

“转”而未“变”

——关于鲁迅“向左转”的深层分析

张 宁

(郑州大学 文学院, 河南 郑州 450001)

摘 要:关于鲁迅“向左转”问题,传统的鲁迅解释框架,无论是左翼论,还是启蒙论,皆遮蔽了诸多认知视野,同时也把鲁迅的一次历史选择,当作终极选择。实际上我们应当排除左翼论和启蒙论的二元对立,采取让鲁迅和“左翼”相互注释的方法,重新回到瞿秋白、王任叔、舒芜等提出的既有命题,认为“转变”和“不变”,在鲁迅那里以不同形态同时存在着,变化的是某些实体性思想,不变的是一种思想结构或主体性结构。鲁迅在触摸到欧洲精神的根底时,便开始把等级社会孕育的非“人”状态当作“罪”来感受。“罪”和“责”,使他在个人存在与民族和人类之间建立了一个稳定的中介。但鲁迅把“人”的观念推向极致时,却成功地规避了绝对主义逻辑陷阱。“自由”和“平等”的断裂是通过“罪”的意识和“赎罪”行为连接在一起的。而“罪”感和责任意识,又使他始终保持一种“非政治”的政治性。鲁迅正是带着这种主体性结构和“非政治”的政治性走入“新的阵营”的。这不足以改变原有的历史形态,但却“改变”着一种文化的内在品质。

关键词:鲁迅;“向左转”;“罪责”;非政治的政治性

中图分类号:I206.6 **文献标识码:**A **文章编号:**0511-4721(2007)02-0005-11

一、“向左转”问题与方法论

围绕着鲁迅“向左转”问题,七十多年来人们发表过各种看法,其中的主流观点不仅在中国大陆长期塑造了鲁迅最后十年的形象,也成为“新时期”以来许多人臧否鲁迅的潜在根据之一。在某种意义上言,鲁迅的“向左转”已成为中国现代思想史上的一个“事件”,也成为重新解读中国左翼文化运动的一把钥匙。

本文试图在新的历史语境下重新回应“鲁迅为什么向左转”的问题。由于篇幅所限,对于这个问题的学术史考察将另文处理,需要说明的只是,在什么样的叙述框架里来讨论这个命题,曾是最初思考这个问题时所遭遇的困难之一。我至今也不认为把鲁迅继续放在“人道主义与个人主义”这个他自己曾经交代过的框架中去思考鲁迅有什么不对,但我无法做到的是把启蒙主义和左翼文化对立起来,把鲁迅从左翼文化的框架中剥离出来。如果这样做,不仅鲁迅身上那种无法用“启蒙者”加以涵盖的内容无法得到揭示,而且也会发生“倒果为因”的方法论错误。但接下来的问题则是:如果把鲁迅放在左翼文化框架里来加以叙述,会得到什么样的结果?

由于鲁迅的“向左转”融合了中国现代历史中太多的复杂性和悖论性,而鲁迅的早逝又使这个问题

收稿日期:2005-04-05

作者简介:张宁(1960-),男,山东菏泽人,文学博士,郑州大学文学院教授,主要研究方向为文艺理论与中国现当代文学。

基金项目:国家社科基金项目“鲁迅与左翼文化运动”(批准号:06BZW051)。

的“自解释性”没有得到充分的展开,若仅仅从左翼文化在当时的正当性着眼,尚不能揭示鲁迅“向左转”的深层奥秘。同时由于“左翼文化”通过一种既有的历史形态已被镶嵌在某种既成的史学框架中,在这一框架里所作的许多论述,不管导向对鲁迅的正面肯定,还是潜在否定,大多不仅没有增加我们对鲁迅丰富性的认识,反而阻碍了这种认识,并且可能导致对待左翼文化截然相反的两种倾向。这两种倾向分别是:“复古的”,即变相地导向传统意识形态;“否定的”,即20世纪80年代以来新启蒙运动中的某种本质主义的延续。于是,如何理解20世纪的中国左翼文化,便成为如何解释鲁迅“向左转”的关键。但这里却遇到一个循环,因为如何理解鲁迅“向左转”,也同时是如何看待20世纪中国左翼文化的关键。两个互为关键的问题,需要找到一个“破解”。

我尝试“破解”这个问题的路径,是回到瞿秋白在1933年提出的命题,即“鲁迅……是经历了辛亥革命以前直到现在的四分之一世纪的战斗,从痛苦的经验 and 深刻的观察中,带着宝贵的革命传统到新的阵营里来的”^{[1](P116)}。对于这个命题的理解自然不是拘泥于字面,而是抽取其中最为抽象的部分,即:鲁迅是带着“什么”走进了“新的阵营里来的”?换言之,瞿氏所言的“宝贵的革命传统”可以被重新解释成什么?在进入这个命题之后,随之而来的问题就不能不是:由鲁迅带入“新的阵营里来的”东西,仅仅是被动地作为“客体”而被使用,被镶嵌,被吸纳吗?它是否也作为“主体”改变着这个阵营的内部面貌,或者更确切地说,参与建构着左翼文化的内在结构呢?如果把这个问题放置于今天的历史和文化背景中,就不仅仅是一般性地重新评价左翼文化的问题,而是如何理解左翼文化了。这里“如何理解”的意思是,究竟把左翼文化理解为一个不加区分的整体而加以肯定或否定,还是理解为一个由多种要素和形态组成的复合体而切入其中?我以为,这一区别具有方法论的意味。因为正如我在另一处中所简单涉及到的,左翼文化从来都不是铁板一块的“整体”。它在中国现代史上的每一发展阶段,都是依靠剪除内部的多重可能性而完成的。换言之,左翼文化拥有着多样的历史形态,并且在每一个历史阶段也呈现着多重可能性。但历史的荒谬结果,以及左翼文化内部贯穿始终的那种绝对主义逻辑,容易促使人们于事后跳出历史,以一种同样是绝对主义的逻辑,以一种拒绝深入内部的“隔岸观火”态度,把部分视为整体,把结果推论为过程,从而导致重新审视这一历史文化现象时的盲点。此外,这种将左翼文化理解为一种不加区分的整体而非复合体的意识,也极易导致在历史之后把“中国左翼文化”看作历史终结的观念产生的原因之一。

那么,在本原的意义上,鲁迅究竟是带着“什么”走进了“新的阵营里来的”呢?这个问题的内含前提则是:在鲁迅那里是否存在着一个始终如一的东西?而这正是当年王任叔以混乱的逻辑和后来胡风以怪诞的形式所极力加以肯定和辩白的^[2]。但不论是半个多世纪前的王任叔,还是新时期开始后的胡风,都遇到了表达上的困难,即他们无法用已经固定化了的通行术语,来概括自己对鲁迅的独特感受和发现。这种独特感受和发现是在既成的思想和学术范畴之外的。尽管如此,他们还是向我们透出了如下信息,即:一、鲁迅身上有一种一以贯之的内在精神或某种“不变”的东西;二、这种内在精神或“不变”的东西是可以用马克思主义或社会主义加以定义的;三、这种可用马克思主义或社会主义加以定义的内容,又是在中国现当代既有的理论框架和语义情境中难以阐发的。而这些从王任叔和胡风那里提取出来的信息,与本文解释和分析鲁迅“向左转”命题时的思路和方法正好存在着契合之处。

二、“不变”的内在结构

那么,什么是鲁迅一以贯之的内在精神或“不变”的东西?它的内在结构又如何?

