

重评鲁迅阐释史上的一件往事

——耿庸的《〈阿 Q 正传〉研究》对冯雪峰《论〈阿 Q 正传〉》的批评

王丽丽

上个世纪 50 年代初,耿庸针对冯雪峰的《阿 Q 正传》评论挑起了一场笔战。这在当时就显出几分不同寻常。作为胡风的朋友,他选定的批评对象,竟然是曾经与胡风一起同被目为鲁迅晚年身边的亲密朋友、并共同被划归“鲁迅派”的冯雪峰。随着时间的流逝,这场论争所包含的复杂的隐在脉络逐步得以显影。相隔半个多世纪之后,这一论争并不多见的“显隐”结构值得重新评价。重新沉入历史原发的错综状态中,可以使我们更加切近、更加准确地评价论争双方在鲁迅研究和阐释上的得失与甘苦。

冯雪峰的思路及其对鲁迅诗学的探索

《论〈阿 Q 正传〉》明显表现出了这样一个意图:通过解读《阿 Q 正传》的艺术和思想特色,揭示鲁迅的现实主义相对于古典的、批判的现实主义的发展和超越,从而给予鲁迅世界文学史的地位。

在冯雪峰看来,鲁迅的现实主义创作的发展和超越突出体现在“他的那些最杰出的小说,也和他的杂文一样,有着伟大的战斗的启蒙主义者所特有的思想批判的特色。”^①冯雪峰对鲁迅杂文的评论堪称经典:鲁迅“把政论化成为诗而又丝毫不减弱思想的深广性和政论的尖锐性与直接性”,其成就在世界文学史上都可谓“空前”的创造。而鲁迅小说的独创或曰对世界文学的新贡献,就在于兼有了其杂文

的伟大特色。因此,鲁迅越是像对付杂文一样地“去对付他的小说,则他的小说也就越杰出、越辉煌”。

这也是深入理解《阿 Q 正传》所“必须先有的预备知识”。《阿 Q 正传》有着政论家和战斗的启蒙主义者的鲁迅的思想的充分反映,“其中的思想,都已经写在鲁迅在同时期所写的那些辉煌的杂文中,所以,那些杂文也都可以当作阿 Q 这个形象及其如何地被塑造出来的最好的注释。”

冯雪峰这篇小说论的特色,就是在《阿 Q 正传》和鲁迅同时期的杂文之间建立某种互文性。这是冯雪峰通过与鲁迅的近距离接触而获得的独特视角,具有直感的准确性。早在 1937 年的上海鲁迅逝世周年纪念会的演讲中,冯雪峰就曾对这一独特的视角作过比较系统的表述。

当时,冯雪峰将鲁迅毕生所做的工作概括为与中国民族的“死症”搏斗。作为“中国民族的战斗者之魂”,鲁迅尽毕生之力勾画出了民族的史图,并对中国民族的“人性”作了深刻的解剖,从而铸成“国民性改造”的经典。这其中就包括鲁迅用他那“勾魂摄魄”的笔所“钩画”出来的阿 Q。阿 Q 是我们民族中“黑暗的鬼魂”^②的代表,是最亟待改造的民族性的典型。

鲁迅对民族性的解剖是以他对历史的透视为基础的。他着重展示了中国“几千年的黑暗的专制统

治”和“近百年的帝国主义的宰割”，将中国人的“人性”“摧残、压迫、曲折”成了怎样“教人战栗”^③的病态。正如冯雪峰对鲁迅著名杂文《灯下漫笔》的概括转述“长期在黑暗统治和野蛮侵略”之下的中国人民，“始终只在两种循环交替的时代之下”生息着：“想做奴隶而不得的时代”和“暂时做稳了奴隶的时代”！“未曾有一天过过‘人’的生活”！^④“我们自己的统治者将自己的人民作奴隶，有时作牛马；而对于进来的更强的征服者，中国的统治者自然自己也成为奴隶，但他们对于自己的人民却还是‘奴隶总管’，并且又是刽子手，又是给征服者安排人肉酒筵的好厨师。”在外来“征服者和给征服者办人肉酒筵的厨师的合力统治之下”，“中国的民众——奴隶，是在反叛着的”，但“当然大都逃不出失败的命运。在这之下，就产生了奴隶主义和奴隶的失败主义——阿Q主义”。因此，“奴隶的被压迫史”，“是阿Q主义的产生史”，阿Q主义“是血所教训成的”；民众的“反叛被压平了之后”，原先的统治者仍然安于自己的双重地位“对于残暴的征服者自然采用阿Q主义，而同时却为虎作伥”！“中国民族的被征服史”，同时也是“阿Q主义偿付更多血的代价的历史”。冯雪峰指出，这就是鲁迅“以毕生之力”描画出来的中国民族“衰弱史的总图”，同时也是阿Q主义的精华——“精神胜利法”^⑤形成的深远历史根源。

在《灯下漫笔》等杂文中，鲁迅所解剖的阿Q主义和“精神胜利法”，无论原因和具体表现，都呈现出了普遍的多层次结构。以此来“注释”《阿Q正传》中“精神胜利法”的主要体现者阿Q，冯雪峰自然就感觉到，如果仅仅将阿Q这一形象阐释和定性为“流浪的雇农”，恐怕难以承担起鲁迅赋予“精神胜利法”的全部深邃内涵。

由此，冯雪峰提出了他的中心观点：阿Q并不完全是中国流浪雇农的典型，阿Q形象的主要特征，对于一切的阿Q主义和“精神胜利法”者，都是非常活生生且性格化的。因此，与其说阿Q“是一个人物的典型化”，“不如说是一种精神的性格化和典型化”。“阿Q主要的是一个思想性的典型，是阿Q主义或阿Q精神的寄植者”。在他身上，“集合着各阶级的各色各样的阿Q主义”，即鲁迅前期所说的“国民劣根性”^⑥。

冯雪峰显然清楚他的主张必然会超越和突破当时已有的对阿Q“流浪雇农”这一阶级属性的判定，而表现出一定的超阶级性。或许，突破和超越已有

的阶级典型说以及在此基础上形成的“农村——农民——农民革命问题——辛亥革命的失败教训”这一系列解释，挖掘出作品更深层、更广泛、更本质的意义，正是冯雪峰写作《论〈阿Q正传〉》的根本动力。但冯雪峰也不想全然否定已有的通行解释，他的策略是：努力使自己的主张与通行的解释取得兼容。

但他同时还得完成一次理论的转换。尽管《鲁迅论》和《论〈阿Q正传〉》的基本思路一脉相承，但前者是对鲁迅思想的一次概论，而后者却是对鲁迅小说的艺术论析，所以，冯雪峰必须将他在1937年主要基于杂文得出的对鲁迅的基本理解和评价，恰当地转换成十四年之后对鲁迅小说艺术形象处理策略的探讨和阐释。换言之，他必须回答这样一个问题：鲁迅这一现实主义大师是如何在一个辛亥革命时期的农村流浪雇农身上，寄植和集合了各阶级的形形色色的阿Q主义，从而使这一形象既不会因为思想性的概括广泛而削弱人物和环境的典型特征，也不会因为人物和环境的典型特征而缩小了思想性？换言之，怎样才能使活生生的人物性格的阶级性与他身上所寄植的国民劣根性的超阶级特性协调一致？

这确实是一个具有深刻理论内涵的诗学问题。冯雪峰对此的试解是区分了阿Q和阿Q主义。这两者在小说中既互相区别，又相互联系。理清两者的关系，找到其中的根据，是解开鲁迅之所以能够将阿Q主义的双重根源及其在不同阶级身上的各色各样表现，概括到特定时代中一个活生生的流浪雇农身上的奥秘的关键。

冯雪峰指出：一个“满清皇朝之下”的“流浪雇农”身上的“阿Q性”，只是“由于鲁迅的挖掘、塑造和点破，立即以阿Q之名”，“成为家喻户晓的最闻名的东西，这就可见它原来就是非常有普遍性的东西。”尽管鲁迅当时是“以超阶级的观点看待”这种“国民劣根性”，但因为这种“劣根性”本身就是“阶级社会的产物”，并且揭发了封建和半封建社会的黑暗统治和半殖民地社会外来野蛮侵略的真相，因此也就自然地深刻反映着“半封建半殖民地社会的阶级对立和阶级斗争”。所以，它一方面普遍地“存在于各阶级中”，但另一方面，其“各色各样”的表现又显示了“阶级性”。

因为真实地揭发阶级社会的真相，所以阶级的事实自然存在其中。为了显示出这一“现实主义的

胜利”使“精神胜利法”的普遍性不至于与通行的阶级观点发生冲突,冯雪峰着意对自己的论述顺序和强调重点作了调整。同样是阿Q主义的双重根源和双重表现,《鲁迅论》优先和重点论述的都是民众的奴隶主义。而在《论〈阿Q正传〉》中,冯雪峰却把“精神胜利法的创作权及其光荣”首先归之于“失败于外来侵略者的统治阶级”,认为统治阶级用以自欺欺人的“奴隶的失败主义与投降主义”是“最标本的精神胜利法”。同时,“反动统治阶级的这种失败主义及欺骗的精神胜利法”,不仅“用来安慰和欺骗自己”,而且主要的还用它“欺骗人民,压迫和麻痹人民对侵略者的反抗运动和斗争意志”。冯雪峰认为,鲁迅“指出这种精神毒素”“从封建半封建的统治阶级及其一切御用者帮闲者散发出来”,“这种正确的分析和判断在实际上就明明是明确的阶级观点”,体现了“伟大的革命启蒙主义者的战斗的意志和阶级立场”。

