

“朝花”何以“夕拾”： 恋爱契机与鲁迅的主体重构

仲济强

内容提要 《朝花夕拾》系列写作，最初是作为对陈源旧事重提的反批评而出现的。现实刺戟让鲁迅有了下等人认同，恋爱体验使他意识到了自足本能的革命性，在恋爱的催化之下，鲁迅告别独异个人，重置了主体身份。第二篇之前，恋情的演变为鲁迅提供了契机，导致写作主题转向了自我身份的界认。由此，现代社会性自我如何在前现代的语境中得以生成的历程，便被鲁迅从记忆召唤中建构出来了。

关键词 鲁迅；主体重构；本能的自足性；共在的他人；创伤记忆

王瑶先生最早注意到了《狗·猫·鼠》的“杂文色彩”与其余九篇回忆性散文的差异，并将之归因于“现实斗争”与“思乡的蛊惑”^[1]，从而提出了现实世界和乡土世界的二分法。钱理群和王本朝都将“杂文色彩”视为笼罩性的存在，并将王瑶的二分法分别转写为绅士世界与民间世界^[2]或现实世界与旧事世界^[3]。宋剑华则将“鲁迅眷恋故乡文化的浓浓思绪”视为笼罩性存在，致力于发掘“鲁迅精神还乡”的“隐喻性地表达”^[4]。

本文试图将视角转向创作主体的自我意识表达，通过梳理外在刺戟与恋爱事件所引发的身份认同的变化，来揭示鲁迅的主体重构与《朝花夕拾》写作方向调整的关系，并考察其书写层面的实效。

一 旧事重提的初心：近事刺戟 与远事考掘

“旧事重提”里的“旧事”有两个层面。首先是1925年鲁迅与《甲寅》《现代评论》派论争的“近事”；其次是“迅哥儿”成长过程中所发生的“远事”。在首篇《狗·猫·鼠》里，对近事的讽喻占主要篇幅，处于从属地位的远事是作为近事映在古镜里的镜像而被重提的，其所指也最终落实到对近事的讽喻上；第二篇后，以对远事的追述为主，偶

尔掺入对近事的影射，写法也由隐喻调整为叙述。即便是鲁迅离京前最后一次“舒愤懑”的《无常》，内中的近事已被压到纸背上了。

近事与远事的数量差异与写法转换暗示了《朝花夕拾》写作主题的调整。在女师大论争尘埃落定后的1926年1月30日，徐志摩精心策划了一期商业味颇浓的“攻鲁专号”。这期的重磅炸弹是陈源的公开信《致志摩》^[5]。徐志摩除了公开发表此信外，还加了个貌似公允实则偏袒陈源的“编者按语”^[6]，一方面说陈源“意气分明是很盛”，“重新翻起了这整件的讼案；他给他的对方人定了一个言行不一致，捏造事实诬毁人的罪案”，呼吁双方“训练理智来驾驭本性，涵养性情来节止意气”；另一方面攻击鲁迅“深文周纳”，质疑鲁迅的“动机”，认为“言论包含有私己的情形”。此后，徐志摩又作公允状刊发《结束闲话，结束废话！》，用哈代“有经验的狗”来暗骂鲁迅，与陈源笔下“一群悻悻的狗”遥相呼应，还从鲁迅杂文中诊断出“私人的意气”，归因于弗洛伊德意义上的力比多，称其为“不十分上流的根性”，希望“大学的教授们”“负有指导青年重责的前辈”“身体里有余勇要求发泄时，让我们望升华的道上走”^[7]。

陈源所发表的《致志摩》，将1925年内自家所积攒的对鲁迅的怨念一吐而尽，内中不乏“流言”。

比如，称鲁迅有“绍兴的刑名师爷的脾气”，常常“跳到半天空”，“无故骂人”，还躲在“假名”后面“放冷箭”，是个十足的“土匪”，不仅如此，还根据听来的流言蜚语斥责鲁迅虚伪与抄袭。

“攻鲁专号”刺戟并伤害了鲁迅的一生，以至于其中的语词，在鲁迅的其他书写形式中也被一再重提、戏拟甚至化用，其中“刀笔”和“冷箭”甚至被重提了十几次之多。创伤性刺戟也使鲁迅疏离了上等人，产生了下等人认同。

1926年2月，鲁迅所有写作都在应战陈源的“旧事重提”。《不是信》《我还不能“带住”》以杂文笔法“带露折花”式全篇即时回应。《〈华盖集〉后记》附带回应。《无花的蔷薇》以近乎《野草》的写作方式来通篇回应。

之后，鲁迅采取了新的回应策略。《送灶日漫笔》以送灶日百姓用胶牙饧捉弄灶君起兴，引出“公论与请帖之间”“吃饭之于发议论”^[8]的关联，重提女师大论争的旧事，将陈源们自居的俨然“公论”溯源至生理性的本能私欲，颇得尼采的思致。《谈皇帝》看似通篇在谈“靠天吃饭的圣贤君子”如何将菠菜“‘正’名”为“红嘴绿鹦哥”，以此来愚君，但却也处处有“正人君子”们“饭局”以及“靠公论吃饭”^[9]的影子。借谈古来说今，揭出老例的写法，跟“旧事重提”“故事新编”相仿，都可以称为“刨祖坟”式书写。在鲁迅看来，正是旧的因袭导致了新的驳杂，只有揭出新现象背后的旧面影，才能达到喻世醒世警世的目的。

