

“对竹内好的反思和方法论范式的转换”国际学术研讨会

“竹内鲁迅”的中国位置 (发言提纲)

发言人：张 宁

单 位：中国·郑州大学文学院

随着竹内好文集《近代的超克》的出版，中国大陆学界悄然兴起一股小小的竹内好热，正如坂井洋史教授观察到的那样，“很多年轻的研究者在没有任何必然性的情况下也动不动提到竹内的名字”^①。这看上去很像近 20 年来引入各种西方思潮时的那种情形，而且事实上也绝不排除同样的“接受”结构掺杂于其中，但一个明显的不同是，《近代的超克》的出版，并不是竹内好第一次出现在汉语语境，早在 1986 年，竹内的《鲁迅》中译本就已问世，但那次出版基本上被中国学界忽略了。也就是说，认识竹内好，中国学界花了近 20 年时间。

回想起来，中国 20 多年前步入“改革开放”时期，完全是以单一的进步主义为驱动力的，这在动力结构上与改革开放之前并无不同，只不过“进步”的目标由“苏联”变成了“西方”。无论由此而引发的思想形态在性质上如何不同，但在知识者的思维结构上，却具有明显的继承性。也正是从 1980 年代中期开始，各种西方文学和哲学思潮被频频地引入中国大陆，形成了一个又一个理论“热点”。这些“热点”或“热潮”，反过来又参与塑造了当代中国的“文学”观念乃至其他各种观念。推动这些“热点”或“热潮”的，就历史观而言，正是那种单一的进步主义，是一种告别“昨天”、走向“明天”的热情。就文学界内部而言，则表现为急于告别传统的文学意识形态，创造出一种能够跻身于世界文学“大家庭”的“纯粹”的文学。表现于中国现代文学以及鲁迅研究，则是在“祛左翼化”的框架中重新确立中国现代文学史秩序，和以“启蒙”话语的绝对优势重新确立鲁迅的价值。而这一系列“重新确立”的背面则是：原本被压抑的对象，即一切非左翼文学，则逐渐演变成新的压抑性力量；在一部分学者那里，作为“启蒙者”而得以重新确立价值的（前期）鲁迅，在另一部分学者那里又作为“左翼文学家”（后期鲁迅）而被等而下之。新的“现代观”虽是以颠倒了同一法则即新的“二元对立”法则构成的，但它在 80 年代仍然发挥出巨大的解放能量，同时也从一开始就埋下了使自身僵化的附笔。所以，当意想不到的新的历史条件出现时，作为这种新的“现代观”的对反物，又出现了在一定范围内再颠倒回去的明显或潜在的趋势。

显而易见，在这样的进步主义“现代观”和“二元对立”的思维结构中，竹内好的学术思想作为“亚洲”知识而不是“西方”知识，作为“非现代化”知识而不是“现代化”知识，在 1980 年代成为被屏蔽的对象也就不是一件奇怪的事了；而在本世纪初各

^①坂井洋史：《略谈“竹内好”应该缓论》，“鲁迅与竹内好”国际研讨会会议资料，2005。

种观念冲突的复杂历史情境中又被重新发现，也不会使人多么费解。换言之也就是，当下中国既存在着把竹内思想作为一种“西方”权威知识加以膜拜的那种历史惯性，也存在着以竹内好为媒介，并借助亚洲视野反思我们 80 年代以来所形成的“现代观”、“文学观”以及在诸观念影响下的当代学术状况的契机。

“竹内鲁迅”之于我们，首先在于当我们从单一进步主义“现代观”撤出之际，它帮助我们在中国自身传统中看到一种不同于进步主义、也不同于反进步主义的独特存在。竹内好认为在近代化的过程中，中国形成的是一种“回心”型文化，日本形成的则是一种“转向”型文化，前者的根据就表现于鲁迅那里。尽管在一个时代结束后，竹内的同道也批评他对于两国“近代”的概括多半是基于“憧憬”，而不是真实历史，^②但“回心/转向”说所包含的原理恐怕仍然是有效的。中国 1980 年代以来那种轮番式地引进西方思潮，那种在形式自主性背后的“不由自主”的结构，如果用“转向型”概括则一点也不过分。也许“回心/转向”不能概括中日两国不同的文化类型，但却可以概括被卷入“现代”的后发展国家的两种主体类型。“现代”的标志不应是对应“欧洲”所具有的各项外在指标，而是通过“保守”自我而又“否定”自我的“挣扎/抵抗”，在自己内部形成一种新的主体性。于是，一个时间坐标上的“现代”，便被转换为一个内部空间上的“现代”。

“主体性”在 1980 年代的中国语境里并不陌生。那场关于“主体性”的讨论，因为遭遇对“马克思主义人道主义”的批判而带上某种悲剧色彩。但 80 年代所言的“主体性”，是要确立与“整体”相对的“个体”价值，和竹内好从鲁迅那里发现的带有自我否定契机的主体性并不是一码事。因而，这种以强调“个性”、“个人”为指归的主体性，在完成反拨一个泯灭个人价值之时代的任务后，便渐渐消融于随后所兴起的市场意识形态，从而使被张扬的“个人”成为一种丧失了“主体性”的个人。而具有自我否定契机的鲁迅的主体性，似乎很难以竹内好所发现的样态进入中国研究者的视野，更没有被 80 年代以来知识者的主导思想所吸收。“立人”命题虽然在“新时期”刚开始时便被提出，并在当时起到了“反封建”和承续五四“个性解放”的应有作用，但这个命题本应发展起来的更丰富的内涵，却始终停留在它被提出时的那种历史限定中，以至于在 1990 年代后期被一些优秀的知识者当作鲁迅思想贫乏、鲁迅时代可以结束的根据^③。而鲁迅研究也因为那种平面的“现代观”，而被置于两种看似对立的情形中：鲁迅价值的肯定者通过把鲁迅放置在“启蒙”框架中，以期从左翼中“抢救”出鲁迅；而鲁迅价值的贬低者，则继续把鲁迅放在“左翼”框架里，并通过“胡适还是鲁迅”的二项选择而把鲁迅等而下之。在这种历史情境下，“竹内鲁迅”之于我们的意义，就不仅仅是一个日本思想家始终以中国的鲁迅为思想原点这么一种楷模性的启示，而是借助竹内的鲁迅论，把握被我们以往所忽略的鲁迅之根本，并通过鲁迅而重建中国现代传统。

