



痛感：鲁迅现代思想的催化剂

李 怡

摘 要：在失落了“痛感”的“瞒和骗”的知识分子传统中，鲁迅的意义便在于通过对早年创伤体验的“痛感”的发掘，重新恢复了一位知识者对世界的敏感和反抗。对于鲁迅的“痛感”不能作狭隘的道德意义的人格苛责，而应当置放于现代思想建设的宏大背景上予以辨认，从创伤中获得“痛感”，因“痛感”而“求真”，而“立人”，这是鲁迅作为现代知识分子的情感逻辑与思想走向，也是整个中国现代思想的坚实的起点。

关键词：痛感；创伤体验；现代思想

作为中国现代思想重要组成的鲁迅，其基本的来源何在？这一方面体现为鲁迅与中外文化的关系问题，即哪样一些古今中外的思想资源参与了鲁迅本人的现代思想建构；另外一方面，从现实的人生的“过程”中来挖掘鲁迅思想的生成也十分的重要。前者往往能够说明一个现代人、中国人的鲁迅在思想文化史长河中的独特选择，甄别他与种种思想体系的独特的对话关系，后者则是更为具体地呈现鲁迅本人的人生与生命历程，将现代思想的产生视为具体时空环境的一个结果。

形成鲁迅现代体验的起点在哪里呢？我认为是一种新的痛感的获得与发展，在中国知识分子的思想发展史上，这样的感受具有穿云拨雾般的历史意义。

一、丧失了“痛感”的中国知识分子

一切精神创造都可以说是对于苦难的超越方式。“痛感”的摄取和因克服痛感而创造的精神成果，是知识分子自我确证的重要标志。犹如鲁迅所说：

然而知识阶级将怎么样呢？还是在指挥刀下听令行动，还是发表倾向民众的思想呢？要是发表意见，就要想到什么就说什么。真的知识阶级是不顾利害的，如想到种种利害，就是假的，冒充的知识阶级……不过他们对于社会永不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点，他们预备着将来的牺牲，社会也因为有了他们而热闹，不过他的本身——心身方面总是苦痛的^①。

在人类文明的经典之作里，我们看到的总是人们如何在苦难之中开辟前行的图景。人类文化的经典中最动人的篇章都是对困难的关怀与超越。在西方文化史上，我们看到的就是一个绵绵不绝的知识分子“痛感”的记述史：古希腊神话标举着“神”与“人”的对立，关爱人类的普罗米修斯注定了就是天主宙斯的对立面，他也因此而遭受到严酷的惩罚；有人说古希腊神话是神人同形同性，但即便是天主宙斯也难以窥测命运女神的喜怒，这难道不就是对人生命运的深切哀痛？回到人自己的世界，从俄狄浦斯王的受难、《圣经》对人类

^① 鲁迅：《集外集拾遗补编·关于知识阶级》，载《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1981年，第190、191页。

的“原罪”宣判到现代主义的绝望与悲剧体验，西方知识分子的苦难意识如长河奔流。与此同时，伴随着这一漫长心灵的“痛感”的却又是西方文化在各个阶段所表现出来的持续不衰的创造力，是知识分子对于自身社会角色与社会使命的自发体认与勉力担当，虽然他们尚没有形成19世纪以后俄法知识分子那样的高度的批判的自觉。在古希腊，有“兼职”的文人如将军兼历史学家的修昔底德，也有在“学园”里授课的“专职”人士如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等等，但在将“求知”作为自己神圣而崇高的使命这一观念上似乎却有着广泛的共识。亚里士多德的《形而上学》开篇即宣布：“求知是人类的天性”。接着，又进一步阐述说：

