

现代价值与东方理想

——读竹内好的《近代的超克》

薛毅

“近代的超克”这一概念来自于上世纪40年代初的日本学界。1942年，这是在太平洋战争期间，日本学界开了一个著名的座谈会，这个词语由此而出现。这里的“近代”就是指西方的近代化的过程，“超克”是超越、克服的意思，而“近代的超克”就是所谓对于世界的近代化过程的超越与克服。

这次会议通常都被理解为替法西斯主义摇旗呐喊的会议。在二战结束以后，日本国内许多青年人在重新谈到这次会议时，都受害者的身份表现出自己对于会议的不满。他们诉说自己二战期间之所以会全心全意地支持日本军国主义、支持他们发动太平洋战争，是因为受到了近代超克观念的蛊惑。这样的观念在号召日本的青年人起来创造新的历史，创造超越欧洲近代史的历史。

也正好是在日本发动太平洋战争的时候，竹内好写了一篇文章，名字叫做《大东亚战争与吾等的决意》。这是一篇非常糟糕的文章，它直接赞美了所谓“大东亚战争”。竹内好怎么会这里丧失理智的呢？竹内好从这场战争中看到了什么“积极意义”呢？他强调的正是这样战争的向西方挑战的一面。与此同时，他赋予战争以解放东亚各国人民，驱赶西方列强的性质。因此他区分了太平洋战争和侵华战争。他说对于在这之前的军侵华战争，他们那一代是困惑和歉疚的，而现在日本发动太平洋战争是伟大的，因此这之前的侵华战争也变得是“可以忍受的”。因为现在日本是在为亚洲而战。很明显，在此，竹内好的说法与日本军国主义的说法是互相重合的，

竹内好的错误在二十世纪是很典型的，这很容易令我们想起德国哲学家海德格尔的错误，他依附了纳粹。一般而言，要全面否定海德格尔的思想，只要联系他和纳粹的关系，表明他的思想怎样帮助他靠近纳粹就可以了。假如要这样否定竹内好，也是很容易的，实在是太容易了。太容易的事，也许需要我们自己反思的吧。这确实是我们普遍愿意接受的思维方式：把一个思想家的政治错误和思想家的思想以必然的方式联系起来。

战后，日本思想界也是以这种方式来反思战争的。从作为日本军国主义受害者的角度，来反思日本的军国主义、法西斯主义，进而反思和批判日本的民族主义、近代的超克思想。也就是说，把日本的民族主义、近代超克思想与日本的法西斯主义以必然的方式联系在一起。这形成了战后的日本思想界的总体氛围。

但就在这样的总体氛围中，曾犯过政治立场错误的竹内好显示出了他作为思想家的独特存在。他提供了另外一种思考方式。

既然民族主义和法西斯主义有着必然的联系，那末，否定民族主义成为思想界的主流，亲西方的自由主义思想家，反西方的共产主义者，都坚决抨击和反对民族主义。但是，竹内好发现，这样来夹攻民族主义，正好使民族主义变成以极右翼的形式返回日本。这种极右思想从肯定民族主义出发，进而肯定法西斯主义，肯定“大东亚战争”。也就是说，政治正确的人们这样处理民族主义，反而使民族主义以更坏的形式回来了。为什么呢？因为全面否定民族主义，会使得日本国民的民族认同心理无处安放。战后日本国是被美国所占领的，《日美安保条约》这样的东西不仅使美国在日本俨然是老大，还使日本成为美国向亚洲渗透和侵略的跳板。在这种格局下，日本的民族心理遭遇到了空前的困难。这种心理在自由主义和共

产主义那里没法得到表达，那么，极右势力正好趁虚而入，把民族心理表达为最坏的形式。也就是说，当自由主义和共产主义者由否定法西斯主义而追索到民族主义的时候，民族认同的正当性也受到了威胁。这种正当的民族心理就会在右翼的推动下变形，由肯定民族主义出发，进而肯定日本的法西斯主义。这种情况有点类似于“被压抑者的回归”：你为了一个好的目标，不停地驱赶和否定一些在你看来是坏的东西，结果你的行为成全这个坏的东西，你越驱赶它，它返回的强度也越大。

