

鲁迅信仰符码的当代解译

——关于公共话语场域中三个鲁迅问题的论战

杨 姿^{*}

【摘 要】 鲁迅自身信仰有一个既相互关联又彼此相异的内部逻辑,这一逻辑所演绎出来的信仰形态在历史继承中逐渐成为含义丰富的符码。新时期以来针对深化改革的诸多问题,以鲁迅为核心产生了多次论辩。解译鲁迅信仰符码的立场和态度,从本质上看就是各个阵营或阶层对社会发展方向的把握和意图。对相关解译的回顾和整理,有助于认清鲁迅内在的复杂性和外在的指向性,同时也能为若干现实问题的解决提供参照。

【关键词】 信仰符码;“费厄泼赖”;“拿来主义”;“打孔家店”

二十世纪的国民精神结构中,鲁迅是一面信仰的旗帜。即使在他与政治捆绑在一起的时代,其追随者也尝试着从历史的夹缝中发掘属于他的精神的独异;当政治松绑,鲁迅更是以其信仰的丰富指向,多角度地介入到改革开放之后的中国社会现实问题中。具体地看,新时期以来的制度建设和文化建设都与鲁迅这个精神上的民族符码密不可分。围绕着鲁迅信仰的表现形态,知识界以及更广泛的公共领域展开了对那些话题、取向、理念等等的争议和论辩。在各个不同的理解中,反映出鲁迅信仰本身的复杂性,同时也证实了鲁迅对包括国民精神建设在内的思想路线的特殊影响。

一、“费厄泼赖”的接受命运

鲁迅推崇进化论,并倾心于尼采精神,而强调人性解放,呼吁个人主义的推行。启蒙语境中,专制与民主是对立的,鲁迅早年确实对“民主”问题进行过深入思考。1907年写作的《文化偏至论》,就是对西方民主政体的主要形式“立宪国会”的强烈的批判,鲁迅在文中倡导“掇物质而张灵明,任个人而排众数”。鲁迅所认为的“众数”是“若信至程度大同,必在前此进步水平以下。况人群之内,明哲非多,伦俗横行,浩不可御,风潮剥蚀,全体以沦于凡庸”,而且在不具备独立人格和自由思想的民族推行

^{*}文学博士,南京师范大学文学院博士后,重庆师范大学文学院副教授,401331。本文是国家社科基金重大项目“鲁迅与20世纪中国研究”(11&ZD114)阶段性成果;江苏省博士后科研资助计划“鲁迅与20世纪中国国民信仰建构”(120208C)阶段性成果。

立宪与国会，“见异己者兴，必借众以陵寡，托言众治，压制乃尤烈于暴君。”^①鲁迅从国民自治水平和社会舆论监督两个方面预见到没有实质的“德先生”无力争取到政治制度革命的胜利，所以才深刻地揭露出“无主名无意识的杀人团”的虚伪性和破坏力。至于在1925年，当“现代评论派”的学者主张“费厄泼赖”，要求对制造“三一八”惨案、虐杀徒手请愿学生的执政府，对酿造女师大事件的北洋政府教育当局和校方要公平公正对待时，鲁迅认为所谓的“费厄泼赖”是对强权的妥协和袒护，标榜公理公平，不过是卑怯的借口，最终是权势者得利。以此二据，在改革开放背景中，鲁迅建立在进化论和尼采主义基础上的信仰，就被一部分学者翻译为对“费厄泼赖”的拒绝和阻碍。

新时期最早揭开民主问题讨论的当属王蒙，他在《论“费厄泼赖”应该实行》中对鲁迅进行反驳：“鲁迅先生大概不会想到，在解放以后的历次政治运动中，这一篇名作得到了特别突出的、空前的宣扬和普及。‘费厄泼赖’在1957年要缓行，在1959年要缓行，在1964年、1966年、1973年直到1976年仍然要缓行。看样子，缓行快要变成了超时间、超空间的真理，快要变成了‘永不实行’，从而根本否定了‘缓行’了。”^②这段话概括了全篇文章的意思：第一，残酷的、非理性的政治运动均是由缓行“费厄泼赖”所造成；第二，“费厄泼赖”精神是时代进步、社会昌明的必要前提；第三，鲁迅提倡“费厄泼赖”的缓行，对历史发展造成了停滞、倒退。王蒙深感于建国后政治斗争政治运动的过度，试图为社会重新步入正轨寻找指导思想，所以竖起了鲁迅这个靶子，希望由此建立制度保障来约束“整人思想”的泛滥。应该说王蒙的出发点是善意的，对鲁迅的抨击不是从人格上侮辱，不是从对象所想、所愿的动机上怀疑，而是就着文本、事象、所为进行批评，不能算作污蔑。王蒙的偏失仅仅是考虑问题的逻辑缺乏历史理性主义，所以其不足处也是时代的局限。但王蒙的思路却被后来者发展成为愈加片面的观点，包括他自己，后来也越来越落入偏执的一路。这些追随者大致上有如下几类：第一类认为鲁迅“反民主”，为专制主义提供了思想资源；第二类认为鲁迅发明了“斗争哲学”，为阶级革命扩大化理论提供了实践依据；第三类认为鲁迅绝不“宽容”，以“怨恨”美学制造了人性的黑暗。每一类都在自己的预设逻辑中将鲁迅信仰视为民族疑难问题的炮制者，从侧面也暗含着想在鲁迅那里找到解决症结的突破口的意图。对这些争端应该予以深入地反思，不仅给论战一个合理的判断，而且为鲁迅符号在新时代的功能再造提供有益的借鉴。

