

李国华 著

行动如何可能

鲁迅文学的一个思想脉络

生活·讀書·新知 三联书店

需要全本请访问 www.ertongbook.c

Copyright © 2023 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.
本作品版权由生活 · 读书 · 新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

行动如何可能：鲁迅文学的一个思想脉络 / 李国华著. —北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2023.5
ISBN 978-7-108-07538-3

Ⅰ. ①行… Ⅱ. ①李… Ⅲ. ①鲁迅研究 Ⅳ. ① I210

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2022）第 206222 号

责任编辑 李 佳
装帧设计 康 健
责任校对 张 睿
责任印制 李思佳
出版发行 生活 · 讀書 · 新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街 22 号 100010）
网 址 www.sdxjpc.com
经 销 新华书店
印 刷 鸿博昊天科技有限公司
版 次 2023 年 5 月北京第 1 版
2023 年 5 月北京第 1 次印刷
开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 11
字 数 256 千字
印 数 0,001–3,000 册
定 价 89.00 元
（印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542）

李国华

男，1980年生，江西省于都县人，目前任教于北京大学中文系，主要从事中国现当代文学研究，著有《农民说理的世界——赵树理小说的形式与政治》及《黄金和诗意——茅盾长篇小说研究四题》。

目　录

第一编　“自性”与行动问题的思想语境

鲁迅留日时期的思想建构与章太炎思想的关系　3

论鲁迅思想及其文学与“相互主体性”意识　65

第二编　主体建构的自我问题及历史哲学

《野草》：梦与忆之诗　85

“我”的内在秩序与外部关联　111

现代心灵及身体与言及文之关系　127

鲁迅《故事新编》主体构建的逻辑及其方法　158

鲁迅的蒺藜之思　185

第三编　行动问题与革命语境及历史实践

时间意识与小说文体　209

革命与“启蒙主义”　220

腹语者的诗学：论鲁迅《伤逝》　252

革命与反讽　279

鲁迅论“现代史”　303

怀疑主义作为意识形态　323

后　记　341

第一编

“自性”与行动问题的思想语境

需要全本请访问 www.ertongbook.c

鲁迅留日时期的思想建构与章太炎思想的关系

——以“自性”概念的意义理解为中心

鲁迅的思想和基本精神是在他留日时期（1902—1909）初步形成的。

这一被称为“原鲁迅”的思想史内容[1]，基于对19世纪欧洲资本主义文明和晚清中国现代之路的双重批判，以“立人”为中心，旁及个人（“己”）、社会（“群”）、国家（“人国”）等文明再造的原理性课题。在鲁迅的思考中，人如何有“己”，如何自“立”，其精神如何张扬，其内在生活如何入于“沉邃庄严”之境，其“立人”的资源如何连接“群之大觉”和“人国既建”的目标，“人国既建”之后该展现怎样的新的世界图景，都是非常重要的内容。

这些使鲁迅超然于中国乃至亚洲之现代追求前列的思考，这

---

〔1〕日本学者伊藤虎丸先生认为，在鲁迅留日时期所发表的文言评论中，能看到具有本源意义的“原鲁迅”思想，鲁迅的思想或小说主题，实际上几乎都可以在这一时期的评论中找到原型。参伊藤虎丸著：《鲁迅与日本人：亚洲的近代与“个”的思想》，第59—85页，李冬木译，石家庄：河北教育出版社，2000年。

种关于个人、社会、国家等文明秩序的深沉的思想建构，当然不是无源之水、无本之木，除了人所习知的鲁迅对20世纪初欧洲新思潮的代表人物尼采、克尔凯郭尔、施蒂纳、易卜生等人的接受，除了日本语境从中所起的制约作用，在中国方面，则有章太炎主笔《民报》时期（1906—1909）的思想所发挥的重要作用。

在此思想形成之前，鲁迅也曾相信过科（医）学救国，献身于民族主义革命，栖身在洋务派、改良派、革命派的影响阴影里，但章太炎1906年赴日主笔《民报》的活动，尤其是关于"自性"的一系列思想建构，却对业已"弃医从文"、正处于艰难求索之中的鲁迅的思想形成，起到了启示、引导、促生的作用。

