

叙事视角与召唤结构：《伤逝》意蕴再探讨

徐仲佳

内容提要 《伤逝》中的第一人称经验性视角和回顾性视角交融互渗，构成了一个复杂的召唤结构和意义域。涓生的经验性视角呈现出“五四”爱情话语的现实境遇；他的回顾性视角，不仅揭示了“五四”时代爱情话语的空洞化与符号化，反省了启蒙理性的负面价值，而且试图以“为爱所渗透的真”来解脱启蒙的道德困境。《伤逝》中“为爱所渗透的真”来自于罗曼·罗兰，也与儒家的仁有同构性，可以看作是“五四”的中国化方案。在这一方案中，子君所代表的女性爱情价值观得以凸显。涓生以“说谎和遗忘”为前导的新路选择既体现出“五四”先行者的人道情怀，又展示出其使徒般的大勇。

关键词 《伤逝》；女性爱情观；中国化；叙事视角

鲁迅作品《伤逝》复杂的叙事结构使其充满多义性。在歧义纷出的阐释中，涓生和子君的形象变动不居。涓生常被刻画为男权主义者、虚伪的忏悔者、隐含作者的反讽对象等。子君则被描述为可怜的弱者、始乱终弃的受害者、失败的新女性。与此同时，《伤逝》的主题意蕴经常被限定在反封建和启蒙反省，甚至是借男女之情抒发兄弟失和的愤懑上。这些阐释在某种程度上都有其文本依据，但也都有脱离文本的罅隙，这源于《伤逝》复杂的召唤结构。

《伤逝》召唤结构的复杂性来自于两方面：涓生第一人称经验性叙事视角和回顾性叙事视角相互缠绕、这一缠绕所产生的强大感性力量与深邃的理性反思交融互渗。理解《伤逝》的主题意蕴以及涓生、子君的形象都应该从这两点出发。《伤逝》的叙事表层以涓生的经验性视角揭示“五四”时期爱情话语的现实境遇，涓生的忏悔则反省了“五四”时期的启蒙话语，尤其是爱情话语。其叙事深层则意在发现女性爱情价值，为摆脱启蒙的道德困境提供中国化方案的尝试——“以爱所渗透的真”。

—

涓生的经验性视角叙事揭示了“五四”时期爱情话语的现实境遇。除了礼教所形成的压制性氛围，爱情话语还需要面对启蒙话语的矛盾。涓生

所陷入的“说”还是“不说”自己已经不爱子君的这一“真实”的两难，实质上就是启蒙话语矛盾在“五四”的显现：一方面，启蒙话语要求涓生首先要“救出自己”，即胡适在《易卜生主义》里所宣扬的“真正纯粹的为我主义”^[1]；另一方面，涓生又意识到，子君有可能死灭在无爱的人间。后者挑战了启蒙的底线：相对于涓生来说，子君是弱者；在启蒙的两极中，她是被启蒙者。子君牺牲恰是启蒙所要避免的后果——被启蒙者觉醒后反而更痛苦地死去。涓生的忏悔并非如有的研究者所认为的，是“无过之过”。把启蒙的重担卸给了子君，这是涓生的真正过错。因此，涓生的忏悔主要是反省启蒙理性的后果。不过，涓生的忏悔只是对启蒙理性杀人的反省吗？我不这样认为。在20世纪20年代，文学还没有进入后现代语境，反思启蒙之恶不是时代任务，相反，启蒙仍是当务之急。《伤逝》对启蒙反思的主要目的还是完善启蒙理性。

涓生对启蒙的反省主要落在“五四”爱情话语。他一方面揭示了自己的爱情理解的符号化、空洞化，另一方面发现了子君所代表的女性爱情的不同价值。涓生和子君的爱情是“五四”爱情话语的产物。在涓生的经验性叙述里，他们的爱情几乎是那个时代爱情理想的翻版。涓生在S会馆为子君灌输的是五四时期“恋爱自由”的全部内容：“谈家庭专制，谈打破旧习惯，谈男女平等，谈伊孛生。”

最终，子君说出的那句话：“我是我自己的，他们谁也没有干涉我的权利！”^[2]，更是符合启蒙话语之于“恋爱自由”的期望。涓生向子君笨拙地求婚并获得同意；子君变卖首饰共同建立小家庭等，均是“五四”爱情话语中的自由、平等、个性等观念的外化。关于婚后生活，涓生有这样一段叙述：“我也渐渐清醒地读遍了她的身体，她的灵魂，不过三星期，我似乎于她已经更加了解，揭去许多先前以为了解而现在看来却是隔膜，即所谓真的隔膜了。”（第385页）这段话很容易引起误解。多数研究者把它解读为涓生与子君婚后隔膜的开始。如李今称之为，涓生对子君“彻底丧失兴趣和刺激的文艺说法罢了”^[3]。我不认可李今的说法。我认为，涓生此处的叙述仍然是接续着上文对他们的生活与“恋爱自由”相契合而来的，其意图是显示他们婚后生活的甜蜜：除了灵魂的契合，他们的肉体交往则加深了他们的理解，达到了肉体 and 灵魂的高度融合。这是他们婚前所无法达到的：婚后灵肉一致的生活揭去了他们先前只有精神交流而无肉体结合所造成的隔膜——“即所谓真的隔膜了”。灵肉一致是当时爱情话语的理想。涓生所感受到的就是它。

