

# 陈铨：异邦的借镜

季进 曾一果

文津出版社

选题策划：徐 迅 龙 杰

责任编辑：李君伟

责任印制：李文宗

封面设计：张守义

图书在版编目(CIP)数据

陈铨 异邦的借镜 / 季进, 曾一果著. —北京: 文津出版社, 2005

(跨文化沟通个案研究丛书 / 乐黛云主编)

ISBN 7-80554-486-7

I. 陈... II. 季... III. 陈铨—作品—文学评论 IV. I206.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 075012 号

· 跨文化沟通个案研究丛书 ·

陈铨 异邦的借镜

CHEN QUAN YIBANG DE JIEJING

乐黛云 主编 季 进 曾一果 著

\*

北京出版社出版集团 出版  
文 津 出 版 社

(北京北三环中路6号)

邮政编码:100011

网 址 :www . bph . com . cn

北京出版社出版集团总发行

新 华 书 店 经 销

北京北苑印刷有限责任公司印刷

\*

880×1230 32开本 6.75印张 175千字

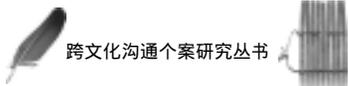
2005年8月第1版 2005年8月第1次印刷

印数1—8000

ISBN 7-80554-486-7

K·67 定价:18.00元

质量投诉电话 010-58572393



跨文化沟通个案研究丛书

## 目 录

|                     |       |
|---------------------|-------|
| 第一章 思想的熔铸 .....     | (1)   |
| 一、从传统出发 .....       | (1)   |
| 二、水木清华 .....        | (6)   |
| 三、亲炙名师 .....        | (23)  |
| 四、求学异国 .....        | (33)  |
| 第二章 重构民族意识 .....    | (45)  |
| 一、1937年前后 .....     | (45)  |
| 二、时代之波 .....        | (57)  |
| 三、文学的力量 .....       | (77)  |
| 第三章 残酷的浪漫 .....     | (85)  |
| 一、《野玫瑰》风波 .....     | (85)  |
| 二、文学与政治 .....       | (92)  |
| 三、《蓝蝴蝶》与《金指环》 ..... | (101) |
| 四、从“天问”到“狂飙” .....  | (113) |
| 第四章 异邦的借镜 .....     | (123) |
| 一、中国之德国 .....       | (123) |
| 二、“中国文学的世界性” .....  | (130) |
| 三、“文学批评的新动向” .....  | (143) |
| 四、“伟大的将来” .....     | (151) |
| 尾声 后台休息 .....       | (159) |
| 参考书目 .....          | (176) |
| 陈铨大事年表 .....        | (185) |
| 附录                  |       |
| 陈铨译《精神现象学》残稿 .....  | (195) |
| 后记 .....            | (205) |

# 第一章 思想的熔铸

## 一、从传统出发

现代和传统的冲突是近现代中国所遭遇的最重大的事件，引发了中国史无前例的变革运动。研究近现代中国知识分子思想的美国学者杰罗姆·B·格里德尔（Jerome B. Grieder）在他的《知识分子与现代中国》中开宗明义地写下这样一段话：

变革是近代中国的重大主题。变革不仅是变化，而且是一场巨大的、无法估量的历史转换，它冲垮了一切反对者的抵御，超出并越过了企图给它以限制和定向的道路，涤荡了面对的制度和个人。生活在19世纪后半叶和20世纪前半叶的中国人，凭本能就可以理解托克维尔对古代政体的悼亡之意：中国知识分子不论是濒临灭亡的传统的捍卫者，还是批判者，都比任何人更具有有一种毁灭性的精神困惑。<sup>①</sup>

20世纪初的中国知识分子面临的巨大问题是如何面对一个迥异于传统的世界。春秋战国时代是中国历史上有名的变乱时

---

<sup>①</sup> 杰罗姆·B·格里德尔：《知识分子与现代中国》，1页，天津，南开大学出版社，2003。



代，是“天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”（《庄子·天下》）的轴心时代。而五四时代似乎重现了这种动荡和变乱。但是，恰如葛剑雄所言：“‘道术将为天下裂’，这并不是一个悲哀的结局而是一个辉煌的开端。”<sup>①</sup> 统一的思想和知识分崩离析，伟大的传统业已消失，而新的传统尚未建立，这种分崩离析正为个人的自由思考提供了条件。每个人都可以根据自己的思想认识和个体经验为社会重构一幅想像的图式。五四时代各种思想和观念以及实践行为的出现，实际上显示了一个思想史上的繁荣时代。以陈独秀、鲁迅、胡适等人为代表的新文化知识分子，同样生活在传统与现代交替的时代氛围之中，无论如何批判传统，传统也不会一下子就从他们身上消失，相反正是由于对传统知识体系、道德秩序以及政治制度的熟悉，才使得他们对传统的批判更加强劲有力。

在整个 20 世纪 20 年代，无论是宣扬传统，还是批判传统，那一代知识分子都有共同的特征，都属于梁启超所说的“过渡时代”的人物，挣扎在传统和现代更替的历史漩涡之中。“过渡时代”的每个人都不可能做到“全盘西化”，也不可能完全皈依“国粹”，正如杰罗姆·B·格里德尔在分析王韬和何启时指出的那样：“‘现代’与‘传统’之间的界限，不仅仅是一个人从上海到杭州徒步旅行时穿越的地区疆界。它也是一个思想、心灵和个人生活中的分界。”<sup>②</sup> 要做到一个人完全在“思想”、“心灵”和“个人生活”上完全背离传统生活是相当困难的，同样，要一个人完全信赖传统的道德伦理和价值判断也几乎是不可能的，精神

<sup>①</sup> 葛剑雄：《中国思想史》（第一卷），69 页，上海，复旦大学出版社，1997。

<sup>②</sup> 杰罗姆·B·格里德尔：《知识分子与现代中国》，149 页，天津，南开大学出版社，2003。

困惑因此成为这个时代的突出表征。西方和东方、传统与现代的论争成了知识分子喋喋不休的中心话题，无论是接受传统也好，还是拒绝传统也好，这个时代的知识分子和他们之前以及之后的知识分子有所不同，他们不得不同时受到双重的文化影响，也不得不在漫长的学习道路和比较接触中逐渐接受、认同某种价值观念。20世纪上半叶的中国知识分子都有着大致相似的人生经历，绝大部分知识分子早年都是在私塾这样的传统学校中度过，然后才进入现代学校，有的人进而出洋留学。鲁迅的《朝花夕拾》记载了他对私塾教育的看法，似乎可以代表那时绝大部分知识分子对传统教育的认识。私塾的教育方法看似荒唐可笑，可也并不是毫无意义，儿童们虽然不懂得“子曰诗云”的真正含义，却在无形中受到了传统的熏陶。

陈铨，光绪二十九年的农历八月初五（1903年9月25日）出生于四川富顺县城的盐井街。巴蜀虽然地处内陆，交通很不发达，但自古以来却是天府之国，既有丰富的自然资源，也有相当的文化传统。相对于陕西、新疆和贵州等地而言，无论是古代还是现代，四川的文化教育应该说是比较发达的，所以近代以来巴蜀之地人才辈出，陈独秀、郭沫若、巴金、张大千、齐白石等等都来自四川。四川很多地方盛产盐，当代作家李锐的《银城故事》就是以清朝四川的盐都自贡为背景，描述了辛亥革命以来这个地区风起云涌的社会变革。陈铨的家乡富顺就属于自贡市，四川产盐最多的地方自流井也在它的境内。陈铨后来在他的长篇小说《天问》中曾以大段篇幅盛赞自己的家乡：

富顺在四川的南部，陀江的下游，管辖了一百多个乡场，四川产盐最多的地方自流井，也在它的境内，所以在四川总算几个大县之一了。不但地面宽，出产也很丰富，盐是不用说的，其他米、麦、糖、麻、炭、油、花生、白薯，所有吃的、烧的、用的，无一样不兼备，居民有钱的

甚多，所以四川有句话“金犍为，银富顺”，……富顺县城固然不能算很大的城市，然而城内决不能说萧条，一四七赶西门，二五八赶后街，三六九赶东街，除逢十的日子，每天都有场期，乡里的人，一个个都担起米、豆、麦、布各种的东西来卖。<sup>①</sup>

陈铨名大铨，号选卿，他要比鲁迅小得多，但是也像鲁迅一样，童年时代依然沉浸在“子曰诗云”的知识传统中。他的父亲陈智府是光绪六年（1880年）的秀才，除了熟悉“四书五经”之外，还精通中医，并在家里开了个中药铺。陈铨的儿童时代是在私塾里度过的，这种状态一直持续到十三岁之前。那些“子曰诗云”的启蒙教育，与他所熟悉的富顺的大街小巷幻化在一起，成为陈铨对童年生活的美好记忆。在1963年1月22日的日记里，他还回忆起了儿时的事情：“前两日忽回忆起，幼年时追悼蔡松坡、黄克强，学生游行唱的歌词三首。歌词出自富顺县一位老先生，已忘其姓名，但我觉得文字很漂亮，距今已五十年，还忽然想起，可见当时印象之深。第一首：黄克强黄克强，革命好儿郎。……”<sup>②</sup>陈铨并没有像鲁迅那样对传统文化充满了憎恶。鲁迅对儒教制度的反叛情绪在他的回忆散文中表现得淋漓尽致：上课临摹绣像小说的插图，想办法逃到百草园中玩耍，而童年的陈铨不仅没有像鲁迅那样厌恶和逃避私塾学堂，反而十分用功。据说陈铨因为埋头读书过于专心而导致了假性失明，他的祖母送了一个专用的小书桌之后，他兴奋不已，视力竟然也得到了恢复。私塾的教育制度奠定了陈铨的古典修养，使得陈铨对传统的思想、知识和制度有了比较深刻的认识。陈铨像所有的传统知识分子一样，在私塾教育中学会了写古诗，可他写的一些古诗并没有发

① 陈铨：《天问》，上海，新月书店，1928。

② 陈铨：《陈铨日记》残稿，未刊稿。

表，很多手稿和信笺已经散失。

如果说陈铨的小说和戏剧是陈铨积极投入现代社会的“公共话语”，那么陈铨的古诗创作则常常是沉浸在“私人话语”中，渗透着个人对亲人、故乡以及爱情的浓厚情感。无论是在清华读书，还是后来在美国读书，陈铨也像一个多愁善感的传统文人一样创作了不少旧诗词，可惜现在留存极少。我们也很难把那些多愁善感的旧诗词，跟后来这个具有高度民族主义情绪、宣扬“权力意志”的“战国策派”主将联系在一起。这或许间接地表明后来陈铨等人接受尼采的意志理论，在很大程度上是出于一种“被迫现代化”的需要，是由于对中国前途危机的忧虑。当然，陈铨有些古诗和他的主要思想还是有一致的地方，那就是表现出对国家危机的关注。譬如1928年陈铨在美国奥柏林大学的时候，曾经写一首诗歌送别一个名叫刘丽贤的女士。刘丽贤是陈铨在奥柏林的同学，广东籍，因为生病退学，去纽约她婶婶那里养病，陈铨为送她写下了《丽贤东行感别》，强烈表达了对处于战乱中的祖国的关切：

昨闻啼<sub>鹧</sub>声，心绪正怛怛。今日复何日，挥手送君行。  
同是居异乡，同是远游人。翘首望故国，故国正刀兵。奈何  
君复病，别我作东征？春风池水绿，新月柳枝横。感此忧我  
心，无以遣中情。援君加珍重，莫听杜鹃鸣。

仅仅从艺术的角度来说，这首诗歌显然并不优秀，但它通过送别故人，表达出了杜甫式的忧国情绪。通过早年的古典知识学习，陈铨对中国传统的思想文化有了较为深切的体认。他日后从事中西文化的比较研究，显示出中国传统的思想文化的宏阔视野，这显然与早年的积累与修养有着相当密切的关系。当然，陈铨对于传统文化的认识和理解，并不仅仅来自于童年时代严格的古典知识训练，他和鲁迅、胡适等人一样，同时也是在现代文化

的知识背景和思想结构中重新认识传统，只不过在不同的历史时期，以及不同的思想潮流的牵引下，他们每个人对于传统的认识都会有很大差异。

青少年时代的陈铨一直生活在优裕的家庭和社会环境中。在战乱不断的中国社会里，能够有这样舒适的生活环境相当不容易。良好的家庭和社会环境也使得陈铨从小就是一个自信心很强的人，我们从陈铨早期的一张照片中可以看出这点。照片上的少年陈铨坐在一张椅子上，一条腿跷在另一条腿上，身上的衣服整洁干净，他的脸微胖，目光自信，对未来生活充满了信心。

十三岁以后，陈铨便被父亲送到了富顺县的高等小学堂读书。他聪慧过人，只用了三年的时间就完成了小学课程。1919年，陈铨考入了四川省国立成都中学，和以后著名的革命作家阳翰笙是同班同学，两个人的成绩都特别优秀，表现十分突出，不过阳翰笙因为参加了“争取教育经费独立运动”而被四川省国立成都中学开除，而陈铨则考上了北平的清华学校。从此两人走上了不同的人生道路，可彼此之间一直保留着深厚的友谊。

## 二、水木清华

1921年，陈铨以优异的成绩考上了清华留美预备学校。这一年清华学校总共只录取了很少的几名四川籍学生，可见陈铨的确天资聪颖。清华留美预备学校那时虽然只是个预备学校，但在当时的中国差不多等于是高等学府了，进入了清华留美预备学校实际上也就开始接受现代大学教育。清华留美预备学校的这段经历对于陈铨来说至关重要，正是在这所著名的学校里，陈铨接触到了现代的西方思想，也接触到了各种各样的杰出人物，同时由于清华学校的国学氛围浓厚，在吴宓、王国维等人的影响下，陈铨对中国的儒学传统有了更多的领悟。清华预备学校时期，陈铨的重要思想观念初步奠定。



并非每所大学都能培养出杰出的知识分子，现代大学自身的文化机制非常重要，相比较而言，文化中心和著名学府更容易培养出优秀人才。文化中心和著名学府往往具有更古老优良的大学传统，诸如悠久的人文历史、出国机会、科研条件以及学术氛围等等，许多方面的条件都是通常学校在短时间难以与之媲美的，得天独厚的条件使得文化中心和著名学府形成了自身的“文化圈层”，相对而言，进入这种“文化圈层”（著名学府）的知识分子个体的成功几率要比进入普通学校的知识分子高得多。著名学府文化场中集中了大量知识精英，他们掌握着各类知识、学术和思想资本，进入这样的“文化圈层”才能够获得更好的机会。如果进不了中心的“文化圈层”，即使再有学问的知识分子，也有可能被遗忘或冷落，他所掌握的高深的知识和学问很可能得不到认可，或者被埋没以至被人剽窃。像王国维、梁漱溟这样特立独行的知识分子，也必须借助著名学府来宣扬他们的文化思想。据说康有为许多惊世骇俗的思想和观念都来自一个四川学者廖平的著作，康有为以某种方式阅读到了廖平的著作，而廖平长期过着远离学术和政治争论中心地带的隐居生活，鲜为人知。在精英云集的北大和清华知识分子阶层中脱颖而出既可以说难，但也可以说相对很容易，这种“文化资本”是偏远地区的学校所无法具备的。因此，著名高校和文化的中心领域，总是全国各地学子们竞争的场所。1917年胡适回国之前，就十分清楚地表示要找个最高的大学作为栖身之所，而那时北京大学的校长蔡元培通过陈独秀的介绍，向胡适发出了邀请，这正是胡适求之不得的机遇。1917年5月，胡适参加博士学位论文答辩后仅一周，就向导师杜威（John Dewey）辞行，结束了在美国的七年生活，回到了国立北京大学，从此在中国知识界发挥出了无可比拟的影响力和召唤力。

陈铨能够进入清华学校的大门，自然也是一个幸运者。

清华学校最早的名称是“游美肄业馆”，其创立当归功于清政府的驻美国公使梁诚。他在美国国务院翻阅秘密档案，又在华

盛顿美国国会图书馆读到了有关“庚子赔款”的历史材料，发现1901年美国借义和团“闹事”向晚清政府索要的赔款有很多地方不符合道德伦理和实际情况，于是梁诚将这些资料收集起来，向美国政府据理力争，要求退还部分赔款。梁诚的建议得到了罗斯福总统的批准。1908年，美国国会通过了一项退回中国1901年八国联军赔款余额的方案：可退回多余款项，但该款必须用来资助留美的中国学生，以达到他们通过吸引中国留学生来造就一批为美国从知识和精神上支配中国的新领袖的目的。历史的发展往往带有戏剧性，梁诚的行为几乎为中国开启了一个新时代。

1909年6月，晚清政府利用美国退还的“庚子赔款”在北京设立了“游美学务处”，同年8月清华园被清政府作为“游美肄业馆”馆址，招收了第一批留学美国的学生。1909年第一批四十七名学生被送到了美国留学。1911年2月游美学务处和肄业馆全部迁入清华园，清华园被改名为清华学堂，并于1911年4月29日举行了开学典礼，这天也就成为了清华的校庆日（“国立清华大学”之名1928年才正式确立）。清华学校的学制为八年，直接从各地小学毕业生中招考，分四年中等科和四年高等科两个阶段学习，毕业后送往美国官费留学。胡适、梅贻琦、梅光迪和赵元任都是较早一批考上清华预科班并留学美国的，这些人归国之后都纷纷成了中国学术、政治和科学领域中的重要人物。陈铨的老师吴宓也出身于“留美预科班”，当时吴宓已经十七岁，比规定年龄超过了两岁，吴宓涂改了年龄才得以进入这所著名的高等学府，并留学美国，后来又重返清华，成为清华研究院的创办人之一。<sup>①</sup>

陈铨在清华学校求学期间，正逢清华学校发展最迅速的时期。这所新旧结合的学堂可谓人才济济，既有西装革履的新潮人物，也有穿着长衫的旧派人物，充满了中西文化不断碰撞裂变的混合现象。学校的工科很发达，可它的文科尤其是国学传统也非

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓自编年谱》，91页，北京，三联书店，1995。

常发达，完全可以和北京大学相媲美。这主要得力于校长曹云祥的努力，曹云祥似乎要有意效仿蔡元培，把清华学校打造成一个思想独立、学术自由、文理兼并的综合性的高等学府，一方面依然大力发展理工科，另一方面在文科也投入了不少力量。1925年，曹云祥聘请美国“新人文主义”代表人物白璧德（Irving Babbitt）的中国门徒、《学衡》主编吴宓主持清华学校的研究院工作。吴宓上任后聘请了梁启超、王国维、陈寅恪、赵元任等人，使得清华学校一下子成为国学研究中心。而在新文学方面，随着朱自清、杨振声等人的加入，清华大学的新文学也很有特色。所以现在有学者认为，我们在肯定北京大学为中国学术和思想所做的贡献的同时，也不应该忘记清华大学同新文化运动之间的关系。<sup>①</sup>

生活在这样的学校自然对个体的成长非常有利。陈铨在清华学校里颇为活跃，大学里各种各样的社团组织为他提供了发挥才华的机会。他参加了好几个文学和政治社团，比如赵访熊等人组成的“群声学会”，北大清华部分同学组成的“青年励志会”等。1924年夏天，他还和同乡好友杨允奎等人跑到青岛海边度暑假，游泳、打球、散步、读书、聊天，还登泰山看日出。那个时候的陈铨，正处于指点江山、激扬文字、意气风发的好年纪，那喷薄而出的一轮红日，让青年陈铨心潮澎湃：

再睡一会，晨星只有三五，金星的光芒，也减淡了好些。东方发出一片赤金颜色的云来，移时金色变而为鲜红色，天色发白，邻近山峰，已可看见，再隔一阵，愈看愈远，山上的白云，被风一吹，都往东飞去，从山峰飞到山下，如游龙，如柳絮，变幻不测。近日出的云，都变成红绿青紫各

---

<sup>①</sup> 沈卫威：《自由守望——胡适派文人引论》，118页，上海，上海文艺出版社，1997。

种颜色出来。小说上说一位神仙出来，有霞光万道，瑞气千条，此时真有那一种样子。但是云头虽然好看，却把太阳遮住了，云一片片的从日边飞过，忽然云渐渐散开，我们看出一半的红日来，渐次渐次上升上升，一下整个的日头都出来了，金光四射，如一大玛瑙，发出万丈光芒来。浮云渐渐散开，山峰历历可见，泰安府黄河，都一一呈露，傲来峰嶙峋峙立，好像一位矍铄古怪的老人，在挺身独立，英风飒爽，无限自豪的样子。<sup>①</sup>

1925年，陈铨由同学介绍加入了王造时负责的“仁社”，仁社的成员包括贺麟、张荫麟以及林同济等人。社长是江西人王造时，即后来著名的“七君子”之一，和陈铨是终身挚友。贺麟也是陈铨的好朋友，和陈铨一样，从清华毕业后，先是留学美国，但是美国的教育已经不能满足贺麟对黑格尔（G. W. F. Hegel）的兴趣，于是又转到德国继续学习哲学，后来成为国内研究黑格尔的权威。贺麟后来还从事儒学的复兴活动，大力倡导新儒学，成为新儒家的代表人物。1925年，贺麟担任《清华周刊》的总编辑，张荫麟主持书报介绍副刊，而陈铨主持的是文艺副刊。贺麟说，“他们特别热心，……‘四海寻畏友，所得惟两人。一是东莞张，一是富顺陈。……陈心好似大明镜，万事万理无遁形。……陈言利似刃，斩金截铁解纠纷，判析毫芒惊鬼神。……自得两君后，神志渐清明。……勇气觉倍增。好友相扶持，欲罢也不能。’”<sup>②</sup>正是因为这种友谊，贺麟后来也参与到了“战国策派”当中，与陈铨保持着终身的友谊。20世纪20年代是个风云跌宕的时代，学生运动频繁，陈铨免不了要参加各种形式的学生运动。民国十六年（1927年），清华学生因为不满校长曹云祥，准

<sup>①</sup> 陈铨：《海滨日记》（1924年8月28日），未刊稿。

<sup>②</sup> 贺麟：《我所认识的张荫麟》，载《思想与时代》，第20期，1943年3月。

备在2月21日晚上八点召开学生评议会，宣布驱逐校长曹云祥。陈铨、贺麟和张荫麟早上将这件事情告诉了吴宓，吴宓是个反对学生运动、主张学生应该努力钻研学术的人，他立即把这件事情告诉了校长，结果这次评议会没有开成，此事也不了了之。<sup>①</sup>

清华大学云集了全国各地的精英学子，学校里的学术氛围非常浓厚，学生中的文人才子层出不穷。据说以前有“清华四剑客”、“清华四才子”之说。“四才子”乃是按照诗歌、文论和戏剧分类。以诗才出名的“四才子”是朱湘、孙大雨、饶孟侃和杨世恩，而陈铨和张荫麟、钱钟书、李长之则是以文论闻名的“四才子”。<sup>②</sup>这“四才子”后来也都名满天下，李长之以文学史研究和现代文学批评见长，钱钟书是人所共知的小说家和大学者，他的《谈艺录》、《管锥编》和《围城》都成为中国文学史的经典作品，张荫麟则以历史学见长。张荫麟字素痴，广东东莞人。从各种评价来看，当时张荫麟大概是“清华四才子”中最有影响的一位，和陈铨、贺麟是同窗，他们同时被称作文学院“三才俊”。他和清华学校的国学导师梁启超同乡，也被梁启超看重，被梁称为“天才”。他十八岁时就问难梁任公，而他的另外一个导师吴宓则称他是“梁任公第二”。<sup>③</sup>在吴宓的日记中，提到次数最多的学生大概就要数张荫麟和贺麟了。张荫麟被他同时代的人认为是少有的通才型的学问家，可惜，他英年早逝，三十六岁因积劳成疾而逝。哲学家熊十力曾经惋惜地写道：“使天假之年，纵斯所至，则其融哲史两方面，而特辟一境地，恢前业而开方来，非荫麟其谁乎？”<sup>④</sup>

这段时期，陈铨像很多年轻的知识分子一样，经常陷入思想的迷茫，对自己将来的人生道路还没有完全明确的价值目标。虽

① 吴宓：《吴宓日记》（Ⅲ），151页，北京，三联书店，1998。

② 散木：《“天才”是如何陨落的》，载《博览群书》，2001年第9期。

③ 散木：《关于张荫麟》，载《读书》，2004年第9期。

④ 转引自散木：《关于张荫麟》，载《读书》，2004年第9期。



然陈铨在文科方面很早就显示出了才华，可他还是犹豫不定，整个社会重视实用化学科的趋向也曾使他一度不愿意学习文史学科。<sup>①</sup> 陈铨的老师吴宓就曾苦恼地在日记中记载了陈铨、张荫麟等在文史哲等学科上比较优秀的学生也倾向于实用学科的事例：

上午，陈铨来。此间一二优秀学生，如张荫麟、陈铨等，亦皆不愿习文史之学，而欲习所谓实际有用之学科，以从事于爱国运动，服务社会。甚矣，习俗移人，陷溺之深，竟无能脱离污泥而克自树立者。哀哉！<sup>②</sup>

令吴宓感到非常悲哀的是，陈铨这些喜爱文史学科的学生也准备弃文而从事实的学科，现代大学中人文学科几乎被看成无用之学科。不仅陈铨、张荫麟不愿意学习文史学科，当时几乎所有的知识分子重视的都是医学、矿业和机械这些实用科学。鲁迅、郭沫若到日本最初都是去学医，鲁迅发现做医生并不能治疗中国人的精神问题，才转而从事文艺活动，希望唤起中国人的思想意识。西方社会也早就存在着实用科学和人文科学的论争，美国新人文主义的代表人物白璧德曾经专门写了《文学与美国大学》（Literature and the American College）一书，系统考察文学和大学教育之间的关联。在中国从传统向现代的转变过程中，大学也起着重要的作用。中国现代的知识分子正是依赖于现代大学控制和掌握着学术、思想等多种文化资源，并借助现代大学的特殊机制发表对政府和社会的见解，参与政治和社会活动。当然，由于现代大学并非完全独立的公共机构，知识分子的学术和思想也不可能完全独立，它总要受制于某种社会环境，知识分子话语经常遭到权力机构的约束和控制。

<sup>①</sup> 参阅陈铨：《海滨日记》（1924年7月27日），未刊稿。

<sup>②</sup> 吴宓：《吴宓日记》（Ⅲ），53—54页，北京，三联书店，1998。

中国现代知识分子所走的个体道路都差不多，进入现代学校接受教育，从小学到中学，最终进入大学，在这个过程中逐渐获得思想和学术资源，确定自己的人生目标，形成个体的价值取向、社会目标和思想认同。但是大学和知识分子之间的关系究竟如何，在东西方都一直是比较复杂的话题。其中人们最关心的是，大学应该培养什么样的人才？培养符合社会需求的应用型人才，还是培养具有人文气质的文化学者？白璧德就严厉地批评了美国的大学教育过分注重实用的成分，缺少了人文素养教育的趋向，以至在别人看来“美国化”“这个动词在欧洲语言中意味着采纳一种廉价并且花哨的机械手段”。<sup>①</sup>而过分的实用主义的倾向已经侵入到被视为文明价值的传承和联结的文学领域，白璧德抱怨美国的一些文学研究者放弃了精神思想而陷入到浩繁无聊的文献资料中，他说：

现在进入大学教书的人文主义者不应低估他可能遇到的困难。他会发现古典和现代文学控制在文献学“辛迪加”垄断机构手中，历史学由于历史方法的滥用变得毫无人性，而政治经济学自始至终就不是一门人文学科。<sup>②</sup>

近代以来的英国社会也普遍存在着轻视人文科学的实用主义趋向。早在19世纪中后期，著名的马修·阿诺德（Matthew Arnold）就批评英国工业革命庸俗的“机械工具信仰”思想，认为存在着两个英国，一个是晚近二十年的英国，一个是伊丽莎白时期的英国。而晚近二十年的英国是阿诺德所要严厉批评的，因为它陷入了机械工具的信仰中，把煤炭、铁路、财富当作信仰对象，这在阿诺德看来是十分荒谬的。阿诺德认为煤炭、铁路和财富中是

<sup>①</sup> 白璧德：《文学与美国的大学》，54页，北京，北京大学出版社，2004。

<sup>②</sup> 同上，94页。

没什么价值可言的，它们与希腊罗马文明相比较只是机械文明，是外在于人的“外部文明”，外部文明总是和人的内在精神相冲突的，必须清除机械至上的思想，将文化看成人类生活的基础。阿诺德主张个体运用文学和哲学抵抗庸俗的机械文明思想，他说：“文化就是如此让我们生出了不满情绪，在富有的工业社会中这种不满足感逆流而动，顶住了常人的思想大潮，因而具有至高的价值。尽管它在目前尚不能挽狂澜于既倒，但我们可以期盼它挽救未来，使之不至于变得庸俗不堪。”<sup>①</sup> 只有文化才能使得人类避免陷入机械和物质崇拜，只有文化才让人性获得完美。

白璧德、阿诺德都是从希腊和东方文化出发，批判西方社会近代以来过分注重物质和机械文明的实用主义倾向。而这种实用主义思想随着五四运动的开展，也开始渗透到中国的大学教育之中。中国古代确实是个重视人文教育尤其是文学训练的国度，具有文学才能被看作是有审美趣味和道德修养，甚至是社会、政治才能的体现。马克斯·韦伯（Max Weber）说：“中国是一个非常重视文学教育，把它作为社会评价的标准的国家，这种重视远远超过了欧洲人文主义时期或者德国近期。早在战国时期，受过文学预备教育——最初仅指通晓文字——的候补官员阶层，就作为向理性的行政管理进步的代表和一切‘聪明才智’的代表，周游列国，并且像印度的婆罗门一样，构成了中国文化统一的决定性标志。”<sup>②</sup> 事实确实如此，综观中国古代，我们可以举出无数的事例说明中国古代非常重视文学训练，文学家也备受重视，在等级观念和秩序严格的中国，文学家有时却能够借助文学而逸出严格的社会规范。在中国古代多数情况下拥有文学才华是受到尊敬的，唐代最著名的诗人李白陷入写诗的癫狂状态时，可以“天子呼来不上船”，皇帝请他都没有用。不仅儒生们喜欢舞文弄墨，

① 马修·阿诺德：《文化与无政府状态》，14页，北京，三联书店，2002。

② 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，159页，北京，商务印书馆，1997。

很多帝王将相也都是有名的才子，曹操父子三人都以文名著称，而李煜这样的帝王的文学才华要远远大于其治国才能。古代中国，堪称文学中国，这在古代世界颇为罕见。

这种情形到了近代发生了很大的变化，西方列强的经济、文化和军事侵入，使得中国政府不得不开始注重实用学科。晚清之际的学堂就已经非常重视实用的而不是人文的学科，人文学科的地位迅速下降。张之洞等人在为晚清政府制定的《奏定学校章程》中为大学所规定的学科多为我们现在所说的理工科，譬如医学、法学、理学、工学、农学和商学等。这个章程遭到了他的幕僚、著名的国学大师王国维的强烈批判，王国维指出《奏定学校章程》过于注重实用科学，而忽视了文学学科。王国维竭力捍卫人文科学尤其是哲学的地位，宣称纯粹知识性的人文学科的价值要远远大于实用学科，其言论与白璧德如出一辙：

哲学之所以有价值者，正以其超乎利用之范围故也。且夫人类岂徒为利用而生活者哉，人于生活之欲外，有知识焉，有感情焉。感情之最高之满足，必求之文学、美术，知识之最高之满足，必求诸哲学。叔本华所以称人为形而上学的动物而有形而上学的需要者，为此故也。故无论古今东西，其国民之文化苟达一定之程度者，无不有一种之哲学。而所谓哲学家者，亦无不受国民之尊敬，而国民亦以是为轻重。光英吉利之历史者，非威灵吞、纳尔孙，而培根、洛克也。大德意志之名誉者，非俾思麦、毛奇，而汗德、叔本华也。即在世界所号最实际之国民如我中国者，于《易》之太极、《洪范》之五行、《周子》之无极，伊川、晦庵之理气等，每为历代学者研究之题目，足以见形而上学之需要之存在。而人类一日存，此学即不能一日亡也。而中国之有此数人，其为历史上之光，宁他事所可比哉！今若以功用为学问之标准，则经学文学等之无用亦与哲学等，必当在废斥之

列。而大学之所授者，非限于物质的应用的科学不可，坐令国家最高学府与工厂<sup>闾闾</sup>等，此必非国家振兴学术之意也。夫就哲学家言之，固无待于国家之保护。哲学家而仰国家之保护，哲学家之大辱也。又国家即不保护此学，亦无碍于此学之发达。然就国家而言之，则提倡最高之学术，国家最大之名誉也。有腓立大王为之君，有崔特里兹为之相，而后汗德之《纯理批评》得出版而无所惮。故学者之名誉，君与相实共之。今以国家最高之学府，而置此学而不讲，断非所以示世界也。<sup>①</sup>

王国维鄙薄科学，认为最高学府重视应用科学和开工厂没什么区别，真正的高等学府首先应该倡导纯粹的人文知识，人文科学尤其是哲学和美术（王国维所说的美术相当于现在的文学艺术）是“天下最神圣和最尊贵”的学问。哲学和文学是人类情感和内心世界的体现，科学却不能体现出人类的内在情感。王国维的这些思想在《论哲学家与美术家之天职》、《文学小言》、《文学与教育》等文章中也有集中的表述。尽管王国维等人竭力捍卫人文学科，但是人文学科却无可避免地失落了，以至吴宓也不得不感叹像陈铨、张荫麟这样的文学爱好者竟然有放弃文科的思想。

20 世纪之初的中国社会实用主义和科学主义的争论，在更深层次上实际上就是东方文化和西方文化的争论、新旧文化的论争。1840 年鸦片战争以来，关于中西文化优劣问题的论争就成为一个持续恒久的重要问题。文化激进主义者始终强调西方文明代表了世界文化的趋向，是科学和民主的。中国要摆脱落后的局面，必须从文化上改变自己。一开始，他们还只是主张“中体西用”，到了新文化运动以后，陈独秀、李大钊、胡适和鲁迅等人则认为中国的落后不仅是在武器上的，更重要的是它整个的道德

<sup>①</sup> 王国维：《奏定经学科大学章程书后》，见《王国维文集》，中华书局，1984。



和思想观念都是陈旧落后的，整个传统文化就是一个“吃人”的文化，因此要改变中国的落后局面，必须要背弃传统文化，采纳西方文化。陈独秀发表了《敬告青年》、《中西民族根本精神之差异》等文章，号召青年向西方学习“德先生”和“赛先生”，大力鼓吹引进西方文化。他认为西方人强调好战、健斗、个人和法治，而东方人则重安息、家族和感情，号召青年们摧毁中国传统，建立一个全新的适应世界潮流的新文化。

与此同时，也有相当一部分文化保守主义或者说文化守成主义者认为，西方的科学文化是功利主义的，而儒家文化是非功利主义的，丢掉儒家文化趋从西方文明是舍本逐末。所以1919年以后，尽管倡导“德先生”和“赛先生”的新文化占据了主流地位，但始终有一批知识分子坚守传统文化，像梁济、王国维这样个别顽固的文化保守主义者甚至选择了自杀的极端方式来捍卫传统。第一次世界大战之后，西方社会发现物质文明并不能给人类带来希望，相反却带来了战争灾难，一种茫然无措的悲观主义情绪弥漫于整个社会。这也使得一部分中国的文化保守主义者更加坚定地认为西方文明并非完美无缺，东方文明也并非一无是处，许多知识分子开始重新审视传统文化。1919年，“百日维新”最著名的改良主义者梁启超游历了欧洲，这次游历大大改变了梁启超对东方文化的态度。梁启超看到一次大战之后欧洲社会浓厚的悲观主义情绪，得出正是科学的发展导致了战争，从而也导致了人的精神危机的结论。彼时不少西方知识分子开始重新认识东方，并试图从东方文化中吸收有用的成分，来创立一种能够引领西方走出迷茫的全新文化。因此，实用主义哲学家杜威（John Dewey）倡导东西方思想的融合，英国思想家罗素（Bertrand Russell）强调中国应该在保持自己文化传统的基础之上吸收西方文明。正是在这样的背景下，1923年初，清华学校的年轻教师、曾经留学德国的张君勱对西方的科学主义发起了全面的质疑，从而挑起了著名的科学主义与玄学主义的论战。张君勱认为，1919年

以后，中国的知识分子普遍认为科学可以解决中国的一切问题，但是人的灵魂、道德以及审美问题都不是科学主义所能解决的。

张君勱的发难引起了广泛的争议，而清华也自然成为争论的中心。此时陈铨已经在清华预备学校读书，他不可能不受到一定的影响，这对于陈铨中西文化观的形成或许产生了一定的作用。当时的清华是文化保守主义的重镇，1925年以后宣扬国学的几位著名人物王国维、梁启超、陈寅恪和吴宓等都云集清华。在传统与现代的论争中，正如萨义德（Edward W. Said）所说的那样，“知识分子总要有所抉择：不是站在较弱势、代表不足、被遗忘或忽视的一边，就是站在较强势的一边。”<sup>①</sup>知识分子总要选择他们比较认同的文化势力，实际上这种文化的选择、认同有时甚至并不完全和其内心真正的想法相吻合，有些人选择某种文化或许仅仅出于某种“文化道义”。梁漱溟在1921年的时候，忽然从一个激进的反传统主义者转变成一个坚定的传统主义捍卫者，个体情感需要的作用不可小视，他父亲梁济的自杀可能反而导致了他对传统的缅怀。王国维明明知道传统文化的衰落不可避免，但还是选择了自杀的方式捍卫这种文化。尽管1919年以后，倡导白话文运动的“新学”在各个领域都取得了决定性的胜利，但是传统因素从没有完全消失，现代和传统对抗的文化格局总是时隐时现，“甲寅派”、“学衡派”前后相继，起着制衡“新学”的历史作用。而且，“新学”的胜利也没有损害某些传统“卫道士”的声誉，相反使得一些维护传统的知识分子声名彰显。可以说，新旧论争、科玄论争给“新学”与“国学”都注入了活力。

“国学”虽然在“新学”的冲击下岌岌可危，但是“新学”的冲击也迫使国学专家们重新思考，要想复兴传统，必须考虑在现代文化的背景中重新认识和诠释传统，传统必须要在现代背景下才有意义。事实上，梁启超、王国维、陈寅恪、吴宓都是在现代

<sup>①</sup> 萨义德：《知识分子论》，33页，北京，三联书店，2002。

背景下展开对传统的重新认识和评说的。梁启超熟悉西方的政治制度，王国维精通西方美学哲学，而陈寅恪通晓多种语言，吴宓则直接从白璧德那里获得了思想启示并肩负起批评新文化运动、维护传统文化的使命。他们致力于倡导传统之时，其思想意识中早已包含了很多现代因子了。以现代人的视野和眼光重新审视和理解文化传统，而且也只有在现代文化的框架中，传统才能被更深刻地领悟。王国维提出的著名的“二重证据法”就是把传统治学方法和新的思想意识以及考古发现结合起来以达到重释传统的效果。陈寅恪非常推崇王国维的“二重证据法”，并把它总结为三点加以推广，其核心还是贯彻了中西汇通的理论立场：

一曰：取地下之实物与纸上之遗文互相释证，凡属于考古学及古史之作，如《殷卜辞中所见先公先王考》及《鬼方昆夷考》等是也。二曰：取异族之古书与吾国之旧籍互相补证，凡属于辽金元史事及边疆地理之作，如《萌古考》及《元朝秘史之主因亦儿坚考》等是也。三曰：取外来之观念与固有之材料互相参证，凡属于文艺批评及小说、戏曲之作，如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》等是也。此三类之著作，其学术之性质固有异同，所用方法亦不尽符合，要皆足以转移一时之风气，而示来者以轨则。<sup>①</sup>

这批国学大师既受到严格的传统训练，博闻强记，涉猎了大量的经典文献，也吸纳了丰富的西方知识，从西方文化中吸取了不少的思想资源，所以传统在他们手里也确实出现了短暂的“回光返照”，清华国学的昌盛似乎昭示着“伟大传统”的复兴。但是“传统”毕竟已经衰落，正如波德莱尔（Charles Baudelaire）

<sup>①</sup> 转引自陈鸿祥：《王国维传》，243页，北京，团结出版社，1998。



所说“伟大的传统业已丧失，而新的传统尚未形成”<sup>①</sup>，所以“传统”的捍卫者往往充满了悲剧色彩，王国维、梁济的自杀都意味着真正的“传统”已经一去不返。立足传统，融会中西，成为中国现代文化的必由之路。

这样一个传统与现代思想激荡的社会氛围，给年轻的陈铨带来相当深远的影响。他对于各种各样的思想都有着好奇心，各种各样的思想也都对他产生了影响。他既对传统文化怀有一些同情的兴趣，也对新文化有着浓烈的感情。他其实很清楚，在新旧文化思想的抗衡中，传统文化确实无法和新文化相抗衡。有一次，陈铨到吴宓房间，两人谈到了新旧文学书籍销售的事情，这不能不对陈铨有所触动：

5-6 陈铨来，为售小说稿与《国闻周报》事。因谈及中国近今新派学者，不特获盛名，且享巨金。如周树人《呐喊》一书，稿费得万元以上。而张资平、郁达夫等，亦月致不貲。所作小说，每千字二十余元。而一则刻酷之讥讽，一则以情欲之堕落，为其特点。其著作之害世，实非浅显。若宓徒抱苦心，自捐贖以印《学衡》，每期费百金。而《大公报》在我已甚努力，所得报酬亦只如此。呜呼，为义为利，取舍报施，乃如斯分判。哀哉！<sup>②</sup>

整个清华时期，陈铨的思想基本上处于不稳定的状态，这种状态我们可以用“冲突”一词加以概括。“冲突”也是陈铨小说、戏剧和哲学论文中非常喜欢使用的一个词。他一方面想学习实用的知识，另一方面又很向往新文化。陈铨虽然和吴宓走得比较近，但对新文化新文学也是非常熟悉的，他的小说创

<sup>①</sup> 波德莱尔：《1846年的沙龙》，263页，桂林，广西师范大学出版社，2002。

<sup>②</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），17页，北京，三联书店，1998。

作都是按照新文学的小说模式来写作的。1927年，还在清华期间，陈铨写出了第一部长篇小说《革命的前一幕》，1934年由上海良友图书出版公司出版。小说写了一个三角恋爱的故事，故事的主人公凌华爱上了同学宝林的妹妹梦频，并和她谈起了恋爱，后来凌华和宝林都到美国留学，这时向来不谈爱情的凌华的好朋友衡山也爱上了梦频。梦频虽然也很敬佩衡山，可还是始终爱着凌华。最后，凌华回国和梦频结婚，而同在北京大学教书的衡山教授却失去踪影，去了南方参加国民革命。小说没有突破当时流行的“革命加恋爱”的三角模式，却集中体现了陈铨对于政治和哲学的兴趣。整部小说与其说是在讲故事，不如说是在借助于小说的想像，来表现作者对于政治和哲学的观点，所以小说里充满了政治和哲学讨论，尤其是国家社会和个人爱情之间选择性的矛盾冲突。小说的主人公之一衡山是北京大学教授，本来是个坚定的“国家至上”的民族主义者，从来都说民族危机的时候不谈爱情，还批评他的好朋友凌华陷入儿女情长。可后来衡山自己却爱上了凌华的恋人梦频，最后恋爱失败，他又投入到了为国家、民族奋斗的潮流之中。小说在写作技巧上还显得比较稚嫩，可是小说也透露出陈铨20世纪40年代“战国策派”时期很多重要的思想信息。

陈铨自小就被誉为神童，他自己也确实非常勤奋，兴趣也十分广泛。在清华时期，陈铨除了爱好文学、政治以及哲学之外，在语言学上也显示出了天赋，先后学过英文、德文和希腊文。由于忙于读书，陈铨甚至不愿意过早地结婚。早年陈铨的家里曾给陈铨包办了一门婚事，未婚妻名叫萧颜舜。1924年，二十一岁的陈铨从清华学校写了封信给她，很认真地告诉她，因“读书念切，预计非十余年后不能亲迎成家”，并且将往来的情书全部寄还给对方。<sup>①</sup>不知是这封信的缘故，还是其他原因，萧颜舜第二

<sup>①</sup> 据2003年2月23日与陈光琴访谈笔记。

年就因病去世。萧颜舜去世之后，陈铨还写了一封悼念诗《悼未婚妻萧氏》，并发誓专心求学、十年不论婚事：

欲把私衷诉上苍，负心人说我凄惶。  
功名我亦怜身世，家国君应惧乱亡。  
早有痴心困拯溺，愧无蜜语教端详。  
从今十载休提起，凄切情怀不忍忘。

有意思的是，1929年4月陈铨在美国奥柏林大学又完成了一部小说《恋爱之冲突》，里面写到一个发明了“冲突哲学”的主人公云舫爱上了女留学生翠云，但是主人公自己在家乡却早已结婚。主人公之所以结婚，是因为其母亲的劝说，而且订婚时的年龄正好是二十二岁。我们不知道陈铨是否把自己的故事写到了小说之中，可陈铨作品里确实有不少自己生活的影子。后来，陈铨果然一直没有结婚，直到十二年后，他从德国获得博士学位，回到国内教书，才和泸州川南师范学校校长邓縡仙的女儿邓昭常结婚。<sup>①</sup>

陈铨在清华学校时，学习十分用功，再加之有一些社会活动，总是感到时间不够，所以他才写信给未婚妻，要等到十年以后才能谈婚论嫁。不过，对于一个二十来岁的年轻人来说，心底里总会泛起阵阵多愁善感的思绪。1928年的一个晚上，正是春风习习的时刻，陈铨一个人独自行走在清华学校的小道上，看着满园的月色，不禁心生愁绪：

### 西江月

月色溶溶荡漾，园林处处清华。蹉跎树影乱啼鸦，愁绪满腔无那。昨夜春风又起，今朝红杏又芽。心情无奈总如

---

<sup>①</sup> 参见刘海声：《生前身后事——话说陈铨》，载《四川政协报》，1995年3月21日。

麻，欲放如何放下！

犹记去年今日，阶前绿草如茵，轻颦浅笑总宜人，别有一番丰韵。往事而今已矣，东风回首酸辛。桃花零落可怜春，一抹斜阳梦冷。

这是一首明显的烦闷不乐的怀人作品，好像是在怀念一位曾经爱慕的女性。这首词到底是怀念谁，如今已杳不可寻，但这是陈铨残留下来的作品中，难得的展现个人心灵世界的一首词，表现出大家熟悉的活泼热情的陈铨也有着多愁善感的另一面，为我们了解清华时期陈铨的感情生活，提供了更大的想像空间。

### 三、亲炙名师

陈铨在清华时期，受到他的老师吴宓的青睐和重视，二人结下了深厚的感情。这里既有老师对学生的关爱提携，也有学生对老师的仰慕尊敬。陈铨与吴宓的交往，对他青年时期思想的形成，有着深刻的影响。

1922年1月，吴宓在南京和梅光迪、胡先骕等几位同仁，共同创办了《学衡》杂志，这份杂志成为文化守成主义文人群体的重要阵地。其实，梅光迪等人不久即退出，基本不再参与《学衡》的编辑和撰稿，尤其是吴宓到了北京之后，《学衡》几乎完全是吴宓以一己之力在苦苦支撑。后来，陈铨、贺麟和张荫麟等人成为吴宓编辑《学衡》的重要帮手。从《吴宓日记》中可以看到，吴宓经常召集陈铨、贺麟和张荫麟等人商讨如何在“新学”的冲击下维持这份具有浓厚保守主义色彩的文化刊物。吴宓投入了很多的心血，甚至拿出私人薪水来补贴开支，《学衡》杂志几乎成为他生命的一部分。

现在的研究者大多注意到陈铨在20世纪40年代“战国策派”时期发表的戏剧、小说和理论文章，却忽略了陈铨早期的译

作。陈铨早期有许多译作，绝大部分发表于《学衡》。譬如1925年第48期，《学衡》发表了陈铨翻译的薛雷的《云吟》(Shelley: The Cloud)；第49期又发表了吴宓、陈铨、张荫麟、贺麟和杨昌龄共同翻译的罗色蒂(Mrs. Rossetti)女士的《愿君常忆我》(Christina)；1926年第54期又发表了陈铨翻译的诗作《无情女》(La Belle Dame Sans Merci)，后来1943年陈铨在重庆出版了剧本《无情女》，剧本的标题和内容显然是来源于陈铨早期的翻译；1926年第57期还发表了陈铨翻译的歌德(Goethe)的两首诗歌等等。这些译作，为我们研究陈铨的中西文学观甚至陈铨的文学创作都提供了宝贵的资料。譬如陈铨小说就显示出他对西方文学，尤其是德国的文学哲学非常熟悉，《恋爱之冲突》和《革命的前一幕》中的主人公经常会读的一本书就是歌德的《少年维特之烦恼》。

