

~~~~~  
【散 谈】

◆◆ 丰子恺与仁民爱物传统 ◆◆

林美荷

近年来，丰子恺先生的《护生画集》流传日广，在香港、台湾和大陆都有新版本印行。这部《护生画集》共有六册，是一套极好的爱护自然爱护动物的“教本”。这部画集，以最广大的同情和最朴实的中国白描画法画就，凝聚了丰氏大半生的心血，特别是第六册，在“文革”时期所画，周遭是那样野蛮残酷的环境，就更显出人性的尊严与仁爱的广大。台湾作家席慕容说，在这一册里，“一个佛教徒的温和慈悲的心肠显现到了极点，一个艺术家热烈天真的胸怀到了最后最高的境界”。丰子恺说“护生则护心”，爱护生命也是为了爱护人心，唤起人心，使人对动物的一点点残忍心不至于扩而大之。

丰子恺起意画护生画，缘于佛教的大慈悲心，也出于对良师李叔同的敬重。从1928年到1974年，在差不多五十年的时间里，不管世事如何改变，处境如何艰难，每隔十年，丰子恺就绘成一集《护生画集》，以为对弘一法师（李叔同）寿辰的纪念。其画幅数与师长的年龄相同，可是，这期间，弘一法师已于1942年圆寂，丰子恺仍尊照法师的遗嘱，发愿画到第六集百幅画为止，可以见出丰子恺重言诺、尊师长的厚道古风。参与出版画集的广洽法师说，“丰居士一生得力于良师之指导，而终生服膺，临难不渝，为常人所莫及。而其尊师重道之精诚，更为今世所罕见。”其实，丰子恺的这种品质与他所信仰的佛教和所秉承的文化传统实相符合。这只是显现了他性情敦厚的一面而已。

在丰子恺的胸怀里，天地化生的一切，譬如一只狗、一头羊、一条黄鳝，甚或一株草、一蓬花，都有可赞的生命，都与自然相和谐，不可以随意创伤毁坏。他相信“众生平等，皆具佛性”。这是他看人看世界的基本起点。《护生画集》中有“众生”画，题为“是亦众生，与我体同，应起悲心，怜彼昏蒙，普劝世人，放生戒杀，不食其肉，乃谓爱物。”这是佛家劝人为善的常话，也是中国传统社会道德教诲的重要部分。只是，丰子恺所作的，与传统的劝善书又大不相同。比如另有一幅画，名为“平等”，画一狗端坐于右，一人坐于左，双手托腮，人狗对望，题记取宋代诗人黄庭坚诗，曰：“我肉众生肉，名殊体不殊，原同一种性，只是别形躯。”这样的诗画，极好地表达了一种众生平等的态度，而这又不仅是丰子恺或黄庭坚个人的信仰，而是一脉相通的文化传统。佛家把世间万物，不分贵贱大小，都看作平等造物，都给予悲悯怜惜，自然地加以关爱。这种对待生命万物的平等观，既是一种宗教观，也是一种生活态度，极大地影响了中国民间社会，影响了百姓的日常生活。在传统社会，吃斋念佛者很多（今天，人们简单地把吃斋念佛看作“迷信”是不对的。其实，所谓吃斋念佛者，就是吃素而信仰佛教的人士，我看不出这有什么不好），而戒杀生、众生平等、轮回等信念，也与中国民间既有的敬惜自然、

不可暴殄天物等道理一样，成为维持一般生活秩序的重要思想资源。这也是为什么佛教这种彻底体现人性的仁慈与恻隐的宗教，能够与中国的文化传统特别契合，并发展出灿烂的大乘佛教的重要原因。原来，中国的儒学、道学也是最讲究仁义的。

中国的传统社会可说完全地浸淫在儒、释、道三家相融合的传统中。除了佛家外，对民间社会影响最深的要数儒家和道家的学说。这一点在丰子恺的护生画集中也有丰富的表现，因为他的画最多取材于佛教故事之外，正是儒、道传统和中国的民间智慧。《护生画集》中有“天地好生”图，题记引宋代大儒朱熹的一段话：“天地别无勾当，只以生物为心。如此看来，天地全是一团生意，覆载万物。人若爱惜物命，也是替天行道的善事。”同一集中也有“老鸭造像”一幅，题字为“天地之大德曰生”。中国古人崇尚天道，崇尚人与自然和谐相处，所以“尚生”，所以把爱护生命看作天地间最大的德行。由此也可以知道，中国传统文化最重要的一条根，就是仁爱、恻隐。孔子说：“大人者，与天地合其德”、“仁者，爱人”、孟子说“仁，人心也”、“不忍人之心”。这种“仁”不仅是对人的，也是对自然万物的，所以有“忠恕体性”。所谓“忠恕体性”就是要设身处地为自然着想，体恤万物。孔子曾主张田猎应该由一年三季改为两季，以利动物繁育。而孟子见了待宰的牛，说“见其生不忍见其死”、“不忍其觳觫”。仁心与悲悯是成就儒家学说的根本，仁在儒家学说中是最高的善。这个仁的学说最重要的特质就是热爱生命，肯定真正的平等精神。历代儒家特别是宋明理学，都秉承这一仁爱哲学，并不断增益，使之成为传统社会生活中最富有人性的精神传统。

值得特别注意的是，无论儒家的仁爱哲学，佛家的慈悲宗教，还是道家的和谐观念，都不是抽象的教条，而是日常生活的指导，是一种鲜活的社会生活经验，与黎民百姓的生活息息相关，因而成为一种鲜活的文明存在方式。在传统社会，许多地方设有放生池或放生亭等，以利放生。在这些放生池边，往往还有官府竖立的石碑，以表彰放生的善行。从这里，就可以看出中国传统社会上下一致的仁慈一面。历代文人的笔记、诗歌，对此多有记述和赞颂，从中可以看到这个仁慈的传统是多么深厚。丰子恺的护生画集就大量引用这些笔记和诗歌，其中引用最多的除了唐宋诗词外，还有《虞愚书》、《虞初新志》、《人谱》、《俞曲园笔记》等等。画集第四集有赞美自然和谐景象的图画，图中有蜻蜓在湖上点水，有蝴蝶在花丛中飞舞，丰子恺引杜甫诗句“穿花蛺蝶深深见，点水蜻蜓款款飞”为题，又引《松涛馆笔记》一段做解：“无故则不杀；非时则不杀；禽兽胎卵则不杀；鳞介细小则不杀。可生者使之生；当杀者不妄杀。”这一段话清楚地显示出传统社会对待杀生的一般观念。滥杀和无故伤生在追求与自然和谐的文化中显然是负面价值，是不合天道的。这段笔记相当真实地表达了古代中国人对待自然万物的同情态度。而这一同情的传统理念恰恰是历史悠久的中国文明能够在同一地域长久维持的重要原因。

当然，即使我们说，仁爱是中国社会的重要文化资源，也并不等于说，在中国传统社会中只有仁爱，没有杀戮和野蛮对待自然之物的情形。只是，这个社会在正常情形下，是褒扬善待自然，善待生物的，对于野蛮杀戮动物则抱贬斥态度。同样是在护生画集第四册中，有“酷刑”画一幅，说在山西晋祠地方，有酒馆曰“驴香

馆”，因其活割活烫驴子，顾客要买什么部位就活割什么部位，顾客吃肉时，“其驴尚未死绝”，因而声名远播。这种残酷之至的吃法，或许能吸引一些良知泯灭的饕餮客，但毕竟不代表这个社会所褒扬的价值。“乾隆辛丑年，长白巴公延三为山西方伯，将为首者论斩，其余俱边远充军，勒石永禁。”所谓“勒石永禁”就是立碑刻字，永远禁止这种野蛮吃驴的方法。官府介入，把这种野蛮行为视为犯罪、并处以极刑，这在世界历史上，恐怕也是少有的例子。把残忍虐待动物看作犯罪，这是中国传统文化的仁慈特性所赋予的道德正当性。可惜，在今天，传统文化中最重要的仁爱资源早已隐晦了甚至被丢弃了。当中国社会处于急剧变革的时代，我们反而失去了道德勇气来处理这类犯罪行为。

这就是中国现代社会遇到的问题。在失去固有的传统文化资源的困境中，人们也失去了创新与重建文明的能力。事实上，只要我们反观传统社会的实际生活，并向传统的思想里面寻找精神资源，一定会有丰富的收获，也一定会找到建构现代社会的有益的砖瓦材料。丰子恺的护生画集相当全面地展示了传统社会的富于人性和同情心，这是一个社会里最有价值的思想资源。画集记录了许多动物之间互爱互助的故事，也有许多义犬、义鹿、义猫甚至义鹅助人的故事，都非常感人。比如护生画集五集中有“犬护幼女”图，有“犬救煤晕”图，以及“为人负米”的犬，替主人复仇的马等等。这些传说并非虚妄，因为在传统社会里，人与动物相处密切，自然会发现动物的各种美善天性。动物自有情义，古人完全相信这一点。而今人却往往不能信赖动物、善待动物，这多半是因为今天的人们失去了古老的仁爱传统，心胸变得异常狭窄，连人也互不信任，何况动物呢。人的无所禁忌，无所敬畏，这是今天中国的自然环境遭到破坏、动物的生存条件每况愈下的重要原因。只是，细究起来，这不仅是民族自戕的结果，也与西方技术文明在近代压迫中国文明，使得国人无所守持，反取西人“万物皆为人所用”的观念，有极大关系。

