

文章在兹

非文学的文学家鲁迅及其转变

刘春勇 著



非文学的文学家鲁迅及其转变

文学不在兹

刘春勇

著



吉林大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

文章在兹：非文学的文学家鲁迅及其转变/刘春勇著.
—长春：吉林大学出版社，2015.9
ISBN 978-7-5677-4689-3

I. ①文… II. ①刘… III. ①鲁迅(1881~1936)—人物
研究 IV. ①K825.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 221238 号

书 名：文章在兹：非文学的文学家鲁迅及其转变
作 者：刘春勇 著

责任编辑：孟亚黎 责任校对：刘 丽
吉林大学出版社出版、发行
开本：787×1092 毫米 1/16
印张：14.25 字数：228 千字
ISBN 978-7-5677-4689-3

封面设计：刘 瑜
吉林省吉财印务有限公司 印刷
2015 年 10 月第 1 版
2015 年 10 月第 1 次印刷
定价：38.00 元

版权所有 翻印必究
社址：长春市明德路 501 号 邮编：130021
发行部电话：0431-89580028/29
网址：<http://www.jlup.com.cn>
E-mail：jlup@mail.jlu.edu.cn

本书系 2015 教育部人文社会科学规划基金
项目:鲁迅文章学研究(项目号:15YJA751017)
成果

序：“虚妄”之于鲁迅

没有对立或异己物，学术就会死亡。

这里所涉的其实是一个宇宙通理。然而人却有一种本能：如果自己是东风，便不要西风或者一切别的风，误以为这样可以让东风永吹。我警惕这种本能，所以特别珍惜青年学者别样的声音，哪怕是“贬鲁”、“非鲁”的意见。这和正确与否、赞同与否无关，仅仅因为是另一种风。

刘春勇这些年的努力让我注意，也首先因为它是另一种风。

几年前的某次会上，素昧平生的他送我一本新著《多疑鲁迅》请求批评。原以为只是学人间的寻常礼数，不料这人是玩真的，两天之后的一个晚餐即向我回收意见。幸亏书名抓住了我，之前已用两个晚上翻阅过全篇，于是就有下面的说法（大意）：

鲁迅“多疑”并不是新话题，但在反思“主体形而上学”背景下作研究，而不再只是在道德人格、精神心理学上说事，却是新路子。这不仅可以带来鲁迅与传统、与中国启蒙运动、与现代和后现代等等问题的全新思考，还可以为鲁迅的生命现象、写作方式等带来新的研究思路。这些问题在你的著作中大体涉及到了，但恕我直言，本书的理论视野有个非同小可的盲点，这就是佛学。对鲁迅的“多疑”，舍佛学当然能给出一些解释，但要登堂入室说到位，几乎是不可能的。

他似乎完全不介意我的造次，要我继续谈下去。这风度是能感动



人的。仅仅浏览了一遍，不敢再过分胡说，但答应回家后细读。不久，我将读书体会以一篇长达万言的通信相复，称之为“上万言书”。

没有恭维，倒是多有挑剔。可他不仅仍不介意，而且谋求公开发表。当时的感觉是，这人不仅闻过则喜，而且经打。

这是两年多前的往事了。

最近，他突然寄来即将出版的书稿，向我索序。说是想再听批评，并说如果没有时间，可以将“万言书”作为代序。大概是诚恳和经打的印象暗中起作用，我竟不经思索地答应了。

事后有过犹豫，但不便要赖，只好往前走。

虽然两书前后相承，并且内容有所交叉，但毕竟是另一本书，不可代序。况且“万言书”已另有媒体面世，不值得再占出版资源。于是决定写篇读后感，权为之序。

春勇的此书可看作彼书的扩展，那么相应地，我将序言当作通信的继续。

先看看他的写作思路：

我所理解的打开鲁迅世界的几个关键词：虚妄、多疑、坚韧、留白。我想对这几个关键词的阐释不仅关涉到对鲁迅的重新解读，恐怕对我们思考现代性也不无帮助吧！

“重新解读”、“思考现代性”之类已是陈言，但从这些关键词切入，看似简单，却极需眼光和思想功力，非一般人所能为。这是刘春勇相关研究的独到价值所在。我愿意提请读者注意到他的研究路径或切口，不管自觉到了什么程度，他触摸到了鲁迅最深的思想之穴。