第一类对王蒙说法的发挥当推谢泳。1998年3月，林贤治《人间鲁迅》一书再版，谢泳指出林书把鲁迅写成“最彻底的反专制反极权的勇敢战士”，还欠一个“满意的解释”：

这个困惑就是为什么鲁迅以反专制为基本追求而却总是被专制利用，鲁迅的悲剧不在生前而在死后，他差不多可以说是中国近代以来唯一一个没有被新时代否定的知识分子，这是为什么？……在那个年代里鲁迅的书是可以完整地读到的，他有全集在，那么多读鲁迅书的人怎么就不学好呢？鲁迅是反专制的，可专制偏偏又只找着了鲁迅，这是为什么？^③

谢泳的疑问并非新见，其要表达的潜台词就是鲁迅思想有专制成分。民主政治的实现取决于思想成熟和经济发达的程度，半殖民地半封建的中国社会不可能依靠单纯的政权形式更新取得人的解放，鲁迅看到了伦理化政治转向政治化伦理的潜在威胁，从根本上来说，谢泳等人所言的“民主”侧重物质利益政治利益的对立和斗争层面，而鲁迅所言的“民主”侧重思想意识、价值观念和文化品格的距离和分歧层面。最后，也是最易忽略的一点，鲁迅谈论民主除开“多数”的道德考虑之外，还立足于更宽泛的范围（即人类文化思想发展的背景），“同是者是，独是者非，以多数临天下而暴独者，实十九世纪大潮之一派……递夫十九世纪后叶……乃有新神思宗徒出，崇奉主观，或张皇意气，匡纠流俗，厉如雷霆……以

①鲁迅：《坟·文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，2005年，第52页。

②王蒙：《论“费厄泼赖”应该实行》，《读书》1980年第1期。

③谢泳：《鲁迅研究中无法回避的问题》，《岭南文化时报》1998年7月20日。

自有之主观世界为至高之标准而已”，这意味着鲁迅对西方资本主义文化核心和基本内容的“民主”思想作了一次真正现代意义上的对照和比较。鲁迅倾向于现代主义运动中的“个人”学说，而这个“个人”又是鲁迅“人立而后凡事举”的前提。在这个意义上，鲁迅对奴役个人的专制制度理解为精神的奴化，这才是他提出国民性理论的理路所在，鲁迅的“费厄泼赖”缓行说，根底在其坚韧的批判精神，既是针对反对社会变革的势力，也指向自我奴性的不觉醒。谢泳等人把鲁迅“痛打落水狗”精神，贬为“专制”的文化态度，正是用其所谓自由主义的价值尺度，对鲁迅人格精神抱以不“费厄泼赖”的阶级历史偏见。

第二类对王蒙说法的发挥者当推李书磊。1988年上海文艺出版社发行了钱理群的《心灵的探寻》，李书磊先后在《光明日报》上发表《知识分子的鲁迅之爱——读〈心灵的探寻〉》（《光明日报》1988年11月28日）与《知识分子的鲁迅之争——再读〈心灵的探寻〉》（《光明日报》1989年6月13日）。李文批评“钱理群对鲁迅的研究起步于对鲁迅的知与爱，也停止于对鲁迅的知与爱”。李书磊认为鲁迅之为群体，则抑制了个人本位立场，他再三强调现代社会不需要知识分子去改造，健康的社会不需要知识分子去献身和牺牲，鲁迅等人的“救国”、“救民”助长了民族内部斗争，“好像是自己为民族的现代化奋斗了一生，但实际上却根本没有动手”，所以不应陷于这种民族群体争存的事业。钱理群在处理鲁迅心灵的种种困惑时，用一种知识分子的承担意识将鲁迅对个体的思索蕴含到鲁迅对群体的责任中，实现了“心灵辩证的统一”，李书磊更是在这个观点的基础上进行推谬，从而否定了鲁迅的牺牲精神和斗争精神。针对李书磊的言论，王培萱指出：“鲁迅人格精神的重要特色，就是那种对既有事物绝不盲从的批判性，‘挑选’、‘占有’的自主性”，在此意义上，鲁迅是“中国封建主义道德文化、道德哲学的最彻底的批判者”，并非李书磊所说的“同现代意识对立”^①的革命意识。