二 人面的家畜：《狗·猫·鼠》里的脸谱考古学

1925年11月13日，鲁迅购得长谷川如是闲《犬·猫·人間》^[10]，受该书内“人+兽性=西洋人”的启发，得出了“人+家畜性=某一种人”^[11]的新公式。不论是篇名还是写作方式，《狗·猫·鼠》^[12]都在向长谷川如是闲致敬，致力于发掘家畜性印记，以动物隐喻来刨陈源之流的“祖坟”。

“猫”是对“老虎报”《甲寅》主持者章士钊的戏谑性影射，看似披着虎皮，实则被家主豢养

的色厉内荏又媚态十足的猫而已。

章士钊的复古姿态与海昌蒋家繁琐的复古婚仪也有相通之处。鲁迅曾以章士钊呈文中“媒黥”不堪的“‘荒学逾闲恣为无忌’，‘两性衔接之机缄缔构’，‘不受检制竟体忘形’，‘谨愿者尽丧所守’”等词为例，揭发其貌似古雅，实则并非“内心真是干净者”^[13]的底细。这恰如猫，明明只是直截了当的生理性配合，却发明出一套远离生理本能的繁琐“手续”来。当然，猫“愧不如人”^[14]，章士钊和海昌蒋氏毕竟比猫更会“谈道理，弄玄虚”，他们所借助的是堂哉皇哉的礼仪的名义：“堂哉皇哉兮嗷嗷”^[15]。

在《〈二十四孝图〉》中，鲁迅将以章士钊为代表的“妨害白话者”称之为“一班别有心肠的人们”，类比为“蒸死小儿的麻叔谋”，他们对文学革命以来儿童教育书籍改革的阻遏，正是为了“要使孩子的世界中，没有一丝乐趣”^[16]。鲁迅意在揭露复古者貌似高大上的伦理表象背后那不可见的生理性的本能冲动。即，在“妨害白话”的复古者心中，隐伏着的是对人肉的饕餮之欲。

“狗”可视对陈源、徐志摩笔下“一群悻悻的狗”“哈代的狗”的反批评。解释猫狗“成仇的‘动机’”时，鲁迅指出“猫的弓起脊梁，并不是希图冒充，故意摆架子的，其咎却在狗的自己没眼力。……我的仇猫，是和这大大两样的。”

鲁迅暗示，《现代评论》派对下野前后的章士钊“前恭后倨”其咎在于“自己没眼力”。《论“费厄泼赖”应该缓行》中对“装怯作勇”的“‘打死老虎’者”的嘲讽，也可以与之构成互文关系。该文以打狗类比打虎，指出：当狗落水后，之前没有与狗奋战的人，“便即附和去打，自然过于无聊，或者竟近于卑怯”^[17]此处貌似勇猛实则卑怯的附和打狗者，与《狗·猫·鼠》里因自己没眼力而“仇猫”的狗，简直如出一辙，都是《现代评论》派的镜像。

再说鼠，老鼠虽说并不是被豢养的家畜，但也依附于家宅而生存。在“几百年的老屋中”“跳梁”的“老鼠”则延续了《诗经》中“硕鼠”的隐喻，指的是“老大中国”里的剥削阶层，如海昌蒋家之类。当然也有《现代评论》派的影子，毕竟鲁迅说过：“现

在教育界中实无豺虎,但有些城狐社鼠之流。”^[18]

除了硕鼠的意涵之外,不幸且不争的奴才相也是老鼠的题中之义。《铸剑》^[19]提到眉间尺踏死“夜夜咬家具,闹得他不能安稳睡觉”的老鼠后,却又觉得“非常难受”。之所以难受,因为鼠并非最“有实力的”,在它的食物链的上端还有猫,“猫的捕鼠,不声不响的是猫,吱吱叫喊的是老鼠;结果,还是只会开口的被不开口的吃掉”^[20]。眉间尺母亲“杀它呢,还是在救它?”的问询正是鲁迅所面对的两难困境。

文学者里也有老鼠,“老鼠出现,驰骋文坛”^[21],那种“叫苦鸣不平的文学”便被鲁迅称之为老鼠的文学:“老鼠虽然吱吱地叫,尽管叫出很好的文学,而猫儿吃起它来,还是不客气。”^[22]而且在作为文学者的老鼠群体中,还有一种骑墙者,“眼光都练得像老鼠和老鹰的混合物一样”^[23],这便是“老鼠似的东西生着翅子”的蝙蝠。蝙蝠的骑墙属性恰与“攻鲁专号”上徐志摩貌似公允实则骑墙的行为具有相似性。此后,鲁迅也曾用“作为骑墙的象征的蝙蝠”^[24]来讽刺徐志摩的新月派社友梁实秋。

老鼠也不尽是“坏种”,也有不彻底者,甚至也有“好种”,鲁迅就用“地下的土拨鼠,欲爱人类而不得”来形容作为世界主义的“爱罗先珂的悲哀”^[25]。《狗·猫·鼠》里“只有拇指那么大”的“隐鼠”,也因其体量的关系而成为“我所爱的”,这里隐伏的是鲁迅一贯的“救救孩子”“救救青年”的思路。