陈铨和吴宓的关系非同一般，他和贺麟、张荫麟三个人经常去拜见吴宓，共同讨论社会和学术问题。1926年贺麟到美国留学，作为老师的吴宓还设宴送行，在北京西车站的食堂请贺麟、张荫麟和陈铨吃饭，可见他们交情之深。尽管陈铨和吴宓的思想资源有所不同——吴宓倾心于白璧德的“新人文主义”，倡导回到伟大的文化传统，提倡的是道德、理性和秩序，这与儒家传统有很多相通的地方；而陈铨的思想资源来源于康德(Immanuel Kant)、叔本华(Author Schopenhauer)和尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)，叔本华和尼采都是反理性主义的，强调的是个体意志的作用，后来“战国策派”基本的价值取向也是反对儒学的“中庸”思想——但这并没有影响二人之间的交往和友谊，吴宓的思想也不可避免地对陈铨产生了重要影响。

吴宓出生于陕西的一个官宦家庭，1911年考入清华预备学校，六年之后，也就是1917年进入美国弗吉尼亚州立大学学习文学，1918年又由梅光迪介绍转到了哈佛大学比较文学系，师从著名的“新人文主义”思想家白璧德。白璧德的新人文主义思想与吴宓的思想一拍即合，后来，吴宓也成为新人文主义思想在中国

最忠实的实践者。

吴宓很早就形成了自己较为明确思想和价值体系。早在赴美留学之前，吴宓就已经想好了，自己的职业是做一个“昌明国粹”的报人，他人生的终极目标就是反对功利主义思想，维护伟大的文化传统，全身心地维护固有的文化传统和价值体系，后来他因此被一些清华学生称作“圣僧”。胡适等人把新文化运动也看作“文艺复兴”，这与吴宓所说的“文艺复兴”显然不是一码事，两者其实是相互对立的。1922年，吴宓回国不久，就发表长文《论新文化运动》，激烈批评新文化运动“持论务为诡激专图破坏”，新文化运动以“新旧”论是非的进化论标尺是荒谬的。这篇文章原本刊登在1921年春季的《留美学生季报》，吴宓自美归国之际，又在海上作了《再论新文化运动——答邱昌渭君》一文，投往《留美学生季报》，因出版周期的原因，迟迟未曾出版，所以他综合了上述两篇的主要观点，重作了这篇《论新文化运动》。他认为，天理、物象、人情古今不变而东西皆同，无所谓新旧可言；人文发展也不像科学那样循线性进步，因而以“新旧”论文化是十分荒谬的。新文化运动之失不仅在于其“一味趋新之流弊”，而且在于其输入的仅为西学之末流，而远非西方文化的精华。西学的精华应是希腊罗马文学哲学和基督教，新文化运动也正失之于否定宗教道德而以物本主义为立足点。为了中国和世界的前途，亟须从天界与人界入手，进行文化重建。在科学昌明而宗教式微的现代化社会，救世之道唯在道德。吴宓相信只有儒家道德融会希腊以来的人本主义，才能既“维持教化”，又“奖励学术”，做到“国粹不失，欧化亦成”，成就“新文化融合东西两大文明之奇功”。<sup>①</sup>

吴宓对新文化运动及其主将胡适的看法一直没有什么变化。1927年，吴宓负责《大公报·文学副刊》的编辑工作。有一次，

<sup>①</sup> 吴宓：《论新文化运动》，载《学衡》，第4期，1922年4月。

《大公报》总编张季鸾因为考虑到胡适的地位和影响，准备用四号字在《大公报·文学副刊》发表胡适的《胡适评注词选》，吴宓知道后勃然大怒，写了封长信给张季鸾表示抗议。他在《日记》（1928年3月12日）中还愤恨不平地写道：“以宓之辛苦劳瘁，而所经营《文学副刊》乃献媚于胡适氏，宁不为识者齿冷？以是宓愧愤异常，即作长函，致张季鸾，责问之。谓若馆中以捧胡适为正事，宓即请辞职。”<sup>①</sup>但很奇怪的是，吴宓在清华国学院的时候，跟“新月社”的关系似乎并不坏。据《吴宓日记》中记载，1925年2月的一个星期六，吴宓一天三次到“新月社”去，还在“新月社”吃午饭：

上午，入城，访 H. H. 于其宅中，未遇。至新月社，二次，乃遇之。并见胡适、徐志摩。在其处午饭。

下午 H. H. 来，同赴灯市（廊坊头条）买灯（五元），送新月社（灯会）。又同游厂甸，观百货市。

夕，再至新月社。赴姑母家晚饭。<sup>②</sup>

这一天竟然三次造访了“新月社”，还见到了胡适、徐志摩，看来当时吴宓和胡适他们至少日常交往中还没有因为《学衡》与新文学的论战而交恶。当然，吴宓跟“新月社”关系密切，很可能是与“新月社”中的一些人志趣相投，譬如吴宓在《日记》中就称赞梁实秋，说他对新文化的评价似乎受到了白璧德的影响（事实也是如此），他还为梁实秋的书写过评论。但吴宓和胡适似乎关系一直没有好起来，向来以大度闻名的胡适，后来对吴宓在《大公报》连篇累牍地刊登自己的古体诗非常厌恶，在日记中不加掩饰地讥讽了吴宓和他的弟子陈铨，嘲笑吴宓的得意学生陈铨不中

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），34页，北京，三联书店，1998。

<sup>②</sup> 吴宓：《吴宓日记》（III），3—4页，北京，三联书店，1998。

用，竟然不知道小说《西游记》的作者是吴承恩，而不是邱长春。

吴宓最大的贡献当然是主编了赫赫有名的《学衡》，《学衡》杂志为他赢得了声誉，使他成为现代保守主义思潮的代表人物。除此之外，吴宓还有一件事被人称道，那就是1925年被清华学校校长曹云祥聘为国学研究院筹备处主任，聘请了王国维、梁启超、陈寅恪和赵元任等人出任导师，使得清华国学研究院一下子名声大振。据吴宓晚年自编的《吴宓自编年谱》申记载：“宓持清华曹云祥校长的聘书，恭谒王国维（静安）先生，在厅堂向上行三鞠躬礼。王先生事后语人，彼以为来者必西服革履、握手对坐之少年，至是乃知不同，乃决就聘。”<sup>①</sup>这段话不免有点自我抬高的意思，但不可否认，吴宓为清华国学研究院确实尽了很大的力量，事无巨细必躬亲，颇受王国维等人的信任，以至后来王国维投水自尽，将自己的藏书等托付与吴宓。吴宓所做的这一切，其实还是离不开他一以贯之的使命感，那就是重振传统文化，复兴伟大传统。

在清华时期，吴宓不仅和王国维、陈寅恪、赵元任等人走得近，而且和一批学生也交往频繁，跟陈铨、张荫麟、贺麟等学生，几乎亦师亦友。他们互相讨论问题，互相帮忙，有时也互相争吵，甚至会闹一点矛盾。陈铨和吴宓的关系始终保持得不错，可以说陈铨的成长离不开吴宓的帮助和指导，吴宓的《学衡》也得到了陈铨等学生的大力支持和参与。那时陈铨已经开始写小说，而且有所成就，经常会把小说拿给吴宓审阅。1928年陈铨在《国闻周报》上发表的小说《梦频》，发表之前就请吴宓看过，吴宓还写信介绍陈铨去拜访《大公报》的主编张季鸾。陈铨好像比吴宓善于交际，结交了一些外国人，有一次陈铨还带着一个印度人（K. A. Ram）拜访了吴宓。据说这个印度人是甘地的门徒，他向吴宓宣扬了甘地的思想，吴宓又把他引见给梁启超，并且担任了

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓自编年谱》，260页，北京，三联书店，1995。

一个下午的翻译。陈铨和吴宓经常在一起讨论文学批评和小说创作。虽然吴宓的名气比陈铨大得多，思想也比陈铨成熟得多，但在小说创作上，吴宓却不如陈铨，所以经常是陈铨反过来要指导吴宓如何写小说。吴宓曾经构想了一部大部头的小说《新旧因缘》，但对小说的结构没有太大把握，陈铨还提出了颇有价值的修改建议。1928年，陈铨把刚刚发表的长篇小说《天问》送给吴宓，吴宓点了蜡烛连夜读完，颇为赞赏，并感叹自己虽然一直计划写小说，但是二十年过去了却一字未成：

晚，燃烛读陈铨所著小说《天问》，甚佳。另有文评之。陈君成绩如此；宓拟著小说，二十年于兹，一字未成。可哀也已。直至午前三时半，全书读毕，始寝。<sup>①</sup>

吴宓对于陈铨的影响主要体现在思想和学术道路上。首先，吴宓精通比较文学，思考问题往往采取比较文化的立场，这一点直接影响了陈铨的学术道路。陈铨后来从事中德文学关系研究，从事叔本华、尼采思想的研究，不得不说是受到吴宓一定的影响。陈铨在清华学校的时候，就阅读了大量西方哲学和文学著作，开始了解康德、尼采和叔本华的哲学思想，为后来的学术研究打下扎实的基础。其次，吴宓对于新文化的批评也影响了陈铨，尽管陈铨所作的小说基本上是流行的新文学的套路，但他后来也对整个五四新文化作过自己的评价，吸收了吴宓的一些思想，对五四新文化运动“全盘西化”的现象作了反思。陈铨希望保存一些文化传统，他所指的文化传统和吴宓理解的文化传统并不完全相同，所以他对新文化的评价也不像吴宓那么低，而是对新文化运动作出了一种比较新的解读：新文化运动既是为了摆脱过去，也是为了开拓将来。新文化运动的根本动机“是要创造一

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），159页，北京，三联书店，1998。

种新文化，使中华民族独立自由，发展他特殊的性格。新文化运动，实际上是一个民族运动”。<sup>①</sup> 再次，吴宓的悲观主义人生观也在一定程度上影响了陈铨。吴宓是一个有着悲观主义情愫的知识分子，甚至有比较明显的厌世情绪。吴宓有一次和好友陈寅恪聊天，陈寅恪将清华大学几位教授“疯狂”的可能性作了比较：“陈达 95%；寅恪 50%；宓 70%”，而吴宓认为自己“种种锐敏之感触，远大之悲郁，实应疯狂。而决不至此者，则以有解救及预防疯狂之策五”。<sup>②</sup> 陈铨早年的思想更接近叔本华，也有着比较明显的悲观主义思想。他的早期小说经常会对社会和个人之间不可调和的冲突产生疑问，作者常常设置两个男主人公，都带有悲观主义精神，往往同时爱上一个女主人公，而故事的结果则通常是一个男主人公用尼采的“强力意志”战胜了悲观情绪，投身到为国家、民族奋斗的洪流之中，而另一个男主人公则得到了个人的幸福。在某种程度上，我们可以把这两个男主人公的命运，看作陈铨对自己两种不同的人生道路的文学想像。从这个角度看，他的小说《天问》，其实就是借用屈原的《天问》，发出了对生命价值的质疑。

除了吴宓，清华园里对陈铨思想价值观形成产生重要影响的另一位老师，就是清华国学院“四大导师”之一的王国维。到1927年去世之前，王国维一直在清华教书并从事研究工作，和吴宓经常互访，而陈铨是吴宓的得意弟子，或许可能见过王国维。王国维本来就是特立独行的大师，我们确实没有资料能够表明他们之间有过亲密接触，但我们可以肯定的是，正是通过王国维，陈铨得以接触到了德国哲学，尤其是叔本华和尼采的哲学思想，从而把青少年时代的陈铨带进了一个悲观主义的世界。王国

---

<sup>①</sup> 陈铨：《民族运动与文学运动》，收入《文学批评的新动向》，35页，重庆，正中书局，1943。

<sup>②</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），19页，北京，三联书店，1998。

维早年运用叔本华的哲学理念阐释《红楼梦》，把《红楼梦》归结为一部中国古代最伟大的具有悲剧精神的小说。这种观点不仅震动了红学界，而且也深深地影响了正在清华读书的陈铨。陈铨曾经宣称，王国维对于《红楼梦》的新颖阐释是他早年所接触到的最重要的思想。他后来还深情回忆道：“二十年前作者还在清华作中学生的時候，有一天得着机会读王静庵先生一篇文章《红楼梦评论》。在这一篇文章里，静庵先生根据叔本华的哲学，对《红楼梦》发表许多精透的见解。当时我爱不释手，叔本华和曹雪芹的悲观思想，充满了我的心灵。迄今事过境迁，我的思想，在这二十年中间，和叔本华曹雪芹，已相去甚远，然而静庵先生《红楼梦评论》，始终是第一篇影响我思想的文章，曹雪芹叔本华至今还供给我少年时期丰富优美的回忆。”<sup>①</sup>正是在王国维思想的牵引下，陈铨开始关注希腊的悲剧、叔本华和尼采的哲学，涉足德国哲学研究。叔本华的悲剧人生观也契合了陈铨多愁善感的年少的心灵，《恋爱之冲突》、《革命的前一幕》等小说都试图通过悲剧的“冲突理论”来解释人生的种种现象。《恋爱之冲突》中女主人公翠华十三岁就读了《红楼梦》，借助于翠华这个人物，陈铨对“希腊悲剧”和中国小说作了生动的阐释：

翠华明琼今天九点钟正在上希腊悲剧班这一门功课，班上当然不会有上述的痛苦，而且教授非常好，翠华明琼都喜欢，翠华尤其是发狂地喜欢。她把三大悲剧家的戏剧都一本本地读完了，她好像进了一个新的世界，她现在才了解一点真正的艺术，真正的人生的谜团。

悲剧观念不发达的中国人，一旦进入了希腊悲剧的宫墙，知道它的真正价值的惊骇称羨，是难以形容的。翠华天

---

<sup>①</sup> 陈铨：《叔本华与红楼梦》，载《今日评论》，第4卷第2期，1940年7月14日，收入《文学批评的新动向》，重庆，正中书局，1943。

资本来很高，从前十三岁读《红楼梦》，她已经觉着比旁的小说对人生写得透彻。不过《红楼梦》虽然是一部伟大的作品，虽然具有悲剧的精神，然而作者始终受中国传统小说的支配，所以结构方面，吃了不少的亏，往往因为要各方面兼顾，不能把全副气力放到中心人物中心思想上面，因此减少了悲剧的力量。至于叙事之先后，材料之配置，更有许多不适当的地方。

希腊的悲剧却不同了。它的对象是人生的谜团；它的结构是最有力量的方式；它的人物和命运充满了壮烈的战争；它的背景和诗歌，达到了神妙的地步；它表示的情感热烈而不伤感；它选择排列的材料，刚好均匀而谐和。我们生在几千年以后的人，读几本平常的译本，已经令人深深感觉到它的伟大精深和美丽了。如果生在当日，生在雅典的露天剧场，看见台上英雄的盛衰兴亡，听歌声之哀感顽艳，我们心中所得高尚艺术的娱乐，又将若何？<sup>①</sup>

王国维对于青年陈铨的影响是巨大的，甚至在陈铨小说主人公的思想行动当中也有所体现，小说主人公的身上有着陈铨鲜明的影子。二十年之后，陈铨已经脱离了王国维的思想影响，但还是以充满景仰的口吻这样评价王国维：“二十年以来，还没有产生曹雪芹那样伟大的小说家，关于《红楼梦评论》，始终没有跳出索隐和版本批评的范围。像静庵先生那样有见识的文艺批评家，还寥若晨星，至于叔本华那样和人生发生密切关系的哲学家，在中国也没有多见。”<sup>②</sup>但是，也正如他小说中所表现的同样，青年陈铨是矛盾的，冲突的，一方面坚信个人主义是重要

① 陈铨：《恋爱之冲突》，第九章，见《陈铨代表作》，30 - 31 页，北京，华夏出版社，1999。

② 陈铨：《叔本华与红楼梦》，载《今日评论》，第4卷第2期，1940年7月14日，收入《文学批评的新动向》，重庆，正中书局，1943。

的，另一方面又充满精英知识分子的救国思想。直到 20 世纪 40 年代，王国维的个人主义思想才从陈铨的内心世界里隐退，陈铨成为民族主义运动最有影响的鼓吹者之一。

很有意思的是，清华学校的王国维、吴宓、陈寅恪等人，都不约而同地对《红楼梦》情有独钟，作过相当精深的研究。王国维以叔本华的观点重评《红楼梦》，写下了著名的《红楼梦评论》；吴宓 1919 年 3 月 2 日就应哈佛大学的中国学会之邀请以《红楼梦新谈》为题发表了演讲，以后又多次论及《红楼梦》。这些在潜移默化当中影响到了陈铨，使他对传统文化，尤其是《红楼梦》有了更深的理解，写下了多篇关于《红楼梦》的研究文章，如《叔本华与红楼梦》、《尼采与红楼梦》等，既延续了师辈《红楼梦》研究的传统，又以比较文学的视野进一步开拓了《红楼梦》研究的领域。王国维从叔本华那里得到启示，把《红楼梦》看作是中国古今以来最伟大的悲剧作品，但是并没有详细阐释两者之间的关系，而陈铨继承了红学研究传统，既借助于意志哲学来阐释《红楼梦》，又以《红楼梦》来印证、宣扬意志哲学，提出了一些让人耳目一新的见解。陈铨与他的老师王国维、吴宓等人的共同性，可能还在于三人共同的比较文学的学术脉络。王国维、吴宓对于中西文化的领悟和理解实际上是陈铨以后学术思想的基本出发点，努力把目光投向整个西方，对中德文学关系及叔本华、尼采等作出精深的研究，大大拓展了师辈开创的比较文学传统。如果说王国维和吴宓是中国比较文学的先驱，那么陈铨则是中国比较文学杰出的推动者与实践者。

陈铨从 1921 年进入清华学校，一直呆到 1928 年才离开，他在清华学校呆了整整七年时间。这七年时间，陈铨从一个世事懵懂的少年，成长为一个青年知识分子，在吴宓、王国维等人和清华氛围的熏陶下，开始形成自己的思想观、价值观。陈铨写于清华时期的一些文论和小说，已经流露出陈铨的思想端倪，显示了陈铨在个人主义和民族主义之间所作的哲学思考。

## 四、求学异国

1928年7月15日是个半阴晴天，也是个礼拜天，吴宓早上八点钟就出门到西城前英子胡同十二号访问朋友，中午，到清华南园赵元任住宅，和赵元任一起赴陈寅恪结婚喜宴。这天正是陈寅恪新婚大喜的日子，新婚对象唐女士是昔日台湾总督甲午起兵抗日的清军将领唐景崧的孙女。返家后，吴宓赋诗一首：

### 贺陈寅恪新婚

廿载行踪遍五洲，今朝箫史到琼楼。  
斯文自有千秋业，韵事能消万种愁。  
横海雄图传裔女，望门耆德媿前修。  
蓬莱合住神仙眷，胜绝人间第一流。

下午四五点钟的光景，陈铨再次来到南月牙胡同拜访吴宓。这段时间陈铨拜访恩师的次数十分频繁，一个星期有三四趟，因为他即将远行，留学美国。

陈铨在清华苦修七年，终于凭自己的实力，获得了赴美留学深造的机会。这年陈铨二十五岁，正是血气方刚、踌躇满志的年纪。7月16日，也就是在陈寅恪完婚的第二天晚上，吴宓在清华大学附近的成府燕林春，邀请赵万里、张荫麟作陪，为陈铨留学美国饯行。<sup>①</sup>

1928年7月底，陈铨和一批同学像他们的老师吴宓、胡适当年那样，登上远洋轮船，启程赴美。启程的这天，码头上站满了送行的亲友，挤在甲板上的年轻学子们，一方面难舍故国的山水和亲人，另一方面内心又对遥远的异国充满了憧憬，对自己的前

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），89—90页，北京，三联书店，1998。

途满怀着向往。

陈铨进入的学校是美国俄亥俄州的奥柏林大学。奥柏林大学是美国第一个让黑人入学和招收女生的大学，很有些名气。当时到美国的留学生绝大部分都是学习实用学科，胡适刚到美国的时候，最初进的也是康奈尔大学农学院。同船抵美的陈铨的同乡好友杨允奎就进了俄亥俄州州立大学农学系学习。陈铨考虑再三，最后还是按照自己的兴趣选择了学习英文和德文。20世纪20年代末30年代初，正是中国内战不断的时候，祖国的混乱积弱，让远在奥柏林大学的陈铨深有体会。经常可以看到美国报纸上登载中国发生内战或者日本欺负中国的报道，同班的美国同学也时常会问：“为什么你们要自己打自己？为什么你们不杀日本人？”有的教授上课时，也会当着中国留学生的面直接批评中国如何不长进。这些都深深地刺痛了陈铨年轻的心灵，他更加勤奋地读书，希望有朝一日能报效祖国，为祖国的强大尽一份力量。他还把这个时期内心的感受写进了他完成于奥柏林大学期间的小说《恋爱之冲突》。

他在小说里这样写道：“一个中国学生，到美国大学来读书，在本国人的眼光看起来，似乎是很誉荣的事情，因为他有求高深智识的机会；但是在留学生的本身，确乎是很痛苦的。生活的干燥沉闷，不用说了，顶难受的就是中国人自己不争气，把自己国家弄得乱七八糟，然而留学生偏偏又是中国人。”<sup>①</sup> 陈铨那时对在美的中国留学生的失望，和鲁迅对东京的中国学生的失望几乎完全一样。《恋爱之冲突》以鲁迅那样的嘲讽口吻描述了一次中国留学生开会的混乱情形：

第二天星期六下午，芝加哥大学的一个教室里，坐满了七八十个中国学生。因为两方面奔走的结果，差不多全体都

<sup>①</sup> 陈铨：《恋爱之冲突》，见《陈铨代表作》，29页，北京，华夏出版社，1999。

到，连从来不剪发的艺术家；整半年坐在小屋子里观察宇宙人生的哲学家；拉坏峨嵋把旁边屋子的人急得破口大骂的音乐家；跳舞把脚指头跳肿了，痛了三天三夜的跳舞家；隔二十英里可以嗅得着他身上的香水的修饰家；吐黄痰扭鼻涕不用手巾的自由主义者；三年大学读了两个半积点的打破学校制度的急先锋；……还有……还有……许多的著名人物，都争先恐后地到会。真是“群贤毕至，少长咸集”，“集中国留学生人才之大成，破芝城学生会历朝之记录”，“猗欤懿哉！”“叹观止矣！”<sup>①</sup>

而就是这些人将来还要回到中国，担当起中国变革的历史使命！陈铨显然不满意中国留学生的这种状态，可他也无能为力，唯有自己奋发读书，把大部分时间都花在了图书馆和他租住的奥柏林大学北大街321号那间小房子里，内心里时时充溢着对祖国和亲人的思念。1930年4月，陈铨从奥柏林大学给家里寄了一首词《鹧鸪天》：

红杏枝头春鸟啼，啼痕尽处夕阳西。一春花鸟愁多少，万里关山烟树迷。风习习，草萋萋，怜他坠粉与沾泥。算来只怪心儿软，强把相思字暗题。

愁到深时百绪萦，怪他明月太无情。披衣缓步窗前立，远树微闻啼<sub>鶯</sub>声。还静数，已三更，满腔热泪向谁倾？篱边梨树应知我，摇曳枝头宿晚莺。

我们看到在夜深人静之际，诗人难以入眠，披着衣服站在窗前遥看明月，他找不到情感的倾诉对象，只好抱怨明月的无情，

<sup>①</sup> 陈铨：《恋爱之冲突》，第十九章，见《陈铨代表作》，64页，北京，华夏出版社，1999。

只能“强把相思字暗题”。诗人的愁绪已经越过万里关山回到了故国，对祖国亲人的思念，让他体会到了孤独的滋味。1930年5月，也就是这年端午节以后，陈铨接到原来在奥柏林大学，后来去了哈佛大学的同学贵州人任太君的来信，信中夹了任太君夫人兰清的一首诗。陈铨在回信时和了四首诗歌，回顾了自己几年来的游学生活，一方面课业繁重，另一方面情绪低落、烦躁异常，而且身体也不太好，经常生病，所以诗里频繁地用“梦”和“愁”来概括自己愁闷的心情：

满园萧萧落叶新，西来秋色正愁人。情深只愿痴情死，  
梦后犹怀好梦频。八载萍踪成幻影，一腔心事任沉沦。天涯  
何幸逢青眼，落纸挥毫如有神。

西风欺我病经旬，十二阑干月若银。叶底莺声成绝响，  
天边雁迹杳无垠。红巾谁搵英雄泪，白眼何堪瘦削身。宿鸟  
枝头忽惊起，隔邻何事犬狺狺？

愁看今日斜阳处，万里关山隔暮云。几树啼鸦惊扰扰，  
千章红叶落纷纷。胡儿不解汉儿苦，旧绪方消新绪萦。最喜  
故人书东至，开缄杂览意欣欣。

不见青山见世尘，天将愁绪付诗人。清歌漫抚娇儿卧，  
妙韵初翻锦字新。幸有知交能共处，岂无胜地任逡巡。南辕  
北辙自珍重，欢迎到处岂忧贫？

不过，陈铨也是个热情直爽的人，性格并不内向，业余时间，他也经常参加各种体育活动和聚会，至今还留下了不少他们当年在海边沙滩游玩的老照片。我们从陈铨留美期间的一张照片可以看出，这个年轻的四川青年像所有留学生一样，西装革履，戴着一副圆圆的眼镜，踌躇满志，满怀理想，又因思乡情深而略显失落。

陈铨天资聪颖，加上又比较勤奋，所以只用了两年的时间就

顺利完成了在奥柏林大学的学业。奥柏林大学硕士学位考试的时候，有几位美国学生同时参加，但只有陈铨最终获得了硕士学位。口试之后，主考教授特地对他表示祝贺：“我对阁下之造就，甚为钦佩！”这令陈铨颇为骄傲和自豪。

对于庚子赔款资助的留学生而言，美国自然是留学的最好地方。陈铨在奥柏林大学顺利获得了硕士学位，可他却并不满足在美国所学到的一切，他真正感兴趣的是德国的思想和哲学，尤其是叔本华和尼采的思想。他觉得在美国不可能学到真正的德国思想，要想深入了解叔本华和尼采的哲学，还必须到他们的故乡德国去，所以1930年，陈铨获得硕士学位以后，便开始计划转赴德国留学。

很巧的是，陈铨清华时期的好朋友贺麟比陈铨早到美国，也已转到了德国。1926年，贺麟先来美国攻读德文，也深感在美国学习黑格尔哲学，难免有隔靴搔痒之感，所以贺麟设法转到了德国。到了德国，贺麟才发现，德国人对于学问的热爱，对于纯哲学的爱好要远远超过美国人，他对自己的选择非常庆幸。贺麟的选择肯定影响了他的好朋友陈铨。陈铨也开始效仿贺麟，向清华大学争取将原来公费留美五年的计划，改为两年留美，三年留德。清华大学非常开明，很快批准了陈铨的申请。这样，陈铨在纽约哥伦比亚大学作了一个暑期的研修之后，便离开了美国，进入了德国基尔大学主修德国文学，辅修英文和哲学。基尔大学位于德国北部，是一个风景特别优美的学校。对于陈铨来说，比风景更美的是，他终于来到了他最向往的地方，来到了叔本华、尼采的故乡。德国的留学生涯，也是陈铨的思想观念最终形成的契机。虽然他的博士论文做的是纯粹的中德文学关系研究，但他并没有放弃对叔本华、尼采和整个德国哲学的关注。他不再是从王国维、吴宓那里间接地认识德国，而是直接置身于哲学家的故乡。他沉浸在德国的哲学思想中，并开始考虑用尼采的思想来解决千疮百孔的“中国问题”。他也渐渐成了德国文明的坚定的拥

护者，德国哲学家的思想和观念深入到了陈铨的血脉之中。

中国现代知识分子中，留学德国并深受德国思想影响的人并不在少数。使用庚子赔款基金的大部分留学生都选择了美国，因为它足够支付中国学生在美国的生活费用，而去伦敦或者马赛的旅费，无论走海路还是陆路，都超过了政府的津贴。尽管这样，欧洲的英国、法国和德国，尤其是德国，还是具有很大的吸引力。1921年到1925年期间，“去西方的留学生据统计大概共有1189人，其中934人（78.5%）去了美国；德国（127人）、法国（89人）和英国（29人）总共只有245人，占20.6%。”<sup>①</sup>在这份留德名单中，我们可以看到陈寅恪、季羨林、冯至、王光祈、傅斯年、林语堂、贺麟等人的名字，至于对德国文学和哲学感兴趣的人那就更多了。德国社会的思想和价值观念，与陈铨的文化观颇为契合，他在德国如鱼得水，生活得相当愉快。而且，除了跟老朋友贺麟交往不断以外，他还结识了不少新朋友，比如冯至、姚可昆夫妇，就跟陈铨往来频繁。他经常和朋友们结伴到森林和海边游玩和休憩。在他结交的朋友中，还有很多德国人，1949年以后，还和不少德国朋友保持着相互的往来。当然，在学习和生活之余，陈铨还是免不了要思念祖国和亲人。在他秉烛夜读的床头柜上，端放着他年迈父亲的照片，他有时会久久地吹箫，以排遣萦绕不去的思乡之情。德国生活成为陈铨生命中一段非常美好的记忆。他的女儿陈光琴后来回忆说：

我的父亲陈铨教授除了他最亲爱的祖国，可以肯定地说，最热爱的就是西欧中部那片森林占全国面积30%、山水清秀、人杰地灵、美丽的德国大地了。

当我还是个小姑娘的时候，就经常和父母一道与在我父

---

<sup>①</sup> 杰罗姆·B·格里德尔：《知识分子与现代中国》，241—242页，天津，南开大学出版社，2003。

亲任教的南京大学执教的几位德国女教师来来往往。我们之间的关系就像我们中国人之间的走亲访友一样地无拘无束。几位“Frau”（女士、太太）都嫁了中国丈夫，随了中国丈夫姓了中国姓。美丽的殷太太的中国丈夫殷先生长得膀大腰圆、英俊魁梧。他们的儿子小皮特从小独居一屋。他给了我一些德国顽皮小男孩性格的印象：比如有门不走，偏偏从窗子跳进跳出。温柔的王太太的中国丈夫是个山东汉子。他俩的儿子大爱尔里希是我们几个孩子的头儿，常常领着我和小皮特一起折纸船在小水沟里放航。我们想像着它们会驶出长江口，漂向遥远的多瑙河、莱茵河、易北河。我们还一起采集槐花，在烘箱里学着做圣诞节蛋糕，模仿着大人的样子玩起了“过家家”，像父亲请他们一家来我们家品尝中国饭菜一样，一起共享童年纯真友情的快乐。雍容端庄的陈太太，她漂亮的女儿嫁的也是位中国丈夫。大人们经常在一起欢聚，似有永远谈不完的愉快话题。他们的谈话内容涉及范围非常广泛，既有中德学术交流活动，也有他们所经历的中德人民之间友好情谊的许多动人情节。父亲像是在努力回报当年在德国所受到的令他难以忘怀的亲切款待。<sup>①</sup>

陈铨在基尔大学的导师是著名的黑格尔研究专家理查德·克罗纳尔（Richard Kroner）。理查德是个犹太人，受他影响，陈铨也花了大功夫钻研黑格尔，这使他对德国的唯心主义观念以及叔本华、尼采的非理性主义思想有了更加深刻的理解。陈铨甚至还参加了德国的“青年黑格尔学会”，这是国际上非常有影响的一个研究会，马克思年轻的时候也曾经参加过这个学会。虽然陈铨并没有写过多少关于黑格尔哲学的专论，可他确实是中国少有的

---

<sup>①</sup> 陈光琴：《中德思想文化交流的快乐架桥工陈铨教授》，见《旅德追忆》，62—63页，北京，商务印书馆，2000。

几位黑格尔研究专家之一。建国之后，他还应好友贺麟的邀约，翻译了黑格尔的《精神现象学》，可惜，这本译稿后来不知所终，现在仅残存一些片断。在理查德的指导下，陈铨系统研读了黑格尔、康德、叔本华、尼采等人的著作，梳理出了德国近代思想发展的基本线索。陈铨把康德看作是近代以来最伟大的哲学家和美学家，在康德之前的希腊哲学是一种“世界哲学”，也就是客体的哲学，而康德开始把“世界哲学”改造成“自我哲学”，也就是主体的哲学。从康德开始，德国就建立了一套独特的“人类主义”哲学，人类哲学打破了希腊哲学所强调的对于外部世界的依赖，因为在希腊的哲学思想中，世界上存在着“放之四海皆准”的规律，人类就是按照这样的规律行动，但是康德却打破了这样的观念：

康德分世界上的事物，成为两方面，一方面是“物的现象”，一方面是“物的本身”。人类所能够知道的，不过是物的现象，至于物的本身，是人类的智力所不能知道的。希腊人相信世界上的事物都有一定的条理，这一些条理，包藏在物的本身。康德认为世界上的事物，本来无所谓条理，人类观察事物的现象，在心灵中组织成一种条理，勉强加在事物的身上。因为事物的本身，我们没有法子知道，事物的现象不过是事物在人类的心灵上，呈现出来的状态，从这种状态上组织成的条理，根本不是事物本身的条理，乃是人类心灵上的条理，所以希腊人认为自然的法则，实际上是人类心灵上的法则。<sup>①</sup>

黑格尔延续了康德的思想，把精神现象看作是人类的基石。陈铨认为康德的伟大贡献在于提升了人的尊严和价值，而近代以

---

<sup>①</sup> 陈铨：《文学批评的新动向》，载《战国策》，第17期1941年7月20日，收入《文学批评的新动向》，6页，重庆，正中书局，1943。

来的所有主体性的哲学只不过是康德思想的发展和延续。

在哲学的故乡，陈铨真正感受到了一种哲学的氛围，而当时德国的社会氛围肯定也给陈铨以很大的影响。20世纪30年代的德国正经历一次深刻地裂变，1933年希特勒上台后，开始大规模地排斥、驱逐和迫害犹太人，宣扬德意志中心的种族主义理论，整个国家弥漫着一种狂热的种族主义情绪。在欧洲的民族之中，德国人的种族情绪可以说是最强烈的，希特勒更是宣扬在这个世界上只有武力可以解决任何矛盾，而德国是最优秀的民族，德国应该统治整个世界。这刺激了陈铨一种集体的民族性的焦虑，感受到了一种深深的民族危机。他开始一方面考察德国思想的民族主义起源，另一方面开始反省自己国家的传统文化和民族特性。他意识到，康德的自我观念不仅是个体观念的需要，也是民族意识的显现，现代民族国家意识也是在人类自我观念的形成中逐渐生成的。早期的人类并没有强烈的民族国家的概念，只是到了近代随着人类自我意识的生成，民族国家的概念也逐渐诞生了。安德森（Benedict Anderson）在他的名著《想象的共同体》里仔细考察了很多现代国家民族主义观念的起源、产生和发展，把民族的观念的生成归结为不同主体的“想像”的结果，民族国家只是一个想像的共同体，因为在现代社会之前的王朝往往并没有明显的边界意识：“现代人恐怕很难理解曾经有这样一个世界，在那里大多数的人唯一想像得到的‘政治’体系似乎只有王朝而已。因为‘真正的’（serious）君主制本质上存在于一个和所有与现代的政治生活有关的概念相交会的位置上。王权把所有事物环绕在一个至高的中心四周，并将它们组织起来。它的合法性源于神授，而非民众——毕竟，民众只是臣民（subjects），不是公民（citizens）。在现代概念中，国家主权在一个法定疆域内的每平方厘米的土地上所发生的效力，是完全、平整而且均匀的。但是在比较古老的想像里面，由于国家是以中心（center）来界定的，国家与国家之间的边界是交错模糊的，而且主权也颇有相互

渗透重叠之处。”安德森进一步指出：“置身在一个进步的、世界主义的知识分子（特别是在欧洲？）普遍地坚持民族主义具有几近病态的性格，并坚信它起源于对他者（other）的恐惧与憎恨，而且和种族主义有密切关系的时代里，如果我们提醒自己民族能激发起爱，而且通常激发起深刻的自我牺牲之爱，应该不无助益吧。民族主义的文化产物——诗歌、散文体小说、音乐、雕塑——以数以千计的不同形式和风格清楚地显示了这样的爱。另一方面，与此类似的，表达恐惧和厌恶的民族主义产物却真的是凤毛麟角。”<sup>①</sup>

安德森的这些论述，与中国的实际毕竟还是有相当距离的。民族主义的意识近代中国以来日益高涨。甲午战后，为了解救日益严重的民族危机，出现了《中外纪闻》、《时务报》、《国闻报》等几十种报刊，还有强学会、保国会、南学会等上百个学会，出现了高涨的民族主义思潮。一方面“开眼看世界”，介绍大量关于西方思想历史的著作，作为自己的参照；另一方面又推动清醒的民族体认，打破盲目自大的梦幻。梁启超早就指出：“我国蚩蚩四亿之众，数千年受制于民贼政体之下。如盲鱼生长黑壑，出诸海而犹不能视；妇人缠足十载，解其缚而犹不能行。故步自封，少见多怪。曾不知天地间有所谓民权二字。……呜呼，以如此之民，而与欧西人种并立于生存竞争，优胜劣败之世界，宁有幸耶？宁有幸耶？……欧人曰，支那人无爱国之性质，我四万万同胞之民，其重念此言哉，其一雪此言哉。”<sup>②</sup> 梁启超、鲁迅等人都不遗余力地批判中国的“国民性”，并不是要抛弃自己的民族，相反，他们对自己的国家充满了热爱，所谓“哀其不幸，怒其不争”。置身于狂热民族情绪的德国社会氛围中，陈铨很自然地

<sup>①</sup> 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，20、168页，上海，上海人民出版社，2003。

<sup>②</sup> 梁启超：《爱国论》，见《饮冰室合集·文集》之二。

康德的“自我哲学”，走向了民族主义，并借此思考中国的实际问题。陈铨越来越感到，与德国等国家相比，中国这个民族在时间和空间上都处于落后的位置。陈铨后来在《五四运动与狂飙运动》一文中指出，狂飙运动奠定了德国文化的根基，德国民族从狂飙运动中第一次认识了自己，摆脱了17世纪以来的理智主义，法国的新古典主义。而中国的五四运动也具有划时代的意义，因为“中国民族第一次感觉时代的新潮流，推翻数千年来的传统思想”。但是陈铨又认为，中国的五四运动并不及德国的狂飙运动，五四运动以后的中国人还是没有认清自己，所以没有走上合理的道路。可以说，正是在德国，陈铨的思想发生了一次根本的变化，早年陈铨的思想里还有一种超越国家的个人主义思想，但是德国的生活经历改变了他，德国人所表现出来的强烈的民族主义意识大大刺激和感染了他，使他也逐渐变成了一个坚定的民族主义者。陈铨后来把时间看成是时代的精神，而把空间看成是民族的性格。德国民族的社会和文化，成为他观察中国社会和文化的基本参照物，德国的文化思想成为他20世纪40年代民族文学运动的思想起点。

尽管陈铨感受到了德国人强烈的民族主义情绪，但是陈铨本人在德国似乎并没有被歧视和排斥，或许因为他的文化观念、哲学主张和绝大部分德国人相近，加上他的语言天赋和交际能力，所以自然可以跟德国当地人友好相处。而且，虽然陈铨形成了较为明确的民族主义思想，可他基本上还是一个书斋里的知识分子，他把主要精力都花在了读书和思考上，特别着力于考察中国和德国文学之间的影响关系。通过他的老师吴宓，陈铨还在《大公报》副刊发表了《歌德与中国小说》等文章，这些日后都成为他博士论文的一个部分。陈铨在海滨城市基尔呆了三年半的时间，最后半年他转到了柏林大学。柏林大学很长时间以来，一直是世界高等教育的中心之一，自然也是欧洲和德国文化的中心之一。中国很多知名学者都曾在柏林大学留下了他们的踪迹。陈铨



的老师陈寅恪曾经于 1909 年自费前往德国游学，考入了柏林大学，一直到 1911 年。1921 年 9 月，陈寅恪离开美国再次进入柏林大学研究院研究梵文以及东方古文字学，直到 1925 年方才结束。1923 年 6 月，傅斯年离开英国来到德国，进入了柏林大学文学院学习，在柏林大学呆了三年。俞大维、毛子水和罗家伦也都在柏林大学呆过。贺麟就读的也正是这所柏林大学。1933 年夏天，陈铨到了柏林大学，并在这里最终完成了以《德国文学中的中国纯文学》为题目的博士论文。这篇论文深入研究了中国和德国文学关系，尤其是考察了中国文学对于德国文学的影响，分别论述了中国小说、戏剧和诗歌对于德国文学的影响。这是中德文学关系研究方面的开山之作，也成为中国比较文学研究的经典之作。

1933 年底，陈铨顺利获得了博士学位。1934 年 1 月，陈铨带着德国文学与哲学的玄思、浪漫和激情，坐船辗转回到了阔别五载的祖国。从 1928 年出国，直到 1934 年初回到清华大学，通过国外五年的游学，陈铨的思想基本成熟，从早期的个人主义走向了民族主义，从对王国维、叔本华的热情，转向了对尼采学说的信仰，并且在 20 世纪 40 年代以后，尼采哲学成为他最主要的思想武器。但是刚刚回到国内的陈铨，并没有立即投身民族运动，而是在大学里教外国文学，过了一段非常平静的象牙塔生活。

## 第二章 重构民族意识

### 一、1937年前后

1934年1月，陈铨回到了中国。他在四川的老家呆了短短的几天，会见了一些亲朋好友，然后便赴武汉大学任教。其实，陈铨本来就是应母校清华大学的邀请回国的，可是，“回到老家富顺，因为家里已穷，药店倒闭，同时我的清华同学武大英文系主任方重迫切需要英文教授，来电来信要我去武汉，我就去了。”<sup>①</sup>陈铨后来还把家道破落的情况写进了短篇小说《烈士纪念碑》，短篇集《蓝蝴蝶》中的描写也很似陈拿到清华聘书时家中破落的情况。所以，陈铨先到武汉大学，主要是因为经济原因和朋友关系。

不过，他在武汉大学的时间比较短暂，同年9月，陈铨就接受了清华大学的聘书，转赴清华大学外国语文学系担任德语讲师。当时外文系的主任是王文显，教授有吴宓、陈福田、毕莲（Miss A. M. Bill）、温德（R. Winter）、钱稻孙、叶公超等人；讲师是陈铨、黄伟惠、赵诏熊、吴达元。1936年，陈铨即升任教授。1935年至1936年度，陈铨开设的课程除了德文外，还有一门“文学批评之标准问题”，同时，吴宓开设的是“中西诗之比较”、“翻译术”，王文显开设的是“莎士比亚研读”等。每周都

<sup>①</sup> 此为陈铨原话，据2003年2月23日与陈光琴访谈笔记。

是两个小时的，全年共四个学分，开课的同时还承担指导研究生的任务。由于时局比较艰难，所以实行轮流合班上课制度。“即将第二、三、四年之文学必修科目，使上下连接之两年级学生同时选修，合班教授。如是，每一科目，每两年始开班一次。而轮流递换，每年仅必修科目之半数实行开班。”<sup>①</sup>因此，1936年到1937年度，陈铨在外文系教授德文，从最简单的文法，到德语会话以及练习德文写作，直到为有志于专攻德文的人授课，都是合班教授。此外，陈铨还陆续开过“海贝尔”（Fredrick Hebbel）、“文学批评”等课程。

此时陈铨刚刚回到国内，意气风发，很想有所作为，精神和气色看上去都非常好。从1936年清华大学外文系师生的一张合影可以看到，个子不高的陈铨站在他的老师吴宓身边，微微发胖的脸颊上，架着一副黑框眼镜，神情严肃，却又显得精神振奋。也就是这段时间，陈铨在美丽的清华校园结识了邓昭常小姐。邓昭常的老家是四川江津，家族是当地的望族，父亲邓縠仙1903年到1905年期间曾经留学日本，并跟国民党元老于右任等人一起参加了孙中山组织的同盟会。回国后邓縠仙主要从事教育工作，思想进步，观念开放，德行高尚。1917年到1919年曾经出任江津中学的校长，后来又担任泸州川南师范学校的校长。邓昭常的几个伯伯和叔叔也都非常出色。邓家和陈独秀关系密切，陈独秀后来落难时，就是在江津小城过着离群索居的生活，甚至连陈独秀的后事，都是由邓家出面料理的。陈铨与邓昭常结识后不久，两个人就结婚了，后来他们患难与共，相濡以沫，共同走过了三十多年的人生旅程。

新婚的陈铨住在清华大学的新南苑，生活过得顺心舒畅。平时忙于教书，闲暇时就邀请一些朋友和学生到家里做客。他的一

<sup>①</sup> 徐葆耕选编：《会通派如是说——吴宓集》，198页，上海，上海文艺出版社，1998。

个老表是他家的专职厨师，大家一边享受美食，一边高谈阔论，无形当中形成了一个松散的文化圈层。当时，与陈铨往来最为密切的，有闻一多、冯友兰、雷海宗、张荫麟等人，大家都是邻居，经常聚会，讨论时政，吃饭聊天。闻一多、冯友兰后来都为陈铨的《战国策》写过稿，雷海宗则成为“战国策派”的主将之一。有时陈铨也会请校长梅贻琦到家里做客，梅贻琦是清华大学校史上最著名的校长之一，他上任后大批引进人才，采取了蔡元培治校的思想宗旨，坚持“思想自由、兼容并蓄”，使得清华大学获得了长足的发展。由于梅贻琦治理清华大学的杰出成就，后来他被任命为西南联合大学的校长。不久，陈铨的两个儿子相继出世，他给第一个儿子取名“陈光群”，第二个儿子取名“陈光还”。他还有一个女儿名叫“陈光勤”，这几个名字都有一定的寓意，“从他给我大哥取名‘群’（取‘群策群力’之首字，给二哥取名‘还’（取‘还我河山’之首字），给我取名‘勤’（‘勤奋向上’之首字，后来改为与‘勤’谐音的‘琴’），可以看出他为人处世、安身立命的主导思想。”<sup>①</sup>他是希望儿女们都能努力勤勉、报效祖国。

安居乐业的同时，陈铨继续着他的学术研究。1936年4月，他在《清华学报》第11卷第2期发表了著名论文《从叔本华到尼采》，论述了尼采如何从信奉叔本华的悲观主义思想，走向超人哲学，成为强力意志哲学的宣传者，这显示出陈铨完全摆脱了王国维的影响。早年的陈铨接受了王国维的思想，对于叔本华的悲剧观念的重视要远远大于对尼采悲剧意识的认识，长篇小说《天问》可以说是他接受叔本华悲剧思想的一个印证。但是在德国的生活经历，使陈铨对于“物竞天择，适者生存”的道理有了更为深刻的认识。鸦片战争以来，严重的民族危机使得这个思想

<sup>①</sup> 陈光琴：《中德思想文化交流的快乐架桥工陈铨教授》，见《旅德追忆》，65页，北京，商务印书馆，2000。

深入人心，中国知识分子几乎普遍接受了进化论思想，“物竞天择，适者生存”几乎成了一个时代的口号。陈铨刚从强大而且野心勃勃的德国回来不久，文化上的时间和空间差异使他的种族危机意识尤其强烈。因此，尽管他过着非常舒服闲适的生活，但是发表了《从叔本华到尼采》这样的论文一点也不令人奇怪。它也可以说是陈铨从最初接受、信奉悲观主义哲学到最后终于抛弃悲观主义哲学的一次回顾。陈铨自己也承认，王国维的思想已经与他此时的思想相去甚远，他本人也和尼采一样完全从叔本华悲观主义哲学中摆脱出来，完全皈依到尼采的门下，成为中国“尼采哲学”最有影响的一个宣传者。

20世纪40年代，陈铨将《从叔本华到尼采》进一步展开，增写了《尼采的哲学》部分，形成了一本十万字的著作，书名仍为《从叔本华到尼采》，对叔本华和尼采的思想作了相当深入的阐述：“叔本华哲学最基本的观念，就是‘意志’。意志是宇宙人生的泉源，是推动一切的力量。康德的哲学是‘理性哲学’；黑格尔的哲学是‘精神哲学’；叔本华的哲学是‘意志哲学’，三种哲学系统，在欧洲近代思想上都有伟大的影响。”叔本华发明了“意志哲学”，这是很伟大的，因为叔本华发现每个人都存在着“意志”，“这一种普遍的无所不有无微不至的意志，照叔本华的看法，并不是什么上帝的安排，理性的表现，倾向到任何一种最高尚的目标。意志完全是盲目的，没有目标，没有理性，我们不知道它从何处来，也不知道它向何处去。它强烈地支配一切，没有任何的力量，能够拒绝它，停止它，消灭它。”正因为有了意志，叔本华才认为宇宙人生是毫无意义的，意志是盲目的，生存是痛苦的。尼采早期信奉和接受叔本华思想，但最终却摆脱了叔本华的悲观主义思想。陈铨把尼采看作是近代以来影响世界最大的两位哲学家之一，详细论述了尼采思想的演变过程，认为“尼采思想的演变，有一个明显的时期：第一时期，尼采的哲学以艺术为中心，我们可以叫它做‘艺术时期’。第二时期，尼采对于