中国传统的知识体系和民间智慧本来与爱护自然生态环境非常相合，因为古人追求的是天人合一、物我相融的境界。宋人张载所标榜的“民胞物与”明确把天地万物作为人的道德关怀对象，使物我浑然一体。另一位宋明理学大家程明道不除窗前草竹，“欲常见造化生意”，也是敬重自然万物，崇尚和谐境界的好例。在这个浑然一体的文化追求里面，同情和仁爱是根本之所在。这一传统延绵直至清末民初。在这样的文化气质中成长起来的丰子恺，心中自然充满着对万物的热爱与同情。这种温厚品性，使他能够体会自然万物的心意，哪怕一只小鸟、一丛毛竹。只是，他并不仅仅关怀自然之物，也热切地关怀人心道德。丰子恺常说“护生则护心”，爱护生命也是为了爱护人心，使人对动物的一点点残忍心不至于扩而大之。一部护生画集，正是一部同情和热爱生命的人性的写照。

透过《护生画集》数百幅朴素的图画和所配的诗句、题记、故事，我们既能看到一个人的爱心，也能看到哺育和滋养这样一种伟大情怀的深厚悠久的文明传统，体悟到我们对我们的传统、对人类文明和未来的道德责任。这实在是一部值得介绍给全世界热爱生命、热爱自然的人士的好书。这部图画书所展示的中国传统文化丰富的仁民爱物传统，也将极大地丰富今天正方兴未艾的绿色思想和绿色运动。这部

书本身就是一部绿色思想和绿色生活的真实记录。■

## ◆◆ 再谈高行健 ◆◆

孔捷生

### 一、汉语荣枯之命脉

我与高行健认识，在80年代初，那时他比我前卫得多，以一种孤身探索的独行侠姿态去披荆斩棘，他不张扬，不发宣言撒传单和拉大旗作虎皮，只是默默耕耘。我以为，在70年代末和80年代初就已倾心关切汉语写作的前途命运的，首推“《今天》文学运动”这个群体，次为高行健这个孤愤决绝的个体。

记得那时他写的小说稿子，别说编辑部不能卒读，连我也觉得太不象小说，他的那篇《有只鸽子叫红唇儿》（1981年），我当时看了好多遍，才觉得自己读懂了。面对汉语园地里的这片空漠与荒芜，高行健便开始写一组介绍西方现代派观念的文章，他懂外文、阅读量颇大，是燃灯者。不过，即使是这些谈纯艺术的知识性小文章，当时在北京也并不容易发表，高行健便从边缘地区迂回挺进，1981年便开始在广东的《随笔》杂志发表了多篇短文，当时在北京执掌中国文坛的是“改革派”，如张光年、冯牧等，十分憎厌高行健的现代派文学艺术观，认为好不容易“拨乱反正”，使假大空的文学回到“社会主义现实主义”的正确河床，怎容得高行健来煞风景！

1982年，高行健的《现代小说技巧初探》结集由花城出版社出版，它不是一本面对普通文学爱好者的通俗书籍，但在文学界及其它艺术领域中影响颇大。王蒙率先支持高行健，刘心武、李陀、冯骥才也以通信的方式评说这本书，掀起了一波热烈争论。对此，文坛“改革派”们很不受用，随即开始“组织”批判，那时中共掌控文艺的方式仍有强大的惯性，要摆平一种不良倾向与思潮，循例要布置许多笔手写批判文章来以正视听。

然而，高行健并非光说不练，同年，他的第一部实验话剧《绝对信号》在北京人艺“内部观摩演出”，我和刘心武及另一位老作家林斤澜一起去看首演。谁也不能否认，这是中国现代先锋戏剧的启端。北京人艺乃至整个中国戏剧界其时都尚未有小剧场的概念，人艺启用了大剧院后面的排练场，始有了实验剧院的催生。1983年，高行健的《车站》再度轰动京城。由于他和文坛“改革派”的恩怨未了，此戏被定为“内部批判演出”——虽然我记得北京人民艺术剧院的院长于是之倒是倾向于支持高行健的。

《车站》我也看了，那天是“内部演出”的第三场，不少年轻人在等退票。我看见大剧场那边演出的是白桦的大型历史话剧《吴王金戈越王剑》，便问等退票的：“你是要那出戏的票吗？”谁知人家一撇嘴：“谁要看那个！”原来他们都在为《车站》而守株待兔呢。

## 二、先锋戏剧的回响

《车站》的大成功和北京人艺对“内部批判”的消极态度，使得围剿现代派的思想战役没能扩大和深入下去。1985年，我应高行健之邀看了《野人》的首演。这是高行健唯一在国内公演的大型话剧。或许《野人》已超出传统意义的话剧模式了，它集神话、巫文化、歌舞、现代哑剧、传统傀儡戏等多种戏剧元素于一身。《野人》的压轴高潮是女主角与传说中的神农架野人邂逅，在山歌与边陲土风音乐下起舞，连满山的草木都苏醒和活动起来，台上每个象征林木而静立的演员都投入了强烈的节拍，个人与文化原生态以及神奇大自然的身心融和，臻达羽化飞升的至高境界。落幕时，我忘情地长时间鼓掌，灯光大亮后我才发现周围有戴晴、吴天明等人，我亦无须掩饰自己的泪光，邻座观众多有热泪纵横者……《野人》上演时正是“伤痕文学”终结而“寻根文学”勃兴的更迭阶段，有论者指《野人》是寻根的结晶，我当时颇感怀疑，从不觉得这戏与寻根有什么关系，《野人》超越了文化寻根，它是对人类生存一种俯瞰式的审视。

1986年，高行健在文学期刊（好像是《十月》）发表了剧本新作《彼岸》。我当时就读了，没读懂。后来知道剧本经审查后被禁，我又读了一遍。读他的东西总是不象去读周扒皮和半夜鸡叫的故事（见《高宝玉》），确实不易一下子就读懂，不过我总算悟出了一点——这是高行健创作的分水岭。《绝对信号》、《车站》、《野人》虽各有寓意，但都隐约起伏着一个共同的声部，就是对追求与探索的肯定，这是八十年代整个中国的主旋律，其间虽多有周折，但历史好象还是螺旋式地向前行进，直到“六四”……然而高行健在1985年就对社会总是单向度地进步、历史有着被什么主义和信仰总结出来的“客观规律”，有了深刻的怀疑。在《彼岸》里，我读出了探索者的无助与无望，以及彼岸的虚无缥缈。顺便一提，我能读出这些隐喻，与常参与高行健的“文化沙龙”颇有关系，在高家不定期的聚会，来者倒不是什么名流，多系三山五岳和三教九流，一开腔就透着异端思想。1987年高行健就出国了。

## 三、《逃亡》的超越意义

六四后的1990年暮春，一群以汉语写作的作家在北欧聚首，为《今天》文学杂志在海外复刊共商大计。我见到了北岛、高行健、万之、李陀、刘索拉、杨炼、多多、小楂等一帮旧友，行健叙旧时稍稍提到了他脱稿未久的长篇《灵山》，当时几乎没人读过。我记得会上争议较大的正是高行健的《逃亡》，我没来得及读这剧本，大概只有万之读完了，北岛也未读过或者未读完。当时明确反对在《今天》复刊号上发表《逃亡》的是李陀，理由是《今天》杂志一开头就不应该搅到政治里头去；万之和我则强烈支持发表《逃亡》，如此意见纷纭，北岛则有点举棋不定。但我所以支持高行健，是因为我天然地认为，《逃亡》就是直接反映天安门事件的，文学不应为了自身的“纯粹”就背对时代。后来《今天》发表了《逃亡》，我才认真读了这部剧本，以为最能代表高行健的戏剧成就和他的思想高度。

在《逃亡》里，天安门事件仅是背景的借用和烘托，它分为两幕，除了开场的坦克轰隆和机枪扫射，六四被抽象化，一对青年男女和一个中年男人躲进仓库逃避兵燹，他们都没有姓名，三人之间的起伏纠葛，所体现出来的居然不是政治事件对个体的笼罩和征服，而是个人对国家、政治、人群和民主自由的重新认定。剧本中的姑娘说：“别压抑自己，放声哭出来，外面听不见的。天都大亮了，他们不会来的。”我从中感知到了人性的力量，它好象暗夜里的一盏孤灯，无助地摇曳，却是唯一能照亮和辨读历史的烛火。《逃亡》的意义远远超出了天安门广场的旗帜、标语、高音喇叭和那些缠在头上或臂上的红布带，它亦超越了“六四”十二年来的种种政治评判和道德争论。《逃亡》是对生命价值的终极关怀，革命和暴力还有藉其它名义而推行“一元化”的东西（包括文化霸权和全球化趋于划一的经济规范），都将个人话语和异议话语逼到了死角——譬如那座黑暗的废弃的仓库——而《逃亡》就是不同类型的个人在绝境中的自言自语。

#### 四、从燃灯到传灯

经常看到高行健的反对者们提到了“摹仿”而且还加上“拙劣”二字，被罗列出来的名单有贝克特、荒诞派、萨特、存在主义等，学问大一点的会提到布莱希特和他的“间离效果”，还有更前卫的后现代戏剧理论家阿尔多、格罗陀斯基之类。

这种“摹仿说”到底有什么杀伤力？我们穿的吃的用的和挂在嘴皮上的名词动词、主语宾语，哪样不充斥着舶来品？尤其是试图援用某种理论体系来支持自己“反高”立场的论者，我很容易发现，他们一再展示的概念和术语，都与中国本土的文化资源毫无血缘瓜葛。

当年，高行健为中国文坛引进了诸多西方现代派的文艺观念，当他移居到西方文化的中心与源头的时候，他之“母文化意识”好象比任何人都来得清醒。《灵山》就是一个原生态文化的奇瑰殿堂，这还不在于小说中头绪纷繁的佛道故事和民间巫文化故事，而在于高行健在“寻找灵山”的旅程中，终于明白了语言的极限及其贫乏苍白。他的这种认识，在其后多部戏剧里表现得尤为清晰。