作为文学者,鲁迅笃信的是“富有反抗性”的“怒吼的文学”:“哀音而变为怒吼。怒吼的文学一出现……他要反抗,他要复仇。”^[26]“怒吼的文学”,用鲁迅惯用的动物隐喻来转译的话,就是“蛇的文学”。在鲁迅看来,“真的愤怒”都具有“纠缠如毒蛇”^[27]的属性。蛇是不断蜕皮的动物,可以作为尼采式自我更新自我超越的表征。“蛇的文学”,换句话说,就是《墓碣文》里“口唇不动”^[28]的腹语,其发声部位因与大地的亲近而具有了合宜性。“蛇的文学”不同于作为家畜的狗、猫的文学,也不同于鼠的文学、土拨鼠的文学,唯有“可怕的屠伯——蛇”的腹语才是鲁迅眼中以言行事的文学样态。《狗·猫·鼠》也说,“猫是饲养着的,然

而吃饭不管事”,原本赋有“御侮保家”资格的“猫”,并不能有效捕鼠,捕鼠工作必须要靠“蛇”来完成。而野生的“蛇”,并不同于公权力豢养的猫,明显带有鲁迅的自我投射。

三 主体重构:恋爱契机与写作方向的转变

1926年3月6日,鲁迅写道:“旧历正月二十二日也,夜为害马剪去鬃毛。”^[29]“害马”是鲁迅对许广平的呢称,旧历是仪式性的标识。在鲁迅日记中,除了旧历年、除夕、家人及自己生日以外,提及旧历之处,仅此一例。由此可见,“为害马剪去鬃毛”的仪式化事件对鲁迅而言,是何等的重要。它表征着鲁迅身份认同正在悄然变化,其意义不亚于生命的重塑。

此时,欣然与爱我者发生关联的鲁迅,正在转身为更加社会性的角色:未来的丈夫、潜在的父亲、现代家庭的组建者、社会网络里的节点^[30]。“‘人’之子”“‘人’之夫”“‘人’之父”等议题首次以切身性的方式捕获了他。作为自由意志的推崇者,鲁迅必然要为自己的选择所带来的结果负责。为此,他试图诉诸于回忆,借助反思自己的成长历程来系统地解决这一新的切身性议题。

鲁迅曾说:“我本以绝后顾之忧为目的,偶失注意,遂有婴儿”^[31],看似鲁迅无意于做父亲,实则不然。作为礼仪化的语体,文言未必完全呈现自我。饶是如此,鲁迅也不小心露出一个“忧”字。然而,当换成白话语体的时候,鲁迅就转忧为喜了:“因为长久没有小孩子,曾有人说,这是我做人不好的报应,要绝种的。房东太太讨厌我的时候,就不准她的孩子们到我这里玩,叫作‘给他冷清冷清,冷清得他要死!’但是,现在却有了一个孩子……”^[32]用“旧事重提”的方式来宣告自己有了孩子,这种“舒愤懑”式的书写所揭示出的正是鲁迅对孩子的在乎,无子的郁闷如鲠在喉,至此才一吐为快。

为害马剪去鬃毛后,仅过了四天,鲁迅就写出了《阿长与〈山海经〉》。之前并无创作,同日还写了《中山先生逝世后一周年》,以纪念“创造

民国的战士”。要知道，鲁迅的老师章太炎和他所在的光复会群体并不喜欢这位国父。鲁迅将这位国父塑造成为“站出世间来就是革命，失败了还是革命”^[33]的不断革命的韧性战士。开始创造现代家庭的鲁迅提笔写出了纪念民国创造者的文章，这本身就是个有意味的瞬间。之后，他便要追踪着这位先行者的踪迹去创造一个新的现代家庭。

鲁迅提到：在西医已经束手无策的情况下，这位“永远的革命者”虽然已经病危，但却断然拒绝了服用中药的建议，因为他“以为中国的药品固然也有有效的，诊断的知识却缺如。不能诊断，如何用药？”据鲁迅所讲，这种超越于自我保存的“分明的理智和坚定的意志”，“不下于他一生革命事业地感动过我”。

这与其说是纪念革命前贤，不如说是个人投射式的书写，“分明的理智和坚定的意志”恰如《杂忆》里所强调的“勇气和理性”^[34]，这种思想，来源于尼采式的弃绝一切安全感与确定性的爱命运的求真意志。鲁迅却把它投射给了民国肇造者。

对国父的评价折射出了鲁迅彼时身份认同的变化。为害马剪去鬃毛后，鲁迅固然转身为潜在的“‘人’之夫”“‘人’之父”，但此前整个恋爱过程对鲁迅身份认同和主体重构的影响也不可小觑。恋爱之前，鲁迅有很深的自忏意识，甚至有尼采笔下否认生命的教士的面影。自认从旧垒里来，难逃中间物的命运，只能“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去”^[35]。深谙“无爱情结婚的恶结果”之苦味的鲁迅，仅打算“陪着做一世的牺牲，完结了四千年的旧账”^[36]。彼时的鲁迅看似在为他人牺牲，其实还没有意识到他人之为他人的异在性面容，他意谓中的他人不过是自我一厢情愿的意向性构造。