“恋爱自由”于1918年成为知识界的焦点之一。这一年，周作人翻译了日本与谢野晶子的《贞操论》。《贞操论》提出了一种新的性道德：恋爱自由基于个人自制律；恋爱和贞操同步，都是灵肉一致的。这被周作人视为“人”生活所需的“日光和空气”^[4]。其后，这一爱情理想获得《新青年》和《妇女杂志》的进一步阐释。大约在1920年，灵肉一致的爱情观成为新知识分子对新生活的想象：“正当的恋爱，乃是灵肉合致、复杂而且高尚的。这种恋爱是人生的精髓和根本，人人都应该互相靠着这种恋爱感受幸福；在这种恋爱里所感受的幸福便可构成社会的幸福。凡种族的改良，人生向上进步一定要个人能够感受恋爱的幸福方才可以实现。”^[5]在当时，灵肉一致的爱情不仅仅是个人事务，也是整个民族、社会发展进步的基础。因此，当涓生听到子君说“我是我自己的，他们谁也没有干涉我的权利！”这句话时，他感到无比振奋，将它视为女性解放的标志：“这几句话很震动了我的灵魂，此后许多天还在耳中发响，而且说不出的狂

喜，知道中国女性，并不如厌世家所说那样的无法可施，在不远的将来，便要看见辉煌的曙色的。”（第383页）他们同居后所感受到的最后一层隔膜的揭去，正是灵肉一致爱情从民族、国家到个体的完全实现。此时，涓生认为他们的爱情是完美无瑕的。他不可能对子君产生厌倦。

涓生对子君的不满产生于同居的日常生活中。在涓生的经验性叙述里，子君婚后忙于买菜、做饭、养鸡、喂狗、和房东太太暗斗，不再读书、散步，甚至不再和涓生有冲突和误会，识见“只是浅薄起来”（第390页）。这些日常琐屑与爱情应有的社会、民族追求向度差距巨大。涓生感到他们的精神距离愈来愈大。这是他们爱情走到尽头的主要原因。在当时的爱情话语中，与“恋爱自由”相伴随的是离婚自由。因此，当涓生感觉到自己已经不爱子君之后，面对子君“往事的温习和新的考验”，他无法忍受那些“虚伪的温存的答案”，“觉得新的希望就只在我们的分离”（第391页）。最终，涓生说出了所谓的真实。可以说，在涓生的经验性叙述中，他的选择完全符合“五四”爱情话语的逻辑。

面对子君的牺牲，涓生开始反省启蒙理性的“吃人”，爱情话语也同时被摆到了审判台上。在涓生的回顾性视角下，他们的爱情故事不再如涓生的经验性视角所显示的那样——是“五四”爱情话语的完全实现——而有了不同的意义。首先，涓生认识到，脱离了对具体的子君的爱，他的爱情体验实际上是符号化、空洞化的。涓生当年爱上子君，更多的是源于子君那句著名的宣言：“我是我自己的，他们谁也没有干涉我的权利！”子君的这句话被涓生理解为新思潮的符号。因此，他才会欣喜若狂，并进而将子君视为新女性。这一符号化的反应隐含着危机：与启蒙话语的密切结合，爱情、身体、日常生活被赋予了更多的社会公共性，却取消了爱情、个人的独立性和私密性。除了上述他对子君那句话的过度阐释外，在涓生的经验性视角中，他对爱情的认识基本上没有落地。他一直生活在他所手造的幻象中。他们婚后所经历的，在涓生看来，都是“盲目的爱”，不是他理想中的生活。上引关于揭去了“真的隔膜”的体验，在涓生，是他

和子君生活中为数不多的真实。但遗憾的是，当时涓生只是把它看作与爱情话语的契合而已。这为数不多的真实仍然没有逃离被符号化的命运。

涓生符号化的生活一直延续到他们的分离。当涓生得知子君离开了他们的小家庭时，他找不到子君，便“寻信或她留下的字迹”。他的寻找无意间透露出他与子君之间“真的隔膜”：没有信或字迹，他看到的是子君所留下的“盐和干辣椒，面粉，半株白菜”以及“几十枚铜元”。这是他们“两人生活材料的全副”（第394页）。信或字迹与面粉、白菜的并置，显示出涓生与子君一直生活在两个世界中：一个是符号化了的世界，一个是真实的生活世界。有研究者认为，涓生和子君的“相爱基本上不能说具有牢固的基础，各自所爱的都只是自己主观制造的对方的幻象”^[6]。这一说法用在涓生身上是恰当的。涓生爱的并非子君这个活生生的个体，而是他在子君身上所赋予的爱情话语的概念，即他把他们的爱情符号化了。他信奉灵肉一致的爱情，但他并没有将爱情与日常生活、与人的活生生的存在联系在一起。这是他们爱情危机的主要原因。

生活在符号化幻象中的涓生对子君的认识必然是扭曲的。在涓生的符号化认知中，子君被空洞化，失去了作为活生生的具体性。婚后，涓生不满意于子君对日常生活的投入，抱怨她不再读书、散步、争论，甚至对子君婚后“胖了”也感到惋惜，都是他根据自己的幻象的扭曲认识。在涓生眼里，现代人是清教徒式的，需要不断开辟新路的战士。子君“胖了”，意味着她丢失了现代人的战斗素质，不能“携手同行”，更不能“奋身孤往”，成了拽着战士衣角的累赘。因此，涓生在公共图书馆中所建构的“别的人生的要义”的生活幻象中，“子君，——不在近旁。她的勇气都失掉了，只为了阿随悲愤，为着做饭出神；然而奇怪的是倒也并不怎样瘦损”（第390页）。由此，他们爱情的枯萎，并非子君婚后颓唐了，而来自于涓生对爱情的符号化幻象。它扭曲了涓生的感受，也扭曲了子君的形象。涓生对子君的这一扭曲影响了后来的研究者。他们从涓生的经验性视角中去做故事的真实性评价，缺少对涓生经验性视角的基本认知和俯视。