其实,就在中国“左翼”文化界为鲁迅思想是否“转变”而争执并产生某种潜在焦虑之际,日本中国文学学者也开始回应这一问题。1943年,竹内好在被征入华日军派往中国之前,写下了他那本日后影响深远的小册子《鲁迅》。在这本书里,竹内好对鲁迅的“向左转”并没有展开论述,但却用一段话谈到这种“转变”：“人们用各种说法来表述着这种转换,如从进化论到阶级斗争说,从个人到社会,从虚无到希望等等。我并不认为这些说法所表述的东西子虚乌有,但我却不同意把它们看作某种决定性的东西。”竹内好陈述了他“不同意”的理由:

这是一种把思想从人身上抽取出来的办法。把思想从人身上抽取出来的办法，其本身并无不可，但操作这件事的是人，作为实现这一操作的支撑，如果不是在看待人的决心的基础上，那么是下不了正确与否的判断的。认为鲁迅产生了质变的看法，站在某种立场上来说，是对的罢。但如果让我说的话，那么正如反复所讲的那样，他是不在那里的。我希望的是确定他唯一的一次时机。^{[3](P110)}

在这种模棱两可的表述中，我们可以读出竹内好的某种犹疑和某种坚定。他所说的“唯一的一次时机”，是指鲁迅在正式登上文坛之前就已经具有的“某种决定性的东西”所形成的时刻。这种“决定性的东西”似乎无法用通行的词语来概括，竹内好借用宗教词语把它称作“回心”，或在转义的意义之上称之为“文学者”。他写道：“读他的文章，肯定会碰到影子般的东西。这影子总在同一个地方。虽然影子本身并不存在，但光在那里产生，也消失在那里，因此也就有那么一点黑暗通过这产生与消失暗示着它的存在。倘若漫不经心，一读而过，注意不到也便罢了，然而一旦发现，就会难以忘怀。就像骷髅舞动在华美的舞场，到了最后骷髅会比其他一切更被认作是实体。鲁迅就背负着这样一个影子，度过了他的一生。”^{[3](P46)}在竹内好看来，这个让鲁迅“背负”了一生的“影子”，也就构成了鲁迅一生中不断“通过内在的自我否定而达到自觉或觉醒”的回心之轴。如果把竹内好从鲁迅那里择取的问题，重新放回到鲁迅那里的话，那就是鲁迅本人一再表述的：“绝望之为虚妄，正与希望相同。”看来这并非是竹内好的主观之见，因为在他写下这些话之后不久的1946年，舒芜在与竹内并无任何关联的情况下，也提出了“惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”，正是鲁迅的“基本认识”，也是“他的道路的路基”^{[4](P337-344)}。这一方向相同的认识，是他们通过各自切身的生命体验和历史体验，揭破了鲁迅箴言的谜语般的外壳，而抵达到鲁迅那独特的生存奥秘的结果。

“绝望之为虚妄，正与希望相同”，“惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”，人们从这些句子里可以体会到鲁迅深深的绝望和虚无，但却不容易体会到鲁迅那没有希望的对绝望的反抗，和从虚无中生发出“实有”的那种对“虚无”的认可。而正是从鲁迅对“绝望”与“希望”双重的否定和对“虚无”与“实有”的双重肯定的悖谬性感知和悖论式表述中，竹内好和舒芜发现了鲁迅之为鲁迅，本质在于鲁迅所形成的一种内在结构。这种内在结构类似于一个人的宗教信仰，但在鲁迅那里却是以一种非宗教的方式存在的。而且其悖论性和动态性，也在我们的常识和通行逻辑之外。这是一种怀疑之际的确信和确信同时的怀疑，是一种在怀疑和确信、绝望和希望、虚无与实有、生与死之间的不断游弋。竹内好将之表述为“惟有绝望才生发自身当中的希望”^{[3](P10)}，恰当地画出了“希望”在“绝望”之中的位置。正是这种“位置”的空间感而不是固定化，使希望、实有、确信与绝望、虚无、怀疑等不再是彼此对立的两类实体，而是相互交织的一组关系。所谓“上下求索”正标识出其间的动态性质，也进而标识出所有原本以二项对立方式存在着的对立之物的动态关系。孙歌在评述竹内好和丸山真男时所一再强调的“机能性”和“虚构精神”^[5]，大约正可以指发生在鲁迅身上的“希望”与“绝望”、“虚无”与“实有”、怀疑与确信之间的这种张力和动态关系。

这种处于一个人信仰位置上的精神结构，也是存在于一个人的思想内部而又承载其思想的思想结构。自我、主体性与思想之关系的奥秘，就蕴藏在这种结构之中。对此，我们从一个方面可称为“思想结构”，从另一个方面则可称为“主体性结构”或“结构性自我”。竹内好、舒芜企图把我们带进的就是鲁迅的这种“结构性自我”，他们分别命名为“回心之轴”或“基本认识”。于是我们看到，仅仅单纯地谈论鲁迅拥有何种思想，将会与鲁迅之为鲁迅的本质特征失之交臂。因为鲁迅的思想是个复杂的双面体，它的“外面”是被我们称之为“思想”的那种东西，当然指的是实体性思想，如“进化论”、“阶级论”、“个人主义”、“马克思主义”等等，不一而足；而它的“内面”则是一种结构性所在。竹内好、舒芜均认为，鲁迅之为鲁迅的本质特征，不在于他拥有何种实体性思想，而在于他拥有一个动态的思想“结构”。

鲁迅随后所做的一切，都是围绕着这个“结构性自我”或“回心之轴”、“基本认识”而进行的。无论是他做出的理论选择，还是实践选择，也都是历史选择而不是终极选择。而竹内好说他不看重鲁迅的“转变”，甚至认为不值得一提，正是因为他认为，从一种思想转向另一种思想，正是那种值得怀疑的“单纯的思想转换”^{[3](P10)}。这意味着人们通常所做的，只是从外部接受或放弃一种思想。而任何一种思想、理论、主义、学