那么，这个被我们所忽略的鲁迅之“根本”是什么呢？竹内好用了诸如“文学者”、“回心之轴”、“原初的混沌”、“根本的自觉”、“以死相抵的唯一的東西”这类隐喻性词

^② 构口雄三：《考察“近代中国”的视点》，《日本人视野中的中国学》，北京：中国人民大学出版社，1996。

^③ 李慎之：《回归“五四”学习民主——给舒芜谈鲁迅、胡适和启蒙的信》，《书屋》，2001 年第 5 期。

语去指称它，以致招来了“拒绝同样拥有追究‘本源’倾向以外的人的理解”^④的批评，但以我对鲁迅的阅读经验判断，这可能并非仅仅是竹内好的癖好，而多半是由研究对象本身带来的，即在鲁迅的精神世界中原本就存在着某种难以言传的东西，它不是中国古代就已经有的，也不是近代欧洲现成地放在那里可以加以吸收的，而是某种在东方的现代之一刻重新生成的。如果换成另一种说法，那就是鲁迅在古今一东西的交汇之处，重新处理了信仰问题，竹内好只是标出了这个独特的东方现代者的信仰的位置：不是任何确定的宗教信仰，也不是历史目的论，甚至不是认同绝望的虚无主义，而是把“绝望”和“希望”、“虚无”与“实有”同时引入自身的那种悖论性状态。

这种在信仰位置上被标出的鲁迅形象，使我们无法再固执于自己的鲁迅观，也促使我们重新反思：在面对鲁迅思想遗产时，在最需要重建主体性之际，为什么我们却仅仅抓住了“反封建”、“启蒙”、“个人主义”这些并非鲁迅精神的根本之物，而错过了鲁迅的主体意识这一更为深邃的内容？由于错失这一更为深邃的内容，在同一个平面上，又导致人们以基督教学来批评鲁迅虽然堕入了绝望深渊却未能顺势走向“上帝”；导致人们把自己有过的挫折性经验错置在鲁迅身上而抱怨鲁迅“向左转”；导致人们基于自身幻觉的对鲁迅的各色批评。富有意味的对比是，正是在鲁迅以“中间物”或“相对者”意识对“自我”加以限定的地方，当代言说者那未加清理的“自我”却悄然膨胀起来。

竹内好的“回心”说，也帮助我们吧 80 年代发掘的“中间物”命题发展为“相对者”命题。这种“中间物”意识与其说是一个相对“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。并由此可以在一个多重的维度上，重新组织契合于我们内在经验的各种思想资源。

而“竹内鲁迅”带给我们的命题，如“文学与政治”，鲁迅的“变”和“不变”，他的“非宗教”的精神气质和“宗教”的把握的方式，他的“拒绝政治……的政治性”，他作为“永远的革命者”的身份，等等，如何被我们所吸纳或存疑、乃至拒绝，如何在吸纳时经过我们的语境转化，都是我们需要思考的问题。而当下“竹内鲁迅”的出现，会成为一个强有力的媒介，一方面促使鲁迅研究重返当代思想的前沿；另一方面，在进行语境转换之后，也可以参与到中国当代思想观念和主体性的重建中。

（说明：本提纲系今年 6 月初所写，与 2005 年底完成的同名论文在内容上有不少出入，但仍然体现了论文的基本观点，故未再更名）

附：论文《“竹内鲁迅”的中国位置》

^④ 子安宣邦：《竹内好问题试论——“文学”之根本的政治性》，赵京华译，《书城》，2005 年第 10 期。

“竹内鲁迅”的中国位置

张 宁

于浩歌狂热之际中寒；于天上看见深渊。于一切眼中看见无所
有；于无所希望中得救。

——鲁迅

道路无限，他不过是走在这无限之路上的一个过客。然而这个
过客却不知在什么时候把无限点化在自己一身，使其变得极小……

——竹内好

1986年，竹内好的《鲁迅》作为“国外鲁迅研究资料丛书”之一，由浙江文艺出版社出版^⑤。从现在掌握的情况看，这个译本当时并没有引起人们的关注，甚至在鲁迅研究界也没有引起特别的重视。但2005年，当包括《鲁迅》、《何谓近代》在内的《近代的超克》出版时^⑥，国内学界却产生了一股小小的“竹内好热”。需要说明的一个情况是，在《近代的超克》出版之前，孙歌已有《竹内好的悖论》在国内出版，更有她关于竹内好的论文若干年前便已在国内发表，也就是说，竹内好著作再次出版之前，已经得到了中国学者出色的阐释或有力的推荐（包括其他留日归来的学者和国内一小批年轻的学者），而在浙江文艺社出版竹内好《鲁迅》时，却没有得到这样的条件。尽管如此，竹内好在1980年代初次进入汉语视野时的被忽视和2005年竹内好著作再次出版时的被热情欢迎之间所形成的反差，仍然可以作为思考“竹内鲁迅”在中国的位置的一个重要线索。

