

# 《祝福》：“祥林嫂之问”与“鲁迅思想”的发生

段从学

**内容提要** “反封建”和“反抗绝望”是解读《祝福》的两种通行思路，但从作为“真问题”的“祥林嫂之问”入手，或可另探新途。《祝福》的第二次“归乡书写”开始了鲁迅既批判传统，又批判青年的精神历程，让鲁迅打破进化论的束缚，挣脱了“历史中间物”身上的“有罪感”，以及由此导致的启蒙困境，开创了以“活的人”为立足点的现代中国“鲁迅思想”。

**关键词** 鲁迅；《祝福》；现代性；因果史观

由于《祝福》包含了“两个故事”，所以无论以“祥林嫂的故事”为中心的“反封建”论，还是以“我的故事”为中心，探讨鲁迅精神世界复杂性的“反抗绝望”说，都不难找到相应的文本根据。但《祝福》毕竟不是两篇，而只是“一篇小说”。问题的关键，显然也就不是究竟以哪一个故事为中心，而是如何把它当作“两个故事”组成的“一篇小说”来理解。从一方面作为悲剧命运的结果关联着“祥林嫂的故事”，同时又作为开端而联系着“我的故事”，引发了“我”的困惑与思考的“祥林嫂之问”入手，或许不仅可以打破各执一端的纠缠，更有可能走出某种普遍性的误区，重新认识“鲁迅思想”及其当代意义。

## 一 作为参照的第一次“归乡书写”

“祥林嫂的故事”虽然在很长时间里压倒“我的故事”而成了唯一的焦点，但在结构上却只能算是“我的故事”的一部分，属于“故事中的故事”。一定要把小说归纳为“一个故事”的话，《祝福》讲述的其实是“我”的“归乡故事”：“我”在旧历年底回到故乡鲁镇，又在现实经验的逼迫之下黯然离去。在这个“归来—离去”的“归乡故事”里，“我”既是讲述者，又是“故事里的人”。“外在的异己的故事在被讲述的同时也内化到讲述者的心理与人格深处，潜移默化地铸造着‘我’的人生哲学与情感方式”，最终把“我”塑造成了“一个苦苦

思索和探求人生之路的‘寻路者’形象”<sup>[1]</sup>。

“祥林嫂之问”对小说的决定性意义，也就在这里：不是鲁镇无处不在的冷漠或者别的什么，而是灵魂有无的“祥林嫂之问”，猛然间打破了“我”的幻想，把“我”从“归乡者”变成了“寻路者”。质言之，尽管“已没有家”，“只得暂寓在鲁四老爷家里”的事实，早在“归来”之前就注定了“离去”的必然，但究竟以怎样的方式、怎样的身份“离去”，则是由“我”回到鲁镇的第二天，在路上“遇见祥林嫂的事”决定的<sup>[2]</sup>。

要理解“祥林嫂之问”的这个决定性意义，有必要回过头来，从《故乡》《社戏》两篇小说的第一次“归乡书写”说起。“专为了别他而来”的《故乡》，其实不是告别，而是更强烈的回归。不得不“永别了熟识的老屋，而且远离了熟识的故乡，搬家到我谋食的异地去”，告别“现实故乡”的事实，反过来激发了“我”的强烈依恋，把“我”推进了心理的“幻景故乡”深处，铸造成了“怀乡者”<sup>[3]</sup>。这种依恋是如此浓烈，以至于闰土恭恭敬敬的一声“老爷”将“我”打入冰冷的现实，甚至于清楚地看见了所谓的“希望”不过是“自己手制的偶像”之后，小说仍然用这样一条“光明的尾巴”，强行抹去了“幻景故乡”和“现实故乡”的断裂：

我在朦胧中，眼前展开一片海边碧绿的沙地来，上面深蓝的天空中挂着一轮金黄的圆月。我想：希望是本无所谓有，无所谓无的。

这正如地上的路；其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路。<sup>[4]</sup>

在乡村/都市的二元对立中展开的《社戏》，同样也是作为“怀乡者”的“我”，为了逃避眼前的喧扰而在想象中展开的一次回归“幻景故乡”的心灵之旅。朦胧的月色、婉转悠扬的笛声、两岸的豆麦和河底的水草所散发出来的清香这些弥漫着牧歌意绪的诗性意象，把心灵深处的“幻景故乡”，升华成了“美丽的故乡”。因为“苍黄的天底下，远近横着几个萧索的荒村，没有一些活气”等现实情境的抵抗而面临危机的“二十年来时时记得的故乡”<sup>[5]</sup>，在《社戏》中得到了完美的拯救与升华。

所以《故乡》和《社戏》的第一次“归乡书写”，最终以心理的“幻景故乡”对物理“现实故乡”的胜利，筑起了一个封闭的精神世界，隔绝了现实经验进入或打破“我”的心理幻象之可能。《社戏》没有看清戏台上的表演，而只是月色朦胧中的一次看戏之行。《故乡》也是一次从幻象出发，又复归于幻象的封闭之旅。鲁迅曾批评过晚年的章太炎，说他“退居于宁静的学者，用自己所手造和别人所帮造的墙，和时代隔绝了”<sup>[6]</sup>，批评过《孤独者》里的魏连受，说他“亲手造了独头茧，将自己裹在里面了”<sup>[7]</sup>。这样的批评，其实也适用于他的第一次“归乡书写”：“幻景故乡”就是鲁迅“自己手造的墙”，自己的“独头茧”。而《故乡》结尾那条生硬的“光明的尾巴”，和鲁迅嘲讽的牧师用来安慰正在受苦的农妇的“死后”，也并没有什么两样。那嘲讽，也可以放在他自己的作品上：“其实古今的圣贤以及哲人学者之所说，何尝能比这高明些。他们之所谓‘将来’，不就是牧师之所谓‘死后’么？”<sup>[8]</sup>

