

中國現代文學研究

M
刊

●1986年●第3期●

封面题字：启 功

封面设计：岳 斯

中国现代文学研究丛刊

中国现代文学研究丛刊

一九八六年 第三期

中国现代文学研究会 合编
中国现代文学馆

作家出版社出版
新华书店北京发行所发行
北京燕华营印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 10 印张 字数：250 千字

1986 年 8 月第 1 版 1986 年 8 月第 1 次印刷

印数：0001—5,000 册

北京市期刊登记号：1396 定价：2.05 元

中国现代文学研究丛刊

1986年第3期(总第28期)

目 录

· 纪念鲁迅 ·

自由意识的发展与鲁迅小说的精神特征……………汪 晖(1)

鲁迅关于中国现代文学民族化的开放性理论……………郭 斌(29)

个人感受和时代情绪的交响……………

——鲁迅散文研究札记……………卢 今(45)

· 纪念茅盾 ·

试论茅盾的创作对中国现实主义文学的贡献……………费 勇(57)

在与世界文学潮流的联结中把握传统……………

——茅盾的民族文学借鉴体系……………吴福辉(76)

茅盾前、后期小说中时代青年形象之比较……………超 冰(98)

· 诗歌研究 ·

试论新诗的色彩美……………江锡铨(112)

十四行体在中国……………许 楚 曹德俊(135)

·作家作品研究·

- 论彭家煌的小说.....严家炎(155)
试论丁玲三十年代农村题材小说.....贺 坚(169)
读《儿女》
——谈朱自清、丰子恺同题散文.....殷 琦(180)

·文学史研究·

- 略论五四小说中的“母爱”.....阎晶明(189)

·现代文学研究在国外·

- 鲁迅的文学和哲学的起源.....[日]藤井省三(198)
——瓦茨和裴多菲的《希望》.....彭小冬译
创造社与日本文学.....[日]伊藤虎无(210)
潘世圣译

·研究述评·

- 近年沈从文研究述评.....蔡希明(217)

·书 评·

- 无花的硕果
——读《鲁迅和他的同时代人》.....陈 山(233)
读《论叶圣陶的文学创作》一书.....李 冀(237)

· 总 录 ·

胡风短文二篇	(243)
蒲风生前未及刊出的一篇跋文	
——介绍他的《读〈特洛国的妇女〉》	陈梦熊(245)
新发现的徐志摩佚文《南国的精神》	朱勇强(249)
有关“武汉文化界抗战协会”的史料	邵煜(251)
1986年1~3月中国现代文学研究论文资料索引	(263)

· 旧 文 录 载 ·

现代中国小说	老舍著 区铨译	(273)
从《现代中国小说》看老舍文艺观的发展	王家声 区铨	(282)

· 论 文 摘 编 ·

关于三十年代散文(吴组缃, 291) 人物自身的表现性与人物描写手段的表现性(王富仁, 292) 中国现代特定历史条件下的现实主义主张(支克坚, 293) “诗画分界”析(何开四, 295) 路翎小说的主观色彩(文天行, 296) 鲁迅小说的结构形态和体系新探(王许林, 297) 论曹禺剧作和奥尼尔的戏剧艺术(刘珏, 298) 郁达夫与屠格涅夫(沈绍镛, 299) 夏衍文艺思想浅探(陆荣椿, 301) 陈独秀和他的《东西民族根本思想之差异》(董克剑, 302) 中国现代小说中的“高觉新型”(赵园, 303)

· 动 态 ·

中国社会科学院中国现代文学研究者代表团赴日考察(广,305) 征集简讯六则(屏,307) 回顾与展望(白云开,梁敏儿,308) 中国现代文学研究会第四届第二次理事会情况简报(311) 篇二文藝風貌

编后记 (313)

(1981)年大事记 《〈文学研究〉》编辑部编
(1981)年大事记 《文学研究》编辑部编
(1981)年大事记 《文学研究》编辑部编
(1981)年大事记 《文学研究》编辑部编

