

第二章 肉體生命的界限—魯迅的死亡觀

他去赴死了。這是因為要活的緣故；因為有意義的人生觀為了有意義的生活，要求著死的緣故；因為單是活著，並非就是生活的緣故。

——聶維洛夫，《我要活》<sup>1</sup>

前言

前一章我們檢討了魯迅的女性想像，看到他從女性的它者存有立場照映出自身乃至中國民族的生存處境；本章我們要從魯迅的「死亡想像」入手，探索他如何從這個時間上的它者反瞻出自身的處境。

死亡是對生命終結的「大限」，動物都對死亡有恐懼與避免的本能，對萬物之靈的人類言，除此本能外，還會以感性、理性等特有資質對死亡進行探索：何謂死亡？死後往何處去？死後與活人的關係為何？故人的死亡問題就是「永恆」的問題，就是「存在」問題，也是「宗教」問題，人對死亡的恐懼就是對永恆生命的執著與渴求。但弔詭的是：在生命安全有保障、不能具體感受到死亡接近時，這種生的執著是隱而不顯的，活得好好的的人反而不會珍惜生命，甚至不願意承認自己也會死，惟有意識到有生命危險時，對生命的執著才會出現；更弔詭的是：人唯「捨生才有活路」，意謂唯有找到一定的目標，拚出全付生命力量專注地追求此目標，甚至不惜一死，才能感受到最強烈的生命意義，也才能克服死亡的恐怖挑戰，這是人類生活最不可思議的策略——若能捨棄這無價的生命，反能從自己生命中感受到最強烈的生存意義，<sup>2</sup>正如席莫爾（Georg Simmel）所言，對死亡的認知猶如一股撬開生命與生命內含的神力，使生命內含得以「客觀化」，有如替生命內含注射疫苗，使它不受「生命的短暫」所侵害，讓生命內含強過生命本身，簡言之，即「生命內含不朽，生命卻必朽」。<sup>3</sup>

魯迅的一生正體現的正是這種「置之死地而後生」的「向死存有」

（being-toward-death）生存樣態。他這種「捨生才有活路」的生死觀不僅限於個人範疇，也擴展到對整個民族生命延續發展的思考，而把民族的絕續放在全體人類進步的更廣大脈絡下審視，認為中華民族無論是續是絕，都已盡到有助人類進

<sup>1</sup> 引自《譯文序跋集·《一天的工作》後記》（魯迅譯），《魯迅全集》，第十卷，北京：人民文學出版社，一九八一年，頁 365。

<sup>2</sup> 岸本英夫，《凝視死亡之心》，闕正宗譯，台北：東大，一九九七年，頁 30-31, 107-108。

<sup>3</sup> 轉引自 Zigmunt Bauman（齊格蒙·包曼），《生與死的雙重變奏：人類生命策略的社會學詮釋》（*Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*），陳正國譯，台北：東大圖書，一九九七年，頁 51。

化的責任，這種以世界主義面貌表現的「民族死亡觀」，使魯迅成為同時代啓蒙者最悲壯的一員。

魯迅很早就對死亡的迫近有所警覺，他也在青年時期就確立了專注全力的目標，發揮其昂揚的生命力至死不渝，由此觀之，魯迅畢生的奮鬥實源於死亡的挑戰，他一生毫無保留的努力，正是他置之死地而後生的生命（存）策略。我們進一步要問的是：魯迅認知到的「死亡」是什麼？他看到死人與活人有何種關係？這種認知與他的志業之間有何關係？

我們的看法是，魯迅對死亡的認知是「即生即死」，他通過文學想像進入死亡之域，站在這想像的死亡之域中，使他得以化身為鬼，以「永恆的它者」的身份，觀照他所處的此世，進一步滲透、瓦解了這一此世，瓦解了「存在」，這不僅使他看到了自身中的「鬼氣」，也看到了他所處的「並非人間」；這幾近於以「魂有學」（hauntology）<sup>4</sup>顛覆存有學（ontology），這樣的顛覆可說貫穿魯迅的一生，也唯有基於這樣的魂有學的顛覆性，使魯迅更能開出「忠實地說自己相信的話」的「肉身主體」意識的新風貌，這種風貌可說是中國文化傳統中所絕無僅有的。

基於以上論述，本章擬從兩個取徑處理魯迅的死亡觀。第一個取徑是「向死存有—魂有存在」取徑：「向死存有」是立足於由死亡規定的生命有限性而展開的生命樣態，這是第一節的主題；「魂有存在」是「即生即死」，生中有死，這是第二節的主題。第二個取徑是「個人—人類—民族」取徑：貫穿本章兩節的思路，是魯迅從對自己死亡的體會出發，感受到死亡對人類存在的意義，又由此觀照到民族的存亡問題。

基本上，魯迅的死亡觀「示現卻未明說」（showing without telling）的，其實正是大乘佛教、莊子的理想人格，即哀駘它的「才全而德不形」（《莊子·德充符》）<sup>5</sup>、「善吾生、善吾死」（《莊子·大宗師》），亦即「剎那含永劫」、

---

<sup>4</sup> “hauntology”一語由德希達所創，見 Jacques Derrida, *Specter Of Marx*, tran., Peggy Kamuf, Routledge, 1994, p. 51. 原意概為人的存有（being）實為幽靈（specters）所決定，生者的存在狀態的真正基礎實為亡靈的不斷返回此世，容後詳述；黃錦樹在〈魂在：論中國性的現代起源〉一文中引林建國〈有關婆羅洲森林的兩種說法〉（《中外文學》廿七卷第六期，頁 111）一文譯為「魂在論」，本文依台灣學術習慣譯為「魂有」。

<sup>5</sup> 吳怡認為，「才全」之「才」意指天賦、自然具備的作用，係根植於德性中的「德性之才」，「全」指整體的、不可分割的，才全即「應付外在事物變化的才能完備」；「才全」就能「德不形」，就可像哀駘它那樣「未言而信」（不需言語便能使人相信）、「無功而親」（不需任何功業人們自然易於親近）（吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，二〇〇〇年，頁 199）。傅佩榮認為，「才」指「保持真實的能力」，才全意謂「面對一切處境皆能不失其真實」；「德不形」意謂似有若無，順其自然（傅佩榮，（《傅佩榮解讀莊子》，台北：立緒

「煩惱即菩提」。表面上看來這與魯迅「說他所相信的話」的信念是相悖的，但深究起來卻有深層的一致。魯迅體現的理想人格，是「說不出」的、不可說的，這又有兩層意思：第一涉及這種人格本身的特質，這種人格是一種實踐的功夫，它的「意義」在於實踐而不在「說出來」，一旦用語言「說」出來，則意義全失；第二涉及當時他的啓蒙策略，由於訴諸語言將此人格完整表述，將有掉回「三教同源」、「無特操」、「此亦一是非、彼亦一是非」的異化陷阱的危險。

### 第一節 魯迅的「向死存有」

魯迅的生命經驗實為上述席莫爾論點的絕佳註腳。「對死亡的自覺」實為魯迅生命的動力，在中國現代作家中，魯迅終生活在「死亡」意識中，終生「向死存有」；<sup>6</sup>魯迅「要趕快做」的急迫感，正來自於這「向死存有」。錢理群指出，魯迅一生不停地書寫「死亡」主題，其中一九二四至二六年，與一九三六年病逝前，是集中思考的時期。他的譯作也是如此，從最早的《域外小說集》中的《默》、《漫》到死前翻譯的果戈里的《死魂靈》，都可看出他對死亡主題的關注。這是魯迅思考人（尤其是現代中國人）的死亡方式、死亡意義與死後命運的呈現，這是魯迅思想的基本面，而魯迅的死亡書寫的重心，始終是「生」。<sup>7</sup>

本文認為，「向死存有」是魯迅思想中由死入生的關鍵：正是「向死存有」的存在模式，使魯迅得以站在「人類」的角度觀照人生，不囿於國族、階級等人為藩籬，直探人本主義（其實是任何主義）之根底，因而使他的國民性研究，一開始就有全人類的普遍性。王乾坤認為，海德格的「向死存有」，是要人認識到人是一種「先行到死」的存有，要人正視並承擔「死亡」這一最本真的可能性，人「作為什麼東西」存有，並不重要，重要的是「去在」（或曰『去是』）；這與魯迅的否棄終極的外在價值，把存在從「黃金世界」收回到當下生命的「本體

---

文化，二〇〇二年，頁96）。由上觀之，「才」實有「與生具來的保持真實的能力」之意；魯迅歷來鄙夷「教授」、「正人君子」，雖致力文學啓蒙卻一再宣稱「文學無用」，遺囑命後代「萬不可做空頭文學家」，都是在捍衛這與生具來的能力。

<sup>6</sup> 皇甫積慶，〈「死」之解讀〉，《魯迅研究月刊》，二〇〇〇年二月，頁23。

<sup>7</sup> 如《吶喊》有《狂人日記》、《孔乙己》、《藥》、《明天》、《阿Q正傳》、《白光》、《兔和貓》、《鴨的喜劇》籠罩在死亡陰影下；《彷徨》中有《祝福》、《在酒樓上》、《孤獨者》、《示眾》、《傷逝》觸及死亡；《朝花夕拾》有《狗貓鼠》、《阿長與〈山海經〉》、《父親的病》、《無常》、《范愛農》在回憶死亡。《野草》有十八篇描寫死亡、想像死亡。《且介亭雜文末編》及其附錄有《凱綏·珂勒惠支版畫選集·序目》、《寫於深夜裡》、《半夏小集》、《這也是生活》、《死》、《女吊》等五分之一的篇章與死亡有關。見錢理群，《心靈的探索》，石家莊：河北教育出版社，二〇〇一年，頁116-117。

論中間物」思維，有相通之處。<sup>8</sup>

### 一、海德格的「向死存有」

本文認為王乾坤所言甚是，並願進一步加以發揮。海德格的「向死存有」，就是「此有」（Dasein），即「在世存有」（being-in-the-world），即與「存有」（Being）相對的「存有者」（being），意指活生生的有血有淚、有情欲愛恨的個體，海德格將此作為其哲學分析的基本對象，他的《存有與時間》就是分析此有在何種情況下才會「純真地屬於他自己的自我」。<sup>9</sup>這是當代存在主義「存有先於本質」的精神，把哲學對象從「思想」拉回到「人」。<sup>10</sup>海德格說：「死亡是此有剛一存在就承擔起來的存在方式」，「作為向死存有者，此有實際上死著，只要在它尚未亡故之際就始終死著」，「死亡是此有最本真的可能性」，<sup>11</sup>這些論述中的死亡，都是「人的條件」，超越了種族、國家、階級、職業的區隔。人之所以為人，就因為他（她）知死：有論者謂，只有人類才會「死」（die），動物只能「滅」（perish）；慎重處理死亡，正是行使人作為萬物之靈的「知死」特權。由此觀之，魯迅的死亡自覺首先就有全人類的普遍意義。魯迅晚年的說法證實了他從普遍人類的死亡來觀照中國人死亡觀的思路：

大約我們的生死久已被人們隨意處置，認為無足輕重，所以自己也看得隨隨便便，不像歐洲人那樣的認真了。有些外國人說，中國人最怕死。這其實是不確的，．．．。<sup>12</sup>

對「自己一人類」死亡的自覺、對「自己一人類」死亡的嚴肅態度，構成魯迅觀照中國人的生與死的透鏡，是他對中國人的生存方式、死亡方式的思考與書

<sup>8</sup> 王乾坤，《魯迅的生命哲學》，北京：人民文學出版社，一九九九年，頁 31-33。

<sup>9</sup> 項退結，《海德格》，台北：東大圖書，一九八九年，頁 65-66。

<sup>10</sup> 更確切地說，海德格以「人」為對象的思考，是以反抗「人文主義」意識形態為起點的：他在《人文主義書簡》中認為，人文主義恰恰是西方兩千多年來從未思考「人」的罪魁禍首，起源於西元二世紀的人文主義，實際上是一種盛行於羅馬帝國的特殊現象，是一種「與野蠻對抗的人文教化」，是對人類獸性的馴服；他的《存有與時間》就是要超越人文主義的形上學傳統，去讓「存有」自我展現。（參考林遠澤，〈人類花園的規則或查拉圖斯特拉的計畫〉，《當代》第一五五期，二〇〇〇年七月，頁 6-9）本文以為，海德格這種「反人文主義」的人本思想，對理解魯迅以破為立的「立人」思想，很有啟發意義：魯迅也有強烈的「反教化」傾向，最接近海德格的例子是他認為人的本質包括獸性，人對獸性的馴服可以變成奴性，見《而已集·略論中國人的臉》，《全集》第三卷，頁 414。

<sup>11</sup> 海德格，《存有與時間》第二篇第一章，轉引自段德智，《死亡哲學》，台北：洪葉文化，一九九四年，頁 374-375。

<sup>12</sup> 《且介亭雜文末編·死》，《全集》第六卷，頁 608-609。

寫的基礎；我們甚至可以說，這種普遍性人類死亡的自覺，是魯迅反省、批判中國傳統及其國民性的利器，無死亡自覺他的國民性批判不可能達到現有的深度。魯迅為死亡的書寫，正是他對死亡的「認真」態度，由此他開出兩種反省：一是對「生」的認真態度，一是中國人對「生」的不認真。

我們進一步探究海德格的哲學，當更可看出魯迅的「死亡自覺」的普世性意義。在海德格那裡，死亡自覺是與「陷溺」的克服有關的。海氏把每個特殊個人的存有狀態稱為「此有」，此有的存有狀態（即『此有』之所以為『此』），是一種「怎樣才能『在』、才能『是』」的「掛念」（乃至焦慮），它必須通過詮釋活動的「理解」而自我開顯，漸臻「存有」之境；此過程又可表述如下：此有初始被「拋入」一陌生情境，此時其存有是對其有所「遮蔽」的，此有乃通過「能是」（向前規畫、投射）、「已是」（追溯、應用過去的經驗）以至「正是」（對當下被拋入作出解釋）的三步曲詮釋循環，達致「理解」，完成「反拋入」，其存有即向它作某種開顯，但隨即此有又被「拋入」下一陌生情境，故此有的每一「開顯」之後又是更多的「遮蔽」，如此周而復始，漸趨存有之境。<sup>13</sup>海德格認為，人對其被拋入的情境進行存有學的詮釋，是人的原初存有狀態，「語言」是由此狀態衍生的，語言要為此有的反拋入的理解服務，要有助於存有向此有的開顯，這種語言才有助於人與人的溝通。

不過海氏也指出，此有在被拋入後，往往也會「陷溺」（falling prey），即不由自主，隨波逐流，偏離了存有開顯的正路；所謂陷溺有三種現象，即閒言、好奇心與模稜兩可。「閒言」意指一切不以嚴肅態度顯示自己決心的言說，即語言溝通並不去揭示存有，只是「談談而已」，這種閒談與談話人（此有）不相關，且會形成權威，使人沒弄清楚事物就以為已經理解，這使閒言一開始就是封閉的。「好奇心」意指我們沉溺於「看」，即為看而看，卻並不想把看到的加以理解，只是不斷變換看的對象，所要的只是消遣，這種存有方式有如「無根的樹」。「模稜兩可」則意指將不理解當作理解，或已理解卻不自知。<sup>14</sup>

此有唯有警覺到死亡，體會到死亡是「確定必來但不知何時會來」（certain yet indefinite），並產生以「大無畏的精神自由」預先迎向死亡的決心，才能從陷溺中超拔出來；唯有如此，此有才算獲致真正屬己的（proper）、本真的（authentic）的存有狀態。海德格稱此決心為向死亡的「預趨」（anticipation），並稱：「『預趨』使此有發覺自我原來陷溺於人們之中，並使他首先不依靠『關切的關心』為憑藉去正面面對『成為自己』的可能性，而是在『從人們的幻想中解脫出來』的、感性的、令人憂懼的『迎向死亡之自由』之中，成為自己、確認

<sup>13</sup> 有關此有從「被拋入」到「理解」的過程，參考 Martin Heidegger, *Being and Time*, tran. Joan Stambaugh, pp.134-144. 另參考項退結，《海德格》，頁 75-86。

<sup>14</sup> Heidegger, *Being and Time*, pp.157-163.

自己。」<sup>15</sup>這就是論者所謂，把個人自己的「死亡經驗」由未來帶入現在生活中，將可開啓一種嶄新的「超越死亡」的生命態度，如此則等於每天都可經驗到死亡，這多少都具有克服死亡過程的焦慮的作用。<sup>16</sup>

由上述海氏的存有哲學看，魯迅自「幻燈片事件」起就深感於心，至於終生念茲在茲的「病死多少是不必以為不幸」的「愚弱」、「卑怯」、「詐偽」、「無特操」的中國國民性，即為「陷溺」的特殊形式；由此觀之，魯迅畢生之「立人」職志，也即在於追求脫離陷溺的「此有的自我開顯」，用魯迅自己的話說，就是尋求「破黯暗者」的「內曜」及「離詐偽者」的「心聲」<sup>17</sup>。既然如此，魯迅對死亡的警覺、他預趨到死的決心，是他反省、批判國民性的必要前提、基本功，就可理解了。

## 二、魯迅的「向死存有」文本：以《野草》為例

魯迅的「死亡自覺」雖然貫穿他的一生，如上錢理群所述，他的作品多籠罩在死亡陰影之下，但他的「預趨死亡的決斷」則最集中表現在《野草》：《野草》中有關死亡的十八篇是對死亡的「直接描寫」。<sup>18</sup>有人說死亡如同太陽一般不能直視，但魯迅就是要挑戰這不可能的任務。《野草》在「直視死亡」上確實獨樹一幟，其諸死亡篇章可說是標準的「預趨」死亡的嘗試，是「迎向死亡的自由」。

死亡的自覺與對死亡的恐懼有關。論者指出，人對死亡的恐懼有三部分，即對垂死的恐懼，對死後之事的恐懼，及「停止存有」的恐懼；其中對垂死及對停止存有的恐懼，涉及對痛苦、無助、失去生理或心理控制力的恐懼，也涉及被拋棄、失去自己所愛之人的恐懼；個人無意識的死亡焦慮，係從屬於對哀悼生者及哀悼自己、對失敗的罪惡感，及接受失敗等有意識的期待之下；而對死後之事的恐懼，則源於相信來生，由此對死後的不可知及被懲罰的恐懼。<sup>19</sup>死亡的自覺，

---

<sup>15</sup> Heidegger, *Being and Time*, pp.240-245. 參考項退結，《海德格》，頁 102。引文為筆者據英譯本所譯，與項退結譯文略有差異。英譯為：“Anticipation reveals to Da-sein its lostness in the they-self, and brings it face to face with the possibility to be itself, primarily unsupported by concern taking care of things, but to be itself in passionate anxious freedom toward death which is free of the illusion of the they, factual and certain of itself.” *Being and Time*, P.245.

<sup>16</sup> 克拉瑪 (Kenneth Kramer)，《宗教的死亡藝術：世界各宗教如何理解死亡》( *The Sacred Art of Dying: How World Religions Understand Death* )，方薈玲譯，台北：東大，一九九七年，頁 352。

<sup>17</sup> 《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《全集》第八卷，頁 23。

<sup>18</sup> 木山英雄的說法是：《野草》在邏輯上應是先於《吶喊》的，《野草》把《吶喊》隱而不顯的「陰暗自我」從混沌中引出表面來。氏著，〈《野草》的詩與「哲學」(中)〉，《魯迅研究月刊》，一九九九年第十期，頁 34-35。

<sup>19</sup> James B. McCarthy, *Death Anxiety*, NY: Gardner Press, Inc., 1980, p.10.