面对这种很悖谬的局面，竹内好是怎样展开工作的呢？竹内好愿意将民族主义和法西斯主义的必然联系解除开来，民族主义并不一定演变成法西斯主义。他更强调的是如何有可能在日本的民族主义中抢救出一些东西。同时和战后日本的民主化的自我改变进程结合起来。竹内好认为只有这样，才能从根本上克服日本的军国主义，因为在很大程度上，日本军国主义的社会号召力是源自日本的民族主义，两者难分难解，互相交杂，给了军国主义以很强的隐蔽性。而将这两者拆分开来，将民族主义从日本的军国主义当中抽掉，使其失去存在的基石，同时将属于日本民族主义的那部分情感转移到其他地方，这样才能从根本上告别军国主义。这种方式就不同于自由主义和共产主义的方式了。但是，这种方式总使竹内好有点不太“正确”。为什么这么说呢？

竹内好是否赞同民主呢？是，但好像又不是。为什么这么说？因为他赞同民主，但和自由主义的民主又不是一回事。我们中国知识分子也是赞成民主的，我们把民主设想为一种制度，一种由法律条文而保障的制度，只要有了这种条文，有了这种制度，我们就相信，民主就成功了。但是竹内好不这样看，竹内好要观察的是，这些条文、这种制度和日本国民之间的关系。战后日本在美国的直接参与下制定了日本的宪法，这宪法在保留了天皇制的基础上引进了美国式的民主制度。竹内好是怎样评价新宪法的呢？他说，新宪法强调人类普遍的原理，非常漂亮，但它作为日本的宪法让竹内好觉得有些“不好意思”，他说这宪法“对我们”而言，没有什么亲近感，很疏远。竹内好敏感到的是这样的有着普遍主义色彩的民主和日本本土经验是相脱离的。这样的看法会让自由主义者很不舒服，因为自由主义正好是从强调人类的普遍性出发来构筑民主大厦的。难道只有美国才能享有民主，而日本就不能享受吗？日本人首先是人，理应拥有人权，理应拥有普遍民主。这是自由主义的思路。而且当我们面对这样的普遍主义话语的时候，我们会不自觉地强调本土的“特殊性”，这样一来，问题就演变成普遍真理和特殊状况如何结合的问题了。但竹内好没有陷入到这个窠臼中。我们换一种角度就会认识到，在西方诞生的所谓普遍原理，是基于西方社会的具体实践而产生的，是对这种实践的抽象。那么，与此相应的是，东方也需要完成这样的工作，从东方的具体的社会实践中，概括和抽象出由东方经验支撑着的普遍原理。因此，竹内好更重视旧宪法，这又是政治上不正确的。他说，旧宪法不是说想扔掉就扔掉的，就好比说新宪法不是说想在国家中发挥作用就能发挥作用的。新宪法虽然好，但并没有成为自己的东西。旧宪法虽然很负面，但它还深深地植根于国民中。所以问题的关键是，如何把旧宪法中一些坚实地储藏在自己身上的东西变换出来，也就是要对本土的经验 and 传统进行再解释，这样才能使人类普遍原理成为自己创造出来的东西，而不再仅仅是需要被动接受的东西。换句话说，普遍原理不是用来向民众说教的，而首先诞生于和民众休戚与共的具体实践中，它应当充分“汲取民众的喜怒哀乐”。这样的实践是和仔细研究和转换日本民族经验中已有的实践“形式”结合在一起的。换言之，尽管这些“形式”是错误的、负面的，但仍然是需要认真对待的，需要抢救的。

那么，由此得到的“普遍原理”是不是西方形成的普遍原理的翻版呢？假如竹内好这样做，那他思想的张力也就不存在了，他最多是填补了自由主义思想实践的空缺处而已。相反，竹内好希望现代东方所形成的普遍原理，是能超越和克服西方的。这又似乎回到了近代的超克的主题上来了。但如今的竹内好已经不是战争时期的竹内好了。战后，竹内好也是挺

严厉地批判那次战争中的座谈会的。不过和他处理日本的其他问题相似，他的批判保留着弹性。而更重要的是，他看到了东方有可能形成新的人类普遍原理的曙光，这曙光来自于中国。

