

存在主义视野下的  
鲁迅

彭小燕 著

超 越 虚 无 之 思 | 穿 越 虚 无 之 行



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

国家社科基金重点项目“中国左翼文学研究”资  
广东省哲学社会科学青年项目“存在主义视野下的鲁迅研究”资助  
广东省普通高校人文社会科学研究重点项目“新国学研究”资助  
汕头大学出版基金资助

存在主义视野下的  
鲁迅

彭小燕 著

超 越 虚 无 之 思 | 穿 越 虚 无 之 行



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

存在主义视野下的鲁迅 /彭小燕著. —北京:北京大学出版社,2007.11  
ISBN 978-7-301-12871-8

I. 存… II. 彭… III. 鲁迅(1881~1936)—人物研究 IV. K825.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 163597 号

书 名: 存在主义视野下的鲁迅

著作责任者: 彭小燕 著

责任编辑: 艾 英

封面设计: 海风书装

标准书号: ISBN 978-7-301-12871-8/I · 1982

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: [pkuwsz@yahoo.com.cn](mailto:pkuwsz@yahoo.com.cn)

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 34 印张 580 千字

2007 年 11 月第 1 版 2007 年 11 月第 1 次印刷

定 价: 45.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:[fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

## 序：存在主义与中国的鲁迅研究

王富仁

这篇序，原本不应当由我写。其理由有二：一、彭小燕是我的博士研究生，她的这部论著是在她的博士学位论文的基础上修改而成的。这使我这个博士生导师落入了一个尴尬的境地：说“好”，就有点自吹自擂的嫌疑，因为它到底与自己有点干系；说“不好”，则有点挑剔后学的味道，因为它到底又不是自己的作品；二、该论著是指名道姓地将我的《反封建思想革命的一面镜子》作为反思对象的，这就使我落入了第二重尴尬境地：要是对其一味赞扬，就等于完全承认了她对自己的批评，并认为我们这代人的鲁迅研究已是“明日黄花”，没有独立存在的价值和意义了，这分明不符合一个人的思维逻辑；要是对其一味批评，无疑又有压制学术创新、阻碍学术进步的嫌疑，这也不符合我们这代人的初衷，因为我们也是沿着进化论的阶梯从陈涌那代鲁迅研究者的阴影下走出来的。其实，在彭小燕的博士学位论文的写作过程中，起到主要指导作用的并不是我，而是王德厚先生。彭小燕这届博士研究生入学的时候，正是我落荒而逃到南方来的时候，北京的几个老师和朋友就担负起了帮我指导在京的几个博士研究生的任务。所以，按照我的想法，这篇序是应当由王德厚先生来写的，但王德厚先生又以彭小燕的博士生导师的名分而不允许我推脱，那我就只好勉为其难了。

怎么办呢？我就站在该论著的第一个读者的立场上谈点“读后心得”吧！

对于西方的“存在主义”，我知之甚少。在高中的时候，一个偶然的机会使我读到了梵澄翻译的尼采的《苏鲁支如是说》（今通译《查拉图斯特拉如是说》），其中的一些话，给我留下了很深刻的印象，从文章的角度，也觉得尼采的语言很有力量，不是中国多数知识分子那种软绵绵的风格，但对尼采的思想以及该书在西方思想史、美学史上的地位和作用，就很难说有什么了解了。直到在西北大学攻读硕士研究生的时候，才为了了解鲁迅与尼采的思想联系，读了当时几乎所有尼采作品的中文译本。但那时更是把尼采作为“个性主义者”而

