

## 9 魯迅：孤独な思想先行者

錢 理 群

中国の偉大な近代文学者であり、思想家である魯迅。その文学活動は今世紀初頭、日本で開始された。彼は1903、1908年に日本留學生が発行した『浙江潮』『河南』誌上に前後して、「説[金日]」「人の歴史」「科学史教篇」「文化偏至論」「魔羅詩力説」「悪声論」など六編の論文を発表した。そのうちの一編の文章で、人の注目をひく、ドイツの哲学者ニーチェから一くだりの話を引いた。「私は遠くまで来すぎて、伴侶を失ひひとりとなった。…私は父母の国から追放された。」(1) これは不吉な予感で、魯迅の一生の運命を、さらには、中国近代文学史、思想史での彼の歴史的地位(と境遇)をも予告しているかのようだ。彼は永遠にひとりの孤独な思想先行者である。

これはやはり、近代中国が提出した重要な思想、文化の命題の一大潮流からは、魯迅は完全に独立した思考の持ち主であり、彼独特の反応をしたからだ。彼は決して人々が通常形容するように「時代の波に乗った者」(この点には、悲しむべき誤解が存在する)でもないし、彼の見解は往々にして時流にあわず、時代に遅れているかのように見え(だから、左翼青年が彼を「時代の落伍者」と風刺するのは、全く根拠のないこととは云えないのだ)るのではあるが、いつも後代の歴史発展によって、魯迅が先見性を持っていたことが証明される。まさしくこの種の「思想的先進」が魯迅にこの上ない代償を払わせている。

(一)

前世紀半ばに西洋が「閉鎖的」な中国の門戸を開いてからこの方、どのように西洋文化が取り扱われ、また、西洋文化が中国文化に対し、中国社会にまでに衝撃と影響を与えたかは、ずっと中国の知識階級を悩ませてきた思想(文化)の難題であり、かくして、繰り広げられたいろいろな論争は世紀末の今日までさえ、続いており、これは今世紀特有のテーマだといえよう。このことは直接、中国の現代化(あるいは近代化ともいう、以下同じ)の道筋の選択にまで、ひいては中国現代化に対する歴史的進展の評価に関係する。困難(困惑)のありどころは、まさにここにある。歴史的にはかつて経験した中外文化交流とは異なり、西洋文化(文明)は帝国主義の武力的な侵略に伴って強制的に輸入されたものとされている。西洋文化が引き起こした、中国の文化・社会の変化には二重性がある。つまり、中国の封建社会の解体を促進したとともに、中国を迅速に半植民地の悲惨な地位に陥れた。また、中国の封建文化には、巨大な衝撃をもたらしたとともに、明らかな文化侵略の性格をもっている。このことで、中国の知識階級は西洋文化に直面させられると、つねに、ある抑圧、そして屈辱までも感じずにはいられないし、つねに西洋文化の輸入・衝撃の「結果」にたいして、いろいろな悩みを生まざるにはおれないのだ。つまり、伝統文化がなくなり、自身の文化独立性が喪失するのではないかなどと憂えるのだ。中国の伝統文化がふるく深いがために、中国の知識階級のこうした悩みと憂いは他の東アジア諸国にくらべて、うんと強烈なものとなったようだ。かれらの潜在意識の内では、終始伝統的な「中華思想」の誘惑から抜けきれなかったのかも知れない。

魯迅もまさにここから一伝統的な中華思想を批判的にじっくりみつめることから、独自の考え方を始めた。彼は「文化偏至論」で、最初にすぐさま中国と外国の文化の関係について、ひとしきり歴史的考察をしている。彼が言うには、「むかし軒轅氏が蚩尤に勝って中国の地に居

を定め」(1)、周囲の小部族は「どれも中国が学ぶに足りないものであった」(2)ので、そこで文化の形成と発展は「みな自力で行い、他に求めることがなかった」(3)「時代が下り、周、秦のころになると、西洋ではギリシャ、ローマがおこり、その芸術・文学・学術は輝かしいものがあつたが、陸上は難路、海上は波濤に阻まれて、交通もままならず、すぐれた文物を師と仰ぐことができなかつた」(4)「元、明の時代になると、キリスト教宣教師が一人二人やってきて、教義と天文・数学・化学をたずさえて中国にのりこんだが、これらの学術がさかんになることはなかつた。」(5)中国は長期にわたって「中央にそびえ立ち、しかも他に比較するものがなかつた」(6)地位にあつたので、しぜんと「自尊自大はますます高じ、自国の文物だけを大事にして万物を見下す」(7)いわゆる「中央の大国」という気質をうんだ。これもやはり私たちが言うところの「中華思想」だ。魯迅のみるところでは、この「もとより人情として当然」であることには、じつはある民族文化の危機がひそんでいるのだ。「比較するものがないと、久しく安逸の日々をおくるうちに、退廃のきざしが生じ、外圧が加わらなると、進歩も止んでしまう。人は倦みつかれ、行きなやんで、すぐれたものをみて学ぼうとはしなくなる。」(8)まさに前世紀の半ば以来の西洋文化の衝撃が、こうした潜在的な危機を現実に変えてしまったのだ。「西洋に新国が叢生し、得意な技術をもって中国にやってきて、ひとあばれしてみせると人々は茫然自失して卒倒し、はじめて大変だと気づいた。」(9)一人々が気付くのはむずかしくない、先に述べた魯迅の歴史考察では、西洋文化は「野蛮で未開の文化」として蔑視されているのでもなければ、中国伝統文化という「先進文化」に絶対に優ると単純に、うけとられているのでもないことに。(この二つの見方はどちらも、当時からのちまでのかなり長期にわたり、中国でえらく流行した視点であるにもかかわらず)魯迅が強調するのは、西洋文化(ギリシャローマ時代から二十世紀にいたる)は一種みずから「かがやかしいものがある」(10)歴史と特徴をもつものであり、中国(東洋にいたるまで)文化とは大変にちがった異質な文化であつて、だからこそ、必然的に、この民族文化にないものをもつということになるのだ。「学ぶに足りる」「よきもの」とはつまり特殊なひときわすぐれた部分(価値)だ。このように、魯迅は根本から中華思想、閉ざされた独断的な伝統的思考方法を出て、解放された、多元的な世界(グローバルな)文化の新しい観点と、新しい視野をうちたてたのである。魯迅はかくして、ある極めて重要な結論を導きだした。「国の大いなる真価を發揚させるには、己をよく知ることが第一、また必ず他をも知り、周到なる比較をしてはじめて自覚が生ずるのである」(11)この説こそが、正確に「人を知」って、つまり「異質文化」と比較するなかに限って、客観的に「自己を見つめ」、科学的に自己の「ほんとうの大きさ」(本当の価値)を把握(いちだんと高め)し、自己の足りないところを直視(と克服)でき、ここから一種の文化的な(本土文化と外国文化に対して)自覚がうまれるのだ。—以下の文章からわかるだろう。「自覚」は、魯迅の基本概念のひとつだ。いわゆる「自覚」は、つまり盲目性を克服するのだが、魯迅の見方では、自覚の当面の急務は、中華思想を打破すべき事なのだ。中華思想は中国の伝統文化にある「至高、至上、至善、至美」に神聖な後光を与え、ここから盲目的な民族の思い上がりがうまれるのだ。魯迅はこれが本当の民族文化の危機の在処にちがいないと考えた。これはまさに中国の国情、国民性、民族文化の病巣についての深い認識と冷静な直視をあらわ

