

# 鲁迅对庄子的拒绝

刘剑梅

## Lu Xun's Refusal of Zhuangzi

Written by Liu Jianmei, Associate Professor, University of Maryland

This article deals with Lu Xun's consistent and poignant criticism of Zhuangzi as one of the main components of the national character. Regarding Lu Xun as a case study, I try to examine how Chinese intellectuals have seriously, systematically, and rigorously accepted or attacked Zhuangzi's philosophy and how their interpretations reflect their political and cultural positions defined by different historical periods.

Keywords:

Lu Xun, Shi Zhecun, the third kind of person, Zhuangzi, Lin Yutang, *Story Retold*, *Story of Ah Q*, the third kind of cultural space, spiritual warriors.

从鲁迅对待庄子的态度，我们不仅可以考察现代性与传统对立交织的一面，还可以看到五四时期的文化启蒙者面对传统时所选择的不同的文化立场，以及这些立场对后来的中国现代文坛所产生的影响。如果我们在讨论“传统”与“现代性”时，把它们放回到具体的历史语境中来探讨，就会发现五四及五四后的几十年间，作家、诗人、学人在对待儒与道采取很不同的文化立场，并以此服务于自己的政治倾向与社会导向。比如在对待《庄子》时，鲁迅一直采取拒绝的态度，而郭沫若则是早期热爱庄子，晚期却贬斥庄子，这都与他们强烈的政治态度相关。如果说孔夫子是中国“最可怜的人”，那么庄子又何尝不是？<sup>1</sup>他何尝就能摆脱被“揉捏”的命运？现代语境对传统文化的实用态度，或排斥、或批判、或接受、或继承、或误读，或揉捏等等的“再创造”方式，说明所谓的“启蒙主义”是一个充满矛盾、冲突的庞杂的精神现象，绝不是一个统一的整体。

在此，尼采和福柯的“谱系学”对我们梳理庄子在现代中国启蒙话语中的命运会有帮助。尼采的“谱系学”认为西方主流传统中的理性、知识、主体和进步并不是一个理所当然的必然存在，而是各个历史条件下的产物。受到尼采的谱系学方法的影响，福柯对现代理性及其规范提出质疑，用“考古学方法”和“谱系学方法”为我们展示现代社会的内部规范机制和边缘话语的抵抗倾向，揭露启蒙的理性

---

<sup>1</sup> 请见刘再复“谁是中国最可怜的人？”，《读书》2008年四月。

神话是如何压抑多元性、差异性和边缘性的。我对庄子在现代中国的命运也是顺着这一思路，并不是要探讨庄子原典即“到底什么是庄子的哲学”的问题，而是要考察“庄子哲学”在现代的语境中是如何不断地被改装和被塑造的过程。通过这一考察，不仅可以看到不同历史时期的关于庄子的现代意义，也可以看到这些不同意义之间的相互转换关系。也就是说，庄子在现代中国不仅仅在于他本来究竟是什么，而是处在一个被塑造的历史过程中变成什么。各个历史时期对庄子的解释体现了当时的政治社会状况，体现了知识话语结构的权力和控制的一种内在的紧张感。这个历史过程和庄子原典有着很大差别。所以，只有把庄子放回具体的历史语境中，才能看到“活生生”的知识主体是如何对待历史经典的，而这些知识主体的位置和其选择的知识体系又是什么。

庄子与鲁迅的关系一直受到学界的关注。早在三十年代，巴人就论及到鲁迅与庄子之间的内在契合，在《鲁迅的创作方法》中写道：“从鲁迅先生的思想发展过程中来考察，在初期——即在辛亥革命前后——鲁迅先生是个性解放的倡导者；而鲁迅先生的主张个性解放，是承受尼采的部分的哲学思想的。这思想又和他那感受于中国农村社会里潜存着的庄老的哲学，并在他旧学传统中对于庄老哲学的濡染，因而养成的那种爱自由的精神，相融合的。”<sup>2</sup>郭沫若在四十年代也写了《鲁迅与庄子》一文，谈到《庄子》对鲁迅写作语言的影响。<sup>3</sup>近年来，田刚在《〈庄子〉与鲁迅早期思想》和《庄子哲学与鲁迅的虚无主义思想》一文中，梳理了鲁迅在现代语境中对《庄子》的“创造性转化”，指出了鲁迅与庄子哲学之间深刻的精神联系。<sup>4</sup>然而，在本文中，我主要探讨的是鲁迅对庄子拒绝和批判的姿态。虽然鲁迅身上有不少庄子的气息，比如他自己所说的，“思想上，也何尝不中些庄周韩非的毒，时而很随便，时而很峻急”，<sup>5</sup>他所张扬的个性自由和怀疑反叛的精神，以及他的文学写作中时时流露出的虚无主义思想，都受到庄子的影响，但是，在处理个体与社会的关系时，鲁迅采取的安身立命的态度却与庄子哲学有着本质性的冲突，这种冲突是刘小枫所论述的“拯救”与“逍遥”之间的冲突，是战士与隐士之间的冲突。从这一冲突中，我们可以重新思考中国文坛关于文化空间与话语霸权的斗争，以及中国知识分子挣扎在传统与现代之间复杂的心灵历史。

尽管鲁迅非常尖锐地批判孔孟文化，以至认定儒家道德规范包含着“吃人”的罪恶，可是他骨子里却接受了儒家的“入世”精神，自始至终都主张文学应该干预社会，解决社会问题，疗治国民性，自始至终都热烈拥抱是非，嫉恶如仇，对自己的论敌从不姑息。周作人晚年写回忆录时，对鲁迅的性格概括道：“鲁迅平素是主张以直抱怨的，并且还更进一步，不但是以眼还眼，以牙还牙，还说过这样的话（原文失记，有错当改），人有怒目而视者，报之以骂，骂者报之以打，打者报之

<sup>2</sup> 巴人，《论鲁迅的杂文》，上海：远东书局，1945年版，上海书店1984年影印本，第146页。

<sup>3</sup> 郭沫若，《鲁迅与庄子》，《中苏文艺》，1941年4月20日第8卷第3、4期合刊。

<sup>4</sup> 田刚，《〈庄子〉与鲁迅早期思想》，《鲁迅研究月刊》2003年第4期；《庄子哲学与鲁迅的虚无主义思想》，《人文杂志》2002年第1期，98—103页。

<sup>5</sup> 鲁迅，《写在〈坟〉后面》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第285页。

以杀。”<sup>6</sup>在乱世和国难当头的岁月，鲁迅坚决反对“退隐”的姿态，而是采取决不退缩的直面惨淡人生的姿态。正因为他的这种积极参与社会的执著的“入世”态度，使他对庄子一直很反感，一直不留情面地批判，不仅批判庄子对中国国民性的负面影响，而且对崇尚庄子的中国文人也一律加以排斥和讽刺。他立身的基本态度都是如此。鲁迅对待庄子的这种极端批评的态度，衬托出他对麻木的民众“哀其不幸，怒其不争”的感慨和焦虑，他对重塑现代中国国民性的迫切希望，以及他对黑暗社会的不妥协的精神，但同时也反映了鲁迅自身的“偏执”。他对所谓“第三种人”的无法容忍，对周作人、林语堂等提倡的性灵文学的排斥，对施蛰存的批评等导致了中文坛的文化空间充满了宁左勿右的斗争氛围，从而缺少多元和谐的共存关系。从鲁迅的身上，我们一方面可以看到庄子哲学与中国现代性话语的冲突与矛盾，以及庄子文化与国民性批判和再造的紧密关系，另一方面也可以对中国文坛充满纷争的文化空间有着更加充分的了解。

### (一)

鲁迅在 1908 年发表于《河南》杂志的《科学史教篇》、《摩罗诗力说》、《文化偏至论》里，虽然认识到科学技术救国的重要性，但是反对“唯物极端”，反对照搬西方物质主义的模式，他批评“人唯客观之物质世界是趋，而主观之内面精神乃舍置不之一省”的错误，这是他最早对西方资本主义现代性的批评和反思。根据这一反思，他主张“掇物质而张灵明，任个人而排众数”，欲“立国”而必先“立人”，鲁迅在这篇文章里提出了“立人”的思想：