作者与作品的关系只是理解文学的一种，而非唯一可能的维度。是否真实地表达了作者的思想感情，并不能决定作品的好坏，更不能决定作品的历史效果。但立足于鲁迅这个时期的情感和思想变化，从是否真实地表达了作者思想感情的角度来看，也可以说《故乡》《社戏》的第一次“归乡书写”，并没有脱离鲁迅所谓“瞒和骗的文艺”：“中国人向来因为不敢正视人生，只好瞒和骗，由此也生出瞒和骗的文艺来，由这文艺，更令中国人更深

地陷入瞒和骗的大泽中”<sup>[9]</sup>。

反过来，也正是为了挣脱“幻景故乡”的诱惑，挣脱“瞒和骗的大泽”，鲁迅才又重新捡起“归来—离去”的模式，开启了自己的第二次“归乡书写”。

## 二 “祥林嫂之问”与“我”的逃离

“旧历的年底毕竟最像年底，村镇上不必说，就在天空中也显出将到新年的气象来”。“毕竟最像”四个字，写出了“旧历的年底”压倒了“新历的年底”的结局，交代了归乡的心理根源，也暗示“归来”之前曾经有过的犹豫和挣扎，为最终的“离去”埋下了伏笔。

任何一种思想体系和价值标准，都只有通过时间的命名和划分，才能进入日常生活，成为“百姓日用而不知”的社会意识形态。“旧历的年底”和“新历的年底”，其实是两种不同的思想和价值标准。《祝福》写于1924年2月7日。而就在两个星期之前，鲁迅曾借“上海魁华书局印行”的一本错乱迭出，新时间里混杂着“宜沐浴剃头捕捉”之类旧习俗的日历，尖锐地批判过“奇怪的日历”背后的“昏谬”<sup>[10]</sup>。“旧历的年底毕竟最像年底”的诱惑，其实是“旧历社会”的思想和价值标注以“幻景故乡”的形式向“我”展现出来的诱惑。

但“像”，也就“不是”。在《社戏》里，“我”因为厌倦了北京剧场的喧闹，才有了对故乡经验的追忆和怀念。“旧历社会”的诱惑里，也潜含着“我”对“新历社会”和“现实之家”的厌倦。新历的年底“是”，但却“不像”年底。旧历的年底“像”，却“不是”年底。第一次“归乡书写”的“幻景故乡”和“现实故乡”，在这里变成了“像”和“是”的纠缠。不同的是，这个时期的鲁迅对“幻景故乡”之“像”，已经有了清醒的自觉。《在酒楼上》明确写道：“北方固不是我的旧乡，但南来又只能算一个客子，无论那边的干雪怎样纷飞，这里的柔雪又怎样的依恋，于我都没有什么关系了。”<sup>[11]</sup>

“毕竟最像”背后的犹豫和挣扎，就源于“我”对这种诱惑的清醒自觉。如《朝花夕拾·小引》所

说，尽管“他们也许要哄骗我一生，使我时时回顾”，但“我”终究还是清醒地意识到了它们只是“思乡的蛊惑”<sup>[12]</sup>，而非真实的存在。所以小说开篇的第四个句子，也就急转直下，把刚刚完成的“归来”放到了不稳定的悖论之中，以“家”和“故乡”的分离，写出了“离去”的必然：“虽说故乡，然而已没有家，所以只得暂时寓在鲁四老爷的宅子里。”

抛开为了读者需要而插入的关于“我”和鲁四老爷亲戚关系的说明，和对后者的讽刺性描写，只考虑“我”的情感变化和故事情节必需性的话，小说第一自然段完全可以在“已没有家”“只得暂寓在鲁四老爷的宅子里”之后，直接点出最后的结局：“但是，谈话总是不投机的了，于是不多久，我便一个人剩在书房里。”

正如上文所说，第一次“归乡书写”的“离去”，反而激起了强烈的“思乡的蛊惑”，把“我”铸造成了热烈期待着再次“归来”的“怀乡者”。《祝福》中的“我”，因此才会在几经犹豫和挣扎之后，还是忍不住在“旧历的年底”回到了“已没有家”的故乡，回到了记忆和情感的“幻景故乡”。而这一点，也解释了为什么尽管“我”刚回到故乡“便一个人剩在书房里”，但仍然会在“年年如此，家家如此”的“旧历社会”里百无聊赖地呆——准确地说是“剩”——到第三天，才打定了“离开”的主意：“无论如何，我明天决计要走了。”

但即便如此，上述这段出现在第二自然段结尾处的话也仍然可以理解为“我”的自言自语，一种在想要挣脱“旧历社会”和“幻景故乡”而不可得的困境中发出的自我劝勉。此时的“我”，仍然有可能像第一次“归乡书写”那样，以“怀乡者”的身份从鲁镇“离去”，走进新一轮“归来”。那明知其并非真实，而仅只残存在记忆和情感深处的“思乡的蛊惑”，依然极有可能“要哄骗我一生，使我时时回顾”。

根本性的转变，是随着祥林嫂的出现，从第三自然段开始的：“况且，一想到昨天遇见祥林嫂的事，也就使我不能安住。”这个转折，既印证了假若没有“昨天遇见祥林嫂的事”，“我”就有可能继续百无聊赖地“安住”下去的事实，又毫不含糊地

把“昨天遇见祥林嫂的事”，确定成了“使我不能安住”的根本原因。“幻景故乡”的强烈诱惑，也由此变成了“昨天遇见祥林嫂的事”之决定性意义的反衬。诱惑有多强烈，“昨天遇见祥林嫂的事”就有多重要。

### 三 “真问题”的意义

习惯性地把“祥林嫂的故事”看作一个整体的人们，忽略了这样的事实：“祥林嫂之死”，乃是在“我”决心“离开”之后才发生的事。当“昨天遇见祥林嫂的事”打破了“幻景故乡”和“旧历社会”的诱惑，让“我”决心“离去”的时候，“祥林嫂之死”还只是一种可能的意外。把“我”从“归乡者”变成了“寻路者”的，因此也就不包括，甚至在不少人看主要就是由“祥林嫂之死”构成的“祥林嫂的故事”，而是灵魂有无的“祥林嫂之问”。

