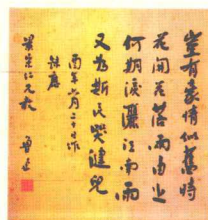




未名·观点丛书



现代转型之痛苦『肉身』： 鲁迅思想与文学新论

汪卫东 著

北京大学出版社



本书由苏州大学“211工程”建设经费资助出版



未名·观点丛书

现代转型之痛苦
『肉身』：
鲁迅思想与文学新论

汪卫东 著

北京大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

现代转型之痛苦“肉身”:鲁迅思想与文学新论/汪卫东著. —北京:北京大学出版社,2013.1

(未名·观点丛书)

ISBN 978-7-301-21791-7

I. ①现… II. ①汪… III. ①鲁迅(1881~1936) — 思想评论 ②鲁迅著作 — 文学研究 IV. ①I210

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 301008 号

书 名: 现代转型之痛苦“肉身”:鲁迅思想与文学新论

著作责任者: 汪卫东 著

责任编辑: 魏冬峰

标准书号: ISBN 978-7-301-21791-7/I·2565

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>

新浪微博: @北京大学出版社

电子邮箱: weidf02@sina.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750673

出版部 62754962

印 刷 者: 三河市博文印刷厂

经 销 者: 新华书店

965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 25.75 印张 311 千字

2013 年 1 月第 1 版 2013 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 49.00 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

目 录

第一章 鲁迅思想:现代转型的精神深度	(1)
第一节 “个人”观念与鲁迅现代思想的资源	(1)
第二节 20 世纪的“文学主义”:鲁迅文学观念钩沉	(40)
第三节 国民性批判:中国现代转型的最深视点	(57)
第四节 第二次绝望:1923 年的鲁迅	(91)
第五节 《野草》:穿越绝望的行动	(111)
第六节 鲁迅杂文与 20 世纪中国的“文学性”	(156)
第七节 鲁迅与 20 世纪中国	(175)
第二章 鲁迅文学:现代转型的痛苦“肉身”	(198)
第一节 无声的“呐喊”	(198)
第二节 《彷徨》的“梦魇”意识	(251)
第三节 《野草》的踪迹	(285)
第四节 “个人”、“精神”与“意力”:《文化偏至论》 中“个人”观念的梳理	(321)
第五节 生命的保存:鲁迅五四时期杂文对 中国人生存的思考	(332)
第三章 资料、阐释与传承	(346)
第一节 《随感录》研究	(346)
第二节 新发现鲁迅《文化偏至论》中有关施蒂纳的材源	(357)
第三节 鲁迅阐释的可能性	(372)
第四节 新语境中的鲁迅课教学	(399)
后记	(407)

第一章 鲁迅思想:现代转型的精神深度

第一节 “个人”观念与鲁迅现代思想的资源

鲁迅正式开始自己的言述生涯,是在日本时期,其间大约经历了两个写作高峰。1903年顷,即刚到日本的第二年,年轻的鲁迅开始正式发表作品,在当时的留学生杂志《浙江潮》上,接连发表译述《斯巴达之魂》、译作法国雨果的随笔《哀尘》(附所作译后附记)、《说钋》、《中国地质略论》等,并出版了所译法国儒勒·凡尔纳的科幻小说《月界旅行》(附所作《月界旅行》辨言)和《地底旅行》(后者首二回亦曾发表于《浙江潮》第10期)。这其中,创作和译述难以截然两分,这似乎并非鲁迅之关心所在,但是,诸作品的写作主题则不难看出,即科学和爱国。日本时期的另一个写作高峰出现于1907、1908年,短短两年,鲁迅像排炮一样打出长篇系列论文《人之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》和《破恶声论》^①,均发表于留学生杂志《河南》。在这两个“高峰”期间,经历了作者因失望于东京的中国留学生而远离东京赴仙台学医、由于仙台医学课上幻灯片的刺激转而回东京弃医从文,以及弃医从文的第一个计划——《新生》文学杂志——的流产这几个著名事件^②,这两个鲁迅后来一直耿耿于怀的人生经历,对于正处于思想急变期的青年鲁迅来说,应该具有关键的影响作用吧。这一点正在1907、1908年的诸论文中反映出来,这组系列文章当然仍然贯穿着早期科

① 1926年,鲁迅把这几篇论文收进他的第一本杂文集《坟》时,并没有按当时发表的时间顺序编排(按时间顺序应是:《人之历史》、《摩罗诗力说》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《破恶声论》,编后的次序是《人之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》、《破恶声论》),打乱时间顺序的重新安排大概是从理路入手。

