

# 魯迅個人主義的性質與含意

## ——兼論「國民性」問題

● 林毓生

根據已出版的《魯迅全集》各種版本，魯迅先生(以下簡稱魯迅)在1925年5月30日給許廣平的信上說<sup>①</sup>：

其實，我的意見原也一時不容易了然，因為其中本含有許多矛盾，教我自己說，或者是人道主義與個人主義這兩種思想的消長起伏罷。所以我忽而愛人，忽而憎人；做事的時候，有時確為別人，有時卻為自己玩玩，有時則竟因為希望生命從速消磨，所以故意拚命的做。此外或者還有甚麼道理，自己也不甚了然。

魯迅這項在研究界已甚周知的自我表白，蘊涵着相當複雜的意義，而這複雜的意義則來自表白中的「豐饒的含混性」(fruitful ambiguity)<sup>②</sup>。「含混

性」在這裏不是指形式上的矛盾之類，而是指：一個思想家或文學家在面對時代苦難與承擔內心焦慮的時候，產生了不相容的關懷與思緒；然而，這樣的衝突與緊張(tensions)正是刺激他創作活動的泉源，故曰「豐饒的含混性」。

我們需要仔細考察的是：魯迅所謂人道主義與個人主義究竟是甚麼意思？顯然的很，他肯定了他的「人道主義」，也肯定了他的「個人主義」。但他覺得它們是衝突的，所以彼此不能融和，只能在不同時候與不同心情下，在他內心之中「消長起伏」。

然而，人道主義與個人主義，從另一觀點來看，不但並無衝突而且還有相輔相成的關係。從做人的態度上來看，假若人道主義的中心素質，正如魯迅所說，是：愛人、為別人着想的話，那麼人道主義的前提是對人的

一個思想家或文學家在面對時代苦難與承擔內心焦慮的時候，產生了不相容的關懷與思緒；然而，這樣的衝突與緊張正是刺激他創作活動的泉源。

\* 本文初稿曾在「魯迅生誕110周年仙台紀念祭」國際研討會與東京大學魯迅研討會宣讀。會中與會後得與日本魯迅研究與中國近現代思想史學界多位學者相互切磋，獲益很大，謹此致謝。

尊嚴的肯定與堅持：否則，如人無尊嚴可言，他還值得被愛、被關懷嗎？而人的尊嚴則來自個人至高無上與自身的、不可化約的(irreducible)價值。用盧騷的話來說：「每個人都是高貴的存在，他的高貴到了使得他不可成為別人工具的程度。」<sup>③</sup> 康德則說：「概括言之，人與一切理性的存在，其本身是作為目的存在的，而不是作為這個或那個意志任意使喚的工具而存在的。……因為作為理性的存在，人性的特質已使他顯露出他的存在本身即是目的。這種人的自身目的性，不僅是從人的主觀(主體性)存在來看是如此；從客觀(客體性)存在而言，人也是客體世界中的目的。」<sup>④</sup>