小说借祥林嫂之口，提出了迄今为止的人类思想未能圆满回答的“真问题”：“一个人死了之后，有没有魂灵的？”

小说人物“我”回答不了这个问题。《祝福》精巧的情节设计，把“有”和“无”都变成了无效答案。祥林嫂既希望“有”，以便死后能见到儿子阿毛；同时又希望“无”，免除死后被锯成两半，分给两个丈夫的大恐惧。“有”意味着不仅现在，而且死后仍然要继续受苦；“无”则意味自己的人生只有眼前充满了苦难和不幸，因而现实生活毫无意义。所以无论“有”还是“无”，都意味着永远的苦难和不幸，都无法解除祥林嫂的惶惑与恐惧。“我”吞吞吐吐“说不清”的回答，也就只能在祥林嫂一步紧接着一步的追问中溃败下来。

鲁迅自己，也回答不了这个问题。1936年9月5日，重病之余的鲁迅在遗嘱性质的杂文《死》里，全面回顾了灵魂问题对自己的困扰，立下了“人死无鬼”的确信<sup>[13]</sup>。但仅仅十五天之后，他却又在《女吊》里表现出了对绍兴民间鬼神信仰的“同情之理解”。对“鬼”的由衷赞赏，和对上海“前进”作家极度的厌恶，合力中否定了“人死无鬼”的确信：“自然，自杀是卑怯的行为，鬼魂报仇更不合于科学，但那些都是愚妇人，连字也不认

识，敢请‘前进’的文学家和‘战斗’的勇士们不要十分生气罢。我真怕你们要变呆鸟。”<sup>[14]</sup>

但《女吊》的“有鬼”，也不能说就是鲁迅最终的确信。假若思考和追问能够继续，谁也不敢说鲁迅就不会再次回到“人死无鬼”的“确信”上来。不是个人意志或者正确答案，而是不可抗拒的自然规律，让鲁迅的思考停止在《女吊》上，终结了“祥林嫂之问”对鲁迅的困扰。

在注定要遭遇痛苦和不幸的世界里，“祥林嫂之问”其实就是“人生有无意义”这个亘古的生存论难题在鲁迅身上的表现。思想和文明类型的多样性，在某种程度上就是人类试图回答这个问题的产物，又是这个问题根本上无法回答的直接证据。和那些只是为了“被解决”才提出来的历史问题不一样，“祥林嫂之问”是永远无法回答，同时又因其无法回答而永远困扰着人类，召唤着每个人的思考与回答的“真问题”。换句话说，正因为无法回答，正因为不能“被解决”，“真问题”才作为永远不会消失的问题困扰着我们，迫使我们探索各种可能的方案和途径，造就了思想的活力与繁荣。

认定所有的问题都可以，甚至已经“被解决”了的假象，其实是思想的死敌。它把我们封闭在现成的答案或思想体系里，变成了挂着“思想”招牌的僵尸。普通人可以沉浸在日常生活里，像鲁四老爷家那位无名短工一样，对祥林嫂的苦难和不幸视而不见，对“祥林嫂之问”充耳不闻。一般的研究，也不妨把重复现有答案，传播他人思想当作职业，做知识的搬运工和守护者。但现成的答案和思想不能把一个人变成“思想家”，只有摆脱了对现成答案和思想体系的依附，直面“真问题”而展开自己的“思”，自己的“想”，自己探索可能的方案和途径，才配得上“思想”两个字。

鲁迅当然知道撒谎，知道“启蒙的艺术”。抛开《野草》里的《立论》《聪明人和傻子和奴才》不说。《娜拉走后怎样》的著名演讲，就曾公开赞美过“说谎和做梦”的伟大<sup>[15]</sup>。晚年的《我要骗人》，也曾把地狱换成天堂，对“祥林嫂之问”作了富有“启蒙的艺术”的回答：“倘使我那八十岁的母亲，问我天国是否真有，我大约是会毫不踌躇，答道真有的罢。”<sup>[16]</sup>

但唯其知道“启蒙的艺术”，《祝福》才更进一步，以“祥林嫂之死”，干净利落地斩断了用“撒谎和做梦”来消除祥林嫂的惶惑与绝望，廉价地满足读者的可能。祥林嫂的死，把“我”对她的敷衍和心存侥幸的逃避，变成了永远无法消除的道德原罪，迫使“我”不得不直面“祥林嫂之问”，在“寻不出路来”的地方，开始了“寻路者”的思想之旅。

在这个意义上，祥林嫂不是现实主义小说的人物形象，而是随着鲁迅对灵魂有无问题的思索而浮现出来的“心像”，一面让这种思索得以生成和持续的“镜子”。其作用，就是“叫起灵魂来目睹他自己的腐烂的尸骸”<sup>[17]</sup>，打破“幻景故乡”的诱惑，把“我”从“瞒和骗的大泽”中推出来，走上“无路可走”的“寻路者”道路。那绝望又倔强地表示着自己还是“一个活物”的眼珠，以及那同样绝望而又倔强地直视着“我”的眼神，就是“祥林嫂之问”对鲁迅，对所有人绝望而又倔强的逼视：“……答我。否则，离开！……”<sup>[18]</sup>

#### 四 在“寻不出路”的地方展开 “鲁迅思想”

“祥林嫂之问”本身不可能“被解决”。“祥林嫂之死”阻断了“说谎和做梦”的可能。两者合力，把“我”从明知其仅只是“像”，而非真实之“是”，但却又苦于无法挣脱的“思乡的蛊惑”里推出来，铸造成为“寻路者”。这之后，《祝福》的内容和叙述视角，也随之发生了转变。之前的《祝福》，讲述的是“我”在“旧历的年底”回到鲁镇，拜访亲友之类的事实性活动。但从“祥林嫂之死”开始，小说变成了“我”独自在昏暗的灯光之下，直接面对“理想读者”的沉思性独白。祥林嫂的悲惨命运，也才随着“我”对“祥林嫂之问”的思索浮现出来，构成了完整的“祥林嫂的故事”。“先前所见所闻的她的生平事迹的断片，至此也联成一片了”。