也许会让大家奇怪的是，竹内好对现代中国的社会实践，中国革命，对毛泽东有着非常高的评价。中国读者如果对于中国的社会主义历史、社会主义运动首先持否定态度的话，那当他再来阅读竹内好的时候，肯定会认为竹内好在胡说八道。就是现在对竹内好非常有兴趣的一大批中国读者，也会认为竹内好是在想象中国现代历史，特别是在想象中国的革命历史。他树立了一个理想的中国的形象，目的是为了批评日本。有一回，一个学生这样对我说，既然竹内好是为了日本而把中国作为理想的他者来描写，那么中国读者就不应该接受这样一个他者形象。这话挺有道理的。不过这个道理也许会阻碍我们对竹内好的进一步分析。假如我们设定竹内好描述的中国是一个理想的中国的形象，那我们大概心中有了一个真实的中国的形象，问题是，这个真实的中国的形象是站在什么角度、立足于什么知识背景下描写出来的呢？我觉得应该破除理想和真实之间的二元对立关系。当然这不意味着我们要全盘接受竹内好笔下的中国的形象。

这里需要插一下话。我们自1980年代以来，慢慢形成了关于中国现代历史、革命历史的一套说法。这套说法里有一个“真实中国”的形象。这套说法是建立在对西方现代性的认同的基础上的。我们认为，那里表达了普遍人性和人权，因而是普遍有效的。而中国现代的具体实践需要经受源自西方的普遍原理的检验。“真实中国”的形象产生于具体实践和普遍原理的距离中。正是这个距离，对这个距离的不同态度，让我们站在竹内好的对立面。也就是说，对于竹内好，他从距离中质疑了西方的普遍原理，而强调了中国的实践中所产生的新形式；对于我们，是从从距离中认同了西方的普遍原理，把中国的具体实践看成是落后于普遍原理的。分歧在这里产生了。

竹内好是不是惟一个这样看待中国的人呢？当然不是。就我个人而言，90年代初有一篇文章让我吓了一跳。这是台湾著名作家陈映真先生写的，名叫《寻找一个失去的视野》。他说的是中国曾经有过一个视野，现在失去了，陈映真要把它重新找回来。这是什么呢？是第三世界的视野。这是毛泽东的理论。我当初是坚定的现代化论者，和当时大多数人一样，都坚定地认为中国的问题存在于中国如何摆脱中国的特殊性，融入到世界中去。这个世界，就是西方，就是开放社会，民主自由。而所谓第三世界的视野，不就是那种陈腐的、与世界主潮对立的的东西吗？三个世界的划分是把世界看成有权力关系的，用以前的话来说，存在着压迫和被压迫关系的。而我们那时候普遍接受的是发达国家和发展中国家的划分。发达国家是充分现代化了的，而发展中国家的任务是以发达国家为榜样，实现现代化目标。

这里有着两种不同的西方形象。一种西方形象，是人类目标的象征，是非西方的样板，在这个形象上，凝聚了人道主义、平等、民主、博爱，自由、富裕等等含义。另外一种西方形象，是资本主义历史的形成和展开的象征，伴随它出现的是一个全球性的奴役结构。当我们认同前一种西方形象时，竹内好啊，陈映真啊，毛泽东啊，都是可笑的、荒唐的。因为他们居然要对抗人类的普遍原理。当我们认同后一种西方形象时，他们的重要性又显示出来了。因为他们提供了反抗西方奴役的某些途径。我们暂时把前一种成为理想的西方形象，后一种称为真实的西方形象。那么，我们会发现，所谓真实的中国形象是与理想的西方形象相配合的，而理想的中国形象是和真实的西方形象相配合的。日本有一位受竹内好影响挺大的学者沟口雄三，他有一本书叫做《作为方法的中国》。他在谈论一个很有趣的问题，我们可以从我们的治学方式上来理解他这本书的意思。我们知道，自1980年代以来，我们的治学上有一个很明显的特点，就是到西方那里寻找理论方法，文学上的存在主义啊、结构主义啊、新批评啊、原型批评啊，方法上都是来自西方。然后，我们在中国寻找材料，锁定我们要研究的对象。这个过程就好比是用西方普遍原理来检验中国的过程。但沟口雄三批评了这种方式。他强调另外一种治学方式，是以中国为方法，世界为对象。中国怎么成为一种方法呢？在他

看来，中国现代经验中存在着被提炼为方法的可能性，这也意味着，中国经验具有被抽象为人类普遍原理的可能性。我们知道，现代中国经验是在与西方对抗、碰撞中产生的，这种经验当然在西方没有的，一般而言，我们会把这种经验作特殊化处理，也就是强调它不具有普遍性。但为什么沟口居然会说有呢？这还需要从竹内好那里寻求答案。

