

本刊特稿

鲁迅疾病叙事与中国现代生命伦理的发生

谭桂林

〔摘要〕 鲁迅文学中的疾病叙事不仅体现着鲁迅的医学背景、人格影响,而且灌注着鲁迅自己对生命的伦理观念。这些观念主要有三个方面的内容:一是主张安乐死,能医的就医,不能医的就帮助他死得没有痛苦;二是反对酷刑与虐杀,批判国民性中对科学的精神没有兴趣,而把聪明才智都挥洒在这种给被害人带来无穷而难忍的痛苦虐杀与酷刑上;三是尊重残疾者但反对滥施同情,体现出肉体之小与精神之大的辩证认知。鲁迅的这种生命伦理观念既是鲁迅自身疾病纠缠的生命体验的升华,也是科学精神与生命哲学互织的结晶。鲁迅在其一生中对生命伦理现代化的思考与践行,体现出的正是他对《新青年》催生“最后觉悟之觉悟”即伦理觉悟的启蒙方略的主动呼应。

〔关键词〕 鲁迅;疾病叙事;生命伦理;现代性

苏珊·桑塔格曾经幽默地指出:“疾病是生命的阴面,是一重更麻烦的公民身份。每个降临世间的人都拥有双重公民身份,其一属于健康王国,另一则属于疾病王国。尽管我们都只乐于使用健康王国的护照,但或迟或早,至少会有那么一段时间,我们每个人都被迫承认我们也是另一王国的公民”。^①文学是人学的艺术性表现,它与疾病的关系,也就正如人生和疾病的关系一样,总是连带在一起的。这不仅是因为人有生老病死,疾病本来就是人生中的一个重要的内容,而且也在于文学所表现的人物性格最吸引人的地方往往是其极端之处,而极端情境在很多情况下,就是一种病态。譬如,贾宝玉的喜吃女人的胭脂,奥赛罗的强烈的占有欲与妒忌、阿Q的精神胜利法、川端康成《睡美人》中的老人对少女睡态的极度迷恋等等,皆可作如是观。中外古今的文学史上,有不少经典之作直接写到人类身体的各种疾病,如林黛玉的肺病等等,这类疾病则往往就是人物本身的性格形成的一种根源。更有趣也更悲壮的是,世界文学史上也有不少极其优秀的作家,一生都在同自身的疾病的纠缠作抗争,他的作品就是这种抗争的精神产品。因而,疾病本身成为一个重要的隐喻,在文学研究中就是十分自然的事了,甚至有人提出了文学病理学的概念。在20世纪中国文学中,鲁迅可谓是这三种情况集于一身的作家。鲁迅说他“一向很少生病”^②,这是从大病而言,也是从他自己对疾病的漠视态度而言的。其实他从小身体就不太强壮,一生被各种大小疾病纠缠。鲁迅的许多文学作品都是他

谭桂林,文学博士,南京师范大学文学院教授、博士生导师,长江学者特聘教授(南京210097)。

① [美] 苏珊·桑塔格:《疾病的隐喻》,程巍译,上海:上海译文出版社,2014年,第17页。

② 鲁迅:《病后杂谈》,《鲁迅全集》(第6卷),北京:人民文学出版社,2005年,第167页。

与疾病抗争中得来的生命体验。不仅许多书信中和亲友谈到自己的病况和经验,许多小说创作中充满着有关疾病的描写,而且有的散文随笔作品主题情节就是直接的疾病叙事。鲁迅文学中的疾病叙事不仅体现着鲁迅的医学背景,而且显现着他的人格形成的重要影响,同时也闪耀着鲁迅在处理自身身体方面的生命智慧与意志力。我觉得鲁迅文学疾病叙事中还有一种非常珍贵的精神质素,迄今没有引起研究者的注意。这种精神质素就是灌注在疾病叙事中鲁迅自己对生命的伦理观念。鲁迅在五四新文学革命中提出礼教吃人的观念,此后他毕生都没有停止过思想启蒙的工作。呼唤、倡扬新的社会伦理一直是他的文学创作和文化批评的重要主题。疾病,由于它自身与生命的密切关系,由于它作为一种生命状态的特异性,一些伦理问题自然会因缘而生。所以,文学中的疾病叙事,越是深刻的、生动的,越会显现出作者对生命的伦理思考。比较而言,现代作家中关于疾病叙事的深刻与生动,鲁迅作品无有出其右者。这不仅是在其疾病叙事的繁复而生动,而且也表现在他的疾病叙事中的生命伦理观的深广博大。总而观之,这些伦理观念主要有三个方面的内容:一是主张安乐死,能医的就医,不能医的就帮助他死得没有痛苦;二是反对酷刑与虐杀,批判国民性中对科学的精神没有兴趣,而把聪明才智都挥洒在这种给被害人带来无穷而难忍的痛苦虐杀与酷刑上;三是尊重残疾者但反对滥施同情,体现出肉体之小与精神之大的辩证认知。结合鲁迅所处的时代,再反观我们当今社会的具体情形,可以深刻体会到鲁迅的生命伦理观的重要价值。鲁迅的这种生命伦理观念既是鲁迅自身疾病纠缠的生命体验的升华,也是科学精神与生命哲学互织的结晶,充分体现着五四文学革命之后新文学意识的现代性,即使在百年后的今天,仍然振聋发聩,启人深思。