或即在於克服諸種無意識的死亡恐懼，人的「死亡恐懼」與「死亡自覺」兩者互為犄角，使死亡之於人有了意義。

克服死亡恐懼的死亡自覺在《野草》篇章中得到充分發揮：死亡在這裡被魯迅形象化、常態化，原來作為人的生命、存有之終結、大限的死亡，在這死亡的書寫中成為「產生意義」的工具，而其目的則有：克服對垂死的恐懼（報復無聊看客的《復仇》，悲憫同胞的前途、詛咒他們的現在的《復仇》（其二）），克服對停止存有的恐懼（使水、火獲得新生的《雪》、《死火》），驅動人生（《過客》），克服對死後之事的恐懼（人不及鬼的《失掉的好地獄》，及肉身雖死卻仍有知覺的《死後》）。

但進一步分析，《野草》中的死亡意識，則可歸結為以下這個母題：即藉克服死亡恐懼以「確定意義」的自覺努力的二律背反；意指一種追求能指／所指之間「名實相符」的努力，由於「所指」一直都是像死亡一般不可描述，這種努力終要失敗，因之「死亡」在這裡成為生命的本質、生命的真面目。

要說清楚這一母題，有必要從敘事學的原理觀察。對敘事學中多重敘事法深有心得的魯迅，在《野草》中運用更為純熟。各篇最內層的敘事者（這些敘事者當然並非魯迅）一開始是想把變動不居的大千世界的美、醜、善、惡，予以定型、定格，然後像照相機那樣將之永久保存在自己的心中。《墓碣文》的「抉心自食，欲知本味」，極形象地、明白地點出追尋生命本質意義的動機，自不待言；《復仇（其二）》的耶穌「不肯喝那用沒藥調和的酒」，是「要分明地玩味以色列人怎樣對付他們的神之子」；《好的故事》中世外桃源的美景，就算倒映在水中，被落石打破為碎片，「我」也「要凝視他們」；《雪》中真正被敘述者肯定的是「絕不黏連」、「永遠如粉，如沙」，「在日光中燦燦地生光」的「朔方的雪花」即「雨的精魂」；《死火》中的「我」幼小時「不但愛看，還要看清」那「息息變幻，永無定形」的「快艦激起的浪花，洪爐噴出的烈燄」；……這些都是要以肉體的感官去把握那永遠變幻未測的現實的企圖。

這些篇章中敘述者想把握的東西有一共相，即被固化的、硬化了的流動本質。這隱然有佛洛伊德的「死本能」色彩。佛洛伊德晚年認為，人的性欲並非人類活動的最終驅動力，人追求性欲的滿足，這只是「生本能」，它仍為一種更究竟、更普遍的驅力服務，即回歸到無機世界的平靜狀態的努力，此即「死本能」；他指出，生本能是安靜狀態的破壞者，它們在作用時還會釋放愉快感受的張力，但死本能則不引人注意地發揮著作用。<sup>20</sup>《野草》諸死亡篇章的敘述者，總希望能使他們的認識對象像無生物一樣靜止，不論這對象是水，火，美景，自己的心，或是未來的人生之路，都得像外在於他們的靜物那樣，要有清楚的、可定義的外

<sup>20</sup>佛洛伊德（Sigmund Freud），〈超越唯樂原則〉，《弗洛伊德後期著作選》，林塵等譯，上海：上海譯文出版社，一九八六年，頁 69-70。

型供其認識、把握、欣賞、評價。這樣主客對立、客體物化的認識論，卻正像死本能那樣，悄悄地深入每個人心。

但這物化的、靜態的、無機的認識對象，卻遠非事物的本質，甚至也不是死亡。魯迅通過第二層敘事者（做夢者），將這些「死」了的、靜態的對象相對化了；正如《影的告別》中不得不「彷徨於無地」的影一樣，這些對象的固定意義的真相不過是鏡花水月，並無一確切的所指與能指相應，最內層敘述者之所見，都是「夢」而已——現實「真相」、「意義」、「本味」之不可得，不可把握，一如死亡之不可逼視，要「凝視」、「看清」這些真相、意義，無異緣木求魚，其結果必然是「已陳舊」、「何由知」的「本味」。這本味的典範就是死亡：那硬化、無機的事物並非死亡的真面目，死亡不是光明，也非黑暗，死亡根本不能「是」什麼，死亡只能被放在重重的敘述者之引號（也就是現象學的『括號』）之內，向存有者開顯——死亡就是存有。

如果說存有的「意義」在於「此有投射的去向」<sup>21</sup>，《野草》諸篇可說是「反投射」或「反意義」的；從敘事學的角度看，如果說「敘述」是始於「有心說明世界的起源或結構」之時，並結束於這一需要獲得滿足之際，<sup>22</sup>《野草》可說是「反敘述」的：它們靈活地操弄多層次的敘述者，打破生／死、覺／夢的界限，藉此瓦解了生者、醒者的「邏輯」以及「世界的起源與結構」，將生／死、覺／夢共冶於一爐——它們簡直是質疑存有的必要、存有的可能，所有「意義」的追尋、投射的企求、敘述欲望的滿足，都將徒勞無功。與《野草》同時的《彷徨》的敘事技巧也有類似特點，但《野草》直接以死亡為書寫對象，其「反意義」、「反敘述」的解構力度無疑更甚於《彷徨》，「死亡書寫」、「死亡想像」與多層次敘事技法結合，直接挑戰、拆解了人的生存意義。

《墓碣文》最值注意。《墓碣文》最能說明「認識自己」與「探索死亡」在魯迅那裡的關聯，「抉心自食，欲知本味」，他要徹底解開「我是什麼」之謎，卻以親自生嘗自己心的味道作為隱喻，這就意味「認識自己」的代價是死亡。而《墓碣文》之不同於野草其它諸篇，在於它的最內層敘述者看到的內容就已不是無機、僵死的靜態對象，而作者更以重重的引號將其相對化，超越了它。連死亡也不是靜態的對象，死亡本身就充滿了意想不到的可能性。

「我」在夢中看見的墓碣陽面「於浩歌狂熱之際中寒；於天上看見深淵。於一切眼中看見無所有；於無所希望中得救」，及「有一遊魂，化為長蛇，口有毒牙，不以嚙人，自嚙其身，終以殞顛」的刻辭，就已顛倒常態，推翻了形式邏輯；論者甚至指出，「於無所希望中得救」一語可稱魯迅「本體論中間物」思想的精髓：人註定有限，無論人怎麼努力都會「在無物之陣中老衰，壽終」，但魯迅對

<sup>21</sup> 項退結，《海德格》，頁 83。

<sup>22</sup> 馬丁（Wallace Martin），《當代敘事學》，伍曉明譯，北京大學出版社，一九九〇年，頁 114。



待這絕望的方式不是頹廢，而是在這個事實的基礎上，在無路的地方走路，與沉淪作「絕望地抗戰」，這種魯迅式的絕望是自我拯救，是昂揚人生的起點，「於無所希望中得救」即為此意；「無」之所以可得救，因為「無」是生命的本態，比任何「有」都更本真，是整體上的「純有」，是腳下更結實的地盤。「絕望」是魯迅消解了種種終極希望後的思想成果，魯迅的「敢於絕望」、「絕望地抗戰」（不是『反抗絕望』），在中國歷史上罕見其匹。<sup>23</sup>本文以為，這於無所希望中得救的邏輯，正是死亡的邏輯。

「我」在夢中看見墓碣陰面還有「抉心自食，欲知本味。創痛酷烈，本味何能知？……痛定之後，徐徐食之。然其心已陳舊，本味又何由知？……答我，否則，離開！」的「殘存文句」；「我」「就要離開」之際，還看見死屍坐起，「口唇不動」地說「待我成塵時，你將見我的微笑」，能坐起的死屍，口唇不動而說，成塵方微笑，這死屍已不再只是僵固的北國之雪，被定格的快艦激起的浪花，而有如基督死後復活一般的超越性意義，這還是「在無所希望中得救」：接受必死，才有生的可能，生的活力，須奠基於死的空無。

但更關鍵的似乎是「離開」。「離開」使上述「於無所希望中得救」的邏輯相對化了。墓碣的陰、陽兩面刻辭中都有「離開！」「我」看見死屍坐起時也是「就要離開」之際，死屍說了話後「我」則「疾走，不敢反顧」地離開。持中共馬列主義史觀的論者認為，這「離開」象徵魯迅告別前期的個人主義、進化論觀點，向群眾路線、共產主義「飛躍」；<sup>24</sup>本文以為此說抹殺了死亡對魯迅的存有學意義。「離開」實乃人生的基本樣態，是一種「邊界的跨越」，可以等同於成長、蛻變，沒有離開，人生將陷入既定意識形態，日漸枯竭、萎縮。而這裡的「離開」，實為最終界限——「大限」的跨越，即生死之界的跨越，其實就是海德格的「預趨死亡決斷」，即在「迎向死亡之自由」中「成為自己、確認自己」。這是「狂人式二次覺醒」<sup>25</sup>的深化；如果說「死亡」就像不可描述、不可把握的黑洞，則對已親炙這吞噬一切的黑洞的存有者（猶如墓碣文中的『我』）而言，他的「離開」，則既是離開死亡，但不是簡單地貪生，而也是「回到」死亡，活在死亡之中，生與死已無二，猶如「死火」的飛出冰谷，將要燒完，但這一死亡絕

<sup>23</sup>這是王乾坤的看法，見《魯迅的命哲學》，北京：人民文學出版社，一九九九年，頁179, 184。徐麟則指出，這句話顯示魯迅已超越了絕望與希望，由此可感受到其「虛妄主義哲學」的魅力，見氏著，《魯迅：在言說與生存的邊緣》，山東文藝出版社，一九九七年，頁116。

<sup>24</sup>如孫玉石稱，此係魯迅對思想中舊我的徹底否定、追求一往無前的革命新道路，見氏著《〈野草〉的藝術探源》（作於一九七九年），收於張杰、楊燕麗選編，《魯迅其書》，社會科學文獻出版社，二〇〇二年，頁263。

<sup>25</sup>這是伊騰虎丸的說法。他認為狂人因自省到吃人而發狂是第一次覺醒，而他重入紅塵的康復則是第二次覺醒；伊氏認為第二次覺醒之難更甚於第一次。

不等於留在冰谷內凍滅；這樣「離開」過的人或許「再度」追求能指／所指的名實相符，但此時這種追求已不再是未經死亡前那次追求樣單純，那樣執著於成敗，而這時的名實相符也不再是僵死無機的對應關係，而是死後的酥生，具有寓無限於有限的生命力。只有這種人才能永遠「舉起投槍」。

除《野草》外，這種死後酥生的生命力，某種程度也表現在魯迅雜文的「形象化」技法上。論者指出，魯迅雜文對中國各類人物性格的概括，是在某一片斷的情景中，將這些人物的某個特徵「照下來的一張相」，這種小照特點鮮明，具有典型的意義。<sup>26</sup>這種技法其實還是「看清快艦激起的浪花」式的定格，但其「典型」的生命力則來自於先看到「於無所希望中得救」的死亡邏輯，又從這邏輯「離開」，方有以致之。從早期的《狂人日記》起，經《燈下漫筆》、《答有恆先生》，魯迅對中國整個民族的「吃人」本質已再三致意，而經他在此吞噬一切的死亡大嘴之中定格照出的「正人君子」、「叭兒狗」、「蚊子」、「蒼蠅」、「革命小販」、「二丑」、「洋場惡少」、「西崽」等形象，<sup>27</sup>都是「入死出生」後的畫龍點睛。

而到了晚年，面對死亡的逼近，魯迅又「離開」了這種二次定格，再度「回到」開放式、不可知式的論述方式。三本《且介亭》雜文集反映的文學思想，論者稱為直接以血性熱情表現生命之美，拒絕僵固理論模式的「血書」，《這也是生活》中嘲弄吃西瓜也想到國土瓜分的迂腐，《女吊》裡擔心「『先進』的文學家和『戰鬥』的勇士」要「變呆鳥」；並頻繁使用「然而」、「或者」、「卻」等轉折詞及詭口語句，更深地掘向未知，探索躲在既成觀念外的秘密。<sup>28</sup>這無異回到《野草》、《彷徨》的精神。「向死存有」使魯迅得以「確認自己」的自由，「離開」一切成規，回到死亡、回到自己。

魯迅不僅在個人層次「向死存有」，他甚至站在國族的層次「向死存有」：「若以人類為著眼點，則中國若改良，固足為人類進步之驗（以如此國而尚能改良故）；若其滅亡，亦是人類向上之驗，緣如此國人竟不能生存，正是人類進步之故也。」<sup>29</sup>這種「預趨」國族的「死亡」的國族存在模式，讓魯迅終生都鼓吹腳踏實地，苦幹實幹的「民力論」，批判浮誇的「民氣論」，呼籲一代一代中國人勇於去做「艱難切實的事情」，因為唯有如此國族才能免於滅亡。<sup>30</sup>

## 第二節 魯迅的「魂有式存在的結構」

<sup>26</sup> 李文兵，〈論魯迅雜感的文學本質〉，收於《魯迅其書》，頁 355。

<sup>27</sup> 這裡臚列的魯迅筆下諸形象，參考李文兵文，前引書頁 353。這一點將於下一章詳細討論。

<sup>28</sup> 張直心，〈論魯迅對《二心集》型批評文體的反撥〉，《魯迅其書》，頁 464-469。

<sup>29</sup> 《書信 180820 致許壽裳》，《全集》第十一卷，頁 354。

<sup>30</sup> 《華蓋集忽然想到（十）》，《全集》第三卷，頁 90。

上一節討論魯迅的「向死存有」，其關鍵在於存有者回到死亡的「離開」。這是站在「存有者」的立場看的。人置之死地固能然後生，向死存有固然是「確認自己」的自由，但換個方向看，即從「死亡」的角度看，「生命回到死亡」有另一種意義，即「死亡回到生命」：現存的生命無他，不過是過去已死的「魂」重新活在現存的肉體而已；人類文明固然日新又新，但不論創新再迅速、激烈，「過去」總是客觀地參與其中，文明總是加法，過去是不能用減法減掉的；不論我們喜歡與否，過去的生命總是存在我們的血液內，我們任何創新，任何革命，這些已死的生命都是參與者，這是「魂有」的應有之義，也是魯迅思想的起點。本文擬通過德希達的「魂有學」架構來深入探討這向死存有的內核。以下先從魯迅筆下的「魂」說起。

### 一、魯迅作品中「魂」的辨析

魯迅作品中常出現「靈魂」，但他更常用「魂靈」一詞。劉玉凱注意到這兩者的不同，據他概略整理出兩者出現的語境後析稱，「靈魂」指的是「抽象的思想」，而「魂靈」是指想像中可以遊離於人身體之外的「魂兒」。（詳見註釋）<sup>31</sup>這兩者其實有異有同，異中有同。

先說兩者之異。魯迅的魂靈與靈魂，似與德希達的幽靈（specter）與靈魂（spirit，也有精神之意）兩者類似。德希達認為幽靈與靈魂之間是「延異」

<sup>31</sup>「魂靈」的例子：（1）「寫出一個現代的我們國人的魂靈來」，「要畫出這樣沉默的國民的魂靈來」，《俄文譯本〈阿Q正傳〉序》。（2）「因為孩子的魂靈，要攝去當鹿台腳了」，《故事新編·起死》。（3）《論辯的魂靈》，《華蓋集》。（4）「我的魂靈的手一定也顫抖著」，《野草·希望》。（5）「於是當《吶喊》印行第二版時，即將這一篇刪除；向這位『魂靈』回敬了當頭一棒」，《故事新編·序言》。（6）「一個人死了之後，究竟有沒有魂靈的？」《彷徨·祝福》。（7）「（淺草社）向外，在攝取異域的营养，向內，在挖掘自己的魂靈」，《中國新文學大系》小說二集序》。（8）「中國本來是撒謊國與造謠國的聯邦，……非用『刺刀割開』他們的魂靈，用淨水來好好地洗一洗，這病症是醫不好的」，《集外集拾遺·通訊》。（9）「嗚呼，人和人的魂靈，是不相通的」，《華蓋集續編·無花的薔薇之二》。

「靈魂」的例子：（1）「這些眼睛們似乎連成一氣，已經在那裡咬他的靈魂」，《阿Q正傳》。（2）「『中國大眾的靈魂』現在是反映在我的雜文裡了」，《准風月談·後記》。（3）「這對我們的批評家成仿吾先生正在創造社門口的『靈魂的冒險』的旗子底下掄板斧」，《故事新編·序言》。（4）「仰慕往古的，回往古去罷，……靈魂要離開肉體的，趕快離開罷！」《華蓋集·雜感》。（5）《出賣靈魂的秘訣》，《偽自由書》。見劉玉凱，《魯迅錢鐘書平行論》，保定：河北大學出版社，一九九八年，頁314-315。

(differance)的關係：幽靈是靈魂的「肉體化的鬼」(carnal apparition)、它的現象學的身體、它墮落的有罪的身體，也是等待救贖的、鄉愁的身體。<sup>32</sup>所謂「延異」，簡言之兼有差異、延遲之意，藉此終極所指(transcendental signified)被解構，「邏各斯中心論」(logocentrism)中所指對能指、在場對缺席、語言對書寫、同一性對差異等的宰制不再，「存有」、「真理」不過是永遠的差異與延遲，都從差異中衍生出來，存有、同一不過是一開始就抹殺掉差異的決定；<sup>33</sup>

「延異是一種使意指活動成為可能的東西，但它一定要每個『在場成份』與『它自己以外之物』發生關聯，又保留『過去的成份』，且自身已被『它與未來成份的關係』掏空，意指活動才成為可能。」<sup>34</sup>由此觀之，在德希達看來，相對於靈魂言，幽靈更是個在場，它經常要被靈魂召喚，要向靈魂「施崇」，它象徵墮落，但它無所不在。要注意的是，兩者既是延異關係，就不可能是一刀切的涇渭分明的差異，不是二元對立、誰宰制誰的差異。

再說兩者之同。中國傳統的生死觀，認為造成生死之間差別者無他，不過是一種類似「生命驅力」的東西。莊子稱此驅力為「氣」：「人之生氣之聚也，聚則為生，散則為死。」(《知北遊》)<sup>35</sup>在王充那裡，這種驅力稱為「精神」：「夫人所以生者，陰陽氣也。陰氣生為骨肉，陽氣生為精神。」「人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者，歸也；……陰氣逆物而歸，故謂之鬼，陽氣導物而生，故謂之神，神者，伸也，申復無已，終而復始。人用神氣生，其死復歸神氣。」(《論衡》)<sup>36</sup>在王陽明那裡，則是他於「百死千難」中，超脫得失榮辱之後，在「生死一念」上大悟所得的「良知」<sup>37</sup>。

其實從劉玉凱的列舉可看出，魯迅較常使用的「魂靈」確實是相對於肉體的魂，但「靈魂」一詞卻不僅是「思想」，將靈魂當作思想就有滑入「我思故我在」

<sup>32</sup> Derrida, *Specters Of Marx*, p.136.

<sup>33</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Trans. Gayatri Spivak, Johns Hopkins University Press, 1974, pp. 23-24.

<sup>34</sup> Jacques Derrida, "Differance," trans. David Allison, in *Speech and Phenomena*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p.142.

<sup>35</sup> 轉引自 Frederick H. Holck, ed., *Death and Eastern Thought: Understanding Death in Eastern Religions and Philosophies*, Abingdon Press, 1974, p. 205.

