

## 向死而生问俗谛 ——读《人间草木》

叶隽

在中国现代学术史上，没有比王国维之死更加具有精神史意义的了。而这样一层极为浓重的精神史价值，经由陈寅恪之文而得到系统而升华之表述：“士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫，来世不可知者也。先生之著述或有时而不章，先生之学说或有时而可商。唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”<sup>1</sup>正是有了陈寅恪这样的可贵省思，中国学术文化的道统意识得以延续，才灼射出中国现代学术与思想的巅峰之光。虽然，这星光闪亮尚未能在世界范围的语境中燃出“熊熊圣火”，可那只是世人的见地认知尚未及此的缘故。当寻路者踵迹而至的时候，我相信先生的文章人格必将在现代性视域的整体光环中照射出不灭的精神光芒。

可问题在于，为什么我们要等到哲人逝去之后，才能追问生命的意义，才能凸显精神的价值？事实上，我们在社会现实的生存之中遭遇到的种种困扰和艰难，自身作为社会人与动物人所不得不面临的双重悖论，都让我们难免在短暂的幸福感之后而面临深层的“粗鄙”追问乃至“生死契阔”。设若如此，则周宁教授此书实在有着特殊的意味，虽然他自承这样的写作“多少都有些阴郁”甚至引了“死亡之书”这样的话。但作者的夫子自道仍然不难读出：“只有经历过极度的痛苦与绝望，才能焕发起对生命真挚热烈的爱，从中体验到充盈与幸福。我们在四组人物非凡的人生中经验人生；在生活中的苦难与忍耐、焦虑与沉静、绝望与觉悟、虚无与爱的时刻，体会生命的意义。思想是痛苦的，但思想是唯一的途径，引领我们走出心灵之夜。我希望什么时候，能够在新的黎明，带着启悟的泪水与青草的芬芳，盟誓赞美；告别凄楚与悲凉，绝望与荒诞，让身体和思想回到阳光之中，学会这个世界里的爱与怜悯，学会积极地生活。”<sup>2</sup>只有在那精神忧患的自我洗涤过程中，以自己的身与心书写自己的生命的时候，才可能写出这样的文字；在这样的书写的时候，周宁已经不仅是学者，更是一个常态之人。我们久已远别了自己为常人的状态，尤其是在现代性的裹挟之中；然而我们终将舒醒，“久在凡尘里，复得返自然”！

这是本学术随笔，写了四组八人，马礼逊和柏格理、苏曼殊和李叔同、托尔斯泰和韦伯、梁济和王国维。无论是传教士的尘世荣耀，还是学者的求真守身，乃至文人的诗性沉思，都以一种奇异的辉光渗入到我们的生命世界中来。这本书让我想起了茨威格那部著名的《当人类的群星闪耀时》（*Sternstunden der Menschheit*）。究竟是人类星辰，还是人间草木？或许这是个值得追问的问题，相比较茨威格以诗人的敏锐去把握那难以复原的历史心理过程本身，周宁则用学者的深沉与文字的洒脱来探向终极追问。茨威格是诗人向知，而周宁则是学人之诗。

就学术史意义而言，此书所讨论的人物，也就是韦伯、王国维二氏，可谓纯正学人。不过，他们在面对生死之间的问题上尚不可相提并论。作为一代大学者的韦伯，其生存发光之际，正是德国居于世界学术场域中心之时，故其生平经历既要放在德国学术史、思想史脉络里求解，也需要纳入到一个整体的西方与世界视域之中，不是三言两语能讲清楚的，此处不赘。而选择了两位以自杀而完成自我的中国人，是把握的不错的。套一句学术语言，自杀乃是“任何由死者自己

<sup>1</sup> 《清华大学王观堂先生纪念碑铭》，载《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》第246页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

<sup>2</sup> 《我、他人和书》，载周宁：《人间草木》第3-4页，北京：商务印书馆，2009年。

完成并知道会产生这种结果的某种积极或消极的行动直接或间接地引起的死亡”<sup>3</sup>。梁济之死，有其相当沉重的一面，虽然有让人敬重之处，但其救世情结却不足取；故此同为一死，其意义不可与王国维相提并论。作为原生代学人代表之王国维，是极少有的具有悲剧张力和精神光环的中国现代学人，周宁对其心态把握的相当好，所谓“生路已绝，死意已决”（第178页），能从文化的脉络里去把握一代学人的“大气磅礴”。是啊，向死容易，向死而生却大难。因为死亡不过瞬间的抉择，虽然有难度，但毕竟可以超越；向生，则更意味着担当所谓“不有行者无以图将来，不有死者无以酬圣主”，谭嗣同此语揭示出程婴、杵臼和月照、西乡各有其归所之意义。而仁圣之殉，则更超越政治国家的俗谛之义！

将目光拓展，中国现代学术史上的三代学人之死，或许给我们留下了最好的书写。作为原生代学人的王国维，与作为第一代学者代表的陈寅恪，可谓就是更高境界的月照、西乡。王国维不死，道统不得以最英华人物之殉；陈寅恪不生则中国道统又如何能保存其最后之风骨？

而再看二、三代学者之间，作为第一、二代学者人中之龙的陈寅恪、钱锺书虽然得享高龄，然则经历迥异。钱锺书以其大智若愚的人生方式，不但坚持了自己的学术生涯，而且也成就了自己的学术作品；而陈寅恪则因其偏执的固守，盲目臆足，受尽一个学人的尘世之苦。自第三代学人以下，似乎已然很难再有那种具有崇高精神意义，而能从心底拨动我们命若琴弦的精神之链。何以然？第三代学人曾饱经文革忧患之苦，第四代学人既承其累亦受其惠，改革开放使他们成了最大的受益者。第五代学人是最奇妙的一代，他们生于改革环境之中，可谓得享“大利”，但事实仿佛物极必反，改革的副作用也以另一种方式在他们身上极为夸张地呈现出来，不是“打压封”，而是“伤仲永”。他们不是没有成大器继学统的机会，而是能否扛得住“功利诱惑”的请君入瓮，既有利益，也有功名，甚至还有种种大诱惑！周宁教授大概可算作第4.5代人，大概最能感同身受。

周宁在书里说了这么一段话：“有位作家说过，别人的人生我是不敢触碰的。可我忍不住。有时候真是太孤单了，总想在世间找个替身，分享或分担一些生命的内容，穿越内心迷雾，看到光亮。”这段话很打动了，虽然这世上熙熙攘攘，可能有几个不为利来？不为利往？人在最初级的意义上都是俗人，因为谁也无法拒绝最基本的物质生存需求。然而我们还是心有不甘，我们中的某些分子仍然执着地去搜寻一些世俗规则难以算计的“虚无缥缈”。用鲁迅的话来说，那就是“我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拚命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁。”（《中国人失掉自信力了吗？》，载《且介亭杂文》）可又岂止是一个中华民族如此呢？真正有精神的人物，往往难免一种宿命的孤独，少年时意气激荡，想是可以“指点江山，激扬文字，粪土当年万户侯”的。其实年长后追忆，或许更多是一种人事代谢、精神不灭的宿命轮回色彩。有时夜晚走在悠长寂寞的大街上，仰望星空，不禁遥生遐想，边角上那颗晦暗不定的星辰说不定就是自己的前世？如此，在寂寞中与前贤往圣的交流中可以思接千载、神通幽明。其实，星火总是明灭依然的，只是在于我们作为后来者能否辨别，敢否承接？

所以周宁此处信笔前贤，醉翁之意却仍是“尚友古人”。依照周氏的性情文字，大约还是偏向文人一类的。在现代分工的专业体制划分之下，不得不做个学者，甚至进入到知识生产的隆隆机器声中去，既是一种普遍性的人性之戕，也是与中国文化传统的深层分裂。可这样一种深层的痛苦，非能敏悟承传者难得体会。当然，在文人和学者之间，或者说诗人与学人之间，其本性也并非截然两分

<sup>3</sup> [法]埃米尔·迪尔凯姆（Durkeim, Emile）：《自杀论——社会学研究》（Le suicide. Étude sociologique）第11页，冯韵文译，北京：商务印书馆，1996年。

道如鸿沟。譬如说，作者引托尔斯泰语，人生在世，最重要的就是弄明白生活的意义。这恐怕多半属于一种虚设的哲学命题，因为人生的意义或许是最难也最永恒的命题，若弄明白了，我们也就成神了。但下面说的一句话有道理：“许多受过教育的人骄傲虚妄，自以为懂得人生，实际上也只是记得一些既不经心又不走脑的庸俗教条。”<sup>4</sup>在浩茫的宇宙造物面前，我们都是渺小的，我们的知识太过有限，我们的科学太过渺小。爱因斯坦对此似乎深有体会，所以这位大科学家会说：“我想知道上帝是如何创造这个世界的。对这个或那个现象、这个或那个元素的谱我并不感兴趣。我想知道的是他的思想，其它的都只是细节问题。”<sup>5</sup>然而，这样一种对真理的渴求和向往，却并不能避免每个伟人在尘世中所遭遇的困苦与忧患。爱因斯坦如此，王国维、陈寅恪亦均如此！或者说，它就是寅恪先生所捻出的重要概念——“俗谛”！