然欧美之强，莫不以是炫天下者，则根柢在人，而此特现象之末，本原深而难见，荣华昭而易识也。是故将生存两间，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。假不如是，槁丧且不俟夫一世。<sup>7</sup>

鲁迅认为只有通过“立人”，才会有“人国”。“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄历无前，屹然独见于天下。”<sup>8</sup>鲁迅心目中理想的个人形象，是象拜伦那样的“精神界之战士”，“既喜拿破仑之毁世界，亦爱华盛顿之争自由”，<sup>9</sup>是敢于挑战黑暗势力的强者，热爱自由，具有独立完善的人格。在《摩罗诗力说》中，他比较尼采和拜伦，认为“尼[采]欲自强，而并颂强者”，而拜伦则“亦欲自强，而力抗强者”，二者“好恶至不同”。<sup>10</sup>由于拜伦是从弱者的角度出发来反抗强者的，所以他比尼采更符合鲁迅心中理想的个人形象。鲁迅描述了一批类似拜伦的外国诗人，如雪莱、普希金、莱蒙托夫、密兹凯维支、裴多菲，赋予他们“摩罗”（恶魔）派诗人的称号，称赞他们的战斗精神为魔鬼“撒旦”式，称赞他们“无不刚健不挠，报诚守真；不取媚于群，以随

<sup>6</sup> 周作人，《知堂回想录》，香港三育图书文具公司，1971年，第425页。

<sup>7</sup> 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第56—57页。

<sup>8</sup> 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第56页。

<sup>9</sup> 鲁迅，《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第79页。

<sup>10</sup> 鲁迅，《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第78页。

顺旧俗；发为雄声，以起其国人之新生，而大其国于天下。”<sup>11</sup>在当时的中国，鲁迅没有看到这种“精神界之战士”，看到的只是孱弱的和充满奴性的国民，“举国犹孱，授之巨兵，奚能胜任，仍有僵死而已。”<sup>12</sup>

王斑认为，鲁迅实际上是在呼唤一个“历史能动者的个人形象”，而且这一想象是根植于社会群体的，并不脱离社会和国家。他论述道：

通过这形象，鲁迅试图描述一个有能力推动历史改革、追求平等公正社会的现代主体。这理想的主体含有笛卡尔的理性认知，即批判的主体意识，鲁迅用“自觉”一语来表示。同时，理性的主体融合与植根于社群氛围、富于浪漫情愫的“自我”。这个全面的主体性，实际上预设了个体加群体、现代加传统，既能够发扬理性思维的独立性，抗拒外来的压力和限制，又保持鲁迅称之为“内耀”的内在明晰（《全集》卷一 54）。<sup>13</sup>

的确，这个自主的个体，充满了进取心、挑战性和批判性，是健康的积极的个人，是大无畏的“精神界之战士”，在此，个体与国体是紧密相连的，这一强有力的现代个体是建设一个强有力的现代国家的根本。但是，这个时期的鲁迅更重视还是个体，把救国的希望放在个体身上，而不是群体身上。<sup>14</sup>更重要的是，这样具有原创力的浪漫的历史能动者的个人形象恰恰与老庄所提倡的“无为”和“无用”是绝对对立的：前者张扬的是积极的个人主义，后者则是消极的个人主义；前者是外向的进取式的，后者则是内敛的逃避式的；前者富有社会责任感，后者则从国家与社会中抽离，独善其身。由于崇尚拜伦式的个人形象，鲁迅在《摩罗诗力说》中尤其鞭挞受老庄思想影响而选择隐逸的中国文人：

故作此念者，为无希望，为无上征，为无努力，较以西方思理，犹水火然；非自杀以从古人，将终其身更无可希冀经营，致人我于所仪之主的，束手浩叹，神质同隳焉而已。且更为忖度其言，又将见古之思士，决不以华土为可乐，如今人所张皇；惟自知良儒无可为，乃独图脱屣尘埃，惆怅古国，任人群堕于虫兽，而已身以隐逸终。思士如是，社会善之，咸谓之高蹈之人，而自云我虫兽我虫兽也。其不然者，乃立言辞，欲致人同归于朴古，老子之辈，盖其梟雄。<sup>15</sup>

在国家面临危机的关头，鲁迅认为这类追随老子、消极自保、选择隐逸的文人并非英雄，只是“梟雄”，没有社会责任感，只顾洁身自好，是绝对误国的，不利于中国走向现代社会。受到西方“进化论”的影响，鲁迅拥抱进步的时间观，认为老庄的“无为”的哲学是导致中国落后于西方主要原因之一。

<sup>11</sup>鲁迅，《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社 1981 年版，第 99 页。

<sup>12</sup>鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社 1981 年版，第 45 页。

<sup>13</sup>王斑，《历史与记忆：全球现代性的质疑》，香港牛津大学出版社，2004 年，第 48 页。

<sup>14</sup>如鲁迅所说的，“故所述止于二事：曰非物质，曰重个人。”见鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》，第一卷，第 50 页。

<sup>15</sup>鲁迅，《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社 1981 年版，第 67 页。

老子书五千语，要在不撻人心；以不撻人心故，则必先自致槁木之心，立无为之治；以无为之治为化社会，而世即于太平。其术善也。然奈何性气既凝，人类既出而后，无时无物，不禀杀机，进化或可停，而生物不能返本。使拂逆其前征，势即入于苓落，世界之内，实例至多，一览古国，悉其信证。若诚能渐致人间，使归于禽虫卉木原生物，复由渐即于无情，则宇宙自大，有情已去，一切虚无，宁非至净。而不幸进化如飞矢，非堕落不止，非著物不止，祈逆飞而归弦，为理势所无。此人世所以可悲，而摩罗宗之为至伟也。人得是力，乃以发生，乃以曼衍，乃以上征，乃至于人所能至之极点。<sup>16</sup>

鲁迅认为中国的问题就出在老子式的“不撻”上面。“不撻”就是无为，就是不介入，不接触，不参与，不进取，不敢面对黑暗，不敢面对强权；不撻哲学影响下产生的“不争之民”，在弱肉强食的社会中只能任人宰割；“不撻”思想导致“槁木之心”，只能使人变得如同石头一样冷漠，没有同情，没有泪水，没有抗争，对现实世界中的种种是非和矛盾都漠然处之、无动于衷。王富仁曾指出：“鲁迅对传统道家文化的批判实际上是对中国知识分子软弱性和自私性的批判，这种批判不具有情感上直接对立的性质，而是更带‘怒其不争’的色彩。”<sup>17</sup>

不争，对于已经接受进化论的鲁迅来说，是一个极为严重的、将导致民族灭亡的问题。进化论告诉人们，社会就是生存竞争。弱肉强食的社会，唯有适者能够生存。这种适者，就是强者，就是争而胜者。在进化论的眼光下，老子的不争之德、不撻思想自然是应当拒绝的。

进化论又是一种直线的时间观，也是社会自古到今不断进步的世界观，但是老子的复归于古朴的观点则是社会退化论，“自杀以从古人”，这是无希望、无上征、无努力，也就是心死，麻木不仁。鲁迅给诗人下一个定义：“盖诗人者，撻人心也”，也就是希望诗人明了进化之规模，呼唤中国的人心从麻木中觉醒，敢作敢为敢争敢征。不可“独图脱屣尘埃，惆怅古国，任人群堕于虫兽，而己身以隐逸终”。这就是说，诗人只能当战士，不可当隐士。鲁迅早期这种思想非常彻底，而且一生没有什么“转变”。扬弃进化论而接受阶级论即进入中晚年之后，他的精神界战士从个体走向群体，从孤独走向营垒斗战，具体化为阶级之战士，并无改变战士的角色，而且一直坚持对隐士的嘲讽与批判。在“论隐士”的一文中，他甚至不承认有真隐士，所谓“隐士”乃是一种面具，一种为仕准备的面具，整体地否认隐逸文化的真实性与存在理由。鲁迅这种激烈态度固然可以理解，但他的绝对态度则大可商榷。其实，隐士作为一种存在方式，他们虽然逃避社会，却不逃避思索也不逃避文化。相反，他们生活在自己的精神世界里，倒可能进入更深的精神层面并完成更精致的精神创造。在中国的诗歌发展史上，陶潜就是一个例证，如果不抽离社会，就没有走上诗歌巅峰的陶渊明。后来苏东坡那么崇拜他，理解他，也是在他被流放、抽离社会之后。倘若苏东坡在世，他也许会与鲁迅商榷：诗人固然是撻人心者，但其撻有两个方向，一是激发人心去争战、去搏斗、去改造社会；一是呼唤人心保持本真本然的质朴状态，不要去争权力、争财富、争功名，两者都有理由，中