说、社会理想等等,不管其本身如何,都是作为一种客体或对象而存在的。即使你在学理层面对它们全面知悉,完全掌握,倘若没有经过一个类似竹内好所言的“回心”过程,没有一番否定自我又否定对象的“挣扎”或“抵抗”,它们仍然外在于你,继续作为你的客体或对象。不仅如此,由于它们本身可能具有的新颖性、逻辑性或权威性,反而使它们仿佛有着魔法一般的力量,由被造的客体一跃而成为似乎有着“造物者”属性的主体,吸纳着一切准备服膺于它的人,使之成为它的附属物,成为丧失了自主性的客体或对象。这一异化的过程,也就是“理论信仰”产生的过程。在这一异化过程中,一种更为内在的“奴役”发生着,它使反“奴役”的理论学说也会成为“奴役”的温床。在《阿Q正传》中,鲁迅就曾通过一个细节触及了这一点:当阿Q被提到堂上,习惯性地下跪而又被吆喝起来,最终又“趁势改为跪下”时,长衫人物就是以“奴隶性!……”相讥嘲的(伊藤虎丸)。“反奴隶性”被装在“奴役”的结构里,使之成为“奴役”的一部分,这最好不过地象征着“自主”而被有关“自主”的理论所剥夺的主体性丧失的普遍情形。

这当然不是理论本身的问题,至少绝大部分不是。鲁迅的反抗奴役不仅是社会层面的,也不仅是在精神层面与社会相关的那一部分,而是在精神层面的更为深邃的部分。那是主体始终处于毫无依赖的清醒之中,处在即便从内部消耗着自己也绝不把外物(如理论、学说、理想、主义或社会实体等)幻化为类似信仰的东西这种绝对自主性之中。这几乎是一个肉体凡胎所难以承受的,所以鲁迅才对赞美他“说真话”的读者交代说:“我……未尝将心里的话照样说尽”,因为“发表一点,酷爱温暖的人物已经觉得冷酷了,如果全露出我的血肉来,末路正不知要到怎样”。他的孤独和寂寞,更多的来自于他不能和习惯于寻求精神依赖的人共享某种“依赖”,于是才“想就此驱除旁人”,他说“到那时还不唾弃我的,即使是枭蛇鬼怪,也是我的朋友,这才真是我的朋友。倘使并这个也没有,则就是我一个人也行”^{[6](P284)}。这种把自己置身于毫无依赖的荒野之中备受磨砺的情形,颇似东方现代版之耶稣独自在旷野中经受考验。而鲁迅的位置恰恰在这样一个时空点上:相对于“时间-传统”而言,他置身传统之中而又作为传统的异数^[7]——所以苏雪林才以痛骂的形式从相反的方向道出了鲁迅的独特性:“玷辱士林之衣冠败类,二十四史儒林传所无之奸恶小人”;而相对于“空间-世界”而言,他置身于最本真的现代性之中而又最具有中国性——所以他才不能如刘小枫遗憾的那样走向信仰^[8],并在凝聚了中国近现代史中几乎所有矛盾和悖论的今天,仍然作为备受争议的人物,承受着如此多对他并无理解的赞美和击打。

鲁迅所处的这种位置以及与此相关的他的“在世”方式,反而使他在思想方面成为不好定义的人。尽管鲁迅20年代就获得了“思想界先驱者”称号,并最终被钦定为伟大的思想家,但鲁迅是否可被称为思想家,今天却越来越成为一个不便明说的问题。如果以仅仅把实体性思想才当作思想的标准来衡量,鲁迅可能算不得思想家,正如竹内好描述的那样:“把鲁迅的思想,作为客体抽取出来,是很困难的。……倘若做勉强之言,那么他这个人的存在本身便是一个思想。”^{[3](P146)}让自己的“存在”成为“思想”,而不是另外创造出个成“体系”的思想,这是中国-现代性给予鲁迅的一个令人费解的安排。而对其的破解恐怕得从鲁迅作为“第一义的文学者”中来获得。这个“第一义的文学者”,按照竹内好的解释就是:“他的文学不靠其他东西来支撑,一直不松懈地走在一条摆脱一切规范,摆脱过去的权威的道路上,从而否定的形成了他自身。”^{[3](P146)}这是“质询文学本源的文学”,也可被认作质询所有理论思想本源的文学。所以竹内好在解释瞿秋白称鲁迅把“反自由主义”带进“新的阵营里”时,认为瞿“敏锐地抓住了鲁迅的本质”——“面对自由、平等以及一切资产阶级道德的输入,鲁迅进行了抵抗。他的抵抗,是抵抗把它们作为权威从外部的强行塞入。他把问题看透了,那就是把新道德带进没有基础的前近代社会,只会导致新道德发生前近代的变形,不仅不会成为解放人的动力,相反只会转化为有利于压制者的手段”^{[3](P147-148)}。不管竹内好是否在作“创造性误读”,如果仅仅是针对鲁迅与中国“自由主义者”的冲突这件事,他确乎“抓住了鲁迅的本质”。同时,这个被他抓住的“鲁迅的本质”也始终是敞开着,不论是进化论,还是阶级论,他都不会“把它们作为权威从外部强行塞入”,从而转化为新的压迫者的手段。

三、“羞愧”感和“罪”感的历史性

瞿秋白在临死前两年为《鲁迅杂感选集》所写的序言中,有一处颇为费解的地方,即瞿在谈辛亥革命

前后鲁迅及同时代人时,说:

不过别人都有点儿惭愧自己是失节的公主的亲属。……他不惭愧自己是私生子,他诅咒自己的过去……^[1]

这里的“失节的公主”、“私生子”,语义并无不明,即瞿自己解释的“帝国主义的战神强奸了东方文明的公主,这是世界史上的大事,谁还能够否认?”但如果仅仅指西方列强入侵、文明古国告急这件事,那么“维新主义的老新党,革命主义的英雄,富国强兵的幻想家”们,都没有必要讳言“公主的失节”,否则维新、革命、富国强兵又从何谈起?显然,瞿秋白似还另有所指,甚至他自己还没来得及把更为敏锐的感受,从他平时所熟悉的问题域及使用的话语中剥离出来。从他不断谈到的“士大夫的气质”来看,“公主的失节”属于自己内部的东西,并由西方列强入侵这个外部事件所刺激而被彰显出来。这种内部的东西,近似一种“原罪”,一种令人“惭愧”到不愿承认的“缺陷”。它在历史上经久留存,并已生长在这个东方国度的人们的骨子里,它就是鲁迅所深恶痛绝的“瞒和骗”,是“瞒和骗”背后的那种对“富贵”的永恒推崇,是早已被血肉化了的绝对等级观念的本能反应,是弥漫在整个社会毛孔里的誓做“人上人”的决心。它在社会下层表现为阿Q式的对“富贵”的极度崇敬,以及围绕“富贵”价值的“老子天下第一”的冲动;在社会上层则表现为“士大夫气质”,即从社会既有秩序的攀升中汲取人生根据和意义的那种至深的情结。问题在于,它在业已“觉醒”了的“新党”和革命者那里,在已经意识到“亡国灭种”危机的救国者那里,依然是支配性情结。这种情结,作为个体对个体,在社会层面上表现为绅士式的高人一等,或阿Q式的在幻觉中将他人等而下之;作为群体对群体,在国际间则表现为“兽性爱国”,恃强凌弱,甚至无“强”可“恃”也凌弱。这种骨子里的“兽性”和非“人”意识,只有把它当作一种“罪”来意识着的人,才不回避那本应有的“悔罪”意识,才能不畏“惭愧”地承认自己的“私生子”地位,才能“诅咒自己的过去”。