读的,并不知道还有一个“存在主义”的哲学概念。“存在主义”在中国学界大兴之后,我读过一本《存在主义》,一本萨特的《存在主义是一种人道主义》,与存在主义有关的现象学的书,读过胡塞尔的《现象学的观念》和《欧洲科学危机和超验现象学》。说实话,在那时,对“存在主义”和胡塞尔的现象学都没有弄得很明白。直到写这篇序言之前,才看完海德格尔的《存在与时间》、《存在与在》和萨特的《词语》。萨特的《存在与虚无》只在以前看过个别章节,克尔凯廓尔的书根本就没有读过。所以,仅从我自己的阅读而言,对西方存在主义只有一些极其零碎的认识,更感觉不到存在主义对中外当代知识分子的作用和意义。使我对西方存在主义有一个概括的、整体的了解的,则是彭小燕的这部论著第一章对西方存在主义的概述部分。这一方面说明我对西方存在主义哲学了解的浅陋和不足,一方面也说明彭小燕对西方存在主义哲学确实是下过一番钻研功夫的。在读硕士研究生期间,她是研究比较文学的,其硕士学位论文写的就是《存在主义视野下的列夫·托尔斯泰》,修改后发表在汕头大学新国学研究中心主编、人民文学出版社出版的《新国学研究》第1辑上。在攻读博士学位期间,继续沿着这样一个路数研究鲁迅与西方存在主义思潮的关系,从学术研究的角度,也可以说是顺理成章的。至少从我的角度,觉着她对西方存在主义哲学发展史的概述与她的鲁迅研究结合得相当紧密,是经过了她的感受、理解和思考之后的西方存在主义哲学,所以不像有些介绍西方哲学的文章那么生涩难懂。

我曾经说过,在我自己写的所谓鲁迅研究的文章中,连自己也感到极为不满的就是那篇《尼采与鲁迅的前期思想》了。现在想来,它之所以不好,不是因为我对尼采的书读得还太少,也不是我的写作态度还不够端正,而是因为我还没有能力将尼采及其思想放到整个西方思想发展史上进行更细致的感受和理解,还没有较为深入地感受和了解尼采及其思想与西方各种思想学说的有机联系和区别。到具体论述鲁迅与尼采及其思想的关系,就显得生硬和牵强了。也就是说,将尼采作为西方存在主义思潮中的一个独立思想家,与把他仅仅作为一个“个性主义者”,其意义是绝不相同的。这是在一个思想家所生成和发展的整体中感受和理解这个思想家的价值和意义与仅仅从一个思想家的个人特点感受和了解这个思想家的价值和意义的区别。我们那一代人,是读着马克思、恩格斯、列宁、斯大林的书成长起来的。我们关于西方文化的观念与这些人的著作的影响有着直接的关系。从总体说来,对于西方文化的上半身(从古希腊到18世纪启蒙运动),我们有着接近完整的了解(在整体结构

与脉络的意义上),而到了它的下半身(18世纪启蒙运动之后),我们就只有对马克思列宁主义价值和意义的了解了,与之同时发展起来的另外一些思想学说在西方思想史上的价值和意义,我们的感受和理解就是极为零碎的了。对于一个一个人,一部一部的学术著作,也能感觉出一些意义来,但一旦放到西方思想史上,就不知道如何说是好了。西方文化,在我们这代中国知识分子观念中,更像一个独臂将军,少了一个臂膀。彭小燕对西方存在主义的描述,给我的西方文化观粗略地画上了另外一个臂膀。西方存在主义思潮在西方思想史上的意义和价值,在我这个中国现代文学研究者的头脑中,也相对明晰起来。

此时,我是这样理解西方文化及存在主义在西方思想史上的价值和意义的:西方的文艺复兴,是“人”从“神”的保护和束缚中逐渐独立出来的历史时期,从社会学的观点来说,也是独立知识分子阶层重新生成的历史时期。科学和文艺像初春的花卉草木一样生长出来了,但它们更是以一个个各自独立的、零碎的、分散的文化现象出现在当时社会上的,我们现在用以概括它们的“人文主义”只是所有这些文化现象的集合性概念,正像“树”集合了各种不同类别的树,“草”集合了各种不同类别的草,而它们自身却未必有着彼此勾连的直接关系,“人文主义”也不是一种统一的、系统的世界观念和人生观念。实际上,当时绝大多数的人文主义者共同信奉的仍是基督教神学,路德的宗教改革则为他们提供了一种更切近的宗教信仰形式,而在教育领域,科学、文艺也还只是神学院中的一些知识科目,完整的现代教育体制还没有建立起来。也就是说,文艺复兴时期的人文主义知识分子实际仍然是装在宗教神学这个大筐子里的,他们还没有专属于自己的筐子。“上帝”还是当时包括知识分子在内的整个社会的共同信仰对象;《圣经》则是西方唯一完整统一的世界观念和人生观念的体系。知识分子有了自己的筐子,是18世纪启蒙运动之后的事情。这个筐子就是“科学”的筐子、“理性”的筐子。它是在此前自然科学研究的基础上形成并发展起来的,此后则进一步运用于研究人类社会及其文学艺术,形成了至今称之为“社会科学”的文化领域。自然科学+社会科学=启蒙文化,“科学”则是装得下全部启蒙文化的一个大筐子。在这时,西方文化实际分别装在两个大的筐子里:一个是宗教的筐子,一个是“科学”的筐子。前者信仰的是上帝,后者信仰的是“科学”。资产阶级革命成功之后,“科学”这个筐子大了起来,因为整个西方资产阶级革命都是以建立一个“理性的王国”为旗帜的。宗教继续存在着,但逐渐沦落到西方基督教早期那种民间信仰形式的地位上,