<sup>16</sup>鲁迅，《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第67—68页。

<sup>17</sup>王富仁，《中国文化的守夜人——鲁迅》，人民文学出版社，2002年，136页。

国的“儒”与“道”可以互补，原因也在于此。鲁迅主张前者并身体力行，一生奋斗不止，有充分理由；但从竹林七贤到陶渊明到往后的王维、孟浩然等隐逸诗人，其存在方式也有充分理由。

## (二)

鲁迅对庄子的拒绝与批判，其彻底性，不仅表现在不妥协、不留余地的“力度”上，而且表现在一种前无古人可能也是后无来者的“深度”上，这就是他塑造了一个中国病态灵魂的意象—阿Q，而这个意象又集中了老庄思想的负面部分。如果说，《狂人日记》是对儒家“仁义道德”吃人罪恶的声讨，那么，“阿Q正传”可视为对老庄思想吃人罪恶的批判。所不同的是：儒家思想所形成的典章制度和意识形态导致中国人的生命和灵魂“被吃”，而老庄思想则导致“自食”—自己吃自己，自己通过精神胜利法进行自我扑灭，扑灭那些人应有的尊严，应有的理性，应有的实际精神。是就是是，非就是非，穷就是穷，阔就是阔，胜就是胜，败就是败，但是，所有的事实都被遮蔽，所有的真相都被一种奇怪的内心契约改变了，于是，穷变成了阔，是变成非，非变成是，失败变成胜利，被压迫、被凌辱也变得心安理得等等精神变态，精神病态，其哲学原因，在鲁迅看来，正是中了庄子的病毒，什么都“相对主义”，无价值尺度，一切都取决于内心与外界的契约，自欺欺人，明明挨打，说是“儿子打老子”，明明穷得要死，还说是“先前比你阔多了”，明明就要被杀头，还叫嚷“二十年后又是一条好汉”。中国人完全失去清明意识和清醒意识，完全生活在自造的幻觉与幻象中，这就是精神胜利病，也正是中国国民的一种劣根性。

关于老庄思想负面部分将导致脱离实际精神的幻觉与幻相，甚至导致自我欺骗的精神胜利法，刘再复和林岗在《传统与中国人》中做了精辟的分析。此书指出：“老庄所提示的，不失为济世良方，但这种济世良方的副作用却是很大的。与万物神游，固然值得钦羨，但为跻身于与万物神游的道者行列，要无视许多人生的挑战，要回避许多创造的机会，一句话，要自欺。”刘再复和林岗还指出的：“对于礼治秩序主奴根性的批评一样，对精神胜利、精神逃入与老庄式宇宙观、人生观的批评，构成‘五四’时期文化批评对传统反思的另一大基本主题。”<sup>18</sup>阿Q对待强权时的“不争”，他的“精神胜利法”是典型的不能正视现实的“自欺”和“瞒骗”的方式，因为不能正视现实，不努力抗争，所以总是掩盖自己真实的感情，以内在的精神麻痹或者是“修改内心的契约”<sup>19</sup>来消解个体与外界的冲突，自我陶醉，自我欺瞒，自我满足，“陷入瞒和骗的大泽中，甚而至于已经自己不觉。”<sup>20</sup>跟未庄的人口角或者打架时，阿Q虽然打不过，可是会找到安慰自己的方式，他会说“我们先前—比你阔多啦！你算是什么东西！”<sup>21</sup>或者说“‘我总

<sup>18</sup> 刘再复，林岗，《传统与中国人》，安徽文艺出版社，1999年，第199页。

<sup>19</sup> 刘再复，林岗，《传统与中国人》，安徽文艺出版社，1999年，第192页。

<sup>20</sup> 鲁迅，《论睁了眼看》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第241页。

<sup>21</sup> 鲁迅，《阿Q正传》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第490页。

算被儿子打了，现在的世界真不像样……’于是也心满意足的得胜的走了。”<sup>22</sup>面对屈辱时，阿 Q 采取的办法就是“忘却”，比如受到假洋鬼子的欺负后，阿 Q 一点也不反抗，只是忘却：

幸而拍拍的响了之后，于他倒似乎完结了一件事，反而觉得轻松些，而且“忘却”这一件祖传的宝贝也发生了效力，他慢慢的走，将到酒店门口，早已有些高兴了。<sup>23</sup>

鲁迅称“忘却”为祖宗的宝贝，让读者不竟联想起庄子的“坐忘”。庄子《大宗师》中这样写道：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也！”它日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也！”它日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”<sup>24</sup>

此时的心是静止的，是不为外界所动的，“形如槁木，心如死灰。”当然庄子所说的忘，是忘掉形体，不是忘掉德。比如《德充符》中的“德有所长，而形有所忘。”通过“忘”，让“心”来主宰“形”，让心灵保持平静，达到一个“无己”的状态，达到与道合一的状态，达到逍遥的境界。当庄子论述到“无情”时，他说“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”庄子说的“无情”就是要“忘”，“人不忘其所忘而忘其所不忘，此谓诚忘。”也就是说，“无情”和“忘情”才是至情，才能够达到物我一体的最高境界，才能够泯是非、同生死、超利害。然而，鲁迅最深恶痛绝的正是这种回避现实的“忘却”。比如，阿 Q 被压赴刑场之时，采取的也仍旧是这种“忘却”，“似乎觉得人生天地间，大约本来有时也未免要杀头的。”这种欺骗和忘却导致了整个国民性的麻木愚昧，使得整个国民不能正视自己国家落后的现实，个个变得只有“槁木之心”，没有生命活力，不求进取，不事竞争，不敢奋斗，不思改变。鲁迅心目中的理想的现代主体与庄子的“坐忘”是完全相反的，他是一个有情有记忆有分别的主体，是对痛苦的人生有真实感受的主体，是不忘社会现实淋漓鲜血的主体，他刻骨铭心地爱，轰轰烈烈地恨和抗争。

以往大陆的学界，曾对阿 Q 的精神胜利法是否直接来源于老庄的哲学思想有很大的争论。二十世纪六十年代初，关锋在他的《庄子内篇译解和批判》中用马克思主义思想来重新阐释和批判庄子的哲学思想，认为庄子有阿 Q 精神。他写道：

这种阿 Q 精神浸透了庄子哲学的整个体系，尤其是他的处世哲学。把现实世界看作虚无，然而他却不能离开“人间世”，于是就来了一套滑头的处世哲学，“彼且为无町畦，亦与之为无町畦”，“不谴是非以与世俗处”，一切“寓于不得

<sup>22</sup>鲁迅，《阿 Q 正传》，《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社 1981 年版，第 492 页。

<sup>23</sup>鲁迅，《阿 Q 正传》，《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社 1981 年版，第 497 页。

<sup>24</sup>庄子，《庄子·大宗师》

己”，鬼混在人间世，“不得已”的时候什么事都可以作。……他站在没落的奴隶主立场，反对封建统治的礼法。而且他已经没有丝毫的信心出来作“积极”的战斗，但他并不承认失败，他说，“以礼仪为羽翼”，我顺着世俗行事犹如展翅高飞；“以刑法为身体”，从容地任统治者去杀吧！——这可算得阿Q精神的典型了吧。<sup>25</sup>

关锋对庄子哲学的批判是极端政治化和极端意识形态化的批判，他把庄子推到“没落奴隶主阶级立场”，上纲上线到帮助“统治者去杀人”，把庄子视为政治工具。这是令人难以信服，但他把庄子哲学体系和阿Q精神联系在一起考察，并非没有道理。庄子的相对主义哲学一旦被绝对化，确实会导致滑头的处世哲学，丢失必要的心灵原则。