<sup>36</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》第三冊，台北：藍燈文化，民八十年，頁 280,282。

<sup>37</sup> 見《年譜》(一)，《王陽明全書》(四)，王陽明又稱，良知「不待慮而知，不待學而能」(《王陽明全書》(二))，轉引自傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，一九九三年，頁 101；另參考秦家懿，《王陽明》，台北：東大圖書，一九八七年，頁 47, 105。其弟子王龍溪進一步強調「先師自謂良知二字自吾從萬死一生中體悟出來。」(《龍溪語錄》)，轉引自《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 101。

的危險；靈魂也是一種使生命之為生命的、區隔生死因之也跨越生死的「生命驅力」，這與「魂靈」是相通的。近年論者稱，魯迅本來就受到陸王心學影響，如他認為文學的最高境界在於揭示「科學所不能言」的「微妙幽玄」的「人生之閻機」或「人生之誠理」，<sup>38</sup>又如他自稱以最壞的惡意窺測中國人，發現中國人「麻木，沒有良心，不足與言」<sup>39</sup>，這裡的「人生之閻機」、「人生誠理」、「良心」正是「良知」。<sup>40</sup>我們以王陽明的「良知」，來訓魯迅的靈魂與魂靈，應不為過。

以陸王心學的「良知」訓靈魂（魂靈），其主要用意在凸顯其「百死千難」、「生死一念」間的大悟的「跨越生死」乃至超越生死的「邊界」意義。這樣跨越生死邊界的「悟」，其實正是魯迅在《吶喊·自序》中所謂改變國民的精神的理想。魯迅小說中的「庸眾」，在面臨生死之交時，也能脫胎換骨，如阿Q將臨刑時，才看到眾人比狼還可怕的眼睛連成一氣，「已經在那裡咬他的靈魂」，他唯有處於生死交界之境，才脫離渾厄，知道自己有靈魂，清楚地意識到「生」的存在與「死」的非存在；在生死之交，過去的一切習慣、一切信念、一切認知，都已不再有意義，但也唯有在此時，「思想」才能思想到「生命」本身，思想到靈魂。

劉玉凱的統計並未週詳，我們從幾個他未引的例子，再檢討魯迅那裡靈魂（魂靈）的意義。首先，靈魂是不待學而得的良知，也包括已逝的整個先民集體，非人能選擇性地接受。「歷史上都寫著中國的靈魂，指示著將來的命運，只因為塗飾太厚，廢話太多，所以很不容易察出底細來。正如通過密葉投射在莓苔上的月光，只看見點點的碎影。但如看野史和雜記，可更容易了，因為他們究竟不必太擺史官的架子。」<sup>41</sup>這裡魯迅用的是「中國的靈魂」，可見「靈魂」不只是「思想」，也帶有德希達「幽靈」（specter）的意思，是由過去所有祖先創造的、今人必然繼承的、難以割捨的、時時要「返回」今人體內的精神遺產，那「鬼者，歸也」的「鬼」，其所以為幽靈、為鬼，是因為它是超越三度空間、跨越時間的「底細」，今人之所以為今人，魯迅之所以為魯迅，都因為它、為了它；魯迅對這個幽靈的無所不在有特殊的感受，他能體會到它的無所不包，有如灑在整片大

<sup>38</sup> 《墳·摩羅詩力說》，《全集》第一卷，頁72。

<sup>39</sup> 《華蓋集續編·空談》，《全集》第三卷，頁279。

<sup>40</sup> 王乾坤與郜元寶都持此看法。王乾坤認為，魯迅的反傳統、啓蒙思想受清末講心學思潮的影響，承襲了陸、王、李摯、劉宗周的思趣，《魯迅的生命哲學》，頁54-55；郜元寶認為，魯迅是通過孟子、陸九淵、王陽明的心性之學去接觸、詮釋西方文化的；早期的《文化篇至論》、《摩羅詩力說》、《破惡聲論》的基本概念都是「心」，魯迅的「立人」在根本上就是「立心」；魯迅致力於翻譯，探索國民性，其根本用心都是要發掘能愛的真心，見《魯迅六講》，上海：三聯書店，二〇〇〇年，頁1-43。

<sup>41</sup> 《華蓋集·忽然想到（四）》，《全集》第三卷，頁17。

地上的月光，難以用一定的「視角」概括，而正史的「史官架子」視角更是狹礙，其「塗飾」、「廢話」幾乎把月光都遮盡了，只漏過幾點「投射在莓苔」，把這些「點點的碎影子」當作月光本身，自然如井底之蛙、以管窺天。

「靈魂」是人性的泉源，理性與感性的動力，也是人痛苦的根由。魯迅說：「人就苦於不能將自己的靈魂砍成肉醬，因此能有記憶，也因此而有感慨或滑稽。」<sup>42</sup>「魂靈」也是「良知」，必然也要被已逝之鬼所滲透；魯迅曾說暑假是青年學生「魂靈的斷頭台」，意謂北京各大學一放暑假，學生返鄉，各種學生運動、刊物即中輟，暑假猶如「炎熱的巨刃從天而降，將神經中樞突然斬斷，使這首都忽而成為屍骸。」這裡學生的魂靈就是他們的良知，沒有良知的人不成其為人，而是「死屍」、「狐鬼」：學生放假後，「但獨有狐鬼卻仍在死屍上往來，從從容容地豎起它佔領一切的大蠹。」但有趣的是，等暑假結束，學生返校，重拾「魂靈」了，卻仍分不出人與鬼：「……一切古董和廢物，就都使人覺得永遠新鮮；自然也就覺不出週圍是進步還是退步，自然也就分不出遇見的是鬼還是人。」這裡中斷學生魂靈的，與其說是暑假，不如說是舊傳統的狐鬼、死屍，鬼終要時常回到活人靈魂（魂靈）中來，靈魂中不能沒有鬼；人一失去警覺，靈魂就要敗於狐鬼：「那報應是永遠無藥可醫，一切犧牲都白費，因為在大家打著盹兒的時候，狐鬼反將犧牲吃盡，更加肥胖了。」<sup>43</sup>

人身上有鬼，是不容否認的：「『詩哲』為援助陳源教授起見，似乎引過羅曼羅蘭的話，大意是各人的身上都有鬼，但人卻只知道打別人身上的鬼。……他們先前是自以為沒有鬼的。假使真知道了自己身上也有鬼，『帶住』的事就容易辦了。只要不再串戲，不再擺臭架子，忘卻了你們的教授的頭銜，且不做指導青年的前輩，將你們的『公理』的旗插到『糞車』上去，將你們的紳士衣裝拋到『臭毛廁』裡去，除下假面具，赤條條地站出來說幾句真話就夠了！」<sup>44</sup>

靈魂（魂靈）、鬼都是超越生死的自在，人只要活著，其肉體就必然無從選擇地承載著它們，自然它們也超越人為的善惡標準、社會區隔，並不專從屬於社會某個階層的價值觀，人沒有選擇只要肉體不要靈魂（鬼）的權利。一九三三年魯迅在駁斥胡適建議日本停止侵略以「征服中國人民的心」時說：「從中國小老百姓方面說來，這卻是出賣靈魂的唯一秘訣。中國小老百姓實在『愚昧』，原不懂得自己的『民族性』，所以他們一向會仇恨，如果日本陛下大發慈悲，居然採用胡博士的條陳，那麼，……中國民族就不至於再生仇恨……中國的肉體固然買到了，中國的靈魂也被征服了。」但中國的靈魂中是永有這「仇恨鬼」的，如果「（日本）不覺悟，那又怎麼辦？……那真是無可奈何的呵——因為那時

<sup>42</sup> 《華蓋集續編·不是信》，《全集》第三卷，頁 221。

<sup>43</sup> 《華蓋集·忽然想到（十一）》，《全集》第三卷，頁 95-96

<sup>44</sup> 《華蓋集續編·我還不能『帶住』》，《全集》第三卷，頁 244。

候『仇恨鬼』是不肯走的，這始終是中國民族性的污點，即為日本計，也非萬全之道。」<sup>45</sup>魯迅這裡的預設前提是：要「征服中國人民的心」，就也要「征服中國人民的肉體」，天下沒有胡適理想中的便宜事。魯迅死前不久索性直接用前人的真「鬼」來揭穿活（中國）人深入骨髓的怯懦：一九三六年有人痛罵貳臣漢奸，稱明末吳三桂、洪承疇等降清，不但未如開國功臣那樣配享太廟，還由乾隆列入《貳臣傳》，這種下場當使當代貳臣「憬然而悟」；但魯迅「不識時務」地反問：若這些漢人後來配享太廟、未入《貳臣傳》，又當如何？<sup>46</sup>這怯懦就來自於誤以為人有分別靈肉的權利。

以上我們概略檢討了魯迅筆下「魂」的意義，概可綜述如下。在魯迅那裡，「魂」是跨越生死的生命驅力、「良知」，這有如郅元寶的看法：在魯的詞典裡，「精神」、「靈魂」與「心」三者是相等的。<sup>47</sup>「魂」既跨越生死，當然也橫跨意識／無意識、菁英／群眾、善／惡、主觀／客觀等界限；<sup>48</sup>主動地去發掘它、保有它，魯迅往往稱為「靈魂」、「良知」，無意識地接受它，他則多名之為「魂靈」、「鬼」。借德希達的說法，我們可說魯迅的靈魂與魂靈是相互「延異」關係，彼此不是二元對立，誰宰制誰，它們共同構成了魯迅一生的「意指活動」（signification）。馮雪峰與周作人分別用他們各自筆調，一莊一諧，描述了這一意指活動；馮雪峰說：

記得去年在萬國公墓上下葬的時候，上海的一萬多群眾就曾在魯迅先生的棺上，給他蓋上了寫著「民族魂」三個字的一面大旗。這三個字，對於魯迅先生，自然非常的合適，但我覺得，這應該是中國民族的戰鬥者之魂。在我們民族中就有許多的魂，無論白天黑夜，和我們接觸著，這些在官府，在民間，在學界，在洋場……所有可以生息得意的角落裡都存在著黑暗的鬼魂，魯迅先生用了「鈎魂攝魄」的筆就給勾畫了出來一大半，其中已經最為大家熟悉的是阿Q。魯迅先生和這些鬼魂搏鬥著，他不能不是中國民族中的戰鬥者之魂。<sup>49</sup>

<sup>45</sup> 《偽自由書·出賣靈魂的秘訣》，《全集》第五卷，頁76-77。

<sup>46</sup> 《且介亭雜文末編·立此存照（四）》，《全集》第六卷，頁627-628。

<sup>47</sup> 郅元寶，《魯迅六講》，頁17。

<sup>48</sup> 榮格對靈魂的看法就帶有這種超越的意涵，可作參考。他認為：靈魂是人身上的活氣，但也是賦予人生命的魔鬼，靈魂也折磨人，布下墮落的天羅地網，等人跌入；不過「幸虧有靈魂的跳蕩開合，人類才不至於在他對懶惰這一最大的迷戀中腐爛掉」，故擁有靈魂是生活中最大的冒險；也因此從一開始，人即以動物本能與他的靈魂及其靈魂對魔鬼的崇信作不懈的鬥爭。見榮格（Carl G. Jung），《心理學與文學》，馮川、蘇克譯，北京：三聯書店，一九八七年，頁77, 79。

<sup>49</sup> 馮雪峰，《馮雪峰憶魯迅》（原《回憶魯迅》，一九五六年），石家莊：河北教育出版社，

周作人則說：「（對於江南水師學堂那些吃了星期六的晚飯後才出離去，次日也於飯前趕回學堂的『節儉家』）魯迅曾很挖苦他們，說在陰間七月半開放地獄門，有些鬼魂於飯後出來，到了十六那天跑回地獄去吃晚飯，可以說是刻畫盡致了。」<sup>50</sup>

在此可以日本學者丸尾常喜的論點為一小結。丸尾認為，在魯迅那裡「鬼」就是無數先人有意、無意留下來的精神遺產，也就是「國民性」；這些在數量上遠大於今人、看似已逝但其實無時不活著的「亡靈」，周作人稱為「種業」（意謂一個種族共同形成的業力），它「規定著國民之現在」；這是魯迅整個文學事業的核心；丸尾甚至推斷「阿Q」就是「阿鬼」。<sup>51</sup>接下來的問題是：魯迅的「魂」的結構為何？它怎樣驅動魯迅的生命？魯迅的意指活動如何藉此展開？以下我們分本體論、認識論、方法論三個層面來說明。

## 二、魂有本體論：跨越生死的責任感

「魂有本體論」其實是不嚴謹的提法，因為「魂有」（hauntology）正是德希達用來取代「本體論」（ontology）的概念。本文所謂「魂有」本體論，係企圖表現「魂有」在魯迅思想中的奠基性意義，其指涉與德希達的「魂有」無異。

魯迅在一鳴驚人的《狂人日記》中寫道：

不能想了。四千年來時時吃人的地方，今天才明白，我也在其中混了多年；大哥正管著家務，妹子恰恰死了，他未必不和在飯菜裡，暗暗給我們吃。我未必無意之中，不吃了我妹子的幾片肉，現在輪到我自己……有了四千年吃人履歷的我，當初雖然不知道，現在明白，難見真的人。

沒有吃過人的孩子，或者還有？

救救孩子……<sup>52</sup>

患「被迫害妄想症」的狂人，由遠及近，由疏及親，滿眼看到的都是吃人的人，最後竟然發現自己也是吃人集團之一員，這是把人推上絕境的挑戰：狂人原來站在「覺醒者」立場去啓蒙「未覺醒者」的主客二分格局被打破了，覺醒者自己也仍是未覺醒者之一，覺醒者的肉體生命純粹性受到挑戰：他必須在某種程度上接受吃人原則，否則就須終結自己的生命。這種哈姆雷特王子式的「to be or not

---

二〇〇一年，頁 125。

<sup>50</sup>周作人，《知堂回想錄》（上），台北：龍文出版社，一九八九年，頁 134。

<sup>51</sup>丸尾常喜（Tsuneki Maruo），《魯迅「人」與「鬼」的糾葛》，秦弓譯，部分收於陳漱瑜編，《說不盡的阿Q》，中國文聯出版公司，一九九七年，頁 728, 739-742。丸尾將「種業」誤植為魯迅的創見。

<sup>52</sup>《吶喊·狂人日記》，《全集》第一卷，頁 432。



to be」兩難，正是導致狂人「康復」的原因。但這裡值得注意的是：何謂「有了四千年吃人履歷的我」？狂人發現自己未必不吃了幾片妹子的肉，為何就立即放大為肩負中國歷史上吃人的民族原罪？這裡固然有魯迅藉狂人的敏感去刺激讀者反省的用意，但也牽涉到「存在」的根本意義，這與上述覺醒者／被覺醒者的二分對立的打破有關。

簡言之，狂人的恐懼是一種「存有的恐懼」，它來自於一種「承擔」的繼承態度，一種對先人總體資產與負債的無可逃避的「概括承受」的自覺，所謂「生歲不滿百，常懷千歲憂」，或可名之為一種更基本的「魂有」樣態：他的「活」以先人的「死」為代價，更以先人的死為基礎，因此人都有「鬼氣」，人在作為人存有、他的主體性建立之前，都「已經是鬼」了；先人的鬼魂的返回，參與了現實世界的形構。魯迅引用法國學者勒朋（G. Le Bon）的話，稱這種人鬼交雜為「受死鬼的牽制」：「我們一舉一動，雖似自主，其實多受死鬼的牽制。將我們一代的人，和先前幾百代的鬼比較起來，數目就萬不能敵了。」一思及此，魯迅輒感「大可寒心」。<sup>53</sup>易卜生在《群鬼》中借用劇中角色阿爾文夫人表達過相似的意思，與魯迅《狂人日記》的狂人竟遙相呼應：「我覺得我們都是鬼，不但父母傳下來的東西在我們身體裡活著，並且各種陳舊的思想信仰這一類的東西也是一樣。我們永遠不要想脫身。有時候我拿起張報紙來看，我眼裡好像看見有許多鬼在兩行字的夾縫中間爬著。」<sup>54</sup>

人生責任本身就已經像張開嘴的巨龍一樣，準備吞噬每個人，更何況是承擔先人的遺產。詹姆士（William James）在其名著《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*）中寫道：

人生正常的過程包括與瘋狂的憂鬱一樣糟糕的時候，那是極端的邪惡上場掌控的時刻。瘋人對於可怕事物的幻象完全由日常事實取材。我們的文明建立於屠宰場上，而每個人都是在無助的痛苦、孤單的抽搐中離開這個世界。．．．要我們的想像力相信地質時代肉食性爬蟲類的存在是困難的，它們只是像博物館中的標本。然而，這些博物館內任何一顆頭骨上的牙齒，在過去長長的時期內，沒有一顆不是每天緊緊咬住一個在絕望中掙扎的受害者身體。與這些受害者所承受的懼怕一樣的恐怖，也在今日充滿我們的世界，只不過其空間規模可能小了一些。．．．兇惡的貓還玩弄著驚悸的老鼠，或是將張惶失措、熱熱的鳥兒握在牠們的爪子中。鱷魚、響尾蛇、巨蟒和我們一樣，此刻也是裝載著生命的容器；．．．每當牠們或是其他野獸緊緊抓住活生生的獵物時，一位激動的憂鬱症患者所感受到的驚怖、恐懼，正是此時此刻那些獵

<sup>53</sup> 《熱風隨·感錄三十八》《全集》第一卷，頁313。

<sup>54</sup> 轉引自周作人，《偉大的捕風》，《知堂文集》，石家莊：河北教育出版社，二〇〇三年，頁18。

物對其境況的反應。<sup>55</sup>

由此觀之，狂人感受到的「吃人」意象竟是普世的存有恐懼，「被吃」感正是彷徨無助的、最個人、最孤獨的臨死前的戰慄經驗。對中國吃人禮教的反省，唯有以此為底蘊，才有存有學的縱深，才能經得起考驗。由上亦可知，死亡與瘋狂似有一種對應關係：要真正體察到文明、秩序背後的死亡本質，需要某種突破現存秩序的自由的因之也是瘋狂的心靈。但一旦貫通生死，就能獲致絕對自由，瘋狂與正常的區隔就得以超越。這是使狂人後來得以「康復」的原因。

「魂有」可更準確地概括這一使狂人康復的存有狀態。「魂有」的概念是德希達為了闡述「蘇聯解體後馬克思主義仍將如幽靈一樣持續作祟」而提出的。他指出，「魂有」來自於「立誓」（taking an oath），來自「承擔責任」（taking a responsibility），表面上人立誓涉及公開程度的問題，越公開其責任越大，但這裡公開與否的界限是可置換的，即公開立誓與非公開立誓與承擔的責任大小並無絕對關係，這置換公開、非公開的媒介，是既非生也非死的、既非臨現在場也非缺席的成分，是一種幽靈化的東西（it spectralizes）；他認為魂有不但不能化約為存有學、神學，更是使存有學、神學成為可能的東西。<sup>56</sup>用國人熟悉的語言來說，「存有」與「魂有」的關係，有如「君子慎獨」與「抬頭三尺有神明」的關係，君子之所以能慎獨，正是因為他感到冥冥之中有不可知的力量在監督。

責任的承擔之所以會成為幽靈，也因為承擔既是主動也是被動的。承擔的主動性來自於責任的不可逃避，猶如「贈予」（gift）。所謂贈予，是完全不求回報的，是絕對的權利賦予，有如死亡是每一個活人必須接受的禮物；先人遺產的贈予也是如此，它使受者無所逃於天地之間，正是這種絕對的贈予，使受者置身於絕對被動的地位，使其承受無限的負債感，這負債感的消除，即受者回饋的唯一方式，就是無條件的全部承擔。受者只能以絕對主動來回應絕對被動，如此受者永遠不再能「作為自身」存有，人不能「作為自身」，就只能是幽靈。

德希達進一步指出，「魂」是跨越生死的，溝通死人與活人的媒介。人的「存有」（being）其實由「繼承過去」的程度決定的，人們對過去的悼念兼有揮別與召回兩種意義，人的存有過程就是對過去遺產不斷的悼念；過去的遺產不是靜態、給定的，而是一種對存有提出的使命，去存有（to be）就是去繼承（to inherit）；故人的生命其實就是先人的鬼（魂魄、幽靈、精神）的展現，先人（以及今人）的靈魂進入活人的肉體，永續地「活」在這個世界上。<sup>57</sup>

他通過重讀馬克思的《德意志意識形態》，對「魂有」說明如下

---

<sup>55</sup> 詹姆士（William James），《宗教經驗之種種》，蔡怡佳、劉宏信譯，台北：立緒文化，二〇〇一年，頁197。

<sup>56</sup> Jacques Derrida, *Specters Of Marx*, tran., Peggy Kamuf, Routledge, 1994, pp. 50-51.