那么,“鲁迅以现实主义巨匠的概括力”,在阿Q这个典型中,同时概括了反动统治阶级和民众的阿Q主义及其精华“精神胜利法”,却为什么“不会使我们引起混淆的感觉”^⑦呢?因为鲁迅在态度上区分明确:对于流浪的雇农阿Q,鲁迅给了他任何人都未曾给过的最“深大的爱”,但也正因为这种“民族的和阶级的爱”,所以他对阿Q和他身上的民众的阿Q主义,同时也怀有“最伟大的愤怒和憎恨”,并借此号召奴隶起来反抗,“争得第三种时代”“人”^⑧的地位;而对于“他所攻击而催促其灭亡的”统治阶级及其阿Q主义,鲁迅则是“决不妥协”、“深恶痛绝”,“毫不可惜它的溃灭”^⑨。

为了在鲁迅的诗学探索上有所拓进,冯雪峰又进一步提出了一个设问:既然阿Q主义各色各样地存在于各个阶级中,“鲁迅这个现实主义的巨匠,为什么不采取一个别的人”,“来寄植和概括阿Q主义,而独独采取一个流浪的雇农呢”?之所以提出这样的问题,是因为冯雪峰时刻将鲁迅与俄罗斯的杰出作家及其优秀作品,诸如果戈理的《死魂灵》和冈察洛夫的《奥勃洛摩夫》相对照,以后两者所取得的艺术成就和社会影响类推,即便鲁迅“采取别的人来概括和塑造”阿Q主义,也同样可以达到“出色和辉煌”。合理的解释只能是“这和鲁迅的革命思想以及他的启蒙主义的方向”有关。鲁迅“敏感到当时革命的问题在于农民”“是否觉悟和发动起来”,希望鼓动农民起来革命,所以把阿Q主义和精神胜利法

概括在一个雇农身上,因为这是“奴隶造反”和“人民革命最要不得的”,是人民身上“必须首先加以批判和抨击的弱点”。至于把统治阶级的阿Q主义也概括在阿Q身上,“是鲁迅在替人民清除阶级敌人所放射来的精神毒素”,“使人民更感觉到自己的弱点的严重性而加倍警醒”。

此外,“鲁迅把他的人物的时代放在辛亥革命时候,而反映出辛亥革命的失败教训,这也足以说明他的现实主义是在探寻中国革命的道路,是和革命的现实相结合的。”冯雪峰真是用心良苦,他在鲁迅诗学方面每掘进一步,同时就会注意检查一次自己观点的升级是否与通行的正统解释保持兼容。但兼容策略的采用也导致了冯雪峰在论证自己的理论发现之外,必然会在自己的文章中保留一些人云亦云的套语。冯雪峰并不在意这些套语,因为他的所有理论热情都只聚焦于一点,就是向世人表明《阿Q正传》“是鲁迅的战斗的启蒙主义思想及政论家的特色,跟他的现实主义的巨大概括力及高超的艺术手腕相结合的作品”,思想“特别深广”,艺术“特别辉煌”,堪称“世界现实主义文学的突出的高峰之一”。

在某种意义上说,探索鲁迅的小说诗学,奠定鲁迅世界文学史的地位,才是冯雪峰写作《论〈阿Q正传〉》的终极目的。在《鲁迅论》中,冯雪峰就曾感叹,尽管鲁迅“对于中国民族的重要不但不逊于高尔基之于俄罗斯民族”,而且简直可以说“一人而尽着果戈理,培林斯基,以至高尔基的历史任务”。但“由于中国文字的特殊”和当时中国国际地位的低下,鲁迅的世界意义受到了限制,他“对世界的影响,就和中国民族的地位一样,正要我们去争取”^⑩。《论〈阿Q正传〉》的写作,可以说是对十四年前一个夙愿的完成。

《〈阿Q正传〉研究》对冯雪峰的批评

尽管耿庸的《〈阿Q正传〉研究》采用的是处处与冯雪峰论辩的姿态,但出乎意料的是,耿庸对冯雪峰的质疑似乎一开始就没有对准后者观点的核心,即鲁迅小说的诗学问题。他的主要关注一刻都没有离开过“鲁迅思想及其发展”问题的左右。所以,耿庸的批评火力,大多都集中到了冯雪峰袭用的那些“套语”上。

(一) “一贯”论与“两截”论

《〈阿Q正传〉研究》全书分五个部分。第一个部分集中批驳了冯雪峰的第一个“套语”,即认为鲁

迅在尚未获得“明确的阶级观点”的思想“前期”，“以超阶级的观点”看待阿 Q 身上的“国民劣根性”，所以“对于农民群众的革命性和革命力量”“有些估计不足”，“并且有过某种程度的悲观和怀疑”^⑪。

有两点耿庸完全不能认同：第一，把鲁迅的一生“机械地”“截为两段——‘前期’是进化论的，‘后期’是阶级论的”；第二，把鲁迅这位“以‘共产主义的宇宙观和社会革命论’为内容的中国新文化大军的旗手，说成是‘超阶级’的、看不清人民大众的革命力量——‘怀疑’不足、继以‘悲观’”^⑫，则完全与马列主义毛泽东思想不符。

耿庸的理论确信显然来自于《新民主主义论》对鲁迅一生的论定。他这样反驳“悲观和怀疑”论：能不能因为鲁迅先生暴露了旧社会的反动统治所加于人民的精神奴役的创伤，并看清了这种创伤又在不同程度上成了反动阶级藉以维持统治的凭借，就因此认为他对人民大众的革命性和力量有所“悲观和怀疑”？耿庸的回答不仅是否定的，而且指出，鲁迅先生暴露人民身上的精神创伤，正是为了“实事求是地焕发人民的觉醒，热情地担当革命斗争的先行工作”。因为人民觉醒的过程，也就是克服精神创伤的过程，“没有这个痛苦更是欢乐的过程”，也就没有成长和壮大的过程。所以，暴露并与人民的精神创伤“作不可调和的斗争”，正是为了帮助人民“缩短觉醒的过程”、“迅速地走向新生和成长”。这是伟大的思想家和革命家“忠心怀抱”的庄严志愿，没有丝毫的“悲观和怀疑”。

耿庸认为，冯雪峰的“悲观和怀疑”论主要基于他对鲁迅前期的判断：

“鲁迅在思想上虽然达到了彻底的……资产阶级民主主义的革命思想，可是，……关于怎样达到这革命，即依靠什么力量和谁来领导的问题，鲁迅还没有明白的认识。”^⑬

对此，耿庸引用了《论人民民主专政》来说明：

“十月革命帮助了全世界也帮助了中国的先进分子，用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题。走俄国人的路——这就是结论。”

耿庸接着分析“中国先进分子的存在和俄国十月革命的影响”，是“问题的主观根据和客观条件的辩证的过程”，鲁迅因为具有“辩证唯物主义的思想内容和把握事物的矛盾规律的思想方法”，“所以在十月革命之后立即在思想要求上明白了新社会的创

造者是无产阶级”，并早在十月革命后的第一年，即在《热风·随感录》五十九中，热情地“回应”和“赞颂”了俄国十月革命。这足以证明：鲁迅是“确信中国人民能够而且必然要走上俄国人民”的革命道路的，并且“鼓动”人民走上这条道路。“由确信到鼓动，这就决不会是对人民大众力量的‘估计不足’以至于‘悲观和怀疑’；相反“倒更是由于根生于现实，因而也执着现实的。”。

如果早在 1918 年，鲁迅对于人民大众的革命性和力量就已经是“确信”并且“鼓动”了，那么，“悲观和怀疑”论的前提，即鲁迅思想的“前”“后”期的两截区分也就自然失去了事实依据。耿庸想要证明：鲁迅毕生都是一个“战斗的、实事求是的现实主义者”，他的“全部作品都显示着他的深入历史内容”，因而“总是和历史现实一同前进的实际”，因此，他的“基于生活实践的思想之发展”也是“一贯的”。哪怕在所谓的“前期”，鲁迅也已经“在战斗实践中把握了实际的阶级斗争理论”，其思想“不能单纯用进化论来概括”。

这就不得不重新考辨鲁迅在《三闲集·序言》里“一向是相信进化论的”，以及翻译普列汉诺夫的《艺术论》以教正“只信进化论的偏颇”这样的自述。耿庸认为，除非对之“加以机械的、形而上学的理解，便不能因此得出鲁迅先生‘前期’是进化论者或社会达尔文主义者的结论”。自然，鲁迅思想的发展也是“经过它的生长过程的”。“他相信进化论，然而并非以进化论为世界观，更没有以进化论来限制历史和模糊斗争，而是藉着进化论以展望社会未来的光明”。“在战斗实践中，被用来作为武器之一的进化论固然提供他以仇旧迎新的支持力量”，但因为鲁迅“在阶级社会里面的具体的社会斗争实践中”“付出了血肉因而也取得了血肉”，因而也就在“社会的实际斗争中把握到了阶级论的实际内容即无产阶级的世界观”。这一点可以在《阿 Q 正传》中得到验证，在这部创作于 1921 年的小说中，人们并不能找到进化论的痕迹，看到的倒是“农村阶级斗争”的真实反映。