到了二十世纪八十年代，刘再复与林岗扬弃对庄子的政治批判，对庄子导致阿Q的内在精神通道，作了学理性的分析，清楚地勾勒了中国国民性中太多精神逃路，太少理性精神的弱点与庄子消极面的联系。刘再复和林岗在《传统与中国人》一书中，揭示中国的老庄思想与佛教禅宗与“阿Q模式”之间的内在联系。根据他们的论证，这一套具有“阿Q模式”的宇宙观来自于老子和庄子的哲学，后来经过郭象注庄始告成熟，又经无数文人的阐释与再阐释，成了一套苟且偷生、苦中作乐、自我陶醉的妥协处世法。他们写道：

老庄和佛教禅宗初意让人沉迷于神秘境界，以获得个体身心的彻底解放，成就彻底反叛现存秩序的独立而飘逸的人格，但它们的教理在历史发展中最终塑造了民族性的性格和心理劣根性——阿Q精神胜利法……越到后来，佛老哲理越失去其哲学论据的色彩，转而流为自我欺骗与陶醉的狡辩，流为庸俗的“处世精义”。<sup>26</sup>

刘再复和林岗的分析超越了“阶级论”，回归到了文化批判，揭示了鲁迅所代表的“五四”精神对传统文化批评的另一大思路——那就是除了批判“孔家店”，还有批判老庄和道教中的“欺瞒”。但是由于继承了鲁迅的思路，刘再复和林岗对老庄思想与佛教禅宗的批评还是过于苛刻，只看到了其负面意义，而没有肯定老庄思想与佛教禅宗对中国文化和传统的正面影响。近年来，也有许多学者继承了刘再复和林岗的这一思路，比如，王富仁认为“在阿Q这个人物形象中，包含着鲁迅对传统道家人生哲学的最深刻的批判。”<sup>27</sup> 周五纯与王晓河指出，阿Q是庄子的通俗版，庄子是阿Q的理论版。<sup>28</sup>刘保昌则强调“阿Q模式”只是表现在

<sup>25</sup> 关锋，《庄子内篇译解和批判》，北京：中华书局出版，1961年，第5—6页。

<sup>26</sup> 刘再复，林岗，《传统与中国人》，安徽文艺出版社，1999年，230页。

<sup>27</sup> 王富仁写道：“它的‘绝圣弃智’，它的‘去私去欲’，它的以‘柔弱胜刚强’的一系列的文主张，在现实社会生活中只能造成像阿Q这样的性格，只能造成国民性的孱弱与巧滑。道家人生哲学在社会关系中获得的不是实际的胜利，只是精神的胜利。阿Q的‘精神胜利法’就是对道家人生哲学的形象概括。”王富仁，《中国文化的守夜人——鲁迅》，人民文学出版社，2002年，117页。

<sup>28</sup> 周五纯，王晓河，《阿Q与庄子》，《江南大学学报》，2004年第3卷第1期，第66—70页。



道家佛家思想的民间层面，认为鲁迅针对的是民间道教对底层人民的影响。<sup>29</sup>虽然鲁迅自己从没有正面解释过老庄哲学与阿 Q 精神的联系，但是他所塑造的这一文学形象却引发了后人这么多关于老庄哲学的批判。总之，鲁迅所向往的“精神界战士”是不能允许逃避的，而阿 Q 的精神胜利法正是给了精神逃避一个理由，借用这一形象，鲁迅讽刺当时的国民性自我欺瞒的一面，被帝国主义打败了还觉得自己是帝国，用精神胜利法来掩饰自己的失败，不敢正视冷酷的现实，但是对于庄子和道家传统对中国文化及中国国民性的正面影响，鲁迅却基本上忽视，并给予很少的肯定。

### (三)

鲁迅对庄子和推崇庄子的文人的批判态度，到了后期，变得越来越强烈。一九三三年施蛰存应《大晚报》之邀为青年开列读书书目时，推荐青年读《庄子》与《文选》，并且附加了一句：为青年文学修养之助。可是没想到鲁迅因此而写了一篇《重三感旧》，后又陆续写了《“感旧”以后》（上、下）、《扑空》、《答“兼示”》等一系列文章，与施蛰存展开争论，并且批判的言辞变得越来越严厉，先是说施蛰存“简直就如光绪初年的雅人一样”，<sup>30</sup>是遗少的“一肢一节”，<sup>31</sup>后又说他是“洋场恶少”。<sup>32</sup>鲁迅的这些严厉批评后来影响了施蛰存的一生。

为什么施蛰存只是因为推荐了《庄子》就受到鲁迅如此严厉的驳斥呢？鲁迅对《庄子》的反应为什么如此强烈？鲁迅对施蛰存的发难是否是对五四传统的一种维护？许多学者都认为鲁迅之所以这样做，是为了反对国民党当局对左翼文学的围剿，反对复古思潮。显然，当时具体的社会和政治语境造成了这一场争论，就象鲁迅所说的，“这虽为书目所引起，问题是不专在个人的，这是时代思潮的一部。”<sup>33</sup>不过，这场争论中也表现出鲁迅历来持有的对待庄子的批判立场。施蛰存向青年推荐庄子，其实是利用中国传统文化的资源来丰富现代汉语，对缓解现代汉语欧化的一面很有好处，但是鲁迅对施蛰存的发难，不仅出于对国民党当局的出版政策和复古思潮的反抗，而且出于对“国民性”问题的思考。他在对青年的影响上，在对塑造新国民的问题上，尤其反对老庄思想对国民的消极影响，从这一点来看，鲁迅还是延续了五四时期反传统的立场。施蛰存只是从个人的角度来推荐书目，鲁迅则是从“国民”的角度来考虑这个问题。这里有现代和传统之争，有“个人”与“国家”之争，当然也有文坛的关于话语权的争斗。在《重三感旧》一文中，鲁迅谈到晚清的“老新党”虽然受过八股之毒，可是为了国家的富强，他们硬着头皮啃洋书，“然而现在是别一种现象了。有些新青年，境遇正和‘老新党’相反，八股毒

<sup>29</sup> 刘保昌，《道家思想与鲁迅的国民性关切》，《求是学刊》，2005年第32卷第4期，第103—108页。

<sup>30</sup> 鲁迅，《重三感旧》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第324页。

<sup>31</sup> 鲁迅，《“感旧”以后（上）》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第328页。

<sup>32</sup> 鲁迅，《扑空》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第351页。

<sup>33</sup> 鲁迅，《扑空》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第349页。

是丝毫没有染过的，出身又是学校，也并非国家的专家，但是，学起篆字来了，添起词来了，劝人看《庄子》、《文选》了，信封也有自刻的印板了，新诗也写成了方块了，除掉做新的嗜好之外，简直就如光绪初年的雅人一样，所不同者，缺少辫子和有时穿穿洋服而已。”<sup>34</sup>鲁迅所反对的恰恰是施蛰存的这种纯粹属于“个人的”、“逍遥式的”、独善其身、不关心国家命运的选择，这种选择在他看来，对“国民”的重新塑造有极其负面的效果。

在《“感旧”以后（上）》一文中，鲁迅还特地提到“第三种人”：“我也以为‘新文学’和‘旧文学’这中间不能有截然的分界，然而有蜕变，有比较的偏向，而且正因为不能以‘何者为界’，所以也没有了‘第三种人’的立场。”<sup>35</sup>在二十世纪三十年代初，文坛上以苏汶为代表，出现了一部分自称是独立于“自由人”和左翼文人之外的作家群，鲁迅当时也卷进了对“第三种人”的论争之中。1932年11月，鲁迅发表《论“第三种人”》，批评“第三种人”“生在有阶级社会里而要作超阶级的作家，生在战斗的时代要离开战斗而独立，生在现在而要作给与将来的作品”，这只不过是“一个心造的幻影”。<sup>36</sup>在当时严酷的历史环境下，鲁迅否认“第三种人”存在的可能性，在他眼里，“第三种人”是不足取的，他们不属于精神界的战士，而是精神界的逃兵。