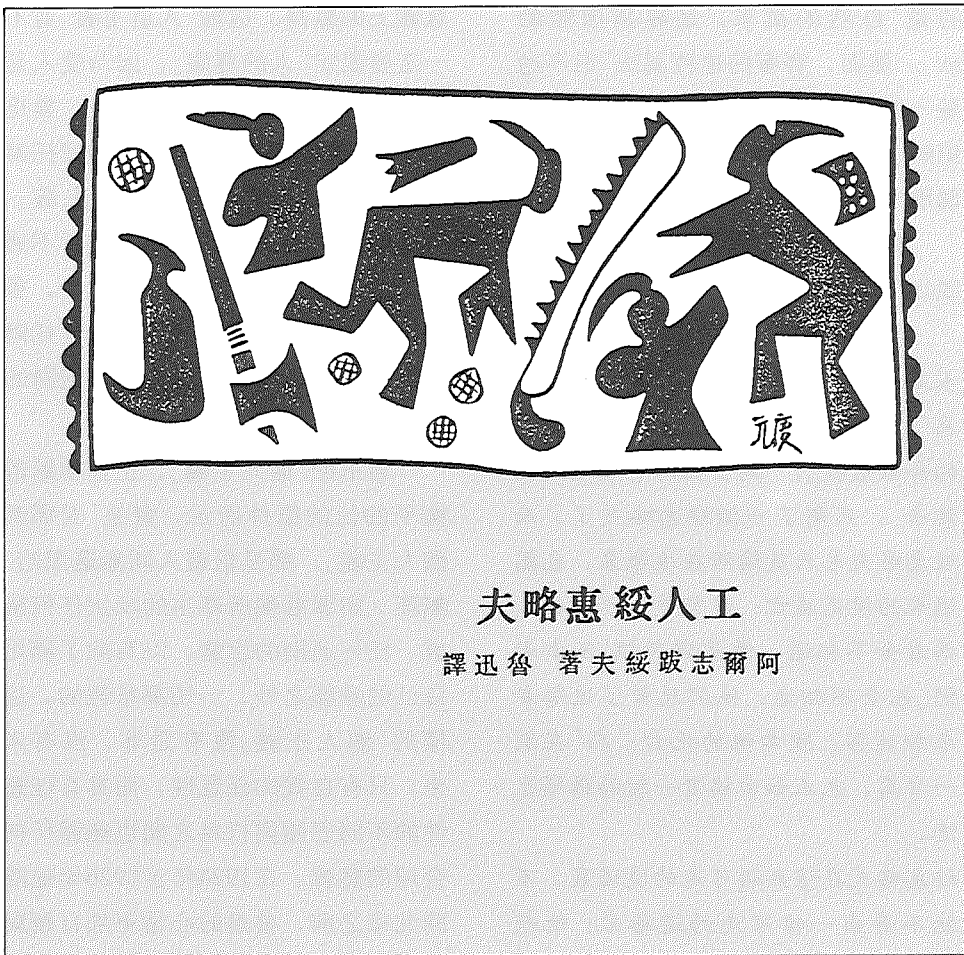
關於人的尊嚴，各家解釋與論證的方式容或有異，但認定其為人道主義的理論根據，則並無不同。人的尊嚴的理念自然蘊涵着對人的尊重，同時也蘊涵着人人平等的意思。因為每個人既然都被視為目的，不僅只是別人或任何機構的工具，那麼每個人都獲得了同樣的尊重，所以在這個意義之下，人人是平等的。這一由人之至高無上與自身的、不可化約的價值所導出的人的尊嚴與人皆平等的理念，其實質基礎可來自基督教人人皆是上帝兒女的教義、康德哲學所認定的人皆有自由與理性的意志，或儒家性善學說經由創造性轉化後的結果<sup>⑤</sup>。

人的尊嚴所蘊涵對人的尊重(包括自尊在內)，事實上，已賦予了個人自由的涵義。之所以如此，我們可從反面觀點看出其理路。如果我們不尊重一個人的話，我們會如何對待他呢？首先，我們會只把他當作工具，因為他不是具有自主性的個體。第二，我們會覺得可以任意干擾他，因為他沒有隱私權。第三，我們會覺得

他用不着發展自己，因為他沒有發展自己的必要或能力。換句話說，如果我們尊重一個人，我們就必須肯定：(一)他的自主性、(二)他的隱私權、(三)他的自我發展的權利。我們同時應該促進政治、社會、經濟、與文化發展到盡量能夠使得個人的自我空間獲得不受外界干擾的保障，並能夠提供個人自我發展的機會。這三方面對個人的尊重，實際上也是個人自由的三個面相——而這三個面相之間是有密切的關係的。就以魯迅常強調的個人發展而言，它蘊涵了個人的自主性必須藉助於隱私權的保障。個人的發展應該是自願、自動、自發的，亦即：應該具有自主性。這樣才能顯示人的尊嚴(包括自尊)。如果一個人的發展是為了完成別人的意願或是為了討別人的歡心，那麼他這種沒有自主性的發展是沒有多大意義的，因為那樣做缺乏人的尊嚴——當然這樣被動的、非自主性的發展也不容易發展得好。另外，許多形式的自我發展(如學術與藝術創作活動)需要在不受外界干擾的自我空間中才易進行，所以他的隱私權也必須獲得保障<sup>⑥</sup>。