科学，发生极浓厚的兴趣，一切问题，都以科学为出发点，我们可以叫它做‘科学时期’。第三时期，尼采摆脱科学，提倡超人，我们可以叫它做‘超人时期’”。在艺术时期，尼采主要接受了叔本华：“因为叔本华给他精神生活，开辟了一条新的路径，叔本华教他怎么样观察世界的本来面目，看清人生真正的痛苦。”但是在第二个阶段，也就是1876年以后，尼采对于叔本华的思想却渐渐地采取了一种批评的态度，此时“语言学家的尼采，已经渐渐转变成思想家的尼采。叔本华的思想，他虽然大体接受，然而叔本华的遁世主义，他始终没有同情”。陈铨认为，到了1880年，“尼采已经从悲观主义到乐观主义，从否定人生到肯定人生”，并最终进入了“超人”的思想阶段。<sup>①</sup>

我们可以看到，这个时期的陈铨，已经完全接受了尼采的思想，抛弃了早年所接受的悲观主义思想，走向了尼采主义，形成了独具个性的文化哲学理念。《从叔本华到尼采》可以说是陈铨从德国回来以后，对自己思想历程的一次总结，也是对自己文学哲学理念的一次集中表述。他后来的论文和小说戏剧创作，某种程度上，都不过是对这部论著思想的反复陈述。当然，需要指出的是，陈铨写这样的文章并不说明他具有浓厚的“超人”思想，陈铨皈依尼采也不是希望自己成为“超人”，而是在整个中华民族的危急时刻，他希望能有一个杰出的领袖出现，来领导整个民族摆脱危机，实现伟大的民族复兴。所以，他这样解释尼采的“超人”：“第一，尼采的超人就是理想的人物，就是天才。照尼采的看法，社会的进步，是要靠天才来领导。”“第二，尼采的超人，就是人类的领袖。人类是不平等的，智识能力也永远不会相同。领袖是社会最优秀的分子，他们的智力，既然高于群众，群众必须受他们的指挥，才能够建设伟大的事业。”“第三，尼采的超人，就是社会的改革家。超人不能相信社会上已经有的价

<sup>①</sup> 参阅陈铨：《从叔本华到尼采》，重庆，在创出版社，1944。

值，他们自己会创造新的价值。”“第四，尼采的超人，就是勇敢的战士。狭义来说，尼采是主张战争的，因为战争是无情的，然而战争的好处，就在以无情达到有情，使人类社会，努力进步，超人就是战场上的壮士，他们要战胜一切，征服一切，摧毁一切。”<sup>①</sup> 陈铨对尼采的阐释显然带有一种呼吁性，但是陈铨的这种思想却和五四以来绝大部分知识分子所追求的社会改造目标相偏离。五四以来绝大部分知识分子宣扬的是“人人平等”，追求的是建设一个平等、法治和公正的社会，所以陈铨的思想受到广泛的批判也就毫不奇怪了。只不过，那些批判者往往忽略了陈铨最初的思想出发点，那就是思考如何引领积贫积弱的中国社会走出日益严重的民族危机。当年，与陈铨常相往来的闻一多、冯友兰等人，都对国家和民族的危机感到焦虑。冯友兰提出了“新理学”，闻一多很早就参加了留美学生的“大江学会”，积极宣扬“国家至上”的理论，认为民族危机的根源在于民族国家意识的不发达，而民族国家意识的缺乏必然要被帝国主义所淘汰。可以说，正是共同的民族忧患意识使得他们走到了一起，成为无话不谈的好朋友。

而20世纪40年代，“战国策派”赫赫有名的其他两名主将雷海宗和林同济，此时分别在清华大学和天津的南开大学任教。

雷海宗，字伯伦，河北省永清县人。1919年五四运动那年，他考入了清华学校高等科，1922年毕业后获得留学美国的机会，进入芝加哥大学深造，主修历史学，副科学习哲学。1924年，雷海宗进入芝加哥大学研究院历史学研究所攻读博士学位。1927年以一篇《杜尔阁的政治思想》通过了博士论文答辩，获得了芝加哥大学的哲学博士学位，旋即归国。雷海宗回国先后在中央大学、金陵女子大学、武汉大学任教，1933年到1938年期间他在国立清华大学历史系任教。雷海宗是个历史学博士，虽然他的博

<sup>①</sup> 参阅陈铨：《从叔本华到尼采·尼采的思想》，重庆，在创出版社，1944。

士论文研究的是杜尔阁（Anne Turgot）的政治思想，但是他对斯宾格勒（Oswald Spengler）和汤因比（Arnold Joseph Toynbee）更加熟悉，对中国文化与古代的兵法制度也极有研究。他的《中国文化与中国的兵》至今还时时被人征引。雷海宗显然和陈铨一样不满足于中国的现状，他后来借助于斯宾格勒的“文化形态史观”，对整个世界的文明进行了考察，指出目前世界上正处于“战国时代”，若要使得中国避免亡国亡种的危险，就必须从根本上改造传统文化，去掉传统文化中的柔弱成分。斯宾格勒认为每一种文化都要经过生、长、死的生命周期，雷海宗通过对几千年的中国文化的考察，发现中国文化是一例外，得出了他的“中国文化独具二周”的结论，而抗战则是结束第二周的传统，开创第三周的全新文化的转折点。<sup>①</sup>

林同济，出生于福建福州市一个封建士大夫家庭。林家是福州的望族世家，林的父亲林西智是前清举人，后来学习法律，做过法官与教授。由于家族的缘故，林同济从小到大，身上都带有一种浓厚的贵族气。1922年，林同济也考入了清华学校高等科，而这一年雷海宗恰好从清华学校毕业留学美国，两人擦肩而过，倒是贺麟和雷海宗同年进入清华学校。1926年，林同济进入美国密歇根大学读书，在美国一呆就是八年。他父亲希望他能修学法律专业，可林同济对政治更感兴趣，所以他选择了国际关系史和西方文学史。1928年，林同济从密歇根大学毕业，转入著名的加州大学伯克利分校攻读政治学。他一方面学习和研究国际政治和文化，另一方面也时刻关心国内的政治形势，极早地意识到日本潜藏着的巨大的政治野心，对国内的民族危机深感焦虑。与他很熟的两位美国教授几次都直言不讳地对他说：“日本有组织，有力量；我们美国人同情中国，却是佩服日本的。”美国人的话使

<sup>①</sup> 参阅丁晓萍、温儒敏：《“战国策派”的文化反思与重建构想》，见《时代之波——“战国策派”文化论者辑要·代前言》，北京，中国广播电视出版社，1995。



得林同济深受刺激，感到这个世界并没有完全的公正、民主和平等，这个世界实际上是“力”的强权时代，谁的武力占有优势，谁就会得到尊敬：

（一）西方人的人生观是力的人生观；（二）西方文化是力的文化；（三）而力的组织，自文艺复兴以来，就愈演愈显著地以民族为单位，国家为单位；（四）到了20世纪，国与国间的“力的大拼”已成为时代的中心现实；（五）在日本全面侵略急转直下的关头，中国唯一的出路是“组织国力，抢救自己”。<sup>①</sup>

这个时期林同济思考和关注的核心问题就是，日本人已经开始全面并吞中国，谁能制止它？所以，他的博士论文就以《日本在东北的扩张》为题，并且顺利通过了答辩，获得了博士学位。林同济对民族危机、“尚力政治”的思考，很自然地让他接受了尼采的学说，或者说，尼采学说也启发了他的思考，两者发生了强烈的共鸣。林同济虽然在美生活八年，但并没有像胡适那样，身上被打上很重的美国印迹，他对约翰·杜威和威廉斯·詹姆斯（William James）这样的美国哲学家并不感兴趣，倒是对尼采情有独钟。据他的小弟林同奇回忆，林同济拥有全套的尼采文集。一旦发现了尼采，林同济立即把尼采思想作为了自己的信仰基础：

1931年到1934年，我在美国所读的书，都是在这个抽象而肤浅的主导概念下进行的。大大小小的资产阶级作家，点点滴滴地供给了我以各种各样的法西斯因素。而不是偶然的：我发现了尼采这个法西斯鼻祖的著作，最适合我的要

---

<sup>①</sup> 林同济：《思想检讨报告》，见《天地之间——林同济文集》，305页，上海，复旦大学出版社，2004。

求，我开始把他捧作为我的思想基调的根据。同时间内，国际形势的发展——德意法西斯的得势，罗斯福新政的布施——都更使我觉得“国力”的加强与集中是西方各国的潮流。<sup>①</sup>

1934年，林同济回到国内，进入了天津南开大学任教。置身于国内的政治社会情势，对国家民族危机有了更加切身的体会，林同济的思想也有了更进一步的发挥。他后来在《思想检讨》里也描述了这段时间的思想状况：

1934年可算是定计之年。我打定了算盘，一方面要享受教授的悠闲生活，一方面要做个思想家，控制灵魂。我把日本侵略下的中国比拟于拿破仑征服下的德国，认为中国所需要的也正是一个人生观文化观的改造。我妄想追效菲希德（Fichte）告德国人书的作风，写一本书，批判中国文人性格，发挥一种“战士人生观”以贯彻我要“做个思想家”的宿念。曾拟就了大纲。因抗战发生而中止。<sup>②</sup>

1937年7月7日，“卢沟桥事变”爆发，日本人开始了蓄谋已久的全面侵华战争。中华民族面临着生死存亡的危机，不战则亡。当此之际，民族危亡成为知识分子和普通民众最为焦虑的事情。吴宓在7月14日的日记中写道：

阅报，知战局危迫，大祸将临。今后或则（一）华北沦亡，身为奴辱。或则（二）战争破坏，玉石俱焚。要之，求

---

<sup>①</sup> 林同济：《思想检讨报告》，见《天地之间——林同济文集》，305页，上海，复旦大学出版社，2004。

<sup>②</sup> 同上，306页。



如前此安乐静适丰舒高贵之生活，必不可得。我一生之盛时佳期，今已全毕。此期亦不可谓不长久，然初未得所享受，婚姻恋爱，事事违心，寂寞愤郁，痛苦已极。回计一生，宁非辜负？今后或自杀，或为僧，或抗节，或就义，无论若何结果，终留无穷之悔恨。更伤心者，即必本为踔厉奋发、慷慨勤勉之人。自1928年以来，以婚姻恋爱之失败，生活性欲之不满足，以致身心破毁，性行堕废。故当今国家大变，我亦软弱无力，不克振奋，不能为文天祥，顾亭林，且亦无力为吴梅村。盖才性志气已全漓灭矣！此为我最伤心而不可救药之事。如此卑劣，生世亦何益？思及此，但有自杀。别无他途。……<sup>①</sup>

吴宓把个人婚姻遭遇与国家民族的变故联系起来，民族的危机使他感到前途暗淡，想到了自杀以保全个人的道德节操。而绝大部分的中国知识分子，都开始行动起来，或者投笔从戎，或者用笔号召全民族抗战，文艺界各种各样的抗敌活动迅速开展起来。1936年，著名作家茅盾、鲁迅等二十一人发表了《中国文艺界同人为团结御辱与言论自由宣言》，宣言提出不分派别、新旧，只要不愿意做亡国奴的，都应该团结一致以求行动之更有力。“为民族利益计，我们又甚盼民族解放的文学或爱国文学，在全国各处风起云涌，以鼓舞民气”。1937年9月26日，胡适到了美国，为了中国的抗日四处游说、演讲和筹款，争取美国社会各界的支持。的确，尽管“民族被想像为拥有主权，因为这个概念诞生时，启蒙运动与大革命正在毁坏神谕的、阶层制的皇朝的合法性。民族发展臻于成熟之时，人类史刚好步入一个阶段，在这个阶段里，即使是普遍宗教最虔诚的追随者，也不可避免地被迫要面对生机勃勃的宗教多元主义，并且要面对每一个信仰的本体论

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），168页，北京，三联书店，1998。

主张与它所支配和领土范围之间也有不一致的现实。民族于是梦想着成为自由的，并且，如果是在上帝管辖下，直接的自由。衡量这个自由的尺度与象征的就是主权国家”。<sup>①</sup>但是，民族存亡的关头，除了汉奸，所有人都开始为了这个民族的尊严和主权而奋斗了。

随着中日战争全面爆发，北京、天津、上海、南京等大都市里的著名高校和文化机构开始纷纷内迁，一大批知识分子也随之迁往武汉、重庆、昆明等地方。民族的危难带来了文化史上的一个大迁移，长沙、武汉、昆明和重庆成为中国新的政治和文化中心，30年代的文化中心上海反而成为了“孤岛”。日军侵占北平后，迅速占领了清华大学，清华大学的师生开始集体南行。1937年8月的一天，杨振声、朱自清、沈从文等人围坐在火炉边，把数年来编纂的中小学语文教材的资料，投入熊熊燃烧的火炉中，几天后，沈从文、朱光潜、钱端升等人先在北平乘火车，然后又乘船，开始了辗转艰难地逃难。

陈铨一家的人口比较多，包括侄儿陈光福在内，有六七口人。通过富顺同乡林白遵的关系，陈铨带着六七口人逃出了北平，坐上了英国“伦胜京”号轮船，从大沽港口到了青岛，住在了租界里俄国人的饭店里。1924年，陈铨曾和同乡好友来青岛度假，悠闲自在，而此时却是拖家带口，狼狈不堪。尚未喘息，青岛不久又被日本人攻占，陈铨一家不得不继续南逃。历经艰难曲折，辗转数地，四十多天后，他们终于抵达长沙。国立清华大学、国立北京大学和私立南开大学已经在长沙组成临时国立西南联合大学，简称西南联大。由于战事的发展，西南联大不久又继续向西南迁徙至昆明蒙自，闻一多率领一群学生从长沙一直步行到昆明。陈铨一家取道重庆，与家人短暂团聚，再转往昆明。

这时，昆明这个偏远的城市，由于西南联大的出现，一下子

<sup>①</sup> 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，7页，上海，上海人民出版社，2003。

集中了国内最著名、最优秀的知识分子，成为抗战以后名副其实的文化中心。这里的生活虽然比较艰苦，有时饿得连饭都没有得吃，但是这里空气自由、风景优美，充满了浓厚的学术气氛。很多知识分子在这个战乱年代，不能投笔从戎，只有把全部的精力都投注到了文化建设和学术研究当中，甚至在这个边陲城市达到了一生事业的顶峰。文化机构的内迁，也将发达地区的先进思想传播到落后地区，现代化的思想逐渐渗透到四川、湖南、广西、贵州和云南等偏远地区。西南联大也培养了大量杰出的人才，对中国以后的发展产生了深远的影响。

陈铨南下时，林同济正在参加蒋介石主持的“庐山会议”。不久上海沦陷，日军逼近南京，南京政府颁发命令，要求所有在职人员必须坚守岗位，但其官员的家属不受限制。于是林同济就代替父亲护送家人前往重庆，后来林同济的弟弟林同奇描述了这次混乱的逃离：

起程的那天到了。天很热，但是风很大。我们匆匆忙忙收拾好行李，坐进一辆小车开往码头。我们只找到一辆汽车。这车往返了三次才把我们全体都带到了码头。一路上，垃圾碎片四处飞扬，一派凋零破败的弃城景象。码头上人山人海，到处是你推我搡，大呼小叫。我们搭乘的轮船是一艘英国太古公司的轮船，据说是沿长江航行的最大的一艘船。能买到票已足以令人庆幸，因为为此我们曾大费周章。甲板上挤满了人。我们幸运地踏进了凉快些的底舱里。舱面很大，但是没有座位。人挤得水泄不通，进出洗手间都得小心翼翼地挤出一条路来。同济得照顾母亲和几个年幼的弟妹。我们摊开被单，躺下休息，舱内又潮湿又闷热。难闻的铁锈

夹杂着咸鱼的臭味一阵阵向我袭来，让人作呕。<sup>①</sup>

林同济先到了重庆，随后也来到了昆明，接受了云南大学政经系的聘书。此时，雷海宗也已随着南开大学迁到昆明，并出任西南联大的历史系主任。由于战乱，“战国策派”的“三驾马车”在民族危难的时候齐聚这个边陲城市，悲剧的历史为他们的横空出世提供了机缘，也为他们的思想演练提供了舞台。

此时，全民族都万众一心，全力抗战。作为文化中心的昆明，出现了各种各样的团体、刊物，宣扬抗战，鼓舞民族斗志。西南联大的学术空气也是非常自由、民主。受此氛围的影响，陈铨、林同济、雷海宗都不约而同地开始考虑利用刊物宣传自己的思想，想要在中国的思想界、学术界掀起一场文化思想运动。他们意识到，当此民族存亡之际，救亡图存已经成为第一要事，现在无论是创作，还是学术，都必须应对中国的现实危机，而不应该仅仅是纯粹的学术研究或文学创作。对于陈铨这些具有鲜明民族主义意识的知识分子来说，首先思考的就是如何保证整个民族在生存竞争中获胜，而不是考虑个人的学术成就如何发挥个性。陈铨、林同济和雷海宗基于共同的“民族精神”重造思想渐渐地走到了一起，而昆明和重庆作为新的文化中心为他们提供了相宜的环境，《大公报》、《今日评论》、《民族文学》和《战国策》为他们提供了宣讲的阵地，一个非常活跃的文化学派“战国策派”就这样在抗战的大后方应运而生。

## 二、时代之波

“战国策派”，得名于陈铨、林同济、雷海宗等人 1940 年 4

---

<sup>①</sup> 林同奇：《“我家才子，一生命苦。可叹！”》，见《天地之间——林同济文集》，340 页，上海，复旦大学出版社，2004。



月创办于昆明的《战国策》半月刊。除了陈铨、林同济、雷海宗、贺麟等人之外，还有一批自由主义知识分子被聘为刊物的特约撰稿人，比如朱光潜、冯友兰、郭岱西、陶云逵、沈从文、费孝通等。主持人是林同济和何永佶，何是当时云南省财政厅厅长缪云台的秘书，何说动缪出钱，支持每期的出刊费用。后来由于日本人空袭频繁，纸张印刷遇到问题，再加上其他问题，这份刊物于1941年4月宣布停刊。而后林同济、陈铨和雷海宗与设在重庆的《大公报》商议，得到《大公报》的王芸生支持，开辟了《战国》副刊，每周一期，编辑部设在云南大学政治系，从1941年12月到1942年7月，共出版了三十一期。1943年7月，陈铨又创办了名为《民族文学》的杂志，出版了五期之后也不得不宣告停刊。这几份刊物就是“战国策派”的主要阵地。

“战国策派”总体上是一个激进的民族主义团体，其初衷就是战时的文化重建。他们把战争看成是民族竞存，是国力的竞争，却似乎忽略了战争的正义与非正义之分。但他们的根本出发点仍是反对法西斯的侵略战争，实现中华民族的文化振兴与文化重建。他们要在抗战的旗帜之下，走一条“抱定非红非白，非左非右，民族至上，国家至上之主旨”：

本刊自出版以来，蒙社会人士不吝指教，且拳拳以本刊主旨及发刊词垂询。本社同人，鉴于国势危殆，非提倡及研讨战国时代之“大政治”（High Politics）无以自存自强。而“大政治”例循“唯实政治”（Real Politik）及“尚力政治”（Power Politics）。“大政治”而发生作用，端赖实际政治之阐发，与乎“力”之组织，“力”之驯服，“力”之运用。本刊有如一“交响曲”（Symphony），以“大政治”为“力母题”（Leitmotif），抱定非红非白，非左非右，民族至上，国家至上之主旨，向吾国在世界大政治角逐中取得胜利之途迈进。此中一切政论及其他文艺哲学作品，要不离此旨。知高

明垂注，谨此布闻。海内同志，倘进而教之，则幸甚！<sup>①</sup>

正是抱着“民族至上，国家至上”这样一种思想，不同文化思想、不同社会阶层的人才走到了一起，因为无论是保守主义，还是自由主义，无论是民族主义，还是激进主义，都会对中国的危机有着相同的历史感受。“战国策派”所集中的这批知识分子，他们思考的中心问题就是如何在世界民族生存竞争中保存自己的民族。他们有一个共同的认识，就是现代中国的民族精神已经衰弱到极点，因此民族的精神思想需要重新塑造。沈从文甚至用“堕落”二字来形容中国的民族，抱怨中国的“民族性”随着时代的进步，反而“日渐堕落”：

由大好河山的丰腴与美好，和人事上无章次处两相对照，慢慢的从这个不剪裁的人生中，发现了“堕落”二字真正的意义。又慢慢的从一切书本上，看出那个堕落因子，又慢慢从各阶层间，看出那个堕落因子传染浸润现象。尤其是读书人，倦于思索、怯于怀疑、苟安于现状的种种，加上一点为贤内助谋出路的打算，如何即对武力和权势形成一种阿谀不自重风气。这种失去自己可能为民族带来一种什么形式的奴役，仿佛十分清楚。我于是渐渐失去了原来与自然对面时应有的静谧。我想呼喊，可不知向谁呼喊。<sup>②</sup>

我们人的意志是个什么形式？在长期试验中有了些什么变化和进展？它存在，究竟在何处？它消失，究竟为什么而消失？一个民族或一种阶级，它的逐渐堕落，是不是纯由宿命，一到某种情形下即无可挽救？会不会只是偶然事实，还

<sup>①</sup> 《战国策·本刊启事（代发刊词）》，载《战国策》，第2期，1940年4月15日。

<sup>②</sup> 沈从文：《黑魔》，见《沈从文文集》（第十卷），110页，广州，花城出版社，1984。收入《文集》时略有删改。



可能用一种观念一种态度将它重造？我们是不是还需要些人，将这个民族的自尊心和自信心，用一些新的抽象原则重建起来？对于自然美的热烈赞颂，对传统世故的极端轻蔑，是否即可从更年轻一代见出新的希望？<sup>①</sup>

正是感到了中国人的民族特性正在逐渐堕落，所以重造民族精神的思想在 20 世纪 40 年代的知识分子思想意识里普遍地生长。“战国策派”的其他人比沈从文的思想更加激烈。沈从文在长期的自我观察中意识到了中国民族性的日渐“堕落”，他没有出国的经历，所以也没有他者的参照；而“战国策派”的“三驾马车”陈铨、林同济、雷海宗以及其他许多人，都曾经留学欧美，都有其他发达民族作为历史参照，所以更加强烈地感受到中华民族的精神危机。他们意识到整个世界正处于一个崇尚武力的时代，德国、意大利、日本野心勃勃地要并吞世界，向来以“中庸”思想著称的中国文化在这个世界角逐场中明显处于了弱势。要在这个竞争的世界中不被灭亡，那就要重新铸造“民族精神”，输入强健的种族观念，改变柔弱的民族思想。

其实，鸦片战争以来，如何使中国强盛起来，不再遭受列强的欺辱，一直是中国人思考的核心问题，寻求富强之路，也成为近代以来中国知识分子的必然探索。一部分人认为中国的文化已经落后，必须毁掉整个中国的传统文化，完全吸收西方的文化，才能使得中国重新强盛；另一部分人则认为中国的传统文化不能丢弃，只有立足传统，才能重获新生。无论是哪种观点，都会认同一点：中国的民族文化必须重新塑造才能适应这个世界，所以重铸民族文化、民族精神，其实贯穿了现代中国文化史的始终。只不过在 20 世纪 30 年代的抗战背景下，这个问题显得尤其突出，并直接与民族存亡紧密相连。1935 年 1 月，上海的十位大学教授

① 沈从文：《绿魇》，见《沈从文文集》（第十卷），89 页，广州，城出版社，1984。



联合发表了《中国本位文化建设宣言》，呼吁全中国重视民族文化的建设；国民党也于30年代开展了“国民精神生活运动”，提倡“民族至上，国家至上”；共产党也在文化界发动了“新启蒙运动”。由于各个政党、文化社团和个人思想背景的不同，其所倡导的“民族主义”的内涵也不尽相同，有时甚至截然相反，国民党倡导的“新生活”运动遭到共产党的批判并不奇怪，因为两者的出发点根本不同。

“战国策派”完全是从学术和文化上提出了“民族至上、国家至上”的理论，并没有什么强烈的政治野心或鲜明的政治色彩，它所宣扬的思想与其说是有些人所指责的法西斯主义，其实不如说是较为极端的民族主义思想。陈铨、雷海宗、林同济在《战国策》、《大公报·战国副刊》和《民族文学》上发表了《战国时代的重演》、《无兵的文化》、《中国文化的两周》、《大政治时代的伦理》、《力》、《第三期的中国学术思潮》、《尼采的政治思想》、《民族文学运动》等重要文章，这些文章的主旨集中于以下三个方面：一是引进、宣扬、阐释西方社会中崇尚武力的文化思想；二是批判中国柔弱的文化传统，重新发掘中国文化中的“武道传统”；三是批判五四以后中国文化所走进的文化误区，提倡民族文学运动。

“战国策派”的几位主将陈铨、林同济、雷海宗和贺麟都是出身清华，留学欧美，获得过德国或美国的博士学位，深受德国思想的影响。近代以来，俾斯麦实施“铁血政策”，德国通过武力完成了现代化运动，变成一个强大的国家，这给他们以很大的刺激和启示。雷海宗和林同济都深受斯宾格勒《西方的没落》的影响，提出了一种“文化形态史观”。他们借鉴斯宾格勒对世界文明的划分方法，将整个五千年以来的世界文化按照区域作了划分。雷海宗提出整个世界的各种文化都经历了封建、贵族国家、帝国主义、大一统、政治破裂与文化灭亡五个阶段，林同济则将世界上各种文化的发展过程划分为封建、列国和大一统这三个阶

段。他们把这种划分称为“文化综合法”、“文化统相法”或者“历史形态学”。借助于这种“历史形态学”，他们提出了整个世界现在处于一种“大战国时代”，中国要在这个“大战国时代”里保全自己，就必须改造自己的文化。他们并不像五四激进知识分子那样完全抛弃中国的传统文化，而是对传统文化中柔弱的成分进行了不遗余力的批判。雷海宗在《无兵的文化》中说：“秦以上为自主自动的历史，人民能当兵，肯当兵，对国家负责任。秦以下人民不能当兵，不肯当兵，对国家不负责任，因而一切都不能自主，完全受自然环境（如气候、饥荒等等）与人事环境（如人口多少，人才有无，与外族强弱等等）的支配。”“秦以上为动的历史，历代有政治社会的演化更革。秦以下为静的历史，只有治乱骚动，没有本质的变化。在固定的环境之下，轮回式的政治史一幕一幕的更迭排演，演来演去总是同一出戏，大致可说是汉史的循环发展。”所以秦朝以后，中国的文化就进入到了一个消极的文化之中，其特征就是没有爱国的国民，也就是“没有政治生活”。<sup>①</sup>

在“战国策派”的成员中，林同济可以说是批判中国传统文化最为激烈的一位。他强烈地批判官僚制度的腐败：“由技术到宦术——这是中国‘土的蜕变’的过程。了解这点，似乎便可以了解中国的土之当前根本问题了。宦术化太深，我们乃完全失去了‘技术的感觉’。恰巧，现代的西方文化又偏偏是个空前发达的‘技术文明’。人家的技术文明，日夜在那里‘制器创物’，我们的‘宦术文化’却整天在那里‘作态做假’。人家不断‘做事’，我们只一味‘做官’。这就是我们国家的孽运。”<sup>②</sup>而在《官僚传统——皇权之花》中，林同济开篇即说：“晓不得所见有

<sup>①</sup> 雷海宗：《无兵的文化》，载清华《社会科学》，第1卷第4期，1936年7月。

<sup>②</sup> 林同济：《土的蜕变——由技术到宦术》，载重庆《大公报·战国副刊》，第4期，1941年12月24日。

当否？近来愈观察中国政治，愈觉得关键的关键，就都在‘官僚传统’四个字。关键不彻底改良，其他枝枝节节的改良都无关宏旨的。”他把中国“官僚传统”的毒性归纳为四种：皇权毒、文人毒、宗法毒和钱神毒。<sup>①</sup>正是这种“毒性”很强的官僚制度，弱化了中国的民族意识，因此，中国要想重新在现世界的“大战国时代”崛起，就必须重塑好勇尚武的民族精神，提倡“武道”，提倡“力”。林同济在《战国策》等报刊发表了一系列文章，以近乎狂热的笔调大谈力的文化塑造：

一切物都是力，虽然其力有大小之别。太阳是力，地球是力，石是力，钱是力，草、木、鸟、兽、虫、鱼，尽是力。

一切人都是力，虽然其力亦有大小之别。尧是力，舜是力，樵夫是力，你是力，我是力。

“我即是力！”这是柯伯尼宇宙观可以供给我们的第一条启示。

……你说中国近年来比李鸿章时代进步多了，无奈人家比俾斯麦、狄里莱里、伊藤时代进步得多之又多，那么，你虽进步而实退步了。如何在这种不断变动的相对关系中，维持你的作用，以至扩大加强你的作用，乃是一个绝对艰苦的事业。你必须警醒，必须拼命，必须唤出全副的精神，这可说是柯伯尼宇宙观的第二启示。

力与力相对关系下的变动，乃宇宙间一出无穷的热剧：变动无穷，演出形式亦无穷。我们这个大宇宙原来不是一个寂寂的闷葫芦，它有如春日流霞，万千其态。它原来是一个无穷的大可能！在这个无穷的大可能中，你想要实现你的可能，没有别的可靠，全靠自家的努“力”。以无穷的努力，

<sup>①</sup> 林同济：《官僚传统——皇权之花》，见温儒敏、丁晓萍编：《时代之波——“战国策派”文化论著辑要》，76页，北京，中国广播电视出版社，1995。

换取无穷的可能，这可以说是柯伯尼宇宙观的第三启示。

……

现在世界文化已经演到空前的大战国时代。本来国与国间的形势，其性质不折不扣恰恰“柯伯尼”，就是说力的单位与力的单位，在力的相对关系下，不断地动，不断地变。大战国时代的特征乃在这种力的较量。比任何时代都要绝对地以“国”为单位，不容局限于个人与阶级，而也不容轻易扩大而多言天下一体。国家是“时代的界线”，是“时代的大前提”！所以，你我的力不容任意横行，而必须在这“时代的大前提”下取得规范。换句话说，你我的力必须以“国力”的增长为它的活动的最后目标。你我的力不可背国力而发展。

因为在这时代你我的力乃绝对离不开国力而存在！<sup>①</sup>

陈铨无疑是“战国策派”最为活跃的人物之一。20世纪40年代初，抗日战争正处于最艰难的时期，而陈铨的学术生命也进入最旺盛的阶段。他一生最重要的文章都集中于这个时期，他既是《战国策》的主要执笔者，又是《民族文学》的主编，他所发表的文章几乎占据了这些刊物的半壁江山。陈铨的思想和林同济、雷海宗有所不同，他宣扬的主要是尼采思想，是“战国策派”成员中尼采思想最主要的布道者。陈铨连续写下了《德国民族的性格与思想》、《尼采的政治思想》、《尼采的道德观念》、《尼采与红楼梦》、《论英雄崇拜》和《再论英雄崇拜》等大量文章，宣扬尼采的哲学思想，希望输入尼采的“强力思想”来改变中国民族长期形成的“奴隶心理”。陈铨很清楚尼采并不是一个民族和国家主义者，他在《尼采的政治思想》中说：

---

<sup>①</sup> 林同济：《柯伯尼宇宙观——欧洲人的精神》，载重庆《大公报·战国副刊》，第7期，1942年2月14日。

尼采的贵族，也并不是仅指德国民族，如像从前的普鲁士主义，和现在的国社主义，他们都认为德国民族，是世界上最优秀的民族，所以他们有统治世界的权利，而且世界非在德国民族领导之下，不能达到和平进步。这一种思想，好像是尼采，实际上并不是尼采。尼采谈政治文化，并不限于德国民族，他书中常用“欧洲人”这一个字。整个欧洲的文化，全世界人类的将来，是盘旋尼采脑中的问题。至于德国民族，是否能够领导世界，这还要看他们将来的努力。最明显的，就是在一八七〇年，普法战争，德国获得空前胜利，全国欢欣若狂的时候，尼采写他的《历史对人生的利益和缺点》，对于德国文化，深致不满。他再三说明：军事胜利，并不是文化胜利，拿文化来说，法国的文化，远在德国文化之上，对于“德国超于一切”的口号，尼采也有讥评。<sup>①</sup>

陈铨接受尼采，不是为了宣扬超民族的“超人观念”，而是认为尼采的哲学思想对民族国家如何在世界的竞争中脱颖而出有着重要的启示。“处在现在的战国时代，我们还是依照传统的‘奴隶道德’，还是接受尼采的‘主人道德’，来作为我们民族人格锻炼的目标呢？”尼采笔下的查拉图斯特拉的办法是：“他把船头掉转，离开‘父母之邦’，经过深夜的狂风暴雨，泛游到寥远的海洋，他达到‘孩提之邦’，那儿有超人的虹霓和桥梁！”<sup>②</sup>而陈铨的回答则是，处在民族危机之中的中国民族，需要的就是尼采的“主人道德”。

五四以来，“国民性”、“民族性”一直是中国知识分子最主要的思想话题之一。新文化知识分子将民族和社会改造建立在这

<sup>①</sup> 陈铨：《尼采的政治思想》，载《战国策》，第9期，1940年8月5日。

<sup>②</sup> 陈铨：《尼采的道德观念》，载《战国策》，第12期，1940年9月15日。

样的思想基础上：几千年来的封建专制坑害了广大人民，使得中国的国民性出了问题，所以要改变中国，首要的就是打破专制传统，让个体得到自由、解放。个性自由解放了，社会就会有进步，民族国家就自然得以强大。所以，新文化运动的精英们，无论是鲁迅、郭沫若，还是胡适、陈独秀，都十分钟情于尼采和易卜生，因为尼采学说和易卜生主义为中国的“个性解放”提供了思想武器，他们宣扬尼采、易卜生，最主要的目的还是唤起社会大众的个性意识，“易卜生主义”几乎成了新文化运动中“个性主义”的代名词。陈铨的切入点与此完全不同，甚至有些背道而驰。他严厉地批评了五四新文化运动，认为新文化运动没有给中国带来什么好处，其中的一个失误恰恰就是过分地渲染了“个性解放”的作用。陈铨专门写过一篇《五四运动与狂飙运动》，检讨五四运动的三大误区：一是把战国时代误认为春秋时代，二是把集体主义时代认作个人主义时代，三是把非理性的时代，认作理智主义时代。

首先，是把战国时代误认为春秋时代。陈铨认为“战国时代的作用是要整军经武，春秋时代的作风，是要会盟交涉。春秋时代，国与国之间的冲突，还没有到尖锐化的程度，所以外交还可以有回旋的余地，战国时代，大家已经到了你死我活的关头，除了自力更生，联合利害相同的民族，共同奋斗，就要遭灭亡的惨祸”。而五四运动则把“战国时代”误认为是“春秋时代”：

辛亥革命的目的，是双方面的。一方面在推翻国内腐化的政府，一方面在解放被外力压迫的中华民族，孙中山先生革命的方针，始终是他一贯的民族主义，在他临死的遗嘱里边，还鲜明指示，他四十年革命的目的，是在求“中国的”自由平等，所以在辛亥革命的前后，中国的民族意识，经过革命领袖有意识地提倡，已经有了相当的基础。在民初的时候，全国的学校充满了军国民主义，中小学没有体育，只有

兵操，学生唱的歌，大部分是救亡的战歌。

但是五四运动一来，虽然最初发源于爱国情绪，然而转瞬就把救国的方向，转变到国际和平。欧战而后，全世界厌战的心理，盛极一时，中国的外交代表，舌敝唇焦，在议场上，力争中国的自由独立。因为国际形势的关系，列强压迫日本，退出山东。中国智识领袖们，都以为正义伸张，其实实际上乃是英美不愿意日本独霸东亚，抢了他们最好的市场。日本也并不是不想并吞中国，不过力量不够，不能不暂时放弃。<sup>①</sup>

陈铨认为这就是五四运动的第一个错误，结果造成了“处在战国的时代，自己毫无力量，不积极备战，反而削弱全国的民族意识，养成全国国民厌战的心理”。1937年战争以后，中国军民浴血奋战，但也有很多人不顾国家利益，还高唱“与抗战无关”的论调，有鉴于此，陈铨更加有理由认为，现在的中国需要的不是“个人主义”、“自由主义”，而是“集体主义”，所以他指责五四运动的第二个错误，“就是把集体主义时代，认作个人主义时代”：

二十世纪的政治潮流，无疑的是集体主义。大家第一的要求是民族自由，不是个人自由，是全体解放，不是个人解放。在必要的时候，个人必须要牺牲小我，顾全大我，不然就同归于尽。五四运动的领袖们，没有看清楚这个时代，本末倒置，一切以个人主义为出发点。甚至子抗其父，妻抗其夫，学生赶教员，属僚凌官兵，秩序紊乱，组织不成，仇恨嫉妒，傲慢不恭，背叛国家，破坏团体，无不以个人自由为口头禅，护身符，时至今日，大敌当前，学者名流，依然埋头考据，丧尽良心，羞谈时事，见人写通俗文章，即肆意诋

<sup>①</sup> 陈铨：《五四运动与狂飙运动》，载《民族文学》，第1卷第3期，1943年9月7日。



议，青年学生，除少数热血分子而外，大部分均习工业经济，预备入公司，从商业，发国难财，过优裕生活。爱国情绪不高，战斗意志薄弱，这就是个人主义的极端现象。这当然不是五四运动最初倡导者的初衷，然而他们自始不从集体主义出发，流弊所及，不可避免。<sup>①</sup>

陈铨认为重造“民族精神”，不是要提倡“个人自由”，而是首先要提倡“民族自由”，每个人必须回到民族这个集体中，才能避免个人自由所带来的利己主义。五四时代的知识分子宣扬尼采，是为了提倡“个人主义”，而在20世纪40年代的时代环境中，陈铨宣扬尼采恰恰是为了否定“个人主义”，张扬民族自由。当然，和其他“战国策派”的成员一样，陈铨虽然反对“个人主义”，却并不反对具有强大个人才能的“超人”。他们反对的“个人主义”更多的是指普通的个人，而那种具有超常能力的个人，也就是马克斯·韦伯所说的卡斯理玛式的人物，恰恰是能领导整个民族摆脱危机的英雄。陈铨接受了尼采的思想，也像很多现代知识分子一样，认为绝大部分中国人都是愚昧、自私和落后的，必须有强有力的领导，才能带领他们走出危难。这种思想集中体现在陈铨《论英雄崇拜》等文章中，也是陈铨的思想备受责难的重要方面。陈铨在《论英雄崇拜》中毫不吝啬对所谓英雄的夸奖，并对英雄与群众的关系作了这样的比喻：“英雄是群众意志的代表，也是唤醒群众意志的先知，群众要没有英雄，就像一群绵羊，没有牧人，他们虽然有生存的意志，然而不一定能够得着最适当生存的机会；他们到的地方，不一定有良好的青草，他们的四周，说不定还有凶恶的虎狼，要侵害他们。”<sup>②</sup>

① 陈铨：《五四运动与狂飙运动》，载《民族文学》，第1卷第3期，1943年9月7日。

② 陈铨：《论英雄崇拜》，载《战国策》，第4期，1940年5月15日。

这篇文章引来了各方面的争论，有人因此认为陈铨是为“法西斯张目”，就连经常在《战国策》上发表文章的沈从文和贺麟也提出了异议。沈从文在《战国策》上发表过《烛虚》、《白话文问题》和《续废邮存底》等八篇文章，在重庆的《大公报·战国副刊》也发表过文章，出身湘西的沈从文通过内省的自我观察发现了中国民族性的问题，始终宣扬一种强悍民风，主张“重铸民族精神”，这点和陈铨等人的“民族至上，国家至上”的观念趋于一致。但是，沈从文却完全不同意陈铨的英雄观。对于沈从文来说，普通人的坚韧是值得肯定的，这样的普通人同样是一种英雄，陈铨把普通人看成是愚昧自私的，这是沈从文所无法接受的。沈从文在一信封中甚至急于想澄清与陈铨、与“战国策派”的关系：

你看过《战国策》，怎么会把我和陈铨先生主张并提？怎么会以为我是和他同在赞美超人英雄？我只记得陈先生写了篇《论英雄崇拜》，我写了篇文章驳他，把我和他并提，是一些莫名其妙的人在小刊物上写杂感时的技巧，与事实是完全不相符的，你如有机会翻《战国策》也就会明白，不至于同意杂家胡扯了。<sup>①</sup>

贺麟是陈铨的好朋友，他对好友面临的责难既有同情，也有保留，明确指出这篇文章确实容易引起“误会”，尤其是陈铨把“英雄”和“民治”对立起来是“不能令人同意的”。他说：“其实英雄崇拜不但和民治主义不相反，而且是实行民治主义不可缺少的条件。在一个民治主义社会中间，人与人之间，必须互相尊重，互相钦佩。假如每一个人，都以为自己是英雄，不崇拜任何

---

<sup>①</sup> 沈从文：《续废邮存底·给一个军人》，见《沈从文文集》（第11卷），352页，广州，花城出版社，1984。



英雄，那么民治主义绝对不能推行，就事实方面来看，民治发展的国家里面如像英美，一般的人民，对于政治领袖，电影明星，打破纪录的飞行家，那一种狂热的崇拜，是远在许多半封建社会之上的。”贺麟还批评了陈铨的“非理性观”。“非理性观”是陈铨在《五四运动与狂飙运动》中总结的五四运动的“第三个错误”，认为五四运动把“非理性的时代”，认作“理智主义时代”，这显然是针对陈独秀的“德先生”和“赛先生”口号，以及胡适的实验主义思想。陈铨认为五四运动的思想家只是高唱肤浅的科学口号，想凭借理智，解决“人生问题”，结果科学根本没有解决问题。贺麟对陈铨的这种“非理性”思想不能苟同，他本人强调的是理性和秩序，中国社会的混乱不是由于中国人“太理性”，而是因为中国人缺少知识，导致整个社会的无序。贺麟批评说：

陈先生似乎认为崇拜英雄和理智活动，根本冲突，所以他发现中国的农民老百姓，没有受过新式教育的人还知道崇拜英雄，而中国的知识阶层，都反而心高气傲，仇恨嫉妒，好像智识愈发达，就愈不能够崇拜英雄，其实崇拜英雄，需要相当智识，必有智识，方能认识英雄，因此也方能够崇拜英雄。智识不唯不是崇拜英雄的障碍，反而是崇拜英雄所不可少的条件。提倡崇拜英雄，决不是反理智，反理性，反学术文化以回复原始时代的自然状态。<sup>①</sup>

1942年4月21日的《大公报》第21期，陈铨又发表了《再论英雄崇拜》，再次讨论“英雄崇拜”这个问题，不过他没有改变自己的立场，相反，用更长的文字回应人们对他的批评，仍然认为“个人主义”、理智主义都是五四运动的误区。陈铨在这篇文章的结尾斩钉截铁地宣布：

<sup>①</sup> 贺麟：《英雄崇拜与人格教育》，载《战国策》，第17期，1941年7月20日。

然而过渡的时代，终须过渡了，新时代要继着来临。我们需要新的观念，我们需要新的人物。我们需要“金”“银”的分子，处在领导地位，我们需要一种健全的向心力，使中国成为一个有组织有进步有冷有热的国家。极端的个人主义，无限的自由主义，必须剪除。“天赋人权”极端的学说，平等的理论，必须加以正当的解释。“英雄崇拜”，不仅是一个人格修养的道德问题，同时也是一个最迫切的政治问题。中华民族能否永远光荣地生存于世界，人类历史能否迅速地推进于未来，恐怕要看我们对这个问题能否用新时代的眼光来把握它，解决它。<sup>①</sup>

“战国策派”诞生的1940年正是中国抗战最艰难的时刻。1937年，抗战初期，全国人民同仇敌忾，热情高昂，但是1938年以后，战争进入相持阶段，时局愈发艰难，一种厌战情绪也随之弥漫，“亡国论”的论调并不少见。1939年，汪精卫在越南河内发表“艳电”，投入日本人的怀抱之中，这给中国更带来了一个危险的信号。在这样的背景下，陈铨、雷海宗、林同济等人创办《战国策》，借助学术参与政治，参与民族文化的重构运动，呼吁重造“民族精神”，倡导“民族至上，国家至上”观念，其历史作用确实不能否认。他们看到了中国的积弱，看到了中国民族性的问题，其激进的民族主义的思想，与抗战的时代环境密不可分。他们富于激情的表述和激进的民族观念，让不少人读后耳目一新，为之振奋。但是，“战国策派”的言论遭到左翼人士的强烈不满，尤其是陈铨对五四运动的否定以及对平民的否定，难免会遭到很多知识分子和普通民众的不满。对于大部分现代知识分子而言，1919年的新文化运动意味着一个民族和过去告别，正

<sup>①</sup> 陈铨：《再论英雄崇拜》，载重庆《大公报·战国副刊》，第21期，1942年4月21日。

式步入现代世界，这是一个全新的开始，其历史价值无论如何是不能否定的。新文化运动追求的是个性解放、“天赋人权”，每个人都能生活在一个平等有序的社会体系中，而陈铨在一系列文章中确实犯了不少逻辑上的错误，他为了把尼采学说和民族的生存竞争结合起来，不惜攻击“天赋人权”理论，否定人人平等思想，可实际上“天赋人权”和“生存竞争”之间并非绝对对立，并非讲究民治、人人平等的社会就没有竞争力。

对于20世纪40年代的中国知识分子来说，中国的道路虽然艰难，可近代以来，中国毕竟走上了现代化的道路，正如沈从文在小说《长河·题记》中所说，至少表面上，中国的社会是和以前社会不同了，“现代”的工业技术和思想观念都已经深入到了湘西这样一些偏远的地区。所以，陈铨否定五四新文化、否定人人平等观念，甚至否定科学技术，过分强调了民族精神方面的力量，一味地强调超人和英雄来拯救民族，自然会遭到批判，如果没有强大的科学技术作为力量的支撑，即使有超人出现，也只能是带着一群“义和团”式的愚民和外敌征战，根本不可能取得胜利。所以，陈铨的观念不仅受到同人的非议，更是遭到左翼知识分子如茅盾、胡绳、汉夫、张子斋等人的批判和围攻。

茅盾站在一贯的唯物主义立场批评陈铨和“战国策派”激进的民族主义观念，认为陈铨虽然是着眼于现时代设身处地地思考中华民族的“民族危机”，却正犯了一个“时代错误”：

今天的世界战争，有帝国主义侵略的战争，有被侵略的民族解放独立的战争，也有帝国主义争霸世界的战争。因为战争，性质不一样，这在今天，差不多已经是常识；然而竟还有人不信或不肯承认有这样的分别，而混称之为“战国时代”，并且说“一切的一切，都要逐渐在战争的影子下取得存在，而所谓信仰，企业，社会改造等等大事情，都要逐渐地失去了独立发展的自由；战的威力，战的需求，乃反要

加紧地，加速地，取得主动的地位，而经济地决定其他一切的内容与外表。”这话可谓壮哉，但可惜说这话的人不是希特勒，墨索里尼，或者日本军阀，而是被侵略的中华民族中的一员；希特勒等，及其徒子徒孙，所认识所信奉，所鼓吹者，正是这样一种要消灭“信仰、企业、社会改造等大事”的目的威力的一战……<sup>①</sup>

1941年，张子斋发表长篇小说《从尼采主义谈到英雄崇拜与优生学》，对陈铨宣扬的“尼采主义”进行了严厉的指责，甚至嘲笑陈铨的一些话放到希特勒《我的奋斗》或者其他法西斯主义者的著作中，也都“毫不逊色”。不过，张子斋确实指出了陈铨思想中的一些问题。陈铨把抗战的胜利寄希望于“超人式”的英雄，忽视了“平民教育”的作用，这样即使中国在世界角逐中获得了胜利，那么也只有少部分人能够享受到胜利果实。张子斋指出：

谁也知道：正因为中国平民教育的不发达，人民知识水准太差，增加了抗战总动员的困难，不能更有效地打击敌人。倘全中国人民都是完全愚昧无知，那恐怕日本军阀早就长驱直入，征服中国了！我们的疮疤，是敌人的宝贝，我们的愚昧，是敌人的利益。我们多一个有知识的人，抗战的胜利就多一分保证；我们多一个无知识的人，日本的进攻就多一分便利。因此，日本军阀是特别希望特别欢迎全中国的人民都是愚昧无知的，那样，那就更容易实现尼采的强者应当征服弱者，智者应当统治愚者的“原则”。所以，即使读过一点通俗小说，愿意崇拜英雄的人，看了陈铨先生的主张，也会觉得尼采主义的“可怕”，觉得崇拜英雄的代价之惊人，