至于鲁迅初期作品中确乎使用过的“国民”这个字眼，不应将之理解为“超阶级”的思想，而应理解为渗透鲁迅全部作品的“强烈而深刻的人民性”的体现。

（二）“号召新的革命”与“探寻革命道路”

在文章的第二部分，耿庸将论辩的靶子选定为

冯雪峰用来与自己的鲁迅诗学相缝合的、当时通行的一种对《阿Q正传》的政治解释:反映辛亥革命的失败教训,“探寻中国革命的道路”。

耿庸不同意的理由紧承上一部分的逻辑水到渠成:早在1918年,鲁迅“就业已明确地号召中国人民‘抬起头来’向俄国人民的十月革命看齐,实在是很可不必退步地去‘探寻’了”。相反,《阿Q正传》“反映的是辛亥革命当时所包容着的、一个在性质上有别于辛亥革命的革命胚胎”,而且“凭这来号召新的革命”。

以“号召新的革命”论为出发点,耿庸从政治阐释的角度,对《阿Q正传》的深广意义作了与冯雪峰的诗学向度全然不同的解读。

同样以《阿Q正传》和《灯下漫笔》为主要根据,耿庸重新解析了精神胜利法的起因和心理过程:人民既已被当作“下贱的”“蚁民”,还要把“拨动反抗要求的情愫忍住在自己的心里”,这才是他们从统治阶级染受到精神胜利法的根本原因。无论是阿Q式的“自轻自贱”抑或“自高自大”,都既不能保证维持生活,也不能改变“卑末的”地位,反倒因此渐渐“冲淡了或麻木了原来忍在内心的反抗的情愫,化成为不过是聊以自慰的精神胜利”。

当辛亥革命来到未庄之时,尽管阿Q对革命的理解和想象都非常落后,但他对革命的热情响应“仿佛突然而来”,然而却“有着悠长的、深厚的、对于革命对象的仇恨的宽广的物质基础和心理基础”,于是,“隐忍在内心深处的反抗情愫”就“涌动”起来了;但资产阶级“背叛了自己的同盟者”,这除了导致革命失败以外,还“强力的刺激”了“在觉醒起来”并有了革命要求的农民。因此,当阿Q被摒绝于革命之外以后,“满心痛恨”地“总要告”假洋鬼子“一状”的时候,就已经不是精神胜利法了,而“是自发地意识到了那个革命的反人民的实质而在旧意识之下所表现的一个怨愤的控诉和复仇的反拨”了。尽管还没有先进阶级和政党的领导,但阿Q,“也业已分明地肯定了必须革‘不准我革命’者的”命了。他所追求的,已经是和辛亥革命“在性质上大不相同”的另一革命了;虽然最后阿Q是被当作“盗匪”杀害了,但在他自己,却是“因为我想造反”、“向往革命而死的”。

耿庸认为,鲁迅通过阿Q这个“艰难地走向革命而带着革命意志死去了的人物”,表现了农民革命思想的生长过程,因此,《阿Q正传》不是“消极地‘反

映出辛亥革命的失败教训’”,而是“积极地号召革命”并指出“和俄国十月革命相通的革命方向”。

可见,鲁迅是“正确而明确地认识了中国农民的革命性、革命力量和作为中国革命的基本群众的地位”的。当然,“如果不看到中国农民在长期封建统治下所带有的精神伤疾的一面”,也就取消了“农民的革命力量之所以能够形成并发展的自我斗争的过程”。就这样,耿庸用胡风有关作家或作品人物“自我斗争”的思想处理了阿Q的精神胜利法与革命性的关系。

(三)“典型环境中的典型性格”与“寄植”说

也许,《〈阿Q正传〉研究》的第三部分是全文中惟一对冯雪峰的核心观点进行了批评的部分。耿庸将冯的“精神的性格化和典型化”以及“寄植”说的错误分析为两点:首先,“居然主张典型可以没有个性,而只要是某种概念”或精神的形象“化”,从文学创作的角度看,是公式主义,将这种主张归之于鲁迅先生,则“质变”和“歪曲”了“鲁迅的方向”;其次,不区分阿Q主义的阶级内容和阶级特征,而目之为所有阶级“共有的”“国民劣根性”,是“混乱了甚至抽空了”阶级界限的超阶级观念。

耿庸希望通过对阿Q这一“典型环境中的典型性格”形成和发展过程的分析,来反驳和校正冯雪峰的观点。耿庸认同冯雪峰对精神胜利法“奴隶的失败主义”的本质概括,也同意冯将阿Q主义的“创作权”归之于“失败于外来侵略的统治阶级”,并认为“人民自身的精神的创伤”直接来自“反动阶级的精神奴役”。但他强调,这只是《阿Q正传》“消极的一面”,积极的一面则是:鲁迅从阿Q“被压得歪曲的性格”中,“揭发”和“展现了与阿Q主义相对立的阿Q的革命性”。这是阿Q精神的“另一面、并且是主要的一面”。正是这一面,使人民和反动阶级区分并“绝缘”开来。

耿庸援引鲁迅的《华盖集续编·〈阿Q正传〉的成因》来直接证明阿Q的革命性。同时,他对阿Q典型性格发展的分析突出强调了“中国农民‘潜伏在蒙昧’状态的革命性,‘突破’了‘沉重的精神负荷’而艰苦生长的过程。它包含这样几个关键环节:在发生了‘生计问题’之后决然上城求食,反映出阿Q生命的最初觉醒;在城里不‘忍气吞声’地受举人老爷的奴役,回到未庄之后复能坦然而冷漠地面对赵太爷们,这是阿Q‘从自卑自贱的状况之中’‘脱身而出’;当辛亥革命到来的时候,‘向往革命’的阿Q,

“生命就迅速地在饱满起来”，他的思想在土谷祠“闪闪的”烛火下“迸跳”，是因为他的生命即将克服身上的精神历史负担，“庄严地直立起来”；被捕下狱时“我想造反”的真情表白，标志着阿 Q 性格的最终完成。总之，阿 Q 性格的发展过程，同时也反映了中国人民对于“几千年的残疾”的第一次“最猛烈的突破”。

严格区分阶级界限使耿庸对冯雪峰的“集合着各阶级的各色各样的阿 Q 主义”的“寄植”说大为不满，他尤其不能容忍冯可以“采取别的人来概括和塑造”阿 Q 主义的假设：

“‘寄植’这一说法，正是典型的观念论，好像这阿 Q 主义真是一个离开了实际的阶级斗争的基础的东西，可以放在任何阶级的人身上，而性质依然可以‘同样’似的，好像鲁迅先生是先有了阿 Q 主义这个概念，这才找来一个居然可以信手拈来的‘寄植’的对象……似的。”

在指认冯雪峰为概念化、公式主义和观念论的时候，耿庸表现了对胡风区分“形象思维”与“形象化”思想的深刻领悟与体认：

“现实主义的作家，首先并不是凭恃自己的某一概念、希望和用意来创作，而是首先根据现实生活、现实生活的人的活的本质，凭了思想要求的引导来创作的。这就正是现实主义和公式主义的根本的、关键的分歧。”^①

这已经是耿庸最贴近冯雪峰艺术探讨层面的一个批评，但仍然出自他政治解读的立足点。耿庸的理论兴趣和发明在于区分和探讨阿 Q 主义的阶级特征：统治阶级的精神“胜利”，来自于几千年“凶残的吃人的‘履历’”，而阿 Q 的精神胜利法，却是由于对剥削和压迫的阶级反抗要求不能在现实中起作用而退缩到“精神”所致。这一本质区别不容含混和歪曲。因此，通过对阿 Q 的精神胜利法的描写，固然可以一并击中剥削阶级的精神胜利法，因为前者本来就是受后者毒害的结果，但绝不可能通过对剥削阶级的凶残的描写来概括劳动人民的阿 Q 主义。

对于鲁迅为什么“从农村无产者来掘发地创造阿 Q 这一典型性格”问题，耿庸也有自己的回答：“为了进行战斗。”首先是因为阿 Q “想造反”打碎奴隶的镣铐。其次，在“切实而深刻地意识到”农民的革命力量和要求的同时，鲁迅还深切地认识到，在农民当中，像阿 Q 式的贫雇农“受迫害最重、生活最苦、革命性最强”，因而反抗亦“最有力、最猛烈和最坚

韧”。

耿庸还从典型性格的角度，再一次透视了农村无产者阿 Q 的精神胜利法：由于对反动的强力统治的反抗要求“没有得到藉以实现的力量”，所以只能“隐伏在内心深处”，并被“歪曲表现”为精神胜利，“反而形成为精神的屈服”。因此，精神胜利法实际上也是一个“既反抗又逃避的”矛盾，具有两种发展的可能：或是“突破了精神胜利”，或是麻木到精神死灭。但在《阿 Q 正传》中，“反抗的要求是主要的和基本的”。

