

# 魯迅對鍾理和文學形成的影響

## —以現代性與國民性為探討範疇

### 第一章 前言

鍾理和一生從未與魯迅見面，他一九三八年第一次踏上中國的土地時，魯迅已然逝世兩年，但是我們不僅可以看到鍾理和在回顧自我的文學啓蒙時，提及少時嗜讀魯迅、巴金、茅盾、郁達夫等新文學作家的作品，而且在日記或書簡上，亦不只一次的提及魯迅，這似乎都顯示著鍾理和與魯迅關係的密切。我們進一步閱讀鍾理和作品的過程，無論是在〈泰東旅館〉、〈門〉、〈夾竹桃〉等描寫大陸經驗的作品中，或是回台後因肺疾而住進松山療養院時期所寫下的日記裡，多有對中國國民性的批判，而「國民性批判」恰恰又是魯迅文學中一個重要的主題，很顯然地，鍾理和文學所探討的這個面向，確實是直接受到魯迅的影響與啓發，而他早期描寫大陸經驗的創作，更是突顯如此的傾向。鍾理和在日據時代的台灣成長，接受的是日本現代教育，魯迅在青年時期前往日本留學，同樣受到日本現代化的洗禮，他們都是擁有現代化觀念的新式知識份子，對現代化都有所憧憬，他們之所以著眼在國民性批判的主題上，自然與他們對現代性的追求有所關連。

雖然鍾理和與魯迅都對中國「國民性」提出強烈的批判，但他們的出發點並不相同，鍾理和基於文化血緣，魯迅基於民族主義。他們的一致性表現在對「現代性」(modernity)的追求，「國民性」之所以必須撻伐，是因為它不含「現代性」，是追求現代生活的絆腳石。但我們不能忽略的是鍾理和身處殖民地台灣的特殊性。鍾理和所面對的「現代性」是經由日本殖民統治者所帶來的，往往又帶有「殖民性」(coloniality)，這使得他的「國民性」思想更加複雜。

因此，在本文中首要討論的便是二人國民性思想形成的異同，接著再以兩人具有相當代表性的作品〈阿 Q 正傳〉、〈夾竹桃〉為觀察對象，探討兩人在國民性批判主題上的具體呈現。最後我們要探討的是他們同樣以「國民性」批判為表徵的「現代性」追求，其結果是否符合他們原先的冀望？他們又是如何看待如此

的結果？

## 第二章 國民性思想的形成

### 一、魯迅的國民性思想

在中國，「國民性」一詞是英語 nation character 或 national characteristic 的日譯，有關其概念最早是由梁啟超等晚清知識分子由日本引介傳入的，而後在晚清與五四時期，因為國勢的積弱不振，有志之士基於強國保種的需求，形成了一股強大的「批判國民性」社會思潮。魯迅的「國民性」改造思想，也就是在如此的時代背景下形成，一方面受著嚴復、梁啟超等人的影響，一方面又受有西方傳教士觀點與日本對中國國民性言論的影響。

魯迅在南京礦路學堂求學時，由於總辦俞明震也是「新黨」人物，不僅看《時務報》，也以〈華盛頓論〉為考漢文的題目，他的開明作風使得學校裡看新書的風氣流行起來，魯迅便在如此氛圍中，閱讀了嚴復所譯述的《天演論》、梁啟超主編的《時務報》與譯介東西方各國政治法律著作的《譯書匯編》等等新書報，其中影響最大的是《天演論》。由於此書，他初識達爾文「物競天擇」的進化論，並引發了極大的興趣，到了東京，「看到丘淺治郎的《進化論講話》，於是明白進化學說到底是怎麼一回事。」<sup>1</sup>

嚴復是最早將進化論思想引介到中國者。由於他有留英的背景，對西方文化思想的接觸較早，對西學也較熟稔，因此他在甲午戰敗後，即刻便在天津《直報》上連續發表〈論事變之亟〉、〈原強〉、〈辟韓〉、〈救亡決論〉等四篇文章，從西方進化論的觀點，極言變法圖強的必要，並提出救國自強的三項基本措施為：「一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德。」<sup>2</sup>在〈論事變之亟〉中又將中西文化並置比較，這都已蘊含對中國國民性的反省與思考。1896年嚴復開始翻譯赫胥黎《天演論》，1898年正式結集出版。從此，「物競天擇」的進化思想迅速在知識

<sup>1</sup> 周啟明，《魯迅的青年時代·魯迅的國學與西學》，收入魯迅博物館、魯迅研究室、《魯迅研究月刊》選編，《魯迅回憶錄·專著（中）》（北京：北京出版社，1999），頁 821。

<sup>2</sup> 嚴復〈原強〉，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），頁 120。

界中流行起來，「物競」、「天擇」成爲報紙刊物中最時髦的名詞。<sup>3</sup>嚴復曾將《天演論》譯稿給梁啓超看過，梁深受影響，未待出版，便以其思想做文章了。<sup>4</sup>戊戌變法失敗後，梁啓超亡命日本，在進化論思想的基礎上，一方面深感於在中國政治變革的不可行，一方面又接觸了自明治維新以來盛行的日本國家主義理論。這批以福澤諭吉爲主要代表的啓蒙主義學者，以歐洲的民族文化理論爲依據，致力日本民族文化與國民性的研究，梁啓超深受其影響<sup>5</sup>，改革的思路由政治改良轉向思想啓蒙。他在《清議報》、《新民叢報》上發表了一系列有關國性民德的文章，如〈國民十大元氣論〉、〈積弱溯源論〉、〈新民說〉等，內容主要便著眼在中國國民性的分析與改造上。

魯迅與梁啓超思想的接觸，不僅在南京礦路學堂學習時，赴日後由於接觸新書報的機會更多，梁啓超在橫濱所辦的《清議報》、《新民叢報》也十分受到魯迅的注目，甚至還寄回中國給周作人閱讀。<sup>6</sup>魯迅在閱讀嚴復與梁啓超等人的著作時，對其所抱持的國民性批判的觀點，勢必有所接受，進而影響著他自己改造國民性理論的形成。不過我們要特別強調的是，梁啓超以政制改革、發揚舊道德作爲改造國民性的途徑，並未受魯迅的贊同，他一直在意的是思想改革。〈摩羅詩力說〉中所強調的「立人」以至「立國」的思路，便是最好的明證。

魯迅不僅在接觸嚴、梁二人的學說中接受「國民性」的思想，也在留日時讀到了美人傳教士史密斯有關中國人的國民性研究，而且與梁啓超同樣也接觸了日本學者對於「國民性」論題的思考。對中國國民性的研究，其實最早便是由一些外國傳教士開啓的。他們隨著西方列強對中國展開經濟與文化的侵略來到中國，根據在中國生活的觀察與經驗，得出對中國人的評價。其中不乏刻意污蔑中國民族性的落後與鄙陋，突顯西方國家在種族與文化上的優越，藉以合理化他們掠奪

---

<sup>3</sup> 嚴譯《天演論》對當時中國知識分子所產生的深遠影響，可參熊月之《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1995），頁 682-686。

<sup>4</sup> 同上，頁 683。

<sup>5</sup> 福澤諭吉及日本國民性理論對梁啓超的影響，詳楊聯芬《晚清至五四：中國文學現代性的發生》（北京：北京大學出版社，2003），頁 166-169。

<sup>6</sup> 周啓明《魯迅的青年時代·魯迅與清末文壇》，收入魯迅博物館、魯迅研究室、《魯迅研究月刊》選編《魯迅回憶錄·專著（中）》（北京：北京出版社，1999），頁 843。

的醜惡本質。在眾多研究中國的西文書刊中，史密斯（Arthur H. Smith）的《中國人氣質》（Chinese Characteristics）在西方世界是極具影響力的。他的中文名字為明恩溥，1872年前來中國北方農村傳教，前後在中國居留五十餘年。「中國人氣質」原來是1889年史密斯在上海《字林西報》（North-China Daily News）上所發表一系列有關評論中國人文章的總題，後來在1894年在紐約發行英文版，1896年日譯本《支那人氣質》在日本出版，翻譯者為日人澀江保。這本書深刻的影響日本對中國的觀點，也在當時的中國留學生界產生了廣泛的影響。魯迅也就是在留日時期接觸了這本書。張夢陽在1980年所發表的《魯迅與史密斯的〈中國人氣質〉》一文中推測魯迅在留日期間（1902~1909年）看到這個譯本，在1995年完成翻譯史密斯的《中國人氣質》後，「聯想魯迅當時的精神狀態、讀書狀況和以後多次評價、力主翻譯該書的一系列意見」，然後對照思考魯迅與許壽裳討論改造中國國民性的內容後，更加肯定「魯迅1902年在東京弘文學院學習期間就已細讀了史密斯的《中國人氣質》，當然是澀江保的日譯本，而非英文原本。以後也仍以極大興趣思考此書，受到了重要影響。」<sup>7</sup>由魯迅在後來的雜文或信函中談及改造國民性思想時，屢次提及史密斯的作品看來，無疑地是受有他的影響<sup>8</sup>。

1935年魯迅在給日人內山完造的著作《活中國的姿態》作序時提及：

明治時代的支那研究的結論，似乎大抵受著英國的什麼人做的《支那人氣質》的影響。（《魯迅全集·且介亭雜文二集》6，頁267）

魯迅在這裡指出的《支那人氣質》一書應該就是日人澀江保所譯的美人史密斯的著作。他不僅透過日譯本對史密斯的理論有所瞭解，也非常熟悉明治時期在日本所流行的「國民性」理論，因此能夠明確的指出日本對中國國民性的研究明顯受到美國傳教士史密斯觀點的影響。明治時期研究「國民性」理論的代表為啓蒙思

<sup>7</sup> 張夢陽〈譯後評析〉，《中國人氣質》（蘭州：敦煌文藝出版社，1996），頁283-284。

<sup>8</sup> 魯迅《華蓋集續編》中的〈馬上支日記〉、《且介亭雜文二集》的〈內山完造《活中國姿態》序〉、《且介亭雜文末編》的〈「立此存照」（三）〉與在1933年10月27日致陶亢德的信中都提及了史密斯的《中國人氣質》。

想家福澤諭吉，他的「精神文明決定論」<sup>9</sup>與「國民獨立論」<sup>10</sup>對中國留日知識分子產生了極大的影響。魯迅 1906 年「棄醫從文」的決定，希望藉由文藝的提倡，改變國民精神的想法；1908 年在〈文化偏至論〉中所揭示的「立人」思想，都可說是受到以福澤諭吉為代表的日本啓蒙思想家對於現代民族國家文化及改造國民性理論的影響。

許壽裳在回憶魯迅的文字中，曾經談到 1902 年和魯迅同在東京弘文學院學習日語，兩人見面時常常討論中國「國民性」、「民族性」的缺點，常常談著三個相聯的問題：

（一）怎樣才是理想的人性？（二）中國民族中最缺乏的是什麼？（三）它的病根何在？對於（一），因為古今中外哲人所孜孜追求的，其說浩瀚，我們盡可擇善而從，並不多說。對於（二）的探索，當時我們覺得我們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，書本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。至於（三）的症結，當然要在歷史上去探究，因緣雖多，而兩次奴於異族，認為是最大最深的病根。作奴隸的人還有什麼地方可以說誠說愛呢？……唯一的救濟方法是革命。我們兩人聚談每每忘了時刻。我從此就佩服他的理想之高超，著眼點之遠大。他後來所以決心學醫以及毅然棄醫而學文學，都是由此出發的。<sup>11</sup>

如果我們認同許壽裳回憶的準確性，那麼魯迅最早提出國民性的概念就是在 1902

---

<sup>9</sup> 福澤諭吉認為文明有內在（精神）與外在（物質）之分，內在文明才是真文明的根本。文明的程度，取決於整個民族的智德。詳氏著，《文明論概略》，北京編譯社譯，（北京：商務印書館，1959），頁 9。

<sup>10</sup> 福澤諭吉以國民的責任與素質為國家具備獨立與尊嚴的決定性因素，提出了「人人獨立，國家就能獨立」的觀點。詳氏著，《勸學篇》，群力譯，（北京：商務印書館，1984），頁 14。

<sup>11</sup> 許壽裳在魯迅逝世後十九日所寫的〈懷亡友魯迅〉中，便提及了這三個相連的問題，但較缺乏詳細的論述。1947 年所結集出版的《亡友魯迅印象記》在〈六 辦雜誌，譯小說〉中，也同樣簡單提及了這件事。只有在 1944 年發表的〈回憶魯迅〉，有較詳細深入的記載，此處的引文便是。見許壽裳，《摯友的懷念——許壽裳憶魯迅》，馬會芹編，（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 12、73、110。

年，也就是魯迅前往日本留學的同一年。就這個時間點看來，對魯迅國民性思想的眾多來源中，似乎以來自嚴復、梁啟超的影響要大，而到了日本後，因對此問題的興趣，又在接觸日本啓蒙思想家們的國民性理論與日譯本的《中國人氣質》後，更深化擴展魯迅自己的國民性思想。

對於近年來有些大陸學者，例如劉禾、馮驥才在探討魯迅的國民性思想時，卻把史密斯的影響視爲最主要因素的看法，筆者認爲應還有商榷的空間。除了上述以時間點的論述結果可以證成之外，對於這些學者們的討論內容，似乎還可以有不同的解讀。在這裡我們並無意全盤否定劉、馮二人的論點，甚至對於劉的對「國民性話語」的質疑與馮的對魯迅「國民性思想」的新解讀，我們要給予高度的肯定，終究他們對於還原魯迅真實，去除魯迅神聖的光環，開展中國魯迅研究的新起點，有著重要的象徵意義。劉禾在〈國民性理論質疑〉中認爲魯迅國民性思想的主要來源爲史密斯的《中國人氣質》，她基於「後殖民理論」(Postcolonial theory)的批判角度，闡述「國民性神話」的虛妄。<sup>12</sup>劉禾以〈阿Q正傳〉爲例，說明魯迅「根據斯密思著作的日譯本，將傳教士的中國國民性理論『翻譯』成自己的文學創作」，「阿Q幾乎一字不改戲劇化地演出了他的劇本」。認爲阿Q最後省悟自己在正赴法場的途中，羞愧自己竟沒有唱幾句戲而搜索枯腸的行爲，顯得「虛榮、可憐、可笑，加上最糟的，誇張和戲劇化，阿Q的舉手投足似乎吻合斯密斯對中國人愛面子的描述。」<sup>13</sup>這樣的論述似乎言之成理，然而僅以小說末段「大團圓」的部分情節，便推論魯迅的創作阿Q，純然是對史密斯「國民性話語」的「翻譯」，似乎過於武斷且牽強。況且以阿Q被槍斃作爲「大團圓」的結局，一方面是對傳統小說「大團圓」式的結局的嘲弄，另一方面也反諷了辛亥革命，對於「招牌雖換，貨色照舊」的革命實質，給予有力的批判，這是富於時代意義的。另外，劉禾還以史密斯筆下被殺頭的縣官所穿著的官服與阿Q所穿的「洋布白背

<sup>12</sup> 詳劉禾，〈國民性理論質疑〉，收入王曉明主編，《批評空間的開創—二十世紀中國文學研究》(上海：東方出版中心，1998)。

<sup>13</sup> 劉禾，〈國民性理論質疑〉，收入王曉明主編，《批評空間的開創—二十世紀中國文學研究》(上海：東方出版中心，1998)，頁 170、175、176。

心」為對比，認為阿Q所代表的中國國民性的理論是否也如白背心一樣，是洋布編織出來的？這樣的提問確實新穎，引人入勝，但回歸文本脈絡的解讀，這件上面有些黑字的「洋布白背心」，應就只是件尋常的囚服而已，標誌著絕「不體面」的死囚身份，又怎能與縣官「體面」的官服相提並論？雖然我們不能否認史密斯在寫作《中國人氣質》時所具有的基督教文明優越性立場，對中國人形象的刻畫難免有偏頗不實之處，但我們也應承認，書中所舉出的某些缺點，也確實存在於廣大中國人民身上。