子君便被判定为萎顿的新女性。

涓生意识到爱情的符号化幻象之虚妄是在子君离开之后：“我以为将真实说给子君，她便可以毫无顾虑，坚决地毅然前行，一如我们将要同居时那样。但这恐怕是我错误了。”涓生忏悔的回顾性视角在这一刻确立起来，他们的爱情事件得到重新评价。此时，他意识到了子君的行动逻辑：“她当时的勇敢和无畏是因为爱。”（第394页）这句话的隐含意味是，子君的“爱”与他的爱是不同的。子君的爱虽是由于涓生的启蒙而生发，但她的爱自始至终都是具体的，指向涓生这个具体的人，并没有被符号化。同样是白菜、油鸡、阿随、日复一日的日常劳作，涓生觉得是“盲目的爱”，而在子君那里，这就是爱。涓生那笨拙的求爱在他自己看来是拙劣的模仿，不忍回视；而在子君那里却是意义重大的：“她却是什么都记得：我的言辞，竟至于读熟了的一般，能够滔滔背诵；我的举动，就如有一张我所看不见的影片挂在眼下，叙述得如生，很细微，自然连那使我不愿再想的浅薄的电影的一闪。”（第384页）她摘下耳环、戒指和涓生一起组织的小家就是她的爱情的实现。子君可以从鸡群中清晰地分辨出自己的油鸡；即使自己不够吃，也要买羊肉喂瘦弱的阿随——这一切都和涓生——她爱的这个人，和他们的爱情密切相关。子君的这一切作为都不同于涓生的符号化认知，而具有完全不同的女性的价值：从她说出那句让涓生“狂喜”的话，到她对外来“探索，讥笑，猥亵和轻蔑的眼光”的“大无畏”（第384页），再到婚后她川流不息地买菜、做饭、养鸡、喂狗的“功业”（涓生曾经含着怎样的轻蔑来挖苦她啊！），甚至她临走时留下他们“生活材料的全副”，全都是爱啊！

李之鼎曾经就涓生对子君的责难提问：“‘生活’或者‘活着’，即或是‘战斗’，是与爱情或婚恋完全矛盾水火不相容么？为了自由，一定要抛弃爱情么？”^[7]这一提问有同情子君的意图，却不是为子君婚后的生活争取合法性。和大多数研究者一样，他把子君婚后沉浸在日常琐碎视为她萎顿的标志。对子君的同情值得肯定，但应该指出，这同情是将子君视为弱者，并非出于认同女性价值观的同情。在我看来，《伤逝》真正的意图包含着发

二

现女性的爱：它不同于涓生（男性启蒙者）的符号化、空洞化的爱情幻象，而是建基于日常生活以及双方有限的肉体存在之上的爱情！对当下有限肉身合法性的确认是现代性话语的一块重要基石。事实上，在“五四”启蒙话语所构造的新生活图景中并不只有个性、自由、民主、平等、进步这样的要素，也有庸常的生活——与肉身、此在相关的一切欲求的满足。周作人在《人的文学》中谈到日常生活的合法性：“我们承认人是一种生物。他的生活现象，与别的动物并无不同，所以我们相信人的一切生活本能，都是美的善的，应得完全满足。”^[8]在鲁迅先生看来，即使是战士也有琐碎而切实的生活：“其实，战士的日常生活，是并不全部可歌可泣的，然而又无不和可歌可泣之部相关联，这才是实际上的战士。”^[9]很遗憾，与生命此在相关的这些要素常常被漠视，如同涓生曾经漠视子君的爱一般。爱情话语是由涓生这些男性启蒙者所操持着，子君们对爱情的理解常常会被忽视掉。经验视角中的涓生是这样，后来的大多数研究者也是这样。当时觉醒的女性已经感受到爱情话语中意义与经验的这种张力以及由此造成的焦虑。庐隐的《或人的悲哀》《海滨故人》凌淑华的《酒后》《花之寺》、丁玲的《梦珂》《莎菲女士的日记》都是这种经验的表达。她们的绝叫可以看做是对连一个自省的男性都没有准备好的启蒙时代的抗议。

当然，对日常生活价值的肯定有一个前提，即“人”的发现。周作人抨击过“以为女子是天生下来专做鸡蛋糕”、“家政万能”的论调。他认为，做鸡蛋糕之类，并非人生“常识”，“更不能当作人生的最高目的”。人首先应该“知道自己是什么，人与自然是什么，然后依了独立的判断实做下去”^[10]。子君的日常生活之价值当然也是来自于她的自知：“我是我自己的，他们谁也没有干涉我的权利！”子君在婚后所做的一切都是基于爱，因此，她的劳作不是异化了的苦役，而是一种爱的付出。涓生的忏悔发现的正是子君身上所具有的“人”的生活的价值。借此，《伤逝》弥补了当时主流启蒙话语对于爱情个人性价值、日常生活现代性价值的忽视。这需要我们对《伤逝》重新加以体认。