问题是，他在跋涉中使出了浑身解数，左冲右突，大汗淋漓，越往后越体力不支。他旁征博引，就是不谈佛学。本可以四两拨千斤，他偏偏不要四两。他之吃力即为此，我之着急也为此。这是读其两本书都有的感觉。

以下对其得失作些分析。



“万言书”跟着他的书名转，着重地谈“多疑”，这里主要由“虚妄”谈开去。这也仍然是忠实地跟着他转。“虚妄”虽没有进入书名，却是本书置于关键词之首而且贯通全局的枢纽性概念。

在鲁迅的词典里，“虚妄”是“多疑”、“中间物”最实质的内容。没有这个内容，多疑就只是一个心理疾病，中间物不过是历史进化论。所以这个词他抓得很精准。他以此区别虚无主义（这不是玩概念，虚无主义废黜最高价值或信仰，虚妄则不是），进而以虚妄来立论鲁迅与现代性及其他，太得要领。他对这块基石很用心推敲，但还是不够。

“虚妄”不是鲁迅生造，毋庸置疑地来于佛陀。在佛学中，这不是一个无关宏旨的术语。原始佛教之所以堪称“革命”，首先在于释迦牟尼有一个伟大的发现，那就是看到了印度宗教中最高本体“梵我”的虚妄。佛祖有个全称判断：“佛告须菩提，凡所有相皆是虚妄。”（《金刚经》）虚妄也可以叫虚妄相，虚妄之相，非实有之相。它无非是说，我们所见到的一切世相都不过是因缘和合的假相，不是常住的实体，或者说是心造之境。物是虚妄的，心也是虚妄的。因此不能痴迷、执着之。“希望”与“绝望”作为一种心之相，当然不是实在，故不可执着。鲁迅“希望”和“绝望”都为虚妄的命题就是这个意思。《希望》中称引了裴多菲，倘就此认为鲁迅的虚妄观来自或受影响于后者，这就抬高了裴多菲。他对鲁迅没有那么大的法力。鲁迅将其诗句顺手拈来，只能算一种同气相求的引证。或者说，诗人的感慨拨动了他那根既有之弦。

如果克服了这个盲点，就会发现鲁迅两者皆虚妄的体认并不始于《希望》。倘一定要说出个分水岭，应始于他对释迦牟尼的服膺。世相之虚妄，是鲁迅相遇这位“大哲”后就已确立的宇宙观（从而影响人生观、艺术观等）。

深层觉悟不比浅层意识，一旦确立便难撼动。“虚妄”观在鲁迅那里不曾被“克服”，只是时隐时现。《呐喊》自序中“铁屋子”一说应由此解；《故乡》中的“希望是本无所谓有，无所谓无”应由此解；《写在〈坟〉后面》的“中间物”应由此解；他总怀疑自己而不肯为人指路应由此解，反过来，他讨厌正人君子，像尼采一样地“嘲笑不嘲笑自己的大师”，也

得由此解。他常以“悖论”相克自己和别人的偏至或独断，还得由此解。没有对“我见”的根本怀疑或发现虚妄，怎么可能有悖论和自嘲？

鲁迅读佛并不始于北京，所以上述现象甚至可以在“周树人”时期找到端倪。留日时的“周树人”并没有和其他主体论者一样奉新价值为圭臬，他同时怀疑新价值。

佛学之于鲁迅，当然也不妨说是前者“拨动”了后者的慧根，但开悟“印证”与上述“引证”是两回事。

“虚妄”是鲁研之锁的一个解。好多所谓“难题”，在于研究者们无视这个解。比如说，他们一定要以通用的勇士（或者革命者之类）公式去解鲁迅，根据这个公式，勇士是不应该持虚妄观的。他们想也不曾想过，没有世相虚妄之悟可以有战士之志、匹夫之勇，却不会有金刚意志和大雄大勇。他们更没有想到，自己心目中的勇士把某种实在当最高价值，本身就是虚无主义。