中国的禅宗佛教认为，语言是不能承载和传播真理的，无论是渐悟派还是顿悟派，都不能循语言的门径去领悟宇宙的真谛，所以才有了“公案”。有悟性的佛门子弟必得在语言和理性思维的绝境中，苦苦寻求摆脱和超升——这恰恰和现代派戏剧特别营造的生存困境如出一辙，个人如何自救？我看，高行健的杰出贡献正在于此——《灵山》和话剧《对话与反诘》都有一脉相承之处，或许戏剧因其强烈集中而更容易说得清楚，《对话与反诘》有两个无名无姓的男女，另有一个和尚，和尚并不介入剧情，他在念经文或表演一些有名的公案故事细节，如竖立棍子再把鸡蛋立在棍子之上，和尚一再失败一再重试。高行健在隐喻些什么？他其实什么也没说清楚，也不可能说清楚。这里，我看到的是布莱希特的“间离效果”和中国禅宗公案融会贯通的结合，布氏让人看清现实之虚伪，让观众诉诸自己的认知，找到真实。而高行健则同样用间离效果，让观众看清语言其实是遮掩现实的幕布，是涂抹于真理之上的油彩，他用虚拟的困境，诱发观众潜伏着超语言认知能力，去认识社会

人群和自己。

大家都晓得，关于人的生存意义和灵魂的归宿，近乎天问，从莎士比亚到现在，在戏剧舞台上已堆积着无数台词道白，却仍被苦苦地追问着。它其实早被解答过好多遍，但每次圆满的解答，都造成新的困惑。反观中国禅宗，它是一种“无”的哲学，它对“无”的不屈不挠的探索，破解了绝对真理的魔咒，它对理想迷狂、偶像崇拜和一元化的挑战和否定，至为彻底，因为万相虚妄，执著为迷，禅宗哲学的玄妙，在于它消解了一种虚妄，却没有提供另一标准答案去迷惑众生。《对话与反话》里男女主角经历了种种无缘无故的生死纠缠之后，发现“门后面什么也没有”，这是典型的公案精粹。

所以说，高行健是中国传统文化资源的传灯者，比起王蒙所批评的“伪风俗”（如张艺谋的“挂灯笼”、“敲脚板”等种种虚拟的文化符号）炒作，高行健身处欧洲文化中心而勤于在精神的“祖田”上默默耕耘，尤为难得。

我也曾一度不解，为何象高行健这么一个谦和恬淡的清贫作家，一旦得了诺贝尔文学奖，为何招来那么多忌恨呢？最近仔细地读了高行健的一些作品，倒也明白了，因为高行健毫不留情地否定了假人民之名的极权神话之余，也否定了假人民之名去荡涤社会的种种革命与运动，他否定了群体理想的崇高道德之余，也嘲笑了这种群体理想对未来的光明承诺。因为高行健认定，一切自以为代表历史前进规律的道德家和幸福播种者，都会将集体和个人带往一元化的覆辙。高行健也顽强地抵抗全球经济一体化所造成的大众“次文化”的冲击，但他没有落入亨廷顿《文明的冲突》的预言之中；他反对西方的“文化霸权”，却非常警觉，决不堕落为共产主义和民族主义的帮闲。

象高行健这样对绝对真理和道德话语彻底怀疑和无情耻笑的作家，他注定要遭到“报应”，即被更多的反对者报以加倍的怀疑和耻笑。

只有高行健不在乎，这本来就是他的宿命。■

#### ◆◆◆ 郭沫若的古代研究 ◆◆◆

孙乃修

陈寅恪有诗句形容四九年后中国知识界向马克思主义的群体性膜拜：“涂脂抹粉厚几许，欲改衰翁为姪女。”这其实也是一种“西化”，源头大概可以再往前追溯到二十年代末期流亡日本的郭沫若，以及他的中国古代社会研究。

#### ◎ 对历史唯物论的最早引用

一九二八年二月二十四日，郭沫若化名逃往日本，结束两年来从军从政、大浪淘沙历程。在这低潮时期，他抛弃共产党，落荒而去，年已三十六岁，一家嗷嗷待

哺，无以为生，全仗安娜在贫困中操持家务，勉强过活。

在异国的贫困、孤独和寂寞中，性格外向、热心事业的郭沫若最初心中茫然，颇感失落，不知精力应当向哪个方向发展。他为人虽恃才傲物，但基本人生态度是机会主义式的走着瞧，大抵随一时感悟或各种机会的召唤，随时转移人生方向。初到日本数月，他并无明确课题，随意翻读各类书。将近半年后，才“感受着一种迫切的冲动，想把小时候背得烂熟的《易经》来作一番研究。”（《革命春秋》）从《周易》研究开始，他来了兴趣，逐步走向中国古代社会研究。作一个历史学家，不是他成竹在胸的抱负，而是如此不经意发展而成。

这样，他的身份便由诗人、政治活动家，转换成学者、历史学家。最初，他以新诗《女神》一鸣惊人。那个诗集，不过是一时火山爆发式情绪的倪来之物，是逞才子气的收获，而不是书斋潜心治学得来的扎实学问，自然不能与学术界人物诸如胡适等人比肩。《女神》之后的郭氏，与同仁办起文艺性质的创造社，几年后跑到革命中心广东，侧身军界，卷入政事。这次又由诗人、政客转向学者、史家，也不是郭沫若真心实意的选择，而是逼上梁山之后灵机一动，却是郭一生中的一个重要转折。

郭的学者和历史学家成绩与名望，在这日本十年里建立。这是他一生的学术高峰，也是他远离政治势力独处书斋时期。倘若没有日本这寂寞十年，他不会有如此史学成绩，不过是个浅薄诗人、只会写拉杂闲文的小文人。十年后归国，江河日下，又扮演起一个宣传家角色。他此后的成绩，再未超过日本这十年。

他之所以走向中国古代社会研究，至少有三点因素。其一，他认为自己对古代《易经》读得烂熟，对照辩证唯物主义理论，发现颇多相似，正是轻车熟路，可以“拿来作为对象加以阐发”（同上注）。这是对自己的知识和能力比较现实的估量。其二，是受胡适《中国哲学史大纲》一书的刺激、启发，郭后来在《中国古代社会研究·自序》中说：“胡适的《中国哲学史大纲》，在中国的新学界上也支配了几年，但那对于中国古代的实际情形，几曾摸着了一些儿边际？社会的来源既未认清，思想的发生自无从说起。所以我们对于他所‘整理’过的一些过程，全部都有重新‘批判’的必要。”其三，他粗知马克思主义历史唯物论观点，以此理论观点横移到中国古代社会经济形态、意识形态考量上，解释中国古代社会发展历程，正是中国古代历史研究领域尚无人尝试的一个捷径，以郭那种急功近利性格和处世态度，文火熬煮、修远求索、高远之举，都不会在其精神视野和学术思考中。

郭沫若完全接受马克思创立的历史唯物主义理论；在研究方法上，他受两部学术著作极大启发和影响：恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》，以及恩格斯此著提及的美国人类学家摩尔根的《古代社会》（研究美洲土人生活的社会学著作），为他的商周社会研究，提供了现成样板，他需要作的，是从中国古代典籍中搜集有关史料，按照马克思主义社会理论构架，建构中国古代社会形态及其发展模式，证实这一理论的正确性。



严格说，历史研究并非照猫画虎，拿到别人一把金钥匙就忙着往自己锁眼里捅，按照某种外来经济—社会—文化理论，往本国社会历史头上硬套，常常缺乏确凿史料，便以主观臆断代替，削足适履，牵强附会。运用外来理论研究本国历史，本是有价值的尝试，颇可拓一脉清新思路，却需谨慎小心，细致考察、分辨，对异质因素、特殊现象和某些不适应方面作出独到揭示或解释，从而对这一理论有所发展，或对本国社会历史本身的若干例外特点有新发现。

当时是一个需要理论、更渴望现代理论的时代。五四新文化运动以来，史学界虽已出现以顾颉刚等人为代表的“古史辨派”及其大胆疑古精神重新探讨古代历史的一批出色成果，但是中国史学界在史学研究方法、自身理论建设、科际整合或跨学科研究方面，依然显得气氛沉闷、步调缓慢。加之，上古原始史料甲骨文出土，以及后来殷墟遗址发掘的大量出现，都在呼唤着中国史学界出现崭新理论和研究气象，呼唤着新鲜的古史研究成果。甲骨文解读和研究本身，亦将成为中国史学界一门带有神秘色彩的新学科。

#### ◎ 臆断“周初发明铁器”

郭沫若《中国古代社会研究》一书，就出现在这一史学发展背景中，由几篇零碎史料缀以想象力的文章结集，却是第一次以马克思主义理论观点来研究中国古代社会形态。中国殷周时期社会形态第一次被富于创意地描述，而且郭所借用的理论观点之新颖、架构之宏大，以及视野开阔的整体思维研究方式——经济、政治、宗教、思想等从经济基础到上层建筑各文化层面综合考察，果然先声夺人，在中国史学界缺乏现代史学理论、新鲜学术气息的沉闷时代，独树一帜，打破刘知几以来传统史学观，开拓中国史学界的理论眼光，展示新鲜思路，亦为中国史学界之上古史研究竖立一座里程碑。