馮驥才在他的文章中亦認為「魯迅的國民性批判來源於西方人的東方觀」，「在那個時代，並沒有看到西方人的國民性分析裡所埋伏著的西方霸權的話語」，「那些非常出色的小說，卻不自覺地把國民性話語中所包藏的西方中心主義嚴嚴實實地遮蓋了」。<sup>14</sup>這樣的敘述論點主要依據的是美裔巴勒斯坦人愛德華·W·薩伊德（Edward W. Said）「東方主義」的概念。在薩伊德的眼中，「東方主義」是西方中心主義的產物，以西方的價值觀來觀看東方，建構有關東方的學問與觀點。由這種經西方價值觀過濾的「東方學」所形成的西方人的「東方觀」，在許多方面是脫離和歪曲東方實際的，甚至有神秘化、妖魔化東方的傾向。由於帝國主義的擴張，東方世界不可避免的受到西方文化霸權的支配，甚至東方本土知識分子以西方的東方學者所建構出來的東方來看待自己的母文化，形成所謂「東方化的東方」（Orientalized Orient）的現象。<sup>15</sup>馮驥才似乎把魯迅的國民性批判，視為是陷入這「東方化的東方」的困境中，這樣的論點似乎失之武斷且不符合實際。魯迅在面對西方傳教士所帶來的國民性話語的態度，就如同他面對西方列強所帶來的現代化思潮一般，既不是全面否定，也不是全盤接受，乃是客觀的看待，虛心的檢討，仔細辨別事實與污蔑之處，以改善自我缺點，促進國民素質。我們可拿討論最多的「面子」為例。1926年魯迅買了安岡秀夫《從小說看來的支那民族性》，閱讀後提出了這樣的看法：

---

<sup>14</sup> 馮驥才，〈魯迅的功與「過」〉，《收穫》2000年第2期，頁125。

<sup>15</sup> 愛德華·薩伊德，《東方主義》，王志弘等譯，（台北：立緒文化公司，1999），頁69-102。

他似乎很相信 Smith 的《Chinese Characteristics》，常常引為典據。這本書在他們，二十年前就有譯本，叫作《支那人氣質》；但是支那人的我們卻不大有人留心它。第一章就是 Smith 說，以為支那人是頗有點做戲氣味的民族，精神略有亢奮，就成了戲子樣，一字一句，一舉手一投足，都裝模裝樣，出於本心的份量少，倒還是撐場面的份量多。這就是因為太重體面了，總想將自己的體面弄得十足，所以敢於做出這樣的言語動作來。總而言之，支那人的重要的國民性所成的復合關鍵，便是這「體面」。（《魯迅全集·華蓋集續編·馬上支日記》3，頁 326）

史密斯《中國人氣質》一書的第一章便是「面子」，甚至認為「『面子』正是打開中國人許多最重要特性這把暗鎖的鑰匙。」<sup>16</sup>魯迅是同意這種看法的，中國人的愛體面，實是隨處可見，民國初年北京以「郵政局」改為「郵務局」，做為外人不干涉中國內政的回應，就是重體面的具體實證。但魯迅並不認為這是中國人特有的國民劣根性，他在 1934 年所發表的〈說「面子」〉一文中便提到，外國人總以「面子」為中國精神的綱領，「因此，我頗疑心他們想專將『面子』給我們」（《魯迅全集·且介亭雜文》6，頁 125）。西方人對於中國人「面子」說的霸權論述，魯迅並非沒有自覺，他之所以仍然贊成史密斯的「面子」說，主要便是博觀和內省之後的結果。魯迅面對伴隨強勢西方文明而來的國民性話語，並沒有陷溺在「勝負所判，即文野之由分」（《魯迅全集·墳·文化偏至論》1，頁 46）的迷思中，「他終身的文化活動總是偏向於在與西方文化的比較中批判中國傳統文化的種種弊端。」<sup>17</sup>魯迅對於史密斯《中國人氣質》一書的態度便是如此。在 1933 年 10 月 27 日致陶亢德的信中再次提到這本書：

《從小說看來的支那民族性》，還是在北京時買得，……其中雖然有幾點還中肯，然而穿鑿附會者多，閱之令人失笑。……日本方在發生新的「支那通」，而尚無真「通」者，至於攻擊中國弱點，則至今為止，大概以斯

<sup>16</sup>（美）亞瑟·亨·史密斯，《中國人氣質》，張夢陽、王麗娟譯，（蘭州：敦煌文藝出版社，1996），頁 2。

<sup>17</sup> 錢理群，《走進當代的魯迅》（北京：北京大學出版社，2000），頁 89。

密司之《中國人氣質》為藍本，此書在四十年前，他們已有譯本，亦較日本人所作者為佳，似尚值得譯給中國人一看（雖然錯誤亦多），但不知英文本尚在通行否耳。（《魯迅全集》12，頁266）

這錯誤亦多的說明，正是魯迅「自覺」精神的展現，既不拘於「中華中心主義」的囿見，又不偏於「西方中心主義」的夸論，完全站在民族革新的立場，希望以西方人或西方文明為鑒，破除古老中國的陋習，獲取民族文化的重生。魯迅對於西方人對中國的批評是歡迎的，他說：

凡有來到中國的，倘能疾首蹙額而憎惡中國，我敢誠意地捧獻我的感謝，因為他一定是不願意吃中國人的肉的！（《魯迅全集·墳·燈下漫筆》1，頁214）

他者（other）的目光，只要銳利，無論出於怎樣的動機，對於我們認識自己都是有益處的。當局者清，旁觀者迷，魯迅希望藉由外國人的批判，揭露中國委靡不振的病軀，以圖全面的革新改造，對於「有些外人，很希望中國永是一個大古董以供他們的賞鑒」（《魯迅全集·華蓋集·忽然想到》3，頁43）的心態，卻是無法苟同的。他一直希望可以有人翻譯史密斯的著作，甚至一直到他死前仍惦記著這件事：

我至今還在希望有人翻出斯密斯的《支那人氣質》來。看了這些，而自省，分析，明白那幾點說的對，變革，掙扎，自做功夫，卻不求別人的原諒和稱讚，來證明究竟怎樣的是中國人。（《魯迅全集·且介亭雜文末編·「立此存照」（三）》6，頁620）

這段話更明白顯示魯迅在面對西方國民性話語時，並非是在全然喪失主體性下全盤接受的，他只是希望把它當作是一面鏡子，透過深切的反省，可以照出自身的缺陷，以求中國人的進步與發展。雖然魯迅「對於外國人的指摘本國的缺失，是不很發生反感的」（《魯迅全集·華蓋集續編·馬上支日記》3，頁330），但是，他並不認為所有外國人對中國人的批評，都具有此種功用與價值。例如他在論及日人安岡秀夫《從小說看來的支那民族性》一書時，就認為「其中雖然有幾點還

中肯，然而穿鑿附會者多，閱之令人失笑」（《魯迅全集》12，頁 266），並對許多不實的內容提出批判。像把中國菜的食材特色，認為是以激發性慾為目的，而推斷中國人的好色；以筍的「挺然翹然」的姿勢像男根，而受到喜愛，這些都是魯迅斥為無稽之談的。另外，在對外國人盛讚中國文明的分析中，魯迅最憎惡的就「是以中國人為劣種，只配悉照原來模樣，因而故意稱讚中國的舊物」（《魯迅全集·墳·燈下漫筆》1，頁 217）的心態。因此他並非如馮驥才所言「沒有看到西方人的國民性分析裡所埋伏著的西方霸權的話語」，他對西方或日本國民性理論的接受，並不只是拾人牙慧，以印證帝國主義侵略中國的合理性，其真正的目的是欲藉此喚起民族的自省，以達成民族的自救。

綜合以上的探討，我們發現 魯迅改造國民性思想的形成與當時中國的愛國知識分子，普遍以對西方現代性的追求，來獲取國家民族的發展的特定歷史背景和時代氛圍有關，其淵源含融了深廣的中外文化，反映了當時進步知識分子欲拯救民族國家危機的深切願望。

## 二、鍾理和的國民性思想

要理解鍾理和國民性思想形成的來源，就必須明瞭他的成長經驗與教育背景。鍾理和成長於日據時期，接受的是日本新式教育，他正式的學歷是公學校高等科畢業，八年的日本殖民教育，足使他成爲一個具有基本現代性觀念的知識分子。不過，我們必須特別辨明的是，鍾理和所接受的現代性，並不是由台灣本土文化所發展出來的，是當台灣被編入日本的殖民體制後，伴隨著殖民主義（colonialism）挾帶而來的，目的是爲了日本資本主義在台灣順利開展，因此這種被迫接受的現代性，往往又帶有濃厚的殖民性。現代性是建立在「理性」的基礎上，代表的是科學、制度、進步。日本殖民統治者爲了使其統治權力獲得合法性（legitimacy）的地位，積極灌輸台灣人現代性的觀念，造成殖民者代表的是科學、進步、有秩序的，而被殖民者代表的卻是迷信、落後、愚昧無知的。一旦台灣人接受了此種刻板印象，難免就會產生日本人種優於台灣人種的幻象，這

種來自於殖民者的國民性論述，往往帶有民族歧視，呈現一種文化上的霸權論述。

鍾理和在〈原鄉人〉一文中所描繪的日本人，他們「經常著制服、制帽，腰配長刀，鼻下蓄著撮短鬚。昂頭闊步。威風凜凜。他們所到，鴉雀無聲，人遠遠避開。」（《鍾理和全集·原鄉人》2，頁1）這儼然就是日本警察的形象，代表的是殖民統治的權力，在那巨大身影的壓逼下，台灣人民只有閃避躲開，而只有在孩子哭鬧時，以「日本人來了」作為哄誘孩子的手段。這裡反映了日本統治者殘暴、威嚇的本質，在一般台灣人心中只有畏懼。進入公學校，接受日本統治者的殖民教育，透過「帝國之眼」看中國，中國變成了「支那」，中國人變成了「支那人」，其中充滿了歧視與醜化：「支那代表衰老破敗；支那人代表鴉片鬼，卑鄙骯髒的人種；支那兵代表怯懦，不負責等等。」（頁7）他在文中舉了兩個例子，說明日本老師對中國的刻意鄙視：

有一回，有一個外國人初到中國，他在碼頭上掏錢時掉了幾個硬幣，當即有幾個支那人趨前拾起。那西洋人感動得儘是道謝不迭。但結果是他弄錯了。因為他們全把撿起的錢裝進自己的兜裡去了。

老師問我們；倘使敵我兩方對陣時應該怎麼樣？開槍打！我們說。對！支那兵也開槍了。但是向哪裡開槍？向對方，我們又說。老師詭秘地搖搖頭；不對！他們向天上開槍。這可把我們呆住了。為什麼呢？於是老師說道：他們要問問對方，看看那邊錢拿得多。因為支那兵是拿錢雇來的。倘使那邊錢多，他們便跑到那裡去了。（頁7）

這兩個例子都充滿了惡意的攻訐，盡可能的醜化中國人的形象，尤其是第二個例子，內容的荒誕不經與誇大不實，簡直到了匪夷所思的地步，究其因當然是為了削減台灣人的漢族意識，強化對日本的認同，以遂行其殖民的目的。由作品中敘述的背景時間來看，鍾理和就讀公學校五、六年級時當一九二七、八年，日本已經統治台灣超過三十五年，在政治、經濟、教育、文化的全面壓迫下，其同化政策已收到一定的成效，許多台灣人已漸漸傾向認同日本，我們由小學生們對兩方

對陣要開槍對「支那兵」打的回答裏便可略見端倪。鍾理和在文中另一段的描寫，更彰顯了殖民教育的成效。他同在防衛團的伙伴，在一次防空演習的巡視任務中，由燈光外漏的糕餅舖老闆的違反規定，推定「可是中國人太自私，每個人只愛自己的老婆和孩子」（頁 13），因此中國人難以在中日戰爭中獲勝。這位伙伴的論點，充分揭示對中國國民性弱點的攻訐，是站在帝國角度的霸權論述。不過日本殖民教育對中國的刻意醜化，在他心中只留下種種的疑惑，「不能決定自己該不該相信」（頁 8），伴隨現代化教育而來的殖民化觀點，並沒有完全佔據他的思想。那麼，當時的鍾理和對中國又有怎樣的印象呢？還未到過大陸的他，對原鄉中國的瞭解只有兒時所接觸過的原鄉人，雖然對有些原鄉人愛吃狗肉、殺狗的殘忍有所不滿，也認為像候鳥一樣來去無踪如流浪人物的原鄉人，都不很體面，但也覺得他們都神奇、聰明、有本事。這樣的瞭解，僅止於幼時好奇的眼中所呈現的素樸的印象，有正面也有負面的，然而比起日本人的威權，中國人顯得可愛可親。

不過要注意的是，少時的鍾理和已有「認同」的困惑出現。他十分疑惑「我們是哪種人？」透過奶奶的回答，非但沒有解決他的困惑，甚至令他納悶：為什麼爺爺的爺爺是原鄉人，我們卻不是？認同問題的困擾，開啓了他對原鄉中國的想像。在未真正踏上中國土地之前，鍾理和的中國想像來自三個方面：文學上的啓蒙、血緣上的沸騰與文化上的衝擊。<sup>18</sup>

鍾理和的文學啓蒙，有很大一部份是來自於對中國新舊文學的閱讀。從小他便跟隨來自原鄉的漢學老師學習古文，接受漢文化的薰陶。正如第三章第一節所言，他廣泛涉獵中國新舊文學，尤其是以魯迅為首的五四新文學作品，更是讓他廢寢忘食，這也是他雖生於日據時代，卻能以嫻熟的中文能力立足文壇的原因。

鍾理和在到大陸之前，所居住的地方無論是高樹或美濃，都是典型的客家村莊。客家族群所具有根深蒂固的「中原意識」或「原鄉意識」，強調與原鄉中國

---

<sup>18</sup> 這裡以鄭秀婷的觀點為基礎，再做論述上的擴展。見氏著，〈誰的原鄉？誰的失落？—評陳映真對鍾理和民族認同的曲解〉《台灣文學評論》5卷2期（2005.4），頁164。

的血緣關係，自然令鍾理和對其產生孺慕情懷。

在文化的衝擊上主要來自父兄的影響。鍾理和的父親是位農商兩棲的企業家，足跡遍及沿海各省，對中國有著豐富的見聞。他在敘述中國時，「那口吻就和一個人在敘述從前顯赫而今沒落的舅舅家一樣，帶了二分嘲笑、三分尊敬、五分嘆息。因而這裡就有不滿、有驕傲、有傷感。」（頁 8）尊敬與嘆息的是中國過去的顯赫與現今的沒落，而嘲笑則是由台灣看大陸的結果。當時的台灣在日本殖民統治下，加諸台灣人「殖民性」的同時，也帶來了「現代性」，台灣的現代化普遍高於大陸各省，立足台灣，放眼大陸的結果，難免對於大陸的落後，心生嘲笑之意。但又因對殖民統治的抵抗，由文化血緣上萌發的漢族意識，往往又成為抗拒的工具。面對中國過去的燦爛輝煌與現在的落後衰敗，自然對寄予厚望的原鄉中國，產生雜揉了不滿、驕傲與傷感的複雜情感。之後鍾理和父親由原鄉祭祖回來，對於梅縣老家的景況是又生氣又感慨地說：「地方太亂，簡直不像話；又說男人強壯的遠走海外，在家的又懶、又軟弱」（頁 8）這隱約又是以現代性為標準的批判，其中不僅有責備，更有感嘆。鍾理和父親雖然具有濃厚的民族意識，但大陸的破敗與商場上的失意，使得鍾理和父親對原鄉只有失望與傷心，後來拒絕鍾理和兄弟前往大陸唸書的要求，也是出自這種心理。但這似乎並沒有澆熄鍾理和心中的「原鄉情」，當「二哥」自大陸遊歷歸來所攜回的中國音樂與名勝風景的照片中，「大大的觸發了我的想像，加深了我對海峽對岸的嚮往」（頁 10），甚至還有到大陸念中學的意圖。鍾理和文中的「二哥」，在現實生活中為其異母弟鍾和鳴。他從小便有強烈的民族意識，傾慕祖國大陸，反抗日本老師，閱讀禁書「三民主義」。後來更放棄在日本的學業，招募同志，一起組團前往大陸，投入抗日戰爭。鍾理和與鍾和鳴從小的感情便非常要好，他的文學理想得以實踐，大半還要歸功於鍾和鳴的支持與鼓勵<sup>19</sup>，因此鍾和鳴如此強烈的祖國情愫，必定在鍾理和的腦海中留下深刻印象，加速了他「中國意識」的形成，甚至對他在日後遭受同姓婚姻挫敗時，毅然作出出走大陸的決定，有著重大的影響。

---

19

文學、血緣與文化上的交互影響，形成了鍾理和素樸的「中國意識」，而這也如同日據時期的一些知識份子般，成為其反抗日本殖民意識的利器。而在「日本文化優越」的思想支配下，台灣人只好以「中國文化優越」與之對抗，因而對未知的「中國」，自然就充滿美麗的憧憬與想像。起稿於中國大陸，而後完成於台灣的〈笠山農場〉，曾經如此描繪農場的景色：