俗谛虽俗，其问却可以不俗。故此，意识到这一点，并不妨碍我们以一种真诚的姿态去追问俗谛，尤其是追问“我之俗谛”。有俗谛是正常的，追问俗谛才是必由之路。而如何应对俗谛，则是摆在每个纯正学人面前的绝大挑战。陈寅恪在1950年代曾解释过作为不器之物的“俗谛”概念，在我看来，俗谛的命题非常重要，它关涉到学人、诗人，乃至一切有理想与立身诉求者的根本所在。

我曾借用席勒概念，提出“作为现代大学精神尺度的哲学之士”的问题（见《读书》2009年第7期），其实主要也是想将问题引向学人的自我追问。或许也可以说，席勒当初是借用“利禄学者”（Brotgelehrte）的概念提出了“俗谛”的问题。这真是“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”。实际上，在现代经济大潮的迫击之下，最根本的问题仍在于学人在面对功利、裹挟与诱惑面前的态度和选择问题，因为这并不是在极端暴力胁迫下的无可选择。事实上，诚如一位学界前辈所言，“天下滔滔，从事人文社会科学的学者就绝大多数人而言，不是不明白是非，而是为看得见或看不见的利益所趋动、制度所胁迫”。因此，俗谛之问，更是要勇于问向自身的。在我看来，作为学人，每个个体或许都有必要向死而生，都需要追问俗谛，澄清自己心头那块横亘在兹的“生存之问”。如果连少部分人都没有这样的自觉意识的话，这个民族是没有希望的。康德让我们知道要仰望星空，费希特让我们知道知识人的担当，而韦伯则以一个学者的实践和创造让我们知道要“以学术为业”（Wissenschaft als Beruf，这里的“业”有一种使命感）！虽然我们也能一眼洞穿异族前贤的尴尬和无奈，康德曾不得不为普鲁士君主书写保证书，黑格尔曾以作为普鲁士的御用哲学家为荣，而海德格尔更与纳粹结下剪不断理还乱的关系！但是，总体而言，德国学人是不惮于俗谛之问的，不但问向他人，更会反诘自我！

但生存却真地不易，我们看看托尔斯泰在富裕支撑下的困惑，看看韦伯精神不断分裂的病态。孔子说：“未知生，焉知死？”说的虽是“现世生存”问题但实际上却未尝不可引申讨论。既生于此世，我们只有直面人生，直面俗谛，才有可能超越俗谛，成就自我。“哲学之士”（philosophischer Kopf）说来容易，难道是人人都能当得的吗？不经过物质上的苦苦挣扎，不经过精神上的凤凰涅槃，“哲士”又如何能出现呢？这其实也是重重考验，思想自由并不仅是“空中楼阁”，更多时候需要摆脱自我设置的俗谛之限。在我们这个时代里，已经有着太多的多元可能，所以我们本不必自己过于执着，而应当选择符合自身生性的生命态度。何必定要等到意识到死的切近的时候，才去珍惜生之可贵？设若如此，领悟人在有限的生命之舟中，该当以怎样的态度去直面驾驭的局限？人生苦短，惟有超脱俗谛者知其乐；人世忧患，惟能恒守忧患者得其乐。陈寅恪自表其一生“为人不侮食自矜，曲学阿世，可告慰友朋”、“为文贬斥势利，尊崇气节，可有裨治道学术”<sup>6</sup>，可为前鉴。可惜，生活在这个时代的人们，太缺少的

<sup>4</sup> 《我、他人和书》，载周宁：《人间草木》第3页，北京：商务印书馆，2009年。

<sup>5</sup> 转引自《前言》第1页，载【美】A\*热：《可怕的对称——现代物理学中美的探索》，熊昆译，长沙：湖南科学技术出版社，2000年。

<sup>6</sup> 陈寅恪《赠蒋秉南序》，载刘桂生、张步洲编：《陈寅恪学术文化随笔》第55页，北京：中国青年出版社，1996年。

也就是这样的锥心之问。

其实，正如佛家所言，人生本苦，“苦集灭谛”既然是一种规程，那么俗谛或许就是我们无法完全避免的宿命。看着红尘中人的奔波劳苦，虽有恻然，但却理解，既然承认了“弱胜劣汰”的丛林规则，那么竞争就是必然的。尽管如此我们还是高看那些脱离俗谛之人，“做一个高尚的人，一个纯粹的人，一个脱离了低级趣味的人”（毛泽东《纪念白求恩》），可能过于理想，但毕竟其境界值得向往。

对于生死问题，我自己私下感念最多的，还是《倚天屠龙记》中明教的那句话：“生亦何欢，死亦何苦？”下面就是“怜我世人，苦难实多”。这其中自然难免宗教家那种救世的期许，我想就现时代来说，其实最重要的还是自救。正如下面这段话最能集中地表现周宁自身的阶段性思考总结：“人生某个阶段，开始‘关怀自身’。反思性的自我意识突然萌醒，生活也变得真实严肃起来。通常学术在客观与公共的知识世界里，学者个人内在生活体验的内容，是不足为论的。我则想在这段时间这本书里，偏离所谓‘学术’的轨道，触碰个人心灵的内容。学术有为人生的学术，为人心的学术，为人生的学术通过历史诊断现实；为人心的学术，如果也算是学术，通过他人诊断自己。为人生的学术，旨在建构独创性的思想体系，为人心的学术，旨在构建风格化的个人经验，刻画心灵的形式。”<sup>7</sup>前者可以理解，也是非常必要的；但后者我不赞同，既为学人，则必须守住学人的伦理之常。因为学术自有其不易之轨辙，不宜过于混为一谈。选择向人心的方式，当然是可以的，但人心非可脱离物质而存在，体系亦非凭空玄虚而构建。反之，人生并非就躯壳而形成，实践更能生发人心与精神的光辉。学术之轨，思想之路，大道则同。就如歌德提出的“一体二魂”问题那样，难道我们可以割裂那粗鄙的一半而存在吗？其实无论是向人生、向人心，这只是“一体二魂”的两个侧面而已，最高明的境界仍然是“二元归一”。

实际上我理解作者的意思，应该是强调“学人之知”与“学人之诗”的不同层面，但说到底人不是单向度的人，而是一个复杂的动物体。歌德即便再细分《银杏》（Gingo Biloba）：“它是一个有生命的物体，/在自己体内一分为二？/还是两个生命合而为一，/被我们看成一个整体？”（Ist es ein lebendig Wesen,/ Das sich in sich selbst getrennt? / Sind es zwei, die sich erlesen, / Daß man sie als eines kennt?）<sup>8</sup>也不能否认这是个两面胶问题。就学人而言，其问题应当归结为“学人之思”上来，但并不因此就可以忽略学人之知。任何一种职业和志业选择都有其伦理维度，这是不能不辨的。作为学者而言，既然选择了学问，理应以知为基，这是根本；否则常人一旦“悬空凌思”，就很难避免“走火入魔”。王国维到陈寅恪的路径，之所以非常了不起，其实主要还不在于其学术成就方面，而是以一种高度的学术伦理自觉，体现了这种学术伦理维度。由此为安身立命之基则无论生死，都能够超越俗谛，向死而生。故此，当王国维决定自沉昆明湖之“从容一死殉大义”，陈寅恪却绝不“临危一死报君王”！而当陈寅恪豹隐岭南之际，一旦世事之迫来也，他也仍然坚守底线：“要为学术争自由”<sup>9</sup>！其实，这样一种锥心之问，是应该贯穿一个学者生命之始终的，是必须作为学人生命之伦理底线的，只有如此，我们才能使得这个民族在世界学术之林中无所愧怍！

周宁教授的学术史轨迹，自有其特点，早期以戏剧研究入手，如《比较戏剧学》、《20世纪西方戏剧思潮》等都是；后逐步形成跨文化意识，《永远的乌托邦》、《中西最初的遭遇与冲突》、《风起东西洋》等都是，最后以《中国形象：西方的学说与传说》、《天朝遥远——西方的中国形象研究》形成了他的一个阶段性成

<sup>7</sup> 《我、他人和书》，载周宁：《人间草木》第2-3页，北京：商务印书馆，2009年。

<sup>8</sup> [Werke: West-östlicher Divan. Goethe: Werke, S. 1961 (vgl. Goethe-BA Bd. 3, S. 90) <http://www.digitale-bibliothek.de/band4.htm>]《西东合集》，载[德]歌德：《迷娘曲——歌德诗选》第291页，杨武能译，桂林：广西师范大学出版社，2003年。