假如把“1986”当作1980年代的一个象征性起点的话，“2005”正好是我们的当下。而在此其间的20多年里，中国历史发生了太多的变化，当代思想也经历了巨大的变迁。“竹内鲁迅”的被欣然接受，以及悄然而起的“竹内好热”，恐怕得放在这一“变化”或“变迁”中加以理解。但对这一“变化”或“变迁”做出清晰全面的描述并非作者力所能及，我只想标出国内鲁迅研究界的若干贡献在当代思想史中的位置，以给出当代思想变迁的某种粗略的轮廓。

正如我们已知的，新时期伊始，鲁迅的启蒙主义和反封建思想被重新提出，便客观上配合了当时蜂拥而起的“思想解放”运动，并成为这场运动的有机组成部分（虽然其价值并不与这场运动完全相等）。“文化大革命”的被全面否定，使人们对这段历史的性质重新进行思考，一个挣扎着走出的“新时期”，便被描述为是一场走出“封建”进入“现代”的历史运动。尽管后来有学者在反思这段历史时已敏锐地指出，“传统（封建）/现代”这种认识框架遮蔽了1949年之后历史的某种别样的“现代”性质^⑦，但假如不是把这一认识框架作为唯一的模式，那么，我觉得鲁迅的（也是“五四”的）反封建和启蒙主义，就仍然不是过时的命题。与此相关的“改造国民性”命题，也不会因为有人在晚近时候以“后殖民”批评加以结构，便失去其历史有效性。此一命题与当时社会上呼唤的“人的现代化”，也正相呼应。而80年代初鲁迅研究最值得称道的，是“立人”

^⑤ 竹内好：《鲁迅》，李心峰译，杭州：浙江文艺出版社，1986年11月。

^⑥ 竹内好：《近代的超克》，李冬木、赵京华、孙歌译，三联书店，2005年3月。

^⑦ 汪晖：《当代中国的思想状况与现代性问题》，《天涯》，1997年第5期。

思想的被发掘^⑩。这一发掘不仅是鲁迅研究的特殊成果，而且也呼应着 80 年代上半期关于“主体性”、“马克思主义人道主义”的一波三折的讨论。直到 1998 年，“立人”思想仍然以某种突出的方式被标举，被称为“中国现代化的出发点”^⑪，并被置于“东亚”视野里加以定位^⑫，显示了这一命题的极大生长性。另一项值得称道的研究成果是对鲁迅“中间物”意识的发掘^⑬。这一鲁迅研究的特殊成果虽然无法被标出其在当时思想潮流中的位置，但在日后却显示了其非同寻常的生长性，90 年代后半期仍有学者把它作为鲁迅思想的元点，而由当初的“历史中间物”也被发展出“存在论中间物”或“生存中间物”命题^⑭。具有专业研究自身积累和呼应时代社会思潮这一“双重性”的，还有从 70 年代末就已开始，并一直持续不衰的对鲁迅生命意识和现代主义艺术特质的研究。这一研究配合了贯穿于整个 80 年代（并延续到 90 年代）对西方现代主义哲学^⑮和文学的时代热情。进入 90 年代后半期，随着“自由主义”和被称为“新左派”的思潮兴起，亦有学者试图在“自由主义”框架里寻找鲁迅的位置^⑯；相反的，被称为“新左派”的学者，也有通过把鲁迅与毛泽东在精神上相联系，重新标示鲁迅在现代中国的位置。此外，如果把从负面或反面严肃看待鲁迅也视作鲁迅研究的“应得之物”或“贡献”的话，那么还应包括：对鲁迅没有从绝望的深渊里走向上帝之爱而加以批评；对鲁迅否定中国传统文化及其“文化激进主义”而加以批评；以鲁迅“向左转”为潜在原因，或将鲁迅后期全面否定，或将鲁迅视作业已过时的人物；等等。

以上这个粗略的知识图谱，或许能大致勾画出鲁迅研究在时代思潮变迁（“思想解放”运动——“主体性”和“人道主义”讨论——现代主义哲学和文学思潮——基督教文化潜流——文化保守主义激流——“自由主义”和“新左派”论争等^⑰）中的位置。由此我们也会发现，1980 年代我们与竹内好的失之交臂，是再自然不过的事了。一个具有如下特征的知识群体，是不可能与竹内好相遇的。这些特征包括：对未来有着清晰的想象和设计，因而也对历史有着明晰的把握；以置身历史之外的幻觉置身于历史之中；在欣喜地发现“我”（主体）的命题时，仅仅着眼于“我”之不受历史限定的一面，而不是同时着眼于“我”的自我限定如何契合着历史本身的限定；……所有这些，似乎都通向一个从公开告别的了历史时代中暗中不慎继承下来的东西：对历史、对世界、对人的本质主义态度，以及与此相伴随的绝对主义思维方式和对新的权威知识膜拜的习惯。

具体到鲁迅研究，情况可能要复杂得多，因为除了专业自身规律外，研究者对历史和现实逸出时代思潮规定的独特体验，往往体现在对鲁迅的具体解读中。可单就被提炼出的、具有广泛传播性的命题而言，却往往正好处在这种时代思潮的规定之中。以 80 年代鲁迅研究中两个最具有生长性的命题——“立人”和“中间物”为例便可发现，由

^⑩ 当时对这一命题阐述最好的是王得后的《致力于改造中国人及其社会的伟大思想家》，见《鲁迅研究》（北京）第 5 辑，1981 年 12 月。

^⑪ 钱理群：《绝对不能让步》，《鲁迅研究月刊》/《方法》，1998 年第 1 期。1997 年底召开了“鲁迅‘立人’思想学术讨论会”，如果说这还不过是个专业行为的话，那么翌年初，两个性质不同的期刊同时以“立人”为总标题，共同刊发会议的四篇文章，则就不能不视为一个小小的思想性事件。