与许广平通信初期，觉得自己灵魂里有“毒气和鬼气”^[37]的鲁迅闪避道：“我的思想太黑暗……只能在自身试验，不能邀请别人。”^[38]恋爱成功后，鲁迅也曾坦承过当初的怯弱：“我先前偶一想到爱，总立刻自己惭愧，怕不配，因而也不敢爱某一个人。”^[39]“异性，我是爱的，但我一向不敢，因为我自己明白各种缺点，深恐辱没了对手。”^[40]

其实，自从兄弟失和以来，作为长子的鲁迅从旧家庭的血缘关系场域中脱逸而出之后，就陷入了深深的身份危机。这种危机集中呈现在《野草》初期，不论是《秋夜》中惊悚于自己的笑声的“我”，还是《影的告别》里告别身体与别的影独自远行的影，还是《希望》里耗尽了青春的“我”，都透露出了“我”已不足以成为我自己的隐忧。

有感于“身外的青春”的难寻，鲁迅写出了“一掷我身中的迟暮”的《过客》，试图切断与他人的一切关联，以自我更新自我超越的尼采式的超人进路来解决危机。然而，过客那种“以血赠答，但又各各拒绝别人的血”^[41]的有情的单向赠予模式很难给鲁迅带来救赎，何况此时的他还要诅咒爱我者的死亡：“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。”^[42]

《过客》见刊后的第3天，鲁迅收到许广平首次信，5个月内通信19次，大醉2次，确立了恋爱关系。伊恩·伯基特曾将“细致记录每天的生活，比如身体怎样，饮食如何，以及整体的起居规律”的写信活动所开启的自我叙事视为“关注自我、照看自我……选择自己想要成为什么样的人”的有效技术^[43]。鲁迅的“两地书”也可作如是观。

值得注意的是，通信期间，鲁迅正为许广平们开课解读厨川白村的《苦闷的象征》。厨川白村与弗洛伊德有关“尽要满足欲望的力和正相反的压抑力的纠葛冲突而生的精神底伤害，伏藏在无意识界里”^[44]的共识，促使鲁迅开始反思独身者的精神问题：“因为不得已而过着独身生活者，则无论男女，精神上常不免发生变化……尤其是因为压抑性欲之故，所以于别人的性底事件就敏感，多疑；欣羡，因而妒嫉。”^[45]该反思虽意在讽刺“杨荫榆姊姊”^[46]，但考虑到鲁迅往往“从别国窃得火来，本意却在煮自己的肉”^[47]，“解剖自己并不比解剖别人留情面”^[48]，此类对“本能之力的牵掣”的反思八成也指向自己长期的独身生活。

五四时期，鲁迅虽然反驳过本能的“不净”观，将之视为“保存生命”和“继续生命”的前提^[49]。但彼时的鲁迅更加认同“对庸众宣战”“个人的自大”的独异个人，而对庸众和群众心存警惕^[50]，大致延续了留日时期“凡是愚弱的国民，即使体格如何

健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的”^[51]的看法，并不相信庸众整全的本能足以超克精神上的愚弱。

1924年9月，钱玄同却惊讶地听闻，鲁迅近来发明了“世界是傻子造成的”^[52]的真理。鲁迅的发现受益于厨川白村。厨川白村借助弗洛伊德的性欲升华与尼采式超善恶的伦理路径，肯定了本能自足性，呼吁“将自己的生命力，适宜地向外放射”^[53]，以创造性的游戏与劳动，向外升华本能，从而走出一条“从肉向灵而进行”的进路，以达成“有肉体的精神，有物的心”^[54]。由此，他认为傻子基于自足本能，能够不避利害，超越善恶，直面人生的事实性，有所行动：“所谓呆子者，其真解，就是踢开利害的打算，专凭不伪不饰的自己的本心而动的人；是决不能姑且妥协，姑且敷衍，就算完事的人。……是在炎炎地烧着的烈火似的内部生命的火焰里，常常加添新柴，而不怠于自我的充实的人。”^[55]

受厨川白村启发，鲁迅也开始将本能视为重塑自我撬动社会的阿基米德点，认为只有在保障本能的自足性的前提下，自我才会有勇气向他人敞开。因此，他格外称赞汉唐人豁达阔大的气魄与格局，因为他们的本能自足性尚未被异族奴役所破坏，言动是非反思性的：“凡取用外来事物的时候，就如将彼俘来一样，自由驱使，绝不介怀……无需思索”。^[56]当本能的自足性被戕害后，人们的自我便不再自足，随之流于卑怯，丧失了向他人敞开的勇气，不敢与异己者发生关联，“推拒，惶恐，退缩，逃避，抖成一团，又必想一篇道理来掩饰”。

大概由于讲解厨川白村与恋爱的同步性，1925年鲁迅高频度地反思卑怯、怯弱等现象，呼唤青年“敢说，敢笑，敢哭，敢怒，敢骂，敢打”^[57]，要求“偏重于勇气和理性”^[58]，甚至怂恿青年擢去诸如“导师”之类的尊号，“摇身一变，化为泼皮，相骂相打”^[59]。