<sup>9</sup> 陆健东：《陈寅恪的最后二十年》第102页，北京：生活读书新知三联书店，1995年。

绩。以我对此领域的关注，自然不会错过，所以当时为媒体撰写书评，一方面充分肯定其在中国学界的实绩，另一方也很隐晦地提出了一些批评<sup>10</sup>。就此书而言，当不从学术上立论，但就体例说，又采取了注释的方法，有些让人“不自在”。在近代的佛门三子中，弃丰子恺而择苏曼殊、李叔同，或乃因为后者的悲剧意味托尔斯泰作为俄国现代文学的大师，有其民族精神象征的层面；而作为世界文学史、思想史过程中的一个核心人物，无论褒贬，其意义之重大殆无疑义。但对这个问题，其实很难把握，譬如将其比之为浮士德（第126页）就不太合适。路不同！传教士这个群体是很奇特的，马礼逊作为新教来华第一人，其开创性意义怎么高估都不过分。像柏格理这样的人物，也确实展现出人性的光辉！但问题在于，以这种半学术的方式来叙述是否合适？这涉及到一个普遍困惑问题，因为我自己有时也想摆脱学术规则的羁绊，可在虚构与现实之间，其界限何在？这当然不是著者的过错，对于这部书，我相信贝多芬的那句话：“它来自心灵也将抵达心灵。”周宁是用心在书写的，所以它也必将获得心灵的真诚回应。

我曾提出过“文化假殉”的观念<sup>11</sup>，歌德之所以书写维特，原非仅是书写自己的爱情故事。维特必死，歌德重生。正如尼采所说的那样，是“狮子-骆驼-婴儿”的“精神三变”（*Drei Verwandlungen des Geistes*）<sup>12</sup>。而王国维之死似乎赋予了陈寅恪极大的生存勇气，其遭际世患之苦甚至可与屈原、司马迁相比：目盲之苦当可以死，易代之难当可以死，膺足之痛当可以死，世风之乱当可以死，道统之绝当可以死……，然而先生不死！陈寅恪以一种极其顽强的毅力活了下来。或许，我们更需要的是生的勇气，是一种问向俗谛的坚持！世俗的力量从来都是强大无比，世风的形成更是巨人难撼。与这样一种无形之对手相抗，比简单一死要难得多。

人孰无情？一草一木总关情。每当春季来临，原野上花香草绿，繁木立处，让人感受到生命的蓬勃与可爱！其实这一草一木何尝又不是我们自己呢？在宇宙浩瀚的原野上，我们不就是那人间草木吗？当周宁在孤独之际将目光投向人类精神史上那些寂寞天际的人间草木之时，他已经是不再孤独的了。甚至我相信此书的意义更在于“为己守真”、“为知招魂”！歌曰：忧患兮人间世，俗谛兮彼将离！生何欢兮死何苦？人间草木兮魂归来！

## 孤寂的寒星

陈熾如

生命、信仰、使命、爱、死亡、永恒——几乎囊括了终极问题之最。通过周宁的近作《人间草木》，几组历史人物向我们走来——马礼逊和柏格理，苏曼殊和李叔同托尔斯泰和韦伯，还有梁济和王国维——穿过历史的重重迷雾，撩开阐释的层层面纱，带着探寻者的劳苦，透出殉道者的悲壮，他们以一种前所未有的方式走进读者内心。更确切地说，作者试图直抵他们的心灵深处。或为信仰而生，或为使命而爱，或为思想而死，这些称得上“先贤”的人物生前因为命运的力量遭遇过许多人，但最后又因信仰或思想的力量与他们分开。诚如作者所说，他们的生命是“实验品，留给我们体悟人生的道理”（《人间草木》第2页）。而我们从他们的心灵史、思想史和行动史中读出的，不外乎这样一个道理：人必须知道自己愿意为什么而死，然后才知道自己应该为什么而活着。有人殉情，有人殉职，

<sup>10</sup> 叶隽《多维视阈下的西方中国形象研究》，载《中国图书商报》2008年3月25日。

<sup>11</sup> 参见叶隽《歌德〈少年维特之烦恼〉爱情悲剧后的青春迷惘与制度捆绑》，载《同济大学学报》（社会科学版）2009年第4期第28-37页。

<sup>12</sup> *Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Die Reden Zarathustras. Friedrich Nietzsche: Werke, S. 6313 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 293) (c) C. Hanser Verlag <http://www.digitale-bibliothek.de/band31.htm>]*

有人殉国，有人殉道，这样的人的“伟大”存在于后世的口耳相传之中，存在于史籍发黄的纸页之中，或许有人愿意相信它还存在于“后来人”的心里，但我们作为历史的后人，享受“事后诸葛亮”的视角，认为他们伟大，当年的他们可能未曾想望“伟大”和“不朽”，特别是作为传教士的马礼逊和柏格理，甚至没有作者提到的“自我实现”意识。就基督教传教士而言，这种忘我反而是一种蒙福的经历。

《人间草木》一书的可贵之处在于它以一种温和的方式“迫使”每个有心的读者面对自己的内心，展开生命意义的追寻。从书中四组人物的心路历程来看，生命的意义显然不在身外的世界，而在灵魂；真正的“逃避”不是逃避现实，而是逃避内心——正像世界上绝大多数人总是以追求外在生活的丰富多彩来掩盖内心的空虚与苍白。一般的人文知识分子写作时将自己置身于研究对象之外，表现出一种“司是非”的荣誉感，但周宁的《人间草木》显然倾注着作者“入乎其内”的情感和思索，他坦诚地将自己的困惑通过对历史人物行动的阐释表现出来。单是这一点，就足以大大增强此书的感染力。或许，不见得所有人都赞成用“感染力”这样的词来形容学术著作，但就传播效果而言，“感染力”是“影响力”的重要一环。周宁写道：“通常学术在客观与公共的知识世界里，学者个人内在生活的体验，是不足为论的。我则想在这段时间这本书里，偏离所谓‘学术’的轨道，触碰个人心灵的内容。学术有为人生的学术，为人心的学术。”（《人间草木》第2页）我深以为然。其实，即便是“为社会”的、讲求“客观”的社会科学研究，也有“反身性”（reflexivity）原则，即通过剖析自身而认识他人。如果一味地强调“实证”和“可操作性”，思想和精神就失去了自由驰骋的空间。少有学者提及学术研究的终极目标——我认为应该是揭示真理，洁净己心，进而洁净人心。

从书名看，作者是把书中的四组人物作为不凡的凡人来写的，不同于托马斯·卡莱尔的《论英雄和英雄崇拜》中的各种“力拔山兮气盖世”的英雄。但读这类著作，难免形成某种英雄史观。的确，一部人类历史，从来都有领导者和追随者、观望者之分。那么，不凡的凡人也好，伟大的英雄也罢，他们行为的目的和动机是什么呢？若不止于安于本分，是否还为了忠于职守？完成使命？享受思想的愉快和行动的喜悦？与众生分享自己的快乐？净化自己和他人的心灵（这不也是学术的终极使命吗）？体现道德上、学识上、信仰上的优越感？……归根结底，一切都离不开“心灵的满足”这一关键概念。作为“人间草木”的英雄，他们的最大目标应该不是聚敛物质财富，但他们是否摆脱追求世人认可、寻求感情慰藉的“目的局限”？从苏曼殊和李叔同身上，我们可以感受到“出世”的意味，但实际上他们和其他许多知识分子一样，一直在“出世”和“入世”之间挣扎，寻找着生命的终极意义。王国维又何尝不是如此？他将名山事业作为安身立命的家园，但又痛苦地喟叹“欲觅吾心已自难，更从何处把心安”（出自王国维《人间词》中的《欲觅》，转引自黄霖等导读的、王国维著《人间词话》，上海古籍出版社1998年12月版，第6页）！当今的人则很少思考自己用来满足心灵的各种追求是否具有终极意义和永恒价值。

《人间草木》论及的四组人物虽然各不相同，但有一个共同点：他们都是某种意义上的人文知识分子，都没有很强的英雄欲、领袖欲，或者其他世俗的成功欲，但除了苏曼殊和李叔同以外，他们或多或少都怀有对提升人类精神状况的使命感、责任感。即便是苏、李二人，也是在“向外看”的理想破灭之后，才将自己闭锁于内心。综观他们的心路历程，他们既不能像科学家那样探索宇宙的无穷奥秘，也无法像艺术家那样纵情表达恣肆的思想，奔放的感情，而只能转向自己的内心，走隐忍、内敛、自省的道路。或许，与其他几类人相比，传教士具有更强的影响他人、改变世界的愿望，但这愿望与欲望不同，是来自对基督命令的遵从，而非发自个人肉身。此外，四组人物还有一个罕见的共同特征：他们的心灵和他们的头脑同样可敬，这在历史人物中确实不多见。