^⑫ 高远东：《立“人”于东亚》，《鲁迅研究月刊》/《方法》，1998 年第 1 期。

^⑬ 汪晖：《历史的“中间物”与鲁迅小说的精神特征》，《文学评论》，1986 年第 5 期。

^⑭ 王乾坤：《鲁迅的生命哲学》，人民文学出版社，1997 年。

^⑮ 此处沿袭了当时的说法，即把当时社会上流行的诸多非理性主义哲学思潮一概粗略地称为现代主义哲学。

^⑯ 一篇被某杂志排版而又撤稿的长篇论文曾把鲁迅直接放在自由主义框架里进行讨论，但在后来再行发表时，却抹去了这一直接的表述。由于手边已遗失那篇被撤文稿的复印件（这一文稿曾被私下较为广泛的复印流传），故这里不提作者和篇名。

^⑰ 这个图谱也是非常粗略的，其间列出的事项并不一定前后相继，但出于聊胜于无的目的，只好不避简陋了。

于要么被放置于时代思想潮流中加以阐释，从而在产生时代效应的同时，也受到了时代的局限；要么命题自身便处于“草创”阶段，其内在空间的伸展仍需时日，这两个命题都没有生长到可以回应新的时代精神要求的地步。比如，在把“立人”作为“鲁迅思想的核心”，作为“中国现代化的出发点”时，对“立人”的解释往往拘泥于字面，拘泥于有形的方面，所以，对这一命题的有力阐释，仍然抵不住对其丰饶性的质疑。一位如今已故的令人尊敬的老先生，在世纪初谈到鲁迅时代业已结束，便以这样的判断为根据：“现在除了可以肯定他‘任个人而排众数’、‘尊个性而张精神’这一点外，作为一个文学家的无与伦比的感染力，其美学价值还很少被真正发掘出来。”¹⁶假如无法把鲁迅精神世界中那难以言传的东西，通过某种方式加以“言传”的话，鲁迅的“立人”思想就可能如此这般地被嵌入五四时期“个性解放”的既有框架中。同样，鲁迅的“中间物”意识，倘若不在一个质疑他没有从绝望的深渊里走向上帝之爱的位置上加以看待，并看到承载“中间物”的那个“我”处于一种内在的肯定又否定的状态中，那么，就会将在鲁迅那里可能是动态、有限、介入历史的“我”，重新归为一个凝固的、具有无限性质的、不在历史之中的“我”，进而走向这样的命题：“把一切外在于己的虚妄寄托或希望一一撕开，剩下的只有中间物状态的我和黑沉沉的大地。”可以说，就在这个当口，“竹内鲁迅”出现了。

说“‘竹内鲁迅’出现了”，当然不是说“他”刚刚出现在汉语世界，而是说我们¹⁷刚刚看到“他”。我已经听到不止一个朋友谈阅读竹内好时的“震动”之感，而我也就有过大致相当的经历。尽管有这种阅读感觉，但要真的说出“竹内鲁迅”的确切内涵，却又是一件相当困难的事，至少对我来说是如此。这里的处理办法是，通过追溯那种阅读中的“震动”之感及其所波及到的问题，看看竹内好的哪些方面可以“革命性”地被置入当代鲁迅研究之中，并进而以鲁迅研究为媒介而回应时代的精神和思想要求。

我眼下的目标，却不是作为思想家的鲁迅，而是作为文学家的鲁迅。我是站在要把鲁迅的文学放在某种本源的自觉之上这一立场上的。我还找不到恰当的词汇来表述，如果勉强说的话，就是要把鲁迅的文学置于近似于宗教的罪的意识之上。(P8)

¹⁸

他不是先觉者。他一次也没明示过新时代的方向。……鲁迅的做法是这样的：他不退让，也不追从。首先让自己和新时代对决，以“挣扎”来涤荡自己，涤荡之后，再把自己从里边拉将出来。这种态度，给人留下一个强韧的生活者的印象。像鲁迅那样强韧的生活者，在日本恐怕是找不到的。他在这一点上，也和俄国的文学者很相近。(P11)

鲁迅的文学，就其体现的内容来讲，显然是很政治化的，……然而，其政治性却是因拒绝政治而被赋与的政治性。(P19)

我所关心的不是鲁迅怎样变，而是怎样地不变。他变了，然而他没变。可以说，我是在不动中来看鲁迅的。……（我感兴趣的）是他从什么时候获得了这样一个时机——一个他一生中只有一次的时机，一个他获得了文学自觉的时机，(P39-40)

¹⁶ 李慎之：《回归“五四” 学习民主——给舒芜谈鲁迅、胡适和启蒙的信》，《书屋》，2001年第5期。

¹⁷ 这里使用“我们”这一复数人称，是就悄然而出的“竹内好热”而言的，并不具体包括少数在此之前就已“看到”他的人。我知道，个别学者的鲁迅研究早在许多年前就已受到竹内的影响。

¹⁸ 竹内好：《鲁迅》，《近代的超克》，三联书店，2005年3月。以下因《鲁迅》文字皆直接在引文后加页码。

无使有成为可能，但在有当中，无自身也成为可能。这就是所谓原初的混沌，是孕育出把“永远的革命者”藏在影子里的现在的行动者的根源，是文学者鲁迅无限地生成出启蒙者鲁迅的终极之场。（P142）