綜上所述，我們知道個人自由的三個面相是人的尊嚴的實質肯定與表現。易言之，如要肯定人的尊嚴，便須肯定人的自由；沒有人的自由，便沒有人的尊嚴。既然人的尊嚴是人道主義的前提，那麼肯定與堅持人道主義的人——主張與實踐愛人、為別人着想的人——就必須肯定與堅持人的尊嚴，也就必須肯定與堅持人的自由。而人的自由——人的自主性、隱私權、與自我發展的權利——正是個人主義堅實的核心，所以主張與堅持人道主義的人就必須主張與堅持這個意義之下的個人主義<sup>⑦</sup>。

如果我們尊重一個人，我們就必須肯定：(一)他的自主性、(二)他的隱私權、(三)他的自我發展的權利。這三方面對個人的尊重，實際上也是個人自由的三個面相。



## 夫略惠綏人工

譯迅魯 著夫綏跋志爾阿

### 二

以上對於人道主義與個人主義之關係的分析，說明了它們不但並無衝突而且還相輔相成。那麼，魯迅為甚麼認為它們卻在他內心之中是衝突的呢？如要解答這個問題，首先應從考訂材料入手。事實上，《兩地書》的各種鉛印版本中所載前引魯迅給許廣平的信是經過增刪的。前引的那一段話在原信中是這樣<sup>⑥</sup>：

其實，我的意見原也不容易了然，因為其中本有着許多矛盾，教我自己說，或者是「人道主義」與「個人的無治主義」的兩種思想的消長起伏罷……。

在這裏「人道主義」是加引號的，個人主義也加引號並多了「的無治」三字而是「個人的無治主義」。四年多以前，魯迅在〈譯了《工人綏惠略夫》之後〉一文中說，「無治的個人主義(Anarchistische Individualismus)」就是「個人的無治主義」<sup>⑦</sup>。顯然得很，魯迅在這封給許廣平的信上說的「個人的無治主義」就是「無政府或安那其個人主義」。魯迅藉對《工人綏惠略夫》作者阿爾志跋綏夫(M. Artsybashev)另一部小說《賽寧》(Sanin)的主題的解釋，說明「安那其個人主義」的主旨是：「人生的目的只在於獲得個人的幸福與歡娛，此外生活上的欲求，全是虛偽。」緊接着，魯迅說賽寧所謂「個人的幸福與歡娛」指

的是「自然的欲求，是專指肉體的欲」。然而，賽寧的這種說法「也不過是一個敗績的頹唐的強者的不圓滿的辯解」，於是阿爾志跋綏夫「又寫出一個別一面的綏惠略夫來」<sup>⑩</sup>。

魯迅解釋《工人綏惠略夫》的主旨說<sup>⑪</sup>：

人是生物，生命便是第一義，改革者爲了許多不幸者們，「將一生最寶貴的去作犧牲」，「爲了共同事業跑到死裏去」，只剩了一個綏惠略夫了。而綏惠略夫也只是偷活在追躡裏，包圍過來的便是滅亡：這苦楚，不但與幸福者全不相通，便是與所謂「不幸者們」也全不相通，他們反幫了追躡者來加迫害，欣幸他的死亡；而「在別一方面，也正如幸福者一般的糟蹋生活。」

綏惠略夫在這無路可走的境遇裏，不能不尋出一條可走的道路來：他想了，……他根據着「經驗」，不得不對於托爾斯泰的無抵抗主義發生反抗，而且對於不幸者們也和對於幸福者一樣的宣戰了。於是便成就了綏惠略夫對於社會的復仇。

根據以上的說明，對於魯迅所說他內心中的「人道主義」與「個人主義」之矛盾與衝突的最直截了當、但也是比較浮面的理解，是可以根據上引可靠的材料就文字表面上的意義來進行的。我們可以說，魯迅的「人道主義」與「個人主義」的意義及兩者之間的關係，與本文第一節所分析的西方自由主義傳統中人道主義與個人主義的意義與兩者之間的關係，甚為不同。魯迅給許廣平信上說的「人道主義」接近沒有條件的、服從超越命令的、宗教