② 对这几个著名事件的回顾,主要见于鲁迅的《〈呐喊〉自序》和《藤野先生》。

学与爱国的主题,但是,与1903年文章明显不同的是,这两个主题已退居背后,被有关“人”(“个人”)、“精神”等主题所掩盖,“个人”及其“精神”成为鲁迅的首要关注点^①:《人之历史》通过对西方进化论学说的学术史梳理,彰显了在进化过程中生物自身的能动作用,在此基础上,尤其强调人在生物进化中“超乎群动”的“人类之能”;《科学史教篇》在对科学发展史的追溯中,追问科学发展的“真源”——科学背后的精神因素——“神思”、“理想”、“道德”、“圣觉”,揭示了“人类之能”的根源所在,并强调了科学——知识之外的人类精神需求的重要性;换言之,科学虽展现了“人类之能”,但只是其结果,其根源是科学背后的“神思”、“理想”、“道德”、“圣觉”,如果胶着于科学本身,而遗忘了其背后的“真源”所在,无异逐本求末;《文化偏至论》针对近世言新之士奉西方19世纪“物质”和“众数”的“偏至”文明为圭臬的倾向,鲜明地提出“立人”的主张:“是故生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡事举,若其道术,则必尊个性而张精神。”鲁迅瞩望于以尼采、叔本华和施蒂纳等为代表的西方19世纪末“极端之个人主义”思潮,从其中的“主观主义”及“意力主义”中拿来“个人”与“精神”,作为“兴国”的“道术”,使“个人”成为系列论文的最强音。从文本分析可以看出,对“个人”的强调着眼于其蕴涵的精神创进的可能性,即“个人”作为实在就是内在性的精神,反之,“精神”的具体承担者是以“个”为单位的“个人”,因而进一步把“精神”(“主观”)落实到以“意力”为根基的“人格”上,总之,“个人”和“精神”相互涵涉,从而把“人类之能”的根基逻辑地落实到以“意力”为根基的以“个”为单位的“人格”之上;《摩罗诗力说》针对“诗人绝迹”、“心声”隐默的中国精神现状,强调“诗”——“心声”对于民族兴亡的重要性,通过输入充满“意力”(“立意在反抗,指归在动作”)的摩罗诗人之“新

① 这可从文章标题的拟定上看出,《人之历史》起于介绍进化论的古希腊源头,终于对“宇宙发生学”的企望,纯然一极为客观的学术史梳理,这从表象上直接承续了1903年科学论文系列的“科学”主题,但值得注意的是,论文的标题署为“人间之历史”(初发表时名,收入《坟》时改为现名),并未出现作为关键词的“进化论”,进一步,从文章内容可以发现,通过描述而逻辑展开的梳理,其最终主旨并非在学术史本身,而是试图通过学术史梳理追问人类发生、发展的历史——“人之历史”,故以海克尔的“人类发生学”为重心。可见,本篇的意图不在学术史而在“人”的历史,“人”取代“科学”(进化论)成为新的主题;同样,《科学史教篇》以“科学史”为对象,而所重却在“教”(科学发展史的教训),以彰显“科学”背后的“精神”因素。

声”——“心声”,激起国人的“内曜”,借摩罗诗人的“诗力”激发国人心中本有之“诗”,并呼唤中国摩罗诗人的出现,以启中国的“第二维新之声”;《破恶声论》痛感于“心声内曜,两不可期”的“寂漠”之境,呼唤国人之“白心”,通过剖击“破迷信”和“崇侵略”的“恶声”,捍卫了精神信仰的重要性,彰显了“人性”对于“兽性”、“奴性”的优越性,表达了鲁迅的人性进化观。从文本分析的内在理路可以看出,系列论文在“人类之能”、“神思”、“精神”、“意力”、“心声”、“内曜”、“白心”、“人性”之“进化”等概念系统中,系统地表达了以“立人”为动机的“个人”观念,“个人”,作为鲁迅日本时期五篇文言论文的核心观念,成为其重要的思想起点,实际上也成为贯穿他一生的重要思想因素。

一、“个人”、“精神”与“进化”:鲁迅日本时期文言论文的三个关键观念

通观诸篇,可以看到,“个人”、“精神”和“进化”是五篇文言论文的核心观念和基本命题,要全面统一地阐释诸篇的诸多思想脉络,发掘其思想蕴藏,须深入其中,加以进一步分析,在这三个观念和命题的相互发明中,可能发现鲁迅早期“个人”观念的某些内涵。