<sup>①</sup> 茅盾：《“时代错误”》，载《大公报》，1941年1月1日。

而“退避三舍”的。<sup>①</sup>

而汉夫则在《“战国派”的法西斯主义实质》一文中，直接将“法西斯主义”的帽子扣在了陈铨等人的身上：“如果‘战国派’的对内的政治主张，是反民主的，是希特勒主义的，那么，他们的对外主张，也是暴力的，主张侵略的。”“‘战国派’的言论的实质，是一派法西斯主义的，反民主为虎作伥与谋皮的谬论。”<sup>②</sup>胡绳则将“战国策派”指斥为“反理性主义的逆流”，并高昂地宣言：“整个人类将从战争的烽烟中获得理性的充分解放与发扬，中国的学术文化的发展路向也终归不能不是理性主义的。这是一条坦荡的大路，洋溢的长流。……逆流是不能永在的。但正因逆流的存在，我们就更不得不坚持主流的发展。”<sup>③</sup>

对于这类批评，陈铨颇不以为然，坚持认为“英雄崇拜”没有什么错，依然肯定少数英雄人物在历史创造中的价值，坚持认为五四时代的个人主义并没有给中国带来好处，相反削弱了中国人的“民族意识”。他反驳了沈从文、贺麟对他的批评，至于其他人的批评，他更是不屑一顾，不过，他对唯物主义观者的批评倒有所肯定，承认唯物主义者抓住了问题的本质：

自从在《战国策》第四期发表《论英雄崇拜》一文以后，引起不少的同情和反响。沈从文先生在《战国策》第五期载有《读英雄崇拜》一篇长文。贺麟先生在《战国策》第十七期“讨论英雄崇拜与人格教育”。沈先生是反对英雄崇

---

① 张子斋：《从尼采主义谈到英雄崇拜与优生学》，载《学习生活》，第2卷第3、4期合刊，1941年。

② 汉夫：《“战国派”的法西斯主义实质》，载《群众》，第7卷第1期，1942年1月25日。

③ 胡绳：《论反理性主义的逆流》，载《读书月报》，第2卷第10期，1941年1月1日。

拜的，贺先生是赞成英雄崇拜的。沈先生例举了许多当前零碎的事实，作些反驳，对于原文主要的意思，哲学的根据，未予深刻的讨论。贺先生认为英雄崇拜是应当提倡的，而且是必须提倡的，不过他以为英雄根本上是关于人格修养的文化方面，道德方面问题，而不是，也不应当是政治问题。其实政治也是文化形态的一部分，道德训练和人格修养更同政治生活有密切关联，英雄崇拜在一方面有其重要，在其他方面，也有同样的重要。

沈先生和贺先生的态度，都是很诚恳的，无论他们赞成或反对，我都一样地欢迎，因为他们能够严重地把这一个问题当作一个问题，这在新时代演变中间，已经是最足令人吟味的事实。不过同时细读他们文章以后，也不免令我私怀失望，因为他们都忽略了我原文最重要的意义。

我论“英雄崇拜”，本来还有一个深远的根据，这一根据，乃是一种历史观。判决这一种历史观是否正确，英雄是否应当崇拜的问题便自然迎刃而解。不抓住这一点，而来作技术的辩说，或者另出题目，而自作一场的论证，则对于作者的立场，根本不生损益了。

此外还有许多谩骂攻击的文章，或者应用一些肤浅无聊轻视侮辱的政治口号，或者因袭五四以来流行的极端个人主义的立场，不明时代，不顾事实，不解学理，实在没有反驳的价值。倒是在另外一方面，有几位用假名字发表文章的作家，根据唯物史观，来批评我对于历史的看法，虽然他们说相当的肤浅，他们却的确抓住了这个问题的核心，因为上文已经提到了，英雄崇拜的问题，根本是一个历史观的问题。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 陈铨：《再论英雄崇拜》，载重庆《大公报·战国副刊》，第21期，1942年4月21日。

陈铨在后面的文字里继续解释了“历史观”和英雄人物的关系，在这里，他虽然承认唯物主义者抓住了他问题的本质，但是在另一篇文章里，他却认为“阶级斗争”使得中国的民族意识大大削弱。

无论是陈铨，还是林同济、雷海宗，他们确实都是非常激进的民族主义者，甚至不惜以呼唤战争来改造自己的民族特性。但是，把“战国策派”等同于法西斯，或者视作国民党的政治帮凶，这确实都与事实相距甚远，有失公允。虽然他们提出的“民族至上，国家至上”的理念以及对于专制的强调，一定程度上应和了国民党政府民族理论的需要，他们对于国民党政府确实也抱有很大的希望，但是他们毕竟不是为日本法西斯服务，他们宣扬“战国时代”、“英雄崇拜”、“力”的理论，宣扬尼采的思想，完全是出于拯救民族危难的需要，是特定的历史情境下的产物。江沛将“战国策派”归纳为一个“既有文化自由主义的现代意识，又有激进主义的壮怀激烈，更有一种自觉的民族主义意识。其在思想意识的混杂，正是近代以来救亡与启蒙的双重压力、立国之本与强国之路间不协调的张力，对知识分子群体扭曲与挤压的结果”。<sup>①</sup> 这样的评价可能更加合理一些。

事实上，陈铨等“战国策派”成员只是文化意义上的激进民族主义者，是一种知识分子式的单纯的民族主义情怀，绝大部分成员并无政治野心，也并不是想利用民族主义来达到某种政治目的。陈铨一生都不愿意做官，抗日战争前夕，国民党政府行政院秘书长翁文灏曾推荐陈铨担任政府要职，但是被陈铨婉言谢绝。1937年抗日战争爆发，蒋介石邀请国内知名人士到庐山座谈，林同济也在其中，但是临走之前，林同济的父亲告诫他不要加入国民党，父亲的话让林同济终生牢记，一生都没有加入任何政治团

<sup>①</sup> 参阅江沛：《战国策派思潮研究·绪论》，天津，天津人民出版社，2001。

体。所以，这个激进的民族主义团体，某种程度上又可以说混杂着自由主义和保守主义的成分。当然，并非说陈铨等人不关心政治，恰恰相反，他们非常关心政治，但他们的关心只是希望通过自己的思考来参与民族的政治和文化重构工作。1941年，陈铨在《大公报·战国副刊》第43期发表了《政治理想与理想政治》，明确表达了他的政治态度。他希望人们有“政治理想”，同时愿意为“理想政治”献身，他认为政治理想要崇高远大：“一种政治运动，能够引起多数人的兴奋，甚至于能够使多数人甘心情愿牺牲财产生命来参加，就一定有一个理想的革命世界，没有理想的政治运动，一定不会有伟大的成功，就算一时能够成功，也只能昙花一现，不能久长。”<sup>①</sup>但是，“理想政治”也要切实，因为时代是不断变化的，如果“理想政治”不能够“现实化”，这种政治就会走入幻想化。陈铨在再次批评了五四“个人解放”给中国造成的危害，号召人们要保持清醒，团结起来，抗击敌人。不过，陈铨依然过于相信精神的力量，认为“意志集中”，力量就会集中。陈铨的这些观念显然存在不少漏洞，如果他的政治理想变成现实，恐怕也是一件很糟糕的事情，他所依赖的唯一的東西是“意志”，而单靠“意志”显然不可能完成抗日大业。要知道，日本的武士道精神、德国的民族精神背后都有着强大的武器支撑的。好在陈铨他们都不是实际的政治人物，他的“政治理想”也不大可能付诸现实，他们的种种政治理想说到底也只能是一种“书生论道”。

### 三、文学的力量

陈铨是20世纪40年代民族文学运动最有力的倡导者。从1940年到1944年之间，他在昆明和重庆的刊物《战国策》、《大

---

<sup>①</sup> 陈铨：《政治理想与理想政治》，载重庆《大公报·战国副刊》，第9期，1942年1月28日。

公报·战国副刊》、《今日评论》和《军事与政治》上发表了《文学运动与民族文学》、《民族文学运动》、《民族文学运动的意义》等重要论文。当时西南联大依然实行教授休假制度，每五年可以休假一年。1942年到1943年，正好轮到陈铨休假，他来到重庆，担任中央政治学校的英文教授，同时在援华美军译员训练班兼教英文，还担任了重庆正中书局的总编辑、青年书店总编辑等工作。后来陈铨干脆脱离了清华，没有再回昆明，全力在重庆推动他理想中的民族文学运动。其中最重要的一件事就是1943年7月，陈铨在重庆创办和主编了一份《民族文学》杂志，专门发表一些宣扬抗战的具有民族意识的文章，以及大量宣传民族主义的文学作品。从1940年到1944年，陈铨的思想基本没有什么大的变化，总的来说都是致力于对“民族至上，国家至上”思想的宣传。但是，如果仔细区别的话，我们可以把1942年看成陈铨思想的一个小小的分水岭。1942年之前，1941年前后，陈铨的文章基本上都是关于尼采思想，如《尼采的思想》、《尼采心目中的女性》、《论英雄崇拜》、《尼采的政治思想》、《尼采的道德思想》、《尼采的无神论》等等，都是宣扬尼采的超人意志、英雄崇拜等思想；而1942年以后，陈铨直接谈论尼采的文章明显减少，而讨论和倡导“民族运动与民族文学”的文章明显增多。

更重要的是，1942年以后，陈铨重造“民族精神”的思路也越来越清晰，“尼采哲学”只是陈铨重造“民族精神”的思想背景，要切实地重造“民族精神”，还必须有具体的实践行动。语言文学向来是建构民族共同体的有力武器，消灭一个民族最常用的方法就是消灭其民族的语言文学，正如本尼迪克特·安德森所说，印刷文字奠定了民族意识的基础，民族意识是在印刷文字的传播中得到传播。对于有着悠久文学传统的中国来说，知识分子都非常重视文学的宣传力量。陈铨也很早就意识到文学在建构民族思想方面所能起到的巨大力量，所以，1942年以后，陈铨越来越集中到对于民族文学的倡导和建设。

1942年9月的一天，陈铨在他的老师吴宓陪同下，应云南大学的邀请，作了一次关于《民族运动与文学运动》的演讲。可以想像那天陈铨是如何慷慨激昂地向济济一堂的青年学生宣扬自己的民族主义思想的，他宣称“只有强烈的民族意识，才能够产生真正的民族文学”。<sup>①</sup>这段时间，由于专心于政论写作和文学创作，陈铨也疏淡了和老师吴宓的交往。西南联大的风气是多元开放的，教授们有的整天忙于为国家的前途奔波呼吁，有的专门忙于个人的情感故事，有的钻进故纸堆，两耳不闻窗外事。吴宓这段时间除了教书，就是成天忙于和琼、彦等人的恋爱，他的恋爱风波，也被广为传播。陈铨偶尔会去看望老师，一起到联大校园外面的新新饭店吃个饭，或者会到同记茶馆讨论读陈铨小说《狂飙》的感想。陈铨那时住在昆明的北门街九十八号，吴宓有时也会来走走，一起吃午饭，喝杯咖啡，或者去看陈铨编导的《黄鹤楼》<sup>②</sup>，两人的关系亲密而又疏淡，因为陈铨实在太忙了。1942年，陈铨三十九岁左右，正是思想最成熟，精力也最旺盛的时刻。陈铨满怀热情地投入到工作中，教学、写作、编剧、编刊物，因为宣传尼采和极端的民族主义思想而声誉日隆。

与“战国策派”里的其他人不同的是，陈铨作为一个小说家，很早就充分地意识到了文学运动与民族运动之间的深刻联系，认识到文学在建构民族观念方面的独特作用。从1941年开始，他连续发表了《文学运动与民族文学》、《欧洲文学的四个阶段》、《民族文学运动的意义》、《民族文学运动试论》等一系列文章。1942年以后，他更是集中力量，全力推动民族文学运动的展开。陈铨比林同济和雷海宗更能深刻地理解民族文学运动的意义。陈铨的《民族文学运动的意义》的开头，总结了1919年以

<sup>①</sup> 陈铨：《民族运动与文学运动》，见《文学批评的新动向》，重庆，正中书局，1943。

<sup>②</sup> 吴宓：《吴宓日记》（Ⅷ），61、79页，北京，三联书店，1998。

来的二十多年间中国知识界的思想发展情况。该文开宗明义就说：

过去的二十几年间，中国的思想界，从个人主义到社会主义，从社会主义到民族主义。中国现在的时代，是一个民族主义的时代。我们政治上的先知先觉，虽然早已经提倡民族主义，然而真正民族意识强烈的发展，实在是最近几年的事情。<sup>①</sup>

在这种“民族意识强烈的发展”的过程中，文学显然发挥了特殊的作用。作为文学家的陈铨，在重构“民族意识”的运动中，比林同济等人更能意识到文学的价值，更能认识到文学在争取全民族自由方面所能发挥的无比巨大的作用。陈铨宣称：“世界上许多伟大的文学运动，往往同伟大的民族运动同时发生，携手前进。意大利是这样，法国是这样，英国德国也是这样。特别在近代社会里，文学和政治常常是分不开的，因为政治的力量支配一切，每一个民族都是一个严密组织的政治集团。文学家是集团中的一个分子，他的思想生活，同集团息息相关，离开政治，等于离开他自己大部分的思想生活，他创造的文学，还有多少意义呢？所以民族意识的提倡，不单是一个政治问题，同时也是一个文学问题。”陈铨把文学与民族国家的政治紧密结合起来，反对盲目崇拜西方：“大多数的国民必须先要有民族意识，他们自己首先要感觉，自己和旁人不同，而且这一种不同的地方，就是他们自己可以骄傲的地方。现在中国有许多丧心病狂的人，不骄傲自己的祖国，而骄傲别人的祖国。这样的人，连自己的祖先都弄不清楚，还配谈什么文学？然而这样的文学口号，却风行一

<sup>①</sup> 陈铨：《民族文学运动的意义》，载重庆《大公报·战国副刊》，第25期，1942年5月20日。

时，许多青年认为时髦；许多在社会上有地位的文学家，为着博取一般青年人的欢迎，也勉强在自己作品中间掺杂一些这样的口号，真是可惜！”<sup>①</sup>

有意思的是，陈铨虽然批评很多人“不骄傲自己的祖国”，可他自己却是从德国文学中得到启发，很早就注意考察德国人的民族精神源泉，认为德国的“狂飙运动”是德国民族精神的起源，自从“狂飙运动”以后，德国人就从理性中摆脱出来，拥有了强烈的民族意识。而中国五四运动没有带来相应的民族意识，倒是全民的抗日，使得中国第一次有了空前的民族意识，因此也应该要有相应的民族文学。陈铨宣称，“在这一个阶段中间，中华民族第一次养成极强烈的民族意识。他们第一次看清楚自己，中国的文学，从现在起，一定有一个伟大的将来。因为，我已经说过了，只有强烈的民族意识，才能产生真正的民族文学。”<sup>②</sup> 所以，按照陈铨的设想，现在“民族精神”有了，民族主义的高涨，正是推动民族文学运动的最好时机。民族意识是民族文学的基础，民族文学又可以反过来增强民族意识。

陈铨显然对民族文学运动颇感兴奋，开始不断阐释和宣扬自己的民族文学运动理论。1942年9月23日，陈铨在重庆的文化会堂里慷慨激昂地发表了题为《民族文学运动试论》的演讲，他以这样的方式开始了讲演：“民族文学运动的提出，在中国还只是一种尝试。当我提出这个口号的时候，不免有人说‘民族文学不是早就有了的？他们有几千年的历史，自五四以后，民族文化运动早已蓬蓬勃勃，你现在才来谈这个题目不是老生常谈？’可是，我不敢苟同这一说法，我可以从文学本质，民族文学的本质，与中国民族文学是否需要运动这三方面寻求解答，如这三方

<sup>①</sup> 陈铨：《民族文学运动》，载重庆《大公报·战国副刊》，第24期，1942年5月13日。

<sup>②</sup> 陈铨：《民族文学运动》，载重庆《大公报·战国副刊》，第24期，1942年5月13日。



面都讲得通，那么，我们这个口号就可以成立。末了，我提出个人对于民族文学的几个原则。”<sup>①</sup> 陈铨详细阐释了现阶段倡导民族运动的必要性，最后他提纲挈领地提出了“民族文学运动”的几个原则，阐明了“民族文学运动”的历史意义：

第一：民族文学运动，不是复古的文学运动。……

第二：民族文学运动不是排外的文学运动。……

第三：民族文学运动不是口号的文学运动。……

第四：民族文学运动应当发扬中华民族固有的精神。……

第五：民族文学运动应当培养民族意识，民族意识是民族文学的根基。民族文学又可以帮助加强民族意识，两者互相为用，缺一不可。所以民族文学运动，最大的使命就是要使四万万五千万人，感觉他们是一个特殊的政治集团。他们的利害相同，精神相通，他们需要共同努力奋斗，才可以永远光荣生存在世界，他们有共同悠久的历史，他们骄傲他们的历史，他们对于将来的伟大创造，有不可动摇的信心。对于祖国，他们有深厚的感情，对于祖国的自由独立，他们有无穷的渴想。他们要为祖国生，要为祖国死，他们要为祖国展开一幅浪漫，丰富，精彩，壮烈的人生图画。有了这样的民族意识，伟大的民族文学运动才可以成功。

第六：民族文学运动应当有特殊的贡献。怎么样才能够有特殊的贡献呢？要采中国的题材，用中国语言，给中国人看。这三个原则，是民族文学运动的规矩准绳，中国作家不容忽视。固然真正特殊贡献需要文学的天才，文学没有天才，根本谈不上文学，不过天才也有走错路的时候，英国批评家安诺德，主张文人应当生活在一种“智识潮流”中间。

---

<sup>①</sup> 陈铨：《民族文学运动试论》，载重庆《文化先锋》，第1卷第9期，1942年10月17日。

所谓智识潮流，就是合乎时代精神的正确思想。这种思想，是文学天才发展的根基。历史上好些伟大的天才，因为得着伟大文学批评家的指导，力量用在正当的途径，才有最优异的成绩。<sup>①</sup>

这些论点显然有着纲领性的意义。陈铨认为，文学受时间即“时代精神”和空间即“民族性格”的支配，当此“大战国时代”，是“以全体民族为中心”的“民族主义时代”，这个时代的“时代精神”是一种“集体主义”，它使中国的民族意识空间增强，正在重造一种“民族性格”，也必然会迎来一个全新的民族文学。陈铨反复强调，民族文学的发达，首先是由于民族意识的觉醒，“一个民族能否创造一种新文学，能否对于世界文学增加一批新成绩，先要看一个民族自己有没有民族意识，就是说它自己觉不觉得它是一群和世界上任何民族不一样的人。”<sup>②</sup> 陈铨把文学运动和民族运动联系在一起，两者同步一致，互动发展。我们现在的“民族文学”是要以全民族为中心，培养强烈的民族意识，同时还要提倡一种“浪漫主义”的精神。这种浪漫主义精神，就是“理想主义的精神”，“就是对于真善美无限的追求”。

“战国策派”民族文学运动的倡导者和实践者，主要就是陈铨一个人。作为对民族文学的创作实践，陈铨写过不少作品，如剧本《野玫瑰》、《金指环》、《蓝蝴蝶》、《无情女》，还有长篇小说《狂飙》等。这些作品显然都是他关于民族文学理论的文学诠释，传达的依然是强烈的“民族意识”、“国家至上”，表现的是积极进取的理想主义精神。《狂飙》表现的是怎样从个人的“狂飙”达到民族的“狂飙”，从个人主义转到现阶段的民族主义；

<sup>①</sup> 陈铨：《民族文学运动的意义》，载重庆《大公报·战国副刊》，第25期，1942年5月20日。

<sup>②</sup> 陈铨：《民族文学与文学运动》，见《文学批评的新动向》，20页，重庆，正中书局，1943。



而《金指环》、《蓝蝴蝶》中的主人公，“为了一个崇高的理想，真善美的任何一方面，愿意牺牲一切，甚于生命，亦所不惜”，体现了作者“浪漫悲剧”的审美理想。<sup>①</sup> 陈铨的这些作品，都可以概括为：“牺牲儿女私情，尽忠国家民族。”

颇有趣味的是，陈铨的民族文学理论纲领与左翼理论界的一些文艺政策不谋而合，可是依然遭到左翼理论界的强烈批评。因为在后者看来，陈铨的民族文学的口号是为国民党政府服务的，并且严重抹杀了人民群众在民族文学运动中的作用，尤其是否定了阶级在民族文学中的价值，因此对他的理论和小说戏剧创作都进行了不遗余力的批判，甚至演变成“《野玫瑰》风波”，将其打入了汉奸文学的行列，这对于激进民族主义者的陈铨来说，不能不说是一个莫大的讽刺。陈铨提出的要建构一个让四万万五千万同胞“利害相同，精神相通”的民族文学，将所有人的心灵都容纳于其中的理想，也注定只能是一个永远无法实现的乌托邦式的文学梦想。

---

<sup>①</sup> 参阅陈铨：《青花（理想主义与浪漫主义）》，载《国风》，第12期，1943年4月16日。

## 第三章 残酷的浪漫

### 一、《野玫瑰》风波

1942年，抗日战争仍然呈胶着状态，偏远的昆明城也笼罩在战争的阴影中，日军空袭不断，警报几乎每天都有。由于战争，物价飞涨，教授们的薪水大幅度缩水，战前教授的平均月薪差不多有三百五十元，可按照现在的物价，却只相当于战前的十四元左右，教授们的生活陷入了相当困顿的状态。西南联大五十四位教授1940年发表了一个联合声明，抗议政府提供的低廉薪水。为了维持生计，大家想尽了办法。朱自清让妻子和子女住在成都，而自己则在昆明教书，因为成都的物价比较低；而闻一多则典当书籍、衣服、为人治印，以勉强维持一家八口人的生活。昆明的几家店铺和杂志社的门口还挂起了“闻一多治印”的广告牌。不过，尽管生活比较艰苦，但是这里的风气还是相当不错的，绝大部分教授一方面心系抗日，民族主义情绪高涨，一方面则潜心学问，传道授业，为传承文化、培养民族精英而努力。昆明的街头或大戏院上演宣传抗日的电影和戏剧，对日本人的仇恨情绪弥漫在大街小巷。由于有了西南联大，这个边远城市一时也显得生机勃勃。

陈铨那时住在昆明的北门街九十八号，教书之余，就是写作。陈铨是“战国策派”几位主将里面最有文学才能的，除了大量宣扬尼采思想、民族主义、民族文学的文章之外，他还编写了



一批剧本、创作了好几部小说。他借助于实际的文学创作来表达长期以来思考所得的各种思想观念，这些观念有时显得有些庞杂，作品中不时可以看到各种观念的互相冲突。不过，互相冲突的观念正好可以借助于不同角色的人物来完成，反而强化了陈铨作品的张力。当然，也正是这些冲突的观念导致了人们对他创作的严厉批判。总的来说，这些剧本和小说可以说是他“民族至上，国家至上”观念的具体实践，它们不遗余力地宣传民族主义，号召人们打击日本侵略者和汉奸。此时的陈铨，已经完全摆脱了个人主义，成为一个激进的民族主义者，而且确实是比较倾向于政府权力层面的民族主义者，强调民众顺从政府和领袖的领导，共同抗击外敌的入侵，实现民族的复兴。这样的倾向，理所当然会受到喜欢批评政府的自由主义者和提倡启蒙大众的左翼知识分子的猛烈抨击。

刚从北京逃亡到长沙的时候，陈铨即利用教学之余的时间，给学生编导了老同学阳翰笙的剧本《前夜》和尤兢（于伶）的《夜光杯》。“《夜光杯》是以一个女间谍为中心的戏，这种戏剧在当时很风行”，他后来在昆明创作剧本《野玫瑰》，就直接受到《夜光杯》的影响。<sup>①</sup>陈铨的几部重要的戏剧《无情女》、《野玫瑰》都是以女间谍为故事的基本结构，给剧本增加一些通俗的元素，这样显然更能吸引观众。1938年11月，西南联大的联大剧团成立，陈铨被聘请为联大剧团的名誉团长。从1938年开始，陈铨陆续编导了《黄鹤楼》、《无情女》、《蓝蝴蝶》、《野玫瑰》和《金指环》等戏剧，很多戏都是专门为联大剧团编写的。陈铨根据德国剧作家弗雷德里希·沃尔夫的剧本《马门教授》改编的一出《祖国》，引起了很大的反响。女主角由当时的名伶封凤子出演，著名诗人闻一多担任舞台监制。《祖国》的演出非常成功，当剧中教授英勇就义前高呼口号的时候，台下掌声响成一片。演

<sup>①</sup> 陈铨：《“文革”交代材料》残稿，未刊稿。

出结束以后，陈铨和闻一多还上台和演员合影留念。在这些剧本中，最著名的几个剧本就要数《野玫瑰》、《金指环》、《蓝蝴蝶》和《无情女》。当时就有人戏写了一副对联：“蓝蝴蝶插野玫瑰，无情女戴金指环。”

在陈铨所有的作品中，影响最大也最具争议的是1941年的《野玫瑰》，甚至演变成了一个“《野玫瑰》风波”。《野玫瑰》源于陈铨的短篇小说《花瓶》。陈铨从当时昆明的报纸上偶然看到一则消息，说是伪北平市长在家中的花瓶里发现了窃听器。这个消息激发了陈铨的创作灵感，写成了短篇小说《花瓶》。据说，为了弄清窃听器能否放在花瓶里这样一个问题，陈铨还特地去请教过专家。看了尤兢（于伶）的《夜光杯》后，陈铨大受启发，也根据《花瓶》改写出了一个以女间谍为中心人物的多幕剧，通过“野玫瑰”这个女间谍来宣扬自己主张的民族意识。剧本完成于1941年5月，昆明的青年剧团和国民剧社都想上演该戏剧。8月3日到7日，由国民剧社以“劝募战债”的名义在昆明大戏院里首演，由姜桂侬主演。吴宓在日记里也记录了他读《野玫瑰》以及观看《野玫瑰》时的一些情况，譬如1941年8月3日，吴宓记载了他读《野玫瑰》剧本的感受，“读陈铨新著《野玫瑰》剧本，甚佳”。8月4日，陈铨送了两张《野玫瑰》的剧票，吴宓邀请女友同去观看。<sup>①</sup>

《野玫瑰》的演出在昆明引起了强烈反响，陈铨的好友贺麟又将《野玫瑰》介绍给了重庆的《文史杂志》，1941年《文史杂志》第1卷第6、7、8期发表了《野玫瑰》的剧本，1942年4月由商务印书馆出版了单行本。《野玫瑰》发表以后，引起了更为广泛的关注。重庆戏剧界的陈鲤庭准备导演这个剧本，并让白杨担任女主角，但是由于听到左翼文化人士辛汉文、陈白尘等人的一些批评，陈鲤庭于是去征求共产党的文化领导人阳

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》（Ⅷ），143、144页，北京，三联书店，1998。

阳翰笙的意见，阳翰笙那时还没有看过《野玫瑰》，只是劝陈鲤庭排演《复活》。过了几天，阳翰笙终于读完《野玫瑰》，对老同学的剧本下了个评语，觉得《野玫瑰》内容空洞，没有真实的生活，没有深刻的人物性格，“特别是大汉奸一角，在思想上颇有问题，确只是用传奇式旧手法造成的一只抗战空壳子。演不演虽由他们自去决定，但我意最好是不演。”<sup>①</sup>白杨后来的回忆也印证了阳翰笙的说法。她在《中华剧艺社二三事》中说：“《野玫瑰》的导演和演员来邀请我担任这个戏的主角。当时我很年轻，许多事还弄不懂，所以一遇到事，就要去问阳翰笙，恰巧刚到重庆的夏衍也在座。我问《野玫瑰》演得演不得？阳翰笙干脆地回答：‘演不得，陈铨是文化特务，他们要演随他们，你不能演！’”<sup>②</sup>阳翰笙是个“革命作家”，以小说闻名，同时也和陈铨一样是个剧作家。1941年，陈铨的《野玫瑰》在昆明上演时，重庆的国泰剧院正在上演阳翰笙、应云卫和辛汉文编导的劳军公演剧《天国春秋》，《大公报》刊登的广告是“已经连满十五场，盛况空前”。从白杨的回忆里可以看出，作为共产党的作家和文化领导人，阳翰笙否定《野玫瑰》不仅仅是因为剧本“内容空洞”，手法陈旧，可能更重要的是他已经敏感地意识到《野玫瑰》的意识形态问题。

但无可否定，《野玫瑰》的剧本的确引起了很多人的兴趣和重视，很多导演显然看到了剧本的价值。重庆青年剧社社长张骏祥看完剧本后，立刻写信给陈铨，希望取得首演权，并希望能在“春暖花开的时候”上演这个剧本。但是“春暖花开”的季节还没有来临，《野玫瑰》已经在陪都重庆上演，导演是苏怡，由施超、陶金、秦怡以及路曦主演。只是这次上演并没有征得陈铨的同意，施超后来写信向陈铨道歉，可能由于演出的成功，陈铨并

<sup>①</sup> 阳翰笙：《阳翰笙日记选》，16页，成都，四川文艺出版社，1985。

<sup>②</sup> 白杨：《中华剧艺社二三事》，载《重庆文史资料》（1985），192—193页。

没有责备对方。抗战期间，戏剧成了抗日宣传的重要方式，各种政治力量和文化团体都非常重视戏剧的宣传力量，一些重要的戏剧往往也成为各种政治力量争夺的对象。所以，才会出现施超未经授权就直接上演的情况。1942年3月5日开始，《野玫瑰》在重庆城内观音岩上的抗建堂连续演出，演出反响强烈，座无虚席。后来还被改编为电影《天字第一号》。据《野玫瑰》的主要演员秦怡回忆说，由于《野玫瑰》太受欢迎，有一次国民党的一些空军也来看戏，可是戏票已经一抢而空，这些军人买不到票不能进入剧场，竟然在抗建堂剧场门口架起了机关枪，坚持要入场看戏。《野玫瑰》公演期间，中共中央的机关报《新华日报》上每天都在刊登《野玫瑰》的演出广告，称该剧是“中国劳动协会为响应捐献滑翔机运动特请留渝剧人假座抗建堂公演”。1942年3月6日的广告词是这样的：“故事——曲折生动；布景——富丽堂皇”。7到9日的广告词则更加直接“客满，场场客满；订座，迅速订座”。10到12日的广告语则是“每场客满，座无隙地，请速订座，庶免向隅”。这些广告语显示了《野玫瑰》非凡的票房成绩。<sup>①</sup>它在重庆总共演出了十六场，观众达到了万人以上。由于《野玫瑰》剧情简单，情节又比较生动，符合抗战旋律的需要，还有儿女传奇故事，所以不但重庆有公演，很多学校和其他的一些业余剧社也纷纷排练演出，加上这些演出，它的演出次数就难以计算。当时人们已经把《野玫瑰》和郭沫若《屈原》的演出看成是两部最轰动山城重庆的演出。

演出的成功不仅给演员带来了声誉，也给陈铨带来了巨大的声誉，使得陈铨迅速成为抗战时期大后方著名的文化人士。国民党的高级将领张治中特地接见了陈铨，当时国民党政府的宣传部长朱家骅也在重庆宴请陈铨和西南联大的蒋梦麟、梅贻琦两位校长，共产党的领导人周恩来、邓颖超夫妇也观看了演出。秦怡后

<sup>①</sup> 转引自何蜀：《野玫瑰 与大批判》，载《黄河》，1999年第3期。

来回忆说：

当时我很年轻，无党派，凡抗日的戏就演。我已演过《大地回春》，有了名气，所以施超召集的《留渝影人剧团》找到我。原打算是我演大学生曼丽一角，路曦主演夏艳华。试场后，认为我演主角更合适。……我不认识作者。该剧虽然只有7个角色，但有戏，演出效果非常好，人山人海，周恩来、邓颖超也去看了。《野》剧演出在《屈原》之前，至少肯定不是同时上演，这我记忆犹新。一般误以为该剧背后有国民党。该剧后来得了国民党政府的奖，有人说好，有人说不好，也有人说施超把汉奸演得叫人同情了等等。它遭到左派的反对后，我们罢演了。……解放后遇到张治中，他仍盛赞该剧。1961年在中南海紫光阁，周总理一见到我就说：“你《野玫瑰》演得不错啊！”我说不是对它有说法吗？总理说，不管怎么说，你演技不错嘛。<sup>①</sup>

然而，《野玫瑰》演出大获成功的同时，争议也随之而起，并且迅速蔓延，随着《野玫瑰》获得国民党政府教育部颁发的文艺奖，这种争议也达到了高潮。

1937年抗日战争爆发后，国民政府由于忙于抗战，根本无暇顾及文艺政策，倒是左翼文化团体蓬勃发展，左翼知识阶层迅速扩大。1940年，代表全国文艺界的“文协”已经在广州、成都、昆明、香港、长沙、桂林和延安等地都成立了分会。与此同时，主持抗日宣传工作的政治部第三厅厅长郭沫若不满国民党的文化政策，集体辞职表示抗议。国民党政府于是采取了安抚政策，1940年9月改组了政治部，由张治中任部长，下设“文化工作委员会”，简称“文工会”，主任是郭沫若，副主任是阳翰笙和谢仁

<sup>①</sup> 据1999年秦怡口述，陈光琴记录稿。未刊稿。

钊。这个组织的大部分人仍然是左派知识分子，“文工会”实际上成了左翼领导下的一个组织，策划了一系列的座谈会、演讲会、美展以及诗歌朗诵会，显得非常活跃。

由于担心左翼力量越来越强大，国民党政府开始关注文艺界的活动，并制定了一系列的“文艺政策”。1940年12月，国民党政府还设立了“中央文化运动委员会”，简称“文运会”，其目的就是要和左翼政治力量领导的“文工会”相抗衡。“文运会”最初属国民党中央宣传部管辖，张道藩担任主任委员，潘公展、洪兰友任副主任委员。1942年9月1日，张道藩在《文化先锋》上提出了“六不”和“五要”。“六不”是：不专写社会的黑暗；不挑拨阶级的仇恨；不带悲观的色彩；不表现浪漫的情调；不写无意义的作品；不表现不正确的意识。“五要”是：要创造我们的民族文艺；要为最受痛苦的平民而写作；要以民族的立场来写作；要从理智里产生作品；要用现实的形式。这篇文章虽然不是以正式的文艺政策名义发表的，但集中体现了当时国民党中央对文艺的控制。

国民党中央一方面加强文艺控制，制定严格的文艺政策和审查制度，另一方面也推出了一些奖励措施，希望把文艺创作更多地吸引到政府的文化政策和意识形态方面。1942年4月17日，教育部颁发年度学术奖，一等奖两项，二等奖十项，三等奖十七项。华罗庚的《堆垒素数论》、冯友兰的《新理学》获得了一等奖，金岳霖的《论道》、刘开渠的雕塑等获得了二等奖，而陈铨的《野玫瑰》和曹禺的《北京人》、常书鸿的《油画》等获得了三等奖。显然，这次评奖并没有以政治倾向作为依据，体现了评奖委员会非常独立的立场。后来此类奖项，也有不少左翼人士包括共产党作家的作品获奖。1943年2月，国民党中央宣传部新闻处还发布了《抗战以来的话剧运动》专稿，表彰了崔嵬、王震之的《八百壮士》，王莹、舒群等人编剧的《台儿庄》，老舍编剧的《张自忠将军》，陈白尘编剧的《魔笛》、《大地回春》，于伶编剧

的《夜上海》、《长歌行》、《杏花春雨江南》，宋之的编剧的《祖国在召唤》等话剧，这些主要都是以抗战为主旋律的作品，也没有什么明显的政治色彩。可是，陈铨的《野玫瑰》获奖，后来却被一些左翼人士视作陈铨为国民党政府鼓吹的奖励，甚至把陈铨看成是国民党政权的帮凶，这显然是不符合事实的“政治抹黑”。当然，新文化运动以后，政治和意识形态的批判方法已经屡见不鲜，这是一种李泽厚所说的“两军对垒”式思维模式，连曹禺的《北京人》也有过同样的遭遇。《北京人》在重庆上演后，“不仅国民党的官员张道藩指责该剧‘脱离抗战现实’，中共方面的文艺家胡风、荃麟、杨晦也苛责曹禺在这时候去写抗战前的封建士大夫家庭‘令人迷惑不解’，认为这是作者‘于失望之余，悲哀心情的表现’，是在为封建社会的崩溃唱挽歌。”<sup>①</sup> 不管怎么说，对《野玫瑰》的不同评价表明，在抗日战争最艰苦的时刻，国民党和共产党都没有放弃对意识形态的控制。“战国策派”的知识分子纷纷宣言“阶级斗争”的时代已经过去，“民族主义”时代已经到来，事实证明这只是他们的一厢情愿而已。事情远没有那么简单，从某种程度上说，陈铨的《野玫瑰》实际上成了当时国民党和共产党意识形态争夺的一个牺牲品。

## 二、文学与政治

由上面的介绍可以看到，《野玫瑰》的获奖，使陈铨从一个二流的小说家，变成了一个著名的剧作家，但是，麻烦也随之而来，《野玫瑰》很快卷入了国共两党两种政治力量不断加剧的政治纷争论之中。1941年“皖南事变”之后，国民党和共产党的合作出现了严重裂痕，在文化界的争议也日趋扩大，两派政治势力都试图争取更多的文化领导权。这确实是知识分子气质浓厚的陈

<sup>①</sup> 何蜀：《野玫瑰 与大批判》，载《黄河》，1999年第3期。

铨所始料未及的。1969年，陈铨临去世前应外调人员要求写的材料中，还在为自己作最后的声辩：“在《野玫瑰》发表和上演的前后，正是我本人非常忙碌之时。重庆的许多事情发生，我本人不在那里，那还是半年或一年以后，我有机会到重庆，才有人遇机会补告了我一些情况。这些情况不一定完全，也不一定真实，我不过听听而已。”<sup>①</sup>

陈铨所指的“重庆的许多事情发生”，自然指的是关于《野玫瑰》的一系列论争，尤其是共产党领导的左翼知识分子和国民党领导的文化界围绕着《野玫瑰》展开的文化较量。《野玫瑰》演出的成功引起了左翼政治力量的警惕，3月25日，《新华日报》对《野玫瑰》连篇累牍的广告词也换成了左翼作家颜翰彤，也就是刘念渠的批评文章《读野玫瑰》。这篇文章的批评态度还比较温和，仍然对《野玫瑰》作了一些肯定，“在大体上，不妨说是一个反汉奸的剧本”。但是，作者批评陈铨的这部“反汉奸剧”和1937年前后的反汉奸剧相比，在艺术和思想上都毫无进展。颜翰彤失望地说：“时间已经过了四五年，晚出之作是不是有着新的进步呢？没有。这个剧本不但未曾达到前节的要求，不但因为主题颇有些模糊，结构殊欠严整，人物仅被概念的表现着，语言没有性格化，使它的艺术水准依然停留在一九三七年的阶段，而且更存在着严重的问题——它隐藏了‘战国派’的毒素。”<sup>②</sup>颜翰彤似乎主要从艺术角度批评了《野玫瑰》，可是这段话的最后一句，却话里有话，开始从思想政治层面批评《野玫瑰》包含了“战国派”的毒素，说得更明白一点，就是这部作品包含了一些“法西斯思想”。这主要表现在陈铨对汉奸王立民的处理上：

将这个简单的故事当作锄奸斗争看，他所能够写出的不

<sup>①</sup> 陈铨：《“文革”交待材料》残稿，未刊稿。

<sup>②</sup> 颜翰彤：《读野玫瑰》，载《新华日报》，1942年3月23日。



过是一串平凡的乃至庸俗的侦探小说的情节，我们看不见汉奸的罪行，看不见生死斗争的场面，更看不见为了达到锄奸目的所必须付与的精力与心血。王立民是灭亡了，而这灭亡是由于特殊的原因，他的健康一向存在着危机，医生已经预言了半年之内他会双目失明，失明之后半小时内就要变成一个傻子，他自己更安排就了那服毒自杀，而一点也没有说及汉奸必然灭亡的原因在那里。倘若像剧作者所提示的那样，该是以野玫瑰夏艳华为中心吧，而剧作者连这个人物都没有鲜明强烈的表现出来，更不用说这个人物的发展和透过这个人物去看抗战现实的面貌了。相反的，他毫不吝惜笔墨去描写王立民的思想，这种描写，在剧情发展上并不重要，甚至于可以说并不必要，而现在却被强调的在读者面前突出了。<sup>①</sup>

颜翰彤认为由于剧作家不恰当的描写，导致了该剧让不该成为主角的人成了主角。颇有意思的是，陈铨自己经常批评“个人主义”观念，可颜翰彤恰恰认为《野玫瑰》实际上隐藏着严重的“个人主义”思想，把汉奸王立民塑造成一个有血有肉、有自己思想的人。因为在“锄奸剧”的惯常模式中，汉奸往往是没有自己的内心世界的，他们只是一个概念和符号，是一个丑角而已，而陈铨恰恰突破了这种成规俗套的创作思路，也没有完全按照“父代”、“子代”这种反叛模式展开剧情，这正是陈铨剧作超越以前“锄奸剧”的高明之处。其实，仔细看一看颜翰彤的评论，我们会发现他的一些论述与陈铨的努力倒是有一些重合之处的：

一九三七年前后曾产生了不少反汉奸的剧本。它们大都写着一个行为背叛国家民族利益的人（属于“父代”的），遭受着亲人们（属于“子代”的）的反对，终于失败的故

<sup>①</sup> 颜翰彤：《读 野玫瑰》，载《新华日报》，1942年3月23日。

事。稍后，当演剧日渐进步的时候，当创作水准被提高的时候，这样的剧本被批判了，因为他们自身存在着颇多的概念化和公式化的倾向，没有深入的分析与刻画。这并不是剧作者不应该再向这方向探寻，而是当剧作者把握这种主题和处理这种题材的时候，他必须从一个新角度去透视，以正确的观点和方法去解剖汉奸的思想，行为和感情，揭发他的存在基础，发展过程和灭亡因素。在另一方面，剧作者还得具体表现出来反汉奸工作者怎样以周密的组织，计划的行动，适当的手段，坚决的态度和牺牲的精神给汉奸以积极的，致命的打击。这样，才能反映抗战过程中的战斗一面。<sup>①</sup>

1942年4月8日、11日、14日，重庆的《时事新报》刊登了著名左翼作家方纪的文章，标题已经具有浓厚的火药味，把《野玫瑰》直接称作“糖衣毒药”，文章的批判色彩也要浓烈得多。作者一开始就给整个剧本定性：

陈铨教授的三幕名剧《野玫瑰》在重庆居然上演了，而且骗取了许多观众天真的采声。这是一件值得我们惊异的事情，自然，演出者和演员是不应该负什么大责任，也许我们与观众们是一样的天真，而被那裹着糖衣的毒药欺骗了。

一点也不假，《野玫瑰》是裹了糖衣的毒药。大家且莫被表层的糖衣麻醉了，糖衣的香甜不过是使大家自甘情愿地吞食毒药，我这决不是过分而主观地攻讦剧作者，同时我也不愿说作者是主观地喂观众读者以毒药。但毒药确实确实是毒药，只要我们剥去了糖衣它便会赤裸地呈露出来。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 颜翰彤：《读 野玫瑰》，载《新华日报》，1942年3月24日。

<sup>②</sup> 方纪：《糖衣毒药——野玫瑰 观后》，载《时事新报》，1942年4月8日、11日、14日。

方纪随后倒是指出了《野玫瑰》结构上的毛病，指责《野玫瑰》只是三角恋爱故事模式的一个翻版。“三角恋爱”或许正是这个剧本吸引大量观众的重要因素。陈铨曾经借助意大利诗人但丁的话，宣称“爱情、战争和道德”是永远能够引起人类兴趣的题材。这确实有一定的道理，“爱情、战争和道德”似乎是文学创作的永恒主题，《野玫瑰》将“爱情、战争和道德”融入到了一起，确实满足了一大批普通观众的审美趣味。无论怎么批评《野玫瑰》的结构、人物或者情节如何拙劣，这三要素的组合确实是剧作成功的重要原因。

《糖衣毒药——野玫瑰 观后》一文也抓住了王立民这个角色大加批判，批评作者将汉奸塑造的不可恨，也不可憎，“在作者笔尖的汉奸并不无耻，并不卑鄙，并不丑恶，并不是没有灵魂没有血性，并不是完全泯灭了良心的一个形象，作者的笔尖并不是去戳穿汉奸的面具，而是给汉奸寻找理论。所以作者笔尖下的汉奸是并不可恨，并不可憎，充其量亦不过可怜而已。”《野玫瑰》中的汉奸王立民完全是一个崇拜“力”的尼采哲学的信徒，他至死都表现了极坚强的意志，“他认定终生他没有遇见过敌人，甚至‘死’都不是他的敌人”，这样一个倔强的英雄的灵魂却属于一个汉奸，这令方纪大惑不解。在方纪看来，“抗战以来对汉奸的看法已一致地认为是没有灵魂的傀儡，日本人的木偶玩具而已。”陈铨把汉奸塑造成一个具有坚强意志的形象，“抗战以来无论在文学或戏剧方面都没有过这样大胆的处理”。这样的评价，与其说是贬，不如说是褒。陈铨受到近代西方唯心哲学的影响，强调主体的、内在的和心灵的世界，而鄙薄客观的、外在的和外部的行动。《野玫瑰》像《雷雨》一样，没有把反面人物模式化，而是生动地挖掘反面人物的内心世界，使之成为一个生动感性的个体存在。方纪他们所认为的错误，或许正是陈铨对现代戏剧的贡献。方纪还批评《野玫瑰》缺乏战斗的火药气息，不符合我们的民族情感和抗战要求：

据我的看法，作者心目中就根本不存在抗战这一回事。在《野玫瑰》中除了所谓“南方”的间谍的活动外，我们简直闻不到什么火药气息。而且，间谍活动的对象是一个汉奸，不是敌人（我们在全剧中没有看见敌人）。这一个汉奸的末路还是自杀，不是被那为了国家民族而大义灭亲的间谍所杀，也不是我们千万大军踏入失土时使汉奸濒临于末路而死的。显然，抗战的胜利对作者是不存在的，而且作者也没有以千万大军浴血拼命为抗战的主要手段。抗战的胜利只有等待汉奸和敌人全患了双目失明而自杀的时候才获得。

我们简直不敢再想下去，继续下去简直有些可怕！譬如：作者有意无意地赞颂汉奸的政绩，由刘云樵的口中说出，北京在王立民的治理下比以前进步了。而且，北京又可以踏冰，又可以跳舞，又可以吃大菜了，简直被写成天国。<sup>①</sup>

那个时代的政治和文艺的主潮是民族主义，陈铨在民族主义的旗帜下创作了《野玫瑰》，其宗旨是锄奸抗敌，宣扬民族意识。而批评者也是从民族主义立场出发，指责《野玫瑰》为民族敌人服务。在民族主义的统一旗号下，那个时代的思想分野昭然可见，不同的政治派别互相攻击，民族主义本身有时也变成一个政治道具，不同政治和文化集团都可以用这个道具为自己呐喊助威。如果说《读野玫瑰》还算是一篇“读后感式”的评论，那么《糖衣毒药——野玫瑰观后》一文则显然已经有了明确的政治派别和意识形态支持。是年4月，《野玫瑰》获得教育部文艺奖之后，左翼文坛对《野玫瑰》发动了更为严厉的批判。4月下旬，左翼戏剧界由导演石凌鹤执笔，联合了二百余人，联名

---

<sup>①</sup> 方纪：《糖衣毒药——野玫瑰观后》，载《时事新报》，1942年4月8日、11日、14日。

致函“中华全国戏剧界抗敌协会”，认为《野玫瑰》为汉奸制造理论根据，要求该协会向政府教育部提出抗议，撤销对《野玫瑰》的奖励。《时事新报》、《新蜀报》和《新华日报》纷纷发表文章批评《野玫瑰》，1942年4月在重庆举行的“1941—1942重庆演剧座谈会”上，甚至提出停止公演该剧。1942年6月，一篇署名“谷虹”的《有毒的野玫瑰》干脆将《野玫瑰》定性为抗战以来“最坏的一部剧本”，“在意识上，它散播汉奸理论”，“在戏剧艺术方面，它助长了颓废的、伤感的、罗曼蒂克的恶劣倾向”。<sup>①</sup> 所以，必欲除之而后快。

对于左翼的攻击，国民党政府显然感到了压力，当然也想到了回击。几位重要的文化官员如教育部长陈立夫、中央图书杂志委员会主任潘公展、中央文化运动委员会主席张道藩等都在公开场合表示支持《野玫瑰》。1942年，国民党中央文化运动委员会以及图书审查委员会还联合举行茶话会招待戏剧界人士。茶话会上，左翼再次提出抗议，要求撤销对《野玫瑰》的学术奖励并停止上演，但陈立夫坚持说《野玫瑰》获奖完全是“投票结果”，并没有人为因素。国民党右翼政治力量竭力维护《野玫瑰》的同时，也对左翼作家郭沫若的《屈原》发起了攻击。《屈原》是郭沫若在重庆时写的著名话剧，意在通过屈原受到楚怀王的迫害这个故事，批评国民党政府的昏庸，用意可谓深厚。1942年4月，《屈原》在重庆首演，同样是人山人海，大获成功。作为对左翼戏剧界攻击《野玫瑰》的反应，右翼政治力量也不失时机地大肆攻击郭沫若的《屈原》，称《屈原》的出现是对民族统一阵线的破坏，并赞扬《野玫瑰》表现出的强烈的民族意识。陈西滢特地写了篇评论，称赞《野玫瑰》：“把汉奸写成一个有才智的人，而且有他的人生观，还有舐犊之情，较为新鲜，也只有如此才能更