（四）耿庸的理论提升和总结

耿文第四部分抓住的是冯文结语中顺便一提的“阿 Q 和阿 Q 主义”因为革命胜利而“完全过去了”的“套语”。耿庸试图将他对于历史“一贯”的看法贯穿到革命胜利以后。他认为，反对对鲁迅思想作前后期的截然区分，与反对以革命胜利来判断阿 Q 主义是否“完全过去”，是同一逻辑的辩证两面：一方面，“阿 Q 们终于要参加革命党”，他们不是在“完全明白了”革命的性质、意义、道路和步骤之后才“投向革命”的，用马克思的话说就是革命是“从第一幕”（意即由普通人参加）而不是“第五幕”（由在特别暖床和温室中所栽培出的特别善人来参加）开始的，因而革命党之中“也就不能没有阿 Q 似的虽然在觉醒过来然而仍然带着从旧社会得来的落后性的农民”；另一方面，为了革命的胜利，这一落后性又必须并只能在革命的进程中得到克服。虽然阿 Q 们“按照性格的发展已经成长为和还在成长为新的人物，但被阿 Q 主义所集中起来的旧社会的统治的意识形态，今天仍然在精神领域中残留着它的蠕动的、甚至蠢动的地盘”。因此，阿 Q 主义还没有“真正”地“完全过去”。阿 Q 们要想获得“精神的新生”，还需经过“一番广泛、严酷、细致而长期的”思想改造的斗争。

在第五部分“结语”中，耿庸试图通过阐明自己“关于革命的人道主义和现实主义的胜利”的理解，来对自己的批评作一理论提升，同时也是对批评靶子的又一次总结性反驳。

耿庸文章的论争谱系

直接回应耿庸批评的是上海《文艺月报》1953 年第 7 期刊登的两篇文章。陈安湖将耿庸的主旨概括为二：不同意几乎已被公认的鲁迅“从进化论到阶级论”的“定论”，而极力证明鲁迅在 1927 年甚至五四以前，“就已经是马克思主义的阶级论者，在实际

的斗争中,把握了无产阶级的世界观”;把鲁迅早期的“某些消极情绪”理想化”。

陈文指出“《热风》中的《来了》、《圣武》等篇,确是提到一个‘过激主义’,而且是抱着同情的态度的,但也不过提到而已,与鲁迅当时提到尼采主义等类,在态度上,并无什么不同。十月革命的具体内容及其异于资本主义思想的地方,鲁迅尚未有一语道及”,所以“实在看不出他当时就已经具备了无产阶级的世界观”;至于《新民主主义论》对鲁迅的崇高评价,耿庸“好像不知道那是一个总结性的评价”,“毛主席并没有在那里分析鲁迅的思想发展过程”。陈文还认为,耿庸的错误正同苏联《真理报》的一篇专论对某些马雅柯夫斯基研究者的批评类似“力图粉饰”、“掩盖诗人早期的一些错误”,“把早年的马雅柯夫斯基说成社会主义现实主义的成熟巨匠,把诗人的矛盾的发展道路简单化了。”^⑮

沈仁康也将耿文简捷地概括为三个“否认”：“否认把鲁迅思想大概分成二期”；“否认鲁迅对农民的革命力量曾抱有过怀疑的态度；否认鲁迅曾为‘求索’革命的力量及它的领导力量而有过一个时期的苦闷。”

沈文显然要维护耿庸矛头直指的根源——瞿秋白《〈鲁迅杂感选集〉序言》里的那段著名论断,而且也清楚耿庸“一贯论”的支柱是《新民主主义论》,因而特意指出:毛主席“是把五四运动作为新民主主义革命的开始”,并不意味着鲁迅思想“在五四的当时”“就完全是或者主要是无产阶级革命的思想了”。五四时的鲁迅毋宁“是以小资产阶级革命知识分子的姿态出现的”,其思想的彻底转变,“当在大革命失败以后”。

关于鲁迅是否有过“怀疑”与“苦闷”,沈仁康以罗列冯雪峰、瞿秋白等人对鲁迅思想矛盾、寂寞和苦闷原因探讨的段落作答,其中包括胡绳在《鲁迅思想发展的道路》中的一段:或许,鲁迅在大革命过程中的“悲观、绝望、矛盾、愤慨和苦痛的追求的心情”,“最深刻地表现”在《野草》中,但“鲁迅的伟大就在于他能够通过大悲观而走向真实的大希望,通过绝望而开始去学习‘别种方法的战斗’。”沈文接着指出,否认鲁迅曾经的“怀疑”和“苦闷”,并不是对鲁迅的维护,反而“抹煞”了鲁迅思想发展和跃进的关键环节。

沈文还有一处值得称道的是对阿Q革命性的恰当评价“阿Q有革命性,将来他会参加革命这是肯

定的。但也并不如耿庸所估计的那样高,鲁迅先生本人也没有那个意思。”鲁迅塑造阿Q,“目的在于揭露他身上旧社会所给予的病毒,进行启蒙主义的教育,鼓励他起来革命”,所以,阿Q是“落后农民”而不是“革命农民的典型”^⑯。

陈沈一致表明,耿文的重点在于推翻对鲁迅思想发展道路问题的成说,而限于对《阿Q正传》的阐释。换言之,相较于冯雪峰,最早对鲁迅道路作出重要阐述的瞿秋白,更有理由成为耿庸论辩的对象。事实证明,他们非常准确地看出了一个耿庸当时没有明言的意图。果然,在十余年之后的《鲁迅“前期”思想论》^⑰中,耿庸将对瞿秋白鲁迅论述的异议作了明确而系统的表述。

耿庸对瞿秋白的最大不满,在于后者“对鲁迅五四时期的实质的战斗估计不足”^⑱,所以他不同意瞿将鲁迅“从进化论最终的走到了阶级论,从进取的争解放的个性主义进到了战斗的改造世界的集体主义”的时间定为1928至1931年间。与此相关,他也拒绝了瞿对鲁迅此前思想的概括“鲁迅在‘五四’前的思想,进化论和个性主义还是他的基本。”^⑲

耿庸直觉得瞿秋白对鲁迅思想阶段的划分存有矛盾。如果按照瞿的理解,将“反映着一般被蹂躏被侮辱被欺骗的人们的彷徨和愤激”作为鲁迅从进化论到阶级论的标志,那么,早在五四前的《狂人日记》时期,鲁迅就“业已‘达到了阶级论’”。而瞿秋白得出五四前的鲁迅进化论是基本的主要论据,也是鲁迅“我一向是相信进化论的”和《三闲集·序言》里“只信进化论的偏颇”这两段著名自述。对此,耿庸重申有“加以切实的”而不是望文生义地理解的必要。前一个自述是鲁迅针对创造社指控他为“主张杀青年的棒喝主义者”的回应性剖白,而后一个的适用范围,仅限于“达尔文在阐述自然有机界的发生和发展问题中所涉及的”、“艺术起源以及相关问题上存有”的“不正确之处”^⑳。

如果从瞿秋白《序言》的内在理路来体察,矛盾更加明显。在对鲁迅杂文的社会意义、精神品质和战斗传统的杰出分析中,瞿秋白“相当准确地”“呈现了鲁迅在当时的阶级斗争中所在的战斗地位和所持的战斗方向,表明了鲁迅思想在那一时期历史运动中的高度和先进的水平”,但却基于这些“明确理解”而得出了五四前“鲁迅思想属于进化论”的结论。

瞿秋白的症结在于对“进化论”和“鲁迅思想”

这两个关键概念未加深究。达尔文意义上的进化论基本上是“关于自然有机界”“发生和发展”的科学理论,当它从自然历史领域被引入到社会历史领域之后,“被形而上学所俘虏和奴役”,质变成了庸俗进化主义和“社会达尔文主义”。但无论质变前后,进化论“都不就是”人们的世界观。如果说达尔文的进化论表现了“自发的唯物主义”世界观的话,那么,“庸俗进化主义和社会达尔文主义”则是“唯心主义”世界观的显现形式”。同样,作为一个概念的“鲁迅思想”也具有宽广的内涵,它包括鲁迅的自然科学思想、社会思想(包括文学思想),“而按其本质则是一定的哲学思想即世界观”。瞿秋白之后,“不少有关鲁迅思想的论文在说‘前期是进化论’的同时还说那一时期的鲁迅思想‘是唯心主义’”的,这实际上是“判定鲁迅的‘前期进化论’思想是鲁迅的社会思想”,并将其“归于庸俗进化论或社会达尔文主义”。

这也就是为什么耿庸总有一个感觉“瞿秋白关于鲁迅思想的论断”“被视为‘公理’”,并不是瞿秋白“预期的实现”,而是他的表述遭到机械理解的开始。瞿氏的结论还略有松动,但后继者却将之凝固成一个简单僵硬的“公式”:“前期是进化论,后期是阶级论”。

耿庸当年对僵硬机械的理解进行清理和解构的方法,类似于今天福科意义上的知识考古:人们在“论证鲁迅思想‘前期是进化论’”的时候,几乎总要以“鲁迅对待青年的态度”作证据。耿庸认为,这一思路可以上溯到瞿秋白。且不说“瞿秋白用‘热烈地希望着青年’来表述进化论”,与鲁迅的自我描述已经出现较远的距离,即如鲁迅自己的注释“将来必胜于过去,青年必胜于老人”,也只不过是表明了“历史总是前进性的运动的观点”,它反映了“五四时期思想领域中关于进化论的一般认识”。在当时,所谓的“进化”,也就是“发展”的代名词。在表明“继起的历史优胜于已往”这一规律方面,恩格斯早就说过类似的话,但恩格斯还说过,“认为人类总的说来是朝着进步方向运动的信念,是和唯物主义和唯心主义的对立决不相干的。”

“以‘热烈地希望着青年’当作进化论”显然是“不确切”的。否则,岂不是恩格斯也是进化论者,而不是进化论者就必定“热烈地”不“希望着青年”了?验之于鲁迅杂文,这一不确切更加昭然。“鲁迅当然是‘热烈地希望着青年’的”,但并不“颓颓地对凡是青年就都作无所区别的热烈的希望”。在所谓进化