1. 鲁迅的进化论

在五篇文言论文中,鲁迅形成并表达了自己的进化论思想。《人之历史》在生物进化论的学术梳理中强调进化中生物自身的能动性,人在这一自然图景中处在自然进化的高级阶段,人之所以进化形成,正是因其“超乎群动”的“人类之能”。鲁迅在对进化论的梳理中,一方面把人的源头追溯至生物界甚至无生物界,在生物学视野中肯认了人类的自然性,同时通过对“人类之能”的强调,彰显了人类超越于一般生物的“能”;在《科学史教篇》中,鲁迅充分肯定19世纪西方科学的巨大成就,但他更重视科学背后的人的精神因素,视此为科学的“本根”,并强调科学只是“人类之能”的成果显现,而非其本身,人类文明不能以科学为终极。从他对科学的精神根源的再三强调看,其所谓“人类之能”直指此处所强调的“神思”、“理想”、“道德”、“圣觉”等精神因素;《文化偏至论》以“个人”——“精神”并举,着意于“精神”——“意力”的重要,在抨击“物质主义”倾向时,并非以物质作为精

神的对立,而是认为物质文明只是人类精神创造的成果,如果以此为本,则漠视了物质文明的创造性根源——精神,在鲁迅的描述中,“文明之神旨”无疑指向其所提及的“精神”、“灵明”、“主观之内面精神”和“性灵”,自此可知,他对文明本质的理解,即文明的精髓是人的精神;在《破恶声论》中,鲁迅通过剖击“破迷信”,继续主张精神信仰的重要,通过剖击“崇侵略”,划分了“人性”与“兽性”、“奴性”的区别:中国自古“宝爱平和,天下鲜有”、“凡所自诩,乃在文明之光华美大”,“恶喋血,恶杀人,不忍别离,安于劳作,人之性则如是”。因而中国之“平和之性”应为人性的表现;“强大之邦”如“暴俄强德”“孤尊自国,蔑视异方,执进化留良之言,攻小弱以逞欲,非混一寰宇,异种悉为其臣仆不嫌也”。鲁迅称之为“兽性”;中国本为“平和之邦”,而中国之“崇侵略者”,不仅“崇强国”,而且“侮胜民”,则不仅“自反于兽性”,且堕落为“奴性”;在鲁迅的表述中,“人性”是由“兽性”进化而来,故曰“兽性的遗留”,而“奴性”则为“人性”的堕落。鲁迅这样解释“兽性”的由来:“人类顾由昉,乃在微生,自虫蛆虎豹猿以至今日,古性伏中,时复显露,于是有嗜杀戮侵略之事,夺土地子女玉帛以厌野心”,这无疑表达了其人类进化的谱系,即人是经由“微生”、“虫蛆”、“虎豹”、“猿”进化而来,所谓“古性”,亦即“微生”性、“虫蛆”性、“虎豹”性和“猿”性,“兽性”的来源即在此“古性”之中。这里,仍然如《人之历史》把人放在生物进化论的视野之中,只不过认为人虽然进化为人,由于进化的不完全,仍遗留为人之前的“古性”,因而说:“夫人历进化之道途,其度则大有差等,或留蛆虫性,或猿狙性,纵越万祀,不能大同。”鲁迅意识到,人类进化的程度不同,而且永远也不能“大同”,因而,一方面,他在自然进化的层面并不完全否定“人性”所经由的“兽性”,从抨击“崇强国,侮胜民”的中国“志士”的“奴性”,把“奴性”放在“兽性”之下,可以看出,“兽性”只是“人性”进化的尚未完全,而“奴性”是“人性”的扭曲、倒退和堕落,中国人本属“平和之民”,中国“志士”的“崇侵略”表现的是“崇强国,侮胜民”的奴性的二重人格;另一方面,鲁迅在分析“侵略”之性时,对于人类的“平和”之性大加推崇,他认为“古民惟群,后乃成国,分画疆界,生长于斯,使其用天之宜,食地之利,借自力以善生事,揖睦而不相攻,此盖至善,亦非不能也”。“平和”为人类初始的理想状况,亦是可达到的“至善”目标;对于中国人固有的“平和”之性,鲁迅甚

至趋于理想化的描述(见上所引),并认为“人之性则如是”;而中国“崇侵略”之“志士”,则是“旧性失,同情漓”,此“旧性”即中国固有之“平和”之性。由此可见,鲁迅在不满于“兽性”的基础上,寄望于真正“人性”的形成。后来,鲁迅说:“人类尚未长成,人道自然也尚未长成。”^①说明他基于人性进化的事实,寄望于人性在生物进化基础上的进一步进化。这里对“平和”之性的推崇,与《摩罗诗力说》中对“平和”之性的否定,似乎构成了矛盾。在《摩罗诗力说》中,鲁迅认为,“平和”不能实现于人间,在他的描述中,“生民”之“战斗”得到肯定,“文明人”之“平和”则为“新懦”。^②但鲁迅在指出对未来“平和”之境的想象是对“战场”的逃避的同时,也不否定它是“人间进化之一因子”。可以这样来理解,鲁迅在反“侵略”之“兽性”和“奴性”的同时,给出了“平和”之“人性”的重要性,在直面生物进化的“战斗”事实时,则否定了“平和”的现实性。