涓生是《伤逝》的第一人称叙述者。这使得涓生在许多研究者那里处于一个尴尬的地位。他对子君的死到底应负怎样的责任？他的忏悔是否在自己的错误晓晓置辩？他是否发现了子君所代表的女性爱情观的价值？对这些问题的回答引出了《伤逝》阐释史中的诸多论争。要确定涓生在这一爱情悲剧中的作用及他对子君爱情观发现的有效性，需进一步讨论涓生与隐含（真实）作者的关系。

研究者对涓生应负的责任不能释怀，其原因之一是他们试图将涓生与隐含作者、真实作者截然分开，将历史的真理性留给隐含作者和真实作者，而让涓生承担启蒙的历史重负。造成研究者这种认识的文本要素是小说叙事声音中的反省和反讽。它使研究者倾向于认为隐含作者与叙述者是分裂的。《伤逝》的确存在着反省的，甚至是反讽的叙事声音。但这反省或反讽的声音是来自于第一人称叙事者（涓生）不同的视角所构成的叙述张力，而非缘于叙述者与隐含作者的分裂。涓生的两个视角——第一人称经验性视角和第一人称回顾性视角——在小说中承担着不同的功能：经验性视角叙述的是涓生作为爱情事件亲历者的经历与感受；回顾性视角主要反省经验性视角所叙述的经验。按照情节结构来看，涓生的回顾性视角在子君离开吉兆胡同之后才确立起来。不过，《伤逝》的叙事是从涓生的回顾性视角起手，随之过渡到他的经验性视角，在子君离开吉兆胡同后，二者糅合，走进回顾性视角的当下。这一叙事逻辑是涓生对他们的爱情事件的认识从经验层面向理性层面的深入。涓生的经验性视角为《伤逝》提供了强大感性力量，他的回顾性视角则显示出理性思考的冷静。当然，回顾性视角在反省的同时也传递出反省者的感性经验，即涓生的回顾性视角也是回顾与经验的合一。这形成了《伤逝》的理性反省与感性经验的交融互渗，构造出一个经验（感性）与理性相互渗透、互相启发的复杂召唤结构。它既容纳着鲁迅先生深邃的思考，又呈现出鲁迅先生超常的艺术天赋，是中国现代小说史上为数不多的理性具象化佳构。涓生和子君爱情故

事的多重意义便是被置于这样一个伟大的艺术结构中。后来者持续不断的索解都源于此。

在涓生的叙述中，隐含作者十分克制。他是一个“无声”的作者“第二自我”。涓生几乎不受任何干扰地叙述着他和子君的故事。隐含作者的克制显示出鲁迅充分尊重第一人称叙事视角的限制性。例如，涓生婚后对子君的态度是变化的。隐含作者对此没有做任何超表述，但他对涓生经验性叙事的设置中却暗含着自己的判断。最初，涓生只是对子君婚后的变化有些微的诧异：“子君竟胖了起来，脸色也红活了；可惜的是忙。管了家务便连谈天的工夫也没有，何况读书和散步。”（第386页）此时的涓生还没有从他所手造的爱情幻影中走出来。他还是将子君看作自己的伴侣。“竟”和“可惜”两个词的感情色彩很好地体现了涓生此时对子君的态度——微微的失望。而随着涓生的不满日益加深，他眼里的子君逐渐失去了那些迷人的色彩：

加以每日的“川流不息”的吃饭；子君的功业，仿佛就完全建立在这吃饭中。吃了筹钱，筹来吃饭，还要喂阿随，饲油鸡；她似乎将先前所知道的全都忘掉了，也不想到我的构思就常常为了这催促吃饭而打断。即使在坐中给看一点怒色，她总是不改变，仍然毫无感触似的大嚼起来。（第388页）

涓生将子君每日的琐屑与“功业”并置，构成了反讽。这反讽属于涓生的经验视角，表达的是涓生彼时对子君的不屑。“大嚼”一词的强烈厌恶感，也属于“给看一点怒色”的涓生的经验视角。从“竟”“可惜”到“大嚼”，涓生的经验性叙事自然而然地显示出了他对子君态度的变化，但这并不是隐含作者的态度。隐含作者的克制只是将涓生的叙事声音突出出来，为后续的回溯性视角的反省提供标本。

涓生的经验性视角与回溯性视角的交叉形成了不同的叙事声音。这给了研究者以广阔的阐释空间。有人认为隐含作者和涓生是分裂的，作为受叙者的涓生成为隐含作者的反讽对象；有人混淆了涓生的两种叙事声音，看不到涓生的两种叙事声音的层次性，无法体会出《伤逝》的真意所在。前者如李今认为小说“并置其（涓生——引者注）自相矛

盾的意见，或者以言行不一，表象和事实的对比构成反讽性事态”而造成了结构性的反讽：

涓生另一颇具迷惑性的观点是“人必生活着，爱才有所附丽”，“人的生活的第一着是求生”。就这一观点本身而言无疑是生活的真理，也经常被理解为《伤逝》的主题之一。但隐含作者为这一观点所构设的语境，涓生的舍弃行为造成子君死亡的事实与这一观点形成对照，使它成为涓生为自己“求生”，“决然舍去”子君的托辞。隐含作者所采取的让涓生自我暴露式的反讽手法，正像涓生自我揭露的那样，如同“一个隐形的坏孩子，在背后恶意地刻毒地学舌”。虽然涓生为自己舍弃行为的申辩理直气壮，冠冕堂皇，但在其真实用心和灾难后果的对照下，隐含作者忍无可忍的嘲讽的确可以说是“恶意”而“刻毒”的了。^[11]