最重要的是：“渐渐轻松”“渐渐的舒畅”“懒散而且舒适”等明显有违常情常理的独特情绪，也随着这个转换浮现出来，不断挑衅和冒犯着读者的

阅读期待，形成了独特的“鲁迅思想”。这种独特的“鲁迅思想”，既是“祥林嫂的故事”得以“联成一片”的情感基础，也是理解《祝福》的关键。

鲁迅曾经在和许广平的通信中对自己的思想做了“为自己”和“为别人”的区分：“我为自己和为别人的设想，是两样的。所以者何，就因为我的思想太黑暗，但究竟是否真确，又不得而知，所以只能在自身实验，不敢邀请别人。”<sup>[19]</sup>“我”以“归乡者”的身份回到鲁镇，遇见“分明已经纯乎是一个乞丐了”的祥林嫂，本来“预备她来讨钱”，但却在猝不及防中遭到“祥林嫂之问”时支支吾吾的“说不清”，就是“为别人”，即小说所谓“为她起见”的产物。相反的“轻松”“舒畅”等反常情绪，则只有从“为自己”的角度，才能得到合理的解释。

“像”而“不是”的“旧历社会”之所以能够诱惑，并最终导致了“我”的“归来”，不仅仅因为它的确“最像年底”，更因为“我”对眼前“是”而“不像”的“新历社会”及其“现实之家”的强烈厌倦。“我”极度厌倦“新历社会”的“现实之家”，但又没有勇气“跨进去，在刺丛里姑且走走”<sup>[20]</sup>，把“没有家”当作人生的真实境遇接受下来，承受“没有家”的真实处境，那明知其为虚妄的“幻景故乡”因此才趁虚而入，让“我”陷入了“新历社会”和“旧历社会”交织而成的“昏谬”之中。质言之，不是什么积极的正面力量，而是明知其为虚妄，但却又苦于无力挣脱的情感幻象牵引和支配着“我”，让“我”在“旧历的年底”回到了鲁镇，幻想着在“没有家”的故乡获得暂时的“安住”。

这种情感幻象，也是鲁迅反复与之搏斗的“鬼气和毒气”：“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶他，想除去他，而不能”<sup>[21]</sup>，是让鲁迅“摆脱不开，时常感到一种使人气闷的沉重”的那些“古老的鬼魂”<sup>[22]</sup>。反过来，鲁迅也多次抒发过挣脱了“昏谬”，祛除了“鬼气和毒气”之后的“轻松”“舒畅”。比如《在酒楼上》的结尾：“我独自向着自己的旅馆走，寒风和雪片扑在脸上，倒觉得很爽快。见天色已是黄昏，和屋宇和街道都织在密雪的纯白而不定的罗网里。”<sup>[23]</sup>以及《孤独

者》的结尾，“我”在魏连殳葬礼结束之后的“轻松”：“像一匹受伤的狼”一样发出长嗥之后，“我的心地就轻松起来，坦然地在潮湿的石路上走，月光底下”。<sup>[24]</sup>

如果不拘泥于细节，把“我”在“新历社会”的“家”和“旧历社会”的“故乡”之间的来回辗转、灵魂的有和无之间的游移，以及祥林嫂既可能因为“我”的答话而发生意外，也可能毫无影响两种可能性之间的焦虑，也纳入“明暗之间”的话，这种真实的“鲁迅思想”，其实是一种挣脱了想象中的可能性的束缚，挣脱了理论上完全正确，但事实上无所皈依的虚无之后的“轻松”，走进了真实的生存境域之后的“舒畅”。

《死火》中，当“死火”和“我”，以死亡确证了自己曾经活过的事实之后，鲁迅由衷地表露了自己的“舒畅”。涵盖了整部《野草》的《题辞》，更以对“死亡和腐朽”的“大欢喜”，道出了这种独特的“鲁迅思想”。晚年的鲁迅，逐渐停止了在小说、散文、散文诗等不同文体同时展开的多样化探索，包含了所有的文体可能，但又不为任何一种文体规范所限制的杂文，最终成了鲁迅唯一的文体，成了“鲁迅思想”在和与中国社会短兵相接的肉搏中不断展开自己的“文学形式”。

既要这样，又要那样的“明暗之间”，即小说所谓的“说不清”，当然最具“正确性”，正确到了“即使和讨饭的女人说话，也是万万不可省的”程度。但其“正确性”越高，距离生存的“真实性”就越远，鲜活的个体生命也就越是被囚禁成为空洞的符号和观念的僵尸。哈姆雷特在“生存，还是毁灭”之间的犹豫，证明了这一点。《野草》里既是火，又是死，但唯独没有火的生命与热力的“死的火”，也证明了这一点。杂文《北京通信》说得更明白：

不动，失错当然就较少了，但不活的岩石泥沙，失错不是更少么？我以为人类为向上，即发展起见，应该活动，活动而有若干错失，也不要紧。惟独半生半死的苟活，是全盘失错的。因为他挂了生活的招牌，其实却引人到死路上去！<sup>[25]</sup>

“我”在得知祥林嫂死去的消息之后流露出来的

“轻松”“舒畅”等明显有违情理的反常情绪，正是鲁迅挣脱了“新历社会”和“旧历社会”交织而成的“昏谬”，摆脱了“鬼气和毒气”的纠缠之后，从“为自己”的立场上由衷地流露出来的“鲁迅思想”，一种从半生半死的“死火”的苟活，跃入了终有一死的“活人”的真实境域之后的“大欢喜”。