しており、今日までいぜんとしてその意義を失わない。また、まさにこの基本的な警戒と批判的立場から出発して、魯迅は理解したのだ。先に述べた西洋文化の侵略的な強行輸入は、中国本土文化の危機がもたらされたのと同時に、ふるい伝統文化を更新するために、新しい希望を与えたのだ。異質な文化の輸入は、まさに全く新しい参照システムを作り出せる。「比較」の中では、伝統文化の「至高、至上、至善、至美」を打ち砕けるようになり、さらに進んで変革の自覚をうみ、受動を能動に変える。魯迅は、この民族の屈辱的なかたちで出現した、滅多にない歴史的機会を十分にたいせつにし、ほとんどみずからの一生のエネルギーを集中させた。たびたび、声を大にして叫んで、「もっと度量を大きくして大胆に、おそるところなく、新しい文化を思う存分吸収（12）させようとしたのだ。比較のなかでは、伝統が「骨董化（神聖化し停滞化し）」して「かくしだて」し「だまくらか」す迷夢を絶えず打破する。まさに我々が別の文章で指摘したように、「魯迅は『現在』の特定の時間空間のもとで選択したにすぎない。歴史が為そうとしたこと、つまり中国の歴史と伝統に対して、みずからを全面的にして偏りのない時間空間を超えたものとする、過大な要求はしなかったし、決してしようとしなかった。永久不変の意義ある判断をもって、（かれの哲学をみるかぎり、いわゆる「全面」や「永久」そのものは、疑わしいものだ）、だから彼は自分の考えを閉じこめて円満な解決を自らほこることは出来なかったのだし、彼は現在に対しては白紙答案をだして、未来に属することだとしたくなかっただけなのだ。しかし、まさに自覚的に「中間生成物」という意識をもって、このような選択をしたがために、中国近代思想文化史上に、自分のありどころ、他の誰もがとって変わることが出来ない、独自の地位と価値とを得たのだ。「伝統文化の近代的転化」の歴史的な過程にあっては、魯迅は（彼の同時代人たちも含まれるかも知れない）一人のかかすことが出来ない媒介なのであり、一つの中国伝統文化の弊害の端緒（その核心は専制主義的文化）を否定する段階であり、このような歴史的否定の段階をかいては、伝統文化の継承と発揚とは、根本からお話にならない。」（13）しかし、魯迅は自分のこの独自で深謀遠慮の選択のために、同国人から情け容赦ない処罰を受けることになった。生前だろうと死後だろうと（今日に至るまで）、ずっと、陰に陽に、魯迅を「民族文化の敵」とみなす人がいる。それでも魯迅の立場は終始ゆるがない。「わたしは、自分の主張が、決して『帝国主義者の指図を受け』て、中国人を誘惑して下種にするのではないと信ずる。口を開けば愛国、愛国といい、国粋の権化であることも、事実上の下種になる妨げにはならないのである。」（14）魯迅はかくして、「愛国者」のなかにまじっている「亡国を愛する者」（15）、および「中国がいつまでも一つの骨董で、彼らの鑑賞に供せられることを心から望んでいる」（16）ような他に下心のある外国の「友人」に人々が気づき、警戒するようしむけた。—この警告は今に至るまでも色あせてはいない。

ひとりの本当に深い（そして浅薄でも低俗でもない）東洋の国家的思想家（にして文学者）として、魯迅にはもちろん、自分の民族的な立場があった。彼が彼の同国人たちに西洋を学習するように呼びかけているときに、当然、輸入した西洋文化には、アプリアリな不平等性があることを軽視出来なかった。だから、彼は今世紀の初めに、書いた最初の批評論文で、武力をもって中国に侵入した西洋の文明にはそのたいへんちがあったところがあることを肯定すると同時に、「勝敗のわかれ目は文明と野蛮のちがいのだ」（17）という論法を否定したのだ。

魯迅はこの一時期に「進化論」の影響を受けたのだけれど、しかし彼はみずから独自の見解をもっていた。先に述べたように、かれは当時（のちにおよぶまで）のある思想家たちとおなじように、強大な西洋国家の文化を絶対的に「先進化」しているものとは考えなかった。逆に、かれはこのようなアピールをだした。「獣性の愛国者」には断固として反対するやうにと。かれらは「かならず強国に生まれる。その国勢は強大で、国威は世界に君臨するにたるために、ひとり自国のみを尊しとして他国を蔑視する。進化論、自然淘汰の説を執り、弱小国を攻略して欲望を逞しゅうし、世界を統一して異民族をことごとくその臣下、奴隷としてしまわねば満足しないのである。」(18) 魯迅はここでの批判の矛先を、しぜん先ずあした西洋の帝国主義者にむけ、つぎにははっきりとみずからの民族主義と愛国主義的な立場を表明した。だが、もうひとつ、自分の一国の文化の絶対化し、さらにすすんで、「混一国家」の文化的独断主義と覇権主義をめざすあらゆる試みをさして、ある意味で、将来ついには盛んになるであろう中国の文化に対して、魯迅は、ある「さきまわりの警告」をしたとみなすことができる。かれはふかく、中国传统文化のうちに根深く植え付けられた「中華思想」が「息を吹き返す」ことを憂慮していた。そして世紀末にいきる我々後世の人間からみると、これはけっして、魯迅の「杞憂」ではないだろう。だが、結局は後の話である。今世紀の初めには、「古代のことはしばらく措き触れぬこととして、別に外国に新しき声を求めよう」(19)として、西洋の「反抗を決して行動を起こした」(20) 魔羅（訳注悪魔）の精神をもって、西洋の強権に反抗し、「独立と自由と人道のため」(21)に戦おうと、よわい地位にあった中国の人々に対して、魯迅はもっぱらアピールした。注意に値するのは、魯迅の以下の観点である。「ニーチェは自ら強者たらんとし、かつ強者を称えた。ルシファーも自ら強者たらんとしたが、強者には力の限り抵抗した。」(22) ここでは、「強者を称える」西洋強権の論理と「力の限り抵抗する」抑圧された民族の反抗哲学の限界とがはっきりと分かれて見て取れる。だがさらに価値があるのは、魯迅が以下のような思考経路をたどっていることだ。「向上」のためには、まず西洋をまなばねばならない。後の関係する文章では、魯迅はこの思想をいっそうはっきりとあらわしている。「自分を欺き人を欺く仮面をすべてはぎとり」(23)「自尊心を折りまげて我々を銃撃する毛唐に学ばなければならない。」(24) そうしさえすれば、「そこに、はじめて新しい希望の萌芽をもつ望みがある。」(24)「その師が我々の仇敵であろうとも、我々は師から学ぶべきである。」(25) 魯迅のこの選択は、じゅうぶん理知的である。ふたり（二国）が対抗しているとき、弱い方の一方は、自分よりすぐれている、あらゆる相手の長所をすっかり学び手に入れさえすれば、相手とはりあい、比較することで、相手にまさっている自分の長所を、じゅうぶん知り発揮し、これによって、根本から相手の強い勢力をそぎ、はじめて、自分を弱い方から強い方へと転換させられる。もし、ただ一時の感情をかたくなにまもることのみ気をとられると、屈辱に耐えられず、相手を学習するのを拒絶するから、むこうが強くこちらが弱いという現実さえも認めずさらには自分を欺き人を欺いて、みずからの病弊すら「艶なること桃花の如き」「国粹」(26)にお仕えもうしあげることとみなすだろう。こうなるとは、むこうとこちらの距離はどんどん大きくひらくばかり、最後にはみずから滅亡をえらぶ。人類の歴史上、こうした先例には事欠かない。こうした恥をこらえて重大な責任を負い、齒を食いしばりながら、西洋の侵略者に対し