论的前期,鲁迅就曾“知道青年有各式各样”,不能“一概而论”;而到了所谓的阶级论时期,他仍然一如既往地“以自我牺牲精神在为‘孺子’即新生并向上的青少年开辟前进的道路”。

耿庸对鲁迅思想发展的认识包含三层意思:首先,鲁迅一直是相信“达尔文意义上的进化论”的,但并没有将之作为“认识论和方法论”。当鲁迅选择了“投入以文学为武器的社会斗争去求取社会进步”的人生道路之后,他早年所学的自然科学,就“转成了他的知识内容构成中的从属的,时而又用以作为战斗武器的灵活的部分”,而“自然科学内在的唯物主义”也随同一并注入了鲁迅思想,这其中也包括达尔文的进化论。其次,着眼于“鲁迅思想的总体”,其发展过程应该准确地概括为“鲁迅的世界观是从自发的素朴的唯物论发展到自觉的、科学的唯物主义。”此外,鲁迅思想的“决定性飞跃”,酝酿于从《文化偏至论》到《狂人日记》之间的沉默时期。这十余年也是“亚洲的觉醒”时期,其间“发生了中国资产阶级民主革命和俄国无产阶级社会主义革命”,“两个性质不同的革命的强烈的对比”,于“在沉默中感受并沉思”历史动向的鲁迅思想的发展,“起了强大的催化作用”。

在《鲁迅“前期”思想论》中,耿庸并未畅所欲言,所以在时隔15年之后的1981年,他又展开了第二轮考古。考古针对的仍然是那个在数十年的鲁迅研究中不绝如缕地存在着的现象“仅从《三闲集·序言》截取片言只语”,“只看名目”便加以立论。《三闲集·序言》本来“并无难懂之处”^②,但却被人从两个方向加以错误地发挥。

早在鲁迅刚刚逝世的1936年,郭沫若就将鲁迅“感谢创造社”对他的“挤”,从“创造社的立场”和“思想方法”作了重新表述,“创始”了“创造社同人”对鲁迅的“激烈”论争“成了”鲁迅“方向转换的契机”这一说法,“成了其后几十年来屡见的所谓创造社促使鲁迅‘方向转换’、‘世界观转变’”这一类“鲁迅思想论的启示或导言”。耿庸首先致力于恢复鲁迅的“本意”:早在1928年“激烈”论争之时,鲁迅就指出“创造社一派并不‘懂’史的唯物论”;在1930年左联成立大会上,鲁迅又表示,“能操马克思主义批评枪法的人”“终于没有”在论争中“出现”。可见,鲁迅在1932年“所要感谢的创造社对他的‘挤’”,并不是“来自正面的”。其次,鲁迅本意的恢复也是对耿庸观点的反证:如果鲁迅丝毫不懂历史

唯物主义和马克思主义批评方法,他“凭什么能”^②对创造社做出如此明确的判定?这样,又怎能说论争当时的鲁迅还属于进化论呢?

1937年6月,艾思奇在《民族的思想上的战士——鲁迅先生》中说:

“鲁迅先生在思想过程中曾跳过了两个截然不同的阶段:从个人主义到集体主义,从人道主义到社会主义,从进化论到历史的唯物论。他曾经彷徨,站在个人主义的立场上看见了‘集团主义的大羸’,却找不到跨过去的桥梁;他终于跳了过去,承认了他过去‘只信进化论的偏颇’。”

艾的说法不仅是没有切实地理解鲁迅自述的另一例,即把鲁迅汲取普列汉诺夫的《艺术论》的有益思想,来对自己文学史的认识进行纠偏的过程,误读为鲁迅世界观的转变,而且认定进化论和历史唯物论“互相隔绝、中间没有相通的桥梁”。这大概就是较早的“一种使鲁迅成为‘截然不同的两个鲁迅’”之“兼具外科和内科的手术”,也是瞿秋白的鲁迅论述发展为机械僵硬的“两截论”之关键一环。

耿庸非常学术地指出,要谈论鲁迅与进化论,至少应该综合达尔文的著作、马恩对进化论的评价,以及进化论在五四的影响等方面的因素。最后,他再次强调:鲁迅的世界观,是“在其一贯的发展过程中随着社会每一发展过程的时代要求而扩展和扩深它的内涵。”

三十年念兹在兹,耿庸已经让我们深刻感受到了他对鲁迅思想发展道路问题之执着,但却未必已经将隐含在《〈阿Q正传〉研究》中的论辩对象全部解码。至少,沈仁康征引过的胡绳的《鲁迅思想发展的道路》就一定曾在耿庸的写作视野中出现过。胡绳的文章是1948年香港《大众文艺丛刊》对胡风文艺思想展开猛烈批判的系列檄文之一。同时,胡绳也是在1943年与胡风等人一起发起以反教条主义为核心的重庆思想启蒙运动的“才子集团”同人之一。在香港批判中,他与另一名“才子集团”同人乔冠华的文章,都代表着洗心革面之后的他们对曾经的思想同道胡风的当头棒喝并兼以自我批判的榜样示范。只不过与乔冠华直接针对胡风的理论逻辑逐条进行批驳不同,胡绳的自我批判采用的是正面阐述自己学习毛泽东主席与瞿秋白对鲁迅的经典论述的体会的方式。他以瞿秋白《序言》中的结论为纲,从自己的理解勾勒出鲁迅思想发展的主要线索,用以说明“为什么‘鲁迅的方向就是中华民族新文化的

方向’。”^③

鲁迅的战斗历程分成三个阶段。1907年到1918年,属于瞿秋白所说的五四前阶段。但胡绳阐明的却是,尽管当时“进化论和个性主义”还是鲁迅思想的基本,但鲁迅提出的“掙物质而张灵明,任个人而排多数”的思想,“客观上在当时还有相当的革命意义”。它是鲁迅在“不可能提出集体主义的思想”、“不可能用科学的方法来看出中国社会的发展规律”的时候,“按照他自己的理解来接触了当时中国的问题”,而将“欧洲资产阶级没落中的反动思想”转变成中国小资产阶级“启蒙思想者”开始思想追求的武器。况且,它仅仅是鲁迅“在昏沉的子夜开始他的思想追求的长途的发端”,最终要被“克服和扬弃”。所以,当“四十年后”,胡风等人“企图用新的字眼来复写”鲁迅当年“在唯心论与个人主义的思想基础上”片面提出的“发展个性,加强主观力量的主张”,“其客观的趋向却只能是小资产阶级对于人民大众的自觉的、集体的进取和改革的抵制。”

胡绳将“五四运动后十年间”,看作是鲁迅循着瞿秋白论断的方向,“从事着艰苦卓绝的斗争”阶段。鲁迅在此间走过的道路,生动地体现了革命的小资产阶级知识分子与无产阶级的关系规律:前者的道路“终究”“只能也必须和无产阶级的道路紧相连接起来”;但另一方面,“从前者的立场转向后者”,毕竟又是“一个艰难的”“严肃的自我改造的过程”。

这一规律是鲁迅在经历中国思想界两次“伟大的分裂”中体现出来的:在“五四运动的一二年后”、当资产阶级知识分子“陆续与敌人妥协”的时候,鲁迅却“独立地坚持着”,进行彻底的“反帝反封建的文化斗争”,成了毛泽东主席所赞扬的数个“最”的“民族英雄”^④;在五卅前后,“新文化内部”分裂成“工农民众”和“依附封建残余的资产阶级”两大阵营。在此当中,鲁迅的革命立场非常鲜明,但不可否认,他也曾流露出“悲观失望的情绪”。这种情绪来自于鲁迅思想中“进化论和个性主义”的“负累”。然而,鲁迅“从实践斗争中培养起来的现实主义的战斗精神起着伟大的抗毒素的作用”,同时,“自我批判,从不自欺的精神”也不断地让鲁迅“从他与‘卑微的小人物’的接触中”检查自己“怀疑人类”的思想。这些因素共同促使鲁迅突破小资产阶级“进化论与个性论”的“思想圈套”。所以,虽然鲁迅在追求的过程中体验到悲观绝望的苦痛,但“鲁迅的苦痛”“与整个时代的”“大矛盾”和“大分裂”相关联,因而

“是向前迈进更大一步的新生因素”。总体来看,鲁迅立场发生“转变”的关键时期是在1927年“四一二”事变之后,而1929年翻译马克思主义文艺理论、1930年参加“左联”则是“转变”的完成。

胡绳所以特别强调立场转变“决不是简单地一跃而至”,是为了第二次展开胡风批判“以为革命的知识分子本来就在人民大众中,所以用不着什么自我改造的想法是和鲁迅的道路一点也没有相似之处的。”

1930年后是鲁迅的晚年时期。这一时期突出表现了“转变”后的鲁迅特点“他把无产阶级的思想方法和他在旧社会战斗中积蓄起来的丰富经验结合了起来”,所以,新的武器立刻在他的手中运用裕如,而旧经验也“都提炼而上升到了无产阶级的科学水平”。突出的例子是鲁迅前期的“改造国民性”思想。后期的鲁迅并不是“不再指出中国人民的精神创伤”,而是“明确指出”“人民的创伤乃是统治者的治绩”。因此,所谓“国民性”的改造,便“一定是在向统治者决斗过程中去实现”。