像竹内好称鲁迅的文学是“一种赎罪的文学”一样,我们也可以据此说“赎罪”是鲁迅精神的一个基本特征。即使在早期,当他通过欧洲近代科学和现代思想触摸到欧洲精神的根底时,他就开始把在等级社会和等级观念中孕育的非“人”意识当作“罪”来感受。所以当辛亥前“志士”们在“物竞天择”、祖国沦亡的危机中,也学着“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”时,他就感到了一种身为弱国国民却欲奴役他人的“惭愧”,他极为沉痛地批评道:

而吾志士弗念也,举世滔滔,颂美侵略,暴俄强德,向往之如慕乐园,至受厄无告如印度波兰之民,则以冰寒之言嘲其陨落。夫吾华土之苦于强暴,亦已久矣,未至陈尸,鸷鸟先集,丧地不足,益以金资,而人亦为之寒饿野死。^{[9](P33)}

许多年以后,当他开始用白话写作小说时,他再次把文明古国“吃人”的历史当作自己的“恶”来感受:“我是吃人的人的兄弟!”“我未必无意之中,不吃了我妹子的几片肉,现在也轮到我自己,……有了四千年吃人履历的我,当初虽然不知道,现在明白,难见真的人!”这种把几千年历史的“罪恶”及“责任”都集于自己一身的方式,几乎化在鲁迅的血肉里,从而使鲁迅形象始终闪现着背负者的影子。他在《随感录四十》中谈到无爱婚姻中的“女性”和“我们”,用的也是这种根基于“罪”和责任的句式:“我们既然自觉着人类的道德,……又不能责备异性,也只好陪着做一世牺牲,完结了四千年的旧帐。”^{[6](P322)}

鲁迅在自己的少年时代曾沉痛地写道:“有谁从小康人家而坠入困顿的么,我以为在这途径中,大概可以看见世人的真面目……。”^{[6](P415)} 这沉痛自述中的内容,通常被认为是鲁迅日后反抗的最初根源。但把个人屈辱、不平的经历转化为对世间所有屈辱、“不平”的反抗,其间并不存在一个直接的通道。因为个人的屈辱和不平也会转化为对他人欺辱,转化为对他人自由人格和平等权利轻而易举的剥夺,从而完成一个从“受虐”到“施虐”的心理过程和社会过程。这一情形不仅为中国内含绝对等级观念的古老社会文化所暗中支持,也会以新的名目在20世纪重新翻版为社会学或政治学问题。但鲁迅却通过欧洲近代科学和现代思想触摸到欧洲精神的根底,那便是东方故国文化中所从未有过的“真的人”。这种对欧洲精神的根底的“触摸”,不仅是接受一种崭新的理念,同时也完成了一次深入骨髓的内在觉醒。这种觉醒之深入骨髓的“内在性”,就在于他并没有从通过觉醒而意识到的几千年的罪恶中,把自己拣选出去,成为一个幸运者和无辜者,而是把自己也包含在“罪恶”之中,成为自己的否定对象,“竭力的要肃清这个

肮脏的旧茅厕”^[1]。鲁迅作品的复杂难解和鲁迅作为人的复杂难解,也许都根源于此。

有我所不乐意的在天堂里,我不愿去;有我所不乐意的在地狱里,我不愿去;有我所不乐意的在你们将来的黄金世界里,我不愿去。

呜呼呜呼,我不愿意,我不如彷徨于无地。

我不过一个影,要别你而沉没在黑暗里了。然而黑暗又会吞并我,然而光明又会使我消失。

然而我不愿彷徨于明暗之间,我不如在黑暗里沉没。

然而我终于彷徨于明暗之间,我不知道是黄昏还是黎明。我姑且举灰黑的手装作喝干一杯酒,我将在不知道时候的时候独自远行。^{[10](P165)}

这是一种怎样的自我折磨?假如仅仅向外部之“恶”发起进攻,假如仅仅向“光明”迈出阔步,人会如何地意气风发?但“取木乃伊的人自己也成了木乃伊”的故事就是这样发生的。为了不让“恶”进入天堂,他自己也不进入天堂;或者相反,因为“恶”进入了天堂、地狱和“黄金世界里”,他自己绝不进入这些地方;或者还相反,他自己就是“恶”的携带者,他不能不随它而去,但又绝然不能随它而去,“我不如彷徨于无地”。这种深深的悖谬感和悖论意识,正是鲁迅经过“内在觉醒”后,将意识到的民族困境和人类困境,纳入到自己的个人困境中的结果。

鲁迅就这样通过“罪”的意识,在个人存在与民族、人类的存在之间建立了一个稳定的中介。靠着这个“中介”,他既拒绝把个人的存在性焦虑上升为整体的社会问题,拒绝通过对宏大问题的介入或关注,悄然搭载出个人的这种焦虑;同时,他又拥有着将个别问题普遍化和他者问题自身化的意识和能力。比如,他通过自己婚姻的不幸,就触摸到“四千年”来那无数业已湮没了的不幸,并把这无数的不幸引入自身,纳入到自己所要赔付的“债务”(责任)之中;他通过自己民族的衰弱和受欺凌的处境,直接抵达其他弱小民族同样“受厄无告”的处境,并坚决阻遏了由奴隶上升为奴隶主的那种“恶”的可能性;而反诸自己,也阻遏了身为奴隶却在幻觉中获得解放的那种“善”的可能性。所以竹内好说鲁迅一生都没有摆脱做奴隶的感觉,他在由“聪明人和傻子和奴才”所构成的序列中,始终处于“奴隶”(由“奴才”转义而来)的地位。鲁迅是觉醒了,但伴随这种觉醒的却不是喜悦,而是痛苦。从他所担负的“债务”(责任)来说,他无法把自己从其所隶属的民族或民众中择选出去,因而他做不成“傻子”——仅仅从外部赋予式地给奴隶以解放;他也“憎恶聪明人”,憎恶那种“只是让奴才在主观上感到得救”的冷漠或狡计。他只能感同身受地做“拒绝幻想”的醒着的“奴隶”,因为他深知不能“把解放的社会性条件作为‘被给予’的东西来追求”,这种社会条件“过去不曾,现在、将来也不会被给予”,它只能由自己,那一个个自己,通过“觉醒”而获得^{[3](P207)}。

四、自由和平等的中介与“前左翼”时期

我们已经接近了鲁迅在精神上与左翼文化之间的契合点,只需要进一步追问:鲁迅所感受着的那种“罪”的更为抽象的形态是什么?或者反过来问:对鲁迅而言,作为“奴役”对立物的“非奴役”状态是什么?