<sup>57</sup> 參考 Derrida, *Specters Of Marx*, p. 54.

如果吾人能向斯蒂納宣稱「鬼魂已滿布全世界之中」，那．．．吾人就可進一步宣稱：「只有在全世界之中嗎？錯了，世界本身就是個鬼（the world itself is an apparition）」．．．「世界是個遊蕩的靈魂的假身體，它就是個鬼（it is the wandering pseudo-body of a spirit, it is an apparition）」，然後高興地「近觀遠眺，你就身在一個鬼世界之中．．．你看得見靈魂（look near at hand or into the distance, you are surrounded by a ghostly world... You see spirits）」，然後，如果．．．你也發現「你的靈魂就是向你身體作祟的鬼（your spirit is a ghost haunting your body）」，你自己就是個鬼，一個「等待救贖的鬼魂」，「你不該感到意外」。藉此，你已至可以在「所有」人之中看見「靈魂」與「鬼」的境界，這是觀靈的最後目標。<sup>58</sup>

由德希達觀點看來，狂人最後發現自己也有「四千年吃人履歷」，正是他對於自己、對外在客體的真相作真誠反省，作鏗鏘必較的債權／債務清算後，發掘到自己的無可旁貸的「責任」的結果，這無寧是勢所必至的。德希達在《死亡的贈予》（*The Gift of Death*）一書中，也談到這種「責任」：這是耶穌基督式的責任，這種責任／權利算計（經濟學）中的「對等」就是「不對等」，這是「犧牲」的經濟學（economy of sacrifice），這與「死亡贈予」邏輯相對應。<sup>59</sup>這就是「良心」。

這「四千年的吃人履歷」，就是對債權債務的精確開掘到最後，那矗立在自己體內，招之即來又揮之不去、又無從清嘗的「債務龐然大物」，這就是所有人中、自己之中的鬼。這組「良心／鬼」的互為因果關係，在魯迅思想結構中佔有重要地位。鄧曉芒認為，狂人的懺悔涉及「人性的根」，是對有如伊底帕斯對「無意中」所犯之殺父娶母罪所作的懺悔，這與中國傳統的「不知者不怪罪」邏輯不同，但這種「對不知道而做下的事」的懺悔，絕對是必要的，「否則你永也不可能知道」；故這種懺悔、反省是第一性的，「知道」或自知之明不過是其結果，人類心靈永遠是有待認識的謎。<sup>60</sup>此論甚是：由懺悔才能「知道」的責任，但實際上是永不可知的、無限大的責任，正是那人性的根，那永遠無法認識的謎。這

<sup>58</sup> Derrida, *Specters Of Marx*, p.136.

<sup>59</sup> 「死亡贈予」邏輯是指：死亡是最屬己的，人不可能將自己的死亡轉贈別人或接受別人的死亡，但唯有在亡（人必有死）的基礎上，贈予及接受才有可能；見 Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp. 42-44. 「犧牲的經濟學」邏輯，意謂「不問代價的純粹犧牲」反而能獲得最大代價，見 pp. 94-96.

<sup>60</sup> 鄧曉芒，〈孤獨的魯迅〉，一土編，《二十一世紀：魯迅和我們》，北京：人民文學出版社，二〇〇一年，頁 110。但鄧氏隨後說人類心靈「不是當下即能『返身而誠』地把握的本心、本性、赤子之心或『童心』」，這個判斷應有討論餘地：如果從王陽明的觀點看，鄧氏所謂「人性的根」就是王的「良知」。

「根」、「謎」就是「群鬼」，而這具有倫理學色彩的倫理—存有—認識論思路，就是魂有學。

若存有學（本體論）的問題意識（人的『是』、『有』是怎麼回事）始自人肉體生命的誕生，那魂有學的問題意識由何時開始？一言以蔽之，德希達認為，魂有在一切開始之前就已開始了；德氏以其解構的學術視角，把「魂有」「去實體化」，即消解了「魂有」與「非魂有」的二分區隔，從而魂有成為「絕對魂有」。這與他探討「它者」時將它者極致化為「絕對它者」的思考路徑一致。<sup>61</sup>德氏寫道：

每件事在它開始之前就已經都開始了（Everything begins before it begins）。馬克思想要知道，也想讓所有人知道：在哪一個確切的時刻、哪一個瞬間鬼登上舞台（按：指產品進入市場，其『使用價值』化為『交換價值』），這就是一種驅鬼術，一種牽制鬼的方法：在此界限之前，鬼就不在那裡，它就是毫無力量的。我們則提出相反的看法：在這鬼登上舞台的一刻之前，在「鬼登上舞台成為商品的那一刻，它就變成感觀上的超感觀之物」之前，鬼就已經作為鬼出現了，而且不以人形出現，當然根據定義，它也已經掏空了使用價值、掏空了硬木桌的硬木頭，鬼也是重複（因此也是替換、可交換性、重複變異性、作為單一性經驗的失去單一性、資本的可能性），無此重複，「用途」都永遠無法決定。這種鬼祟並非經驗性的假設，無此鬼祟，吾人甚至無從形成使用價值甚或一般價值的概念，或提供任何事物信息，或決定任一種「表格」（table可用的或可賣的木桌，或是分類的表格）（按：這是德希達操弄文字字面意義的慣用手法。這裡是他對馬克思在《資本論》中藉以說明從產品到商品差別的『桌子』一例的操弄，由於table又有『表格』的意思，他便據此加以發揮為信息之意），乃至戒律的表。<sup>62</sup>

魯迅的存有樣態，也是狂人式的承擔，是清算債權／債務後對先人所遺無限債務的無可償還的清醒認識，是終生的負債感，終生的人鬼交錯，生死交錯。我們可從魯迅「承擔」的誓言（oath）中窺見他的魂有存在樣態。

魯迅最著名的誓言，是發現中國國民性中最缺乏「誠」與「愛」，並以「自己背著因襲的重擔，肩住了黑暗的閘門」，讓孩子們到寬闊光明的地方去，<sup>63</sup>以及「我們既然自覺著人類的道德，良心上不肯犯他們少的老的罪，．．．，也只好陪著做一世犧牲，完結了四千年的舊賬」<sup>64</sup>自矢；馮雪峰說魯迅認定自己

<sup>61</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, pp. 82-115.

<sup>62</sup> Derrida, *Specters Of Marx*, p.161.

<sup>63</sup> 《墳·我們現在怎樣做父親》，《全集》第一卷，頁130。

<sup>64</sup> 《熱風·隨感錄四十》，《全集》第一卷，頁322。

的使命是「清結舊帳，開闢新路」<sup>65</sup>，這些自魯迅束髮以來所作的誠懇判斷與恢宏願景，正是他終生的誓言，其根柢，則在於貫通生死的魂有本體論。這兩段誓辭，分別出自討論「父親對子女的真愛」及「男女間的真愛」<sup>66</sup>的兩篇文章，正是人間最基本的「誠」與「愛」的實踐；魯迅在此付出全部的生命履踐誓言，反映了有限債權與無限債務的不對等，以有生之年求償無始以來先人之鬼積欠的債，以有限之「生」對抗無限之「死」，正是「生歲不滿百，常懷千歲憂」；而以此「生」為「犧牲」，也已使「人」成了「鬼」，「做一世犧牲，是萬分可怕的事」即為此意：生即是死，人即是鬼：「我自己總覺得我的靈魂裡有毒氣和鬼氣，我極憎惡他，想除去之，而不能。」<sup>67</sup>

在魯迅那裡，鬼的世界確實是無所不在，無時不在，最重要的是，鬼的世界超越善惡，可善可惡，亦善亦惡，因此是最開放的、最自由的領域。這個「鬼的世界」對他而言同是至惡與至善淵藪，既是現實的絕望所在，也是可能的救贖希望之鄉。換言之，希望與絕望的關係也猶如德希達的幽靈（Gespenst, specter）與精神（Geist, spirit）的關係。德氏說：馬克思在《路易·波拿巴霧月十八日》中，竭力使「革命幽靈」與「革命精神」二者相對立，馬克思自以為能控制這兩者的修辭學效果，但這有風險，因為「精神一語就能指涉幽靈（Geist can also signify “specter”），幽靈的語義學就會向精神的語義學作祟（The semantics of Gespenst themselves haunt the semantics of Geist.）；如果有鬼（ghost），鬼就只能在兩者之間找到，在那參照的語義猶豫地遲疑不決之處，或在參照語義當猶豫卻不再猶豫之處找到。（If there is some ghost, it is to be found precisely where, between the two, reference hesitates, undecidably, or else no longer hesitates where it should have.）」但德希達以為幽靈仍是精神的根底：

如果無人能精通（幽靈與精神兩者的語義差別），那是因為就馬克思自己看來，對歷史地揭開精神真面目而言，幽靈首先就是必要的，甚至是非有不可的（...it is because, in Marx's own view, the specter will first have been necessary, one might say even vital to the historical unfolding of spirit）。<sup>68</sup>

至此，上一節所述魯迅式「敢於絕望」、「絕望地反抗」的思想基礎，就可思過半矣。我們由德希達的魂有學及其「犧牲經濟學」的責任觀可見，絕望不但

<sup>65</sup> 馮雪峰，《馮雪峰憶魯迅》，河北教育出版社，二〇〇一年，頁 205。

<sup>66</sup> 《隨感錄四十》這篇抗議中國男女間沒有真愛，只有形式上的夫婦的名文，馬蹄疾認為與魯迅奉母命與沒有愛情的原配朱安完婚有關，他認為魯迅在與朱安結婚那天起，就準備在愛情和婚姻上作一世犧牲，來完結四千年封建婚姻制度的老帳。見馬蹄疾，《魯迅新傳》，台北：新潮社，一九九六年，頁 55。

<sup>67</sup> 《書信·240924 致李秉中》，《全集》第十一卷，頁 431。

<sup>68</sup> Derrida, *Specter Of Marx*, p.107.

是希望要克服、反抗的對象，它本身就是希望之母，希望之所由生，希望就在絕望之中，沒有經歷過絕望、絕境，就不可能產生真正的希望；基此，我們甚至看到，魯迅有意地「形構絕望」、製造絕望：唯有拆掉所有的藩籬，斷掉自己所有的後路，到「兩間餘一卒，荷戟獨彷徨」的地步，才是真自由、真希望。

魯迅的這種魂有式的「算計」，直到他接受馬克思主義後仍然閃著耀人的光芒。他說：

．．．其實，看準了將來是無產階級的天下，純從利害著想而跑過去，也何嘗不可。說利害，是不算辱沒了革命的，我說小資產階級以及高貴得了不得的文學家，預先從自身的利害著想，要去『獲得大眾』了，也沒有辱沒了小資產階級和革命文學家。明白了真理之所在，如馬克思所說，轉移了階級，自然是好的；或者為了自己也受壓迫，為反抗起見，或者只為了良心，願意幫助被壓迫者，自然都是好的；但從自身將來的利害計，也沒有什麼不可以。道破了利害，不算就是揭穿了小資產階級的靈魂！只是要問，果真相信自己看準了麼？．．．何況還要看更切近的利害。最後勝利是必然的了，然而倘若還很遙遠，眼前卻是性命交關的鬥爭，——怎麼樣呢？這就真的要看小資產階級的靈魂了。．．．創造社的人們說，小資產階級原有兩個靈魂，我看也是確實的，你看：既沒有和黑暗現狀鬥爭的勇氣，又指良心為資產階級卑污的說教，說利害又有傷動機的純潔，於是就只落得空空洞洞地講「正確的階級意識」．．．。<sup>69</sup>

魯迅正是通過承擔無限責任的算計，去看當時左派流行的「階級意識」：真正「切近的利害」，是「最後勝利」遙遙無期，目前又要以性命去鬥爭；這種算計既是利害，又是良心，也唯有經過這一算計，才不憚於說利害、良心。

這種承擔無限責任的經濟學，同時也表現為「反對現狀」。我們細讀德希達的話：「你自己就是個鬼」，「你可在所有人之中看見鬼」，「世界本身就是鬼」，「在鬼登上舞台的一刻之前，鬼就已作為鬼出現了」，便可體味出西方思想傳統中的「諾斯替主義」（Gnosticism）血統。這是西方反體制、反保守、反權威、追求絕對自由、絕對解放的血脈。艾柯（Umberto Eco）指出，諾斯替主義起源於希臘晚期和基督教早期的宗教與哲學思想與實踐，主張宗教性的頓悟，認為真理是神秘的，其最高本原（nous）是一種「神秘的直覺、非理性的闡發，以及瞬間的感悟」，沒有用語言去討論、推理的必要，語言所本的形式邏輯的同一律、矛盾律、排中律根本無法含蓋真理；「神性」本身就是模糊不可知的東西，其中「隱含著惡的胚芽，包含著雌雄同體，因為它與自身並不同一」；神性中惡的部分（所謂『下等神』，the Demiurge）正是賦予這個混亂世界以生命，「而神性的一部分則墮入到此世界之中，形同監禁或被放逐」；杜蘭（Gilbert Durand）就

<sup>69</sup> 這是馮雪峰回憶中魯迅的話。見《馮雪峰憶魯迅》，頁16。

認為斯賓格勒、狄爾泰、尼采、席勒、胡塞爾、愛因斯坦、奧本海默、李維史陀、傅柯、德希達、羅蘭巴特、德勒茲等思想家，都是這一精神的傳人；還有人認為馬克思主義甚至列寧主義，存在主義、海德格身上都可找到諾斯替主義的根源。

70

魯迅《摩羅詩力說》中推崇的「摩羅詩人」家族：拜倫、雪萊、普希金、裴多菲那些「立意在反抗，指歸在動作，而為世所不甚愉悅者」，以及此後魯迅本人一生的言行，體現的就是這種立足於鬼、由鬼觀人、亦人亦鬼、以鬼醒人、以鬼活人的諾斯替精神。徐麟說，魯迅狂人式的存在，是把自己還原為一個「幽靈般的純粹意向性」，他只能以「對歷史的反叛」作為存在方式，這種存在必須依據死亡才能確立，但這種死亡是「無形態的還原性死亡」，是一種「日常化的行為」，是有如西方的蘇格拉底與基督之死那樣完成「生命意向性」的死亡，在此一切都從死亡中才開始；在魯迅那裡，這種死亡就是對中國歷史的「還原性批判」。<sup>71</sup>此即諾斯替精神的發揮。

我們可從《野草·失掉的好地獄》進一步窺見魯迅的這種以鬼自居的魂有式存在模式。一如魯迅的其它小說及散文詩，本文的敘事視角繁複，以多重的引號敘述，打通作者／文本／讀者之間的界限，把文本內容的所指意涵擴散，促讀者反省：一開始敘述者「我」就「我夢見自己躺在床上，在荒寒的野外，地獄的旁邊。」以「夢」架通現實與虛幻，進而又將「床」、「野外」、「地獄」三個常識上毫不相關的場景並列，營造出空間錯亂的鬼境。這鬼境的秘密更是一個由「矛盾修飾法」（oxymoron）交疊而成的錯亂時空：一個「美麗，慈悲，遍身有大光輝」的「魔鬼」訴說著「人統治地獄比魔鬼更可怕」的故事：先是魔鬼戰勝天神，接掌地獄，卻與眾鬼魂休養生息，使地獄的劍樹、沸油酷刑都漸廢弛；眾鬼似仍不滿足，「在冷油溫火裡醒來，．．．被大蠱惑，倏忽間記起人世，默想至不知幾多年，遂同時向著人間，發一聲反獄的絕叫」，人類乃「應聲而起，仗義執言，與魔鬼戰鬥」，竟然勝了魔鬼，接管地獄；當眾鬼魂再發反獄叫聲時，人類就以君臨地獄之姿，一改魔鬼統治時的頹象，整飭原已廢弛的酷刑，並以加之眾鬼，使「得到永劫沉淪的罰」，眾鬼終於再陷水深火熱，至於無暇記起失掉好地獄的事。最後，說這故事的魔鬼感到聽故事的「我」的猜疑而懷疑「我」是人，竟嚇得落荒而逃。<sup>72</sup>

這一連串由外而內的矛盾修飾，逐次顛覆掉剛剛出現的時空、認知與價值，不讓讀者有機會停在任何一層的固定結構中。在這連串否定的錯亂中，最主要的

<sup>70</sup> 艾柯（Umberto Eco），〈詮釋與歷史〉，艾柯等著，《詮釋與過度詮釋》，王宇根譯，香港：牛津大學出版社，一九九五年，頁 33-38。

<sup>71</sup> 徐麟，《魯迅：在言說與生存的邊緣》，頁 123-124。

<sup>72</sup> 《野草·失掉的好地獄》，《全集》第二卷，頁 199-200。

錯亂是「鬼才能體現真正、完全的人性」。魔鬼統治地獄尚有心解脫眾鬼之倒懸，雖不能完全解放眾鬼脫離苦海，畢竟證明魔鬼「不忍人之心」的「慈悲」不假，這裡魔鬼體現的竟是孟子的「性善」，王陽明的「良知」，是最簡單、原始的人性光輝，也就是在語言文字之前的肉體聯繫，即懷德海的「普遍相關性」、梅洛龐蒂的「身體先驗圖式」(corporeal schema)，就是愛；但由人主宰地獄後，卻是「一朝權在手，便把令來行」，一切按既有的地獄規矩辦事，不假辭色，徹底執行，使眾鬼萬劫不復，這時人陷在語言文字的局限之內，他的良知良能已被「思惟」扭曲，他的基本是非判斷力已因意識形態蒙蔽而受斷喪。鬼在魯迅那裡已成「人之初」，如果孔子認為「禮失求諸野」，那魯迅就覺得「人失求諸鬼」，既「難見真的人」，「(中國的)現實的人」既不配為真的人，就先做鬼罷。有論者以為，魯迅在《失掉的好地獄》中表現出他對人道主義神話的懷疑，把「對人的希望」從《文化偏至論》時期的「樸素之民」轉移到「人的本質的赤貧狀態」即「野獸和惡鬼」之上，<sup>73</sup>即為此意。