对“革命”问题的理解与态度的分歧，最直接的原因是刚刚结束的“文革”在国民感性体验上留下的创伤尚未恢复，也难以治愈。可是将“痛打落水狗”理解为纯粹的政治斗争又是否恰当？鲁迅谈《论“费厄泼赖”应该缓行》的成文时说：“‘费厄泼赖’这一篇，也许可供参考罢，因为这虽然不是我的血所写，却是见了我的同辈和比我年幼的青年们的血而写的。”^②在进步文化界、教育界与北洋军阀政府的斗争中，段祺瑞执政府倒台，老虎总长章士钊失势，从表面上看似乎已是“落水狗”，但相比被屠杀过的学生和群众，仍处在强势一方，所以，鲁迅主张缓行“费厄泼赖”，是对强权者与帮凶破坏公义的斗争，是他捍卫弱势群体最基本权利的体现，是最大的公平和公正。另外，鲁迅不是暴力革命的倡导者，他曾一再批判张献忠领导的农民起义，因为张献忠代表了通过暴力解决政权争端、解决统治者与被统治者矛盾的革命传统。从这个角度来看，怎么能说鲁迅应该对20世纪的极端主义革命方式负责呢？

第三类对王蒙说法的发挥者当推路文彬。路文彬从启蒙者和被启蒙大众的关系入手，认为梁启超系统论述过中国民众的人格弱点，中国民众毫无好转，鲁迅批判火力胜于梁，结果还是一样，因此不是民众出了问题，而是启蒙方式的问题。路文彬列举了《药》、《狂人日记》、《阿Q正传》等一系列针砭国民性痼疾的小说为证，指出启蒙者对启蒙对象不满情绪加剧，“这种情绪积蓄至极点，便是怨恨心理的爆发。而随着怨恨这种恶之情绪的深化，主体的理智能力渐遭毁坏，便开始愈发怀疑自己当初的努力，收敛所有给予对象的善之关怀，并将其彻底否定。拯救不成，索性促其灭亡，于是认同转向怀疑，希望变成绝望，热爱蜕变为憎恨”，得出怨恨导致启蒙无效的结论。路文彬还引证斯宾诺莎“爱的哲学”，舍勒“阶级仇恨”，尼采“奴隶道德”等理论，证实鲁迅其人的“怨恨心理”、“卑贱意识”以及“反情感”等种种精神品格，进而推导“从怨恨到自我怨恨，以及对于民族传统文化的刻骨之仇，我们可以看见鲁迅民族信心崩溃的全部过程。这也是整个华夏民族彻底丧失自信，长期堕入自卑自贱心理的不

^①王培萱：《试论鲁迅人格精神的现代内涵——与〈知识分子的鲁迅〉、〈知识分子的鲁迅之争〉二文商榷》，《文艺理论与批评》1991年第4期。

^②鲁迅：《坟·写在〈坟〉后面》，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，2005年，第283页。

幸开始”。这一切“削弱着一代又一代青年之于民族文化的认同,阻碍着他们和国家之间那种共生的情感体验”,而今天鲁迅还在知识分子那里产生“魔力效应”,就缘于“怨恨”话语本身固有的某种心理疗愈功效。“他们借助鲁迅实现的只不过是一种内心不满的宣泄。他们对于鲁迅的偏爱,实际上表达的不过是心理激愤的冲动”。^①陈晓明提出了相异看法,“我不同意把鲁迅的这些富有个性的批判现实的战斗精神看成是病症,对鲁迅所处的时代的政治、文化、人格的批判,我以为不能就此把鲁迅归为‘怨恨自贱’一类,如果歌颂赞美那个时代,理解那个时代又如何?那同样的逻辑则被一棍子打为堕落文人或御用文人”。^②陈晓明从正面的思路完善了路文彬的观点,比如他以探求的方式问到“什么样的批判具有历史正当性?什么样的批判是历史必然的要求?什么样的批判是‘怨恨自贱’?”陈漱渝则从反面的思路辩驳路文彬的观点,第一,人类情感不能如路文彬那样简化“爱是善,是强者的品质;憎是恶,是一种理当否定的情感报复”,鲁迅的创作实际和生活实际都反映出对民族国家、弱势群体、进步青年等各种范畴的爱。第二,对爱憎情感进行道德评价,应该从同一个内在精神结构上发生的,对鲁迅的认识是“割裂开来予以褒贬”。^③陈漱渝也较为中肯地承认“中国的启蒙者置身于军阀割据、外侮频仍、哀鸿遍野、饿殍遍地的国度”,“政治变革、经济变革和文化变革的要求都挤在了同一条狭窄的时间隧道里,相互磕碰就成为了一件难以避免的事情”,鲁迅等人面对相当多体质和精神均已硬化的国民,他们为了“矫枉”而不惜“过正”,出现表面的“偏谬”,把鲁迅定性为“怨恨自贱”是难以成立的。

应该说这是一场“论”而不“战”的纷争,双方都没有采取过激的言辞。其一,因为文化的多元主义渐入人心,多元主义本身的特质就是宽容,所以在关于鲁迅是否宽容这个话题上能够出现不同的声音。其二,鲁迅本人也确在怨恨的表象下存有宽容的心质,而且,“怨恨”和“宽容”本身就是在思维定势和道德伦理两个不同层面上得出的表述,双方的分歧并不在于究竟是主张怨恨还是宽容,而是路文彬认为需要用宽容抵制怨恨,而陈漱渝等人认为宽容和怨恨可以并存。其三,路文彬给鲁迅作“怨恨自贱”定性时,缺乏恰当和必要的阐述,以此未经充分论证的立论为前提评价鲁迅的批判事业,有失公正,并不“宽容”,而“怨恨自贱”这一定位被别有用心者炒作,形成了不良的舆论压力,有损鲁迅“批判国民性工程”评价,当然这是余绪。