竹内好有篇非常重要的文章《何谓近代》，讲述的是现代性在亚洲的发生状况。他抽象出两个模式出来，一个是日本的反应模式，一个是中国的反应模式。我们从文学的角度来理解也许更方便一点。竹内好举了鲁迅的一篇文章作为例子。《聪明人和傻子和奴才》，是《野草》里面的。一个奴才受穷，遭遇悲惨，所以他要找人诉苦，他找到聪明人跟他说了一通后，聪明人只是非常怜悯地说，“唉，没办法的，只能这个样子。”然后奴才回答：“跟你说了之后，我的心里好受多了，我还是要感谢你的。”过了几天，奴才又感觉不舒服了，他就去找了傻子，对他诉苦，告诉傻子他每天干的活有多脏多累，而住的地方又是多么的潮湿、阴暗、不透气，没有窗户，傻子大怒，让奴才带他到奴才的住处，二话没说就开始砸墙，奴才问他干嘛砸墙，傻子说是要为他开一扇窗户，奴才听了就急了，大声哭喊说有强盗在砸屋子，于是主人就带人将傻子打跑了。主人因此还特别表扬了奴才，奴才很高兴，过了几天他遇到聪明人还得意地说起这件事。

以上就是故事的大概。竹内好以寓言的方式来解读这个故事。竹内好提出了一个问题：鲁迅是站在哪个角度上来讲这个故事的？我们大概一眼就会看出，鲁迅是站在傻子的位置上说话的。傻子懂得去反抗敌人，去与敌人做斗争，而奴才不但不斗争。反而会成为主人的帮凶。我们也会一眼就看出，鲁迅讽刺了聪明人，这人好像是知识分子，他好像很悲悯，对奴才的遭遇充满同情，但他所能指出的唯一出路只是让奴才去忍受。鲁迅本人也是这样批判人道主义的。人道主义表面上挺有同情心，可是他却不允许改变实际存在的奴役结构。但是，竹内好的解读非常特别。他并不认为鲁迅认同的是傻子的立场。竹内好拿这篇文章与日本文学作对比，他说，强调反抗斗争的“傻子文学”在日本很多，但鲁迅不属于这种文学。因为“傻子文学”不考虑一个鲁迅仅仅纠缠着的问题：那就是傻子的反抗是否真的为奴才开辟一条出路？可以说鲁迅是肯定并赞同傻子的行为，但傻子没有考虑过事实上这种反抗奴才不接受，也没让奴才真的有一条出路。鲁迅发现了傻子并不能拯救奴才。竹内好提出了一个奇特的解释，鲁迅是站在奴才的立场上看问题的！

这是竹内好的读法。估计鲁迅不会接受的吧。我们知道，奴才这个词在鲁迅的词汇中绝对是一个贬义词，他区分过两种人：奴隶和奴才。奴隶是处在主奴结构中但不赞美为奴的位置，而奴才是处在这个位置上而认同它，喜欢这个位置。当然，竹内好没有说那文章中的奴才就是鲁迅。他的意思是，鲁迅也让自己处在这个位置上。但他是一个梦醒了之后无路可走的奴才。他让自己承受的是大痛苦、大悲哀。鲁迅曾感叹说人生最痛苦的是梦醒之后无路可走，所以做梦的人还是不要惊醒他为好。因为鲁迅太懂得醒来而无路的痛苦了。鲁迅的特点不是他一次又一次幻想，做梦，而是一次又一次醒来，一次又一次发现找不到出路，使自己一次又一次面临困境、绝境。这就是他完全不用于傻子的地方。

在现代世界格局中，中国就是这样一个“奴才”，他也做梦，但迟早会醒来，醒来发现无路可走。鲁迅就是中国的表达者。为什么中国没有出路呢？在西方和中国形成的主奴结构中，为什么就没有出路了呢？竹内好非常惊人地概括了这个“奴才”的特点：奴才拒绝作奴才，同时拒绝成为主子。拒绝作奴才，使奴才不认同奴才的位置，拒绝成为主子，使奴才无法仿效主子。而无论当继续当奴才还是成为主子，都是主奴结构的延续。我们在1980年代把鲁迅最大的精神状态概括为“绝望的抗战”，这是很准确的，鲁迅自己也是这样说的。但我们容易就此点而作形而上的玄想，把鲁迅视作加缪、萨特的同类。但在竹内好眼光中，这个反抗绝望却是和中国的第三世界位置结合在一起的。

