

魯迅與尼采反「現代性」的契合

• 張釗貽

兩種現代性

魯迅和尼采表面上左右不相容，但在思想上卻有很多共通之處^①，而部分的共通處還有共同的歷史文化根源，例如反「現代性」(modernity)就是其中之一。

「現代性」是個複雜的社會文化現象，歷來眾說紛紜，歸納起來可有兩種頗為不同的看法：第一種是指西方文明史上一個階段的「現代性」，即由資本主義帶來的科技進步、工業革命、以及因此引起的一切經濟社會變革，此處不妨將之稱為「實用現代性」；另一種則是文化、美學上的「現代性」，它以追求文學藝術的創新和進步為鵠的，與浪漫主義思潮有頗密切的關係^②。浪漫主義思潮的崛起，在於反對古典主義所設下的種種神聖不可侵犯的、僵死不變的框框，擴而大之，即反對一切社會成規定見^③。「文化現代性」可以說是繼承和體現了浪漫主義這種解放性的特徵。雖然這兩種「現代性」在對抗專制禁錮、追求新的更美好的社會時，曾一度並肩前進，互相影響，但到十九世紀上半葉便反目成仇。「實用現代性」所體現的

機械功利主義，竭力追求效率，以物質生產和消費為中心，將社會生活高度組織起來，嚴重威脅人的精神生活和獨立個性，也就是威脅到文化藝術賴以生存發展的基礎，「實用現代性」因而遭到「文化現代性」的抨擊。本文所謂魯迅與尼采的反「現代性」，也就是指他們從「文化現代性」的立場上對「實用現代性」的批判，而重點探討這批判在社會政治層面上的契合。

文化與國家的對立

尼采著作中有不少地方批判這種「實用現代性」，但最能體現在社會與政治層面上的，莫過於所謂「反政治」(antipolitical)的立場。「反政治」原是用來批評那些堅持神權和僧侶政治，而反對世俗政治體制的人。而世俗政治體制，主要是指政黨政治和議會民主制。到了十九世紀末，舉凡威脅到這種政治體制自主性的，都可以被責為「反政治」。尼采參與過瓦格納(Richard Wagner)的文化運動，這個運動就被認為是以歌劇介入政治，因而是「反政治」的^④。尼采本人也曾自

「現代性」是個複雜的社會文化現象，歸納起來可有兩種頗為不同的看法：第一種是「實用現代性」；另一種則是「文化現代性」。

稱是「反政治」的^⑤。不過，這裏必須指出，尼采的「反政治」與其他保守的「反政治」態度不同。

首先，從較窄的歷史背景看，尼采所反的是卑斯麥(Otto von Bismarck)的政治。尼采的一生可以說是與卑斯麥時代相始終(卑斯麥上台時尼采十七歲，卑斯麥下台後一年他精神失常)。卑斯麥時代也就是德國實現統一的時代。德國統一原為1848年革命的目標，是外爭自主、內爭自由的自然趨勢，一直是民族自由主義運動的理想，並曾獲年輕尼采的同情^⑥。值得注意的是，儘管尼采多次抨擊民族主義，但他並不反對爭取獨立自主的民族主義運動。但卑斯麥的統一，卻是將德國各邦統一在普魯士的專制統治之下，各邦不但爭不到自由，連原來保持自身固有特色的自主權都被剝奪。面對這種統一，民族自由主義亦從此分裂而衰落^⑦。因此，尼采的「反政治」，所反的是卑斯麥與普魯士的專制政治。正由於尼采對第二帝國的批評態度，尼采思想傳播的初期，主要是在各種激進運動，諸如無政府主義、婦女解放、社會主義等運動中找到聽眾^⑧，難怪有史家稱他為卑斯麥時代的叛逆者^⑨。

尼采「反政治」的觀點突出表現為文化與國家的對立，並從文化角度批判國家。早在導致德國統一的普法戰爭勝利時，尼采就在《非摩登的思考》(*Unzeitgemässe Betrachtungen*)中警告說，德意志帝國的勝利只會為德國文化帶來害處：政治勢力的擴大只意味着文化的萎縮^⑩。在《偶像薄暮》(*Götzen-Dämmerung*)中，尼采進一步指出^⑪：