对鲁迅的"立人"思想而言，"自性"这一概念具有关键的重要性。它虽然只见于《文化偏至论》中对德国施蒂纳思想的转述介绍，而在别处相同或类似的意思是被作者以别的词汇表达的，但与其主要思想命题——诸如人如何才能有"己"，如何才能自"立"，精神如何才能张扬，内在生活如何才能入于"沉邃庄严"之境，"立人"的资源如何连接"群之大觉"和"人国既建"的目标，"人国既建"之后该展现怎样的新的世界图景，等等，都有着内在的联系。也正因此，探讨鲁迅的思想和章太炎之间的渊源和影响关系就是很自然的。本文即拟以"自性"概念的意义理解为中心，在词义梳理的基础上，探讨鲁迅留日时期的思想建构与章太炎思想的关系。

在赴日之前，鲁迅与章太炎之间并不存在直接的渊源。据有关资料分析，他1899年在南京读书前后即读过《时务报》[1]《苏

〔1〕参见鲁迅：《朝花夕拾·琐记》，《鲁迅全集》第2卷，第306页，北京：人民文学出版社，2005年。

报》[1]等，而上面刊有章太炎的文章[2]；1902年去日本留学前接触过章太炎的《訄书》，虽然自谓“读不断，当然也读不懂”[3]。去日本后，鲁迅更广泛地接触新书报，《清议报》《新民丛报》《浙江潮》《民报》等都是他热衷的读物。章太炎的思想文章就这样渐渐进入了鲁迅的思考。鲁迅曾在《关于太炎先生二三事》中忆及章太炎对自己的影响，尤其是其所谓“战斗的文章”；在《集外集·序言》中叙及1903年所作《斯巴达之魂》《说鈤》时，也提到“以后又受了章太炎先生的影响，古了起来”等意思[4]。这“古了起来”中，就透露出章太炎对鲁迅思想趣味的潜在影响。大体上说，鲁迅所受章太炎的影响主要依靠下列两种途径：一是对《民报》《国粹学报》等刊物的阅读[5]；二是在东京时的亲身接触，如1906年7月15日中国留学生为章太炎召开欢迎会之类活动[6]，1908年在东京听章太炎讲解《说文解字》[7]等，影响的结晶主要体现在他留日后期的几篇文言论文上。

---

〔1〕 周作人：《风雨谈·旧日记抄》，第155页，石家庄：河北教育出版社，2002年。

〔2〕 1897年2月22日和3月3日出版的《时务报》第十八册和第十九册上分别载有章太炎《论亚洲宜自为脣齿》和《论学会有大益于黄人亟宜保护》两文。参见汤志钧编：《章太炎年谱长编》上册，第40—41页，北京：中华书局，1979年。

〔3〕 鲁迅：《且介亭杂文末编·关于太炎先生二三事》，《鲁迅全集》第6卷，第565页。木板的《訄书》1899年冬在苏州付梓，秘密发行，极难流通到日本。参看汤志钧编：《章太炎年谱长编》上册，第95—98页；朱维铮：《章太炎全集（三）·前言》，第3—8页，上海：上海人民出版社，1984年。

〔4〕 鲁迅：《集外集·序言》，《鲁迅全集》第7卷，第4页。

〔5〕 参见鲁迅：《坟·题记》，《鲁迅全集》第1卷，第3页；《且介亭杂文末编·关于太炎先生二三事》，《鲁迅全集》第6卷，第566页。

〔6〕 参见魏若华：《鲁迅与他的老师》，第76页，银川：宁夏人民出版社，1982年。

〔7〕 参看李何林主编：《鲁迅年谱（增订本）》第1卷，第204—205页，北京：人民文学出版社，2000年；汤志钧编：《章太炎年谱长编》上册，第289—295页。