在早期的文言文写作中,鲁迅提出过“根柢在人”、“人立而后凡事举”^{[6](P56-57)}的观点,在第一篇白话文小说又提出了“真的人”说法。这成为80年代以来人们重新发掘鲁迅精神的一个关键。不过,以“实体性”理论作为衡量标准,鲁迅的这些主张和观点就显得不过尔尔,难怪李慎之先生在谈到鲁迅早期思想时认为“无非就是要求个性解放而已”^[11]。鲁迅的“立人”思想,仅从字面理解,并诉诸实体性思维,在各种西方思潮蜂拥而来的今天,的确显得平淡无奇。如果以此来确立鲁迅的“当代性”,也未必不成问题。这可能仅标识出鲁迅作为“历史上的人物”的位置。而鲁迅的当代性,他作为“历史性人物”的价值,显然不在他的实体性主张或思想,不在他实际上说了什么,而在于他“说”的背后,按照竹内好的“勉强之言”,就是“他这个人的存在本身便是一个思想”。

“人”的观念来自于欧洲,属于被鲁迅称为“拿来”的那种东西。如果说鲁迅可以把它拿来的话,后人

也同样可以把它拿来,关键在于拿来之后在拿来者(主体)那里是否生长、又如何生长的。鲁迅从西方近代科学那里发现了孕育这种科学的人的“独立精神”,从19世纪末欧洲非理性主义哲学思潮中触摸到决不被“众数”所压垮的“个性”或“个人”^①,并以此写下“首在立人,人立而后凡事举;若其道术,乃必尊个性而张精神”^{[6](P57)}的铿锵字句。这个时候,尽管鲁迅有着很强的中国现实针对性,但这里的“人”的观念,似乎还可以放回到欧洲个人主义的传统里去;然而,当他十多年后沉痛地写下“难见真的人”时,“人”在他那里就已经浸润了太多的东方性、中国性和承载者个人开放着的独特个性。“人”的觉醒和“罪”的意识在这时已经保持了同步。这一切是如何发生的呢?

探索鲁迅思想演变的轨迹,会发现在“人”的觉醒之前,鲁迅像当时很多人一样,先期抵达的是“族”的觉醒,即意识到民族在当世的危机,正所谓“有新国林起于西,以其殊异之方术来向,一施吹拂,块然踣蹙,人心始自危”^{[6](P44)}。这种危机感大概从鲁迅在南京读书时醉心于严译《天演论》时就开始了,而异国经历中的个人挫折和民族挫折,则更加剧了这种体验。“立人”的思想正是在着眼于外部力量、应对民族危机之际提出来的,从作者的口吻中就可以感到这样一个前提:

欧美之强,莫不以是炫天下者,则根柢在人……

将生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡事举;若其道术,乃必尊个性而张精神。^{[6](P57)}

由是观之,欧洲十九世纪之文明,其度越前古,凌驾亚东,诚不俟明察而见矣。^{[6](P55)}

从“欧美之强”探索“强”的原因,从意欲“角逐列国”到寻找参与“角逐”的首要任务,这首先标识出了探索者和寻找者的空间位置,显示出西方思想被接受于一个个体时的东方属性和民族属性。正如我们知道的,作为探索和寻找者的鲁迅,并没有附议当时流行的诸如“武事”、“商估”、“立宪”、“国会”的救国方案,而是另辟蹊径,提出了“人立而后凡事举”的主张。尽管这个时候民族拯救的前提依然存在,但在鲁迅那里则悄然发生了一个转变,即从这个由之出发的前提,找到前提的“前提”：“人”是最根本的。这一发现对鲁迅而言是决定性的,使他从世界(天下-民族-国家)的一个附属品,觉醒为一个独立着并对世界具有构成性的主体：“盖惟声发自心,朕归于我,而人始自有己;人各有己,而群之大觉近矣。”^{[9](P24)}

但“人”的觉醒虽然确立了当事者的主体性,却并没有使鲁迅获得解放的感觉,反而使他意识到自己的奴隶地位。这种意识得自于两个方面:一是作为东方衰弱民族一员的民族身份,一是作为人类一员且怀有“真的人”理想的个人身份。这双重身份使他成为独具特色的民族主义者和个人主义者。其所独具的特色在于:他的民族主义是以个人主义为底色的,而他的个人主义则是以每个人都成为“真的人”为背景的。他所言的“国人之自觉至,个性张,沙聚之邦,由是转为人国”^{[6](P56)},虽指的是他自己的国家,但就像“人各有己,而群之大觉”一样,这一个“人国”也旁及着其他的“人国”,这正是他在那篇未完成的《破恶声论》中所表达的:“凡有危邦,咸与扶掖,先起友国,次及其他,令人间世,自繇具足,眈眈暂种,失其臣奴。”^{[9](P34)}

从“族”的觉醒,到“人”的觉醒,再到“类”的觉醒,鲁迅走了一个独特的思想历程。他从尼采等人那里汲取了精神的强力,习得了对“以众虐独者”的绝不屈从,但从自身和民族受屈辱受奴役的处境中,又体悟到了所有人都应“朕归于我”,所有国家都应转为“人国”的普遍性,从而于尼采思想的另一种逻辑中夺路而逃。这种“人各有己”的“人国”理想,已经把“人”的观念推向了极致,推向了没有任何奴役的一种特别的乌托邦状态,正如汪晖所评述的,“‘人国’作为一种‘文化偏至’的否定结果只能是一种价值理想,而难以构成一种未来的实体;它反对和否定一切压抑或‘物化’个人的社会秩序、文化秩序和思想观念”^{[7](P85)}。可以在一个更宽泛的意义上说,鲁迅在遭遇现实的左翼文化运动之前,就秉有了一个真正的左翼文化人所应具有的精神理想和文化心态,以及反抗任何形式之奴役的决心。它处于竹内好所言的那个“回心之轴”或舒芜所言的那个“基本认识”之中,而不是之外。这当然不是对某种观念或价值的偏爱,在本质上也无法被外化为某种系统的实体性思想或主义。它是深深浸润于一个人骨髓之中的那种