原來以前他在中國畫上常常看見的那種傍山依水，表現著自給自足與世無爭的田家風景，總以為不外藝術家心目中的理想境界，在天底下絕然找不到的，卻不期在這裡遇見了。在山岡之傍，在曲水之濱，在樹蔭深處，就有這種田家；有的竹籬茅舍，有的白牆紅瓦，由山巔高處看下來，這些田家在田壟中錯落掩映，儼然一幅圖畫，正像他在中國畫上所見的那樣。（《鍾理和全集·笠山農場》4，頁20）

男主角致平就是被這彷彿中國畫上的田園景致所吸引，而這有如烏托邦、桃花源的環境，正可以說是鍾理和心中所構築的「理想中國」，不過這些都只是虛擬想像，是未曾眼見親臨的產物。當他正式踏上「真實中國」，發現貧窮與落後，自私與貪婪才是中國的實際，在失望挫敗之餘，對中國「國民性」的批判便異常激烈，<sup>20</sup>而這批判除了是基於日本殖民教育所帶來的「現代性」觀點之外，又兼有承繼自魯迅的「國民性」思想。魯迅「國民性」批判思想對鍾理和的影響，除了在〈夾竹桃〉中顯而易見外<sup>21</sup>，就只有在松山療養院所留下的〈療病日記〉中，與病友胡君討論「國民性」的幾篇論述可為旁證。

鍾理和所留下的民國三十年的日記裡，其中三月底至四月初的內容，出現了一連串討論中國「國民性」的內容，而且還有他看完了魯迅《華蓋集》的敘述。

《華蓋集》主要收入1925年所作的雜文，這一年又恰是魯迅在他的作品中最集中也最多談論「國民性」問題的一年，其中正面談論「國民性」次數之多，是從

---

<sup>20</sup> 有關鍾理和對中國「國民性」批判的內容，請參看拙著《鍾理和文學裡的「魯迅」》，台北：政治大學中國文學系博士論文，2006年7月，頁161-170。

<sup>21</sup> 陳芳明就曾經指出：「最能表現他的魯迅思想之影響，便是在〈夾竹桃〉中對中國國民性的剖析與批判。」見氏著，〈台灣新文學史——第十二章 五〇年代的文學侷限與突破〉《聯合文學》200號（2001.6），頁166。

來沒有的。所以鍾理和在這段時間內，與胡姓病友時常討論起中國「國民性」，想必與閱讀《華蓋集》是有所關連的。同時，這也側面的提供我們證據，證明鍾理和的「國民性」思考，確實受到魯迅「國民性」思想的影響。以下我們就針對相關內容試作分析。

民國三十九年三月廿一日日記中，鍾理和談及當時有部分台灣人為台灣的託管問題而奔走時，他如此評論：

這都是失了自信心的一群喪心病狂的人們，才會如此想的。過去，他們可以分成二類：一種是所謂特權階級也者，站在統治者一邊，幫日本人壓迫臺灣人，因此，他們沒有直接嚐受到殖民地生活的痛苦；另一種大概是過去未曾嚐夠作奴隸的味道，所以還值得再過過，否則根本就是身體構造有異常人，正合過此種生活的。（《鍾理和全集 5》 p76）

台灣經過日本五十年的殖民統治，台灣人所念茲在茲的就是欲脫離被殖民的奴隸地位，好不容易二次大戰結束，台灣復歸中國的懷抱，這對具有民族意識的鍾理和來說，自是充滿喜悅，就如他自己所言的：「在異族支配與蹂躪之下，渡過五十餘年的人們，感慨當無量也。」（民國三十四年九月九日日記，《鍾理和全集》5，頁 1）對廖文毅這類所謂「台灣託管論」的主張，自然是反對的，甚至認為他們若不是趨炎附勢，奴顏媚骨的漢奸，就是奴性十足的喪失自信心的國民。這樣的批評，令人不禁想起魯迅所抨擊的「想作奴隸而不得」與「暫時做穩了奴隸」的奴性表現。（《魯迅全集·墳·燈下漫筆》1，頁 214）日據時代的台灣知識分子，受到日本殖民的奴化統治，普遍都具有反抗異族統治的意識，鍾理和尤其是如此。雖然身處日本勢力控制下的奉天與北京，卻不願以其通曉日語且為日本籍民的身份，換取輕鬆且較為優渥的生活，甚至「從生活比較能安心的日本站，搬到滿人街來」（《鍾理和全集·門》2，p248）。魯迅以「反奴性」作為改革國民性思想的核心概念<sup>22</sup>，對於身處異族殖民命運的鍾理和而言，相信會激起更大的

<sup>22</sup> 張夢陽由增田涉對魯迅印象的描述，認為魯迅改革國民性思想的核心是反奴性。參氏著《悟性與奴性—魯迅與中國知識分子的「國民性」》（鄭州：河南人民出版社，1997），頁 1-3。

共鳴。雖然廖文毅的論調是出於對國民黨政權的失望（鍾理和同樣也有不滿），但要把台灣的命運委之於他人的想法，無異於再把台灣人推向奴隸地位的深淵，鍾理和嚴厲批判這種甘受他人驅使的奴才心態。

三月廿二日日記記錄他與胡姓病友談論到中國人的民族性：

中庸、無過、無不及，這是中國人的人生哲學，因此，中國人應該是自己也認為溫馴、和平、良善。但是表現在事實上的作風，卻並不盡然，或者可說是恰恰相反，無所不用其極！看來像是滑稽，事實如此，也無可奈何。太平天國的殘忍與虐殺，祇有中國有；鞭屍的故事，祇有中國有；另一面，我們卻把指南針用作看風水的羅盤，火藥祇做了過年節時燃放的炮竹。和平與狠毒，風雅與下流，溫良與野蠻，這是一物的兩面，互相聯繫的。（《鍾理和全集》5，頁 78-79）

鍾理和在此處批判「中庸」的國民性只是一種假象，真正暴露的反而是殘忍的一面。究其實也只是卑怯在作祟，就如魯迅所言：「遇見強者，不敢反抗，便以『中庸』這些話來粉飾，聊以自慰。」（《魯迅全集·華蓋集·通訊》3，頁 25-26）一旦遇見的是弱者，自然暴露其殘忍暴虐的本質來。中國人的守舊與缺乏創新，是造成文明無法進步的原因。魯迅就對「老大的國民鑽在僵硬的傳統裏，不肯變革，衰朽到毫無精力了，還要自相殘殺」（《魯迅全集·華蓋集·忽然想到》3，頁 42-43）的中國現狀，有著嚴厲的批評。

我們的古今人，對於現狀，實在也願意有變化，承認其變化的。變鬼無法，成仙更佳，然而對於老家，卻總是死也不肯放。我想，火藥只做爆竹，指南針只看墳山，恐怕那原因就在此。（《魯迅全集·南腔北調集·家庭為中國之基本》4，頁 615）

中國人固守傳統，執著現狀的迂腐，空有偉大的發明，但僵斃的文化，卻無法使它發揚光大，造成國家民族的富強。

民國三十九年三月二十四日的日記，鍾理和又引述了胡君關於中國民族性論述裏所舉的例：

讓他自己挖好墓坑，並且躺好，然後由別人從上面給蓋上泥土——活埋。精彩麼？不精彩，還有更好看的。把人只埋到頸脖邊，腦袋留在外面，經過一個時候，血液往上匯集，臉紅的像一枚棗：腦充血了。然後拿起木棍或槌子什麼的，瞄準人頭，用足氣力，一擊。嚙！像打高爾夫球，好玩、神氣，兩旁看的人，心花怒放，一聲彩，好哇！好哇！……

於是皆大歡喜！

中國人！（《鍾理和全集》5，頁80）

這段話雖然並非出自鍾理和，但端視他摘錄於日記的文氣來看，應該是贊成胡君的見解，而且也與他自己的國民性觀點契合。文中以自掘墳墓來形容中國人的民族性，魯迅早有類此的論述：

滿車的「祖傳」，「老例」，「國粹」等等，都想來堆在道路上，將所有的人完全活埋下去。（《魯迅全集·華蓋集·通訊》3，頁21）

守舊、不願改變的思想，就像一撮撮的泥土，淹沒著中國人。兩旁的看客，心花怒放的喝采著，他們以別人的痛苦作為己身情緒的發洩，顯現的是麻木殘酷的心靈，彷彿魯迅在仙台醫專細菌學課堂上所見到的那張觀賞砍頭的幻燈片；又如〈阿Q正傳〉中阿Q最後要被槍斃時，路旁圍看的看客們；也像〈劇共大觀〉中那些「由北往南」、「由南往北」爭看頭與女屍的民眾，「是臉上都表現著或者正在神往，或者已經滿足的神情。」（《魯迅全集·三閒集》4，頁105）魯迅所痛心的群眾的愚昧麻木的神態，同樣的也為鍾理和所不滿，中國人中那種「無主名無意識的殺人團」，又再度呈現在眼前！

民國三十九年四月一日的日記中，鍾理和向胡朱二君說了一個在瀋陽時親見的故事：因言語不合，兩邊的日本青年頓時廝打起來，其中一個提議算了，另一個也就附議，原本打得難解難分的爭鬥，就此平息，誰也不記帳，誰也不記恨。（《鍾理和全集》5，頁90）朱先生也提出北京拉洋車的故事來。二個車伕因故互起衝突，大有一場惡鬥之勢。但二個人各走馬路的一旁，把北京成繞幾個圈子互罵，什麼時候會停止，誰也不會知道。（頁91）

這就是日本人與中國人民族性的不同，「二個故事，二個對照；例證了二個國民性。」（頁 91）日本人凡事認真坦率的個性，與中國人裝腔作勢，只求表面功夫的怯弱性格，形成強烈的對比。這種卑怯的「國民性」，又是魯迅所最在意與不滿的。

經過上述的分析，我們驚訝的發現，鍾理和在與病友們討論「國民性」問題時，與魯迅在《華蓋集》中表現的「國民性」思想有許多類同之處，可看出鍾理和確實受到魯迅的影響。鍾理和在歸結這些國民劣根性形成的原因，還是抱持著〈夾竹桃〉時的觀點，認為最主要的癥結就在貧窮。

固然，這是歷史磨練出來的，幾千年來，他們都輾轉在生與死的邊緣，生命無時無刻不受威脅。這一種被磨練出的後天的性格，差不多已變成先天的了。這種性格如不矯正，則這民族是不會有多大希望的。今後的教育，當然是很要緊，但既然它是環境迫害出來的，則根治辦法，免不掉是還得由環境的改造入手：使他們吃得飽、睡得足、穿得好。（《鍾理和全集》5，頁 79）

鍾理和的觀點一如魯迅，認為「國民性」的改造，是復興民族的關鍵，貧困的環境，是難以企盼「國民性」的健全發展。魯迅在《華蓋集》中也不只一次的強調，「生存、溫飽、發展」是目下當務之急，是青年應當汲取的目標。<sup>23</sup>兩人對中國「國民性」的認識有一定的共通處，但就兩人的創作看來，魯迅似乎對改造「國民性」的可能充滿了不確定感，甚至常常是抱著極端絕望的態度。鍾理和卻能跳脫魯迅的偏執，在台灣農民堅韌與尊嚴的特質上，尋找到理想的「國民性」。

鍾理和何以獨鍾魯迅的「國民性」思想？我想除了魯迅本就是中國五四新文學最重要的，且是最集中以揭示「國民性」為其創作主題的一位作家之外，還有就是魯迅每每在論及中國「國民性」的相關問題時，常會把中國人兩次奴於異族

<sup>23</sup> 魯迅在〈忽然想到〉中說：「我們目下的當務之急，是：一要生存，二要溫飽，三要發展。苟有阻礙這前途者，無論是古是今，是人鬼，是《三墳》《五典》，百宋千元，天河圖，金人玉佛，祖傳丸散，秘製膏丹，全都踏倒他。」在〈北京通信〉中也說：「但倘若一定要問我青年應當向怎樣的目標，那麼，我只可以說出我為別人設計的話，就是：一要生存，二要溫飽，三要發展。有敢來阻礙這三事者，無論是誰，我們都反抗他，撲滅他！」見《魯迅全集》3，頁 44、50。

的原因納入。當身為被日本殖民的臺灣人身份的鍾理和，在讀著魯迅的文字，感受著魯迅的思想的時候，在他心中引起的共鳴是巨大的，感受是深刻的。因此，我們也就可以瞭解，在鍾理和的作品中，何以對「國民性」的探討也成了他主要著墨的地方。

魯迅身處的中國雖憂患深重，終究只是半殖民半封建的社會，國家尚保有一定的主權。基於民族主義的愛國熱誠，在「救亡圖存」、「強國保種」的思潮中，主動追求「現代性」，接受西方社會所發展的國民性理論。鍾理和在日本殖民下的台灣長大，被強迫納入殖民者規劃的現代教育體制中。日籍老師刻意醜化中國人，欲強化台灣人對日本認同的教化，對鍾理和而言並沒有成功，他被動的接受了「現代性」，也抗拒了伴隨而來的「殖民性」，他的「國民性」思想就是建立在追求現代理性的基礎上。由於長期的閱讀魯迅，受其思想的啟發，在同以「現代性」的觀點上，鍾理和的「國民性」思想也有攝取自魯迅的養分在。

### 第三章 以「現代性」為基點的「國民性」批判：對〈阿 Q 正傳〉與〈夾竹桃〉的觀察

#### 一、〈阿 Q 正傳〉中陋劣「國民性」的集體揭示

自晚清以來中華民族的衰敗景象，並未隨著「辛亥革命」的成功而改變，袁世凱的竊國亂政，軍閥的傾軋爭權，令當時的知識分子對國家民族的「生存焦慮」達致極顛。希求國家民族的圖強愈深，對其求全責備的論述便愈強烈，一場以反封建為主軸的思想文化運動於焉展開。五四以來，在民主、科學、理性的「現代性」思想籠罩下，中國新文學作品的主題核心，一直離不開「國民性」批判的範疇，新文學作家們普遍具有救亡圖存的民族熱情，他們的創作，實際上也能看做是延續著自晚清以來的知識分子所進行的啟蒙工作。魯迅作品中不斷出現的「國民性」批判，自然也就是這種以追求「現代性」為本質的啟蒙思想下的產物。

基於對舊社會文化與中國人心理的深刻瞭解，魯迅十分清楚龐大而古老的中國，其「病根並不在中國人的身體」，國民精神的改變才是當務之急，而文學便

是探索檢驗「國民性」的最好方式，所以他說：「文藝是國民精神所發的火光，同時也是引導國民精神的前途的燈火。」（《魯迅全集·墳·論睜了眼看》1，頁241）在他的眾多雜文作品中，屢屢可見到其對「國民性」的嚴厲批判，包括「卑怯」、「欺瞞」、「奴性」、「愚昧」、「迷信」、「貪婪」、「自私」、「自大」、「保守」、「苟活」、「愛面子」、「精神麻木」、「一盤散沙」、「散漫」、「不認真」……等等令人痛心疾首的「劣根性」，都一一揭發在我們的眼前。而收入在《吶喊》與《彷徨》中的二十五篇小說，我們甚至可以說它們都普遍揭露了「對中國人國民性的深刻而尖銳的批判」的這一最重要主題。其中〈阿Q正傳〉所展現的「阿Q相」，更可以說是集中國國民病根之大成。魯迅不只一次的提到〈阿Q正傳〉的創作意圖是想要「寫出一個現代的我們國人的魂靈來」（《魯迅全集·集外集·俄文譯本《阿Q正傳》序及著者自敘傳略》7，頁77），「要畫出這樣沉默的國民的魂靈來」（頁78），「是想暴露國民的弱點的」（《魯迅全集·偽自由集·再談保留》5，頁147），甚至敘述他角色描寫「的方法是在使讀者摸不著在寫自己以外的誰，一下子就推諉掉，變成旁觀者，而疑心到像是寫自己，又像是寫一切人，由此開出反省的道路。」（《魯迅全集·且介亭雜文·答〈戲〉週刊編者信》6，頁144-145）〈阿Q正傳〉中的阿Q與其他人物角色所展示的都是中國國民性的某些特性，具有典型人物的特徵，目的便在於能夠促使讀者的自省，藉以改善進步。

在〈阿Q正傳〉中最突顯的國民劣根性就是阿Q的「精神勝利法」。阿Q在與別人口角時，說道：「我們先前——比你闊得多啦！你算是什麼東西！」；在看到趙太爺錢太爺大受居民尊敬時，心想「我的兒子會闊得多啦！」來維護他的自尊；受閒人撩撥並被拉到牆上碰頭時，與被趙太爺打了嘴巴後，都以「兒子打老子」來自寬自慰。甚至當阿Q被誣指以打劫趙家的罪行，被抓進牢中，又糊里糊塗的被逼著畫花押，並被綁赴刑場砍頭時，他也以人生天地之間有時要抓進抓出，有時要在紙上畫圓圈，有時也未免要殺頭來尋求自我的慰解。這種「精神勝利法」所呈現的本質便是「自欺欺人」的「卑怯」性格。阿Q遭受中國傳統社會所帶來的政治、經濟與思想上的壓迫凌辱，但他卻不自覺，甚至安於此種封建