苏汶与施蛰存是非常好的朋友，鲁迅在回应施蛰存的文章中提到“第三种人”，显然把施蛰存和苏汶归类到了一起。后来到了1981年，施蛰存回忆往事，这样解释道：“鲁迅……大概是由于《庄子》和《文选》的事，由于他怀疑我向国民党献策，最后是由于穆时英当了图书杂志审查委员，他认为这些都是‘第三种人’倒向了反动派，‘露出了本相’，从此便对‘第三种人’深恶而痛绝之。”<sup>37</sup>可以说，鲁迅是一个黑白分明，是非感很强烈的知识分子，也是一位很有时代迫切感和责任感的作家，他对“第三种人”的排斥，对施蛰存的发难，对庄子的批判等等，都是因为他的思路是“精神界战士”的思路，是敌我分明的战斗性思路，是二元对立、非此即彼的思路，任何中间路线对他来说都是不存在的，如果存在，也只是文人自欺欺人或者逃避主义的表现。鲁迅曾说过，人们“用瞒和骗，造出奇妙的逃路来，而自以为正路。在这路上，就证明着国民性的怯弱、懒惰、而又巧滑”。<sup>38</sup>

鲁迅的这种强烈的“是非观”和二元对立的思维在尖锐的政治斗争中固然很有战斗性，但是其负面结果就是使得文坛缺乏多元的声音，不是左就是右，不是“革命”就是“反革命”，作家缺乏自由的创作空间，被政治牢牢地控制着。有意思的是，施鲁论争的最后，施蛰存想“免战”，写出了“现成偈语”——“此亦一

<sup>34</sup>鲁迅，《重三感旧》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第325页。

<sup>35</sup>鲁迅，《“感旧”以后（上）》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第329页。

<sup>36</sup>鲁迅，《论“第三种人”》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第440页。

<sup>37</sup>陈子善，徐如麒编，《施蛰存七十年文存》，上海文艺出版社，1996年，第230页。

<sup>38</sup>鲁迅，《论睁了眼看》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第240页。

是非，彼亦一是非，唯无是非观，庶几免是非”，<sup>39</sup>而这偏偏正是鲁迅所深恶痛绝的庄子的“无是非”观。所以他继续在《难得糊涂》一文中讽刺道：“可恨的是人生那么骚扰忙乱，使一些人‘不得其地以窜’，想要逃进字和词里去，以求‘庶免是非’，然而又不可得。真要写篆字刻图章了！”<sup>40</sup>由此可见当时中国文坛的语境是充满了是非观的，中国文人连想逃到自己的园地也不可能，也要被批判。

#### (四)

鲁迅与以林语堂和周作人为中心的“论语派”之间的争论，是两种不同的处世态度之间的争论，是“拯救”与“逍遥”之间的争论，是“战士”姿态和“隐士”姿态之间的分歧。他们对待庄子截然不同的态度，反映了现代知识分子面对“现代性”不同的心路历程：鲁迅积极地拥抱进步的直线型发展的现代性，而“论语派”则回归个人的内心，“以自我为中心，以闲适为格调”，用美学的现代性来反观进步的现代性。

林语堂非常喜欢庄子和道家文化，认为庄子是“中国之幽默始祖。”在《论幽默》一文，他指出：“中国文学，除了御用的廊庙文学都是得力于幽默派的道家思想。廊庙文学都是假文学，具有性灵的文学都是属于幽默派、超脱派、道家派的。中国若没有道家文学，中国果真只有不幽默的儒家道统，中国诗文不知要枯燥到如何。中国人之心灵，不知要苦闷到如何。”<sup>41</sup>正是通过对老庄和道家文学的欣赏，林语堂得以把“幽默、性灵和闲适”融汇在一起，构建出自己的人生态度和审美理想，不仅延续了中国传统的隐逸文化内涵，而且在激荡的革命的时代里保留住了个体的空间。以往的左联作家主要是以“阶级论”来批判“论语派”，认为这一派别的文章表现的是资产阶级文士的趣味，对残酷的现实视而不见，起到“帮闲”和“麻醉”的作用；而现在的学者在对“论语派”的研究上有很大的突破，不再以政治标准来评价这一流派，而是重新加以肯定，比如吕若涵在《“论语派”论》一书中，认为“论语派”通过对传统“闲适文学”流脉的继承，追求独立的、边缘的、隐士的“个体自觉”和文艺的非功利性，对中国的现代化过程进行了有意义的反省。“无论是闲适论者或是幽默论者，进行审美情感的价值重构都是具有超越性意义的，带有背逆时代与主流的尖锐性和叛逆性。”<sup>42</sup>不错，“论语派”的知识分子继承了庄子的哲学精神，在传统中找到了“现代性”多元的可能，<sup>43</sup>从时代的洪流游离出来，努力地回归内心的、美学的个人园地，他们崇尚的时间观不是进步的，而是内心的。

<sup>39</sup>施蛰存，《致黎烈文先生书——兼示丰之余先生》，《申报》《自由谈》，一九三三年十月二十日。

<sup>40</sup>鲁迅，《难得糊涂》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第373页。

<sup>41</sup>林语堂，《论幽默》，《林语堂著译人生小品集》，浙江文艺出版社，1991。

<sup>42</sup>吕若涵，《“论语派”论》，上海三联书店，2002年，第127页。

<sup>43</sup> Please see Charles Taylor, *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992). Also see Cohen A. Paul, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).

可是在现代中国，知识分子往往局限在“迟到的现代性”（belated modernity）<sup>44</sup>的陷阱中，正因为是“迟到的”，所以更有一种迫切感、焦虑感和危机感，要赶超西方强国，深怕落伍，深怕被时代所抛弃。这种心理产生的结果就是大多数中国知识分子都认同进步的时间观，集体意识大于个体意识，社会责任感大于个人的主体性，不仅没有时间来发展美学的现代性，而且大多数左翼知识分子都认为它是不合时宜的。<sup>45</sup> 三十年代，鲁迅对林语堂和周作人为主的“论语派”所选择的“非政治”的坚持个人主义的姿态很反感，认为幽默在中国是不会有，因为我们无法希望“那些炸弹满空、河水漫野之处的人们来说‘幽默’”。<sup>46</sup>他对林语堂的“幽默”曾作出这样的批评：

但要明白，首先就要辨别。“幽默处俏皮与正经之间”（语堂语）。不知俏皮与正经之辨，怎么会知道这“之间”？我们虽挂孔子的门徒招牌，却是庄生的私淑弟子。“彼亦一是非，此亦一是非”，是与非不想辨；“不知周之梦为蝴蝶欤，蝴蝶之梦为周欤？”梦与觉也分不清。生活要混沌。<sup>47</sup>

鲁迅看到的是现实残酷的一面，主张作家应该勇于承担社会责任，不能采取避世主义，而文学不能脱离现实，文学应该具有疗治国民性的社会功能。所以，对于论语派的闲适的小品文，对于充满着“花草虫鱼”的小品文，鲁迅认为那只是“小摆设”，而且指出“在风沙扑面，狼虎成群的时候，谁还有这许多闲工夫，来赏玩虎栢扇坠，翡翠戒指呢？”<sup>48</sup> 鲁迅自己的文章以辛辣讽刺著称，是“匕首”与“投枪”。比如，1933年，他在《小品文的危机》中，认为真正的小品文应该是这样的：

生存的小品文，必须是匕首，是投枪，能和读者一同杀出一条生存的血路的东西；但自然，它也能给人愉快和休息，然而这并不是“小摆设”，更不是抚慰和麻痹，它给人的愉快和休息是休养，是劳作和战斗之前的准备。<sup>49</sup>

鲁迅的逻辑是反抗的逻辑，是战士的逻辑，明明知道前面是“坟”也一样勇往直前，敢于抗争，敢于牺牲，敢于为国民用肩膀顶起黑暗的闸门，不断进取，永不停止，心中对敌人决不姑息，充满了仇恨。林语堂在《鲁迅之死》一文中曾描述了鲁迅生前的形象，而这一形象恰恰是“战士”的形象：“鲁迅与其称为文人，无如号为战士。战士者何？顶盔披甲，持矛把盾交锋以为乐。不交锋则不乐，不披甲则不乐，即使无锋可交，无矛可持，拾一石子投狗，偶中，亦快然于胸中，此鲁迅