“科学”则构成了西方现代社会文化躯体的主干。哲学、美学、政治学、社会学、伦理学、历史学、经济学、法律学、教育学以及各种门类的自然科学,实际都是构成西方现代社会躯体主干的文化学说。我们说它们都是西方现代社会文化躯体的主干,是因为这些文化门类在西方现代社会都拥有了自身存在和发展的自由,并且是得到包括政治体制和社会群众普遍承认乃至支持和拥护的,是通过学校教育向一代代青少年灌输的。但是,“科学”这个筐子并不是一个编织得严实周密的筐子,而是像一个筛孔奇大的筛子,只能装得下科学的干果,而无法装得下人类文化的一切,甚至连科学家赖以获得具体科学研究成果的创造力本身也无法仅仅用科学认识的方法比较充分、完整地发现出来,人们可以通过科学知识的学习掌握爱因斯坦的相对主义理论和他的具体的科学研究成果,但却无法按照同样的方式将每一个人都培养成像爱因斯坦那样一个具有非凡创造力的人。科学,不是在主体与对象相互包容的圆融无碍的整体中诞生的,而是在主体与对象相分离的状态下产生的,因而科学意识的强化同时伴随着整体意识的弱化,伴随着人与人、人与物、物与物的分裂。人类的认识莫不带有功利主义的性质。在现代西方社会,人越来越实利化,外部物质世界的繁荣与内部精神世界的沙漠化是同时发展着的两种不同的社会倾向。正是在现代资本主义的社会条件下,有两种不同的文化从其躯体的主干上伸展出来,其一是以马克思主义为主体的新的社会历史观,其二是以存在主义为主体的新的人生观。马克思主义在其形式上仍然采用科学的方法论,但它将科学方法论运用于历史过程的分析,运用于社会革命的过程,从而将人的主体性注入到“客观规律”之中,颠覆了单个科学结论的凝固性和永恒性,使“科学”也成为不断流动的活水;存在主义发源于中世纪的宗教神学,但在现代科学从内部动摇了人对“上帝”的真诚信仰之后,它实际是伴随着文学艺术这种非科学的创造活动存在并发展起来的,所追求的是在自我生命体验的基础上重建人的精神信仰的努力。当然,在西方还有其他一些思想学说,也属于具有革命性质的非精英知识分子的思想学说,但我认为,真正上升到一种完整的世界观、人生观的高度,不仅仅停留在方法论层面的思想学说,仍然主要是这两种。这两种思潮都具有革命的性质,也都是游离于国家意识形态之外的非精英知识分子的世界观念和人生观念,但马克思主义主要是一种社会革命学说,存在主义则主要是一种精神革命学说。在更多的情况下,二者是分头发展的,而在特定的历史条件下,二者又可以结合在一起。我认为,只要从西方现代文化的这个整体结构形式出发,我们就会感到,将存在主义与鲁迅联系起来,是有特殊的

研究价值和意义的,并且是远远超过一般的比较文学的论题的。如果说在五·四新文化运动的先驱者中间,李大钊、陈独秀在其后来的发展中表现出的更是西方马克思主义者的文化价值趋向,胡适在其后来的发展中表现出来的更是西方资本主义文化躯体主干的科学主义的文化价值趋向,那么,鲁迅在其后来的发展中则分明表现出西方存在主义的文化价值趋向。在一个相当长的历史时期,鲁迅的思想与中国的马克思主义者,是平行发展着的两种思想倾向:中国的马克思主义者重视的是中国社会的改造,鲁迅重视的是中国人的文化价值观念及其精神面貌的改造;前者通过实地的政治革命,后者通过广义的文学艺术创作。鲁迅的上海十年,是与中国的马克思主义者实现思想合流的历史时期,但最终又表现出与中国马克思主义者并不完全相同的文化立场。