文化，而不思反抗改善。魯迅對於阿 Q 的命運是「哀其不幸，怒其不爭」的，尤其是其麻木怯懦的表現，更是他欲加以批判撻伐的。魯迅在他的雜文中曾經表示：

中國人的不敢正視各方面，用瞞和騙，造出奇妙的逃路來，而自以為正路。在這路上，就證明著國民性的怯弱，懶惰，而又巧滑。一天一天的滿足著，即一天一天的墮落著，但卻又覺得日見其光榮。……中國人向來因為不敢正視人生，只好瞞和騙，由此也生出瞞和騙的藝術來。（《魯迅全集·墳·論睜了眼看》1，頁 241）

阿 Q 的「精神勝利法」在本質上就是一種「瞞」與「騙」，其根源是卑怯的性格。面對外來的壓迫，阿 Q 不願正視現實的殘酷，不能勇於抗拒不平的待遇，只是在自己編織的勝利幻境中得到撫慰。他對自己個性上的缺陷，並無自覺之處，也欠缺自我意識，只是因襲傳統思維，在時代的浪潮上，隨波逐流。在遭受「假洋鬼子」的哭喪棒打後，他也只是以祖傳的寶貝「忘卻」，來驅除內心的屈辱。「因為能忘卻，所以自己能漸漸脫離了受過的苦痛，也因為能忘卻，所以往往照樣地再犯前人的錯誤。」（《魯迅全集·墳·娜拉走後怎樣》1，頁 163-164）阿 Q 調戲了靜修庵的小尼姑後，不僅因獲得酒客們的賞鑒，而讓自己飄飄然的似乎要飛去了，得勝的喜悅，也讓他忘卻了王鬚、假洋鬼子適才給予的屈辱，甚至現在自己也正使小尼姑受了同樣的屈辱。阿 Q 的「忘卻」，自然也是「精神勝利法」的一種。

阿 Q 調戲小尼姑的動機，就如他挑釁王鬚一般，是基於對他們的不屑與輕視。王鬚的絡腮鬍子，令人看不上眼；小尼姑被視為異端且使人晦氣，這都令阿 Q 想要凌辱他們，以獲得自身存在的價值。阿 Q 並無法自覺到他的不幸命運與悲慘遭遇，是來自傳統社會與封建思想的桎梏，只能拘囿在懼強凌弱的思維中，「口訥的他便罵，氣力小的他便打」，期待在強者面前所得到的屈辱，可以在弱者面前獲得「補償」。這種卑怯的行為，不僅存在於阿 Q 身上，也普遍可在中國人身上發現。魯迅便曾經有過深刻的觀察：

我覺得中國人所蘊蓄的怨恨已經夠多了，自然是受強者的蹂躪所致的。但他們卻不很向強者反抗，而反在弱者身上發泄，……卑怯的人，即使有萬丈的憤火，除弱草以外，又能燒掉什麼呢？（《魯迅全集·墳·雜憶》1，頁 225-226）

其時中國的積弱，來自於傳統封建與西方列強的內外交相壓逼，向來怯弱的中國人，所欠缺的就是不敢直面敵人的勇氣，只能將被壓逼下的怒氣，吐像周遭的弱者。魯迅對於這種「卑怯」的國民性，是最不以為然的：

勇者憤怒，抽刀向更強者；怯者憤怒，卻抽刀向更弱者。不可救藥的民族中，一定有許多英雄，專向孩子們瞪眼。這些孱頭們！（《魯迅全集·華蓋集·雜感》3，頁 48）

卑怯的中國人之可以自安於內在或外來強者的蹂躪，而毫無反抗的行止，這並非代表他們毫無怨怒，實因中國封建思想中，早已設計了一套精密的等級制馭術，讓每個人在被壓迫屈辱時，又可有壓迫屈辱的對象：

天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僕，僕臣台。  
（《左傳》昭公七年）

但是「台」沒有臣，不是太苦了麼？無須擔心的，有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日長大，生而為「台」，便又有更卑更弱的妻子，供他驅使了。如此連環，各得其所，有敢非議者，其罪名曰不安分！（《魯迅全集·墳·燈下漫筆》1，頁 216）

如此「一級一級的制馭著，不能動彈，也不想動彈了」（頁 216），因為他們各自找到自我的安身立命之所，擁有完成人生價值的希望。這種卑怯的人生，展現的是完整徹底的奴隸性，所建構而成的是一奴化的社會。生存在其間的「人們各各分離，遂不能再感到別人的痛苦；並且因為自己各有奴使別人，吃掉別人的希望，便也就忘卻自己同有被奴使被吃掉的將來」（頁 217）。阿 Q 在挨「假洋鬼子」的哭喪棒時，「趕緊抽緊筋骨，聳了肩膀等候著」；在調戲小尼姑時，「伸出手去摩

著一新剃的頭皮」，前恭後倨的表現，既甘於受人奴役又想奴使他人的心理，實把奴性發揮到極致。魯迅曾根據歷史，認為身處封建制度底下的中國人所擁有的只是悲慘的奴隸命運：

中國人向來就沒有爭到過「人」的價格，至多不過是奴隸，到現在還是如此，然而下於奴隸的時候，卻是數見不鮮的。（《魯迅全集·墳·燈下漫筆》1，頁 212-213）

這悲慘的奴隸命運的癥結，「因緣雖多，而兩次奴於異族，認為是最大最深的病根。」<sup>24</sup>魯迅身處的時代，中國人的奴隸命運不僅來自異民族專制社會的壓迫，還在於強大外國勢力的欺凌，因此他的「改革國民性」思想，源自於他對自己和自己民族的奴隸地位的自覺，最主要的目的便是要喚起人們不受人奴役而又不奴役他人的自尊與自信。所以我們也可把「反奴性」思想視作魯迅改造國民性思想的核心。

這種奴性心理的表現，還出現在阿Q對革命的認識上。阿Q後來想要投降革命黨的動機，並非對革命的本質有所瞭解，也不認為中國社會有革命的必要，甚至原來的阿Q還是屈服在統治者的威權話語下，認為革命便是造反，一向是「深惡而痛絕之」的。他之所以轉而支持革命，是因察覺到這竟使百里聞名的舉人老爺有這樣的怕，讓未莊的男女顯出慌張的神情。阿Q終究還未真正成為革命黨，但他心中早已浮現了一幅理想的革命圖景：原先欺侮他的未莊人物，如小D、趙太爺、秀才、假洋鬼子，一一都該死。他們所擁有的元寶，洋錢，洋紗衫，都歸阿Q所有。他對一切都視同無物，原想要女人而不可得的他，此時卻看不起任何未莊的女子。然而可悲的是阿Q卑劣猥瑣的性格本質卻是不變，秀才娘子的寧式床，趙家或錢家的桌椅，他只想搬到土穀祠來，他仍安於那簡陋殘破的住處。阿Q的革命幻想，恰好傳神的詮釋魯迅所形容「中國人但對於羊顯凶獸相，而對於凶獸則顯羊相」（《魯迅全集·華蓋集·忽然想到》3，頁 59）的卑怯心態。不僅

---

<sup>24</sup> 許壽裳，《摯友的懷念——許壽裳憶魯迅》，馬會芹編，（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 73。

阿Q，趙家父子的表現也一如阿Q的分身，在未明革命黨的虛實，又誤以阿Q為革命黨人，對他前一聲「老Q」，後一聲「Q哥」，而自稱「窮朋友」的卑瑣口吻，令人感到厭惡噁心，十足展現的也是一個卑怯的心靈。阿Q與趙家父子及假洋鬼子在面對革命時，具有十足的投機性，從反對革命到接受革命的轉變，主要著眼在自身的利益。只要有利可圖，仍舊保有「闊人」的地位，革命自然是贊成的。這種以實利為轉移的「無特操」現象也是國民的一個普遍現象，<sup>25</sup>魯迅早有深刻的體認：

誰說中國人不善於改變呢？每一新的事物進來，起初雖然排斥，但看到有些可靠，就自然會改變。不過並非將自己變得合於新事物，乃是將新事物變得合於自己而已。（《魯迅全集·華蓋集·補白》3，頁102）

中國人並非真是頑固守舊的，為了維護自身利益，他們又都是善於改變的一群。

阿Q對革命膚淺的認識，舉人老爺、趙大爺、假洋鬼子們的對革命的投機，這些人物所展現的是魯迅對革命的觀感。雖然政治形式上的革命是成功了，但革命的本質卻始終無法落實到社會人心中。他對革命的熱情，讓初抵日本的他，便利用課餘時間，經常「赴會館、跑書店、往集會、聽演講」（《魯迅全集·且介亭雜文末編·因太炎先生而想起的二三事》6，頁553），後來並參加浙學會，加入光復會，廣泛購閱各種宣傳革命思想的進步書刊，師事革命家章太炎。一九一一年辛亥革命的爆發，讓魯迅興起了極大的希望，但革命的成功其實是革命黨與以袁世凱為首的舊勢力的一種妥協，只是政治革命的成功。所以當魯迅觀察到一連串社會人心的亂象，又一如革命前毫無改變，這又讓他徹底失望與幻滅。

見過辛亥革命，見過二次革命，見過袁世凱稱帝，張勳復辟，看來看去，就看得懷疑起來，於是失望，頹唐得很了。（《魯迅全集·南腔北調集·《自選集》自序》4，頁454）

政治制度雖然由「專制」變成了「共和」，但社會人心依舊，中國仍然是那個內憂外患的中國，並不能從此看到民族國家的希望，環繞在周遭的同胞仍然一如往

<sup>25</sup> 參譚德晶，《魯迅小說與國民性問題探索》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁123。

昔的麻木虛偽、愚詐成性。這使得滿懷民族主義熱情，一直以啓蒙知識分子自居的魯迅，熱誠又再度被澆熄，對老大中國與中國人又產生了深刻的不信任與懷疑來。這懷疑誠如汪暉所言：

他不是懷疑革命能否成功，而是懷疑革命創造的新世界不過是花樣翻新的老中國，變了的，是台上的角兒，不變的，是舊日的秩序。這就是「總把新桃換舊符」的阿Q式的革命。<sup>26</sup>

這種「招牌雖換，貨色照舊」（《魯迅全集·兩地書》11，頁45）的改革，存在著莫大的虛偽性，美麗的招牌底下，卻掩飾不了膿血迸流的惡臭與醜陋。在〈阿Q正傳〉中，雖然趙秀才與錢洋鬼子同去靜修庵革命，把一塊「皇帝萬歲萬萬歲」的龍牌砸碎，但知縣大老爺還是原官，帶兵的也還是先前的老把總，甚至舉人老爺也做了什麼官，政權的性質依然沒變；未莊的居民把辮子盤在頂上的增多了，但趙、錢二府依然統治著未莊，甚至因兒子的加入「自由黨」，沾了革命的光彩，趙太爺也驟然大闊。最早喊出「造反」的阿Q，其無自覺的革命意識，最後甚至成爲革命黨與傳統封建勢力妥協下的犧牲品，爲了讓做了革命黨的把總繳出治安的成績單，莫名其妙地被栽贓爲打劫趙家的匪徒，不知所以的被槍斃，其麻木與愚蠢的心靈，實令人悲痛！魯迅看透了這一點，在他眼中辛亥革命只不過是一場鬧劇，守舊頑固的封建勢力篡奪了革命的果實，面對「革命鮮血已流，大地上未開出鮮花，反而荆棘滿佈」<sup>27</sup>的中國，魯迅體認到這一切的破敗荒涼，關鍵便在於國民劣根性的不變。

最初的革命是排滿，容易做到的，其次的改革是要國民改革自己的壞根性，於是就不肯了。所以此後最要緊的是改革國民性。（《魯迅全集·兩地書》11，頁45）

改革國民性的呼籲，正印合了他在留日期間所建立的「立人」思想，認爲「人立而後凡事舉；若其道術，乃必尊個性而張精神」（《魯迅全集·墳·文化偏至論》

<sup>26</sup> 汪暉，〈新版導論（代）「死火」重溫〉《反抗絕望—魯迅及其文學世界》（石家庄：河北教育出版社，2000），頁25。

<sup>27</sup> 楊澤，〈在台灣讀魯迅的國族文學〉《中外文學》23卷6期（1994.11），頁165。

1，頁 57)，強調個人自覺的重要，只要「國人之自覺至，個性張，沙聚之邦，由是轉為人國」（同上）。辛亥革命後的中國，距離他的「人國」的理想尚遠，對於人民普遍缺乏對自身愚昧落後思想的自覺，這讓魯迅對換湯不換藥的政治革命不再存有幻想，甚至認為國民精神的本質不變，再多次的改革也是徒然。

民國元年已經過去，無可追蹤了，但此後倘再有改革，我相信還會有阿 Q 似的革命黨出現。我也很願意如人們所說，我只寫出了現在以前的或一時期，但我還恐怕我所看見的並非現代的前身，而是其後，或者竟是二三十年之後。（《魯迅全集·華蓋集續編的續編·《阿 Q 正傳》的成因》3，頁 380）

這樣的憂心並非多慮，證諸往後的歷史，洵是確論。只要奴隸根性不改變，即使經過一次革命，也無非產生一批革命新貴而已。於是魯迅開始了他以「改造國民性」為中心的「思想革命」。要推動這「思想革命」的最佳工具，魯迅以為是文藝：「我們在日本留學時候，有一種茫漠的希望：以為文藝是可以轉移性情，改造社會的。」（《魯迅全集·譯文序跋集·《域外小說集》序》10，頁 166）雖然在留日期間辦雜誌、譯小說的失敗經歷，令魯迅覺得寂寞悲哀，但他仍確信文藝的社會作用，仍希望藉由文藝來改變國民的精神。但弔詭的是在這樣的堅信下，他對「改造國民性」的可能，卻一直搖擺在懷疑、肯定、又懷疑的不確定性中。基於對所生存的現實中國的認識，他發出無奈的叫喊：「難道所謂國民性者，真是這樣地難於改變的麼？倘如此，將來的命運便大略可想了，也還是一句爛熟的話：古已有之。」（《魯迅全集·華蓋集·忽然想到》3，頁 17）中國人冥頑不化的保守性格，缺乏對自身愚昧落後的自覺，以及長久以來封建禮教對人心的禁錮，都使得任何促使改變的努力，彷彿變得徒然。但為了中國的富強，「雖是國民性，要改革也得改革」（《魯迅全集·華蓋集·這個與那個》3，頁 139），且又基於對進化論的信仰，認為「幸而誰也不敢十分決定說：國民性是決不會改變的。在這『不可知』中，雖可有破例—即其情形為從來所未有一的滅亡的恐怖，也可以有破例的復生的希望，這或者可作改革者的一點慰藉罷。」（頁 18）就因為這

點破例復生的希望，可以慰藉改革者的寂寞，增進他的勇氣，認清「歷史是過去的陳迹，國民性可改造於將來，在改革者的眼裏，已往和目前的東西是全等於無物的。」（《魯迅全集·譯文序跋集·《出了象牙之塔》後記》10，頁246）魯迅對國民性的批判，是來自對中國現代化的追求，目的在改革中國舊文化，企圖民族國家的富強。他對「改造國民性」理念的擺盪與懷疑，一方面源自其多疑的性格，一方面也在於他對傳統中國人的深刻認識。正如同楊澤所言：「魯迅身陷困局之中，一方面不得不尋求反抗之道，同時以他對舊中國、舊社會底層的深刻了解，又每每覺得事不可為。」<sup>28</sup>身處積弱不振的中國，面對西方列強的欺凌以及伴隨而來的現代化思潮，魯迅深刻的體認到，中國欲擺脫落後貧弱的困境，勢必要有一番大刀闊斧的改革；但中國人普遍愚昧、麻木而且守舊的奴隸心態，又讓他覺得失望灰心，趑趄不前。不過，終究他是踏出了這一步，答應了錢玄同寫文章的要求，抱持著毀壞鐵屋子的希望，開始了他的「思想革命」事業，也開啓了五四文學嶄新的一頁。他後來結集出版的小說作品《吶喊》與《彷徨》，以及在一九二五年前後所寫的一些有關「國民性批判」的雜文，實可視為魯迅一系列以文學作為「思想革命」實踐工具的實績，而〈阿Q正傳〉無疑又是最成功的一篇。