① 对这个问题的论述,参见伊藤虎丸《鲁迅与日本人》和汪晖《反抗绝望》。

东西。所以鲁迅在后来成为一个现实启蒙者的时候,他在人们最习焉不察的微妙的精神奴役方面才那么敏感,并不惜花费大量笔墨予以剖析。而这一工作则一直持续到他生命的最后一刻。

然而需要说明的是,当鲁迅把“人”的观念推向极致,推向一种特别的乌托邦状态时,他却成功地规避了这种“极致”或“乌托邦状态”所可能有的绝对主义逻辑陷阱。这是鲁迅思想意识中最富有个性、亦最富有东方特征之处。正如前面所提到过的,“人”的觉醒并没有使鲁迅获得解放的感觉,反而使他意识到自己的奴隶地位,意识到自己所隶属的民族和人类内部的奴役结构。渐渐地,他也许还意识到这种奴役结构甚至存在于包括他自己在内的每个人的内心。这是一个重新看待世界、也重新看待自己的复杂的内在过程,这一内在过程在鲁迅的第一篇白话小说里便得到了一次真切而彻底的寓言性表达。

此处我想直接引用伊藤虎丸对《狂人日记》的分析。伊藤认为这篇作品“隐藏着鲁迅……的精神史。在真正的意义上,它是鲁迅获得主体性之前的两个阶段的故事”^{[12](P119-120)},即:一、投身于新的思想和价值后获得“觉醒”阶段;二、进一步觉醒到自己也是一个“罪者”(吃人者),从而“把自己从业已‘委身’其中的新思想和新价值当中再次重新拉出来的阶段”。

第一个阶段对应于作品的第1-10章,即借助“真的人”视野,狂人发现周围的人都是“吃人的人”,都怀揣着似乎“怕我,想害我”的心思,于是他不顾安危地高喊:“你们可以改了,从真心做起!要晓得将来容不得吃人的人,活在世上。”这种高喊正说明鲁迅还处在“社会的局外人”位置上,还“满怀激情地把自己也看做一个‘精神界之战士’或‘英雄’”,而“没能在这个世界内部找到自己的位置”。显然,人在这时“还不能说他已经真正获得了主体性”,因为“对这种‘新的权威’(虽然它是从上面或从外部被赋予的)的信念、信仰和忠诚心,越热烈,越纯粹,就越会变得激进得没有止境,也越会变得残酷”^{[12](P120-121)}。

伊藤此处描述的显然是一个“无辜者”形象,无辜而受害,所有的“正义”便都拉向自己一边,所有“不义”也都归于对立面,从而“经常表现得极其残酷无情”。相反,“知道自己是‘恶人’或‘加害者’的人,通常却做不到那么无情”。于是,《狂人日记》第11-13章便被认为对应于第二个阶段的鲁迅:

四千年来时吃人的地方,今天才明白,我也在其中混了多年……我未必无意之中,不吃了我妹子的几片肉,现在也轮到我自己。^{[6](P132)}

富有意味的是小说中曾三次提到“真的人”,其中两次在第一个阶段:一次是规劝大哥时向他描述出从“吃人”到“不吃人”的一幕进化史图景(象征了启蒙者通过话语进行启蒙的努力);一次是面对暴力时“你们……会给真的人除灭了”的劝诫性威胁(劝诫中所显示的启蒙者所握有的历史强力)。这与随后所说“难见真的人”时那种自我惭愧之情(罪感),正好构成了一个对比:启蒙者赖以高声呐喊和果敢行动的坚实基础开始塌陷,他不得不意识到自己作为一个受害者/施害者、批判者/被批判者之关系的相对性。这个再次觉醒终于完成了“人”之觉醒的最后步骤,它将世界的各种固定位置松动了,发现了“每个人的不同所具有的价值”。与此相比,在第一次觉醒中,世界秩序和人的价值只是颠倒了一个顺序,仍然处于尊卑贵贱的等级之中,处在与觉醒之前同样的世界结构中。而这第二次觉醒才使人“从按照既成模范、教条、组织等来衡量人的距离的异己意识和尊卑意识当中解放出来”,精神界孤高、自负的战士也被还原为一个普通人;狂人终于痊愈,“赴某地候补”去了。但这种还原并非是一种简单的放弃,而是从“新思想和新价值当中再次重新拉出来”,这“同抛弃思想、主义,获得‘现实性’,或者又重新委身(转向)于另一种新思想一边,完全是两回事”。它“是从被一种思想所占有的阶段,前进到将其作为自己的思想所拥有的阶段——真正获得主体性的阶段,也可以叫做‘获得自由’的阶段”^{[12](P119-120)}。

伊藤出色的分析让我们看到,由于“人”的觉醒使鲁迅首先意识到自己的奴隶地位和“吃人”的社会奴役结构,进而意识到“奴役”本身也发生在自己的历史中及内心里,“人”的自由问题在鲁迅那里便表现为:既是绝对的、不可让度的“个人”的自由,也是同他人相关的“所有人”的自由。而“个人”和“所有人”之间所有可能的断裂之处,便通过“罪”的意识和“赎罪”的行为连接在一起。“自由”问题也因而变成了“平等”问题(即任何形式的不受奴役),变成“自由了的个人”对“他人”的责任问题(包括决不奴役他人的责任)。而这自由了的个人之“自由”,又是建基在个人在历史中始终“不自由”的意识之上,也就是建基于竹内好所言的始终意识到自己奴隶身份这一事实之上。这真有点恩格斯在《共产党宣言》1883年德

文版序言中那段话的味道,那段话是:“被剥削被压迫的阶级(无产阶级),如果不同时使整个社会永远摆脱剥削、压迫和阶级斗争,就不再能使自己从剥削它压迫它的那个阶级(资产阶级)下解放出来……。”如果我们假设性地认为,鲁迅在参加左翼文化运动之前,就已经有着一个“前左翼”时期,也并不为过。如果我们在外延上给“左翼”概念一个粗略的分类,即分为“政治左翼”、“经济左翼”和“价值左翼”的话,那么这个“前左翼”时期就是鲁迅拥有左翼价值的时期。