て学ぶ（数十年後に彼はおなじような精神的アピールをもって、日本の侵略者にまなぶように、同国人につげた）立場と態度は、魯迅が真の民族主義者たることに恥じないということであらわしている。彼のこうした選択の内には、強大な民族への自信の力がはっきりと示されている。まさに彼自身が説いたように、当人たちに「異民族の奴隷になぞならぬ自信があった。いや、そのようなことなぞ思ってさえみなかった。外来の事物を取り入れる時には、まるでそれを自分のとりこにするようなふうには、自由に駆使して全く意に介するところではなかった。それが国力が弱り下り坂を迂り出すと、気弱く過度に神経質になり、外国の者に接する度に、自分がとりこにされるような気になり、拒み、戦き、後ずさりし、逃げ出し、肩寄せ合ってがたがたとふるえ上がる。それをまたきまって理屈をこねて合理化しようとする。そして国粋はついに弱い王と弱い奴隷の宝となりおおせるのだ。」(27) このように東西の交流に不平等が存在することにこと寄せて、西洋を学習するのを拒絶する「愛国者」は、幼稚なだけではなく、さらに一種の内在するおびえを表現しているのだ。極度の自尊心には、まさに極度の自卑がかくれているのだ。

魯迅は西洋に学ぶことを強調したが、だからといって西洋文化に絶対的な至善至美性をけっして与えはしなかった。魯迅には、以前からいかなる「文化神話」も、存在しなかった。まさに魯迅は『文化偏至論』等の著作で、じゅうぶんに注意して、「近代文明」と「西洋文化」をきちんと区別し、「白人の野獣を追う食欲をしゃべりまくり、これぞ世界文明の極致だなどという」(28) ことには反対した。彼はいかなるときも、いかなる問題についても、いつも自覚的であることを奨励し、盲目的であることを反対した。彼ははっきりと認めた。西洋文化に対しては、中国の伝統文化に必ずのと同じように、分析的態度でのぞみ、「なにごととも西洋の学理に合致しなければ言おうとせず、西洋の流儀のとおりでなければ行おうとしない。」(29) 盲従は、一種の文化的小児病であるとした。魯迅はここから一つの重要な視点を提出した。西洋文化を「枝葉」(30) と「根底」(31) とに区分すべきだ、と。もっぱら中心に吸収すべきは、もちろん、後者であり、前者ではない。魯迅自身はこの命題をさらに展開することは決してなかったけれども、しかし、いまなお後世の人々に、ゆたかな啓示を与えている。たとえば、われわれは、西洋文化（中国伝統文化、東洋文化をふくむすべての文化まで）が同時に個別性と普遍性（魯迅は「魔羅詩力説」ですでに「人類普遍の観念」(32) という概念を提出している）という構成要素を包含していて、まさに後世の人々が各民族の文化をたがいに吸収して基本的根拠を構成したという、この命題を理解できるのだろうか？

魯迅が中国伝統文化と西洋文化、およびこれらの相互の関係についての分析と態度を区別して考えた後には、我々は魯迅のあらゆる分析では、すべて統一された文明観（と思考方式）に貫かれているということを見出すことができる。すなわち、「偏至」（美を尽くさず、善を尽くさず、完全でなく、欠陥がある）ということで、はじめて、東西の文化をふくむ、すべての文化の実際に存在しているありかたをひとまとめにできる。そして、至善至美の理想的な文化は、理想の世界にのみ存在するのであって、追求しても（この種の追求は、文化が進歩する強大な原動力になる）、得ることはできないものだ。人類文化の実際のありかたは偏っているということを見れば、人々がいかなる「文化神話」にも陥らないようにできるし、だから、あらゆる、

実際に存在する文化のありかたに対しても、寛容な態度をとる。さらにすすんで、あらゆる文化（東洋・西洋文化）は欠陥をもっていることを認めながら、同時にそれぞれにとって替わることの出来ない、独自の価値があるというこの基本的な事実を基礎として、多元的な世界文化が発展するという史観をうちたてる。おなじでない文化はたがいに平等に比較することで、互いに吸収・補充しあい、また互いに拒絶・競争しあうし、互いに融合したうえで、それぞれの独自性を保持する。まさにこうした世界観によって、魯迅はこんどは、中国の近代文化を発展させる設計をしたのだ。「聡明な人物が世界の大勢を洞察し、比較検討して偏向したものを捨て、精髓を取り、これを国内に実行すれば、現状とぴったり一致させることができる。外は世界の思潮におくれず、内は固有の伝統を失わず、今を取り古えを復興して、あらたに新学派をたて」（33）る。次のように指摘すべきだろう。このような全面的で偏りのない文化設計（選択）は、いまなお理想の状態であり、文化が実際に実現しているすがたは、とりわけ個別の実際の選択であり、必然的に偏っているものなのだ。魯迅個人について言えば、先に述べたように、彼の生涯の文化活動は、総じて、西洋文化と比較して、中国の伝統文化のいろいろな弊害を批判することに偏っており、他人ができない（しようとしな、したくない）ことをいっていた。これも、一種の「偏り」といえるだろうが、これこそまさに彼独自の価値の存在するところなのだ。