汪晖把这种反常情绪从鲁迅身上剥离开来，理解成了小说人物“我”因为“祥林嫂之死”而产生的轻松。尽管他也注意到了“祥林嫂之问”本身的特殊性，但最终还是把“我”也当作了应该为祥林嫂之死承担道德责任的“有罪者”<sup>[26]</sup>。所以，他著名的“反抗绝望”论虽然把焦点从“祥林嫂的故事”转移到了“我的故事”，但仍然沿袭了“反封建”的线性因果史观，把祥林嫂的命运悲剧从个体生命的生存论难题，扭曲成了一个事出有因，因而可以反过来，通过改变原因而得到最终解决的历史问题。

“真实性”不等于“正确性”。真实的“鲁迅思想”，不等于正确的“鲁迅思想”。对早年学医，终生以疾病及其治疗作为思考和写作元话语的鲁迅来说，唯其“不正确”，才需要对“真实性”进行客观、冷静的解剖。

## 五 不是要你相信，是要你思考的 “鲁迅思想”

在现代“文学”观念成为不言而喻的普遍性前提以后，抒发作者个人的真实感情和思想，即鲁迅所说的“为自己”，也就成了理所当然的常识。但鲁迅的文学世界里没有这个常识。这个常识，恰好是通过包括鲁迅在内的现代作家的文学活动，才被创造出来的。鲁迅从“为别人”到“为自己”转换，既是创造现代“文学”观念和文学常识，让真实的“鲁迅思想”进入中国现代文学的过程，又构成了中国“现代思想”得以发生的“文学形式”。

鲁迅“听将令”的“呐喊”，是从把自己从普通民众中间抽取出来，设定为先知先觉的“导师”这个居高临下的姿态开始的。由此而来的困境，往往被简单归结为中国/西方、知识分子/普通民众之间的主体性问题。但事实上，问题的根源不是

“以救世者自居”的精英幻觉<sup>[27]</sup>，更不是这样的启蒙有无历史根据。真正的问题是：这样的“呐喊”预先把启蒙者和普通民众划分成不同性质的存在，由此注定了失败的必然。“新主义宣传者是放火人么，也须别人有精神的燃料，才会着火；是弹琴人么，别人的心上也须有弦索，才会出声；是发声器么，别人的心上也须有发声器，才会共鸣。中国人都有些不很像，所以不会相干。”愚昧落后的国民，对于外来的思想学说“不会了解，不会同情，不会感应；甚至彼我问的是非爱憎，也免不了得到一个相反的结果”。鲁迅很自然地得出结论说：“中国本不是发生新主义的地方，也没有容纳新主义的处所。”<sup>[28]</sup>

就是说，“为他人”的写作，在压抑了真实的“鲁迅思想”的同时，也把“呐喊”的启蒙引入绝路，宣判了中国“现代思想”的死刑。反过来，《祝福》之于现代“中国思想”的原生性意义就在于：打破“为别人”的束缚，以“为自己”的写作敞开了真实的“鲁迅思想”，把自己从“历史中间物”变成了“活人”，在尚未开始就已经陷入了死亡的“呐喊”之外，为中国“现代思想”闯开了新的“活路”。

作为“真问题”的“祥林嫂之问”，迫使“我”承认自己的失败，解除了“为他人”的束缚，从“死火”变成了“活人”。没有能力回答“祥林嫂之问”，对祥林嫂之死负有道德责任的“有罪者”，不仅以“活人”的身份敞开了自己真实的思想感情，而且把这种敞开变成了对“新历社会”及其“理想读者”的挑战。名词性的“鲁迅思想”，由此变成了挑战和打破权威，引领和推动读者自己去“思”，自己去“想”的动名词。小说关于“为自己”的“鲁迅思想”的发生和展开过程的叙述，即鲁迅从“死火”到“活人”的过程，也就成了一个灵魂把自身的觉醒和思考直接呈现在读者面前，以此来唤醒另一个灵魂的觉醒和思考的肉身化的“新启蒙”。

这个肉身化的“新启蒙”，或者说作为动名词的“鲁迅思想”，始于“我”在“祥林嫂之问”面前的溃败。“我”在祥林嫂接二连三的追问面前溃败下来，“匆匆的逃回四叔的家中”之后，仍然

“心里觉得很不安逸”，一直遭受着这样两个问题的困扰：第一、吞吞吐吐“说不清”的回答，会不会给祥林嫂造成什么危险？第二、万一祥林嫂“又因此而发生别的事”，那“我的答话”究竟应该承担什么责任？这两个问题，迫使“我”开始了解除心理负担，撇清责任的逃避。“我”首先自己安慰（欺骗）自己，竭力说服自己把祥林嫂的追问当作偶尔的事，“本没有什么深意”，个人的担心乃是教育家所说的“生着神经病”所致。自我安慰（欺骗）失效之后，“我”只能直接撇清责任，声称“说不清”的回答，“已经推翻了答话的全局，即使发生什么，于我也是毫无关系了”。

这个回答，以及接下来沾沾自喜，使得不少研究者把“我”判为道德上的“有罪者”，围绕着“祥林嫂之死”展开了“追责凶手”的无效劳动。事实上，这是一个“请君入瓮”的叙述陷阱。“我”以预先承认自己“有罪”的佯谬，获得了面向“新历社会”的“理想读者”展开叙述的可能，最后反过来把审判者变成了被审判者。而“我”，则就此撇开“新历社会”的“理想读者”，“轻松”“舒畅”地踏上了自己的“寻路者”之旅。

鲁迅非常清楚：“无论是谁，只要站在‘辩诬’的地位的，无论辩白与否，都已经是屈辱。”<sup>[29]</sup>辩护的前提，是承认听众和读者的权威。对祥林嫂的苦难漠不关心的鲁镇“旧历社会”，不需要“我”的解释和辩护。就连“我”对“祥林嫂之死”的关注，也是一种不能说出来的忌讳。只有在“新历社会”的“理想读者”这里，“我”吞吞吐吐“说不清”的回答，以及由此而来的撇清责任的逃避，才成为了需要解释和辩护的“罪行”。所以，“我”逃回四叔家里之后的辩护和解释，显然是在“新历社会”及其“理想读者”的道德法庭上展开的。