《朝花夕拾·無常》一文透露了多重敘述層次、責任／權利清算與魂有本體論的關係，值得細究。人、我、鬼、神四者在這篇奇文中相互滲透，共同畫出一幅真誠與虛偽對照的寫真，而「無常」就是超越這四者的終極真誠。人我之間總有矛盾，我有生之年總有對不起人之處，應盡責任總會超過所享權利，這是任誰也逃不出的生之羅網，而且這種負債感會一直帶到墳墓去。這種負債感對魯迅而言是必須要清償的，這清償就在死後，在《二十四孝圖》中，這死後的清償是歷歷不爽的：「不但『跳到半天空』是觸犯天條的，即使半語不合，一念偶差，也都得受到相當的報應。這所報的也並非『睚眦之怨』，因為那地方是鬼神為君，『公理』作宰，請酒下跪，全都無功，簡直是無法可想。」<sup>74</sup>這是「神的邏輯」，理性的邏輯，天網恢恢，疏而不漏。但這不是「真」的邏輯。在《無常》中，無常以「鬼的邏輯」破壞了神的邏輯：「無論貴賤，無論貧富，其時都是『一雙空手見閻王』，有冤的得伸，有罪的就得罰。然而雖說是『下等人』，也何嘗沒有反省？自己做了一世人，又怎麼樣呢？未曾『跳到半天空』麼？沒有『放冷箭』麼？無常的手裡就拿著大算盤，你擺盡臭架子也無益。對付別人要滴水不羸的公理，對自己總還不如雖在陰司裡也還能夠尋到一點私情。」<sup>75</sup>只有在無常那裡才能碰到這陰司裡的私情：無常因見奉命要拿赴陰曹的堂侄的妻子哭得悲傷，暫放他還陽半刻，卻被誤為受賄而遭仗責，這才管你「銅牆鐵壁」、「皇親國戚」，今後は「弗放者個」；魯迅因覺得無常「鬼而人，理而情，可怖而可愛」，「爽

<sup>73</sup> 郜元寶，〈再談魯迅與中國現代自由主義〉，一土編，《二十一世紀：魯迅和我們》，北京：人民文學出版社，二〇〇一年，頁 534。

<sup>74</sup> 《朝花夕拾·二十四孝圖》，《全集》第二卷，頁 271-273。

<sup>75</sup> 《朝花夕拾·無常》，《全集》第二卷，頁 271-273。



直，愛發議論，有人情」，是值得交往的「真實的朋友」。<sup>76</sup>

我們不能以簡單的以「下等人」的「尋私」心理的滿足等同於無常的「爽直」。無常的邏輯是我、人、神的邏輯的揚棄與超越。首先，無常的邏輯跨越生死兩界，這是對我／人矛盾的超越：他對生人的死的恐懼、對親人的留戀都感同身受，這是對所有生人的愛，不論貴賤、「下等人」或「正人君子」，只要有生之憂、死之懼的有情眾生，他都有一視同仁的愛，他會放「隔壁的癩子」還陽半刻，也就會對「皇親國戚」網開一面（『難是弗放者個』是因受閻君痛責之故）；其次，無常的邏輯又是對人／神的矛盾的超越：人有清償無限責任債務的憂患，也就是在面臨神的最後審判前的焦慮，無常則願在自己的權限內略施通融，這是對人的難以承受的「千歲憂」的同情，是巍峨的神的邏輯大廈旁的小花，所以他手中既有錙銖必較的算盤，也有挖苦權威的破芭蕉扇。

由上可知，無常是個處於邊界的「信使」形人物，這種存有樣態是魂有本體論的必要條件；這種存有永遠沒有固定的、單一的認同對象，永遠為它者、給它者傳遞信息，在為具體的它者設想，永遠在拆解現狀，永遠在自我分裂，類似克莉斯蒂娃的「外鄉人」（foreigners）：

這不只是我們能接受它者的問題，而是能設身處地站在它者的處境的問題，意味為了吾人自己去想像它者並使吾人成為它者（to imagine and make oneself other for oneself）。Rimbaud的「我即它者」（Je est un autre, “I is an other”）不僅是使詩充滿鬼意的精神之鬼，這些詞語預示了一種放逐，作為外鄉人或居於外鄉的可能性與必要性，因之也就帶出居於現代社會的藝術；．．．與我自己的異化固然十分痛苦，但也提供了我一種荒謬的歡愉（perverse pleasure）得以展開的微妙距離，以及我的想像力、思考力的可能性。分裂的認同感、認同感的萬花筒：吾人能不瘋狂或虛偽就作自己的主人嗎？．．．你是個侵入者，你惹人討厭．．．你應該因為能在本國受到我們容忍而感恩了，文明人不必要對外鄉人彬彬有禮。受不了就回去！．．．吾人是否該認清：因為人內在就已是一個外鄉人，所以才成為身處外國的外鄉人？（Or should one recognize that one becomes a foreigner in another country because one is already a foreigner from within?）<sup>77</sup>

因為人本來就先已是外鄉人，才會在身處外國時有外鄉人的感受；鬼不僅僅是種種形象中的一種而已，而是每種形象背後隱藏著的形象，<sup>78</sup>所以吾人親炙言語修辭之外的花花世界時能感受到鬼氣，親炙自己的形體時能感受到自己的鬼氣；鬼氣正在於修辭與花花世界間的空隙，名與實間的空隙，但這前提是人對名

<sup>76</sup> 《朝花夕拾·無常》，《全集》第二卷，頁271-273。

<sup>77</sup> Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, tran. Leon S. Roudiez, NY: Columbia University Press, 1991, pp.13-14.

<sup>78</sup> 參考 Derrida, *Specters of Marx*, pp.119-120.

實有高度自覺，對名實相符有高度的自覺。有了鬼，花花世界才是真正的生活世界，但也賴真誠的慧眼才能查覺。

魯迅因對名實有此高度自覺，所以自己就是無常式的信使，總能在花花世界中發現鬼。他曾說：「記得幼小時候看過一齣戲，名目忘卻了，一家正在結婚，而勾魂的無常鬼已到，夾在婚儀中間，一同拜堂，一同進房，一同坐床．．．實在大煞風景，我希望我還不至於這樣。」<sup>79</sup>這是他在生中見死，在樂中見悲，在人中見鬼。而生、樂、人，也因有了死、悲、鬼而得以完成。

這種以最嚴苛的態度清算自己的責任／權利關係，清算自己的名／實相符程度，亦即讓自己先辭去做人的資格，還原到鬼的存在狀態，卻是魯迅「希望」的發源地。魯迅唯有處於這種狀態，他才能從自己這面鏡子中看到別人的「鏡象」：當魯迅看到有人與他一樣願意「承擔」，即便是最不起眼的細微末節，他都感動地看到「希望」，我們甚至可說這是使魯迅「希望」的唯一來源，是使他感到「絕望之為虛妄，正與希望相同」的真正原因。

《熱風·無題》就記錄了一九二二年魯迅這樣萌生「希望」的經驗。他與朋友參觀私立學校遊藝大會，買了八盒「黃枚朱古律三文治」給孩子們作點心，付過錢後，瞥見夥計伸手罩住了其它的三文治，這使他感到受了侮辱，卻又立刻推翻這一感受，因自己「不能保證他如不罩住，也可以在紛亂中永遠不被偷，也不能證明我決不是一個偷兒，也不能自己保證我在過去現在以至未來決沒有偷竊的事」，但魯迅的不高興不能自己，便「裝出虛偽的笑容」，拍拍夥計肩頭說：「不必的，我決不至於多拿一個．．．」這夥計說：「那裡那裡．．．」接著「趕緊掣回手去，於是慚愧了。」這使預料夥計要強辯的魯迅很意外，「於是我（按：魯迅）也慚愧了」，隨即卻又覺得「這種慚愧，往往成為我的懷疑人類的頭上的一滴冷水，這於我是有損的。」晚上回到家中，獨坐屋內，遠離人們，「吃著分剩的『黃枚朱古律三文治』，看幾頁托爾斯泰的書，漸漸覺得我的周圍，又遠遠地包著人類的希望。」<sup>80</sup>

這裡魯迅的自我批判精神特別值得注意。他對自我的檢討乃至自我否定已到超越善惡兩端的地步：他在自認受到侮辱後隨即自我否定，且為夥計罩住未買的三文治找到幾乎所有的藉口，還敢於承認自己笑容虛偽，且是裝出來的——這可算「惡的否定」，由此肯定了自己善的本性；但他也在自己因夥計的慚愧而自感慚愧後立即否定自己，認為有損他的犬儒主義、對人的懷疑——這又是「善的否定」，由此又揚棄了剛剛肯定了善。這種不但敢於向自己的惡進攻，還敢於向自己的善進攻，直到剝除所有外爍價值束縛的態度，使自己臻於最孤獨但也最自由的境界，才是最徹底的勇毅。至此，人在白茫茫一片大地上，一切外在意識形

<sup>79</sup> 《華蓋集續編·無花的薔薇》，《全集》第三卷 255。

<sup>80</sup> 《熱風·無題》，《全集》第一卷，頁 384-385。

態都抖落，只剩下「肉身」，正是馬克思所言：「所謂徹底，就是抓住事物的根本，而人的根本就是人本身。」（To be radical is to grasp things by the root of the matter. But for man the root is man himself）<sup>81</sup>魯迅棄絕善惡，其「徹底」可謂至矣。

唯有這種棄絕善惡的徹底，才能觀照出人們真正的善惡，這就是「希望」之所在，這是自己的希望，也是整個人類的希望。本文中「魯迅感到夥計的慚愧」是一關鍵：夥計表現慚愧的方式相當微妙，他不過是在魯迅假意微笑表明自己不會多拿後，說「那裡那裡」後掣回了手，這完全是一種無需外來的糾正，純靠內心自省式懺悔的表現，因為在這一瞬間夥計感到自我的消融，感到自己應盡的責任遠不及已享的權利；這樣轉瞬即逝的幽微的懺悔，唯有經歷了同樣懺悔乃至揚棄這懺悔的魯迅能察覺；這樣的心靈交會，非兩個明心見性的心靈無以致之。這是他所感到週圍「遠遠地包著人類的希望」之所在，而這希望都源自魯迅棄絕善惡兩端的自省，亦即源自棄絕人神的魂有本體論。

由上可知，幽靈（specter）／靈魂（spirit）之辨，在魯迅的魂有本體論結構中，又有一與之相對應的兩種境界，可暫時名之為「摩羅／良心」之辨；這兩者看似對立實為一體，在魯迅那裡只是魂有的兩種面貌，用《狂人日記》的邏輯來說，後者（良心）可說是使狂人發狂之因，而前者（摩羅）則是使狂人康復之因。

魯迅的存在起點與蘇格拉底一樣，都是「認識你自己」的哲學之問，魯迅卻「抉心自食，欲知本味」以求解，答案就只能是「創痛酷烈，本味何能知？痛定之後，徐徐食之，然心已陳舊，本味何由知？」兩種答案都已使自己成鬼。他剖解了自己後發覺，「我」從來不僅僅「是」什麼，「我是」只能是「我承擔」，魯迅從他基於對責任的承擔，把自己的靈魂與中國先人的鬼魂融為一體為起點，確立他「鬼先於人」的魂有本體論存在模式，在此存在模式中，責任與權利從來無法用可見的對等關係來衡量，責任是永遠承擔不完的，清算這對等的真相就只能是不對等，「責任」永遠表現為有限肉體無法承受的無限的「非責任」，在他那裡，人的存有正在於承擔先人之鬼，毫無退路。

### 三、魂有認識論：「以死為師」與「察見淵魚」

魂有的存在模式構成魯迅特殊的認識框架。伊騰虎丸與郜元寶都注意到魯迅的魂有存在模式與其認識論間的關係：伊氏認為，正是因為魯迅的立足點並非西歐式的至高無上的超越神，而是與「構成亞洲歷史社會最底下的『深暗地層』的民眾的死」，及「活著的、彷徨的孤魂幽鬼」同樣的「最低處」，魯迅才能對現

<sup>81</sup> 馬克思，〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，《馬克思恩格斯選集》第一卷，人民出版社，一九七二年，頁9。英譯參考 Robert Tucker ed, *The Marx-Engles Reader*, W. W. Norton & Company, Inc., 1978, p. 61.

狀作犀利的批判，論敵的些許虛偽都難逃其筆鋒；魯迅的現實主義根據，就是這種「立足於破棄世界的立場」，使他得以將一切權威相對化。<sup>82</sup>郅元寶稱，魯迅曾說別人的文章有如印章的「陽文」，他的文章則更像「陰文」，這不僅是一種文體自覺，也是深刻的精神自覺，生機盎然的語言常出自主流思潮的陰面，秉清凜夜氣，與新舊話語權威抗爭和「搗亂」。<sup>83</sup>魯迅洞悉論敵的一切虛偽，「將一切權威相對化」，「與新舊話語權威抗爭和搗亂」，這些都源自他特有的魂有存在模式。以下我們進一步分辨出他的兩種認識框架。

### （一）「以死為師」

魯迅的鬼氣，是一種顛覆生、死兩界的論述大廈（grand narratives）的特質。不但人世間的一元專制價值觀他要嘲笑、要分解，就是死後的「最後審判」都要質疑，人神共棄，此之謂也。因此這種鬼既是無上意志與勇氣的凝結，也是舉重若輕的談笑用兵，不憚自嘲以嘲人，不惜瓦解自我以瓦解一切藩籬的「油滑」，是馬克思所謂第二次作為笑劇出現的偉人；<sup>84</sup>類似但更超越了「二度降生」的宗教經驗。<sup>85</sup>

《野草》是這種人神共棄認識論的集中表現。他在《題辭》中就已揭櫫了這不憚生死、藐視生死的框架：

生命的泥委棄在地面上，不生喬木，只生野草，這是我的罪過。

野草，根本不深，花葉不美，然而吸取露，吸取水，吸取陳死人的血和肉，各各奪取它的生存。當生存時，還是將遭踐踏，遭杉刈，直至於死亡而朽腐。但我坦然，欣然。我將大笑，我將歌唱。

我自愛我的野草，但我增惡這以野草作裝飾的地面。

地火在地下運行，奔突；熔岩一旦噴出，將燒盡一切野草，以及喬木，於是並且無可朽腐。

但我坦然，欣然。我將大笑，我將歌唱。

天地有如此靜穆，我不能大笑而且歌唱。天地即不如此靜穆，我或者也將不能。我以這一叢野草，在明與暗，生與死，過去與未來之際，獻於友與讎，人與獸，愛者與不愛者之前作證。

<sup>82</sup> 伊騰虎丸，〈魯迅的「生命」與「鬼」——魯迅之生命論與終末論〉，《文學評論》，二〇〇〇年第一期，頁 140-141。

<sup>83</sup> 郅元寶，《魯迅六講》，頁 92。

<sup>84</sup> 馬克思認為，一切偉大的世界歷史事變和人物都出現兩次，第一次作為悲劇出現，第二次則作為笑劇出現。馬克思，〈路易·波拿巴霧月十八日〉，《馬克思恩格斯選集》第一卷，人民出版社，一九七二年，頁 603。

<sup>85</sup> 參考詹姆士在《宗教經驗之種種》的分析，詳後。

為我自己，為友與讎，人與獸，愛者與不愛者，我希望這野草的死亡與朽腐，火速到來。要不然，我先就未曾生存，這實在比死亡與朽腐更其不幸。

去罷，野草，連著我的題辭！<sup>86</sup>

徐麟認為，這段題辭透露了魯迅的死亡意識的轉變。在此魯迅的「歌唱」是「生命的超越」，這歌聲道出了他對死亡的自覺意識，這種死亡意識傳遞出與早年自殺傾向完全不同的信息，具有完全不同的生命體驗與價值：在此他清楚看出生死間的鴻溝，自此他的生命自覺意識是通過「對死亡的反觀」建立起來的。<sup>87</sup>

題辭這段文字有更積極的意義，即它建立了「超越生死」的魂有認識論，「死亡」不僅是本體，且有認識論的意義：死亡不僅是名詞，也是具有認識上的否定意義的動詞，名詞的「死亡」也是可以「死」（動詞）的。「野草」的「生存」一方面以「承擔」（『吸取陳死人的血和肉』）為條件，生來自於死，一方面又僅僅「爲了死亡以及朽腐」（『遭踐踏．．．直至於死亡而朽腐』），生即爲了死。在這生即是死的生命中，唯有熔岩噴出、燒盡草木後的「無可朽腐」，才是真正的最後歸宿，連死亡都要超越，才能大笑、歌唱。這種野草式的生存，也必然是在「明與暗，生與死，過去與未來之際」、「友與讎，人與獸，愛者與不愛者」之間的，被「現象學還原」了的「生活世界」。

這種野草式的存有所見證的，是以絕對主動承擔絕對被動的狀態。「絕對被動」是必須接受無所逃的「死亡的贈予」，而「絕對主動」不是求生避死，即非「生其生」，也不是萬念俱灰地求死，即非「死其生」，絕對主動是「生其死」、「死其死」，即在生命中擁抱死亡，活出死亡，與死亡融為一體，藉此消融死亡，蔑視死亡；<sup>88</sup>「我希望這野草的死亡與朽腐，火速到來」就是這絕對主動，「希望死亡與朽腐火速到來」並非「我」主動求死，而是「我」盼儘早藉野草的死與朽腐來證成真正的「我」消融死亡後的重生；這樣的「生其死」、「死其死」在魯迅有如生命的起源，在邏輯與時間上都早於生、死，他以為這一起源是人人都要去探索、迴溯的，所以他說「要不然，我先就未曾生存」，這比死亡與朽腐更爲

<sup>86</sup> 《野草·題辭》，《全集》第二卷，頁 159-160。

<sup>87</sup> 徐麟，《魯迅：在言說與生存的邊緣》，山東文藝出版社，一九九七年，頁 104。

<sup>88</sup> 「生其死，死其死」二語係筆者意見。王夫之曾說過：「生而知其或死，則死而知其固可以生；敗而知有可成，則成而抑思其可以敗。生死死生，成敗敗成，流轉於時勢，而皆有量以受之，如丸善走，不能逾越於盤中。」（《讀通鑑論》）與筆者此二語形似而義實異。《莊子·大宗師》中有「．．．見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生」，其「殺生者不死，生生者不生」意謂不執著於形骸生命（參考吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，民八十九年，頁 247），頗近於筆者試圖形容的魯迅「生其死、死其死」的「內核」，意即，「不執著於形骸生命」是魯迅「示現但不明說」（showing without telling）的境界，魯迅「示現」的方式，就是絕對主動、絕對承擔。

不幸。

魯迅最後在生理上就是個「生其死」者。吾人無法證明魯迅的生理狀況與他「死其死」的認識論有必然關係，但他在生命末期少見的病症，確與他出眾的認識論一樣不凡。一九三六年五月中，魯迅突嚴重發熱、氣喘，經當時在上海的美籍專家診治，竟發覺他自青年以來，至少生過兩次危險的肺病及一次肋膜炎，並稱如果是歐洲人，則五年前就已死去；這位美籍醫生因此稱譽魯迅是最能抵抗疾病的中國人，許廣平則稱，由於魯迅幾次應死未死，故依當時病況已無法判斷未來。<sup>89</sup>魯迅在此生命的最後階段，以《這也是生活》、《死》、《女吊》等數篇滿蘊生命力的作品記錄了他的心情，但最能概括他對肉體生命將結束的觀照，則是他對自己肉身已死多年卻仍活著的「奇蹟」近於「油滑」的反應：「我也沒有請他開方，因為我想，他的醫學從歐洲學來，一定沒有學過給死了五年的病人開方的法子。」<sup>90</sup>

