

历史幽灵学与现代中国的上古史

——古史/故事新辨(下)

汪 晖

摘 要:本文以《故事新编》和《古史辨》这两部经典文本对于古史与故事的不同处理为线索,通过鲁迅的“拟古史”叙述与顾颉刚及其周边的古史叙述的比较分析,阐述了在不同的时间观和历史观中神话、传说、史实的位置,分析了截断众流的古史观所依据的历史概念及其与欧洲、日本近代史观的关系,以及清末民初第一代共和史观之浮沉。论文后半部分集中论述鲁迅在其文学实践中所呈现的凝聚过去、现在与未来的非线性时间观,并将其概括为一种独特的、可以窥见为传统和现代历史叙述所遮蔽的无名者世界的历史幽灵学。论文共分十个部分,分别是:1. 拟古史与神话、传说及史实的演义;2. “故事辨”与神话、传说、演义的放逐;3. 隐秘的置换:从基督教世俗主义到中国/东亚现代古史;4. 截断谁的古史? 第一代共和史学之浮沉;5. 破除名相与无名者的历史;6. 非历史世界:神话、迷信、宗教;7. 超历史世界:作为“神话之仇敌”的神思者;8. 历史幽灵学:鬼眼与无名者的追问;9. 作为幽灵的未来;10. 无名者的显影时刻。

关键词:拟古史;神话;迷信;宗教;非历史;超历史;历史幽灵学;无名者

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2023.02.01

六、非历史世界:神话、迷信、宗教

陈汉章、胡适、顾颉刚对古史、神话、传说和迷信的态度截然有别,但他们均深受进化论和近代科学思想的影响。陈汉章调动各种知识对古史内容进行甄别,力图透过对神话传说的科学诠释还原一部可足征信的历史;胡适、顾颉刚通过严分人神,在历史与神话之间划出清晰的边界,进而截断众流,力图重构一部可足征信的上古史^①。前者相信可以用分析还原的方法从神话传说中析离出真实的历史内容,后者将神话等同于混入古史的迷信或作伪,对神话传说的排斥也正是为了确立历史的客观性质。对立的两造共享理性、进化、科学方法及其事实概念,并以此作为重构历史的前提。

鲁迅同样深受进化论和近代科学的影响,对身体解剖和生物进化等课题做过专门研究,但其对神话、迷信和宗教的看法更为复杂。1907年12月,他在《河南》创刊号上发表《人间之历史》,专门研究作为种群的人类之发展史。根据中岛长文等人的研究,这篇文字主要是对海克尔《宇宙之谜》第五章《人类之种类发生学》的译述,同时参考了丘浅次郎的《进化论讲话》与石川千代松的《进化新论》等材料^②。站在生物进化论的立场上,他批判了神话、宗教和迷信对于人种发生的不同诠释:

作者简介:汪晖,清华大学人文学院资深教授(北京 100084)。

※论文上篇请参见本刊2023年第1期。

① 顾颉刚:《答刘胡两先生书》,《古史辨》第一册中编,上海:上海古籍出版社,1982年,第100—101页。

② 中岛长文:《蓝本〈人之历史〉》,陈福康译,鲁迅研究室编:《鲁迅研究资料》第12辑,天津:天津人民出版社,1983年,第313—331页。

人类种族发生学者,乃言人类发生及其系统之学,职所治理,在动物种族,何所由昉,事始近四十年以来,生物学分支之最新者也。盖古之哲士宗徒,无不目人为灵长,超迈群生,故纵疑官品起原,亦彷徨于神话之歧途,诠释率神阙而不可思议。如中国古说,谓盘古辟地,女娲死而遗骸为天地,则上下未形,人类已现,冥昭瞢暗,安所措足乎?屈灵均谓“鳌载山抃,何以安之”,袁怀疑而词见也。^①

鲁迅对于中国神话传说的批评集中于人类种群发生的解释方面,即陷于“神话之歧途,诠释率神阙而不可思议”,但他同时承认古代哲士宗徒视人为万物之灵长,突出了人的独特位置,虽然未加申述,但显然与他对西方宗教尤其是基督教创世说的批判有所不同:

西国创造之谭,摩西最古,其《创世记》开篇,即云帝以七日作天地万有,抁埴成男,析其肋为女。当13世纪时,力大伟于欧土,科学隐耀,妄信横行,罗马法王,又竭全力以塞学者之口,天下为之智昏,黑格尔谥之曰世界史之大欺罔者(Die grossten Gaukler Weltgeschichte)^②,非虚言也。已而宗教改萌,景教之迷信亦渐破,歌白尼(Copernicus)首出,知地实绕日而运,恒动不居,于此地球中心之说隳,而考核人类之士,亦稍稍现,如韦赛黎(A. Vesalius)欧斯泰几(Eustachi)等,无不以钜验之术,进智识于光明。至动物系统论,则以林那出而一振。^③

中国神话是对人之“超迈群生”“万物之灵长”的证明和礼赞,尽管“神阙而不可思议”,依旧包含了积极的因素;而《创世记》等宗教信条除了不符合科学之外,也与中世纪宗教统治对人的压抑直接关联。鲁迅对哥白尼、海克尔的引用同时是对黑暗的中世纪的激烈批判。因此,在鲁迅的视野里,神话、宗教与欧洲(中世纪)的宗教统治不能等同,后者是被历史收编的宗教世界,而神话和信仰是非历史的世界,——非历史意味着尽管产生于过去,却未被纳入所谓理性化的范畴,依旧与人及其自然世界同在,以神秘的方式指向不确定的未来。鲁迅对于神话、迷信与宗教统治的区分为我们理解为什么他一面肯定“迷信”的意义,另一面又对神权持批判态度(如在《祝福》中)提供了线索。

鲁迅对中西神话的评判尺度是一致的,即人在其中的位置。但这一语感上的微妙差别在一年之后发表的《破恶声论》中有了完全不同的表述,几乎逆转了迷信、宗教与科学的二元对立关系。这一转折产生了如下后果:第一,鲁迅既未像胡适、顾颉刚那样以科学、进化、实证、理性为名截断古史,也未如陈汉章那样调用天文、地理、考古、神话等等现代知识还原古史内容,他并不在意宗教、迷信、神话、传说与历史之间的区别。与《人间之历史》不同,《破恶声论》很少提及历史,却谈及“古民”之“神思”,后者属于过去,不在经由新史学所界定的历史范畴之内。第二,鲁迅承认迷信之为迷信、神话之为神话、宗教之为宗教、传说之为传说,他把这些现象视为人类精神诉求的产物、超越现状的愿望和主观创造力的体现。“若夫人类,首出群伦,其遇外缘而生感动拒受者,虽如他生,然又有其特异;神畅于春,心凝于夏,志沉于萧索,虑肃于伏藏。”^④神、心、志、虑是人类能够“首出群伦”的动力,而迷信、宗教正是这种超越能力的体现。因此,鲁迅既没有像胡适、顾颉刚那样将它们逐出历史,也拒绝像陈汉章和走出疑古的学者那样将它们归于历史。作为人类区别于自然界和动物界的独特之处,神、心、志、虑不但是人类保持与自然的连续、重建与群体生活的联系、促进与他人之沟通的能量与能力,而且是自我与历史持续生成的动力。第三,鲁迅认为中国正处于一个“本根剥丧,神气旁皇”,“举天下无违言,寂漠为政”的时代,迫切地需要“思聆知者之心声而相观其内曜。内曜者,破黠暗者也;心声

① 鲁迅:《坟·人之历史》,《鲁迅全集》第一卷,北京:人民文学出版社,2005年,第9页。《人间之历史》是该文发表于《河南》创刊号时的标题,收入《坟》时改为《人之历史》。本文所引《鲁迅全集》各卷均为人民文学出版社2005年版。

② 原文引文有小疏漏,应为 die größten Gaukler der Weltgeschichte,见 Ernst Haeckel, *Die Welträthsel* (Bonn: Verlag von Emil Strauß, 1899), 28.

③ 鲁迅:《坟·人之历史》,《鲁迅全集》第一卷,第9页。

④ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第25页。

者,离伪诈者也”。他相信宗教、迷信和神话蕴含着“声发自心,朕归于我,而人始自有己”^①的潜能,因此不能像顾颉刚那样将之归于“作伪”的范畴而取消其历史资格。

鲁迅对迷信、宗教、神话、传说等“非历史”状态的看法需要置于这一问题脉络下被重新审视。伴随着“伪士当去,迷信可存,今日之急也”^②这句话的流行,鲁迅对于迷信的辩护已经广为人知。但为什么他在写下《人间之历史》《科学史教篇》的同时,又提出“迷信可存”这一命题^③?鲁迅并未像后来的阐释者那样,将这一问题置于科学与迷信的二元框架之中,他的出发点是心声、内曜、白心,即“人各有己,群之大觉”的前提;他所谓“伪士”不是探索自然现象的科学家如达尔文、海克尔,而是在晚清欧风美雨中习得了以科学为名的各种知识的人。“若其靡然合趣,万喙同鸣,鸣又不揆诸心,仅从人而发若机括;林籁也,鸟声也,恶浊扰攘,不若此也,此其增悲,盖视寂寞且愈甚矣。而今之中国,则正一寂寞境哉。”^④在填充了各种新知和旧知之后,他们遗落了神、心、志、虑等促成人类“首出群伦”的能力,既不敢相信自己,也丧失了与自然、与他人的联系。

鲁迅借助于迷信和神话所看到的自己的时代,也恰如尼采在他所理解的古希腊人的视野中所见:“现代教养的如此遮掩的秘密当然就被揭开了,成为公开的笑料;因为我们现代人自身根本没有任何东西,只是由于我们用外来的时代、风俗、艺术、哲学、宗教、知识填充了我们自己,我们才成为某种值得注意的东西,亦即一个会走路的百科全书,一个误入我们时代的古希腊人会这样称呼我们。”^⑤换句话说,现代人因其博学与进步而失去了发出心声、展现内曜、拥有无限创造力和可能性的白心,进而沦为“伪士”。因此,鲁迅在迷信和神话中发现了现代人的形象:一位用进步的理念包装起来的、随时在历史中寻找生活指南的、因一无所信而陷于永恒表演的人。鲁迅后来将这类人称为“做戏的虚无党”^⑥。

鲁迅以四处弥漫的破除迷信的宣传为例说:

破迷信者,于今为烈,不特时腾沸于士人之口,且衰然成巨帙矣。顾胥不先语人以正信;正信不立,又乌从比较而知其迷妄也。^⑦

无“正信”,无从判断何为迷信;无正信,迷信这个词亦不成立。那么,正信又从何起源呢?鲁迅没有给出正面回答,但在迷信、神话和宗教信仰中看到了正信确立所必需的纯粹性和独特性。

鲁迅经常在人与自然的关系中说明人的自觉,似乎是在暗示历史阻断了这种关系。针对“举其大略,首有嘲神话者,总希腊埃及印度,咸与讪笑,谓足作解颐之具”^⑧的启蒙主调,鲁迅反击道:

夫人在两间,若知识混沌,思虑简陋,斯无论已;倘其不安物质之生活,则自必有形上之需求。故吠陀之民,见夫凄风烈雨,黑云如盘,奔电时作,则以为因陀罗[印度神话中的雷神]与敌斗,为之栗然生虔敬念。^⑨

又说:

夫神话之作,本于古民,睹天物之奇觚,则逞神思而施以人化,想出古异,淑诡可观,虽信之失当,而嘲之则大惑也。太古之民,神思如是,为后人者,当若何惊异瑰大之;矧欧西艺文,多蒙

① 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第25-26页。

② 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第30页。

③ 伊藤虎丸:《早期鲁迅的宗教观——“迷信”与“科学”之关系》,孙猛译,《鲁迅研究动态》1989年第11期,第14-25页。

④ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第26页。

⑤ 尼采:《不合时宜的沉思》,李秋零译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第169页。Friedrich Wilhelm Nietzsche, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, *Unzeitgemässe Betrachtungen KSA Band 1* (Munich: de Gruyter, 1988): 273-274.

⑥ 鲁迅:《华盖集续编·马上支日记》,《鲁迅全集》第三卷,第346页。

⑦ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第29页。

⑧ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第32页。

⑨ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第29页。

其泽,思想文术,赖是而庄严美妙者,不知几何。倘欲究西国人文,治此则其首事,盖不知神话,即莫由解其艺文,暗艺文者,于内部文明何获焉。^①

所谓心声和内曜如同神迹光临世界,“人群有是,乃如雷霆发于孟春,而百卉为之萌动,曙色东作,深夜逝矣”^②。因此,神话不仅包含先民的虔诚信念、超越于物质生活的形上需求,也是其与自然发生直接关联的证明,如对风雨雷电等现象的反应。神话是先民的心声、内曜的反映,也是其白心的创造物。

神话为人类对环境提出的最初解释是欧洲神话学的基本共识,许多学者认为神话及史诗与宗教并不是一回事^③。对某些古典学者来说,荷马史诗“似乎不是寻找任何一种宗教体验的理想文本……博拉博士评论说,‘这一套完全拟人化的体系(anthropomorphic system)当然和真正的宗教或道德无关,这些神是诗人一向欢快诱人的发明’”^④。然而,正如 E. R. 多兹(E. R. Dodds)所说:“如果‘真正的宗教’指的就是历经启蒙的现代欧美人所认为的宗教,那么事实的确必然如上所述。但是,如果我们把语词的含义做如此限定,会不会低估甚至完全忽视了某些东西,比如今天不再以宗教来阐释,而当时却存在重要宗教意义的体验呢?”^⑤在欧洲语境中,神话、史诗与宗教的明确区分既突出了现代科学与希腊传统的联系,又隐含了希腊传统与中世纪的区别,以及希腊众神与(希伯来)一神教之对立。按照欧洲一神教及其理性化的尺度,亚洲社会的泛神崇拜只是一种神物信仰,至多是一种未被规定的或不确定的宗教^⑥。在这种不确定的宗教中,“所有迷信和偶像崇拜都被宣称真理,最为不公和不道德的意志内容被看成正当。印度人并非通过所谓的间接认识、思考和推理而认为牛、猴或者婆罗门、喇嘛是神,而是信仰它们”^⑦,因此,迷信与人类理性毫无关系。然而,恰好由这种万物崇拜,让鲁迅在中国的迷信与希腊神话所蕴含的能量之间发现了相似性,也因此奠定了他的神话观与宗教及迷信的关联。

鲁迅承认神话是古人对于自然现象的解释,但其“想出古异,谲诡可观”,与后世所谓科学相距甚远,却成为后世艺文之渊藪。因此,他并没有试图将神话还原为历史,而是从人的精神需求、想象力与创造力的角度,在承认迷信、宗教、神话与科学及艺文之间的差异性的同时,强调这些逐渐分化的人类创造物具有某种同源性。他贬低现代理性主义在希腊诸神、犹太—基督教传统的一神、佛教或现代科学的无神,以及中国的泛神之间所做的等级区别,确信“宗教由来,本向上之民所自建,纵对象有多一虚实之别,而足充人心向上之需要则同然”^⑧。“纵对象有多一虚实之别”所指正是多神教、一神教、无神教或泛神教等不同形态,从信仰的视野看,这些形态差异没有妨碍它们之间的一致性,“虽中国志士谓之迷,而吾则谓此乃向上之民,欲离是有限相对之现世,以趣无限绝对之至上者也。人心