古往今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异；他们先是惊异于种种迷惑的现象，逐渐积累一点一滴的解释，对一些较重大的问题，例如日月与星的运行以及宇宙之创生，作成说明。一个有所迷惑与惊异的人，每自愧愚蠢（因此神话所编录的全是怪异，凡爱好神话的人也是爱好智慧的人）；他们探索哲理只是为想脱出愚蠢，显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用的目的……这样，显然，我们不为任何其他利益而找寻智慧；只因人本自由，为自己的生存而生存，不为别人的生存而生存，所以我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索，这正是为学术自身而成立的唯一学术^①。

求知与“实用”相区别而与人的“自由”相联系。在哲学家恩培多克勒那里，则有了拒绝王位的选择，在另一个哲学家德谟克利特那里，则诞生了名言：“我宁愿找到一个因果的说明，而不愿获得波斯的王位。”虽然他们对现实体制的姿态远未达到让现代知识分子满意的程度，但平心而论，西方知识分子的独立自由的创造传统便是由此而展开。

中国的情形如何呢？

与西方文明的发展颇为相似的是，中国知识分子第一次大规模出现的时代也是一个苦难的时代，用孔子的话来说就是：“太山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！”礼崩乐坏，世界失范，战乱频仍，人人自危。先秦时期的诸子百家同样以自己的精神创造超越着现实苦难，这是中国历史上第一批有影响的知识分子，孔子、老子、庄子、韩非子、墨子……他们提出了各自的思想与学说，这些学说既是现实的策略，也是他们关于人生与生命的一种理性思考或者信仰。无论它们自身还有多少的问题，也无论以后对中国社会起了怎样复杂的影响，我们都应当看到，这都是他们独立的富有创造性的成果，他们就是用这样的独立思考显示了知识分子的价值。在当时，对“道”的维护与领受成了他们在世俗社会里保持自身独立追求的一种精神力量。孔子说：“君子谋道不谋食”^②，“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”^③。孟子云：“无恒产而有恒心，唯士为能。”^④这都体现了先秦时代的知识分子对自身角色独立性的某种把握。孔子学说后来总是成为政治家阐释和利用的对象，而其实孔子本人在世的时候，他首先是为了自己的思想而存在，而不是为了某一个政治家而存在的，“周游列国”就是为自己的思想负责的艰难形式。在那个时候，儒家学说也首先是为了学说本身而不是为了某一个政治势力而存在，孟子在答复“古之君子何如则仕”的问题时，明确提出了“就三去三”的条件：

所就三，所去三。迎之致敬以有礼，言将行其言，则就之。礼貌未衰，言弗行也，则去之。

其次，虽未行其言也，迎之致敬以有礼，则就之。礼貌衰，则去之。其下，朝不食，夕不食，饥饿不能出门户，吾闻之，曰：“吾大者不能行其道，又不能从其言也，使饥饿于我土地，吾耻之。”周之，亦可受也，免死而已矣^⑤。

但是，随着中国大一统专制制度的形成，社会结构的超稳定形式的出现，中国知识分子便从根本上改变了先前的存在方式。在这样的体制当中，文化教育首先不是为了对“道”的维护（虽然这个词语依然

①亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年，第1、5页。

②《论语·卫灵公》，《诸子集成》本，上海书店1986年，第346页。

③《论语·里仁》，载《诸子集成》第1册《论语正义》，上海书店1986年，第78页。

④《孟子·梁惠王上》，载《诸子集成》第1册《孟子正义》，上海书店1986年，第56页。

⑤《孟子·告子下》，《诸子集成》本，第509～510页。

被人们频繁地挂在嘴上),更不是以自身智慧的增长为目的,它已经成为国家选拔官吏的过程,知识本身失去了价值,知识沦为了通向仕途的“敲门砖”。所谓“学成文武艺,货与帝王家”。在这个时候,单纯的“卫道”实际上也失去了市场,“道”不过是知识分子与政治家达到其他目的的旗号,孔子的道德学说其实也不能满足政治家的现实统治的需要,“外儒内法”才是对他们的真实描述。在这个知识与信仰的全面异化过程中,在这个知识分子的独立与尊严日益丧失的时候,是司马迁“倡优意识”发出了最后的抗议与叹息:

仆之先,非有剖符丹书之功,文史、星历近乎卜祝之间,固主人所戏弄,倡优畜之,流俗之所轻也^①。

以后,中国知识分子开始走向“巧滑”之路,堕落为鲁迅所谓的“做戏的虚无党”。在他们那里,出现了心与言的分离,真理与策略的分离,道与术的分离。最终,他们逐渐演变为一群聪明而没有信仰更没有创造能力的“弄臣”。重要的是所有的学说都失去先秦时代那种直面人生苦难的勇气,一位知识分子最可宝贵的“痛感”已然丧失。因为,社会也不再鼓励他们开掘这些痛感的意义了,他们不必再有作为精神创造者的独立价值了。

这是一个相互作用的过程,中国政治格局不再需要知识分子的独立性,而中国知识分子也在适应政治家要求的时候放弃了自身的独立价值,知识分子的自我放弃也促进了政治家得心应手的政治策略,而最后的结果就是:中国的知识分子不必自寻烦恼地开掘人生的痛感了。在一个严格的意义上讲,中国历史的发展实际上是不断“改造”和“吞噬”着真正的知识分子,我们的文化失落“痛感”已经很久很久了!

二、鲁迅的“痛感”生成

在这个背景上我们来看鲁迅的意义。

可以毫不夸张地说,鲁迅是20世纪中国、也是千年封建历史之后的中国知识分子中最富有人生“痛感”的一位。

那么,这样的“痛感”是如何生成的呢?

在这里,我想重提鲁迅的少年创伤记忆,虽然对这样的少年记忆的考察似乎不无争论,但是,由创伤记忆而突破了我们熟悉的人生的幻象,这无论怎么说都是一个新的开始。奥地利心理分析学家A.阿德勒认为:“在所有心灵现象中,最能显露其中秘密的,是个人的记忆。他的记忆是他随身携带、而能使他想起自己本身的各种限度和环境的意义之物。记忆绝不会出自偶然:个人从他接受到的,多得无可计数的印象中,选出来记忆的,只有那些他觉得对他的处境有重要性之物。因此,他的记忆代表了他的‘生活故事’;他反复地用这个故事来警告自己或安慰自己,使自己集中心力于自己的目标,并按照过去的经验,准备用已经试验过的行为样式来应付未来。”^②

1922年12月3日,鲁迅在为自己生平第一部小说集作序的时候,第一次清理了他的“生活故事”,这个故事的开篇和最引人注目的部分就是他少年的创伤:

我有四年多,曾经常常,——几乎是每天,出入于质铺和药店里,年纪可是忘却了,总之是药店的柜台正和我一样高,质铺的是比我高一倍,我从一倍高的柜台外送上衣服或首饰去,在侮蔑里接了钱,再到一样高的柜台上给我久病的父亲去买药……

有谁从小康人家而坠入困顿的么,我以为在这途路中,大概可以看见世人的真面目……^③

这就是鲁迅最沉痛的“记忆”。当鲁迅开始用自己的语言向更多的世人来传达自己的人生体验之时,他首先清理出来的便是这一个创伤记忆,自然,其选择不会是偶然的,用A.阿德勒的观点来看,也就是“用这个故事来警告自己或安慰自己,使自己集中心力于自己的目标,并按照过去的经验,准备用已经试验过的行为样式来应付未来”。

创伤之所以能够成为创伤就在于它的发生远远超过了人们固有的人生期待。在一个高挂着“翰林金匾”的殷实家庭里,作为长男的鲁迅原本是百般呵护的对象。“我生在周氏是长男,‘物以希为贵’,父