严格说来,从存在主义的角度感受和理解鲁迅的思想及其创作,由来已久。从上世纪20年代,有些鲁迅研究者就开始重视鲁迅与尼采的关系。在那时,虽然没有“存在主义”这个哲学概念,但分明是将尼采当做西方一个独立的哲学家、思想家来看待的,鲁迅和尼采的联系也是一种独特的思想联系,所以当时所谓的“个性主义”,实际上是有存在主义的性质和意义的,只是界限并不明确,掺杂了很多异质的因素,甚至将陈独秀、胡适、周作人当时的思想倾向也笼统地归到“个性主义”的门下。30年代之后,鲁迅研究主要是在马克思列宁主义毛泽东思想的旗帜下进行的,尼采与鲁迅的联系还常常被提及,但已经不是被强调的内容。值得注意的是,在“文化大革命”后期和新时期早期,鲁迅和尼采的关系又一次得到了鲁迅研究者的关注,陆耀东、张华等学术前辈都有这类专题论文发表。虽然那时还不能不将其放入马克思主义的总体框架之中,但对这个论题本身的重视,也表明中国的鲁迅研究者已经感觉到这个论题包含着以前所没有发掘出来的重要内容。在我们这一代人中,有一个主要从事鲁迅与尼采关系研究的专家,叫徐允明,他曾在《文学评论》等刊物上发表论文多篇,后来听说站在南京长江大桥上跳入长江自杀了。直接死因我不知道,大概也像范爱农一样,无力“反抗绝望”而撒手归天了罢。直至这时,尼采体现着少数中国知识分子的部分内心体验,这种体验也是从鲁迅及其作品中感觉到的,但却无法找到一种话语形式将其较为充分地表达出来,因而也不是当时鲁迅研究的主流。

当时鲁迅研究的主流是由李泽厚、刘再复两位学者体现出来的,并且是与政治上的改革开放相呼应的。当时刘再复先生公开表明,要建构一种与政治上的改革开放路线相适应的文化路线。李泽厚是我们这一代人的思想导师,

在上世纪 50 年代末进行的美学大讨论中,我就是他的“粉丝”,至今还保留着他当时出版的一本美学论文集《门外集》。在“文化大革命”后期和新时期早期,他是一个开风气之先的人物,在我的感觉中,他在新时期的作用与梁启超在晚清的作用极为相似。那时他的书我是每本都读的。但李泽厚、刘再复所体现的文化转变,从总体上来说,仍然是国家意识形态自身的蜕变。当时国家的意识形态面临着从“以阶级斗争为纲”向“以经济建设为中心”的整体转变,他们就是这个转变的自觉推动者。90 年代之后,他们的思想都有程度不同的变化,但其主要特征仍然属于“社会理性”、“历史理性”的一派。当时有个刘晓波,专门与他们捣乱。刘晓波就是反理性、反启蒙、重自由的,在初始阶段也极力推崇尼采哲学。从“社会理性”、“历史理性”出发,李泽厚、刘再复思考的仍然主要是包括政治、经济、文化等各项事业在内的中国社会整体发展的问题,这就使他们始终跻身于中国当代精英知识分子的行列。