对安乐死的肯定,这是鲁迅在其疾病叙事中的一个最有现代性的伦理观念。《父亲的病》是一篇典型的疾病叙事文本,其中叙述的是父亲的病症以及由治疗到死亡的过程,但表达的却是鲁迅自己对疾病和生命伦理的一种思考。由于父亲之病的主治者是传统中医,这篇文本过去一直被认为是鲁迅对中医的一篇讨伐檄文,也正是因为这个原因,这篇在写人情风俗方面委婉曲致的美文,一直得不到读书界的重视,也没有谁愿意将这篇美文推荐给青少年读者。笔者认为,这篇美文确实表达了鲁迅对中医的不满与失望,但如果仅仅把这篇美文的主题限定于此,这未免低估了鲁迅这一文本思想观念的现代意义。这篇美文真正伟大的思想价值在于它对生命意志与死亡尊严的思考,以及通过这种思考透露出的对安乐死的伦理肯定,这一主题可以从这篇作品文本的意义推演逻辑和表达结构得到佐证。

论证这一主题,我们首先要注意到鲁迅在叙事文本中精心设置的一些关节。首先,鲁迅指出那时的治病不能不看中医,乃是时代情势使然。“凡国手,都能够起死回生的,我们走过医生的门前,常可以看见这样的匾额。现在是让步一点了,连医生自己也说道:‘西医长于外科,中医长于内科’。但是S城那时不但没有西医,并且谁也还没有想到天下有所谓西医,因此无论什么,都只能由轩辕岐伯的嫡派门徒包办。轩辕时候是巫医不分的,所以直到现在,他的门徒就还见鬼,而且觉得‘舌乃心之灵苗’。这就是中国人的‘命’,连名医也无从医治的。”巫医合一,这是各个民族文化历史起源的特征之一。在荷马史诗中,医神阿斯克勒庇俄斯备受崇拜,神庙比比皆是。到了公元前400余年,希波克拉底派医学出现,代表着医学从神到人的转变。而希波克拉底医学的“最引人注目的是在理论上大大减少了巫术和超自然的成分”^①。到公元1世纪,盖伦的医学体系已经建筑在严密的生理学和

^① [美]林德伯格:《西方科学的起源》,王珺等译,北京:中国对外翻译出版公司,2001年,第121页。

人体解剖学的基础上,医学和科学的结盟构成了西方医学迅猛发展的康庄大道。五四新文化运动以前,就有不少知识分子对中医的“非科学精神”进行批判,他们认为中国历史上科学精神不发达,巫医不分这种远古时代的风习居然遗存下来,成为中国医学的特色。譬如余岩在1916年就发表过《灵素商兑》一文,批评中医学“凿空逃虚,不征事实”,更早的有梁启超,他于1897年在上海成立医学善会,在《医学善会叙》中,他尖锐地批评中医学“其为学也,则全体部位之勿知,风火燥湿之勿辩,植物性用之勿识,病证名目之勿谙,胸中有坊本歌括数则,笔下有通行药名数十,遂嚣然以医自命”。少年鲁迅因为父亲的病,与中医接触颇多,受过中医的折磨,后来学西医,懂得人体解剖和生理学,对传统中医的“非科学”弊端也有深刻的认识。所以,鲁迅这篇散文的深刻性就在于,虽然字里行间对这几个S城的名医不无嘲讽,但作者并没有将父亲的病死归因于名医们个人品行上的不负责任和草菅人命。鲁迅的春秋笔法只是想说明,这些名医越是有名,越是尽职,越是绞尽脑汁地设法诊治,就越说明了中医的“非科学”的荒谬性。漫长的中国历史中,没有科学的西医的诊治,鲁迅父亲患了这种严重的心肺疾病,如果个人体内不能产生强大的自我康复能力,就只能接受巫医不分的中医的治理,也就只有日渐走向死亡的结局。所以,“这就是中国人的‘命’”,一声长长的叹息,表达的不是鲁迅对这些所谓中医名医的愤怒,而是对中国文明发展中一直拒绝或者说漠视科学精神的痛切批判。

其次,鲁迅在这篇文本中不断地描写了S城的名医们所用的奇怪的药引。第一个名医“他大概的确有些特别,据舆论说,用药就与众不同。我不知道药品,所觉得的,就是‘药引’的难得,新方一换,就得忙一大场。先买药,再寻药引。‘生姜’两片,竹叶十片去尖,他是不用的。起码是芦根,须到河边去掘;一到经霜三年的甘蔗,便至少也得搜寻两三天”。而后来者陈莲河“他一张药方上,总兼有一种特别的丸散和一种奇特的药引”,“芦根和经霜三年的甘蔗,他就从来没有用过。最平常的是‘蟋蟀一对’,旁注小字道:‘要原配,即本在一窠中者’。似乎昆虫也要贞节,续弦或再醮,连做药资格也没有了”。对于这些奇特的药引,鲁迅写到了自己寻找求索的辛勤努力。正是这种主观上的努力,所以第一个名医的药引,“大约后来总没有购求不到的”。陈莲河的原配蟋蟀当然更加怪异,但鲁迅说“这差使在我并不为难,走进百草园,十对也容易得,将它们用线一缚,活活地掷入沸汤中完事”,“然而还有‘平地木’十株呢,这可谁也不知道是什么东西了,问药店,问乡下人,问卖草药的,问老年人,问读书人,问木匠,都只是摇摇头,临末才记起了那远房的叔祖,爱种一点花木的老人,跑去一问,他果然知道,是生在山中树下的一种小树,能结红子如小珊瑚珠的,普通都称为‘老弗大’”。鲁迅为什么要花费这么多的笔墨用在这些奇特药引的描写上,过去批评家们都认为这是鲁迅在讽刺中医治疗方法和药理思维的荒谬,这固然不错,但鲁迅如果仅是为了讽刺,那么只需把这些奇特药引描叙出来即可达到效果,为什么鲁迅不仅详细地列出这些药引的名字,写出这些药引的奇特,而且也详细地写到了自己对这些药引的寻找,不仅写到了寻找药引的过程与方法,而且写到了药引寻找的结果。这种描写显然就有更深层的意义存在了。笔者认为,鲁迅这样写,从文章的做法上看,其实就是一种铺垫,为下文写到父亲的死做出铺垫。言下之意就是,为了诊治父亲的病,“我”从来就没有放弃过希望,也已经尽到了自己的力量。