---

<sup>44</sup> Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

<sup>45</sup> 李欧梵，谈中国的现代性。See Leo Ou-fan Lee, “In Search of Modernity: Some Reflections on a New Mode of Consciousness in Twentieth-Century Chinese History and Literature,” in *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul Cohen and Merle Goldman (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

<sup>46</sup> 鲁迅，《“论语一年”》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第570页。

<sup>47</sup> 鲁迅，《“论语一年”》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第570页。

<sup>48</sup> 鲁迅，《小品文的危机》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第575页。

<sup>49</sup> 鲁迅，《小品文的危机》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第576—577页。

之一幅活形也。德国诗人海涅语人曰，我死时，棺中放一剑，勿放笔。是足以语鲁迅。”<sup>50</sup>虽然林语堂用的是幽默的文字，可还是真实地描绘出了鲁迅作为一个“精神界战士”的形象。相比之下，“论语派”时期的文人如林语堂和周作人则更像现代“隐士”，是现代都市中的“高人与逸士”，把个体与国家分离开来，通过幽默和闲适来表达自己的美学追求，在动荡的社会中努力开辟“自己的园地。”这两种不同的人生态度——一个是进取的，一个是隐退的；一个是激昂的，一个是恬淡的；一个是战斗式的，一个是逃避式的——反映在对待庄子的态度上自然是不同的。他们对待庄子的不同的态度，不仅揭示了“五四”后的新文化多元的一面，也揭示了中国文人面对残酷现实所作出的不同的生命抉择。

## （五）

虽然阿Q模式与老庄哲学的关系只是隐藏在文本之间，有待更多的学者去阐释，可是鲁迅在《故事新编》中却通过《出关》和《起死》这两个短篇小说，对老庄哲学及其隐士文化展开了正面的批评和讽刺。这两篇小说写于一九三五年十二月，不仅延续了五四反传统的立场，而且有强烈的时代针对性。“故事新编”这种形式，与其说是对传统的记忆或者是对传统的“起死回生”，不如是对传统的一种变相的“忘却”——通过对传统的再造、篡改、并赋予其现代的新的意义，来“忘却”传统最初的面目；或者说，是一种“以古喻今”，虽然写的是古代的故事，可是关注的却是现代的文化批评和社会批评。

《起死》是对《庄子·至乐》中的一则寓言的改写。在《庄子·至乐》中，庄子面对骷髅引发对“生死”的思考，从形而上哲学的角度来看待生死的界限，最后得出的“生不如死”的结论，展示了庄子对“虚无”哲学的拥抱。鲁迅则重新设置语境，把庄子从形而上的哲学层面拉回到具体的现实层面中。这一语境的置换蕴藏着鲁迅强烈的现实感与时代感，是现代语境对古代哲学寓言的改写，是鲁迅对庄子的改写，也是鲁迅从一位现代启蒙者的立场对中国国民性和文化积淀所进行的一次大审视和大批判。

在《起死》中，鲁迅用极其辛辣和幽默的笔调来调侃和讽刺庄子，以及庄子的“无是非”的哲学观。庄子被塑造成一个道士（方士），而不是一位哲学家。虽然庄子跟鬼魂说“活就是死，死就是活”，仿佛生和死没有差别，可是他又自相矛盾地请司命大神把骷髅变成活人。司命开始不肯，庄子于是搬出了他的哲学观，“其实那里有什么死生”，“究竟是庄周做梦变了蝴蝶呢，还是蝴蝶做梦变了庄周呢”——这一套庄周哲学得出的结论便是“做人要圆滑，做神也不必迂腐的。”<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 林语堂，《鲁迅之死》，原载《宇宙风》（半月刊）第32期，1937年1月1日。见张明高、范桥编：《林语堂文选》（下集），第4页，中国广播出版社，1990年版。

<sup>51</sup> 鲁迅，《起死》，《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年版，第471页。

当骷髅复活成为一位赤条条的汉子，跟庄子索取衣服时，庄子便陷入了尴尬的境地：一方面他很珍爱自己的衣服，害怕汉子把自己的衣服拉破，于是说“我的衣服旧了，很脆，拉不得”；另一方面又跟汉子讲“衣服是可有可无的，也许是有衣服对，也许是没有衣服对……此所谓‘彼亦一是非，此亦一是非’”。<sup>52</sup>鲁迅不仅把庄子塑造成一位自相矛盾、道貌岸然、即吝啬又圆滑的道士，而且还进一步解构了庄子的所谓“隐士”的形象。当汉子仍然执意向庄子索要衣物时，庄子便搬来了“国家机器”——警察局的拿着警棍的巡士来压制这位一无所有的汉子，并且不顾辛苦、千里迢迢地去朝见楚王。

《起死》的场景是“一大片荒地。处处有些土冈，最高的不过六七尺。没有树木。遍地都是杂乱的蓬草；草间有一条人马踏成的路径。”<sup>53</sup>表面上看，这个场景仿佛很荒芜，仿佛离社会的现实世界很远，然而随着剧情的发展，我们发现庄子实际上被放置在一个极其实际、世俗、充满着是非的人际关系中。《起死》中的公安局长明明是个官僚，却挂着隐士的牌子，而巡士到头来袒护的还是准备去朝见楚王的庄子，一无所有的汉子到最后还是一无所有。在这个世俗世界里，庄子只不过是“俗人”，也会感到口渴，也需要穿衣，也爱面子，而且居然非常“入世”，居然也会趋炎附势，仰仗权贵，压迫弱勢的穷苦人，缺乏大慈悲与大同情之心，非常自私、虚伪和圆滑。《起死》中的汉子只认死理，不接受庄子“无是非”的说法，反而符合鲁迅所说的“老百姓虽然不读诗书，不名史法，不解在瑜中求瑕，屎里觅道，但能从大概上看，明黑白，辨是非，往往有决非清高通达的士大夫所可几及之处的。”<sup>54</sup>

鲁迅对庄子的“现代式”的描写，彻底颠覆了庄子以往在文人心目中的孤傲、诙谐、充满大智慧的哲人和隐士的形象，而把庄子改写成了一个自命清高、利欲熏心、言不由衷的市侩小人。这里我们需要提出的问题是为什么鲁迅要如此改写庄子？这种改写和“故事新编”有什么样的时代意义呢？我认为通过对庄子的“丑化”，鲁迅实际上在排斥一种传统中国文人的价值观念，那就是“无是无非”、洁身自好、面对惨淡的人生采取回避的隐士哲学的态度。在鲁迅眼里，拥抱这种人生哲学的文人表面上虽然有傲骨情怀，可是骨子里却是油滑的，缺乏起码的同情心。鲁迅一直都很欣赏魏晋风骨，虽然竹林七贤也是半隐逸，但是跟庄子的无是非不同，他们能够辨别是非，有与强权抗争的勇气。从“立人”的角度，在鲁迅眼里，庄子似的文人是误国的，庄子似的中国国民性在现代中国是不足取的。正因为如此，鲁迅对“第三种人”和“自由人”采取不留情面的批判，对施蛰存提倡青年读庄子也表示相当的反感，因为这些文人的选择与他所向往的“精神界战士”的形象是背道而驰的。但是，鲁迅的这种态度，却干涉了中国文人作为个体所选择的多元的生存理想，并且不给中国文人留下“非左非右”的第三种空间。在动荡的时代，在极权专政的时代，文人选择“逍遥”而不是“拯救”本来是无可非议的，选择隐士的

<sup>52</sup>鲁迅，《起死》，《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年版，第474页。

<sup>53</sup>鲁迅，《起死》，《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年版，第469页。

<sup>54</sup>鲁迅，《“题未定”草（六至九）》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年版，第435页。