這真是字字千鈞卻又不著痕跡，詼諧中帶有最真實的沉痛，本身就「鬼氣」十足，看來好像參透生死，其實是「雖敗猶榮」。這幾句話凝聚了「絕對被動／絕對主動」的交互辯證，具體而微地表達了魂有認識論的精義：狂人真正的「康復」，在於他通過懺悔認清了人生承擔責任使命的必然失敗；魯迅自己真正的「重生」，在於他通過畢生努力去承擔責任後坦然接受這一失敗。他畢生以野草式的否定式大無畏，去以身體現大愛、至誠即是「認真地活出自己」，但走到生命盡頭，卻發現要與精神力合一的肉體生命早已不在，徒留漂浮空中的意志，這個失敗，實遠甚於任何失敗；雖然他在《希望》一文中已先明示了自己對此失敗的了然於胸<sup>91</sup>，但這次卻是由自己的肉身真正證明了這一失敗：豈但沒有「身外的青春」、「真的暗夜」，連「身中的遲暮」都已「凋零」；這失敗中的失敗，卻又是真正的勝利：既然「能殺才能生」，「能死亡」才能承擔責任、才能愛，則一生劬勞後肉體在精神之前消逝，實為這「能」的完成。

魯迅的《野草·題辭》，實以極具個人特色的筆調寫出了一次類似「二度降生」的宗教經驗；所謂「類似」，實因魯迅的野草式魂有存在的見證更有深度，但二度降生的心理似乎也填補了魯迅文本的一段空白，故將兩者並觀，或可相互啓發。以下略述「二度降生」，以供比較。

<sup>89</sup> 《書信·360625 致曹白》，《全集》第十三卷，頁 389。

<sup>90</sup> 《且介亭雜文末編·死》，《全集》第六卷，頁 611。

<sup>91</sup> 《野草·希望》：「倘使我還得偷生在不明不暗的這『虛妄』中，我就還要尋求那逝去的悲涼漂渺的青春，但不妨在我的身外。因為身外的青春倘一消滅，我身中的遲暮也即凋零了。……我非得由我來肉搏這空虛中的暗夜了，縱使尋不到身外的青春，也總得自己來一擲我身中的遲暮。但暗夜又在那裡呢？現在沒有星，沒有月光以至笑的渺茫和愛的翔舞；青年們很平安，而我的面前又竟至於並且沒有真的暗夜。」《全集》第二卷，頁 178。

詹姆士引紐曼 (Francis W. Newman) 稱，接受上帝的人有兩種途徑，即「一度降生」 (the once-born) 與「二度降生」 (the twice-born)。「一度降生」者是樂觀的一元論者，其人格是完整、直觀的，他們毫無疑問地接受神的仁慈，人生、自然在他們看來都是光明的，他們都可從其中的浪漫、和諧認識到神的屬性，而對神的威嚴的一面無所感受，對他們而言，人世的苦難、罪惡是派生的、附屬的，所以可以克服，但他們的「克服」其實是逃避。這種心理的典型是純粹的自然主義 (naturalism)，接近天主教精神，代表是美國詩人惠特曼 (Walt Whitman) 與哲學家史賓諾莎。<sup>92</sup>

「二度降生」者則完全相反，他們有天生的分裂的、不協調的人格，或曰「病態的靈魂」。他們對自我及外在世界絕對誠實：但世界對他們是一個有雙層意義的奧秘——平安、喜樂、幸福的本質總隱藏著虛妄，對它們感到絕望，這是一種絕對、全然的絕望，世界沒有出路，成為壓倒人的恐怖，但這卻是邁向真理的第一步；他們也總會察覺到自己的「雙面人」性格——他們即使對自己最真誠的感情，都能感到真誠背後的可能虛偽；他們的生命有兩種，一是自然生命，一是精神生命，必須失去前者才能分享後者；他們有強烈的罪惡意識，罪惡是內在於本性中無法抹滅的東西，絕望、苦難、黑暗都是無可逃避的、無從化解的真實，失敗是注定的命運，他們總是看到一切事物的背後都是「死亡的巨大幽靈」。這種心理的典型是純粹的救贖主義 (salvationism)，基督教、佛教屬於這種精神，其代表是馬丁路德。<sup>93</sup>

馬丁路德曾說：

．．．如果任何時刻我感受到肉體的情慾，．．．憤怒、恨意或是對於其他僧侶兄弟嫉妒，我就覺得自己全然被拋棄。我嘗試過許多方法要幫助自己把良心安定下來，但沒有辦法，因為性慾和肉體的情慾總是一再回到我身上，因此我不得安寧，．．．但是，假如當時我正確地了解保羅下面這番話：「本性的私慾與聖神的導引相反，聖神的導引與本性的私慾相反；二者互相敵對，致使你們不能行你們所願意的事。」我就不會那麼淒慘地折磨自己，而是應該想到，並對自己說：「馬丁，你將不會完全沒有罪，因為你有肉體；所以，你要開始感覺到這場戰鬥。」我記得史陶俾茲 (Staupitz)<sup>94</sup>常說：「．．．

<sup>92</sup> 詹姆士，《宗教經驗之種種》，頁 99-106，159-160。

<sup>93</sup> 詹姆士，《宗教經驗之種種》，頁 165-175，205-206。

<sup>94</sup> 史陶俾茲是馬丁路德的導師，實為發現路德才幹的伯樂，論者謂他對路德有一種近乎父愛的感情，他給路德的啓發也因時制宜，處處可見機鋒，如路德告解時一反常規把純潔的行為分解成許多小小的不純潔行為，等於把小事變成大罪，他就寫信告訴路德：基督對這些小事沒興趣，路德最好犯一些「較有味的罪過」來告明，如姦淫、謀殺，甚至謀殺雙親。路德曾不斷感謝史陶俾茲向他提示了新神學的基本要點，如史氏曾說：「人並非因對上帝之愛的期待而真正的悔

除非上帝因為基督的緣故給我幫助與慈悲，但憑我自己的誓願與善行，是無法站立在上帝面前的。」史洵俾茲所說的不僅是一種真實的絕望，還是一種敬神的、神聖的絕望。這是所有將被拯救的人，從嘴裡，心裡都必須承認的。<sup>95</sup>（按：重點為筆者所加）

從魯迅的作品及風度看，他無疑是「二度降生」者。他的作品滿是敘述主體的分裂，對虛偽的抨擊，對真誠的檢討、懺悔，「摩羅詩人」與「庸眾」間的矛盾，或曰承擔責任的迫切感與其必然失敗的絕望，啓蒙與不願去「黃金世界」間的矛盾……這些都是置之死地而後生的二度降生者的氣度；魯迅性格中的「分裂」，其實都可追本溯源到二度降生者那裡「精神生命」與「自然（肉體）生命」的衝突，尤其是魯迅的「唯黑暗與虛無乃是實有」，與路德的「神聖的絕望」，有相同的旨趣。

二度降生者的解決方案（即其認識框架）與魯迅的「死其死」也很神似，很可以作為理解魯迅魂有認識論的補充。二度降生者在認知到人生黑暗、失敗、絕望的必然性後，只能走上悲觀主義，以肉體或精神上的自殺來求取精神生命的重生；所謂精神上的自殺，係指完全放棄主體性的意志，藉此消弭個人的主觀執著，如此上帝的神性便得以自然流入，個人由此得以重生。這重生後的表現，往往是出世、孤絕。詹姆士說，二度降生者也能獲得狂喜的快樂，但其方法是要具有比他們原有的悲觀還要激烈的悲觀心態，如病態的憂鬱，或是「快感喪失」

（*anhedonia*），即消極地對所有生命價值失去興趣，直到世事在心中引起的情感完全剝落，世界純然以其原來面貌存在。<sup>96</sup>中世紀日耳曼的神秘主義也主張，人必須發展出「完全被動的狂喜狀態」，此時人處於完全靜止，讓所有事物隨意出入，包括接納自己的所有罪惡，但不會因此懊悔，此時上帝就會降臨；換言之，上帝不會眷顧那些企圖注視上帝的人，只會垂青那些處於完全接納地位、毫無任何努力的人。<sup>97</sup>

魯迅的認識論中，無疑帶有這種悲觀主義，但他的「重生」走了另一條不同的途徑。魯迅稱上述這種「自我的消融」稱為「忍從」，他對於這宗教式的忍從

---

罪，人會悔罪是因為人擁有上帝之愛。」這句話倒轉了時間次序，對路德啓發極大，對此愛力克森（Erik Erikson）認為，別人也在史氏之前說過這話，但史氏是在非常恰當的時機告訴路德此語，觸動了路德思想的發展。參考愛力克森，《青年路德》，康綠島譯，台北：遠流出版社，一九八九年，頁 40，184，198。筆者認為，本文所引的這段路德對史洵俾茲所言的體會，放在上述的語境可看得更清楚，且與本文所謂魯迅「先把手段作為目的」（即先創造野草式的生存，才能談到誠與愛），乃至理解魯迅的「戰鬥」性格，都有關聯。

<sup>95</sup> 轉引自詹姆士，《宗教經驗之種種》，頁 160-161。

<sup>96</sup> 詹姆士，《宗教經驗之種種》，頁 175-180。

<sup>97</sup> 愛力克森，《青年路德》，頁 224。



深有體會；他認為沒有宗教精神的中國沒有「對於橫逆的真正的忍從」，只能「在未嫁就死了定婚的丈夫，堅苦的一直硬活到八十歲的所謂節婦身上」偶然發現「百分之百的忍從」，中國一般的形式上的忍從，其核心卻仍是虛偽，而陀思妥夫斯基式的「真正的忍從」是「當不住的忍從，太偉大的忍從」，不會僅止於「說教或抗議」，<sup>98</sup>這是魯迅所謂「只見於斯拉夫文人」的「與其三人不幸，不如一人——自己——不幸」的「自我犧牲」精神。<sup>99</sup>魯迅也在《孤獨者》中以魏連受祖母刻畫了忍從的形象。由這樣形象的、肯定的論斷與描寫可見，這種忍從絕對是魯迅有機的生命經驗的一部分。徐麟也認為，在五四運動前那段「抄古碑」的日子，魯迅是在被動地精神自殺：

在早期狀態中，自殺（對魯迅來說）是一個非主體意向，而不是自我的選擇。而中期的逆轉就在於，五四新文化運動為他提供了一個能夠自己選擇死亡方式的機會，他的生命意志，正是在這種對於死亡的自主選擇中建立起來的。．．．如果說，死亡是生存的邊界和標誌，那麼生死不明的晦暗狀態，也就意味著生命的「非存在性」和虛無性，這是生存意義的死寂。對魯迅來說，有什麼比「活著，但不存在」更可悲哀的呢？所以，他也只能以生命的死亡來消滅意義的死寂，即以死的虛無來確證生的存在。<sup>100</sup>

魯迅的悲觀主義在其思想中絕不可忽視，因為這是他的積極的戰鬥性格的根基。魯迅卻在「絕對被動」地承受「當不住的忍從」之際，將之轉化為「絕對主動」地「太偉大的忍從」。如二度降生者，魯迅的「肉體存活／精神存有」間的矛盾是絕對的絕望，是「神聖的絕望」，但他沒有像二度降生者那樣，使自己停留在完全掏空、不作任何努力的「完全接納地位」，他走得更遠，他連「只有完全接納、不求上帝眷顧」的念頭都甩掉，轉而以「絕對主動」去直面死亡、描述死亡、蔑視死亡，也就是活出這死亡，使這死亡死去，這就是野草式的大笑、歌唱。這是這種忍從所以「偉大」之處，也是其能超越「說教或抗議」之處。這樣的認識策略更接近馬丁路德式的「順勢治療法」（homeopathic），意謂「用魔鬼的武器來打魔鬼」。<sup>101</sup>

## （二）「察見淵魚者不祥」

魯迅既由陰觀陽、由死觀生，自能看到人所不察的醜陋，這既是他的優勢，也是他痛苦的根源。他一直以「吃人」概括中國歷史，直到晚年的《病後雜談》

<sup>98</sup> 《且介亭雜文二集·陀思妥夫斯基的事》，全集第卷，頁 412。

<sup>99</sup> 《譯文序跋集·《一篇很短的傳奇》譯者附記》，《全集》第十卷，頁 456。

<sup>100</sup> 徐麟，《魯迅：在言說與生存的邊緣》，山東文藝出版社，一九九七年，頁 105。

<sup>101</sup> 愛立克森，《青年路德》，頁 70。

還以驚心動魄的筆調寫出「大明一朝，以剝皮始，以剝皮終」<sup>102</sup>，都是「大煞風景」的觀察。本文願指出魯迅認識框架中更基本的一點，即他對中國國民性中沒有「犧牲經濟學」的敏銳觀察與批判。

在魯迅對中國國民性批判中，對國人「買路錢」式的無賴心態的撻伐，是一基本面向；「買路錢」心態是狂人式懺悔與反省的徹底對立面，即不但只圖享權利不願盡義務，甚且以不盡義務去為爭取權利的資本，其基本邏輯是：「我可以比現在更壞、更惡很地對待你，但我沒有，所以你對我有虧欠。」魯迅對此的批判有多種面貌，正反映他認識框架中「權利與義務對等」的「原型」，這進一步則反映他對此有堅定的信念。

魯迅終生對「流言」的敏感與批判，就是反「買路錢」的表現。他自稱平生給他最大損害的，不是兵匪、書商，甚至不是「旗幟鮮明的小人」，而是「流言」；<sup>103</sup>又認為中國歷代「流言」的運用及其效果是個很好的學術研究題目，<sup>104</sup>流言就是最好做的沒本生意，反映的正是典型的「買路錢」心態。

據魯迅在《朝花夕拾·瑣記》的回憶，早在他十六歲父喪後，就已為遠房長輩衍太太虛烏有的流言所傷：魯迅感到家計日艱，衍太太一面私下建議他可用母親的錢，還告訴他哪裡可能找到首飾，一面卻造謠魯迅偷了家裡的東西變賣；這使他百口莫辯，已至「怕遇見人們的眼睛，怕受到母親的愛撫」的地步，這使他對紹興故鄉的人徹底失望，竟至孤注一擲，遠走他鄉，「尋別一類人們去，去尋S城人所詬病的人們，無論其為畜生或魔鬼」。<sup>105</sup>衍太太的流言，固然不是魯迅離開紹興的唯一因素，但給他留下如此深刻的印象，其意義就不可輕忽：這正是一件決定他命運的事件，衍太太的流言「流」掉了他家鄉歸屬，「流」掉了他對「現實的人」的希望，他的「絕望」已初見苗頭，而「異鄉」、「畜生」、「魔鬼」，則是他追求新生、理想人性的心靈寄托。異鄉固然一樣令人失望：水師學堂的「烏煙瘴氣」、礦路學堂「抽了水掘煤，掘出煤來抽水」的虛應故事，「前輩同學」的日本經驗的謬以千里，但這些失望都不至衍太太流言那樣使他感到無地自容，不致將他連根拔起。《瑣記》是一篇流亡文章，而流亡的根本原因就是流言，流言把魯迅與土地、他那裡人際間的信賴感、語言與真實、人與「生活世界」間的有機聯繫撕裂；流言是他進入現實社會的第一課，這殘忍撕裂肉身主體的一課，使他感受到非有「魔力」不足以對抗這在現實人間無所不在的非人力量，非魔鬼不足以恢復真正的人性，真人其實在鬼。這「朝花」的「夕拾」，既是魯迅魂有本體論的溯源，又是其作用的發揮：在魯迅那裡，魂有乃本體也。

<sup>102</sup> 《且介亭雜文集·病後雜談》，《全集》第六卷，頁165-167。

<sup>103</sup> 《華蓋集·並非閒話（三）》，《全集》第三卷，頁146。

<sup>104</sup> 《華蓋集續編·馬上支日記》，《全集》第三卷，頁333。

<sup>105</sup> 《朝花夕拾·瑣記》，《全集》第二卷，頁293。

魯迅通過無限責任感的透鏡，無法忍受流言而「流亡」，但這內在的無限責任感終於使他領悟，這流亡將死而後已，他終生都會是外鄉人，終生都是鬼：「先前聽說歐洲有一種民族，叫作『吉柏希』的，樂於遷徙，不肯安居，私心竊以為他們脾氣太古怪，現在才知道他們自有他們的道理，倒是我糊塗。」<sup>106</sup>

魯迅在一九二五年、二六年因「女師大風潮」與「三一八事件」正式提筆與時人展開論戰，這時他看到的也是滿眼的「流言」策略。<sup>107</sup>他對「流言」的憎惡，可謂溢於言表：「『流言』本是畜類的武器，鬼域的手段」，「當然都只配當作狗屁！」運用流言的人是「自在黑幕中，偏說不知道；替暴君奔走，卻以局外人自居；滿肚子懷著鬼胎，而裝出公允的笑臉；有誰明說自己所觀察的是非來的，他使用了『流言』來作不負責任的武器。」<sup>108</sup>這種策略還有更低級的法，魯迅代為概括：「甲對乙先用流言，後來卻說乙製造流言這一類事，『刑名師爺』的筆下就簡括到只有兩個字：『反噬』。」<sup>109</sup>

當高長虹攻詰魯迅時，魯的回應仍從「買路錢」心態的角度切入。自一九二六年底起，高長虹一反過去對魯迅的敬重，開始譏諷魯迅，稱魯為「世故的老人」，「身心交病」，<sup>110</sup>魯迅為此寫了《新時代的放債法》一文，諷高為「新時代的精神資本家」，意指他不需任何實際資本，而是信手捻來，凡人所缺便是他所賜，「你倘說中國像沙漠罷，這資本家便……自稱是噴泉。你說社會冷酷罷，他便自說是熱；你說周圍黑暗罷，他便自說是太陽」，「你如有一點產業，那是他賞

<sup>106</sup> 《華蓋集續編·上海通信》，《全集》第三卷，頁 363。

<sup>107</sup> 「女師大事件」是指一九二五年北平女子師範大學校長楊蔭榆與學生衝突，及支持雙方的學界人士魯迅與陳西滢間的論戰。「流言」就是陳西滢最先用以暗諷魯迅的用語，魯迅則以此語反擊，魯迅認為陳西滢等流言策略主有：指魯迅「挑剔風潮」、傳播流言，造謠魯迅剽竊日人鹽谷溫著作等。「三一八事件」指段祺瑞在一九二六年三月十八日槍殺抗議列強無理要求的民眾、學生事，魯迅除憤於段祺瑞政府殺戮徒手民眾外，更憎恨某些報刊污蔑被殺學生意氣用事，自蹈死地。參考閻晶明，《魯迅與陳西滢》，河北人民出版社，二〇〇二年，頁 26-27，頁 35-38, 55-59。

<sup>108</sup> 《華蓋集·並非閒話》，《全集》第三卷，頁 76, 78。

<sup>109</sup> 《華蓋集續編·不是信》，《全集》第三卷，頁 222。

<sup>110</sup> 高長虹是魯迅一生中主要論敵之一，魯迅與他原係師友關係，後因故反目。高長虹嚮往德國的狂飆運動，自辦《狂飆》週刊，一九二五年高參與創辦由魯迅編輯的《莽原》週刊並為主要投稿人，後因《莽原》繼任編輯韋素園不用狂飆同仁向培良稿件，高認為係魯迅操控，及其它因素，與魯迅反目，在一九二六年十一月、一九二七年一月的《狂飆》週刊上撰文，譏魯迅由「深刻的思想家」墮為「世故老人」，稱「魯迅不特身心交病，且將身敗名裂矣」。參考《全集》第三卷，頁 383 註 3 及頁 499 註 2。有關高長虹與魯迅的衝突的詳盡研究，參考董大中，《魯迅與高長虹》，河北人民出版社，一九九九年，尤其頁 137-186。