将虚妄与虚无主义混为一谈，势所必至的有两件事：要么代替鲁迅克服虚妄，要么相反，将他解释成虚无主义。我不知这在多大程度上可以概括一部鲁迅研究史，但我知道刘春勇在这两者之外。当然，在这两者之外的不只他一人，也不始于他。

受启示于西方现代文化思潮，春勇由鲁迅的“虚妄世界图像”看到他对“主体形而上学”的消解，看到他对“文学时代的终结”。此类外来词用于鲁迅不免生硬，但在致思方向上却是不错的。由此出发，可以将鲁迅从“现代化”的单一面孔中剥离出来，或者说将他与五四“同人”的“不同”彰显出来，他的双重启蒙身份和复杂的文化性格也就不再难说，他与尼采和后学也就更有可比性，鲁迅的“当下意义”也就不再只是言不及义的乱扯。

把“主体形而上学”定在近代的笛卡尔，这是西学语境。横移过来固然可以给人启示，却也限制了本应打开的视野，而不只是用语的生硬。

本书开篇即是西方文化的大段铺陈，我无意说这不应该（事实上作者受益于这种理论背景，没有它就不可能有两书的创获），而只是说

还应该另寻窗户。

在古代东方,如果说曾经有过类似西方的本质主义或形而上学,最应该想到的,是婆罗门教的梵天创生论和梵我合一的修行哲学。相应地,释迦牟尼在缘起论的根本立场上,对绝对实在“梵”的批判,对真常实体“我”的批判,对蔑视肉体或现世的苦行主义的批判,相当于同时进行了西方社会的两次思想革命。佛学中没有形而上学的最高实在,没有两希中的“逻各斯”或“上帝”,也没有近代“我思故我在”的“我”。后现代主义注意到佛学的价值,不是没有缘故的。

在西方,不管古代形而上学和近代形而上学是怎样的相异,理性形而上学与中世纪神学是如何的不同,但在理路上一脉相承:本质主义。所以尼采将苏格拉底的人本主义、中世纪的神本主义、启蒙主义的人道主义常常放在一起“重估”,就因为这个一致。它们一致地让人乞求于“本质实在”,而轻忽“大地的意义”。尼采认为佛教高于西方传统,就在佛陀早就消解了二分意义上的最高实在。

如果说鲁迅的主体性意识主要是(不全是)受启示于西学(“摩罗宗”、“神思宗”),那么他对主体形而上学的怀疑,其思想资源则首推佛学;而告别“周树人”,终结“类圣经”书写从而成为“鲁迅”,因于他耽读佛学。

这就是我所理解的“另寻窗户”。这个窗户不仅如上所述,有助于看到鲁迅的虚妄观之所自,还有助于理解他为什么不是虚无主义者。

有人要问,虚妄与虚无主义全是两回事吗?把鲁迅的虚妄看作虚无主义就全无理由吗?

在逻辑上,虚妄与虚无主义有交叉关系,二者的重合点在于“虚”,即都看到了终极实体之不实。不同在于,虚无主义到此为止:既然什么都是虚妄,一切都没有价值,活着也空无意义。而虚妄观的逻辑则是:正因为什么都是虚妄,正因为没有意义,所以要寻找意义;既然终极实在不可靠,那么正好将意义落实在无所谓希望或绝望的生命之行中。这是鲁迅的思路,这种思路与正信佛教的实践哲学有相通性。

尼采看到佛学高于西方二元论(“超善恶”),但他没能用力考察佛



学的实践哲学，过于匆忙地让它陪审于基督教，而将其同归结为“疲弱的”、“消极的虚无主义”。这当然是佛教的事实，但他习焉不察另一重事实：佛教的宝剑之力并不下于他的铁锤之威，“凡所有相皆是虚妄”更是“重估一切价值”。同时他也没有想到：超人是积极的，成佛精进可能也是积极的（鲁迅看到了这一面，比如他说“佛教崇高”），其“权力意志”、“永恒轮回”与佛学的金刚心和轮回说也许正好构成了某种呼应。

用尼采的概念说，虚无可以通向“消极的虚无主义”，也可以通向“积极的虚无主义”。鲁迅的虚妄观属于后者。在中国，由虚无而陷于疲弱者可谓多矣，但由此生出坚韧的案例则不可多得。本书将“坚韧”与“虚妄”放在一起论述鲁迅，卓有见地，虽然论证不够充分。