意義上的獻身。這種「人道主義」並不一定要設定「人的尊嚴」，因為愛人是服從超越命令意義之下的獻身。魯迅早年在〈破惡聲論〉(1908)中談到托爾斯泰時，雖認為他的「大愛主義」、「不抵抗主義」在現實世界上是行不通的，但卻覺得「其聲亦震心曲」<sup>⑫</sup>，魯迅所欣賞的人道主義理想是帶着托爾斯泰身影的，那含有至上的、絕對的情操。

魯迅的「個人主義」，正如他給許廣平的信的原件所示，實是「安那其個人主義」，那是倍嘗人間無邊黑暗、無理、與罪惡後所產生的反抗任何權威、任何通則的思緒，以為除了滿足自己的意願之外，一切都是假的。這樣的「個人主義」沒有是非，沒有未來，只有自我的任意性，而具有任意性的不同思緒與行為之間也無需任何合理的關聯。在1924年至1926年他離開北京之前，魯迅的心情更加日趨黯淡。他給許廣平寫那封信的時候，正是五卅慘案發生的當天。眼見五四運動過後，民族、國家、社會、與文化不但未能變好，反而日漸墮落下去：種種努力，均已罔然。這個在青年時代就寫下「我以我血薦軒轅」的詩句，誓志為中國的新生，準備犧牲自己的人，現在卻發現他多年來為挽救中國所堅持的理念與工作(如思想革命、改造國民性等)已到了盡頭。在他意識中已經相當清楚地感到，那是一個死結，並不能解決問題(詳下文)。在看不到遠景，走投無路的情況下，他常說：「我現在愈加相信說話和弄筆的都是不中用的人」、「筆是無用的」、「我的思想太黑暗」、「『惟有黑暗與虛無』乃是『實有』」<sup>⑬</sup>。

在前引寫給許廣平那封信後的第十八天(1925年6月17日)，魯迅寫了

魯迅的「人道主義」與「個人主義」的意義及兩者之間的關係，與西方自由主義傳統中人道主義與個人主義的意義與兩者之間的關係，甚為不同。

魯迅的「個人主義」實是「安那其個人主義」，那是倍嘗人間無邊黑暗、無理、與罪惡後所產生的反抗任何權威、任何通則的思緒，以為除了滿足自己的意願之外，一切都是假的。

大概是他一生中最黑暗的作品——散文詩〈墓碣文〉<sup>14</sup>：

有一游魂，化為長蛇，口有毒牙。不以嚙人，自嚙其身，終以殞顛。……  
 ……離開！……  
 ……抉心自食，欲知本味。創痛酷烈，本味何能知？……  
 ……痛定之後，徐徐食之。然其心已陳舊，本味又何由知？……  
 ……答我。否則，離開！……

正如李歐梵教授指出的，「在這個想像中的墓碣文上所銘刻的是：為紀念烈士精神的化身所做自殘式的復仇，它蘊涵着最終無從解答的吊詭：他已死去，他又如何能夠找到他的人生與他為理想犧牲的意義？」<sup>15</sup>魯迅早年對魏晉思想與文學甚為熟悉與喜愛，他所了解的《列子》〈楊朱篇〉與施蒂納(Max Stirner)的安那其主義，此時都可能在他的意識中發酵而相互起着作用。他在這樣酷烈的創痛與絕望之中，時有深具任意性與虛無性的安那其個人主義衝動，是可以理解的。魯迅說他的「安那其個人主義」與「人道主義」是矛盾的，在他心中只能「消長起伏」，而不能相輔相成，也是可以理解的。

不過，魯迅對「安那其個人主義」並不滿意：自然，對他自己含有「安那其個人主義」的衝動，也頗有保留，不會讓它發展到不可收拾的地步。他在另一封給許廣平的信上說<sup>16</sup>：