文化與國家……是對立的。「文化國

家」(Kultur-Staat)僅僅是個摩登想法。前者靠對方養活，靠損害對方以繁榮。所有文化上偉大的時代，都是政治衰落的時代：文化上偉大的，一直以來都是非政治的，甚至是反政治的。

在《查拉圖斯特拉如是說》(*Also Sprach Zarathustra*)裏，他也說過：國家之所終，才會有「並非多餘的人類」，才可能冒出「超人的彩虹與橋樑」^⑫。

國家與文化的對抗，其實並不局限在當時德國的專制制度，從較寬的歷史背景看，卑斯麥時代也是德國大規模工業化，真正走上現代社會的時代。尼采的「反政治」，因而並非僅僅是針對第二帝國的專制制度，同時也指向現代政制。我們不妨再看看他對現代政治制度的批判。對尼采來說，現代的民主制度(包括社會主義理想)，強將不同的人按相同的標準來對待和衡量，硬將超群突出的人壓在水平線上，結果也還是一種專制獨裁：群眾的專制^⑬。在這專制的群眾背後，還有一股強大的物質力量，即經濟力量，對文化造成威脅。尼采認為，文化依賴人們的精神生活而存在和發展，但精神生活卻被現代緊張的政治經濟生活的壓力擠掉了^⑭。要而言之，尼采的「反政治」其實已超出了國家政制等問題，而指向更為廣闊的社會問題。貝格曼(Peter Bergmann)指出，尼采的「反政治」是反對「現代化企圖控制社會生活所有方面的進侵性勢力」^⑮。尼采的批判，實際上已觸及現代社會制度的核心問題。他所抨擊的現代社會專制獨裁及其蘊含的反文化特性，實際上是指現代社會賴以運作的、以利潤和效率為準繩的標

尼采「反政治」的觀點突出表現為文化與國家的對立，並從文化角度批判國家。尼采在《非摩登的思考》中警告說，政治勢力的擴大只意味着文化的萎縮。

準化、組織化、制度化、官僚化……一言以蔽之：與理性並無必然聯繫的「理性化」的產物^⑩。這一切也正是「實用的現代性」在社會政治方面的表現。

對魯迅曲折的影響

魯迅與尼采這種「反現代性」的契合，突出地表現在他留日期間發表的文章裏，尤其是〈文化偏至論〉和〈摩羅詩力說〉兩篇。魯迅在文章裏鮮明地反對議會（多數人的專制）和庸俗的物質主義、宣揚天才並強調主觀精神。若用他自己的話來概括，他這時期的思想就是「捨物質而張靈明，任個人而排眾數」^⑪，與尼采在《非摩登的思考》所表述的觀點很相似。魯迅認為，那些物質主義和庸眾都是十九世紀文明「偏至」的結果，必須藉新興的理想主義與個人主義來糾正，而方法是提倡文學和文化批評（尤其是「抗俗」）。很明顯，魯迅已觸及前述兩種「現代性」對抗的問題。而他引為同道、藉以解決問題的藥方，正是尼采「反政治」的思想。但由於兩人歷史背景的差異（中國是被侵略國），魯迅強調了由詩人及文化批判者構成的「精神界之戰士」所促進的民族解放運動。尼采雖多次抨擊民族主義，但那是另一種。對於這種民族主義，已如前述，尼采是並不反對的。

魯迅與尼采在思想上的契合，其實是有其一定基礎的，例如魯迅早期喜好的歐洲浪漫主義文學，就原是尼采反「現代性」的源泉之一：他的老師章太炎當時正好鼓吹了一陣子無政府主義，也應當對他的「反政治」思想有所影響。再者，中國自「自強運動」起，

也開始了「現代化」，也面臨「現代性」的一些問題。不過，尼采對魯迅的「反政治」還有更為直接的影響，而且這種影響，很能夠反映出魯迅與尼采自身和他們歷史背景中更具普遍性的相通之處。