一番哲学式的玄论之后，春勇以“留白”作为关键词，将重心转到文章学。看似突兀别扭，却顺理成章。他好像很得意于此，并且想落脚于此，从他仓促之中给出的书名即可看出：文章在兹。

为什么是顺理成章？一个对宇宙有着“虚妄”体认的得道者，不可能执着于任何相对价值，而会随处“留白”。不过我更认为，“留白”之于鲁迅，首先不是文章学，而是一种虚妄观在怀的生命状态、生存筹划。

这种留白比艺术的留白更为根本，它决定了后者。

鲁迅不在乎体裁规范，取舍裕如，文体几乎一书一个样，一篇一个样，也毫不珍惜自己的文学成绩和地位，以致后来：

“非文学的文学家”也不想做了，他扬弃了“文学”这个物，而向“文章”的荆棘中踏去，这才使得古典的文章，这样一个反现代性之物得以在现代的杂文当中复活，然而，其时，他所开创的“文学”这个物已然在他周围浩浩汤汤了，然而，他不屑。

这个“随便党”何以如此洒脱？在于他觉解到了本体无常，一切都是中间物（虚妄），于是乎随性而为，随缘而行，随方解缚。不具备虚妄

观，为人不可能成为“随便党”而只能是“伪逍遥”，为艺术则不可能真有留白美学，而只能像寻常艺人模仿怀素书法，徒有留白技巧。没有太多的资料能证明鲁迅对中国传统的留白美学有研究，也无以证明他在艺术上比同代作家（比如闲适派）更讲究留白或者做得更好，但如果就此进行一些比较，他留白方式的独到性即可朗然，还可以反过来看清他的虚妄观，以及虚妄与虚无的不同。

刚才用“随方解缚”这个佛语时，突然想到对“解构主体性”这样一类当下热词提出些疑问，就教于春勇和读者。

西方人“解构”，对象很明确，从笛卡尔算起，主体形而上学也已主导了数百年，已然走向困境。有论者如法炮制，在中国解构主体形而上学。这可以给人“国际化”的鼓舞，但我一直没看明白，他们所要解构的主体形而上学在哪里？所要消解的本质主义的“原子个体”在何方？本书给了我一些启示。比如他以现当代为例，讲到国内的“经典文学”，一定“要围绕一个主题展开‘焦点叙事’”，“不能跑题，而且整篇文章是一个封闭的结构”。此论甚佳，这“构”一定得“解”。可是，他把这种状况与西方文学“我是谁”、“我从哪里来”、“我要到哪里去”的“焦点叙事”相提并论，从而断言：“‘我是谁’的写作即是现代性自我认同与自我确认，从根本讲是笛卡尔我思意义上的主体形而上学的建立。”这个说法符合于彼邦，但用于此邦恐怕要推敲了。至少在我的记忆里，主流文学的“焦点叙事”，从来只有“我们认为”而没有“我思”；而“我是谁”这种问题不仅提不出来，而且不合法。

再者，消解“主体形而上学”是不是整个勾销“主体性”？更具体点说，“我思故我在”固然过时，“我之死”理所当然，但这是否意味“我”此后只有语法意义，而“思”可以不必有主体？可是完全没有“我”的“思”是可能的吗？论者们在狂欢中可能忘记了所要消解的，只能是形而上学之我或终极实在之我。这种“我”是虚妄的，所以佛教讲“无我”；但佛教并不主张把众生修炼成无头苍蝇，而只是说不可陷于“我执”。佛把“我”看作“假名”，但不勾销而且要假借之。

北京有位学者在其著作中，肯定我在主体论式微的时代“不放弃

主体性”(手头无书,大意)。他可能还不知道,我甚至在好多场合不识时务地为“本体论”辩护。

我何尝不知道“人已死”、“主体性已死”之类,只是我没有用汉语思维去理解其“死”,而把这些耸人听闻的说法读作西方人对信仰之虚妄的发现。正像发现并宣布“希望为虚妄”并不等于勾销希望,不管自觉到与否,“后学”们并没有能够将“死”了的“人”、“主体性”、“本体论”埋葬。