① 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第32页。

② 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第25页。

③ “根据最现代的观念,真正的神话与宗教无关,而是人对自然现象的解释,例如宇宙的万事万物究竟如何生成,包括人类、动物、各种树木、各类花朵、太阳、月亮、星星、暴风雨、火山爆发、地震等所有存在的现象与发生的事物。”见伊迪丝·汉密尔顿(Edith Hamilton):《希腊罗马神话:永恒的诸神、英雄、爱情与冒险故事》(Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes),余淑慧译,北京:中信出版社,2017年,“序论《古典神话简介》”第x页。

④ E. R. 多兹:《希腊人与非理性》,王嘉雯译,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年,第2页。

⑤ E. R. 多兹:《希腊人与非理性》,第3页。

⑥ 黑格尔在批评泛神论哲学时说:“未被规定(原译不确定)的上帝在一切宗教里都能找到;任何一种虔诚的方式(§72)——印度人对于猴、牛等等的虔诚或对达赖喇嘛的虔诚;埃及人对公牛的虔诚等等,——总是对于一个对象的崇拜,这个对象不管其种种荒谬的规定,还是包含着类,即一般上帝的抽象。”(黑格尔:《精神哲学——哲学全书·第三部分》,杨祖陶译,北京:人民出版社,2006年,第386页。

⑦ 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,2011年,第166—167页。译文有改动(德文原著:Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, Bd. 8, S. 162.)。

⑧ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第30页。

必有所冯依,非信无以立,宗教之作,不可已矣”^①。他追问道:“设有人,谓中国人之所崇拜者,不在无形而在实体,不在一宰而在百昌,斯其信崇,即为迷妄,则敢问无形一主,何以独为正神?”^②

科学与宗教、世俗与神圣之间的斗争占据了欧洲 17 世纪以降历史叙述的中心,鲁迅的上述追问对于如何理解希腊神话、欧洲神学与现代科学的关系而言也有其意义^③。R. 霍伊卡(R. Hooykaas)论证说:“在现代科学兴起的时代,宗教是当时文化生活中最强大的力量。人们对上帝(或诸神)的看法影响了他们的自然观,而这种自然观又必然影响他们探究自然的方法,即他们的科学。”^④“倘若我们将科学喻为人体的话,其肉体组成部分是希腊的遗产,而促进其成长的维他命和荷尔蒙则是《圣经》的因素。”^⑤在晚清民初倡导科学的语境中,鲁迅没有否定现代科学与宗教的对立,他沿着两者之间的冲突与渗透,追问已经或正在发生的替代关系:如果宗教和迷信的意义在于对人的超越性和对正信的寻求,那么,一旦迷信和宗教成为压抑人之超越性,泯灭其心声,掩盖其内曜,这一超越性与对正信的寻求就会突破既定的宗教藩篱,并在其他形式中表达自身。

神话和信仰被现代科学及其实证主义驱逐出了历史与社会的领域,后者恰好由于这一驱逐而处于“本根剥丧,神气旁皇”“举天下无违言,寂漠为政”的状态。鲁迅对于非历史领域的探索正是为了解决这一历史困境。如果古民神思已经在历史中隐遁,如果非历史领域持续地被历史领域所殖民和控制,我们该从何处寻找沟通古今之新泉?对于鲁迅而言,科学、哲学乃至文学都是可能的选项,但不同于古民的自然状态,这些选项都依赖于冲决网罗的个人投身创造的动力、抗拒潮流的意志和开辟未来的行动能力。由此,鲁迅的目光从非历史领域转向了超历史领域。

七、超历史世界:作为“神话之仇敌”的神思者

现代历史范畴的诞生与神话、信仰世界的隳败是同一进程的产物。正因如此,在历史范畴及其原子论的事实概念的底部恰好是虚无主义的深渊。在历史范畴大举扩张的时代,鲁迅试图从科学、哲学和文学中寻找超历史能量,而不是将这些领域一并归入貌似无所不包的历史世界。从非历史世界过渡到超历史世界,其前提正是对于非历史世界以不同的形式被纳入历史的回应。神话历史化意味着神话失去了其非历史性,历史神话化意味着神话作为迷信、设纬甚至作伪的结果重新纳入历史。为了重建人与自然、人与他人的联系,需要人自身的超历史能量,鲁迅因此发出了对于“一二士”或“诗人”的召唤。

鲁迅首先举出了海克尔的一元论之科学和尼采的超人学说作为以科学和哲学代宗教的例证。如果说《人间之历史》是对海克尔生物学理论的译述和展开,那么,《破恶声论》则将重点从海克尔的科学理论转向了以科学代宗教的可能性和必要性。鲁迅说:“夫欲以科学为宗教者,欧西则固有人矣,德之学者黑格尔。”^⑥海克尔“研究官品(指生物),终立一元之说”,即著名的生物一元论,但“其于宗教,则谓当别立理性之神祠,以奉 19 世纪三位一体之真者。三位云何?诚善美也”^⑦。科学不仅可

① 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第 29 页。

② 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第 30 页。

③ “对于古代希腊人来说,神学、宇宙起源学说和神谱三者是紧密相关的。……爱奥尼亚的自然哲学家对神话取非人格化的态度,但其基本思想并无不同。对于他们来说,physis(自然)主要是指万事万物的生成和发展过程。实际上,这和创世说没有什么不同。‘物质’本身就是神圣的上帝。”见 R. 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》(Religion and the Rise of Modern Science),钱福庭等译,成都:四川人民出版社,1991 年,第 5 页。

④ R. 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,第 3 页。在欧洲历史中,“历史学—社会学研究已经揭示了这些事实,这些事实证实了‘清教以及禁欲主义新教,从总体上来说……为唤起人们对科学的持久兴趣而发挥了不可低估的作用’”(R. 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,第 185 页)。这是作者引用 R. F. 琼斯语(载《伊西斯女神》[Isis]1939 年第 31 期,第 65—67 页)。

⑤ R. 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,第 187 页。

⑥ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第 30 页。

⑦ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第 30—31 页。

以替代宗教,而且其自身也可能变成宗教,不但“别立理性的神祠”,而且“顾仍奉行仪式,俾人易知执着现世,而求精进”^①。

除了海克尔,鲁迅还在宣称“上帝死了”的尼采那儿发现了虚无主义哲学中所隐含的宗教维他命和荷尔蒙:“至尼佐氏,则刺取达尔文进化之说,掎击景教,别说超人。虽云据科学为根,而宗教与幻想之臭味不脱,则其张主,特为易信仰,而非灭信仰昭然矣。”^②根据鲁迅的描述,历史与神话、事实与信仰、去魅与神圣、自然与迷信等二元对立的框架并不能深刻而全面地解释现代世界的矛盾和冲突,宗教与科学之间的对立很可能是一种被掩盖了的信仰之争。如果这些二元框架和范畴成为掩盖、扭曲、转化信仰冲突的修辞工具,那么,我们基于这些框架和范畴而展开的时代认知和自我理解在多大程度上也是一种幻觉呢?鲁迅没有像许多非西方地区的知识分子那样,通过博文文献证明自己的过去具有欧洲式的历史性,恰恰相反,他着迷于神话、迷信和鬼神世界的想象力、创造力,愤怒于将这个充满创造力的世界驱逐出或纳入历史的种种诡计,试图在那些历史之外的人们身上发掘被压抑和掩盖的未来性。在他的笔下,“神话、传说及史实的演义”是沟通过去、现在与未来的形式,这种形式拒绝历史对过去的垄断,表现了过去无限丰富性,同时也揭示了过去的非历史性——过去永远在场,我们与鬼神同行。

鲁迅在神话和寓言的世界中展现的过去也是为未来所充实了的现在。如果将鲁迅对宗教问题的追问与他“对‘伪士’的抨击结合起来,我们可以看到他对所谓世俗化的态度:人民的世俗生活与信仰的世界没有严格的区分,乡曲小民的礼仪、习俗、道德和制度与普崇万物的宗教信仰融为一体,而‘伪士’们却在世俗化的名义下摧毁这一与信仰共在的世俗生活。因此,要理解鲁迅对于宗教、迷信的独特态度,需要在世俗生活与世俗化之间做出区分,而不能依赖欧洲启蒙运动在宗教与世俗化之间建立起来的那种僵硬对立。沿着他对正信、正神的追问,鲁迅说:

顾吾中国,则夙以普崇万物为文化本根,敬天礼地,实与法式,发育张大,整然不紊。覆载为之首,而次及于万汇,凡一切睿知义理与邦国家族之制,无不据是为始基焉。效果所著,大莫可名,以是而不轻旧乡,以是而不生阶级;他若虽一卉木竹石,视之均函有神闾性灵,玄义在中,不同凡品,其所崇爱之溥博,世未见有其匹也。顾民生多艰,是性日薄,洎夫今,乃仅能见诸古人之记录,与气禀未失之农人;求之于士大夫,戛戛乎难得矣。^③

在黑格尔、韦伯的传统中,上述制度是理性化的产物,而理性化的前提即是与早期崇拜之间的断裂。鲁迅的观点恰好相反:万事万物不但是古代中国人崇拜的对象,而且也是知识、伦理与邦国制度的基础。被视为理性化产物的制度和知识与早期的宗教崇拜之间不但存在着发生学的关系,而且也有着相互渗透、支撑的关系。

从表面看,这一观点与他传统制度、习俗的激烈批判和否定相互冲突和矛盾,但细读上下文,或许会得出不同的结论:鲁迅认为普崇万物、敬天礼地、不轻旧乡、不生阶级的传统被实用的(非信仰的)态度所取代,“不悟墟社稷毁家庙者,征之历史,正多无信仰之士人,而乡曲小民无与”^④。鲁迅将批判的矛头对准了旧和新两种“做戏的虚无党”:

然而看看中国的一些人,至少是上等人,他们的对于神,宗教,传统的权威,是“信”和“从”呢,还是“怕”和“利用”?只要看他们的善于变化,毫无特操,是什么也不信从的,但总要摆出和内心两样的架子来。要寻虚无党,在中国实在很不少;和俄国的不同的处所,只在他们这么想,便这么说,这么做,我们的却虽然这么想,却是那么说,在后台这么做,到前台又那么做……。将这种特别人物,另称为“做戏的虚无党”或“体面的虚无党”以示区别罢,虽然这个形容词和下面

① 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第31页。

② 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第31页。

③ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第29—30页。

④ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第30页。

的名词万万联不起来。^①

“伪士”与“做戏的虚无党”无分新旧内外,他们的共同特征是激烈地批判和攻击对象或对手(如宗教、迷信、主义等一切被视为过时或不合潮流之物),但并无自己的价值、信仰、特操即“正信”,故其行为即便以崇拜真实为名,也依然是做戏或作伪。

“做戏的虚无党”是非历史世界彻底历史化的症候。鲁迅试图从迷信、宗教和神话中找到正信和神思萌蘖的契机,但在长期流传中,神话、传说、迷信和宗教持续为历史所收编,以不同的形式被编织在既定的历史轨道和权力图谱之中,其最初的想象力和信仰湮没不彰、神气彷徨,其结果是文事式微,心声缄口,“读史者萧条之感,即以怒起,而此文明史记,亦渐临末页矣。凡负令誉于史初,开文化之曙色,而今日转为影国者,无不如此”^②。因此,需要一种如炬目光、穿透历史的诡计;需要一种如同古民神思的摩罗诗力,在颠覆反抗中,照亮自然与历史、过去与未来。

这是在非历史世界持续历史化的条件下对超历史力量的呼唤。我们先看他迷信、神话与诗歌的同源性的论述:

世有哂神话为迷信,斥古教为谤陋者,胥自迷之徒耳,足悯谏也。盖凡论往古人文,加之轩轻,必取他种人与是相当之时劫,相度其所能至而较量之,决论之出,斯近正耳。^③

盖不知神话,即莫由解其艺文,暗艺文者,于内部文明何获焉。^④

顾瞻百昌,审谛万物,若无不有灵觉妙义焉,此即诗歌也,即美妙也,今世冥通神阙之士之所归也,而中国已于四千载前有之矣;斥此谓之迷,则正信为物将奈何矣。^⑤

神话为艺文之渊薮,也是正信所由出。关于神话为宗教、美术和文章之缘起,鲁迅在《中国小说史略》中有更完整的论述:

昔者初民,见天地万物,变异不常,其诸现象,又出于人力所能以上,则自造众说以解释之:凡所解释,今谓之神话。神话大抵以一“神格”为中枢,又推演为叙说,而于所叙说之神,之事,又从而信仰敬畏之,于是歌颂其威灵,致美于坛庙,久而愈进,文物遂繁。故神话不特为宗教之萌芽,美术所由起,且实为文章之渊源。^⑥

鲁迅重视神话之价值,但同时认为在以神格为中枢而推演、叙述、敬畏、歌颂、致美的过程中,美术、文章与神话之神性隐而不彰,同步发展。

对于鲁迅而言,这一推演、叙述、敬畏、歌颂和致美的过程就是“历史”,就是在神话历史化和历史神话化交替互补中产生的故事/古史。《故事新编》各篇描写“神格”(女娲、羿、禹)、“英雄”(夷齐、黑衣人、墨子)、“圣人”或“智者”(老子、孔子、庄子)的事迹,在通过细节展现其神性或英雄性(如女娲苏醒和补天的场景、大禹三过家门而不入的故事、隐与侠在践行其志向的时刻)的同时,又以反讽的方式设置人物与场景,将他们的故事纳入推演、叙述、敬畏、歌颂、致美的过程。这一过程是权力实践的产物,神话历史化和历史神话化就是历史进程本身。

鲁迅提示读者:若想真正把握故事/古史的原初本色,需要获得穿透“历史”外衣之神思。由于神话和宗教不可避免地持续历史化,神思的使命落在诗人的身上。鲁迅所寄望的诗人不同于从事推演、叙述、敬畏、歌颂、致美的美术家与文章家,而是作为“神话之仇敌”的,能够穿透、揭露和反抗这一进程的“神思宗”。与顾颉刚等人在历史与神话、真实与作伪之间确立分界不同,鲁迅构造了神话(即历史化的神话)与诗人之间的对立:

① 鲁迅:《华盖集续编·马上支日记》,《鲁迅全集》第三卷,第346页。

② 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第65页。

③ 鲁迅:《坟·科学史教篇》,《鲁迅全集》第一卷,第26页。

④ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第32页。

⑤ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第30页。

⑥ 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第九卷,第19页。

惟神话虽生文章,而诗人则为神话之仇敌,盖当歌颂记叙之际,每不免有所粉饰,失其本来,是以神话虽托诗歌以光大,以存留,然亦因之而改易,而销歇也。如天地开辟之说,在中国所留遗者,已设想较高,而初民之本色不可见,即其例矣。^①

嗟夫,古民之心声手泽,非不庄严,非不崇大,然呼吸不通于今,则取以供览古之人,使摩挲咏叹而外,更何物及其子孙?否亦仅自语其前此光荣,即以形迹来之寂寞,反不如新起之邦,纵文化未昌,而大有望于方来之足致敬也。故所谓古文明国者,悲凉之语耳,嘲讽之辞耳!^②

“神思”一词源自《文心雕龙》^③,鲁迅借此描述在诗人身上呈现的一种人类失而复得的能力。在《摩罗诗力说》和《破恶声论》中,“神思”一词分别出现了11次和5次,除指涉古民神思之外,分别指向世界各民族中那些返古开新、争天拒俗、反抗复仇、不为顺时和乐之音的诗人、文士和哲人。所谓失而复得,是指神思本非诗人独具的能力,而是在神话、迷信和宗教中体现出的古人的思维方式,在为历史所淹没之际,借由诗人而复现于当世。鲁迅说:“古民神思,接天然之阆宫,冥契万有,与之灵会,道其能道,爰为诗歌”^④,但在历史流转之中,文明零落,“如脱春温而入于秋肃,勾萌绝朕,枯槁在前,吾无以名,姑谓之萧条而止。盖人文之留遗后世者,最有力莫如心声”^⑤。诗人因不同民族和文明而“外状至异,各禀自国之特色,发为光华”,但都能以其神会与修辞重新发出心声,“精神复深感后世人心,绵延至于无已”^⑥。因此,超历史的动力源自心声和内曜。

在什么意义上,诗人成为神话的仇敌,同时又是神话的拯救者?