贯穿四组人物生命历程的主线是“牺牲”。他们没有值得炫耀的头衔，也非

家财万贯，在世为人期间，于财富、权力、地位、名望方面并无太多过人之处，有时还颇为不堪，但他们在历史的天空中闪烁着耀眼的光芒。这光芒部分地来自他们的牺牲。传教士为了回应基督的呼召，牺牲世俗的幸福，放弃个人的意志，割舍自身的爱好，奉献自己的生命，一心传道；释子为了觉悟他们向往和认定的释典，同样愿意牺牲个人的世俗欲望；作家和学者为了追求和实践自己信奉的“真理”，牺牲个人的财富、健康乃至家庭；至于希冀“死得伟大”的梁济和王国维，则毫无疑问是牺牲自己的整个生命了。“牺牲”总是有目的的，是一种“交换”，为某种事物、目标、理想牺牲自己的利益。但高尚的牺牲又与世俗的交换不同，它“高”在为看不见的对象牺牲看得见的利益。从这个意义上说，这几组人物都有殉道者的品性。或许他们的智慧不无偏颇，行动不无偏激，但毕竟都以长期的痛苦或瞬间的壮烈成全了自己的理想。对于我们这些在世界苦海中夜渡的人来说，他们每个人都像一个棱镜，一座灯塔。有的人似乎无法将心灵的祝福与他人分享，有的生命却好似一条祝福的运河，所经之处，心灵泛着粼粼波光。区别二者的关键，一是像这些先贤一样通过忍受身心的苦难使自身成为智慧和灵性流通的渠道，二是用什么方法来处理光。若把棱镜安置得适当，一点灯光就能供应一个伟大的灯塔，照彻远近的苦海。他们所处的时代环境以及后人的景仰与诠释在一定程度上共同构成了这样的棱镜。在历史的长河中，他们各自又如同一滴水，与其他水滴不同的是，他们被簇拥到浪尖上，反射着太阳的光辉。这太阳是真理。

四组人物的行动史还有另一条主线：执著。没有彻底的执著就不可能有真正的牺牲，因为正像周宁在另一本著作《中西最初的遭遇与冲突》（学苑出版社2000年9月版）中所说的：殉道可以有两种不同方式——壮丽的瞬间或漫长的痛苦（第248页）。两者相较，后者更难以忍受，若非对自己的信仰有超人的执著断难承受。对传教士而言，或许这一切已经超越了忍受和承受的层次，上升到“享受”的境界。我们只是不知道，他们是相信信仰的对象，还是相信自己的信仰？荣誉像一条河，轻的东西漂浮在上面，重的东西沉在水下。后人喋喋不休地评论、阐释、褒扬殉道的先贤，然而有几人能透过历史，体验他们当年内心的痛苦？他们的心灵无疑就是战场，世俗的力量和精神（理想）的力量在心里交战，弄得他们疲惫不堪。并非名缰利索的牵绊，而是思想者的痛苦。是的，思想者——他们的另一个共同名称是思想者。有独立思想的人都难逃痛苦的宿命，也许只有在终极信仰中找到心灵栖息地的少数人，才能达到内心的祥和，否则就只能自我了断以“解决”痛苦，因为无论向后看历史还是向前看未来，他们都将发现世界上无处可以寄寓他们的精神。非常具有讽刺意味的是，历史一般选择记载不凡的人，然而选择者一般又是平凡的人；先贤、先哲、先知虽然不朽，却得活在俗人的心里，他们的“先”之高位也是俗人决定的。这是不是一种悖论？

《人间草木》一书虽然未曾明说，但却隐含着这个道理：这四组人物都成全了欲望所无法成就的事：成人。成人比成事、成功更重要、更困难。他们未曾使用任何形式的暴力去“征服”他人或强迫他人接受自己的信仰、思想，而是在生命中践行自己的信条，成为活的见证。如果我们接受黑格尔关于人类社会发动力学的学说，便可以相信，只要有欲望，任何人间奇迹都可以创造，任何灾难困苦都可以克服。但这毕竟是外在的征服，不是征服人类自身的心灵。南怀瑾先生多次说，英雄征服天下，圣贤征服自己。他们通过自己的信仰和行动，在一定程度上征服了自己的心灵，就像使徒保罗所说的：我是攻克己身，叫身服我（《新约全书》之《歌林多前书》第9章第27节）。有一个堪称经典的“圣徒笑话”是这么说的：一个人向神求耐心，“赐给我耐心吧，现在就赐给我！”难道耐心不是通过长期的痛苦等待而“炼”成的吗？正像名贵的钻石在深色天鹅绒衬垫上闪闪发光，人类最高贵的美德也往往在黑暗、困苦的环境里形成和彰显。《人间草木》一书中四组人物的行动史证明了这一点。

征服了自己的人，不论他人认为他多么伟大，他都具有以下特质：仁慈、怜悯、谦卑。随时意识到自己承受着高天厚爱，大地恩泽，必然会对自己的同类有

怜悯之心，如托尔斯泰和柏格理，同时也不会“偷天功为己有”，而是时刻保持着谦卑的意识。或许，在这一点上，作者本可以指出，王国维和梁济若具有真正的圣徒般的谦卑，就不会“举身赴清池”了。然而，他们毕竟不是圣徒，所以我們也不应该以圣徒的标准“苛求古人”。马礼逊和柏格理更有理由令我们羡慕他们相信自己认识神，也相信因此必蒙受天恩，即便独处也不孤独，更无凄凉、寂寞之虞，可以靠着对神的信、望、爱而度过漫长的守望时光，直到望见东方天际的曙色，跨过横亘今生和永恒的河。

印度诗人、作家、诺贝尔文学奖获得者泰戈尔在献给神明的《吉檀迦利》（谢冰心译，人民文学出版社1983年版）中写道：

这是我对你的祈求，我的主——请你铲除，铲除我心里贫乏的根源。

赐给我力量使我能轻闲地承受欢乐与忧伤。

赐给我力量使我的爱在服务中得到果实。

赐给我力量使我永不抛弃穷人也永不向淫威屈膝。

赐给我力量使我的心灵超越于日常琐事之上。

再赐给我力量使我满怀爱意地把我的力量服从你意志的指挥。（第22页）

他道出了信仰的真谛。

另一位诗人，但丁，通过《神曲》（王维克译，人民文学出版社1989年版）说出了以下有局限也有遗憾的启示：“最后还有那先天的理性，它使我离开那败坏世道人心的情海，把我引到正爱的彼岸”（第505页）。他的愿望是好的，但“先天的理性”是什么呢？《人间草木》的主人公或许可以给我们一点启示。西方现代文明的“两希”源头是古希腊和古希伯来文明，分别注重理性和神性，它们认识世界的方式，一为 reason（理性），重视“知而信”，一为 revelation（神谕），强调“信而知”。经过文艺复兴和启蒙运动洗礼的现代西方学界乃至神学界，对 reason 之偏重，似乎大大超过了 revelation。如果完全依赖理性，我们难以解释与真正的信仰相关的事。信仰是无限的，而理性的功能，无非是制造一种“减少不确定性”的错觉。不论承认与否，凡人都害怕不确定性任何人造的理论都试图将无限复杂的世界加以抽象和简化。这样的“理性”能引向“正爱”吗？

地上人，天上星。寒冷的冬夜里，我们读着《人间草木》，脑海里浮现的是地上那星星般的眼睛和天上那眼睛般的星星。四对先贤，都已化成天上的星星，似乎令我们感到遥不可及，闪着孤寂的光，照亮尘世的漫漫长夜。我们蒙其光照，但是否感受到它们的温暖？世上几人抬头望？天际独徜徉。

## 挣扎于天堂与死亡之间

贺雄飞

当周宁博士出版了这部大作《人间草木》之后，就完成了一种精神的蜕变与升华——他不仅在天堂和地狱之间做了一次关于死亡的精神之旅，同时也完成了一次对生命的拷问。在他的灵魂拷问中，既体现了一种莎士比亚式的艰难抉择和生命悖论，也暗示了他人生中的一种贝克特式的荒谬和绝望。为什么要做这样一次语言和思想的探险活动呢？因为他自称这部作品是一部“四不像”的书，文学不像文学，学术不像学术，哲学不像哲学，宗教不像宗教。但读罢全书之后稍有阅读经验的人都会感觉到，这部书用文学的笔法和学术的逻辑在思考有关生与死的大问题，既有浓厚的哲学思辩色彩，又有对宗教信仰的讴歌。正如思想界对法兰克福学派的大师本雅明所做的评价：他学识渊博，却不是学者；研究语言理论，却不是语言学家；批判哲学传统，却不是哲学家；翻译普鲁斯特、圣琼·佩斯和波德莱尔的作品，却不是翻译家；他研读犹太教经典，却不是神学

家。但反过来说，他又兼有所有这些身份。初读周宁博士这部书的时候，如果忽视作者是谁的话，人们还误以为出自茨威格的手笔呢。因此，这部书中所体现出来的独特风格，有经典化写作的倾向，语言和思想探险的前方是大师的背影。