現在的所謂教育，世界上無論那一國，其實都不過是製造許多適應環境的機器的方法罷了。要適如其分，發展各各的個性，這時候還未到來，也料不定將來究竟可有這樣的時候。我

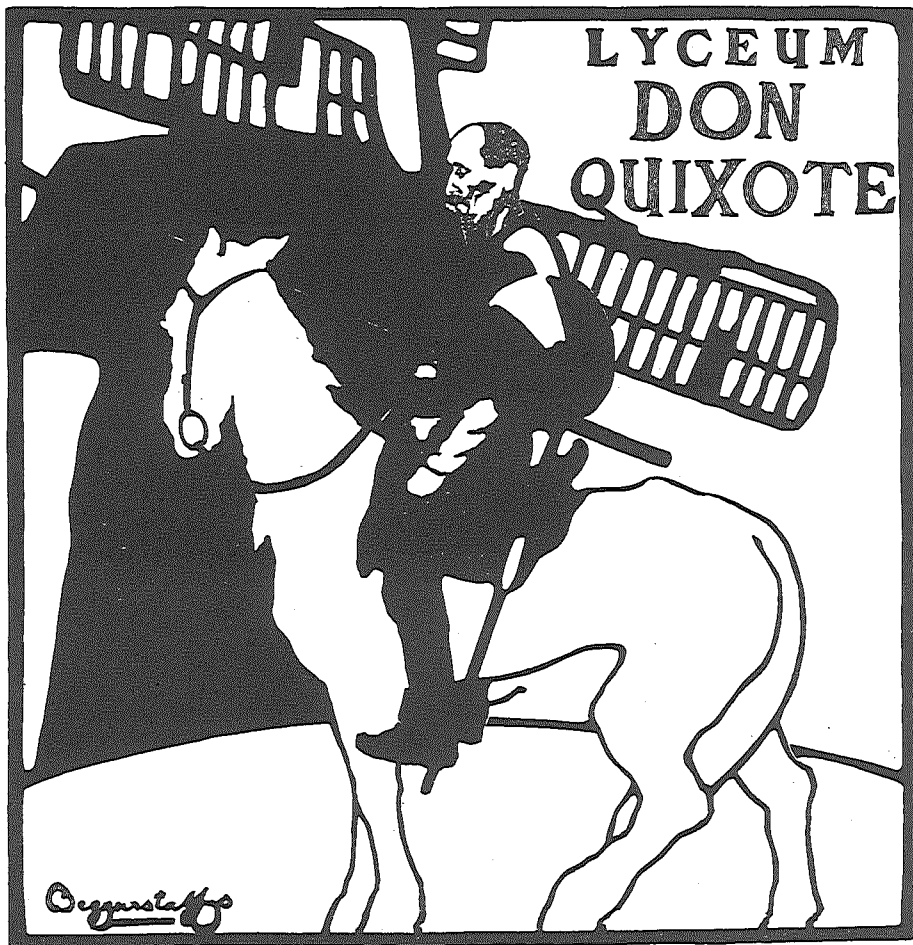
疑心將來的黃金世界裏，也會有將叛徒處死刑，而大家尚以為是黃金世界的事，其大病根就在人們各各不同，不能像印版書似的每本一律。要徹底地毀壞這種大勢的，就容易變成「個人的無政府主義者」，如《工人綏惠略夫》裏所描寫的綏惠略夫就是。這一類人物的運命，在現在——也許雖在將來——是要救群眾，而反被群眾所迫害，終至於成了單身，憤激之餘，一轉而仇視一切，無論對誰都開槍，自己也歸於毀滅。

魯迅對那種不分敵我的大愛主義也是批評的；例如，他在《〈解放了的堂·吉訶德〉後記中》說<sup>17</sup>：

他用謀略和自己的挨打救出了革命者，精神上是勝利的；而實際上也得了勝利，革命終於起來，專制者入了牢獄；可是這位人道主義者，這時忽又認國公們為被壓迫者了，放蛇歸壑，使他又能流毒，焚殺淫掠，遠過於革命的犧牲。他雖不為人們所信仰，——連跟班的山嘉也不大相信，——卻常常被奸人所利用，幫着使世界留在黑暗中。

根據以上的分析，我們可以得到一些線索來解釋為甚麼魯迅在要出版《兩地書》之前，把「人道主義」與「個人的無治主義」修改為人道主義與個人主義——不但刪去「的無治」三字，而且也刪去了引號。也許他覺得這樣可以把他嚴峻、絕對的立場緩和一點。魯迅常說他寫文章的時候喜歡隱晦一點。在修辭上，他是喜歡不明說的。現在他既然一方面有「安那其個人主義」的衝動，另一方面又覺得那是不負責任的「毀滅」之路；一方面他