对于父亲的死,鲁迅只是用了几句话进行了交代。但这几句话涵义特别深刻,它所突出的正是父亲临终前的难受感与痛苦状。“父亲的喘气颇长久,连我也听得很吃力,然而谁也不能帮助他。”当父亲平静地进入弥留状态时,衍太太在一边敦促“我”叫醒快要断气的父亲。年少的“我”于是就叫了起来。父亲“已经平静下去的脸,忽然紧张了,将眼微微一睁,仿佛有一些痛苦”,在“我”的叫唤中,“‘什么呢?……不要嚷。……不……’”,他低低地说,又较急地喘着气,好一会,这才复了原状,平静下去了”。从这些细致的文本叙事环节的设置看,一方面,鲁迅写到了父亲生病后自己和家人在治疗上的尽职尽责(请名医,换医生,找药引等等),一方面写到了父亲临终时的难受感与痛苦状。尽责

尽力救治是前提,解除临终痛苦是目的,这二者恰恰就是人类文明史上安乐死问题出现和存在的伦理基础。所以,经过这样的铺叙之后,安乐死这一文本的中心观念的呈现就显得自然而然了。最后,鲁迅终于在《父亲的病》中说出了自己本来想说的话:“中西的思想确乎有一点不同。听说中国的孝子们,一到将要‘罪孽深重祸延父母’的时候,就买几斤人参,煎汤灌下去,希望父母多喘几天气,即使半天也好。我的一位教医学的先生却教给我医生的职务道:可医的应该给他医治,不可医的应该给他死得没有痛苦。——但这先生自然是西医。”当父亲临终时“喘气颇长久,连我也听得很吃力,然而谁也不能帮助他。我有时竟至于电光一闪似的想道:‘还是快一点喘完了罢……’立刻觉得这思想就不该,就是犯了罪;但同时又觉得这思想实在是正当的,我很爱我的父亲。便是现在,也还是这样想”。

在古代,由于人类医疗技术的不够发达,也由于人类人权意识的薄弱,安乐死的方式在各个民族中都并不鲜见,也并未引起人类自身的足够重视。只是到了20世纪,随着科学技术的发展和医疗水平的大幅度提高,也随着人类人权意识、法制意识的加强,这一问题才以伦理纠缠和权法冲突的方式,真正成为人类关注的极具人类命运前沿意识的问题。生命是神圣的,这是人类无论东西方都有共识,在西方文化中,人是上帝创造的,在儒家文化中,身体发肤受之父母,无论是上帝创造还是受之父母,个人都无权随意处置自己的生命。但是,在个性解放的时代里,人是自由的,不自由毋宁死。既然是自由的,人就有权利做任何对自己有益的事情,包括自由处置自己的身体与生命。安乐死本质上就是自己的生命意志和处置身体权利的体现。这种生命神圣感与生命权利感的价值冲突,以及对这两种价值的偏向,导致了20世纪中安乐死立法的尴尬与艰难。即使在今天,人类依然无法对这一伦理纠缠达到共识,我们在此也当然无意对这一现代伦理的世纪难题进行价值评判,我们要理解的是,在20世纪初期,也就是这一伦理的二难刚刚被人类清醒地意识到的时候,鲁迅在这一问题上的价值评判与选择已经十分清晰,十分明确。这不仅是一位有着医学背景的文学家对人类生命伦理的一种自觉关注,而且表现出一位五四时代的新文学家对于科学精神和个人的权利意识的坚定支持。尤其要注意的是,鲁迅这一美文的结尾写到,少年的“我”并没有这种安乐死的观念,所以在父亲临终时,听从衍太太的敦促不断地叫着父亲,把已经平静地走向死亡的父亲从弥留状态又叫醒回来,重又感到痛苦。中年以后鲁迅回想这一幕情景时,不由得忏悔地表示:“我现在还听到那时的自己的这声音,每听到时,就觉得这却是我对于父亲的最大的错处。”文章到此,戛然而止,与“父亲的病”这一题目构成呼应,而且前面铺叙的“我”对父亲救治的尽责尽力与这里的“我对于父亲的最大的错处”也构成对应。从这一收束之笔,我们不仅看到鲁迅对这一伦理问题思考的自觉程度,而且可以看到鲁迅对这一问题思考的时间跨度。

鲁迅对安乐死的价值肯定,这是他自身长期受病痛的折磨这种个体生命经验的自然结果,鲁迅在小说中就已经塑造过魏连受这样的以摧毁肉体来向肉体病痛的折磨复仇的悲壮形象,同时也与鲁迅早期曾受佛教文化和日本文学的深刻影响有关。佛教反对自杀,当然也反对安乐死,其理由是这种自行处置生命的方式并不能断灭业力,反而是增加业力。但佛教对死的意义的强调,对死与生的关系的理解,以及对死的尊严感的提倡,这些都曾得到鲁迅的首肯,以致他在不少作品中表达了死是生命的飞扬的极致的大欢喜的主题,这一主题中深刻地包含着人对自身何时何地何种方式死亡的自由意志和自主权利。至于日本文学,日本作家及其在文学创作中表达出的对死亡的达观与唯美的态度,也是世界文学史上的共识。芥川龙之介喜欢用“临终的眼”来欣赏自然的美,而三岛由纪夫把自杀形容为“夭折的美学”,日本作家这种达观与唯美的态度,除了将死亡本身描写得亲切温馨之外,就是体现在他们作品中的自由的人对死亡的主体意志的强烈呈现。当然,安乐死作为人类文明史上的重要问题,它不仅在哲学观念上牵连对生命神圣与生命尊严的理解,而且在社会观念上也相关着