第一节 “自性”的词源及其在晚清语境中的意义

一 词源

“自性”一词，魏晋以前不见于典籍，乃佛经中梵文Svabhāva的意译，意指不依赖于任何事物而有的不改不变的固有本性；它的异名有法界、法性、真如、清净心、佛性、法身、如来藏、中道等。这是“自性”一词在广义唯识学中使用的一般情况。另外，在因明学中，“自性”又称为“有法”，即一个句子的主语。而数论中的“胜性”或“本”也常被译作“自性”（prakriti）。[1]

在印度哲学中，“自性”一词的实际内涵考究起来有很多区别，甚至有截然相反的区别。数论师说的神我，胜论师句义中的我等九法，都是一一有情、具有各自独立不变性的实体，他们所讲的“自性”为“各独定实自性”。对此，佛教各派，无论大乘小乘，一致破斥这种“自性”为邪执，讲究“空无自性”。它有所谓“有为恒实自性”“无为真常自性”及缘起的“空无自性”等，兹不具述。

在广义的唯识学中，因派别相当复杂，对“自性”意义的理解意见也很不一致。以中国向来所传的无著、世亲、护法、玄奘的唯识学为依据来讲，主要有所谓“遍计所执自性”“依他起自性”和“圆成实自性”等三“自性”。相对三“自性”，唯识学立了三“无性”。

---

〔1〕参见韩廷杰先生在《成唯识论校释》（北京：中华书局，1998年）一书中所作的相关注释。另参见蓝吉富主编：《中华佛教百科全书》第四卷，第2165—2166页，台南：中华佛教百科文献基金会，1994年。

唐宋以降，中国佛典上最常用的“自性”一词，虽本源自印度佛典，但内涵有变化，是一种“即有真空即空妙有”的圆中自性。即有真空即空妙有，意指即有之空才是真空，离有之空是顽空，即空之有才是妙有，离空之有是妄有。当前的一念心，就是即有真空即空妙有的圆中自性，也就是本来的天真佛；成佛不必外求，当人即是。[1]

中国禅宗所讲的“自性”，即为圆中自性，与唯识学所讲的阿赖耶识（Ālaya）有着极其相似的内涵。如六祖《坛经》中说：“世人性本清净，万法在自性，思量一切恶，即行于恶，思量一切善，便修于善行。如是一切法，尽在自性。”[2]而阿赖耶识的第三位因相，称为“一切种识”，即指此识含有各种有漏种子和无漏种子，可以熏生各种现行，成为一切心法、心所法、色法和心不相应行法生起的原因。此中逻辑是一致的。中国僧人、诗僧多在圆中自性的意义上使用“自性”一词。如唐·释道宣《广弘明集》卷二十二：“若云各有自性，不可迁贸者，此殊不然。”这符合“自性”的基本含义。如唐·释道世《法苑珠林》卷二十八：“自性平等，本无增减。”这就是禅宗所讲的“自性”了。如唐·寒山《寒山诗集》：“达道见自性，自性即如来。”以及元·释大诉《题左德明刊施金刚经后》：“夫自性之妙，则藏一微尘而非隘，包太虚而非广，在瞬息而非速，亘万古而非久，大浸不溺，大火不热者，盖理之常，非假他术也。”[3]这就更加明

〔1〕参见太虚：《诸法有无自性》，《太虚集》，北京：中国社会科学出版社，1995年。

〔2〕慧能：《坛经校释》，第39页，郭朋校释，北京：中华书局，1983年。关于“自性”这个概念在《坛经》中的意义、作用，可参看方立天著《中国佛教哲学要义（上卷）》（北京：中国人民大学出版社，2002年）第十六章“慧能《坛经》的性静自悟说”。

〔3〕释大诉：《蒲室集》卷十二。

需要全本请访问 www.ertongbook.c

确是禅宗所讲的“自性”。当然，如宋·释普济《五灯会元》卷三：“八十年来辨西东，如今不要白头翁。非长非短非大小，还与诸人性相同。无来无去兼无住，了却本来自性空。”则比较近于大乘空宗的见解了。