## （二）

魯迅が、今世紀初頭に西洋文化について、「枝葉」と「根本」を区別したのは、深い、社会的・思想的・文化的背景がある。ちょうど前世紀末から今世紀初頭、中国（と東洋諸国）は、門戸を開くように迫られ、西洋文化と広範囲に接触し始めた。西洋の十九世紀工業文明（人によっては、西欧流近代化の過程という）は、すでに日に日にいろいろな弊害をあらわにしており、今世紀はじめには、西洋の新しい思想（魯迅は「新観念派」とよんだ 訳注「文化偏至論」中の語）が批判する対象となっていた。たとえ、魯迅がくらしていた日本の社会であっても、日本の学者の研究によると、今世紀初頭には、「日清戦争後の産業界のスピード万能症候群」があらわれ、日本の知識人たちにいろいろな「疑問」や「苦悶」を引き起こしており、先に述べた、西洋の批判的なあたらしい思想の著作が、続々と日本に紹介されていた。（原注 23）このような状況で、「十九世紀工業文明と西洋近代化の過程を認めるか」は中国のすべての近代思想家が反応しなければならない今世紀の課題となるにいたった。「西洋近代の病」に直面して、もっとも容易にできた選択は二つある。ひとつは、出現したいろいろな弊害を免れることのできないもの、歴史が必ず払わなければならない代償と見なして、そのまま全面的に西洋文化をしっかりと受け入れる。つまり、後世の人々が「全面的西洋化」とよぶものだ。もうひとつは、だから西洋文化を拒絶して、中国の伝統（と東洋文化）に帰依し、さらには中国東洋の文化を西洋文化の危機を救う特効薬とするものだ。この二種類の選択は、どちらも立場がはっきりしていて、操作もしやすく、当時だけでなく、その後の長きにわたり、今日に至るまで、この二つのやりかたを、熱心に奨励している知識人はかなり多い。だが、魯迅には、拒絶された。彼の見るところでは、異国の「偏向した物」（34）のために「香を焚いて平身低頭」（35）

し、「これを強引に中国に摂取して実行する」(36)のはもちろんだめだ。ふるいがらくたをかかえこんで、「心を馳せ」(37)るのは、みな遙かな古代であるなら、かならず「希望なく、進歩なく、努力もない。」(38)「古代人の跡を慕って自殺する」(39)のとおなじだ。どちらも、一方を支持しているのだが、実際は西洋文化にも中国の伝統にもどちらに対しても、正しい理解がまったく欠けている。魯迅は「近くは中国の状態を知らず、遠くはまた欧米の実情を調べも」(40)しない、と彼らを批判する。そして彼自身も、まさに「実情」を考えることから、彼独自の思考と探索をはじめなければならなかった。彼の方法はこうだ。西洋十九世紀工業文明のいくつかの基本的な命題(科学的理性、民主、社会平等、物質)にとりかかることから、それらを「科学史」「人類の歴史」および「西洋思想文化発展史」のなかに位置づけ、歴史的考察を進めてゆき、そこからひとまとまりのふかく、独創的な思想を導き出したのだ。

魯迅は、『科学史教篇』の冒頭で、人類社会の進歩発展の情景を描いて見せた。「人間はすでに自然の力を思いのままに、まるで馬を御するように命令、駆使し、(41)「高山大河ももはや妨げとはならない。」(42)「飢饉や流行病も減少し、教育の成果も行きわたった。」(43)「この状態を百年前の社会とくらべてみると、変革の激しさはまさに空前のものである。」(44)彼はこのすべてをみな一点に帰結させた。「科学の進歩によることが大きい。」(45)彼の見るところでは、科学が「知識によって自然現象の深奥をあまねく探求するものであり、長い間に効果があらわれ、ついには変革が社会までにおよんだ。」(46)「人間生活の幸福はことごとく増進した。」(47)だけでなく、「人間性の光」(48)の顕示であり、民族の精神を作りかえ、奮い立たせ、さらに民族を危機から救うに足るものなのだ。だから、彼はともかくも改革家の敏感さで、科学の発展に注目していた。今世紀初頭、キュリー夫人が「ラジウム」を発見してわずか五年後には、魯迅ははやくも「ラジウムについて」という一文を書き、この発見が、「新世紀の曙光を輝かし、古い学者の迷夢を破る」だろうと熱心に褒め称え、さらに「そしてこれによって、思想界の大革命の風潮は日増しにひろま」るだろうと予言した。魯迅は「科学史」の考察で、中世の宗教が暴力となって科学を「抑圧」(51)したことに十分注意し強調しただけでなく、ロジャー・ベーコンの以下の観点を高く重視した。つまり、「古人を模倣した」「聡明を装った」「習慣に拘泥した」「常識に惑わされた」(52)などの伝統的な思考の習慣もおなじように、科学の発展を妨げたのだ。そして、魯迅の思想の特徴をいちばんはっきりあらわしているのは、魯迅が科学の発展のうちに、潜在的な危機を見いだしていることだ。彼はするどく指摘している。科学史上、かつて、「科学をもって宗教とし」(53)「新たに理性の神殿を建て」(54)る説があり、その主唱者は、「博大深遠」(55)な人物が少なくないのだけれど、しかしいたるところに悪弊を流し、科学的理性を絶対化することで、「たまたま眼にした物理や化学の雑説の、しかもきわめて浅薄かつ誤り多いものをもって、万物を解釈しようというのである。」(56)「世人がごぞって知識だけを尊べば、人間生活はきっと無味乾燥になってしまうだろう。それが久しく続けば、美的感情や明晰な思考が失われ、いわゆる科学もまた同様に死滅するだろう。」(57)魯迅はさらにすすんで、科学を絶対理性の範囲内に制限する観念に対して、挑戦を突きつけた。彼は、指摘している。「事理の神秘的な変化は、けっして、理科入門書一冊によって包括し得るものではない。」(58)「科学の発見はつねに超科学的な力の影響を



うけている。」(59)「発見は靈感に基づき」(60)、つまり「非科学的理想による感動」(61)に基づいているのだ。魯迅はこうして「科学」と「信仰」(非科学)、「理性」と「非理性」の間にある互いの矛盾とたがいに浸透し合っている複雑な関係を発見(揭示)した。ここから、西洋工業文明の基本命題である「科学的理性」を「すでに肯定された」ものとする、あるいは「うたがわしいものとする」立場(と態度)をとることで、科学的理性の「神話」には陥ることなく、「反智主義」の極端に向かうこともなかった。