不過，魯迅對「安那其個人主義」並不滿意；自然，對他自己含有「安那其個人主義」的衝動，也頗有保留，不會讓它發展到不可收拾的地步。



魯迅既然一方面有「安那其個人主義」的衝動，另一方面又覺得那是不負責任的「毀滅」之路；一方面他仍不能不受人道主義精神所感動，但另一方面，他又感到這種沒有條件的「大愛主義」在現實世界上行不通，在這思想困局中，難免順着自己寫文章的習慣做一點修辭上的工作了。

仍不能不被服從超越命令、至上的人道主義精神所感動，但另一方面，他又深切感到這種沒有條件的「大愛主義」在現實世界上不但行不通，有時還會間接地給社會帶來災難——魯迅在這思想上走投無路的困局中，難免順着自己寫文章的習慣做一點修辭上的工作了。然而，修飾以後把未加引號的人道主義與個人主義對立了起來。這是更概括地指謂具有一般意義的人道主義與具有一般意義的個人主義是對立的。但，這樣做不但未能解決在思想上他的帶有托爾斯泰身影的人道主義與他的安那其個人主義之間所產生的衝突，反而使人覺得產生了更為嚴重的含混——雖然這「含混」只是修辭上的「結果」。因為根據本文

第一節的分析，我們知道人道主義與個人主義是相通的，它們之間不但並不衝突，而且相輔相成。

### 三

其實，魯迅在1907年所發表的〈文化偏至論〉與〈摩羅詩力說〉也是認為人道主義與個人主義是相輔相成的：

個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大詬，苟被其溢，與民賊同。意者未遑深知明察，而迷誤為害人利己之義也歟？夷考其實，至不然矣。而十九世紀末之重個人則

吊詭殊恆尤不能與往者比論。……蓋自法朗西大革命以來，平等自由，為凡事首，繼而普通教育及國民教育，無不基是以遍施。久浴文化，則漸悟人類之尊嚴；既知自我，則頓識個性之價值。……內部之生活強，則人生之意義亦愈邃，個人尊嚴之旨趣亦愈明⑧。

英當十八世紀時，社會習於偽，宗教安於陋，其為文章，亦摹故舊而事塗飾，不能聞真之心聲。於是哲人洛克首出，力排政治宗教之積弊，倡思想言議之自由，轉輪之興，此其播種⑨。

在這兩篇青年時代的昂揚之作中，魯迅對人的尊嚴的關懷，確是躍然紙上。雖然這樣的關懷是與他所強調用精神力量來復興中華的主張混在一起的。但他對人的尊嚴以及人的自由是人的尊嚴之實質肯定的認識，是不容置疑的。不過，這一認識在他的思想發展中並不穩定。之所以如此，我們需從探討他所主張達成此一目標的「方法」在其思想進程中所產生的影響來了解。大家都知道魯迅從青年時代開始最重要的主張之一是：改造中國的國民性。「國民性」是從日語轉借而來，亦即「民族性」。魯迅有時（如在〈馬上支日記〉裏⑩）將兩者調換着用，指的是一類事物。他早年在日本與許壽裳討論中國民族的特質時，既已得到極為負面的結論。他們認為：「（中華）民族最缺乏的東西是誠和愛——換句話說：便是深中了詐偽無恥和猜疑相賊的毛病。口號只管很好聽，標語和宣言只管很好看，書上只管說得冠冕堂皇，天花亂墜，但按之實際，卻完全不是這回事。」（見許壽裳著《我所認識的魯迅》〈回憶魯迅〉