中国古代文人学者因有进则儒墨、退则释老的习性，故“自性”一词也经常出现在他们的书籍、文章和诗词里，其意多指本性或特性。其较深层次的内涵，一般都受到禅宗的影响，不过有渐、顿之别。如唐·王维《画西方阿弥陀变赞（并序）》：“生因妄念，没有遗识，凭化而迁，转身不息。将免六趣，惟此十力，哀此仁兄，友于后生。不知世界，毕意经营，傍熏获悟，自性当成。”[1]这近于渐。唐·李华《荆州南泉大云寺故兰若和尚碑》：“本来常净，自性无迁。”[2]这近于顿。也有明确是渐悟说的，如宋·苏辙《书传灯录后》：“六根为物所塞，为物所坐，则不见自性，不闻自性，不能分别自性。若不为物所塞，不为物所坐，则可以闻见自性，分别自性矣。”[3]宋·晁迥《法藏碎金录》卷七：“予以年臻大耋之期，日修无上之道，静中宴坐，非怠非速，屏气似不息，反闻自性，和顺积而安以乐，英华发而声成文，斯可聊以自娱，何必鼓缶而歌也。”这也是渐悟说。另外，也有近于大乘空宗的用法，如宋·郭祥正《秋夕旅馆谈禅用元韵呈林夫》：“自性本空观水月，外尘相染喻风铃。”[4]

但大部分文人使用“自性”一词，并无较深内涵，只是在一般意义上使用。如唐·白居易《马上作》：“矧予东山人，自性

〔1〕王维著、赵殿成笺注：《王右丞集笺注》卷二十。
〔2〕李华：《李遐叔文集》卷四。
〔3〕苏辙：《栾城集》第三集卷九。
〔4〕郭祥正：《青山续集》卷六。

朴且疏。”[1]宋·黄庭坚《古风二首上苏子瞻》：“自性得久要，为人制颓龄。”[2]宋·赵鼎臣《波流一首》：“波流非自性，绿竹盖其姿。”[3]宋·朱熹《寿母生朝又三首》：“久悟客尘无自性，故应福禄未渠央。”[4]宋·林景熙《白拒霜（木芙蓉之别名）》：“岂无嫣红闹别浦，自性淡伫羞迎逢。”[5]清·胡煦《周易函书约注》卷六：“火无自性，虚乃生明。”皆为例证。

“自性”与理学中所讲的“性”，有时也被当作同义词使用，如宋·谢良佐《上蔡语录》卷二：“问：孟子云知天事，天如何别？曰：今人莫不知有君，能事其君者，少存心养性，便是事天处。曰：心、性何别？曰：心是发用处，性是自性。”而理学所谓“性”，也确有与“自性”相通处，如宋·朱熹《孟子精义》卷十一：“自性而行，皆善也。圣人因其善也，则为仁义礼智信以别之。”这种相通性使得“自性”一词在一部分人手中沾染了儒学气味，如清·胡煦《周易函书约注》卷六：“水之为性，消息盈虚，均无迹可求，无自性也。故分一为万而无分迹，合万为一而无合迹。达人观之，可以悟性。此心学之的旨，天人合一之真机。子在川上，自当别有妙会。”《乾坤凿度》卷上：“天性情，地曲巧，未尽大道，各不知其自性。乾坤既行，太极大成。”

当然，“性”与“自性”是有分际的，如黄宗羲《孟子师说》卷上：“宋沈作喆曰，圆觉，自性也，而性非圆觉也。圆觉，性

---

〔1〕白居易：《白氏长庆集》卷八。

〔2〕黄庭坚：《山谷集》卷二。与此相关有元·方回《读陶集爱其致意于菊者八因作八首·三曰菊为制颓龄》：“自性不随黄落去，始能为尔制颓龄。涪翁具眼曾拈出，我为重吟换鬼听。”（《桐江续集》卷十三）