这个居高临下的“理想读者”，一开始就挟着“新历社会”的价值标准，控制了“我”的叙述，迫使刚刚回到故乡的“我”就忙着撇清和“旧历社会”的关系，把本该叫做“四叔”的本家长辈变成了“鲁四老爷”，暗中向“理想读者”表明了自己的位置和立场：“我”虽然回到鲁镇，但并没有背叛“新历社会”，而是仍然和“理想读者”一起，站在“鲁四老爷”的对立面。“但我知道，这并非

借题在骂我：因为他骂的还是康有为”这句话，又用指示代词“他”来指代鲁四老爷，再次强调了“我”和“理想读者”一起，共同置身于一个既有别于“鲁四老爷”之“旧”，又比康有为更“新”的“新历社会”的事实。

结合上下文的“教育家”“神经病”等新式科学名词来看，《祝福》设定的“理想读者”，显然是接受了“五四”新文化洗礼的现代新青年。从这个“理想读者”的角度看，“我”在祥林嫂死去之后，可以有两种“合理的”选择。第一是站在“新历社会”一边，以启蒙“导师”的身份，激发“五四”新青年对祥林嫂悲剧命运的深刻同情，引导他们投入重造“黄金世界”的历史行动。第二，是老老实实承认自己对“祥林嫂之死”负有道德责任，以个人的错误来印证“新历社会”思想和价值标准的正当性，换取“理想读者”的谅解。由于小说一开始就宣告了“旧历社会”对“新历社会”的胜利，承认了“理想读者”居高临下的道德权威，“我”因此也就只剩下了老老实实承认错误的第二种选择。

但悖论恰好就在这里：在祥林嫂死去之前，“我”的解释和辩护的确更接近鲁迅所说的“辩诬”，居高临下的“理想读者”控制着“我”的声音，决定了“我”的姿态；但祥林嫂死去之后，“我”在沉思中展开的叙述，逐渐变成了抗议性独白，变成了对“理想读者”及其道德权威的反抗和拒绝。

“祥林嫂的故事”结尾，就是反抗和拒绝的明确表达：“然而她是从四叔家出去就成了乞丐的呢，还是先到卫老婆子家然后再成乞丐的呢？那我可不知道。”紧接着而来的结尾，更是毫不留情的乘胜反击。轻描淡写的“那我可不知道”之后，小说随即漫不经心地把渴望继续听“我”讲述“祥林嫂的故事”，了解更多细节的“理想读者”晾在一边，让“我”轻轻松松进入了梦乡。随后，又让“我”在被爆竹声惊醒之后，继续沉浸在祝福的氛围里，把对前者的挑衅和冒犯，推向了极端。而小说，也就此戛然而止：

我在这繁响的拥抱中，也懒散而且舒适，从白天以至初夜的疑虑，全给祝福的空气一扫而空了，只觉得天地众圣歆享了牲醴和香烟，

都醉醺醺的在空中蹒跚，预备给鲁镇的人们以无限的幸福。

就此而言，小说的叙述过程的确又是一个“叙述者道德责任的解脱过程”<sup>[30]</sup>，但这种解脱恰好不是承认，而是在对“新历社会”挑衅和冒犯中获得的。换言之，《祝福》不仅敞开了真实的“鲁迅思想”，而且通过这种敞开创造了新的思想和价值标准，让“我”挣脱了“有罪者”的身份，反过来对“新历社会”提出了挑战。鲁迅由此而开创了既超越“旧历社会”的“暗”，又超越了“新历社会”之“明”的思想和生存空间。

在东京筹办《新生》的“第一次启蒙”之失败，让鲁迅看清了自己“绝不是一个振臂一呼应者云集的英雄”<sup>[31]</sup>，从而陷入了寂寞。参与《新青年》同人的“第二次启蒙”，则把自己变成了“有罪者”。《呐喊·自序》说得很清楚，鲁迅不是出于对自身，而是出于对“将来”的信任，才参与《新青年》同人“唤醒民众”的“呐喊”，开始了自己的“第二次启蒙”：“是的，我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来，决不能以我之必无的证明，来折服了他之所谓可有，于是我终于答应他也做文章了。”<sup>[32]</sup>当这“他之所谓可有”的“将来”，在进化论的裹挟之下，以“黄金世界”的面目出现在历史地平线上的时候，“现在”的“我”也就和“我的确信”一起，变成被否定和抛弃的“历史中间物”。“将来”的“黄金世界”里才可能出现的“真的人”，以超历史的审判者身份，把包括“我”在内的所有“真实的人”，都打成了“有罪者”。“我未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉”<sup>[33]</sup>这个游移不定证辞，不过是鲁迅费尽周折才为早已经注定了的惩罚寻找到的“罪行”。

和神坛下的“有罪者”一样，在人类历史终结之前，“真实的人”也只能作为“历史中间物”，匍匐在“真的人”面前，匍匐在历史的脚下，以不断的自我否定来换取进入“黄金世界”的资格。“各自解放了自己的孩子。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；此后幸福的度日，合理的做人”<sup>[34]</sup>的姿态，其实就是一张通往“黄金世界”的“赎罪券”。