汪晖曾比较过鲁迅这时的思想与马克思主义历史观的不同:“马克思考察了文明史的物质基础,从而把历史的进步同人对自然的掌握能力相联系,而鲁迅则是从人的自由意志考察政治制度和物质文明的演进……。”此外,“尽管鲁迅与理性主义者一样把历史看作是人力图扬弃自身与自然、自身与自身关系的必然性过程,但是鲁迅……却否定这个发展过程的后来阶段提供了比先前阶段更多的自由”^{[7](P84-85)}。而我想在此补充说的是,马克思在创立自己的学说时依托的是业已成为强势并具有世界中心意识的欧洲文明,古老福音书中的“救世”激情也无不在人的意识之外暗中养育着一种创造新世界的主体精神;身处东方的鲁迅则没有这份幸运,他是在把握“他者”思想的根柢时才意识到自己作为个人和作为衰弱民族一员所遭受的双重奴役。正是这种“被动性”,才使他把“自由的主体”体验为身为“奴隶”,体验为一种既不甘为“奴才”、也绝不作“主子”的奴隶-人意识。竹内好说鲁迅后来“在相反的方向上富有个性地实现了他自身的马克思主义化”^{[3](P150)},就在于他一方面寄希望于改造中国的现实力量,另一方面又绝对不抱任何“解放的幻想”。即便鲁迅后来接受了阶级论,但这种理论虽然“在与黑暗的格斗中”,“有助于强化他的战斗力,却没能使他具体描绘出一个理想社会来。它是武器,是手段,不是目的”^{[3](P134)}。换言之,新的阶级论学说只是增加了鲁迅认识历史和现实的复杂意识,并没有、也不可能改变鲁迅那业已形成的结构性自我,那种始终开放着的自我之历史。这正是鲁迅一以贯之的东西:任何新的理论学说,只有化为个人的自觉,生长出自己的主体性和人的自由意志,并由自己赋予新的秩序,才能成为真正的解放。而仅仅把理论视为一种权威而服膺之,把新的秩序“作为被赋予的东西来寻求”,并让自己站在优越于他人的制高点上,自然无异于新的奴役。可以说,鲁迅正是从个人和民族受奴役的双重觉醒中,意识到对整个人类来说可能都是最为致命的东西,那就是:“奴役”和“压迫”不仅存在于社会形态,也表现于人的内心结构。而这种内在的“奴役”和“压迫”对他而言是作为“恶”、也作为“罪”来感受的,是作为反抗的对象、也是作为“赎罪”的内容来行动的。

毫无疑问,鲁迅的存在,使中国文化在骨骼里面拥有了前所未有的东西,使“平等”这一中国传统文化中并不或缺的要素,有了真正生长的内在机制。在没有基督教文化背景的中国,鲁迅以一种悖谬的方式,承担了以“罪”的意识反观自身这种“替代性”功能。而这种“替代性”又是不可替代的,因为其中并不存在一个从“半成品”到“成品”的递进过程。鲁迅的“中间物”意识本身就是一个成品,它与其说是一个相对“未来”而言的时间(今天)局限,不如说是相对“完整”而言的一个空间(个人或存在者)缺陷。鲁迅把自己相对化了,而他的“中间物”意识也就是一种“相对者”意识。这种“相对者”意识给中国几千年文化的精神空间带入了“绝对者”和“相对者”之紧张而又紧密的二元秩序。在这个秩序中,“绝对者”不是“者”,不是“物”,而是一种“无”;“相对者”也不是一个融入者,或逃避者,而是一个“介入”者。相对中国文化的“前所未有”而言,鲁迅可被视为中国式的耶稣,是一个凝结着历史而非超越性的耶稣,或者在另外一个意义上说,是一个最具有基督性的非耶稣。而这一点,只有把鲁迅看作一个凡人而不是英雄时,才能够领会。

五、“非政治”的政治与鲁迅的左翼文化遗产

鲁迅之所以是一个凡人而非英雄,是因为他从没有创造过历史,甚至从没有加入过历史创造者的行列,尽管他生平中曾经有过这种机会。

如果把中国近现代史的三次重要革命与鲁迅生平相对照,就会发现,在这些改天换地的武装革命兴起时,他都处于外围或边缘。年轻时,他在日本加入了光复会,但这件事本身就湮没在历史的尘埃之中。

某次被指派回国从事暗杀的指令,也因他的推诿而作罢。当武昌起义的战火烧向全国各地时,他正偏居于故乡绍兴做着一名教员。他所能做的就是组织学生欢迎光复绍兴的革命军,并支持一份监督新的军政府的地方报纸。此后,他虽然做了国家教育部的官员,但长期只是把它作为一个能领取不菲薪水的饭碗,除了供职的第一年,以后从没有升迁过。与胡适不同,鲁迅对北洋政府从没有抱过希望,倒是对孙中山心怀敬仰,对国民党也充满同情。所以在北伐战争高潮之际,他来到了作为国民革命中心的广州,在中山大学做了教务主任和文学系主任,但他此番来粤的主要目的却不是投身风云际会的实际革命,而是教书、成家,并在有可能时做一番“前进”的文学事业。但革命发生了分裂和逆转,其中强势一方以极其残酷的手段镇压同样革命且充满了勃勃生气的另一方,其残酷程度是他以往从未遇到过的,他也从此割断了与先前同情过的国民党的任何情感联系。他在上海的租界里定居下来,成为一名自由作家,并同处于地下状态的共产党开始了半秘密的合作,而另一半公开的合作是自愿担任了左翼作家联盟的“盟主”。中共高层也对他愈益重视,有一次,一位中共领导人还秘密会见了,尽管会见并不愉快。日后成为中共领袖而“五四”时期对鲁迅并未在意的毛泽东,这时也越来越注意他,并在他死后把平生最崇高的颂词献给了他。

从以上简要描述中可以见出,鲁迅在波诡云谲的中国现代史中虽然从来没有远离过政治,但也几乎没有真正投身过实际政治。鲁迅与政治之间存在着一种奇特的关系,这种关系无法用与实际政治的远近来定义,而只能在对“政治”重新定义后才能获得理解。毫无疑问,鲁迅是政治的,也投身于政治,但鲁迅投身的是一种“非政治”的政治,一种不靠政治手段、不以政权为目的的政治。这个“政治”没有现实的终极目标,看起来更像是一种文化事业,但又与一般文化事业的守成、传递和创新不尽相同,这是让一种真正的政治在每个人身上成长起来的那种事情。伊藤虎丸说鲁迅之所以把“揭示出‘吃人的社会’的整体构造”,看得“比攻击压制者的暴虐更为重要”,就在于“他是把民众能否从政治的客体变成政治的主体作为问题的”^{[12](P114)}。这种把民众“从政治的客体变成政治的主体”的真正的政治,并不诉诸任何外力,不诉诸任何社会秩序(因而不是现实政治,不是那种“政治”的政治),它在每个单个人那里存在本身就是秩序。这个秩序是没有中心的,因而也没有边界,没有先驱后进的尊卑之分,没有内部的等级关系;它本身就不以实体而显现,有起始而无终点,始终生长着,保持着世间生生不息的非凝固状态。竹内好称“鲁迅在孙文身上看到了‘永远的革命者’,而又在‘永远的革命者’那里看到了他自己”^{[3](P114)},这大体说明了鲁迅为什么总是拒绝站在“光复”或“革命”后的执政者那一边。但“永远革命”、“革命无止境”这些词句在汉语当下语境里却需加以限定,因为这些词句在20世纪后半叶的中国脱离了竹内好在1943年写这些话时的意旨,完全变成了伊藤虎丸所言的“被赋予的现实”,变成了通过强力而迫使人们接受的东西。而竹内好把鲁迅和孙文相比较本身,也是把孙文从一个现实政治家中抽离出来,仅就内在的无止境的进取精神而言的。在这种相近的进取精神之外,则凸现出两个人所从事的“政治”的截然不同。