〔3〕赵鼎臣：《竹隐畸士集》卷四。

〔4〕朱熹：《晦庵集》卷二。

〔5〕林景熙：《齐山文集》卷一。

所有也。谓圆觉为性则可，谓性为圆觉则执一而废百矣。性无所不在也。孟子道性善，善自性也，而性非善也。善，性所有也。圆觉与善，岂足以尽性哉？”但是，即使是黄宗羲本人，也将“自性”与儒学绞合了，如他说：“若见得自性，明白时气，即是性。性即是气，原无性气之可分也。”[1]又说：“此心从无始中来，原是止的，虽千思百虑，只是天机自然，万感万应。原来本体常寂，只为吾人自有知识，便功利嗜好，技能闻见，一切意必固我，自作知见，自作憧扰，失却至善本体，始不得。止须将此等习心一切放下，如信得本来自性，原是如此。”[2]

上述情形在晚清语境中基本上得以继续存留。不过，章太炎和鲁迅对“自性”概念的意义理解，使得“自性”的内涵呈现出更为复杂的状况。

二　在晚清语境中的意义

晚清知识分子越来越无可奈何地认为无法借助外部力量（器物、技术、政法制度）来从失败中站起来，认为必须从文化的根底上寻找问题和力量，只有依靠内在的精神，才有可能由内（个人自觉、民族自觉）而外（器物发展、技术进步、政法制度建立）走向成功。这是急迫的时代危机迫使晚清知识分子得出的一个激进的、非理性主义的思路。因此，沉寂二百多年的陆、王心学和佛学在晚清知识分子手中复活。[3]在一个只有依靠内在精神的时代，发生对佛学的诉求是容易理解的，而那些激进的知识分子，倾全力于人的内在性的发掘，建构一个与此相关的思想传

〔1〕 黄宗羲：《明儒学案》卷十。

〔2〕 黄宗羲：《明儒学案》卷十一。

〔3〕 参见贺麟：《五十年来的中国哲学》，第18页，北京：商务印书馆，2002年。

统，也可以说是顺理成章的，包括章太炎和鲁迅在内的晚清知识分子在融会中西方思想资源时所表现出的鲁莽灭裂，也就难以避免。这是个重要的契机，正是在此情形下，章太炎、鲁迅他们才借助“自性”概念，起而进行有关思想的建构。

但是，尽管佛学对晚清知识界有一种巨大的吸引力，使当时的知识分子纷纷向佛学寻求理论支持[1]，且有法相唯识学复兴的现象存在，“自性”一词在晚清思想界中并未被广泛使用。而在不多的“自性”概念使用者中，却惟有章太炎和鲁迅赋予其思想核心或关键词的重要位置，具有了新的内涵。

晚清知识界使用“自性”一词的情形，大致可分为四类。

第一类为偏于儒学意味的使用。如康有为，他通过孟子的言论来发挥自己的思想时，就使用过“自性”一词。在解释孟子说的“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉”时，他认为：“人之灵明，包含万有，山河大地，全显现于法身，世界微尘，皆生灭于性海，广大无量，圆融无碍，作圣作神，生天生地。但常人不识自性，不能自信自证自得，舍却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿耳。如信得自性，毫无疑惑，则一念证圣，不假修行，自在受用，活泼泼地。”[2]这大致是援禅入儒。他又说：“性者，人之灵明，禀受于天，有所自来，有所自去。”[3]其

---

〔1〕关于这一点，可以参看陈立忠、胡维革《论中国近代资产阶级思想家的佛学经世思想》（见《东北师范大学学报》1995年第3期）以及杨际开《晚清变法思想中的汉学与佛学思想（上）（下）》（见《二十一世纪（网络版）》第32、33期）等文章。张灏《危机中的中国知识分子》（高力克、王跃译，北京：新星出版社，2006年）及《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》（崔志海、葛夫平译，北京：新星出版社，2006年）有相关论述，亦可参考。