李今的论述混淆了涓生的两个叙事视角，认为涓生与隐含作者是分裂的。杨联芬也认为“叙述者涓生，在经验、情感与价值判断上，与隐含作者之间，存在明显的距离”^[12]。我认为，上述所谓涓生的自相矛盾并非是隐含作者有意并置，它们同出自涓生的经验视角。从涓生在通俗图书馆反思“盲目的爱”一直到他向子君说出“真实”，均出自涓生的经验性视角。其中，不仅隐含作者缄默着，连涓生的回顾性视角也没有渗入。作为经历者的涓生，此时对生活的理解还是属于符号化的。在他的幻象中，子君没有位置。因此，涓生才会觉得，“新的希望就只在我们的分离；她应该决然舍去”，涓生同时想到了子君的死：“——我也突然想到她的死，然而立刻自责，忏悔了。”（第392—393页）涓生此处的自责和忏悔，与他的回顾性视角中的忏悔并不一样。从“然而”这一转折连词可以推论出：他此时还在延宕，他的自责与忏悔应该是指向自己的软弱——他没有勇气说出真实，而苟安于虚伪。这时候，那怒涛中的渔夫们所代表的生活对涓生的诱惑是巨大的。子君的死并不必然出现，涓生希望子君“毫无挂念地做事。”他极力说服自己：“说出我的真实”。因此，下面这段叙述便不是隐含作者的意见，而是涓生的体验：

我和她闲谈，故意地引起我们的往事，提

到文艺，于是涉及外国的文人，文人的作品：《诺拉》，《海的女人》。称扬诺拉的果决……。也还是去年在会馆的破屋里讲过的那些话，但现在已经变成空虚，从我的嘴传入自己的耳中，时时疑心有一个隐形的坏孩子，在背后恶意地刻毒地学舌。（第392页）

涓生所要争取的是真实地生活着，要舍弃虚伪。当他“故意地”引起往事，说着“去年在会馆的破屋里讲过的那些话”的时候，他已不再真实。他感到的是虚伪和反讽：同样的话，一真诚，一虚伪，这在涓生那里便形成反讽。不过，这反讽属于涓生当时的经验。隐含作者可能与涓生有相同的经验，但他并没有在叙述中露出面容。我们不能据此将涓生视为隐含作者反讽的对象，也不宜将之视为“为自己的背弃行为寻找理由”^[13]。

在《伤逝》后半，涓生的经验性视角与回顾性视角逐渐融合。子君离开后，涓生开始反省他的选择：“我不应该将真实说给子君，我们相爱过，我应该永久奉献她我的说谎。如果真实可以宝贵，这在子君就不该是一个沉重的空虚。谎语当然也是一个空虚，然而临末，至多也不过这样地沉重。”（第394页）这是涓生的经验性视角与回顾性视角融合的开始。“如果真实可以宝贵”，即如果启蒙的理路是有效的，那么，子君就该如涓生所期望的那样“毫无挂念地做事”。然而，子君最终死去——启蒙的逻辑在现实中失效。此时，隐含作者将子君死去的事实与涓生的动机及背后的启蒙逻辑并置，与其说是要达到对涓生的反讽，不如说是认同涓生回顾性视角的忏悔：所谓“真实”是如此残酷！

作为启蒙者，鲁迅先生一直以推翻“吃人”的礼教为己任。他把礼教中国视为排着“大小无数的人肉的筵宴”，“人们就在这会场中吃人，被吃，以凶人的愚妄的欢呼，将悲惨的弱者的呼号遮掩，更不消说女人而后小儿”^[14]。另一方面，鲁迅先生也警惕着启蒙的负面结果：它可能吞噬了它的追随者。《呐喊自序》中关于“铁屋子”的争论、《狂人日记》中的狂人最终病愈的情节安排等，都是这一警惕的产物。他担心，启蒙反而给饕餮们献上“醉虾”。1927年“清党”之后，他检讨：“我就是做这醉虾的帮手，弄清了老实而不幸的青年的脑子和

弄敏了他的感觉，使他万一遭灾时来尝加倍的苦痛，同时给憎恶他的人们赏玩这较灵的苦痛，得到格外的享乐。”^[15]被涓生离弃的子君，正是这种“醉虾”。当她死于爱情的幻灭时，她的痛苦远甚于至死麻木的祥林嫂。涓生将启蒙的重担卸给子君，更是一种卑怯，几乎等同于“不向强者反抗，而反在弱者身上发泄”的阿Q。当然，涓生不是阿Q。他忏悔了，为自己的卑怯，也为了开拓新的生路。他以说谎和遗忘为前导，即他确认，正确的选择是自我牺牲：启蒙者来承担虚伪的生活，担负历史的重负。很显然，无论对于涓生，还是对于鲁迅先生来说，这重负都是难以承受的。不过，只有这样，启蒙才有自洽的合法性。由此，《伤逝》的隐含作者与回顾性视角下的涓生有着高度的同一性。