魯迅は西洋科学の理性を肯定すると同時に、十分に科学の光に照らされた物質文明をも肯定した。彼は「文化偏至論」で、一九世紀の西洋物質文明が到達した成し遂げた、「過去二千余年間の業績を傲然と見下すほどにな」(62)り、「世界の様相はにわかに一変し、人民の活動にいっそう利益をもたらした。」(63)ことを称揚した。しかし、彼は同時に指摘している。情勢が極端にまで発展したならば、反対の方向に向かうと。「久しく恩恵に浴していると、物質文明に対する信仰がますますかたくなり、しだいにこれを標準とあがめ」(64)、さらにすすんで、物質崇拜をうむ。「ものごとはすべて物質に還元され、精神は日増しに蝕まれ、文明の方向は卑俗に流れ、人々はただ客観的な物質世界のみ走り、主観的な内面精神には一顧だにあたえなくなった。」(65)「群がる民衆は物欲におおわれ、社会は憔悴し、進歩は停滞」(66)する。魯迅は、こうして、鋭い質問を投げかける。「物質ははたして人生の根本であろうか。」(67)「富裕を文明と考えているのか。」(68)答はもちろん、ノーだ。だが、魯迅は、だからといって、けっして「物質」と「富裕」そのものを否定しているのではない。彼が同時期に書いた「魔羅詩力説」では、かつて、現実の「生き難きまでの悪濁」(69)によって、「人獣雑居」(70)のはるか太古の野蛮で未開の文明を美化する復古的な傾向を批判した。ある説によると、魯迅はほぼ三十年後の死の脅威にさらされている時期にも、やはりもう一編の書くつもりでいた文章で、後世の人を戒めた。「貧乏なんてよくなんぞない。ともかく貧乏がいいものだとおもう観念を変えちまうべきだ。なぜなら、貧乏はつまるところ弱いということだからだ。」(71)一どうも、魯迅は「肯定」と「疑問」との矛盾がもたらす緊張のなかに、物質文明を理解し把握しようとしたのであり、それは終始変わらなかった。

魯迅は「民主」と「社会平等」などの西洋の啓蒙観念についても、歴史的考察を進めた。彼は指摘している。「ローマ教皇はその権力で善ヨーロッパを制圧し」(72)、「思想の自由はほとんどなくな」(73)った。宗教改革は避けられないものとなり、「どうしてもさらに政治の改革を求めざるをえなくなった。」(74)そして、封建君主は、「一人の独裁で万民に君臨し、被支配者はこれを抑制することができなかった。」(75)こうして引き起こされたイギリス・アメリカ・フランス諸国の大革命では、「門閥を一掃し、上下を平等にし、政治権力を民衆の手中に帰し、自由平等の観念と社会民主の思想が人心に普及した。」(76)なんの疑問もなく、みな歴史的必要性と進歩性がある。問題はここにあり、当の人々が、「民主」を「衆数」(多数、群衆、人民などなど)崇拜に帰するときには、かならず歴史的な循環に陥る。つまり、依然として、「大勢が是とすることは是で、ひとりだけが是とすることは非」(77)であり、「昔は民に君臨した者は一人の暴君だけだったが、今日の流儀は、一変して、何千何万の無頼の徒がこれにかわった」(78)のだ。つまり、いわゆる「昔は一人が多数を支配した。」(79)「今日では、多数

が一人を虐げている。」(80) のだ。専制・暴虐の本質は終始変わらない。多くの人々が西洋の「民主」神話に酔っているそのときに、魯迅はなんと「民主」に対して、このような鋭い疑問を投げかけることができたのだ。これには多少なりとも、なんらかの先進性がある。「社会平等」の分析についても、彼はやはりこれとおなじだ。ユートピアの理想からすれば、「社会平等」は疑うべきもないことのようにだ。だが、魯迅はなんと発見したのだ。社会平等は、「天下の万民を一致させ、社会における貴賤の差別を廃止しようとした。」(81)「風俗習慣道德宗教趣味好尚言語やそのほかの仕事から、みな身分の上下や才能のあるなしの懸隔を取り去って、みなを差別なき状態に至らせる。」(82 訳注 見あたらない)「これは理想としてはまことに立派であるが」(83)、実践に移せば、なんと壊滅的な結果をもたらすことになる。「社会の平等化とは、大体が高いところはけずるが低いところは埋めない。だからもし本当にほぼ同じ水準になったとすると、きっと以前の進歩の平均以下になるにきまっている。そのうえ、世の中には賢人はもともと少なく、卑俗な達中が横行するのは防ぎようもないから、このような傾向に舐まれて、社会は全体として凡庸に陥っていく。」(84) -このような疑いはすでにある種の予見性さえもっていた。

以上簡単に紹介した中から、容易にみえとれる、十九世紀の西洋工業文明の基本的な命題(テーゼ)の歴史についての魯迅の考えには、統一された思考様式がずっと貫かれていることだ。つまり、彼はこれまでなにか単一の命題について、孤立した考えをせず、そしていつもそれとあい対立するアンチテーゼを同時にだし(配慮し)ていた。また、テーゼとアンチテーゼの対立(たとえば、「科学」と「非科学」、「理性」と「非理性」、「物質」と「精神」、「集団・多数的民主」と「個体・少数的自由」、「平等」と「不平等・差別」などなど)において、弁証法的な思考を進めた。しかし、彼はこれまで、テーゼとアンチテーゼの対立を絶対化して、どちらか一方に絶対的に肯定したり否定したりする価値判断を与えたことはなかった。彼はいつも、肯定すると同時に疑い、疑うと同時に肯定していた。この二重肯定と二重否定(疑問)の立場(態度)のために、彼の価値判断にはかなりひろい相対性があった。だが、彼は折衷的な「ジンテーゼ」を求めたこともこれまでなかった。彼がテーゼとアンチテーゼの間の矛盾・対立をなななあですまそうとしたと考えて、彼がテーゼとアンチテーゼの対立を直視すると同時に、自分では選択がもたらす矛盾と困惑とをまったく避けなかったと考えてはいけない。彼は「肯定」と「疑い」の間を繰り返し行ったり来たりしながら、まさに、すでにテーゼとアンチテーゼとの外在する矛盾を内化して、彼の自我の精神的な矛盾と苦しみとしていたのだ。そして、彼自身が最後まで個体を選択したのも、終始「偏って」いた。これはまさに、われわれが以下の文章で分析しようとするところだ。彼は個体の精神の自由を更に強調した。-その強調は、やはり矛盾に満ちてはいるけれども、世の人々に、偏らず、矛盾せず、欠けてもいない、全面的で完璧で非のうちどころがない「世を救うすばらしい処方箋」を、彼は以前から試しはしなかったのだ。

### (三)

我々はとうとう魯迅の自我の選択について言及できる。それはつまり、時代が提出した、

「どうやって中国の『近代文明』をうちたてるか」という歴史的な課題について、彼が出した答だ。先にいうように、魯迅は中国の伝統文化と西洋文化（ギリシャローマから十九世紀工業文明にいたり、二十世紀初頭の「新観念派」までずっと）について、深い歴史的な考察をすすめる、同時に十九世紀半ばに西洋によって門戸をうち破られた中国思想文化界の現実については、広範囲な調査をしたのちに、ようやく彼独自の思考経路を作り上げて、以下のように明確に表現した。「世界に生存して列国と競争しようとするれば、第一に重要なことは人間にある。人間が確立してしかるのち、どんな事業でもおこすことができる。人間を確立するための方法としては、個性を尊重し精神を発揚することがぜひとも不可欠である。」(85) 同じ文章の別の箇所でも、やはり、にたような表現をしている。「国民は覚醒し、個性は充実し、砂の集まった國は転じて人間の國となる。」(86) これこそまさに魯迅が今世紀初頭に書いた六篇の文章の、ゆたかな内容をもつ、「中心思想」であると言わねばなるまい。ここでは本文と関係するテーマについてのみ、ざっと解説することしかできない。