章）。魯迅這一從負面來鑒定中國國民性或民族性的傾向，因受到政治革命失敗所產生的失望情緒及其使用以為最終是思想決定一切的中國傳統一元有機式思想模式的深切影響，愈來愈往負面走去，最後達到必須對中國傳統做整體性攻擊的結論⑪。在這戰鬥過程中，他一方面創作出來整體性反傳統主義下不朽的文學作品，如《狂人日記》、《阿Q正傳》；另一方面，卻從主張改造國民性與思想革命的觀點出發，走向邏輯的死結。首先，「國民性」或「民族性」並不是很有生機(viable)的分析範疇(category of analysis)。它有相當強的決定論傾向。如中國的一切，基本上，是由「國民性」——中國人的本質——所造成的，那麼無論歷史如何變遷，中國人還是中國人，其本質是不會變的，所以一切努力終將徒勞。這樣有決定論傾向的思考問題的方式，自然不易提出有生機的改革計劃。它極可能導致深切的悲觀。另外，它本身不能告訴我們它究竟是「原因」的探索或是「後果」的宣稱。所以在邏輯上也易變成「沒說甚麼的『論式』」(tautological "argument")。如果中國的積弊是由於「國民性」造成的，那麼「國民性」是甚麼造成的呢？魯迅曾說中國的國民性受到游牧民族入侵的影響很大，所以「國民性」有時是「後果」，而不是「原因」。但他因深受「藉思想、文化以解決問題的方法」(the cultural-intellectualistic approach)的影響⑫，因此經常把代表中國人思想本質、精神面貌的「國民性」當作「原因」看待。在這樣的思想工作中，他走向了自我發展的邏輯死結：一個在思想與精神上深患重病的民族，如何能認清重病的基本原因是它的思想與

他一方面創作出來整體性反傳統主義下不朽的文學作品，如《狂人日記》、《阿Q正傳》；另一方面，卻從主張改造國民性與思想革命的觀點出發，走向邏輯的死結。

魯迅走向了自我發展的邏輯死結：一個在思想與精神上深患重病的民族，如何能認清重病的基本原因是它的思想與精神呢？既然連要認清自己病症的原因都不易辦到，又如何奢言要鑿除致病的原因呢？

精神呢？(思想與精神既已深患重病，自然不能發揮正常功能，不能發揮正常功能的思想與精神，如何能認清病症的基本原因是思想與精神呢？)既然連要認清自己病症的原因都不易辦到，又如何奢言要鏟除致病的原因呢？

因此，魯迅在情緒好的時候，只能相當形式地說，沒有人能夠預言未來，所以沒有人可以確切地說未來一定沒有希望。但在情緒壞的時候，他便陷入絕望的深淵。他在青年時代曾傾慕尼采的超人，希望自己和一些有志之士，能像尼采所說的能夠克服內在限制的超人那樣，成為領導國人新生的「精神界之戰士」。但到了五四時期他已覺得「超人」觀念的渺茫。

在這樣走投無路的思想困局之中，他時有傾向虛無的安那其個人主義的衝動是可以理解的。但另一方面，他渴望能夠走出這個思想上的困局，因為安那其個人主義的衝動只能反映他的困局，並無法解決問題。在

中日戰爭發生以後，做為愛國者，他必須採取政治立場，而中國馬列主義已經提出了一整套革命的計劃與步驟，於是他便在未對它做深切研究之前，成為共產革命的同路人。魯迅這一重大變遷基本上是其思想困局之壓迫性影響所致，並非根據強大的理性資源思考所得。

魯迅受了安那其個人主義的影響，無法堅持青年時代已有的，人道主義與一般意義的個人主義相輔相成的認識，當然也就無法堅持自由主義的個人主義的政治立場。然而，魯迅的人道主義仍然在未必明言的層次上發揮着以儒家思想為主流的人文精神。至少在個人生活層面，我們從俞芳與許羨蘇所發表的回憶中<sup>②</sup>，可以看到他是謙虛的，對親人、友朋懷着溫情，有恆地保持着人際關係。在這個層次上，魯迅仍生活在一個並非孤立的、仍然迷人的現世之中，在這個世界裏，超越的意義是內涵(immanent)於人的生命之中的。

魯迅受了安那其個人主義的影響，無法堅持青年時代已有的，人道主義與一般意義的個人主義相輔相成的認識，當然也就無法堅持自由主義的個人主義的政治立場。



#### 註釋

① 《兩地書》，《魯迅全集》(北京：人民文學出版社，1981)〔以下簡稱《全集》〕，卷11，頁79-80。此段文字與《兩地書》的其他鉛印版本均同。

② 這個思想上的分析範疇(category of analysis)，首先是由史華慈(Benjamin I. Schwartz)教授提出的。見史著“Some Polarities in Confucian Thought” in David S. Nivison and Arthur F. Wright eds.: *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959), p. 51。

③ 引自Steven Lukes: *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973), p. 49。



④ Immanuel Kant: *The Moral Law (Groundwork of the Metaphysic of Morals)*, tr. and ed., H.J. Paton, 3rd ed. (London: Hutchinson & Co., 1958), pp. 90-91.