但正像我们所看到的,鲁迅并不排斥实际政治,而是在实际政治中区分好的和坏的,然后让他自己的那种“非政治”的政治与之相毗邻。这是鲁迅与政治的关系中最为费解之处,也引发了内容绝然而内在逻辑却颇为相似的对鲁迅的各种曲解和误读。表面上看来,鲁迅仅仅是“革命”的追随者,是某种实际政治的同情者,但他所追随的“革命”和他所同情的实际政治,皆在他所处身的政治秩序之外,在一种凝固了的“革命”之外。只有在重新定义政治,区分出实际政治和“非政治”的政治之后,才能真正揭示鲁迅身上那种始终如一的、流动的、从来不被客体化的政治性,才能解释他为什么总是有保留地选择一种现实政治,然后又抛弃这种政治。这种始终如一的、流动的、从来不被客体化的政治性,也可被称为有机的政治性。正是这种有机的政治性,使他从清末民初一路走下来,最后走入左翼文化阵营,成为一个“拒绝任何幻觉”的马克思主义者。我们在本文开头时曾提出瞿秋白的原初命题,即:鲁迅是带着“什么”走进了“新的阵营里来的”?那么现在可以给出答案曰:鲁迅正是带着这种有机的政治性,带着支撑这种政治性的结构性自我,走入左翼文化阵营的。同时,通过赋予左翼文化一种“非政治”的政治品性,又使左翼文化拥有了自身的成长性。作为一种不靠政治手段、不以政权为目的的政治,作为以塑造人的主体性、使每个人的存在本身就是一种秩序的政治,“非政治”的政治始终是动态的、开放的、未完成的。它和

“政治”的政治时有交叉和重叠,并借助于“政治”的政治不断获得其外部条件,因而它实际上是后者的核心、灵魂和目的。但当后者仅仅以权力为核心、灵魂和目的时,这两种政治便分道而行。鲁迅所要求的现实政治,是始终前进着的政治,在对国民革命绝望之后,他在中国共产党那里所看到的就是这种前进的政治力量。他与中共的合作,依然在他两种政治相毗邻的既有格局中。他始终把对现实政治的选择,当作一次的选择,而拒绝将之终极化。他在左联后期与周扬等人的冲突,也是有机的政治与以权力为核心的政治的冲突。他在这些新的革命者那里,再次看到了“奴役”和“被奴役”的内在结构,看到了似乎永恒轮回的历史。他是一个在永恒轮回的历史中的永远的革命者,并最终死在了硝烟弥漫的“战场”上。

由“回心之轴”或“基本认识”所构成的结构性自我,由自由的宣讲者而产生的“吃人”的赎罪者,从历史的永恒轮回中诞生的“非政治”政治的体现者和永远的革命者,鲁迅以其自身的内在逻辑走入左翼文化阵营,也以其自身所携带的主体性和政治性重新定义着“左翼”。发生在一个特定时期的鲁迅的“向左转”,当然离不开许多外部条件和契机(如国际性的“红色的30年代”,如国内政治、经济方面的现实要求),但这仅表明鲁迅在那个时候的具体行动方向,仅表明鲁迅介入历史的具体方式,并不表明鲁迅那种内在的结构性自我和“非政治”的政治性有丝毫改变。正是在这个意义上,我们说鲁迅是“转”而未“变”的,这也是我们在讨论这个命题时,并不使用“转变”这个老称谓而使用“向左转”的原因之一。当然,说鲁迅“转”而未“变”,并不是说鲁迅可以超越社会存在决定社会意识的法则,而是说他受制于一个更大的社会和历史存在。也可以说,正是对这个更大的社会和历史存在的意识,才使他秉有了那内在的一切,秉有了那内在的结构性自我和有机的政治性。

至于鲁迅之于中国左翼文化运动,从表面上看,鲁迅的介入并没有改变这场运动的历史形态,但从内在品质看,正是由于他的存在,一场以历史形态出现的左翼文化运动,才在历经曲折、磨难和摧残后,仍然没有成为历史,仍然处于未完成的、仍然生长着的动态中。这是鲁迅给中国左翼文化所留下的最为宝贵的遗产,也是鲁迅从左翼文化运动中所最终选择出来的自己。

参考文献:

- [1]何凝.鲁迅杂感选集[M].贵阳:贵州教育出版,2001.
- [2]张宁.1936-1941:两种焦虑[J].新华文摘,2005,(17):90-93.
- [3][日]竹内好.近代的超克[M].李冬木,赵京华,孙歌译.北京:三联书店,2005.
- [4]舒芜.鲁迅的中国和鲁迅的道路[A].1913-1983鲁迅研究学术论著资料汇编:第4册[C].北京:中国文联出版公司,1987.
- [5]孙歌.竹内好的悖论[M].北京:北京大学出版社,2004.
- [6]鲁迅全集:第1卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [7]汪晖.反抗绝望:鲁迅及其文学世界[M].石家庄:河北教育出版社,2000.
- [8]刘小枫.拯救与逍遥:中西方诗人对世界的不同态度[M].上海:上海人民出版社,1988.
- [9]鲁迅全集:第8卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [10]鲁迅全集:第2卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [11]李慎之.回归“五四”,学习民主——给舒芜谈鲁迅、胡适和启蒙的信[J].书屋,2001,(5):16-21.
- [12][日]伊藤虎丸.鲁迅与日本人[M].李冬木译.石家庄:河北教育出版社,2000.

The depth of Lu Xun's "turning to the left"

Zhang Ning

(School of Chinese Language and Literature, Zhengzhou University, Zhengzhou 450001)

Abstract: The author tries to reinterpret Lu Xun's "turning to the left" within a new framework, holding that Lu Xun's "turning" was concurrent with his "remaining." With his sense of "guilt" and "duty", he established a medium between the individual and the nation as well as the human race, and kept through to the end a kind of political awareness without being involved in politics. Lu Xun could not change the history of the left-wing movement in art and literature in China in the 1930s, but he could change its nature.

Keywords: Lu Xun; turning to the left; guilt; political awareness