《伤逝》的隐含作者与叙事者的重合关系，很早就有人注意到。在《彷徨》出版的同年，鲁迅在致友人的信中提到：“我还听到一种传说，说《伤逝》是我自己的事，因为没有经验，是写不出这样的小说的。哈哈，做人真愈做愈难了。”^[16]鲁迅的这段话是对简单比附式猜测的排斥，但这并不意味着他否认小说的隐含作者和叙述者涓生的重合。后来，李长之更直接地指出：“无疑地，这篇托名为涓生的手记，就是作者的自己，因为，那个性，是明确的鲁迅的缘故。他一种多疑、孤傲、倔强和深文周纳的本色，表现于字里行间。”^[17]当然，认可叙述者涓生与隐含作者的重合并非一定能够充分理解它的意义。李长之没有区分叙述者涓生的两个视角的层次性，而是将这两个视角与隐含作者完全等同。杨联芬虽然看到了涓生的经验性视角与回顾性视角的层次性及不同的叙事功能，甚至进一步指出二者有同一性。但是，她把涓生与隐含作者的痛苦体验判读为哀悼与无奈，没有指出其中的建设性内容（肯定女性爱情观、跨出新的一步）^[18]。因此，上述解读都缩减了《伤逝》意义的丰富性。

一些研究者在将《伤逝》的叙述者与隐含作者等同的前提下，曲解《伤逝》的深沉之意，既否定了涓生的忏悔，又将矛头指向了鲁迅先生。例如，李之鼎认为，《伤逝》“逻辑斯中心化的观念与原本就是菲勒斯中心化的叙事话语构成了文本的非逻辑斯中心化色彩。”由此，把《伤逝》判定为一个男

权化的文本^[19]。还有林丹娅也认为《伤逝》没有摆脱传统的“私奔”的套路。鲁迅先生的“男性的立场、视角、思维成规与想像方式，使之无法觉察到自古以来的性政治权力，在私奔模式中的存在与作用，使之不能不在此文本中留下这样的叙事破绽与意图悖谬”^[20]。《伤逝》的叙事是否是菲勒斯中心化的？它是不是一个男权文本？如上文所分析的那样，经验性叙事视角下的涓生对待他们的爱情有明显的符号化倾向。这是时代使然。涓生不能例外。但涓生的符号化理解在其回顾性视角里已经无效了，他甚至发现了子君所代表的女性爱情观，并经由忏悔走上了教徒般的探求之路：在“伤逝”（追悼过去）之后，探求如何走出启蒙的道德困境。这种对启蒙话语中的男权意识深刻反思怎能算作男权文本呢？

三

涓生的道德困境既来自于启蒙话语的矛盾，也来自于启蒙中国化过程中的民族性、时代性矛盾。西方启蒙话语的矛盾是：“有限或必朽的人无法真正承诺无限或不朽的价值理想”^[21]。一方面是理性的至高无上权威不容怀疑，另一方面个体作为具体历史时空下的有限存在，难以承担起现代性全盘性谋划的重负。另外，在西方启蒙话语中，同情没有很高的伦理地位，康德将之称为“并非必备的道德品质”，同情心被视为无道德价值^[22]。否认同情的价值，必然带来弱者（常常是被启蒙者）失去生存的价值——这显然走到了启蒙的反面：人不再是启蒙的目的而成为启蒙的工具。启蒙者在追求理性之真的同时，往往忽视个体的差异性和现世生活的合理性，而呈现出冷冰冰的残酷。20世纪20年代，启蒙话语矛盾在中国化的过程中，与中国的民族性和时代性状况相遇，长久的礼教统制与现代化的后发焦虑对启蒙者的道德逼迫更加严重。启蒙者更容易陷入道德困境中：他们被逼迫着不得不在自我牺牲的美德和启蒙理性之间做出选择。这是他们所难以承受而又无法逃避的命运。启蒙所带来的幸福幻象会被艰于呼吸的苦闷所代替。选择变成了一件残酷的事情。涓生所面临的“说”与“不说”出

自己不爱子君的“真实”的两难便是最典型的例证。

涓生在通俗图书馆中追求理性“真实”所构建的生活幻象中排除了子君，是启蒙理性霸权压抑现世生活合理性的结果。这一结果显然为鲁迅先生所不取的，也被涓生回顾性叙事视角所否定。如何面对“说”与“不说”的道德困境呢？涓生最终的抉择是：“我要向着新的生路跨进第一步去，我要将真实深深地藏在心的创伤中，默默地前行，用遗忘和说谎做我的前导……。”（第397页）这一选择经常被误解为涓生的虚伪、无情^[23]。在我看来，涓生以遗忘和说谎来做他的前导，并非是虚伪，更非无情。恰恰相反，自动担负起说谎的重负，对于涓生（包括隐含作者）来说，是启蒙者主动以自己的血肉之躯填充启蒙本土化道德陷阱的自我牺牲。说谎，即不断在子君面前重复爱情的誓言，是对涓生所信奉的启蒙逻辑的背叛。这种沉重的负担，与子君回到她父亲家里所承受的不分轩轻。涓生自始至终都没有否认这一重负的沉重性。他在跨出新的一步的时候，选择说谎做他的前导就是要承担起这虚伪的重担，而将希望留给他所曾经爱者——他的启蒙对象。这牺牲本身就是爱！