不想成为奴才是对自己的否定，换句话说是不想充当在西方控制和奴役下的依附于西

方的国度。又不想成为主子，是对奴才的幻想的否定，换句话说不想成为西方或取代西方。这是双重抵抗。鲁迅把“抵抗”看成是在主奴结构中中国的态度。而相对照之下，日本的态度是什么呢？竹内好给日本的态度以一个词：“转向”。转向指的就是以主人为榜样，仿效主人，成为主人的态度。这倒是出路的。这可以用来概括日本“脱亚入欧”的进程，迅速让自己变成西方，迅速复制西方。当然，最终的结果是重新复制了主奴结构，成为帝国，去奴役和压迫其他民族。这个时候，竹内好也不再可能重复他以前的错误了。他把日本和美国的战争称为帝国和帝国的战争。是两个主子之间的战争。所谓大东亚战争没有超克西方，而是复制了帝国主义的扩张逻辑。

第二次世界大战，是反法西斯的战争。这样描述当然是对的。同盟国和协约国之间，一方为自由世界，一方为法西斯国度。但这样描述会遮盖问题的另外一个方面，就如竹内好指出的，这里面存在着老帝国主义和新帝国主义之间的世界性冲突。忽略这个问题，就会忽略美国和日本的同时方面。为什么竹内好要强调问题的这个方面呢？因为美国打败日本，并不意味着现代危机的真正解决。现代世界中产生的主奴结构并没有打破。

我们站在1980年代以来形成的知识和观念的立场上，怎么理解日本走向法西斯呢？因为我们认同西方现代性，所以我们不会把法西斯和西方现代性联系起来考虑。相反，我们更愿意强调日本的特殊性，日本的制度、观念、民族性等等，那些与西方现代性不同的属性，导致了日本走向法西斯。我们还愿意把法西斯主义和中国文革、古拉格群岛相提并论，寻找出它们之间极大的相似性，这些都和特定的体制、特定的意识形态相关，在抨击这些现象中，重申了西方的普遍人类原理的重要性。这种思路的问题在于，二元对立的一方是特定的、具体的、特殊的历史对象，而另一方是普遍的、抽象的、非历史的观念。那么，当我们把所谓的自由世界——英美帝国，也作为特定的、具体的历史对象来对待，我们才能在一个历史的框架里来阐释问题吧。这就要改变我们潜在的观念：我们往往把英美作为人类普遍原理的象征。

只有把冲突的各方都作为具体的对象，我们才能理解二战中的英美、苏联、中国，德国、日本等的特定位置，和它们之间的不同诉求。也才能理解二战之后为什么会有冷战。否则，我们在其中可能会找不到中国的意义。而竹内好恰恰非常敏感到了中国在二战中，在漫长的抗日战争中的意义。竹内好对中国的观察和理解，和中国的抗战紧密相关。

竹内好认为，在现代世界的主奴结构中，不同于日本的“转向”，中国的方式是“抵抗”，中国拒绝在这个结构中当奴才，也拒绝变为主子。

竹内好发现一个有趣的现象。假如我们设定西方是进步的，而东方是反动的。那日本从反动变为进步的速度非常快。而中国则极为缓慢。他说中国的“反动”力量非常强。面对西方的挑战，并不愿意顺从西化的必然规律。马克思也曾谈论过鸦片贸易中的中华帝国如何不顾时势，安于现状，并断定这样一个帝国要在这样一场殊死的决斗中死去。谁都知道近代中国的历史是屈辱的历史、失败的历史。竹内好认为，在失败的过程中凝聚了深重的“失败感”，由于反动力量的强大，改变中国简直无从下手，用鲁迅的话说，在中国，搬一张桌子都会流血。在鲁迅看来，中国简直是“万难破毁的铁屋子”，任何最早警醒来的人都只能是孤独者、绝望者。这些认识，我们大概也都是具备的，和竹内好差不多吧，对我们来说，这意味着中国的反动派要为近代中国历史负责，我们所关心的还是中国如何快速进步。但竹内好不这样看问题。他关心的是，在这样的情况下，中国出现了什么新东西。他发现，在反动势力如此强大的中国，丧失了日本式的自上而下的改良机会，由此引发的是中国内部的不断加重的危机，进而引发自下而上的革命。这儿有值得玩味的地方，假如我们依照西方的进步标准，我们可以说，日本是进步的而中国是反动的，因为日本迅速西化，有效地掀起了改良主义运动，而中国不断推迟西化的进程。但竹内好发现我们可以从另外一个角度看，日本由于完成了自上而下的改良，而保留了等级制度；而中国自下而上的革命，则不断冲毁等级制