郭沫若亦善于利用国内学界的学术成果。在他之前，对中国商周史研究有卓越贡献的学者是王国维。王氏两篇重要史学论文，《殷卜辞中所见先公先王考》和《殷周制度论》，开拓上古史研究先河。王国维以他独创的“两重证据法”（即地下实物与书面史料互相参照）研究商周社会，获得开创性成果。然而，这一研究基本属于事实层面的澄清或清理，尚未上升到运用较为系统的经济学、社会学或文化学理论来建构、解释中国殷周社会经济—文化形态，及其早期发展。这一研究在郭沫若手里得到实现。郭细心研读王国维的史学著作（主要是《观堂集林》中的论文），继承王氏史学成果，在历史唯物主义理论架构中重新加以解释。于是，王国维眼中那些局部性质的、平面的历史事实，转化为郭沫若眼中具有整体性质的、立体的历史事实。这是历史学家郭沫若对中国古代社会研究的重要贡献，也是马克思主义理论最初在中国历史研究中起到的重大推进作用。

理论结构是现成的，样板也是现成的。郭似乎只需要找到相应的材料作证据，建构一个相似的古代社会形态。他的研究，推进神速。从买来《易经》到文章写成，不到一周：“费了六天工夫，我便写成了那篇《周易的时代背景与精神生产》”（《革命春秋》第313页），其速度相当于他遐思悠悠、笔墨飞扬地写出一个剧

本。在捕捉蛛丝马迹基础上，依据理论条条提示，驰骋根深蒂固的才子气和联想力。在古史学者耐心捕捉、考证、试图从一片浮云陷阱中找出一条可靠路径之处，郭却御风而行、飞扬呼啸而过。这种上古史研究速度和史学论文写作方式，大约会让王国维叹为观止。

这部史学著作，显见郭氏在上古史研究上，缺乏必要的知识准备，包括史料占有、典籍解读、文字训诂等，也缺乏足够的小学素养。然而他胆子大，富于想象力，善于利用前人学术成果，由此便导致了一些重大问题，如“周初发明铁器”、“由此导致社会革命”，是一个提纲挈领的观点，所有论述皆以此观点为基础展开，若此一观点错误，则全篇皆倒塌，毫无价值。这一点，从再版时郭氏作的大量纠缪改错脚注，就可以看得很清楚。

周初发明铁器，由此引起农业革命和社会革命，来自郭氏的臆断。他的文章——已不是一九三零年初版本，而是经过多次修改之后的文字：一九四七年修订本（“有所删改”）、一九五四年人民出版社修订本（“又在相当大的范围内，加添了好些改正”，见《新版引言》）、一九六零年科学出版社出版的新一版，《文集》卷十四据六零年版本收入）——曾以这么斩钉截铁、不容置疑的口吻论断：“……（周代）农业的这样骤然的发展又是甚么原故呢？便是铁器的发明！”“就因为有这么铁器的发现，所以在周初便急剧地把农业发达了起来。”（见《文集》第十四卷，人民文学出版社一九六三年第一版，第二二至二四页）

修订本脚注却这样纠缪：“此说错误，西周并未有铁的发现。周人的勃兴，事实上是由于采用了殷人的文化，而殷人之被周灭亡是由于帝乙、帝辛二代在征讨东南夷上流血过多，生活过于趋向享乐的结果。”（同上，第二三页）

他对此书作过多次类似的修订，删改了大量错误，却绝对不碰那个“周初发明铁器”的大观点，显然大有问题。这不是他不愿意改，恰恰是有苦衷，如果改掉这一根本性质的大错误，全篇必须重写，否则废纸一堆。

他在该书第二篇《〈诗〉〈书〉时代的社会变革与其思想上之反映》一文，依然坚持“周初发明铁器”说：“铁的发现，论理应该是在周初，不然那农业发达的原因便无从说明，中国历史上的一个重大的社会变革的时期也就无从说明了。因为铁的发现在农业上起了一个很大的革命，在社会上也起了一个很大的革命。”（同上，第一一四页）这里，需要注意，他不再象《周易时代的社会生活》纠正这一重大错误那样作脚注（参见第二三页）。相隔九十页，竟不再提醒读者此处是个大错误。这当然不是郭沫若疏忽，而是亦有苦衷难言。此篇高谈阔论周代社会变革和思想反映，正是以这一大谬误——周初发明铁器、导致经济、社会、思想大革命——为依据。你瞧，倘若一改，或是在这么紧要的地方，加此脚注，再声明说这一前提是完全错误的，不是打自己耳光么？

郭沫若怎么证明周初发明铁器的呢？他有确凿的铁证么？请看他的证据（由《考工记》中有“段”字论起）：

段字，《说文》注曰“椎物也”。案此乃锻之省。“锻小冶也”，虽未明言冶铁，但铁以外之金属则无需乎椎炼。

又《大雅》的《公刘篇》有“取厉取锻，止基乃理”的两句。厉是石器，锻，毛传训石，郑笺谓“石所以为锻质”，则是铁矿之意。这儿正表现着取石器和铁器来大兴土木，开辟疆土。《公刘》这诗是周初的文字，所以我们可以断言，在周初的时候铁的耕器是发现了。【补注1】（《文集》第十四卷第二四页）

他在下一页脚注（即【补注1】）作如下更正：“《公刘》一诗所叙的虽然是周初传说，但并不是周初作品。锻字解为铁矿是很勉强的。这一断案，根据十分薄弱。”这更正，把他的“周初发现铁器”说赖以确立的依据——硬解释“锻”字为冶铁，把《公刘篇》说成是周初作品——轻轻推翻了。

从这个重要例子，可以看出郭氏中国古代社会研究的严重问题，对史料年代缺乏辨识和考证，轻率、武断、单凭想象。

#### ◎ 可以如此生搬硬套

其他粗陋论断随处可见，令人愕然，啼笑皆非。例一，“尽管一部二十四史成为流血革命的惨史，然而封建制度的经济组织和政治组织依然无恙。重要的原因是什么？一句话归结：是没有蒸汽机的发明！”（同上，第二九页）如此引用“马克思”还很少见呢，原来中国两千年来来的不长进，竟在于没有这么一台机器。这结论真是吓了人一跳。

例二，他把文艺复兴时期人的发现这一重要人文主义特点，拿来解释先秦社会变革中的现象，在解释“殉葬成为问题”时这样说：“到这秦穆公的时候，殉葬才成为了问题。殉葬成为问题的原因，就是人的独立性的发现。”他的根据是“《秦誓》在高调人的价值，《黄鸟》同时也在痛悼三良，所以人的发现我们可以知道正是新来时代的主要脉搏。”（同上，第一五七、一五八页）《黄鸟》（《诗经（秦）》）一诗背景是，公元前六二一年秦穆公死，康公遵穆公遗嘱，杀一百七十七人为他殉葬，其中有姓子车的三兄弟（名为奄息、仲行、针虎），秦人恨国君残酷，作此诗哀悼这三兄弟，诗中说，三兄弟都是杰出人才（“百夫之特”、“百夫之防”、“百夫之御”），哀叹他们的死：“如可赎兮，人百其身”（事见《左传（文公六年）》），这跟什么“人的发现”风马牛不相及。殉葬如果成为问题，应当与人身依附性减弱有关，而人的独立性，是西方资本主义社会的一大特征，把这一概念运用到中国的奴隶社会去，居然也可以叫做“学术”？

例三，《〈诗〉〈书〉时代的社会变革与其思想上之反映》一文谈到《小雅》之《北山》（“溥天之下，莫非王土”），他夸张其辞道：“这真是再‘危险’也没有的一首鼓吹阶级斗争的诗歌，它虽然只是长吁短叹没有说出一个解决的方法来，但这样的社会情景，决不是长吁短叹便可以了事的。”（同上，第一六一页）

例四，《〈周易〉时代的社会生活》一文援引《归妹》上六（“女承筐，无实”），作了一番抒情解释：“这是多麽一幅优美的图画呢！假使你画出一片碧绿的草原，草原上你画出一群雪白的羊，在那前景的一端你画出一对原始人的年青夫妇，很和睦地一位剪着羊毛，一位承着篮子。这怕会比米勒的‘牧羊少女’还要有风致吧？这首诗虽然很简单，但就是这样一个白描的世界。”（同上，第六五页）可是谈到《诗经》“七月流火”（即《豳（七月）》）就变了：“这些就是‘七月流火’中所表示的农夫们一天到晚周年四季的生活，这是不是奴隶呢！这在古时的道学先生们看来当然要摇头摆脑，一唱三叹，极口地赞美道：‘呜呼，周室之民，其忠爱其君若此之甚，此可见文武周公之盛德矣，呜呼！’而在一些个人主义的唯心主义的文人看来，也一定要称赞：‘啊，这是一首很好的牧歌！牧歌的，牧歌的，第三个牧歌的！这是中国的农民文学了。’哼，农夫被一些无聊的文人骗得真是可怜了。这诗当然不是农夫做的，因为它把农夫的痛苦故意的甘媚化了，牧歌化了，农夫不消说也没有那样的文化程度。序上说是周公做的。或者是这位大诗人的圣作吧。他真不愧是一位大圣人，他真是善于欺骗。但他无论是怎样善于欺骗，他总欺骗不过痛苦。中国的农夫被一些大圣人、大豪杰、大诗贼、大文氓，也欺骗了几千年，但在目下恐怕也没有那样驯善了吧。（同上，第一一八页）

这互打嘴巴的文字，出自同一个郭沫若之口。这种著作是否具有学术性质，也可想而知。■