自然与社会资源的合理享用与分配。鲁迅对这一问题的思考和评判,主要的思想基础还是他在20世纪初就接受了进化论的影响。鲁迅相信,“进化的途中总须新陈代谢。所以新的应该欢天喜地的向前走去,这便是壮,旧的也应该欢天喜地的向前走去,这便是死;各各如此走去,便是进化的路”。鲁迅尤其提到了老者在进化途中的使命,就是“老的让开道,催促着,奖励着,让他们走去。路上有深渊,便用那个死填平了,让他们走去”。^①老的让道给年轻人走,这是对自然和社会资源的合理分配,有利于种族的进化,而那个能够填平阻挡年轻人前行的深渊的死,是种族进化的必须,也是种族进化的有益的主体行为,悲壮而积极,这个死自然也包括安乐死。

二

1934年11月,鲁迅生了一场病。这场病,虽然鲁迅自己说是“生了一点点”,其实从他的描述中,这场病可以看做是差不多两年后那场致命病症的预兆。“每晚发热,没有力,不想吃东西,一礼拜不肯好”,医生查不出原因,鲁迅自己说是疲劳所致,医生不甚反对,但也颇为沉吟,因为疲劳的发热,还应该要低一些。在日常生活上,鲁迅一如既往地对自己的身体病痛采取抗争态度,他不仅没有停止自己的工作,而且在病后的第四天,高烧38度2,他还和许广平一起去观影《海底探险》。但值得注意的是,这一次鲁迅主观上对发病还是比较重视的,十日发病以后,鲁迅曾连续20余天天记载体温,并且5次请须藤医生来寓所或者去须藤诊所诊治。到了12月,病稍有好转,鲁迅写了《病后杂谈》和《病后杂谈之余》两篇散文,谈到了自己病中的养病读书,并由读书所产生的感想。关于这篇杂谈的由来,鲁迅在文章的开头做了一些交代,但这些交代从养病的雅,到买雅的钱,从看洋装书必须正襟危坐,有严肃的态度,到看线装书《世说新语》想到“魏晋人的豪放潇洒的风姿”,其实也都是围绕着自己生病所做的蘑菇文章,最终就是要引出《蜀碧》《蜀龟鉴》等明末清初的野史书,并且让《世说新语》的“轻飘飘”、“空灵”与《蜀碧》、《蜀龟鉴》的沉重与血腥形成鲜明的对照。

《蜀碧》和《蜀龟鉴》都是讲张献忠祸蜀的野史,鲁迅认为,“其实是不但四川人,而是凡有中国人都该翻一下的著作”。为什么呢?因为这些野史之类的书籍恰恰记载了中国历史上许多统治者采用的剥皮、凌迟、油炸、幽闭等虐刑和灭族、发付教坊等虐政。这些关于虐刑和虐政的真实而生动的记载是在那些整篇写满了仁义道德的正史书上看不到的。所以鲁迅说:“真也无怪有些慈悲心肠人不愿意看野史,听故事;有些事情,真也不像人世,要令人毛骨悚然,心里受伤,永不痊愈的。残酷的事实尽有,最好莫如不闻,这才可以保全性灵,也是‘是以君子远庖厨也’的意思。”鲁迅在文章中还引证了历史上永乐帝油炸铁铉后将他的两个女儿发付教坊做官妓的故事,以及这个故事在各种类书上的流传与变体,批评了中国传统知识分子粉饰黑暗的人格弱点,“中国的有一些士大夫,总爱无中生有,移花接木的造出故事来,他们不但歌颂升平,还粉饰黑暗。关于铁氏二女的撒谎,尚其小焉者耳,大至胡元杀掠,满清焚屠之际,也还会有人单单捧出什么烈女绝命,难妇题壁的诗词来,这个艳传,那个步韵,比对于华屋丘墟,生民涂炭之惨的大事情还起劲。”最后,鲁迅笔锋一转,又回到了自己的生病上来,“我在写作这些的时候,病是要算已经好些了的了,用不着写遗书。但我想在这里趁便拜托我的相识的朋友,将来我死掉之后,即使在中国还有追悼的可能,也千万不要给我开追悼会或者出什么纪念册。因为这不过是活人的讲演或挽联的斗法场,为了造语惊人,对仗工稳起见,有些文豪是简直不恤于胡说八道的。结果至多也不过印成一本书,即使有谁看了,于我死人,于读者活人,都无益处,就是对于作者,其实也并无益处,挽联做得好,不过是挽联做得好而已。”从养病的交代,到自己