①引自韩兆琦:《史记选注汇评》,中州古籍出版社1990年,第646页。

②A.阿德勒:《自卑与超越》,作家出版社1986年,第66页。

③鲁迅:《呐喊》自序,载《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社1981年,第415页。

亲怕我有出息，因此养不大，不到一岁，便领到长庆寺里去，拜了一个和尚为师了。”^①重温童年岁月，鲁迅也会情不自禁地流露出先前的得意神态来：“长妈妈，已经说过，是一个一向带领着我的女工，说得阔气一点，就是我的保姆。我的母亲和许多别的人都这样称呼她，似乎略带些客气的意思。只有祖母叫她阿长。我平时叫她‘阿妈’，连‘长’字也不带；但到憎恶她的时候，——例如知道了谋死我那隐鼠的却是她的时候，就叫她阿长。”^②然而，当祖父科场贿赂案发，父亲一病不起，家庭荣誉不再，以至连基本的生计都出现了问题的时候，仿佛一夜之间，什么都变了，甚至原来的亲朋好友，比如“和藹”的衍太太：

父亲故去之后，我也还常到她家里去，不过已不是和孩子们玩耍了，却是和衍太太或她的男人谈闲天。我其时觉得很有许多东西要买，看的和吃的，只是没有钱。有一天谈到这里，她便说道，“母亲的钱，你拿来用就是了，还不就是你的么？”我说母亲没有钱，她就说可以拿首饰去变卖；我说没有首饰，她却道，“也许你没有留心。到大厨的抽屉里，角角落落去寻去，总可以寻出一点珠子这类东西……”

这些话我听去似乎很异样，便又不到她那里去了，但有时又真想去打开大厨，细细地寻一寻。大约此后不到一月，就听到一种流言，说我已经偷了家里的东西去变卖了，这实在使我觉得有如掉在冷水里。流言的来源，我是明白的，倘是现在，只要有地方发表，我总要骂出流言家的狐狸尾巴来，但那时太年青，一遇流言，便连自己也仿佛觉得真是犯了罪，怕遇见人们的眼睛，怕受到母亲的爱抚^③。

1925年5月，鲁迅又一次重复了他少年时代所遭遇的家庭巨变：

我于一八八一年生在浙江省绍兴府城里的一家姓周的家里。父亲是读书的；母亲姓鲁，乡下人，她以自修得到能够看书的学力。听人说，在我幼小时候，家里还有四五十亩水田，并不很愁生计。但到我十三岁时，我家忽而遭了一场很大的变故，几乎什么也没有了；我寄住在一个亲戚家，有时还被称为乞食者^④。

13岁，这是一个人正在从童年走向少年的关键时刻，前苏联教育心理学家与社会学家科恩指出：“如果说童年期的自我意识变化看似平缓而渐进的，那么，过渡年龄期即青少年时代则向来被认为是一个突变、‘再生’和新质生成的时代，而最主要的还是发现个人‘自我’的时代。”^⑤从“并不很愁生计”到“乞食者”，从“小康人家”到“在侮蔑里接钱”，在已经无法抹去的创伤记忆当中，正在发现“自我”的鲁迅实际上获得了一个“穿透”人生幻象的机会，他所经历的人生观念的“突变”显然要比一般的“平稳”成长的孩子更大。当传统中国知识分子已经无力执著于人生痛感的时候，他们实际上是在不断用儒家伦理道德说教的概念编制温情脉脉的人伦面纱，太平盛世、礼仪之邦、惜老怜贫、父慈子孝、兄弟怡怡……就是这一套似是而非的描述阻挡着人们对于生存真相的发现，在后来的《野草·立论》中，鲁迅告诉我们，在中国，洞察真相与讲述真实都是十分困难的：

一家人家生了一个男孩，合家高兴透顶了。满月的时候，抱出来给客人看，——大概自然是想得一点好兆头。

一个说：“这孩子将来要发财的。”他于是得到一番感谢。

一个说：“这孩子将来要做官的。”他于是收回几句恭维。

一个说：“这孩子将来是要死的。”他于是得到一顿大家合力的痛打^⑥。

三、从“痛感”到“求真”与“立人”的思想走向

对鲁迅创伤体验的注意由来已久，但我们的认知却要么偏向社会历史的揭露（旧社会旧中国种种弊

①鲁迅：《且介亭杂文末编·我的第一个师父》，载《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年，第575页。