---

<sup>①</sup> 谷虹：《有毒的野玫瑰》，载《现代文艺》，第5卷第3期，1942年6月25日。

衬托出主人公夏艳华的高大形象。”<sup>①</sup>

在这场借助于“剧本”所展开的政治文化斗争中，左翼文化势力显然占据了上风，连“中华全国文艺界抗敌协会”这样的组织都被左翼文化势力所控制。有学者感叹，抗战时期中国新文学，本来应该有更大的收获，可是，“因为与政治的关系太过密切，作家多在政治与文学之间彷徨，致影响到独立的创作；益以战时的转徙流离，战后的动荡不安，作家已无力经营表现一个时代的精心巨制，这又岂仅是文学界的悲剧？总之，抗战时期的文学，与政治纠缠交错，致未能获得丰收，是十分令人惋惜的！”<sup>②</sup>其实，抗战以来，文学与政治早已融为一体，“抗战文艺”本身就代表极为鲜明的救亡图存的民族意识。对于陈铨而言，所谓的“政治”，就是救亡图存，就是重铸民族意识。所以，尽管有不少自由知识分子如梁实秋、沈从文等人，不满整个文坛的政治化倾向，对铺天盖地的宣传抗战的文学进行了批评，可陈铨还是旗帜鲜明地极力宣扬文学与政治的关系，并且把政治文化看成是一种支配性的力量。他认为，“特别在近代社会里，文学和政治常常是分不开的，因为政治的力量支配一切，每一个民族都是一个严密组织的政治集团。文学家是集团中的一分子，他的思想生活，同集团息息相关，离开政治，等于离开他自己大部分的思想生活，他创造的文学，还有多少意义呢？”我们应该万众一心，服从于这个民族意识、政治集团，如果“全国民众意见分歧，没有中心的思想，中心的人物，中心的政治力量，来推动一切，团结一切。这是文学的末路，也是民族的末路。”<sup>③</sup>陈铨的这些说法明显倾向于国民党政府，更加招致了左翼政治和文化人士的强烈不

<sup>①</sup> 西滢：《野玫瑰 书评》，载《文史杂志》，第2卷第3期，1942年。

<sup>②</sup> 王聿均：《抗战时期文学之演变》，载《抗战建国史研讨会论文集》（下），台北，中央研究院近代史研究所，1985。

<sup>③</sup> 陈铨：《民族文学运动》，载重庆《大公报·战国副刊》，第24期，1942年5月13日。

满。

不过，陈铨虽然竭力宣扬政治与文学的关系，但是他本人确实不想掺入任何一个政治派别，甚至厌恶党派争斗。“战国策派”本身也只是想做一个“非左非右”的社会文化组织。陈铨强调政治，不是强调政治团体和党派组织，而是强调民族和国家的政治文化，他也一直批评中国是一个缺少政治文化的国家。所以，陈铨确实无意卷入《野玫瑰》引发的意识形态的争论中，对于重庆戏剧界关于《野玫瑰》轰轰烈烈的论争，他可能也并非如晚年所说的那样，毫不知情，只不过他的反应比较平缓，甚至带点轻慢。1942年，重庆的《新蜀报》发表了一篇署名“林少夫”的文章《野玫瑰 自辩》，从文章的语气和内容，大概可以推断，这可能是陈铨的“夫子自辩”。林少夫自称他滞居昆明，对于重庆批判的许多事情内幕并不知晓，他所“自辩”的内容，确实代表了陈铨等人的意见，并称这是“对重庆剧人的唯一反响”。<sup>①</sup>这唯一的反响，似乎显示了陈铨对于政治争辩的不满和不屑反驳的态度。

此文的作者针对有关的批评，着重分析了王立民这个角色，反过来批评攻击《野玫瑰》的人是带着有色眼镜去看一切，并且嘲笑一些戏剧家的创作公式中的“汉奸”模式：

也许在他们的创作公式中，所谓汉奸应永远是曹操式的人物罢（即是有个一定的脸谱）？观众一看则想跳上台去杀掉他或大喊“打倒汉奸”，但那种击鼓骂曹式的肤浅的发泄，现在已经不再需要了，我们应该寻出汉奸的最基本的病症，对症下药，“个人主义”无疑的即是那病症。王立民正是有着这个病的人，他不惜牺牲国家民族的利益而求满足个人的幻想，但是他遇着了一个打击，即是夏艳华，刘云樵等的

<sup>①</sup> 林少夫：《野玫瑰 自辩》，载重庆《新蜀报》，1942年7月2日。

“民族主义”。结果是灭亡了，这个理论的发展不是很明显？王立民的结果不也很明显？如依他们的说法莎士比亚的《汉姆雷特》中王子见鬼不也是为迷信者制造理论根据？这样断章取义地来分析剧本不是故意歪曲即是无知。但是站在第三者地位的观众自会有正确的批判的，是《野玫瑰》有毒吗？

作者很平和地指出，《野玫瑰》只是想把战争、爱情和道德三种题材糅合在一体，“在战争方面，正的有艳华、王安、刘云樵，反的有王立民和警察厅长。在爱情方面，有艳华、曼丽、云樵的三角关系，然而艳华的爱情，虽然还不少留恋，早已为着国家民族而牺牲。在道德方面，王立民所抱的极端个人主义，是错误的思想。所以曼丽问得他山穷水尽，艳华再指出他的理想主义是建筑在动摇的基础上面。假如作者能够在这三种题材之上，表现出中国新时代的精神，不引起任何的误解与事实的歪曲，就心满意足了。”<sup>①</sup>至于那些对《野玫瑰》无端的指控，作者则认为只是少数人的意见，无须太重视的。当然，这篇唯一的《自辩》并没有改变《野玫瑰》的命运。陈铨无论如何也想不到的是，1942年的这场批评只是一个简单的教训，1949年以后因此而起的政治批判，才是真正致命的。陈铨及其“战国策派”，从此从公众视野中消失，连中国现代文学史都对他们吝于一词一句。

### 三、《蓝蝴蝶》与《金指环》

现在我们可以回过头来，重新审视这部引起广泛争议的《野玫瑰》，并且结合陈铨的其他剧作，来分析一下陈铨戏剧创作的基本特征与主要成就。

从艺术形式的角度来看，《野玫瑰》确实可圈可点。陈铨戏

<sup>①</sup> 林少夫：《野玫瑰 自辩》，载重庆《新蜀报》，1942年7月2日。

剧创作上所表现出来的才能确实超过了他的小说创作。《野玫瑰》分四幕，只有一个简单的场景，所有故事都集中在抗战时期沦陷区北平的汉奸王立民的家里。剧中共有七个角色，王立民、王的后妻夏艳华，以及王与前妻的女儿王曼丽，王前妻的侄子刘云樵，警察厅长，仆人王安，丫头秋痕。夏艳华是故事的主角，真实身份是国民党政府的特工，代号“天字十五号”，外号“野玫瑰”。刘云樵是夏艳华原来在上海时的情人，也是国民党的特工，因为王立民成了汉奸，刘云樵要大义灭亲，并想从其家里窃取情报。刘云樵的行动被警察厅长发现，此时夏艳华利用了警察厅长的好色，放走了刘云樵，并且设计让王立民枪杀了警察厅长，然后服毒自杀。

陈铨声称这部戏剧受到尤兢《夜光杯》的启发，这仅仅是指戏剧的情节和人物的安排而言，而整部《野玫瑰》其实是有着鲜明的陈铨个人印记的，完全是陈铨国家观念和民族主义思想的一次实践，尤其是集中表现了“个人主义”和“民族主义”思想的冲突。这主要表现在具有坚定民族主义思想的夏艳华和汉奸王立民之间的对立，作者巧妙地将两个人安排为夫妻，夏艳华可以为了国家、民族而牺牲爱情、家庭的角色，她所有的行动都是为了民族解放，而王立民正好相反，是为了个人可以牺牲掉国家和民族的汉奸。作者并没有把王立民写成日本侵略者的木偶，而是把王立民塑造成了一个具有坚强意志的人。他的名言是“我从小孩起，一直到现在最恨人可怜我！我有铁一般的意志，我要赤手空拳，自己打出一个天下来。世界上的力量，能够摧毁我的身体，不能够征服我的内心。我要别人服从我，尊重我，我决不要人可怜我”。王立民确实不像通常文学作品中的“汉奸形象”，而是充满了超人式的英雄气质。正是这一点，引起了评论界和观众的广泛不满，王立民的形象超出了人们对汉奸的预设，人们习惯了接受那种被日本人任意驱使、贪生怕死的汉奸，而无法接受这样一个具有钢铁般意志的汉奸。王立民对民族的背叛不是因为贪生怕

死，而是源自他坚定的个人主义思想。对他来说，“国家是抽象的，个人才是具体的，假如国家压迫个人的自由，个人为什么不可以背叛国家？”虽然全剧的结尾，陈铨试图通过王立民的死来宣告在民族解放的战争中个人主义道路的死亡，可依然不能得到绝大多数中国观众的情感认同，甚至有人说，这部戏简直是在制造“汉奸理论”。

陈铨当然不会认同这种观点，他坚持真正的戏剧就应该这样塑造人物，典型人物不可能没有内心世界。他在《戏剧的深刻化》一文之中，明确表示光刻画“典型人物”是没有用的，必须要刻画出人物的内心世界。这不妨视作陈铨为王立民这样的艺术形象所作的一番辩解：

深刻和肤浅最明显的分别，就是作者描写人物的手段，戏剧里边，有“典型的人物”，和“个性的人物”。典型的人物，就是各种阶级各种性格人物的代表。如像一个商人，一个政客，一个流氓，一个土匪，一位英勇的军人，一位贞洁的女子，一个卖国求荣的汉奸，一个吝啬的守财奴，一个性急性慢的人，这些都是典型人物。一位剧作家，把这些典型人物的特征抓住，描绘出来，观众一目了然，心领神会。导演和演员，自然可以根据这些特征，再从服装动作声音笑貌，去强调它，刻画它。然而这算不算艺术作品呢？

这不能算艺术作品，因为典型人物的特征，只能产生肤浅的印象，印象所以肤浅，因为典型代表千万同样的人物，我们不能想像他，他是死板的，没有血，没有肉，没有灵魂，他是平面的，不是立体的，他是简单的，不是复杂的，他只有外形，没有内心。……<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 陈铨：《戏剧深刻化》，载《民族文学》，第1卷第4期，1943年12月。

但是，左翼文化力量和一般观众却并不满意这样的塑造，观众已经习惯了中国戏剧中那些判然有别的奸臣和英雄。即使像夏艳华这个中心人物，虽说是个坚定的民族主义者，但是也不符合通常的民族主义者的形象。通常的民族主义者都是道德力量的化身。夏艳华虽然可以为了国家、民族的利益而献身，可是就她个人而言，似乎并不足以作为整个民族的道德代表。她并不是一个完美的道德主义者，她的个人道德令人怀疑。她的个人道德行为并不符合中国人的道德观念，连她自己也自认为是一朵无人问津的“野玫瑰”。人们自然会问，一个个体道德令人怀疑的人，能够有如此崇高的民族理想和信念吗？她原来的情人刘云樵，也是一个民族主义者，同样指责夏艳华是个极端“个人主义者”：“事情很明白。我现在需要你的帮助，我必须求你的帮助。我凭什么来求你呢？我不能凭我们过去的感情，因为我们彼此之间，感情的关系，早已经断绝了！我不能凭利害关系，因为我们利害的关系，是冲突的。我更不能凭民族国家，因为你素来就是一个极端的个人主义者，你根本不知道什么叫作国家民族。”可就是这样一个女性，却被陈铨成功塑造成了献身于民族国家的民族主义者、爱国者，这对于那些接受了传统教育的读者来说，是难以接受的。因此，《野玫瑰》引来了来自左翼力量及其他方面的批评，甚至激烈的批判，这就毫不奇怪了。不过，从审美娱乐的角度来说，《野玫瑰》却是成功的，它利用了人们容易接受的传统模式，将三角恋爱、战争与道德等问题杂糅在一起，情节紧凑而有张力，“野玫瑰”传奇的人生经历，本身就on容易勾起普通市民的无限遐想，同时，它又突破了传统模式，非常强调刻画人物的内心世界，对话不仅在外部分展开，而且往往用来表现人物的内心世界。所以，《野玫瑰》轰动一时，也是顺理成章的事。

当然，《野玫瑰》的艺术价值和思想价值，在中国戏剧史上显然无法和《雷雨》、《日出》等作品相提并论，过于政治化、哲学化和理念化的表达损害了这部作品，也成为陈铨其他作品的普

遍问题。陈铨的所有作品几乎都具有浓厚的哲理化倾向，大胆的议论代替了抒情和叙事，常常损害了作品的生动性。《野玫瑰》的语言看起来非常炽烈抒情，其实只不过是尼采意志哲学的宣扬。《野玫瑰》的成功和影响，使得陈铨大受鼓舞，他不管左翼文化力量的猛然抨击，还是坚持按照《野玫瑰》的风格和思路进行创作。从1941年到1943年，是陈铨戏剧创作的巅峰时期，先后创作了《黄鹤楼》、《无情女》、《蓝蝴蝶》和《金指环》等剧本。这些戏剧都统一在“民族至上，国家至上”的主题下，而且还有一个共同特点，就是把女性身体和民族国家的解放事业联系起来。这似乎是告诉中国民众，如果民族得不到解放，女性永远只能做敌人的性奴隶，所以女性借助于身体反抗敌人，不仅是合理的，也是民族解放战争所需要的。

陈铨写于1943年的《无情女》，也是通过舞女的自我牺牲，来宣传民族主义战胜个人主义的思想。陈铨还专门为剧本写了一个《锄奸歌》，歌词是这样的：

来，来，来，我的同志们，磨快钢刀，振起精神，杀走狗，锄汉奸，扫荡凶横的敌人，他们丧尽了良心，他们丧尽了良心，他们一群野兽。（甲）出卖我国家，（乙）残杀我人民，（丙）侵略我土地，（合）威胁我中华民族的独立生存。

我们要杀尽他们，我们要杀尽他们，来来来，我的同志们磨快钢刀，振起精神，杀走狗，锄汉奸，扫荡凶横的敌人，打倒凶横的日本！

《无情女》描写国民党的女特工樊秀云化名为黄兰西，在北平饭店做舞女，伺机除掉汉奸和日本军人川田。这部戏在构思和表现力度上都没有超过《野玫瑰》，女主人公樊秀云简直就是“野玫瑰”的翻版。她是一个坚定的民族主义者，对任何男人都很无情，可是对自己的国家和民族却充满了感情。正是为了国家

和民族，她才做了无情女，她作为个体的躯体、性和身份不再与男人相联系，而是与民族和国家直接相关。陈铨甚至不惜把民族和国家比拟成樊秀云深爱的一个“聪明，诚恳，年轻，漂亮”的男性形象，这个男性占据了樊秀云的心灵，“就是因为他穷他病，我要更加倍地爱他。我为他受尽了千辛万苦，食不饱，睡不安，常常遭别人的奚落，有好几次我为他，差一点把性命都送掉了。”这样的表白明显带有夸张的色彩，可也的确适合舞台演出。这个剧本的情节和其他人物的安排都跟《野玫瑰》类似，樊秀云也有一个特工情人。有批评家曾经批评《野玫瑰》中看不到敌我双方刀光剑影的直接厮杀，可能是借鉴了批评者的意见，这个剧本里增加了女特工樊秀云与日本侵略者直接较量的场面，有意显示了敌弱我强的局势，连敌人的“汽车夫”都是我方安排好的特务，结果在一种喜剧性的场景中，汉奸和日本军人被“无情女”等特工完全击溃，充分显示了我方必胜的信念。总体而言，《无情女》没有比《野玫瑰》更加突出的成就，人物、情节和结构的安排都没有大的突破，思想上当然也没有新的因素，仍然是赞扬献身国家的民族主义精神，批评谋求私利的个人主义行为，正如剧中樊秀云所说：“我们都是无名的英雄，但是我们愿意做无名的英雄。我们不为名，不为利，只为国家。在我们的行为中间，没有丝毫个人主义的成分！”

戏剧家当然追求戏剧的深刻性，陈铨曾经在《戏剧的深刻化》一文中，总结了戏剧深刻化的三个要素，那就是“人物，人生的意义，戏剧的语言”，并以此为标准，来观察和批评一部戏剧的深浅。他认为“假如在这三个标准之下，都达到了深刻的地步，那么这一本戏剧，就是一本深刻的戏剧，不然就是一本肤浅的戏剧”。但是，他接着又说：

肤浅的戏剧，也有存在的价值。它可以娱乐观众，它可以作普遍的宣传。它虽然不负提高艺术水准的使命，它的价

值是不可泯灭的。至少它比毫无结构的戏剧，或者晦涩难解的戏剧的效果大得多。尤其是在中国一般民众教育程度不高的时代，有时太深刻的戏剧，反而不能发生普遍的影响，肤浅而有兴趣的戏剧，反而是对民众宣传最好的工具。对于这种戏剧，我们也用不着讥评。当局者的苦心，我们更应当充分原谅。<sup>①</sup>

陈铨显然非常清醒地知道自己戏剧的缺点，就是过于模式化和口号化。他意识到这些戏剧的艺术性并不高，也不深刻，但是，这些戏剧“可以娱乐观众，可以作普遍的宣传”。对于一般教育程度不高的观众，这些戏剧确实要比实验性的、技巧性和艺术性成分高的戏剧更加容易起到宣传的效果。正是基于这样的思想，陈铨从传统戏剧和小说之中都吸取了不少养料，包括在结构和情节安排上，都借鉴了中国的传统戏剧。陈铨曾经把西方戏剧和中国戏剧作过比较，在他看来，严格的戏剧在中国并不存在，中国往往“只有戏子艺术，而无戏剧文学”，也就是说中国戏剧的剧本本身就注定了缺少艺术性：

中国戏子多半不能读书识字，文字稍为雅驯，内容稍为深邃，他们就不懂，所以一演起戏来，他不知不觉地总想把鄙俚不通的词句来代替它，一直改窜到同通常民间剧本差不多一样，他们才算满意。元剧有一部分我们现在还能保存原文，但是它们早已经同剧台分了家，它们已经变成图书馆书架上的装饰，真正戏台不需要它们，因为它们太文了，太通了，太深了，戏子们所需要的只是一些鄙俗不通的剧本。<sup>②</sup>

① 陈铨：《戏剧的深刻化》，载《民族文学》，第1卷第4期，1943年12月。

② 陈铨：《中德文学研究》，51页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

所以，陈铨在创作《野玫瑰》和《无情女》时，考虑得更多的是如何借鉴中国古典戏剧和小说，使现代戏剧通俗化一点。他的《野玫瑰》和《无情女》实际上都是典型的“新瓶装陈酒”，在三角恋爱、才子佳人的传统结构中，注入了赤裸鲜明的民族主义思想，既“娱乐观众”，又适合宣传的效果。有意思的是，陈铨的这种思路，在延安早已得到了更大规模的实践。1942年，毛泽东发表了著名的《在延安文艺座谈会上的讲话》，批评知识分子的文艺创作脱离群众，要求文学创作“喜闻乐见”，要为普通老百姓所接受，并且要求文艺作品成为一个宣传工具。陈铨的戏剧也不纯粹是为了艺术，而更多的是为了配合民族抗战而作的宣传品，在艺术和宣传之间，陈铨更多地选择了宣传。当然，在可能的情况下，陈铨还是希望摆脱单纯的宣教成分，在戏剧艺术上也能有更大的成就。

1942年创作的《蓝蝴蝶》和1943年创作的《金指环》，在作品的艺术化方面作出了更大的努力，尤其是在追求剧作的悲剧性方面取得了相当的成功。《金指环》和《蓝蝴蝶》都带有一种莎士比亚式的悲剧色彩，作者试图将民族情感、个人情感和各种人生感悟交织一体展开情节，女主人公最后都选择了悲剧性的结局——自杀。陈铨在艺术上的一个突破是，女主人公的自杀不仅仅和民族国家相关，更主要的原因是由于个人情感问题无法解决，夹杂在两个男性主人公之间，最终不得不选择自杀。陈铨显然希望这两部戏剧具有较为强烈的悲剧感染力，所以毫不犹豫地让女主人公选择了自杀。这方面，陈铨确实吸收了莎士比亚悲剧的某些成分。《蓝蝴蝶》开头就引用了莎士比亚戏剧中的名言：“世界是一个舞台，人生是一本戏剧，谁也免不了掉要粉墨登场，谁也不能够在后台休息。”陈铨把这两部戏剧贴上了“浪漫悲剧”的标签，即“剧中的主要人物，都是有崇高理想的人物，他们追求的，是荣誉，是感情，是道德上的责任，为着荣誉感情责任，他们可以牺牲一切”。陈铨认为，“这一种浪漫的精神和对人生的

态度，也许是中国新时代最需要的”<sup>①</sup>。

“浪漫悲剧”，就是要求剧中的主人公充满情感，让情感代替一切，甚至提出“感情就是一切”。陈铨把整个文学史划分成两种时代的交替，即古典主义时代和浪漫主义时代。他认为古典主义时代是理智时代，情感服从于理性，但是浪漫主义时代正好相反，感情取代一切。古典主义时代，由于理性占据中心位置，所以最适宜用散文表现，所以古典主义时代也是“散文时代”；而浪漫主义时代则相反，是情感战胜理智的时代，所以是一个“诗的时代”。陈铨断言20世纪40年代是个浪漫主义时代，这个时代的作品也应该充满“感情”。《金指环》和《蓝玫瑰》就是按照这个思路来创作的，只是这两部“浪漫悲剧”并没有达到陈铨所期望的高度，感情显得过于夸张，有时失去了平衡，而且作者依然不得不借助于观众所熟悉的传统戏剧的模式和结构来展开故事情节。

《金指环》也是三角恋爱的剧情模式，最初在1943年重庆《军事与政治》上连载。1941年，陈铨发表了一篇题为《指环与正义》的文章，开头就提到了一个与指环相关的古希腊传说：

在柏拉图的《理想国》第二卷开头，他提出正义的问题，他述说一个极为风趣的故事。

利比亚有一个牧羊的人，名叫季革斯。有一天天崩地裂，他在裂缝中看见一间屋子里，停有一位巨人的死尸，手上有一圆宝石的指环。他把这指环带回家去，无意之间，发现指环有隐身的魔力，他只消把指环的链扭向自己，别人就看不见他，扭向外面，又恢复本来面目。他利用这一个指环，引诱王后，谋杀国王，代替了他的位置，作了利比亚国的君王。

<sup>①</sup> 陈铨：《金指环 后记》，载《军事与政治》，第3卷第1期，1942年。

陈铨在这里是想借助柏拉图提供的故事，宣传民族国家和正义之间的关系，“在这种生死存亡的关头，谁有指环，谁就占有胜利；谁没有指环，谁就要灭亡。一个国家，一个民族，对内要正义，对外却不能放弃指环。”<sup>①</sup>《金指环》也讲了一个和指环有关的故事。在这个故事中，主人公尚玉琴为了民族国家而用带毒的指环自杀身亡。女主人公尚玉琴是个典型的民族主义者，她早年的情人刘志明成了汉奸，做了伪军长。而尚玉琴因为家境贫寒，嫁给了国民党的军官马德章。刘志明奉命攻打德城，守卫德城的正是马德章。兵临城下是古代小说中最常见的情境，尚玉琴就像杨家将中的巾帼英雄一样随着丈夫出征。但是随军出征的尚玉琴却不愿意看到中国人自相残杀，于是她决定前往刘志明的部队劝说他弃暗投明，共赴国难。她的想法遭到了马德章的拒绝，甚至用枪威胁尚玉琴，但是尚玉琴毅然孤身来到了刘志明的军队。作者显然精通古代小说的叙事章法，所以在结构设置上借鉴了古代小说的章法，让人有似曾相识之感。尚玉琴直言不讳地告诉刘志明，她来见他是为了“四万万五千万人的民族意识”，并用身体引导刘志明的“民族意识”。最后，她无法在刘志明和马德章之间作出选择，只能用有毒的金指环结束了自己的生命。尚玉琴的死终于唤醒了刘志明的民族意识，最终和马德章一起走向了抗日战场。和《野玫瑰》一样，《金指环》也是用女性的身体换来了国家和民族的大义。身体，尤其是女性的身体，往往成为国家的隐喻，以女性身体来唤起“民族意识”确实更具有号召力。祖国总是和女性紧密联系的，当敌人侵略国家和民族时，我们总会呼吁人们保卫祖国母亲。《金指环》以女性身体的隐喻来宣传抗日，显然有着巨大的号召力。

---

<sup>①</sup> 陈铨：《指环与正义》，载重庆《大公报·战国副刊》，第3期，1941年12月17日。

《蓝蝴蝶》讲述了一个发生在现代都会上海租界的悲剧。主人公婉君情非得已地嫁给了比自己大十岁的法官钱梦群，钱梦群对她很好，可婉君还是时常惦念昔日的情人秦有章。有一天，已经成为国民党特工的秦有章带着民族使命，以音乐专科学校教员的身份来到上海，专门从事锄奸工作。秦有章和钱梦群成了合作伙伴，共同和汉奸夏三作斗争。婉君也像陈铨剧作中的其他主人公一样，和昔日恋人的相逢，使她陷入了感情的矛盾冲突之中。不料，秦有章遭到暗杀而丧身，而钱梦群也受了重伤。秦有章死后似乎变成了蓝蝴蝶，经常萦绕在婉君身边，婉君在照顾丈夫恢复健康以后，最终选择了自杀。这个悲剧显然是够浪漫悲情的，显示了陈铨对于悲剧性、艺术化的追求。但是，这个浪漫悲剧显然存在着严重缺陷，过于矫揉造作，而且死后化为蝴蝶的故事也早已在《梁山伯与祝英台》中得到过极致的表现。或许陈铨就是要借助这个中国观众熟悉的程式，再加入各种现代成分，包括音乐会、现代都市的家庭公寓、黑社会的介入等等，来增加《蓝蝴蝶》的戏剧性，宣传他的民族主义思想。个人爱情、社会时代以及民族国家命运，都在这个有点俗套的故事中表现了出来。

这部浪漫悲剧的女主人公，与其他戏剧的主人公相比，也有一定的发展。女主人公不再单纯是为了国家、民族而丝毫没有个人情感成分的“无情女”，她也有私人情感，并且极为强烈，甚至超过了民族感情，她可以为了一个所爱的男性，而牺牲自己的躯体。这在《金指环》中也有所体现，《金指环》的女主人公在承担民族形象化身的同时，也面临个人的情感道德问题，绝对不是毫无个人感情的“无情女”。陈铨把尚玉琴和婉君塑造成了完美的道德典型，当她们要在两个男性之间作出选择时，总是采取自杀的方式来解决矛盾，抗日锄奸的民族使命，则重新由男性来承担。他试图通过这两个剧本向观众表示，他的女主人公不仅具有深厚的民族情感，而且个体道德行为也无可挑剔，足以成为战时人们效仿的对象。可惜的是，陈铨的人物塑造和艺术处理显得

比较生硬，女主人公的自杀缺少必然的逻辑性。在民族国家危难之际，人们可能更希望女主人公振作起来，和男人们共同担负起民族复兴的使命。也许，更合理的处理似乎应该是让一个男主人公先死去，然后再让女主人公和另一个男主人公携手走向共同抗日的道路，但作者没有这么做。

总之，《蓝蝴蝶》和《金指环》试图突破《野玫瑰》那种单一的艺术风格，强化戏剧的表现力度和艺术深度。尤其是在《蓝蝴蝶》中，个人主义又逐渐战胜了民族国家话语，陈铨似乎又回到了早年的思想状态之中。或许，《野玫瑰》引发的争论让他感到有些迷惘，而“皖南事变”以后不断升级的国共摩擦，使他对一贯坚定的民族主义话语产生了些许怀疑。他开始感到即使抗日战争结束，民族复兴依然是一个遥远的话题，民族道德前景也不容乐观，所以《蓝蝴蝶》中的个体生命的悲剧感和道德感又重新占了上风，以致民族主义反而成了一种道德点缀。整部戏剧实际上主要描写一个女人如何在两个男性之间作出痛苦的选择，这样的模式显然更加符合市民口味。当年铺天盖地的宣传性戏剧已经让普通观众目不暇接，陈铨这样的感情戏倒让他们在战争、宣传之外，拥有了一丝私人的娱乐空间。

除了以上提到的几部戏剧之外，陈铨还创作改编了不少戏剧作品，包括《黄鹤楼》、《婚后》、《祖国》等，正是这些作品使得陈铨在 20 世纪 40 年代，除了拥有“战国策派”的理论家头衔外，也成为了一个赫赫有名的文学实践家。正如很多人所评价的那样，陈铨是“战国策派”理论最有力的宣传者，因为文学作品的宣传力量要远大于纯粹的理论阐述，陈铨的戏剧所产生的效果是有目共睹的。他的剧作同时在昆明、重庆、桂林、上海以及成都等地的剧院轮番上演，“野玫瑰”、“蓝蝴蝶”成了人们耳熟能详、挂在嘴边的名词，带给人们丰富的想像，陈铨的知名度也因此达到了顶峰。当然，这些剧作的局限也是非常明显的，作者过于强调了时代性，影响了艺术性的追求，单调的民族主义口号、

雷同的戏剧模式，显示了特定时代的浮躁心态。虽然陈铨后来也力图改变自己的风格，强化剧作的艺术性，但并没有取得突破性的成果。这也注定了陈铨的戏剧在中国戏剧史上，只能成为一个伟大时代的印证和注脚，而不能成为那个时代本身。

## 四、从“天问”到“狂飙”

陈铨不仅是一个多产的剧作家，而且是一个多产的小说家，不过，他在戏剧创作上所表现出的才能，确实超过了他的小说创作。早在清华学校期间，陈铨就在小说创作方面显示了才华，创作了小说处女作《天问》，甚至让他的老师吴宓自愧不如。吴宓的一个宏愿就是写出一部《红楼梦》式的小说《新旧因缘》，可构思了二十多年，还是一字无成。1942年的日记里，还在发誓要把这本小说写出来，“宓以一意欲休息安舒，俾撰成《新旧因缘》小说，虽死无憾。余生有限，年命迫促，不宜更分耗时力。”陈铨曾经多次帮助吴宓梳理和修改《新旧因缘》的提纲：

晚8-10 陈铨来谈《新旧因缘》小说之结构。陈铨建议修改如下，可较为紧凑。既由留美时代之中间写起（或以通信体起）。使李令芬在北京为寒苦之教员。由刘希哲函李，报告王福良与梁美格爱情之增进，刘表示爱李之意，亦随之而愈深愈明。李始不信此事，及王、梁在美已结婚，弃绝李，刘乘机急回国，至京，欲与李结婚，李持从一而终之说，不允。而内心交战，病益深，遂死。李死，刘遂不复娶。王、梁之结局则如前所定。而留美以前之事，则仅于谈话及回忆中插叙，不入正文。如是，则前半之事演于美国，后半则在北京，较原定计划可更简单而紧凑矣。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》（IV），10页，北京，三联书店，1998。

吴宓的《新旧因缘》当然最终都没有写出来，给吴宓建议的陈铨后来倒是不断写出了类似结构的小说。1929年上海良友图书公司出版的《革命的前一幕》，简直就是这个“建议”的实际表现。陈铨给吴宓的“建议”，其实是自己小说思想的一种表述，他自己的小说创作，包括对人物命运和小说结构的处理，基本上都是按照这个模式来展开的。一个男人爱上一个女人，但是这个女人却不爱他，而是爱着另一个男人，矛盾冲突由此产生。结果往往是悲剧性的，《恋爱之冲突》、《天问》中甚至通过暴力冲突来解决这个问题。冲突构成了陈铨小说外在的结构形态，而外在冲突往往又是由爱欲引起，和社会道德、个体意志紧密联系。陈铨试图通过外在的冲突来反映内在的个体意志如何与社会道德以及意志本身相抗争。在陈铨的小说中，个体意志最强大的敌人不是外部世界，而是个人的内心世界，个人内心世界的斗争才导致了外部行动，行动解决不当就会导致悲剧的产生。陈铨认为，那种简单的诉之于社会条件、经济因素的“现实主义”认识经不起推敲，也很肤浅，个体的内心世界才是行为的根本，个体的意志冲突，才是悲剧冲突的根本原因。虽然陈铨小说也借鉴了中国古代小说和戏剧的结构安排，但是小说的思想却基本上是西方式的，小说的风格也比较浪漫夸张，喜欢大段议论，完全摆脱了中国小说单纯的外部描写的手法。陈铨确实是一个颇有创作天赋，并且特别勤奋高产的小说家。1949年以前，他创作出版了近十部中长篇小说，如《天问》、《革命的前一幕》、《恋爱之冲突》、《死灰》、《彷徨中的冷静》、《再见冷苻》、《归鸿》、《狂飙》等，此外还有大量的短篇小说散见于各个时期，如《重题》、《玛丽与露茜》、《旅伴》、《一句话》、《花瓶》、《支票》、《腊梅》、《订婚》、《婚变》、《风波》等等。1949年以后，像绝大多数作家一样，陈铨在小说创作上基本“封笔”，只是在一些德语小说翻译中，他才能重新找回一些文学创作的感觉吧？

1928年，二十三岁的陈铨出版了第一部长篇小说《天问》，尝试用小说的形式宣扬叔本华的意志哲学，表现意志冲突成为小说的核心主题。在叔本华的哲学中，意志是人类各种行为和道德现象的根本，只有意志才能穿过表象世界，解释人类各种各样的道德、行为和情感现象：

把这一切一切只在现象上认为各不相同，而在其内在本质上则认作同一的东西，认作直接地，如此亲密地，比一切其他（事物）认识得更充分的东西，而这东西系在其表现得最鲜明的地方就叫作意志。唯有这样运用反省思维才使我们不致再停留于现象，才使我们越过现象直达自在之物。现象就叫作表象，再也不是别的什么。一切表象，不管哪一类，一切客体，都是现象。唯有意志是自在之物。作为意志，它就决不是表象，而是在种类上不同于表象的。它是一切表象，一切客体和现象，可见性，客体性之所以出。它是个别（事物）的。同样也是整体（大全）的最内在的东西，内核。它显现于每一盲目地起作用的自然力之中。它也显现于人类经过考虑的行动之中。而这两者的巨大差别却只是就显现的程度说的，不是对“显现者”的本质说的。<sup>①</sup>

《天问》描写的就是意志如何贯穿个体的生命过程，让个体作出种种的行为选择，这些选择往往并不受外部条件的影响，而是服从于个体的与生俱来的意志。意志所产生的行动往往是没有理由的，也是非社会化和道德化的，并不能用惯常的道德标准去衡量，只能通过“意志”来解释。这种意志一旦形成可以维持无数年，所以意志实际上控制了人，让人并不自由，痛苦也因此而产生。叔本华说：“每人都先验地以为自己是完全自由的，在其

<sup>①</sup> 叔本华：《作为意志和表象的世界》，164—165页，北京，商务印书馆，1997。

个别行为中也自由；并且认为自己能在任何瞬间开始另外一种生涯，也就是说变为另外一个人。但是通过经验，后验的，他又惊讶地发现自己并不自由，而是服从必然性的；发现他自己尽管有许多预定计划和反复的思考，可是他的行径并没有改变；他必须从有生之初到生命的末日始终扮演他自己不愿担任的角色，同样的也必须把自己负责的（那部分）剧情演出直到剧终。”<sup>①</sup>

《天问》的标题源自于屈原著名的诗篇《天问》，陈铨的《天问》，是要探求意志的产生根源，其结论是，个体意志的冲动不仅无法遏止，而且像叔本华所说的那样自始至终伴随着个体的成长，最终只能产生悲剧。解决个体意志的办法就是让意志得到实现，但意志实现了，悲剧也就相应产生，而意志得到满足后，事件往往并不会结束，正如叔本华所说，由于欲望的存在，人类的意志就永无尽头，一种意志满足后就会有另外一种欲望要去实现。《天问》的故事是这样的：林云章年轻时是个学徒，爱上了师傅的女儿张慧林，可张慧林并不领会，而是和另一个年轻人陈鹏运结了婚，过上了幸福生活。十几年之后，林云章突然又出现在张慧林面前，这时他的身份已经从学徒摇身变为一个军阀首领，可他对张慧林那种爱的意志仍然十分顽固。他利用手里的权力，阴谋杀害了陈鹏运，抢回了张慧林。抢回张慧林之后，悲剧也开始产生，一种意志实现之后，新的欲望又紧随而来。小说就是一种爱的意志在林云章的内心世界持续十几年之久，他的人生就是要实现与生俱来的意志行为，结果他的意志实现之际，也是悲剧同时产生之时。

正如有评论者指出的那样，这部具有浪漫主义风格的作品，语言绮丽华美，带有一种人生悲剧命运的玄思，可以称得上是一部“奇书”。叙述者借助于人物的语言，向读者告白了玄思的结果，那就是人生毫无意义，整个人生都是苦痛，“失意固然是苦

<sup>①</sup> 叔本华：《作为意志和表象的世界》，169页，北京，商务印书馆，1997。



痛，得意也未尝不是苦痛，全世界的人类都是可怜虫。”在这部小说中，陈铨还没有涉及到他后来非常关心的民族主义话题，他还沉浸在营造个人情绪的创作之中。但是，小说确实呈现了与其他五四作家不同的风貌，小说虽说也间接地反映出军阀骄横等社会现实，但是并没有受到普遍流行的现实主义的影响，而是纯粹以“意志冲突”来推动小说的发展，小说的主人公只受“意志”的驱使。这样的小说显然也不能归之于“现代主义”的创作。《天问》既不属于现实主义，也不属于现代主义，说它是浪漫主义的，可又不是一般的田园式的浪漫主义风格，这在当时显示了它的独特之处。不过，《天问》的标题虽然借自于屈原，但它探讨的问题其实还是很简单，还没有把叔本华的意志理论扩展到更为宏大的主题上，小说中个人意志满足之后，只剩下对人生命运的感叹。显然，这里的意志是个体性的，还没有像陈铨后来作品所表现的那样，以民族国家的意志战胜个体的意志。

《恋爱之冲突》和《革命的前一幕》虽然创作时间跟《天问》相隔不久，但是已经开始描写民族国家和个人意志的关系。这两部作品都是陈铨初到美国后创作的，身处异国他乡，个人情感很快被民族主义感情所取代。加之更加深入地接触到了尼采，陈铨开始抛弃叔本华的思想，悲剧意识逐渐被强力意志所取代。解决意志冲突不仅仅依靠他杀、自杀，献身民族奋斗也可以成为解决“个体意志”的重要途径。《恋爱之冲突》中，陈铨借助小说中的人物刘云舫展开了对意志的讨论，承认个体自由意志的合理性，否定社会道德和责任伦理，大发尼采式的议论：

……然而每当社会上一种新制度突变的时候，中间总免不了许多的牺牲者。这一种浑浑噩噩无目标的大自然转动，中间本来就没有夹着丝毫的同情，转动到某几种原因凑巧适合以后，就无可逃避地有悲剧的发生。

自然就是这样残酷无情的。有时我们静眼一观，看见芸



芸众生一个个毫无办法地向死路上前进，也忍不住也要洒一掬同情之泪，然而一回到自身也正在步同样的途径，心境更不免凄凉。上帝呵，你既然要创造世界人类，为什么不让他们美丽光明？上帝呵，你如果肯翻一翻这几千年来人类互相残杀互相压迫互相争斗丑恶万状的历史，你心中当作何感想？

如果对这样冷酷残暴无可奈何的丑恶人生，上帝还不能发生半点同情，把它改入光明之域，云舫对自己以前的妻子，不发生同情，你又怎么能责备他？

……

云舫越多想一想，越觉得他一切的行动，很有理由。恋爱是神圣的，他爱翠华是没有错的。他同他妻子不过是旧式的强迫的婚姻，他当然应该脱离的。脱离不但他自己认为应该，他妻子方面也应当认为应该，他们彼此如果还想当“人”——当有自由意志的“人”——拿道义来说，拿责任来说，都是应该脱离的。<sup>①</sup>

从这些混杂多种思想话语的议论中，可以看出，早年的陈铨是把尼采思想当成反叛传统，实现个体自由意志的途径，后来陈铨又逐渐否定了个体自由。虽然陈铨不断强调意志，但是在不同的历史时期，他所说的意志的含义完全不同。就是在同一时期，他所要强调的个体的自由意志也已开始分裂。1927年完成的《革命的前一幕》中，陈铨已经把意志划分成两类：一种是献身民族的个体意志，另一种是献身爱情的意志。陈铨分别用两个男主人公来代表这两种意志，并且通过一个女性来表现这两种意志的冲突。两个男主人公不是通过自杀或他杀的途径解决意志的现实问

---

<sup>①</sup> 陈铨：《恋爱之冲突》，第二十一章，见《陈铨代表作》，72 - 73页，北京，华夏出版社，1999。

题，而是通过选择另外一种意志来解决，解决意志的途径也不再是悲剧性的。能够解决意志得不到满足的痛苦的方式，正是献身民族国家的事业，这成为解脱意志冲突的重要途径。陈铨的民族主义思想已经开始显露，并且与个人主义思想并立。所以，《革命的前一幕》同时肯定了两个主题，革命的前一幕必然是个人思想的分裂，这两个主人公完全可以看作是一个自我的两种思想倾向，当然，我们似乎也可以说，就是在这一时期，陈铨的思想开始分野，民族主义的思想获得了重要位置，并且将战胜个人主义的自由意志。如果说在 20 世纪 20 年代，陈铨通过小说强调个人自由意志对社会道德和伦理法则的反叛合理性，那么到了 40 年代，他强调的就是民族国家意志对个人自由意志占领的合理性。

1935 年，商务印书馆又出版了陈铨的长篇小说《彷徨中的冷静》，天津大公报出版部同年也出版了他的另一部长篇小说《死灰》。陈铨创作的中篇小说数量并不少，但是这些小说都维持在同一个水平上，只不过在思想观念上有所变化，即个人主义思想逐渐被民族主义情感所取代。到了 40 年代，陈铨大部分的时间和精力，都花在了民族主义、民族文学的理论宣传和戏剧创作方面，形成了自己的相当明确思想和理论。如果说早年的叔本华和尼采哲学支撑他阐释个体自由的重要，个体应该拥有不受任何社会和道德限制的“自由意志”，那么到了 40 年代，尼采的思想则支撑了他对民族意识的阐述，而民族意识也成为他戏剧和小说创作的基本宗旨。这段时期，陈铨的大部分精力都用在剧本创作上，几乎没什么有分量的长篇小说出现。1942 年由重庆正中书局出版的《狂飙》是陈铨后期的小说代表作，收入正中书局“建国文艺丛书”。故事的叙述时间从开场到结尾算来有十八年。陈铨的一生似乎和十八这个数字有着不解之缘，他女儿陈光琴说：

十八这个数，似乎与父亲有着某种缘分：他 1934 年自欧

洲学成归来，先后辗转武汉、北京、昆明、重庆、上海等地，执教于武大、清华、西南联大、同济等校，漂泊不定，历十八年；而自1916年离家外出求学，先县高小、省中，继清华留美预科，至留美、留德学成归国，也是十八年；1952年高校院系调整，他被从同济调到南大，之后就没有再动过，直至1969年过世，是他最后度过的十八年。<sup>①</sup>

《狂飙》可以说是陈铨对尼采和德国狂飙运动思想的小说表述，作者试图让故事用感情说话，“感情即是一切”，所以小说的风格浪漫热烈。小说的结构也是一个三角恋爱的故事，一是以薛立群为男性中心的三角恋爱，二是以王慧英为女性中心的三角恋爱。故事描写了薛立群和王慧英的恋爱、订婚与离婚过程，以及与王慧英的好友黄翠心的认识、恋爱以及结婚过程，而王慧英则与李国刚的恋爱和结婚。当然，小说主题不是描写三角恋爱，而是要把“狂飙时代”与个人遭遇结合起来，借以宣传民族意识，所以小说以男女恋爱为线索，描写了1919年的五四运动、1937年的七七事变等等。小说出版后，引起了比较广泛的影响。1943年7月，辛郭在陈铨主编的《民族文学》第一期发表长篇评论，对小说的结构、主题和人物详加分析，肯定了《狂飙》中真挚热烈的情感，同时指出了《狂飙》的种种弱点。在辛郭看来，《狂飙》虽然是陈铨的精心之作，但是主要思想并没有突破《天问》，小说的章节也存在着很多前后矛盾的地方。前面三十一章主要是描写三角恋爱，而作者要宣扬的主旨是民族主义，所以后面忽然转到了战争场面描写的六个章节，辛郭推测，这是陈铨根据旧作续写之作，为了宣传民族意识而特意强调了战争：

或者本书前面的三十一章是陈教授的旧作，为了趋时，

<sup>①</sup> 陈光琴：《那朵难以凋谢的“野玫瑰”》，未刊稿。

抓着这个大战争，所以在三十一章后附上六章尾巴，假如只是前面的三十一章也许他的书名不会是“狂飙”，而是我想不到的。为什么说“也许”呢？因为那时我的看法，并非是肯定的判断，从三十三章起以后说它是“狂飙”，倒合乎陈教授的意思。<sup>①</sup>

辛郭还批评道：“陈教授写熟悉了剧本，因此影响小说的对话，总是像剧本的台词，只是那样朴实，一点也不加形容词的。除了敷衍出整个故事外，陈教授并未给读者说明人物的个性，心向及行为，只是使读者感受着陈教授某一些话语富有刺激性。陈教授的故事叙述方法是‘做’的，而不是‘创作’，很有些文字在全书中毫无存在价值，‘自我性’的文体，会使得读者们有种不好的观感，觉得一切对话、文字都是陈教授的，而不是属于书中人物的。”这些批评确实有些道理，在小说创作上，陈铨显然并没有什么太大进展，《狂飙》受到戏剧创作的影响，大段地使用对话，影响了小说的结构。陈铨在《编辑漫谈》之中，针对辛郭的文字发表了自己的看法：

辛郭先生对于《狂飙》同情的指责，是作者所乐意领教的，但是他猜度前三十一章是旧作，后六章是趋时，却是错误，因为这一部长篇小说，是在昆明一口气写成的。怎样从个人的“狂飙”达到民族的“狂飙”，这正是全书的结构，也就是怎么样从五四运动的个人主义，转变到现阶段的民族主义最主要的键。<sup>②</sup>

最后的几句话，正可以看作陈铨对自己戏剧和小说创作的总

① 辛郭：《读狂飙》，载《民族文学》，第1卷第1期，1943年7月。

② 陈铨：《编辑漫谈》，载《民族文学》，第1卷第1期，1943年7月。

结，这些创作都和作者本人一样，经历了从个人主义向民族主义的转变，实现了从个人的狂飙到民族的狂飙的转变。这些小说都可以说是陈铨思想转变的印证。也正是因为它们与陈铨思想有着太大的重合，所以对观念的表达远远压倒了对艺术的追求，使得这些小说显得较为粗糙，不够精致，没有对自我创作完成根本性的突破。



陈铨

异邦的借镜

## 第四章 异邦的借镜

### 一、中国之德国

中西文化碰撞是近代以来中国知识分子面临的主要问题。中国古代文化是以儒家思想为主体、以道家思想为辅佐的文化结构，晚清之前，这种文化结构一直没有动摇过。尽管佛教在东汉时期传入中国，而且到唐朝的时候，对儒学产生过重大影响，但是并没有对以儒家为主体的中国文化构成颠覆性的力量，相反它渐渐完成本土化的过程，融入到了中国文化的系统结构之中，最终形成了“儒、道、释”互补的中国文化的基本形态。

近代以来，这种稳定的文化和社会结构形态被打破了。1840年鸦片战争开始，或者更早的时候，中国就面临着另一种强大的文化形态——以基督教为主体的西方文明的挑战。以基督教为主体的西方文明意欲侵占和同化中国文化，甚至要取代中国固有文化，这就和延绵几千年的中国文化，发生了激烈的碰撞。中国的儒家文化也遭到了致命性的颠覆。在中西文化碰撞的过程中，数千年来形成的儒家礼仪和道德在西方文明面前似乎不堪一击。最终，绝大部分中国知识分子放弃了传统，接受了西方文明，西方现代思想实际上成了现代中国知识分子的主体思想。那些表面上不接受西方文化，坚持儒家传统的知识分子也只是出于情感的需要而拒绝西方文明。但是，中国的传统文化虽然遭到重创，可伟大的文明传统仍然令人缅怀，即使那些全盘西化论者，有时也深