~~~~~

【观察】

◆◆◆ 大兴屠杀调查 ◆◆◆

遇罗文

一、缘起

遇罗克在1966年写的《出身论》里，列举当权者残害“黑五类”（地主、富农、反革命份子、坏份子、右派份子）及其子女的手段，有过“残酷的‘连根拔’”一句，指的就是发生在1966年8月惨绝人寰的北京市大兴县屠杀事件。

我们办的《中学文革报》寿命无奈只有三个月，报纸也只出了七期，尽管每期都尽量揭露、抨击残害人类的法西斯暴行，毕竟篇幅太少、时间太紧，无法完成原订的计划。罗克被捕前甚至幻想编一本书，专门收集、揭露“文革”前后各种令人发指的兽行。

罗克入狱不久，我也被关进同一座监狱，恰巧牢房里关押着一个屠杀事件的行凶者。他虽然无颜宣传自己的丑行，但是其他难友忍不住要传播他耸人听闻的劣迹，并给他起了个“屠户”的外号。

据说许多地方屠杀“黑五类”，是迅速地让他们死去，而“屠户”所在的村子

则不然，除了头一天把老的“黑五类”用棍棒打死、把婴幼儿“黑五类”劈成两半儿以外，对于青少年“黑五类”，关起来慢慢折磨着“玩”。他们把男青年倒背着双手，仅仅拴住拇指吊起来，然后施以各种刑法；对女青年，除了吊起来抽打以外，还要进行性虐待。晚上把他们放下来，让他们“休息”，目的是不要死得太快，好多受些罪。同时给在外面工作的“黑五类”发出通知，勒令他们必须回来接受“批判”。几天之后，男女青年就全部死亡了。

对于少年“黑五类”，他们也不放过。先是几天不给饭吃，饿到了一定时候，扔给这些少年几个茄子，看着他们争抢取乐。原计划等青年男女死了以后，就要折磨这些少年。后来上级发出了停止屠杀的指示。“屠户”们起先对“指示”没当回事，依旧每天都死人。

据“屠户”说，关押他并不是因为他杀了人，而是没有重视上级的指示。果然后来也没有对他严惩。相反，为无辜惨遭屠杀的“贱民”们鸣冤的遇罗克，却被毫不留情地判了死刑！

大兴屠杀事件过后二十年，才有简短的报道出现在书刊上，从而让我们初步知道，1966年8月26日，大兴县公安系统传达了公安部长谢富治的讲话，从8月27日至9月1日，县内13个公社、48个大队，先后杀害了325人，最大的80岁，最小的才38天，有22户人家被杀绝。（见《“文化大革命”十年史》，1986年9月“天津人民出版社”出版）

研究惨痛的历史，目的是给后人以镜戒，使社会前进、民族进步，是一件很有意义的事。但是真的要深入研究了，却发现寻找史料是那么难！

我首先到去年才开放的“北京市档案馆”，在那里竟找不到“文革”初期众所周知的事件的资料。有关“红卫兵”抄家、打死人，农村的屠杀行为，只言片语都没有。举一个最明显的例子：1967年3月18日，北京满大街都张贴着公安局军管会的布告（俗称“318布告”），内容是规定了11种人及其家属是应该遣送到农村的。这“11种人”后来成了专用名词，分别是：地主、富农、反革命分子、坏分子、右派分子、资本家、黑帮分子、反动军官、伪警察、伪宪兵、特务。这么轰动一时的官方公开文件，档案馆里却没有。幸好那里有1967年3月23日“市人委、市公安局军事管制委员会关于被遣送人员有关安置问题的报告”，还能佐证当时有过遣送人去农村这件事，而且这种恶行从66年开始，到67年还没有结束。“报告”指66年被遣送到农村，有部分人又回到北京，其中一半多是“11种人”。“报告”内称为“符合处理办法”（即318布告），还应该继续遣送。