度。也就是说，中国有社会革命，而日本迅疾的西化使日本丧失了社会革命的条件和机会。在这个意义上，先进和反动又倒转过来了。

这种社会革命的终点到底是什么呢？当然，首先是现代民族国家的建立。竹内好观察中国的敏感点在于，中国在革命的实践中的新的表述。他引用了孙中山的一段话。“中国对于世界究竟要负什么责任呢？他现在世界列强所走的路是灭人国家的；如果中国强盛起来，也要去灭人国家，也去学列强的帝国主义，走相同的路，便是蹈他们的覆辙。所以我们要先决定一种政策，要济弱扶倾，才是尽我们民族的天职。我们对于弱小民族要扶持他，对于世界的列强要抵抗他。如果全国人民都立定这个志愿，中国民族才可以发达。若是不立定这个志愿，中国民族便没有希望。我们今日在没有发达之先，立定扶倾济弱的志愿，将来到了强盛时候，想到今日身受过了列强政治经济压迫的痛苦，将来弱小民族如果也受这种痛苦，我们便要把那些帝国主义来消灭，那才算是治国平天下。”竹内好为这段话感叹不已。当时中国还没有形式上的独立，却把握着这样高远的理想，竹内好说，这是正视自己国家被殖民现实，从苦难中结合本民族的传统而打造出来的理想。这里面蕴含着新的人类普遍价值的曙光。竹内好强调这种理想不是外来的，被赐予的，而是自身内在地生长出来的。

所以，竹内好把握的是与其说“理想的中国”，不如说是“中国的理想”。而且他从中国的理想实践中，看到了西方所不能包容的人类普遍价值。

竹内好很早的时候，就孜孜以求对西方现代价值的超越和替换。在他思想不正确时期，也就是在支持大东亚战争时期，他为所谓“大东亚文化”寄托的价值也是很值得思考的。他认为日本是在观念上否定了近代殖民统治而由此创造这种文化。他说，“所谓否定殖民统治，也就是抛弃自我保存的欲望。就是说，个体不是通过掠夺其他个体而支撑自身，个体必须在自己内部产生通过自我否定而包容其他个体的立场。世界不是通过掠夺，而是通过给予给建构的。”当然我们知道，当时的日本所做的正好是相反的事。但是，这种超克西方的、自我扩张的、掠夺他人的自我发展模式，代以自我否定而使自己世界化的“新文化的自我的形成”，仍然是值得思考的。我们也应该看到，竹内好在早期是想象性地赋予日本以这种超克西方的价值的，因此他的失败和错误是必然的。作为教训，竹内好把目光转向中国，转向中国社会实践中存在的可能性。

因此，竹内好关注中国的理想，实际上是在关注一种在东方土壤中形成的新的价值观。而抗战对于中国理想的特别意义在于，有一种全新的价值观在这片土地上慢慢形成了。我们可以从他关于“人民文学”的阐述中来看这个问题。

竹内好认为，中国文学经过抗战发展到新的阶段，中国五十年代的“人民文学”代表了文学的新阶段。这是一个很值得研究的看法。竹内好似乎犯了一个常识性的错误，一个日本学者说，他“几乎忽略抗战期间中国文学和五十年代中国文学之间有相当不同的条件”但是，在我看来，更有意思的倒是，为什么竹内好把“人民文学”的起始点放置在抗战时期。