· 译 泉 文 目 ·

(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照

· 辭 解 文 目 ·

(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照
(1981)年大事记 编小國中片照

自由意识的发展与鲁迅小说的精神特征

鲁迅小说的艺术世界既是卓越的自我使其主观的生命客体化的过程，又是创造主体意识到的人生观——自由精神的激流在作品提供的中国社会生活的河床中奔突、激荡、碰撞、回旋的动人形态。个人、社会、文化三者的稳态结构构成中国传统生活的基本方式，而鲁迅用新的文化（价值）去观察和否定这种稳态结构的过程，便体现为现代人生观与传统的中国生活理想和方式的冲突过程；这一过程的深层意义在于：人类和民族实现其精神理想的历史同作家寻求精神理想，并通过这种寻求达到自我意识的历史合二而一。本文试图寻找鲁迅小说“艺术的连贯性与哲学的连贯性之间”的连带关系^①，并从中发现东西文化冲突的深层结构，以人的自由意识为核心建构的价值标准（人生观）在艰巨的历史实践中开拓自身道路的历程。

一、青年鲁迅思想中的自由意识与历史文化的发展

当人类走出自然界并获得自身的主体性时，自由这个令人神

^① 韦勒克·沃伦：“严肃的艺术暗示着一种人生观，这种人生观可以用哲学术语甚至各种哲学体系来加以表述。在艺术的连贯性（有时也叫做‘艺术逻辑’）与哲学的连贯性之间有某种连带关系”。见《文学理论》第27页。

往的境界便开始困扰人类的心灵。斯宾诺莎、康德、黑格尔、马克思……西方最伟大的思想家对自由问题从不同的层次和角度进行了深入的探讨。“主体方面所能掌握的最高的内容可以简称为‘自由’。自由是心灵的最高定性”^①，“世界历史无非是‘自由’意识的进展；这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的”^②，自由是人类实践的根本目的，是人的本质不断摆脱自然的和人与人关系的各种束缚而得以实现的过程，亦即通过认识与实践的统一达到主体与客体统一的过程。恩格斯说：“自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界；因此它必然是历史发展的产物。……文化上的每一进步，都是迈向自由的一步”^③。

不是出于思辨的兴趣，也不是出于对西方哲学的倾慕，而是出于对民族精神危机的深刻反省和对西方历史进程的观察，中国近代思想家把“自由”这一现实要求同时转化为精神领域的世界观原则，据以认识并否定中国历史文化“不擾人心”的理想，据以观察人类历史进程，据以构建崭新的民族历史——文化的观念大厦，从而通过中国人获取自由意识的实践过程，实现“自由”从精神到现实的突进。“政欲利民，必自民各能自利始。民各能自利，又必自皆得自由始”^④，“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。……唯天生民，各具赋畀，得自由者，乃为全受”^⑤。严复侧重在政治哲学范围内对自由与民主的关系展开论述，而鲁迅则把自由与人的主体性或个体性作为内在依据，展开他对历史过程和现实问题的理论观点。他激烈抨击

① 黑格尔：《美学》第一卷，第124页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第57页。

③ 恩格斯：《反杜林论》，第112页，重点系引者所加。

④ 严复：《原强》。

⑤ 严复：《论世变之亟》。

①以众虐独②即“天裂充性制”。“天裂之自我”，鲁迅认为人必须“由别异”而“独其我”③。人“庶发自心”④。我“独其我”——人各有己⑤。⑥则要求人成为独特个体而非“群”的成员，鲁迅批判以“国民”相标榜的民族崇拜⑦又反对含糊不清的“世界人”⑧。其理论基点即在这两种观点都以“群”的观念淹没人的主体性或个体性⑨。这种主体性或个体性一方面要求人在自身的发展过程中达到对自我的认识，在批判旧世界时创造新世界时“把自我变成一种普遍原则”，达到自身的真理性⑩。另一方面又要求主体根绝外界“义务”，而把自己作为义务，把义务作为主体的自然去服从。鲁迅认为这种“惟以主观为准则”并用律诸物和他原则⑪可以使人的“思虑动作”脱离外物，独往来于自心天地⑫。确信在是“满足亦在是”⑬。这种把道德意识和人生观固主体的确立⑭固对自由的自觉认识联结为统一体的观念，是鲁迅揭示的现代精神的精髓⑮也是反对中国传统意识的强有力的理论武器⑯。然而，这个理论武器与鲁迅的现实出发点又存在矛盾。如何将民族复兴和解放这一共同事业同人的个体性原则相协调⑰这是时代向鲁迅提出的重大问题⑱。鲁迅一方面小心地将“个人”与“利己”区分开来⑲。另一方面又在对拜伦、尼采“强者”理论的评价中⑳把“自由”与“凡有危殆，咸与扶起”的利他主义原则结合起来㉑。在对拜伦、裴多菲等人的论述中，他把“独立”⑫“人道”⑬的普遍原则同“自由”⑭（原则合为一体）实际上是人的社会责任感或民族责任感的觉醒引入到自由意识的发展中，从而把社会解放和民族复兴、人道主义与人的自由统一起来。只有理解了鲁迅的这一基本情感和愿望，才能理解鲁迅的上述思路：“盖惟声发自心，朕躬于我，而人始有己；人各有己，