在文章的最后,批判胡风的意图格外显豁。因为胡绳罗列的一系列对鲁迅思想“片面”“错误”的理解,仿佛都是特意针对胡风等人。胡绳最后总结说,鲁迅一生的思想,“固然有一贯之处”,但只有理解其间存在的“迂回曲折”、“质的飞跃”,以及“艰难、苦斗的历程”,才能真正懂得“鲁迅的道路”。

胡绳以前后期“质的飞跃”来与鲁迅思想一贯论相对,在“迂回曲折”中强调鲁迅曾经的“悲观失望”,用“国民性”说明鲁迅前期缺少阶级观念。就核心观点的针锋相对而言,如果由胡绳来充当耿庸的论争对手,显然要比冯雪峰恰切得多。

对于香港批判,胡风写有长篇答辩《论现实主义的路》,但主要针对乔冠华的文章。对于胡绳,胡风集团的成员似乎一直都没有正面回应。在胡风的朋友中,耿庸一向偏重于理论,且独钟鲁迅研究和现实主义理论探讨,对于胡绳的批判,他照理不会漠视。尽管耿庸始终都没有明言胡绳为自己的论辩对手,但从他对“鲁迅思想发展道路”问题的数十年难以割舍,从他对瞿秋白的鲁迅论断展开一而再的知识考古的执着中,我们可以推知,或许在内心深处,耿庸一直在对胡绳的文章作着回应。因为“鲁迅思想发展的道路”这一命题,就是首先由胡绳在文章标题中概括提出的;胡文以对瞿秋白结论的具体演绎为纲,所以,在理论上寻找瞿秋白结论的不严密之处,自然

也就是对胡绳观点的釜底抽薪。

笔墨官司的再解读

至此,我们大致明了了耿庸的抱负。他拉开的是论辩的两条战线:对《阿Q正传》的阐释和对鲁迅思想发展道路的考辩。两条战线相互交织,后者是前者的前提。冯雪峰既是他在第一条战线上遭遇的坚固要塞,又充当了他在第二条战线上开展理论批判的传力器。

耿庸不同意对鲁迅的一生作前后期机械地割裂,尤其不满将其固化为一个僵硬的公式,因而强调鲁迅思想的“一贯”性,这本来无可厚非。关键是对“一贯”作何解释。耿庸称鲁迅为“一贯”的现实主义者,“总是和历史现实一同前进”。就此种意义而言,胡绳也不反对,因为这样的“一贯”并不妨碍对鲁迅思想发展的阶段划分。但耿庸并没仅止于此。为了纠正瞿秋白对鲁迅“五四”时期的战斗作用估计不足,他试图表明,即便在所谓的“早期”、甚至在“五四”前,鲁迅就已经“在社会的实际斗争中把握了阶级论的实际内容即无产阶级的世界观”,这实际上是把鲁迅说成是“一贯”地先知先觉且一成不变。这不仅在客观上造成了对鲁迅形象的拔高,也使自己的观点弹性尽失,变得和批判对象一样僵硬和机械。尽管耿庸的“一贯”论在1981年又恢复了原有的弹性,意为鲁迅的世界观“一贯”地随着时代要求的发展而“扩展和扩深它的内涵”,但如此一来,耿庸坚持的“沉默”十年固然是鲁迅思想发展的重要质变期,然而瞿秋白属意的1928至1931年、胡绳认定的大革命前后,都同样在鲁迅思想的发展中占据着举足轻重的地位。

耿庸的关键论据是鲁迅在1918年对十月革命的赞颂。但正像陈安湖指出的,及时接收到革命的信息并做出积极的反应并不等于“立即”就系统地了解了阶级斗争的理论和无产阶级的世界观。至于说《阿Q正传》真实地反映了中国农村的阶级斗争,那只不过再一次证明了耿庸自己终生都服膺的“现实主义的伟大胜利”。

对鲁迅思想发展的理解又密切关联到鲁迅是否有过“悲观和怀疑”。为了对此加以否定,耿庸将鲁迅暴露人民精神奴役的创伤解说为“热情地担当”焕发人民觉醒这一“革命斗争的先行工作”,将阿Q的革命形容为“是痛苦更是欢乐的”人民觉醒过程,并且“迅速地走向新生和成长”。这样的描述确乎堂

皇,几乎把鲁迅浪漫化为一个“革命的乐观主义者”,但显然,它善意地忽略了人间血肉的鲁迅在面对惨淡人生时必然会感受到的苦闷和沉痛,与事实并不相符。

但耿庸的矫枉过正中也包含着真正的洞见:不能单纯用进化论来概括鲁迅早期的思想。瞿秋白及其后继都把“进化论”视作是自明的,但耿庸却在众人都视为理所当然之处入手,对“进化论”、“世界观”和“鲁迅思想”展开细致的概念考辨和关系梳理,从而使瞿秋白的“定论”遭到根本解构。这或许是耿庸鲁迅研究中最具学术眼光和潜力的地方。在此基础上,耿庸清晰地勘定了进化论在鲁迅思想总体中的方位,将进化论与鲁迅思想的关系问题推进到了同时代理解的最前沿;不仅如此,早在1966年,耿庸就看到了“进化”这个西方现代的概念,如何在五四时期,几乎被整个时代仅仅一般性地理解为“发展”。20世纪末学术界在“现代性”反思的视野中兴起了一股对包括“进化论”在内的一系列中国思想史上的关键词进行重新探究和梳理的潮流,如果从学术创造先驱的角度看,耿庸当年的发现可以视为这股潮流的先声。此外,在对鲁迅自述的考索中,耿庸从“切实”理解出发所使用的研究方法,又在多年之后契合了福科“知识考古”的立场。

理论前提决定了耿庸对《阿Q正传》的解读必然采取“政治阐释”的角度。在这一方面,耿庸的见解也逻辑严密:小说的主旨是号召新的革命,因而阿Q这一典型性格形象地体现了中国农民“潜伏在蒙昧”状态的革命性,“突破”了“沉重的精神负荷”而生长的艰难过程。而革命性,也是阿Q形象当中,除了“精神胜利法”这消极的一面以外另一且是主要的一面。对阿Q革命性的强调又体现了耿庸阐释的核心特点:严格的阶级观点。这又进而催生了耿庸的一个理论发明:区分阿Q主义的阶级特征和来源。

耿庸的另一发明在于,从心理学的角度揭示了精神胜利法所包含的本质矛盾:蚁民不得不隐伏在内心深处的反抗情愫,由于得不到实现的物质条件,被歪曲表现为精神胜利,反而形成为精神屈服,所以表现出“既反抗又逃避”的样貌。耿庸对这一心理过程的展示,无意中契合了鲁迅对陀思妥耶夫斯基创作方法的深切认同“穿掘着灵魂的深处”^{②5}。

由于对鲁迅著作的极度熟稔,再加上早年长期从事经济研究的精微与细密,耿庸对《阿Q正传》的读解自成一脉,某些见解道人所未道。但这仅仅指

局部而言,如果从作品的总体看,耿庸的解说又难免给人一种分寸把握过火的感觉。事实上,当他过分期着力地挖掘阿Q的革命性、并努力把其突出为阿Q性格的主要方面时,他已经在不知不觉中犯下了他试图用以指责冯雪峰的错误“革命要从第五幕开始,不要从第一幕开始”^{②6}。这也就是沈仁康指出的,错把阿Q这一落后农民的代表,当成了革命农民的典型。至于耿庸断言鲁迅在写作《阿Q正传》时,就已经“正确和明确地认识了中国农民的革命性、革命力量和作为中国革命的基本群众的地位”,则已经开始显露出了后来所习见的、将鲁迅小说解读为中国革命的百科全书,逐渐抹消鲁迅人间烟火气、将其偶像化和神化的端倪。需要顺便指出的是,耿庸之所以强调阿Q主义没有“真正”地“完全过去”,与其说是针对冯雪峰那个无足轻重的“套语”,不如说是对胡绳文章指出的思想改造要求之长期和艰巨性的吸收和转用。

综合观之,耿庸的《〈阿Q正传〉研究》尽管不乏洞见和发明,但其学术价值却受到了其研究范式的根本局限,即虔诚地将《新民主主义论》的政治结论,当作自己学术研究的先在前提,将自己的全部心力,都灌注在了对一个已有结论的论证之上,即便那个结论表现了一代政治伟人对鲁迅的深刻理解,又恰好契合了耿庸心中对鲁迅的真诚敬仰。

如果仅仅是诗学探索和政治阐释的不同,冯雪峰和耿庸的解读本来可以并行不悖,至多只存在着层次的深浅或理解的高低之别。但这场论争的实际效应却远远逸出了单纯学术探讨的范围。冯雪峰的阿Q论实际上是在对鲁迅作品整体的意识形态解释氛围中一次独立而自由的思考,在当时注定会遭到阻截,只不过他对此没有足够清醒的预期。更加让他始料未及的是,耿庸选择的批评策略,又几乎让他一个人承受了本应分散到两条战线上的密集火力。因此,冯雪峰在论争中所受到的内心冲击之强烈,恐怕不足与外人道。尽管表面看来,他甚至没有对耿庸作出正面回应。

然而,对于耿庸的每一项指责,冯雪峰都深铭于心。1955年,冯雪峰又写作了《阿Q正传》一文,用以取代他已经认识到“空泛”和“有错误”的《论〈阿Q正传〉》。冯文主旨在于阐发小说《阿Q正传》广泛的“社会意义和作者的革命思想”,而且这一目标是通过“阿Q这个典型人物”^{②7}具体细致的性格分析达到的。这实际上也就是耿庸在《〈阿Q正传〉