②鲁迅：《朝花夕拾·阿长与〈山海经〉》，载《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年，第243页。

③鲁迅：《朝花夕拾·琐记》，载《鲁迅全集》第2卷，第292页。

④鲁迅：《集外集·俄文译本〈阿Q正传〉序及著者自叙传略》，载《鲁迅全集》第7卷，人民文学出版社1981年，第82页。

⑤科恩：《自我论》，三联书店1986年，第291页。

⑥鲁迅：《野草·立论》，载《鲁迅全集》第2卷，第207页。

端),要么就偏向对所谓人格心理的窥视性阐释,后者甚至演变发展为对所谓鲁迅“阴暗心理”的“发现”。这两个方面的认知都有其严重的问题,前者停留在社会“反映”的表层,基本上忽略了这些蕴藏在生存遭遇之中的更为重要精神意义——只有形成作家精神意义的东西才具有深入解析的价值;后者把握了现象的“精神”内涵,却往往又将精神的复杂简化为世俗的道德判断,所谓的“阴暗”、“褊狭”、“变态”其实不过就是衡量人际关系的用语,它们完全不能展示一位思想家的丰富的精神世界,人类思想文化发展的事实常常证明,最远离世俗最有悖于常人“现象”当中很可能包含了超越于时代的精神指向,作为现实生活意义的亲善友人与作为精神创造者的思想家并不容易吻合。例如,在“半生反鲁”、抨击鲁迅最激烈的苏雪林眼中,“鲁迅的人格,是渺小,渺小,第三个渺小,鲁迅的性情,是凶恶,凶恶,第三个凶恶;鲁迅的行为,是卑劣,卑劣,第三个卑劣。”^①然而只能以这样的角度“窥视”鲁迅的苏雪林显然无力在更为广大而深刻的思想史的层面上解释鲁迅,她不仅没有做到胡适当年劝诫的“持平”,就是对鲁迅心理阴暗面的描述也远不如鲁迅自身的反省更为坚实,而鲁迅,作为丰富的现代精神的探险者,他的远远超出批评者的自我反省恰恰反过来证明我们的阐释(即便是这样的人格心理的阐释)是多么的苍白无力,鲁迅的创伤和痛感都期待着基于更大的思想史视野的理解。

在我看来,创伤和痛感起码形成了鲁迅思想的两个重要趋向:求真与立人,而这正是现代中国思想的基础。

失去了“痛感”的中国知识分子,实际上就在根本上失去了面对中国“真相”的勇气,进而也丧失了看取“真相”的能力。鲁迅所谓“直面惨淡的人生”,所谓批判“瞒与骗”,也就是将“求真”当作现代思想文化建设的基础。

鲁迅一生都致力于对固有思想所形成的种种现实的和观念的假相——“真”的反面的揭露和批判。仁义礼智信的道德面纱被刺破了,鲁迅悟到:“别人我不得而知,在我自己,总仿佛觉得我们人人之间各有一道高墙,将各个分离,使大家的心无从相印。”^②而曾经接受过的来自传统经典的道德说教,也是多么虚妄:“中国的旧学说旧手段,实在从自古以来,并无良效,无非使坏人增长些虚伪,好人无端的多受些人我都无利益的苦痛罢了。”^③求真意志让鲁迅在现代知识分子中,几乎是最彻底地打破了一切的幻想,鲁迅不再对自己的族群抱有无条件的认同,他总是冷静地关注着身边的人群,从未因为群体的裹挟而轻易放弃自己的人生态度,从留日时期开始,这几乎贯穿了鲁迅的整个人生。“他在游学时期,养成了冷静而又冷静的头脑,惟其爱国家爱民族的心愈热烈,所以观察的愈冷静。”^④在一系列的社会活动与人际交往之中,他都在周遭的热闹中独守了一份自我的宁静,是宁静给了他一双特别的眼睛。在东京留学生热烈的革命集会上,他一边听着吴稚晖的慷慨陈词,一边却掩饰不住自己内心的某种失望:“讲演固然不妨夹着笑骂,但无聊的打诨,是非徒无益,而且有害的。”^⑤在日本的列车上,几位新来的浙江同乡因为相互让座而忙得不亦乐乎,鲁迅不仅对这样的礼仪颇不以为然,而且还想得很深:“我那时也很不满,暗地里想:连火车上的坐位,他们也要分出尊卑来……”^⑥鲁迅参加了“浙学会”,一度奉命回国暗杀满清大员,对如此激进的革命行动,他还是直言不讳地表达了自己的保留态度。在鲁迅看来,其他的中国留学生同学并不能仅仅因为他们的“同胞”身份就足以获得必然的认同。