周宁博士在《人间草木》的一开头就写道：“有位作家说过，别人的人生我不敢触碰的。可我忍不住。有时候真是太孤单了，总想在世间找个替身，分享或分担一些生命的内容，穿越内心迷雾，看到光亮。”因此，为了完成孤独中的丰饶，周宁博士毅然开始了这趟“生死之旅”——找到四组人物，马礼逊和柏格理、苏曼殊和李叔同、托尔斯泰和马克斯·韦伯、梁济和王国维。第一组人物是外国传教士，他们生活在纯粹的信仰中，世界清明，没有疑惑；他们被世俗历史所陷害，却在爱与正义的激情中谦卑不懈地努力，从中获得宁静幸福。第二组人物是中国的出家人，他们都曾经历过焦虑与恐惧，分别走向人生的审美与信仰境界，审美者执著生死，在令人陶醉的感情炽热中离去；信仰者觉悟，进入澄明与安宁，有不属于这个世界的感动。第三组人物是现代知识分子，他们在人生中途经历“灵魂转向”，不管是心灵强大还是头脑清晰，圣徒的激情与智者的思想同样令人痛苦。他们都意识到生命的悲剧色彩，但走向死亡选择的路径却截然不同。第四组人物是中国传统的儒者，在大失败的年代里，自觉用死亡来体现生命的意义。用周宁先生的话说：“他们是些亲切而又高贵的人，曾经生活充满灵性，耐人寻味也令人敬畏。他们的人生，是人性最伟大的作品，比他们自己的作品更重要。”

周宁先生在书中反复出现的一句话就是：“不经过省察的人生是不值得过的。”（苏格拉底语）因此，他正是通过对马礼逊和王国维等八位伟大人物的生死省察来寻找生命的意义。他通过马礼逊与柏格理在尘世中所经受的苦难与荣耀来赞美信仰者的纯粹与高贵；他通过苏曼殊与李叔同的丰富与苦行，来讴歌殉道者灵魂的温暖与震撼；他通过托尔斯泰与马克斯·韦伯的守望与自我放逐，来超越精神危机带给知识者的痛苦与迷惘；他通过梁济与王国维精心策划的死亡“行为艺术”，来表达中国儒者的痴迂与无奈。有谁在世间某处哭，漂泊在别处，守望无尽的黑夜，这个世界会好吗……通过这些关键词，串起了这八个人的命运，他们挣扎于天堂与死亡之间。圣者与凡者的死亡方式虽然不同，但最终都留在了人类历史的长河中。

《人间草木》的写作是一种危险的语言探险活动，周宁博士试图用一种非常富有诗意的语言将宗教和哲学嫁接起来，有一种维特根斯坦和胡塞尔式的遗韵。翻阅《人间草木》一书，随手都可找到这样的句子：“英国人感兴趣的是钱袋，美国人感兴趣的是灵魂”，“《圣经》中说，人不能同时侍奉上帝与玛门（财神）。”“经历苦难的人不惧怕苦难，没有不幸的人才真正不幸。”“最终获得天福的人，满是伤痕……尘世中孤独的努力结束了，至高无上的爱终将超越苦难……”，“播种风的人，将收获风暴。死亡是生命无法的原罪。人生唯一将死亡合理化的方式是殉道……老人仔细数着每一个清凉的早晨与沉默的黄昏，在那令人感到痛的沉静中，他隐约听到了天堂的风暴。”周宁博士作为一个经过严格学术训练的学院派学者，没有将如此严肃的宗教和哲学题材写成面目呆板的学术论文，而是用富有哲理和思辨色彩的诗一样的语言将文章写成现在这般模样，堪称真正的大手笔。在语言冒险的背后，体现的不仅是才华和学识，更主要的是深邃的思想和刻骨铭心的人生感悟。作为一个人到中年并历经心灵和肉体磨难的知识分子来说，透过表面的繁华似锦，展露的是生命的容颜和灵魂的真实状态，大美的背后是大爱，潇洒的背后是阅尽人世沧桑的凄美和苍凉，以及作者自己悲天悯人的人文情怀。

在这个野蛮的物质主义时代，国人最大的危机就是道德的沦丧和信仰的缺失。托尔斯泰说得好，所谓“有信仰的人”就是那些“每天都在思考人为什么活着的人”；按照成功学的观点，信仰者是那些“不会因自己的情绪变化而随意改变自己生活目标的人”。很久很久以前，哲学曾经承诺给予人们比思想内容更为丰富的事物。“雅典的公民们”，苏格拉底问道“你们一门心思贪婪地积累财

富，追求名位和声誉，但却从不思考和关心如何追求真理、智慧，如何让自己的灵魂升华；难道你们不觉得羞耻吗？”这部书涉及到生死与荣耀，让我们看到当代人灵魂的状态和信仰的危机，具有积极的现实意义。只有天堂才能永生，智者和圣者的死给人类提供了一种生命的可能状态，每个人都有采取合理行动的自由。人类未来的文明状态，取决于大多数人是走向天堂还是走向地狱。也许这八位圣者的道路并不适合每个人，但每个人都应该千方百计使自己的生命绽放出前所未有的光芒。

“令人焦虑的夜晚已经过去，我们静静地骑在马上，我们默默地骑在马上，我们正策马冲向地狱。”这首《骑兵之歌》是周宁先生书中的哲学家马克斯·韦伯最喜欢的一首歌，曲调中有一种忧伤的勇敢，也有一种绝望的浪漫。这不仅打上了时代的烙印，也揭示出周宁博士写这部《人间草木》时所面临的精神危机。他讨厌这个时代的平庸乏味，也厌恶大学的堕落与腐败，有一种克尔凯郭尔式的孤傲与清高。他每天开车行进在孤寂的校园时，惟一“忠实的朋友”就是他随身携带的一盘有关草原的歌碟。他不愿意接受生活中的慢性自杀，因此这部书就是他的精神自传，用一种诗性的哲学语言寻找精神的同道。他是卡内蒂《迷惘》中的汉学家基恩，也是反抗绝望中的贝克特。他经常想起卡夫卡日记中的一句话：“种种花吧。未来已经没有希望。”至少卡夫卡还可以种花，而他却像贝克特一样绝望，因为贝克特说过：“戏剧让我恶心到假牙了！”也许，这个丑陋的世界让周宁博士绝望到冰点。

卡内蒂说：“写作是焦虑和抗拒的产物。”而卡夫卡则说：“任何在活着的时候不能应付生活的人，都需要用一只手挡住笼罩他命运的绝望……但他可以用另一只手草草记下在废墟上看到的一切，因为他与别人看到的不同，而且更多；总之，虽然他在有生之年就已死去，但却是真正的获救者。”因此，当他写完这部《人间草木》后，也真正度过了一个思想者的精神危机。而若想获得灵魂的拯救，从而实现精神的超越，真正去的地方应该是火车站。只有无家可归的人，才能洞悉生命的真谛。

## “伟大的生活辩证法总是由代表性个体来阐释的”

丛晓眉

在一个多雪的冬天的尽头，我意识到是时候了，必须对自己编辑过的这本书说几句话，也算了结一桩心愿。

《人间草木》起念在三年前，最初我只是期望它将是一本“学术随笔”，用优美的文字书写大众哲学或人生常识。但当我读到第一部分文稿时，我意识到这本书的意义与价值可能出乎我的期望甚至超乎我的期望。人们不难想象像马礼逊柏格理这样的传教人生是如何感人，但却难以理解在他们个人遭遇背后隐藏的历史与命运玄机。现代西方将传教与殖民扩张捆绑在一起，一半天使一半野兽；上帝的意志怎能通过鸦片商贩与帝国远征军的手实现呢？传教事业被传教方法陷害了。“基督教教会的世俗社会性，使传教活动必然而自觉地参与到世俗社会的权利结构中，从而改变了基督教的性质。基督教是苦难的宗教，如今却乐得享受的特权；基督教是弱者的宗教，如今却成为强者的恩施；基督教是慈爱的宗教，如今却转向憎恶的立场。”

《人间草木》并不是一本“学术著作”，却以非学术的方式把学术的问题说

清楚了。我从来就怀疑学术是唯一的思想形式。现在有了证据，历史中许多思想都不是用当今规范的学术论文或专著表述的，但毫不妨碍其深刻与系统。书中的有些论述是值得铭记的：“只有正义与爱达到绝对统一时，传教才能将慈爱与感激统一起来。基督教与启蒙哲学都没有解决爱与正义之间的关系问题。基督教教义主张无条件地爱他人，在爱他人与正义之间没有做任何区别，极端的问题就是放弃正义。既然世间发生的一切都是上帝的意志，那么一位真正的基督徒就应该无条件地、绝对地爱这一切。基督徒的谦卑意味着既然一切苦难与不公都是天意，那么人的抗拒是没有意义的；既然消除苦难与不公同样是天意，那么个人的努力也是没有助益的。启蒙哲学追求绝对的正义，极端的问题就是放弃爱。既然世界的原则是理性与正义的，那么所有的人都应该无条件地、绝对地尊奉理性与正义，任何人的抗拒都是没有意义的；既然理性与公正是绝对的、主宰一切个人在理性公正原则下的一切努力都是可以接受的。”