〔2〕明夷：《孟子微（续十三号）》，《新民丛报》第十七号，第54页，光绪二十八年九月一日。

〔3〕明夷：《孟子微（续十三号）》，《新民丛报》第十七号，第55页。

“性即灵明”之说与鲁迅“掊物质，张灵明”的提法之间似有某种联系，对我们理解“自性”与“灵明”之间的关系不无帮助。不过，康有为所使用的“自性”概念内涵并未超出儒学范畴，而鲁迅所使用的“自性”一词，则主要为基于佛学概念的对西学的某种格义式应用。康有为对“性”的理解还与董仲舒密切相关，如他曾照引董仲舒的观点来讨论心性问题：“善如米，性如禾，禾虽出米，而未可谓米也。性虽出善，而性未可谓善也。”[1]

第二类为近于禅宗渐悟说的使用。如刘师培，他对“自性”一词的把握与神秀所谓“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃”相一致。他曾经说：“嗟彼凡夫既落常见，自性无染必不可期。欲解尘缚，首在离染。垢染既除，斯能具净。譬如净日，蔽于纤云，纤云既除，日光复显。又如明镜，蔽于尘埃。尘埃既拭，镜体复明。凡夫离染，亦复如是。惟离染之法，在于观心。观心既明，即能破相。破相之要，一曰无我，二曰破除利害。”[2]

第三类延续的是唯识学的脉络。如谭嗣同，他与章太炎等人一样，曾就学于晚清复兴唯识学的领军人物杨文会的门下，并受其影响。因此他说：“或难曰：‘草木金石，至冥也，而寒热之性异；鸟兽鱼鳖，至愚也，而水陆之性异。谓人无性，毋乃不可乎？’曰：就其本原言之，固然其无性，明矣。彼动植之异性，为自性尔乎，抑质点之位置与分剂有不同耳。”[3]其中“自性”一词具有在广义唯识学中的基本内涵。但他只是偶一用之。他用以

〔1〕明夷：《孟子微（续十七号）》，《新民丛报》第十九号，第51页，光绪二十八年十月一日。另见董仲舒：《春秋繁露》卷十《实性第三十六》。

〔2〕韦裔：《利害平等论》，《民报》第13号，1907年5月5日。

〔3〕谭嗣同：《仁学》，第26页，沈阳：辽宁人民出版社，1994年。

建构其仁学体系的是“法界由是生，虚空由是立，众生由是生”的“以太”。[1]虽然禅宗所讲的“自性”与“以太”的内涵几乎是一致的，但他还是用了“以太”。

第四类为翻译中的应用。如严复，他在翻译《天演论》时曾使用“自性”一词，如：“恒河沙界，惟我独尊，则不知造物之有宰；本性圆融，周遍法界，则不信人身之有魂；超度四流，大患永灭，则长生久视之蕲，不仅大愚，且为罪业。祷颂无所用也，祭祀匪所歆也，舍自性自度而外，无它术焉。”[2]

这段话的英文原文如次：

> A system which knows no God in the western sense; which denies a soul to man; which counts the belief in immortality a blunder and the hope of it a sin; which refuses any efficacy to prayer and sacrifice; which bids men look nothing but their efforts for salvation…[3]

比较可知，“舍自性自度而外，无它术焉”一句是对 which bids men look nothing but their efforts for salvation（它要求人类只能依靠他们的努力而得到救赎）的翻译。以佛教词语“自度”译基督教词语 salvation，不“信”，因前者强调超度在己，后者

---

〔1〕参见谭嗣同：《仁学》，第 10—12 页。

〔2〕严复译著、冯君豪注解：《天演论·卷下论十七篇佛法第十》，第 353 页，郑州：中州古籍出版社，1998 年。

〔3〕T. H. Huxley and Julian Huxley, *Evolution and Ethics: 1893—1943*, London: The Pilot Press Ltd., 1947, p.74. 现代译文如次：“佛教是这样一种体系，不信西方人所说的上帝，否认人有灵魂；认为信仰永生不灭是大错，而想望永生不灭是罪孽；祈祷无用，祭祠也无用；教人只依靠自身努力超度；由于自身的纯洁，不知什么叫矢忠，厌恶宗教上的不宽容，不求助于世俗力量……”（赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 48 页，北京：科学出版社，1971 年。）

需要全本请访问 www.ertongbook.c