鲁迅致力于中国社会的改革与革命,但众所周知,他对革命的前途不抱太多的幻想。“革命,革革命,革革命,革革命……”竟然成了他描述中国历史的一种话语方式^⑦,他还言及辛亥革命以后的体验:“我觉得,革命以前,我是做奴隶;革命以后不多久,就受了奴隶的骗,变成他们的奴隶了。”对革命者常常提及的未来“黄金世界”,他时有讥讽,甚至,还对冯雪峰说过:“你们来到时,我要逃亡,因为首先要杀的

①苏雪林:《鲁迅传论》,见《我论鲁迅》,台北传记文学出版社1979年,第7页。

②鲁迅:《集外集·俄文译本〈阿Q正传〉序及著者自叙传略》,载《鲁迅全集》第7卷,第81页。

③鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,载《鲁迅全集》第1卷,第137页。

④许寿裳:《鲁迅的生活》,载《我所认识的鲁迅》,人民文学出版社1978年,第23页。

⑤鲁迅:《且介亭杂文末编·因太炎先生而想起的二三事》,载《鲁迅全集》第6卷,第558页。

⑥鲁迅:《朝花夕拾·范爱农》,载《鲁迅全集》第2卷,第313页。

⑦鲁迅:《华盖集·忽然想到(三)》,载《鲁迅全集》第3卷,人民文学出版社1981年,第16页。

恐怕是我。”^①在给朋友的通信中，又预言革命成功以后自己将会穿上红马甲扫大街：“倘当崩溃之际，竟尚幸存，当乞红背心扫上海马路耳”^②。对于中国革命的艰难性与中国社会改造的艰难性，鲁迅有着自己独立的判断。这是以“真”的精神来勘验我们的理想和信仰。

作为文学家，鲁迅对“文学的限度”却有自己的十分清醒的认识。在《呐喊》自序中，鲁迅所阐述的疑问是：“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？”^③这是在提醒我们，文学是否真的能够承担起那样的使命？它会不会恰恰产生相反的后果？显然，这同样是一个严肃的问题！在鲁迅的一生中，他多次谈到文学的作用及自己的创作体会，常常使用着“无聊”这样的字眼。《革命时代的文学》里有过一个著名的说法：“一首诗吓不走孙传芳，一炮就把孙传芳轰走了。”而《而已集·答有恒先生》一文中，却阐述了一个关于“醉虾”的发人深省的比喻：“我就是做这醉虾的帮手，弄清了老实而不幸的青年的脑子和弄敏了他的感觉，使他万一遭灾时来尝加倍的苦痛，同时给憎恶他的人们赏玩这较灵的苦痛，得到格外的享乐。”^④

“我常觉得惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”^⑤。“我只很确切地知道一个终点，就是：坟。”洞悉了生命的真谛之后，鲁迅是如此的“透彻”，而“透彻”并不仅仅是针对他者，同样包括了自己：“我的思想太黑暗，而自己终不能确知是否正确”^⑥。