我曾认真追踪《人间草木》的写作，作者选择的四组八个人物，都是我心仪已久的，不管是出于个人趣味还是工作需要，我都会全力以赴。苏曼殊，尤其是李叔同，在国内已有不少传记。这些传记只关注传主的“行动”，不关注也无法关注他们的心灵。什么叫“刻画心灵的形式”呢？“人间草木太匆匆”一章中最有价值的部分是，这两位在生活中失去“现实性”的人，分别走向人生的审美境界与宗教境界。所谓“审美境界”是一种“自我诗化”的人生：“曼殊的意义是他生活的自我诗化。这种自我诗化，并不是我们通常理解的把自己的一生过得惊天动地就有了诗意，而是说，让在现实生活中“失重”的自我，随意漂浮在一种梦幻般的、忧伤的审美境界中，尽情体验感性生命的丰富，包括希望与绝望、欢喜与痛苦、孤独与梦想，最后变成瞬息即逝的感性生命的牺牲品。自我诗化包括三重体验：一是自我在现实伦理秩序中的“失重”，自我与自我所处的尘世失去现实关联，毫无着落，轻飘飘地悬浮在生活之外或生活之上，不在此岸世界，也未到彼岸世界；二是自我在感性审美的想象世界中“放纵”，摆脱现实的羁绊，自由出入于幻想与真实之间、希望与回忆之间、捕捉感性生命瞬间的丰富性，未获得实在，也未陷入虚无；三是自我在虚无与永恒中“落空”，虚幻的生命的自由转瞬间成为泡影，痛苦无法摆脱因为最终没有放弃对生命的眷恋……”

在经历了近20年的编辑生涯后，我终于遇到一本自己中意的书。编辑这本书，我不仅跟随作者的文字反思过人生的各个“严重的时刻”，对生命的意义有了更深入的理解，而且，还体验到编辑职业中某种诱人的神圣感，与书中的“人”一同生活。我喜欢作者写李叔同的那种温润清俊的感动。曼殊和尚在审美境界，弘一法师在宗教境界，为我们活出了“人”的样子。面对生存的非现实性的痛苦，人生有两种选择：一种是进入审美境界，一种是进入宗教境界。进入审美生活的人，一生不得安宁，一死难以解脱；弘一法师则从彻底的绝望中了悟生死，毅然决然地进入宗教境界，也同样经历了三种境界：“决绝”、“持戒”“圆觉”。弘一法师重生沙门，在戒修苦行中找到了思想的宁静，身心的幸福。宗教人生，圣洁而悲壮。不堪生命之轻的人难当死亡之重，担当生命之重的人，将受享死亡之轻。死亡最终到来的时候，竟轻如一声叹息。问余何适，廓尔忘言。弘一法师活出大境界。世外高僧，世间光荣。

把托尔斯泰和马克斯·韦伯放在一起写，是他的“奇想”。世间一眼能看得出来的关系是不值得思想的，只有那些隐潜的联系，才耐人捉摸。把托尔斯泰和马克斯·韦伯牵连在一起的问题是祛魅后的现代世界里，知识分子的生存使命是什么。野心勃勃、充满激情、想象力与同情心的托尔斯泰伯爵，有意无意间试图成为最后的圣徒，在那坐在客厅一角缝靴子的老伯爵的身影里，人们究竟看到的是神圣还是可笑？马克斯·韦伯在托尔斯泰身上，同时看到令人敬仰的神圣与令人同情的可笑。马克斯·韦伯关于托尔斯泰的思考包含着关于人生的“最深层的体验”。很可惜的是这种“深层体验”本身就不是他的专业形式可以表达的。托尔斯泰的问题是生死的意义问题。这个问题，对于严肃的人生来说，

无法回避。但人无法回避的问题，人未必就可以回答。总有一些事情是知识不可以言说的，我们应该保持沉默；而对可以言说的，我们必须保证思想清明。在生死大义面前，托尔斯泰提出人应该知道什么，韦伯提出人能够知道什么，二人的根本差别就在这里。其实我以为的问题也是周宁本人的问题。最初读这一章的时候，我头脑里不断出现这样的疑问：作者是谁？写这本书的周宁，内心究竟是更近托尔斯泰，还是马克斯·韦伯？或者，两个人同时或不同时间寄居在他的人格里？他能感受到这种矛盾或者忍受这种断裂吗？如果能，他将失去真诚如果不能，他将失去生命。

生命的意义或者生死大义根本就不是现代学术的问题，学术可以拒绝思考否则就得非学术地思考。现代是“生命在理性中过冬”的时代，正如马克斯·韦伯分析：“我们这个时代，因为它所独有的理性化和理智化，最主要的是因为世界已被祛魅，它的命运便是，那些终极的、高贵的价值，已从公共生活中销声匿迹，它们或者遁如入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中。……如果我们强不能以为能，试图‘发明’一种巍峨壮美的艺术感，那么就像过去20年的许多图画那样，只会产生一些不堪入目的怪物。如果有人希望宣扬没有新的真正先知的宗教，则会出现同样的灵魂怪物，惟其后果更糟。”在没有先知的时代里，人如何自由、有尊严、乃至幸福地生活。韦伯的答案是，必须拒绝“先知的诱惑”，做理性范围内可以做的事，让自己的头脑变得逻辑清明，或者，干脆放弃理性，在私人领域里进入纯粹彻底的信仰，复活人类古老的温情与激情。

我是那种生活在书里的人，编辑职业是我唯一可能选择的职业。对那些真情投入的人，在想象中经历的痛苦与狂喜，真实感丝毫不差于现实。《人间草木》并不是人物传记，而是人物的心灵传记，一般传记强调的是个体人物的独特性而《人间草木》关注的是人的内在生活的深层内容，人性中最隐秘的部分。四组人物代表着八种生命境界。自觉生活的人，在一生的某个或某几个时刻，都有可能经验到这些境界。克尔凯郭尔说过：“伟大的生活辩证法总是由代表性个体来阐释的。”最后一对人物是梁济与王国维。作者感兴趣的是他们走向死亡的内心经历，而不是他们死亡的宏大意义。世间喜欢高谈他们自杀的文化意义，这类文章读得多了，不免让人感到人的冷漠与虚妄。生命对于个人来说，就是一切，对于不负责任的他人，才可能是“代价”。千万不要妄谈牺牲。在任何时候都应该忠诚于生命，这不是懦弱，而是勇敢。

最后一章既是书中人物心灵的困局，又是作者写作理路的困局。作者上世纪80年代进入学界，看得出来曾受存在主义哲学的影响。他对梁王之死的分析很有力，但价值评判却虚弱了。这不能不说是一种遗憾。“梁济死得很重，王国维死得很轻。……梁济辞官辞世，看似超脱，实际上却眷恋难舍，社稷人生，念念牵挂；王国维虽奔走勤王，形似入世，实际上家国兴亡，却很少真正入心。梁济死于实在，王国维死于虚无，梁济重生重死，因为他相信生死是有意义的，死前无限留恋，反复说明；王国维轻生轻死，已经看透生死虚无荒诞，死前无所牵挂，更不屑多言。”可是，死亡是否能够拯救生命的意义呢？我猜测作者自己也不确信。这让该书最后的“光明”显得苍白，作者看到的是阳光还是烛光呢总要有个结论，即使勉强与虚弱。我曾反复猜测作者所说的那种“静谧的激情”似乎经历苦难与幸福的人，如今终于可以坦然面对人生了：“有人是为意义而生的。他们来到这个世界经历生死，在信仰中努力，在绝望中爱，在希望中死去即使忧伤也是幸福的，即使孤寂也是热烈的，他们把自己的生命变成实验品，留给我们体悟人生的道理。他们的画像，供奉在我们心灵的高处，引领我们认识自己，省察人生，尝试一种审慎而美好的生活。”

2010年元宵节的夜晚在大雪中降临，我走到屋外，小心翼翼地踩着地上的积雪，聆听脚下咯吱的雪声，似乎又回到内心深处纯净悠远的童年，深情寂寥。

## “学问若不转向爱，有何价值？”

齐宏伟

13世纪神学大师安多尼每次讲学，都以这话作开场：“学问若不转向爱，有何价值？”

对当代学人，这话问得莫名其妙。然而，不争的事实是，我们学得多，爱得少，学得越多，爱得越少，真像《卡拉马佐夫兄弟》中伊凡所云，只爱抽象群众而不爱具体的人。文字越来越成为脱离生命体验的搬弄和卖弄，“剪刀加浆糊”变为“复制加粘贴”，掉书袋竟成有学问的记号。

令人惊喜的是，薄薄一册《人间草木》，正是对安多尼大师诘问的某种微妙回应，“是的”，周宁似正这样说，“学问若不能使你更执着地探寻生死之谜从而让你更热爱生命和生活本身，又有什么意义？你知道的能成为你确信的的吗你相信的能使你从容面对生死吗？”从这个意义上说，这确是一本“死亡之书”，非经历过特别生死考验者写不出。