經由上述對阿Q形象的探討，我們看到了他所展示的正是中國人普遍沒有內心自我的身體，他的無意義生活，象徵的是缺乏自覺，缺少靈魂的空虛精神，他的形象所揭露的，也就正如李歐梵所言「中國人的集體的靈魂即『無靈魂』。」<sup>29</sup>如此無情的揭露國民性的缺點，全然是基於對民族國家的愛。一九三六年三月四日，魯迅在致內山完造《活中國的姿態》一書的中文譯者尤炳圻的信中說道：

日本國民性，的確很好，但最大的天惠，是未受蒙古之侵入；我們生於大陸，早營農業，遂歷受游牧民族之害，歷史上滿是血痕，卻竟支撐以至今日，其實是偉大的。但我們還要揭發自己的缺點，這是意在復興，在改善……（《魯迅全集·書信》13，頁706）

<sup>28</sup> 楊澤，〈在台灣讀魯迅的國族文學〉《中外文學》23卷6期（1994.11），頁166。

<sup>29</sup> 李歐梵，《鐵屋中的吶喊》（石家莊：河北教育出版社，2002），頁72。

這裡我們看到魯迅對自我民族的肯定，不諱疾忌醫的勇氣與積極態度，最終的目的是在復興，是在改善，是在企求民族的進取，國家的富強。雖然批評有時不免辛辣，責備略顯刻薄，但那都是對中國和中國人熱烈的愛的一種變形。魯迅的摯友許壽裳對此便有深刻的認識：

魯迅對於我們民族有偉大的愛，所以對於我們民族，由歷史上，社會上各方面研究得極深。他在青年留學時期，就已經致力於民族性的檢討過去和追求將來這種艱鉅的工作了，從此抉發病根毫無顧忌，所呼籲異常迫切，要皆出於至誠，即使遭了一部分諱疾忌醫者的反感也在所不計。正惟其愛民族越加深至，故其觀察越加精密，而暴露癥結也越加詳盡，毫不留情。他的捨棄醫學，改習文藝，不做成一位診治肉體諸病的醫師，卻做成了一位針砭民族性的國手。他的創作和翻譯約共六百萬字，便是他針砭民族性所開的方劑。<sup>30</sup>

作為一個擁有救國救民熱誠的啓蒙者，魯迅可說是中國最不容情的民族醫生，在他的小說與雜文中，不斷的對中國人怯弱、麻木、充滿奴性的國民性進行無情的批判，他站在以西方理性、進步的啓蒙視角，對傳統中國進行最嚴厲的針砭。傳達在讀者面前，希望揭示出來作為國人的一面鏡子，以圖療救。魯迅對國民性的批判並不是謾罵，亦非詆毀，而是經過對中國歷史與社會的徹底研究，深知病根之所在。無奈中國病體過於沈重，非有烈藥不足以治此沈痾，因此他的「『國民性』批判理論，實際是以對『民族性』的絕對化評價，換來對民族生存狀態和制度文化的驚懼與反省」<sup>31</sup>，期待一全新的現代中國的興起。

## 二、〈夾竹桃〉中對原鄉的愛恨糾結

鍾理和為了抗拒「同姓不婚」的封建壓迫而出奔大陸時，也抱存著脫離日本殖民統治，回歸文化母國的願望，當然，這與他感染自父兄所具有的民族主義情

---

<sup>30</sup> 許壽裳，〈魯迅與民族性研究〉《我所認識的魯迅》，收入魯迅博物館、魯迅研究室、《魯迅研究月刊》選編，《魯迅回憶錄·專著》（上）（北京：北京出版社，1999），頁497。

<sup>31</sup> 楊聯芬，《晚清至五四：中國文學現代性的發生》（北京：北京大學出版社，2003），頁174。

感有關。但當他踏上真實的中國時，看到了那破敗荒涼的大地，孕育著的是一群過著貧窮鄙陋生活的同胞，與他心目中過著太古先民與世無爭的日子的中國圖像，有著極大的矛盾，那種挫敗與失落，讓鍾理和的心靈經歷了莫大的衝激，甚至讓「他幾乎變得像個自視甚高的道德家一樣，去經營自己的文學世界，對眼見的敗德喪行，採取嚴厲的抨擊」<sup>32</sup>。鍾理和早期在大陸創作的作品中，普遍存在著對中國人的批判，這不僅因為他對中國的失望，還有來自他對魯迅以來五四新文學作家的國民性批判思想的繼承。〈泰東旅館〉、〈門〉與〈夾竹桃〉，都屬同一主題系列的作品，在探討〈夾竹桃〉之前，讓我們先對這兩篇作品進行考察。

鍾理和初抵大陸的落腳地為奉天，但他在作品中不僅一次的指出這是個「像殘酷的野獸的都會」，有著「不潔」的強烈印象。〈泰東旅館〉與〈門〉便記錄了他對生活在偽政權下的中國人的觀感。在〈泰東旅館〉他對旅館與住戶有如下的描述：

屋棟——像土塊蓋著巢穴中的地蜂的嗡嗡之聲一樣，壓伏著在其下邊日而繼夜的、缺乏理性和秩序的野性、淫穢的聲浪的屋棟；如無底深淵的幽壙的石碑的——門坊；和這門坊連接著的孤寂的垣牆，這些都溶合於一線，一個陰影之下。這裡漂浮著不可名狀的寂寞、惆悵，與迫人的憂鬱。一種似濃密的秋霧的，難以捉摸的荒涼、悽愴、暗澹的空氣，把泰東旅館整個的包圍起來。它強韌而鈍重，幾幾乎凝結成可觸性的窒息的一塊。這氣氛波及與感染旅館的全部住戶——人們的臉色、心靈、思想、生活，都一如下雪前的陰霾的天空一樣灰色，如孤寂的垣牆一樣單調，而無生氣。（《鍾理和全集·泰東旅館》3，頁187）

「理性和秩序」是「現代性」的特徵，鍾理和觸目所及的只是荒涼落後的景象，充滿著「野性與淫穢的聲浪」。因著同是殖民地人的悲哀命運，文中並無明顯刻意批判，但透過客觀形象的刻畫，三合屋中三教九流的人物，大多缺乏現代國民的素養，普遍還留有傳統封建思想的餘習。帳房劉先生是個鴉片鬼，還仲介野雞

<sup>32</sup> 彭瑞金，《鍾理和傳》（南投：台灣省文獻委員會，1994），頁40。

抽頭；佟文振鎮日抽鴉片煙、下棋、聊天；日語學院的學生多把時間消耗在抽大煙、迷戀女人與聊天裡；唱戲的韓小姐利用愛情，欺騙男人的情感與金錢；中學教員張先生，誘拐女學生……在泰東旅館內居住的中國人臉上，看不到任何理想與進取的形象，那種憂鬱、暗澹的氣氛，灰色、悽愴的情緒，不僅是屬於整個旅館與住民的，也恰如其份地傳達出鍾理和的感受。〈門〉基本上承續了此種意緒，理想與現實的強烈扞格，讓我們看到鍾理和心中愛憎矛盾的糾結：

平常，人皆指是一種力量與誘惑曰信仰、曰愛。但，我將把這崇高的東西奉獻給誰？他們嗎？卑鄙與骯髒，與失掉流動的熱情和理智所代表的足堪詛咒的這民族嗎？那力量、那誘惑、鬍鬚一條強韌的麻繩，把我牢牢的拴在這裡頭。然而，我由這裡頭所得到，並瞧見的是些什麼？那不是失望，與幻滅，並他們那如河童之不潔，與愚蠢、與吝嗇嗎？而我之信仰與愛，所要傾注的對象，便是這些嗎？（《鍾理和全集·門》2，頁 248-249）

鍾理和懷抱著滿腔的熱愛與憧憬來到中國，想要對故國奉獻一己的力量，但現實中的人們，卑鄙、骯髒、不潔、愚蠢、吝嗇，他們的不思進取，令他感到失望與幻滅。對奉天的失落，使他面對未來感到徬徨，前不得其途，退又無歸路，畢竟他是「抱定了誓死不回的決心出走的」（《鍾理和全集·鍾理和致廖清秀涵》6，頁 116），這種進退維谷的處境，令他心中產生莫大的痛苦，「憎之而又愛之，愛之而又不能不憎之」的矛盾情感，一直縈繞在鍾理和心中。

我自豎起旗幟，爾來已五月星霜，這期間，敗而又勝，立而又仆，輾轉沈浮至今日。於今，則贏得這不堪設想的身世。我想犧牲，捧顆熱烈、真摯之心，奉獻與一切我所愛者，然受之者其為誰？（《鍾理和全集·門》2，頁 277）

對於房東太太欺善怕惡的卑怯性格；少佐與中尉先生做大煙、酒、與雜糧的黑心買賣而發財；少佐夫人的仗勢凌人；中尉為一己獸慾而欲蓄妾，這些貪婪背德，缺乏互信真誠，充滿奴役性格的作為，讓鍾理和由衷的憎惡，甚至只能抱著愛與信念而枯萎。然而在鍾理和的文學世界中，並非都是如此灰色與絕望的，像新京

舊友適時的伸出援手，裴老太太對老袁一家人的憐憫與關愛，就令讀者感到不少的光明與希望，也傳達了鍾理和想要愛與奉獻的對象，就是這些在生活中間「發現愛、與歸依，與幸福，且以真摯對待人生的平凡的人」（頁 281）。鍾理和型塑了有別於一般人「以金錢、奢侈、虛榮買的快樂，而他們卻以勞力與愛得之」，「在別處，一家子全體在展開著猜疑、虛偽、欺騙、與嫉妒之中，這一家子卻和氣靄靄地過的頗幸福，而平安」（頁 273）的崇高形象，對比突顯那一群無論「是賤民的、是貴民的，但其所構成的內容，則不外是吝嗇、欺詐、愚昧、嫉妒、卑怯、狹量、猜疑、角逐、魯莽」（頁 252-253），進一步加強了批判的力道。他心痛他們的墮落，厭惡他們所表露的卑污人性，他難以接受「想像」的中國破滅，不禁發出了「啊呀，失卻人性、羞恥，與神的民族喲」（頁 253）的沈重喟嘆！他陷入了絕望的無底深淵，難以說服自己與墮落的現實社會妥協，放棄自己所堅持的做人原則，他選擇「歸向自己內部的深處裡去」（頁 285），他關閉了對奉天的希望之「門」，決定揮別「那是痛苦，是幻滅，是絲毫沒有光明與溫情的灰色的日子的連續」（頁 310），前往北京繼續找尋他理想（想像）的中國。

北京是中國的文化古都，自古以來就是人文薈萃之地，亦是五四新文學運動的發源地，來到故都的鍾理和應是抱著更大的憧憬與期待。他是否從此揮別奉天的陰霾？故都的人們又是否讓他重拾信心？我們從描寫北京生活經驗為背景的〈夾竹桃〉看來，答案似乎是否定的。鍾理和透過「北京一座大雜院為縮影，寫抗戰期間，北京小市民之生活景觀，進而反思整體中國人之命運。」<sup>33</sup>小說以第三人稱全知觀點敘述，冷靜觀察大雜院種種的人情世態，同時又透過曾思勉（作者的化身）的眼睛，作為主要的觀察者與批評者。小說首先如此描繪大雜院的住民形象：

幸而他們是世界最優秀的人種，他們得天獨厚地具備著人類凡有的美德；

他們忍耐、知足、沈默。他們能夠像野豬，住在他們那既昏暗、又骯髒、

---

<sup>33</sup> 許素蘭，〈冷眼與熱腸——從〈夾竹桃〉、〈故鄉〉之比較看鍾理和的原鄉情與台灣愛〉，收入《鍾理和逝世卅二週年紀念學術研討會論文集》（高雄：高雄縣政府，1992），頁 22。亦收入應鳳凰編，《鍾理和論述》（高雄：春暉出版社，2004），頁 78。

又潮濕的窩巢之中，是那麼舒服，而且滿足。於是他們沾沾自喜，而自美其名曰：像動物強韌的生活力啊！像野草堅忍的適應性啊！而外人則不勝瞠其目，搖其頭曰：善哉，善哉！（《鍾理和全集·夾竹桃》2，頁101）

住在這所大宅院的人們，環境縱使如此不堪，卻又如此安於現狀，那「像動物強韌的生活力啊！像野草堅忍的適應性啊！」的自喜，彷彿魯迅〈阿Q正傳〉中阿Q在卑屈生活中得以安渡的「精神勝利法」。二房東邵全成的貪婪無度、哭窮佯善，一面與住戶要講「面子」，一面又要漲房錢，奇特的是大家雖有怨卻從也不爭。他們的「知足認命」、「不知抗拒」、「無知」、「不潔」與「貧窮」，都令鍾理和感到驚駭而不可思議，而對大宅院中普遍具有的「吝嗇」、「自私」、「卑鄙」、「貪小便宜」、「好事」、「多嘴」、「吵罵」、「懶怠」、「虛榮心」、「面子」、「無理由的囂叫」的批評和反諷，可說是繼承了魯迅〈阿Q正傳〉以來的「國民性」批判思想，但不同的是「魯迅的〈阿Q正傳〉，有強烈的『典型』(type)人物的傾向，而鍾理和筆下則不再是『典型』人物的製造，而是在『疏離』與『冷酷』的關照下的『異化』的人生百態」<sup>34</sup>，而這種人生百態顯現出的是「一切用醜惡與悲哀的言語所可表現出來的罪惡與悲慘」（頁100-101），令人感到更加的悲痛與感傷。

來自那「富有熱烈的社會感情，而且生長在南方那種有淳厚而親暱的鄉人愛的環境裡的曾思勉」（頁111），對如此不堪的中國與中國人，心中產生莫大的疏離感，現實的殘酷無情，撕裂著他的期待憧憬，進而產生質疑：

曾思勉對這院裡的人，甚為同情憐憫，但也厭惡，同時，也為此而甚感煩惱與苦悶，有時，他幾乎為他自己和他們的關係，而抱起絕大的疑惑。他常狐疑他們果是發祥於渭水盆地的，即是否和他留著同樣的血、有著同樣的生活習慣、文化傳統、歷史、與命運的人種。（頁108-109）

曾思勉的疑惑，同時也是鍾理和的疑惑，同文同種的中國人之間，竟存在如此巨大的隔閡，道德的貧乏、人性的晦暗，到底不是他所孺慕的禮樂中國，更非台灣

---

<sup>34</sup> 古添洪，〈關懷小說：楊遠與鍾理和〉，收入彭小妍主編，《認同、情慾與語言》（台北：中研院文哲所籌備處，1996），頁62。

人所翹首盼望的富強的現代中國。如果說在奉天的鍾理和，雖然對它的冰冷與不潔感到失望，終究還保留一絲對中國的希望，那麼在北京的鍾理和就可說是對中國徹底幻滅而絕望。〈夾竹桃〉通篇所呈現的就是這一種情緒。許素蘭就曾貼切的分析此種情緒的由來：

〈夾竹桃〉寓寫了堅持「原鄉人的血，必流返原鄉」的鍾理和，懷著回歸原鄉的熱望，踏上原鄉土地之後，愛恨交織的心理轉折，以及孺慕之情轉化為理智批判的痛苦醒覺。<sup>35</sup>

這樣的轉折是痛苦的，有著「恨鐵不成鋼」的悲切，包含著「愛之深責之切」的強烈感情。鍾理和越是對同胞的痛心疾首與無情撻伐，越是顯現他對追尋心中「中國」的殷切與焦慮。文中「深惡與痛絕」、「煩惱與苦悶」、「痛恨與絕望」的字眼，就在表達這種焦慮。小說中還透過曾思勉的評論，揭露中國人悲慘命運的形成：

他們在命運的圈子裡走著、摸索著，但他們自己一點兒也不知道。有時候，他們相反地想逃開這圈子，不管是有意識或無意識的。總之，他們從很早就想掙脫它，遠昔，則有記錄可資我們翻閱，最近，則有辛亥革命的民族革命、五四運動、識字運動、對婦女問題的關心、農村解放、勞動保護、家庭制度的改革……等等。但是悠遠的歷史，使這圈子紮得極度堅牢。這我們可以從現狀看出他們掙扎的結果，所得的功績與成就是那麼渺小。最顯明的例子，則有，他們還餓著肚子。(頁 144)

保守封建的中國，並非沒有革新進步的意圖，然而根深蒂固的傳統包袱，卻使得廣大人民無法掙脫那「命運的圈子」，必須繼續肩負那「歷史的重擔」。這其中最大的關鍵就是貧窮，它使人人為了維持最基本的生存而必須四處奔波，「都被無情地斷絕了一切改善而使自己向上的機會」(頁 145)，因此他們呈顯出來的是一切的背德與罪惡。