严格说来,李泽厚、刘再复并不属于我们鲁迅研究界内部的组成成员,而到了鲁迅研究界的内部,除了少数有宏图大志的学者外,多数属于在野知识分子中的非精英知识分子。这类知识分子,在国家政治、经济生活中的作用是微乎其微的,也是不具有主体性的,充其量只能摇摇旗子,打打边鼓;但也正因为如此,他们更关心“人”的精神发展的问题,鲁迅的“立人”思想也顺其自然地成了他们学术研究的重心。正像彭小燕所描述的,对于鲁迅“立人”思想的研究,是始于王德厚等学术前辈而滥觞于“文化大革命”结束后进入鲁迅研究界的中、青年鲁迅研究者的。鲁迅研究界的绝大多数成员各以自己的形式支持了这个研究路向的转变。这也是极容易理解的:他们都是经历了 1949 年之后的历次政治运动和“文化大革命”的,对于现实社会的人与人的关系都有颇为深刻的感受 and 了解,鲁迅的“立人”思想极易惹起他们的感应。我认为,如果使用本书作者彭小燕所使用的学术概念,这实际上是一个跨进存在主义门槛的转变,也是一个重返鲁迅文学世界的转变。东西方文化的发展是不同步的,其话语形式也是参差错杂的,所以我们看待东西方两种不同的文化现象要从总体流向上来看,而不应仅仅从话语形式上来看。如果从其总体流向上来看,我认为,以下几点我们是应当意识到的:一、它实现的是从政治理性、经济理性向精神价值的回归,这不但使其离开了“文化大革命”及其以前的泛政治化的价值体系,同时也从现实的政治理念、经济理念中相对独立出来,是从精神解放的角度感受、理解和评价鲁迅及其作品的;二、它实现的是从整体主义、本质主义向具体的、个体的人生感受和体验的转移,是从鲁迅个体的人生体验、社会

体验、世界体验的角度感受、理解和评价鲁迅及其作品的,既将鲁迅同中国固有的文化传统区别开来,也将其同陈独秀、胡适、周作人等五四知识分子区别开来,甚至也有意识地区别了鲁迅与毛泽东、瞿秋白、冯雪峰、胡风、周扬等中国马克思主义者的思想观念和文艺观念;三、它实现的是从精英知识分子向非精英知识分子话语形式的转变,精英知识分子话语是以在现实社会具有权威性的话语为前提的,是不容置疑的话语形式,而这个转变是始终伴随着同当时精英知识分子权力话语的矛盾纠缠的,这不但体现了鲁迅及其思想的独立性,同时也体现了这些鲁迅研究者本人的独立性;四、它实现的是从被动接受固有的传统的人生价值观念向主动地创建自我的独立的人生价值观念的转移。必须看到,正是这时的鲁迅研究者,在中国公开打出了“圣人死了”的旗帜,这恰恰是与西方存在主义者“上帝死了”的命题直接相呼应的。在西方,“上帝死了”,意味着现代人必须自己的人生感受和体验的基础上重建自己的人生观念和世界观;在中国,“圣人死了”的命题也具有同样的思想意蕴。我是在那时进入鲁迅研究界的。我之所以特别强调那时的鲁迅研究的独立价值和意义,并不是为了在鲁迅研究史上争得一个更显豁的位置,而是从那时直到现在,是中国文化界大刀阔斧地消解“反封建”这个命题、消解五四新文化运动的价值和意义的过程,而在当下的中国文化界,则正是“国学”“水漫金山”、“国粹”“吹角连营”的时候,而这恰恰说明那时的鲁迅研究至今仍是具有独立存在的价值和意义的,至今仍然不是为中国社会所普遍接受的精英知识分子的话语形式。(当代精英知识分子的话语系统是以“国富民强”为核心价值的一套社会话语系统,鲁迅的“立人”思想是以“个性主义—人道主义”为核心价值的一套精神话语系统,二者并不完全相同。)

新时期初期的鲁迅研究迈入了存在主义的门槛,但他们使用的语言却仍然是马克思列宁主义的社会、历史的语言,而不是精神现象学的语言。正式将西方存在主义的话语运用到鲁迅研究中的,众所周知,是汪晖。我认为,汪晖的鲁迅研究的价值并不在于他对“镜子”模式的消解,而在于他从鲁迅作品文本的研究转入了对鲁迅精神主体的研究。汪晖也是“文化大革命”后的前几届硕士研究生和博士研究生,但他又与我们那代人不尽相同。我们的精神在青年时代所经历的时代政治运动的飞沙走石中被打得遍体鳞伤,一脑子的悲剧记忆,背负着过多的精神重担,鲁迅作品几乎是温暖我们的心灵使之得到苏醒的唯一的精褊褊褊,所以我们愿意用鲁迅及其作品将我们的心灵完全包裹起来,使自己的生命成为鲁迅生命的一部分。在别人的眼里,我们都有点“个