一般而言，对自然科学的研究越客观越好，尽管这种客观按波普尔和博兰尼的说法根本不存在。然而，对于文、史、哲这类人文学科，虽不能说越主观越好，却绝对抽离不了人的生命体验。狄尔泰认为人文学科关乎人文世界中人的生命体验与呈现，关乎人类心灵所展现的人文世界而非纯粹外在客观陈列的现象和经验素材，其研究成果也要求带有某种“生命实践”，有价值判断，而非抽象描述一些事物现象——这即是克尔凯廓尔说一个人的学说若不是他要住进去的房屋此人必是疯了的原因。就研究方法而言，普朗丁格认为自然科学和社会科学尽量用普遍化方法，而人文学科却要充分用个体化方法。这也就是为什么科学史即使没有牛顿也一定有牛顿定律，文学史上没有陀思妥耶夫斯基就没有《卡拉马佐夫兄弟》的原因。

《人间草木》最让我感动的地方就是作者化学问为“房屋”的诸多努力。书中写了四组人物，第一组是传教士马礼逊和柏格理，第二组是僧人苏曼殊和李叔同，第三组是文学大师列夫·托尔斯泰和学者马克斯·韦伯，第四组是儒者梁济和国学大师王国维。作者没事无巨细为四组人物立传，而仅仅围绕他们临死前的一段岁月，紧紧围绕他们的说法、想法、做法与他们的活法、死法是否一致来运笔，尽量贴着人物的心灵发展的轨迹行文。从一致性要求来看，马礼逊同时是传教士和东印度公司译员，活得有点儿割裂，柏格理接受“中国内地会”创办人戴德生教导，认为传教是属灵的，不是世俗的，于是就用属灵的方式传天国福音，以最纯粹、最崇高的爱把石门坎变成了当时那偌大中国离天堂最近的地方。第二组人物中的苏曼殊比马礼逊更矛盾也更割裂，在家又出家，出家亦在家，在自我诗化的迷惘中跌入审美境界的三重体验：“失重”、“放纵”与“落空”但同组人物李叔同出家后，写下“虽存犹殁”的话，确乎比苏曼殊彻底、决绝和明确得多，其死也从容淡定。第三组人物中，“活，还是不活”，对渴望“祛魅”的托尔斯泰来说算是极大的压力，而对已然“祛魅”的韦伯则是理智明晰的解决。第四组人物跟前三组顺序正相反，前者梁济要比后者王国维更加一致，他为信念而死，“必将死义救末俗”，死得沉重，赋予死亡以沉重的道德含义希望牺牲个人拯救世道人心，于是，将死亡变成了艺术；但王国维呢，周宁认为他看穿了千年文化的梦幻，知道可爱者不可信，深味文化背后的荒谬和虚无在自身死亡中就没怎么寄托任何意义，死亡化成虚无，他死得很轻。力求统一者活得纯粹，把说法、想法、做法与活法、死法连接起来，终于把学问变成了“房屋”。陷入重重矛盾者试图统一而不得，只能痛苦、失重、出走或幻灭。学问和生活统一的人不啻在此岸即能获得彼岸的幸福，有了自己的精神家园，不再是孤儿，但后者却只能在人间逡巡流浪，一生走在家的另一个方向，让亘古的乡愁

把身影拉长。写前者动心，写后者动情，周宁羡慕前者，却同情后者。很多时候我们都是些一再努力但总无法决绝的人。我们怀揣天堂梦想，却总在类似地狱的人间醒来。

这时，你会对心灵和人性有种不忍，用周宁的话说就是“忍不住”。忍不住要对他们指手划脚一番，但周宁还是忍住了。换一个词，那就是悲悯。因为他们用心生活，用全部生命践履，不管做到了还是没做到总有一份真挚在焉，容不得多说，只有默念和体悟。那是传递在心灵与心灵之间的温度，无论极热还是极冷，都足洞穿肺腑。人总比我们想得更脆弱，那些高尚、伟大、纯洁的传教士们尚且要借助枪炮和金钱的力量，无比清醒的韦伯尚且要发疯并为“一战”叫好谁敢保证我们心灵深处那次轻微的蝶翼扇动就不会转化为一场心灵海洋的风暴谁又敢说我们人性深处的黑暗不会弥漫开来让人看不清前边的路？读到这些你只能像编辑丛晓眉那样感慨一声，说读到这些心灵深处的悸动令人“幸福而又绝望”。

跟马克斯·韦伯的理智比，托尔斯泰的激情更折磨人，难怪在写这些书的日子，周宁要在“午夜的幽暗中醒来，便再也无法入睡”。周宁设喻巧妙，把托尔斯泰比做俄狄浦斯王，这位能猜透斯芬克斯“人”之谜的英雄国王，却难解“我是谁”的谜。他有着巨人的眼光，可以望到天际，却目盲到看不见身边。最后只有刺瞎双眼自我流亡。那总看不清的云翳是什么？那总无法穿透的幽暗是什么？那就是：“生活的意义”。没有了意义，人无法生活，但那不违背理性又不和自我敌对的意义在哪里？

必须得回答，用全部学问和生命回答，不回答，毋宁死，对托尔斯泰来说正是如此。从形式来看，本书是给出了两种解答：一是为了别人去爱，一是为了自己去修。照温伟耀的说法，前者是对话式超越，后者是境界式超越。传教士马礼逊和柏格理说他们是听到了上帝的召唤，甘愿来到陌生而危险的中国，上帝的召唤落实为一个“爱”字——去爱他人。爱他人意味着爱他们的一切并爱一切的他人。犹如一粒麦子死在地里，然后就结出许多的子粒来。这是耶稣的话，对传教士来说，听到这样的话，就是与神子对面的机会，是“我与你”的对峙和交流。另三组都是境界式超越，这三组中，需要超越和渴望超越的“我”是清楚的，超越过程中不断对话着的“你”却是模糊的。激情也好，理智也罢，审美也好，宗教也罢，说到底都必须落实到个人意志的修为上。意志坚定的，决绝赴死或出家出走或把风暴封存内心，意志不坚者，随生活波涛沉浮摇荡，发疯或幻灭。不管哪种情况，都留下一颗特有的心灵图式令你细细品味：把死变成了艺术把生也变成了艺术。是从封闭走向开放去“任事”，还是从绚烂走向枯淡去“自适”？是带着爱入世还是摆脱爱出世？这不只是对弘一大师的拷问，若说，也只能是“悲欣交集”。

是的，连给出的答案也还是矛盾。

儒家早就批评佛道两家是教人做“自了汉”，做一个儒者哪怕历经忧患却要执着于人间。因此，梁济竟以死表达某种坚守的信念，就特别让人动容。林毓生曾分析梁济思想的症结在于把复杂的社会问题化约为简单的道德问题，其自杀正是“中国意识的危机”之体现，周宁却细腻描绘出这一自杀举动背后的救世和就义情怀。刘小枫批评屈原自杀后，偌大中国少了为信念而自杀的诗人，周宁不同意，他举出了梁济，认定这既是诗人也是宗教家的作为。这一部分对儒士心灵形式的勾勒和第一组人物传教士们面临的“严重的时刻”遥相呼应，是本书中最见功力也最动人心魄的文字。沉沦世界的黑暗和远处人们的生死何以跟我有关？这样逼问的时刻是严重的时刻。

然而，梁济审美式、艺术化的自杀，仍是谢幕而非担当。周宁认为梁济所代表的，并不是中国旧式文人，而是文人中仅存的人性。林毓生并不认同儒家想当然耳的普遍主义思维方式，对此大加针砭。其实，人性何以能以反人性的方式进行成全，舍生所取之义究竟何“义”，统一背后仍是黑暗罅隙。这与史怀哲《敬畏生命》中的伦理观刚好冲突，这位德国神学家、音乐家和医生认为凡是促进生

命发展的思想观念和行为才是善的，凡是戕害生命的思想观念和行为都是恶的。

有这样一份对生命的敬畏，史怀哲去了非洲，柏格理来了中国。不管是《在未知的中国》，还是《用生命爱中国》，都见证了柏格理留给中国的不是死亡和绝望，而是生生不息的爱和希望，这爱和希望还在生长，因为他的死是种子的死不是壳的腐烂。

就在2009年夏天，我还见到了石门坎乡最高的薄刀岭上的新中小学基督徒校长卞淑美，她和先生还有女儿，一家人来到石门坎支教四年，历经艰辛而大爱无悔。她说：“我是柏格理的种子死去后结出来的新子粒。”

看来，学问单单转向爱也还不够，还要我们的心和脚也转向爱。

## 什么不是学术？

周云龙

书写的转向（也许更是一次“精神转向”）总是伴随着新问题的出现与思考。尽管周宁教授在《人间草木》的前言中区分了“为人生的学术”和“为人心的学术”（见《人间草木》，北京：商务印书馆，2009年版，第2—3页），但要解读《人间草木》的书写转向的隐在意义，还需要把《人间草木》的书写方式回归到他整体的学术实践序列中加以审度，因为“转向”的提出已经预设了“序列”的在场。如此，“为人生”与“为人心”就会被重新组合在同一个分析框架中。这种不无粗暴的剪切与组接，也许在一定程度上有悖于作者的本意，而且还可能会以损害文本自身充盈的心灵内容和鲜活的生命体验为代价。但这种重组的好处在于，它能够凸显一种原本属于《人间草木》的书写方式所暗示的，却又极易为常规阅读所忽视的问题意识。这个问题就是：什么不是学术？