① 鲁迅：《破恶声论》。

②③ 鲁迅：《文化偏至论》。

而群之大觉近矣”，其人各有已，不随风波，而中国亦赖以立^①。——自由意识的发展在这里表述为人把自己同时作为认识的主体和客体，从而成为独特的理性存在。但这种过程的实现不仅与“群”的个体性自觉相联系，而且必须经历实践性环节，即人把外界对象作为否定物而确信自己的真理性，从而通过摆脱外界（现实秩序）与自我的强制性关系而“归于我”^②。因此，人的主体性的实现过程，也就成为“压制反抗”的实践过程，成为“独立决道”的实现过程，成为传统理想和现存秩序的否定过程，成为未来“天国”的建立过程。这里隐含了一种历史观：主体性（自由意识）的发展并不意味着人的自我意识退回到它的内在性中去。相反，它将自身外化到历史实践过程中去，从而把精神的历史同现实的历史通过主体的实践性态度统一起来。这正是《文化偏至论》对西方历史文化发展的极为重要也极为独特的理解角度。由于文章的直接目标对准着洋务派、改良派及革命派中部分人的观点，因而这个特殊的理解角度反而被模糊了。鲁迅的注意中心，恰恰是在欧洲历史各阶段与人的主体性的实现亦即自由意识的发展过程的关系上。鲁迅说：“诚以人事连绵，深有本柢，如流水之必自原泉，芥木之茁于根发，倏忽隐见，理之必无。故苟为寻绎其条贯本末，大都蝉联而不可离。若所谓某世纪文明之特色何在者，特举荦荦大者而为言耳”^③。人们往往只看到鲁迅列举的西方文明之荦荦大者，而忽略了那倏忽隐见，蝉联而不可离的深刻“本柢”。鲁迅是从整个人类历史的演进中阐述人的历史文化变迁，因而在他描述的整个世界历史背后，又有更本质的过程：人类实现自己的精神自由和主体性的历史性发展。这一过程并不表现为黑格尔式的“绝对观念”的外化运动，而是人的具体的历史实践。必然性、历史性和实践性是鲁

① 《鲁迅全集》第8卷第24—25页。

② 《鲁迅全集》第一卷第47页。

迅自由意识发展观的基本特征。鲁迅把“文化偏至”作为自由意识的历史发展形态，描述人的自由精神将自身消解和外化在历史中的圆圈运动。鲁迅把这个运动过程分为人的自由精神从宗教专制，君主专制，民主专制，物质专制中挣脱而前的四种形态，路德宗教改革是对罗马教皇统治的反抗，英、美、法革命是对君主专制的否定，“新德意志”则是对资本主义物质文明和民主政治的抨击扫荡。“文化上的每一进步，都是迈向自由的一步”。鲁迅的论述终点是人向个体性和主观性的自由境界的回归。鲁迅以自由意识作为历史的原则和目的观察历史，同时又把自由的实现当作一个具体的、不依人们主观意志为转移的历史过程，实质上，也就是把扬弃人与人、人与自然关系的必然性当作一个具体的历史过程。鲁迅从“文化偏至”的角度描述这个过程，揭示实践活动与逻辑推理的内在联系，主体通过手段达到不同层次统一的过程，表现了一种合乎规律的活动过程。只有把鲁迅的“立人”主张和“人国”理想放在他对人类自由意识的历史的和逻辑的发展进程中，我们才能理解“立人”和“人国”的深刻意义。自由意识发展的无限性和革命性决定了“立人”是一个无限的过程，“人国”则是一种永远属于未来而又总是联系着现实变革的理想或价值。启蒙主义、民主共和国仅仅是鲁迅“立人”和“人国”思想的较低的层次，但在当时又是一个现实的层次。鲁迅把历史过程、文化变迁和自由意识的发展统一起来，构成一种独特的历史—文化观。这种以自由意识发展为核心的历史—文化观得自鲁迅对西方社会沿革的观察，其出发点与归宿却在对中国历史文化特点和命运的反省，“置古事不道，别求新声于异邦，而其因即动于怀古”^①。自由意识或人的主体性和个体性