生存方式，至少为保存完整的自我争取到一个小小的空间，不失为一种自救的方式，可是充满热血、直面人生的鲁迅却完全不能容忍。

《出关》虽然写的不是庄子，但却是一脉相承，同样对中国古代的“逍遥”哲学进行鞭挞，从精神界的战士的角度来反思老子“无为”和“不争”的哲学。

《出关》中的老子，虽然知道他的学生孔子“背地里还要玩花样”，可是仍然选择了“不争”，选择逃避现实，决定西出函谷“走流沙”。在出关的时候，却遇到了许多现实社会中的麻烦，被守关的关官关尹喜和他手下的士兵截住了，不得不为这些人宣讲他的“道”，并写下他的讲稿。可笑的是，老子的高深的哲学在现实生活中只能换来“一包盐，一包胡麻，十五个饽饽”，守关的军人不仅听不懂，而且在老子走后还背地里讥讽和嘲笑他。关吏们嘲笑老子的“无为而无不为”的哲学，说道：“这家伙真是‘心高于天，命薄如纸’，想‘无不为’，就只好‘无为’”。<sup>55</sup>虽然老子终于过了函谷关了，可是将来他的“无为”又如何能够面对残酷的现实生活呢？关尹喜冷冷的说，“外面不但没有盐、面，连水也难得。肚子饿起来，我看后来还要回到我们这里来的。”<sup>56</sup>在“实用主义”哲学面前，“无为”哲学变得毫无用处。

跟《起死》一样，鲁迅把老子放置在一个尴尬的现实生活的语境中，通过这种置换来质疑老子的“无为”和“不争”的哲学。以前有的人认为这部小说体现了鲁迅自己的孤独的境况，鲁迅不以为然，并在《〈出关〉的“关”》一文中正面澄清了他创作这篇小说的意图：“至于孔老相争，孔胜老败，却是我的意见：老，是尚柔的；‘儒者，柔也’，孔也尚柔，但孔以柔进取，而老却以柔退走。这关键，即在孔子为‘知其不可为而为之’的事无大小，均不放松的实行者，老则是‘无为而无不为’的一事不做，徒作大言的空谈家。要无所不为，就只好一无所为，因为一有所为，就有了界限，不能算是‘无不为’了。我同意关尹子的嘲笑：他是连老婆也娶不成的。于是加以漫画化，送他出了关，毫无爱惜”。<sup>57</sup>的确，《出关》和《起死》的出发点是一样的，那就是无论是庄子，还是老子，在现实生活中都是无能、无奈、无力、无用的。当他们的哲学遭遇人生最基本穿衣和吃饭问题时，就显得毫无用处并且自欺欺人了。相对于老庄哲学，鲁迅倒是更加欣赏孔子的“知其不可为而为之”的实干精神，而他自己也确实采取这种人生态度的。

鲁迅的人生哲学是热烈拥抱现实的，与现实牢牢地捆绑在一起，绝对不逃避现实，绝对不逃避知识分子的责任感和道德感，在与苦难的抗争中，找到生命的意义。他也积极地参与中国现代知识分子对现代性的追求，希望中国早日富强，迫切地要解决中国的现实问题。《起死》和《出关》的着眼点都是“现实”，就象鲁迅在《隐士》一文中所写的：“登仕，是噉饭之道，归隐，也是噉饭之道。假使无法噉饭，那就连‘隐’也隐不成了。‘飞来飞去’，正是因为要‘隐’，也就是因为

<sup>55</sup>鲁迅，《出关》，《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年版，第447—448页。

<sup>56</sup>鲁迅，《出关》，《鲁迅全集》第2卷，人民文学出版社1981年版，第448页。

<sup>57</sup>鲁迅，《〈出关〉的“关”》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年版，第520-521页。

要噉饭；肩出‘隐士’的招牌来，挂在‘城市山林’里，这正是所谓‘隐’，也就是噉饭之道。”<sup>58</sup>鲁迅对庄子和老子的讽刺，还有他对所谓“隐士”的讽刺，都是着眼于残酷的现实，也就是“噉饭之道”，来对照老庄哲学在现代社会中“荒诞”的、不切实际的一面，或者是与社会现实脱节的一面。正是因为鲁迅这种强烈的现实责任感，以及他追求现代性的迫切感，使他排斥第三种人，或者是“非左非右”的第三种空间，比如他在《论“第三种人”》中，这样论述道：

生在有阶级社会里而要做超阶级的作家，生在战斗的时代而离开战斗而独立，生在现在而要做给与将来的作品，这样的人，实在也是一个心造的幻影，在现实世界上是没有的。要做这样的人，恰如用自己的手拔着头发，要离开地球一样，他离不开，焦躁着，然而并非因为有人摇了摇头，是他不敢拔了的缘故。<sup>59</sup>

鲁迅与现实之间一直都有一种紧张的关系，他直面存在，介入现实、介入生活的冲动异常地强烈，对人性和人的生存困境总是有一种内在的焦虑感，通过对现实的逼视来见证和拷问灵魂与人性的分量，所以在他的眼里，老庄哲学是没有现代意义的，缺乏现实感和现实针对性，太消极，总是回避血淋淋的现实世界。但是，鲁迅忽视了中国知识分子应该可以有选择个体命运的权利，选择“逍遥”的权利，应该可以拥有个体空间，拥有个人主体的独立性，在关注现实的同时也同样拥有内心的时间观。鲁迅只看到了庄子哲学中的“逃避主义”和消极的一面，而没有看到，庄子哲学中所张扬的个体的、独立的、内心的、边缘的隐士式的人生态度，以及对精神世界和审美世界的关怀，可以帮助现代人反省现代性带来的人性异化的恶果。

## （六）

在中国现代文学的作家中，鲁迅对庄子的批判是最彻底的。这不仅是从时间上说，他从年青时代一直批判到逝世为止，而且从文体上，不仅是从论文形式、杂文形式，还有小说形式。这中间有表层的对庄子形象的直接的漫画化的塑造，还有深层的对庄子负面精神极端化的阿 Q 形象的塑造。更彻底的是他不仅批判庄子，而且批判受庄子影响的古隐士和现代隐士，批判的锋芒直逼所有与庄子相关的作家。

对庄子批判的彻底态度，反映了鲁迅的作为“精神界战士”的彻底的立身态度。鲁迅的“战士”态度，留日期间所写的几篇文章已见端倪，到了五四，则采取一种破釜沉舟的态度，宣布自己的祖辈文化为吃人文化，以“刨祖坟”为自己的战斗使命，一点也不留后路。他的态度不仅是一般的有是非，而且是旗帜鲜明的拥抱大是大非的态度。这种态度从哲学上说，是毫不含糊地讲对立，讲分别，讲是与非、善与恶的不可调和。鲁迅选择这种立身态度和相应的哲学态度是基于他对中国

<sup>58</sup>鲁迅，《隐士》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年版，第224页。

<sup>59</sup>鲁迅，《论“第三种人”》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第440页。



社会现实的一种透彻的认识。这就是当时的中国是个地狱—黑暗的铁屋子，并非人间。他的战斗，不是与人战斗，而是与“鬼蜮”战斗，因此，他说“在现在这‘可怜’的时代，能杀才能生，能憎才能爱，能生与爱才能文。”<sup>60</sup>从哲学上说，有对立才有密切。他的这种彻底的憎恨，彻底的战斗态度完全是对中国同胞的爱，换句话说，他的爱是通过憎的形式表现出来，他的谋求的“生”是通过“杀”的策略实现的。这正是鲁迅的特别之处，可贵之处。这样彻底的鲁迅，当然是与庄子的无是非观格格不入的。倘若庄子的无是非观能成立，鲁迅的立身态度便没有理由，尤其是没有哲学上的理由。