诗歌源于神话,两者起初都是群体性的创造。神话的蜕变发生在群体性关系之中,服从于历史所赋予大众的统治意识形态,其结果就是在“靡然合趣,万喙同鸣”的寂漠之境中丧失其初民本色^⑦。因此,神话与诗人之间的对立是在神话历史化的进程中发生的,呈现为丧失了本性的群体性与独立性的对立,发生在个人自觉、朕归于我、人各有己的时刻。所谓独立,不是个人主义意义上的个性,而是虽临四海翻腾、五洲震荡之势,亦屹然挺立,不为所动;纵倡者亿万,翻云覆雨,亦不随众器;心声一作,神思即沟通天地,“故寂然凝虑,思接千载;悄焉动容,视通万里。吟咏之间,吐纳珠玉之声;眉睫之前,卷舒风云之色;其思理之致乎!故思理为妙,神与物游。神居胸臆,而志气统其关键;物沿耳目,而辞令管其枢机。枢机方通,则物无隐貌;关键将塞,则神有遁心”^⑧。神思是个体自觉时刻的产物,但并不仅仅属于个人;恰恰相反,个体自觉的时刻也就是个体重建与宇宙自然、人类社会之关系的时刻,即以个体方式重归初民状态的现代时刻,故鲁迅声言:“今且置古事不道,别求新声于异邦,而其因即动于怀古。”^⑨他挪用弥尔顿《失乐园》中上帝与撒旦之争说,“故世间人,当蔑弗秉有魔血,惠之及人世者,撒但其首矣”^⑩,大力提倡撒旦诗人及其反叛,并举例说:“尼佉(Fr. Nietzsche)不恶野人,谓中有新力,言亦确凿不可移。盖文明之朕,固孕于蛮荒,野人其形,而隐曜即伏于内明如华,蛮野蕾,文明如实,蛮野如华,上征在是,希望亦在是。”^⑪诗人与神话的对立是历史性的,而不是本质性的;诗人之神思与前述推演、叙述、敬畏、歌颂、致美的方式截然对立,其使命是复归古民神思或神话的非历史性,而后者正是湮灭古民神思的历史过程本身。因此,诗人之神思并不只是某种诗学的产

① 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第九卷,第19页。

② 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第67页。

③ 刘勰:《文心雕龙·神思》,陆侃如、牟世金:《文心雕龙译注》(下),济南:齐鲁书社,1982年,第85页。

④ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第65页。

⑤ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第65页。

⑥ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第68页。

⑦ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第26页。

⑧ 刘勰:《文心雕龙·神思》,陆侃如、牟世金:《文心雕龙译注》(下),第85页。

⑨ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第68页。

⑩ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第76页。

⑪ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第66页。

物,而是更为古老的、更为自然的观念如灵魂附体一般引领人们穿越推演、叙述、敬畏、歌颂、致美的过程^①。如果神思可以透视遮蔽的历史进程,诗人不就具备了因为神灵附体而如拜伦一般“历审其天物之美,民俗之异”^②,使“物无隐貌”之能力的鬼眼吗?

诗人与《破恶声论》中所说的“一二士”是同类:“惟此亦不大众之祈,而属望止一二士,立之为极,俾众瞻观,则人亦庶乎免沦没;望虽小陋,顾亦留独弦于槁梧,仰孤星于秋昊也。”^③槁梧是古代的琴,“一二士”就像留在琴上的弦,或孤悬于秋夜的星,能够拨动心弦(心声),能够产生启迪(内曜)。鲁迅所寄望的,是所谓“立意在反抗,指归在动作”^④的摩罗诗人或“新神思宗”,“动吭一呼,闻者兴起,争天拒俗”^⑤,再度激活为历史所遮蔽或沉默的心声:

盖诗人者,攫人心者也。凡人之心,无不有诗,如诗人作诗,诗不为诗人独有,凡一读其诗,心即会解者,即无不自有诗人之诗。无之何以能解?惟有而未能言,诗人为之语,则握拨一弹,心弦立应,其声激于灵府,令有情皆举其首,如睹晓日,益为之美伟强力高尚发扬,而污浊之平和,以之将破。平和之破,人道蒸也。^⑥

如同海克尔在科学领域、尼采在哲学领域发起的造反运动一样,诗人以其神思在现实世界中“恢复”神话时代人与自然、人与人之间的灵觉妙义,通过人各有己、朕归于我,最终抵达群之大觉之境。诗人的独异性不是个人本位主义的体现,而是重塑群体性的契机。

然而,诗人与“一二士”突破历史重围的努力能否成功是未定的。鲁迅说:“自觉之声发,每响必中于人心,清晰昭明,不同凡响。非然者,口舌一结,众语俱沦,沉默之来,倍于前此。盖魂意方梦,何能有言?”^⑦鲁迅期待诗人自觉之声,然“众语俱沦”之命运依旧。在为一位年轻作家所写的序文中,鲁迅曾感叹说:“释迦牟尼出世以后,割肉喂鹰,投身饲虎的是小乘,渺渺茫茫地说教的倒算是大乘,总是发达起来,我想,那机微就在此。”诗人也如神话和宗教一样,持续地被历史收编,从“一二士”蜕变为顺时和乐之音的制作者。鲁迅因此宁愿“为现在作一面明镜,为将来留一种记录”^⑧,击破无物之阵的诡计。

这一时刻便是历史幽灵学的诞生。

八、历史幽灵学:鬼眼与无名者的追问

在鲁迅的文学世界里,诗人隐遁,神话褪色,唯有暗夜中的幽灵,将古民神思转化为穿透历史诡计的独特目光。他/她既在历史之内,又在历史之外。在《狂人日记》中,狂人上下求索,痛苦地发现自己已经有四千年吃人履历,最终发出了“难见真的人!”的浩叹。作为中国新文学的报晓之声,这一浩叹代表着鲁迅幽灵学的诞生,它预示着鲁迅文学不会沿着神话与神思的路径回到古代去,必将如怨鬼一般执着于现实世界,通过诅咒这个世界连同自我的衰亡,“沉浸于生命的飞扬的极致的大

^① E. R. 多兹在论述荷马史诗时的观察与鲁迅的上述观点是相似的,不妨列于附注作为参照:“诗人经常为了情节之便而发明个别情境。超自然介入有时也的确会和身体因素有关,或和奥林波斯山场景有关。但可以十分肯定,menos 背后潜在的观念不是由任何一个诗人发明出来的,它要比那些具有课件身体并参加战斗的拟人神的概念更加古老。像 ate 一样,被激昂的 menos 短暂附体是一种反常状态,这种状态需要一种超乎寻常的解释。荷马人物可以通过他们的肢体的异常感觉来辨识 menos 的发作。”(E. R. 多兹:《希腊与非理性》,第 15 页)

^② 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第 77 页。

^③ 鲁迅:《集外集拾遗补编·破恶声论》,《鲁迅全集》第八卷,第 25 页。

^④ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第 68 页。鲁迅笔下的摩罗诗人“无不刚健不挠,抱诚守真;不取媚于群,以随顺旧俗;发为雄声,以起其国人之新生,而大其国于天下”(《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第 101 页)。

^⑤ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第 68 页。

^⑥ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第 70 页。

^⑦ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第一卷,第 67 页。

^⑧ 鲁迅:《三闲集·叶永蓀作〈小小十年〉小引》,《鲁迅全集》第四卷,第 150—151 页。

欢喜”^①。

在鲁迅研究中,夏济安较早触及鲁迅思想的“黑暗面”,以及他对鬼魂的隐秘的迷恋。在《鲁迅作品的黑暗面》这篇著名的论文中,屹立于论述中心的是源自鲁迅写于1919年的文章《我们现在怎样做父亲》中的“黑暗的闸门”的意象:为了让孩子们到宽阔光明的地方去,“我”这一代人却必须承担“肩住了黑暗的闸门”^②的命运。这是一种意识到历史重负的命运,因为“我”“正苦于背了这些古老的鬼魂,摆脱不开,时常感到一种使人气闷的沉重”^③;“黑暗的闸门有一种逼人的威力,预示着光明无可挽回地全然消失,那就是死”^④。正如鲁迅面对他自己竭力反叛的中国文学的语言、修辞和意象时的情况一样,“死和旧中国一样都有其魅惑的一面,所以鲁迅从不曾对这两种可憎恶的对象采取决绝的态度”^⑤,例如他对目连戏中的鬼魂——无常、女吊等等——抱有隐秘的爱恋。“我希望人们注意到鲁迅小说中的世界和目连戏中的世界的相似之处:它的恐怖、幽默和得救的希望。在鲁迅看来,被拯救的母亲就是他的祖国,她的儿子必须承担并洗清她的耻辱和罪恶。在通往地狱的路途中,他可以是一个绿林好汉,也可以是一个尼采式的超人,也可以是一个佛教的圣者”^⑥。为了对抗鲁迅本人在光明与黑暗、沉睡与觉醒、吃人者与被吃者、人和鬼、孤独战士和他周围的敌对势力、站在叛逆者一边的人和压迫毁灭他的人之间构成的强烈对比和修辞力量,夏济安致力于研究鲁迅世界中的“各种各样有趣的灰色的影子”^⑦。他提到了鬼的世界与鲁迅的世界都蕴含着“得救的希望”,但在根本上,这个“鬼”的世界呈现的是一个“病态的天才”思想和文学中的与历史联系在一起的“黑暗主题”。

沿着同一个方向,在日本鲁迅研究的传统中,也存在着一个由竹内好开启的有关“鬼”与黑暗面的论述^⑧,其最为集中的表述是丸尾常喜的著作《“人”与“鬼”的纠葛》,该书“通过对乃是死灵的鬼的特性而产生的对死者,对由无数死者堆积起来的历史的感觉”(木山英雄语)的挖掘,将“鬼”的世界视为诠释鲁迅作品的一个独特的视角,用伊藤虎丸的话说,“给我们提供了战后日本鲁迅研究史上具有深刻的划时代意义的读解”^⑨。在对中国,尤其是绍兴风俗中的“鬼”做了细致的调查之后,丸尾常喜以一种原型式的方法分析了作为科场鬼的孔乙己、陈士成,背负着国民性之“鬼”的、寄居在土谷祠里的阿Q,以及和阿Q一样行为方式截然不同却同属“孤魂”“野鬼”类的祥林嫂。作者将“鬼”放置在“人”的对立面,即“形形色色缺乏‘人’性的众生相——‘鬼’的影像”,试图阐明“孔乙己、阿Q、祥林嫂都是这样的‘鬼’,即从‘鬼’的影像这一视点出发来考察被鲁迅自身称为‘病态社会的不幸的人们’”^⑩。

夏济安、丸尾常喜的研究各有不同,但都将鲁迅世界中的鬼置于黑暗主题中加以诠释,从而鬼在不同程度上被对象化了。鲁迅重视历史,但他所谓历史并非新史学所界定的范畴,反而具有非历史性的特征。所谓非历史性的历史或历史的非历史性是指历史并不只是与我们无关的遥远过去、客观对象和稳固不变的命名体系,历史总是以重复、变形、矛盾或隐秘的形式在当代人身上重演与再现。鲁迅揭露和批判“涂饰太厚”的“正史”,认为野史杂说能够透露更多真实的消息,也正为此。他说:

正如通过密叶投射在莓苔上面的月光,只看见点点的碎影。但如看野史和杂记,可更容易了然了,因为他们究竟不必太摆史官的架子。

① 鲁迅:《野草·复仇》,《鲁迅全集》第二卷,第176页。

② 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第一卷,第135页。

③ 鲁迅:《坟·写在〈坟〉后面》,《鲁迅全集》第一卷,第301页。

④ 夏济安:《鲁迅作品的黑暗面》,乐黛云编:《国外鲁迅研究论集(1960—1981)》,北京:北京大学出版社,1981年,第372页。

⑤ 夏济安:《鲁迅作品的黑暗面》,乐黛云编:《国外鲁迅研究论集(1960—1981)》,第374页。

⑥ 夏济安:《鲁迅作品的黑暗面》,乐黛云编:《国外鲁迅研究论集(1960—1981)》,第377页。

⑦ 夏济安:《鲁迅作品的黑暗面》,乐黛云编:《国外鲁迅研究论集(1960—1981)》,第380页。

⑧ 竹内好:《〈鲁迅〉序章》,孙歌编:《近代的超克》,李冬木、赵京华、孙歌译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第8页。

⑨ 伊藤虎丸:《鲁迅的“生命”与“鬼”——鲁迅之生命论与终末论》,《文学评论》2000年第1期,第139页。

⑩ 丸尾常喜:《“人”与“鬼”的纠葛:鲁迅小说论析》,秦弓译,北京:人民文学出版社,2010年,第230页。

秦汉远了,和现在的情形相差已多,且不道。元人著作寥寥。至于唐宋明的杂史之类,则现在多有。试将记五代,南宋,明末的事情的,和现今的状况一比较,就当惊心动魄于何其相似之甚,仿佛时间的流驶,独与我们中国无关。现在的中华民国也还是五代,是宋末,是明季。^①

“地大物博,人口众多”,用了这许多好材料,难道竟不过老是演一出轮回把戏而已么?^②

在野史杂说中,鲁迅发现了时间的重复,即五代、南宋、明末与现今的状况如此相似,中国历史是一个失去了未来性的循环进程。这一对历史“真实”的发现也就是对压抑过去之未来性的机制的发现。因此,鲁迅所展示的不是时间轴线上的历史真实,而是追问为什么时间的轴线无法呈现历史真实。对他而言,时间轴线上的历史真实不过是一种重组过去的压抑形式。

历史的每一次再现都是寓言性的,每一次变形都有当下的指涉,每一次重演都被由未来所充塞的过去或被过去所装扮的未来所激活。历史的非历史性是对线性时间的否定,它所指涉的是反复出现的过去之幽灵。没有这一幽灵时间的意识,狂人就不可能将自我与四千年历史重叠。幽灵就在当下,以过去的名义运动,而无需采用神话、传说、迷信、宗教的形式。古学家的透镜力图将故事/古史推入过去的深渊,但历史幽灵却逸出藩篱,以互为系谱的方式揭示过去与现在的相互纠缠和生成的秘密;故事/古史作为当代寓言,永远指向镜片背后、伪装成观察者的参与者,使其无所遁形。“于是一切古董和废物,就都使人觉得永远新鲜;自然也就觉不出周围是进步还是退步,自然也就分不出遇见的是鬼还是人”^③。就像马克思对正在上演的历史活剧所做的评论:“一切已死的先辈们的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑”;“从前的革命需要回忆过去的世界历史事件,为的是向自己隐瞒自己的内容。19世纪的革命一定要让死人去埋葬他们自己的死人,为的是自己能弄清自己的内容。从前是辞藻胜于内容,现在是内容胜于辞藻”^④。前一句是过去对现在的纠缠,后一句是现在对过去的塑造,过去与现在以一种悲喜剧的形式演绎相互控制和相互隐瞒的故事。