① 《鲁迅全集》第一卷第65页。

构成作家评估中国文化的原则。

在中国文化中几乎没有真正的个体性和主体性概念，“人”与“天”、“道”总是难以分解，中国人生思想的一个根本观点是“天人合一”，其中“天人相通”和“天人相类”两层意义都强调宇宙本根乃道德之最高准则，天地宇宙和人类社会都必须处在情感性的群体人际的和谐关系中。“天人合一”作为宇宙论的建构意义在于，它认为人只有顺应天道才能获得自由，才能使个体和社会保持稳定和发展，因此个体行为与自然、社会的适应、合拍、协调和同一成为这一天生观的现实原则。作为伦理学即道德形而上学，“天人合一”旨在建立内在伦理自由的人性理想，将伦理作为本体与宇宙自然相通而合一^①，这必然导致对现存伦理体系和秩序的“恶”的力量（自由意识）的否定。显然，“天人合一”与自由意识发展是两种完全不同的人生思想，中国从蛮荒时代转化为文明古国后的社会伦理秩序的稳固状态与西方历史的逻辑发展形成鲜明对照。“吾中国爱智之士，独不与西方同，心神所注，辽远在于唐虞，或迨入古初，游手人兽杂居之世”。“故作此念者，为知希望，为无上征，为无努力，较以西方思想，犹水火然”^②。中国思维的“后顾”方式与自由意识发展的“前瞻”态势的差异直接导致它们对“自由”的不同理解。西方历史发展中体现出的自由精神是一种历史性的和实践性的自由，是对既定伦理体系和社会秩序的实践性的否定；而“中国之治，理想在不撓”，“以不撓人心故，则必先自致搞术之心，立无为为之治，以无为之治化社会，而世即于太平”^③——自由在这里成为一种“平和”的内心状态，一种顺应自然之道的人生态度；这种态度的外化形态就是对“天才”或人的个体性的否定。在鲁迅

① 参见李泽厚：《中国古代思想史论》第319—320页，张岱年：《中国哲学大纲》第165—173页。

②③ 《鲁迅全集》第一卷第67页，68页。

看来，这种否定包涵了两重现实层面的意义：封建帝王为维持家天下而竭力迫害首先获得“自由意识”的“天才”；民众蛰伏于安宁停滞的生活而对先觉者施以扼杀^①。鲁迅用“自由意识”这一得自对西方历史文化整体性考察的价值标准，来衡量中国历史文化的整体发展，首先达到的结果便是对封建政治秩序和社会精神状态的双重否定。

这种新的历史文化意识奠定了鲁迅对文学的价值取向，即把“自由”与“人的主体性”作为近代艺术的本质，从而形成与社会整体的道德取向相对立的“恶”的文学观。“中国之诗，舜云言志；而后贤立说，乃云持人性情，三百之旨，无邪所蔽。夫既言志矣，何持之云？强以无邪，即非人志。许自繇（由）于鞭策羁縻之下，殆此事乎？然其后文章，乃果辗转不逾此界。”^②“人志”和“自由”成为鲁迅衡量中国文学的根本标尺，颂祝主人、悦媚豪右、心应虫鸟、情感林泉、悲慨世事、感怀前贤——中国文学的基本主题“多拘于无形之囹圄，不能得两间之真美”，即便是“放言无惮，为前人所不敢言”的屈原也没有构成对社会的整体性的反抗挑战。中国文化的主流历来崇尚性善说，重视共同的道德观念，“兴观群怨”把文学同社会结构的稳定与维持这种稳定的道德取向即“善”或“无邪”联结起来。“若无孤独个人的深切自觉，便不能产生出恶的文学。”^③人们久已认识到“立意在反抗，指归在动作”是鲁迅对“恶魔派文学”的选择标准，也是他对以“善”为特征的中国文学的批判尺度，却没有进一步发现，这种“反抗”与“动作”的内在依据是近代人的自由意识的发展，是现代精神从一般社会共同观念中分化出来并导致人的主体性的建立，而“孤独”和对“孤独”的深切体验则成为现代文学的基本情感特点。换言之，在鲁迅看来，尼采、拜伦、易卜生