既把人放在生物进化的自然论中来考察,同时又充分彰显人之精神的价值,由此可以看出,鲁迅的进化论,有生物进化和文明进化的两个视野,形成了他的生物进化论和文明进化论:生物进化论主要表现在《人之历史》中,人处在从无生物到有生物的自然进化的系列中,生物进化取决于进化中生物主动的生存竞争,在此意义上,人类作为生物也无时不处于人与人之间、国与国之间“争存”的现实中,其进化的“能”表现为“力”与“战斗”,正是通过这一视野,鲁迅在《摩罗诗力说》中否定“平和”而赞扬“战斗”;文明进化基于鲁迅对文明本质的认识,鲁迅认为,“文明真髓”、“文明之神旨”是人的“主观之内面精神”,对于当时“竞言武事”之徒,他的质问是:“夫以力角盈绌者,与文野亦何关?”在鲁迅看来,文明的本质是人的精神,精神有文野之分。因而,文明进化是精神的进化,亦即人性的进化,它同样取决于竞争,即“争存”,但其“争”不复是“武力”的角斗,而是精神的较量,指向人类精神不断发展的方向,指向完满的人性如“诚”、“爱”与“平和”等。鲁迅对文明进化的描述有两种,其一,认为文明进化的单元是不同的文明模式,见于《文化偏至论》中对中国衰败的解释,在他的描述中,处在文明竞争中的

① 鲁迅:《热风·六十一 不满》,《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社1981年版,第358页。

② 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,第66页。

中国是一个“文化国家”,代表一种文明模式,中国不仅是一个民族国家,而且是一个文明单位。鲁迅对中国由繁兴到衰败的解释,接近汤因比的文明挑战和应战说。其二,文明进化即人性进化,人性进化是以个人为单位。如前所述,《破恶声论》通过“人性”、“兽性”和“奴性”的划分,提出了以“人性”为郛的人性进化观,《文化偏至论》通过“个人”与“众数”的对举,强调“个人”所承担的精神价值和真理价值,人与人在精神进化的水平上是不平等的,人性的进化总是由个别人的超前进化为先驱,这些精神上的超前者即鲁迅所理解的叔本华的“天才”和尼采的“超人”。

鲁迅的文明进化论与其说是来自达尔文,不如说是来自尼采的人性进化论。《文化偏至论》指出:“至若尼佉氏,则刺取达尔文进化之学说,掎击景教,别说超人。”尼采的使命是“改进人类”,在他看来,上帝已死,再没有谁能拯救人类,但人还远远没有进化成功,唯一的出路是自己超越自己,做超人。在《查拉图斯特拉如是说》中,尼采借查拉图斯特拉之口道出了自己的“进化论”:“植物”——“虫”——“猴”——“人”——“超人”这一人性进化论或人类谱系学,^①对尼采的进化论,存在着不同的解释,有人视其为对达尔文的拙劣模仿,但其实尼采本人对达尔文就取否定的态度,反对别人视自己为达尔文主义者,A.麦瑟尔评论尼采的进化论“并不涉及根据达尔文的观念有关一种必要的自然发展,而是取决于人的意志的一种精神——道德向更高境界的追求”^②。安内马丽·彼珀认为,在尼采看来,进化的各个阶段各有自己的特征,虫子的特征是寄生(吞食),猿猴的特征是模仿,而人不同于前者的特征是对自己独特性的关注,“应该强调的是:这种动物行为不应像具有这种行为的人而受鄙视。虫子在虫子这个阶段同猴子在猴子这个阶段一样举止完全得体。只有作出像虫子或者猴子一样举止的人才是可鄙的,因为那不是人的行为”^③。在尼采那里,道德的恶体现为堕落,超越自身的进化则为善,而进化的动力就来自强力意志。鲁迅的进化论,在对人的谱

① 参见尼采著,尹溟译:《查拉图斯特拉如是说》,《尼采文集·查拉图斯特拉卷》,青海人民出版社1995年版,第5—7页。

② A.麦瑟尔:《对尼采查拉图斯特拉诠释》,转引自安内马丽·彼珀著,李洁译:《动物与超人之间》,华夏出版社2001年版,第362页。

③ 安内马丽·彼珀著,李洁译:《动物与超人之间》,第43页。

系的理解、人性和兽性的界定、人对自身的精神超越尤其是对人的意志在进化过程中的作用的强调等方面，与尼采有着明显的影响关系，正如北冈正子所理解的：“（鲁迅）在承认‘自然规律’的时候，他又在进化论中增加了尼采的‘凭意志摆脱命运’这样一个观点，于是人类历史就不再是被‘自然规律’决定的被动物，而成为‘意志’不断与‘规律’抗争并实现自我的过程。”^①