没有这一凝聚过去、现在与未来的非线性时间就没有鲁迅的历史幽灵学。鲁迅的文学——我在这里指的不仅是他的小说、诗歌、散文或散文诗,而且也指包括他的杂文甚至书信的所有写作——产生于一种自觉,即自觉到时代末日的来临。这个末日不仅表现为肉体的衰朽,也不仅是一种精神的病症,而且是一种根本分不出内外的、彻头彻尾的衰朽。末日也即鬼诞生的时刻。在这种末日自觉中产生了以一种“综合的”文学方式批判时代的愿望。鲁迅不同类型的作品中到处是人鬼纠缠的痕迹:《野草》是一个魅影的世界,不仅有着地狱及诸鬼族、自啖其心的长蛇、遇温热而复焚的死火等象征性极强的意象,而且人与影、人与鬼、人与兽在其中对立又统一;《呐喊》《彷徨》描写的是一个日常性的生活世界,但同样充斥着无所不在的鬼影:革命者的母亲期待着乌鸦降落于坟头为儿子“显灵”(《药》),吕纬甫要去为死去的姑娘“找替代”(《在酒楼上》);在鲁迅的杂文集中,弥漫着怨鬼、故鬼、厉鬼、新鬼,以及鬼话、鬼哭、鬼泪、鬼打墙、鬼祟等等语词和意象。这些语词和意象不只是民俗素材和文字技巧的表现,也是鲁迅所见的真实世界之不可或缺的部分。在都市报刊的森林中,鲁迅就像一个精灵,不断地变换笔名,到处实施突击。笔名的变换如同鬼魂附体,在突击中赋予一个作者以外形,但也如隐身术,让肉体与精神一同消失在名字造成的外形中。通过讽刺、幽默、诅咒和骂詈,鲁迅把读者临时地带入观察世界的另一个舞台上,从那里,我们看到了我们自身的荒谬;也是从那里,我们发现了鲁迅创造的那个由幽默、讽刺、诙谐、诅咒构成的怪诞的世界。

鲁迅的历史幽灵学命定地与审视、描写和质询这一作为古史之现实和作为现实之古史的使命相

① 鲁迅:《华盖集·忽然想到(四)》,《鲁迅全集》第三卷,第17页。

② 鲁迅:《华盖集·忽然想到(四)》,《鲁迅全集》第三卷,第18—19页。

③ 鲁迅:《华盖集·忽然想到(十一·7灵魂的断头台)》,《鲁迅全集》第三卷,第101页。

④ 马克思:《路易·波拿巴的雾月十八日》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第669、671页。

关联^①。无论采用何种方法和手段,掩盖古史叙述事实上高度依赖当代的时间框架、空间范畴、主客关系,以及政治的或其他的动机,都是对“真实”的遮蔽和隐瞒。鲁迅拒绝将历史推入遥远的过去。从历史幽灵的视野出发,作为古史之现实与作为现实之古史相互纠缠,时间的错乱中隐藏着通往真实的密码。因此,没有鬼眼就无从观察历史的灵魂;诗人之神思与鬼眼的诞生是相互促成的:通过神思以抵达无名者的视角,从下面观察这个与自我连体的世界,剖析其灵魂,咀嚼其血肉,“于一切眼中看见无所有,于无所希望中得救”^②。这是在痛彻心扉的颤抖中,通过自啖其心以摸索得救的希望。鲁迅很少用现实世界的惯用逻辑去叙述问题,却用推背法、归谬法、证伪法、淋漓的讽刺和诅咒撕碎这个世界的固有逻辑,并在笑声中将之展示给人们。鲁迅杂文中惯用的翻转方式正来自鬼眼看世界的视角。不同于寻求向上超越的神思,“鬼眼”是一种向下超越的视野,通过逼视人们习以为常的社会现象和普遍信念,让世界、自我和道德关系裸露出本相。

在神思与鬼眼之间既存在神与鬼之差异,又存在两者之相通。首先,在儒家学说中,以教化为名,鬼神并称,“合鬼神而祭之”。《礼记·祭义》:“宰我曰:‘吾闻鬼神之名,不知其所谓。’子曰:‘气也者,神之盛也。魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也。’”^③从鬼到幽灵,亦即从异物诡见之物向无形之物转变:“众生必死,死必归土,此之谓鬼。骨肉毙于下,阴为野土,其气发扬于上,为昭明,焄蒿、凄怆,此百物之精也,神之著也。”^④人死后归土即为鬼,其骨肉化为泥土,其气则上扬,借光影而著见,令人得闻气息而感动。按郑玄注,前引《祭义》一节上言“众生”,下言“百物”,“鬼”乃能够穿越人与物之区分的精灵^⑤。所谓合鬼神而祭,正是意识到鬼穿越生死两界,逸出人世秩序,故圣人为鬼神“筑为宫室,设为宗、祧,以别亲疏远近,教民返古复始,不忘其所由生也”^⑥。这是教化,也是驯服,目的是“众之服自此,故听且速也”^⑦。

其次,在民间传统中,鬼尤其是孤魂野鬼,常常脱离教化的轨道。章太炎考证说:“原中国言鬼者,本非直指幽灵,观《说文》鬼字从由,由为鬼头,与禺字从由同意。禺本母猴,若鬼为幽灵无形之物,何以得象其头?何以母猴之头得与鬼头相似?是其初所谓鬼者,本即山都、野干之属,异物诡见,睹之惊逆,于是幽灵亦假此名,此言鬼者之缘起也。”^⑧在他看来,鬼神并非同类,有高低贵贱之分。鬼出身低贱,与印度“古教梨俱吠陀所说最尊之神”并不属于同一个等级^⑨。由于鬼经常突破教化的藩篱,在人们的日常用语中,“鬼”不但时有越轨之亲昵和神秘(鬼神莫测、鬼使神差、鬼功神力、鬼伶俐、鬼雄等等)之意,而且更像是为诅咒而生的异物诡见,所谓鬼哭狼嚎、妖魔鬼怪、鬼门关、鬼鬼祟祟、鬼气、鬼伥、鬼推磨、鬼混、鬼域、鬼道等等语词足以显示鬼也代表着骂詈之极致。

1935年,与鲁迅同为太炎弟子的沈兼士发表《鬼字原始意义的试探》一文,归纳出鬼的四层意思:一、源于章太炎之考证的“‘鬼’与‘禺’同为异兽之称”。二、从类人之兽隐身为异族人种之名(《易·既济》:“高宗伐鬼方,三年克之”;《诗·大雅·荡》:“内燬于中国,覃及鬼方”。《毛传》:“鬼方,远方也。”朱熹《集传》:“鬼方,远夷之国也。”)。三、从具体的“鬼”引申出“畏”以及其他奇伟、怪谲等

① 内维尔·莫利(Neville Morley)在评论尼采时提及的历史灵魂学与此有些相似。见氏撰《“非历史的希腊人”:神话、历史与古代之利用》,保罗·彼肖普:《尼采与古代——尼采对古典传统的反应和回答》,田立年译,上海:华东师范大学出版社,2010年,第31—46页。

② 鲁迅:《野草·墓碣文》,《鲁迅全集》第二卷,第207页。

③ 《礼记·祭义》,孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》(下),北京:中华书局,1989年,第1218页。

④ 《礼记·祭义》,孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》(下),第121页。

⑤ 《礼记·祭义》,孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》(下),第121页。

⑥ 《礼记·祭义》,孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》(下),第1220页。

⑦ 《礼记·祭义》,孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》(下),第1220页。

⑧ 章太炎:《答铁铮》,《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第373页。

⑨ 章太炎:《答铁铮》,《章太炎全集》(四),第373页。

形容词。四、借实物之名来表示想象中人死后的灵魂^①。鬼的存在形态千差万别,如果要对其进行抽象化的概括的话,下述特征是不可或缺的:一、鬼超越人与物之界限;二、鬼超越内与外的界限;三、鬼超越生与死的界限;四、鬼超越过去与现在的界限。四处游荡的鬼魂,我们也称之为幽灵。幽灵在多重时间中出场,但其本身是超时间的。幽灵经常通过具象的鬼魂(包括人)显现,但它同时又是一种消解共时化的不对称力量,或者一种共时与非共时的错乱性在场:

人们根本看不见这个东西的血肉之躯,它不是一个物。在它两次显形的期间,这个东西是人所瞧不见的;当它再次出现的时候,也同样瞧不见。然而,这个东西却在注视着,即便是它出现在那里的时候,它能看见我们,而我们看不见它。在此,一种幽灵的不对称性干扰了所有的镜像。它消解共时化,它令我们想起时间的错位。^②

“鬼”的第一次出现是以“亡魂”的名义:先辈已死,但以亡魂的方式在场。先辈属于历史,但先辈的亡魂却与我们同在。也许根本没有什么死者的灵魂,而只有内在于我们自身的“鬼”,——过去因此就是现在,两者之间毫无界限。

然而,鲁迅世界之“鬼眼”或他的历史幽灵学不同于马克思的幽灵:马克思及其追随者的共产主义幽灵是无产者或底层的持续运动,而鲁迅虽然力图发现改变世界的政治力量,但并没有在自己生存的世界里找到一个普遍阶级。鬼眼照见的是无名者而不是无产者,两者之间或存在重叠,但后者在他的所见世、所闻世和所传闻世甚至连集体性命名都没有。在鲁迅转向阶级分析的时刻,他也并不相信阶级制度的溃灭可以同时让无名者完全浮现。因此,他并未寄望于通过进入历史以展示无名者的力量,因为后者进入历史的每一次努力最终都归于统治秩序的重复,相反,他希望在无名者的叛乱中找到一种创造性能量。这是无名者的叛乱和创造。如果历史是名相的世界,那么,无名者推动的巨变就是超历史的。在这个意义上,无名是向可能性敞开的世界,是世界在经历一次又一次,一种又一种窒息和毁灭之后依旧能够重生的力量之源。

因此,对无名的探索即对可能世界的探索。无名者并不只是阿Q、闰土^③、祥林嫂等无名无姓的底层人物,也包括那些“有确信,不自欺”,“在前仆后继的战斗,不过一面总在被摧残,被抹杀,消灭于黑暗中,不能为大家所知道罢了”的人们^④。1934年8月24日至9月10日,鲁迅在《申报·自由谈》连载十二则《门外文谈》,以他独特的方式谈论文化或文明的创造与无名者之关系。他引用他并不“不知道是谁”写的《周易》“上古结绳而治,后世圣人易之以书契”的说法,否定文字由仓颉一人所造,并评论说:“他不说仓颉,只说‘后世圣人’,不说创造,只说掉换,真是谨慎得很;也许他无意中就不相信古代会有一个独自造出许多文字来的人的了,所以就只是这么含含糊糊的来一句。”^⑤他再论文学的起源说,古人抬木头吃力时发出了“杭育杭育”的声音,可以视为最初的创作:

就是《诗经》的《国风》里的东西,好许多也是不识字的无名氏作品,因为比较的优秀,大家口口相传的。王官们检出它可作行政上参考的记录了下来,此外消灭的正不知有多少。希腊人荷马——我们姑且当作有这样一个人——的两大史诗,也原是口吟,现存的是别人的记录。东晋到齐陈的《子夜歌》和《读曲歌》之类,唐朝的《竹枝词》和《柳枝词》之类,原都是无名氏的创作,经文人的采录和润色之后,留传下来的。这一润色,留传固然留传了,但可惜的是一定失去了许多本来面目。到现在,到处还有民谣,山歌,渔歌等,这就是不识字的诗人的作品;也传述着童话和故事,这就是不识字的小说家的作品;他们,就都是不识字的作家。^⑥

① 沈兼士:《鬼字原始意义的试探》,《国学季刊》五卷三号(1935年),第45—46页。

② 雅克·德里达:《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,北京:中国人民大学出版社,1999年,第12页。

③ 《呐喊·故乡》:“他和我仿佛年纪,闰月生的,五行缺土,所以他的父亲叫他闰土。”(《鲁迅全集》第一卷,第503页)

④ 鲁迅:《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗》,《鲁迅全集》第六卷,第121—122页。

⑤ 鲁迅:《且介亭杂文·门外文谈》,《鲁迅全集》第六卷,第88页。

⑥ 鲁迅:《且介亭杂文·门外文谈》,《鲁迅全集》第六卷,第96—97页。

然而,“文字在人民间萌芽,后来却一定为特权者所收揽。据《易经》的作者所推测,‘上古结绳而治’,则连结绳就已是治人者的东西。待到落在巫史的手里的时候,更不必说了,他们都是酋长之下,万民之上的人。社会改变下去,学习文字的人们的范围也扩大起来,但大抵限于特权者。至于平民,那是不识字的,并非缺少学费,只因为限于资格,他不配”^①。“中国的脊梁”只能作为无名者的能量和行动显现。他们是无法显形的幽灵,其功绩总是以变形和扭曲的方式写在英雄、帝王与文士的丰碑之上。

因此,在《失掉的好地狱》(1925年6月16日)中,鲁迅描写的是鬼魂的反叛及其被封禁于“人”的世界的过程:

“鬼魂们在冷油温火里醒来,从魔鬼的光辉中看见地狱小花,惨白可怜,被大蛊惑,倏忽间记起人世,默想至不知几多年,遂同时向着人间,发一声反狱的绝叫。

“人类便应声而起,仗义执言,与魔鬼战斗。战声遍满三界,远过雷霆。终于运大谋略,布大网罗,使魔鬼并且不得不从地狱出走。最后的胜利,是地狱门上也竖了人类的旌旗!

.....

“这是人类的成功,是鬼魂的不幸.....

“朋友,你在猜疑我了。是的,你是人!我且去寻野兽和恶鬼.....”^②

鲁迅所说的必须失去的乃是为人类所统治的“好地狱”,它标志着人类的成功和鬼魂的不幸。在《〈野草〉英文译本序》中,鲁迅解释说:“但这地狱也必须失掉。这是由几个有雄辩和辣手,而那时还未得志的英雄们的脸色和语气所告诉我的。我于是作《失掉的好地狱》。”^③在《集外集·杂语》(1925年5月)中,他还说过:“称为神的和称为魔的战斗了,并非争夺天国,而在要得地狱的统治权。所以无论谁胜,地狱至今也还是照样的地狱。”^④鲁迅毫不掩饰其对“好地狱”的憎恶,但对向着人间发出的“一声反狱的绝叫”的鬼魂却心怀同情,文末所谓“是的,你是人!我且去寻野兽和恶鬼”,与《朝花夕拾·琐记》“总得寻别一类人们去,去寻为S城人所诟病的人们,无论其为畜生或魔鬼”^⑤相互呼应,异曲同工。在这场人与鬼的斗争中,他站在鬼一边,愤怒于“人类于是完全掌握了主宰地狱的大威权,那威棱且在魔鬼以上”^⑥,这不就是对于掌握地狱统治权的历史的控诉吗?