①② 《鲁迅全集》第一卷第68页。

③ 桑源武夫：《文学序说》，第165页。

等人的孤独精神和反社会倾向无非是自由意识的文学体现。

二、自由意识的发展与

鲁迅小说的否定性特征

作为“有责任感的艺术家用感觉形式表现的人生观”^①，《呐喊》、《彷徨》以自由意识的发展为依归展开对中国社会结构和历史演变的艺术把握。这种把握体现为历史观念与价值标准双重意义。作为历史观念，自由意识的发展构成历史进化的内在依据。在《狂人日记》中，狂人把历史看成是无穷发展的锁链，把特定阶段的人类视为“人”向“真的人”的进化过程中的“中间物”，从而以未来人（自由意识）为着眼点，对传统进行历史性审判，“当初野蛮的人，都吃过一点人。后来因为心思不同，有的不吃人了，一味要好，变了人，变了真的人……”。鲁迅用“吃人”概括中国历史显然隐喻着这一历史过程仍然是“自然史”的一部分，这与马克思关于封建社会特征的观点完全一致^②；因此，“真的人”的形成过程是人从封建专制的野蛮状态解脱出来，并通过对历史的认识达到对自己的理性把握的过程，是人从自然状态（实体）向自觉状态（主体）的演进过程。这一过程的无限性即与未来的深刻联系，决定了作家在否定历史传统时必然包含对作为“中间物”的自我的否定，必然把极大的关心倾注于未来人——“孩子”。只有从这一角度上，我们才能理解《狂人日记》

① 韦勒克·沃伦：《文学理论》第27页。

② 马克思：“所谓特权者的习惯是和法相抵触的习惯。这些习惯产生在这样一个时期，那时人类史还是自然史的一部分……人类就象分裂成许多不同种的动物群，……封建制度就其最广的意义来说，是精神的动物世界，是被分裂的人类世界……”见《马克思恩格斯全集》第一卷第142—143页。

末尾的“救救孩子”的呼声：“孩子”是作家憧憬的自由精神的未来体现，是整个人类的精神理想：“从来如此，便对么？”的大胆疑问，只有从自由意识必然性发展的高度才显得如此理直气壮。然而狂人显然意识到这一过程并非自然的发展过程，而必须经过人的实践性努力，因为：“有的却还吃，——也同虫子一样，有的变了鱼鸟猴子，一直变到人。有的不要好，至今还是虫子”。《狂人日记》包含着狂人对社会历史“吃人”本质和自我与这一本质的深刻联系的双重发现与否定，这正体现了自由意识通过对外部世界的否定达到对自身的历史把握的实践性环节。

既然自由意识发展内在地规定了历史进化的一般图式，那么当鲁迅把中国社会置于这一必然的历史进程时，自由意识这一永远联系着未来的原则便成为他的基本价值标准。《呐喊》、《彷徨》纷繁的生活图景统摄于作家的基本的历史文化意识，从而以内在整体性的方式完成了对现实社会生活的反映。然而，我们不得不面对这一事实：《呐喊》、《彷徨》并未提供体现自由精神的理想人格。狂人、夏瑜等人作为旧时代的批判者，他们预言未来，却不是未来自身。这不是偶然的。客观方面，中国现代历史作为一种历史的延续无法提供这样的正面理想，中国现代化过程的一个不可忽视的特征是其被动性。当鲁迅从文化模式上，用人的观点研究西方现代化进程，并从中形成自由意识发展这一历史文化意识时，整个中国社会在各方面都还缺乏进入“现代”的准备。因此，鲁迅的价值标准作为一种属于未来的原则，无法通过现实能够提供的可能自由来体现自身，亦即无法使作者的超验自由同给定的现实性自由相协调。主观方面，鲁迅把自由意识的发展看作是人通过各种历史形式，不仅是宗教的、封建专制的，而且包括民主的、物质文明的……一系列无穷尽的“中间”形态，向自身复归的过程，因而自由意识只能通过对自由的否定物的否定来表现自身，只能通过历史的“中间物”来预言自身。鲁迅精神理想