後母虐待前妻的遺子；穢水倒到鄰院的門口；為二個窩頭，母子無情，兄

<sup>35</sup> 許素蘭，〈冷眼與熱腸—從〈夾竹桃〉、〈故鄉〉之比較看鍾理和的原鄉情與台灣愛〉，收入《鍾理和逝世卅二週年紀念學術研討會論文集》(高雄：高雄縣政府，1992)，頁 22。亦收入應鳳凰編，《鍾理和論述》(高雄：春暉出版社，2004)，頁 78。

弟爭執；竊盜、酗酒、吸毒、犯罪、遊手好閒……。虐待者，和被虐待者，及生者與死者，他們俱同樣受著命運的播弄。何謂命運，拆開來說便是：貧窮、無知、守舊、疾病、無秩序、沒有住宅、不潔、缺乏安全可靠的醫療、教育不發達、貪官污吏、奸商、鴉片、賭博、嫉視新制度和新的東西的心理……。這些，便是日日在蹂躪他們，踐踏他們的鐵蹄，是他們背負的祖先所留下的遺產。(頁 144)

曾思勉就是鍾理和的化身，小說中的評論，基本上就是以作為台灣人的立場，來表達他對落後破敗中國的觀察與分析。「命運」含涉的種種，在本質上就是一種「現代性」的缺乏，表現在個體生命的徵象，就是普遍陋劣的「國民性」。鍾理和在台灣主要接受的是日本殖民現代教育，充分認識以科學、理性、秩序為特徵的「現代性」精神，又因喜讀魯迅為首的五四文學作品，受有當時普遍存在的批判「國民性」思想的影響，因此當他親眼目睹最能代表中國文化的故都北京的人們，普遍存在著自私、怠惰、腐化、頹廢……等等喪失道德判斷力與人性的光明和美麗的行爲之後，他只有將滿腔的熱愛，轉化為理性而嚴厲的批判。

對於〈夾竹桃〉這種特殊的風格，曾經引起民族主義論者陳映真的強烈批評，認為他看不見自己的民族立場，從而拒絕和自己的民族認同：

在面臨帝國主義鯨吞瓜分的時代，中國的志士仁人也成篇累牘地吐露過他們對舊中國的失望、悲哀、甚至忿怒。但這一切的悲忿，有一個下限，就是這悲忿源於對中國的深切而焦慮的愛；就是不喪失批評者自己做為中國人的立場。但鍾理和的批評，卻逾越了這個下限，對自己的民族完全地失去了信心，至於「深惡痛絕」起自己的民族。<sup>36</sup>

陳映真在提出這樣的批評時，已先預設了「台灣人＝漢民族＝中國人」的觀點，基於此，〈夾竹桃〉中曾思勉對中國人的憤怒與批評，還有居於旁觀者位置那種疏離的感情，自然便讓陳映真認為是「鍾理和的民族認同，發生了深刻的危機」，他「並沒有在一片令人作刺心之痛的落後和悲慘的中國生活之內，看見隱藏在其

<sup>36</sup> 許南村（陳映真），〈原鄉的失落—試評〈夾竹桃〉〉《現代文學》復刊第一期，頁 85-86。

中的中國的正體」。<sup>37</sup>然而鍾理和真的是抱著中國民族主義（Nationalism）的情感前往大陸的嗎？筆者認為這是評判陳映真觀點的關鍵。鍾理和對原鄉的認識與嚮往，如同前一節所述，主要來自文學、文化、血統三個方面。尤其在當時為抗拒日本殖民統治，台灣人普遍有一種對「父祖之國」的認同，甚至期待文化母國中國的援手，以脫離殖民地的悲苦命運。這種不論來自文學、文化或血統上的認同，都不是在現實的中國土地上產生，充其量只能是班納迪克·安德森（Benedict Richard O'Gorman Anderson）所言的「想像的共同體」（imagined communities），或是艾瑞克·霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）所說的「民族主義原型」（proto-nationalism），或是更通俗的講法「漢人意識」，這是基於文化血緣所產生的情感，並不存在有近代「民族主義」的意義。因此，當「想像」的中國接觸到「現實」的中國時，其中的矛盾與扞格，不禁令鍾理和對這「漢人意識」產生質疑。這種質疑是極其合理而自然的，正如陳映真在文中所言，鍾理和正是「從一個比較現代化、比較合理化的社會，進入一個前近代的、半封建的，甫為日本殖民地的中國東北」<sup>38</sup>，因為社會發展程度的相異，本就會造成文化、思想與生活上的種種隔閡，這種差異與隔閡，自然造成原先認同的懷疑與失落。然而，我們要特別指明的是鍾理和對原鄉的失落，是輾轉於奉天、北京的生活中，在現實殘酷的考驗與淬鍊中，逐步由期待、失望而幻滅。

〈門〉寫於一九四五年，是鍾理和以日記體追憶奉天生活點滴的作品。文中有一段敘述者「我」（袁壽田）與康孝先的對話，頗能傳達他對原鄉的愛恨糾結。

「一個人。」我說，「不能因人之不愛與不理解我，而和他們相疏遠，相拒絕往來。他們的不愛，與不理解，並不足為此作拋棄愛他們，拋棄自己的信念的理由。愛與信念，決非主觀的所產，而是客觀的存在，它並不足因對象的捨就，而發生多餘，或不足。」

「否！」康孝先回駁我說，「時代已不同往昔，給我們以餘裕的時間

<sup>37</sup> 許南村（陳映真），〈原鄉的失落—試評〈夾竹桃〉〉《現代文學》復刊第一期，頁92、91。

<sup>38</sup> 鄭秀婷，〈誰的原鄉？誰的失落？—評陳映真對鍾理和民族認同的曲解〉《台灣文學評論》5卷2期，頁90。

了。此方的不愛與拋棄他們，和彼方的不愛與不理解我們，我認為均有同樣的自由。彼方已然沒有強迫他們必須認識此方的價值的權利，自然此方也沒有低頭去為他們服務的義務，絕對沒有。愛與信念，縱然如你所說，不因對象而有所增損，但你卻忘了一個重要之點，即它也許將因此而漸凋謝並隕落。」

於今想來，他的話是如何的中肯啊！誰能夠知道這年頭抱著愛與信念，而枯萎的人有多少呢！（頁 278）

鍾理和在〈夾竹桃〉中所表現出的那種疏離感，似乎在此可以獲得解說。由於〈門〉的寫作的背景在奉天，這段袁壽田與康孝先的對話，我們可以把它視為是鍾理和在奉天期間內心掙扎的一種呈現。他對中國的愛與信念，不能為同胞所理解，甚至唾棄，他猶疑在堅持與拋棄之間，也就是那種「憎之而又愛之，愛之而又不能不憎之」的痛苦糾纏。最後認定康孝先論述中肯的結果，反映的應是寫作時間當下的感情，呈現的就是〈夾竹桃〉選擇的態度。鍾理和親臨原鄉，由奉天到北京，他的民族認同也從猶疑到幻滅，而造成鍾理和「抱著愛與信念而枯萎」的最大原因，是在中國人對台灣人的隔膜與誤解。〈泰東旅館〉中帳房陳先生對台灣種種的疑問；「北平日記」中「國人對臺灣的山海經式的認識與關心」；〈白薯的悲哀〉中台灣人被視為奴才、日本人，受到差別、輕視、侮辱，這些都顯示了中國與台灣之間巨大的鴻溝，在中國的台灣人，並沒有被當作同胞對待<sup>39</sup>，在某種程度上，我們甚至可以說中國人的對待態度，是造成曾思勉疏離感的最主要原因。鍾理和的灰心、絕望與失落，其來有自。當時從未踏上中國的土地的陳映真，就如同鍾理和當年奔走大陸時的心情一樣，都是「滿懷的民族意識而抱著美麗的國族想像」<sup>40</sup>，他以想像虛構的「民族主義」批駁〈夾竹桃〉，在本質上就是一種虛妄，是不堪檢驗的。

<sup>39</sup> 鍾台妹在一次接受訪談中，說到被當作日本間諜看待。見王麗華，〈鶻蝶之情—夜訪鍾台妹女士〉《台灣文藝》1卷54期（1977.3），頁52。鍾理和的同父異母弟鍾和鳴，糾集志同道合的同志，回歸大陸，參加抗戰，但也被視為間諜，差點喪命。

<sup>40</sup> 應鳳凰，〈鍾理和文學發展史及其後殖民論述〉，收入周英雄、劉紀蕙編《書寫臺灣：文學史、後殖民與後現代》（台北：麥田出版社，2000），頁186。

鍾理和在〈夾竹桃〉中如此愛恨糾結的矛盾觀點，日人澤井律之的分析頗有見地：

戰前，台灣人被中國人蔑視為「奴才」，自尊心受到傷害。可是，即使受到歧視，仍然把依附中國當作是從殖民地統治解脫唯一的方法。一面覺得反感，一面卻不得不依賴中國的台灣人心裡很複雜。而且，當時台灣近代化的水準比中國高出許多，使台灣人心裡更趨複雜。想來，〈夾竹桃〉多少帶些蔑視的視點描寫，可能基於這種心理。但那也僅止於心理的反映。<sup>41</sup>台灣人多重複雜的身份，中國人偏頗輕蔑的態度，使得鍾理和對中國產生那種既親切又陌生的感覺，再加上「鍾理和做為客族台灣人的成長背景以及日據時代，台灣人因反抗異族統治，轉而以中國為精神依歸的歷史因素」<sup>42</sup>，因而才在小說中產生那種愛憎糾纏的心理反映。

#### 第四章 現代性追求的失落：革命／光復的幻滅

無論是中國的辛亥革命或台灣的光復，除了都有推翻異族統治的民族主義上的意義外，也都寄寓著當地知識份子企望追求現代性，以圖富強進步的崇高理想。但是在革命與光復之後，當權的執政者並無法使中國或台灣的社會或政治，邁向真正的現代化，傳統封建的勢力依然盤據著，甚至進一步篡奪革命與光復的果實，令身為現代知識份子的魯迅與鍾理和，內心充滿無限的悲哀與失落。

##### 一、魯迅對辛亥革命的幻滅

辛亥革命的妥協本質，對魯迅有著難以言喻的挫敗感，在他心理埋下了一顆深沈悲觀的種子，時時浮現心頭，騷擾著他的心靈。我們從〈阿Q正傳〉小說的後半段，幾乎都環繞著「革命」這一主題來鋪展小說的進行，以及在〈阿Q正傳〉之前他所發表的一系列以辛亥革命之後的時代為背景的小說，如〈藥〉、〈風波〉、

<sup>41</sup> 澤井律之，〈論在大陸時代的鍾理和〉，「賴和及其同時代的作家：日據時期台灣文學國際學術會議」論文，1994年11月25-27日

<sup>42</sup> 許素蘭，〈冷眼與熱腸——從〈夾竹桃〉、〈故鄉〉之比較看鍾理和的原鄉情與台灣愛〉，收入應鳳凰編，〈鍾理和論述〉（高雄：春暉出版社，2004），頁82。

〈頭髮的故事〉，還有雜文中不斷提及對革命失望的言論，都可看出這種端倪。我們甚至可以說「革命後殘敗的大地景象變成了魯迅心中一座永恆的廢墟：對辛亥革命的幻滅遂成為魯迅創作的一個原點。」<sup>43</sup>而造成革命失敗的原因，就是大部分民眾尚不能正確認識革命的本質，還不具備改革的自覺，愚昧落後的思想與行為依舊，揭露國人這些缺陋，企圖療救的可能，也就成為魯迅創作文學的一個重要主題。以下我們主要就〈藥〉、〈風波〉、〈頭髮的故事〉與〈阿Q正傳〉等四篇以辛亥革命為背景的小說，探討纏繞在魯迅心中那股揮之不去的幽暗心緒。

在談到〈藥〉的文章結構時，不免要論及前一章所討論過以「看客」與「示眾」所形成的「看／被看」的二元對立敘述模式。然不同於之前所討論的〈明天〉、〈祝福〉、〈孔乙己〉、〈阿Q正傳〉等作品，「被看」的對象都處於小說中心的地位，〈藥〉中「被看」的人物夏瑜始終隱藏在小說之外，文字表面所呈現的是「看客」們的眾生百態。當身為「看客」一員的華老栓，「一手交錢，一手交貨」的從劊子手手中接過「那紅的還是一點一點的往下滴」的鮮血饅頭時，他心中只有這樣一種想法：

他的精神，現在只在一個包上，彷彿抱著一個十世單傳的嬰兒，別的事情，都已置之度外了。他現在要將包裹的新的生命，移植到他家裏，收穫許多幸福。（《魯迅全集·吶喊·藥》1，頁441）

華老栓在意的只是華小栓的生命與自家的幸福，全然不明白這逝去的生命，正是為了保全眾人的生命，爭取眾人的幸福而犧牲。革命者的鮮血，只能作為落後迷信的庸眾的藥，這是何等的諷刺！這對社會底層人民愚昧無知且缺乏自覺的國民性，又是何等深刻的批判！這類先覺者「要救群眾，而反被群眾所迫害」（《魯迅全集·兩地書》11，頁34）的悲哀，不斷縈繞在魯迅心中，揮之不去。小說在敘述小栓吃完人血饅頭後，再把場景置於老栓的茶館中，藉由康大叔的敘述，把「示眾」的革命者夏瑜的形象浮現在觀眾眼前。他是夏四奶奶的兒子，是主張「這大清的天下是我們大家的」革命者，他的受害還是因自家夏三爺告的官。夏三爺

<sup>43</sup> 楊澤，〈在台灣讀魯迅的國族文學〉，《中外文學》23卷6期（1994.11），頁165。

不僅免去滿門抄斬的危險，還獲賞二十五兩雪白的銀子；管牢的紅眼睛阿義，取得了剝下來的衣服；劊子手康大叔得到一包洋錢與華老栓與華大媽的恭敬；華家得到可治癆病的沾了革命者鮮血的饅頭；眾「看客」觀賞他的砍頭取得娛樂賞鑒的對象。這些庸眾各自由夏瑜的犧牲中，獲取了各自的「幸福」，但反諷的是這些卻與犧牲者所要給予的「幸福」全然無涉，先覺者與庸眾的心靈有著不可言喻的隔膜。「看客」冷漠麻木且自私殘忍的國民劣根性，深深撼動著魯迅的心靈，使得整篇小說呈現著一股悲傷陰沈的憂鬱氣氛。小說中敘述兩家人一姓華一姓夏，就有魯迅刻意安排的寓意在，「華夏」二家的生命故事，似乎象徵著華夏民族的命運，顯示魯迅對中國的深沈悲觀。

另一個以辛亥革命前後作為敘述時間背景，典型呈現「看／被看」結構的就是〈阿 Q 正傳〉。意欲革命的阿 Q，最終成了革命「成功」的祭品，被誣為打劫趙家的匪徒，而送進了法場。在往法場遊街的途中，阿 Q 成為被眾人觀看的「示眾」者，兩旁是許多張著嘴的「看客」。他的悲慘命運無法引起眾人的絲毫憐憫，他們想的只是觀賞一場熱鬧而已。

他們多半不滿足，以為槍斃並無殺頭這般好看；而且那是怎樣的一個可笑的死囚呵，遊了那麼久的街，竟沒有唱一句戲：他們白跟了一趟了。（《魯迅全集·吶喊·阿 Q 正傳》1，頁 524）

當這些有著麻木神情的「看客」在看著阿 Q 時，他也同時成為一名「看客」，在看著其他的「看客」：

而這回他又看見從來沒有見過的更可怕的眼睛了，又鈍又鋒利，不但已經咀嚼了他的話，並且還要咀嚼他皮肉以外的東西，永是不遠不近的跟他走。

這些眼睛們似乎連成一氣，已經在那裡咬他的靈魂。

「救命，……」（頁 523）

臨死前的阿 Q，似乎在腦中迴旋了一陣「思想」，有著朦朧的「覺醒」。那些無情的「看客」，彷彿欲吃人的餓狼，瞪著連成一氣的「又鈍又鋒利」的眼睛，準備吃掉他的靈魂。那聲「救命」，雖然體現了阿 Q 些微的自覺，但終究為時已晚。

魯迅在此營造的是一股悲涼的氣氛，傳達的是政治革命無法拯救庸眾精神狀態的事實，任何程度的覺醒者的命運，不是靈魂被嚙，就是軀體受死，這殺人於無形的「無主名無意識的殺人團」，是魯迅所要致力批判的病態國民性。

〈風波〉一文主要透過張勳復辟後在魯鎮所引起的一場辮子風波，反映了在辛亥革命後，廣大民眾仍然處於愚昧落後的狀態。七斤頭上的辮子是他在革命時，進城被人剪去的；「皇帝做了龍庭」時，他又存在著沒辮子的焦慮。趙七爺的辮子隨著局勢的轉變時盤時放，投機心態畢現；對七斤「留髮不留頭，留頭不留髮」的警言，又充分表露那頑固保守的思想。魯鎮人們對辮子的關心，似乎只在「皇帝做了龍庭」沒有，辮子成爲皇權下順民的表現，從來沒有產生把它視爲異族暴虐統治象徵的自覺。農民大眾壓根兒不能瞭解革命的意義，無法區別專制與共和的差異，甚至還依存著千百年來封建思想造成的奴隸性。