感困惑。杰罗姆·B·格里德尔说得好：

早期几代知识分子坚定信奉的世界观的崩溃，维护传统秩序的社会和政治制度的腐败，对传统信仰形成了挑战，并动摇着知识分子的职业优越感和社会效用意识。于是，中国知识分子就完全以个体的方式面对变革。他们要么想否定、阻止变革，要么试图理解、支持变革，要么打算设计并控制变革。他们既是变革的工具，又是变革的牺牲品。<sup>①</sup>

因此，对于近代以来的中国知识分子，无论是保守主义者，还是激进主义者，都不得不清醒地意识到，中西文化的碰撞是一个无法回避的重大主题。实际上，所有的知识分子都已经主动或者被动地参与到了中西文化碰撞的历史进程之中，即使是那些文化保守者，也注定离不开中西文化碰撞的历史背景。每个现代中国知识分子都离不开这个问题，都想合理地解决不同价值信仰之间的紧张关系，保守主义者希望通过改造传统来解决，激进主义者希望借助外力来改变这种紧张关系，但是，只要两种文化依然存在，这种紧张关系注定会永远存在。西方不同的国家，不同的思想传统，对中国文化的影响也是不同的。德国的文化和思想是西方文明传统的重要部分，尤其是近代以来，它深刻的哲学思想使它几乎能够代表整个西方文明。所以，中西文化关系史上，中德文化关系一直具有重要的位置。

正像所有伟大民族那样，德意志民族是个具有深厚文化传统的国家，它的历史、艺术和哲学思想都在欧洲的文化史中占有重要的地位。大约公元元年前后，古日耳曼的许多部落就定居于莱茵河和易北河之间的地区，现代的德意志人就是古代日

---

<sup>①</sup> 杰罗姆·B·格里德尔：《知识分子与现代中国》，1页，天津，南开大学出版社，2003。

日耳曼人的后裔。到公元5世纪，作为日耳曼民族国家的法兰克王国成为一个新的独立国家，日耳曼民族就在今日的德国土地上劳作，创造着日耳曼文化。法兰克王国后来分裂为三个部分，形成了三个主要国家，即今天的英国、法国和德国。比起英国和法国，德国长期处于四分五裂的状态，一直是个相对落后的国家，包括它的文学、文化和哲学思想都落后于英国和法国。18世纪下半叶，随着启蒙主义思想的传播，德国的思想和文化日益辉煌，逐渐产生了巨大影响，特别是普法战争的胜利，使得德国人的民族意识大大增强，德意志帝国开始走上了统一之路。19世纪在俾斯麦的铁血政策下，一个强大的德意志民族国家形成，德国从此成为欧洲乃至世界的强国。德国的哲学、文学和文化也开始具有了世界性的影响，出现了莱辛（Gotthold Ephraim Lessing）、歌德、席勒（Friedrich Von Schiller）等举世闻名的大作家和康德、黑格尔、叔本华、马克思等一大批影响世界的大哲学家。

中国和德国分属于不同的大陆，在古代两个国家并没有多少接触，很长时间内，德国对于中国并没有多大的了解，一直到15、16世纪之后，随着《马可·波罗游记》、利玛窦（Matteo Ricci）《中国札记》、杜赫德（Du Halde）《中华帝国全志》等著作的出版，德国才开始对中国产生兴趣。那时，德国人对于中国的认识通常都是想像性的，并且是理想化的，对中国充满了向往和赞美。19世纪之后，随着德国政治、经济和文化的兴盛，理想的“中国”破灭了，德国人开始像英国和法国人那样，把中国看作是一个古老的、蒙昧的、封闭的、专制的、不开化的野蛮民族。<sup>①</sup> 包括黑格尔这样的大思想家都带着“欧洲中心论”的眼光来看中国，批评中国人缺乏完整的原则，把道德和法律看作是不

---

<sup>①</sup> 参阅夏瑞春：《欧洲化中国：过去和未来》，载《中国文化研究》，2004年秋季卷。



相分离的。19 世纪末 20 世纪初的德国人随着认识的深入，对中国社会结构和文化思想有了更加深入，也更加理性化的认识。马克斯·韦伯考察了整个中国统治结构后就认为：

从一切迹象看，中国人有能力，甚至比日本人更有能力吸收在技术和经济方面都在近代文化领域中获得全面发展的资本主义。显然不能设想，中国人天生“达不到”资本主义的要求。同西方相比，中国有大量十分有利于资本主义产生的条件，可是，中国也同西方或东方古代，或印度及伊斯兰世界一样，没有造就这样的资本主义，尽管上述国家和地区似乎都有过不同的有利于资本主义产生的条件。在那些可能或只能阻碍资本主义在中国出现的条件中，有许多也同样存在于西方，而且恰恰是在近代资本主义最后形成的时期。……<sup>①</sup>

马克斯·韦伯仍然是从欧洲中心论的立场来评价中国，他的困惑实际上很容易回答，为什么一定要中国实行资本主义呢？有人认为，如果不是欧洲的侵入，中国根本不需要资本主义，正是欧洲的侵入，中国才被迫改变自己的文化，甚至全面抛弃固有的文化传统。但是，不管怎样，整个世界已经走上了西方化的道路，中国也不得不去适应所谓的西方现代文明。

鸦片战争之后，中国知识分子普遍产生了一种强烈的民族危机意识。他们意识到，地球上并不只有中国，中国也不是一个强大的国家，而是一个落后的王朝，中国要想在世界上立足，必须向西方学习。近代德国政治、军事和经济的崛起，自然引起中国知识分子的浓厚兴趣，中国知识分子也开始接触到了德国文化。1876 年，晚清政府开始派遣中国留学生去德国留学，到辛亥革命

<sup>①</sup> 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，300 页，北京，商务印书馆，1997。

前夕，在德留学的学生已达到了一百一十三名。一战之后，到德国留学的中国学生更多，1924 年仅在柏林一地就有近千名中国留学生。<sup>①</sup> 这些留学生深入地了解和学习了这个国家的历史、艺术和思想，再把德国的思想和文化带回到中国，人们逐渐熟悉了德国文化，康德、黑格尔、尼采也成为中国知识分子最熟悉的膜拜对象，一批熟悉德国文化的学者开始涌现，许多留德学人回国以后在各个领域开始发挥出巨大的作用，比如蔡元培、马君武都是其中的佼佼者。

蔡元培是中国现代史上重要人物之一，在学术、政治和革命各个方面都声名显赫。从 1907 年到 1908 年，蔡元培住在柏林，主要学习德语，以后又两次赴德国求学。蔡元培对德国情有独钟的原因，是他认为“世界学术德最尊”，所以他在德国广泛地学习德国的哲学、美学和心理学，希望通过系统的学习掌握德国文化的精髓，并将它们传授给国人。1912 年，蔡元培再次到德国留学，着重学习德国的大学教育，希望能在中国建立德国模式的大学制度。蔡元培后来在北京大学所实行的那一套大学理念，主要得益于他的留德经历，深受德国大学模型的影响。德国大学向来有尊重学术和提倡独立自由的学术传统，蔡元培希望这些思想也成为中国大学的“大学精神”。蔡元培的努力取得了明显的效果，坚持学术自由和独立思想不仅成为北京大学的大学精神，而且已经深入到中国知识分子的精神世界之中。

马君武是另一个留学德国的著名人物，他曾经是南社的著名诗人，1906 年毕业于日本东京帝国大学，随即进入德国柏林工业大学学习冶金，1910 年获得工学学士学位。马君武也是个坚定的民族主义者，1911 年武昌起义爆发，他立即回到中国参加了临时政府，1913 年再赴德国，1915 年在柏林工业大学获得了博士学

---

<sup>①</sup> 参阅叶隽：《现代学术视野中的留德学人·导言》，上海，同济大学出版社，2004。

位。据说他是中国获得德国博士学位的第一人（也有人认为辜鸿铭是第一个获得德国博士学位的中国人）。马君武学习的虽然是工科，可是对德国的思想文化非常感兴趣，先后翻译介绍了歌德的《少年维特之烦恼》和席勒的《威廉·退尔》等名著，为推动中德文化交流作出了很大的贡献。在蔡元培、马君武、辜鸿铭等人的努力下，德国的重要思想家和作家都被介绍到中国，并为中国的知识阶层广泛接受。

1919年以后，随着留学德国的中国学人的增多，德国的文化和思想在中国获得了更为广泛的介绍，特别是这些留德学生专业化趋向越来越明显，涌现了一批对于德国文化有着精深了解的专家型学者，逐渐形成了专业化和系统化的对德国思想的译介，譬如贺麟对黑格尔哲学、朱光潜对西方美学、冯至对歌德、陈铨对尼采等等。由于德国哲学和文化思想的崇高性和深刻性，使得很多中国知识分子宁愿离开美国，转而赴德国学习，贺麟、陈铨都属于这一类型。他们觉得美国的文化思想过于肤浅，所以要直接到学术思想更加精深的德国去求学。事实上，美国的“高等文化”某种程度上也是模仿德国的，白璧德曾经对此大加抱怨：

我们对德国学术的模仿大多数是有毛病的，即其不但没有创造性，——任何有效的模仿都必须有创新，——而且奴性十足。我们应当为从德国人那里学到的一切而感谢他们，但同时也不应被人愚弄。不加批判地接受德国方法是复兴人文主义的主要障碍。特别是古代经典研究的德国化不仅对经典本身来说是毁灭性的打击，而且就我们整个高等文化而言也是一个灾难。<sup>①</sup>

白璧德的抱怨正好证明了“德国学术”成了世界学术热点，

<sup>①</sup> 白璧德：《文学与美国的大学》，90页，北京，北京大学出版社，2004。

代表一种高度，一种趋势。这也就难怪越来越多的中国知识分子跑到了德国学习西方的思想和文化。绝大部分知识分子到西方、到德国，都只是为了学习西方，而不是为了传播东方文明。只有陈铨等少数知识分子，才做到了平等地对待中外文化交流，在学习西方思想的同时，也致力于中国文化的传播。这样的学习与交流，才代表了中西文化融合的必由之路。

1928年，二十三岁的陈铨带着对异国的憧憬离开了清华学校，到美国求学，后来又转到了德国攻读博士学位。1934年，年轻的陈铨取得博士学位回到中国时，已然成为中德文学关系研究方面的专家。自从离开德国以后，他就与那个欧洲的大陆国家作了永别，虽然朝思暮想地渴望能再回到那片土地看一看，可是这个梦想却再也没有能够实现，就连旅行的机会都没有。德国及其德国文化，注定成为了陈铨永远的精神之乡。

陈铨的一生都跟德国息息相关，他的精神资源、他的研究教学、他的文字思想，都直接或者间接地与德国这个民族相关联。即使1949年以后，陈铨仍然作为一个翻译家和教学者，研究和传播德国的文化和思想。陈铨先后翻译出版了德国作家弗里德里希·沃尔夫（F. Wolff）的长篇《两人在边境》、《儿子们归来》，魏森波尔恩的长篇《西班牙婚礼》，翻译了《冬战》、《德国童话集》、《海涅散文》、《约翰纳煤井》等德国作家的文学作品以及著名文学理论家凯塞尔（Wolfgang Iser）的《语言的艺术作品——文艺学引论》等。由于时代的原因，一些翻译和手稿并没有能够出版，有的至今还存有完整的手稿（比如《“科利奥兰纳斯”的改编问题——从普鲁塔克、莎士比亚到布莱希特》），或残缺的手稿片断（比如黑格尔《精神现象学》译稿），但更多的手稿没能逃脱历史的劫难，早已不知去向。为了顺应当时的时代要求，陈铨还自学俄语，翻译了苏联文学理论家普里舍夫的《德国文学概论》，厚厚的一大册，现存手稿300多页，都由陈铨正楷抄录并装订成册，只是恐怕再也没有出版的机会。除了翻译，

1949年以后，陈铨为德语教学也倾注了大量心血，培养了一大批中国德语文学研究的优秀人才。

## 二、“中国文学的世界性”

从20世纪20年代开始，受王国维和吴宓的影响，陈铨就对中外文化与文学比较研究显示出浓厚的兴趣。在中德文化关系和中德文学比较研究方面，陈铨是当之无愧的先驱者，也是成果卓著的实践者。关于中德文学关系研究，开山之作是利奇温（Adolf Reichwein）1923年的《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，就文学领域而言，此书讨论了歌德与中国文学的关系。紧接着就是陈铨1933年在德国基尔大学的博士论文《德国文学中的中国纯文学》，此后中德文学关系研究出现了一个小小的高潮，比如奥里希（Ursula Aurich）女士的《中国在十八世纪德国文学中的反映》（1935）、查尔讷（Hort Von Tschärner）的《至古典主义德国文学中的中国》（1939）等论文，基本上都局限于18、19世纪德国文学中的中国这一范围。此后一直到20世纪70年代才出现了舒施特尔（Ingrid Schuster）女士的《德国文学中的中国和日本——1890—1925》一书，探讨了1890年至1925年间德国文学对中国的接受情况。<sup>①</sup>可以看出，陈铨的中德文学关系，不仅在中国，即使在国际上也居于领先的地位，而且长期以来，该领域研究一直以西方人为主，作为中国人的陈铨即使不能说是唯一的例外，至少也可以说是凤毛麟角。

1933年，陈铨以论文《德国文学中的中国纯文学》获得博士学位。1936年，商务印书馆出版了由作者本人翻译的中文版，题目改为《中德文学研究》。它以大量详实的德文资料，第一次系

<sup>①</sup> 参阅卫茂平：《中国对德国文学影响史述·引言》，上海，上海外语教育出版社，1996。

统梳理了从 1763 年以来的近二百年间中国文学在德国的翻译、介绍及对德国文学的影响情况。薄薄的一本十万字的小册子，却显示出深厚的学术含量。对于后来从事中德文学关系研究的学者，《中德文学研究》至今依然是一个难以逾越的标高。

《中德文学研究》共分为绪论、小说、戏剧、抒情诗以及总论五章。在绪论部分，陈铨首先对“中国文学”概念作了界定：“中国文学，可分为广义的和狭义的两种：广义的中国文学，包括经史子集戏剧小说歌谣等，狭义的中国文学，仅仅指小说戏剧抒情诗三项。狭义的中国文学，就是‘纯文学’，我这番研究的对象，就是中国的纯文学对于德国文学的影响，换言之，就是中国的小说戏剧抒情诗，对于德国小说戏剧抒情诗的影响。”陈铨希望，把“所有最重要的德文翻译改编仿效倚赖的中国纯文学，就它们在德国文学上的成就，对中国文学的了解方面来客观地分析研究”。这是一个前人几乎未曾涉及的领域，工作量显然十分巨大，尽管德国文学涉及中国题材的并不多，但真正要把“所有最重要的德文翻译改编仿效倚赖的中国纯文学”都找出来，也决非易事。陈铨在基尔大学主修德国文学，副科是英文和哲学，加之他特别用功，这为他的研究提供了坚实的基础；另一方面，他又有较为深厚的中国古典文学修养，可以将中国文学文本与德国文学的翻译改编文本进行对照阅读，以便从中发现问题，进行更为深入的研究。

陈铨发现，从 18 世纪以来，即使最负盛名的德国汉学家，对于中国文学和中国文化的了解也是相当浅薄的，他们经常误解中国文化，把中国二流的作品，像《灰阑记》那样的戏剧、《好逑传》那样的小说，当作中国文学的经典而赞赏有加，这对于中国人来说简直不可思议。之所以造成这种情形，一个重要的原因就是翻译问题。大部分中国文学在德文中的翻译都不是直译，而是从英国或者法国转译而成，翻译的可靠性值得怀疑，翻译的质量自然也就让人失望，其中充满了各式各样的错误。陈铨对此非常

失望：

如果我们再去翻一翻在德国最负盛名的两部《中国文学史》，一部是卫礼贤（Wilhelm），一部是格汝柏（Grube），看见他们讲中国文学家名字同作品的稀少，我们也会同样的失望。至于德文里大部分的翻译，都是从英文或者法文转译出来，英文法文的译者已经就不高明，德译本的可靠性更可想而知。一般译本里的绪言，大都是乱七八糟的瞎说。如像“好逑”两个字本来是用《诗经》“窈窕淑女，君子好逑”来作小说的书名，因为翻译的人不懂原文的意思，就大胆说《好逑传》是一位好逑先生作的。塔尔（Thal）翻译的中国《短篇小说集》，序文里把明清的短篇小说发生的时间，提早了一千多年。《水浒传》认为只是一部“滑稽的小说”，批评《水浒传》的金圣叹，从来没有写过一章小说，翻译的人，却说他续写了《水浒传》五十章，像这类的错误差不多随时都可以发现。<sup>①</sup>

这种文学交流与文学翻译中的“误读”，现在已经成为比较文学研究中的热门话题。对于陈铨来说，他并没有去深入挖掘这些“误读”背后的文化意义，而是提出了文化交流与文学交流中“互为主体”的问题。一方面，近代以来，中国知识界文化界的一个倾向，就是“言必称欧美”，在接受西方思想的时候毫无怀疑精神与鉴别意识，也不管西方人的论述是否合理，就盲目地拿来运用；另一方面，西方人对于中国的文化和文学也没有深入的了解，甚至比中国人认识西方更加困难，“拿一个欧洲人来学中国文字，实在是非常的困难。他要学好，一定要费许多年的工夫。同时在德国方面大家对于一个研究中国学问的人，常常作许

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，3页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

多不可能的要求。他一定要熟悉中国的历史地理哲学宗教文学艺术，及其一切关于中国的东西。知识的范围异常地宽，工作的人数却异常的少。如果一个欧洲学者把《四书》、《五经》和中国历史弄清楚，他已经费了好几十年的工夫，当然没有多少闲工夫再来研究中国的纯文学。”<sup>①</sup> 因此，我们在文化交流与文学交流中，应该坚持“互为主体”，平等对话，既充分重视对方的长处，也要客观地对待对方的不足，这样才能促进一种和谐的文化交流。

针对中国的纯文学在德国的影响情况，陈铨提出一个观点，认为“中国的纯文学在德国很久都还没有超过翻译时期”。而“大凡一种外来的文学，要发生影响，通常要经过三个段落，或者三个时期：第一是翻译时期，第二是仿效时期，第三是创造时期”。他说：

在最初的时候，当然只有翻译，因为要努力去寻求新字句来表达新材料，从事的人的力量大半也仅能做到翻译的工作。但是翻译的工作，为后来的人开新路，替他们奠定了新基础，他们可以就现成随手拈来的新知识，去作一种新的仿效。仿效比起翻译来已经算一种进步，因为它不单是去表达原文的字义，它还进一步去表达原文的精华。

经过了翻译和仿效这两个时期，大家对于外来的文学，已经有充分的了解，然后才有天才的人出来，演成第三创造的时期，这个时期的著作，不是用德国的精神来熔铸中国的材料，乃是用中国的精神来熔铸德国的材料。<sup>②</sup>

根据这个“文学影响三段论”以及中国纯文学在德国的翻译情况，陈铨毫不客气地认为中德文学交流虽说已经快二百年了，

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，3页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

<sup>②</sup> 同上，2页。

可“始终没有超过翻译的时期”，这是十分令人失望的。所以，陈铨研究德国文学中的中国纯文学，就不仅是指出翻译的错误或仿效上的误解，“最要紧的使命就是在说明中国纯文学对德国文学影响的程序，同时就中国文学史的立场来判断德国翻译和仿效作品的价值。”<sup>①</sup>换言之，就是总结出中德文学交流的理想模式，并对其中的交流文本作出客观的评价，从而纠正德国对中国文学的误会与偏见，为他们理解与接受中国文学作出切实可行的引导。

陈铨仔细考察了18世纪以后中国的诗歌、小说以及戏剧在德国的翻译和接受情况，批评了大部分德国人中国文化知识的薄弱，尤其是对中国纯文学的漠视。即使是对中国文化的推崇，也是出于自己的文化需要。比如中国的儒家文化以及《四书》、《五经》被翻译介绍到德国，引起了莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Von Leibniz）的兴趣，而莱布尼茨之所以欣赏儒家文化，就是因为他想努力综合孔子哲学与基督教义，来创造一种新的宇宙观。这还是一种从自己文化立场出发的误读与利用。陈铨批评了大部分德国学者，但是对歌德却大加赞扬。歌德是陈铨心目中的天才，对歌德的推崇，是直接和陈铨对德国狂飙突进运动的推崇密不可分的，所以他后来写了一系列与歌德相关的文章，如《浮士德的精神》、《狂飙时代的德国文学》等，就显得毫不奇怪了。陈铨把歌德对中国文学的认识称作“一种智慧的观察”：“虽然白尔塞有眼光有见识，他还差一种直觉的能力，要有了这一种能力，才能够深入中国文化的根本精神。白尔塞的观察是一种知识的观察，而不是一种智慧的观察，所以他看得见中国精神的形式，而没有看见中国精神的内容。只有德国最伟大的诗人，凭他的天才，才算达到了这种地步，只有歌德才能够成功，因为他能够超出一切国

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，4页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

家政治种族的界限，直接去达到世界人类共同的基础。”<sup>①</sup>

在《中德文学研究》中，陈铨以专节分别讨论了歌德与中国小说、中国戏剧和中国抒情诗之间的关系，认为歌德之所以伟大，是因为他不只是看到了中国文学的形式，而且是以“一种直觉的能力”看到了中国文学中表现出来的中国文化的根本精神，也就是中国文学所要表达的人生观，一种受孔子儒家学说影响的“可了解的，平民的，没有激烈情感，没有诗意的震荡”的人生观。当然，陈铨也同时指出，由于歌德只读过《好逑传》、《玉娇梨》、《花笺记》、《赵氏孤儿》及中国古典诗歌翻译，所以他的观念并不全面。陈铨提醒德国人，实际上中国人的思想不仅受到孔子学说的影响，而且还受到儒教和道教的影响，尽管孔子学说很伟大，但是同样存在着严重缺点：

这种人生观只看见世界的一部分，而没有看见全体，它忽略了形而上的问题，它看轻了人类超现实的冲动和灵魂中不依理性的成分。在文学方面，这种一偏之见，往往发生不好的影响。它把一切都用理智来解决，因此减少了情感的力量，造成了冷静的头脑，只顾现实而不顾超现实，只顾实际的人生，而不顾想像的人生。这一个缺点侥幸地有佛教道教来纠正补助。平心而论，宗教方面道教佛教对中国一般人的影响，远在孔子哲学之上。孔子哲学常常都是受君主的提倡保护，至于道教佛教，却大部分全靠自己本身的力量，深入一般人民的心坎。拿纯文学来说，特别是戏剧小说方面，道教佛教也曾经发生过很大很好的影响。中国最好的小说戏剧如果没有佛教道教的影响，简直可以说很难产生。我们很可惜的就是歌德所读过的三本小说《好逑传》、《玉娇梨》和《花笺记》的作者，都是代表孔子的人生观的，所以歌德所

<sup>①</sup> 同上，10页。

看见的也只是孔子的世界，至于中国文化里面道教佛教的成分，歌德没有机会接触。如果歌德曾经读过《红楼梦》、《三国志》、《水浒传》、《西游记》、《封神演义》一类作品，也许他的看法又不一样。<sup>①</sup>

陈铨对于歌德与中国文学的这些评价应该说是比较符合事实的，也基本代表了陈铨对中德文学关系的评价。陈铨希望通过对歌德以及其他人的研究来反观中国文学，考察中国文学对德国的影响情况，探究中国文学与西方文学差异的思想和文化根源。在这种中西文学的历史观照中，陈铨一方面考察了德国知识界对于中国文学的接受情况，另一方面也以西方视角重新反思了中国文学，这是一个双重视角的双向审视过程。他在评价歌德对中国文学理解的同时，也对中国文学作出了自己的评价。

1943年，陈铨以“唐密”的笔名在自己主编的《民族文学》上发表《中国文学的世界性》一文，提出了一个重大问题：中国文学到底有没有世界性？这个问题的提出，显然是建立在当年博士论文的基础之上，可能正是长期以来对中德文学的研究，才促使陈铨提出关于“中国文学的世界性”的思考。这其实也是中外文学关系研究中一个基本的理论立足点。中国文学到底具有多少能与世界文学同步的世界性因素？中国文学的民族性与世界性的关系到底如何评价？这些至今依然是困扰中国比较文学研究界的重大理论问题。

陈铨认为，要研究中国文学有没有世界性，第一步就是要先研究批评文学的标准，世界上的文学批评标准可以分为四类，即修辞式、内容式、天才式和文化式。中国文学对于世界的贡献不在于修辞、内容和天才，而在于提供了一种特殊的民族文化：

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，15页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

一个文学家有一个文学家对人生的启示，一个文化有一个文化对人生的启示。一个文化是一个民族许多年代许多人物生活思想习惯的结晶，经了种种方法地熔铸陶冶，结果成了一个民族共同对人生的态度。他们有他们特异的世界观人生观，同旁的民族迥不相同。在这一种特异的世界观人生观的空气中，有天才的文学家会去创造他的文学，不知不觉也就受了影响，结果他的文学作品，一方面发表他个人的思想感情，同时一方面他也是一个文化的代表。如像歌德的浮士德固然是歌德对人生的启示，而同时也就是全德国文化对人生的启示，因为浮士德不但代表歌德个人同时也代表德国全民族。拿文化式的标准来衡量文学，就是去研究某一种文学里面表现出来某种文化对人生的启示。因为我们的标准是从文化上着眼，所以凡是愈能够代表某种文化的作品，我们愈认它为伟大。天才的作品，固然最能代表文化的特性，然而有许多民间的文学，虽然从艺术方面的成就，不算很大，但是它代表文化的性质，却很重要，因此我们也不能不承认它对于世界有贡献，最明白的就是中国的戏剧，拿艺术批评的眼光看来，大部分的戏剧本都俗陋肤浅，但是它代表中国文化的力量却非常之大，所以我们也不能不详细研究，看它对于世界有何贡献。就是说看它对于人生，有什么同旁的文化有不同的启示。<sup>①</sup>

陈铨提出了一个重要的文学批评观念，也是他从事中德文学关系研究的重要标准，即从文化角度认识一个民族的文学，考察不同文学之间的关系。陈铨认为文学不过是文化形态的一个部分，许多民族文学的价值并不在于它所提供的艺术价值，而在于

---

<sup>①</sup> 陈铨：《中国文学的世界性》，载《民族文学》，第1卷第1期，1943年7月，收入《文学批评的新动向》，56—57页，重庆，正中书局，1943。

它的文化价值。作为一个民族主义者，以及后来的民族文学倡导者，陈铨强调不同文化之间应该互相交流，不同文学实现互相理解 and 交流都必须依赖于文化视角，只有从文化角度切入，无论是深刻的民族文学，还是肤浅的民族文学，都才能够在平等语境中交流对话。在对话中，彰显本民族文学的世界性意义。陈铨还把中国文化分成合理主义、返本主义和消极主义三种基本文化形态，代表了不同的人生态度，并反映在政治宗教、道德伦理以及文学艺术之中。如果从文学角度来说，这种特殊的文化观念和人生态度就是中国文学对于世界文学的贡献，也是中国文学具有世界性的体现。比如孔子的人生观是一种合理主义的人生观，强调人生是可以了解的，世间万物一切都清清楚楚，没有什么神秘性可言，以这种人生观的立场来创造的文学，就不会有“伟大内心的冲突”、“激烈感情的震荡”，不会有“丰富的想像”、“神秘的思想”。这是中国文学的基本特色，是世界上其他任何民族都没有的，这才是中国文学的世界性贡献。而以老子、庄子、李白为代表的返本主义文学，“启示给我们，人生是梦幻的，一切是相对的，真正精神上的自由时候，就是消除了人我的界限，摆脱了有无的成见，破除了生死的观念，回复到最初的一元的基本原理的时候。”这对于19世纪物质主义幻灭以后的现代西方世界，同样有着极大的吸引力：“欧洲不满意现代文化的思想家，也回头研究老子的返本主义”。中国返本主义文学对于世界的贡献，就在于它为现代化的世界提供了另一种生活和思想方式，促使了人们反思现代文化的弊端。<sup>①</sup>

这篇《中国文学的世界性》是陈铨系统深入地阐述自己比较文学观、中外文学关系观的重要文献。虽说是写于1943年，但我们同样可以借助他的这些思想来评说《中德文学研究》，或者说，

---

<sup>①</sup> 陈铨：《中国文学的世界性》，载《民族文学》，第1卷第1期，1943年7月，收入《文学批评的新动向》，81页，重庆，正中书局，1943。

《中德文学研究》已经最早体现了陈铨对文学交流背后文化因素的重视。陈铨讨论研究的是中国纯文学在德国翻译、译介和影响的情况，其实从来都没有忘记文学背后更为坚实的文化形态。以文化的视角，阐释中国文学的“世界性”，使得中国文学能够和西方文学平等地交流对话，这也是陈铨从事中德文学比较研究的根本宗旨。陈铨把中德文学放在对等的历史语境之中，一方面考察了德国人对于中国文学的接受情况，另一方面又以中国文化的立场评判这些作品接受的程度及被误读的原因。

从小说方面来看，陈铨具体梳理分析了历史小说、神怪小说以及《红楼梦》、《金瓶梅》在德国的翻译和接受情况，他非常遗憾地发现中国几部最伟大的小说都没有很好地被翻译和接受。只有歌德“以一种直觉的能力”感受到了“中国文化的根本精神”，而绝大部分德国学者都不具备这种能力，看不到中国文学的文化特质和精神内容，所以在翻译中国小说的时候，通常只是将中国小说当作材料，“想利用翻译材料，由他自己意思来改编小说。他们并不想一字一句地翻译，他们想创造一点新东西。他们意思虽然好，他们的知识能力却不够高。他们因此把中国文化的特点，中国人生的精义，反而弄得肤浅无味。他们还没有达到用中国精神来创造新文学的境界，他们只是利用中国材料来发挥他们自己对人生的见解。”<sup>①</sup>可以看到，陈铨在这里已经明确提出了文化精神与文学翻译的重要关系，翻译者要精通其所翻译语言的精神文化，才能真正达到文学交流与文化交流的目的，否则只能谬误百出，更不用说创造文学的新境界了。

从戏剧方面来看，陈铨对德国翻译和接受中国戏剧的情况非常感兴趣。他本人是个戏剧专家，不仅后来创作了大量有影响的剧本，而且一直对戏剧理论相当关注，后来还发表过《悲剧英雄和悲剧精神》、《戏剧的深刻化》、《狂飙时代的席勒》、《第三阶

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，47页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。



段的易卜生》、《哈姆雷特的解释》等一系列理论文章和研究文章。陈铨对戏剧的用心，在《中德文学研究》中已见端倪。中国戏剧在西方的翻译接受情况是陈铨用力最多的一章。与小说不同的是，戏剧涉及到舞台表演，所以陈铨首先指出，中西戏剧要想相互理解沟通，必须解决一些基本问题：

要讨论本章中国戏剧对于德国文学的影响，我们第一个要解决的根本问题，就是究竟一本改编了的中国戏剧，能够一方面适合于德国剧台的表演，而一方面还能保持原来中国固有的精神。这一个问题，中间又包含两问题，第一个问题就是翻译的问题，要如何样才能够把原文的意思完全表达。第二个问题就是表演问题，看如何样才能把书架上的剧本，变成剧台上动作。<sup>①</sup>

陈铨发现中国戏剧要被德国人接受是比较困难的，一方面是因为人生观的问题，中国戏剧根据的是“一种特别的人生观”，和西方戏剧完全不同；另一方面，更重要的是中国戏剧的表演方式与西方完全不同。中国戏剧是“戏子的艺术”，“戏子又大都没有受过教育。戏剧既然让没有受过教育的戏子去支配，当然他们极力抛去戏剧文学的价值，把全部精神，向戏台表演本事方面去发展。所以在中国往往只有戏子艺术，而没有戏剧文学。”<sup>②</sup> 陈铨一语道破了中西戏剧的根本差异，正因为如此，德国对中国戏剧的改编无一成功。歌德根据一些中国材料，想用中国精神来创作《额尔彭罗》，最终却失败了；席勒想把他的《图朗多》加上些“中国色彩”，也一样没有成功，“这些色彩都不是从人物心理变化中，产生出来。戏里面人物的成长变化，完全是照古典主义的

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，48页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

<sup>②</sup> 同上，51页。

方法，刻画出来。”德国作家改编中国戏剧，几乎成为一个无法实现的阿拉伯神话。唯一的例外可能是德国诗人克拉朋（Klabund）改编的《灰阑记》，克拉朋尝试用歌德所说的“中国精神”来写德国戏，算是“第一个最能够把中国人的感情生活，中国戏剧的特点，介绍给德国的人”，可是，克拉朋改编的结果，是把剧中的中国人物，加上了西洋的精神，“他的戏，不是中国戏乃是西洋戏。”<sup>①</sup>相比较而言，中国的抒情诗在德国能够更容易被理解，诗歌语言与诗歌意象，毕竟是最具有世界性的因子，德国人从中国诗歌中，更容易体味到中国人的精神生活的本身特点。

通过对中国戏剧、小说和抒情诗在德国翻译、传播和接受情况的梳理，陈铨细细评述了德国作家翻译家在翻译和接受中国文学时所作出的贡献及其存在的问题，并明确提出，德国对于中国纯文学的介绍并没有超过“翻译时期”，只有翻译时期完成的时候，才是中国文学在德国发荣滋长的时候。《中德文学研究》也生动地体现了陈铨提出的文学交流与文化交流的密切联系，以及中国文学的世界性命题。在全书的《总论》部分，陈铨再次由文学层面上升到文化层面，从文化交流的层面对中德文学交流作了高屋建瓴的阐述。

德国人对中国文化兴趣的高下，同他们自己精神生活互相关联。18世纪是德国光明运动的最高点，莱布尼茨等人相信普遍的人性和普遍有效的理性规律。“人类应该遵守规律；他自己本身就是大宇宙中的一个小宇宙。世界是为人类存在的，人类自己的责任，就是依照理性行事，使世界照着‘预定的和谐’，向前发展。”这一种宇宙观，与孔子颇为相近。孔子的修身治国齐家平天下，对人类也是一种责任，尽这种责任是最高尚的事情。所以，18世纪的时候，孔子深受德国人欢迎。到了狂飙运动浪漫主义，这种兴趣没有了，孔子合理主义的人生观与其格格不入。只

<sup>①</sup> 参阅陈铨：《中德文学研究》第三章，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

有世界的诗人歌德，“他相信世界文学的时期将到才能够发现中国文学的美丽。”

在十九世纪三十年代左右，德国精神，转了一个大弯：工业技术的势力，一天一天地膨胀，世界也失掉了它的神秘，合理主义，帝国主义，资本主义，成了绝对的伟大。在科学同哲学方面，实验哲学统治了全部；在文学方面，自然主义，风行文坛。世界没有形而上的意义了，它不过是一种理智运用的材料，使人类能够驾驭管理。尼采说：上帝已经死了。但是世界的开展，同时也就是人类的隔绝。人类失掉了他自己内心与全部外界的关系，只剩下了孤独的自己。这一种隔绝，结果就养成了极端的个人主义，因为人类在很短的时间里能够驾驭自然界许多的事情，他相信他可以完全征服自然界，所以个人自尊自大的心理，也愈来愈高，从这一方面来说尼采的超人，就是极端的代表。这一种精神的态度，当然同中国的世界观，根本不同，因为中国的世界观，总是倾向超出个人，融洽宇宙，从来不愿意自己内心和宇宙的关系隔绝。从外表方面来说，还有一点：那个时候德国在科学军事方面在全世界占最优胜的地位，对于政治军事失败得一塌糊涂的中国，当然不会有什么敬仰。所以在那时德国人对中国文化的兴趣，差不多完全消灭。

……现在人类的内心又渐渐活动了，自己想找着自己，自己再发现自己的灵魂，自己同形而上存在的关系，又想重新继续。人类打算再回复到他全部的经验；他在自身里，又重新发现了自己。因为这一种关系，许多德国人感觉到老子哲学意义的深厚。人类要站在世界的中心，观察全体，再从观察全体的经验来作他个人生活的经验。因此“《道德经》变成了现代人到东方的桥梁”。因为认识老子，大家渐渐动首去认全体的东方文化，所以中国纯文学翻译介绍的工作，

非常活跃。这一种兴趣，到底能够维持多久，当然要看德国的精神生活以后向什么方向活动。无论如何，我们可以相信这一种浓厚的兴趣，可以使翻译时期，快一点完成；因此中国纯文学真正的美丽，中国文化真正的特点，可以明了，中国同德国的关系，可以增加密切。同时这一个进步，可以领导我们到与全人类相关的世界文学。我们希望，以后的进展能够符合我们的愿望。<sup>①</sup>

这个总结性的结尾更像一篇反思西方文化的哲学论文。当时德国一次大战的阴影尚未完全消退，陈铨切身感受到整个西方思想界对物质主义的反思，深深意识到西方文化并不是十全十美的，它造成了世界大战，也造成了西方人精神的荒原，而东方文化与中国文学，则在这个时候为西方提供了一种价值资源。陈铨的研究表明，德国对于中国文化的兴趣，实际上取决于德国精神生活的发展方向，而实际上德国的精神生活并没有朝着陈铨期待的方向发展，恰恰相反，中德和谐的文学交流，很快被二次大战所打断，直到若干年以后，中德文化与文学交流才又重新回到了原来的起点。

总之，《中德文学研究》站在历史的高度和运用世界的眼光，把中德文学置于一个平等对话的语境之中，第一次系统考察与论述了中德文学交流及其背后的文化因素，为“中国文学的世界性”命题提供了一个极具说服力的个案，作者对中德文学、世界文学乃至人类文化和谐发展的深刻见解，至今仍有着深远的意义。《中德文学研究》也开创了此后中德文学关系研究的基本思路，成为中德文学研究与比较文学研究的经典之作。

<sup>①</sup> 陈铨：《中德文学研究》，131—132页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

### 三、“文学批评的新动向”

陈铨在《中德文学研究》中，提出和实践了进行文学批评的一个重要观念，即通过文化视角来考察中西文学。尽管由于第二次世界大战的来临，中国陷入民族危机之中，陈铨转而大力提倡尼采的超人思想和尚力精神，批评孔子、老子为代表的中国文化形态及其柔弱的文学思想，但是，陈铨并没有放弃文化的基本视角。1943年的《中国文学的世界性》一文继续了《中德文学研究》的思路，着力分析了以孔子、老子为代表的中国文学对于世界文学的贡献。这篇文章以及之前的重要文章一并收入了陈铨1943年出版的理论著作《文学批评的新动向》。全书共分四章，第一章《理论的建设——新的基础》，第二章《过去的评价——中国文学对于世界的贡献》，第三章《异邦的借镜——德国狂飙运动》，第四章《伟大的将来——意志哲学》。这是陈铨继《中德文学研究》之后又一部重要理论著作，集中体现了20世纪40年代陈铨的文学思想与哲学思想。

该书的书名也是来自陈铨的一篇重要文章，即1941年发表于昆明《战国策》的《文学批评的新动向》。在这篇文章里，陈铨对西方文论史上文学与批评的关系以及整个西方的文学批评史作了系统的梳理。陈铨梳理西方文学批评史的目的，就是要说明文学批评到了现代社会，已经发生了巨大的变化。近代社会的哲学家发现了人的内部世界，文学与文学批评也就从外部进入了内心世界。文艺复兴是一个分界线，文艺复兴之前的希腊悲剧和希腊哲学都“相信自然中有一定的规律，根据这一种相信，欧洲第一位最伟大的文学批评家亚里士多德，更进一步分析研究希腊悲剧中的规律。他的努力是这样的成功，他的《诗学》支配了欧洲两千多年的文学批评史”。以《诗学》为代表的文学批评观一直占据着欧洲文学批评史的主要地位：

罗马的文学批评，差不多述而不作，中世纪因为宗教的关系，根本排斥文学，当然没有多少文学批评。文艺复兴时代，主要是恢复古代的文艺，对于亚里士多德和罗马的文学批评家，除了把他们的理论推到极端而外，根本精神原则，没有任何改变。到十七世纪，再经过法国新古典主义谨严地表现，古代文学批评的规律，成了一般批评家万世不磨的真理，它们是衡量一切的标准，一种新文学的成功或失败，完全看它对于这个标准的适合或冲突。<sup>①</sup>

而这种文学批评的标准在陈铨看来是制约了文学创作的。陈铨提出，不应该是文学批评决定文学创作，而应该是文学创作决定文学批评，有什么样的文学创作才会有什么样的文学批评。但是，自从古希腊以来，文学创作却走了一条相反的道路，很多受古典主义精神熏陶的作家，往往在动笔之前，花费很大的精力，去寻求规律，探讨文学创造的秘诀，以为得到了这些秘诀，才可以产生伟大的作品。

文艺复兴以后，这种状况有了改变，它一方面恢复希腊的文艺，另一方面提高人类的尊严，而提高人类的尊严就是“人类的命运，不再让上帝来支配，他们要自己处理自己的事情，自己决定自己的命运”。文艺复兴以后，笛卡儿（Descartes）、康德、黑格尔等人的贡献使得人们相信“世界同人类，不是分离独立的，他们中间有一种奇怪的联系”。陈铨大加称赞康德在这一思想史进程中的作用，把康德看作是和哥白尼同样伟大的人物，因为从前的哲学家相信世界是一切问题的中心，但是康德却把“这一个中心，从世界转移到人类”，把整个世界上的事物分为两个方面：

---

<sup>①</sup> 陈铨：《文学批评的新动向》，载《战国策》，第17期，1941年7月20日，收入《文学批评的新动向》，4页，重庆，正中书局，1943。



一方面是“物的现象”，一方面是“物的本身”，人类所知道的，不过是物的现象，至于物的本身，是人类智力所不知道的。陈铨认为康德把世界转移到人类身上动摇了西方恒有的观念：

假如人类是一切事物的中心，世界上一切规律都不是来自事物的本身，乃是人类心灵的创造，那么在文学方面，从希腊以来一脉相传的文学批评家所认为天经地义的规律，就时时刻刻有动摇的危险，因为规律是人类心灵的创造，人类心灵有变化，文学批评的规律自然也就有变化。<sup>①</sup>

康德的哲学思想和批评观念显然深深地影响了陈铨，而陈铨以后采纳尼采的强力意志理论，其实也是深受康德“天才观”的影响。在康德看来，天才不承认艺术上有任何放之四海而皆准的标准，天才最重视发明和创造，“仿效不是天才，天才一定有与众不同的贡献。规律不能束缚天才，天才随时可以创造规律。一位天才艺术家的作品，我们能够就它本身的规律来说明它，不能够用旁人预定的规律来指摘它”。陈铨引述了康德关于“天才”的大段文字来加以称赞和肯定：

天才并不是广博的智识，天才必须要能够产生崭新的东西，他不能模仿前人，他一定要能够作后人的模范。天才须要有想像，一种富于创造能力的想像，虽然每一种艺术都有一些基本的训练，没有受过这些基本的训练，想像也许会泛滥疯狂，但是超过基本训练的规律，对于天才想像是有损无益的。

天才最重要的就是精神，精神代表生命的原素。一次演

---

<sup>①</sup> 陈铨：《文学批评的新动向》，载《战国策》，第17期，1941年7月20日，收入《文学批评的新动向》，7页，重庆，正中书局，1943。

说，一篇文章，一位社交上的女人可以很美丽，但是可以没有精神；一种天才的艺术品，不能够“有形无神”。这一种神，代表天才特殊的生命。

天才因为民族性的不同，他们有各种特殊的风格。德国人是根，意大利人是顶，法国人是花，英国人是果。<sup>①</sup>

陈铨认为，正是康德奠定了文学批评新的动向，这个新动向就是承认人类是世界的中心，人的内心世界很重要，天才可以创造规律，这些显然也转化成为陈铨的“文学批评的新动向”。他根据康德的心灵法则和天才理论，来评判世界文学史上各种作品的优劣，譬如前面我们提到，他从文化角度重新审视中国古代文学批评时，褒扬老子而贬低孔子，就是因为孔子的思想和古希腊人的思想很接近，主张世间万物都是合理的、清楚的，而没有看到人类的心灵。而老子懂得事物的根本在于人本身，也就是世间万物只不过是人类心灵的体现，所以物与我并没有界限。根据这种内心法则和天才观念，从康德到现代的欧洲文学批评史，陈铨则很自然地看到了叔本华和尼采的意志哲学，并且陈铨最终以尼采的超人哲学作为其自己的思想武器。不过，陈铨是反过来认识康德的，最先是王王国维那里知道了叔本华和尼采，然后再追本溯源认识了康德，而康德所提出的一切也成了文学批评全部的法则，也是陈铨自己所倡导中国文学批评的新动向：

人类的自我已经发现了，世界已经转变了；天才，意志，力量，是一切问题的中心，创造发展，是全世界人类共同努力的方向，我们再不要任何“外在”的规律，来束缚我们自己，我们要根据“内在”的活动，去打开宇宙人生的新

---

<sup>①</sup> 陈铨：《文学批评的新动向》，载《战国策》，第17期，1941年7月20日，收入《文学批评的新动向》，7—8页，重庆，正中书局，1943。

局面。

天才和天才，正如巨人一样，从这一个山峰，踏到那一个山峰，侏儒们只能沿着山边水涯，慢慢前进。<sup>①</sup>

陈铨全部的文学批评理论和文学创作实际上可以归结到一点，那就是服从人类内在活动的“天才”、“意志”和“力量”。内在活动是陈铨批评中外一切文学优劣的重要尺度和法则，这同样体现于陈铨本人的小说和戏剧创作之中，《野玫瑰》、《无情女》中所有人物的行动都不过是其内心意志的体现。陈铨在贬低一切文学批评规律的时候，自己仍然不得不建立一种文学批评的规律和法则，不仅认为个人要服从内在世界，而且认为世界上的任何民族也都必须服从内在的活动。在这种观念的支配下，陈铨提出了“建构民族文学”的口号。由于出发点不同，陈铨提出的民族文学口号显然和延安文艺中的民族文学思想大相径庭。陈铨的民族文学是为了进一步阐释天才理论和内心法则，所以，《民族运动与文学运动》就成为《文学批评的新动向》一书的重要内容。

陈铨再次提到了、阐述了《中德文学研究》中的观点，即不仅一个人需要独特性，一个民族也需要有其独特的民族文化，才能对世界文学有所贡献。陈铨仔细分析了英国、法国和德国文学，指出它们的文学之所以成功，是因为他们向世界文学提供了独特的民族文化，这点对于中国也一样。陈铨希望中华民族也能够向世界提供独特的民族文化，而不是单纯地仿效旁人的文化：

所谓民族意识，固然是摆脱外来的束缚，同时还要离开前人的枷锁。一个时代有一个时代的精神，因此一个时代有一个时代的民族意识。一个还没有伟大成绩的民族，自然没

---

<sup>①</sup> 同上，16页。

有这一种弊端，一个已经有了高尚文化的民族，往往只图保守前人的基业，动辄拿祖先骄傲别人，他们以为学会祖先那一套老把戏，就算尽了他们对世界文学的责任。他们不知道世界文化是要进步的，人类的遗产是要增加的，前人有前人的责任，后人有后人的责任。前人尽了他们的责任，后人并不能因此偷安。前人有前人的时代，后人有后人的时代，前人利用他们的时代，创造了伟大的文学，后人不利用自己的时代，只想抄袭前人，当然不能有新的贡献。<sup>①</sup>

民族文学离不开天才理论和内心法则，文学天才的出现又需要相应的环境和土壤。为了说明这一点，陈铨把中国古代时势造英雄的观念也糅进了他的批评体系。他的论述中还吸收了黑格尔有关时代精神的哲学阐述，以及丹纳艺术哲学之中所提出的“时代、环境和种族”三要素的理论，强调时代、环境对于天才的价值：

文学必须要特殊，构成它的特殊，有许多相关的条件。文学家是一个特殊时代的人，离开时代，就要损坏他文学的价值。他不能够奴隶式地仿效古人，因为古人有古人特殊的时代。仿效希腊悲剧，一定不是希腊悲剧，仿效李白杜甫，一定不是李白杜甫。文学家是一个特殊地方的人，离开他经验丰富的地方，他的文学也会减少精彩。美国人描写不熟悉的欧洲，中国人描写没有看见过的黑奴，一定要闹可怜的笑话。就算有时用一些想像的材料，也不过是借题发挥，间接表现当时当地的特殊情况。哈姆雷特本来是文艺复兴的产儿，浮士德也并没有失掉德国狂飙时代的特点，莎士比亚和

---

<sup>①</sup> 陈铨：《民族运动与文学运动》，见《文学批评的新动向》，20—21页，重庆，正中书局，1943。



歌德的心境，依然跃然纸上。

时代环境，固然是构成文学特殊的重要条件，文学家本人的个性，也是文学特殊的重要根基。天下古今，没有两个人的个性，是完全相同的。一位文学家，最可怕的是抛弃自己，追随别人，仿效古人不可，仿效今人也不可，仿效外国人不可，仿效本国人也不可。仿效的文学家，不是第一流的文学家。亚里士多德主张文学仿效，乃是仿效自然，不是仿效其他作者。……