意识到“我可以爱”^[60]的鲁迅，走出了自忏与自毁意识，获得了新的深入世界的能力，开始认同诸如“爱，并非将自己去做牺牲的爱；乃是将自己扩充开来的爱。……透彻了自己和他人的生命的根本的真的爱。真的勇气，就从这样的爱孕育出

来”^[61]的言论，试图基于本能的自足性所生发出的爱与勇气，不断地与共在的他者关联，不断地界认并扩展自我的边界，“寻朋友，联合起来，同向着似乎可以生存的方向走”^[62]，“从与他人的互动中，界认出我们的自我”^[63]，互补性地获得普遍的自我意识，重构动态的社会性自我。

恋爱带来的主体重构，直接改变了后期《野草》的写作方向：《死火》里死火的“烧完”，离不开朋友的“温热”“惊醒”^[64]。《狗的驳诘》《失掉的好地狱》反省了人与人之间借威权机制来打压异己的主从关系。《墓碣文》宣告了以执心自食寻求封闭自我本心的无望，自我并不是预先给定的有待寻找的静态的自然事实，而是必须去塑造的，动态的，有待成为的可能性。塑造自我的地方也不是通过向内的反思自己所思所感、为自己创造的内在世界，而是与他人共在的外在世界。《颓败线的颤动》揭开了自觉自愿的牺牲者或曰肩起黑暗的闸门者被反噬的命运。《死后》以闹剧化的悬想克服了自己牺牲的自毁意识。《这样的战士》呼唤更多基于本能自足性的敢于迎战无物之阵的战士的养成。《聪明人和傻子和奴才》将他者切割为主人、奴才、聪明人、傻子，重申世界是由本能自足的非反思性的傻子造成的，体现了对下等人的认同。《腊叶》用病叶隐喻病肺，进而隐喻残缺的自我，从而感念“爱我者”^[65]的不离不弃。《淡淡的血痕中》呼唤不同于怯弱者的真的猛士的养成。《一觉》^[66]折射出“活在人间”的自觉以及对“不肯涂脂抹粉的青年们”的粗暴魂灵的认同。此时的鲁迅已然寻得了所谓“身外的青春”^[67]，有了“无穷的远方，无数的人们，都和我有关”^[68]的自觉。

将自我奠基在本能自足性上，向共在的他人敞开，以生命理解生命，在尊重彼此独立性和异在性的前提下联合起来，在社会关系中界认自我，以超克个人的无治主义，在沙漠中长成一片“吸取露，吸取水，吸取陈死人的血和肉，各各夺取它的生存”^[69]的草原。这便是经历过恋爱事件的鲁迅所悬想出的新的主体性结构。同时，现实刺戟与对昇曙梦、片上伸、托洛斯基的阅读又形塑了鲁迅的下等人认同。“为害马剪去鬃毛”则为新的社会性自我提供了再确认的契机。

此时此刻，亟需召唤自己的成长记忆，以维系身份认同变化之后的新的连续性。因为“作为个体出生时所进入的位置，比如我们所属的家庭、邻里、社会接触、社会阶级、社会性别、族群，以及我们被教育的信念与价值，这些都会给我们所养成的自我，留下可观的印记”^[70]。“我把自己作为过去做过如此这般事情的人加以回忆。……可以说我在遥观自我。……我们过去的历史是自我观的重要根源。”^[71]只有召唤记忆，回到早期生活史，梳理一己成长经历，在人我互动的社会世界中，才能界认出自我的同一性，给未来的言动提供稳固支点。

洛克告诉我们：“意识在回忆过去的行动或思想时，它追忆到多远程度，人格同一性亦就达到多远程度。”^[72]由此，洛克将自我身份认同的理念与人的回忆能力勾连起来。人的意识在回忆的延展空间里达成了自我身份认同在时间上的同一性。这种自我的同一性是由意识的同一性奠基的。阿莱达·阿斯曼指出，“洛克称为‘意识’的东西，实际上是记忆的一种功能；是在时间之内的整合力，是自我控制、自我组织和自我建构的机构”^[73]。

阿莱达·阿斯曼认为：“我能够讲述自己的故事。在此视角上，身份认同借助讲述得以构建。这一讲述整理了我们自传记忆的凌乱储备并赋予了它可回忆的形象意义。”^[74]形成于当下的新的身份认同，就像是对过去的搜索镜头一样，在鲁迅的操持下，巡视并且剪辑着自己的过往经验，力图呈现出一个有连续性的完整的有关成长记忆的影像。当鲁迅借助象征反讽叙述等修辞的手法从记忆中钩沉出自我同一性连续踪迹时，在文学演示结束的终点，作为历史人物的“我”，就变成作为文学人物的“我”，再也不能把他回放到历史大场域中加以指认与辨析了。如上所述，所有的身份认同都是建构性的，问题在于，作为一个书写者，如何用线性文字的形象对这一自我进行塑形。