魯迅對辮子似乎情有獨鍾，不只一次的在小說與雜文中論及。在〈頭髮的故事〉中，他敘述自己的親身經歷，抒發在這「不痛不癢」的辮子上所吃過的毫無價值的苦痛。在〈病後雜談之餘〉中，魯迅又敘述了辮子對他的意義：

對我最初提醒了滿漢的界限的不是書，是辮子。這辮子，是砍了我們古人的許多頭，這才重定了的，到得我有知識的時候，大家早忘卻了血史，反以爲全留乃是長毛，全剃好像和尚，必須剃一點，留一點，才可以算是一個正經人了。（《魯迅全集·且介亭雜文》6，頁185）

魯迅是基於強烈的民族主義情感來看待辮子的，阿Q指責假洋鬼子留著假辮子，就是沒有做人的資格，這不僅有著自身痛苦經歷的影子，也在於藉由對阿Q的批判，曲折反映他對清王朝統治的強烈不滿。七斤對辮子的無自主性，趙七爺以辮子爲機巧的工具，也就是魯迅觀察當時中國人奇異的奴隸心態在小說中的反映。魯迅之所以看重辮子，正如譚德晶所言，辮子不僅「成爲魯迅的一個『情結』」，也「正是『家仇國恨』的一個糾結」。<sup>44</sup>雖然魯迅對辛亥革命的結果是沮喪的，但對於除掉了辮子的功績，卻從來不吝於讚揚。他說：

<sup>44</sup> 譚德晶，《魯迅小說與國民性問題探索》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁374。

假如有人要我頌革命功德，以「抒憤懣」，那麼，我首先要說的就是剪辮子。(頁 188)

在〈章太炎先生而想起的二三事〉中又說：

我的愛護中華民國，焦脣敝舌，恐其衰微，大半正為了使我們得有剪辮的自由，假使當初為了保存古跡，留辮不剪，我大約是決不會這樣愛它的。

(《魯迅全集·且介亭雜文末編》6，頁 551-552)

不過就其文意而論，籠罩在魯迅心中的恐怕還是那股灰心失望的意緒，辛亥革命除了除辮的功績外，可說是一無所獲。我們可以看到環繞在七斤身邊的人物，七斤嫂仍視革命為造反；村人以七斤犯了皇法，感覺有些暢快；作為出色人物兼學問家的趙七爺，所具有的知識只是能說出五虎將姓名，以及黃忠表字漢升和馬超表字孟起；就連三代不捏鋤頭，因撐船而常進城，常知道雷公劈死了蜈蚣精，閨女生了一個夜叉之類時事的七斤，也算是一個出場人物。「自從由帝國成為民國以來，上層的改變是不少了，無教育的農民，卻還未得到一點什麼新的有益的東西，依舊是舊日的迷信、舊日的訛傳，在拼命的救死和逃死中自速其死。」(《魯迅全集·花邊文學·迎神和咬人》5，頁 564) 魯迅不僅批判村人普遍盲目地尊崇傳統、迷信權威以及幸災樂禍的心態與冷漠的感情，更痛惜那些「拋頭顱，灑熱血」的烈士：

他們都在社會的冷笑惡罵迫害傾陷裏過了一生；現在他們的墳墓也早在忘卻裏漸漸平塌下去了。(《魯迅全集·吶喊·頭髮的故事》1，頁 460)

他們為了拯救庸眾，甚至犧牲了自己的生命，不僅沒有受到應有的肯定，還時時招來「瘋子」的鄙夷與咒罵。革命的鮮血，醫不了庸眾的身，也治不好他的心，「他們忘卻了紀念，紀念也忘卻了他們！」(頁 460) 人們用遺忘紀念辛亥革命，魯迅以文字悲悼辛亥革命！

## 二、鍾理和對台灣光復的幻滅

如果我們可以同意楊澤以對辛亥革命的幻滅作為魯迅創作的一個原點的論

述，那麼在鍾理和的創作上，應也可發現以對光復的幻滅作為他後期創作的一個起點的現象。抗戰勝利帶給鍾理和的只是短暫的喜悅，腐敗的政治，貪婪的官僚，並沒有隨著戰爭的勝利而有絲毫的改變。回台後，陳儀專政下的台灣政治，貪污腐敗依舊，甚至爆發二二八事變，民生困苦，社會動盪，彷彿大陸的複製、翻版。鍾理和對抗戰、光復的失望，一如魯迅對辛亥革命的灰心，他們都以此為背景，創作一系列的相關作品。不同的是，魯迅在作品中一直未能走出灰霾的陰影，鍾理和卻在作品中傳達了人生的光明。

一九四五年八月日本投降，中國贏得八年抗戰的最後勝利，台灣也順利重回祖國懷抱。對於這消息，鍾理和是振奮的，依照目前所存留的「北平日記」，我們可以看出他對抗戰勝利的喜悅。

人聲、喚呼、笑顏、熱情、……太陽、青天。大門交插著飄揚的國旗與黨旗。在異族支配與蹂躪之下，踱過五十餘年的人們，感慨當無量也。（民國三十四年九月九日日記，《鍾理和全集》5，頁1）

各報咸競登九一八紀念文，街衢國旗飄揚全市，皆浸在回憶紀念與狂歡之中。十四年前的今日——然中國已勝利，國恥已雪矣。（民國三十四年九月十八日日記，頁6）

看到緬甸戰線祖國的勇士們活躍在硝煙彈雨之下的英姿，不覺潸然淚下。是悲是喜抑所謂悲喜交集。以往日本的教育宣傳？極力對吾人灌注帶有輕蔑與不肖的氣氛的「支那兵」，今日吾人才真正見到祖國勇士們實在的姿影，卻知道前此所抱見解之錯。這淚珠莫非為今日之掃開雲翳重見天日，且知道祖國亦有此偉大，因而自尊得到滿足而落淚的嗎？

祖國呀！起來吧。（民國三十四年十月四日日記，頁13）

日記中那種欣慰與興奮的情緒溢於言表，有別於前此小說作品中的灰色黯暗的意緒，似乎鍾理和對中國又興起了無限的希望。不過，同時在日記之中也隱隱道出其時中國對臺灣人的刻意忽視與彼此的隔膜。「臺灣省旅平同鄉會」成立時，「中央沒有來賓蒞場，祖國對台灣是否抱有關心？疑問、苦悶、不滿。」（民國三十

四年九月九日日記，《鍾理和全集》5，頁2）「國人對臺灣的山海經式的認識與關心。」（民國三十四年九月九日日記，《鍾理和全集》5，頁11）甚至在《正報》上登有一篇新約卞先生的〈臺灣素描〉，內容顯露的盡是偏見與歪曲：

臺灣溫度總在九十五度以上，而且地震之頻「使一般土人在定期會時常說：『我在上午地震後必去看你』」於是他記數他在一年之中竟經驗至九百餘次之多。新約卞先生更興頭十足的說，於十六七世紀時，中國有大批大部分是屬於「客家」的游牧民族移到臺灣去。而「這群人士以吃人肉為快事的」。並且「他們也無什麼成績」。（民國三十四年十月九日日記，《鍾理和全集》5，頁18）

台灣與中國歷經五十年的分離，無論在政治制度、社會型態、生活方式上都有極大的差異，隔膜在所難免，然而如上的敘述，怕不是「陌生」二字可以解釋，其中充滿輕視、污蔑與敵意，言者隱含的優越感，是當時中國人普遍看待台灣人的態度。〈白薯的悲哀〉中鍾理和沈痛的敘述出台灣人必須以「白薯」掩飾自己的身份的困境，「臺灣，被葬在世紀的墳墓裡的」（《鍾理和全集·白薯的悲哀》3，頁5）悲哀。〈祖國歸來〉裡敘述台灣人被以奸偽視之，連奴才、豬狗都不如，甚至被置放於如同「朝鮮人」的異民族地位。「關於朝鮮人及台灣人產業處理辦法」的內容與旅平台胞回台的經過，台灣人受到不可思議的歧視、欺負與迫害，「在如上物心兩面的夾攻、壓迫，與威脅之下，於是，台灣人便不能不離開住慣了的祖國，逃回台灣。」（《鍾理和全集·祖國歸來》3，頁19）鍾理和痛斥這種現象，發出不平的怒吼：

難道台灣人五十一年奴才之苦，還不夠嗎？難道台灣人都個個犯著瀾天大罪，應該「誅及九族」的嗎？（頁15）

台灣與中國的罅隙，並沒有因為抗戰勝利而彌合，甚至因著中國人莫名的優越，更加撕裂彼此的情感。在中國人眼中，台灣人並沒有因為光復而獲得實質地位的改變，鍾理和的疏離感，比在〈夾竹桃〉時更加強烈，才興起的一絲脆弱希望，早已消逝無蹤，換來的是完全的決裂！他違背了「原抱定了誓死不回的決心」，

歷經千辛萬苦「逃回」台灣，從此向原鄉揮手道別。

一九四六年三月，鍾理和帶著妻子一家三口搭上難民船，自天津、上海而回到闊別六年的故鄉。經過戰火蹂躪後的台灣，到處是凋零殘破的景象，鍾理和觸目所及的是火車站與車上的紊亂失序與髒亂不堪，農村生活的貧窮與困頓，再加上連迭而來的天災，更顯現故鄉大地的荒蕪。

〈故鄉〉連作以四篇獨立卻又主題思想相連的短篇小說組成，內容呈現的就是鍾理和對光復後台灣農村面貌的忠實記錄。光復後接連而來的風雨失調，讓台灣農業遭受嚴重打擊，正如鍾理和在〈故鄉〉後記中所云：「先有潦患潦沒田禾；後有旱災，二季不得下時。尤以後者災情之重，為本省過去所罕見。」（《鍾理和全集》3，頁 82）〈竹頭庄〉中敘述者「我」在歸鄉的火車上，看見窗外一幅令人怵目驚心的圖畫：

田裡乾無滴水，而此時正是不能缺水的時候。一尺來高的稻子，全都氣息奄奄，毫無生氣；稻葉癱垂著，萎黃中透著白痕，表明稻子正在受病。葉尖是蒼褐色的，甚至是焦黑，都像茶葉似的捲皺著。乾風颯颯地吹著，這些稻子便連互天際的掀起一片蒼黃，望上去，就像漫無邊際的野火。（《鍾理和全集·竹頭庄》3，頁 28）

原本應是綠意盎然富於生氣的，卻因旱災的蹂躪，呈現一片荒蕪駭人的景象。田中的稻禾缺乏雨水的滋潤，只能成為耕牛的盛筵，農人們的默許，傳達出他們內心的灰心與絕望。為因應國共內戰，大量米糧外流，再加上天災的降臨，使得台灣面臨糧食匱乏的窘境，一般人家只能以蕃薯簽飯過日，應該坐月子的孕婦，卻連雞臊都沒聞到，產下的小孩只一釘點兒，貓兒養下來還要大得多！農村的破敗與農民的無助，使得平實的描繪中，隱藏著一股不安的騷動。剛從日本殖民統治脫離出來的台灣，亟需喘息與休養的機會，撫慰那飽受身心煎熬的脆弱軀殼，但上天似乎是殘忍些，緊接著水災而來的旱災，讓大地一片焦黃，毫無生氣，彷彿預告著這塊土地的苦難並未隨著光復而結束，甚至是另一場災難的開始。

面對久旱不雨龜裂而乾渴的大地，農民缺乏應變的能力，政府也無法拿出有

效的政策幫助農民，天災的肆虐，再加上久戰之後，人心只有更加疲憊了。他們在束手無策之後，只有將希望寄託在未知的迷信裡。〈山火〉裡的農民「深怕到了秋天天火燒下來，所以自己先縱了火，希望把天火頂回去」（《鍾理和全集·山火》3，頁44）。敘述者「我」家裡的山林，也無法倖免於這場災難。父子二代辛苦開墾經營的山林，在一場不名來歷的山火後，所有心血與希望化為泡影。哥哥對那些放火的鄉民，感到無比的疾恨與忿怒，認為都是迷信，「並不是神有這意思，都是人自己鬧的！」（頁44）。他們都喪失了理性，分不出好歹來，鬧了幾個月才捐得蓋中學建築費的半數，而蓋一座觀音壇，捐款卻超過了預算。「好像人們都不相信自己了，祇有神靠得住。」（頁47）哥哥的批評看似理性，但弔詭的是身為福主頭的他，不僅備辦了體面的牲禮，更換上體面的西服，頭髮更是搽的光潔鑑人，進行祭奠之禮時，那恭敬虔誠的神態，與之前對鄉人的批判，顯得異常的突兀，無怪乎「我」要興起「假如把哥哥和山林分開，那麼，他究竟抨擊人們的愚頑呢？抑或參加到燒山的人那一面去呢？」（頁53）的疑問。哥哥所據以批判的本質並非理性，而是自私！其實，他仍屬於那有著愚蠢迷信的無知群眾中的一員。人們的愚蠢與短視近利，相信神蹟，摒棄知識的行為，實叫人痛心。葉石濤曾經如此評論：

在我的記憶裡，光復來臨的夏、秋天是台灣很少見的豪雨水災，接著第二年來的是鍾理和所描寫的春天罕見的旱災。似乎光復帶來的是被日本殖民者刻意所打壓的迷信的猖獗。人們都相信七月，天將會降下天火，燒得「積善之家三留一，不善之家草除根」，台灣人將滅亡。這是殖民地時代很少聽到的迷信和謠言，似乎光復同時台灣人又恢復了以前的愚昧和無知。<sup>45</sup>

台灣光復帶給台灣人民的並不是光明和希望，戰爭的破壞，天災的肆虐，農民對過去賴以安身立命的土地，變得異常陌生，生活的困頓與內心的不安，讓人們只有以放火燒山如此不可思議的瘋狂行徑，來尋求心靈的妥適。

便是這些看來單純和善良的人們，以一種近似格鬥的難以想像的姿態，放

<sup>45</sup> 葉石濤，〈論鍾理和的「故鄉」連作〉《民眾日報》（1990.12.8）第20版。

火燒了自己的山。多麼荒唐！多麼可恨！又是多麼可悲！（頁 53）

懷著荒涼沈寂心情的鍾理和，對這些農民的不尋常作為，是抱著理解與同情的心情，「居民的無知、迷信，本源自他們陰暗的、艱苦的生活。」<sup>46</sup>戰後農村的破敗與毀壞，我們從鍾理和對阿煌叔髒亂、噁心的住家描寫中可以看出。

走進寮邊，便有一股屎尿經過陽光蒸晒的濃烈臭味，迎面撲來。一大群金蠅，嗡地飛了起來；像一朵雲。我俯視地下，原來是堆屎。再向四下裡看看，這卻使我大吃一驚：滿地有一堆堆的黑跡。人走上前去，便由這些黑跡飛起一群一群的金蠅，現出了黃色的東西來。（《鍾理和全集·阿煌叔》3，頁 63）

愚昧的迷信行為，至少還代表著他們對未來還抱著希望，環境的破敗，尚可藉勤奮的清掃獲得一定程度的改善，但最令人駭怕的是那對人性的破滅而導致的墮落與人的價值力量的式微，足以陷人於萬劫不復之地。〈竹頭庄〉裡的炳文，〈阿煌叔〉裡的阿煌叔，都是歷經現實生活的挫敗，喪失對人性理想的追求。作者透過今／昔的對比，來突顯他們令人驚懼的改變。他寫炳文：

是妻的族人，又是我從前要好的朋友之一；是一位機智、活潑，肯努力、有希望的青年，抗戰前服務於高雄郵局。……當時他又是我很少數能夠閱讀和討論中國文學的朋友之一。（《鍾理和全集·竹頭庄》3，頁 33）

他那三角形的頭，只有疏疏幾條黃毛，好像患過長期瘧疾的人一樣倒豎著；陰淒淒的眼睛，由塌落的眼眶深處向前凝視；嘴角凹陷；細細的脖子；清楚可數的骨頭；手裡捏著一本也是我所熟稔的線裝「三國誌」。竹椅已破得靠背和扶手僅賴麻繩，稍一轉動，便屑屑索索地作響。（頁 34）

原本西裝革履，英俊煥發，常與敘述者「我」出入茶樓酒館，對未來充滿理想與希望的青年，因為時代的巨變，失去了工作，又沒有耕地，令他萎靡頹廢，如同行屍走肉般。生活的窮困，又使他喪失了道德感，只能成為以欺詐維生的騙徒。他手中所拿「那熟稔的三國誌，不僅引發懷舊的感情，無異也在暗示一個手不能