尽管我们可以充分理解鲁迅，但我们又很难跟着鲁迅把庄子彻底否定。我们在与鲁迅时代拉开时空的距离之后再读庄子的原典和把握庄子的哲学整体，就会发现，庄子的无是非观并非鲁迅把庄子漫画化后那么可笑。庄子的混是非、齐主客、同生死的哲学，实际上是在叩问世俗社会所界定的善恶、是非标准是否具有真实性。这里的关键是用什么样的眼睛，站在哪一个高度上来看世界看人看物。庄子自己就把眼睛分为“道眼”、“物眼”、“差眼”、“功眼”，用物眼、差眼、功眼，当然有大小之分，祸福之分、生死之分、是非之分，所以他才会有选择，有爱憎，有嘲弄，有凤凰与猫头鹰之分，有大鹏与腐鼠之分，但用道眼即宇宙极境眼睛看万物万相，包括看时间空间，则会看到地球不过是一米粒，人不过是一尘埃，人生不过是一刹那。即是一刹那，怎会有古今之分，即是一沙尘，哪有那么多输赢功过福祸好计较，即是同为天地间生态平衡所必须的一部分，又何来那么多是非，还不如顺乎自然，以免为是非去争斗去流血。庄子对宇宙整体与世界整体的哲学把握，确实会导致消极，但也会导致“平等”，使社会化解许多“尊卑”、“贵贱”、“功过”的偏见与执着。庄子所反对的“人为物役”，他所追求的“不物于物”，不要“丧己于物”的哲学，他所提倡的保持纯粹自然的人的本性的绝对自由的主张，对我们反思在政治高压下所产生的异化现象，以及在经济高度发展时代所产生的异化现象，都有很大的帮助。总之，庄子不是鲁迅所描述的那么简单。

那么，我们该如何解释鲁迅这种对庄子的极端态度呢？正如他的《狂人日记》也以极端的态度宣布中国“仁义道德”文化是吃人文化一样。为了理解这一点，我想分清一个作家和思想家在面对描述对象的两种态度是必要的。刘再复和林岗的划分值得参考：

“人文学术特别是批评性的人文学术，从来就有两方面的不同含义：一方面它是面对一个具有真实性的问题提出看法，另一方面是在一种社会情境之下与现实的对话。前者是人文批评具有客观性的那一方面，后者则是人文批评必不可少的主观性的那一方面。在一个具体的论题里，我们很难截难分清哪些是具有真实性的部分，哪些是具有主观性的部分，因为两者几乎是水乳般融合在一起的。不过在比较抽象的层面上，我们还是能够在两者之间看到模糊的界限，这大概是人文

---

<sup>60</sup>鲁迅，《七论“文人相轻”——两伤》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年版，第405页。

批评本身的特性决定的，人文批评既让我们看到对事实问题的见解，又让我们强烈地感受到理想的激情与对现实的关怀。”<sup>61</sup>

刘再复和林岗所谈的人文批评的主客观性对我们讨论鲁迅对待庄子的态度是很有帮助的。其实，鲁迅对庄子也曾经有过客观的评价。比如，郭沫若在《庄子与鲁迅》一文中，就曾指出“作为文章家，鲁迅也曾经赞美过庄子，他的未完成的《汉文学史纲要》第三篇论到老、庄，关于庄子的一段，虽然短简，却颇扼要。”<sup>62</sup>的确，鲁迅写道：“然文辞之美富者，实属道家……今存者有《庄子》。庄子名周，宋之蒙人，盖稍后于孟子，尝为蒙漆园吏。著书十余万言，大抵寓言，人物土地，皆空言无事实，而其文则汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先也。”<sup>63</sup>当然，这主要是从文辞上肯定庄子。对于庄子的思想性，鲁迅也曾客观地指出老子和庄子的区别：

故自史迁以来，均谓周之要本，归于老子之言。然老子尚欲言有无，别修短，知白黑，而措意于天下；周则欲并有无修短白黑而一之，以大归于“混沌”，其“不遣是非”，“外死生”，“无终始”，胥此意也。中国出世之说，至此乃始园备。<sup>64</sup>

虽然鲁迅在此对老子和庄子做了客观的区分，但是从主观认识上，鲁迅从始至终都不能接受这种无是非的混沌状态，也不能接受出世的人生态度。他一生都非常鲜明地反对庄子的无是非观，坚决批判庄子哲学给国民性带来的负面的部分，当然他的这种主观认识忽视了庄子哲学的另一面，那就是它赋予了中国文人感性的主体和浪漫的精神，赋予个体独立于政治话语的感性表达的方式。

在鲁迅批判庄子的态度上，如果我们完全否定鲁迅的立场与态度，认为这只不过是对于庄子及其传统的过于偏执的看法，那就完全忽视了当时鲁迅所处的具体的历史和社会环境，就无法理解鲁迅当时对现实的关怀和激情。但是，反之，如果我们完全认同鲁迅的观点，认为对庄子就应该全盘否定，那我们对这一传统的认识又有失客观性。所以，“站在任何一级的极端的立场看待批评性的人文学术都是有问题的，因为人文批评不是那种纯粹冷静和比较客观的研究，当然也不是毫无思考的一时愤怒，它融合了激情、现实关怀和作为事实存在的文化传统的深刻思考，它登场出现在特定的社会历史场景。”<sup>65</sup>处在二十一世纪，当我们回头审视五四新文化运动，对鲁迅所处历史语境首先要有充分的认识，才能理解他对待庄子采取的极端态度，理解这种激烈的极端态度所产生的历史合理性，然而，我们同时也可

---

<sup>61</sup> 刘再复，林岗，《牛津版前言》，《传统与中国人》，香港：牛津大学出版社，2002，第vii-viii页。

<sup>62</sup> 郭沫若，《庄子与鲁迅》，《沫若文集》第十二卷，北京：人民文学出版社，1959年，第47页。

<sup>63</sup> 鲁迅，《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》，第九卷，第364页。

<sup>64</sup> 鲁迅，《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》，第九卷，第366页。

<sup>65</sup> 刘再复，林岗，《牛津版前言》，《传统与中国人》，香港：牛津大学出版社，2002，第viii页。

以拉开时间和距离，对这种激烈的态度有一种重新的反思与批评，与历史产生新的对话。

可以说，鲁迅对庄子始终采取批判和拒绝的态度当然有其积极的一面，它不仅反映了五四启蒙精神对国民精神的再塑造，而且包含了中国知识分子在现代性的过程中充满关注现实、“知其不可为而为之”的奋斗和进取的精神。然而，鲁迅对庄子的批判，也有其值得商榷的一面。从鲁迅对庄子极端的态度和立场，我们也同样可以看到当时的中国文坛缺乏多元的氛围，中国文人的文化生存空间是非常狭隘和有限的。

刘剑梅  
二〇〇八年七月

#### 征引书目

- 王斑，《历史与记忆：全球现代性的质疑》，香港牛津大学出版社，2004年。
- 王富仁，《中国文化的守夜人——鲁迅》，人民文学出版社，2002年。
- 田刚，《〈庄子〉与鲁迅早期思想》，《鲁迅研究月刊》2003年第4期；
- ，《庄子哲学与鲁迅的虚无主义思想》，《人文杂志》2002年第1期，98—103页。
- 关锋，《庄子内篇译解和批判》，北京：中华书局出版，1961年。
- 巴人，《论鲁迅的杂文》，上海：远东书局，1945年版，上海书店1984年影印本。
- 刘再复，林岗，《传统与中国人》，安徽文艺出版社，1999年。
- 刘保昌，《道家思想与鲁迅的国民性关切》，《求是学刊》，2005年第32卷第4期，第103—108页。
- 林语堂，《林语堂著译人生小品集》，浙江文艺出版社，1991。
- 陈子善，徐如麒编，《施蛰存七十年文存》，上海文艺出版社，1996年。
- 周作人，《知堂回想录》，香港三育图书文具公司，1971年。
- 周五纯，王晓河，《阿Q与庄子》，《江南大学学报》，2004年第3卷第1期，第66—70页。
- 郭沫若，《鲁迅与庄子》，《中苏文艺》，1941年4月20日第8卷第3、4期合刊。
- 鲁迅，《鲁迅全集》，人民文学出版社1981年版。

Jusdanis, Gregory. *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Lee, Leo Ou-fan. "In Search of Modernity: Some Reflections on a New Mode of Consciousness in Twentieth-Century Chinese History and Literature," in *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul Cohen and Merle Goldman. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Paul, Cohen A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.

Taylor, Charles. *Multiculturalism and "the Politics of Recognition."* Princeton: Princeton University Press, 1992.