2. 何谓“精神”

如前所述，鲁迅五篇论文的一个关键观念和核心命题就是“精神”。从《科学史教篇》对“科学”背后的精神因素的揭示，到《破恶声论》标举“精神”为人性进化的标的，对“精神”的强调贯穿于五篇论文中。对“精神”的集中表述，是在《文化偏至论》中的“非物质”——“张精神”的对举。然而，“精神”一词，尚须玩味，精神，是指从柏拉图之“理念世界”到黑格尔之“绝对精神”的西方思想传统中的客观精神实在？或为主观内在精神？是信仰、理性抑或情感、意志？若加分别，差别极大，然则何为鲁迅之“精神”？先看《文化偏至论》之文本的具体表述，在论述“非物质”时，鲁迅首先批判近世文明的物质主义倾向：“不知纵令物质文明，即现实生活之大本，而崇奉逾度，倾向偏趋，外此诸端，悉弃置而不顾，则按其究竟，必将缘偏颇之恶因，失文明之神旨，先以消耗，终以灭亡，历世精神，不百年而俱尽矣。递夫十九世纪后叶，而其弊果益昭，诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人惟客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。重其外，放其内，取其质，遗其神，林林众生，物欲来蔽，社会憔悴，进步以停，于是一切诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡：十九世纪文明之通弊，盖如此矣。”在介绍“主观主义”时又说：“其说出世，和者日多，于是思潮为之更张，鸷外者渐转而趣内，渊思冥想之风作，自省抒情之意苏，去现实物质与自然之樊，以就其本有心灵之域；知精神现象实人类生活之极颠，非发挥其辉光，于人生为无当；而张大个人之人格，又人生之第一义也。”意即物质文明不能成为人类生活的终极，因为“客观之物质世界”是人类创造力的产物，而其创造力的根源则是“主观之内面精神”，故“精神现

^① [日]北冈正子：《鲁迅和进化论》，转引自[日]伊藤虎丸著，孙孟等译：《鲁迅、创造社与日本文学》，北京大学出版社1995年版，第310页。

象”才是“人类生活之极颠”，在鲁迅的表述中，可以看出，其所谓“文明之神旨”关乎“主观之精神”、“灵明”、“内”、“神”、“性灵”和“本有心灵之域”，此类精神存在即他后文所谓“文明真髓”；作为对“物质主义”的反动，鲁迅举西方 19 世纪末之“主观主义”和“意力主义”为“精神”的代表，“主观主义者，其趣凡二：一谓惟以主观为准则，用律诸物；一谓视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊”。鲁迅只解释了第一种“主观主义”：“前者为主观倾向之极端，力特著于十九世纪末叶，然其趋势，颇与我及我执殊途，仅于客观之习惯，无所盲从，或不置重，而以自有之主观世界为至高标准而已。以是之故，则思虑动作，咸离外物，独往来于自心之天地，确信在是，满足亦在是，谓之自省其内曜之成果可也。”鲁迅以“主观”表达“精神”，在他的表述中，其所钟情的 19 世纪末主观主义之“主观”，是“自有之主观世界”、“自心之天地”及对“内曜”的“自省”，这些都是属人的，为人心中所本有。张世英先生认为：“‘主体性’一词是从德语的 *Subjektivität*，英语的 *Subjectivity* 翻译过来的，中文有时译作‘主观性’。”^①如果鲁迅所谓“主观性”与“主观主义”在翻译史上与近代西方哲学的“主体性”一词有关，则其“精神”非独立于人之外的客观存在，而是内在于人——主体自身。但还应看到，鲁迅的“主体性”又不完全等同于西方思想史中的“主体性”。西方思想史中的“主体性”，在大陆哲学的认识论中，通过对主体认识能力的考察，把理性内在地建构于主体之中，使主体成为理性的普遍主体，鲁迅对主观性——主体性的理解，显然没有兴趣置重于主体的普遍性及其理性的内涵，而是迅速认同于反抗理性统治的 19 世纪末之意志主义，主体的内涵由理性置换为生命意志，使鲁迅由“主观主义”迅速向“意力主义”转化。在阐述 19 世纪“主观主义”所要求的人格时，鲁迅强调其不同于以前人格理想之“知见情操，两皆调整”和黑格尔的“能移客观之大世界于主观之中”的“主智一派”，明确否定了至黑格尔而集大成的主体性哲学理性诉求的旨趣。鲁迅所置重者，是人格中的“情意”：“近世人心，日进于自觉，知物质万能之说，且逸个人之情意，使独创之力，归于槁枯”、“顾至十九世纪垂终，则理想为之一变。明哲之士，反省于内面者深，因以知古人所设具足调协之人，决不能得之今世；惟