只有在“穿透”了各种思想文化制造的幻象之后，新的思想文化才有了生成发展的基础。在鲁迅的表达中，“真”往往成为他追寻意义前提和重心。“世上如果还有真要活下去的人们，就先该敢说，敢笑，敢哭，敢怒，敢打，在这可诅咒的地方击退了可诅咒的时代！”^⑦中国现代思想，就是一些“真要活下去的人们”的创造，“因为真实，所以也有力”^⑧。

“痛感”体验也促使鲁迅从改造人生的意义上构想着未来的社会。

过去我们常常将鲁迅的社会理想认定为“改造国民性”，这里其实存在若干的误解之处，“改造国民性”并不是首先由鲁迅提出来的，也不是鲁迅一人追求的目标，鲁迅在表述这一目标的时候，显然有着与他人很不一样的内涵。

梁启超的《新民说》首先提出了“国民性”的问题，“国民”、“自由”等概念也应运而生。以后，又有以日本为革命大本营的孙中山提出了“三民主义”，实际上也是在一个新的历史层面上设计中国人的生存发展问题。

但是梁启超的启蒙思想也好，孙中山的排满革命也好，它们都有一个基本的倾向，即主要还是从国家民族的“整体利益”出发。他们试图“首先”从整体上解决中国的问题，认为只有整体上解决了问题，个人的权利和自由才谈得上。“群”是当时一个使用率最高的关键词，具有道德、政治与民族国家等多方面的指向，“合群救国”才是新民说的根本目的。“欲其国之安富尊荣，则新民之道不可不讲。”“夫吾国言新法数十年而效不睹者，何也？则于新民之道未有留意焉者也。”^⑨也就是说，梁启超提出改造国民性还是为了国家、民族、社会的整体利益，而非个人的存在与发展。在梁启超看来，“群”才是人之为人的根本标志。“人也者，善群之动物也。”“人而不群，禽兽奚择？”^⑩他集中讨论了“公德”、“私德”的问题，但却赋予“公德”以更高的地位：“报群报国之义务，有血气者所同具也。苟放弃此责任者，无论其私德上为善人为恶人，而皆为群与国之蠹贼。”^⑪他郑重其事地提出了人的自由问题，但却明确表示：“自由云者，团体之

①李霁野：《忆鲁迅先生》，载《鲁迅研究学术论著资料汇编》第2册，中国文联出版公司1985年，第115页。

②鲁迅：《书信·致曹聚仁340430》，载《鲁迅全集》第12卷，人民文学出版社1981年，第397页。

③鲁迅：《〈呐喊〉自序》，载《鲁迅全集》第1卷，第419页。

④《鲁迅全集》第3卷，第454页。

⑤鲁迅：《两地书·四》，载《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社1981年，第20页。

⑥鲁迅：《两地书·二四》，载《鲁迅全集》第11卷，第79页。

⑦鲁迅：《华盖集·忽然想到》，载《鲁迅全集》第3卷，第43页。

⑧鲁迅：《且介亭杂文二集·漫谈“漫画”》，载《鲁迅全集》第6卷，第234页。

⑨梁启超：《新民说》，载《梁启超全集》第2册，北京出版社1999年，第655页。

⑩梁启超：《新民说》，第660页。

⑪梁启超：《新民说》，第661页。

自由,非个人之自由也。野蛮时代,个人之自由胜,而团体之自由亡;文明时代,团体之自由强,而个人之自由减。”^①孙中山的著名论断也是:为了大众的自由,革命者应该牺牲、放弃自己的自由。

从这个意义上看,以梁启超、孙中山为代表的关于“中国人”未来的设计,都体现出了十分鲜明的国家主义立场。他们都是以国家的整体利益为最高目标,个人的人生幸福从属于这一“伟大”的目标,国家整体目标的实现是个人幸福实现的绝对前提。