^①鲁迅:《随感录·四十九》,《鲁迅全集》(第1卷),北京:人民文学出版社,2005年,第355页。

将来后事的拜托,其要表达的对知识分子人格弱点的批判,对中国历史上统治者的黑暗残暴的揭露,都是鲁迅从五四以来一以贯之的思想。

这两篇杂文在鲁迅思想体系中的重要性是无可质疑的,譬如他对中国历史规律的总结:明朝是以剥皮始,以剥皮终。又譬如建议有心人要了解中国历史,不要读正史,而要读笔记,读野史等等,对于了解鲁迅对历史本质的认知,鲁迅学养的形成等等,都是极好的说明。不过,这两篇文章既然是病后杂谈,对它们的意义与价值的理解也应该要回到“病”这个中心词上来。也就是说,我们还必须思考鲁迅为什么在大病之后,养病之时,不是像常人一样想点轻松休闲的事,写点温暖开心的话题,反而是写到剥皮、幽闭等酷刑和虐杀之类的令人怵目惊心的事呢?《病后杂谈》在揭露统治者的残暴时所举的中心例子就是“剥皮术”,由“剥皮术”再联想引申到对男人就油炸、凌迟,对女人就幽闭或交付教坊等等酷刑虐政。在论述中,鲁迅不仅摘引了《蜀碧》卷三里面一条关于剥皮的描写,还详细地摘引了明代野史中关于剥皮酷刑的几种方法,在一一分析后才进而痛彻地指出“大明一朝,以剥皮始,以剥皮终,可谓始终不变”。过去许多鲁迅学者大都把鲁迅这句话作为《病后杂谈》的主题,把其意义归结在对于统治者残暴的控诉,以及残暴的统治者往往没有好下场的政治性预言。我认为,这句话当然有深刻的政治含义,但联系到鲁迅全文中对中国历史上的酷刑虐刑的分析来理解,应该说其文化意味要更为深重。文中的主题不仅仅是一个政治的预言,而且是或者说更重要的是鲁迅对国民性中嗜血基因的颤栗与批判,以及鲁迅对尊重和敬畏生命的人道主义伦理观的表达。

在《病后杂谈》中,鲁迅由自己生病引出身体,再引出解剖学,再谈到酷刑与虐刑。生病是肉身承受痛苦,酷刑与虐刑也是肉身承受痛苦。治理身体的病情需要生理学解剖学,而如何充分地达到酷刑虐刑的施行目标也需要生理学解剖学,这就是鲁迅由身体生病想到酷刑虐刑的思维通道,也是鲁迅把酷刑、虐杀与科学的解剖学连在一起谈论的思想前提。肉身的病理痛苦是内在于自身的,是人类生命自我调节的一种自然方式,而肉身由酷刑虐杀带来的痛苦是外在的,是别人用外力强制赋予的,这种痛苦越是尖锐,越是长久,施虐者就越是兴奋越是满足。所以,酷刑虐杀的施行不仅是国民性中嗜血基因的恶性膨胀,而且也体现着施虐者对生命的敌意与蔑视。敬畏生命和珍爱生命,就自然会竭尽全力去减缓生命的痛苦,拯救生命的颓衰,相反,敌意生命和蔑视生命,就难免不产生出那种以施虐为乐的变态者。在人道主义生命伦理的思想基础上,鲁迅批判国民对拯救生命的科学精神没有兴趣,而把聪明才智都挥洒在这种给被害人带来无穷而难忍的痛苦虐杀与酷刑上这一反伦理特点。“医术和虐刑,是都要生理学和解剖学智识的,中国却怪得很,固有的医书上的人身五脏图,真是草率错误到见不得人,但虐刑的方法,则往往好像古人早懂得了现代的科学。例如罢,谁都知道从周到汉,有一种施于男子的‘宫刑’,也叫‘腐刑’,次于‘大辟’一等。对于女性就叫‘幽闭’,向来不大有人提起那方法,但总之,是绝非将她关起来,或者将它缝起来。近时好像被我查出一点大概来了,那办法的凶恶、妥当,而又合乎解剖学,真使我不得不吃惊。但妇道的医书呢?几乎都不太明白女性下半身的解剖学的构造,他们只将肚子看作一个大口袋,里面装着莫名其妙的东西。”尽管鲁迅在文章中做了很长的蘑菇文章来冲淡病与酷刑虐杀之间相连的突兀感,但鲁迅还是止不住地说道:“病中看这些书,归根结蒂,也还是令人气闷。”确实,当看到书上所记载的这些酷刑和虐杀如此地详细,如此地符合生理与解剖学,而且在这些令人气闷的记载中,居然还有聪明的士大夫要从残酷的血泊里寻出闲适来,居然会有文士在旁边注上“古穆有魏晋间人笔意”的批语时,真的难以想象,要有多大多深的忍受力,要有多大的鄙夷心,鲁迅才能在大病之后,“放下书,合了眼睛,躺着想想学这本领的方法”^①。