在1901年魯迅赴日前，日本知識界發生了一場所謂「美的生活」的論爭，觸發了尼采對日本影響的第一個浪潮^⑫。論戰的主角是後來被稱為「日本尼采」的高山樗牛和登張竹風。高山樗牛原也熱衷於浪漫主義文學，甲午戰爭後一度是狂熱的國粹主義者，後來又逐步對政治和民族主義失望，而轉向尼采的個人主義。自1889年開始，他對日本經濟急劇發展所帶來的各種社會問題，尤其是精神價值喪失與物質享樂主義盛行，進行了激烈的批判。高山樗牛面對的問題，很明顯跟普法戰爭後德國面臨的問題相似。甲午戰爭也是日本加劇現代化的轉機。1901年，高山樗牛在〈作為文明批評者的文學家〉中援引尼采思想作為他對文明、社會批評的理論基礎。同年8月，高山樗牛發表挑起論戰的〈美的生活論〉，這篇文章其實沒談尼采，是登張竹風後來為文點出他與尼采的契合，才使論爭的焦點轉移到尼采上。

值得注意的是，登張竹風在論戰前夕發表了一篇〈弗里德里西·尼采論〉，比較系統地介紹尼采。登張的長文其實是由勃蘭克斯(George Brandes)〈尼采：論貴族急進主義〉前兩節改寫而成^⑬，而勃蘭克斯的這兩節論文，又是他讀尼采《非摩登的思考》的撮要。尼采的文章本來就是對「現代性」的「反政治」的批判，經過勃蘭克斯他們的「折射」，就更突出了文化批判的方面。魯迅留日初期有一本

魯迅與尼采「反現代性」的契合，突出地表現在他留日期間發表的文章裏，尤其是〈文化偏至論〉和〈摩羅詩力說〉兩篇。魯迅在文章裏鮮明地反對議會和庸俗的物質主義、宣揚天才並強調主觀精神。

日文的「尼采傳」流通，從情況判斷，應該就是登張竹風的《尼采與二詩人》，裏面收有〈弗里德里西·尼采論〉。換言之，尼采《非摩登的思考》中的「反政治」思想，通過勃蘭克斯和登張竹風而傳到魯迅。

文藝與政治的歧途

尼采「反政治」的主張，對魯迅後期的思想仍有很強烈的影響，如在〈文藝與政治的歧途〉(1927)一文中，他提到跟兩種「現代性」的衝突非常接近的觀點。魯迅說^②：

文藝和政治時時在衝突之中；文藝和革命原不是相反的，兩者之間，倒有不安於現狀的同一。惟政治是要維持現狀，自然和不安於現狀的文藝處在不同的方向。……政治想維繫現狀使它統一，文藝催促社會進化使它漸漸分離；文藝使社會分裂，但是社會這樣才進步起來。文藝既然是政治家的眼中釘，那就不免被擠出去。

作家、藝術家以其特別敏感的本性，洞察社會隱憂，預見未來改革，進而提出種種警告和批評，這不但叫政客頭痛，也使安於現狀的大眾不得安寧，因而為整個社會所憎恨。如此一來，文藝不光與政治對立，更是與社會對立，與大眾對立。

我們知道，魯迅後期支持共產黨的革命運動，但他的「反政治」觀點並未改變。說後期的魯迅是共產主義戰士，比共產黨人更「革命」，固然離奇，但他的「反政治」也不能說與共產主義敵對。共產主義反對資本主義制度，正是「實用現代性」的集中表現，

而共產主義的一些激進主張，諸如消滅國家、改變金錢對人的操縱、人的解放等等，其實也繼承了一些「文化現代性」的觀點。事實上，從尼采到馬克思主義，魯迅也不是本世紀唯一的例子。高爾基(Maxim Gorky)和德國一些表現主義文藝家，亦走過相似的路^②。

不過，魯迅對共產革命也不是毫無保留的，因為他知道，「即共了產，文學家還是站不住腳」，「理想與現實不一致，這是註定的命運……」^②。這種命運表明，文學家的理想超越共產主義理想：而共產革命勝利也還是建立一個現代制度，而現代制度本質上也還是「實用現代性」的產物。以此推論，魯迅之轉向共產黨，只是由於形勢促成。當時中國為強鄰所迫，國且不保，遑論文化？魯迅於是退而求其次，支持一種在他看來比較合理可行的政治革命運動，也是很自然的事。正因為是退而求其次，他也並未改變對共產革命的保留態度。我們可以從後期魯迅《非攻》和《理水》兩篇歷史小說的結尾，隱約看到他這種與其說是悲觀，毋寧說是清醒冷靜的現實態度。