埋葬“主体性”与所埋葬的对象(“主体形而上学”)方向相反,在逻辑上则是一回事。

“不放弃主体性”,除了上述理由,还因为我知道,既然永恒实在为虚妄,那么就只能“随方解缚”,在什么山上唱什么歌。至少,减肥歌对一个饥饿的部落来说,是应该三思而行的。

春勇层层推进,最后谈到了中学语文教育这样一个公共话题。这对我是个急转弯,却也不妨被他牵着走。

鲁迅进入中学语文的前提值得重新思考:其一,既然语文是语言、文章知识的教育,那么入选条件首先是语言、文章而不是思想或观念;其二,如果思想也是必需的,那么哪些思想适于未成年人,教育学的可行性论证更是必需的。

我没有做这种论证,但不妨凭经验略陈管见。

我与钱理群先生曾应出版社“思想家文库”的要求编过一本《鲁迅语萃》。其中的思想内容,多不适于少年,至少我在编辑时没有将他们当做读者。他那些可以称为精粹的东西,比如上述“虚妄”观,天才如许的鲁迅先生也是到了中年才有的觉知。发蒙少年不曾“有”过,何以懂“无”?不曾“实”过,何以“虚”之?性灵轶众的上根者例外,典型者如王弼,十几岁就能解老之“无”,而且“真得老子之学”。但这类少年通常不必指导。

鲁迅的一些思想,即便是大学中文系本科,恐怕也不应“必修”。我对“必修”、“统编”多有嘀咕,而以“因人说法”、“因材施教”为然。

最近我在某处套用了木心先生的一个说法:如果精神的奢侈品火

爆成了公共财产，则一定是“凶多吉少”。这不只是假设，而是事实（并且是鲁迅传播史的事实）。古今中外，大体如此。

钱理群先生是个罕见的布道者，其价值不在成功而在成仁。他那些堂吉诃德式的教育尝试和风格，只能是钱氏的，无法推而广之。我通常是将其非常之举从教育学中剥离出来，予以欣赏和敬重的。我不知春勇是否将他圈进“主体形而上学”。如果是，建议把问题想复杂一些：钱先生是有虚妄意识的，因而他的“韧”不仅相异于同代的“焦点叙事”，而且有别于那个与风车搏斗的人。

到此为止吧。就其大端而言，不管搞明白没有，总算逐一反馈。好多话是说给著者的，同时也是自勉。

回头检查全文，发现不仅枯燥，而且失之于偏。对其较冷的探寻容易来神，反之却往往走神。这固然是宿疾使然，同时也暴露怂恿著者攀援崎岖的潜意识，虽然我未必不同时希望他出入于喝彩和掌声之中。有人劝导春勇，论题冷则和者寡，无疑识世之实言。

不过我还是忍不住提出一个问题：既然所选行当不是街头杂耍，干吗一定要在乎围观者的多少？

王乾坤

2015年8月30日于海南乡下

目 录

序：“虚妄”之于鲁迅	王乾坤	I
绪 论 主体形而上学与文学时代的终结		1
第一节 形而上学		1
第二节 主体形而上学与自我认同		6
第三节 主体形而上学与文学时代		15
第四节 文学时代及其终结		25
第五节 理解鲁迅的几个关键词		31
第一章 主体形而上学与鲁迅的文学时代		35
第一节 “立人”与主体形而上学的关系		35
第二节 早期其他文献中的形而上学观念		44
第三节 主体形而上学与鲁迅的文学时代		52
第二章 非文学的文学家鲁迅及其转变		57
第一节 多疑及主体形而上学的坍塌		57
第二节 非文学的文学家鲁迅及其转变		63
第三章 朝向即物性的回归：从文学到文章		80
第一节 鲁迅的世界像：虚妄		80
第二节 朝向即物性的回归：从文学到文章		94
第四章 作为文章的杂文与《故事新编》		113
第一节 留白与虚妄：鲁迅杂文的发生		113
第二节 鲁迅的“文脉”与《故事新编》的读法		123