二、“拿来主义”的接受风波

“费厄泼赖”缓行论在制度建设的层面探讨较多,“拿来主义”则在文化建设上出现较多的非议。对新时期知识分子而言,文化继承上面对着两种文化传统,一是作为古典历史传承的民族文化,一是在马克思主义中国化实践过程中创立起来的无产阶级文化。前者经历了“五四”新文化运动的批判,在“打孔家店”的呼声中崩塌,为西方文化的进入腾出了地方;后者通过30年代左翼文学运动和40年代延安文学运动的实践,在无产阶级政权建立之后获得了文化意识形态领域的正宗地位。思想“解冻”之后,改革开放的行政指令和思想浪潮相互作用,势必对两种形态的文化继承都造成影响。关于鲁迅“拿来主义”的论战也是在此背景下产生。

1986年为了纪念鲁迅逝世五十周年,10月19日至24日在北京举行了“鲁迅与中外文化”学术讨论会,开幕式上刘再复发言,他说,鲁迅对封建文化采取了“彻底批判的逆向思维”,并找到了“批判的价值尺度即对人的尊严和价值的尊重”,但鉴于自身的社会、文化基础还不足以产生一种适合于民族更新需要的全新文化结构和全新的精神文明系统,鲁迅提出了“拿来主义”这个由传统向现代转化的内

^①路文彬:《从怨恨到自贱——论鲁迅启蒙思想的当代历史局限》,《书屋》2003年第1期。

^②陈晓明:《持有那种感悟、灵性和立场》,《南方文坛》2006年第6期。

^③陈漱渝:《究竟是谁的局限》,《书屋》2003年第8期。

在机制。刘再复强调“拿来主义”能够“使我们传统中的各种文化要素发生变化,并在新的结构系统中获得新的位置新的系统质”,必须“充分地理解这种偏激的历史具体性和历史正义性”。^①然而五年之后,在1991年纪念鲁迅诞辰110周年的时候,黄源对刘再复的治学指导思想进行了严厉的批评,他指出,“他(鲁迅)晚年处理中外文化,已是一个共产主义者,用的是马克思主义的武器”,而刘再复等人却“根据某种需要把违背客观实际的东西强加给鲁迅”。^②黄源对刘再复的批判是一个正直的知识分子面对80年代国际风云变幻,国内政治思潮更迭所产生的深深隐忧的体现,刘再复所倡导的“人道主义”语境在黄源看来就是19世纪资本主义式的现代人文话语,按照50—70年代意识形态的表述则是“人性论”对“阶级论”的替代。尽管改革开放对思想界的影响已经足以让“文革”极左观念的阴影消退,但是对黄源而言,不变的是“鲁迅走了一条从民主主义者到共产主义者的路,他晚年对马克思主义是坚定不移的。”^③他坚信鲁迅信仰的发展道路是无产阶级信念最终战胜,所以,当他读到李泽厚在《中国现代思想史论》中呼喊再来一次五四启蒙的文字时,他认为其思想多元化的本质就是“创造一个从虚假的社会主义转换为实在的资本主义”。^④黄源对五四时期的鲁迅信仰是不认可的,认为即使是“拿来”,也是拿来的“十月革命”送来的“马克思主义”,而不是资产阶级的民主思想。

刘再复和黄源对鲁迅“拿来主义”的理解,代表了80年代“态度同一性”下接受改革的两种思维方式。由此,对“拿来主义”特征的改革是支持和拥护的。但是,进行什么样模式的改革却并非一致,所以向人道主义话语借资源的刘再复在向经典马克思主义借资源的黄源看来就是思想阵地的失守。而事实上,两种资源的内部联系却被占有人忽略了。黄源反复地讲,1986年的会议之前十九天,中国共产党第十二届中央委员会第六次全体会议通过了《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》,“明确规定社会主义精神文明要以马克思主义为指导,是社会主义的重要特征”,对鲁迅精神的继续和发展就要“学习鲁迅认真学习和运用马克思主义”,可见鲁迅的信仰和黄源接受鲁迅信仰的宣传并内化于心是合二为一的。冲突就在于,黄源认为改革的模式应该在马克思主义一元化思想指导下实施,而刘再复等人认为马克思主义的意识形态应该得到更多“启蒙”资源的补充。事实上,“人道主义”思潮在新中国的发展并非完全断裂,在50—70年代就有“文学是人学”等观念曾被作为修正主义遭到多次批判。可见,“人道主义”思潮虽然置于禁区但仍然以一定的形式透过主流意识形态的治理而扭曲地表现着,新时期的思想解放运动所实现的是将这种地下的格局移到地表,从隐性转变为显性,本质上还是一种延续关系,谈不上截然的对立。可黄源把程度问题理解为性质问题,直到1995年,黄源都还立足此观念,与鲁迅研究界同仁发生了论战。