四 为了忘却的纪念：身份认同如何记忆

诚如阿莱达·阿斯曼所言，“过去是在各自当下的基础上的一个自由建构”^[75]。对读者而言，

过去是“缺乏个人体验的纯粹的过去”；而对书写者而言，却是“幸存者充满了个人体验的当下的过去”^[76]，正是“幸存者的视角特权化，使之成为公认的正确回忆”^[77]，即幸存者视角重建了过去与现在的连续性，也确保了回忆者身份的同一性。作为炼狱中幸存者的鲁迅，设定了一个类似于洛克所谓白板意义上的迅哥儿。迅哥儿表征着一个具有本能自足性的清白无辜的自我，除了在生命的层面上能与他人相通之外，无法理解诸如对阿长而言有意义的新年祝福，对父亲而言有意义的背诵《鉴略》，对寿镜吾而言有意义的吟诵之类的否定生命的言动，他的自我只朝向具有现代意涵的意义系统敞开。一段正确性的回忆，必然伴随着一种新的叙述伦理的生成。由于迅哥儿是吃下等人的奶长大的，虽然出身于上等士绅的家庭，但仍可突破阶级差别，以生命理解生命，与下等人或曰受害者群体产生认同：“我总以为下等人胜于上等人。”^[78]

鲁迅说“我自己觉得我的记忆好像被刀刮过了的鱼鳞，有些还留在身体上，有些是掉在水里了，将水一搅，有几片还会翻腾，闪烁，然而中间混着血丝”^[79]。与共在的他人关联时所产生的创伤经验，经过从信任到期待遇挫的过程，原本值得信任的人被切割为具有陌异面孔的他者，“身份依靠的是对差异的标识，每一个‘我们’的形成都必须排除一个‘他们’”^[80]。如赠与《二十四孝图》的族中长辈、逼背《鉴略》的父亲、治死父亲的儒医、制造流言的邻居和日本同学，都是曾经试图信任，却总是期待遇挫，造成了创伤体验。经过对差异的发现与排除，这些加害者被“我”洞悉其言动逻辑之后摒挡在自我认同之外。

加害者是在绝对主体的意义上被摒挡的。“加害者把自己理解为高于世界的法律秩序，可以在一种例外状态（阿甘本的意义）中随心所欲地决定一切。”^[81]鲁迅曾身受过“正人君子”“自诩的绝对主体性”：“读书人的心里大抵含着杀机，对于异己者总给他安排下一点可死之道。……去年有些‘正人君子’们称别人为‘学棍’‘学匪’的时候，就有杀机存在。”^[82]

朱迪丝·N.施克莱认为，当加害行为发生时，不仅有“受害者的恐惧”，也有“施害者的恐惧”，

而且“恐惧使后者变得残忍，使前者遭受更多苦难”^{〔83〕}。对此鲁迅也颇懂得，狼子村的村民之所以吃恶人的心肝，恰恰是出于恐惧，正是恐惧让他们变得卑怯，进而触发更加残忍的行为。因此，

“对付别人要滴水不羸的公理”的绝对主体，饶是如何义愤，也只会发出“抽刀向更弱者”的“怯者愤怒”^{〔84〕}。要摆脱施害—受害—施害的循环，勇气就成了必要条件，而勇气来自于本能的自足性：

“英勇是残忍的对立面，残忍只是怯懦的表现，而英勇则表现得恢宏大度。”^{〔85〕}“将英勇视为至高的美德、受害者的荣耀——其实就是他们对苦难遭遇和怯懦的施虐者所取得的道德胜利。”^{〔86〕}“作为英雄的受害者象征着即使在枷锁之下已然拥有普遍人类自由的可能性。”^{〔87〕}

这恰是鲁迅思想试验中最精彩的一环：出于本能的不自足，绝对主体才不敢向他者敞开，而代之以色厉内荏的互害。就像以加害童养媳为己任的恶姑一样，将无主名的集体无意识当成了自己的使命，当他施加伤害时，也就放弃了自己的个体自我。对此，鲁迅多有揭示：“狮子似的凶心，兔子的怯弱，狐狸的狡猾……我晓得他们的方法，直捷杀了，是不肯的，而且也不敢，怕有祸祟。所以他们大家连络，布满罗网，逼我自戕。”^{〔88〕}

诚如格特鲁德·科赫所言，“精神创伤的可怕性乃在于它的不情愿性”^{〔89〕}。不情愿性不仅导致了对过去经历的闪避，也滋生出了不致向他人敞开的怯弱。在新旧身份认同的临界点上，鲁迅自愿将创伤经验赋予叙述秩序，本身就有“承认过去、记住过去，并与超负荷的过去达成和解”的意涵，恰如阿莱达·阿斯曼所言，“记忆本身并不是目的和终点，锻造一个新的开始才是最终目的，记忆只是一种途径。……将痛苦的过去提升到语言和意识的层面，以便能够继续前行并把过去留在身后。……这个过程的目的促进了人们能够承认过去，与过去达成和解，并最终能够‘忘却’”^{〔90〕}。这种操作，用鲁迅的语汇说，就是“为了忘却的纪念”^{〔91〕}。

安克斯密特也指出：“我们之所以能够超越过去，必要的条件是能讲述一个最终故事，其内容是关于我们恰恰由于讲述此故事的能力而将放弃的东西——因而，那也就是对创伤性经验的克服”^{〔92〕}，