“鬼”是一种自相矛盾的结合体,是现在与过去在我们的行为和思想中的汇聚,其未来性是在完全不同的形态中展开的。“鬼”不是我们的灵魂,而是已死的历史的在场,即我们自身,我们即未来之鬼,从而未来的形态存在于我们的行动之中。这是一种独特的无法区分过去与现在的感知方式,一种革命性的生观。在鲁迅的文学中,这种感知方式是如何呈现的呢?在《狂人日记》中,狂人的康复记录在一个月光之夜展开,但这一片刻先是按照狂人个人生命的逻辑向前伸展了三十多年,而后随着狂人对于狗眼绽放的吃人的光芒的感知、对周遭人群吃人的恐惧、对大哥也吃过人的惊人发现、对自己可能也在无意中吃过人的自觉,时间终于被彻底地伸展开来:狂人对于历史书上写着的“吃人”字样的发现也是对于自己的四千年吃人历史的发现。在狂人的世界里展现的是一种事物的完全共时性,即一切在我们的日常生活中被时间分割开来的东西在这里汇聚为共时的存在。换句话说,历史总是以时间性叠加的形式亦即非历史的形式存在于我们的生活之中。

《狂人日记》的叙事表明:只有剔除时间的间隔(过去与未来、从前与后来等等),重现时间性叠加的状态才能理解世界。如同但丁《神曲》对地狱的描绘,“要把一切摆在同一时间里即在一个时间断面上加以比较,应该把整个世界作为一个共时世界来观察”,巴赫金说:

① 鲁迅:《且介亭杂文·门外文谈》,《鲁迅全集》第六卷,第94页。

② 鲁迅:《野草·失掉的好地狱》,《鲁迅全集》第二卷,第204—205页。

③ 鲁迅:《二心集·〈野草〉英文译本序》,《鲁迅全集》第四卷,第365页。

④ 鲁迅:《集外集·杂语》,《鲁迅全集》第七卷,第77页。

⑤ 鲁迅:《朝花夕拾·琐记》,《鲁迅全集》第二卷,第303页。

⑥ 鲁迅:《野草·失掉的好地狱》,《鲁迅全集》第二卷,第205页。

只有在完全共时的情况下,或者在超越时间的情况下(实质上是一样的),才能够揭示出过去、现在、将来一切事物的真正意义。因为分割它们的因素(指时间),没有真正现实的存在,没有思索理解的能力。将异时的东西变为共时的东西,将一切时间的历史上的间隔和联系,换成纯粹意义上的、超时间层次上的间隔和联系——这就是但丁在形式创造上的追求,它决定了要纯粹纵向地塑造世界形象。^①

与但丁不同的是,鲁迅描写的不是鬼神和地狱的世界,而是现实的人的世界。鲁迅的鬼偶尔以亡魂的形态出现,纠缠于活人的生活,但远非“病态社会的不幸的人们”所能够概括。在更多的时候,鬼是无所不在的幽灵,能够透视生死内外。不是从上帝的视角,不是作为俯视人间的超越者,而是从下面或背面的视角,附体于人与万物,作为内在于日常生活世界的无名者,审问一切。换句话说,鬼的功能是让遗忘之海显形。《狂人日记》末尾那句闪动着未来之幽光的逼问揭示的正是历史的非历史性,这是持续绵延的末世,甚至革命者和革命时代的命运也在其中。

如果将鲁迅世界中的鬼与他对神话、迷信、宗教和神思的思考相互联系,就可以将对鲁迅之鬼的诠释从夏济安给予了精彩分析的黑暗主题中解放出来。“鬼”是一个能动的、积极的、包含着巨大潜能的存在,没有它的存在,黑暗世界之黑暗就无以呈现,时间的叠加属性及其持续运动就无从显形。在这个意义上,“鬼”黑暗而又明亮。“鬼”的对立面是“正人君子、宁静的学者、文化名人、民族主义文学者、义形于色的道德家,当然也有昔日的朋友、一时的同志”^②,他/她以复仇的火焰冲向对方,予汝偕亡。伊藤虎丸将“伪士当去,迷信可存”的观念与鲁迅文学世界中的“鬼”联系起来,从而也将“鬼”与“伪士”的对立提到了一个理论性的高度。《阿Q正传》第九章描写阿Q被带到法庭上,身穿长衫的法官(革命派知识分子)对跪在那里的阿Q说“站着说,不要跪!”,但阿Q终于还是跪下去了,法官鄙夷地骂了一句:“奴隶性!”在伊藤虎丸的视野中,这一描述不仅是对阿Q背负的所谓国民性之“鬼”的批判,而且也是对那些高高在上的“现代人”“革命派”“知识分子”——亦即“伪士”——的反讽;就像祥林嫂的追问让“我”怯于回答一样,这是一种从“迷信”的视角展开的对于“伪士”之“现代”的揭露、“人”与“鬼”之位置的一百八十度的互换。“也可以说,论争之时,他的批判无比犀利,不放过论敌的些微虚伪,就是因为他的立足点是在同样的最低处(‘鬼’‘迷信’)。”^③在这个意义上,“鬼”就具有了一种从“最低处”展开的超越性的视角,一种与鲁迅的“生命主义”密切相关的“终末论”的表现。

在《祝福》中,祥林嫂发出了远比阿Q之“无聊”更触及灵魂的追问。祥林嫂经过中人介绍来到鲁镇,中人姓卫,但没有人确切知道她姓什么,祥林是她前夫的名字,但后被夫家卖给贺家坳的贺老六,所以祥林嫂也不再能够代表她的身份。贺老六死后,孩子被狼叼走,她也就失去了一切正式的和临时的名分:她不是女儿、妻子、母亲,连再醮的身份也失去了。置祥林嫂于死地的力量,并不直接源于政权、族权、夫权、神权等“四大绳索”,或“仁义道德”的礼治秩序,或者捐了门槛也不得赎罪的宗教信仰,而是在全部社会关系中将其置身于一切名分之外的无名状态。她正是作为无名者向这个世界发出三连问:“一个人死了之后,究竟有没有魂灵的?”“那么,也就有地狱了?”“那么,死掉的一家的人,

① 巴赫金:《小说的时间形式和时空体形式》,《巴赫金全集》第三卷,白春仁、晓河译,石家庄:河北教育出版社,1998年,第352页。

② 汪晖:《“死火”重温——以此纪念鲁迅逝世六十周年》,《天涯》1996年第6期,第104页。

③ 伊藤虎丸:《鲁迅的“生命”与“鬼”——鲁迅之生命论与终末论》,《文学评论》2000年第1期。1999年夏天,身体越来越衰弱的伊藤虎丸抱病最后一次访问中国。我们见面时,他告诉我他已经读了我为《鲁迅与他的论敌》一书所写的序,即发表于1996年《天涯》杂志上的《死火重温——以此纪念鲁迅逝世六十周年》一文,特别喜欢其中有关鲁迅世界中的“鬼”的分析。他说他一直有一个困惑:鲁迅产生于一个与基督教世界完全不同的世界里,不可能从一种超越的视野看待他所生存的世界,但为什么鲁迅的批判具有如此深刻的性质?他认为我的文章对此给出了回答,即可以确认鲁迅的世界里的确存在着一种超越性的视角——基督教向上超越,而鲁迅向下——即向鬼的方向——超越。2000年年初,《文学评论》第1期发表伊藤虎丸的论文《鲁迅的“生命”与“鬼”——鲁迅之生命论与终末论》。这篇论文旨在总结战后日本鲁迅研究,而其中最为引人注意的是作者将产生于基督教思想的终末论(eschatology)与中国文化中的一个独特意象——“鬼”——联系起来。

都能见面的?”^①构成《祝福》对于最终的“真实”的追究的,恰好就是这一无法用实证的方法回答的问题:一切关于祥林嫂死因的叙述或阐释——政治的、经济的、伦理的——即便各有其理由,也势必包含着对这一最终问题的逃避。《祝福》的叙述就是沿着这一逻辑展开的。在因无法回答祥林嫂的追问而感到不安之后,“我”开始回忆她的故事。这一叙述十分详尽,事实清楚,逻辑严密,祥林嫂之死的客观原因历历在目,但每一个叙述的细节都加重了“我”自我辩解、自我脱罪的嫌疑;叙述越客观,越富有说服力,自我辩解和脱罪的意味就越重,而这正是逼迫“我”逃离的缘由。

祥林嫂的追问是在现实时空的逻辑之外发出的,也只有在另一个时空逻辑之中才能找到答案,故《祝福》在《呐喊》《彷徨》中最具有宗教意味^②。将祥林嫂的视野与上文描述的各不相同的历史意识之扩张置于同一空间,我们会看到什么?在梁启超发明新史学的时代,历史对过去的征服尚未完成,神话、传说、民间信仰的世界依旧与历史相互纠缠,但在短短的一个时期内,新的历史意识化身客观的方法,替代了传统的史观,就像征服地球的轮船、火车、交通网或民族国家及其公民范畴一样,更为全面地控制了对过去的叙述,也支配了现代政治和文化。但恰恰是历史秩序的无所不在,像阿Q、祥林嫂这样的非历史性存在获得了完全不同于历史学家们观察历史的视角——一种近于鬼神的视角。祥林嫂失去了一切身份,只是天地间的一个活物,也因此获得从“外部”追问这个世界的的能力,一种能够想象非历史的时间和空间的潜能。这是一种鲁四老爷和“我”都不具备的能力,一种只有无名者——无所不在者——才具备的潜能。

在这个意义上,祥林嫂的追问具有一种与宗教性问题或本源性问题相似的性质,它们穷尽了“历史”所能给予的一切答案:历史并未循着进化的路线前进,而是在一次次重复、一次次循环中改头换面,而所谓现实——包括自身所从事的运动——并没有标示历史的进步,倒是陷入了荒谬的轮回。

总而言之,复古的,避难的,无智愚贤不肖,似乎都已神往于三百年前的太平盛世,就是“暂时做稳了奴隶的时代”了。^③

我怕我会这样:倘使我得到了谁的布施,我就要像兀鹰看见死尸一样,在四近徘徊,祝愿她的灭亡,给我亲自看见;或者咒诅她以外的一切全都灭亡,连我自己,因为我就应该得到咒诅。^④鲁迅在历史和现实中看到的不仅是他所面对的人,还有他所背负的历史,或者说存在于多重时间或时间性叠加中的人。从哪个视角,人可以看见自己如“兀鹰看见死尸一样”地徘徊,即看见自己的看见,连同自己的死亡?这是古民神思无法抵达之处,也是历史幽灵学高速运转的空间:摩罗精神除非转化为一种内在于现实世界的激进方式才有可能窥见“彷徨于无地”的魅影。在《伤逝》中,涓生对于子君的伤悼就像是一个被鬼魂追逼的人的供词,他一再地用记忆的方式解释子君的死亡,如同《祝福》中的“我”对祥林嫂的死所做的客观叙述,都是为自己寻找解脱的可能,但涓生最终发现,除了“用遗忘和说谎做我的前导”之外,“我”已无法“向着新的生路跨进第一步去”,于是——

我愿意真有所谓鬼魂,真有所谓地狱,那么,即使在孽风怒吼之中,我也将寻觅子君,当面说出我的悔恨和悲哀,祈求她的饶恕;否则,地狱的毒焰将围绕我,猛烈地烧尽我的悔恨和悲哀。^⑤涓生的这段话与其说是对子君的愧悔,不如说是向那个如影随形般追随着他的鬼魂的恳求。在这个“鬼”的视野中,人崩溃了。

① 鲁迅:《呐喊·祝福》,《鲁迅全集》第二卷,第7页。

② 甘智钢认为祥林嫂的文学原型来自《贤愚经》的婆罗门女子微妙比丘尼的形象,即故事本身有其宗教来源,但即便没有这一宗教故事的来源,《祝福》中祥林嫂的追问所提供的视角也可以说是真正宗教性的(《〈祝福〉故事源考》,《鲁迅研究月刊》2002年第12期,第25—28页)。

③ 鲁迅:《坟·灯下漫笔》,《鲁迅全集》第一卷,第225页。

④ 鲁迅:《野草·过客》,《鲁迅全集》第二卷,第197页。

⑤ 鲁迅:《呐喊·伤逝》,《鲁迅全集》第二卷,第133页。

九、作为幽灵的未来

历史幽灵学发源于鲁迅早年的思考,贯穿其一生的全部写作,在其晚年愈益深刻和丰富。“历史上都写着中国的灵魂,指示着将来的命运”^①,这一判断清晰地将“将来”作为理解历史的一个维度。如果历史是在历史观察者与过去的事实之间的对话中形成的,那么,没有当下的触动和对未来的期待就不会有这样的对话,从而历史本身亦无法成立。这也解释了20世纪围绕历史的争论总是连带着不同的对于未来的信念之间的现实斗争。但对鲁迅而言,这个“将来”不是在进化论意义上的将来,而是作为存在于历史之中的、存在于每一个人身上却被持续压抑的、有关人自身和中国之命运的密码。这一密码的隐藏处就在下述三个维度构成的空间里:人的生存斗志、历史的非历史性和中国的无名者。

正由于此,他对循环时间的发现是召唤“急进的猛士”的号角,鼓动的就是打破轮回的生存斗志:
知道我们现在的情形,和那时的何其神似,而现在的昏妄举动,胡涂思想,那时也早已有过,并且都闹糟了。

.....

但我并不说古来如此,现在遂无可为,劝人们对于“过去”生敬畏心,以为它已经铸定了我们的运命。Le Bon先生说,死人之力量比生人大,诚然也有一理的,然而人类究竟进化着。

.....

总之:读史,就愈可以觉悟中国改革之不可缓了。虽是国民性,要改革也得改革,否则,杂史杂说上所写的就是前车。一改革,就无须怕孙女儿总要像点祖母那些事.....^②

鲁迅将过去与现在熔铸为一体,将历史的观察者和批判者与历史本身熔铸为一体,通过对历史与对自我的双重否定,召唤能够走出历史循环的“真的人”。

在鲁迅的世界里,唯有那些不安分的灵魂(孤魂、野鬼或一心一意寻求复仇的鬼)闪烁着异样的光芒,他们因为与这个等级世界无缘而于明暗之间四处游荡。幽灵由于存在却又不从属于这个世界的逻辑而具有了未来性。1926年,鲁迅这样叙述他离开故乡时的心境:

S城人的脸早经看熟,如此而已,连心肝也似乎有些了然。总得寻别一类人们去,去寻为S城人所诟病的人们,无论其为畜生或魔鬼。^③

对于出逃者而言,“别样的人们”只是别样而已。这是以“无”为前提的寻求,而这个“无”的唯一特点就是“异”——“异路”“异地”和“别样的人们”。“别样的人们”就是“异路”上的或“异地”的、与S城的人分属两个世界的“异物”,如同“畜生”或“魔鬼”之于S城的世界一样。“异路”“异地”和“别样的人们”是通往另一世界的“通道”,但并非命定的生活,鲁迅希望借助于魔鬼之眼反观故乡的旧生活。

在鲁迅的历史幽灵学中,未来的密码之一是失败的革命者。过去以鬼的形态存在于现实,失败就具有了以过去的形式呈现的未来性。1926年,在鲁迅起意续写《故事新编》之际,刘半农在厂甸庙市中无意得到《何典》,决定校点付印。《语丝》第七十至七十五期刊登《何典》广告,其中前三期用了《何典》开头“放屁放屁,真正岂有此理”数语,引发“文士之徒”指责刘半农之“堕落”。鲁迅在《语丝》周刊第八十二期发表《为半农题记〈何典〉》后,作《对此做出回应》^④。文章开头引用光绪五年(1879)印的《申报馆书目续集》上的《何典》提要,其中出现“鬼”字9次,其他所指虽不直接出现“鬼”字,但均与

① 鲁迅:《华盖集·忽然想到(四)》,《鲁迅全集》第三卷,第17页。

② 鲁迅:《华盖集·这个与那个》,《鲁迅全集》第三卷,第149页。

③ 鲁迅:《朝花夕拾·琐记》,《鲁迅全集》第二卷,第303页。

④ 鲁迅说:“我虽然‘深恶而痛绝之’于那些戴着面具的绅士,却究竟不是‘学匪’世家;见了所谓‘正人君子’固然决定摇头,但和歪人奴子相处恐怕也未必融洽。用了无差别的眼光看,大学教授做一个滑稽的,或者甚至于夸张的广告何足为奇?就是做一个满嘴‘他妈的’的广告又何足为奇?”(《华盖集续编·为半农题记〈何典〉》后,作),《鲁迅全集》第三卷,第321页)