的内在逻辑规定了他必然地以否定性方式体现历史进程。自由意识的现实命运和发展的内在逻辑性，促使主体通过否定性形式强烈地拓展自己的主体性，从而使自己在精神上超越现实规范。因此，尽管在现实生活中，在《呐喊》、《彷徨》提供的生活画面中，必然与自由无法统一，但自由意识通过否定性形象世界的否定而高扬了主体的精神力量，并在主体精神过程的悲剧感与崇高感中体现了未来的原则。自由意识以否定性形式进入鲁迅的创作过程，是《呐喊》、《彷徨》的基本精神特征。

从人的主体性的建立或自由意识发展的角度审视中国社会关系是鲁迅小说的基本认识方式。这种认识方式同时决定了鲁迅小说的基本冲突或基本主题：揭示奴性意识与人的形成之间，精神被压抑状态与人的自由意识和理性要求之间的历史性冲突。作为用感觉形式表现的人生观，这一基本主题是通过三组相互联系的基本意象表现出来：我把它们称之为“缄默”意象、“吃人”意象和“荒原”意象。封建社会是一种特殊精神气氛，人的自由意识的丧失是这种精神气氛的内在本质。马克思在论述封建社会的基本精神特点时对此作过精辟分析：“无论是奴隶或主人都不可能说出他们想要说的话；前者不可能说他想成为一个人，后者不可能说在他们的领地上不需要人。所以缄默就是摆脱这个僵局的唯一办法。”^①鲁迅小说集中地描绘了农民群众的奴性意识：他们迷失于封建主义伦理关系中，无法通过对现实生活的认识达到对自身的认识。他们也许天性善良，却没有自己的独立意志；他们是经历各不相同的个体，却只能在毫无个体性可言的“群”的氛围中体现自己的现实本质。闰土的一声“老爷”从人物的精神底里反映了他对现存秩序的承认态度。这种态度是以对等级隶属

^①《马克思恩格斯选集》第4卷第414页。

观念的肯定和自我的主体地位的否定为前提的。童年与成人间看似然状态与奴性状态，这正是鲁迅在《摩罗诗力说》中描绘的从蛮荒时代人的野性状态向文明时代人的束缚状态过渡的中国历史的象征和缩影，而人的自由精神如何突破历史沉疴，从奴隶状态走向自觉状态，从而打破人与人之间的隔膜，则构成叙述者关于“路”的思考的哲学内蕴，也构成整个小说的哲学内蕴。阿Q以惊人的健忘和精神的胜利应付现实的挑战，以凌弱畏强作为自己的处世态度，这种奴隶主义的精神状态决定了他的“革命”只能以奴隶主的“理想”为“理想。”即便是《离婚》中那位敢于大骂“小畜生”、“老畜生”的爱姑，也真诚地相信“知书识礼的人什么都知道”，从而把个人命运的裁决权完全交给那个旧秩序的代表七大人。“意志只有作为能思维的理智才是真实的，自由的意志。奴隶不知道他的本质、他的无限性、自由，他不知道自己作为人的种种本质”^①。农民阶级找不到认识自己的反省视角和价值尺度，无法形成真正的自我意识，因而也丧失说出自己的语言的能力。所以，当作家的审视目光从个人命运展开去，个人的挣扎过程消失了，代之而起的是一个难以具体分辨的“群”。群体通过对个人的教化与对异己者的迫害，维护旧秩序、旧伦理的基本规范；也即，“群”的形成以否定个体自身特点以适应既定规范为前提，因而必然地构成对人的主体性的否定。这样一来，自由意识就必然通过对“群”的否定和批判拓展自己的道路。《呐喊》、《彷徨》以纷繁多样的方式不断重构鲁迅早年在仙台得自那个著名“幻灯事件”的意象，痴呆麻木的“群”在“绒默”中注视着逆境中的个体。路人向狂人射出“吃人”的目光，黑暗中看客们伸长了脖颈鸭子般的颈项品味夏瑜的就义，咸亨酒店旁酒客们仙笑着孔乙己的凄凉与迂腐，蓝皮阿五们享受着单四嫂子的痛苦，鲁

① 黑格尔《法哲学原理》第31页，上海三联书店1989年版。