涓生的选择也是鲁迅的。鲁迅为了不让自己灵魂里的毒气和鬼气传染给青年人，也不惜承担起虚伪的重担：“其实我何尝坦白？我已经能够细嚼黄连而不皱眉了。……我不大愿意使人失望，所以对于爱人和仇人，都愿意有以骗之，亦即所以慰之。”^[24]以欺骗（说谎）来安慰自己的爱人便是鲁迅面对启蒙道德困境时的解脱方式吧？！

在历史的宏观视野中，涓生和鲁迅以自我牺牲来解脱启蒙的道德困境，蕴含着启蒙话语中国化的方案。它的核心是爱（广泛意义上的人类之爱），目标是“真”，即“以爱来渗透真”。真实的生活，是“五四”时期启蒙理性对抗礼教的重要手段，也是现代性谋划的核心目标之一。爱，则用以救正启蒙理性现实化过程中的冷冰冰的残酷。这一中国化方案的最好现实例证是围绕郑振铎离婚事件，1923年4月《妇女杂志》开设的“对于郑振铎君婚姻史的批评”专栏及其相关讨论。参与讨论的大多数意见是责备郑振铎借助男性强权，以恋爱自由的名义迫使夫人离婚的举动。周作人的意见代表着“以

爱来渗透真”的态度：“郑君不知道，世间万事都不得不迁就一点；如其不愿迁就，那只好预备牺牲，不过所牺牲者要是自己而不是别人：这是预先应该有的决心。倘或对于妻儿不肯迁就，牺牲别人，对于社会却大迁就而特迁就，那又不免是笑话了。”^[25]沈雁冰对“以爱来渗透真”也大加赞赏：“居然有大多数男性的作者替伊辩护，这是最可喜的事！这使我们知道在冷酷的机械的现实社会生活的背面，尚潜留着有一股热烘烘的力——对于受痛苦者的了解与同情！”^[26]这表明，20年代初启蒙者已经自觉地实践着“以爱来渗透真”。

“以爱来渗透真”源自罗曼·罗兰。鲁迅于1924年10月购买了收有《罗曼罗兰的真勇主义》（中泽临川和生田长江撰写）的《近代思想十六讲》，并在1926年4月25日《莽原》（第七、八期合刊）的“罗曼罗兰专号”上发表了该文译文。我推测，鲁迅在写作《伤逝》之前应该读过这篇文章并深受其影响^[27]。《伤逝》中对于“真实”与“说谎”的思辨带有《罗曼罗兰的真勇主义》的鲜明痕迹。在《罗曼罗兰的真勇主义》中，作者考察了罗曼·罗兰的真实观，认为他的理想是“真实即生命，也就是爱”：“他在真实的底里看见‘爱’了。他想，真实生于理解；而理解则生于爱。要而言之，真实，是要爱来养育的。他的所谓爱，决不是空空的抽象底观念，也不是繁琐的分析的知识；乃是从生命的活活的实在所造成，即刻可以移到实行上去的东西。为爱所渗透的真，——这是他所谓真实。”罗曼·罗兰反对为了所谓真实而使弱者成为牺牲：“然而你们不懂得人情，你们只要以为发现了什么一个真实了，就全像烧着尾巴的圣经上的狐狸似的，并不留心到那真实的火可曾在世上延烧，只将那真实赶到世上去。……然而，较之真实，倒应该更爱他人。”^[28]在追求所谓真实和避免弱者成为牺牲这一两难之中，罗曼·罗兰毫不犹豫地选择“更爱他人”，牺牲自己对所谓“真实”的追求。涓生与鲁迅先生所选择的“说谎”也是这种“更爱他人”的自我牺牲。很显然，所谓“为爱所渗透的真”，即是以启蒙者的大爱来救正理性霸权的偏颇。

“以爱来渗透真”与儒家的仁具有同构性。这是它能够为鲁迅所接受的深层文化心理动因。儒

家以忠恕为两翼的“仁”包含着推己及人的同情。“五四”时代的启蒙者一面立志打倒孔家店，一面作为从中国传统深处走来的“历史中间物”，他们自觉不自觉地服膺着儒家的非专制性传统，将仁与西方的个性主义结合起来。陈独秀表示“孔学优点，仆未尝不服膺”^[29]。周作人在《生活之艺术》（1924）中认为：“中国现在所切要的是一种新的自由与新的节制，去建造中国的新文明，也就是复兴千年前的旧文明，也就是与西方文化的基础之希腊文明相合一了。”^[30]鲁迅被同辈人称为“大仁”：“鲁迅是大仁，他最能感到别人的精神上的痛苦，尤其是能够感到暗暗的死者的惨苦。”^[31]他在接受“以爱来渗透真”的观念时，一定触动了他身处启蒙本土化的道德困境的切身体验。当面对如子君这样的女性的时候，作为中国传统文化的浸染者，鲁迅先生集体无意识中的仁施展起来，便自觉地扛起了自我牺牲的重负。这一选择蕴涵着中国传统文化现代性转化的命题。新儒家后学们曾经为启蒙提供的中国化方案便是“把同情带入启蒙理性”^[32]。从这一意义上说，涓生和鲁迅的选择是儒家传统融入启蒙现代性的具体例证。