“彷徨”时期的鲁迅，则从对“青年”的批判入手，开始了对“第二次启蒙”的反思。鲁迅后来回忆说，自己是“在广东”，“目睹了同是青年，而分成两大阵营，或者投书告密，或则助官府捕人的事实”之后，“总以为将来必胜于过去，青年必胜于老年”的进化论思想才因此而“轰毁”，“后来便常用了怀疑的眼光去看青年，不再无条件的敬畏了”<sup>[35]</sup>。但早在目睹广东的事实之前，鲁迅就曾针对“开口青年，闭口青年”的流行风气，指出了青年“有醒着的，有睡着的，有昏着的，有躺着的，有玩着的，此外还多”，因而不可“一概而论”的问题<sup>[36]</sup>。不少青年反对改革，而且反对的理由“简直和‘戊戌政变’时候的反对改革者的论调一模一样”<sup>[37]</sup>的事实，不仅让鲁迅下定了继续思想革命，“对于思想习惯加以明白的攻击”的决心，而且促使他调整策略，明确把“旧党”和“青年”一起当作了思想革命的对象，“先前我只攻击旧党，现在我还要攻击青年”<sup>[38]</sup>。

这种既攻击“旧党”，又攻击“青年”，既批判“旧历社会”，又批判“新历社会”的双重视野，让鲁迅摆脱了在“真的人”面前的“有罪”感，以真实的“鲁迅思想”为立足点，获得了新的身份：“活的人”。这个“活的人”从直面“祥林嫂之问”出发，开启了不是“为了希望光明的到来”，而只是“与黑暗捣乱”<sup>[39]</sup>，寻求打破现状的可能性为目标的“新启蒙”。因为发现自己并非“真的人”而陷入了绝望的第二次启蒙，在“活的人”这里得到了成功的复活。而鲁迅，也由此而从存在主义理论的传播者，转变成了存在主义者。充满杂文色彩的散文诗《狗的驳诘》，对这种“新启蒙”的生存论根据，做了更尖锐，也更明确的表达：“我不完满，‘我’有欠缺，但‘我’至少还是‘活的人’。用《战士和苍蝇》里的话说，‘有缺点的战士终究是战士，完美的苍蝇也终究不过是苍蝇’<sup>[40]</sup>。

《祝福》当然不可能像杂文那样直截了当，痛快淋漓。它的艺术灵感和生存理念，以及在“理想读者”居高临下的道德监控中开始讲述，最后反过来对监控者提出了批判的叙述过程，更像是《新约》里耶稣在迦百农神殿对行淫妇人的审判。一边是“有罪”的女人和耶稣，一边是围拢过来的经师

和法利赛人，这个“看与被看”二元结构，不仅呼应着《示众》《复仇》等同时期的作品，也让人联想到小说中那些“特意寻来”，听祥林嫂讲述“她这一段悲惨的故事”的老女人们。“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她”的著名判词，则完全就是《祝福》掷还给“理想读者”的潜台词：“你们中间谁是有思想的，谁就站出来回答她。”

不同的是，耶稣的审判促成了围观者的自我反思，让他们看清楚并承认了自己同样“有罪”的事实，成为道德启蒙的经典案例。据《新约》，一直“弯着腰用指头在地上画字”的耶稣，直起身子说完上面的话，“又弯着腰用指头在地上画字”。前来围观的经师和法利赛人——也就是鲁迅所说的“看客”——听了耶稣的判词之后，“就从老到少一个一个地都出去了，只剩下耶稣一人，还有那妇人仍然站在当中<sup>[41]</sup>”。《祝福》的“鲁迅思想”，却彻底失败了。研究者要么把“我”看作有缺点——尽管后来改正了——的小资产阶级知识分子，要么看作只有不断“反抗”这种缺点或者历史局限性造成的“绝望”才能获得原谅的思想者，就是明证。

失败的原因很简单。只有预先接受了韦伯所说的理智化信念，坚信不是什么“神秘不可测的力量”，而是人类“技术手段与计算”支配和控制着一切<sup>[42]</sup>，认定“一切真理与意义均出于人”<sup>[43]</sup>，现代人才能反过来，推出自己消除“丑恶旧世界”的苦难和不幸，重造“黄金世界”的现代性方案，从物理时间的现代人，转化成思想类型的现代人。新历取代旧历、科学战胜迷信之类的话语实践，把灵魂有无的“祥林嫂之问”从“真问题”，转化成为何其芳所说的由“人的手”造成，反过来也能用“人的手”来消除的“历史问题”<sup>[44]</sup>，因此也就成了重造“黄金世界”的现代性方案将自身确立为梁启超所说的席卷一切，俨然有“宗教之色彩”的“时代思潮”的历史形式<sup>[45]</sup>。

与这种高歌猛进的“时代思潮”相比，作为启蒙机制的“鲁迅思想”，却只是一种引导读者自己去“思”，自己去“想”的“弱启蒙”。晚年谈写作目标的“将旧社会的病根暴露出来，催人留心，设法加以疗治的希望”<sup>[46]</sup>，和论题材的“所以我的取材，多采自病态社会的不幸的人们中，意思

是在揭出病苦，引起疗救的注意”<sup>[47]</sup>，对此都有明确的解释：只是“引起疗救的注意”，而不是提供“疗救的方案”。《祝福》里的“鲁迅思想”，也就是这样一种特殊的“鲁迅启蒙”：不是把现成的、名词性的“思想”，而是把不可能“被解决”，因而也不会有终极答案的“真问题”呈现在“理想读者”面前，以此来促成和引导读者自己去“思”和“想”，自己把自己铸造成为“有思想”存在。

所以毫不奇怪的是，在俨然有“宗教之色彩”的现代性“时代思潮”面前，《祝福》开启的“鲁迅思想”，并没有像鲁迅所期待的那样，成功地转化为“鲁迅启蒙”。“祥林嫂的故事”和“我的故事”，由此而在“事出有因”线性因果链上轮番登场，成为吞噬和回收思想的黑洞，最终把直面“真问题”的“鲁迅思想”打入了遗忘的冷宫。