人々はまず魯迅のテーゼに、いくつかの対立する構成要素がずっと含まれていることに、気づくだろう。そのなかでももっとも人の注目を引くのは、二つある。ひとつは、「個（人）」と「國（家）」、「世界（列國）」のテーゼとアンチテーゼであり、もうひとつは、「個（体）」と「群（國人）」のテーゼとアンチテーゼである。魯迅は以前、自分の主張を「物質を攻撃して、精神の光をひろげ、個人のすきにさせて、大衆をしりぞける」と概括した。また、これまで「個人」という概念が、彼のいう十九世紀末の「新観念論派」の思想家から引っ張ってきたものであると言を違えることはなかった。いわゆる「個人」には決して「人をそこない自分を利する意味」を含むものではないし、「個性の尊厳」を強調する以外には、主要な内容には二つの側面があると、魯迅は解釈している。ひとつは、「極端に自我を尊重」(88) し、「およそ一個人の思想と行動はかならず自我を中心とし、また自我を究極とする。つまり、絶対自由者として個性を確立するのだ」(89) というものである。もうひとつは、個体の主観的意思（精神の力）を強調し、「個人の人格を大きくすること」を「また人生の第一義である」(90) とするものだ。このような「個」の絶対自主的な観点から出発して、しぜんと人間の「類」としての帰属性（たとえば、人間はまず「国民」「世界人」であると強調するような）を強調することを認め、すすんで「それに外力が加われば、その力が君主のものであらうと民衆のものであらうと、いずれも専制である。国家が、お前は国民と意思を同じくしなければならないというならば、これもまた、専制である。」(93) という。これは、魯迅が、あらゆる方面からうまれる専制に対して高度の警告（この種の警告はほとんど彼の一生を通じてつづいた）をした、ひとりの「個（性）」を自覚した思想家であることを反映している。しかし、ひとりの現実感覚をもった思想家として、魯迅は、人間がひっきょう、ある社会システムで生活している、つまり人間が「類」（集団）的な存在であることを直視せずにはいられなかった。そして、ひとりの抑圧された民族の思想家として、魯迅は国家・民族に対する責任をけって放棄できなかった。こうして、魯迅が十九世紀西洋からバイロンをリーダーとする「魔羅（悪魔）詩人」から、「魔羅（悪魔）精神」を導入したのだ。先に述べた新観念論派の思想家の先駆けとして、彼らにはある種の「天と争い世俗と戦う」(94) 強大な個性と意思の力が備わっていて、同時に

「自尊の心を強くもちながら人が奴隷になるのを憐れみ、人を制御しながら人が独立するのを援け」(95)た。魯迅はこれによって自分の「人を立て」て「国を立てる」思考経路をつくりあげた。まず、少数の先駆者たちの強大で独立した個体の自由と自覚とをうちたて、吹聴するのにつとめる。つぎに、民衆に対する啓蒙を通じて、「国民の自覚」にいきつき、ひとりひとりの「個体」が自由と自覚とを伴いながら、しぜんに集合体である「国家」(民族)の自由と自覚とされるものが生まれる。こうして、魯迅は中国の近代文明をうちたてるために同時に二つの目標をかかげた。「人を立てる」と「国を立てる」である。いわゆる「人を立てる」は、つまり、「人間(まず個体的な人間が先だ)」の自由と解放だ。いわゆる「国を立てる」は、つまり、「近代民族国家」をうちたてることだ。魯迅のみるところでは、このふたつの目標はどちらも欠くことのできないもので、同時に矛盾も存在している。だから彼は、かならず「人を立てる」のを基礎とする(ある人は、彼は「人を立てる」にもっと偏向しているということ)ことを強調した。

そして、彼の「人を立てる」ことから「國を立てる」という思考経路は、明らかに啓蒙主義の色彩を帯びているので、理想主義の消しがたい痕跡ははっきりとみてとれる。このことも魯迅ははっきり理解していた。彼は自分がすでに中国近代化の光明に満ちた道を探し当てたとは思ってもいなかったし、逆に、このことから、長い間、ふかい矛盾に陥つた。これこそ、のちに魯迅が「あるいは人道主義と個人主義という二つの思想の起伏消長かもしれません。」(95)といったことだ。これは実際は、人間性の基本的な矛盾に根ざしているものなのだ。

いずれにしても、魯迅の結論は、一簡単に「富裕を文明と考え」(96)たり「鉄道と鉱山(筆者注 つまり科学)を文明と考え」(97)たり「大衆政治(筆者注 つまり民主)を文明と考え」(98)することはできないし、かならず同時に「人間(まず個体的人間)」の精神の自由を中国近代文明の基本指標とすることだ。今世紀の中国の情け深く節操のある人が中国の近代化の経路をさぐった歴史的過程において、これにはうたがいがなく重要な理論と実践する価値とがある。そしていちばん注目に値するのは、魯迅は「個体精神の自由」の思想に双方向の批判性をもたせたことだ。それはまず中国伝統文明の専制主義を指し、同時にそれは西洋の十九世紀工業文明のいろいろな弊害にびたりと照準をさだめている。魯迅は、「文化偏至論」の結びで、以前、総合的に、前者を「中国本体から生じた半身不随」(99)とよび、後者を「交通によって外国からつたわってきた新しい病い」(100)とみなして、両者をあわせて「二種の疫病」(101)となづけた。これは意味深長だ。「二種の疫病」は、魯迅を含む中国近代知識人が終始伝統的専制主義と西洋近代文明の弊害とに、二重のうたがいと恐れ、そして憂いをいだいていたことをあらわしている。このような心理的な重い負担は、うたがいがなく、中国の近代化の経路で彼らが取った選択に影響している。同様に、深く考えさせられるのは、多くの中国近代知識人には、こうして、みな「ユートピアコンプレックス」というものができあがり、一度苦労すれば長く楽のできる、災害をまぬがれ、弊害をさける理想の道を探そうと努力し、これによって、熱狂と退廃とがかわるがわる循環する状態に陥ってしまった。ほとんど魯迅だけが、あえて弊害がもたらした汚血とそこからつくりだされる精神的な痛手とを直視し、絶望の内にもがきながら、「いけそうな道」(102)をさがした。一彼には、これまで、多くの知識人たちがつ