关于遗忘，许多研究者以为是涓生要摆脱他对于子君之死的责任。这是误解。鲁迅在《两地书》中说过他对于遗忘与所爱之关系的看法：“同我有关的活着，我就不放心，死了，我就安心。”^[33]同样的意见也出现在《过客》中：“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，祝愿他的灭亡，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。”^[34]在鲁迅那里，他所爱的人活着，他就时刻牵挂着；他所爱的人死去，他便不再牵挂，便可以更勇猛的前行。因此，他常常以遗忘来摆脱深情的纠缠：“我早已想写一点文字，来记念几个青年的作家。这并非为了别的，只因为两年以来，悲愤总时时来袭击我的心，至今没有停止，我很想借此算是竦身一摇，将悲哀摆脱，给自己轻松一下，照直说，就是我倒要将他们忘却了。”^[35]因此，忘却便被鲁迅先生自认为“救助我自己”的“老法子”^[36]。涓生写下悔恨和悲哀正是为遗忘做准备。子君死了，涓生一无牵挂，忘掉过往，才可

以跨出新的一步。由此，可以重新解释涓生的遗忘与谎语。这其中包含着人道主义情怀：不希望有爱他的人为他而牺牲。而他便要背负着遗忘与说谎的重担去开辟新的生路，这才是真正的勇者的选择。同时，这又是一种宗教般的情怀：自觉地背负起时代的重负，不断地探索。

当然，涓生并非如王介成（郁达夫《迷羊》）那样，将自己完全“交给一个比我们更伟大的牧人……赤裸裸地把我们所负担不了的危险恐惧告诉给这一个牧人，使他为我们负担了去，我们才能够安身立命”^[37]。他是正视启蒙的危险和恐惧，清醒地承担着个体的有限存在所难以承受的重负，默默地去走着人生的路。这是大勇者的选择！

[1] 胡适：《易卜生主义》，《新青年》4卷6号。

[2] 鲁迅：《伤逝》，《鲁迅著译编年全集》，第6卷第382、383页，人民出版社2009年版。以下《伤逝》引文均出自本卷，下引各处只在正文内标注页码。

[3][11][23] 李今：《析〈伤逝〉的反讽性质》，《文学评论》2010年第2期。

[4] 周作人：《译者前记》（标题为引者所加），《贞操论》，《新青年》4卷5号。

[5] 瑟庐：《爱伦凯女士与其思想》，《妇女杂志》1921年第2期。

[6] 冯金红：《忏悔的“迷宫”——对〈伤逝〉中涓生形象的分析》，《鲁迅研究月刊》1994年第5期。

[7][19] 李之鼎：《〈伤逝〉：无意识性别叙事化语》，《鲁迅研究月刊》1996年第5期。

[8] 周作人：《人的文学》，《新青年》5卷6号。

[9] 鲁迅：《“这也是生活”……》，《鲁迅著译编年全集》第20卷，第228页，人民出版社2009年版。

[10] 周作人：《妇女运动与常识》，《妇女杂志》第9卷第1号。

[12][13][18] 杨联芬：《叙述的修辞性与鲁迅的女性观——以〈伤逝〉为例》，《鲁迅研究月刊》2005年第3期。

[14] 鲁迅：《灯下漫笔》，《鲁迅著译编年全集》第6卷，第197页，人民出版社2009年版。

[15][36] 鲁迅：《答有恒先生》，《鲁迅著译编年全集》第8卷，第418页、第420页，人民出版社2009年版。

[16] 鲁迅：《致韦素园》，《鲁迅著译编年全集》第7卷，第

444页，人民出版社2009年版。

[17] 李长之：《鲁迅批判》，《李长之批评文集》，第67页，珠海出版社1998年版。

[20] 林丹娅：《“私奔”套中的鲁迅：〈伤逝〉之辨疑》，《厦门大学学报》2007年第2期。

[21] 万俊人：《现代性伦理话语》，《社会科学战线》2002年第1期。

[22] 苗力田：《德性就是力量——从自主到自律（代序）》，康德著，苗力田译，《道德形而上学原理》，第5页，上海人民出版社1986年版。

[24] 鲁迅：《致李秉中》，《鲁迅著译编年全集》第5卷，第284页，人民出版社2009年版。

[25] 周作人：《离婚与结婚》，《周作人散文全集》第3卷，第131—132页，广西师范大学出版社2009年版。

[26] 茅盾：《读〈对于郑振璩君婚姻史的批评〉以后》，《茅盾全集》15卷，第37页，人民文学出版社1987年版。

[27] 鲁迅：1924年10月11日日记：“……往东亚公司买《近代思想十六讲》，《鲁迅著译编年全集》第5卷，第357页，人民出版社2009年版。

[28] 中泽临川、生田长江著，鲁迅译：《罗曼罗兰的真勇主义》，《鲁迅著译编年全集》第7卷，第84—85页，人民出版社2009年版。

[29] 记者：《通信 陈独秀复常乃惠》，《新青年》2卷6号。

[30] 周作人：《生活之艺术》，《周作人散文全集》第3卷，第514页。

[31] 许寿裳：《亡友鲁迅印象记》，第96页，峨眉出版社1947年版。

[32] 杜维明、黄万盛：《启蒙的反思》，《启蒙的反思》，第69页，江苏教育出版社2005年版。

[33] 鲁迅：《致许广平》（1925年5月30日），《鲁迅著译编年全集》第6卷，第241页。

[34] 鲁迅：《过客》，《鲁迅著译编年全集》第6卷，第110页。

[35] 鲁迅：《为了忘却的纪念》，《鲁迅著译编年全集》第15卷，第31页。

[37] 郁达夫：《后叙》，《迷羊》，第3页，上海北新书局1928年版。

[作者单位：上海财经大学人文学院]

责任编辑：何吉贤