① 张世英：《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，人民出版社 1995 年版，第 71 页。

有意力轶众,所当希求,能于情意一端,处现实之世,而有勇猛奋斗之才,虽屡踣屡僵,终得现其理想:其为人格,如是焉耳”。在无心于人格建构中的理性因素的同时,鲁迅有意突出情感和意志因素对新的人格建构的意义,因而,“情意”,后进一步明确为“意力”,成为“主观”的实际内容。鲁迅对“意力”的介绍主要列举的是叔本华、尼采和易卜生,他称叔本华为“叔本华之所张主,则以内省诸己,豁然贯通,因曰意力为世界之本体也”。可以说抓住了叔本华的“意志”作为世界和人的本质并直接在作为个体化的人那里显现的特性。叔本华哲学产生于对黑格尔“绝对精神”的理性本质的不满,但在哲学问题的内在逻辑和框架中,则来自对康德“物自体”哲学的改造,他不满意于康德“物自体”概念的不可知性,以“意志”置换康德的“物自体”。康德认为,在理论理性领域,理性所能认识的只是“自我”通过先验能力所能把握的“现象”,而“物自体”则不可知,在实践理性领域,人的一切行为都是表象,居于现象世界,受充足理由律支配,而其本质则是“物自体”,不能为自己所知。在叔本华那里,人和世界都是“意志”的表象,这里,“意志”似乎和康德的“物自体”一样处于同等形而上学的位置,但是,叔本华在康德的作为纯粹认识主体的“自我”之外,又加上作为“身体”的个体的身份,如果前者不可被认识,那么后者则可以被认识,它既可以作为受充足理由律支配的“现象”被认识,又可以作为每个人都可以直接认识的对象被认识,这就是“意志”。所以说,叔本华的“意志”可以直观并直接地显现于作为“身体”的个体形式的“自我”中,因而,主体不再像在康德哲学中那样分属“现象”和“物自体”,而是既拥有现象,同时又与其背后的作为最终依据的“意志”直接同一,是现象和意志的统一。这样的哲学进路,通过使康德那里被虚化的作为预设的“物自体”变为本体化的“意志”,使主体与本体合一,一方面,作为主体的“自我”由纯粹认识主体变成作为肉身的“个人”,另一方面,人和世界的本质由康德实践领域的普遍理性演变为“意志”——内在于人的先于理性的能量和冲动。叔本华的这一处理,虽然延续甚至强化了形而上学思维旨趣,但非理性“意志”对理性精神的偷换,其直接后果则是使以非理性为内涵的现代个人浮出海面,在这个意义上,不仅尼采,尼采之后的存在主义都应是他的后继者。鲁迅在“意力”的主题下把叔本华和尼采、易卜生等人归为一脉,实是把握了这一倾向。虽然鲁迅提到叔本华“曰意

力为世界之本体”,但应该说他对叔本华的形而上学旨趣并无措意,从他在“主观主义”之“人格”要求上对理智的轻观看,他所感兴趣的,应是“意力”对理性的取代。鲁迅用“主观”表达“精神”,进一步,又把后者落实在“意力”之上,最终使从叔本华那里拿来的“意力”成为“精神”的真正内涵,不过应看到,在叔本华那里,“意志”虽不是外在于人的某一客观实在,但人与世界背后的形而上学化的“意志”显然构成了一个“理念世界”似的作为根据的“意志”世界,而在鲁迅那里,“意力”并没有获得哲学意义上的形而上学地位,而是牢牢地从属于“自我”,“意力”是自我的“意力”,同时自我又被“意力”所规定;再者,叔本华的“意志”是一种无目的、永不停息且永不满足的“生命冲动”,就是说它四处横溢、没有任何特定的目的和确定的价值指向,而我们在鲁迅的人性进化论中已经看到,“意力”在他那里应指向精神进化的目标,因而可以想象,施蒂纳“唯一者”和叔本华“意志”中所包含的人的自我欲望因素(对此叔本华也是加以否定的),鲁迅不得不隐埋下去,而张扬摆脱物质羁绊和一己私利的“上征”精神。从前文所引鲁迅对“精神”的描述看,鲁迅对“精神”的估量,其期望值应远远高于叔本华。“意力”,是作为反19世纪物质主义的“新神思宗”,与“主观”并列提出,但在具体的介绍理路中,“意力”其实是“主观主义”的人格要求:“而张大个人之人格,又人生之第一义也。”鲁迅把“主观”进一步落实到“人格”之上,再一次说明了,“精神”在他那里,是内在于人的,并通过作为个体的“人格”承担下来,在这个意义上,“精神”即“个人”。通过以上梳理,可以说,鲁迅以“主观主义”和“意力主义”来阐释他的“精神”,此“精神”既非外在于人的某一客观存在,而就是人的主观存在,亦非主体性意义上的建构理性,而就是人的情感和意志(鲁迅称之为“意力”),并以个体“人格”形式承担下来。