人崇拜”的倾向,文章也带有一点歇斯底里的性质,隐约地透露出一颗受伤害的心灵的呻吟和哀叹。汪晖与我们不同,他是睁着一双惊诧好奇的“红小兵”的眼睛度过“文化大革命”的。对于他,“文化大革命”只是一个需要破解的历史之谜,而不是一个必须放下的历史的包袱。在他走入鲁迅研究界的时候,还是一个风华正茂的青年,虽然历史仍然是沉重的,但他也有大步走去、为自己开辟出一条全新的人生之路的勇气。我认为,正是这一点,使他的鲁迅研究很快就得到了他的同时代人的呼应,成为鲁迅研究界的主导思想倾向。假若说我们那一代人,大都有承受历史压力的决心和愿望,而汪晖那代知识分子,则大都有强烈的超越中国历史的愿望和决心。我认为,存在主义,对于汪晖及其同时代人,实际也是一种超越中国固有思想历史的语言形式。在那时,存在主义不论对于中国社会还是对于中国的鲁迅研究者,都是一种全新的话语形式,这种话语形式本身就具有一种超越感,其中也包括对鲁迅及其思想的超越。汪晖为中国鲁迅研究注入了两个关键的话语:“反抗绝望”和“历史的中间物”。这两个关键话语既帮助他开掘了鲁迅的精神价值,也体现了汪晖那代鲁迅研究者超越鲁迅继续前行的愿望和决心。

但是,严格说来,在西方存在主义哲学中,“反抗绝望”和“历史的中间物”这两个“相对性”的命题却是具有“绝对性”的意义的。也就是说,作为“反抗绝望”、“历史的中间物”这两个命题本身,都是相对的、过渡的,不具有绝对的、永恒的价值和意义。“反抗绝望”就是还沉沦在“绝望”之中,“历史的中间物”就是不具有永恒的历史价值的事物,但对于任何一个历史时代的任何一个具体的人的意识,亦即作为一种“形而上学”,它们则是绝对的、永恒的、不可超越的,因为任何一个历史时代的任何一个具体的人,都是处于被抛弃状态的人,都是“向死而生”的,因而“反抗绝望”就是人的生命的最基本的存在形式;作为一种对人、对自我的意识形式的“历史的中间物”的意识,也是如此:任何一个时代的任何一个人都不可能代替过往时代的人进行思想的选择和人生的选择,也无法代替未来的人们进行这样的选择,他只能在自己的环境条件下选择自己的思想道路和人生道路,他只是整个人类历史链条上的一个中间环节,但这也是一个人能够发挥自己历史作用的唯一的方式,是使自己的人生具有永恒的历史价值的唯一途径。也就是说,“反抗绝望”和“历史的中间物”这两个命题本身,就体现了鲁迅对自我以及对自我所生活的时代的超越性理解,我们可以超越鲁迅任何一个具体的、现实的人生抉择,但却无法超越他的这种最根本的生命意识。但在汪晖的鲁迅研究中,恰恰给人一种因为鲁迅反抗的还是

自己的“绝望”并且明确意识到自己只是“历史的中间物”所以鲁迅是需要超越的感觉。汪晖分明不把鲁迅作为一个完整意义上的存在主义者,而是以西方存在主义的理论标准具体衡量和评价鲁迅及其作品的价值和意义。汪晖那一代人的超越意识是新时期中国文化发展的最基本的动力之一,但这种超越也带有尚没有陷入现实的文化斗争的旋涡、尚没有遇到根本无法逾越的文化壁垒之前青春期的某些迷幻性质。在后来,汪晖在学术上又有了更广阔的视野和更新的理论基点的变化,但他也离开了鲁迅研究界。