⑤ 請參閱拙文“The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen 仁 and the Confucian Concept of Moral Autonomy,” *Monumenta Serica*, 31: 172-204 (1974-75)與拙著《中國傳統的創造性轉化》(北京:三聯,1988)或《思想與人物》(台北:聯經,1983)。

⑥ 當然,也有一些形式的個人發展,如政治的參與或在社會上與別人合作精神的培養,是要靠參與公眾生活而獲致的——但,即使在這裏,隱私權也是必要的,這樣才能劃清「公」「私」的界線,使人能夠更清楚地發展個人「公」的性格與生活。

⑦ Steven Lukes: *Individualism*中有些章節,我並不同意,尤其是他對 Max Weber, F.A. Hayek等所主張的「方法論上的個人主義」的批評,我覺的相當膚淺。但他對人的尊嚴與個人自由之間的關係的分析,卻相當扼要。上面的分析主要是參考此書有關這方面的章節撰成的。

⑧ 北京魯迅博物館魯迅研究室編《魯迅致許廣平書簡》(石家莊:河北人民出版社,1980),頁45。

⑨ 魯迅:〈譯了《工人綏惠略夫》之後〉,《魯迅全集》(北京:人民文學出版社,1973),卷11,頁588-89。

⑩ 以上四處引文同上,頁589-90。

⑪ 同上,頁591。

⑫ 《全集》(1981),卷8,頁31。

⑬ 以上引文按順序見《兩地書》,《全集》(1981),卷11,頁74、78、79、20-21。

⑭ 《野草》,《全集》(1981),卷2,頁202。

⑮ Leo O. Lee: *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), p. 109.

⑯ 《兩地書》,《全集》(1981),卷11,頁19-20。此信寫於1925年3月18日。

⑰ 《全集》(1981),卷7,頁398。魯迅在1935年11月16日給蕭軍、蕭紅的信上更說:「二十四年前〔指辛亥革命時期〕太大度了,受了所謂「文明」這兩個字的騙。到將來,也會有人道主義者來反對報復的罷,我憎惡他們。」《全集》(1981),卷13,頁250。

⑱ 魯迅:〈文化偏至論〉,《全集》(1981),卷1,頁50-55。

⑲ 魯迅:〈摩羅詩力說〉,《全集》(1981),卷1,頁99。洛克(John Locke, 1632-1704)在1704年逝世;但他的主要著作都是在十七世紀出版的,應該說他是十七世紀的哲學家。這篇魯迅青年時代的作品在談到十八世紀英國的情況時,言及「於是哲人洛克首出,」是在時序上不正確的。

⑳ 魯迅:〈馬上支日記〉(1926年7月2日),《全集》(1981),卷3,頁325-26。

㉑ 詳見拙著 Lin Yu-sheng: *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), pp. 3-55, 104-61. (日文版:丸山松幸·陳正醜譯《中國の思想の危機:陳獨秀·胡適·魯迅》(東京:研文出版,1989),頁13-73,135-213。中文版:穆善培譯·蘇國勳崔之元校《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》(貴陽:貴州人民出版社,1988增訂再版),頁1-93,177-299。)以及拙文“The Morality of Mind and Immorality of Politics: Reflections on Lu Xun, the Intellectual,” in Leo O. Lee ed.: *Lu Xun and His Legacy* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 107-28。此文中譯見拙著《政治秩序與多元社會》(台北:聯經,1989),頁235-75。

㉒ 見前揭書與前揭文。

㉓ 俞芳:《我記憶中的魯迅先生》(杭州:浙江人民出版社,1981);許羨蘇:〈回憶魯迅先生〉,北京魯迅博物館魯迅研究室編《魯迅研究資料3》(北京:文物出版社,1979),頁199-216。