文学家不但要保持自己的个性，还要保持民族的个性，他身上有民族的血，他没有方法使他自己变成一个外国人，他自己必须要亲切感觉，他和任何地方的外国人两样，他的文学创造才有希望。文学必须要特殊，假如一位文学家成天梦想作外国人，岂不是放弃自己有利的地位，执拗地走上失败的途径？<sup>①</sup>

乍看起来，陈铨的这些论述洋洋洒洒，气势不凡，但是，仔细推敲，陈铨其实和许多文论家一样，仍然没有解决模仿和想像、个性和共性、客观和主观之间错综复杂的关系，因此许多论述显得自相矛盾，含糊其辞。譬如作者强调了天才必须有超人的想像力，这种想像力不能受到外部，也就是自然环境的限制，但是紧接着的论述，作者又认为天才必须受到客观环境的制约。很多矛盾和关系，陈铨终其一生都没有能完全解决，所以，他有时不得不闪烁其词，更多采用了黑格尔式的辩证分析方法，既承认文学的个性和想像离不开客观环境，又承认文学家必须有超常的想像和独特的个性。

值得注意的是，陈铨在具体的论述中，又注入了黑格尔的

---

<sup>①</sup> 陈铨：《民族运动与文学运动》，见《文学批评的新动向》，19—20页，重庆，正中书局，1943。

“时代精神说”，把文学和时代结合起来，承认文学具有时代性，这就是他在《文学与时代》部分所要着力阐述的话题。陈铨列举了历史学家对于人类文化演进的两种看法，一种看法是“静的历史观”，认为人类社会的生存发展，必须依照宇宙的基本原则，这些基本原则，是亘古不变的，顺应它们，人类社会就有幸福，违反它们，人类社会就会遭殃，中国的儒家就是这样，他们不喜欢社会变动；另一种看法是“动的历史观”，强调历史是随着时代变化而变化的。陈铨分析了西方社会“动的历史观”发展的四个阶段：世界、上帝、人类和社会，认为西方文学也是按照这个时代发展而演进变化的。“文学同时代是分不开的，时代有变化，文学也有变化；一个文学家不能够把握时代，他的文学同时代，一定不能发生密切的关系。”但是，陈铨又像黑格尔那样辩证地说：“不过所谓把握时代，倒并不一定是盲目地追随时代。一位第一流的文学家，应当同时是先知先觉，他不但要表现时代，同时还要指导时代。”<sup>①</sup> 陈铨的文学创作表明，陈铨把自己的文学创作看成是顺应时代精神，体现民族意识的典范，他自己自然就是一个引领时代的先知先觉。

但是这种进化的文学观念与他所称赞的老子的《道德经》的哲学思想又发生了冲突，陈铨不得不修改自己的思想，通过吸收尼采的意志观来解决其中的矛盾。陈铨强调意志一方面是内心法则的体现，另一方面在物竞天择的进化世界里，只有强大意志的生命才能战胜一切，最终得以生存。可见，陈铨找到尼采的意志理论不是偶然的，它解决了内心和客观的矛盾，也解决了天才和群众、个人和民族之间的矛盾。天才的强力意志和超越常人的能力，使他足以领导个人和整个民族，在世界战争的决斗之中胜出。陈铨就这样综合了各种思想，形成了以尼采超人哲学为基础

---

<sup>①</sup> 陈铨：《文学与时代》，见《文学批评的新动向》，42—50页，重庆，正中书局，1943。

的文学批评理论，并且这些理论到了 20 世纪 40 年代，又被作者直接运用到了民族文学理论的建构之中。

#### 四、“伟大的将来”

陈铨在不同场合，多次批评两种不好的文学倾向，一是成天仿效外国文学，一是成天夸耀传统文学。这种批评的针对性是相当明显的，亦即新文化的全盘西化倾向与复古主义的保守主义。其批评的目的，是建立自己以意志哲学为基础的民族文学思想体系，并以民族文学作为其文学批评的文化基础。

一方面，中国是一个有悠久历史文化的国家，欧洲人的祖先还在树林里野蛮生活的时候，中华民族已经有了光辉灿烂的文学。这种文化长期处于高位文化，两千多年都没有什么变迁，中国人也自以为是世界的中心，这就导致了中国人没有民族意识的需要，“因为没有旁的国家文化，可以同它抗衡”，也因此造成了中国文学的仿古现象。“中国人崇拜古人，他们并不想创造新文学，他们只想仿效古文学。赋诗学李杜，论文学秦汉，能够得李杜秦汉一点气味风格，就是中国文学最高的境界，没有一种文体，没有一批超群绝类的古人，可以作后人的模范。文学不能摆脱古人，实际上是时代精神没有演进。这种复古守旧的倾向，将中国文学引向僵化”。<sup>①</sup>

另一方面，新文化运动给中国文学带来了全新的气象，它的历史功绩值得肯定：“新文化运动的含义是双方面的，一方面摆脱过去，一方面开拓将来。为什么摆脱过去呢？因为过去不适合民族生存，为什么要开拓将来呢？因为将来必须促进民族的发展。”新文化与新文学的背后依然是民族意识的作用的结果。但

---

<sup>①</sup> 陈铨：《民族运动与文学运动》，见《文学批评的新动向》，34 页，重庆，正中书局，1943。

是，新文化也带来盲目崇外，甚至全盘西化的倾向。“古人不要了，外国人神气了，打倒旧偶像，崇拜新偶像，名义上是中国新文化运动，实际上是外国旧文化运动。”<sup>①</sup> 不顾时代精神，抛弃民族特性，制约了新文学的发展，以至二十多年来都没有多大的成就。对于陈铨来说，新文化运动虽然颠覆了腐朽的传统文化，但是并没有建构出真正适合中国民族发展的社会结构和文化制度，中国人现在面临的更大的问题就是失去了自身的民族文化身份。完全模仿西方文化或许比维持文化传统的一成不变还要危险。

基于以上的认识，陈铨认为自己所倡导的民族文学代表了中国新文学的方向，民族文学的重要思想基础就是叔本华和尼采的意志哲学。尼采曾经号召人们服从“超人”的召唤，去迎接那“伟大的正午”，而陈铨也将意志哲学称之为“伟大的将来”，显然，以意志哲学为基础的民族文学，也必然代表了新文学的方向，代表了文学发展的未来趋势。对于陈铨来说，意志哲学才是中华民族文化未来进步的良药，中华民族要进步，就必须追求“权力意志”，力争在大时代之中求得生存的权力。“尼采发现，人类除了生存意志以外，还有一个最伟大的生命力量，就是‘权力意志’。人类不但要求生存，他还要求权力。生存没有权力，生命就没有精彩，权力意志最强烈的时候，人类可以战胜死亡，生存意志，再也不能支配他。要解除人生的束缚，不应当勉强地摆脱生存意志，应当强烈地鼓励权力意志。”<sup>②</sup> 也只有如此，才能迎来全民抗战的最终胜利，迎来民族文学的崭新时代。

前面我们已经多处涉及陈铨与叔本华和尼采的关系，作为最为重要的精神资源，叔本华与尼采的思想几乎贯穿于陈铨思想发展的不同阶段。陈铨对叔本华和尼采的论述，除了《文学批评的

<sup>①</sup> 同上，34—35页。

<sup>②</sup> 陈铨：《尼采与红楼梦》，见《文学批评的新动向》，第四章第六节，重庆，正中书局，1943。

新动向》第四章之外，还有一本 1944 年出版的《从叔本华到尼采》。如果说前者是对叔本华和尼采思想与中国关系的研究，那么《从叔本华到尼采》则是对叔本华和尼采思想本身的深入研究，它深刻阐述了近代西方思想史上从叔本华的悲观主义到尼采的乐观主义的根本转型，是中国研究意志哲学的重要著作。

《从叔本华到尼采》全书分两个部分，第一部分《从叔本华到尼采》，讨论了尼采对叔本华哲学的接受从“赞成时期”到“过渡时期”再到“反对时期”的演变。作为 19 世纪德国最伟大的两位哲学家，“叔本华是消极的，尼采是积极的，叔本华对人生是否定的，尼采对人生是肯定的”。尼采早期是十分推崇叔本华的，没有哪一个哲学家对尼采的影响比得上叔本华对尼采的影响。尼采起初崇拜叔本华，相信叔本华的悲观主义，“是因为尼采恨极了当时一般的费力斯特式的乐观主义，对于欧洲文化一切事物，都认为满意，不求进步”。叔本华的悲观主义，可以帮助大家认清人生的本来面目，推翻肤浅无聊的乐观主义。但是，尼采很快感到叔本华的悲观主义不是人生的真理，它“很容易对人生颓废悲观，失掉了对人生的勇气，甚至于根本抛弃人生”，以致将欧洲文化引入完全的堕落。最后，尼采毅然走到了“极端相反”的一面，渐渐感觉到“力量”的重要。“一切的根本，不是快乐与不快乐的问题，乃是力量的问题。要求力量的意志，是达到人生光明的唯一方法。”由“力量”自然走到了“超人”，所谓“超人”，就是理想的人物，就是天才，就是人类的领袖，就是社会上的改革家，就是勇敢的战士，“超人要不断地工作，不断地努力，有勇气去承受一切，克服一切，痛苦越多，他人格表现越伟大。”此时，尼采终于“脱离了叔本华，回复到他自己”。

第二部分《尼采的哲学》，梳理了尼采不同时期思想的发展变化。陈铨把尼采思想的演变，分成三个时期：即以艺术为中心的“艺术时期”、以科学为出发点的“科学时期”和摆脱科学、提倡超人的“超人时期”。结合这三个时期的划分，陈铨较为深

入地评析了尼采的政治思想、尼采关于女性的思想、尼采的道德观念、尼采的无神论思想。比如关于尼采的政治思想，陈铨从三个方面，即国家、民主政治和社会主义、战争加以考察。尼采反对国家存在，因为现代国家的存在，是在保持弱者患者的发展。“现代的国家制度，要保护平庸，尼采的超人社会，要发展个性，在现代国家里，生活一切机械无聊，在超人社会里，生活一切精彩美丽，现代的国家，是整齐的理想，超人的社会，是力量的象征，现代的国家，是守旧的，腐化的，超人的社会，是前进的，创造的。”现代国家制度与尼采的理想格格不入，自然遭到尼采的猛烈抨击。当然，如果有一种新的国家组织，超人能够独裁，体现出力量意志，尼采可能也没有理由不接受。尼采反对现代国家，对于民主政治和社会主义也不会有什么好感，“因为民主政治和社会主义，都是注意群众，要求平等，尼采却认为人类进步，不在群众，人类力量根本是不平等的，因此他们的义务权利，也就永远不能平等。”在尼采心目中，民主政治、社会主义和无政府主义、基督教一样，都是近代文化平庸、粗俗、堕落的主要原因。尼采认为，人生宇宙充满了冲突，社会与个人、外物与内心、内心与内心，无处不是战场，无处不是战争。战争可以使人类进化，一方面可以磨砺伟大人物的意志，一方面又可以淘汰平庸分子，创造有意义的生活。一个国家，一种文化，到腐败堕落的时候，往往就需要一次战争来消除积弊，重获新生。<sup>①</sup>这些评述，既是中国意志哲学研究的重要成果，同时也为我们研究陈铨与意志哲学，尤其是与尼采的关系，研究“战国策派”与意志哲学的关系，提供了丰富的第一手的资料。

我们已经指出，“战国策派”对意志哲学的接受与利用，主要目的是重建民族意识与重构文化。基于他们“战国时代重演”的思想，文化重构的中心问题就是重建民族意识，呼唤民族生

<sup>①</sup> 以上引述参阅陈铨：《从叔本华到尼采》，重庆，在创出版社，1944。

力，而脱颖于叔本华、深解人生痛苦而又不被痛苦所压倒的尼采精神，完全可以作为一种行之有效的方式，给中国文化与中国现实以强力的推动。陈铨推崇“权力意志”，推崇“力”，并不是纯粹的政治权力，而是针对传统文化中的惰性，强调积极进取的精神。陈铨的《叔本华与红楼梦》、《尼采与红楼梦》，就指出叔本华和曹雪芹都有着相似的逃避人生、否定人生的悲剧主义思想，而尼采则代表了相反的人生态度。尼采所要求的是人生，是新鲜活跃的人生，尼采自始至终是一个积极的哲学家，是一个积极的人，同叔本华根本是两样的。面对民族空前的灾难，我们不需要消极遁世的人生态度，而更需要尼采式的勇敢、创造、强力的人生态度。中国文化的柔弱特质是“摧毁民族生命的力量”，他说：“在太平盛世，一个国家，多出几位悲观遁世的贾宝玉，本来也无足轻重，在民族危急存亡的时候，大多数的贤人哲士，一个个抛弃人生，逃卸责任，奴隶牛马的生活，转瞬就要降临，假如全民族不即刻消亡，生命沉重担子，行将如何担负？”陈铨深情地告诫读者：“文化必须进步，人类必须要超过，这是六十多年以前，尼采对世界人类的呼声。对于现代的中华民族，这一种呼声太有意义了。尼采的思想，固然有许多偏激的地方，他积极的精神，却是我们对症的良药。”<sup>①</sup>

陈铨对尼采接受的另一个重要思想是“英雄崇拜”。陈铨的英雄崇拜来源于一种唯意志史观，把人类的意志作为历史演进的中心，这种意志是少数人的意志，是英雄的意志。“英雄是群众意志的代表，也是唤醒群众意志的先知。群众要没有英雄，就像一群绵羊，没有牧人。”从某种程度上来说，这种英雄崇拜，也是一种宗教情绪。陈铨指出：

---

<sup>①</sup> 陈铨：《尼采与红楼梦》，见《文学批评的新动向》，第四章第六节，重庆，正中书局，1943。

人类社会上无论任何方面的事业，创造领导，都只有靠少数的天才，他们是群众的救星，他们是宇宙伟大的现象。天才就是英雄。英雄不仅是武力方面、政治宗教文学美术哲学科学各方面，创造领导的人，都是英雄。

……他们好像有一种不可思议的魔力，我们一接近他们，我们就得相信他们，惊美他们，服从他们，崇拜他们。历史上多少的英雄，其所以能够号召群众，作出惊天动地的事业，完全因为他的人格，有这一种神秘伟大的力量。

……

英雄崇拜和奴隶服从是两样的。英雄崇拜，是由于诚恳的惊羨，没有利害的关系存乎其间，奴隶的服从，则由于贪图利益，惧怕惩罚。换言之，英雄崇拜，是一种高洁光明的情怀，奴隶服从，是一种卑鄙浑浊的心理。这两种分别，非常重要，因为许多人都把它们混杂不清，甚至于把这种误解，来作为反对英雄崇拜的根据。<sup>①</sup>

陈铨认为，中国士大夫阶级的文化的腐化和五四运动以来个人主义的泛滥，造成中国缺乏英雄崇拜，人心涣散，集体意识特别薄弱，整个民族如一盘散沙。而要这样的民族在抗战中取胜并生存下去，就必须要先知先觉者来唤醒和领导群众，形成英雄崇拜的风气。<sup>②</sup> 可以看到，陈铨对英雄崇拜和强力意志的强调，说到底，还是为了改造中国民众，健全民族性格，以增强民族活力，从而重建中国新文化，获得民族的新生。“伟大的将来”不仅属于意志哲学，同样也属于中国民族。

《文学批评的新动向》虽说是陈铨批评文章的结集，但却有

<sup>①</sup> 陈铨：《论英雄崇拜》，载《战国策》，第4期，1940年5月15日。

<sup>②</sup> 参阅温儒敏、丁晓萍：《“战国策派”的文化反思与重建构想》，见《时代之波·代前言》，北京，中国广播电视出版社，1995。

着相当明确与紧密的逻辑联系，从理论的建设到中国文学对于世界的贡献，从德国狂飙运动到意志哲学，构建了一个相对完整的文化理论体系，可以说是陈铨对自己文化思想、哲学观念与批评实践的一次总结。陈铨详细阐述了自己的文学批评的理念和主张，既澄清了自己的理论来源是康德以来的西方主体哲学，又说明了理论的实践是采用文化批评的方式考察过去和现在的世界文学，为重建民族文学寻找有益的借鉴，并且暗示了走向意志哲学的必由之路。不可否认，作为一个个批评家与理论家，陈铨借鉴西方康德以来的哲学思想，较为成功地建构了一个以内心和文化为视角的相对完整、自成体系的文学批评框架，对过去和现在的文学创作实践作出了一系列的论说，他关于文学与时代、文学形态与人生观、狂飙运动与新文化运动、意志哲学与中国现实，尤其是关于民族文学的阐述，都是极具启发意义的，具有相当的说服力和建设性。陈铨的一些理论观念，将中国的文学批评实践直接与西方理论相勾连，大大促进了中国现代文学批评与西方现代文学批评的对话与交流，形成了具有鲜明特色的注重主体自由意志的文学批评流派。因此，《文学批评的新动向》值得我们深入研究，从而给予客观而公平的评价，赋予它在中国现代批评史上的合理定位。

当然，不可否认，《文学批评的新动向》也存在着很多的不足。陈铨只是笼统地提出了民族文学的理论，其理论基础还是从康德、黑格尔到叔本华、尼采的一些西方哲学观念，其中不少地方自相矛盾，无法自圆其说。陈铨也没有说明如何开展民族文学实践，即使他自己的文学创作也没有能很好地显示“民族文学”的特色与成就。更主要的是，他的这套理论方案都是来自于西方的主体哲学、意志哲学，或许根本不适合中华民族，他的作品也是过分宣扬天才的价值，过分渲染内心世界和超人的作用，甚至叙事上也大量运用思想独白，这些都影响了他的作品的阅读接受，也伤害了作品的审美价值。这些都决定了陈铨关于民族文学

的提倡、关于意志哲学的阐述，其价值远远超过了他的文学创作，他的小说和戏剧作品在中国新文学史上，也只能跻身于二流作品之列，而无法成为中国新文学的经典之作。这是非常令人遗憾的。



#### 第四章 异邦的借镜

## 尾声 后台休息

20世纪40年代，是陈铨一生最辉煌，可能也是最值得记忆的时光。他所有的光荣以及后来的悲剧都来源于那个时代。

1940年，《战国策》的创刊，成为陈铨生命的一个转折点。他从一个研究中德文学关系的学者，一变而成为“战国策派”的理论家和民族文学的鼓吹者；他的《野玫瑰》、《金指环》、《蓝蝴蝶》等剧本在重庆、昆明、上海等被争先恐后地抢去改编上演，轰动一时；他的《文学批评的新动向》、《从叔本华到尼采》等理论著作纷纷出版，使他成为尼采意志哲学的中国代言人；他的小说也一本接一本出版，单篇的文章更是散见于《战国策》、《今日评论》、《大公报》等全国各类报刊。陈铨成为20世纪40年代中国文坛和思想界一个声名远播的重要人物。

1945年，抗战胜利，举国欢腾，中华民族再次摆脱被异族统治的历史，这对于所有中国人来说都是一件值得庆祝的大事。但是，这种喜悦很快就被阴影所笼罩，国共之间的分歧使得内战一触即发。国共的政治分歧意味着所有的知识分子都要做出历史选择，要么倾向于共产党，要么倾向于国民党政府，完全置身度外是不可能的。果然，抗战期间国共之间短暂的蜜月期很快过去，国共之间的关系又趋紧张。曾经在民族主义旗号下团结一致的知识分子队伍自然也迅速分化，分成了左、中、右三派，左派倾向于中共，右派倾向于国民党，第三条道路则是中间派，希望建立联合政府或者自立政党。1946年，储安平创办了《观察》杂志，约请胡适等七十位知识分子为杂志写稿，



并称要为中国创办一份“希望在国内能有一种真正无所偏倚的言论，能替国家培养一点自由思想的种子，并使杨墨以外的超然分子有一个共同说话的地方”。<sup>①</sup> 不过，在昆明、重庆名噪一时的陈铨、林同济等人，都没有收到储安平约稿，储安平的《观察》杂志是倾向于中间立场的自由主义刊物，而陈铨、林同济等人创办《战国策》时虽说宣布了“非红非白”的中间路线，可依然被认为是倾向于国民党政府。陈铨和“战国策派”当年备受围攻，尤其是受到左翼文化力量的抨击，就跟他们的这种倾向直接相关。

1946年9月，陈铨回到了上海，经张洽申介绍进入由德国人创办的上海同济大学任教。此时，重庆、昆明的西南联大等高校都结束了流亡状态，全部迁回了内地，重庆、昆明这些城市文化方面的短暂辉煌也随之逝去。陈铨在同济大学担任外文系主任，同时兼任上海《新闻报》资料室的主任。1946年，“战国策派”这个团体早已解体，其中的成员已各奔东西。林同济早在1945年即应邀赴美，在密尔大学、斯坦福大学讲学，此后游历欧洲，1948年才回到上海。林同济主要精力都花在“海光西方思想图书馆”的创办上，这个图书馆专门收藏西方思想家的著作，力图为中国建立一个庞大的西方思想研究文库。1949年，随着上海解放，图书馆随即被关闭，全部图书归入了上海图书馆。后来，林同济长期担任复旦大学外文系教授，1980年11月，在美国加州大学讲学期间，因心脏病突发而逝世。雷海宗1946年到1952年，担任过清华大学历史系教授和系主任，院系调整时，调到南开大学历史系，1957年被划为“右派分子”。1958年，雷海宗患上慢性肾炎，健康迅速衰退，于1962年12月病逝于天津。贺麟1946年后一直担任北京大学哲学系教授，1956年后担任中国社会科学

---

<sup>①</sup> 转引自沈卫威：《自由守望——胡适派文人引论》，336页，上海，上海文艺出版社，1997。

院哲学所研究员，出版了大量关于西方现代哲学及黑格尔哲学的著作，成为当代中国哲学界的一代大师，1992年9月，贺麟病逝于北京。

在上海这段时期，陈铨相对沉寂，他似乎被沉重的教学任务所拖累，或许是国内时局让他感到茫然和厌倦，他再也没有了在昆明和重庆时的激情，对政治时事的敏锐也减弱了许多，偶尔在《新闻报》等刊物上写点时评，也没有产生什么反响。总之，他在上海时期的主要角色是一个大学教授，一个翻译家。不过，他的小说和戏剧作品以及翻译作品仍然在不断出版和再版，1946年上海商务印书馆出版了《野玫瑰》，1947年上海商务印书馆出版了《黄鹤楼》。他和上海大东书局的总经理陶百川关系相当不错，大东书局1947年一连出版了他三部长篇《再见冷苻》、《归鸿》和《狂飙》，还有一本戏剧理论著作《戏剧与人生》。1955年上海少儿出版社出版了他翻译的德国作家柏伦涅克的《学校广播站》、1956年上海新文艺出版社出版了他翻译的沃尔夫的长篇小说《儿子们归来》以及德国作家魏森波尔恩的长篇小说《西班牙婚礼》等。从1946年进入同济大学，陈铨在这个学校呆了六年，一直持续到1952年全国高校院系调整，陈铨从上海的同济大学调到南京大学外文系。在南京大学，他度过了他一生中的最后十八年。

1949年，共产党夺取政权，新中国成立，中国再次得到统一和和平。这是让绝大部分中国人都感到高兴的事情，正如美国学者费正清（John King Fairbank）所说，中华民族习惯于大一统，不光是中华民族，世界上哪个民族不希望自己的民族统一、强大、和平呢？尽管1949年新中国成立前夕，许多知识分子都对前途感到隐隐的担忧，但是对统一的渴望、对新政权的期待，仍然大于对前途的担忧，很多人毅然选择了留在大陆，就连胡适的小儿子胡思杜也不愿意离开大陆，留在了北京参加新政权的建设。可是，大概绝大部分知识分子都没有想到，随之而来的就是一个

接一个的政治运动，阶级斗争的刀光剑影，伴随着他们以后的漫长历程。

1957年的反右运动之前，大部分知识分子对新政权寄寓了很大的期盼，他们并没有意识到自己的命运将发生巨大的变化。五四以后，中国的知识分子一直呼吁个体精神和自由思想，但是沉淀几千年的儒家传统思想和建立现代民族国家的渴望，实际上使大部分现代知识分子的社会和国家理想，要远大于个体自由的需要。无论是古代中国的“士”，还是现代中国知识分子，他们的精神目标都是指向社会群体，而不是单独个体，“达则兼济天下，穷则独善其身”，群体的价值目标一直成为个人价值的目标所在。所以，大部分的知识分子的内心世界是认同新政权的，对新政权抱有很大的期待。其实，知识分子还是非常天真的，对他们所可能面临的现实缺少起码的预设。早在1948年，当时国内局势已经明朗化，国民党开始失去了它的统治权，国民党政权已经岌岌可危，而共产党则是节节胜利之际，左翼文人郭沫若发表了一篇著名的文章《斥反动文艺》，对沈从文等人作了毫不留情的批判，他还把中国的文艺界划分为“红黄蓝白黑”五类，其中“战国策派”是蓝色。“蓝衣社”曾经是国民党的文化特务组织，所谓“蓝色”，就是指“战国策派”是国民党的文化特务，是替国民党服务的。这篇文章，其实已经预示了1949年以后，陈铨与“战国策派”以及其他右派文人、自由主义知识分子必将面临的坎坷命运。

麻烦很快接踵而至。1950年至1951年，大陆开展了一项运动，让“资产阶级知识分子”进行自我批判和自我反省。1951年9月中共中央发布了《关于宣传文教部门应无例外地进行“三反”运动的指示》，提出人人检讨要过关，知识分子改造运动全面开始，知识分子必须对他们过去的历史进行深刻地“自我反省”。“自我反省”早在春秋时候就被儒家创始人孔子所提倡，但是孔子希望的是个体不在外力的作用下的自我反省，自己对自己





行为保持着时刻的反省意识，而中国共产党把这种反省扩展成一种群众运动，并把个体内省的反思活动扩展到外部世界，譬如通过互相督促，以及写检讨书和思想汇报的形式体现出来。林同济于1951年7月20日，递交了一份长达万言的《思想检讨报告》，对他的前半生做了一次“深刻”的思想检讨，从家庭出身、生活环境及教育、个人企图和阶级任务等方面深挖自己思想的根源与发展：

我的家庭，论职位是官僚：为师为官；论身份是乡绅；论技能是知识官僚，乡绅，知识分子——三位一体。是统治阶级本身；是正凶而不仅是帮凶。

……

我的阶级出身，我的生活环境，决定了我的思想的方向，我的意识的要求。我在我的教育过程中，最容易吸收的乃就是最反动的毒素。幼年所读的古书中，给我印象最深的，要算是《左传》与《庄子》：分别灌输了贵族阶级的反动政治观与寄生阶级的享受人生态。留美阶段，最先觉得符合胃口的，也正就是他们文化中最落后最反动的学说：文艺复兴时代的马奇维里的现实政治观和古希腊的柏拉图的唯心哲学。这两种思潮的结合早已埋伏了我的法西斯思想的基础。<sup>①</sup>

林同济的《思想检讨报告》是一份极具典型性的当代历史文献，从内容到语言，从思路到结论，都生动透露出特定时代的气息。陈铨50年代初期的命运比起好友林同济要幸运得多，他只是被靠边，甚至开始被人遗忘。其实，那个时代能被人遗忘真的是

---

<sup>①</sup> 林同济：《思想检讨报告》，见《天地之间——林同济文集》，303—304页，上海，复旦大学出版社，2004。

十分幸运的。德国作家安娜·西格斯（Anna Seghers）访问同济大学，同济大学起初确定任外语系主任的陈铨参加接待，可后来被一个负责外事的干部所拒绝；他虽然应邀参加了翻译工作者协会，但是协会正式成立后，所有活动他都被排除在外。1942年陈铨发表《蓝蝴蝶》时，曾经引用了一段莎士比亚戏剧中的台词：“世界是一个舞台，人生是一本戏剧，谁也免不了要粉墨登场，谁也不能在后台休息。”这句著名台词仿佛包含着一种宿命，20世纪40年代因缘际会，陈铨“粉墨登场”，风光无限；而随着新政权的建立，陈铨不得不退出历史舞台，“后台休息”了，以至于开始被人遗忘。“文革”期间，他四川富顺老家的兄弟、侄子都不知道他的下落。他当年的中学同学、革命作家阳翰笙1992年还托人打听陈铨的下落，<sup>①</sup>而实际上，那时陈铨离开人世已经二十三年了。只是，陈铨的“粉墨登场”十分短暂，而他的“后台休息”却相当漫长。

1952年，中国高等学校院系调整，陈铨从上海同济大学调到南京大学外文系。陈铨的女儿陈光琴至今还能回忆起随迁到南京大学的场景：“我依稀记得在一个有风的夜晚，我们全家迁移到南京，被一群打着欢迎横幅、敲锣打鼓热情洋溢的师生迎进南大校门……刚到南大时，校方对于父亲显然是颇为器重的，给安排了一处很大的花园洋房，环境相当不错。而父亲，也为新生活的开始所鼓舞，满腔热情甚至踌躇满志地投入了新的工作。”<sup>②</sup>南京大学似乎并没有为难陈铨，环境相对宽松，这对于“战国策派”重要成员的陈铨来说，真是一件值得感激的事。所以，陈铨虽然还处于“后台休息”的状态中，但生活还比较自由、安静，他把全部精力都投入到了他所热爱的德国文学教学与德语教学当中，他尝试用比较语言学的方法，采用英语授德语课，让学生们轻松



<sup>①</sup> 徐志福：《阳翰笙与陈铨》，载《四川政协报》，1995年1月13日。

<sup>②</sup> 陈光琴：《那朵难以凋谢的“野玫瑰”》，未刊稿。

掌握和理解德语，同时又提高了学生的英语水平。他为高年级的学生开设戏剧课，除了课堂讲授，还利用业余时间，热心指导学生排练德国剧作家的名作，深受学生们的欢迎。陈铨甚至还可以和一些留在南大的德国人交往，相互之间就像中国人走亲访友一样无拘无束，还和一位德国教师一起编写了一本德文教材。教学写作之余，陈铨也会陪着子女家人去看看电影或戏曲演出。<sup>①</sup>在他留下的几张这个时期的全家照中，陈铨依然西装革履，神态自然，尽享天伦之乐。1956年春天，正是江南草长，莺飞燕舞的时节，陈铨在一张照片上题写了一首诗：“漫道严寒意兴抛，金陵春色露眉梢。红颜白发同欢笑，欢笑风中我自嘲。”陈铨显然不擅长写古诗，他的所有古体诗歌都缺少韵味，过于直白。1956年，中国共产党提出了“百家争鸣，百花齐放”的方针，希望知识分子畅所欲言，这首诗似乎反映了陈铨对春色刚露的政治形势的兴奋之情。

当然，春色刚露即谢。1957年，和很多中国知识分子一样，陈铨遭受了厄运，也被打成“右派”。学校对他的批判还算温和，并没有成为众矢之的，只是把他从外文系教书的岗位上，下放到外文系的资料室。对于一个被打成“右派”的人来说，这样的政治惩罚算是很轻的了，所以陈铨也心存感激，并报以更大的工作热情。他延长资料室的开放时间，编写各种图书信息和资料卡片，尽可能地为老师们提供方便。其实，陈铨本来也许不会划为“右派”，他为人比较单纯，甚至天真，他的老朋友王造时当时已经成了著名的大“右派”，可陈铨暑假在上海时，还天天去看王造时，还认真地跟他一起认识问题，帮助老同学写检查。他哪里知道，王造时已经处在华东局的监管之下，陈铨天天到访，自然也被跟踪，回到南京不久，很快就戴上了“右派”的帽子。<sup>②</sup>不

<sup>①</sup> 据2003年2月23日与陈光琴访谈笔记。

<sup>②</sup> 据2005年4月4日与陈光琴访谈笔记。

过，陈铨的“右派”帽子戴得迟，脱得也快，1961年前后就被《新华日报》公布为最早脱帽的人员之一。这让陈铨的心情为之一爽，大感振奋。他在1962年元旦的日记里写道：

这个新年是四年来第一个最愉快的新年，因为摘掉了右派帽子，回到了教学岗位，粮食由26斤改为27斤，工资由八级改为六级，这种种鼓励，加上四周左右的人态度的逐渐转变，使我精神上感觉轻松得多。今后当更加努力，争取完全恢复从前的地位和工作，争取在学术和教学上有很大的贡献。整日天气寒冷，结厚冰，室内生火，未出门，仅在鼓楼稍走走，但北风刺面，赶快回家继续读Tinko。<sup>①</sup>

值得注意的是，陈铨1949年以后依然对戏剧创作与戏剧研究充满了热情，留下了一批珍贵的手稿。前面我们已经提到，陈铨对戏剧创作、戏剧批评有着很高的造诣，他对戏剧的认识，既来自于他自己戏剧创作的经验，也来自于他对西方戏剧和中国戏剧精深的研究。1942年前后，陈铨在《大公报》、《文化先锋》等刊物上发表了《戏剧的深刻化》、《戏剧批评与戏剧创作》、《戏剧的结构》、《戏剧的深与浅》、《哈孟雷特的解释》等论文，这些论文最后结集为《戏剧与人生》由大东书局出版。在这些文章中，陈铨讨论了关于戏剧的一系列问题，如“戏剧的深刻化”问题、戏剧与人生的关系、西方戏剧与中国戏剧的比较、西方戏剧的理论建设、戏剧的舞台表演问题等等，仍然是强调内在的精神活动和权力意志在剧本乃至舞台中的体现。他提出了戏剧批评的三个方面，即从人物、人生意义和戏剧的语言来衡量剧本的深刻与否，一个戏剧如果在人物、人生意义和戏剧的语言上都很深刻，那么它就可以算得上是“一本深刻的戏剧”。1949年以后，陈铨

<sup>①</sup> 陈铨：《陈铨日记》残稿，未刊稿。



对于戏剧理论继续进行了深入研究，当然，具体的戏剧理论观点已经发生了根本的变化。

1954年10月，陈铨完成了《舞台与戏剧的问题》的手稿，专门讨论舞台与戏剧表演之间的关系。在导言里，陈铨首先对戏剧进行了定性：第一，艺术是斗争的武器；第二，戏剧是综合性的艺术；第三，戏剧是集体性的艺术；第四，剧本只是最初的一步。接着他详细讨论了一个问题，“怎样把一个剧本搬上舞台？”他认为要把剧本搬上舞台必须经过以下几个步骤：第一，研究剧本。这是一个基础工作，譬如剧本需不需要修改，人物的个性如何。第二，选择角色。陈铨对选择演员非常重视，他认为能够演任何角色的理想演员很少，有必要精心挑选。第三，设计舞台。陈铨认为如何设计出体现和配合人物个性的舞台是非常关键的，包括道具、人物的服装色彩、舞台的格式、舞台的空间、光线和人物所处的位置都详细谈论，只有综合设计，才能产生预期的戏剧效果。第四，设计动作。第五，利用道具。第六，刻画人物。通过这六个步骤，才能完整准确地把一个剧本搬上舞台。陈铨的这些理论，既有他多年的创作经验，又有他长期的排练经验，通俗易懂，有着很强的操作性。最后，作者对剧本和舞台的关系作了这样的结论：

一、舞台可以帮助了解剧本，了解文学价值。

二、舞台可以使戏剧达到真正作“艺术是武器”的效果，武器愈精良，效果愈大。

三、弄好舞台必须要有集体的精神，合作精神，打破个人荣耀主义。<sup>①</sup>

四、弄好舞台必须观察现实人生，人生与舞台是分不开的。

---

<sup>①</sup> 陈铨还在这段话的旁边加了注释：“现实主义社会主义的艺术。”

五、弄好舞台每人必须有长期的训练（中国演员训练时间最长）。

六、弄好舞台必须提高政治水平，以明白自己的任务，站在工人阶级的立场，神于中，形于外。政治水平太低的演员，就算有天才，天才不但不能为人们服务，反而为泥人服务。<sup>①</sup>

可以看出，陈铨的戏剧理论中，已经融入了不少时代的要素，比如重视政治水平、批评天才思想、强调社会主义和现实主义的成分等等。1955年5月27日，陈铨还与老朋友张威廉就席勒的历史剧《独来独往的个性》进行了讨论，也是更多地从时代问题、道德问题等方面与张威廉提出了商榷。<sup>②</sup>在另一篇手稿《演员的修养》中，则专门谈论了演员的修养问题。他把演员的修养分为“集体的修养”与“个人的修养”两方面，完全修正了自己以前的观念，详细阐述了“艺术是武器”的理论，指出艺术是有阶级性的，所以演员必须带着阶级情感去演戏，使这艺术的武器达到“为人民服务”的目的，而这才是戏剧工作者最重要的原则。在论述个人的修养时，陈铨也将政治修养放在第一位，艺术修养放在第二位。从这些论点，我们可以清楚地看到陈铨戏剧思想的根本性的转变。

陈铨这个时期戏剧研究最有价值的是另一本关于戏剧改编的手稿《科利奥兰纳斯的改编问题——从普鲁塔克、莎士比亚到布莱希特》。科利奥兰纳斯是罗马的一个著名将军，他的故事见于普鲁塔克的故事，然后莎士比亚和布莱希特都先后将其改编为戏剧作品。陈铨比较分析了莎士比亚和布莱希特对历史剧本的改

<sup>①</sup> 陈铨：《舞台与戏剧问题》（1954年），打印稿，未刊稿。1954年10月南京大学西语系油印。

<sup>②</sup> 陈铨：《对张威廉先生 泰尔报告 的补充意见》（1955年），未刊稿。



编，提出了改编要考虑的三个因素：一是要适合舞台的情况，二是要照顾演员的条件，三是要配合观众的程度和爱好。不同时代的舞台状况是不同的，莎士比亚那个时代的舞台比较简单，经常用剧中人物的语言来产生布景效果，后来舞台布景才渐渐的复杂化和逼真化。而且，每个演员都有特长，也有缺点，导演的一个重要工作就是要使得演员充分发挥他的特长，同时避免他的缺点。陈铨还引用了毛泽东的话，“毛主席教导我们：‘到什么山唱什么歌’，‘看菜吃饭，量体裁衣’，我们做什么事情都要看情形办理。”观众不同，观众的趣味和阅读能力影响着戏剧的接受程度，任何剧本在演出时都要考虑到观众的口味，进行适当的改编。当然，戏剧改编最重要的一点，就是要达到一定的政治宣传目的。陈铨再次提出了他早年所鄙薄的阶级理论，强调人是不能脱离阶级关系的，剧本上演时必须考虑到政治关系。根据这些改编原则，陈铨比较分析了莎士比亚对普鲁塔克的传记的改编，以及布莱希特对莎士比亚戏剧的改编，发现由于作家所处时代不同，创作动机不同，他们所需要的题材以及对题材的处理就不一样，改编的结果也完全不同。布莱希特是出于革命需要、阶级斗争的需要来加以改编，而莎士比亚是出于文艺复兴的需要来加以改编的。<sup>①</sup>显然，陈铨对于莎士比亚和布莱希特的讨论，似乎也是在为自己观念的变化寻找理论依据，时代变化了，一切都应该相应地变化，这也是陈铨当年一个非常自觉的意识。

总之，1949年以后，陈铨在戏剧理论方面花费了很多精力，对演员的修养、舞台与戏剧的关系、戏剧的表演、戏剧的改编等问题进行了较为深入的论述，留下了一批颇有价值的文字。20世纪50年代以后的中国日常生活中，集体演出或戏剧化成为生活的一种方式，陈铨从未放弃戏剧的研究，或者说还能继续从事戏剧

---

<sup>①</sup> 陈铨：《科利奥兰纳斯的改编问题——从普鲁塔克、莎士比亚到布莱希特》，未刊稿。

的研究，与这个时代气氛有直接的联系。从这个角度来说，陈铨的戏剧研究，既是他 50 年代以后生活状况的一个缩影，也折射出了社会生活的一个侧面。

1949 年以后，陈铨怀着真诚的愿望，来适应这个社会，适应新的时代，为了能够直接阅读马列原著和苏联的理论，他甚至还通过自学掌握了俄语。“文革”的时候，为了更好地学习毛泽东思想，他找来英、德、俄三种版本的“老三篇”，反复研读。他对新中国建设的成就，对南京长江大桥的建成十分欣喜，他也曾情不自禁地创作剧本，想配合宣传，鼓励青年争创“三好”。这一时期，他的文字中总是强调政治因素、社会因素，尝试马克思主义的阶级分析的方法，留下了鲜明的时代印记。比如他花费很大的心血，翻译了苏联的文学史家普里舍夫的《德国文学概论》。普里舍夫的这本德国文学概论所表达的思想和陈铨早期的“超人思想”、“英雄崇拜”正好相反，完全按照马克思主义的唯物主义思路去阐释德国文学的历史脉络，强调社会经济背景对文学的意义，并强调阶级对立与群众斗争对文学的推动作用，譬如在论述 15 到 16 世纪德国文学的状况时，普里舍夫这样论述到：

这样的文学不可能忽视人民的，特别是因为这样的文学是民主运动的高潮刺激产生出来的。十五世纪到十六世纪德国文学的许多作品，不仅仅是直接面向民主的读者，同时也反映了无数简单的人民意见，想望和嗜好，那时“神圣罗马帝国”到处都塞满了这样的简单的人民，因为这个缘故，大家通常叫做市民阶级的文学，实际上常常是广义的人民的文学……

这一切证明，在德国宗教改革的时期，民主的群众扮演了一个主要的角色，不仅是在政治的范围，同时也在文艺的范围，他们是进步主要的先驱，因此任何进步作家创造的主



要杰作，在某种程度以内，都变成了人民的。<sup>①</sup>

虽然陈铨的主要精力都投入到了德语教学和德国文学教学之中，自己已经完全不能从事他所钟情的德国文学与哲学思想的研究，但是他从来没有忘记德国文学与哲学思想，这些已经化入了他的思想精血之中。花费大量的时间，来翻译一本出版无望的（事实上再无可能出版）苏联学者的《德国文学概论》，陈铨应该是别有寄托吧？他只能借助于苏联的著作，通过苏联理论家的评价，重新认识与理解他曾经非常熟悉的德国文学与哲学思想，希望借此能彻底清理自己的理论，迅速转变自己的立场，跟上时代前进的步伐。至于这种清理与转变的背后，要付出多么沉重的代价，经历多么痛苦的过程，怕是陈铨自己也难以说清。大概也是在50年代，陈铨还应老友贺麟之约，翻译了黑格尔的经典著作《精神现象学》，可惜现在译稿已经遗失，只留下部分残稿，内容正好是引论部分：“精神现象学：或意识的科学”，其中有黑格尔这样的一段话：“自我意识在它的形式或运动中有三个阶段：1）就它对其他事物的关系来说，是欲望的阶段；2）就它对另一个另外的，和它不平等的事物建立了自我意识来说，是主仆关系的阶段；3）就它在其他的许多自我意识中认识了自己，它和它们，它们和它，都是一样的来说，是普遍自我意识的阶段。”<sup>②</sup>不知陈铨在翻译到“自我意识”、“欲望”、“主体意识”等等概念和相关论述时，是否会想到叔本华、尼采的意志哲学，是否会在恍惚之间，产生强烈的今夕何夕之感？

到了1963年，陈铨多年来兢兢业业，献身教育，不求闻达，只求进步的表现，总算得到了一次肯定。南京大学校长郭影秋为从事教育多年的陈铨颁发了教育奖状，奖状上题了诗：“廿年培

<sup>①</sup> 普里舍夫：《德国文学概论》，陈铨译稿，22—25页，未刊稿。

<sup>②</sup> 陈铨译《精神现象学：或意识的科学》残稿，未刊稿。



育弗艰难，桃李盈门露未干。浩荡东风凭借力，好花栽与后人看。”这种“政治奖赏”无疑对陈铨有着重要的意义，至少表明他所从事的教育事业对社会有所贡献，他积极要求进步、使自己融入社会主义建设洪流的努力得到了肯定。这给陈铨带来了相当一段时间的好心情。1963年夏天，他带着几个孩子在南京中山路136号的龙门照相馆拍了一张照片，还在照片上旁边写了一首诗表达他的喜悦之情：“红日映窗纱，书声出我家；明月找篱笆，欢声震我家。此日殷勤频灌溉，他年春色遍天涯。”

1949年以后，陈铨一方面将精力全部投入教育活动，另一方面竭尽全力，全面适应新社会新时代。尽管如此，陈铨并没有得到新政权的真正认同，对于新社会新政权来说，鼓吹过“强力意志”、“英雄崇拜”、“民族文学运动”的陈铨永远只能是“异类”。一面是极力的迎合，一面是无情的拒斥，身处其中的陈铨，他的内心感受到底如何，现在我们已经很难推测了。但是，他残留的一些日记片断，还是透露了陈铨安逸生活背后，内心隐约的痛苦，他和这个时代似乎始终存在着距离。就在1962年元旦因脱帽而欣喜若狂之后，陈铨的日记又提供了内心世界的另一种思想：

天气渐暖，室内没有生火，晚上并不太冷。午后行政小组座谈工作，但由于办公室有紧急工作，三小时后才开会，不到五时即结束了。晚上继续读Tinko。读至第二个儿子与老头子发生冲突与离开家庭的一段。此段描写甚深刻有力。父子间之冲突，由于时代的变化，同时又由于老农人倔强的个性，使其内心痛苦更加尖锐。这是一段好文章！<sup>①</sup>

陈铨特地强调了时代变化对老农人内心的影响，而在1962年

---

① 陈铨：《陈铨日记》残稿，未刊稿。



1月4日，陈铨继续读“Tinko”的小说，并对其小说的主题思想做了总结，认为老农人的悲剧，是被时代抛到了一边，“他强与时代作对，但是时代不因为他的阻碍而不前进，结果他被抛在一边了。”陈铨自己何尝不是被时代抛在了一边，而不得不进入“后台休息”呢？时隔一年，1963年1月1日，又是一个新年的开始，陈铨日记却出现了一种极为悲观主义的情绪，与前面提到了高涨热情或快乐心情完全不同，隐约显露了作者自己在时代变化面前内心的无奈：

早上八点钟才起床，开始度过这一个新年。我的心情是平静的，也可以说是麻木的，没有快乐，也没有愁哀。二年来，尤其是去年一年，已经渐渐的习惯，幻想常常破灭，痛苦感觉愈来愈不尖锐；现在已经有了把握，可以接受现实，收拾一切壮志雄心来……地度过这一生。文章、学术、生活、家庭幸福、社会贡献，让一切的幻想都收拾起来吧。让自己不要把自己看得太重要吧。反正就是这么一回事，何必自苦呢。

整天在家里看萨克莱的名著《名利场》。此书少年时读不进去，此时读就有特别亲切之感。<sup>①</sup>

日记显示了陈铨在现实生活中遇到了困境。1963年1月6日的日记，陈铨记载了他受到批判的境况，对批判他已经渐渐习惯，接受现实，以至开始麻木。那天是南京入冬以来最冷的一天，陈铨在家读萨克莱的《名利场》，晚上一个人独自跑到电影院看了纪录片《中印边界的问题真相》，回到家里已经九点，还要继续写思想检查报告。从这些残存日记可以看到，开会、讨论国内外的政治形势、写思想报告，已经成为陈铨日常生活的重要

---

<sup>①</sup> 陈铨：《陈铨日记》残稿，未刊稿。

组成部分，每个人都无法离开这种生活方式，进入纯粹的个人世界，只有偶尔的触发，还会勾起他对重庆生活的怀念。1963年1月18日，一个星期五，这天午后，陈铨一个人在教研室，将存留的一些期刊资料打印好，去看由张俊祥导演的戏《翠岗红旗》，主角是陈天国，这两个人都是陈铨的熟人，陈铨不禁感慨万千：“自从重庆在中国电影制片厂1942—1945与他同事，这么多年没有见过他演戏，这次又看见他，引起我回想当时在重庆制片时许多人和那一段不平凡的生活。”<sup>①</sup>

日记是私人的思想产物，它更能真实地表现一个人的日常生活，以及个体的内心世界。1949年以后近二十年的时间里，陈铨有过安逸平和的生活，有过家庭的天伦之乐，有过教书育人、翻译编书的充实，但是更有弥漫于他生活空间的灰暗，他同样经历了无休无止的指责和批斗，尤其是1957年之后，他必须不断地反省，不断交上大量的思想检查报告。他真的成了一个孤独的人，真的只有靠个体意志的力量来支撑自己了。在那个时代里，尊严的生活是不存在的。随着1966年“文化大革命”的来临，更大的折磨也接踵而至。1969年，大搞群众专政，任何人都可以对有着“历史污点”的资产阶级反动学术权威陈铨发号施令，六十多岁的老人不得不“正确对待”、唯唯诺诺。数九寒冬，陈铨天还没亮，就要拖着有着严重哮喘病的身体，去打扫楼道的所有厕所，去扫除楼前的积雪，然后再到学校准时“上班”，那时的“上班”，也就是无休止的政治学习或思想检查。个别别有用心的新邻居，命令陈铨胸前挂上黑牌，终日不准拿下，这给陈铨老弱病残的身体带来了致命的打击。20世纪40年代的陈铨虽然是尼采思想最有力的阐释者，幻想以个体的强烈意志与整个时代相抗衡，而只有置身于这个特殊的时代，陈铨才真切地体会到意志哲学对于个体来说毫无意义，个体的力量再强大也无法和整个制度