第三节	解读《非攻》、《理水》并澄清一些似是而非的问题	136
第五章	鲁迅与教育及其他	147
第一节	丧家的非丧家狗：鲁迅与孔子	147
第二节	20 世纪中国语文与文学关系之清算	152
第三节	鲁迅与中国语文	159
第四节	笑容可掬的鲁迅与“恶”之教育	165
附 录		171
关于鲁迅与佛学的通信(之一)	 王乾坤	171
关于鲁迅与佛学的通信(之二)	 王乾坤	186
参考文献		191
跋：我为什么要这样写作与生活		200

绪 论

主体形而上学与文学时代的终结

第一节 形而上学

形而上学,这是一个在现代汉语中扎根时间并不算长的翻译词语,但它却见证了汉语思想的成长。在现代汉语思想中,形而上学不仅仅是一个哲学词语,它无意间也闯入了汉语的政治甚至世俗领域。在建国后的中小学政治教材中,形而上学通常作为马克思主义唯物辩证法的反面词语被对举出来。凡读过几年书的孩子都能脱口讲出:形而上学是指一种静止的片面的思维方式,与辩证法相反,因而是反马克思主义的。一个学生即便读到大学,对形而上学的认识也极有可能只停留于此。这样的教育,并以此培养出来的国民当然会无视形而上学的历史及其丰富性。

众所周知,语言之间的翻译在大多数情况下是不能形成完全对等式的,A语言在翻译接受B语言时往往要生造一些新的表达法来成就这种貌似的对等。就一般大众的翻译接受理论而言,我们通常会认为这一生造的表达法C完成了从B到A的入侵,C把本属于B的文化或者思想传播到了一个陌生的语境A当中。很显然,这个通常的翻译接受理论有一个必然的前提,那就是原本属于B语言及其语境的事物或思想经过语词的翻译之后毫无障碍地抵达了A当中。但后现代翻译理论否认了这样一种无障碍抵达,他们认为翻译本身就是一种



“跨语际实践”^①，当 B 语言及其语境中的事物或思想被翻译到 A 语言及其语境中时，要经过“理论旅行”。就 meta-physics 的翻译而言，其西语的原词在汉语中显然是没有完全对等的词语的，要把这样的一个西语原意翻译过来，现代汉语必须生造一个词，这就是“形而上学”，但我们立即发现，“形而上学”这个生造词语并不是随意给出的，它在原有的汉语谱系中是颇有渊源的。在《易传》中对“形而上”这个汉语表达法有很清楚的界定，“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”^②当我们用“形而上-学”翻译 meta-physics 时，就会出现很有意思，当然也是颇值得人们思索的一个现象，即在我们习以为常的 meta-physics=形而上学这一对翻译的等号两边，不同语言的两个词语都有着属于自己语言及其文化语境的词源谱系及其历史意蕴。这一现象是一直存在的，但往往会被我们忽略，但这并不是问题之所在。我们的问题是：在西语中有着自己的文化语境与历史语境的 meta-physics 在遭遇到在汉语中有着自己的文化语境与历史语境的“形而上”时，有着怎样的碰撞？或者说，因碰撞而产生的“形而上学”这个生造词语在多大程度上延续了 meta-physics 在西语中的语词谱系，又在多大程度上改写了这一谱系？反之，它在多大程度上延续了“形而上”在汉语中的语词谱系，又在多大程度上改写了这一谱系？并且经过这一系列的延续与改写之后的“形而上-学”又是怎样一种货色呢？

这个问题极其复杂，但让我想起另外几件事情。

其一是关于耶稣圣像传播的问题。大概是在一本图画书上（是哪本书，我现在记不起来了），作者将世界各大洲的耶教圣像放在一起做对比，结果惊讶地发现，尽管各地的圣像都是按照欧洲原有的模型塑画出来的，有尽相一致的神与形，但区别也是极明显的，非洲的圣像带有明显的黑人特征，而印度的圣像则尽显南亚风情。我想这尽相一致的“神”与各自略带地方风情的“形”不就是一种延续与改写么？如果

① 刘禾：《跨语际实践》，宋伟杰等译，北京：生活、读书、新知三联书店，2002。

② 《周易·系辞上传》，见朱熹注《周易本义》，第 63 页，载《四书五经》（上册），北京：中国书店，1985。