如此引证竹内好，并非受竹内好大段大段引证鲁迅的影响，而是发现展示“竹内鲁迅”的一个比较恰当的方式，正好是竹内好处理鲁迅的方式。竹内好称他的《鲁迅》是一种“研究笔记”，在其中，他没有采取那种“假说—实证”或“论点—论据—论证”的惯常方式，而是接连不断地大量引用鲁迅著作和生平，然后发表自己的“感想”。他的这些“感想”有很多并非能得到鲁迅著作引文和生平资料的具体佐证，甚至他经常会说，鲁迅自己所言的也未必符合他自己的实际，“我对这种说法是并不照字面去接受的”（P69），但我们又总能从他大量引证所形成的综合印象中，感觉到他论述的有力。换句话说就是，竹内好的鲁迅研究并不是仅据字面的，他是从字里行间、从文字和事件的背后、从那个未被展示的鲁迅形象中，获得他自己的鲁迅形象的。这一点成为他在日本学界屡遭批评的一个原因，虽然他同时又是任何日本鲁迅研究者无法绕过的一座山岭，甚至有着“竹内恐惧症”的说法。而“竹内鲁迅”之于我们，恐怕也存在着同样的问题，很多方面，我们无法把他对鲁迅的论述具体地还原到鲁迅那里，但却在整体上，他把握到了我们可能同样感觉到，却难以聚拢、更难以命题化的鲁迅的核心。那么，这个被把握到的鲁迅的核心是什么呢？

鲁迅首先并不是一位启蒙者，在“启蒙者鲁迅”诞生之先，就已经存在着一个作为“文学者”的鲁迅。但“文学”却又不是那个以作品形态出现、作为艺术或人文学科门类之一的文学，而是“近似于宗教的罪的意识”（P8）¹⁹。它之于一个文学者，就像宗教之于一个宗教者一样，二者处于同一个位置：“使文学者成为可能的，是某种自觉。正像使宗教者成为可能的是罪的自觉一样”（P107）。鲁迅生平中有那么一个时刻，当时，“没有任何动作显露于外。‘呐喊’还没爆发为‘呐喊’”，但鲁迅却“在这沉默中抓到了对他的一生来说都具有决定意义，可以叫做回心的那种东西”，也正是在那一刻，“文学者鲁迅”诞生了。其中，那个叫做“回心”的东西，正是那个“文学者”的内在结构²⁰。这个被竹内好先验式地描述着的内在结构，却又完全产生于历史之中，产生于“欧洲一步步地前进，东洋则一步步地后退”²¹近代世界史的格局中。这个文学者内心的所有痛苦、悲哀、绝望，以及由绝望中生发的希望（并继续以绝望为底色），都和他所身负的历史有关。鲁迅在个体层面上的自觉，比之对民族命运的担负，可能由于“文学者”的被强调而具有了优先性地位，但具体兑现在他后半生所从事的文学事业中，包括他之被称为的对文学纯粹性的恪守，则完全不等于这样一个公式：文学=个人，政治=整体（非个人）。政治和文学的关系，在被“假称”（P109）对立之后，又被奇妙地连接在一起：“游离政治的，不是文学。文学在政治中找见自己的影子，又把这影子破却在政治里，换句话说，就是自觉到无力，——文学走完这一过程，才成为文学。”（P134）“真正的文学并不反对政治，但唾弃靠政治来支撑的文学。”（P135）“政治与文学的关系，不是从属关系，不是相尅关系。……可以说，政治与文学的关系，是矛盾的自我同一关系。”（P134）从“文学者鲁迅无限地生成出启蒙者鲁迅”（P142）这一经典的而又富于

¹⁹ 伊藤虎丸对竹内好在鲁迅身上发现的“文学”的解释是：不是情念与实感，而是在这一词语意义深处的伦理。或者说，是在那种意义上作为机制的思想。

²⁰ “回心”的内在结构以及那种“挣扎/抵抗”状态，孙歌有着非常出色的论述。见孙歌：《竹内好的悖论》，北京大学出版社，2004年12月。

²¹ 竹内好：《何谓近代》，《近代的超克》，P186，三联书店，2005年3月。

争议的表述中可以看出，作为“本源性”的“终极之场”的文学者，也在无限地生成出“革命者”²²或其他任何可能的“什么什么者”。因此竹内好才说：“我所关心的不是鲁迅怎样变，而是怎样地不变。他变了，然而他没变。可以说，我是在不动中来看鲁迅的。”（P39）……

竹内好对鲁迅的这些“玄言”式的概括，透着某种本质论的气味。假如这真是一种本质论的话，那也是框架上的，而在其内里，在其细部，却也同时存在着某种强大的非本质论的反力，使其在“结构”之际就已埋下“解构”的种子。孙歌用“在零到一百之间”来概括，可谓得其神髓。

而“竹内鲁迅”之于我们，则首先在于他帮助我们标出了在人的信仰位置上，作为一个现代东方人的鲁迅，究竟放置上了什么：不是儒释道，不是基督教，甚至也不是历史目的论；它看起来像是虚无主义，但由于他对绝望也绝望，以一种“知其不可为而为之”的生命强力，以一种超越了绝望（老人）和希望（女孩）却又在绝望和希望之中的“过客”的精神，又坚决抗击了虚无主义，并带着绝望和希望的张力，成为一个历史的介入者。而批评或遗憾鲁迅在自我堕入深渊之际却没有走向上帝之爱的中国学者，是以最非中国的方式言及中国问题，是习惯把价值绝对化和实体化的另一种形式的偶像崇拜者。批评或抱怨鲁迅“向左转”的学者，曾把对历史的一次进入或某种理论的获得当作人生意义的解决，如今他们把自己曾经有过的挫折性经验，错置在鲁迅身上，根本看不到鲁迅当年的选择，仅仅是一次历史选择，部分也是一种理论选择，依循着鲁迅作为“历史介入者”的内在轨迹，而并非是一种“左翼”青年和“红卫兵”式的终极性选择。