将创伤经验纳入到终极性的故事中，创伤经验的承受者才能得以解脱，将加害者作为局外人切割出去，将受害者群体纳入到自我认同之中，从而拓宽自我的边界：“视残忍为首恶的人希冀从受害者那里找到能打消疑惧的道德品质，这是他们直觉性的冲动和策略。”^{〔93〕}自称“堕入九层地狱”“在虱盆中展转待拨”的许广平当然首先被珍视为受害者群体的一员。

受害者的道德品质是由惊喜体验来发现的。惊喜体验重建了对他人的信任，从而将原本毫无信任关系的他者纳入到自我认同之中，使得自我得以丰富和完善。吉登斯提到“在儿童的早期生活的缓慢发展中，在成人的活动中，信任他人就是体验稳定的外在世界和完善自我认同感的源泉”^{〔94〕}。比如阿长、藤野先生和范爱农便经历了这一过程，从而被纳入到鲁迅的自我认同之中。

在将他人的生活编织在自己的回忆里时，鲁迅并非将他人纳入到一个后见之明的绝对主体的抽象观念法则之下，将之作为单纯的追忆对象来呈现，而是将之作为活在人间与我们共在的人来呈现。将他人看似陌生甚或愚昧的生活方式做语境化处理，重塑自我与他人的共在感，从生命的角度为他人的他性做体贴化的呈现（不全是理解，也有如其情哀矜勿喜的悲悯，但似乎不是居高临下的上帝式的悲悯，而是体现了同理心式的深入陌生世界的能力），尊重他人的异在性面容，在纵向和横向上重建与他人周围世界的关联，超克掉自我的有限性与虚空感，重构更纵深更宽广的自我。

正如上等人口中的《山海经》到了阿长那里就成了“三哼经”一样，多数下等人甚至未能掌握知识者所使用的语言，并不能与上等人或知识者分有同一套意义系统。如何用现代知识分子的书写语言来最大程度地转译他们的意义系统，便成了旧事重提的难点。在追忆自我与下等人的关联时，鲁迅采取了限知的方式，以迅哥儿和阿长的交互视角相互参差，在尊重他人异在性的前提性，来进行自我与他人的关联，以生成一个包容个别性和普遍性的多维自我。阿长的多数言动虽未得到迅哥儿的理解，但却被作为书写者的鲁迅通过日后不断延续的经验而得以理解，并被整合进鲁迅的自我认同之中。

概而言之,《阿长与〈山海经〉》与《〈二十四孝图〉》讲的是前现代经典教育文本对身份认同的影响,聚焦于对儿童自然天性或曰自足本能的保护。《阿长与〈山海经〉》侧重于发掘处于传统教育外圈的,有助于刺激想象力的非正统图书的积极价值,同时借助追忆自己获得阿长赠送的《山海经》礼物时的惊喜经验,将自我对等人的群体性认同钩沉出来。《〈二十四孝图〉》则着力于重估与清算处于传统教育核心的教诫类图书的价值悖谬,通过阅读过程中的创伤经验的再现,将前现代的父子关系中悖谬的自我认同切割出去。《五猖会》与《无常》关注民间信仰对身份认同的影响。前者侧重于对迎神赛会的追述,从“殊与‘礼教’有妨”^[95]的淫祀之中发掘对“下等人”的认同,借助叙述背《鉴略》的创伤经验,反思了前现代礼教网络中“父亲”的专制形象,将之与自我的身份认同切割开来。而《无常》则将目光聚焦在迎神赛会里的“鬼而人,理而情,可怖而可爱的无常”身上,从中发掘出“活着,苦着,被流言,被反噬”的“下等人”在“求婚,结婚,养孩子,死亡”的底层劳作经验中“不欺心”的“苦趣”^[96],当“苦趣”被接受者体察到的时候,自我对他者生存处境的同理心也就被催生出来了,而生命无所逃遁的有限性与死亡的终极正义也就被呈现出来。

《从百草园到三味书屋》则以自身的苦乐经历反思了私塾教育的弊端,百草园无疑是自然的象征,儿童游戏其间,本能的自足性也就获得了养成。《父亲的病》则对传统孝道思想进行了价值重估,何廉臣以医术为名的交感巫术和衍太太以孝顺为名的野蛮礼法,都败坏了父子之间基于天性的生命体验。作为施虐者的父亲同样为他所信奉的意义系统所虐杀。《琐记》所反思的是晚清学堂教育对身份认同的影响,呈现出去寻求别样的人们的自我扩容。《藤野先生》在赞许东洋教育理念的同时,将藤野建构为自己心目中替代性的父亲,虽然也蕴含着坏种没有国界的教训。《范爱农》则以个人记忆对抗僵化的官方记忆,在与秋瑾、徐锡麟、范爱农等牺牲者的关联中,建构出了自我身份的连续性与延展性,同时探讨了真正的革命人的资格问题。

外在刺戟让鲁迅有了受害者的认同,被爱的经

历,又使得他走出了自毁意识,致力于生命整全性的保全,为自我向他人敞开奠定下了自足性的基础。唯有自足的自我,才不惮于打开自己,向他者敞开,才会用生命感染生命,求同存异,达成既尊重差异又摆脱主从关系的相互主体性设想。这种奠基在本能自足性之上,向他者敞开的新的自我认同,使得鲁迅的自我以自为存在为基点扩展了为他存在的一面,以具有相互主体性意涵的人道主义超越了个人的无治主义。鲁迅后来左转并卷入左翼内部论争,在这里也能够找到根源。