《非攻》和《理水》多少是借古喻(諷)今的作品，墨子的反戰與大禹治水，可能是暗喻中國「脊梁」的抗日和共產黨救國，如果我們接受這種觀點，那麼，當外患消除，革命者登上統治地位後，情況會怎麼樣呢？墨子不但沒人感謝，反而一返國就被搜檢了兩回：走進都城，又遇到募捐救國隊，募去了破包袱；到得南關外，又遭着大雨，被兩個執戈的巡兵趕開了，淋得一身濕，……大禹當了皇帝之後，態度也改變一點了……所以市面仍舊不很受影響，不多久，商人們

在1901年魯迅赴日前，日本知識界發生了一場所謂「美的生活」的論爭，觸發了尼采對日本影響的第一個浪潮。論戰的主角是後來被稱為「日本尼采」的高山樗牛和登張竹風。

就又說禹的行為真該學，……終於太平到連百獸都會跳舞，鳳凰也飛來湊熱鬧了^②。商人的得意，在國家名義下巧立名目的合法掠奪(募捐救國隊)，只按規章不顧人的官僚制度(趕開墨子的巡兵)，如此種種，正是他在〈文化偏至論〉和〈文藝與政治的歧途〉中抨擊的物質主義、麻木不仁的庸眾和只顧維持現狀的政治的形象表現。而這也是尼采批判的「現代性」。

結 束 語

如果說，魯迅的「反政治」是要「革」掉物質主義和大眾的庸俗性，那是不準確的，因為他知道這不可能。《非攻》和《理水》的結尾表達了魯迅面對它們的無奈，就正如韋伯(Max Weber)對官僚主義的無奈一樣(韋伯也受過尼采影響)^④。但無奈的承受並不等於甘心接受。非反不可，屢反不衰，這是「精神界之戰士」的本性：而反儘管反，終歸無效，卻又是文藝家的「命運」。這其實也是「文化現代性」對抗「實用現代性」的命運。文化的追求從來只是少數人的事，而這個世界卻屬於大眾。尼采深知此理，他提出的「愛命運」(amor fati)，不能說與此無關。愛這種「命運」，知其不可為而為之，知其不可為仍非為不可，這種「精神界之戰士」、「超人」、文藝家、思想家對社會的永恆對抗和批判，正是魯迅和尼采所揭示的中國和世界文化的前景和困境，也是他們思想生命力之所在。

毛澤東曾說，「魯迅的方向，就是中華民族新文化的方向」，若從兩種「現代性」的角度看，這是很精彩的見解。可惜，這對維持「現狀」有礙，

於是一些官方的解釋罔顧語義，硬將這句「向前看」的話改成「向後看」，把指示未來的「方向」變成回顧過去的「道路」^⑤，好像中華民族新文化只能循已死的魯迅的足跡而止於某個「至善」的終點。這一改，實際上把魯迅思想的活力閹割掉，也把中華民族新文化的活力閹割掉。然而，這恐怕也正是「文化現代性」的另一命運，雖然操刀者並不一定來自政府。

如果說，魯迅的「反政治」是要「革」掉物質主義和大眾的庸俗性，那是不準確的，因為文化的追求從來只是少數人的事，而這個世界卻屬於大眾。對社會的永恆對抗和批判，正是魯迅和尼采的思想生命力之所在。

註釋

① 參看拙著《尼采與魯迅思想發展》(香港：青文書屋，1987)，及拙文“Lu Xun and Nietzsche: Influence and Affinity after 1927”，*Journal of Oriental Society of Australia*, vols. 18 & 19, pp. 3-25.

② Matei Calinescu: *Five Faces of Modernity* (Durham: Duke University Press, 1987), pp. 41-46.

③ Jacques Barzun: *Classic, Romantic and Modern* (The University of Chicago Press, 1961), pp. 36-44.

④⑥⑬ Peter Bergmann: *Nietzsche: The Last Anti-Political German* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), pp. 2-3; 40, 47-48; 3.

⑤ *Ecce Homo*, I:3; *Basic Writings of Nietzsche*, tr. and edited by Walter Kaufman (New York: Random House, 1968), p. 204. *Basic Writings of Nietzsche* 以下簡稱 BWN。現時通行英譯本保留了尼采自稱是「最後一個反政治的德國人」那句話，但尼采在最後的修改本上把那段話換掉。見 M. Montinari: “Ein neuer Abschnitt in Nietzsches *Ecce Homo*”, *Nietzsche lesen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1982), pp. 121-23. 雖然如此，但尼采在其他地方用過「反政治」一語，因此本文仍沿用如故。

⑦ Hans Koln: *The Mind of Germany* (New York: Harper Torchbooks, 1960), pp. 168-88.