<sup>①</sup> 陈铨：《陈铨日记》残稿，未刊稿。

抗衡，相反，强大而非理性的政治浪潮随时都可以轻而易举地从精神和肉体上毁灭个体。

1969年1月31日，一个寒冷的冬日，陈铨，这位尼采学说的中国门徒，终于支撑不住，颓然倒下，走完了他六十六年曲折丰富的人生历程。

陈铨女儿陈光琴无比悲伤地记下了给父亲送行的一幕：

1969年2月的一天，时值冬天，寒气逼人，一辆破旧的卡车行驶在南京街道上。我和母亲依偎着坐在驾驶室里，身后是那泥泞的车板上，正静静地躺着父亲。我不时回头看着他，心中弥漫着难言的悲凉。呵，这就是我那曾是才华横溢、热情奔放的父亲！而现在，他那张“故事大王”的嘴再也不能把欢乐带给孩子们了，他那笔耕不辍的手再也不能著书撰文了，他那聪颖非凡的大脑再不能迸发智慧的火花了……<sup>①</sup>

1969年，陈铨在一幕“戏剧与人生”的大戏中作为一个小小的配角谢幕了，隐入了沉重的幕帘。也许有人以为，那只是短暂的“谢幕”，哪知道其实是永远的“休息”。或许只有死亡，才能够真正让人“后台休息”。

陈铨的墓葬在苏州太湖边的一个山野里，面临波光粼粼的太湖。

三十多年过去，陈铨墓前的翠柏早已高过人头了。

---

<sup>①</sup> 陈光琴：《那朵难以凋谢的“野玫瑰”》，未刊稿。

## 参 考 书 目

- 陈铨. 中德文学研究. 上海: 商务印书馆, 1936; 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997
- 陈铨. 文学批评的新动向. 重庆: 正中书局, 1943
- 陈铨. 从叔本华到尼采. 重庆: 在创出版社, 1944
- 陈铨. 戏剧与人生. 上海: 大东书局, 1947
- 陈铨. 天问. 上海: 新月书店, 1928
- 陈铨. 革命的前一幕. 上海: 良友图书公司, 1934
- 陈铨. 恋爱之冲突. 上海: 厉志书局, 1929
- 陈铨. 死灰. 天津: 天津大公报社, 1935
- 陈铨. 彷徨中的冷静. 上海: 商务印书馆, 1935
- 陈铨. 蓝蝴蝶. 重庆: 青年书店, 1942
- 陈铨. 无情女. 重庆: 青年书店, 1943
- 陈铨. 哀梦影. 重庆: 在创出版社, 1945
- 陈铨. 婚后. 重庆: 商务印书馆, 1945
- 陈铨. 野玫瑰. 上海: 商务印书馆, 1946
- 陈铨. 黄鹤楼. 上海: 商务印书馆, 1947
- 陈铨. 再见冷苻. 上海: 大东书局, 1947
- 陈铨. 归鸿. 上海: 大东书局, 1947
- 陈铨. 狂飙. 上海: 大东书局, 1947
- 于润琦编选. 陈铨代表作. 北京: 华夏出版社, 1999
- 陈铨. 海滨日记(1924). 未刊稿
- 陈铨. 科利奥兰纳斯的改编问题——从普鲁塔克、莎士比亚



到布莱希特·未刊稿

陈铨·残稿·约四万字，未刊稿

〔德〕弗·沃尔夫·两人在边境·陈铨译·上海：上海自由出版社，1955

〔德〕柏伦涅克·学校广播站·陈铨译·上海：上海少儿出版社，1955

〔德〕弗·沃尔夫·儿子们归来·陈铨译·上海：上海新文艺出版社，1956（译者署名“陈正心”）

〔德〕魏森波尔恩·西班牙婚礼·陈铨译·上海：上海新文艺出版社，1956（译者署名“陈正心”）

〔波兰〕莫文森尼克·约翰纳煤井·陈铨译·上海：上海新文艺出版社，1956（译者署名“陈正心”）

〔瑞士〕凯塞尔·语言的艺术作品——文艺学引论·陈铨译·上海：上海译文出版社，1984

〔苏联〕普里舍夫·德国文学概论·陈铨译·未刊稿

雷海宗·中国文化与中国的兵·重庆：商务印书馆，1940

林同济主编·时代之波·重庆：在创出版社，1944

温儒敏、丁晓萍编·时代之波——“战国策派”文化论著辑要·北京：中国广播电视出版社，1995

许纪霖、李琼编·天地之间——林同济文集·上海：复旦大学出版社，2004

贺麟·文化与人生·北京：商务印书馆，1998

姚可昆·我和冯至·南宁：广西教育出版社，1994

中国新文学大系编委会·中国新文学大系（1937 - 1949）·文学理论卷·上海：上海文艺出版社，1990

国统区抗战文艺研究论文集·重庆：重庆出版社，1984

吴宓·吴宓自编年谱·北京：三联书店，1995

吴宓·吴宓日记（I - X）·北京：三联书店，1998

陈寅恪·陈寅恪集·金明馆丛稿二编·北京：三联书店，

2001

王国维. 王国维文集. 北京: 北京燕山出版社, 1997

齐家莹编撰. 清华人文学科年谱. 北京: 清华大学出版社,

1999

沈从文. 沈从文文集. 广州: 花城出版社, 1984

王独清. 我在欧洲的生活. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998

季羨林. 留德十年. 北京: 东方出版社, 1992

朱光潜. 悲剧心理学. 北京: 人民文学出版社, 1983

钱钟书. 谈艺录(补订本). 北京: 中华书局, 1984

钱钟书. 管锥编(1-5). 北京: 中华书局, 1994

麻天祥. 汤用彤评传. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1993

汪荣祖. 陈寅恪评传. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1992

佛雏. 王国维诗学研究. 北京: 北京大学出版社, 1987

黄延复. 水木清华——二三十年代清华校园文化. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001

姚丹. 西南联大历史情境中的文学活动. 桂林: 广西师范大学出版社, 2000

鯤西. 清华园感旧录. 上海: 上海古籍出版社, 2002

江沛. 战国策派思潮研究. 天津: 天津人民出版社, 2001

叶隼. 现代学术视野中的留德学人. 上海: 同济大学出版社,

2004

杜美. 德国文化史. 北京: 北京大学出版社, 2000

卫茂平. 中国对德国文学影响史述. 上海: 上海外语教育出版社, 1996

卫茂平. 德语文学汉译史考辨: 晚清和民国时期. 上海: 上海外语教育出版社, 2004

余匡复. 德国文学史. 上海: 上海外语教育出版社, 1996

卞谦. 理性与迷狂——二十世纪德国文化. 北京: 东方出版社, 1999



陆世澄. 德国文化与现代化. 沈阳: 辽海出版社, 1999

张国刚. 德国的汉学研究. 北京: 中华书局, 1994

张辉. 审美现代性批判. 北京: 北京大学出版社, 1999

朱谦之. 中国哲学对欧洲的影响. 石家庄: 河北人民出版社, 1999

万明昆等编. 旅德追忆. 北京: 商务印书馆, 2000

卫茂平、马佳欣、郑霞. 异域的召唤. 银川: 宁夏人民出版社, 2002

王奇生. 中国留学生的历史轨迹 1872 - 1949. 武汉: 湖北教育出版社, 1992

倪伟. “民族”想象与国家统制——1928 - 1948 南京政府的文艺政策及文学运动. 上海: 上海教育出版社, 2003

许纪霖编. 二十世纪中国思想史论. 上海: 东方出版中心, 2000

许纪霖、陈达凯主编. 中国现代化史 (第一卷). 上海: 三联书店, 1995

何兆武、柳卸林主编. 中国印象——世界名人论中国文化. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001

钟叔河. 走向世界——近代中国知识分子考察西方的历史. 北京: 中华书局, 2000

唐文权. 觉醒与迷误——中国近代民族主义思潮研究. 上海: 上海人民出版社, 1993

高瑞泉主编. 中国近代社会思潮. 上海: 华东师范大学出版社, 1997

余英时. 中国思想传统的现代诠释. 南京: 江苏人民出版社, 1989

张灏. 梁启超与中国思想的过渡 (1890 - 1907). 崔志海、葛夫平译, 南京: 江苏人民出版社, 1995

张灏. 张灏自选集. 上海: 上海教育出版社, 2002

- 周策纵. 五四运动：现代中国的思想革命. 周子平等译，南京：江苏人民出版社，1996
- 李欧梵. 李欧梵自选集. 上海：上海教育出版社，2002
- 李欧梵. 现代性的追求. 北京：三联书店，2000
- 张隆溪. 走出文化的封闭圈. 北京：三联书店，2004
- 王德威. 历史与怪兽. 台北：麦田出版公司，2004
- 沈卫威. 回眸“学衡派”——文化保守主义的现代命运. 北京：人民文学出版社，1999
- 孙尚扬、郭兰芳编. 国故新知论——学衡派文化论著辑要. 北京：中国广播电视出版社，1995
- 陈白尘、董健主编. 中国现代戏剧史稿. 北京：中国戏剧出版社，1989
- 刘纳. 嬗变——辛亥革命时期至五四时期的中国文学. 北京：中国社会科学出版社，1998
- 贾植芳主编. 中国现代文学社团流派. 南京：江苏教育出版社，1989
- 乐黛云. 比较文学与比较文化十讲. 上海：复旦大学出版社，2004
- 乐黛云. 跨文化之桥. 北京：北京大学出版社，2002
- 傅国涌. 1949年：中国知识分子的私人记录. 武汉：长江文艺出版社，2005
- 周国平. 尼采——在世纪的转折点上. 上海：上海人民出版社，1986
- 陈鼓应. 悲剧哲学家尼采. 北京：三联书店，1987
- 殷克琪. 尼采与中国现代文学. 南京：南京大学出版社，2000
- 成芳. 尼采在中国. 南京：南京大学出版社，1993
- 郜元宝编. 尼采在中国. 上海：三联书店，2001
- 刘小枫、倪为国编. 尼采在西方. 上海：三联书店，2001

汪民安、陈永国编. 尼采的幽灵——西方后现代语境中的尼采. 北京: 社会科学文献出版社, 2001

金惠敏. 意志与超越——叔本华美学思想研究. 北京: 中国社会科学出版社, 1999

成海鹰、成芳. 唯意志哲学在中国. 北京: 首都师范大学出版社, 2002

〔德〕尼采. 权力意志——重估一切价值的尝试. 张念东、凌素心译. 北京: 商务印书馆, 1991

〔德〕尼采. 苏鲁支语录. 徐梵澄译. 北京: 商务印书馆, 1992

〔德〕尼采. 悲剧的诞生——尼采美学文选. 周国平译. 北京: 三联书店, 1986

〔德〕尼采. 偶像的黄昏. 周国平译. 长沙: 湖南人民出版社, 1987

〔德〕尼采. 快乐的科学. 余鸿荣译. 北京: 中国和平出版社, 1986

〔德〕尼采. 论道德的谱系. 周红译. 北京: 三联书店, 1992

〔德〕尼采. 看哪! 这人. 张念东、凌素心译. 北京: 中央编译出版社, 2000

〔德〕尼采. 超善恶——未来哲学序曲. 张念东、凌素心译. 北京: 中央编译出版社, 2000

〔德〕尼采. 哲学与真理: 尼采 1872 - 1876 年笔记选. 田立年译. 上海: 上海社会科学出版社, 1993

〔德〕尼采. 历史对于人生的利弊. 姚可昆译. 北京: 商务印书馆, 1998

〔德〕叔本华. 作为意志与表象的世界. 石冲白译. 北京: 商务印书馆, 1987

〔德〕叔本华. 叔本华论说文集. 范进等译. 北京: 商务印书馆, 2004

〔德〕叔本华. 叔本华思想随笔. 韦启昌译. 上海: 上海人民出版社, 2001

〔德〕叔本华. 人生智慧. 韦启昌译. 上海: 上海人民出版社, 2001

〔德〕叔本华. 叔本华美学随笔. 韦启昌译. 上海: 上海人民出版社, 2001

〔德〕黑格尔. 精神现象学. 贺麟、王玖兴译. 北京: 商务印书馆, 1987

〔德〕马克斯·韦伯. 儒教与道教. 王容芬译. 北京: 商务印书馆, 1997

〔德〕斯宾格勒. 西方的没落(上、下). 北京: 商务印书馆, 1963

〔英〕汤因比. 历史研究(上、中、下). 曹未风译. 上海: 上海人民出版社, 1986

〔美〕本尼迪克特·安德森. 想象的共同体. 吴叻人译. 上海: 上海人民出版社, 2003

〔美〕杰罗姆·B·格里德尔. 知识分子与现代中国. 单正平译. 天津: 南开大学出版社, 2003

〔英〕罗素. 西方哲学史(上、下). 何兆武、李约瑟译. 北京: 商务印书馆, 1982

〔美〕W·考夫曼. 存在主义. 陈鼓应等译. 北京: 商务印书馆, 1987

〔美〕罗兰·斯特龙伯格. 西方现代思想史. 刘北成、赵国新译. 北京: 中央编译出版社, 2005

〔美〕雷纳·韦勒克. 近代文学批评史(1-6). 杨岂深、杨自伍译. 上海: 上海译文出版社, 1996—2005

〔美〕白璧德. 文学与美国的大学. 张沛、张源译. 北京: 北京大学出版社, 2004

〔英〕马修·阿诺德. 文化与无政府状态. 韩敏中译. 北京:

三联书店，2002

〔英〕弗·卡斯頓·法西斯主义的兴起·北京：商务印书馆，1989

〔美〕柯伟林·蒋介石政府和纳粹德国·陈谦平等译·北京：中国青年出版社，1994

〔德〕夏瑞春编·德国思想家论中国·陈爱政等译·南京：江苏人民出版社，

〔美〕J·范伯格·自由、权利和社会正义·王守昌、戴栩译·贵阳：贵州人民出版社，1998

〔英〕安东尼·D·史密斯·全球划时代的民族与民族主义·龚维斌、良警宇译·北京：中央编译出版社，2002

〔美〕爱德华·W·萨义德·知识分子论·单德兴译·北京：三联书店，2002

〔德〕卡尔·施米特·政治的概念·刘宗坤等译·上海：上海人民出版社，2003

〔英〕以赛亚·伯林·反潮流：观念史论文集·冯克利译·南京：译林出版社，2002

Arthur Schopenhauer , On the Freedom of the Will , translated , with an introduction , by Konstantin Kolenda , New York : Blackwell , 1985

Arthur Schopenhauer , The World As Will and Representation , translated from the German by E. F. J. Payne , New York : Dover Publications , 1969

Arthur Schopenhauer , The Will to Live : Selected Writings , edited by Richard Taylor. New York : F. Ungar Pub. Co. 1967

Friedrich Nietzsche , Basic writings of Nietzsche , introduction by Peter Gay ; translated and edited by Walter Kaufmann , New York : Modern Library , 2000

Friedrich Nietzsche , *The Birth of Tragedy and Other Writings* , edited by Raymond , New York : Cambridge University Press , 1999

Friedrich Nietzsche , *Thus spoke Zarathustra : a book for all and none* , translated and with a pref. by Walter Kaufmann , New York : Penguin Books , 1978

Friedrich Nietzsche , *The will to power* , a new translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale ; edited , with commentary , by Walter Kaufmann , New York : Vintage Books , 1968

Gellner , Ernest , *Nationalism* , New York : New York University Press , 1997

Cottam , Martha L. *Nationalism & Politics : the Political Behavior of Nation States* , Martha L. Cottam and Richard W. Cottam Boulder , CO : Lynne Rienner Publishers , 2000

Friedrich Nietzsche , *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* , Garden City , Doubleday Anchor Book , 1956

*The Post-Colonial Studies Reader* , edited by Bill Ashcroft , Gareth Griffiths , Helen Tiffin , London : Routledge , 1995

Charles Taylor , *Sources of the Self : the Making of the Modern Identity* , Cambridge : Harvard University Press , 1989

Clifford Geertz , *The Interpretation of Cultures* , New York , Basic Books , Inc. , 1973

R. G. . Collingwood , *The Idea of History* , New York : Oxford University Press , 1967

Lionel Trilling , *The Moral Obligation to be Intelligent : Selected Essays* , New York : Farrar , Straus and Giroux , 2000



## 陈铨大事年表

1903 年

9月25日（农历八月初五），出生于四川富顺县城的盐井街，又名大铨，号选卿。

1916 年

进入富顺县高等小学堂读书。

1919 年

考入四川省国立成都中学。

1921 年

以优异的成绩考上清华留美预备学校。

1924 年

夏天，和同乡好友杨允奎等人到青岛海边度暑假，并留下完整的《海滨日记》。未刊。

1925 年

4月，《清华德育问题歧路中的两条大路》发表于《清华周刊》第343期。

10月，《评学衡记者谈婚礼》发表于《清华周刊》第353期。

同年，在《学衡》发表薛雷（雪莱）的《云吟》（Shelley：The Cloud）等译作。

1926 年

在《学衡》发表《无情女》（Keats：La Belle Dame Sans Merci）等译作。

1927 年

完成第一部长篇小说《革命的前一幕》，1934年由上海良友图书出版公司出版。1985年，由江苏文艺出版社重版。收入《陈铨代表作》（北京，华夏出版社，1999）。

1928 年

7月底，陈铨启程赴美，进入美国奥柏林大学留学。

9月，清华学校改名为国立清华大学。

同年，长篇小说《天问》由新月书店出版。

1929 年

4月，在美国奥柏林大学完成长篇小说《恋爱之冲突》，12月由上海厉志书局出版。收入《陈铨代表作》。

1930 年

获得美国奥柏林大学硕士学位，9月转赴德国，进入基尔大学读书，师从著名的黑格尔研究专家理查德·克罗纳尔。

1931 年

9月，《老子道德经译成西籍考》发表于《大公报·文学副刊》（21日）。

11月，《黑格尔哲学对于现代人的意义》发表于《大公报·文学副刊》（23日）。

1932 年

8月，《歌德与中国小说》发表于《大公报·文学副刊》（22日）。

1933 年

夏天，转到柏林大学，并完成以《德国文学中的中国纯文学》为题目的博士论文，顺利获得博士学位。这篇论文深入研究了中国和德国文学关系，尤其是考察了中国文学对于德国文学影响，分别论述了中国小说、戏剧和诗歌的翻译及其对于德国文学的影响。这是中德文学关系研究方面的开山之作，也是中国比较

文学研究的经典之作。1936年，由商务印书馆出版了由作者本人翻译的中文本，题目改为《中德文学研究》。

1934年

1月，坐船辗转回到阔别五载的中国，先到四川老家，旋即赴武汉大学任教。

2月，《中国纯文学对德国文学之影响》，发表于《文哲季刊》第3卷第2号，连载第3卷第3号（3月）、第4卷第1号（1935年1月）和第4卷第3号（1935年3月）。

9月，转赴清华大学外国语文系担任德语讲师。1936年，即升任教授。除德文课外，还开出“文学批评之标准问题”、“海贝尔”等课程。

不久，与邓昭常结识并结婚，以后患难与共，相濡以沫，共同走过了三十多年的人生旅程。

1935年

长篇小说《彷徨中的冷静》，由商务印书馆出版。

长篇小说《死灰》，由天津大公报社出版。

1936年

4月，在《清华学报》第11卷第2期发表著名论文《从叔本华到尼采》，论述了尼采如何从信奉叔本华的悲观主义思想，走向超人哲学，成为强力意志哲学的宣传者。

4月，《中德文学研究》由商务印书馆出版。

7月，书评Glockner, Hegd - Lexikon发表于《清华学报》第11卷第3期。

9月，《经验与小说》发表于《独立评论》第219期。

10月，《歌德浮士德上部的表演问题》发表于《清华学报》第11卷第4期。

1937年

1月，《赫伯尔玛利亚悲剧序诗解》发表于《清华学报》第12卷第1期。

1月，书评 Stenzel, Dilthey and die Deutsche Philosophie der Gegenwart 发表于《清华学报》第12卷第1期。

8月，因抗日战争全面爆发，北京、天津、上海、南京等大都市里的著名高校和文化机构开始纷纷内迁，一大批知识分子也随之迁往武汉、重庆、昆明等地方。清华大学亦决定南迁。陈铨亦辗转到达长沙、昆明，出任西南联大外文系教授。

10月，《尼采与近代历史教育》发表于《中山文化教育馆季刊》第4卷第3期。

1938年

11月，西南联大的联大剧团开始排练陈铨根据外国剧本改编的多幕话剧《祖国》。被聘请为联大剧团的名誉团长。

1940年

2月，雷海宗《中国文化与中国的兵》，由商务印书馆出版。

4月，与林同济、雷海宗等人创办《战国策》半月刊。“抱定非红非白，非左非右，民族至上，国家至上之主旨”，集中了一批自由主义知识分子的特约撰稿人，如朱光潜、冯友兰、郭岱西、陶云逵、沈从文等。次年4月，《战国策》宣布停刊。共出版十七期。

5月，《叔本华的贡献》发表于《战国策》第3期。收入《文学批评的新动向》（重庆，正中书局，1943）时改题为《叔本华的哲学》。

5月，《论英雄崇拜》发表于《战国策》第4期。收入《时代之波》（林同济编，重庆，在创出版社，1944）。

5月，《寂寞的易卜生》发表于《战国策》第4期。署名“唐密”，收入《文学批评的新动向》。

6月，《德国民族的性格和思想》发表于《战国策》第6期。

7月，《尼采的思想》发表于《战国策》第7期。收入《文学批评的新动向》时改题为《尼采思想的演变》，又收入《从叔本华到尼采》（重庆，在创出版社，1944）



7月,《叔本华与红楼梦》发表于《今日评论》第4卷第2期。收入《文学批评的新动向》。

7月,《尼采心目中的女性》发表于《战国策》第8期。收入《从叔本华到尼采》。

8月,《尼采的政治思想》发表于《战国策》第9期。收入《从叔本华到尼采》。

9月,《论新文学》发表于《今日评论》第4卷第12期。

9月,《尼采的道德观念》发表于《战国策》第12期。收入《从叔本华到尼采》。

11月,《狂飙时代的席勒》发表于《战国策》第14期。收入《文学批评的新动向》。

#### 1941年

1月,《战国策》上海版开始发行。

1月,《尼采的无神论》发表于《战国策》第15、16期合刊。收入《从叔本华到尼采》。

1月,四幕剧《野玫瑰》连载于《文史杂志》半月刊第1卷第6、7、8期。

7月,《文学批评的新动向》发表于《战国策》第17期。收入《文学批评的新动向》及《时代之波》。

7月,《盛世文学与末世文学》发表于《当代评论》第1卷第3期。

11月,《文学运动与民族文学》发表于《军事政治》第2卷第2期。收入《文学批评的新动向》时改题为《民族运动与文学运动》。

12月,与林同济、雷海宗等,在重庆《大公报》上开辟了《战国》副刊,每周一期,至次年7月停刊,共出版了三十一期。

12月,《指环与正义》发表于重庆《大公报·战国副刊》第2期。

#### 1942年

1月,《欧洲文学的四个阶段》发表于重庆《大公报·战国

副刊》第6期。收入《文学批评的新动向》时改题为《文学与时代》。

1月,《政治理想与理想政治》发表于重庆《大公报·战国副刊》第9期。

3月,《野玫瑰》开始在重庆城内观音岩的抗建堂连续演出,反响强烈。

4月,《野玫瑰》由重庆商务印书馆出版单行本,并获得教育部颁发的年度学术奖三等奖。

4月,《再论英雄崇拜》发表于重庆《大公报·战国副刊》第21期。收入《时代之波》。

5月,《民族文学运动》发表于重庆《大公报·战国副刊》第24期。

5月,《民族文学运动的意义》发表于重庆《大公报·战国副刊》第25期。此文与《民族文学运动》合并为《民族文学运动》,收入《时代之波》。

5月,《法与力》(署名“唐密”)发表于重庆《大公报·战国副刊》第26期。

7月,《狂飙时代的歌德》发表于重庆《大公报·战国副刊》第31期。

9月,在重庆文化会堂发表《民族文学运动试论》的演讲。

10月,《民族文学运动试论》发表于《文化先锋》第1卷第9期。

10月,《悲剧英雄与悲剧精神》发表于重庆《大公报》10月25日。

11月,《文学的时代性》发表于《国风》半月刊创刊号。

11月,《戏剧的深浅问题》发表于《军事与政治》第3卷第5期。收入《戏剧与人生》(上海:大东书局,1947)。

12月,《戏剧批评与戏剧创作》发表于《军事与政治》第3卷第6期。收入《戏剧与人生》。

剧作《蓝蝴蝶》先是发表于《军事与政治》第4卷第2、3期（2月26日、3月15日），并由重庆青年书店出版单行本。

长篇小说《狂飙》由重庆正中书局出版。

重庆戏剧界出现了关于《野玫瑰》的论争。

1943年

4月，《青花——理想主义与浪漫主义》发表于《国风》半月刊第12期。

5月，理论著作《文学批评的新动向》，由重庆正中书局出版。全书共分四章，第一章《理论的建设——新的基础》，第二章《过去的评价——中国文学对于世界的贡献》，第三章《异邦的借镜——德国狂飙运动》，第四章《伟大的将来——意志哲学》。这是陈铨继《中德文学研究》之后又一部重要理论著作，集中体现了20世纪40年代陈铨的文学思想与哲学思想。

7月，创办《民族文学》的杂志，出版五期之后即宣告停刊。

7月，《中国文学的世界性》发表于重庆《民族文学》第1卷第1期，署名“唐密”。收入《文学批评的新动向》，改题为《过去的评价——中国文学对于世界的贡献》

12月，《第三阶段的易卜生》发表于重庆《民族文学》第1卷第4期。署名“唐密”。

诗集《哀梦影》发表于重庆《民族文学》第1卷第3、5期。

剧作《金指环》发表于重庆《军事与政治》第2卷第5、6期，第3卷第1期。

剧作《无情女》由重庆青年书店出版。

陈铨离开清华，任重庆中央政治学校英文教授，兼任重庆正中书局的总编辑、青年书店总编辑。

1944年

1月，《哈孟雷特的解释》发表于重庆《民族文学》第1卷第5期，署名“唐密”。

5月，理论著作《从叔本华到尼采》，由重庆在创出版社出

版，此书对叔本华和尼采思想作了深入的研究，深刻阐述了近代西方思想史上从叔本华的悲观主义到尼采的乐观主义的根本转型，是中国研究意志哲学的重要著作。

6月，林同济编的《时代之波》由重庆在创出版社出版。

1945年

剧作集《婚后》由重庆商务印书馆出版。

诗集《哀梦影》由重庆在创出版社出版。

1946年

6月，林同济、雷海宗合著的《文化形态史观》由上海大东书局出版。

剧作《野玫瑰》，由上海商务印书馆再版。

9月，回到上海，进入上海同济大学，任外文系主任。

1947年

2月，论文集《戏剧与人生》由上海大东书局出版。

剧作《黄鹤楼》由上海商务印书馆出版。

长篇小说《再见冷苻》由上海大东书局出版。

长篇小说《归鸿》由上海大东书局出版。

长篇小说《狂飙》由上海大东书局出版。

贺麟的《文化与人生》由上海商务印书馆出版。

1952年

全国高校院系调整，从上海的同济大学调到南京大学外文系。在南京大学，他度过了一生中的最后十八年。

1954年

10月，完成《舞台与戏剧的问题》，未刊。

大约在此前后，完成关于戏剧改编的手稿《科利奥兰纳斯的改编问题——从普鲁塔克、莎士比亚到布莱希特》，未刊。

1955年

译作，德国作家柏伦涅克的长篇小说《学校广播站》由上海少儿出版社出版。

译作，德国作家沃尔夫的长篇小说《两人在边境》由上海自由出版社出版。

大约在此前后，翻译了苏联文学史家普里舍夫的《德国文学概论》，现存三百多页手稿。未刊。

1956年

译作，德国作家沃尔夫的长篇小说《儿子们归来》由上海新文艺出版社出版，署名“陈正心”。

译作，德国作家魏森波尔恩的长篇小说《西班牙婚礼》由上海新文艺出版社出版，署名“陈正心”。

译作，波兰作家莫文森尼克的长篇小说《约翰纳煤井》由上海新文艺出版社出版，署名“陈正心”。

1961年

年底，被《新华日报》公布为最早脱去“右派”帽子的人员之一。

1965年

9月，译完瑞士沃尔夫冈·凯塞尔的名著《语言的艺术作品——文艺学引论》。

1969年

1月31日，陈铨逝世，这位尼采学说的中国门徒，终于支撑不住，走完了他六十六年曲折丰富的人生历程。

1979年

1月，南京大学为陈铨召开追悼会，对陈铨的错划“右派”予以改正，恢复教授职称及政治名誉。

1984年

译作，瑞士沃尔夫冈·凯塞尔的《语言的艺术作品——文艺学引论》由上海译文出版社出版。

1997年

《中德文学研究》由辽宁教育出版社列入“新世纪万有文库”重印出版，距初版时间已有六十余年。

1999 年

10 月，于润琦编选《陈铨代表作》由北京华夏出版社出版，收入小说《恋爱之冲突》、《革命的前一幕》，戏剧《无情女》、《野玫瑰》及《文学批评的新动向》节录。



陈铨  
大事  
年表

# 附录 陈铨译 《精神现象学》 残稿

## 第一部 精神现象学，或意识的科学

### 引论

#### § 1

我们普通的认识只想到认识的对象，但没有同时想到自己就是认识的本身，于是在认识中存在的整个东西，不仅是对象，还有认识的自我和自我与对象之间的相互关系：就是意识。

#### § 2

在哲学中认识的规定性不仅是单方面地看作事物的规定性，同时也看作是认识的规定性。这些规定性至少也和事物一起共同属于认识；换句话说，它们不仅被当作是客观的，同时也被当作是主观的规定性，或者宁肯说，被当作是主体与客体相互间的某种关系。

#### § 3

由于事物和它们的规定性是在认识之中，在一方面这种想法是可能的，就是它们是自在自为地在意识之外，而且它们是作为一种陌生的和完成的东西被提供给意识；但是在另外一方面，由于意识对于认识是同样的重要，另一种想法也是可能的，就是意识自己建立了它自己的世界，而且通过它的态度和它的活动全部或部分地产生或限制这个世界的规定性。另一种想法叫做实在论。后一种想法叫做唯心论。在这里，事物普通的规定性，只是

一般地作为客体对主体的规定的关系来加以观察。

#### § 4

主体，被思想得更肯定一点，就是精神。它是现象的，当它在本质上同一个存在的对象发生关系的时候：在这种程度上，它就是意识。因为这个缘故，意识学就是精神现象学。

#### § 5

但是精神依照自己内在的活动和在自己对自己的关系中，在摆脱了对其他事物的关系中，要在特别的精神学或者心理学里加以观察。

#### § 6

意识，一般地说，就是关于一个对象的认识，无论这个对象是外在的或是内在的，不管它是否不要精神的协助表现自己，或者通过精神产生出来。精神要依照它的活动加以考察，只要它的意识的规定性被划归给它的本身。

#### § 7

意识是自我对一个对象的规定的关系。只要我们从对象出发，我们就可以说，意识，依照它对对象的多样性，是不一样的。

#### § 8

但是同时对象本质上是在对意识的关系上被规定的。因为这个缘故，它的多样性要相反地作为依赖意识的发展来加以观察。这种交互关系，自在意识的现象领域中，使上面（§ 3）所提到的问题，就是意识自在自为地同这些规定性有什么关系，不能解决。

#### § 9

意识在普通的情况之下，依照对象的多样性，一般地有三个阶段。就是它或者是同自我对立的客体；或者是自我本身；或者是某种同样属于自我的，某种可以成为对象的东西，就是思想。这些规定性不是经验地从外界得来而是意识本身的因素，因此它是：1) 一般的意识；2) 自我意识；3) 理性。



§ 10

一般的意识是：1) 感性的意识，2) 知觉的意识，3) 理智的意识。

**甲、感性的意识**

§ 11

简单的感性的意识是对于一个外在的对象的直接的确信。对于这样一个对象的直接性的表示是：它是存在的，当然这个对象，依照现在的时间和这里的空间，与一切其他的对象彻底不同而且完全在它自己本身上被规定。

§ 12

无论这个现在或者这个这里都是一种不断消失的东西。当现在还是存在的时候，它已经不再存在了，一个另外的现在正在代替它的位置，然而这个另外的现在也同样直接地在消失。但是同时现在又是永存的。这个永存的现在是普遍的现在，它是这个现在，也是那个现在，也不是它们中任何一个现在。——这个我所说的和我所指的这里，有一个右边和左边，有一个上面和下面，有一个前方和后方，一直到无穷无尽，那就是说，这个所指的这里，不是一个简单的，因此不是一个规定的这里，而是一个许许多多这里的总括。因为这个缘故，真正存在的东西，不是那个抽象的，感性的规定性，而是那个普遍的东西。

**乙、知觉**

§ 13

知觉再不以感性的东西为对象，只要它不是直接的而且同时只要它是作为普遍的东西。它是一种感性的和反省的规定性的混合。

§ 14

因为这个缘故，这种对象是具有它的特质的事物。感性的特质是：1) 在感觉中直接为己，同时也通过与他物的关系被规定和被中介；2) 它们属于一个事物而且在这种考虑之下，一方面在这

个事物的个别性中被掌握，另外一方面，它们具有普遍性，依照这种普遍性它们走出了这个个别的事物，同时彼此互相独立。

#### § 15

只要这些特质在本质上被中介，它们就在一个他物中有了它们的持存而且变化自己。它们只是偶然的东西。但是由于事物在它们的特质中持存，因为它们靠这点互相区别，它们就随着这些特质的变化消失自己，或为一种发生和消灭的交替。

#### § 16

在这种变化中，它不仅是某个扬弃自己，变成一个他物的东西，而且这个他物也正在消灭。但是这个他物的他物，或者这个可以变化的东西的变化，是永存的东西的变化，是自为自在地持存的和内在的东西的变化。

### 丙、理智

#### § 17

现在，对象具有这样的规定性：1) 一个纯粹偶然的方面，但是2) 也必然要有一种本质性和一种永存的东西。由于对象为了意识具有这样的规定性，意识就是理智，对于理智知觉的事物只有作为现象，才有价值，理智考察事物内在的东西。

#### § 18

事物内在的东西就是那种在事物本身上一部分摆脱了现象的东西，那就是摆脱了造成一种与它们自己相对立的外界事物的多样性的东西。但是另外一部分就是通过它的概念同它们发生联系的东西。因为这个缘故，事物内在的东西就是：1) 那种走进了有限存在的，或者表现的，简单的力量。

#### § 19

2) 这个力量所具有的这种区别在现象的一切多样性中保持不变。现象的规律是它静止的，普遍的图像。它是普遍的，永存的规定性的一种关系，规定性在规律上的区别是外在的。这种关系的普遍性和持久性自然导致到它的必然性，但是不会使这种区

别可能成为一种自身规定的或内在的区别。在这种区别中一个规定性直接包含在另外一个规定性的概念里。

#### § 20

这个运用在意识本身上的概念，提供精神的另一个阶段。一直到现在它曾经是在它和对象的关系中作为一个陌生的和不相干的东西来看待。由于现在一般的区别变成了一个区别，而这一个区别又同样不成其为区别，因此，一直到现在，意识的这个区别就脱离了它的对象。它有了一个对象而且同一个他物发生了关系，但是这个他物直接地说来，同样又不是他物，换句话说，它把自己作为对象。

#### § 21

或者直接地说：事物内在的东西就是思想或者事物的概念。由于意识把内在的东西作为对象，它就有了思想，或者同样地有了它自己的反省或形式，因此就一般地把自身作为对象。

### 第二阶段 自我意识

#### § 22

作为自我意识，自我直观自己本身，自我意识纯粹的表示是：自我 = 自我，或自我是自我。

#### § 23

这个自我意识的命题是没有任何内容的。自我意识的冲动在于实现它的概念并且在每个事物中提供自己的意识。因为这个缘故，自我意识是：1) 活动的，它要扬弃对象的它在，立刻建立自己；2) 它要放弃自己，因而提供自己以对象性和有限存在。两种是一个和同样的活动性。自我意识的被规定同时就是自我规定，反过来也是一样。它把自己提出来作为对象。

#### § 24

自我意识在它的形式或运动中有三个阶段：1) 就它对其他各事物的关系来说：是欲望的阶段；2) 就它对另一个另外的，和它不平等的事物建立自我意识来说，是主仆关系的阶段；3) 就

它在其他的许多自我意识中认识了自己，它和它们，它们和它，都是一样的来说，是普遍自我意识的阶段。

## 甲、欲望

### § 25

自我意识的两方面，建立的方面和扬弃的方面，因为这个缘故是直接地互相结合的。自我意识通过对于它在的否定建立自己，它是实践的意识。假如它在自己的意识中，这种意识也叫作理论的意识，这种方式和对象的规定性自在地发生变化，那么这种情况的发生是由于意识自身的而且是为自身的活动。它自己明白，这种扬弃的活动是属于它的。在自我意识的概念中还包含着尚未实现的区别的规定性。只要这样一般的区别在它自身中显露出来，它自身中就有一种它在的感觉，一种否定自己的感觉，或者一种缺乏的感觉，一种需要。

### § 26

它这种它在的感觉，和它的自我同一的感觉发生了矛盾。扬弃这种对立的，被感觉者的必要是冲动。否定或它在对于冲动作作为意识，作为一种外在的，和它们不同的事物表现出来。但是这个事物又通过自我意识被规定为：1) 一种适合于冲动的东西，2) 一种自在地否定的东西，这种东西的持存要从自身被扬弃而且要被建立起来和自身相同。

### § 27

因为这个缘故，欲望的活动是要扬弃对象的它在和一般的持存，把它同主体结合在一起，因而使欲望获得满足。这种欲望因此就要受到下面的条件的制约：1) 通过一个外在的，和它不相干的持存的对象，或者通过意识；2) 欲望的活动只有通过对象的扬弃才能产生满足。因为这个缘故，自我意识只达到它的自我感觉。



## § 28

在欲望中自我意识作为个别的東西同自己发生关系。它和一个无我的对象发生关系。这个对象自在自为地是另外一个对象，而不是自我意识。因为这个缘故，自我意识，就其与对象的关系而论，只有通过对象的扬弃才能到达自身同一。一般地说，欲望是：1) 具有破坏性的；2) 因此在它获得满足中，只有能达到作为个别东西的主体的自为存在的自我感觉，只能达到和客观性相联系的主体的没有规定的概念。

## 乙、主人与仆人

### § 29

自我意识作为一个主体同时又是客观的概念，提供一种关系，就是为了自我意识，另外一个自我意识就得存在。

### § 30

一个为了另外一个自我意识而存在的自我意识，并不是作为仅仅为它存在的客体而且作为它一个另外的自身。自我不是一个抽象的普遍性，在这样的普遍性中没有区别或者没有规定性。因为这个缘故，只要自我是自我的对象，前一个自我就把后一个自我在这方面作为和它自己一样的东西。它在另外一个自我中直观它自己。

### § 31

这样一个自我在另外一个自我中的直观是：1) 自我同一性的抽象的因素；2) 但是每一个自我又有这样的规定性，就是为另外一个自我作为一个外在的客体和某种程度之下，作为一个直接的，感性的和具体的有限存在呈现出来；3) 每一个自我是绝对自为的，面对另外一个自我是个别的，它也要求成为这样一个自我来为另外一个自我，而且对于另外一个自我发生这样的效果，就是要在另外一个自我中直观它自己作为一个自为存在的東西的自由，或者获得另外一个自我承认。

### § 32

为了要把自己作为一个自由的东西弄成有效和获得承认，自我意识必须为一个另外的自我意识表现为已经从自然的有限存在获得了自由。这一个因素和自我意识在自身中自由的因素是同样的必要的。自我与自己本身的绝对同一性在本质上不是一个直接的同一体性而是这样一个同一性，它是通过感性的直接性的扬弃把自己弄成，而且这样一来，也为另外一个自我，把自己弄成对于感性的东西是自由的和独立的，因为这个缘故，它依照它自己的概念来表现自己，而且因为它对自我提供了现实，它必然获得承认。

### § 33

但是独立性并不是越出或者离开感性的，直接的有限存在的自由。毋宁说是，在有限存在本身中的自由。这一个因素和那一个因素是一样的必要，但是它们的价值不是一样。只要不同一体性走了进来。对于两个自我意识中的一个自我意识是和感性的有限存在相对立的自由，对于另外一个自我意识是和自由相对立的作为本质的东西的有限存在，因为这个缘故，随着规定的现实中的互相要求承认。在它们中间就走进了主人与仆人的关系；或者一般地说，只要通过自然的直接关系，这种独立性的多样性是存在的，那么这种关系就是服务和服从的关系。

### § 34

因为两个互相对立存在的自我意识中的每一个自我意识，都必须努力去证明和坚决主张自己和另外一个自我意识是对立的，同时又是为它的绝对自为存在，那一种自我意识就走进了仆人身份的关系。假如它把生活放在自由的前面，因而表明，它没有能力，依靠自己为它的独立性，去摆脱它感性的有限存在。

### § 35

这种存在于摆脱自然的有限存在的否定的自由，可并不符合自由的概念，因为自由是在它在中的自我同一性，一部分是在另外一个自我中自我的直观，一部分不是离开有限存在而是在一般



的有限存在中的自由，它是一种自己具有有限存在的自由。服务的人是无我的，而且有一个另外的自我加在它的自我身上，因为这个缘故他在主人中，作为个别的自我，放弃了自己，受到了扬弃，而且作为另外一个自我去直观本质的自我。在相反的方面，主人在服务的人中，直观另外一个自我作为被扬弃了的自我，直观他自己个别的意志作为被保持着的意志。

#### § 36

但是服务的人自己的和个别的意志，进一步观察起来，一般地说，是在对主人的恐惧中，在他自己的否定性的内在感觉中消失自己。他为了服务别人的工作，是他的意志的放弃，一部分是意志的本身，一部分是随着自己欲望的否定，同时通过工作对于外在事物的积极塑造，因为通过工作，自我把它的规定性造成事物的形状，而且在它的工作成果中，把自己作为一个可以作为对象的东西来加以直观。非本质的任性的放弃造成真正服从的因素。（皮西斯特拉特教导雅典人服从。因此他把梭伦的法典导进了现实，而且在雅典人学会这点以后，君主对于他们就是多余的了。）

#### § 37

这种作为自我的个别性的放弃是一个因素，通过这一个因素自我意识造成了到普遍意志的过渡，到积极的自由的过渡。

### 丙、自我意识的普遍性

#### § 38

普遍的自我意识是对自己的直观，把自己不作为一个特别的，和他物有区别的自我，而是作为一个自在的，普遍的自我。这样一来，它就承认了自己和其他在自身中的自我意识，而且获得了它们承认。

#### § 39

自我意识，依照它这种本质的普遍性，是现实的，只有当它在其他的自我意识中知道它的反映，我知道，其他的自我意识把我作为自己来知道了，而且作为纯粹的精神的普遍性，属于家

族，祖国等等，作为本质的自己知道的时候。（这种自我意识是一切德行、爱情、荣誉、友谊、勇敢、一切牺牲、一切名誉等等的基础。）

### 第三阶段 理性

#### § 40

理性是意识和自我意识的，或者对于一个对象的认识和对于自己的认识的最高统一。它是一种确信，确信它的规定性。事物本质的规定性，和我们自己的思想，同样的是可作为对象的。在同一的思想中，它是对于自己的确信，这种确信就是主观性，同样也是绝对存在或客观性。

#### § 41

换句话说，我们通过理性所洞察的是：1) 一种内容，这种内容不在我们只为自己或思想之中存在，而是一种包含自在自为的存在的对象本质的而且具有客观现实的内容；2) 这种内容对于自我不是陌生的东西，不是被提供的东西，而是被自我渗透了的，同化了的，同样也是被自我产生出来的东西。

#### § 42

对于理智的认识，因为这个缘故，不仅是主观的确信，而且也是真理，因为真理存在于确信与绝对存在或客观性的一致，或者宁肯说统一性之中。

.....



## 后 记

2003年初，乐黛云老师开始策划这套《跨文化沟通个案研究丛书》。我积极请缨，想写“吴宓”，后来乐老师让我写“陈铨”，因为陈铨先生的女儿陈光琴女士住在苏州吴江，我有地理之便。我不懂德文，怕写不好，有些犹豫，乐老师鼓励我接受挑战试一试，于是，就有了《陈铨：异邦的借镜》这本小书。

其实，写作过程中最大的困难，不是语言的不便，而是资料的匮乏。

一是陈铨作品、生平资料的匮乏。我在学校图书馆，只找到了陈铨的《文学批评的新动向》、《从叔本华到尼采》，还有小说《天问》，戏剧《无情女》、《婚后》，《战国策》杂志只有残损不堪的几册，更别提《民族文学》等杂志了。还好，《大公报》现在有了影印版，我很方便地就把《战国副刊》上的相关文章全部复印了下来，然后又到南京等地收集、复印了一批资料，才将陈铨的主要作品和论著基本收齐了。可是，对于陈铨的生平，除了干巴巴的简介外，我们还是一无所知。后来，幸好得到陈光琴女士和陈铨女婿秦星坡先生的热情支持，到吴江跟他们作过几次访谈，才大概描摹出了陈铨的生平活动。陈铨的著作、手稿等资料，经过“文革”洗劫，陈光琴他们手上也所剩无几，仅存的一个装有日记文稿等杂物的箱子，两年前在南京大学的旧房子里竟然不翼而飞。不过，陈光琴还是提供了一些很有价值的资料，比如陈铨翻译的《精神现象学》片断、日记残稿，甚至还有完整的《海滨日记》、《科利奥兰纳斯的改编问题》以及翻译的《德国文

学概论》等，这些对我们评述陈铨的思想发展提供了第一手的资料，弥足珍贵。所以，我要特别感谢陈光琴女士和秦星坡先生，他们不厌其烦地为我释疑解惑，毫无保留地提供相关资料，令人敬佩。陈光琴女士近年来也在四处收集陈铨的资料，积极推动陈铨研究，其情可感。

二是陈铨研究资料的缺乏。学界对“战国策派”的研究本身就很薄弱，关于陈铨的研究，除了一些《野玫瑰》评论外，基本上是一片空白。陈铨的《中德文学研究》影响深巨，可是竟然看不到什么有分量的专论，大都只是史述里一笔带过。这与陈铨的实际成就显然是不相符合的。我们不说陈铨是沟通中外文化方面的大师级人物，但至少可以说，他是中德文化交流方面杰出的开拓者与先行者，而且以《中德文学研究》、《文学批评的新动向》、《从叔本华到尼采》等著作，初步完成了一个体系性的建构，这在跨越中西的现代学者中也是较为少见的。研究资料的缺乏，虽说带来了不少困难，但也少了些“影响的焦虑”，少了很多的束缚，使我们可以根据自己对陈铨的理解自由地作出评述和判断。这本小书的价值或许就在于，它第一次系统梳理和评述了陈铨的生平创作和思想发展历程，尤其是陈铨在沟通中德文化、借鉴意志哲学方面所作出的贡献。为了更为真实地呈现陈铨的思想原貌，而不是以某种先验的概念来削足适履，我们有意多引了些原始文献，希望能为以后的陈铨研究提供一些方便。也正因为是第一次，有些地方由于资料或能力的限制，还很不如人意，尤其是一些理论问题没有能充分展开，深入阐述。我们诚恳地期待学界的批评，也希望这本小书能起到抛砖引玉的作用，推动学界的陈铨以及“战国策派”研究，一旦登岸舍筏，此书弃之可也。

2004年，我有机会到哈佛大学访学。本想把全部资料带到美国，集中力量写出来，可是乐老师提醒我，初到美国，总会经历一种文化震荡，应该利用这种难得的机会，多看看，多读读，并建议我找一个合作者以便保证写作的进度。于是，我邀请了曾一





果博士合作此书，临走之前将所有资料及全书的纲要，一股脑托付给他。我们已经有多次愉快的合作，对他的能力，我是非常信任的。果然，等我回来时，他已完成了部分初稿，我增写了部分章节，又花一个多月时间，集中力量对全书进行了修改定稿。这本小书若有可取之处，那首先得归功于曾一果，若有错误，那自当由我承担。哈佛之行，虽说推迟了交稿时间，但也使我对长期思考的中外文学交流问题有了全新的体认，为全书的修改定稿提供了一个无形的知识背景与思想语境。借此机会，我要向直接促成哈佛之行的李欧梵先生、杜维明先生，表示我深切的谢意，希望今后还有更多的成果奉献给两位先生。

最后，我要感谢乐老师的信任和对我一拖再拖的宽容，感谢叶隽博士、易前良博士无私的帮助，感谢责任编辑，也感谢关心这本书的每一位朋友。

季 进

2005年4月于苏州狮山