3. 何谓“个人”

“个人”,主要是在《文化偏至论》中针对“众数”而提出的,从鲁迅的具体论述看,“个人”之所以优于“众数”的价值,不是从社会化、制度化的“权利”角度加以肯定的基本单位,而在于“个人”所承担的精神和真理之价值。鲁迅这样描述西方“极端个人主义”出现的社会语境:“社会民主之倾向,势亦大张,凡个人者,即社会之一分子,夷隆实陷,是为指归,使天下人人归于

一致,社会之内,荡无高卑。此其为理想诚美矣,顾于个人特殊之性,视之蔑如,既不加之别分,且欲致之灭绝。更举黷暗,则流弊所至,将使文化之纯粹者,精神益趋于孤陋,颓波日逝,纤屑靡存焉。盖所谓平社会者,大都夷峻而不湮卑,若信至程度大同,必在前此进步水平以下。况人群之内,明哲非多,伧俗横行,浩不可御,风潮剥蚀,全体以沦于凡庸。”从这里可以看到,鲁迅提出“个人”,首先针对的是启蒙主义以来“社会民主之倾向”。“个人”之在西方,本来是启蒙主义的制度理念,它强调组成社会的每一个个体的平等权利,因而在预设中把“个人”设计成抽象、原子式的个人,这一点正是鲁迅上述言论所批判的,所以,鲁迅的“个人”恰恰是对启蒙主义“个人”的否定。鲁迅对“个人”的肯认,并非指向“每个人”的平等价值,而是指向“明哲”,他认识到人类精神发展的不平等,认为“荡无高卑”的平等理想,其弊是对“个人特殊之性”的漠视甚至灭绝,蔑视个性的平等主义,往往扼杀了精神发展“高”或“峻”于社会平均水平的“明哲”,致使整个社会精神水平下降,即所谓“伧俗横行”,“全体以沦于凡庸”。为了有别于“社会民主”之“个人”,鲁迅称自己所引介主张的为“极端个人主义”。对“极端个人主义”的介绍,施蒂纳是首当其冲者,对施氏的介绍,作为“个人”的正面陈述的关键词是“己”、“自性”、“此我”、“我性”、“个人”,这是对施蒂纳哲学概念“我”、“唯一者”和“独自性”的转述,在施氏那里,这些概念是指摆脱一切外在观念和指定的现实“生存者”,如果仅仅从字面看,我们无法确切判断鲁迅转述施蒂纳所用诸词的究竟所指,只是可以肯定,鲁迅拿来施蒂纳作为其所谓“极端个人主义”之代表,是看到了施氏对“个人”之绝对性的空前强调。施蒂纳作为青年黑格尔的激进派,在反黑格尔“绝对精神”之普遍性的思想潮流中,把批判逻辑地推到空前的最后“不可分之点”(莱布尼茨)——作为原初创造者和现实生存者的“唯一者”,这个“唯一者”,是排除了一切外在或内在的“固定观念”——无论是民族、国家、权利、义务等外在指令还是自由、理性、精神、道德等内在规定之后的那个原初的“我”,排除了一切的“我”之所以能够存在,是因为“我”自身之中就具有实在性,是自为的存在。施蒂纳剔出这个“我”,并非有意对抗前述“固定观念”,而是看到这些“固定观念”形成了对人的统治,不是“固定观念”创造人,而应是人创造“观念”,因而通过悬置一切还原出那个作为原初创造者的“自我”,在这个意义上,“个人”在他那里,