“鬼”有关,可谓鬼气森森:

书中引用诸人,有曰活鬼者,有曰穷鬼者,有曰活死人者,有曰臭花娘者,有曰畔房小姐者:阅之已堪喷饭。况阅其所记,无一非三家村俗语;无中生有,忙里偷闲。其言,则鬼话也;其人,则鬼名也;其事,则开鬼心,扮鬼脸,钓鬼火,做鬼戏,搭鬼棚也。语曰,“出于何典”?而今而后,有人以俗语为文者,曰“出于《何典》”而已矣。^①

在接下来的段落中,鲁迅将因做《何典》广告而至被人讥评的刘半农,与当年为报纸出卖的革命者陶成章做比较^②。鲁迅说:

我并非将半农比附“乱党”,——现在的中华民国虽由革命造成,但许多中华民国国民,都仍以那时的革命者为乱党,是明明白白的,——不过说,在此时,使我回忆从前,念及几个朋友,并感到自己的依然无力而已。^③

《何典》“谈鬼物正像人间”,鲁迅“谈人间正像鬼物”,——从“鬼”的视野出发,那个逼使“革命”以“幽灵”的方式呈现的无形力量终于显形了,革命因此成为非历史的存在,从而失败并不等同于消失。作为幽灵,作为鬼魂,他们以“乱党”的名目存在于革命后的世界。

鲁迅不是李大钊那样的共产主义者,但共产主义者中又有几个人真正理解了共产主义作为一个“幽灵”的性质呢^④?冯雪峰回忆说,鲁迅在1929年还在重复着“黄金世界,该有的罢,也不能以我不乐意去,别人就不去了”这样的话,而这个“黄金世界”就是指共产主义^⑤。在这里,究竟什么构成未来之视差呢?大多数共产主义者向往着未来,为着未来而奋斗,而在鲁迅的幽灵学中,共产主义也是黑暗现在的内在部分,如同“乱党”之于“民国”,它作为幽灵而存在。鲁迅是共产主义者吗?即便在他倾向于左翼的晚年,我们也难以对此做出清晰的判断,但能够判断的是:他是一个在大地上游荡的幽灵,一个对于“现在”本身“纠缠如毒蛇,执着如怨鬼”的存在,他因此说:“将来实行什么主义好,我也没有去想过;但我以为实行什么主义,是应该说现在应该实行什么主义的。”^⑥与用神思追寻“开端”不同,“鬼”的哲学是对末日的自觉,它产生于一种自我的醒悟:如果反叛者/革命者是一个在过去与现在之间、人与物之间、死者与生者之间、对象与自身之间徘徊反抗的幽灵,他不就是“鬼”吗?

在鲁迅的世界里,我们无法判断“鬼”是死后的精灵,还是我们自身对于自身的“他者”的想象;“鬼”一边向人诀别而另一边又决心对人紧追不舍。当诀别的欲望难以实现之时,它就会将诅咒的利刃指向我们自身——通过附体、托梦、无言的窥测、决绝的诅咒、无望的复仇,它“纠缠如毒蛇,执着如怨鬼”,不懈地寻找与我们合一的机会。“鬼”不能从上面,从天、帝或上帝的方向对我们做出判决,而是“从下面”对我们和我们的世界发出诅咒。因此,骂詈成为“鬼”的存在方式。

在民间文化中,骂詈包含着复杂的感情,它并不只是一味地诅咒,其中洋溢着复仇的快感,蕴含着未来的密码。鲁迅在谈及《目连救母》里的“无常”和“女吊”时是何等充满温情和礼赞:“因为同情一个鬼魂,暂放还阳半日,不料被阎罗责罚,从此不再宽纵了……何等有人情,又何等知过,何等守法,又何等果决,我们的文学家做得出来么?”^⑦在另一处,他又说:

① 鲁迅:《华盖集续编·为半农题记〈何典〉后,作》,《鲁迅全集》第三卷,第320页。

② 陶成章因穷困潦倒而不得不“教人催眠术以糊口”,但“两三月后,报章上就有投书(也许是广告)出现,说会稽先生不懂催眠术,以此欺人。清政府却比这干鸟人灵敏得多,所以通缉他的时候,有一联对句道:‘著《中国权力史》,学日本催眠术。’”(鲁迅:《华盖集续编·为半农题记〈何典〉后,作》,《鲁迅全集》第三卷,第322页)

③ 鲁迅:《华盖集续编·为半农题记〈何典〉后,作》,《鲁迅全集》第三卷,第322—323页。

④ 《共产党宣言》:“一个幽灵,共产主义的幽灵,在欧洲游荡。”(北京:人民出版社,2018年,第26页)

⑤ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《鲁迅回忆录·专著》中册,北京:北京出版社,1999年,第564页。

⑥ 作为一位真诚的共产主义者,冯雪峰说:“这类实在只有在真的闲谈时才有的话,假如不是在闲谈的情境里听起来,是要觉得有些恍惚,有些脱离现实和不着边际的,尤其那是在国内的人民革命斗争又在局部和逐步高涨起来,国民党的黑暗统治并没有真的压倒了全中国的1929年,而鲁迅先生自己又在研究着马克思列宁主义。”(《回忆鲁迅》,《鲁迅回忆录·专著》中册,第564页)

⑦ 鲁迅:《且介亭杂文·门外文谈》,《鲁迅全集》第六卷,第102页。

我至今还确凿记得,在故乡时候,和“下等人”一同,常常这样高兴地正视过这鬼而人,理而情,可怖而可爱的无常;而且欣赏他脸上的哭或笑,口头的硬语与谐谈……^①

女吊以红色逼近我们的世界以寻找复仇的机会,光明于她是隔膜的。但是,你越是接近这个“鬼”的世界,就越能体会到这个世界对于鲁迅的意义:它阴暗而又明亮。鲁迅何止是迷恋它,他简直就是用这个世界的目光来看待他身处的世界。在鲁迅笔下的乡村节日舞台上、在民间的传说和故事里飞舞灵动着一个明艳的“鬼”世界。这是一个没有用公众和君子们的眼光过滤过的世界:人面的兽、九头的蛇、一脚的牛、袋子似的帝江、“执干戚而舞”的无头的刑天、既如怨鬼又绚丽异常的女吊,还有那雪白的莽汉——蹙眉的无常,他粉面朱唇、眉黑如漆、亦笑亦哭……爱、恨、生、死、复仇……红色、黑色、白色……拼命吹响的目连嗜头、铿锵有力的念白:“那怕你,铜墙铁壁!那怕你,皇亲国戚!”^②

鲁迅的诅咒源自这一拒绝被历史收编的非历史世界,几乎就是一种对自我——为历史所规定的身份——的审判;当我们把鲁迅的咒语看作是他的偏激和病态的时候,我们就属于他所诅咒的世界,遵循这个世界的规则;当我们为他的决绝而深感骇异的时候,我们早已忘记了他身后隐藏着的那个女吊、无常的世界,那个世界的人情和欢乐;当我们为他内心深处的绝望所压倒的时候,我们也丧失了对那个包含了再生和更新意味的节日气氛的亲近感。我们丢不开我们的身份,进入那个狂欢的世界:我们是学者、公民、道德家、正人君子;我们不能理解那个民间世界的语言,因而我们最终失去了理解仇恨与爱恋、欢乐与诙谐的能力^③。

《无常》《女吊》分别写于1926年6月和1936年9月,与重启《故事新编》写作的时间相互重叠。《故事新编》严格地以拟古史为脉络,各篇小说所叙述的故事以神话古史和历史人物为中心,并未纳入《女吊》《无常》等地方性的鬼故事。在《故事新编》中,涉及人死后活动的有两篇,即《铸剑》和《起死》。《起死》典出《庄子·至乐》,其中虽然有骷髅和鬼魂,但实为寓言,并不是典型的鬼故事。与鬼故事最为接近的是完成于1926年10月,后改题为《铸剑》的《眉间尺》,但后者所写之死后故事更像是神话和英雄业绩。这篇作品与写于1926年10月的《奔月》同为鲁迅在厦门时期完成的作品。与女娲、大禹、后羿、夷齐和诸子等在正史中均有所本的角色不同,眉间尺、黑衣人典出相传为西汉刘向所著《列士传》中“眉广三寸”的赤鼻:“客令镬煮之,头三日三[夕]跳不烂,君往观之,客以雄剑倚拟君,君头堕镬中;客又自刎。三头悉烂,不可分别,分葬之,名曰三王冢”^④。这个故事在相传为曹丕著《列异传》、干宝著《搜神记》等书中均有载录,情节基本相同,又有所变化衍生^⑤。

相较于《故事新编》中其他几篇作品对于古史的改变,《铸剑》在叙述上更忠实于这些“相传”为某人所著的列异故事^⑥。诸篇出典均提及眉间尺之头在镬中沸煮不烂的情节,如《太平御览》所引《孝子传》版本:“君怒烹之,首不烂,王临之,客以拟王,王首坠汤中,客因自拟之,三首尽糜不分,乃为三冢曰三王冢也。”^⑦三头互啮的情节见《太平御览》卷三六四引《吴越春秋》的一段佚文:“客于后以剑斩王头入镬中,二头相齧,客恐尺不胜,自以剑拟头之镬中。三头相咬,七日后,一时俱烂,乃分葬汝南宜

① 鲁迅:《朝花夕拾·无常》,《鲁迅全集》第二卷,第281页。

② 鲁迅:《朝花夕拾·无常》,《鲁迅全集》第二卷,第281页。

③ 以上两节关于鬼魂、幽灵及复仇的分析,贯穿于我的一系列分析和思考,参见汪晖:《“死火”重温——以此纪念鲁迅逝世六十周年》,《天涯》1996年第6期;《鲁迅与向下超越》,《中国文化》2008年春季号(总第27期)。

④ 引自《太平御览》卷三四三,北京:中华书局,1960年,第1576页。

⑤ 《列士传》称“为晋君作剑”,曹丕《列异传》、干宝《搜神记》等则称“为楚王作剑”(干宝撰,汪绍楹校注:《搜神记》卷一一,北京:中华书局,1979年,第128—129页),鲁迅《古小说钩沉》的相关材料源自《太平御览》,取《列异传》楚王之说(鲁迅校录:《古小说钩沉》,济南:齐鲁书社,1997年,第82页)。《吴越春秋》传本不述异事,只称干将莫耶为吴王阖闾铸剑,莫耶断发剪爪投炉而成(赵晔:《吴越春秋》卷四,周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海:上海古籍出版社,1997年,第40页)。

⑥ 鲁迅回答徐懋庸的询问时说:“《铸剑》的出典,现在完全忘记了,只记得原文大约二三百字,我是只给铺排,没有改动的。”(360217致徐懋庸),《鲁迅全集》第十四卷,第30页)

⑦ 李昉等:《太平御览》卷三四三,第1576页。

春县并三冢。”^①在流传至日本的阳明文库本、船桥本《孝子传》中,亦有类似记载,其中阳明文库本的描述是:“二头相残齿。客恐间尺头弱,自剑止[己]头入釜中,一时俱烂,遂不能分别,仍以三头葬(葬)之。”而船桥本的描述是:“王头落入镬中,二头相啮。客曰:‘恐弱眉间尺头!’于时,劔(剑)投入镬中,两头共烂。客久临镬,斩入自头。三头相混,不能分别。”^②与鲁迅的描写相对比,上述古典文献虽曾提及二头相啮或三头相咬,但均极简略,并未详细描述眉间尺与黑衣人的头团结一心、共斗王头的详细过程。鲁迅以此为据加以演义,构思独出心裁,描写惊心动魄,如同一场地狱中的舞蹈,诡异、惊骇而绚丽,让人想起《女吊》一类死鬼复仇的情节:

黑色人也仿佛有些惊慌,但是面不改色。他从从容容地伸开那捏着看不见的青剑的臂膊,如一段枯枝;伸长颈子,如在细看鼎底。臂膊忽然一弯,青剑便蓦地从他后面劈下,剑到头落,坠入鼎中,泅的一声,雪白的水花向着空中同时四射。

他的头一入水,即刻直奔王头,一口咬住了王的鼻子,几乎要咬下来。王忍不住叫一声“阿唷”,将嘴一张,眉间尺的头就乘机挣脱了,一转脸倒将王的下巴下死劲咬住。他们不但都不放,还用全力上下一撕,撕得王头再也合不上嘴。于是他们就如饿鸡啄米一般,一顿乱咬,咬得王头眼歪鼻塌,满脸鳞伤。先前还会在鼎里面四处乱滚,后来只能躺着呻吟,到底是一声不响,只有出气,没有进气了。

黑色人和眉间尺的头也慢慢地住了嘴,离开王头,沿鼎壁游了一匝,看他可是装死还是真死。待到知道了王头确已断气,便四目相视,微微一笑,随即合上眼睛,仰面向天,沉到水底里去了。^③

复仇是一个关于正义的主题,但《铸剑》所描写的三头搏斗的复仇故事不是法律的正义,不是上帝的正义,不是天的正义,甚至也不是人间的正义。复仇是“鬼”的正义。“鬼”的正义通过诅咒、骂詈的形式获得展示。上帝对他人进行审判,而“鬼”的正义是将世界连同自身一同诅咒。

鲁迅的生命主义在鬼的复仇中达到高潮。“生命不怕死,在死的面前笑着跳着,跨过了灭亡的人们向前进……人类总不会寂寞,因为生命是进步的,是乐天的。”^④这是在死亡、鬼、诅咒和骂詈中呈现活力的生命。鲁迅以一种阴郁和怪诞的形式将“碎骨的大痛楚”呈现为“沉酣于大欢喜和大悲悯中”^⑤的鬼世界:这是一个感情鲜明的世界,一个疯狂的、怪诞的、颠覆了等级秩序的世界,一个把个体孤独感的阴暗的悲剧色彩烘托成为节日狂欢的世界,一个在幽暗的鬼眼中呈现的民间想象的、原始的、具有再生能力的世界。鲁迅通过“向下”超越而获得了对于生活的整体把握。巴赫金在中世纪和文艺复兴时代的狂欢节中发现:“这种(狂欢节)语言所遵循和使用的是独特的‘逆向’‘反向’和‘颠倒’的逻辑,是上下不断换位如(‘车轮’)、面部和屁股不断换位的逻辑,是各种形式的戏仿和滑稽改编、戏弄、贬低、亵渎、打诨式的加冕和废黜。”他还发现,民间表演中的强烈的感情表现并不是简单的否定,那里面包含了再生和更新,包含了通过诅咒置敌于死地而再生的愿望,包含了对世界和自我的共同的否定^⑥。与此相似,“鬼”所报复的、讽刺的、调侃的不是现实的个别现象和个别人物,而是整个的世界。现实世界在“鬼”的视野中失去了它的稳定性、合理性,失去了它的自律性、它的道德基础。在“鬼”世界的强烈的、绚丽的、分明的、诙谐的氛围中,我们生存的世界呈现了它的暧昧、恐怖、异己、无所依傍的状态。“鬼”世界的激进性表现为它所固有的民间性、非正统性、非官方性:生活、思想和世

① 李昉等:《太平御览》卷三六四,第1675页。

② 王琨:《古〈孝子传〉和画像石中的眉间尺故事》,《宁夏师范学院学报》2019年第6期,第42—47页。

③ 鲁迅:《故事新编·铸剑》,《鲁迅全集》第二卷,第447—448页。

④ 鲁迅:《热风·随感录六十六 生命的路》,《鲁迅全集》第一卷,第386页。

⑤ 鲁迅:《野草·复仇(其二)》,《鲁迅全集》第二卷,第179页。

⑥ 巴赫金:《〈弗朗索瓦·拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时代的民间文化〉导言》,《巴赫金文论选》,佟景韩译,北京:中国社会科学出版社,1996年,第106页。

界观里的一切成规定论、一切庄严与永恒、一切被规划了的秩序都与之格格不入。鲁迅和他的论敌的关系,不过就是他所创造的那个“鬼”世界与现实世界的关系,这种关系是整体性的,而绝不具有私人性质。

鲁迅在《希望》中说:“我的心也曾充满过血腥的歌声:血和铁,火焰和毒,恢复和报仇。”^①鲁迅将骂詈上升为复仇,这不仅是表达决绝的态度,而且也是试图以最为极端的情绪体验生命的质量。对于鲁迅而言,这是逝去的青春,抵抗暗夜的盾牌,孕育未来的大欢喜与大悲悯,持续被历史掩埋的生命活力。正由于此,“绝望之为虚妄,正与希望相同”即便不是对希望的承诺,也肯定是对绝望的最终否决,对希望的否定之否定!