彭小燕这代知识分子是在中国社会已经超越了“文化大革命”及其以前的文化之后进入中国文化的。“文化大革命”及其以前的文化是以各种不同状态的画面保留在我们这代人的记忆之中的,我们在那些画面中的形象并不姣好和崇高,我们需要复活我们内心对美和崇高的向往,所以我们走向了鲁迅;汪晖一代人没有蹚过“文化大革命”及其以前文化的浑水,他们本身就是美和崇高的,也向往更美、更崇高的事物,所以他们也走向了鲁迅,但又不满足于鲁迅已经达到的高度。彭小燕这代知识分子对于“文化大革命”及其以前的文化已经没有具体的记忆,她[他]们关于“文化大革命”及其以前的文化的想象是通过我们这两代人的描述或暗示而建立起来的某种笼统的观念,但对于“文化大革命”之后的中国社会及其文化却有着较之我们这两代人更加直接和亲切的体验。为了结束“文化大革命”和推动中国文化的发展,我们这两代人都曾经奋斗过、挣扎过,但“文化大革命”后的文化却不是按照我们这些鲁迅研究者的愿望和要求建构起来的。政治、经济和精英知识分子文化在以经济建设为中心的目的意识指导下迅速结构起了更加完整有力的中国文化躯体的主干,一个能够与时俱进的国家意识形态的体系,这也给中国社会带来相对的和平和安定,带来了经济上的迅速发展,使中国开始以一个经济强国的姿态出现在世界上。但这个主干却缺少有力的左右双臂。整个社会文化世俗化、功利化了,代替汪晖那代人对鲁迅积极的、向上的超越愿望的不是精神上的真正超越,而是消极的、世俗的、向下的“超越”,解构鲁迅、解构五四已经不是个别人的恶作剧,而成为由精英知识分子自觉发动起来的整个社会文化的大潮。彭小燕这代人必须蹚着这种世俗文化的浑水走过自己受教育的全部过程,走过自己小半的人生,她[他]们继承的不是对鲁迅的敬仰,而是对鲁迅的偏见,但这也使她[他]们在中国的文化中找不到足以支撑她[他]们穿越世俗物质世界的精神力量。她[他]们的人生之路刚刚开始,不像我们这两代人一样在开口说话的时候已经站在一个可以安身立命的社会台阶上,虽然在这里还有过往的暴风

骤雨留下的积水,但到底已经不是社会的底层,而她〔他〕们却还要在没腰的深水中继续跋涉,希望走出自己人生的困境,而这是需要内在的精神力量的。在这时,给她〔他〕们以精神的指引的几乎只有西方存在主义哲学,从而也帮助她〔他〕们朦胧地看到了现实物质世界的大致轮廓。如果说汪晖还是为了从事学术研究而找到了西方存在主义哲学的,她〔他〕们则是为了自己的人生而迷恋上西方存在主义哲学的,这也使她〔他〕们越来越深地沉浸在这种哲学中,从而也更多地将其转化为自己感受和体验人生的方式〔至少是其中的一种方式〕,转化为自己的思想(至少是其中一个方面的思想)。当一种哲学成为自我感受和体验人生的一种方式的时候,世界才开始以一种不同于世俗、同时也不同于自己过往直感到的样式呈现在一个人的眼前。如果说汪晖那代人是穿过中国文化而走进了西方文化,彭小燕这代人则从西方文化重新回到了中国文化,回到了自我,回到了自己所处的文化环境。必须看到,这种回返对于一个中国知识分子是十分必要的,因为任何西方的文化学说,对于一个中国知识分子而言,都还是停留在外层文化空间的东西,还不是能够直接“上手”的事物,因而也无法为自己开拓出一个自由发展的文化空间。海德格尔的哲学再深刻,我们也无法仅仅依靠它而成为一个与他同样杰出的哲学家;萨特再伟大,我们也无法重复他的文学道路和人生道路。产生海德格尔和萨特的是另外一种文化的环境,而我们却生活在一个不同的文化宇宙中。所以,对于彭小燕这代知识分子,更加重要的不是西方存在主义的任何一个具体的哲学命题,而是西方存在主义者之所以成为西方存在主义者的那种思想基因,那种推动他们走上存在主义道路的精神原动力。那么,是什么推动西方存在主义者成了存在主义者的呢?不就是在“上帝死了”之后的现代世界重构自己生命信仰的那种不懈的努力吗?不就是他们对人生意义和价值的不断追求吗?也正是因为如此,鲁迅及其作品在她〔他〕们的眼前突然绽开了:鲁迅不但不是被当前那些精英知识分子亵渎了的鲁迅,同时也不再仅仅是一个只在历史上有过贡献的“历史的中间物”。

我就是这样理解彭小燕的这部鲁迅研究专著的。

艾布拉姆斯有一部美学著作,名为《镜与灯》。我没有读过,但据我的猜想,他说的大概是两种文学或文学的两种作用。一种是作为“镜子”的作用,使读者能够反观自我或自我所生活的现实环境;一种是作为“灯”的作用,能够照亮读者的心灵和读者眼前的生命道路。我的那本鲁迅小说研究著作的题目正好是《中国反封建思想革命的一面镜子》,也简称《镜子》,而彭小燕突出的则是