賜你的。．．．因為倘若他一提共產，你的產業便要充公了，但他沒有提倡，所以你能有現在的產業。．．．。你如有一個愛人，也是他賞賜你的。．．．因為他是天才而且革命家，許多女性都渴仰到五體投地。」<sup>111</sup>這正是魯迅通過狂人式懺悔的透鏡看到倒影。他對自己以這種「犧牲經濟學」對待高長虹有很明確的說明：「我自甘這樣用去若干生命，不但不以生命來放閻王債，想收得重大的利息，而且毫不希望一點報償。」<sup>112</sup>因為自知自己的存在就是承擔，懺悔承擔之不足尚且不及，所以對別人的不承擔特別敏感，進而以懺悔的透鏡放大之。<sup>113</sup>

魯迅批判「買路錢」心態的例子還很多。他在一九二六年離北京赴廈門的火車上，對出語威脅旅客的茶房的白描：那茶房說，他大可賣田買槍做土匪，之所以甘心做茶房、安於賺小錢是因為還有良心，但若日子真過不下去，「什麼不是人做的事要做也會做出來」。<sup>114</sup>魯迅晚年認為當時的新聞報導有很多足寫成優秀的諷刺文學作品，如某青年冒充軍官招搖撞騙，後來被破獲，他就寫懺悔書，說不過借此謀生，並無惡意；又如某竊賊招引學生，教授偷竊技法，家長知道後把孩子禁在家中，這賊還上門逞兇。<sup>115</sup>他定居上海後，就對「吃白相飯」特別反感；直到一九三三年底，他還說「最長久的是造了謠言去中傷他們所恨的文人」，他甚至會觀察造謠者的「才能」，看他們「出奇的幻想」，「別致的描寫」，「險惡的構陷」，「躲閃的原形」。<sup>116</sup>

魯迅對這種「買路錢」心態的批判，用他引明人的話來說，就是站在「還債的」立場去揭批那些「討債者」的劣跡。<sup>117</sup>又如他將西方竊火者普羅米修斯長留人心，中國發現用火的燧人氏遭人遺忘、放火的祝融卻長受供養相對比，<sup>118</sup>這顯然也有批判中國人「買路錢」的欺善怕惡心理。他諷刺中國遠自李白、李賀、陸

---

<sup>111</sup> 《而已集·新時代的放債法》，《全集》第三卷，頁。

<sup>112</sup> 《集外集拾遺補編·新的世故》，《全集》第八卷，頁 152。

<sup>113</sup> 這裡涉及魯迅的「懺悔」對象為何不包括高長虹的問題：既然魯迅的魂有本體論源於承擔包括四千年的民族吃人經驗，為何不願承擔高長虹的「吃人」？按魯迅自己的說法，是他已忍無可忍：「有青年攻擊我或譏笑我，我是向來不去還手的，他們還脆弱，還是我比較的禁的起踐踏。然而他竟得步進步，罵個不完，好像我即使避到棺材裡去，也還要戮屍的樣子。所以我昨天就決定，無論什麼青年，我也不再留情面，．．．我已決定不再彷徨，拳來拳對，刀來刀當，所以心裡也很舒服了。」見《兩地書·七九》，《全集》第十一卷，頁 212。

<sup>114</sup> 《華蓋集續編·上海通信》，《全集》第三卷，頁 361。

<sup>115</sup> 《且介亭雜文二集·什麼是諷刺》，《全集》第五卷，頁。

<sup>116</sup> 《准風月談·歸厚》，《全集》第五卷，頁 369。

<sup>117</sup> 《集外集拾遺補編·書苑折枝（三）》，《全集》第八卷，頁 185-186。

<sup>118</sup> 《南腔北調集·火》，《全集》第四卷，頁 600。

放翁，近至張資平、曾今可，都喜作「豪語」，結果卻很少實行，<sup>119</sup>亦出於此用心。魯迅對中國「造謠說謊誣陷中傷」的「大宗國粹」從古至今生生不已的認知，<sup>120</sup>不能說不托胎於對「買路錢」的反感。

我們要注意魯迅在批判「買路錢」心態時，並未將自己置身事外，他也一併批判了體內帶有這種「鬼氣」的自己。其中最具代表性的要算《現代史》一文。<sup>121</sup>魯迅這裡以江湖賣藝人的騙人「把戲」來暗喻中國現代史：使穿衣的猴子耍刀槍，瘦弱的狗熊玩把戲，或以石頭變出白鴿，嘴裡噴火；接著又寫賣藝人與觀眾的「一個願打，一個願挨」：賣藝人演至中途向觀眾要錢，嫌觀眾給少，裝腔作勢不演，待眾人給足了錢才再演；「這回是將一個孩子裝進小口的壇子裡面去，只見一條小辮子，要他再出來，又要錢。收足之後，不知怎麼一來，大人用尖刀將孩子刺死，蓋上了被單，直挺挺躺著，要他活過來，又要錢。」「別的孩子，如果走近去想仔細的看，他是要罵的；再不聽，他就會打。」待又賺足了，他們就收拾傢伙，「死孩子也自己爬起來，一同走掉了。看客們也就呆頭呆腦的走散。」接著魯迅一轉筆鋒，損起中國、損起自己來了：「這空地上，暫時是沉寂了。過了些時，就又來這一套」，「許多年間，總是這一套，也總有人看，總有人Huazaa，不過其間必須經過沉寂的幾日」，「我的話說完了，意思也淺得很，不過說大家Huazaa一通之後，又要靜幾天了，然後再來這一套。」最後則「欲擒故縱」地「坦承」文不對題：「到這裡我才記得寫錯了題目，這真是成了『不死不活』的東西。」

中共早期的傳統看法認為，魯迅的雜文書寫所以用「曲筆」，是因當時的政治壓迫，或「和人民群眾有很大的隔離，．．．是小資產階級個人主義的思想在作最後的掙扎」。<sup>122</sup>但由《現代史》一文可見，魯迅雜文的「曲筆」有本體論意義。我們在這裡看到魯迅同時把自己擺在反省的最外層與最裡層：自己既是最清醒的啓蒙者，又深深植根於被啓蒙者的土壤之中。唯有魂有本體論才能讓呈現這一最無可調和的矛盾成爲可能，所謂「不死不活」即爲此意，由活見死，而活又需出於死。首先，魯迅是最外層的反省者，他站在最外圍，具有近乎全知全能的視野，近可洞悉變戲法的騙人／被騙的真相，遠能察見中國現代史的「沒有革命」（其實也包括看出了整個中國史『吃人筵席』的『超穩定結構』），彷彿是「洞見（一潭死水的）三世」的聖者，此時「能指」清楚地指向「所指」，符號滿滿地包涵著意義，此乃「活」的生命力；但他又身處於整個被觀察對象的最深處，使這活的生命力，卻又必須以「死」的形式出之：他不但不能秉筆直書「變戲法」

<sup>119</sup> 《准風月談·豪語的折扣》，《全集》第五卷，頁 242-243。

<sup>120</sup> 《集外集拾遺補編·寸鐵》，《全集》第八卷，頁 89。

<sup>121</sup> 《偽自由書·現代史》，《全集》第五卷，頁 89-90。

<sup>122</sup> 前者是毛澤東在一九四二年的看法，後者是馮雪峰的解讀，見馮雪峰，《魯迅的文學道路論文集》，長沙：湖南人民出版社，一九八〇年，頁 62, 65。

與「現代史」的關聯，還必須著意以「話說完了」、「意思也淺得很」來掩蓋這關聯，使「有意」與「無意」間又有張力又分不清界線，說了等於沒說，正是活死人的話，「能指」與「所指」間的有機聯繫又被切斷。

這「死的形式」是魯迅思想的關鍵，是「狂人康復」的全部秘密。我們從魂有學立場看，這是真正的生機：唯有能指與所指的關係不再固定，使能指獲得最大自由，「洞見三世死水」的聖者固然可以像阿爾志拔綏夫筆下的綏惠略夫一樣，去拆毀整個超穩定結構，但唯有連這聖者都死去，死水才能不受任何限制地奔流。魯迅這種「藝術上自殺」的「死的形式」，是讓這「不死不活的東西」真正「活」起來的精靈。表面上魯迅作為敘述者好像對他所揭發的買路錢共犯結構無動於衷，使他繞了一圈又回到與他筆下的賣藝人及看客同的地位，但揭發此事的慧眼，以及承認自己也在買路錢共犯結構之內的勇氣，卻是理性與感性的統一，其代價是要做個不死不活的鬼。

這就是狂人的再生：唯有看清自己與先人之鬼的一體關係，把自己還原成鬼之後，才能真正肩負起現實的責任。換言之，讀出魯迅在「現代史」與「變把戲」之間譬喻關係的讀者，只讀懂了一半，他們都還攪在「內容」的範圍中，而讀出魯迅切斷兩者間譬喻關係，從而看到形塑內容（生的活力）的形式（死的還原）的讀者，才算是真地讀懂魯迅的意思。

#### 四、魂有方法論：「見證」與「復仇」

所謂方法論，就是魯迅自處及安身立命之道，質言之，就是他批判現狀的方法，這必然是衍自他的存有狀態及認識框架。我們從以上的魂有本體論及認識論，可以總結出兩種批判方法，即「以手段為目的」及「復仇」。

##### （一）過程即結果：「野草」式的「作證」

在《野草·題辭》中，魯迅以野草「作證」，這是他的「誠與愛」「誓言」的成熟的表達，其具體實踐的起點。這裡的「作證」一語的意義值得進一步探索。

「見證」（testify）的概念來自於猶太／基督教傳統，見證是把歷史性的神性事件（如基督復活）加以宣示，使之成為「價值」的原理，故見證是一種「解除神秘」，是恢復神性事件為純粹事件的行為；見證也是理解「佈道」（kerygma）觀念的關鍵：佈道是單一事件與歷史性之間的獨特關係，而佈道只有作為見證才能被理解。<sup>123</sup>在海德格那裡，見證意謂「此有（Dasein）的自我開顯的呼聲」對

---

<sup>123</sup> 呂格爾（Paul Ricoeur），《詮釋的衝突》，林宏濤譯，台北：使者出版社，一九九〇年，頁388-389。

「此有的陷溺情況」所顯示的不安與憂懼。<sup>124</sup>由上可知，所謂見證、佈道的意義在於：它們具有一種橋樑作用，「超越性的神性、普遍的價值、歷史性」與「有限的、特殊的個體、事件」兩者可以互相證成，目的與手段兩者可以互為因果，達到更高層次的「理解」；換言之，它們都是「詮釋循環」的「視界融合」(fusion of horizons) 過程的一環，見證之所以可能，有賴於見證者與接受者雙方共同的「前見」(fore-sight)，見證會鞏固、強化雙方前見的共同處而使雙方視界更趨近融合。魯迅的野草之所以能「作證」，其意義也在此，以野草作證，就能產生新視野，新的認識。

「誠與愛」原是魯迅誓言的目的，即是這裡的「喬木」，但見證足以表現這誠與愛的事件的主體與客體，必須同屬共享這誠與愛的共同體，正如基督教神性事件必須在基督信眾之間，或在具有同類啓示經驗的「前見」者之間才能獲得見證一樣，這共同體是證成誠與愛的手段；但魯迅不但無法作這樣的見證，反而是以先覺者的姿態受到無特操的庸眾的普遍反對，他的手段無法達到其目的，他對此亦慨然承擔，所以他說「不生喬木」是「我的罪過」，他必須先創造這個共同體，他必須先把手段作為目的。他的做法是把這一共同體建立在先覺者與庸眾的最小公分母——死亡之上，是為「死亡共同體」；不能「誠與愛」而為人，至少能「大笑、歌唱」而為鬼。

魯迅的「先以手段(野草，死其死)取代目的(喬木，誠與愛)」的認識論中，手段與目的其實是可以相互涵融的關係，這在德希達那裡有進一步說明。德希達認為，如果忍受難關(aporía)是所有決定、責任、義務、邊界問題的法則，那必然會導致這種難關的無法被忍受，這才是最終的難關；死亡這一難關可與愛、贈予、它者、見證等倫理學概念轉喻替換，死亡之所以可以替換它們，是因為死亡與它們都超越名相，都是那「唯有是不可能時才是可能」的東西(that which is only possible as impossible)，愛、贈予、它者、見證、責任、義務，都如死亡一樣「不再能作為自身」。<sup>125</sup>德希達用雅可布遜(Roland Jacobson)結構主義語言學中的「轉喻」來描述死亡與它們的關係，轉喻是指語言的平面、共時性關係，「轉喻替換」是基於兩個詞之間的「關係」，如因果關係、上下文關係、代表關係等。<sup>126</sup>

由此觀點看，「死亡」並非愛、贈予等「責任承擔」的「基礎」，承擔責任

<sup>124</sup> 參考項退結，《海德格》，台北：東大，民國七十八年，頁 107-110。

<sup>125</sup> Jacques Derrida, *Aporias*, Stanford University Press, 1993, pp.78-79.

<sup>126</sup> 結構主義語言學中詞與詞間的關係，有隱喻(metaphor)及轉喻(metonymy)兩種，隱喻是聯想式的、歷時性的，探討語言的縱向或垂直關係，「隱喻替換」是基於兩個詞之間的相似性的替換，詩通常是隱喻式的；轉喻則與隱喻相對，散文通常是轉喻式的。參考羅蘭·巴特(Roland Barthes)，《符號學要義》，洪顯勝譯，台北：南方，一九八九，頁 81。

與死亡兩者實為相互涵攝的關係，兩者的關係在於都有「不能作為自身」的共同點；「能死亡」就能承擔責任，反之亦然：兩者都能體察到「自我中的它者」，死亡它者一點一滴地取代生命，能學習死亡的不捨晝夜，就無時無刻不與死亡它者融為一體，而承擔的極致（愛、贈予）就是自我的消融，它者成為「絕對它者」，兩者實一以貫之。魯迅昂揚的生命力，往往以死亡、幽靈的面貌表現，其精義在此，魯迅的愛實「以死為師」。他說：

無論愛什麼，一飯，異性，國，民族，人類等等——只有糾纏如毒蛇，執著如怨鬼，二六時中，沒有已時者有望。但太覺疲勞時，也無妨休息一會罷；但休息之後，就再來一回罷。而且兩回，三回……。

我們聽到呻吟，嘆息，哭泣，哀求，無須吃驚。見了酷烈的沉默，就應該留心了；見了什麼像毒蛇似的在屍林中蜿蜒，怨鬼似的在黑暗中奔馳，就更應該留心了；這在預告「真的憤怒」將要到來。（重點為筆者所加）<sup>127</sup>

徹底、完全地「糾纏如毒蛇，執著如怨鬼」，唯「死」為能——「愛」與「死」已結為一體。這裡愛無分大小，不分時空，小至延續生命的食物，大至全人類（其實也即萬物），都是愛的對象，「每一個它者」都是「絕對它者」，正是如此，對國家、民族、人類的愛，已超越所有名相，超越所有「主義」，但其「真實」、「必然」一如人之求生本能、必死命運，無可置疑，無庸爭辯。唯有這樣的「即生即死」，才能找到魯迅「愛國主義」的語境：魯迅正是以死神自期，不捨晝夜、一點一滴地（二六時中，沒有已時）刮去中國的陳腐生命，期使它一步步走向新生。這也就是魯迅晚年所謂「在現在這可憐的時代，能殺才能生，能憎才能愛，能生與愛，才能文」<sup>128</sup>的真意，能出此言者，生殺，愛憎，都已是餘事，唯有那與肉體生命的生、死合而為一的精神意志，卓然挺立。

魯迅的「死其死」正是把手段作為目的：如果中國人還不足與言「誠與愛」，就要先創造與中國人可以言「誠與愛」的條件，舊瓶既不能裝新酒，在盛新酒之前就得先準備好新瓶；在沒有誠與愛的中國講誠與愛，就是「應當緩行」的「費厄潑賴」。他曾說，先培養泥土才能開得出花；堂吉柯德的愚不會出自中國，甘地的絕食在中國也不會有效力；<sup>129</sup>中國人既已如槁木死灰，「此亦一是非、彼亦一是非」，「中庸」而無特操地活了數千年，就要先把這「死灰」毀滅淨盡，讓精神已死的中國人再死一次，拔掉他們苟延殘喘的最後退路，讓他們赤裸裸地挺立於天地之間，先成為「野草」，然後才能與言「誠與愛」，才會有「喬木」。

<sup>127</sup> 《華蓋集·小雜感》，《全集》第三卷，頁 49-50。

<sup>128</sup> 《且介亭雜文二集·七論『文人相輕』一兩傷》，《全集》第六卷，頁 405。

<sup>129</sup> 魯迅曾稱，法國左派人士牛蘭夫婦被關在南京監獄，絕食三四次，某官員訝異說，他自己不吃，同別人有何關係？「甘地的把戲，倘使不選擇地方，就歸於失敗」。《准風月談·後記》，《全集》第五卷，頁 389。



## (二) 復仇：洗滌心靈的順勢療法

復仇就是「生其生，死其死」的具體做法之一。魯迅式的復仇，表面上好像是「以眼還眼，以牙還牙」，但其徹底性遠超過之，其邏輯可稱為「不能瓦（野草）全，則寧玉（喬木）碎」。其底蘊是一種「意念的復仇」，也是一種「順勢治療法」，即以自我毀滅去進一步摧毀對象既有認知系統；這種做法背後動機，仍在用自我犧牲迫使對象剝除認知的蔽障，藉此更顯雙方的「本真」面目。

正因為魯迅的復仇來自於他的魂有本體論、「死其死」的認識論，所以也是一種「本質的復仇」，近於「沒有對象的復仇」，他活著就要復仇。他頗以王思任說紹興故鄉「乃報讎雪恥之鄉，非藏垢納污之地」為榮，也頗以其實不然為憾，<sup>130</sup>可見他復仇意識之深，對復仇徹底之堅持。他很早就清楚地表白：

不知道我的性質特別壞，還是脫不出往昔的環境的影響之故，我總覺得復仇是不足為奇的，雖然也並不想誣無抵抗主義者為無人格。但有時也想：報復，誰來裁判，怎能公平呢？便又立刻自答：自己裁判，自己執行；既沒有上帝來主持，人便不妨以目償頭，也不妨以頭償目。有時也覺得寬恕是美德，但立刻也疑心這話是怯漢所發明，因為他沒有報復的勇氣；或者倒是卑怯的壞人所創造，因為他貽害於人而怕人來報復，便騙以寬恕的美名。……

此國將與彼國為敵的時候，總得先用了手段，煽起國民的敵愾心來，使他們一同去扞禦或攻擊。但有一個必要條件，就是：國民是勇敢的。因為勇敢，這才能勇往直前，肉搏強敵，以報仇雪恨。假使是怯弱的人民，則即使如何鼓舞，也不會有面臨強敵的決心；然而引起的憤火卻在，仍不能不尋一個發泄的地方，這地方，就是眼見得比他們更弱的人民，無論是同胞或是異族。<sup>131</sup>

由上可知，魯迅的「本質的復仇」具有以下特點：一、復仇總與自性有關；二、復仇總是用生命的復仇，故與勇氣有關。這兩者又是互相關聯的。復仇來自於虧欠，來自於懺悔，來自於承擔，當魯迅存在狀態是承擔無限的先人遺產，他的認知框架是「死其死、生其死」時，他的復仇就必須是「不足為奇」的、「無相」的、本質的、與肉體生命相始終的。這樣的復仇必然沒有世俗意義的客觀標準及仲裁者，故仲裁只能靠自己。又因為沒有客觀標準與仲裁，復仇者基於良心，必須以全付生命作為復仇的投資，這是復仇者得以「自己裁判，自己執行」，「不妨以目償頭，也不妨以頭償目」的道德基礎；又因要以全付生命為代價，就需有赴死的勇氣。換言之，復仇對象的確認（復仇的理由），復仇標準（復仇要到什麼程度才算完成）與規則的訂定（復仇的方法），靠的都是「自性」與「貫通生