ねにもつ自信・自得・自慢・自足はなかった。

魯迅は、人間の精神の自由にとくに配慮し、そのことから、「精神現象こそが人類の生活の極致」（103）であると確信した。このような理論の中心にたつて、彼は文学・芸術・科学・宗教に対して、独自の観照をもった。彼は人類の精神現象である文学・芸術・科学・宗教をたがいに通じ合うものとして、更に重視した。彼は「破悪声論」などの著作で、なんどもこれらが等しく人類の自由な精神の賜物であることを論証した。魯迅は創造的に、中国の伝統的な文学での「神思」の一語をもちい、もっとゆたかな内容をあたえ、「神思」が、文学・芸術・科学・宗教の共通のカテゴリーをつらぬくものとみなした。この方面では、日本の学者が以前、かなり緻密な研究をしている。彼らは指摘する。魯迅の「神思」の一語は、「想像力」と訳せるが、すくなくとも、二つの方面の意味を持つ。ひとつは、「森羅万象の神秘の世界と感応しあうことができ、畏敬と不可思議を感じる感受性」（104）であり、もうひとつは、「能動的な精神、物質的生活から不安と向上を追い求める民衆の心を感じ、あらゆる既成の教義と多数意見の束縛を受けない、自由な空想力」（105）である。魯迅の見るところでは、文学・芸術の基本作用は、「人の心のはたらきを涵養すること」（106）にあり、つまり「無用の用」（107）ということなのだ。このうち、魯迅が文学の啓蒙作用を強調するのは、どうも、この方面から理解していくべきだろう。一認めなければならない、我々は魯迅が今世紀初頭にだした、先に述べた文学・芸術観、科学・宗教観に対して、いまでもまだ、じゅうぶんな重視と研究を欠いているのを。

もう長すぎるこの論文を結ぶに当たって、我々はやはり冒頭に述べた魯迅の孤独な運命を振り返ってみなければなるまい。三十年代、魯迅が自分の文学活動に言及したとき、以前かさねて、「いまだに十余年前の『啓蒙主義』をいだいてい」（108）るといった。この表現は、彼が終始自分の持ち場をひとりの「啓蒙主義者」にきめていたということだ。だが、ちょうど先の文章でいったように、十数年後の五四運動の啓蒙のテーマである、「科学」「民主」などのテーゼに対して、魯迅ははやくも今世紀初頭にはもう、鋭い疑いをなげかけていた。後に、彼は五四新文化運動に参加したが、じつは「絶望が虚妄なのは、まさに希望と同じだ」（訳注 詩集『野草』所収「希望」の一句）という複雑な心理的な態度を抱いていた。彼は経験に基づいて、啓蒙の作用を疑っていたし、自我の経験の疑いに対しては、啓蒙を肯定していた。まさにこうした、啓蒙に対し肯定と疑いをもつ二重の態度は、中国の絶対多数をしめる理想主義とロマン主義に満ちあふれた心情をもつ啓蒙主義者から、彼をはっきり区別する。そしてまさにこのような理由で、彼の立場は、絶対的な肯定と絶対的な否定をすることになれている中国人（知識人をふくむ）に理解されるのが、とても難しくなっている。啓蒙の旗印を高く掲げた時代には、魯迅はいつも彼の疑いのために、「落伍者」とみなされた。啓蒙が批判されたときには、魯迅はこんどは、啓蒙主義の代表としてつぶさに非難を受けた。彼はたしかに、わざとかがつられて、「中国近代の聖人」にされたが、同時に彼はかえって、「多数」などのテーゼについてもらった、先に述べた疑いに対する、厳しい批判を受けることになった。魯迅のあたえる中国の代々の知識人に対する影響（魯迅は、中国の字の読めない、またはほんの少ししか字をしらない一般庶民に対しては実際のところ、すこしも影響はない）は、もちろん軽視できない。だが、彼をま

ねするものは、たいてい、不運だ。彼は独自の思想に属しているだけで、彼の所説は、ひどく「暗く」「冷酷」すぎて、先進的すぎるから、ますます、どうやっても人々に影響を与えられないのだ。だから、崇拜者はすくなくないけれども、魯迅は中国ではぎゃくに本当の後継者をさがしあてるのがひじょうに難しいのだ。だが、魯迅はまったく、後継者のあることを望んではいなかったようだ。かれはとっくに、遺言をたてている。後世の人間は彼を忘れてしまえと。そして我々はやはり文章を書きながら、あくまで彼を忘れたくはないのだ。—これは矛盾だ。解くことのできない矛盾だ。

(1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10) (17) (28) (33) (34) (35) (36) (40) (62) (63) (64) (65) (66) (67) (68) (81) (82) (83) (84) (88) (89) (93) (96) (97) (98) (99) (100) (101) は、いずれも学習研究社版『魯迅全集』第一巻所収『墳』『文化偏至論』(伊東昭雄訳)による。

(11) (18) (19) (32) (37) (38) (39) (69) (70) (106) (107) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第一巻所収『墳』『魔羅詩力説』(北岡正子訳)による。

(12) (27) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第一巻所収『墳』『鏡をみて思う』(北岡正子訳)による。

(14) (25) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第八巻所収『且介亭雜文』『子供の写真のこと』(今村予志雄訳)による。

(15) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第十巻所収『集外集拾遺補編』『随感録』(伊藤虎丸訳)による。

(16) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第四巻所収『華蓋集』『ふと思いつく(六)』(相浦杲訳)による。

(18) (53) (54) (55) (56) (58) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第十巻所収『集外集拾遺補編』『破惡声論』(伊藤虎丸訳)による。

(23) (24) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第四巻所収『華蓋集』『ふと思いつく(一一)』(相浦杲訳)による。

(26) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第一巻所収『熱風』『随想録(三九)』(伊藤虎丸訳)による

(二二) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第一巻所収『墳』『鏡を見て』(北岡正子訳)による。

(41) (42) (43) (44) (45) (46) (47) (48) (51) (52) (57) (58) (59) (60) (61) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第一巻所収『墳』『科学史教篇』(伊東昭雄訳)による。

(49) (50) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第九巻所収『集外集』『ラジウムについて』(岩城秀夫訳)による。

(71) は馮雪峰「魯迅先生計画而未完成的著作」『雪峰文集』第四巻(人民文学出版社一九八五年版 一七頁)所収。

(95) (102) はいずれも学習研究社版『魯迅全集』第一三巻所収『兩地書』『二四』『二』(中島長文訳)による。

(108) は学習研究社版『魯迅全集』第六巻所収『南腔北調集』『わたしはどのようにして、小説を書きはじめたか』(竹内実訳)による。

## = 中国語訳 =

## (一)

自从上一世纪中叶西方世界打开了“闭关自守”的中国的門以来，如何看待西方文化、及其对中国文化，以至中国社会的冲击与影响，一直是困扰着中国知识分子的思想（文化）难题。困难（困惑）之处正在于：（西方文化（文明）是作为帝国主义侵略大炮的伴随物强制輸入的。这就使得中国知识分子在西方文化的面前，不能不时时感到一种压抑，以至屈辱，在他们的潜意识里、或許始終沒有摆脱传统的“中华中心主义”的誘惑。鲁迅也正是从这里开始他的独立思考。在鲁迅看来，当务之急就是要打破“中华中心主义”，它賦予中国传统文化以一种“至高、至上、至善、至美”的神圣灵光，从而产生盲目的民族自大，鲁迅以为这才是真正的民族文化危机之所在；前述西方文化的侵略性强行輸入、在造成了中国本土文化的危机的同时，也为古老的传统文化的更新提供了新的生机；异质文化的輸入，正可以作为全新的参照系統，以便在“比較”中打破传统文化的瞞与騙的迷梦，进而产生变革的自觉，变被动为主动。