通常的说法，抗日战争是一场民族解放战争，日本人的侵略唤起了中国人的民族意识。但这个说法是模糊不清的。把抗日战争时期与晚清甲午战争之后的情景的作对比，可以发现，最“标准”的民族意识的觉醒，是晚清时期的汉民族精英的行为，国内满汉的关系由于异族列强的侵略，而空前紧张，汉民族的民族主义意识在与满清族统治的斗争以及与异族列强的关系中得到充分的表达。这样的在双重“他者”对照下的民族主义运动，与抗战的情景并不相同，中日战争的一方是作为单民族的日本，另一方却是多民族的中国。当然这并不是说，中日战争并没有汉民族主义意识的回应，事实上，国民党曾组织过多次民族主义的文化行动。而是说，由中日战争促发的中国的文化与文学实践，并不是用民族主义这个概念所能概括和说明的。

葛兰西针对意大利状况，曾这样阐述“民族”和“人民”的关系。“在许多语言里，‘民族的’和‘人民的’这两个词语是同义词，或者是几乎是同义词。在意大利，‘民族的’这

一概念就其思想内容而言，涵义极其狭隘，至少说它不等同于‘人民的’这一概念。这是由于意大利的知识阶层远远脱离人民，也就是说远远脱离‘民族’，他们同等级制度的传统有着千丝万缕的联系；迄今为止，还不曾有过一个强有力的、自下而上的人民政治运动或民族运动，来打碎这个等级制度的传统。这个传统是‘书本’上的和抽象的……目前在意大利流行的‘民族的’这一概念，是同这种精神上的、书本上的传统联系在一起的。”

就抗战情景而言，我们也可以说，“民族”和“人民”这两个概念，也不是重合在一起的。“人民”这一概念的背后隐含着“阶级”的观念，后者却又不是工业社会的产物，因而并不能等于于经典马克思主义的阶级斗争观念。在中国的情景中，阶级的观念指向的不是工人社会中的生产关系，而是指向葛兰西所说的等级制度。换言之，由于国家能力的不足，抗战提供了这样一种可能，产生一种强有力的，突破民族主义运动界限的“人民运动”。文章下乡、文章入伍，知识分子参与到抗战的文化与文学运动之中，导致的不再是原本意义上的民族主义文化，而是去创造一种全新的“人民”主体形象，去想象一种打破等级制度的、打破精英的和“书本”的传统的文化和文学。

在这个基础之上，我们才可能重新评价延安的文艺，重新理解延安文艺对未来新中国的启示意义。也只有在这个基础上，我们也才可能重新理解“改造知识分子”的意义。1980年代以来，中国知识分子愿意把“改造知识分子”看成是党派对知识分子的强制，而忘了改造知识分子的历史，包含着知识分子主动参与期间进行自我改造的历史。

如果我们把“人民文学”的起始点划定在1950年代，而看不到它和抗战的关系，就容易把“人民文学”仅仅看成是党派文艺的产物，乃至看成党派为自身的利益而从事的独裁的文艺。这不是要否认，中国的“人民文学”与党派文艺的深厚关系。事实上，党派从抗战时期开始，就与人民文学的实践相关联。但抗战能让我们清晰地看到，“人民文学”独立于党派的一面。而1950年之后，“人民性”和“党性”之间的关系，始终是党派需要处理的，也始终伴随着矛盾和斗争。也许，只有这样，才可能解释社会主义时期“继续革命”的动力吧。

竹内好通过赵树理来理解“人民文学”，表达这样的看法：“在赵树理文学里，创造典型同时意味着向整体意志的还原。不是从一般性抽出个别的东西，个别的东西保持着其个别性，同时融合于一般性、规律性里面。个别并不是跟总体性对立，也不是总体的一部分。个别就是总体。先被选择出然后还原，这样一个双重的运作。而且运作之间经过了生活的实践，换言之，经过了斗争。所以，它并不回归到出发点，还原的位置比出发点还高一层。”这几乎是对毛泽东的“源于生活，高于生活”的理论阐述。需要补充的是，如何“高于生活”，也就是如何创造出人民主体形象，存在着尖锐的斗争。

我的总体意见是，人民文学，乃是突破传统民族文学的关于人民主体的建构运动。它提供了现代中国的生活意义和价值，“人民”成为社会主义中国文化的“信仰”。但它并没有提供丰富的感性主体形象，因此它是“宗教的”，而不是“审美的”，因而它是未完成的事业。

（此文根据05年6月29号在华东师范大学丽娃学术沙龙上讲演的录音整理稿修订而成，
录音整理者： ，修订于10月27号）