针对浙江文艺出版社将重新编辑、注释和出版《鲁迅全集》,特别是出版社表示“将特别在重新校勘、注释上下大功夫”,黄源产生了忧虑,担心“十年来鲁迅研究现代史近代史研究的新成果”来注释浙版《鲁迅全集》会造成不好的后果。因为“一、在鲁迅研究领域里,八十年代初,就从海外吹来一股逆风,二、国内新潮派的‘鲁迅研究者’,闻风而动,打着‘研究鲁迅’之名,实行贬损鲁迅之实”。^⑤黄源把夏志清、曹聚仁和苏雪林归于“海外逆风”,把邢孔荣事件、现代文化名人再评价事件以及汪晖关于“圣化”的评价作为“新潮派”研究,认为这些研究的新成果均有“反共特点”。《鲁迅研究月刊》1995年第10期开设《关于重新编注〈鲁迅全集〉的论争》专辑,集结十余篇文章对其进行驳论,大致有三点:一、“中国作为一个文化传统悠久、人文资源丰富的泱泱大国,有几种不同体例、不同特色的

①刘再复:《沿着鲁迅开辟的文化方向继续探索》,《文学报》1986年10月30日,第3版。

②黄源:《不能搞指导思想多元化》,《文艺报》1991年10月5日,第3版。

③黄源:《精神文明建设的典范——鲁迅》,《鲁迅研究月刊》1987年第1期。

④黄源:《不能搞指导思想多元化》,《文艺报》1991年10月5日,第3版。

⑤黄源、史莽:《警惕歪曲、污蔑、贬损鲁迅》,《鲁迅研究月刊》1996年第5期。

《鲁迅全集》^①，是必然的、也是必要的；二、“还没有说话、写文章、编书（据我所知，宣布要重编《鲁迅全集》的出版社及有关学者都还没有正式开始整理、注释工作），就要‘警惕’你会‘歪曲、诬蔑、贬损鲁迅’，并且据此而剥夺你说话、写文章、编书的权利”，这类的“警惕逻辑”在“反右运动”、“文化大革命”的十年浩劫里是曾经给无数善良的知识分子带来了无尽灾难，如今把正在筹划重编《鲁迅全集》的出版界、学术界的一大批人打成“新潮派”，安上“鼓动资产阶级自由化思潮”的罪名——“右派”的称号已是呼之欲出，这是“文化大革命”情结的复生；^②三、把“新时期”鲁迅研究“全盘否定”，并非“一个孤立举措，他们正是通过否定新时期鲁迅研究进一步否定新时期的整个思想解放、社会解放和生产力的大解放”，从而给整个“新时期”、给整个改革开放“抹黑”。^③在“编者按”里，黄源、史莽被描述成世纪末的“苦斗者”，施展着“唯我独左、包办革命”的招数，可以见到“全集”事件对双方情感的伤害都非常严重，并且都是指责对方损害了鲁迅，自己是鲁迅的保卫者。客观地讲，论战双方秉持的逻辑具有相似性，即把改革想象成革命的赓续。前者在文化层面展开的批判，后者在政治层面上做出的定性，这命定了是一场艰难的对话。今天回顾论战，不能简单地评价为固执、僵化，在“无产阶级专政”被滥用的历史告一段落后，新时期的每一步反思都极为不易，80年代的“保守”与“激进”本质上就是一体两面，激进主义既是保守思想退场的动因，也是对保守思想的呼应。

三、“打孔家店”的接受分歧

1992年开始，邓小平南巡讲话引发了中国社会改革的新一轮浪潮。向市场经济重心的全面转移，这一社会经济体制改革的迅猛发展，再加上光影技术带来的文化产业走向前台，政治革命的神圣性、政治中心时代的英雄符号受到了前所未有的挑战。作为激进主义的代名词，“革命”的实践和革命的理论遭到双重的审判与消解，80年代的“保守”和“激进”发生了外延与内涵的转变，与鲁迅信仰相关联“打孔家店”和改革的开放意识一齐遭到非难。

在新的价值谱系下面，整个20世纪的革命历史都遭遇了被清算的命运。“五四”新文化运动与“红色政治”更是两项供人清算与反思的重大题材。1988年9月，在纪念香港中文大学成立25周年的活动里，余英时作了一场《中国近代思想史上的激进与保守》的演讲。他提出近代以来的中国历史就是从康有为、孙中山直到毛泽东的不断激进化的历史，“文革”就是激进主义的最高峰，“五四”与“文革”是20世纪历史上“激进化”的一个循环。^④伴随着90年代知识分子对自身命运的反思，余英时的这一观点在知识界产生了强烈共鸣，林毓生1986年底出版的《中国意识的危机》也重新受到关注。林著提到中国思想史最显著特征之一是激烈反传统主义，并指出“‘全盘否定传统主义’却直接引发了‘全盘西化’那种大概只能产生在中国的怪论”。^⑤接着，陈来在《东方》杂志创刊号上发表了《二十世纪文化运动中的激进主义》，认为“五四”彻底反传统的激进主义带来了很大的负面影响，与“文革”、“文化热”构成20世纪一脉相承的三大运动。于是，这些反省在指向具体的史实时，向过去受到抑制的文化保守主义有所倾斜，陈寅恪、吴宓、辜鸿铭等被奉为国学大师，成为名噪一时的文化英雄，而新文化运动领导人如陈独秀、“只手打孔家店”的吴虞等均受到批评，鲁迅也被置于审判台上。针对世议，王景山对鲁迅的改革思想和开放意识做了深入细致的分析与还原，认为鲁迅的“拿来主义”有时代的紧迫性，“改革思想源于他早年坚信的进化论，源于他对外国的识见，源于他对历史的洞察和对现状的思考。在鲁迅看来，改革不