^①鲁迅:《病后杂谈》,《鲁迅全集》(第6卷),第172、175页。

与鲁迅对知识分子人格弱点的批判、对中国历史上统治者的黑暗残暴的揭露一样,反对酷刑与虐杀的生命伦理观也是鲁迅思想体系中早已形成并一以贯之的内容。这一点从鲁迅写于20世纪30年代早期的《倒提》一文中也可看出。在这篇文章中,鲁迅同样批评了国人的残虐行为。他说:“西洋的慈善家是怕看虐待动物的,倒提着鸡鸭走过租界就要办。所谓办,虽然也不过是罚钱,只要舍得出钱,也还可以倒提一下,然而究竟是办了。于是有几位华人便大鸣不平,以为西洋人优待动物,虐待华人,至于比不上鸡鸭。”“这其实是误解了西洋人。他们鄙夷我们,是的确的,但并未放在动物之下。自然,鸡鸭这东西,无论如何,总不过送进厨房,做成大菜而已,即顺提也何补于归根结蒂的命运。然而它不能言语,不会抵抗,又何必加以无益的虐待呢?西洋人是什么都讲有益的。我们的古人,人民的‘倒悬’之苦是想到的了,而且也实在形容得切帖,不过还没有察出鸡鸭的倒提之灾来,然而对于什么‘生剐驴肉’‘活烤鹅掌’这些无聊的残虐,却早经在文章里加以攻击了。这种心思,是东西所同具的。”^①中国的饮食文化十分丰富精微,中国人在这方面所下的功夫所花费的心血也确实非别文化能够比拟。一方面,诸如“生剐驴肉”“活烤鹅掌”之类的烹饪方式一直被人们当做美食欣然享用,一方面,国人中也自古以来就有人对这些无聊的残虐进行攻击的。东方文化提倡天人合一,善待生物,是仁心之发现与弘扬。西方文化将人类与自然对立开来,将人类役使自然、利用自然视为天经地义。但19世纪末到20世纪初,环境保护主义也开始流行起来。欧美国家成立了许多动物保护组织。这些组织不仅保护濒临灭绝的珍稀动物,而且出之于对生命本身的尊重,提倡善待动物。20世纪以来,中国知识者与西方的交往日益频繁,这种动物保护思想也逐渐影响到国内知识界。如女界教育家佛教居士吕碧城在20年代末期游历欧美,同欧美动物保护组织有较多的交往。1928年冬,吕碧城在瑞士看到《泰晤士报》上刊载有“皇家禁止虐待牲畜会”的函件,心中砰然一动,立即驰书与之讨论,并且下决心要效法西方,在国内谋创“保护动物会”的组织。虽然她认为西方保护动物主义者受基督教文化之制约,对动物只禁虐待,不戒杀戮,是西方文化的一种局限,但她也赞许“禁止虐待牲畜会”“以禁止虐待为消极,以增进一切仁慈为积极,刊行书籍,散布传单,尤注重学校教育,改造青年对待禽兽之意见”等等有益社会的措施。^②以此一例,即可见当时东西文化在反对残虐这一点上的共同性,值得注意的是,鲁迅在20世纪30年代初期曾经就人性论问题同梁实秋进行过论战,他观察事物思考问题的方式更多地转向阶级论与唯物论,但在反对残虐(包括人类与动物)这一生命伦理观上,鲁迅不仅认可、支持对残虐的批判与攻击,而且将其视为“东西所同具的”共同人性,这无疑是符合世界文化思潮趋向的一种表现,同时显示出鲁迅思想中生命伦理观的恒久性,也显示出鲁迅在20世纪30年代左翼文化阵营中一直坚守着的思想开放与人格独立的特征。

三

鲁迅不仅喜欢描写自己的病况,也常常描写或谈论他人的疾病,这或许与鲁迅知人论世的文学批评观有关。鲁迅从自己的经验推己及人,知道一个文学家个性的形成可能有多重因素,但如果这个文学家身患纠缠不已的疾病,那么这个疾病对文学家的创作风格的影响就会比其他任何的因素都来得深刻和直接。《忆韦素园君》在这方面可谓一篇典范之作,鲁迅在这篇散文中描写了韦素园的两个人格特征,一是“笑影少”,以致鲁迅误以为他“是很难交往的”;二是韦素园的“致命伤”,“他太认真;虽然似乎沉静,然而他激烈。认真会是人的致命伤么?至少,在那时以至现在,可以是的。一认

^①鲁迅:《倒提》,《鲁迅全集》(第5卷),北京:人民文学出版社,2005年,第517页。

^②吕碧城:《谋创中国保护动物会之缘起》,李保民:《吕碧城诗文笺注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第237页。

真,便容易趋于激烈,发扬则送掉自己的命,沉静着,又啮碎了自己的心”。而产生这两个特征的原因自然是韦素园的肺病,因为肺病的折磨,所以“笑影少”,又因为肺病的纠缠,感觉灵敏,注意细节,同时感觉自己想做的事正多,而时日有限,所以认真而激烈。鲁迅特别写到一个细节:“我因此记得,素园的一个好朋友也咯过血,一天竟对着素园咯起来,他慌张失措,用了爱和忧急的声音命令道:‘你不许再吐了’。我那时却记起了伊勃生的《勃兰特》。他不是命令过去的人,从新起来,却并无这神力,只将自己埋在崩雪下面的么?”一个自己咯着血的人,看到朋友咯血起来,那么慌张失措,那么忧急地命令朋友不许再吐,只有满心是爱的人,只有满心天真的人才会有这样的表现。所以,鲁迅在写了这个细节之后,满怀敬意地说:“我在空中看见了勃兰特和素园,但是我没有话”。

鲁迅对他人疾病的关注和描写,特别值得注意的是鲁迅的残疾者叙事。通常意义上,残疾不是病,是人类肢体或者精神的一种缺损。除了绝症之外,再严重的病也可以医治达到痊愈,病魔缠身虽然痛苦,但病者未必就丧失了希望。但是,残疾作为一种缺损,是身体功能没有办法自愈的,直接影响着人的日常生活自理能力,甚至影响残疾者的社会交往能力。所以,残疾者较之病者更有理由孤独,更容易走向悲观绝望。不过,一个人的身体上的肢体残疾,往往会激励他精神与智力的充沛,或者会刺激他各种感官神经的发达。在人类文明史上,残疾者在思想、艺术或者工匠等行业中不乏创造者和成功者。但是,在日常生活中,只是维持现状甚至沉沦下去的残疾者是普遍的,真正具有这种超越自我的心理精神能量的残疾者却是极为少数的精英分子,自卑是普遍的,超越是精英的。这样,如何看待残疾者,如何同残疾者相处,人类文明史上出现了两种生命伦理观念。一种是人道主义的同情观,把残疾者的缺损视为不幸的命运,从而怜悯他们,关怀他们,并且尽可能地给予他们以物质或者精神的帮助。一种是尼采主义式的反同情观,在尼采看来,所谓同情,就是把同情者自己摆在被同情者他人之上,就是视自己高人一等,就是一种奴隶道德。在20世纪以来,由于科技的发展极大地促进了残疾者缺损的物理功能的恢复,这种尼采主义式的道德观更加深入地影响到人们甚至包括残疾者自己对残疾患者的伦理思考。同情残疾者也如同情弱者一样,你觉得他缺损了什么,就是把他打入了另类,你因此而帮助他,给予他,实际上就是对他的蔑视或侮辱。这两种生命伦理观各有其侧重,当然也各有其道理逻辑,在社会文明伦理进化史上无疑会长期存在。