十、无名者的显影时刻

《呐喊》《彷徨》从未塑造过一个“真的人”的形象,但在《狂人日记》中,当狂人上下求索,痛苦地发现“难见真的人”瞬间,我们或可窥见“真的人”的气息。在《故事新编》中,存在着“真的人”吗?存在着具有未来性的人物吗?木山英雄评论说:“就小说的可能性而言,作者在其他写实小说中几乎未曾尝试过的理想人物的塑造,是否与《故事新编》的形式、方法有深奥联系呢?这个问题值得认真思考。这里且不论,总之《非攻》《理水》等的写法与《奔月》相比,却难发现质的不同。虽然作者谦虚地将其称为‘速写’,但对人物进行省略与夸张的漫画式描写,更增加了其自如性。”^②他对中国的评论者一律引用《中国人失掉自信力了吗?》一文解说《故事新编》持保留的态度。禹、墨子的是为民请命的人物,但如同《理水》的结尾,他们同样经历着历史化亦即被权力图谱所编码的过程。在这个意义上,禹、墨子与眉间尺、黑衣人或是羿并没有质的区别。然而,《故事新编》的未来性只有通过历史的幽灵学才能发现,它不在修辞和名相编织的英雄故事中,而在遗忘的世界里,在作者对于无名者的显影时刻的深描之中。我们需要完整地理解这段经常被引用的文字:

“自欺”也并非现在的新东西,现在只不过日见其明显,笼罩了一切罢了。然而,在这笼罩之下,我们有并不失掉自信力的中国人在。

我们从古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人,……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓“正史”,也往往掩不住他们的光耀,这就是中国的脊梁。

这一类的人们,就是现在也何尝少呢?他们有确信,不自欺;他们在前仆后继的战斗,不过一面总在被摧残,被抹杀,消灭于黑暗中,不能为大家所知道罢了。说中国人失掉了自信力,用以指一部分人则可,倘若加于全体,那简直是诬蔑。

要论中国人,必须不被搽在表面的自欺欺人的脂粉所诳骗,却看看他的筋骨和脊梁。自信力的有无,状元宰相的文章是不足为据的,要自己去看地底下。^③

由于不断地被摧残、抹杀,“真的人”无法落实于一个稳定的人物形象,但存在于他们的行动和思想之中、存在于地底下的无名世界里。沿着鲁迅“要自己去看地底下”的提醒,读者可以在女娲、禹、黑衣人、墨子等形象中,尤其是在“补天”“理水”“铸剑”“非攻”的行动之中,或多或少窥见那些有确信、不自欺的“真的人”的影子。鲁迅以古怪、瑰丽的笔墨描写这些人物行动中的瞬间时刻,但没有例外,所有小说都以反讽的笔调叙述这些人物及其故事如何被历史驯服、他们的行动如何被历史掩埋。在《补天》的结尾,禁军在女娲尸体的肚皮上安营扎寨,方士的后辈奉秦始皇命去寻仙山,但仙山沦没

① 鲁迅:《野草·希望》,《鲁迅全集》第二卷,第181页。

② 木山英雄:《〈故事新编〉译后解说》,《文学革命与文学复古——木山英雄中国现代文学思想论集》,赵京华译,北京:北京大学出版社,2004年,第374页。

③ 鲁迅:《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗》,《鲁迅全集》第六卷,第121—122页。

于海面,“至多也不外乎发见了若干野蛮岛”^①。在《奔月》最后一部分,被遗忘的英雄在愤怒中“一手拈弓,一手捏着三支箭,都搭上去,拉了一个满弓,正对着月亮”:

身子是岩石一般挺立着,眼光直射,闪闪如岩下火电,须发开张飘动,像黑色火,这一瞬息,使人仿佛想见他当年射日的雄姿。

然而结果却是月亮只是一抖,还是安然地悬着,羿与使女们一样,重新回到了“乌鸦炸酱面”的世界^②。在《理水》的结尾,那位过家门而不入、与黑色的莽汉们融为一体的禹得到舜的赞扬、被皋陶塑为楷模,而他本人“吃喝不考究,但做起祭祀和法事来,是阔绰的;衣服很随便,但上朝和拜客时候的穿着,是要漂亮的……终于太平到连百兽都会跳舞,凤凰也飞来凑热闹了”^③。在《铸剑》的末尾,两位复仇者的魂灵,“此时也和王一同享受祭礼,然而也无法可施”,而王后、王妃哭着让百姓观赏,大臣、太监、侏儒等辈“都装着哀戚的颜色”,“只是百姓已经不看他们,连行列也挤得乱七八糟,不成样子”^④。在《非攻》的结尾,说服楚王不再攻宋的墨子终于回到了被拯救的国度,但“一进宋国界,就被搜检了两回;走进都城,又遇到募捐救国队,募去了破包袱;到得南关外,又遭了大雨,到城门下想避避雨,被两个执戈的巡兵赶开了,淋得一身湿,从此鼻子塞了十多天”^⑤。

这些神话传说中的英雄,也如女吊最终要去“找替代”一般,终于从非历史或超历史的世界进入历史世界。他们与阿Q、祥林嫂一样来历不明,即便如墨子一般有案可稽,也不能避免长期被遗忘的命运。不同的是:他们存在于“神话,传说及史实的演义”的时空中,而不是在“五四”人物所理解的现实世界里;他们不是自足封闭的个体,而是从一代又一代人的记忆/失忆中走出的、与其生存的世界无法分离的寓言式人物,从而具有一种超历史的气息。鲁迅以绚丽的笔触展示他们行动中的风貌、气度和创造力,表达他对那些无法忘怀的事件的忠诚,也因此揭露了历史的诡计。

正是在《呐喊》《彷徨》《野草》的文学呈现和思想追究抵达的终极之处,鲁迅将那些被驱逐出历史的“神话”“传说”和碎片式的“史实”重新编排为古史的序列,以故事的名义演绎过去,在史前脉络中寻找创造的痕迹,在神话传说中挖掘坚硬的真实,在有史记载中揭露命名的诡计。梁启超批评中国古史“虽名为史,实不过一人一家之谱牒”;又赞扬“近世史家,必探索人间全体之运动进步,即国民全部之经历及其相互之关系”^⑥。然而,在《故事新编》的“鬼眼”中,近世史家及其方法不但未能探索“人间全体之运动进步”,反而通过创造新的名相体系而掩盖了真相。鲁迅与疑古史学的遭遇战不是新旧之争,不是疑古与走出疑古的冲突;他借助于这些被逐出历史的人物、故事,重新审视历史之外的人与历史之中的人之间的关系,在神话、传说和史实的碎片中追寻无名者的蛛丝马迹,声调气息。一旦时间和空间从“历史”的范畴逸出,一个完全不同的宇宙和世界便诞生了,那里有历史和现实中的的一切因素,但同时又具有超历史和超现实的能量。

历史幽灵学引导我们越过历史记忆的孤岛,眺望沉没在遗忘之海中的国民乃至人类“全部之经历及其相互之关系”的踪影。《故事新编》表现的是为现在所充塞的过去,是装扮成过去的未来,是在过去与未来的双重视野下的现在。在《呐喊》《彷徨》中仅仅作为瞬间存在的未来,由于找到了超历史的行动和实践作为载体而被赋型,也由此形成了《故事新编》文体上的自由。《故事新编》不同于《呐喊》《彷徨》的地方也正在于此:通过神话时间与历史时间的交融和重叠,鲁迅的叙事获得了解放,历史的名目在“演义”的形式中脱落、碎裂和变形。在创世者(女娲)、创始者(禹)、善射者(羿、逢蒙)、侠(眉间尺、黑衣人)、隐(夷、齐)、诸子(儒、道、墨)的世界里,读者不仅发现了时间的错乱,嘲讽了一切

① 鲁迅:《故事新编·补天》,《鲁迅全集》第二卷,第365—366页。

② 鲁迅:《故事新编·奔月》,《鲁迅全集》第二卷,第380—381页。

③ 鲁迅:《故事新编·理水》,《鲁迅全集》第二卷,第400—401页。

④ 鲁迅:《故事新编·铸剑》,《鲁迅全集》第二卷,第451页。

⑤ 鲁迅:《故事新编·非攻》,《鲁迅全集》第二卷,第479页。

⑥ 梁启超:《中国史叙论》第一节《史之界说》,《饮冰室合集》第一册《饮冰室文集之六》,北京:中华书局,1989年,第1页。

命定论的逻辑,而且也找到了前时间与后时间的并置,在非线性的变迁中瞥见了“将来”的光芒。进入《故事新编》的世界,也便置身时空的淆乱,李戴张冠恰好揭示了历史的秘密。《故事新编》的叙事中流淌着《呐喊》《彷徨》和《野草》中所没有的幽默的氛围。《野草》中的“大欢喜”自痛感中诞生,而在《故事新编》中,一种不是在进化的时间上展示的未来渗透在叙述的细节之中,时空错乱、名相碎裂的表达与一种无名者的隐隐的狂欢相始终。

《故事新编》存在两个时间轴,即过去与现在,小说的展开就在过去与现在的两重轴线之间闪回、重复、交织。它是一部关于起源的故事:世界的起源、道德的起源、英雄的起源、权力的起源、名称的起源、哲学的起源,但起源并不仅仅诞生于过去。“神话、传说及史实的演义”在建构这一系列“起源”的古史/故事的同时,又以独特的方式寻找它们的现在性。现在与过去互为系谱,即现在是过去的系谱(过去是现在的倒影),而过去也是现在的系谱(现在为过去所创造),从而过去与现在都是能动者,“迹”与“所以迹”相互转化(《出关》)。《采薇》通过对伯夷、叔齐及其周遭环境的描写,对在《史记》中位于列传之后的隐士及禅让等名目进行“还原”。鲁迅将这些人物拉回普通人世界,让他们在家人的评论、路人的传说和尴尬的处境中变形,重写了他在《出关》老、孔辩论中的“迹”与“所以迹”的关系。“文化山上”的学者在追究“所以迹”的名目下抹杀这些实践及实践者的存在,其性质与嫦娥的抱怨、逢蒙的背叛、路人的评论和新一代人的遗忘,抑或百鸟朝凤式的命名并没有根本的区别。如同截断众流是重访古史的产物,又是取代第一代共和史学的过程一样,嘲讽《蕙的风》的评论、现实中被背叛的经验、20世纪30年代的大水,以及北平危急中的文人状态,也正是《补天》《奔月》《理水》等有关古史/故事的叙事的“起源”,而古史/故事中的过去又被作为现实状态的历史根源,时空错乱处,生生不息的历史/故事在行动中诞生。建构中流淌着创造的欢欣,解构中洋溢着破坏的快感,在历史与神话的疏影阑干处裸露着的是创造的神思与激情。

在双重或多重时间之间的闪回赋予《故事新编》中的故事/古史以双关或互指的特点,也因此奠定了这些作品的寓言性:寓言总是以过去为当代人提供道德启迪,从而其寓意总是双关的。神话或传说人物的寓言性是在漫长的时间中完成的,伴随着遗忘与凝聚的双重进程:诸如抗旱、理水等是多少代人持续参与的进程,无数人物和事迹逐渐被遗忘和变形,为了抗拒这一自然的遗忘和有意无意的变形,“神话、传说及史实的演义”成为重建过去的路径。在有关羿射九日、大禹治水的故事中,人物及其行动凝聚着集体性的经验。在广阔的空间和漫长的时间中存在的“禹迹”就是这一遗忘与凝聚机制的产物。鲁迅在《奔月》《理水》中呈现的不是作为历史英雄的羿和禹,他聚焦于行动之迹及其被抹杀的过程;在他的笔下,羿射封豕长蛇的弓箭、禹和他的同伴因治水而得了鹤膝风的腿及黧黑的面目,都是善射者与理水者的实践所留下的痕迹。顾颉刚通过古典文献的考证,证明“那时并没有黄帝、尧、舜,那时最古的人王(有天神性的)只有禹”,“‘禹’和‘夏’并没有发生了什么关系”^①。如果禹是从天而降的天神,或者来自九鼎的动物,那么,所谓禹迹亦无真实性可言。在鲁迅笔下,禹是在一群面目黧黑、衣服破旧的大汉中登场的,迎接这位“粗手粗脚的”“瘦长的莽汉”的是禹太太“这杀千刀的!奔什么丧!走过自家的门口,看也不进来看一下,就奔你的丧!”的叱骂^②。正是针对顾颉刚有关禹是从天而降的天神的说法,《理水》中有了关于禹足底老茧的描写:

禹便一径跨到席上,在上面坐下,大约是大模大样,或者生了鹤膝风罢,并不屈膝而坐,却伸开了两脚,把大脚底对着大员们,又不穿袜子,满脚底都是栗子一般的老茧。^③

鹤膝风和满脚底的茧子是奔波于风雨泥泞的产物,也是对禹之天神性的反驳。作为曾经发生的“事实”之证据,这些细节是对注重证据的古史学和语文学将神话传说从真实范畴中驱逐的讥讽^④。栗子

① 梁启超:《中国史叙论》第一节《史之界说》,《饮冰室合集》第一册《饮冰室文集之六》,第62页。

② 鲁迅:《故事新编·理水》,《鲁迅全集》第二卷,第395页。

③ 鲁迅:《故事新编·理水》,《鲁迅全集》第二卷,第395页。

④ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册中编,第62页。

般的老茧如同无法抹去的印记,如此深刻地烙在禹治水的业绩之上,提醒人们何为历史之真实,何为“迹”,何为“所以迹”。

在这里,对过去之“迹”的凝视不是以记忆的真实性超越遗忘,复原完整、精准过去,而是将遗忘、流传(包括扭曲本身)、否定和命名(如治水者被戴上王冠、尊为王者)过程一并呈现:对过去的持续的、多方面的抹杀正是失败英雄得以确立的过程。遗忘或命名塑造了过去,但超(线性)历史的视野正是观察历史、与历史相纠缠、将历史本身历史化的一种形式。当现代人将个体化的经验投射于“禹迹”进而否定其真实性时,当历史学家以“天神性”为名将禹排斥在古史之外时,他或她不过是将现代实证主义及其原子论个体的观念投射于过去。这种个人主义的方法论及其社会观无法理解遗忘与凝聚的集体性机制在古史/今史中的作用,其事实概念因此是反历史的。在这个意义上,这些抹杀的行为本身正是“所以迹”的线索。历史学家参与这一遗忘、流传、否定、命名进程的不同局部,从而成为历史内部的、与其塑造对象共时存在之“迹”。