①陈漱渝：《鲁迅著作出版现状之我见》，《鲁迅研究月刊》1995年第10期。

②钱理群：《读两篇奇文的联想》，《鲁迅研究月刊》1995年第10期。

③袁良骏：《新时期鲁迅研究成果不容否定》，《鲁迅研究月刊》1995年第10期。

④余英时：《钱穆与中国文化》，上海：上海远东出版社，1994年，第201页。

⑤林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第149页。

是一时一地一事的权宜之计,而是历史前进的需要,社会发展的必然。鲁迅一生身处面临的社会现实,更使他深感改革的极端迫切性。须知,鲁迅诞生之日,正是我国社会向半殖民地、半封建社会急速转化之时”。王文还就“打孔家店”不是“全盘西化”给出自己的理由:“早在一九〇七年所作《文化偏至论》中,他就反对在向外国学习时的‘偏至’,亦即反对在这个问题上的片面化、绝对化。开放,向外国学习,自然首先是为了‘洞达世界之大势’。但何取何舍,却须经过仔细的‘权衡较量’。一定要‘去其偏颇,得其神明’,然后拿到中国来实行,才能完全融合在一起。要而言之,鲁迅认为,‘外之既不后于世界之思潮,内之仍不失固有之血脉,取今复古,别立新意’,我们的国家才能‘雄厉无前,屹然独立于天下’”。^①不过,王景山的这种推论是从对外的角度对鲁迅的文化态度做了辩护,对内还是无法回答对鲁迅彻底反传统的指责。而且,在90年代日益高涨的“国学热”文化氛围中,王景山的声音很快就被埋没了。

最让知识分子觉得刺眼,难以从情感和学理上接受的是张伟国刊于香港《联合报》1994年9月8日《余英时访谈录之三》中余英时对鲁迅的批判:“他没有正面的东西,正面的东西什么都没有”,“没有一个积极的信仰,他要代表什么,他要中国怎么样,他从来没有说过,尽是骂这个骂那个的”,这种腔调被房向东说成是“与梁实秋所说,几乎是一个模样”。^②黄健从鲁迅认识与把握传统价值观念的思维逻辑,和鲁迅完成思想文化观念现代转换之后的思想特点两个角度对余英时进行了回应。黄健借汤因比“文化‘边际人’”的理论说明鲁迅“‘在’而‘不属于’两个社会”,其中,“在”决定了鲁迅的文化观生成机制受到文化境况的制约,“不属于”决定了鲁迅对现实人生的超越精神。“在”而“不属于”的特殊身份让鲁迅意识到“反叛传统、批判传统是合理地继承传统、创造性地转换传统的必要前提,也是对传统价值观念进行革命性改造的必要前提”,这是鲁迅最具价值的“自成品格”。^③黄健从正面回答了余英时对鲁迅彻底反传统的批评,既有历史的纵深感,也有宽广的文化视野。袁良骏则是从反面驳斥了余英时等人所谓的国学观。袁良骏以鲁迅的文本、鲁迅与“学衡派”、“封建复古派”等人论战的具体语境以及“保存国粹”在当年的动机和恶劣影响等为依据,指出余英时等人重提的“国粹”和“我们今天所要保存、提倡和发扬的中华传统文化的精华,即所谓真正的‘国粹’,完全是两码事”,鲁迅等“五四”新文化先驱们“揭露、抨击的是假‘国粹’、真糟粕”。^④对全盘否定“五四”新文化运动,攻击陈独秀、胡适、鲁迅等新文化运动先驱人格的行为,袁良骏斥之为“可笑的历史的片面”。^⑤双方论战的焦点始终没有脱离“反传统”,对余英时的否定大多是从强调中国传统文化对现代化的阻碍出发,其思考逻辑仍然没有超脱80年代二元对立的思维模式。“改革”依然笼罩在“革命”的理解中,强调政治、文化与社会根本转变,企图通过彻底改造现实世界的方式实现现代化,即使是政治层面的温和变革,在文化思想层面上,也坚持认为中国传统应该予以彻底转化。这种思维模式孕育于笛卡尔、黑格尔、卢梭等人的唯理主义,这个知识论结构奠定了人类对自我理性的崇拜,使人类对自己掌握真理的完整体系并对世界进行设计拥有绝对的自信。