鲁迅早年深受尼采思想影响,在对待残疾的生命伦理观念上也自然地会偏向尼采思想。所以,我们看到鲁迅在谈到他人的残疾时几乎从来不取同情的语调或口气,表达出的多是一种赞美与钦敬的态度。譬如,鲁迅早年特别喜欢拜伦,将拜伦视为摩罗诗人的代表,赞美他欲自强而力抗强者,拜伦虽然是贵族与美少年,但拜伦却是跛脚,而且是天生残疾。鲁迅中年时代喜欢上了厨川白村的理论,翻译了他的《苦闷的象征》《出了象牙之塔》等书籍。厨川白村也有生理缺陷,因少时患小儿麻痹症而落下脚残。至于鲁迅与俄罗斯盲诗人爱罗先柯之间的交往与友谊,更是常常为人所称道。爱罗先柯1921年来华教授世界语,1922年2月到北京后曾长期居住在鲁迅家里,鲁迅不仅照顾他的起居生活,还曾陪他去燕京女校观看学生演剧。鲁迅特别喜欢这些诗人、理论家,不是偶然的。拜伦虽然跛脚,但他从来没有把自己固守在一隅之地,恰恰相反,拜伦特别喜欢外出游历、打猎,他的《恰尔德游记》《唐璜》中所塑造的那些漫游世界、放浪颠沛、惹是生非的主人公,实际上就是拜伦自己的化身。至于他后来援助希腊,病死军中,鲁迅也很钦敬他对自己的病“闻之泰然”,而且临死之时还在说:“吾既以吾物暨吾康健,悉付希腊矣。今更付之吾生,他更何有。”^①厨川白村虽然“曾经割去一足,然而尚能游历美国,赴朝鲜,平居则专心学问,所著作不少。据说他的性情是极热烈的,尝以为

①鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》(第1卷),北京:人民文学出版社,2005年,第83页。

‘若药弗瞑眩厥疾弗瘳’”。^①他的理论其根基于柏格森的生命力和弗洛伊德的精神分析学说,只不过弗洛伊德认为艺术创造是人的性欲受到压抑后的一种升华,而厨川白村将这一命题中的性欲替换成了人生苦,人生苦当然包含性苦闷,但其内容无疑更加宽阔,如疾病、残疾等就是人生苦的重要内容。疾病这种人生苦是对人的生命的压抑与禁锢,但是在生命力强盛者那里,这种人生苦激起的恰恰是更加强大的生命能量,并且能够将这种生命能量转化成创造性的活动,所以,艺术乃是苦闷的象征。厨川白村的生命与艺术的结合证明了他自己的这一命题,他身患残疾,却从不自我哀怜,自我封闭,而是以“战士身而出世,于本国的微温、中道、妥协、虚假、小气、自大、保守等世态,一一加以辛辣的攻击和无所假借的批评。就是从我们外国人的眼睛来看,也往往觉得有‘快动斩乱麻’似的爽利,至于禁不住称快。”^②爱罗先珂童年时就双目失明,但他依然爱好游历,曾先后到过日本、泰国、缅甸、印度,1921年在日本时因参加五一游行而被驱逐出境,辗转来到中国。鲁迅曾赞扬他有“俄罗斯式的大精神”,虽然失明,到处颠沛,但“他只有着一个幼稚的,然而优美的纯洁的心,人间的疆界也不能限制他的梦幻”^③。这些人物,都是生命力极其昂扬的,而他们的生命力恰恰就是有残疾的苦痛压抑逆向地激发转化而来。

还有一个例子就是比亚兹莱(Aubrey Beardsley)。比亚兹莱是装帧画家,生于1872年,殁于1898年,生存只有26年。鲁迅曾评论他,生命虽然如此短促,却没有一个艺术家,作黑白画的艺术,获得比他更为普遍的荣誉,也没有一个艺术家影响现代艺术如他这样的广阔。鲁迅对比亚兹莱的画作的欣赏在于它的“力”,他说,比亚兹莱的画集“一入中国,那锋利的刺戟力,就激动了多年沉静的神经”,甚至鲁迅认为,“对于沉静,而又疲弱的神经,Beardsley的线究竟又太强烈了”。^④在给《比亚兹莱画选》做小引时,鲁迅也赞赏他是时代精神的弄潮者,“无可避免地,时代要他活在世上。这九十年代就是世人所称的世纪末(fin de siècle)。他是这年底独特的情调底唯一的表现者。九十年代底不安的,好考究的,傲慢的情调呼他出来的。”“他的作品达到纯粹的美,但这是恶魔的美,而常有罪恶底自觉,罪恶首受美而变形又复被美所暴露。”这里,无论是强烈的“刺戟力”,是世纪末的独特情调,是“恶魔的美”,都形容的是比亚兹莱的精神之大。但另一方面,比亚兹莱虽然不是残疾,但他青年即夭,生命短促,与一般人大不一样。尤其是死于缠绵不已的肺病的,鲁迅特别欣赏他“虽然无日不和药炉为伴,他还能驾驭神经和情感。他的理智是如此的强健”。“日本底凝冻的实在性变为西方的热情底焦灼的影像表现在黑白底锐利而清楚的影和曲线中,暗示即在彩虹的东方也未曾梦想到的色调”^⑤。在比亚兹莱身上,同拜伦、厨川白村、爱罗先珂等残疾人一样,身体之弱同精神之大形成着强烈的对比性。由这些例子可以看到,鲁迅之所以不是同情他们,而是喜爱他们,赞美他们,就在于在他们身上,看到了“所遇常抗,所向必动,贵力而尚强,尊己而好战”的健全而坚韧的人格精神,就在于在这些特异的人身上,看到了自己的影子,或者说在这些人身上了找到了对付疾病的精神同道。