- ⑧ R. Hinton Thomas: *Nietzsche in German Politics and Society 1890–1918* (Oxford: Manchester University Press, 1983). 尼采對第二帝國的批評，見 *Twilight of the Idols*, 8:1, in *The Portable Nietzsche*, tr. and edited by Walter Kaufman (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), pp. 505–506. *The Portable Nietzsche* 以下簡稱 PN.
- ⑨ Golo Mann: *The History of Germany Since 1789*, tr. by Marian Jackson (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), pp. 396–403.
- ⑩ *Untimely Meditations*, I:1, tr. R.J. Hollingdale (Cambridge University Press, 1983), pp. 3–6. 近有學者欲突出其反「現代性」而將書命譯為: *Unmodern Observations* (New Haven: Yale University Press, 1990) 本文亦隨之。
- ⑪ *Twilight of the Idols*, 8:4; PN, p. 509.
- ⑫ *Thus Spoke Zarathustra*, I:11; PN, p. 163.
- ⑬ *Beyond Good and Evil*, 242; BWN, pp. 366–67. *Human, All-Too-Human*, tr. R.J. Hollingdale, II:2, 230 (Cambridge University Press, 1986), p. 369. 當然，這裏必須指出，尼采是站在少數天才、文學藝術家、哲學家等從事細緻精神勞動的人的立場上考慮的。
- ⑭ *Daybreak*, §179, tr. by R.J. Hollingdale (Cambridge University Press, 1986), pp. 107–108.
- ⑮ 關於「理性化」對社會的壓迫，參考 P.L. Berger et al: *The Homeless Mind* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), pp. 163–65.
- ⑯ 〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，卷一（北京：人民文學出版社，1981），頁46。《魯迅全集》以下簡稱《全集》。王富仁正確指出，魯迅所排的「眾數」其實是商人等資產階級的「市民」，亦即「現代」社會的人。見其〈尼采與魯迅前期思想〉，《文學評論叢刊》，第17輯（1983），頁260–87。
- ⑰ 關於尼采在日本，本文主要參考 R.S. Petralia: “Nietzsche in Meiji Japan”，unpublished Ph.D. dissertation (Washington University, 1981).

⑱ 杉田弘子：《ニーチェ解釋の資料的研究》，《國語と國文學》，vol. 4, no. 5, pp. 26–34. 所引勃蘭克斯的文章即“Friedrich Nietzsche: Eine Abhandlung über aristokratischen Radicalismus” (1889).

⑳ ㉒ 《全集》，卷七，頁113–14；119。

㉑ See M.L. Loe: “Gorky and Nietzsche: The Quest for a Russian Superman”，in B.G. Rosenthal (ed.): *Nietzsche in Russia* (Princeton University Press, 1986), pp. 251–73; Seth Taylor: *Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism 1910–1920* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), pp. 89–116.

㉓ 《全集》，卷二，頁464、386。

㉔ 據稱，韋伯在一些理論問題上企圖融匯尼采與馬克思的觀點，參考 H.H. Gerth and C.W. Mills: *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: A Galaxy Book, 1958), pp. 61–62. 此處說韋伯的「無奈」是指他也理解到官僚制度「日常化」的危險，是會僵化甚至窒息社會活力，因而企求「克里斯馬」型社會運動給予平衡。官僚制度與「克里斯馬」型社會運動的對立，其實與兩種「現代性」及魯迅文藝與政治的對立是相通的。大禹的改變，就有「日常化」的味道。

㉕ 〈新民主主義論〉，《毛澤東選集》，卷二（北京：人民出版社，1966），頁691。官方英譯：“The Road He Took Was the Very Road of China’s New National Culture”，*Selected Works of Mao Tse-tung II* (Peking: Foreign Languages Press, 1985), p. 372.

張釗貽 暨南大學中文系畢業，澳洲悉尼大學博士。著有《尼采與魯迅思想發展》（香港，1987），另編註有 *Nietzsche in China: An Annotated Bibliography* (Canberra, 1992)。