90年代,顾准遗著被发现,顾准对民主的反思,对黑格尔哲学的批判,以及对经验主义的再认识,再次启发了公共思想界对激进主义的反省。林毓生关于“全盘否定传统主义”引发“全盘西化”的“怪论”得到更广泛的响应,同时,林毓生对鲁迅与传统文化关系的评价也引发讨论。黄健指出鲁迅整体上的反叛传统的意识和激进的态度也是“对先前维新派人士思想和主张的修正与发展”。^⑥黄健将鲁迅的意识、态度、策略放置于中西文化交流碰撞的大历史中,证实其存在的合理性,并指出了林毓生评述鲁迅“一方面既有全盘行的反传统思想,但另一方面却从知识和道德立场献身于一些中国的传统价

①王景山:《鲁迅改革思想和开放意识》,《首都师范大学学报》1993年第1期。

②房向东:《情急失态——余英时对鲁迅的咒骂》,《鲁迅研究月刊》2000年第6期。

③黄健:《历史的“中间物”及其使命意识——兼论鲁迅与新儒家文化观的本质差异》,《长白论丛》1997年第1期。

④袁良骏:《此“国粹”非彼“国粹”也——鲁迅与“国粹”胜谈》,《鲁迅研究月刊》1998年第10期。

⑤袁良骏:《超越“五四”超越“新儒学”》,《中国研究》1995年12月号。

⑥黄健:《中西文化冲突与鲁迅的双重文化选择意识》,《社会科学战线》1994年第1期。

值”这种说法的缺陷。第一,鲁迅在拒绝中国传统的同时又与某些成分保持积极的联系,不是无意识的不觉,更不是静态化的矛盾显现;第二,鲁迅是有目的地赋予某些传统认知符号以新意,使之成为新文化因子,从而促成新文化的建构;第三,鲁迅之所以呈现出一种文化“寻根”的意识,是因为其主观介入,使得批判活动体现为一种动态的反应机制。所以,鲁迅在中西文化冲突之中对待传统的双重态度和视角,决定了鲁迅整体上的反叛传统并非是全盘否定传统。钱理群则从“传统”的范畴出发,对民族文化是否断裂给出了更高层面的见解,他认为“民族文化”,不应该只局限于“古代文化传统”或“儒学一家”,而把逐步形成的“现代民族文化传统”,尤其是珍贵的“鲁迅的传统”淡化掉。鲁迅不是“断裂民族文化传统”的“罪人”,是他“发现了新的奴役的再生产与再建构”,对“要求牺牲个体精神自由的‘国家至上’、‘民族至上’的‘国家主义’思潮”保持了绝对的警惕,而后者恰恰是“共和国历史上几代人”长期甘作“驯服工具”,陷入“新奴隶主义”的惨痛的生命体验与记忆。抛弃了鲁迅的传统,则难以走出原始的“奴隶时代”,这关系着“新世纪的中国文化的战略选择问题”,也是从根本上实现中国的“现代化”的问题。^①钱理群的思路真正深入地阐发了鲁迅彻底“反传统”的初衷及其意义,从而在“人”的现代化的思想高度上对20世纪政治以及文化层面的激进主义与保守主义之争给予了澄清。

随着后现代主义思潮的传入,解构主义在中国的兴起,对余英时、林毓生等人开启的对鲁迅反传统的批评又有了新的补充。冯骥才在《收获》杂志2000年第2期上发表《鲁迅的功与“过”》,文章写到“鲁迅的国民性批判本源于西方人的东方观。他的民族自省得益于西方人的旁观”,国民性后边透露出“传教士们陈旧又高傲的面孔”。冯文掀起了鲁迅研究界和公共知识界的热议。^②其中,高旭东从文化整体的角度反驳了冯骥才,他回顾了90年代初,香港的《法言》文化杂志曾约稿请求他“重估鲁迅的反传统主义”,他没有迎合新儒家弘扬传统文化的主旨,反而在看到刊物上有文章谈“五四激进的反传统主义成为毛泽东文化大革命灵感来源”,写作了《五四与文革:两个迥然相异的文化运动》予以论辩。他认为有必要重新反思鲁迅,但也应看到两个形象的改造,其一,一个“以非正统主流而成为其文化巨人的人,后来被奉为文化正统”;其二,一个“自称以袒露其内心的阴暗面而难以磨灭的黑也似的恶魔式的文豪,后来被打扮成了神并能对后来的历次运动未卜先知”。^③很显然,人为的改造就是人们误读鲁迅的原因。这些观点以西方文化“恶”的传统所显示的正义力量实现了对国内那些“伪解构主义”批评家的解构。