即使这么残缺不全的档案，目录中的不少条目又贴上了不透明的胶纸，看起来一年之内又发现了不该公开的东西。

把有“问题”的人撵出北京，要追溯到1959至61年之间，当时的北京市

长、市委书记彭真有句名言：要把北京建成“玻璃板、水晶石”。只是那时还没有做到大规模的遣送行动。“文革”一开始就施行遣送，可见是必然的。我翻找59至62年的政府有关压缩城市人口的文件，想找到有关“玻璃板、水晶石”的蛛丝马迹，一无所获。

从档案馆很难找到需要的资料，我转而去寻找大兴屠杀事件的当事人。

大兴县有十三个公社进行了屠杀，最有名的是大辛庄公社。在那里指挥屠杀的是高福兴、胡德福，这两个人还活着，据说在县城还开着店铺。我最先想找的是他们，如果顺利的话，从他们那里能知道又是谁指挥的他们、他们当时是什么样的思想动机。

很不容易，托人找到了高福兴的弟弟，不料碰了钉子——不知道出于什么原因，“上级”禁止他再向别人提供屠杀事件的史实。

好在事件本身是无法保密的，通过对许多事实的了解，幕后的活动不言而喻。而更大的意义，在于挖掘这种恶性事件的根源——大兴屠杀事件的直接原因，是北京市区的红卫兵暴力和杀戮。

如果以1966年5月16日作为“文革”的起点，六月初，中学里就出现了充满封建色彩的“红卫兵”组织，后来人称其为“老红卫兵”。他们的组织原则就是必须具有较高权势的出身。“红卫兵”留给历史两个口号和极不光彩的行为。两个口号是：“造反有理”和“老子英雄儿好汉，老子反动儿混蛋”。不齿于人类的行为是，草菅人命的法西斯暴行，而且受害的却是毫无反抗能力的、已经被无端压迫多年的弱者。

“红卫兵”们在学校里打校长、老师们，“砸烂”了“修正主义教育体制”还不过瘾，又把多余的精力投入到社会上，开始了“破四旧”和血腥恐怖的“抄家”活动。8月18日，毛泽东在天安门城楼接见了这些“老红卫兵”。宋任穷的女儿宋彬彬给毛泽东载上了“红卫兵”袖章。毛泽东问宋叫什么名字，是不是“文质彬彬”的彬，说了一句“要武嘛”，宋因此改名为“宋要武”。“818”以后，“红卫兵”名声大振。愚昧、偏见加上无限制的权力，使他们已经具有野兽般的性情、灭绝天良的心灵。

所谓“抄家”，往往要没收和毁坏所有财产，即使是孤寡老人，家里的一切也都要抢走，连碗筷、被褥都不剩。而且，“抄家”还要伴随着“打人”，手段残忍至极。“抄家”时最常见的项目是剃“阴阳头”，尤其见了妇女更难放过。说是“剃”，其实是连剃带薅，有时甚至干脆就是一把一把地薅，连头皮都给撕下来。街上常见到耷拉着粉红头皮、淌着鲜血的老人，还在被游街。更残忍的，还要给“洗头”，就是用浓硷水往伤口上浇。

东四一带有一家“资本家”，红卫兵把老夫妇打到半死，又强迫儿子去打，上

中学的儿子用哑铃砸碎了父亲的头，自己也疯了。把人活活打死是司空见惯的事，在沙滩街上，一群男红卫兵用铁链、皮带把一个老太太打得动弹不得，一个女红卫兵又在她的肚子上蹦来蹦去，直到把老太太踩死。8月25日，北京市崇文区榄杆市一带，发生了一件所谓“阶级报复事件”——一位不堪忍受虐待的姓李的“房产主”，据说用菜刀威胁了看押他的“红卫兵”。这个“房产主”被打死。这一事件立刻经过渲染传遍了各个学校的“红卫兵”组织，正在寻衅的“小将”们哪里肯放过，数千名身着军装、手持凶器的打手们乘着公交专车汇集到出事的街道，在这一带“血洗”了七天，无数人惨遭毒打，许多人死于非命。这就是震惊北京的“榄杆市事件”。这次活动中，在崇文门附近抄一个“地主婆”的家（孤身一人的寡妇），强迫附近居民每户拿来一暖瓶开水，从她脖领灌下去，直到肉已经熟了。几天后，扔在屋里的尸体上爬满了蛆。南宫口胡同的邵家，在清朝做过道台，家里储存了不少香油、白糖，红卫兵强迫这家人喝香油、吃白糖，受过此刑的邵忠匡先生说，那比挨打都要难受得多。

1966年8月下旬，北京市区有数千人被红卫兵活活打死，这股杀人狂潮迅速辐射、流传到北京郊区各县，包括大兴县。

二、采访老韩

2000年2月29日下午，我驱车来到距京城四十多公里的大兴县大辛庄乡西白疃村。经朋友介绍，我要采访韩玉春老汉。

老韩今年六十多岁，改革开放以前的几年，是西白疃大队的书记，他的年龄和处境，应该对那个年代不陌生。

西白疃距离大辛庄村四公里，大辛庄所发生的事件，除了本村的人清楚以外，就要数相邻的村民了。

果然，老韩夫妇听说我是来了解“文革”那段惨案的，热情而详细地讲了起来。他们开门见山地说：“你是不是问‘831事件’？”

起先我一愣，不明白“831”是指什么，经老韩解释才知道，大辛庄的惨案发生在66年8月31日夜里，一夜之间杀了一百余口人，第二天（9月1日）上午，县里来人制止继续施行暴行。所以当地人习惯地称它为“831事件”，况且官方曾经多次来调查此事，为了叙述简明，也有必要给它冠以名称。

这个名称还纠正了我的一个错误印象——我一直以为屠杀“地富”从大辛庄兴起、持续了好几天，看起来，全县的屠杀活动有先有后，但截止日期似乎都在9月1日这天。

大辛庄虽然只杀了一夜，规模却是全县最大的一——靠近公社的六个生产大队采取行动，它们分别是：黎明、中心、昕生、红升、杨各庄、东黄垡；以公社为单位来说，死的人也最多。其中黎明大队死人最多。

大辛庄公社共管辖19个大队，多数大队没有在当天晚上行动，所以后来也就没有屠杀行为。也有反对屠杀的，西白疃就是其中的一个。

据老韩说，当时的大队书记是李树清（女），贫协主席是李树珍，两人是堂兄妹，平时很看中邻里关系，不擅长搞“阶级斗争”那一套。李树珍过去是村里最穷的人，在庙里出生，土改前一直就在庙里居住。有一年要让他当大队书记，他说什么也不干，理由是不愿得罪人。

1966年8月31日晚，李树清被召到公社开会，组织开会的是以公社主任高福兴和公社团委书记胡德福为首的“九人小组”。“九人小组”还包括公社副书记李自永、李冠清。公社正书记贺云喜（音）因为是“地富”出身，被“九人小组”关押着，也险些被杀。

会上传达了高、胡从天堂河农场（劳改农场）带回来的新“精神”，让各大队当晚把“地富”份子及其亲属斩尽杀绝。

李树清回到大队，已经吓得腿软，连忙召集大小队干部商量办法。生产队小队长张万义极力反对杀人，他说：“咱们大队的五类份子连同亲属有二百八十多人，这么多人能杀得过来？咱们都没杀过人，就怕杀一个自己就吓趴下了。再说二百多人要是急了，还不一定谁把谁杀了呢。”张万义是世代贫农，自己又当过“八路”，所以说硬气，也敢于直接反对。本来队干部们对于杀人就很犹豫，又被张万义泼了冷水，没有人再主张屠杀。

李树清说，在公社的会上还有人提议，西白疃“地富”多，如果行动起来人手不够，外村的打手可以来支援。为了防止外村的人闹翻了西白疃，发生意想不到的后果，大家商定派人把守在村外，一律不许外村人员进入。

老韩承认，幸亏第二天县里来人制止了屠杀，否则西白疃是否能顶得住这股潮流也很难说。9月1日以后，还有外村的人来贴大标语，指责西白疃的村干部“胆小怕事”、“向阶级敌人妥协”。

韩夫人说：“这村的‘五类份子’们可吓坏了，好多天都不敢进屋睡觉，生怕被堵在屋里遭到屠杀。他们也豁出去了，说，要是来人杀他们，就和凶手拼命。”