那个被置放在人的信仰位置上的“绝望和希望的张力”，由于呈现着在两极（“绝望”和“希望”、“虚无”和“实有”²³）之间左右运动、“上下求索”的动态结构，所以还可以伸展到认识论领域，使人们在常规思维方式中凝固了的世界关系，全部松动开来。这就是为什么鲁迅有着“倘使世上真有什么‘止于至善’，这人间世便同时变了凝固的东西了”²⁴这样一种自觉。被竹内好在信仰位置上标示出来的东西，甚至使“中间物”命题也更放光彩。竹内好曾几次写到鲁迅的赎罪感，如：“我想像，在鲁迅的根柢当中，是否有一种要对什么人赎罪的心情呢？要对什么人去赎罪，恐怕鲁迅自己也不会清晰地意识到，他只是在夜深人静时分，对坐在这个什么人的影子的面前。”（P8）这种看起来像是私人教宗方面的问题，在“呐喊”爆发为“呐喊”之际，便表现为“无颜见真的人”的悔罪心情。那么，那种既存在于中国历史上、也存在于自我内心结构中的“压迫”和“奴役”，便被鲁迅作为“恶”、也作为“罪”来感受，也是被他作为反抗对象、也是作为“赎罪”内容来行动的。于是，在没有基督教文化背景的中国，鲁迅以一种背谬的方式，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

²² 竹内好论述“革命者”时意指比较复杂，有时候，“革命者”有点像他所言的“文学者”，尤其是在其“文学”作为一种“行动”意义上。这里取与“启蒙者”平行之意。

²³ 语出鲁迅《野草·希望》/《南腔北调集·〈自选集〉自序》中的“绝望之为虚妄，正与希望相同”和《两地书·四》中的“惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”。

²⁴ 鲁迅：《而已集·黄花节的杂感》。

逃避者，而是一个“介入”者。²⁵

谈到“相对者”，便不能不引入近年来在大陆部分知识者中流行的来自东欧的一个思想资源。哈维尔在捷克知识者的反政治的政治实践中，就非常自觉于人的“相对者”身份问题。他在阐述责任感的来源时，就是以个人这个“相对者”为起点的。他说：“一个人的秘密是他的责任感的秘密。”这个秘密置放在人内心深处最脆弱的地方，那里可能正充满了沮丧、虚无、绝望、被埋没感、在虚无化了的生活面前的无力感，等等。但不管处于一种什么样的情绪之中，这个人和他的外部世界都构成一种关系。这种关系是一种责任的关系，比如一位父亲和他的女儿，一名职员和他的工作，一个公民和他必须遵守的法律条文。但这种近乎标准的答案，却让哈维尔很不满意，他说“这样的理解在其本质上掩盖了并且必然掩盖了最重要的东西：……此时我们拥有的不是两个相对物之间的互相联系，而是相对物与‘非相对物’之间的联系，有限与‘无限’的联系，存在总体和一个具体的存在物之间的联系”²⁶。于是，他引出了那个叫做“非相对物”的东西，这很容易让宗教信仰者迅速归结为“上帝”。然而，不管是在这里，还是在别处，哈维尔一次也没把它命名为“神”或“上帝”过，他宁愿用“非相对物”、“内在于我们的某种东西”、“宇宙”、“存在总体”、“绝对的地平线”、“意义整体”这样不固定的、流动的名称，有一次，他甚至称之为“那个无名称的东西”²⁷。总之，这个被不断指称的东西，确实处在宗教者的信仰位置上，但却不是具有确切宗教属性的“上帝”。它“是使得我们经验到自己的相对性的那种东西”，并且“作为‘最终的证明’存在于每一事物的背后和在每一事物之上，给每一事物提供一个框架、维度和背景，并最终给出每一事物的相对性”。而“人的责任感”，则

正是把人确立为一个个人面对宇宙的那种力量，作为存在的一个奇迹。只有这样，一方面，一个人才能得到确定，并把意义注入他对于世界的依赖上；另一方面，他才把自己作为一个自主的和独立的人和这个世界区分开来，用自己的双脚立于天地之间。

简言之，对我来说，正和没有空间便不可能有物质存在（反之亦然）一样，没有永恒的地平线的存在便不可能有短暂的人类存在，后者正是借助于此和从中发展出来，不管他是否知道这点，这种联系是永恒的。²⁸

我无意于生拉硬拽地把哈维尔粘合在鲁迅身上，一个处于 1970—80 年代的中欧，一个处于 1920—30 年代的东亚，个人经历，知识背景，精神气质，行为方式，更重要的是他们各自的历史和文化背负，都是那样的不同。但我却不能不说，多年前阅读哈维尔时，我就不自觉地想到了鲁迅。如果服膺于表面上的巨大差异，则会觉得这个联想不可思议，但这个不可思议的联想却一直没有离开过我。直到读了竹内好，这个在“不可思议”和“拒不离开”之间徘徊的念头，才开始上升到学术思考的层面。

也许可以这么连接他们的共同之处，即：在哈维尔自觉意识到的方面，鲁迅却不自觉地完成了。这一点和他们迥然有别的外部情状和内在气质无关，而和他们在各自担负

²⁵ 从“于是”以后，到注释符号前的一段文字，直接抄录了拙作《罪、责、介入和“非政治”的政治性——试论鲁迅“向左转”的内在奥秘》。为不产生阅读间断之感，抄录时未加引号。