第一次真正做到了绝对化。鲁迅当时面对的是“苍黄变革”之际的中国言论环境,正如施蒂纳所批判的那样,维新之士纷纷拿来西方的“新学之语”,不但“考索未用^①,思虑粗疏,茫未识其所以然,辄皈依于众志”,而且还有“志行污下,将借新文明之名,以大遂其私欲者”,虽然“民主”、“科学”、“进化”等等“日腾于口”,但对于“昌言”之人,大多是外在观念甚至是谋取私利的面具,因而鲁迅剖析种种新学主张,最后指向的是言论背后的“人”。其强调“人立而凡事举”的“立人”主张,应在施蒂纳以绝对的“唯一者”对抗一切外在的观念和规范的哲学中得到极大启发。施蒂纳的“唯一者”强调“我”的独特性,在德国主体性哲学的内在逻辑中,和德国唯心论一起,是对启蒙主义“个人”的超越,但是还要看到,德国唯心论出于对英、法启蒙主义之普遍化自然论抹杀精神——道德之维的不满,在主体性论述中植入精神——道德因素,使主体内在化的同时,又使主体急剧膨胀,从康德开始,经费希特、谢林,到黑格尔,主体从“自我意识”到“绝对自我”,最后成为“绝对精神”这个庞然大物,可以说,黑格尔之“绝对精神”在主体性的发展逻辑中由近代主体重又演变成古典哲学式的本体,施蒂纳的“唯一者”作为对黑格尔“绝对精神”的直接否定,又把过分膨胀的主体还原为具体的个体和活生生的现实生存者,因而可以设想,如果再从施氏的“唯一者”出发,在社会政治、经济层面的权利诉求中,必然又会出现启蒙主义的个体。但同样是从个体出发,与启蒙主义之个人不同,施氏的“唯一者”坚决反抗理性因而拒绝社会理性的诉求,其“唯一者”虽然也是个体的存在,但已不同于启蒙主义抽象化、原子式的社会中的个人,施蒂纳说:“‘我是什么?’你们中的每一个人均要如此问自己。一个深渊,一个没有规则、没有法则的冲动、欲求、愿望、情欲的深渊,没有光明和北极星的一片混沌状态。”^②因而毋宁是以非理性为根基的活生生的肉体存在和现实生存者。无论鲁迅是否意识到这一思想史倾向,我们可以看到,他有意强调了“极端个人主义”之“主我”、“我执”与19世纪末之“主观主义”的不同,因而在介绍“主观主义”思想家时,

① 《鲁迅全集》各版本皆为“用”,疑为“周”字之误。

② 麦克斯·施蒂纳著,金海民译:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1989年版,第173页。

有意忽略了在前文列举“个人”思想家时所着重推举的施蒂纳。鲁迅对施蒂纳的不满,应是看到了施氏之“唯一者”所包含的“利己主义”倾向,施蒂纳公开宣称:“我,利己主义者,心中没有‘人类社会’的福利。我不想为它牺牲任何东西。我只是利用它,但是为了能完全利用它,我必须把它变成我的财富和我的创造,就是说,我必须消灭它,在它的废墟之上建立自我主义者的联盟。”^①因而史蒂文·卢克斯认为:“施蒂纳的‘个人主义’,是一种自由组合、一意孤行的利己主义者的反伦理和反理智的版本。”^②虽然鲁迅在介绍“个人”伊始就明确划分了“个人主义”与“害人利己主义”的界线,但施氏哲学的显在主张及内在倾向,对于有着敏锐观察力和明确主见的接受者鲁迅,不能说没有丝毫察觉,这可证之于二:其一,同在“个人”主题下,鲁迅介绍完施蒂纳后,接着转向对叔本华、克尔恺郭尔、易卜生和尼采的“天才”及“超人”的介绍,把“个人”的内涵进一步落实到“天才”(“超人”)的卓绝“精神”及“个性”上,此一“精神”或“个性”,在鲁迅的理路中,应是对施蒂纳之“主我”和“我执”的超越,因而在阐述“非物质主义”时,放弃了施蒂纳;其二,鲁迅在介绍自己所心仪的外国思想家和文学家时,往往在突出他们的卓绝个性的同时,有意略去其个人享乐的一面。据北冈正子研究,《摩罗诗力说》中对拜伦的介绍主要取材于木村鹰太郎的《拜伦——文艺界之大魔王》,但“鲁迅着眼于意志力量和复仇精神是反抗压迫之原动力”,“没有从拜伦的快乐主义和女性观中选取任何材料”,“在选择介绍那些作品方面,鲁迅的意图颇为明确”^③。鲁迅五四时期对日本白桦派作家武者小路实笃和有岛武郎的翻译介绍,突出其人道主义的思想,但对武氏同时期的表现其极端自我中心主义的作品和有氏更多的反映以本能为动力的“掠夺之爱”的小说,则不加介绍^④。鲁迅转述施蒂纳的“己”、“自性”、“此我”、“我

① 转引自史蒂文·卢克斯著,阎克文译:《个人主义》,江苏人民出版社2001年版,第17页。

② 同上书,第16页。

③ 北冈正子著,何乃英译:《〈摩罗诗力说〉材源考》,北京师范大学出版社1983年版,第3—4页。

④ 参见王向远:《日本白桦派作家对鲁迅、周作人影响关系新辩》,载《鲁迅研究月刊》1995年第1期。