熟悉周宁教授的治学的人，都不会不记得他那严谨精准的学院派论述风格，其中范畴的密集程度，往往令普通读者望而生畏。当然，这种学术实践状况不为周宁教授独有，而是公共知识界的普遍情形。姑且搁置这种学术实践本身的批判效力不论，其书写方式本身就在诡异地消解着批判的初衷，因为它潜在地制造了一个约定俗成的规范，藉此每个人都可以心照不宣地界定“什么是学术”和“什么不是学术”，进而划定彼此在知识场域中的位置。一个与人文主义批评格格不入的“语言市场”（linguistic market，借用自Pierre Bourdieu，见Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Harvard University Press, 1999. pp. 37-42.）就可以借助书写符号构建出来。结果，是经济的逻辑，而不是“学术”自身的逻辑，成为裁决“什么不是（或是）学术”的尺度。由此，知识界将不得不面对共同的尴尬——凉冰冰的批评术语序列在象牙塔及其外的世界之间构筑了一堵无形的铜墙铁壁，一边是佶屈聱牙的符号繁衍，另一边是喑哑无声的普遍失语。学术实践部分地演化为谋求符号价值的手段，就在其有意无意地符合市场的价值预期之时，它似乎正在悄然复制着自身意欲否定的不谐之音。在象牙塔的尽头，正是巴别塔的倾圮。知识界眼睁睁地看着自我的思想能力因此而逐渐让位于文化市场的经济区隔能力，与此同时，前者甚至还在不断地为后者的构筑增砖添瓦。

经济不断腾飞，却没有与之相适应的一套道德信念体系来保驾护航，就很容易产生一种极具感染力和破坏力的梦幻式傲慢和概念式的心智状态。疲惫不堪的大象已几近面临万丈深渊，而坐在大象背上的人们却还在手舞足蹈地驱赶着它。人文主义批评在回应这一特定的精神氛围时不仅失去了自信，更在“学术”的实践怪圈中失却了最为恰切的词汇和语法，转而参与营造了这一氛围。所谓的“学术”，正面是巨人，背影却是小丑。“学术”渐渐成为公众视野里面为概念

思维所独霸的一片话语领地，它欢迎推导，拒绝关照，它亲近谜语，疏远澄明。

这就是《人间草木》的书写语境，也是它诞生的理智前提，这个前提和语境同样适用于周宁教授前此的学术实践。毫无疑问，这个前提和语境给心智敏感的作者带来了极大的困扰。借用一下周宁教授自己的概念，在其“为人生的学术”实践中，他已在致力于思考如何用学术回应我们的时代的问题。从周宁教授涉足的两大研究领域，即戏剧学和跨文化形象学着眼，其具有独创性的思想体系建构总是保持着与我们这个时代的链条环环相扣的特质。在周宁教授的学术研究中我们总能瞥见时代的某个面影。这一特质来自于周宁教授藉由观念史重构，对于“我思故我在”的思想史写作的“傲慢与偏见”的猛烈冲击。但是，这一冲击似乎并不彻底，在这种实践背后，象牙塔的座基依然并夷然。

显而易见，作者从未放弃寻求新的书写语汇的努力。在《人间草木》中，周宁教授指出，“我则想在这段时间这本书里，偏离所谓‘学术’的轨道，触碰个人心灵的内容。……建构风格化的个人经验，刻画心灵的形式”（见《人间草木》，第2—3页）。“心灵”的“内容与形式”既指代一种“反思性的自我意识”，还隐涵着对于“什么不是学术”的思考与质问。“偏离”“‘学术’轨道”无疑要在书写过程中经营一种离心力。具有离心倾向的写作姿态，以及封底那令人浮想联翩的“上架建议”，似乎都在昭示着作品摧毁象牙塔的意图。由此，我们很容易把《人间草木》纳入在1940年代的特殊历史情势下就已悄然形成的“反精英”的书写脉络，时至今日它已改头换面为“大众文化”。“上架建议”（见《人间草木》，封底）中的“文化随笔”是个市场定位，更是一个大而无当的文化标签，如今注册在其名下的大众读物已经使其外延扩至无边。然而，正是这个无可奈何的“上架建议”，表征了对于《人间草木》命名的艰难及其归属的尴尬。对“学术”场域的经济逻辑的单纯对抗，似乎只能直接投身大众市场，这其实是反向地延续了经济逻辑，导致“学术”泛化并粉身碎骨于消费主义的巨轮之下。但书写的转向未必就意味着批判意识的退隐。事实上，《人间草木》的难于归类正意味着其书写姿态远不是非此即彼的。

就《人间草木》的题旨而言，它关注的是生死、存在问题。“两组僧侣”和“两组文人”，即马礼逊与伯格理、苏曼殊与李叔同、托尔斯泰与韦伯、梁济与王国维，他们那炽烈而沉静、幸福且苦痛的生命体验是留给世人的奇异馈赠。经由辛苦而畅快的对话和驳诘，周宁教授在其上投射了自己清明的思想和高度诗化的证悟。因此，与其说是作者在解读这些人生，不如说是这些人生讽喻式地注解了作者个人的“生存美学”。然而，这种经由优美的辞采呈现出来的青葱悦目的心灵形式，以及直叩心扉的生死问题，究竟属于学术？还是宗教？还是其他？这种阅读的难题和困惑也许可以从我们描述的书写前提和言说语境中得以部分地解决。如果说《人间草木》诞生于作者本人“太孤单”的心境（见《人间草木》，第1页），那么，“太孤单”绝不能仅仅视为周宁教授个人的生存体验，而是我们这个时代的共同遭际和梦魇。梦幻式的傲慢和概念式的心智终将带来一场精神危机的瘟疫，它正在不断蔓延，生存于其中的“群氓”却分享、加剧并粉饰了这一危机。这同样是一个“严重的时刻”。只有极少数心智敏感的人才能强烈地感受到热闹背后的寂寥，超前地发觉繁华背后的萧疏。从这个角度审视《人间草木》的书写/精神转向，却偏偏可以看到周宁教授学术实践的基本脉络和一以贯之的思想线索。《人间草木》所提出的问题在既往的“为人生的学术”实践，即戏剧学与跨文化形象学研究中已经浮现，这本书的写作正是在寻找一个解决问题的可能，或者说周宁教授尝试了另一种回应身边的时代思潮的独特方式。由此可知，“为人生的学术”与“为人心的学术”之间的潜隐关系实际上是“貌离神合”，作者在前言中的二分论述很可能是一种无意识的修辞权宜。其中的四组别样人生所遭遇的问题与困惑同样属于我们这个奇异而分裂的时代，作者与他人的生命对话本身就是一个在对概念式心智的摧毁中重建澄明理性的过程。《人间草木》书写转向的隐喻意义正在于此。

《人间草木》的书写仍然是立足于象牙塔的，但它同时又走出了象牙塔，恰

似几何学上的外切关系。这使人想起目前在美国大学出版界盛行的“公众学术”（public scholarship），这个术语旅行到中国语境中当有其新的意义，应时而生的《人间草木》正是一个绝佳的实践范例。因此，可以说《人间草木》的书写转向仍然是作者所处的文化位置和批判意识的一种再现，它不仅提供了文体风格，还暗示了思想的形式。这种书写姿态既是对壁垒森严的符号区隔的有效超越，也是一种带着体温的表意实践。

“……在灵性上相互映照，从世俗通往神圣”（见《人间草木》，第2页）这是《人间草木》的作者对他笔下的四组人物间的关系的描述，这句话也许应视为全书的核心。“映照”而不是演绎，“神圣”而不是“世俗”，既规定了《人间草木》重构思维的路径，也直言了作者重建道德信念的批判意图。《人间草木》作为周宁教授个人的“生存美学”的感性注解，为活在当下的“太孤单”的人们设计了一种优雅、积极而自由的生存方式，具有浓郁的“诗性”品格；更重要的是，其书写本身所呈现的思想风格，并没有给我们灌输“什么是学术”，而是启迪我们去思考“什么不是学术”的问题。

“未经省察的人生是不值得过的”，作者反复引用哲圣苏格拉底的格言对我们和我们的时代进行善意地忠告。这句话在《人间草木》中的意义应当是多解的、复数的，但“学术”作为一种人生，也必须加以“省察”，否则，其中原本应有的自由与优雅必将拱手相让于时代的浮躁和僵化的心智，这必定不是“学术”。同样，作为读者，也必须对自己的阅读方式进行“省察”——本文以“学术”作为阅读的切入点，其实是一次相当危险且痛苦的智力经验，因为它一厢情愿地扭曲了原作的写作预设，并对作品中更为令人战栗的精神苦行（比如“理性”与“信仰”之间那让人窒息的拉锯）进行了刻意地屏蔽。纵使如此，本文仍然愿意从《人间草木》最为微妙、最不确定的书写层面去尝试着拓宽阅读的自由空间的范围，把更具普遍性的问题交给那些智慧的、可敬的读者们，意在想象的空间中展开多重对话，一道丰富文本的意义构成。