鲁迅曾解释说:《补天》“取了弗罗特说,来解释创造——人和文学的——的缘起”,而后因为看了日报的评论而不由自主地陷入“油滑”^①。他没有提及弗洛伊德关于遗忘的分析:遗忘沿着自我防御或意识形态的原则塑造我们对过去的理解,其筛选机制并不完全是随机的。从这个角度说,在《故事新编》与《古史辨》之间存在着两种不同的遗忘机制:前者戏仿人的遗忘与凝聚机制,通过寓言性人物弥补自然的或称无原则性遗忘(unprincipled forgetfulness)造成的空缺,而后者则遵循原则性遗忘(principled forgetfulness)的法则,其“最终的目的不外乎是在一个隐含着某种程度的去神秘化或去神话化的清晰无误的参照框架(frame of reference)的基础上,将过去完全暴露出来”^②,蔡元培所说的西洋哲学史就是这样的框架。如同南迪所说,“这个参照框架是重要的,因为如果不能按照主题排序,例如‘回归’(returning;援引文化的连续性或复兴的概念)、“进步’(progress;援引大规模、有时是正当强制的、不可逆转的社会干预原则)或‘阶段’(stages;援引确定感或对自我的掌控感,如其进化排序所表达的那样),形成秩序,那么历史就无法完成。其目的是要揭开隐藏在过去的表象现实之下的世俗过程和秩序,这些过程和秩序存在于作为历史数据的现成的或原始的形式之中——文字的和图像的的记录、公共或私人的记忆(通常是口述历史)以及各种器物的形式”^③。正由于此,隐藏在“神话、传说及史实的演义”背后的是寓言性与双关性,而《古史辨》及其史学范式则在科学框架下将一切过去史料化,不遗余力地驱除过去的寓言性、神秘性和含混性(双关性),过去就是过去,时间不容错乱和模糊。傅斯年所谓史学即史料学的说法就是这一原则性遗忘机制的最为简明的表达^④,也是现代历史学将过去彻底客体化,进而将历史学者永恒地置于历史之外的主体化原则的扼要概括。

在《故事新编》与《古史辨》以及胡适所代表的现代哲学/史学传统之间,时间性的差别是最为本质的。《古史辨》所遵循的进化时间是民族主义史学所持有的历史概念的基础,即一个线性的、同质的、空洞的观念。“在这一同质、空洞的时间观念中,同时性,就如其曾是的一样,是横向的,穿越时间的;它不是用预兆与成就来标记,而是由时钟与日历所测定的时间一致性(temporal coincidence)来界定”^⑤。这也是绝大多数现代小说——包括《呐喊》《彷徨》——所采用的时间框架。鲁迅的每一篇短篇小说都有相对清晰的时代背景和特定地点,在这个特定历史时空中活动的人物形象背负着深刻的时代性和历史性。孔乙己的长衫、阿Q的辫子、假洋鬼子的哭丧棒,以至夏瑜坟上的花环、《头发的故事》中的双十节和“挂旗”、因张勋复辟而产生的风波、鲁四老爷口中的“新党”和康有为,以及吕纬甫的颓唐和魏连受入殓后穿着的军装……,在所有这些例子中,时间的标记和时代的烙印清晰可见。

① 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第353页。

② Ashis Nandy, “History’s Forgotten Doubles,” *History and Theory* vol. 34, no. 2 (May, 1995), 48.

③ Ashis Nandy, “History’s Forgotten Doubles,” *History and Theory* vol. 34, no. 2, 48.

④ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,《傅斯年全集》第4册,台北:联经出版事业有限公司,1980年,第1301页。

⑤ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London & New York: Verso, 1991), 24.

鲁迅的不同之处在于:即便在这一时间框架之下,他也发觉了两种时间的并置。

《故乡》中的“我”从小与闰土一起玩耍,但各自的出身不一样,命运也就各异:一个离乡二十多年,汇入了时代前进的洪流,而另一个却在故乡长期地厮守。在“我”的叙事中,除了闰土的表情(脸色灰黄、眼睛通红)、语言(“老爷……”)、身体(“浑身瑟索着”)与他的童年构成的对比之外,着力最多的大概是对闰土“多子”(“这是第五个孩子,没有见过世面,躲躲闪闪”,“第六个孩子也会帮忙了,却总是吃不够……”)的叙述。对于要通过“救救孩子”来拯救这个世界的人而言,闰土的时间停留在过去。但听到闰土叫唤“老爷”之后,“我似乎打了一个寒噤;我就知道,我们之间已经隔了一层厚障壁了”。两种时间的并置提供了一个反讽的视角:闰土叫唤“老爷!”乃是基于一种身份感:乡村社会中的等级不仅源于土地,而且也源于知识的垄断——那些念过书、得了生员或举人身份的人,就是乡村生活中的“老爷”。在闰土的“时间”里,这个念过书的童年朋友占据着的不就是其他一切乡绅们旧日占据的位置吗?

当鲁迅以“鬼”的视野照见了世界的共时性、照见了历史的永恒轮回之时,他的叙述充满了摆脱这一循环和并置逻辑的愿望。底层可以作为一种集体性命名进入历史,而无名者如果不能假托他人之名便只能以无的形式存在。《理水》中的禹、《奔月》中的羿、《铸剑》中的眉间尺和黑衣人凝聚了无数人的欲望、意志和行动,他们不是作为单个人出现在历史的舞台上,而是以神格或鬼格的方式再现无数人的欲望、意志和行动。《呐喊》《彷徨》的时空无法安置“将来”,也无法回答祥林嫂的追问,而在《故事新编》中,鲁迅通过重新发掘神话、传说、神思和信仰的原始形态,呈现了一种汇聚过去和未来于瞬息万变之现在的共时世界^①,通过其独特的历史幽灵学、在过去与现在之间自由翱翔的文学技巧,以具体的人物和故事表达过去、现在与未来的同时在场和相互纠缠。这是非历史的历史和历史的非历史的共在,是遗忘之海在语言狂欢(神思)中显形,是“真实”在一种无法分割的时空体中生生不息。

《故事新编》和鲁迅的杂文将历史的横向发展纵向地拉长,又将历史的纵向发展横向地并置,他以这两种方式完成了时间的完全共时性。在这个意义上,支配着他的文学布局的与其说是同质的、空洞的和线性发展的时间,毋宁是一种“时间并进的共时性”,但这个共时性不是从欧洲宗教世界观中或者说上帝之眼中展开的,而是从民间文化的、鬼的视野中呈现的。奥尔巴赫这样描述上帝视野中的“同时性”:“此时此地不再只是尘世事件之链的一环而已,它既是始终存在的事物,又同时将在未来被完成;而且,严格说来,在上帝眼中,它是某种永恒的、全时皆在的,以及在支离破碎的尘世事件的领域中已经被完成的事物。”^②在鲁迅的文学世界里,或者,在鬼的视野内,没有什么终将在未来被完成的事物;在这个世界里,如果有什么是永恒的、无时不在的东西的话,那就是“鬼”,就是注定无法完成的支离破碎的历史本身。

正是这一“鬼”的视野使得鲁迅的文学世界具有一种双向的反讽性:那些在纵向的历史关系中被横向地穿插进去的“现代人”有着一种独具的权利,即他们与这个世界的人物没有任何一种内在的联系,从而古代与现代之间、神话与真实之间的关系是并置而不是简单地打通;但是,在他们看穿古人把戏的同时,他们自身也因被古人的光芒烛照而自动显形。他们两者各自看出了对方的人生处境的另一面,而呈现这种“完全共时的空间的时间”的“鬼”却躲在叙事的黑暗里——它既不是主观的内在的叙事视角,也不是客观的外在的叙事视角,而是超越于主观与客观之上的“鬼眼”。

在《故事新编》的世界里,具有鲜明个性的人物不是现代社会学和历史学所指认的那种与其他人相互隔绝的“封闭个性”,他们的身上凝聚着在漫长时期里形成的人类经验,蕴含着人类生活的集体

^① 这也让人想起本雅明(Walter Benjamin)所谓“弥赛亚时间”,见“Theses on the Philosophy of History,” *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1999), 253—264.

^② Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard Trask (Princeton: Princeton University Press, 2013), 74.

性内容。不仅创世者女娲、理水者禹、善射者羿蕴含着集体性的内容,而且作为复仇者的眉间尺、黑衣人或《非攻》中的墨子也都代表着某些独特的经验和情感类型。在《铸剑》中,黑衣人为复仇向眉间尺索要他的人头和剑,眉间尺问道:“但你为什么给我去报仇的呢?你认识我的父亲么?”黑衣人说:

我一向认识你的父亲,也如一向认识你一样。但我要报仇,却并不为此。聪明的孩子,告诉你罢。你还不知道么,我怎么地善于报仇。你的就是我的;他也就是我。我的魂灵上是有这么多的,人我所加的伤,我已经憎恶了我自己!^①

黑衣人如同复仇之精灵,其命运和意志不仅已经与眉间尺合体,而且也是眉间尺父亲的鬼魂再现。这也就是“你的就是我的;他也就是我。我的魂灵上是有这么多的,人我所加的伤”这一句话的根据。复仇不再是为父报仇,而是为拯救“我”而行动,因为“我已经憎恶了我自己!”在这样的描述中,复仇体现为个体的行动,但早已超出了个体的经验、命运、意志^②。《故事新编》中的时间是综合了复杂的集体经验的河流,历史被展开为时而向前时而向后的生生不息的进程。因此,鲁迅既不是在“五德终始”(土、木、金、火、水依次相生)的次第循环中演绎神话、传说与古史,也不是在“层累造成”的进化时间中创作历史小说,他通过故事新辨和古史新编,将一系列持续变动的行动凝聚于性格鲜明的人物,而后者持续地处于动宾结构的标题所描述的行动之中。动宾结构所寓示的行动的终止过程也即历史对于过去的驯服过程,或者说,历史即对过去的驯服,但在行动中展示的未来拒绝历史的驯服,永远作为寓言或神话而存在。

因此,《故事新编》的未来性不是在线性时间的轴线上展开的,不是寄托于某一个理想化的人物,而是内在于补天、理水、非攻等等历史/现实行动之中,即未来的要素来源于其行动的现在性,而不是凝固于某一可以被实证还原的名目。在《铸剑》中,为什么在同归于尽的复仇中内蕴着不能自己的狂欢,在沸水中追逐王头的头颅如舞蹈一般绚烂?神话的形式总是与宇宙观紧密相连的,后者所包含着的未来的维度,赋予了黑暗故事以力量和光芒。《呐喊》《彷徨》与《野草》各自构成完整的世界,但有了《故事新编》,通过不同文类和风格的互文性,前者潜在的意绪才得以充分彰显。这是一个伴随着新因素的加入而不断发展和变化的开放而有机的世界,竹内好不懂得这一点,但他的困惑却源自敏锐的直觉:《故事新编》代表着一个全新的世界。

[责任编辑 李梅]

^① 鲁迅:《故事新编·铸剑》,《鲁迅全集》第二卷,第441页。

^② 按照埃利亚斯的说法,“在人类的发展史上,一直经过了几千年人们才慢慢认识到自然界所发生的各种事情,诸如星球的运行,下雨,日出,打雷,闪电等等都是一种盲目的、客观的、机械的和按一定规律发展的具有因果关系的表现形式”,但现代知识所塑造的个体“无须顾及他所处社会已达到的知识水准,只要睁开眼睛,就能认识到机械的、按一定规律发展的因果关系。这种观点把过程,即个人的成长过程和人们所共同经历的人类发展过程简化为状态。作为成年的个体……他不仅立刻就能分辨出什么是有生命的、什么是没有生命的,分辨出什么是石头、什么是植物以及什么是动物,也能马上就认识到这些东西是按照一定的因果关系和自然法则联系在一起的”(诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程:文明的社会起源和心理起源的研究》,王佩莉、袁志英译,上海:上海译文出版社,2009年,“序言”第26页)。

Abstracts

The Spectrology of History and Perspectives on Antiquity in Modern China:

Doubting Antiquity Renewed (Part II)

Wang Hui

Based on the different treatments of antiquity in two classic texts, *Old Tales Retold* and *Differentiation of Ancient History*, this paper expounds the positions of mythologies, legends and historical facts in contrasting visions of temporality and historicity through a comparative analysis of the tendencies of the two authors, respectively Lu Xun's "parody of ancient history" and Gu Jiegang's positivistic narration of ancient history. It analyzes how the historiographical maneuver of Gu that resolutely discards unreliable elements from ancient history was connected with modern European concepts of history and its impact on modern Japanese historiography, as well as with the fluctuations of earliest conceptions of republican historiography in the Republican period. The second half of the paper focuses on Lu Xun's nonlinear view of temporality, which integrates the past, the present and the future in his literary practice, termed by this paper as a unique spectrology of history that enables glimpses into the world of the nameless concealed by traditional and modern historical narratives. This paper is composed of ten sections: I. The parody of ancient history and myths, legends, and historical facts; II. "Differentiating stories from history" and the banishment of mythologies, legends, and romances; III. Secret replacement: from Christian secularism to modern historiography of Chinese/East Asian antiquity; IV. Whose ancient history is truncated? The fluctuations of the first wave of republican historiography; V. Deconstruction of names of things and the history of nameless people; VI. The non-historical world: mythology, superstition, religion; VII. The supra-historical world: the imaginative thinkers who are "enemies of mythology"; VIII. The spectrology of history: Ghost eyes and inquiries from anonymous people; IX. The future as a specter; X. Oblivion and the apparition of the nameless.

Scientism in the Late Qing Dynasty and Lu Xun's Breakthrough:

A Historical Study of Lu Xun's Early Proposition on Hypocrite and Superstition

Sun Yaotian

From entering the new school in Nanjing in 1898 to dropping out of Sendai Medical College in 1906, Lu Xun's main business had been revolved around modern science. In this context, Lu Xun initially called for the salvation of the country by science and advocated the elimination of "superstition." However, from the beginning of "On Science and Education," his thinking has changed significantly, and finally claimed in "Breaking the Evil Voice" that "hypocrites should be banished, yet superstitions can be saved." He pointed out that science should be aimed at seeking the truth of nature, while the utilitarian view of science in the late Qing did not touch the root of the problem. At the same time, Lu Xun also introduced the epistemological issues inherent in the history of western science into the intellectual world at the end of the Qing dynasty. He accepted the inspiration of the scientists of the Victorian era in Britain, such as Whewell, Huxley, and Tyndall, believed that human rational ability was limited, and established a critical vision based on the overall position of human nature. Lu Xun's scientific view thus formed is profoundly different from the scientists in the late Qing dynasty. In *Breaking the Evil Voice*, he especially refuted the idea of breaking "superstition" in "Continuation of the Theory of No Ghost" and "The Theory of No Ghost." Lu Xun emphasized the limitation of rationality and praised the moral and aesthetic implications of "superstition." From breaking away from "superstition" to advocating that "hypocrites should be banished, yet superstitions can be saved," this change clearly shows the track of Lu Xun's early scientific view towards maturity.

The Old "Literary Garden" Impacted by the New Literature Movement

Li Kaijun

Since the early 20th century, the "Literary Garden" column in newspapers had become an important position for the publication of old-style poetry. However, after the New Literature Movement in 1917, with the impact