尽管鲁迅这一时期也接受了“进化论”、但他并没有象当时（及以后）有些思想家那样，将强盛的西方国家的文化绝对“先进化”。相反，他却发出了这样的号召：要坚决反对那些“执进化留良之言，攻小弱以逞欲”的“兽性的愛国者”。但更有意义的却是鲁迅的如下思路：为了“自强”必須先学习西方，“即使老師是我们的仇敌罢、我们也應該向他学习”。鲁迅这种忍辱負重，咬着牙向西方入侵者学习（几十年后他又以同样的精神号召国人向日本入侵者学习）的立场与态度、表明他不愧为真正的民族主义者；在他的这一选择中显示了强大的民族自信力。

鲁迅強調向西方学习，絕沒有因此而賦予西方文化以绝对的至善至美性，他小心地将“近世文明”与“西方文化”区别开来，反对“喋喋誉白人肉攫之心，以为极世界之文明”的西方崇拜，并由此而提出了一个重要的观点：应将西方文化作“枝叶”与“根抵”的区分，主要吸取的无疑应是后者。

在鲁迅前述分析中，贯穿着統一的文化观（和思維方式），即“偏至”（不完美、不完善、有缺憾、有弊端）才是包括系，西方文化在内的一切文化的现实存在形态，而至善至美的理想文化只存在于彼岸世界，是可追求（这种追求构成了文化进步的一个强大动力）而不可得的。正视这一人类文化的现实形态的偏至性，既可以使人们不会陷入任何“文化神話”，又因此而对一切现实存在的文化形态都采取寬容的态度。

## (二)

正是在上一世纪末与本世纪初，当中国（以及東方国家）被迫打开門，开始广泛接触西方文化，西方十九世纪工业文明（或者說西方式的现代化道路）已經日益显露出种种弊端，成为世纪初西方新思潮（鲁迅称为“神思新宗”）的批判对象。这种情况，使得“如何认结十九世纪工业文明与西方现代化道路”就成为中国一切现代思想家必須作出回应的世纪性課題，并且直接关系（和影响）着中国现代化道路的歷史选择。鲁迅的回应也同样独特：他从西方十九世纪工业文明的几个基本命題（科学理性、民主、社会平等、物质）入手，把它们放到“科学史”，“人之歷史”以及“西方思想文化发展史”中去进行歷史的考察，从中引发出了一系列深刻而独到的思想。

鲁迅在《科学史教篇》一开篇即描绘了一幅人类社会进步发展的图景，把这一切都归结为一点：“多缘科学之进步”。但他又从科学的发展中发现了潜伏的危机：如果将科学理性绝对化，“举世惟知识之崇，人生必大归于枯寂，如是既久，则美上之感情漓，明敏之思想失，所谓科学，亦同趣于有矣”。他指出，“科学发见，常受超科学之力”，“本于无觉”，本于“非科学的理想之感动”。鲁迅就这样发现（揭示）了“科学”与“信仰（非科学）”，“理性”与“非理性”之间既相互矛盾，又互相渗透的复杂关系，从而对作为西方工业文明的基本命题的“科学理性”采取了“既肯定、又质疑”的立场（与态度），既没有陷入科学理性的“神话”，也没有走向“反智主义”的极端。

鲁迅在肯定西方科学理性的同时，也就充分地肯定了科学之光照耀下的物质文明，但他同时又对物质崇拜提出了质疑：“诸凡事物无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸”，“林林众生、物欲来蔽、社会憔悴、进步以停”。

鲁迅对法国大革命所提出的“民主”与“社会平等”的理想的歷史合理性也给予充分肯定，同时又指出、如果流入“多数民主崇拜”，必然陷入歷史的循环，即所谓“以独制众者古”，“以众虐独者今”：专制、暴虐的本质始终不变。当人们把社会平等理解为“使天下人人归于一致，社会之内，荡无高卑”，付诸实践、也会带来灾难性的后果：“夷峻而不湮卑”，“必在此进步水平以下”。

这里也存在统一的思维方式：鲁迅总是在正、反题（“科学”与“非科学”，“理性”与“非理性”，“物质”与“精神”，“群体、多数的民主”与“个体、少数的自由”，“平等”与“不平等、差别”）的对立中进行辨证的思考；但他又从不对任何一方作绝对肯定或否定的价值判断，他总是在肯定的同时提出置疑，又在置疑的同时作出肯定；但他又从不追求折中的“合题”（与其说他在抹平正、反题之间的矛盾、对立、毋宁说他在正视正、反题的对立的同时，更不回避自身在选择上的矛盾与困惑：他在“肯定”与“置疑”中往返、反复正是深刻地反映了他已经将正、反题的外在矛盾内化为他自我精神上的矛盾与痛苦。

鲁迅由此得出结论：科学、民主、平等、物质都只是西方文明的“枝叶”，其“根抵”在“人”；中国现代文明的建立，“其首在立人”、“若其道术，乃必尊个性 张精神”，“由是转为入国。入国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下”。这样，鲁迅就为建立中国的现代文明同时提出了两个目标：“立人”（个体的精神自由）与“立国”（现代民族国家）。在鲁迅看来，这两个目标是不可或缺的，同时又是存在着矛盾的。这就是以后鲁迅所说的“个人的无治主义（以‘个’的人为出发点）与”人道主义（以‘类’的人为出发点）”的消长起伏。这其实是根源于人性的基本矛盾的。

值得注意的是，鲁迅“个体精神自由”的思想所具有的双向批判性。它首先是指向中国传统文明中的专制主义的，同时它也是针对前述西方十九世纪工业文明的种种弊端的。它显示了包括鲁迅在内的中国现代知识分子，始终怀有的双重疑惧与忧患。许多中国现代知识分子都因此而形成了所谓“乌托邦情结”，力图寻求一条一劳永逸地免除灾患、避免弊端理想之路，从而陷入狂热与颓废的交替循环之中。几乎只有鲁迅，敢于正视弊端所带来的污血，以及因此而造成的心灵的创伤，在绝望中挣扎。

鲁迅对人的精神自由的特殊关注，使他确认“精神现象实人类生活之极颠”。立于这样的理



论基点，他更重视作为人类精神现象的文学、艺术、科学、宗教彼此的相通，反复论证它们是人类自由精神的产物。对此我们至今还缺乏足够的重视与研究。

鲁迅始终把自己定位为一个“启蒙主义者”，但他对启蒙既坚持又怀疑的双重态度，使他与中国绝大多数充满理想主义和浪漫主义情怀的启蒙主义者区别开来，也不能为国人所理解：他永远是孤独的思想先行者。