鲁迅与他们有着很大的不同。

从总体上说,鲁迅的思考是生发自他少年时代对于人性的悲剧性体验。

鲁迅对于民族问题的认识并不像当时一般的知识分子那样的笼统和概括,他似乎更习惯于将民族的问题与普通个人的人生遭遇结合起来,从中留心人在具体生活环境中的状态和表现。许寿裳的回忆告诉我们,在东京宏文学院念书的时候,鲁迅与他一边感叹中华民族的屈辱,一边却在反思:“怎样才是理想的人性”、“中国民族中最缺乏的是什么”、“它的病根何在”,这种反思与当时梁启超、章太炎等维新派、革命派人士从扫除国家政治障碍的角度批判国民性颇有不同。如果说遭遇了高层政治挫折的梁启超决心解决民族的政治问题,出身于书香门第、自觉承袭汉民族国学传统的章太炎关注的是中华民族在整体上的政治革命与文化复兴,他们在当时影响了留日中国知识分子的主流,那么鲁迅这位因家道中落而深味了“世人真面目”的青年则主要关心一位普通中国人的基本的生存处境与生存原则。鲁迅与许寿裳议论得最多的“理想的人性”不是“欲其国之安富尊荣”,而是作为人自身的生存原则:“当时我们觉得我们民族最缺乏的东西是诚和爱,——换句话说:便是深中了诈伪无耻和猜疑的毛病。”^②“理想人性”的问题自然也属于民族问题,但更准确地讲却应当属于“民族性”生存中的人自身的问题。如果说前述大多数的知识分子都是在民族国家建设的层面上开掘自己的“体验”,那么鲁迅则是将他们那宏阔抽象的“国家”潜沉到了具体的人、具体的自我,用他在《文化偏至论》中的话来说就是“入于自识”,即返回到人的自我意识。

鲁迅的立场是普通人的生存,他不是站在一般的国家发展的需要讨论“改造国民性”,而是具体地关注每一个个体的人生和自我人性的完善。他人常常借“改造国民性”来“立国”,而鲁迅是在新的人生设计中“立人”。

鲁迅早期的六篇论文及其他文学创作,正是他提炼自己独特的“立人”思想的重要结晶,这些论文从最早的1903年《说钅》(后来收入《集外集》)开始就体现了作者对于社会文化发展的独特见识,到1908年最后的一篇文言论文《破恶声论》,完全是在自我思想的不断完善和充实当中建构起了一个关于中国文化建设的全新计划,与梁启超、孙中山的差异在于,鲁迅为现代思想文化的建设设定了一个重要的前提,这就是“人”的自我建设,只有“立人”之后,“沙聚之邦”才可能转为“人国”。

从创伤中获得“痛感”,因“痛感”而“求真”,而“立人”,这是鲁迅作为现代知识分子的情感逻辑与思想走向,鲁迅说:“穿掘着灵魂的深处,使人受了精神底苦刑而得到创伤,又即从这得伤和养伤和愈合中,得到苦的涤除,而上了苏生的路。”鲁迅和中国现代思想的出现就是经过“苦的涤除”之后的“苏生的路”^③。“人们是的确由事实而从新省悟,而事情又由此发生变化的。”^④“事实”就是形成鲁迅及中国现代思想的最重要的起点,能够感受和直面“事实”是现代思想者的基本素质,现代中国的“事实”基础最终吸附了中外思想的资源,构成了博大的新文化空间。

●作者简介:李 怡,北京师范大学文学院教授,文学博士,博士生导师;北京 100875。

●责任编辑:何坤翁

①梁启超:《新民说》,第678页。

②许寿裳:《回忆鲁迅》,载《我所认识的鲁迅》,人民文学出版社1978年,第59页。

③鲁迅:《集外集·〈穷人〉小引》,载《鲁迅全集》第7卷,第105页。

④鲁迅:《且介亭杂文·关于中国的两件事》,载《鲁迅全集》第6卷,第11页。