鲁迅及其作品作为精神信仰、作为“灯”的作用。我认为，新时期以来的鲁迅研究走过的也正是由鲁迅作品的“镜子”的作用的探讨到“灯”的作用的探讨的渐进性的变化。

但是，每一个人的鲁迅研究著作，都不可能是鲁迅研究的终极状态，甚至也不是自我对鲁迅及其作品的终极认识。它的最大的意义只是蝉联了中国的鲁迅研究事业，并将鲁迅及其作品介绍给一代一代的中国人、特别是中国的青年。对于自己，则是渐次走进鲁迅世界的一次努力。

我还要重复我在我的《镜子》中的一句话：我们愿做起点，不愿做终点！  
是为序。

2007年11月11日于汕头大学文学院

# 目 录

序:存在主义与中国的鲁迅研究 王富仁 /1

## 导 论 重塑现代人类的生命信仰

——19—20 世纪的存在主义思想与鲁迅的精神之路 /1

## 第一章 鲁迅生命本体的初成(1881—1908) /74

第一节 “阳光”与“阴影”:1898 年之前的“鲁迅天地”及其  
在鲁迅生命中的地位、影响 /74

第二节 直逼生命信仰境界的思想构建:  
1907、1908 年间出场的鲁迅精神本体 /107

## 第二章 “遭遇虚无与超越虚无”:鲁迅生命的

“危机、锻冶——自救、升华”时期(1909—1925) /157

第一节 见证国民生存困境、透视国民生存虚无:  
“沉默”鲁迅的精神重构(1909—1917) /159

第二节 遭遇虚无、沉潜于虚无与“抗击—超越”虚无:  
鲁迅自我生命的困境、危机与自我救赎、  
自我升华(1909—1925) /218

## 第三章 一个现代信仰者的生命实践:

鲁迅“战士真我”的自觉践履时期(1926—1936) /329

第一节 “战士真我”的自觉践履,现代生命的自我救赎:  
“杂文鲁迅”与“左翼鲁迅” /330

第二节 在“批判—解构”中守卫“生之大爱”：

鲁迅杂文的三层批判尺度 /409

结 语 鲁迅生命的启示：走向现代人类的生命信仰，走向现代知识分子的自救与“警世”之路 /522

后 记 /528

## 导 论 重塑现代人类的生命信仰

——19—20 世纪的存在主义思想与鲁迅的精神之路

### 一、一代人的自我生存及其作为精神资源的 存在主义哲学与鲁迅世界

#### (一)

这里的一代人,特指笔者本人所属的那一代——我所陈说的是这一代人所适逢的生活境遇及其相应的生命体验。他们在 20 世纪 60 年代后半期出生,是 80 年代后半期的“大学生”,现在在 33 岁至 38 岁之间。

一代人有一代人的的人生梦想与生存体验,一代人有一代人的历史境遇,有他们无法忘却的问题,有他们的精神自觉者、精神坚守者,自然地,也有他们的沉沦者——这正是世界、历史、人生的常态。

“文革”结束,高考制度恢复,我和我的同龄伙伴在相对公正的教育体制下,只需依凭自己的努力就能够走进自己梦想中的大学校园。在不需付出太多金钱的大学时代,在几乎不必去面对求职压力的大学时代(这与 90 年代以来的大学校园颇为不同),我们中的多数都曾经尝到过“思想自由”、“大胆叛逆”的滋味。仿佛历史真的留出了一个空隙,让这些孩子们稍稍领略了一点所谓的精神自由:可以拒绝的东西很多,包括多数师长们讲述中的鲁迅;可以无条件接受的东西更多,包括一些师长们还在指斥的“资产阶级”哲学。在如饥似渴的求知岁月,我们体验过——原来,从前相信的,写在书上、说在嘴里的诸多事物并不是可信的,于是我们公开、半公开地讨厌一切与庸俗政治、陈腐话语相联系的文字与课堂——这是我们的前辈们无法想象的。

人们也许还没有忘记,这一代人曾经被惊呼为失去信仰的一代;然而,时