²⁶ 哈维尔：《给奥尔嘉的信》，崔卫平译，《莽原》2001年第4期。

²⁷ 《哈维尔自传》，李义庚、周荔红译，东方出版社，1991年。

²⁸ 哈维尔：《给奥尔嘉的信》，崔卫平译，《莽原》2001年第4期。

其民族历史和文化运命时的共同态度和相似的方式有关。

当竹内好说“鲁迅的文学，就其体现的内容来讲，显然是很政治化的，……然而，其政治性却是因拒绝政治而被赋与的政治性”时，被聚拢起我们感觉的不仅是鲁迅的文学，也是因鲁迅存在而被区分了的政治。由竹内好所概括的鲁迅的“拒绝政治的政治性”，和被哈维尔们倡导并践行着的“反政治的政治”，之间肯定有着某种内在的关联。伊藤虎丸称鲁迅致力于的政治，是把民众“从政治的客体变成政治的主体”的政治。哈维尔说，“七七宪章”的目标不是着眼于政权政治，而是着眼于社会道德；它诉诸的不是统治者，而是公民，是使每个公民都意识到自己的基本权利，从而中止把自己的存在降低到“植物和蔬菜”的水平。²⁹二者为什么都拒绝向统治者进言呢？答案在哈维尔那里当然很明确，在鲁迅这里却经常被归结为个人禀性或骨气，然而，只有把二者联系起来，并借助于第三者的眼光，那个模糊地禀有1970—80年代东欧气息的鲁迅，才从混沌中飞跃出来：不是为了政权，不是诉诸于当权者，而是致力于让民众/公民成为“政治的主体”。

如果用“从下面看”来概括鲁迅言说的视角，大概不会有多少人反对。在“革命文学”论争中，他一方面批判“有聪明才力的穷人总会通过努力富起来”的非阶级论者，一方面批判站在历史的制高点上“获得大众”的“革命文学”论者，他用他扎根于历史和生活的疼痛感和无所不在的经验触觉，同时抵御了当下和未来的意识形态。人们常说鲁迅总是与民众息息相通，而这么说时，它已经变成了话语的空壳，可以套给任何官高爵贵者，但鲁迅却始终站在这句话的本源上，在最根本处与民众、与最普通人的生活息息相通。而“从下面看”则语出哈维尔，是哈维尔对自己的总结。所谓“下面”，并不是仅指社会空间中的底层，它也指一个人和他的生活之间的那种关系方式：是扎根于活生生的生活经验之中，还是升腾到具体的生活经验之上，把自己绑缚在某种抽象之物或幻想之域？“布拉格之春”后不久，他和昆德拉曾经过一次争论——他被后者指责为“冒险”和“激进主义”。哈维尔辩护说：“习惯于‘从上面’看社会的人往往是没有耐心的，对他们来说任何不能立刻产生效果的行动都是愚蠢的。对于那些受到道义因素的激发并因此要冒一事无成之风险、其价值要待数年之后才能评价的行为，他们是不大同情的。”³⁰而“从下面看”则被阐释为这样一种视角，即一种具体化的、富有个人经验性和人性的视角，一种拒绝被客体化和抽象化的视角。它不会使观察者产生“自己牢牢掌握历史方向盘”的幻觉，当然也不会发现历史朝着另一方向前进后，而得出历史是无人性的虚无主义结论。无论从哪个角度观察，我们都可以从鲁迅身上发现同样的倾向。竹内好说，鲁迅“接受了马克思主义世界观”，但这种世界观却“并没带给他解放的幻想”；自然，他也不会产生“牢牢掌握历史方向盘”的幻觉。对他而言，总有一种恒定的东西隐藏于他存在的深处，那大概就是“在终极的意义上形成了他的文学自觉”的文学者形象，一如哈维尔作为“一个相对者”时朝向“一个无所不在、绝对的地平线”和那“内在于我们的某种东西”。

最后还是回到“责任感的秘密”。也许，这是最易于揭示鲁迅与哈维尔相通的地方。为什么哈维尔会追问起责任感的来源？原来他被投进了监狱，要经历不知多久的囹圄生涯。他为此感到沮丧、绝望：为什么偏偏是他，而不是别人，要如此付出担负责任的代价？他必须搞清楚他作为一个责任者和他要负责的对象之间的关系。俗见当然没有说服他，而内心深处那始终挥之不去的属于他、似乎又高于他的某种感觉，却最终使他发现：他可能的确与那些素不相识、作为抽象而存在的人们没有关系，但他却与那个“至高的

²⁹ 哈维尔：《关于七七宪章运动的意义》。

³⁰ 《哈维尔自传》，李义庚、周荔红译，东方出版社，1991年。

存在”，那个“绝对的地平线”，那个“无名称的东西”构成了一种责任关系，而那“无名称的东西”却与万事万物有关系，于是，正是通过那个“至高的存在”，他与这万事万物也构成了一种深刻而内在的责任关系。这一发现终于使他从绝望和沮丧中站立起来，使他把自己的受苦也纳入到那一有机的责任关系里。

看不出鲁迅有这样明晰的心路历程，他也没有过牢狱生涯——他的逃难、躲避都不能与之相比。在1920—30年代东方的那个时空里，他甚至没有哈维尔直视自己“脆弱”的那种精神的“裕余”和“舒展”，他必须以极坚韧的心灵抗拒那无所不在的黑暗、压迫、绝望和悲哀，虽然他在被逼进“受难者”的角色时，也会偶尔起念：“什么事都不做”³¹，“到什么小村里去，一声也不响，大家玩玩罢”³²。但是，的确有一种有力的东西，从他存在的深处紧紧抓住他，从仙台、东京留学，到北平就任官职，再到厦门、广州和上海，使他欲罢不能。他从来没有像哈维尔那样能够清晰地描述过它，但它却存在着，以竹内好式的那种环绕之物之于回心之轴不断地显现着。在他临死前的一个多月里，他挣扎着从病床上起来，还写道：