难以想象，在这种状态生活的人们，要承受什么样的精神折磨！

提起三十几年前大辛庄“黑五类”的遭遇，韩夫人还记忆犹新。她说，当时杀人的方法五花八门，有用棍棒打的、有用铡刀铡的、有用绳子勒的，对婴幼儿更残忍——踩住一条腿，劈另一条腿，硬是把人撕成两半儿。

屠杀行动是经过精心策划的，各处方法都相似——先把要杀的人集中关起来，再一个个叫出去，出去一个杀一个，被关的人并不知情，直到杀光为止。有的大队

干得很隐秘，下手的都是那些积极分子，第二天早上出工，许多社员发现来干活的人突然少了，才知道一夜间死了那么多人。

中心大队的贫协主席，一人用铡刀铡了十六个人，自己也紧张得瘫倒了。铡死的人都塞进一口深井里，直到井快塞满了。黎明大队把杀死的人埋在村北的一片苇塘里。后来，干脆把活人就往苇塘拖——用绳子套在脖子上，连拖带勒，到了苇塘人也就断气了。

靠近公社的大队，好几个都把“黑五类”杀绝了。

我问，那口井还在吗？

她说，没有多少天，井里往外泛着白沫和恶臭，村里人把一部分尸体捞出来，埋在了苇塘，然后把井填了。

老韩夫妇在当时，算是“根红苗正”的贫下中农，我很想听听他们能客观地解释，人们怎么会变成了野兽，难道不知道婴儿是无辜的吗？

他们马上想到了“四清”，想到了那时大讲、特讲的阶级斗争。那时就让“地富”子女斗自己的父母，检举父母的“罪行”的，就受到表扬，奖励去“人大礼堂”参观；不愿斗自己父母的，也被划成“地富分子”——说明从很早起，官方已经开始了违反伦理道德的畸形教育，加上固有的血统论观念，难免丧失了人性。

“到了文革，一个劲儿地宣传‘凡是反动的东西，你不打他就不倒’（毛泽东语录），至于怎么打，各人的理解就不一样了——一批斗也是‘打’，拳打脚踢也是‘打’，把人打死也是‘打’。反正上级有了命令，谁也不敢不执行。”

老韩不怎么多说残酷的暴行，不久我就明白了他的苦衷——原来他的姑姑一家五口，也是惨死在那天晚上。

老韩的姑姑住在中心大队，有一个十六、七岁的女儿和两个十多岁的儿子，仨人都在上中学。她家还有一个最小的女儿，因为穷，四岁时送给了本公社北贺大队的一户人家，那家虽然也是地主成分，但是北贺村文明些，这才保住了她的性命。

老韩的姑父叫韩宗信，地主出身，从小离开家，参加了国民党的军队，后来投降，55年回乡，有罗荣桓元帅签发的“起义证书”。韩宗信把“证书”悬挂在屋内上方，目的是希望靠它能给自己带来一点儿保护。

“文革”前的“四清”运动中，有人检举韩宗信藏了枪，把他拘留了几十天，被害前几天才将他释放。

8月30日，老韩听说姑父回了家，特意去看望他，想不到第二天就得知他们全家的死讯。

改革开放以后“落实政策”，中心大队给韩宗信唯一存活的女儿一千八百块钱，算是偿还当初没收她家的房屋和全部动产。

偿还如此少的钱，难免让我感到吃惊，韩夫人却感慨地说：“能得到这点儿钱的人也是极少数，多数人家的家人都死光了，大队想给都没处给。”

人总相信因果报应。我禁不住脱口而出：“这些作恶的人，没得到报应么？”

老韩说：“有什么报应？主谋高福兴、胡德福也只是关了几年就放了，‘九人小组’里的其他人，该当干部还当干部，没听说谁受到处分。死了的人，连家属都没剩，谁替他们喊冤？”

韩夫人说：“反正好几年，外村的姑娘都不敢嫁到大辛庄来——怕给宰了。”

(未完待续) ■

◆◆ 中美示威文化比较 ◆◆

陈小平

○ 一个平台：有你也有我

来到美国后，对这个国家的示威文化陡生一种特殊的观察嗜好。

一次，途径著名的哈佛大学。在人群川流不息的科学中心前，我目睹一个流浪汉模样的汉子站在那儿足足侃了三十分钟，他前面的那块标语牌告诉我，他在抗议美国政府轰炸南斯拉夫。尽管没有一个听众。他的劲头丝毫不减。

一会儿来了一个警察。我好奇地问，你们警察对这种人管不管？他说，他想说什么就说去吧。全然一副不屑一顾的样子。

还有一次，也是在同一个区域，一个女学生用一根绳子将各式各样的男女短裤几十条串起来，然后静静地站在路边。同行的朋友告诉我，她这是表示她支持戈尔的环保政策。至于她如何通过这种方式支持戈尔，我到现在也没有搞明白。

印象最深的一次，是九九年四月在华盛顿的一次观察。当时，为了给一家美国公共广播电台作节目，我与同行专程去华盛顿采访，不料正好撞见一次大规模游行示威活动。

从报纸新闻得知，当时华盛顿正在召开世界银行和国际货币基金组织会议，出席者众，我的同伴告诉我，几乎在市中心订不上宾馆，可见会议盛况空前。大会召来了大批示威者，会议期间，华盛顿的示威游行因而此起彼伏。

出租车在市区穿行，一会儿可看见出入各高级宾馆的衣冠楚楚的官员、先生们、女士们，一会儿会撞见呼啸的警察开道车和长串的官员车队；一会儿则可看见游行示威者队伍，他们高举着标语牌，一边沿着满是梧桐树的街道边行走，一边高喊着他们想喊的口号。没有警察与游行队伍的对峙、没有大量市民的围观、也没有大量的西方、东方记者尾随采访……。我的同行，一位美国记者告诉我，华盛顿是美国的首都，是美国的会议之都，也是美国的示威之都。

我似乎从这次规模不算小的示威中顿悟：在这个国家，社会秩序、国家利益、个人权利自由都可以在一个平台上整齐地展现出来，彼此共存，相安无事。他们之间不是零和游戏，而是在互强。用中国最时髦的话语符号表达则是：国家、集体、个人利益得到了合理兼顾。

我记得中国的改革开放“设计师”邓小平先生曾经说过，“中国人多，如果今天示威、明天那个示威，三百六十五天，天天会有游行，就根本上谈不上经济建设了。”这是邓小平一九八九年二月二十六日对美国前总统布什谈话时说的。设计师的意思好象是说，在中国，要么只有示威，要么只有经济建设。两个东西不能放在同一个平台上，否则就要打得死去活来。

正是在设计师的这种设计下，中国的示威事件象出土兵马俑一样稀少珍贵；中国政府根据一个抽象得不能再抽象的中华人民共和国公民在行使自由和权利的时候，不得损害“国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利”的宪法原则，对所有示威搞“计划生育”乃至施行“绝育”手术，怪不得西方国家记者把在中国能够捕捉到的任何示威事件，都当作重大新闻事件来报道处理，在这种“计划生育”政策下，每次爆发出来的示威事件，往往表明老百姓与政府的冲突已经到了几乎无法妥协的地步，因此，掌握国家权力的政府便可以把任何一次示威事件，上升到影响国家稳定和经济建设大局的“大是大非”高度来认识。

正是在这种中国特有的示威文化之下，示威不再是中国老百姓的宪法权利，在中国的政治家和“稳健派”眼里，示威若不是激进行为，便是动乱的同意语。

◎ 示威没有允不允许的问题

美国大选，总统是谁，不等最高法院就选举中的关键性争议作出来裁决，谁都不知道。在“漫长”的等待中，美国人民的稳重、美国社会秩序之井井有条，给全世界老百姓展现了西洋镜百年难得看见的另一面。一月二十日，是美国总统就职典礼，这个典礼，实际也可以说是总统选举的最后一幕，旧总统走，新总统来，算给总统选举划了句号。这一幕当然有看头，想学什么的也有学头。自然，总统就职典礼过程中的示威文化也是大有琢磨头的。

二十日这天，美国的许多电视台向百姓直播了整个总统就职典礼过程。从电视画面上看，一会儿是庄严的就职典礼仪式，一会儿是长长的宾夕法尼亚大道的游行

画面，一会则是华盛顿街道上游行示威者颇为壮观的游行队伍和标语，还有警察对示威者雨点似的棍棒。我看到数个警察追逐一个示威者，把他从人行道上拽下路面，然后，数个警察把他踩在地上，再然后就是棍棒招呼。电视把美国示威文化中的“静”（和平）与“动”（暴力）两面以写实手法完整地展现在画面之中。