20世纪后半叶“亚洲四小龙”的经济崛起引发了国际学术界的重视,经济持续增长作为民族复兴的重要因素在国内得到了突出的强调。理论界普遍认为,东亚独特的文化模式造就其经济奇迹,东亚抓住并利用好国际机遇,采取了正确的经济政策,也充分发挥了国家宏观调控功能显示的制度优势。而对东亚经济起飞的种种不同的研究模式有一个前提却是基本一致的,这就是强调儒家文化是“亚洲四小龙”乃至整个东亚经济崛起的精神支柱。改革开放时代中国社会的中心工作是经济建设,而经济建设中衍生出来的理论问题也很快反映到文化思想领域中来。政治经济领域内对新儒家思潮的关注使得批评文化激进主义的一方获得更广泛的支持。当然,并不是觉悟到古老的文化传统与文化象征物对民族现代生存的意义,就一定转向对“五四”以及“新启蒙”的反叛。持新儒学理论的思想史家所谓的反传统原因在部分学者那里被认为是,其一,多数反传统参与者都是青年学子,“青春与青年时期力比多躁动以及这种躁动所受到的风俗与制度的压抑使人产生了一种难以平伏的愤怒”,这种愤怒得到了新文化精神的鼓励与强化,遂成为一种强大的对中国传统的批判激情;其二,鲁迅对孔学持否定态度,但“那态度的激烈却不全是针对孔子与儒学”,更多的倒“针对的是一些与儒学并无真

^①钱理群:《绝对不能让步》,《鲁迅研究月刊》1998年第1期。

^②涉及的文章较多,较为典型的有:张全之《鲁迅与“东方主义”》,余杰《鲁迅中了传教士的计?》,郑欣森《鲁迅改造国民性思想溯源》,张梦阳《〈中国人气质〉对鲁迅的影响》分别从殖民文化、“自我中心主义”、国民性改造的历史成因,以及传教士书籍多种角度反驳了冯骥才观点。见陈漱渝编:《鲁迅风波》,北京:大众文艺出版社,2001年。

^③高旭东:《重估鲁迅》,《鲁迅研究月刊》2000年第10期。

正关系的人物,即以军阀为代表的强权者”,鲁迅“以抨击儒学来表达他对这些强权者的无限憎恨与蔑视”。^①抓住反传统思想的主体心理特征以及反传统对象的本质属性,这种调适式思维在如何沟通激进主义和保守主义观念上面提供了一种非对抗性的可能,这种思维方式也许能够帮助反思者们跳出文化认同理论的束缚,在一种更高的对话层面上思考传统与现代的复杂关系。

在对鲁迅信仰符码的解译过程中,各方的学术背景、观察角度和现实关怀存在着较大差异,许多问题在争论中自说自话,没有构成良好的交流,也就难以在对话中达成共识。譬如关于鲁迅是不是只讲毁坏不讲建设这一点,论战各方也大都各执一面,不及其他。其实,鲁迅的确是从“建设”的意义上“毁坏”铁屋子,鲁迅属于“先觉的破坏者”,因为他内心充满“理想的光”。^②然而,对于传统与现实的关联,无论是维护鲁迅或攻击鲁迅的一方,都下意识地认同现实对传统的延续,确信传统文化就是现实专制的母因,而且,他们大都是理想主义者。不同的是,批驳激进主义的代表,试图证明中国思想和西方思想有一致性,无需拿来或自毁;而另一方则将文化精神的传播当作文化存在体消灭于被消灭的过程,所以他们驳倒对方的思想武器何其相似。鲁迅显然不是一个纯粹的理想主义者,他一度信服进化主义,但他从不认可通过淘汰手段就能实现“黄金世界”,他始终是在整体立场上本质性地来观照人类进化和世界发展,因而他不是简单反叛或延续式的“彻底反传统”,也不是简单照搬或移植式的“拿来主义”。可以说,对鲁迅等新文化中坚分子制造文化激进主义而产生社会恶劣政治后果的看法,无论是从学理的论证,还是从历史的考证都不能成立。在社会急遽转型或思想矛盾激化时期,解译往往由同一个对象引发出方向不同、性质不同、价值理念不同的争议,其用意不在输赢之争,而在于解译者真实地还原鲁迅介入民族现实生存的批判维度和观念立场的常见意愿,不断地深化着学术界乃至整个社会对鲁迅符号能指与功能的认识理解。值得一提的是,改革开放的政治格局保障了学术自由讨论的权利,而法治与秩序的观念也越来越深入社会精英和民间大众的思想,论战的双方对平和、理性的改革取向都形成基本的认同,即使被斥之为激进主义的代表们也不会毫无怀疑地赞同激进主义,保守性的文化价值认同逐步取得广泛的社会心理基础。

(责任编辑:邓晓东)

Contemporary Interpretations of the Code of Lu Xun's Belief: Three Controversies over Lu Xun in Public Discourse

YANG Zi

Abstract: Lu Xun's belief is characterized by an internal logic consisting of two related but different components. The form of belief derived from such logic has developed into a code with rich meaning in the historical inheritance. Since the beginning of the new period when a lot of problems concerning how to deepen the reform have to be handled, there have been a number of arguments over Lu Xun. In essence, the outlook each camp or class has on the orientation of social development determines its position and stance on how to decode Lu Xun's belief system. An examination of the previous interpretations of Lu Xun's belief system can help reveal the internal complexity and external significance of Lu Xun as a cultural symbol and at the same time provide references for understanding some issues concerning the current reality.

Key words: belief code; fairplay; appropriationism; down with Confucianism

^①李书磊:《重看鲁迅批孔》,《战略与管理》2001年第1期。

^②鲁迅:《坟·再论雷峰塔的倒掉》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,2005年,第203页。