[1] 王瑶:《论鲁迅的〈朝花夕拾〉》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)1984年01期。

[2] 钱理群:《文本阅读:从〈朝花夕拾〉到〈野草〉》,《江苏社会科学》2003年04期。

[3] 王本朝:《旧事何以重提:〈朝花夕拾〉的杂感笔法》,《福建论坛》(人文社会科学版)2017年09期。

[4] 宋剑华:《无地彷徨与精神还乡:〈朝花夕拾〉的重新解读》,《鲁迅研究月刊》2014年第2期。

[5] 西滢:《致志摩》,《晨报副刊》第1433号,1926年1月30日。

[6] 徐志摩:《关于下面一束通信告读者们》,《晨报副刊》第1433号,1926年1月30日。

[7] 徐志摩:《结束闲话,结束废话!》,《晨报副刊》第1435号,1926年2月3日。

[8][9][12][16][29][33][66][82][95][96] 王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第7卷,第47—50页,第54—55页,第56—62页,第137—138页,第70页,第70—71页,第116—117页,第102页,第152页,第170—175页,人民出版社2009年版。本文使用的鲁迅全集皆为该版本。

[10][13][14][17][18][27][28][34][38][41][42][45][46][53][55][56][57][58][59][62][64][67][84] 王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第6卷,第433页,第450页,第184页,第547—553页,第535页,第211—212页,第265页,第263页,第241页,第210页,第110页,第449—450页,第275页,第482页,第74—75页,第48页,第167页,第263页,第143页,第219页,第182页,第3—4页,第211页。

[11][19][20][21][22][26][48][60][69]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第8卷,第76页,第58—73页,第78—79页,第527页,第80页,第80页,第420页,第23页,第98页。

[15]鲁迅《复仇》第三首歌中语,鲁迅曾提醒增田涉该句有伟丽雄壮与猥亵小调的张力。

[23][24][91]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第15卷,第306页,第198页,第31页。

[25]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第18卷,第107页。

[30]大概在“为害马剪去鬃毛”之前,鲁迅曾试图与朱安离婚,正式迎娶许广平入门。1926年3月1日,周作人《花煞》一文将鲁迅试图正式迎娶许广平遇挫的事与陈源、徐志摩的“攻鲁事件”截搭在一起,看似在谈绍兴民俗,其实对鲁迅极尽嘲讽之能事。

[31][65]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第13卷,第46页,第348页。

[32][79]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第16卷,第340—341页,第271页。

[35][36][49][50][88]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第3卷,第205页,第122页,第206页,第95页,第23页。

[37][44][54]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第5卷,第285页,第307页,第425页。

[39]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第14卷,第362—363页。

[40]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第10卷,第135页。

[43][63][70]伊恩·伯基特:《社会性自我:自我与社会面面观》,李康译,第7页,第236页,第4—5页,北京大学出版社2012年版。

[47]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第12卷,第41页。

[51]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第4卷,第650页。

[52]杨天石主编,阎彤整理:《钱玄同日记》,第604页,北京大学出版社2014年版。

[61]中泽临川、生田长江:《罗曼罗兰的真勇主义》,

鲁迅译,《莽原》1926年第1卷第7、8期。该文虽然翻译于1926年,然而《近代思想十六讲》却购买于1924年10月11日,鲁迅应该早就熟悉这些表述。

[68]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第20卷,第227页。

[71]保罗·唐纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,第19—20页,上海人民出版社2000年版。

[72]洛克:《人类理解论》,关文译译,第310页,商务印书馆1959年版。

[73][75][76]阿莱达·阿斯曼:《回忆空间》,潘璐译,第103页,第9页,第5页,北京大学出版社,2016年版。

[74]阿莱达·阿斯曼:《回忆的真实性》,载阿斯特利特·埃尔、冯亚琳编:《文化记忆理论读本》,第143页,北京大学出版社2012年版。

[77]阿莱达·阿斯曼:《回忆有多真实》,哈拉尔德·韦尔策编:《社会记忆》,季斌等译,第66页,北京大学出版社2007版。

[78]王世家、止庵编:《鲁迅著译编年全集》第9卷,第196页。

[80]Kathryn Woodward(ed.), *Identity and Difference*, London: Sage Publications Ltd. / Open University, 1997, Introduction, p. 302.

[81]阿莱达·阿斯曼:《创伤,受害者,见证》下册,陶东风译,《当代文坛》2018年04期。

[83][85][86][87][93]朱迪丝·N.施克莱:《平常的恶》,钱一栋译,第36页,第25页,第30页,第31页,第22页,上海人民出版社2018年版。

[89]格特鲁德·科赫:《感情或效果》,载哈拉尔德·韦尔策编:《社会记忆》,季斌等译,第79页。

[90]阿莱达·阿斯曼:《记忆还是忘却》,陶东风、王蜜译,《国外理论动态》2017年12期。

[92]F.R.安克斯密特:《崇高的历史经验》,杨军译,第273页,东方出版中心2011年版。

[94]安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,第57页,三联书店1998年版。

[作者单位:北京师范大学文学院]

责任编辑:萨支山