无穷的远方，无数的人们，都和我有关。我存在着，我在生活，我将生活下去，我开始觉得自己更切实了，我有动作的欲望……³³

我真的该结束对鲁迅和哈维尔的这种勾连了，否则就会忘掉本文的论题，尽管这种勾连本身是由竹内好带来的。在“鲁迅属于20世纪”的过时论不断传来之际，在90年代以后的鲁迅研究更趋于专业化，而几乎没有发掘出足以参与当代思想构型的命题之际，“竹内鲁迅”的出现，恐怕会成为一个强有力的媒介，促使鲁迅研究重返当代思想的前沿。至少它会促使我们思考：一个日本人为什么会矢志不渝以作为中国人的鲁迅为思想基点，以推动本国民族主体的构建？这个日本人（以及其他日本鲁迅学者³⁴）在鲁迅那里所发现的，为什么会被我们所长期忽视，即使已经有了某些类似的阅读感觉也难以提炼成命题？是什么障碍了我们的双眼？还有，鲁迅在我们重建国民或公民主体性时究竟处于一种什么样的位置？我们需要建构一个什么样的国民或公民主体性？而竹内带给我们的命题，如“文学与政治”，鲁迅的“变”和“不变”，他的“回心之轴”和“环绕之物”，他的“挣扎”/“抵抗”以及拒绝把新知权威化，他的“非宗教”的精神气质和“宗教”的把握的方式，他的“拒绝政治的政治性”，他作为“永远的革命者”的身份，等等，如何被我们所吸纳或存疑、乃至拒绝，如何在吸纳时经过我们的语境转化，都是我们需要思考的问题。

当然，“竹内鲁迅”在中国可能也会像在日本那样遇到阅读上的障碍，并进而发展出对其“非科学性”、“非规范性”的批评。子安宣邦最近在中国大陆翻译发表的文章中就批评竹内好“拒绝同样拥有追究‘本源’倾向以外的人的理解。追究‘本源’者的话语只容许其共鸣者的再构”³⁵。这的确是个问题。然而，这个问题在我看来多半是由竹内好的研究对象——鲁迅带来的，是竹内好在把握对象时放弃表层、平面的把握方法，力求将一个极易被撕裂、分食或忽略的精神世界发掘并建构出来所致。于是，这里又遇到一个“建构”问题。在遭遇了西方解构主义之后，我们总会对这个词小心翼翼，但恐

³¹ 鲁迅：《两地书·七三》。

³² 鲁迅：《两地书·一三五》。

³³ 鲁迅：《且介亭杂文末编·“这也是生活”》，《鲁迅全集》第6卷，599—601页。黑体为引者所加。

³⁴ 这里指的是已故的伊藤虎丸和在世的丸山升、木山英雄、丸尾常喜等老先生。

³⁵ 子安宣邦：《竹内好问题试论——“文学”之根本的政治性》，赵京华译，《书城》，2005年第10期。

怕也不算新鲜的追问了，那就是：建构是否允许？建构是否可能？假如允许并可能的话，余下的问题可能就是如何建构以及建构的边界问题。即便是在“竹内鲁迅”里最难理解的“回心”和“文学者”概念，也并非竹内本人的别出心裁。正是在他用“绝望之为虚妄，正与希望相同”来标示出的“回心”的地方（P79），舒芜则用“惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”标示出鲁迅的“根本道路”和“道路的路基”。同样，在我们听到竹内好以二元论给出“文学者鲁迅无限地生成启蒙者鲁迅”的判断时，我们也同时听到哈维尔的行动中的二元论：“只有这样，一方面，一个人才能得到确定，并把意义注入他对于世界的依赖上；另一方面，他才把自己作为一个自主的和独立的人和这个世界区分开来，用自己的双脚立于天地之间。”只需把他在此处使用的“宇宙”，置换成他使用过的同义词“内在于我们的某种东西”，恐怕那个“文学者”的涵义就不难得到理解。

鲁迅的复杂性可能脱胎于中国历史和现实的复杂性。假如我们仅用一鳞半爪的方式去把握，恐怕也只能得到一鳞半爪的鲁迅。比如，鲁迅究竟是个信仰者，还是个怀疑者？有几十年，我们说他是信仰者；后来，又回到更早的年代，说他是个怀疑者。但当我们借助竹内好将他的“绝望”和“怀疑”置入人的信仰位置时，我们恐怕得说，他恰恰是一个另一种形态的信仰者。而哈维尔根据自己的经验则恰恰告诉我们：“真正的信仰是某种远为深刻和神秘的东西，它肯定不依赖于一个特定时刻的现实。”

在本文结束之际，我还想回到哈维尔，只不过我是让哈维尔加入到对鲁迅的竹内式解释中。在最沮丧和绝望的那个时期，在最终从中站立出来之际，哈维尔写道：

真正的信仰不是由某个诱人的对象引起的迷狂状态，而是一种复杂的“精神状态”，一种深刻的“存在的维度”，一种你要么有、要么没有的内在引导——如果有的话，可以将你的整体存在提升到更高的存在的高度。与此同时，人们如何看待自己的信仰，在何种程度上是否意识到它的存在，这都不重要；唯一要紧的是它所承担的意义的深刻性，你如何渴望它，它如何蛰伏于你与这个世界的关系和你全部行为的深处。

在任何信仰的情况下，由于它是对意义的承担，总会遇到虚无的经验这个自然的对立面；它们互相联系，事实上，人类生活就是我们的灵魂在这两种力量之间摇摆的一场持续的斗争。如果虚无赢了，冲突的张力消失，人们屈服于麻木不仁，信仰和意义便作为一种背景而存在，借助于此，人们意识到他的失败。³⁶

我觉得，他说的每一句都是在注释鲁迅。

单位：450001 中国·郑州大学文学院
电 话：0371-67763230（宅）；66505932（移动）
Email：zn3230@163.com

³⁶ 哈维尔：《给奥尔嘉的信》，崔卫平译，《莽原》2001年第4期。