研究》中推崇示范的方法。该文的写作标志了冯雪峰鲁迅阐释思路的一次根本调整,即从探究鲁迅小说诗学问题和艺术奥秘的理论前沿,后撤并靠拢和回归社会学和政治阐释的时代主流。

冯雪峰牢记着耿庸批评中的两大关键词:阶级性和革命性。因此,他对阿Q典型人物的分析从界定阿Q的阶级身份和革命可能性入手:阿Q“是一个流浪的雇农”,在当时“最被压迫”,因而“最具有反抗性”、“最容易走上革命的道路”。

但是,阐释思路彻底地改弦更张,并不意味着冯雪峰就此失掉了对鲁迅小说基本的分寸把握。因此,他在“虚心”接纳耿庸对阿Q形象的基本意识形态“定性”的同时,却坚持对阿Q的革命性进行“定量”微调:阿Q“有反抗性”,而且“时时在反抗”,“然而有什么东西在阻碍着他真正的觉醒”;“他最后也走向革命了”,但直至那时,“他也还是没有真正的觉醒”。

冯雪峰的基本判断是:阿Q身上“交织着反抗与屈服”。这一点,可谓与耿庸对精神胜利法“既反抗又逃避”的心理剖析英雄所见略同。不同的是,两人对辩证表述中矛盾双方的尺度拿捏稍显差异。耿庸最终实际上不免片面地将“反抗”突出提升为了精神胜利法的主要方面,而冯雪峰则首先侧重于精神胜利法中“逃避”和“屈服”的一面,并将分析的辩证框架维持始终。

精神胜利法中“屈服”的一面也即阿Q身上体现的精神上“惊人的麻痹”。冯雪峰这样领会鲁迅的匠心:鲁迅“时刻都注意阿Q的反抗性”,但又发现,阿Q所采用的反抗手段,却总离不开“自我麻醉的‘精神胜利法’”,这又使得阿Q能以各种“自譬自解的理由”忍受种种“压迫和迫害”,从而“有力地阻碍着他的觉醒”。

鲁迅在“解剖阿Q精神上的麻痹的同时”,也在“以同样的注意力观察和解剖着阿Q的反抗性和革命性”。这两方面的工作,都“以阿Q和他的压迫者之间”的阶级矛盾为描写基础。正因为压迫者对阿Q的残酷压迫“从来不曾缓和过”,所以阿Q“有时候也不能不觉得自己骗不过自己”,并最终成为“以一个被压迫者的身分”最快地被革命吸引、并“迎接革命的人物”。

对于耿庸高度肯定的阿Q的革命性,冯雪峰也用矛盾辩证的眼光去探究。阿Q的革命要求是“真实”和“极自然的”,但另一方面,又无一不掺杂着

“胡涂的观念”。由此开始,冯雪峰又进入了自己独特的发现:

“作者一步不离地紧钉在阿Q的脚后,总想发现阿Q对于自己的‘失败’的现实——被压迫被侮辱的现实——的清醒的感觉和意识,但似乎只发现了两次,而一次是很快就过去了,一次是在他的最后了”。

“很快就过去”的一次是指“恋爱悲剧”之后的决定进城“求食”,“最后”的一次则是在他被杀前的刹那,看见了“那些喝彩的人们”比狼“更可怕的眼睛”。

那么,“究竟什么东西在阻碍阿Q的清醒呢?”从阿Q自身的精神状态说,“一个主要、致命的原因,是他在绝大部分的时候都设想自己是一个‘胜利者’。”冯雪峰剖析说:阿Q“虽然是一个被剥削、被压迫者”,但“他的‘精神胜利法’”却使“他常常会设想自己也是处于压迫者、奴役者的地位上,设想他也有力量和权利去压迫人、奴役人”。尽管这种“胜利法”的根本原因在于阿Q在精神上“是一个严重的被奴役者”,但“从思想的本质说”,反映的正是封建“统治阶级对人民的奴役主义思想”。

封建奴役主义思想也可以解释阿Q“精神胜利法”中重要的一面“在受辱或失败之后”“向比他更弱的人去泄恨”。此外,阿Q关于“男女之大防”的“道德”观念、“排斥异端的正气”,都无不再次证明他的思想与剥削、统治阶级的思想紧密相联。

总之,阿Q“是一个被封建剥削阶级的奴役主义思想所奴役的被压迫者”的典型。鲁迅通过对阿Q性格中“反抗和屈服的矛盾”剖析,既鲜明反映了当时的阶级对立、猛烈攻击了封建势力和思想对农民的物质剥削和精神麻痹,同时还着重“批判了农民群众的落后性——统治阶级的思想的影响和毒害”、提出了民主革命思想启蒙的任务,还尖锐地批判了辛亥革命。

冯雪峰不愧为鲁迅晚年的亲密朋友,对鲁迅有着常人所不及的深刻理解。即便在被迫放弃了鲁迅小说的诗学探索之后,仅仅在鲁迅作品的社会意义阐释方面,也还能够做到不落俗套、独树一帜。但在此过程中,他的写作心态却不可避免地发生了改变。在这篇评论中,明显可见写作策略性的增强。本来,文中属于冯雪峰独特发现的,大概就是对阿Q“反抗与屈服相互交织”性格的分析,以及对“精神胜利法”封建奴役主义实质的揭示,但冯雪峰在写作中费

心更多的,似乎不是如何将自己独特的发现表达得更加精粹和清晰,而是想方设法将它们包裹在如教科书般严整的系列社会意义中间,让它们淹没、尽可能地消去锋芒。在批评文体上,则随时随地对照着批评者对自己的指责,苦心孤诣地把它们与自己的发现同时组织进一种由转折甚至多重转折的句式所组成的辩证结构当中。

通篇醒目的辩证结构和转折句式,不仅使这篇评论带上了浓重的自我检讨、改正错误的意味,更本质的,无时无刻要兼顾各方保持平衡,无形中就会对研究和写作的思维自由产生约束和规范,它犹如在冯雪峰的脑海里树立起一道“政治正确”的藩篱,让他从此小心翼翼,不敢越雷池一步。

评论《阿Q正传》标志着冯雪峰独立自由地地思考和探索鲁迅诗学问题的结束,同时止步的还有他理论探索的雄心和尚处在萌芽状态的理论发现和发展的巨大可能性。1986年,美国的文学理论家詹姆森将鲁迅的小说解读成中国民族寓言,并指出,由于寓言所特有的分裂、异质和强大的容纳力,鲁迅《阿Q正传》中的阿Q自然“成为关于某种中国式态度和行为的寓言”,但欺压阿Q的人,“也在寓言的意义上是中国”²⁸。从另一个角度确证了冯雪峰对鲁迅小说多层意涵揭示的合理性。

在《道德的谱系》一书中,尼采这样论述基督教道德观及其价值体系“这种道德以怨恨为动机”,“这种怨恨发自一些人,他们不能通过采取行动作出直接的反应,而只能以一种想像中的报复得到补偿。所有高贵的道德都产生于一种凯旋式的自我肯定,而奴隶道德则起始于对‘外界’、对‘他人’、对‘非我’的否定”,“这种从反方向寻求确定价值的行动”,“就是一种怨恨”²⁹。众所周知,早年的鲁迅曾深受尼采思想的影响,尼采对奴隶道德的论述与阿Q的精神胜利法非常接近。这从一个方面提醒我们,阿Q不仅可以“超阶级”地成为中国国民性的代表,而且精神胜利法还存在着某种超越民族和国界的人类共通的心理根源。

对《论〈阿Q正传〉》的理论潜力认识得最充分的可能要数张梦阳。通过学术史的考察,张梦阳断言“冯雪峰的‘思想性典型说’与‘精神寄殖说’实质上是70年阿Q典型研究史上最值得珍惜、最接近阿Q典型意义与鲁迅创作本意的理论成果”,尽管他同时承认,“思想性的典型”这一提法容易招人诟病,不如改用“精神典型”³⁰这一概念。由此出发,张梦

阳全面推进并基本解决了冯雪峰遗留下来的系列难题。

回顾历史使一个事实浮现出来:这场论争包括显在的与隐藏的两个部分。如果仅限于论争显在部分的四篇文章、阿Q的典型形象阐释这单一的论题,耿庸的《〈阿Q正传〉研究》势必会被归入“把阶级论绝对化、庸俗化”的“50年代初的庸俗社会学”³¹之列,获得基本否定的评价。但如果综合考察耿庸其后狱中狱外的思想直至90年代的系列文章,就会发现,耿庸鲁迅研究的第一关注始终都是鲁迅思想的发展道路,其中的理论心结主要来自1948年香港对胡风文艺思想的批判。作为胡风的重要同仁和鲁迅作品的热爱者和研究者,耿庸自觉地结合自己的理论专长,将自己研究的积年心得聚焦于一个目标:对胡绳鲁迅论述的“暗辩”。以此为中心,他此前对瞿秋白的真诚质疑、此后对郭沫若、艾思奇等人的执着追讨,实际上都可以置入“胡风集团”同仁与他们的理论对手对峙的整体格局之中来探讨。反之,也只有将《〈阿Q正传〉研究》置放回恰当的论争谱系,我们才能够对耿庸鲁迅研究的独特发明和时代局限做出比较客观公正的评价。此外,从对冯雪峰的“明争”到针对对象完全超离冯雪峰的“暗辩”,随着论争态势的缓解,耿庸的鲁迅见解也逐渐克服了其中的意气 and 偏颇,表现出比较纯粹的学术性。