<sup>130</sup> 《且介亭雜文未編·女吊》，《全集》第六卷，頁 614。

<sup>131</sup> 《墳·雜憶》，《全集》第一卷，頁 223, 225。

死」的「鬼」的契約。這契約永遠是復仇者與鬼之間的秘密，以至於復仇者必須是鬼，所有的復仇必然是鬼的復仇，唯有鬼的復仇才能無愧於己，無愧於仇。反過來說，也只有「爲復仇而死」的死才有意義。

綜觀魯迅的復仇文本，他筆下的復仇者幾乎無一不是置自己於死地，才能完成復仇大業。《野草·復仇》中手握利刃卻既不擁抱也不殺戮的一男一女，《復仇（二）》中不喝沒藥調的酒、要親自「分明地玩味以色列人怎樣對付他們的神之子」的耶穌，《鑄劍》中的自斷頭顱的黑色人與眉間尺，原是良家女被逼上絕路的女吊，《孤獨者》中用生命去取得勝利而又失敗的魏連受，．．．都是以死復仇、不死不能復仇者。

其中最具代表意義的是《故事新編·鑄劍》。整部《故事新編》本身就可說是出自跨越生死的魂有存在；魯迅在這部最後的小說中，不再寫他自認熟悉的舊社會的種種，他直接書寫被他承擔的「四千年吃人履歷」。他的寫作技法最能說明這種魂有存在感：他在這些古人的故事中，穿插著今人的事件、恩仇、語言，這樣打通古今、貫通生死的做法，無疑有超越時空的效果；這種書寫，作者要有很強的主體性，才能以「油滑」去駕馭古今的「時空錯亂」，「時空錯亂」就是鬼。《故事新編》既把古人帶進我們的生活世界，也是把我們帶往古人已逝去的彼岸。

《鑄劍》以寓言形式說明了復仇對象及復仇方法、標準的確認。殘雪對《鑄劍》的分析，很能配合說明本文的理念，茲先摘引如下。殘雪認為，鑄劍的復仇有兩個層次，一是表層的復仇，即大王殺了眉間尺之父、眉決心替父報仇，在此之下的則是一種「深不可測的、本質的復仇」，復仇唯一出路是「向自身復仇」：因為人已被自己的身體欲望對靈魂犯下的罪孽壓得動彈不得，但人的身體欲望卻又是生命本身，所以這無法動彈的人也無從向外物復仇；所謂向自身復仇，就是調動「原始之力」，把靈魂撕裂成勢不兩立的幾部分，使之血腥廝殺，「在這廝殺中去體驗早已不能的愛，最後讓它們變得你中有我，我中有你，達到那種辯證的統一。」

王、眉間尺與黑色人的「愛」分屬三個不同層次。王的愛是低級、感官的愛，沒有靈魂分裂的愛，其貪婪、自私、專橫殘暴是缺乏自我意識的本性，他的愛必然伴隨殺機。眉間尺的愛是靈魂分裂的愛，他一開始愛父母親、同情老鼠的愛體現為善，但除非人停留在幼兒階段，這種善的愛不可能在人生中持續，要成為真正的人，愛就不能只有善，但失去了愛和同情心人也就不再是人，他的靈魂勢必分裂，為父報仇使他面對這種分裂，這是一種覺醒，是內含尖銳矛盾但不斷發展的自我，要通過體內的愛恨衝動不斷地摸索出路。由王與眉間尺的愛的層次觀之，王既是眉間尺要超越的對象，也是他存在的根基，他則是王的發展。

而黑色人的愛則是人性的「潛在可能性」，是超越分裂靈魂的真愛、博愛，他洞悉人活著就會有仇視與傷害，並將此視為生存處境，內心早已寬恕一切；但

寬恕一切不等於不再計較，他將每一樁仇都記在自己的賬上，並決心擔負起復仇使命。爲什麼復仇？因爲愛得太深、太癡迷，因爲這愛無法單獨實現，要實現就得復仇，這復仇是愛中有恨、恨中有愛的：一方面眉間尺對王的那種單薄、無愛的仇恨不能復仇，另一方面真愛是要掉頭顱的事，愛與血腥不可分，殺戮場面會透出愛的旋律。

黑色人要用眉間尺的愛、恨和血去實現他的自我，眉間尺則要借重黑色人把自己從污濁世俗中升拔出來，使世俗愛恨升華成宇宙中的「青光」；眉間尺的復仇格局早在他出生之前已經設定，但這殺父之仇又看來註定沒有得報的希望——他幾乎不可能接近這生性多疑且受重重保護的王，在這絕望之際，黑色人向眉間尺指出了幾近背道而馳的復仇思路：他要眉間尺放棄自己的軀體，因爲想要真正向王復仇，就只有把自己的身體看作王，以「自戕」爲重新出發的起點，以頭換頭，達到愛與仇的真正統一。去了軀體只剩頭顱的眉間尺果然發生轉變：輕靈的頭顱敢愛敢恨，既不冷酷也不傷感；黑色人得藉此砍下王頭，在滾水中與王頭搏鬥，把他們自己的肉體與王完全混淆，等於徹底消滅肉體，上升到純精神境界，創造精神的飛揚與肉體的惡鬥同時發生；在戰鬥中，「痛感就是快感，恨就是愛，相互咬嚙就是合為一體，王就是我，我就是王，消滅就是再生」。<sup>132</sup>

由上殘雪的分析可知，魯迅的復仇是典型的「二度降生者」的救贖方法。在魯迅那裡，「王」的性格代表了中國人的「無特操」，既包括「來了」的以民爲芻狗的上層支配者，也包括在「爭做奴隸而做穩」與「爭做奴隸而不可得」間輪迴的「蟻民」，當然也就是魯迅自己的肉體對心靈犯下的忍無可忍的罪孽；眉間尺象徵魯迅的自我分裂的靈魂，成長著的狂人式心靈；而黑色人則象徵他藉以成長的魂有存在，那生命之所由來、又必然歸趨的空無。三者最後的相互咬嚙與不復可辨，則象徵狂人的康復，即以野草取代喬木、以工具爲目的，立足於現實世界中的成長與超越；其關鍵則是黑色人、眉間尺的自斷首級。只有黑色人這知道這「仇」的本質，知道斷首復仇的秘密：這仇是內在於每個人生命之中並與肉體生命相始終的，永遠「復」不完的，所有以外在爲對象的復仇將只是二律背反；「自斷首級」意味來自徹底懺悔的痛下決心，寧死成鬼而無悔，沒有自我懺悔或懺悔得不夠，則不會有真正的勇氣，外在的復仇對象只能是促成這決心的工具，沒有懺悔、簡單地找外在對象復仇只能是緣木求魚，而一旦徹底懺悔到捨身、斷頭，則內外之仇的得報，將已成餘事，因爲目的與手段，就如三顆斷頭一樣，不復可辨。

「向自身復仇」就是前述的「順勢療法」。順勢療法係由十八世紀末的德國醫生哈納門（Samuel Hahnemann）所發明，與傳統的「對抗療法」（allopathy）的邏輯相反。對抗療法是只關心「症狀」，不管不同病人的個別體質，只「對症

<sup>132</sup> 殘雪，〈藝術復仇——讀鑄劍〉，《二十一世紀：魯迅和我們》，頁 485-492。

下藥」，不管病人對藥物的反應，目的是在「消滅症狀」。順勢療法則不同，其理論基礎有三：其一，此法目的不在消滅症狀，而在「幫助病人重新找回他們自己的平衡」、「恢復自己的免疫力」，因之此法以認知每個病人的體質為出發點；其二為「同類相治」或「以惡治惡」原則，即用「可引發與病症相似症狀的藥物」進行治療，種牛痘以產生天花抗體預防天花，就是順勢療法；其三為「無窮微量」原則，即儘可能將用藥稀釋，以發揮藥物的物理屬性而非僅其化學屬性，以減少到能消除任何中毒的危險。<sup>133</sup>

由順勢療法觀點看魯迅的國民性批判志業，別具啓示。魯迅之批判正不在於為中國國民性開具體藥方，而是在確定自己及中國人的「體質」；這就是本文一向強調的蘇格拉底的「我是什麼」之問，中國人從來無此一問，魯迅的狂人式發現，就是此問之答，這一答只確定了中國的虛弱苟且的體質，卻未開出藥方，但有效的處方，卻必須以這體質的確定為基礎，魯迅的文學觀反映了這種觀點：當前中國文學界，其患不在有無創作的天才，而是要培育可使天才生長的民眾。<sup>134</sup>魯迅的「本質的復仇」也是如此，他以惡治惡、同類相治，如果中國人的缺點是無特操，缺乏誠與愛，苟且偷生，浮誇不實，則他不但不說誠說愛，不說「該愛什麼」、不說「該有何特操」，反而以「更無特操」之法藥之——索性撕掉所有意識形態，斷絕一切有形出路，讓自己、讓中國人赤裸裸地面對野草那樣最底層的生命形態。

錢理群用另一方式表述了魯迅的「順勢療法」：在魯迅那裡，「自我」的存在以異己的對立面力量的存在為前提，唯有在與異己力量的搏鬥中自我價值才能得到真正實現。<sup>135</sup>《魏晉風度及文章與藥及酒之關係》中魯迅指出，魏晉時代崇奉禮教的官方其實是不信禮教的，曹操、司馬氏家族以不孝罪名殺孔融、嵇康不過是以孝為藉口，但「老實人以為如此，褻瀆了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教」，這些人的本心倒是相信禮教的；魯迅說這些人是把禮教當寶貝看的「迂夫子」。<sup>136</sup>依此思路，魯迅其實比魏晉的迂夫子還「迂」的徹底：魯迅的信念是「用有限肉身生命承擔近於無限的歷史責任」，這是註定失敗的任務，因此他要繼續生存就只能以否定生死的魂有模式存在，既不寄希望於此生，也不寄希望於來世，他只能彷徨於不生不死間的「無地」。另如他聽說有人宣傳他吸鴉片，他就真吸鴉片，<sup>137</sup>也是這種順勢療法的復仇。反

<sup>133</sup> 沙爾瓦 (Jean-Jacques Salva)，《順勢療法》(Homeopathy)，許龍寶譯，香港：三聯書店，二〇〇一年，頁 16-27。

<sup>134</sup> 《墳·未有天才之前》，《全集》第一卷，頁 166-167。

<sup>135</sup> 錢理群，《心靈的探索》，頁 128。

<sup>136</sup> 《而已集·魏晉風度及文章與藥及酒之關係》，《全集》第三卷，頁 513。

<sup>137</sup> 《集外集拾遺補編·關於知識階級》，《全集》第八卷，頁 191。

之，他自稱所以戒酒、吃魚肝油，以延長生命，其實更多是為了在他的敵人的世界中製造更多缺陷，<sup>138</sup>也是順勢療法的邏輯。

由此觀點看，所謂「寬恕」，其實是自省、懺悔的不徹底，也就是寬恕自己的罪孽，是拒絕真正成長、逃避自己生命本身罪愆的軟弱，也是看不到這一真正的、唯一的義務／權利（不平等）對比的愚癡。魯迅死前的遺囑說，他不願效歐洲死前請人寬恕、自己也寬述別人的習俗，而讓「讓他們（怨敵）怨恨去，我也一個都不寬恕」，<sup>139</sup>這是真正的勇氣，因為他真正沒有寬恕的，還是自己。

由人入鬼、以死為生，「爲了死亡的復仇」是魯迅式復仇的原型；從目的／手段的翻轉、超越角度看，反過來說也成立：唯有「爲了復仇的死亡」才是真正有意義的死亡。魯迅就希望他的死亡是復仇：

莊生以為「在上為鳥鴛食，在下為螻蟻食」，死後的身體，大概可隨便處置，因為橫豎結果都一樣。我卻沒有這麼曠達。假使我的血肉該喂動物，我情願喂獅虎鷹隼，卻一點也不給癩皮狗們吃。養肥了獅虎鷹隼，它們在天空，岩角，大漠，叢莽裡是偉美的壯觀，捕來放在動物園裡，打死了製成標本，也令人看了神旺，消去鄙吝的心。但養胖了一群癩皮狗，只會亂鑽，亂叫，可多麼討厭！<sup>140</sup>

既然復仇是「本質的復仇」、無對象的復仇，是對自己肉體生命的罪孽的永恆懺悔，那人生的意義，就在於這復仇，人的一生就是與這罪孽的戰鬥；人總盡時時向自己復仇，時時以「不容己」之心，釋出自己的生命能量，鞠躬盡瘁，死而後已，猶如自己有所愛，而爲之生，爲之死。

魯迅曾假希臘「愛之神」丘彼特之口說：「你應該愛誰，我怎麼知道。總之我的箭是放過了！你要是愛誰，便沒命的去愛他；你要是誰也不愛，也可以沒命的去自己死掉。」<sup>141</sup>「愛之神」說要「愛」就要「沒命的去愛」，已是警世之語，而由「愛之神」說出「要是誰也不愛，也可以沒命的去自己死掉」，則更可玩味。「誰也不愛」實爲「愛」的原型，能誰也不愛，才能真愛。人生於兩間，都有掛念、貪著，是不可能「誰也不愛」的，所謂「誰也不愛」，是指「愛」而「不被愛」之後的窘迫，乃至無所可愛的孤獨，這不但是終魯迅一生的獨異個人／庸眾間的「愛恨交織」母題，<sup>142</sup>更是人生的「愛」的起點與終點：人必要有「無所可

<sup>138</sup> 《墳·題記》，《全集》第一卷，頁3-4。

<sup>139</sup> 《且介亭雜文末編·死》，《全集》第六卷，頁612。

<sup>140</sup> 《且介亭雜文末編·半夏小集》，《全集》第六卷，頁597。

<sup>141</sup> 《集外集·愛之神》，《全集》第七卷，頁30。

<sup>142</sup> 李歐梵對此析稱：獨異個人只能從拯救庸眾、甚至爲其犧牲中才能獲得他自己的生存意義，但他所得到的回報，又只能是被他想拯救的那些人關進監獄、剝奪權利，甚至殺戮；見《鐵屋中的吶喊》，台北：風雲時代，頁95。魯迅自己也在一九二八年說：革命文藝家（按：獨異個

愛仍要沒命去愛」的決心與潛力，才能面對「愛而不被愛」的孤寂歸宿。這裡「誰也不愛」還是有所愛，只是愛的對象被無限推延，是永恆的不在場，這樣的愛才是真愛、大愛。這裡的重點是「沒命的」一詞：死既可以「沒命的死掉」，也就可以「渾渾噩噩的死掉」，爲了這種不在場的、無對象的大愛「沒命的去自己死掉」，才是此語由愛神之口說出的真諦，這樣的愛就是「爲了復仇的死亡」，這是死亡的真正意義。

會有這種無象之愛、會向自己無象復仇的人，在魯迅那裡是一種人格典型，即他所謂的「真的知識階級」：他們對社會永不滿意，感受到的永遠是痛苦，看到的永遠是缺點，永遠預備著爲將來犧牲。魯迅自謂他以實際吸鴉片「報復」別人宣傳他吸鴉片，就是這種「真的知識階級」的行狀。

我們從順勢療法的「無窮微量」原則，可看出「本質復仇」的進一步價值。死／愛的相互涵融，一如野草／喬木、「生其死、死其死或以死爲師」／誠與愛的相互涵融，也就是手段（前者）與目的（後者）的相互涵融，而「本質復仇」猶如這手段與目的的接著劑，近似於順勢療法中作爲稀釋液的「水」的作用。根據「無窮微量」原則，順勢療法用水作稀釋劑，將用藥的濃度降至最低，但其療效卻高於濃度較大的同種藥；研究發現，由於水的結構能「記住」藥物作用因子通過水時的痕跡，故藥物的效力會留駐在水結構中；亦即，經過無窮稀釋後的物質，對生命仍具有影響力，且稀釋液中的物質含量越少，其影響力越深刻。<sup>143</sup>魯迅對無特操的國民性以更無特操之法對付，以「向自己復仇」、煮自己的肉，進而不留餘地地揭穿人性的虛偽，猶如犧稀釋的水，本身雖無療效，但卻能使被稀釋的藥物效果加倍，且降低中毒危險。「水」的功效，就是那能夠「沒命的自己去死掉」的「無愛之愛」，它洗滌人的心靈，使調合人的體質與藥物，使人能更認清「我是什麼」，它既是手段，也是目的。

更有啓發意義的是，水的無窮微量療效亦即所謂細水長流，則正如魯迅的尙「韌性」、尙「力」。魯迅深知中國問題的老大難，但他一向主張要持盈保泰，留得有用之身做艱難切實的事，一代奮鬥三十年，不夠就再一代一代接續下去；<sup>144</sup>又因爲要韌，所以必須量力、務實，不可僅有五分鐘熱，不可責人太嚴，他會有個有趣的比喻：「譬如自己要擇定一種口號—例如不買英日貨—來履行，與其

---

人之一種）感覺靈敏，早感受到、早說出了「社會的話」，催促舊的漸漸消滅，但文藝家的命運卻仍是「處處碰釘子」，就是「共了產」，文藝家還是站不住腳，「向前不成功，向後也不成功，理想和現實不一致，這是注定的運命」，像葉遂寧和梭波里謳歌過蘇俄革命，但後來還是「碰死在自己所謳歌希望的現實碑上」，見《集外集·文藝與政治的歧途》，《全集》第七卷，頁 116-119。

<sup>143</sup> 沙爾瓦，《順勢療法》，頁 35-36。

<sup>144</sup> 《華蓋集·忽然想到（十）》，《全集》第三卷，頁 90。

不飲不食的履行七日或痛哭流涕的履行一月，倒不如也看書也履行至五年，或者也看戲也履行至十年，或者也尋異性朋友也履行至五十年，或者也講情話也履行至一百年。」<sup>145</sup>從順勢療法的整體觀之，這真是最合乎該療法的「稀釋」原則了。

### 本章小結

「死亡」是魯迅「認識自己」、「說真話」不可迴避的課題。魯迅警覺到，作為「存有」的終結的死亡，是生存中最真實不虛的東西；《野草》中他以對死亡的書寫「預趨死亡」，以此探索生存的意義，在這樣的書寫中，他看到死亡與存有一樣，不可能是被定格的「所指」，只能是不斷的開顯、遮蔽的過程，這樣的「向死存有」使他「於無所希望中得救」。

在這「向死存有」的背後，是「死亡的贈予」的「魂有」本體論。死亡不僅是存有的終結，更是存有無從拒絕也無從回報的「贈予」，存有只能無條件地接受這一贈予，這種責任／權利間不對等但客觀上是真正對等的「犧牲經濟學」，是人「存有」的真相，人存有其實是繼承，活人的靈魂中必然帶有隨時返回的死人的幽靈；這種跨越生死的「不對等」責任承擔就是「良知」。魯迅束髮以來一生都在扛起這個不可承受的責任：狂人察覺自己有「四千年的吃人履歷」，「生命的泥委棄在地面上，不生喬木，只生野草，這是我的罪過」，就是對自己承擔不起的懺悔。他的國民性批判也奠基於此：中國人根本沒有「認識自己」（我是什麼）的「存有」疑問，遑論「魂有」的懺悔。對此，魯迅「以死為師」，以「先以野草代替喬木」的「手段目的化」，及「向自己復仇」的「順勢療法」，開闢出一條「魂有」式的批判方法；這兩種方法，是魯迅以生命展現的「狂人的康復」。

---

<sup>145</sup> 《華蓋集·補白》，《全集》第三卷，頁106。