1916年,陈独秀在《青年杂志》第1卷第6号上撰文《吾人最后之觉悟》,把明中叶以来中西文化交往中国人的态度分为七个阶段(七期),第七期即“民国宪法实行时代”。在这一阶段里,“共和国体果能巩固无虞乎,立宪政治果能施行无阻乎,以予观之,此等政治根本解决问题,犹待吾人最后之觉悟”。此所谓“最后之觉悟”陈独秀分为两种,一是“政治的觉悟”,一是“伦理的觉悟”,而这两种觉悟,陈独秀认为后者更为重要。因为“伦理思想影响于政治,各国皆然,吾华尤甚。儒者三纲之

①鲁迅:《〈苦闷的象征〉引言》,《鲁迅全集》(第10卷),北京:人民文学出版社,2005年,第256页。

②鲁迅:《〈出了象牙之塔〉后记》,《鲁迅全集》(第10卷),北京:人民文学出版社,2005年,第268页。

③鲁迅:《〈狭的笼〉译者附记》,《鲁迅全集》(第10卷),北京:人民文学出版社,2005年,第217页。

④鲁迅:《〈蓓谷虹儿画选〉小引》,《鲁迅全集》(第7卷),北京:人民文学出版社,2005年,第342页。

⑤鲁迅:《〈比亚兹莱画选〉小引》,《鲁迅全集》(第7卷),北京:人民文学出版社,2005年,第356页。

说,为吾伦理政治之大原,共贯同条,莫可偏废。三纲之根本义,阶级制度是也,所谓名教,所谓礼教,皆以掩护此别尊卑明贵贱制度者也”。“自西洋文明输入吾国,最初促吾人之觉悟者为学术,相形见绌,举国所知矣。其次为政治,年来政象所证明,已有不克守缺抱残之势。继今以往,国人所怀疑莫决者,当为伦理问题。此而不能觉悟,则前之所谓觉悟非彻底之觉悟,盖犹在惘恍迷离之境。吾敢断言曰,伦理的觉悟,为吾人觉悟之最后觉悟”。正是意识到了在中国社会的现代化过程中,伦理的觉悟比学术的觉悟和政治的觉悟更其重要,陈独秀创办《青年杂志》,目的就在于促进中国社会现代伦理的产生。伦理包括社会伦理、政治伦理、经济伦理、学术伦理、生命伦理等多层次的内容,而人作为一切社会、政治、学术活动的中心和目的,生命伦理的现代化则显得尤其重要和迫切。鲁迅是《新青年》的同仁,是五四新文化运动的前驱者,在这场催生“伦理觉悟”的思想启蒙运动中,他从一开始就是把生命伦理的现代化摆在首要位置的,他抨击“吃人”,呼喊“救救孩子”,相信“将来是容不得吃人的人在这世上”;他反对祖先崇拜,提倡“幼者本位”,鼓励“老年人欢欢喜喜地死去”,让年轻的一代欢欢喜喜地走向前去,这些都是五四时代中国生命伦理现代转型的最为重要的标志性成果。而在他的文学创作的疾病叙事中,鲁迅表现出来的对安乐死的肯定,否定了中国文化传统孝道中为了自己的孝名而宁愿让患上绝症的当事人承担更多痛苦的糊涂观念;鲁迅对虐杀酷刑的批判,不仅谴责了统治者嗜血的暴力,而且表达了对人的生命的尊重;鲁迅钦敬残疾者的创造精神,赞美残疾者自强的意志力,这种反同情态度也充分地体现出了一种以个性主义为基础的现代生命伦理观念。可见,鲁迅在其一生中对生命伦理现代化的思考与实践的努力,体现出的正是他对《新青年》催生“最后觉悟之觉悟”的启蒙方略的呼应,即使《新青年》同仁分化之后,鲁迅一如既往地坚持这一启蒙思路,不仅体现出鲁迅思想的独立与深刻,而且也显示出鲁迅乃是五四新文化精神最为深刻也最为杰出的坚守者与践行者。

(责任编辑:程天君)

Lu Xun's Illness Narratives and the Emergence of Modern Life Ethics in China

TAN Guilin

Abstract: The illness narratives in Lu Xun's works not only reflect his medical background and some aspects of his personality, but embody his ethical ideas about life. His views on life ethics includes the following three aspects. Firstly, he supported euthanasia, thinking that if his disease was curable, the patient must be treated but if not, he should be helped to die in a decent and painless way. Secondly, he was against torture and killing, criticizing the dark side of traditional Chinese national character which showed a lack of interest in life science but great talent for inventing different cruel ways to torture and kill people. Thirdly, he respected disabled people but opposed condescending sympathy towards them, which speaks of his dialectical understanding that spiritual being was superior to physical being. Such a life ethics of Lu Xun was the result of the interaction between his own experience of illness, his belief in science and his life philosophy. His thinking and practice of the modern life ethics in all his life was an active response to the enlightenment strategy promoted by the magazine *Xinqingnian* 新青年 (New Youth) for helping people to gain “the ultimate understanding” (i.e. the awareness of ethics).

Key words: Lu Xun; illness narratives; life ethics; modernity

About the author: TAN Guilin, PhD in literature and Distinguished Professor of the Chang Jiang Scholars Program, is Professor and PhD Supervisor at School of Chinese Language and Literature, Nanjing Normal University (Nanjing 210097).