至此,还有一个疑问必须解明:为什么耿庸一开始要选择冯雪峰发难?这跟整个“胡风集团”在建国初期的境遇有关。当时,“胡风集团”已被视为文艺界的“异端”,面临被“剿灭”的危险,对此,胡风及其同仁则采用反批评和论争等“公共领域”的方式,展开了顽强的抗争。在此形势中,耿庸的《〈阿Q正传〉研究》自然也被胡风当作可以在“险恶”时机“抛”掷出去的“一颗炸弹”³²。正因为处境险恶,仓促出手之间未必就找得准那么理想的目标。再加上,建国之后,胡风及其朋友确实也对冯雪峰产生了很大的不满,原因主要有两条:一是冯雪峰当时的鲁迅论述与40年代相比有了显著的变化³³,二是当时冯雪峰兼任主编的《文艺报》在胡风等人的眼里,也成了不断“打击”“新生力量”、实行“宗派统治”的“独立王国”。因此,在建国后直至“胡风事件”发生的一段时间里,胡风及其朋友有时甚至几乎将冯雪峰与周扬等人等同。

事实证明,《〈阿Q正传〉研究》这颗“炸弹”在当时造成的最大和惟一的“杀伤”对象就是冯雪峰。在

回顾鲁迅研究史的时候,汪晖曾经敏锐地指出过这样一个现象“一些对鲁迅精神有着深刻体验和理解的研究者,对于鲁迅精神中那些与特定政治意识形态体系不相吻合的独特而复杂的现象”,也“自觉不自觉地忽略和持否定态度”^⑭。以此对照冯雪峰的鲁迅研究,我们发现,其实在最终变得“自觉地”不加深究之前,对于那些“独特而复杂的现象”,冯雪峰既曾经怀抱过宏大的理论雄心,也兴味盎然地作过自由的探索,甚至还拥有过某些现象的发现“专利”。回顾当年的论争,我们犹如重新打开已然折叠起来的历史书页,再一次回放冯雪峰鲁迅阐释心路上曾经的一次重大转折,并切实地对他当年的执著和无奈获得一种同情之理解。

注 释:

- ① 冯雪峰《论〈阿Q正传〉》,见《雪峰文集》(第四卷),人民文学出版社,1985年,109页,以下所引该文均见同书,108-122页,如不发生混淆,不再另注。
- ② 冯雪峰《鲁迅论》,同上书,1-2页。以下所引该文均见同书,3-15页。
- ③ 同上书,4页。
- ④ 冯雪峰《论〈阿Q正传〉》,同上书,114页。
- ⑤ 冯雪峰《鲁迅论》,同上书,1-2页。
- ⑥ 冯雪峰《论〈阿Q正传〉》,同上书,111页。
- ⑦ 同上书,116页。
- ⑧ 冯雪峰《鲁迅论》,同上书,4-7页。
- ⑨ 冯雪峰《论〈阿Q正传〉》,同上书,116页。
- ⑩ 冯雪峰《鲁迅论》,同上书,12页。
- ⑪ 冯雪峰《论〈阿Q正传〉》,同上书,116、113、121页。
- ⑫ 耿庸《〈阿Q正传〉研究》,见耿庸《文学:理想与遗憾》,上海辞书出版社,2004年,119-120页。以下所引该文均见同书,117-192页。
- ⑬ 冯雪峰《鲁迅生平及其思想发展的梗概》,见《雪峰文集》(第四卷)93页。
- ⑭ 请参看比较胡风的《关于“诗的形象化”》。见梅志、张小风整理辑注《胡风全集》(第三卷),湖北人民出版社,1999年,85-91页。
- ⑮ 陈安湖“从一篇《真理报》的专论谈到〈阿Q正传〉研究”,载《文艺月报》1953年第7期。

- ⑯ 沈仁康“驳《〈阿Q正传〉研究》的一些错误论点”,载《文艺月报》1953年第7期。
- ⑰ 该文写于1966年10月,距耿庸出狱仅半年。
- ⑱ 耿庸《狱中札记》,见耿庸《文学:理想与遗憾》261页。札记表明,在因“胡风反革命集团”案入狱的十余年中,耿庸一直对当年的争论和瞿秋白的论断难以释怀。
- ⑲ 瞿秋白《〈鲁迅杂感选集〉序言》,见孙郁、黄乔生主编的“回望鲁迅丛书”之《红色光环下的鲁迅》,河北教育出版社,2000年,18、14页。
- ⑳ 耿庸《鲁迅“前期”思想论》,见耿庸《文学:理想与遗憾》210-212页。以下所引该文均见同书,209-224页。
- ㉑ 耿庸《十月十九日随笔》,同上书,231页。以下所引该文均见同书,225-232页。
- ㉒ 同上书,225-228页。郭沫若文章即发表在1936年10月26日日本《东京帝国大学新闻》的《吊鲁迅》。
- ㉓ 胡绳《鲁迅思想发展的道路》,见荃麟、胡绳等著《大众文艺丛刊批评论文选集》,北平:新中国书局,1949年,154页。以下所引该文均见同书,154-174页。
- ㉔ “鲁迅是在文化战线上,代表全民族的大多数,向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄。”见毛泽东《新民主主义论》,人民出版社,1975年,48页。
- ㉕ 鲁迅《〈穷人〉小引》,见《鲁迅全集》第七卷,人民文学出版社,2005年,107页。
- ㉖ 这是耿庸转引马克思《哥达纲领批判》的第三十三注。耿庸《〈阿Q正传〉研究》,见耿庸:《文学:理想与遗憾》,165-166页。
- ㉗ 冯雪峰《阿Q正传》,见《雪峰文集》(第四卷)412页“作者附记”,398页。以下引用该文,都见同书,398-412页。
- ㉘ (美)弗雷德里克·詹姆森《处在跨国资本主义时代中的第三世界文学》,见张京媛主编《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993年,239-240页。
- ㉙ (德)尼采《道德的谱系》,三联书店,1992年,21页。
- ㉚ 张梦阳《阿Q新论——阿Q与世界文学中

的精神典型问题》,西安:陕西人民教育出版社,1996 92-98 页。张梦阳的理论推进请详细参阅全书。

③① 同上书 43-44 页。

③② 在1952年8月15日自北京致王元化的信中,胡风这样谈及耿庸的《〈阿Q正传〉研究》:“他那篇文章,大家仔细看看,应该利用时间弄好它,管它现在能不能抛出去。我想,到了险恶的时机,由我来当作一颗炸弹抛出去!”见梅志、张小风整理辑注《胡风全集》(第九卷)563页。

③③ 据耿庸晚年自述,他在写作《〈阿Q正传〉研究》时之所以“怎么也平静不下来”,主要就

因为冯雪峰当时的鲁迅论“和40年代所作的鲁迅论不知为什么发生了令人吃惊而且恼火的变化”,让他产生“简直是‘上当’”的感觉。耿庸《想起了吴强》,见耿庸《文学:理想与遗憾》396页。笔者认为,冯雪峰鲁迅论述的变化应该放在冯雪峰整体的思想脉络中另行考察。

③④ 汪晖《鲁迅研究的历史批判》,见汪晖、钱理群等著《鲁迅研究的历史批判——论鲁迅(二)》河北教育出版社2001年316页。

(作者通讯处:北京大学中国语言文学系。
邮编:100871)

补白:

蒋廷黻笔下的鲁迅

《蒋廷黻回忆录》(东方出版社2011年3月版)第118页写到了鲁迅,原由在于他在1924年曾和鲁迅等人一道应邀到陕西讲学。

演讲人中有鲁迅(周树人),他后来成为名小说家,“支持”中国共产党。一九二五年我还闻不出他有什么共产味道。他曾出版过一本《中国小说史略》。书中铺陈的全是旧说,很少有新义,据我所知,他在西安所讲的仍为他那本书中的旧套。他有点瘸,走起路来慢吞吞的。他和我们相处不仅很客气,甚至可以说有点胆怯。有一天我和他看到一群孩子们在一起玩一门青铜造的玩具炮。他告诉我,如果把一个小石子放在适当的位置上,可以弹出二十码远,像弹弓一样。他说那门玩具炮可能是唐代设计的,但他买时价钱很低,所以他不相信是唐代的東西。我问他为什么不相信?他说“如果我一定说是唐代的古物,别人就一定说它不是。如果我一开始说它可能不是,就不会引起争论了。”在鉴定古物方面,他倒是个不与人争的人。别人绝不会料到他居然是一个文学与政治纷争中的重要人物。

从《蒋廷黻回忆录 译者序》里知道,蒋开始写(口述)回忆录的1965年,是他刚从“驻美大使”任内退休下来,此时他已经是70岁的老人了(生于1895年)。回忆文字中有些明显错误的地方。如,在该书115页里说起他到西安讲学的时间是“一九二五年春”,查《鲁迅日记》,应该是1924年6、7月间的事。再如,蒋说“与我同行的尚有其他十六名学者”等。这个“十六名”的数字也不准确。据亲历者王桐龄《陕西旅行记》,同行者13人:鲁迅、孙伏园、王小隐、陈定谟、李济之、蒋廷黻、关颂声、邝伟光、郭如松、沈汝南、刘鸿恩。

(张民锋 张学义)