把“祥林嫂之问”还原为不是要答案，而是要每个人自己去“思”，自己去“想”的“真问题”，因此也就不仅仅是重新理解《祝福》这“一篇小说”。将鲁迅和那些把现成的答案或体系当作思想的“思想家”区别开来，也不仅是要重新确立鲁迅“思想家”的形象。在无论向西方，还是向东方“寻找真理”的老路都已经开始了新一轮循环，当代中国又一次站在鲁迅所说的“十字路口”的历史时刻，如何循着《祝福》的“鲁迅思想”，在没有答案的地方开始自己的“思”，自己的“想”，才是我们真正需要关心的问题。

[1] 吴晓东：《鲁迅小说的第一人称叙事视角》，《鲁迅研究月刊》1989年第1期。

[2] 鲁迅：《彷徨·祝福》，《鲁迅全集》第2卷，第6页，人民文学出版社2005年版。祥林嫂的原话是“究竟有没有魂灵”，为了和下文将要提及的《我要骗人》等文中的“灵魂”保持一致，这里也改用“灵魂”。又，以下引用《祝福》原文，不再详注。

[3] “幻景故乡”和“现实故乡”两个重要概念，参考了钱理群《精神的炼狱——中国现代文学从“五四”到抗战的历程》（广西教育出版社1996年版）一书有关论述，见该书第76页。

[4][5] 鲁迅：《呐喊·故乡》，《鲁迅全集》第1卷，第510页，第501页。

- [6] 鲁迅:《关于太炎先生二三事》,《鲁迅全集》第6卷,第565页。
- [7][24] 鲁迅:《彷徨·孤独者》,《鲁迅全集》第2卷,第98页,第110页。
- [8][20] 鲁迅:《两地书·二》,《鲁迅全集》第11卷,第15页,第16页。
- [9] 鲁迅:《坟·论睁了眼看》,《鲁迅全集》第1卷,第254—255页。
- [10] 鲁迅:《集外集拾遗补编·奇怪的日历》,《鲁迅全集》第8卷,第159页。鲁迅博物馆和鲁迅研究室集体编撰的《鲁迅年谱(增订本)》(人民文学出版社2000年版),误称文章收入《集外集拾遗》。
- [11][23] 鲁迅:《彷徨·在酒楼上》,《鲁迅全集》第2卷,第25页,第34页。
- [12] 鲁迅:《朝花夕拾·小引》,《鲁迅全集》第2卷,第236页。
- [13] 鲁迅:《且介亭杂文末编·死》,《鲁迅全集》第6卷,第631—634页。
- [14] 鲁迅:《且介亭杂文末编·女吊》,《鲁迅全集》第6卷,第640页。
- [15][17] 鲁迅:《坟·娜拉走后怎样》,《鲁迅全集》第1卷,第167页,第167页。
- [16] 鲁迅:《且介亭杂文末编·我要骗人》,《鲁迅全集》第6卷,第505页。
- [18] 鲁迅:《野草·墓碣文》,《鲁迅全集》第2卷,第207页。
- [19][39] 鲁迅:《两地书·二四》,《鲁迅全集》第11卷,第81页,第80—81页。
- [21] 鲁迅:《240924 致李秉中》,《鲁迅全集》第11卷,第453页。
- [22] 鲁迅:《坟·写在〈坟〉后面》,《鲁迅全集》第1卷,第301页。
- [25] 鲁迅:《华盖集·北京通信》,《鲁迅全集》第3卷,第55页。
- [26][30] 汪晖:《反抗绝望——鲁迅的精神结构与〈呐喊〉〈彷徨〉研究》,第276—277页,第276页,上海人民出版社1991年版。该书第277页的脚注,谈到了“祥林嫂之问”的复杂性:“应当指出,叙述者的暧昧态度与祥林嫂面临的荒诞处境有直接对应关系,对后者来说,既需要‘有灵魂’,又需要‘无灵魂’,选择其中任何一种都将导致悲剧。因此,叙述人与祥林嫂共同陷于无可选择的荒诞境地。《祝福》包含了双重的悖论关系。”
- [27] 王晓明:《无法直面的人生——鲁迅传》,第95页,上海文艺出版社2001年版。
- [28] 鲁迅:《热风·随感录五十九“圣武”》,《鲁迅全集》第1卷,第371页。
- [29] 鲁迅:《华盖集·忽然想到》,《鲁迅全集》第3卷,第94页。
- [31][32] 鲁迅:《呐喊·自序》,《鲁迅全集》第2卷,第439—440页,第441页。
- [33] 鲁迅:《呐喊·狂人日记》,《鲁迅全集》第1卷,第454页。
- [34] 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第135页。
- [35] 鲁迅:《三闲集·序言》,《鲁迅全集》第4卷,第5页。
- [36] 鲁迅:《华盖集·导师》,《鲁迅全集》第3卷,第58页。
- [37] 鲁迅:《华盖集·通讯》,《鲁迅全集》第3卷,第22页。
- [38] 鲁迅:《两地书·一〇》,《鲁迅全集》第11卷,第41页。
- [40] 鲁迅:《华盖集·战士和苍蝇》,《鲁迅全集》第3卷,第40页。
- [41] 《新约·约翰福音》,《新旧约全书》,第111页,中国基督教协会1994年版。
- [42] 马克斯·韦伯:《以学术为业》,《伦理之业——马克斯·韦伯的两篇哲学演讲》,第15页,王容芬译,广西师范大学出版社2008年版。
- [43] 列奥·施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,《苏格拉底与现代性》,第322页,刘小枫编,刘振、彭磊等译,华夏出版社2016年版。
- [44] 何其芳:《给艾青先生的一封信》,《何其芳全集》第6卷,第477页,河北人民出版社1999年版。
- [45] 梁启超:《清代学术概论》,第2页,东方出版社1996年版。
- [46] 鲁迅:《南腔北调集·〈自选集〉自序》,《鲁迅全集》第4卷,第468页。
- [47] 鲁迅:《南腔北调集·我怎么做起小说来》,《鲁迅全集》第4卷,第526页。

[作者单位:西南交通大学中文系]

责任编辑:何吉贤