事后，我读美国总统就职典礼示威问题的报道，知道这次示威是尼克松总统就职典礼以来最大的一次，那次有六万人示威，这次大约有两万人。在中国，如果发生如此大规模的非政府组织举行的示威事件，几乎笃定是大型社会骚乱和动乱事件，也许又是一个“五四”、“四五”或者“六四”事件。

在中国，由于很难找到合法示威事件进行解剖，在此只能对中国的示威问题作规范意义的探讨。1989年天安门事件之后，中国政府于10月31日匆匆制定了《中华人民共和国集会游行示威法》。这部法第四条规定：公民在行使集会、游行、示威的权利的时候，必须遵守宪法和法律，不得反对宪法所确定的基本原则，不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利。第十二条列举出了不予许可的集会、游行、示威类型：（一）反对宪法所确定的基本原则的；（二）危害国家统一、主权和领土完整的；（三）煽动民族分裂的；（四）有充分根据认定申请举行的集会、游行、示威将直接危害公共安全或者严重破坏社会秩序的。

必须指出，上述针对公民基本权利的禁止性规范存在巨大的抽象、模糊问题，这种抽象、模糊使得这种示威法隐含着大量的宪法诉讼隐患（如果中国未来准备搞这种宪法诉讼的话）。对禁止性规范的抽象、模糊的检讨是一个比较复杂的问题，此处先搁置一边（值得指出的是美国最高法院曾经宣布一些“模糊”禁止性规范违宪。）目前最值得讨论的问题是：根据中国的《游行示威法》，只要公安局认定“有充分根据认定申请举行的集会、游行、示威将直接危害公共安全或者严重破坏社会秩序的”，老百姓的示威权利便是零，这一点最有意思，也最值得与美国制度进行对比。

据一月十三日的《纽约时报》报道，今年的总统就职典礼举行前，华盛顿特区警察当局便知道今年的就职典礼的安全保卫非常棘手。为此，警察当局必须在宾州大道三步一岗、五步一哨，华盛顿当局在有关区域部署了三千六百名警察和二千五百名特工。这些警察分别来自秘密警察机构、国会山、最高法院、国家公园、联邦调查局的警察力量，此外，当局把马里兰州和佛弗吉尼亚的警察力量也派到了华盛顿特区和宾州大道周围。

哥伦比亚特区的警察局长对《纽约时报》记者说，他不知道有多少示威者要来、打算来干什么，示威者只是说他们要搞和平示威，但他认为示威者和平示威很难保证。

据报道说，华盛顿特区警察当局的特别担心，主要是由于不少将要参与示威活动的人是1999年冲击西雅图世贸会议的无政府主义者。通过形势评估，警察当

局认为，他们必须作好准备，以预备1999年西雅图暴力游行事件的重演。对西雅图示威事件有常识的人都知道，就是因为发生了大规模的示威事件，1999年西雅图的整个世贸组织部长会议几乎没开成，在这个意义上，美国的国家、政府利益当然受到了损害，而且，这次示威引发了大量严重的暴力事件，社会秩序和公共安全也成了大问题，因此，如果按照中国式的话语符号来表述，华盛顿警察当局有充分根据认定在总统就职典礼期间举行的示威，将直接危害公共安全或者严重破坏社会秩序。

如果遇到上述情况，有谁相信中国老百姓的示威申请会得到公安局批准呢？但在华盛顿，则几乎不存在示威不被允许的问题。同样一个前提引导出两种截然不同的政府行为结果，这正是中国和美国的示威文化中最有琢磨头的地方。

◎ 分寸、文化

在美国的示威文化中，政府利益和老百姓的利益，不是你有我就没有的关系，而是你有我也有的关系。当两种利益处在一个平台上时，便要寻求折衷与妥协，这是美国示威文化的精髓。在中国，示威文化中的两造——政府与公民，实际上处于类你死我活的敌我关系状态之中，最常见的情形，就是政府以各种借口——各种比老百姓利益更大的利益需要保护——为借口，禁止老百姓示威。中国的游行示威法哪里是什么保障游行示威自由的法律，分明就是一个禁止游行示威自由的法律。这是中国示威文化的精髓。

从美国总统就职典礼过程中发生的示威事件看，华盛顿警察当局并没禁止20日典礼期间的任何示威活动，虽然他们有证据可能发生类似1999年西雅图的示威事件。这说明，尽管政府面临治安危机，尽管总统就职典礼关系美国利益，但政府仍然为那些要到华盛顿示威的一小撮的利益表达预留了空间。

在这次示威事件中，华盛顿特区政府为了保证自己的利益最大化，例如，保证总统就职顺利进行、保证首都的公共秩序、保证观礼者的人身安全，以及保证其它和平集会的进行，等等，政府除了征调大量警察外（在这个意义上，尊重示威自由是以花费更多的公帑为代价），和对示威者实施严格检查外（包括在宾夕法尼亚大道的游行路线设置检查站，示威者的随身手袋会被警察搜查，若警方怀疑示威者携有武器，更可能要搜身等），政府还可以对示威活动进行某种程度的限制（例如限制示威时手持标语的手柄长度、在游行时禁止使用高跷和巨型木偶象，这类示威工具易于隐藏武器，让秘密警察防不胜防，此外，还可以限制示威者在规定的总统就职典礼的游行路线周围的活动范围等）。但政府行为的底线是政府不得因为国家和政府利益而取消示威自由。

据1月13日的《纽约时报》报道，华盛顿特区警察局长说，示威者可以自由地行使他们的权利，他们可以说他们想说的任何话，高举任何他们想举的标语牌，但是，示威者不得干扰就职典礼进行、不得威胁观礼者的安全以及不得影响别的示威者。为了保证示威者的示威权利和可利用空间示威空间，政府当局还关闭了第3

- 4街、第7-14街的购物中心，关闭了若干个地铁站口，以保证示威者有场地进行示威（这说明，保障一小撮公民的示威自由，会影响和限制甚至损害其他公民的利益）。而且，参加是次示威的“全国妇女组织”还可以把她们的示威场地安排在距离宾州大道几个街区的位置上进行。

在是次示威过程中，示威者的最大利益是通过这次世界瞩目的美国政治事件，来加重自己就公共议题表达的言论的份量（中国人喜欢到天安门去示威也是这个道理）。据报道，这次前来示威的人，大多是为了抗议布什这个“不合法”总统，此前，已经有七个组织联合宣布总统就职日为非暴力的“抵抗日”，此外，这次示威中，示威者关注的公共话题还死刑、环境保护、选举制度改革、最低工资以及援助以色列问题、妇女问题等。

首都华盛顿是双方都有权利表演的一个大平台，政府可以去实现政府的利益，老百姓则可以享受示威自由。这样就出现了电视上极有对比色彩的画面：这边总统就职典礼显得神圣庄严，那边老百姓示威则色彩斑斓，各不相干，虽然极不对称，但却相映成趣，双方遵循的原则是谁也别乱来。在电视上看到的那些吃棍棒的示威者大概就是因为“乱来”而吃了苦头。如果老百姓觉得政府的限制性行为过分，可以到法院去告政府。例如，这次布什就职典礼前，示威者曾经想说服联邦法官放宽就职典礼的保安安排，要求法官在官方规定的就职游行路线周围给予他们更多的活动范围。但法官没有答应。

据《纽约时报》1月13日的报道说，这次示威组织者之一，来自纽约的国际联合行动中心的布赖恩·贝克说：我们不想挨催泪弹，或者搞一个火药味很浓的示威，我们会沿着规定的游行路线行进，我们只想让全世界知道，美国是一个有裂缝的美国。

我想，这是美国示威文化培养出来的典型示威者。■

意见和稿件请寄：XKSU@CHINAMZ.ORG

杂志社邮址：CHINA MONTHLY, P. O. BOX 7515,
PRINCETON, NJ 08543-07515, USA

请在来稿中注明您的姓名和邮址（如愿用笔名或不署名也请注明）。

欲订阅GB版，请送一EMAIL至TECH@CHINAMZ.ORG，
写明你的EMAIL地址及SUB/UN-SUB。

其他获取或阅读《民主中国》的途径：

万维网址：HTTP://WWW.CHINAMZ.ORG

无记名文件存取（FTP）：FTP.CND.ORG

{142.132.12.100}：PUB/E-PUBS/MZZG

国际统一刊号 I S S N 1 0 8 4 - 0 3 4 6