<sup>46</sup> 許素蘭，〈毀滅與新生—試析鍾理和的「故鄉」〉《台灣文藝》1卷54期（1977.3），頁58。

提肩不能挑的白領階級，當遭遇環境的大動盪時，無能適應卻死抱著過去不放的  
乏弱和無奈」<sup>47</sup>，從他散漫無光的眼珠，嘲笑地歪曲著的口角，我們看到的「已  
不是衰老，而是毀壞」（《鍾理和全集·竹頭庄》3，頁 39），是那種令人感到可  
怖的目空一切的絕望。他寫阿煌叔：

是一個彪形大漢，高個子，闊肩膀，像一堵壁。他的每一個手勢，每一個  
轉身，都像利刀快活，鐵鎚沈著。他的手上、腿上、身上，並且臉上，沾  
得滿是泥漬。在抓草時彈起來，而經體熱烙乾了的點點泥漬，使他的不平  
凡的面孔，平添了幾分慍悍、勇猛的表情。……我由他的每一個動作，獲  
得一個有力而清楚的印象——一個字：強！（《鍾理和全集·阿煌叔》3，  
頁 60-61）

在用山棕莖編就的低矮的床上，一個男人隨便捲了條骯髒的被單，在躺臥  
著。由兩個洞裡發射出來的黃黃的眼光，……我很熟識這種眼光，是要把  
一切人們認為有價值的東西，統統嘲笑進裡面去的。（頁 65）

在作者筆下，阿煌叔的對比顯得更加強烈。過去勇猛強壯充滿生命力的形象，卻  
如何難以與眼前頹廢怠惰的肉體聯想。過去對生活如此熱情、肯定且踏實的阿煌  
叔，現在在生活面前又是表示著如何的冷漠、無力與衰頹。「人，越做越窮！——  
我才不那麼傻呢！」（頁 66）阿煌叔對現實生活的詛咒，對價值的嘲笑與不屑，  
表示著對惡劣環境的控訴，顯示出人性卑微的一面，令人不忍卒睹。

對於他們的墮落與沈淪，敘述者「我」的憐憫與同情是遠遠大過責備與不滿。  
但也清楚的瞭解到彼此之間的鴻溝。「我」在告別二度造訪的炳文的屋子時，有  
了徹底的覺悟：「我看清楚我們之間，什麼都完了，也更清楚我的朋友是永逝不  
回了。」（《鍾理和全集·竹頭庄》3，頁 40）在追憶二十多年前的阿煌叔時，清  
楚的瞭解到「自己所走的路子，使我和他之間，塞滿了暗黯的，不聞不見的大海。」  
（《鍾理和全集·阿煌叔》3，頁 62）這條鴻溝隔開的是傳統與現代的距離，炳

---

<sup>47</sup> 兩峰，〈故鄉·故鄉〉，《台灣文藝》1卷 54期（1977.3）。又收入應鳳凰編著，《鍾理和論述》  
（高雄：春暉出版社，2004），頁 325。

文的欺詐、阿煌叔的懶怠與鄉民的迷信，看在啓蒙知識分子鍾理和的眼中，都缺乏了理性、積極與進步的現代精神。這種隔膜，令人想起魯迅在〈故鄉〉中描寫久別重逢的敘述者「我」，在聽到兒時玩伴閩土道一聲恭敬的「老爺」時，「我似乎打了一個寒慄；我就知道，我們之間已經隔了一層可悲的厚障壁了。我也說不出話」（《魯迅全集·吶喊·故鄉》1，頁 480）的那種悲戚。無論是炳文、阿煌叔或是閩土，他們的變化都是隨著「多子，飢荒，苛稅，兵，匪，官，紳」（頁 481）而來的貧困的折磨所造成，這種景況不僅是閩土的悲哀，亦是炳文與阿煌叔所遭受的苦難，無論中國或台灣，鄉土帶給人們的竟只是麻木的心靈與木偶般的生活。

鍾理和分成四個故事來描述第二次大戰後，故鄉美濃的破敗景象及人心的丕變；而魯迅只借一個故事來描述辛亥革命後，故鄉紹興的破敗景象及人心的丕變。內容、場景各異，但手法、造境卻如出一轍。<sup>48</sup>

台灣的光復和中國的辛亥革命，帶給鍾理和與魯迅的並非是幡然一新的改變，身為現代知識分子的他們，在闊別多年之後再度回到故鄉，眼見卻是一片破敗與落後，以及那遭受巨變後扭曲的人心。國民性格的低落，人性的頹敗，都迫於貧窮的生活。但鍾理和並不像魯迅一樣，對農民與下層民眾所有的「國民性」極端絕望，亦質疑庸眾覺醒的可能，因此是抱著與鄉土訣別的心情而來的。<sup>49</sup>也不像在〈夾竹桃〉中，對中國「國民性」有著極端的厭惡，甚至發現中國人「一步一步地走向貧窮，更由貧窮一步一步走向破滅的一個民族的命運的影子。」（《鍾理和全集·夾竹桃》2，頁 146）揮別不愉快的中國經驗，鍾理和渴望的是心靈的慰藉，故鄉才是他永恆的歸宿。雖然觸目所及是一片荒涼，再加上鄉人的愚昧無知與懶怠虛無，帶給初歸故鄉的他內心無比的鬱悶，但在殘破的鄉土上，他仍然在黑暗中發現光明。〈親家與山歌〉中涂玉祥樂天知命、堅毅篤實的生命哲學，山

<sup>48</sup> 張良澤，《四十五自述》（台北：前衛出版社，1988），頁 161。

<sup>49</sup> 夏志清也認為「魯迅對於農村人物的懶散、迷信、殘酷、和虛偽深感悲憤；新思想無法改變他們，魯迅因之擯棄了中國傳統的生活方式。」見氏著，《中國現代小說史》（台北：傳記文學出版社，1979），頁 66。

歌的樸素真摯，透露了無限的生機，也帶來對未來的希望。時代劇變所帶來的動盪與不安，並沒有完全擊垮台灣農民，天災人禍所帶來的生活困頓，並沒有湮滅大部分人的生存意志。同樣經歷這一場巨變的涂玉祥，「長久生活的磨難，似乎只能把寄在醬色的表皮下面的生命，鍛鍊的更為堅毅，和更富於彈力。也許便是這樣的人經得起任何風吹和雨打的。」（《鍾理和全集·親家與山歌》3，頁77）在他身上看不到炳文那種對生命意義的否定，也感受不到阿煌叔對一切憤怒激昂的控訴，只有對一切苦難勇敢而堅強的承擔。堅忍柔韌的生活態度，包容一切的大度，讓鍾理和看到了這塊土地上賴以生生不息的根源。耳邊傳來悅耳的山歌，「平靜、熱情、憧憬，和周圍的徬徨、不安而冷涼的現實，是極端地不調和。在那裡，通過愛情的眷戀，表現著對生的熱烈愛好和執著。」（頁73）就是那種不變的天真樸實、樂觀進取的曲調，讓枯竭的心靈獲得撫慰，堅信生活仍將會是優美、協調和理性的。

是的！到時，那些衰老的、醜惡的、病態的，都會倒下；於是年輕的、健康漢正常的，便會像又芽似的由倒下的朽樹下面茁壯起來，取而代之。（頁73）

一切苦難似乎就隨著悠揚的山歌而消逝無蹤，不管日子好過難過，山歌仍會持續傳唱下去，這也就是客家農民賴以生存的最佳動力。鍾理和的孫女鍾怡彥，曾將現存鍾理和最後的手稿與《全集》（前稿）文字作比對，發現最後的結局，是「將『四想』改為『三想』，並且只寫出第一句的歌詞，其餘的以『——』來表示，前稿將整首歌詞寫出，給人一種就此停住的感覺，但改稿的修改，卻傳達出餘韻無窮的情境」<sup>50</sup>。鍾理和如此的改定，似乎也在表達他認為這餘韻不盡的旋律，象徵著就是大地源源不絕的生機。

有別於〈夾竹桃〉中的吶喊，鍾理和的〈故鄉四部〉傳達的是一種冷靜平實的筆調。似乎他已悟出再多的憤世嫉俗，並無助於生命的昇華，只有收拾起知識

---

<sup>50</sup> 鍾怡彥，〈鍾理和「故鄉四部」版本比較研究〉，第七屆青年文學會議發表論文（2003年11月28、29日），頁13-14。

分子的高傲，深入鄉間人物的卑微生活，才驚異於生命力的強韌，才體會到生命的意義。從此，鍾理和彷彿在周遭的農民身上，找到了他的文學所要表達的一種生命力，一種優良的道德素質，那就是對生活嚴肅看待的那種堅持，與對生命意義的主動追求。雖然鄉人們敦厚樸實的個性之下，卻又不外有愚昧迷信的一面，但對於這些，他反而抱著憐憫的心，去理解、包容。〈旱〉中對於平妹為求雨而吃齋的行為，「我」雖覺得無聊，仍讓她繼續吃下去，是因為那股虔誠和莊穆的神情令人動容。〈豬的故事〉中妻原來欲請獸醫來挽回患著豬瘟的豬的生命，但半途又聽信謠言，還是問觀音娘娘要來青草與仙丹（香灰）。「我」對妻的作為，只有同情和可憐，因為她是那麼的勞苦甚至廢寢忘食。在經歷了人生諸多的磨練後，鍾理和深知知識分子式的嘶叫吶喊，難以撼動鄉村的傳統思想，雖然人們的愚蠢往往把自己搞得更窮。所以他採取理解、同情甚至參與其中的態度，讓他們在現實的挫敗中，慢慢轉移他們的愚妄，而樂於接受新知識。同樣以故鄉為創作背景，不同於魯迅筆下猥瑣、卑鄙的鄉土人物形象，鍾理和創造了一群捍衛著生命尊嚴的可親可敬的農民形象。他所在意的是那份看重生命，看重生活的認真態度。〈老樵夫〉中邱阿金凡事皆認真盡責，「他像一塊路基的石頭，將自己的一生貢獻於人間。然而自身卻從來不曾對人間要求過什麼。」（《鍾理和全集·老樵夫》3，頁 160）掩埋小孩，就如死了自家孩子似的，陪著母親一起痛哭流淚，而且「墓坑鋤得很深，土覆得很厚、很結實，使野狗們沒有辦法挖開。」（頁 162）對於自己的「死」也是看得十分慎重，不願麻煩人家，自己穿上簇新的壽衣、壽鞋，躺好棺木。甚至躺在棺木時的那一刻，所擔憂的還是所扛的木頭還未與鄰村人家交割清楚，墳地裡的野狗不致挖開沈家小孩的墳才好。〈挖石頭的老人〉中的和尚伯，兒子與媳婦的不孝卻沒有擊倒他對生命意義的追求，他日復一日在荒地上挖著石頭，「雖慢，卻異常執拗而堅韌！有股不可抗拒的力量。」（《鍾理和全集·老樵夫》3，頁 170）最後終也完成一段坦坦大路，造福群眾。〈阿遠〉中阿遠是個癡愚的女人，有著悲慘的命運，甚至在她老公阿貴的眼裡，連一頭母牛都不如。但她總是能完成交付的工作，把牛餵得飽飽的，畚箕裡也裝滿了牛屎。

她的勤勉比起〈故鄉四部〉中的炳文與阿煌叔，更顯現出她的生命價值與意義。

〈菸樓〉中蕭連發爲了美好的將來，縱使菸葉等於「冤業」，他還是要日以繼夜拼命的去做。得力助手弟弟有發要去當兵，興蓋菸樓的泥磚因大雨而化作爛泥，原本已不足的資金又要挪出備辦有發的婚事，再加上自己受傷的腳，事情由四面八方一齊逼來，然而卻不能退縮，只有主動的承擔面對，就如同父親的倔強一樣，他也不能低頭退縮。這些人他們對生命的從容，對人生的負責，獨立自尊的個性，就是鍾理和所欲肯定的國民性格，而且普遍存在於周遭的農民身上。

## 第五章 結論

魯迅身處晚清的內憂外患中，在國家的衰微與列強的欺凌下，與當時的有志之士相同，普遍有著知識份子救亡圖存的責任與理想。他們都受到西方進化論思想的影響，認爲「優勝劣敗，適者生存」即爲中國衰敗的主要原因，因此興起向西方文化取經，並且檢討中國傳統文化與中國人的改革方向。魯迅不僅在中國接受新式教育時，接受了嚴復與梁啓超的「國民性」思想，在日本留學時也閱讀到外國傳教士對中國「國民性」的研究與日本學者對「國民性」思想的討論。但他的「國民性」思想始終保有中國的主體性，能客觀深刻的指出傳統中國人身上普遍見到的陋劣處。鍾理和生長在日據殖民時期的台灣，從小接受日本殖民教育。雖然自小成長過程所接觸的與父親自身中國經驗所轉述的中國人形象都不完全是正面的，但在抵抗殖民統治的潛意識中，仍對中國「國民性」有相當的期許。因此日本老師刻意對中國人的污蔑，並沒有在鍾理和心中產生太大的影響，他仍醉心在中國的粵曲與名勝古蹟的照片中，仍然對中國與中國人有著許多的憧憬。

鍾理和在接受以魯迅爲主的中國新文學作家的文學啓蒙時，也接觸了魯迅的「國民性」思想。他因爲「同姓不婚」的封建陋習，攜妻輾轉逃奔中國東北，正式踏上了中國的土地，接觸了中國人，但他的中國夢也因此破碎。他從來無法預料，他所魂縈夢繫的中國會是如此的破敗，中國人竟是如此的無恥失德。基於一個身爲知識分子的熱血，他的愛恨情仇開始在文字間宣洩。與魯迅一般，他們都

站在現代化的視野下，對中國人所表現出的惡劣「國民性」提出批判。他在〈夾竹桃〉的作品中，對中國「國民性」無情的攻訐，一如魯迅在〈阿 Q 正傳〉中透過阿 Q 展示中國「國民性」的諷刺，都顯現了一個身處憂患深重時代的啓蒙知識分子的良心。

魯迅生在中國，面對積弱不振的民族，渴望以追求「現代化」帶來富強。辛亥革命的發生，新中國的誕生，令魯迅對未來激起許多的熱情，但民國創立以後，軍閥割據，貪官污吏橫行的混亂社會如舊，卻又讓魯迅徹底的失望，因此他開始透過對「國民性」的嚴厲批判，以求取民族進步的動力。鍾理和長在台灣，面對殖民政權的統治與封建思想的專制，想望奔赴中國求得心靈的撫慰。然而等到親臨中土，無論在瀋陽抑或北平，所見所聞的中國，又是如此的破舊與腐敗，失望痛心之餘，將憤恨鬱積的情感，化爲文學作品的血肉，而日常研讀最力，影響最深的魯迅，其「批判國民性」的思想，自然在其創作中引起共鳴。對日抗戰獲得勝利，對以戰勝國的勝利姿態展示的嶄新中國，鍾理和心中自然有掩不住的興奮與期待，但這彷彿全新的裝扮，並沒有改變那陳腐的本質，對中國的徹底失望，讓鍾理和在戰後又重新回到台灣。然而當政者貪腐專權的本質，仍讓鍾理和痛心疾首，光復後的台灣，人民仍然無法逃脫殖民專權下的心靈恐懼，連年的旱災造成土地與人心的荒蕪。中國革命後遍地荒涼的景象，給予魯迅無限的惆悵，台灣光復後的滿目瘡痍，也帶給鍾理和同樣的悲戚。在松山療養院靜養的日子裡，他又開始和病友熱烈討論中國「國民性」的議題。

鍾理和與魯迅都是崇仰現代化且以啓蒙者自居的新式知識分子，他們在對「現代化」的追求中，都遭遇到相當的挫敗，有著同樣的失落感，但這樣的失落感，也相同的蘊積爲其寫作的動力。他們在各自面對革命與光復的幻滅後，都執意在自己的鄉土上，開展彼此的文學生命。魯迅以「魯鎮」爲中心，描摹了人民普遍麻木無知的形態，表達了一種悲涼的調子；鍾理和以「美濃」爲背景，創造了一群勤奮堅韌的農民形象，展露人生的光明和希望。

透過本文的探討，鍾理和文學中有關「現代性」與「國民性」的思想，確實

有來自魯迅的影響，然而絕非完全因襲、模仿自魯迅，他來自「殖民地台灣」的特殊身份，使他有著與魯迅相對迥異的動機與他自身的主體性。如此的影響，一方面更加確立魯迅作為一個世界文學家的地位，一方面也讓鍾理和的文學世界更加豐富。

# 參考文獻

## 一、作品全集

鍾理和著、張良澤編《鍾理和全集（1~8）》，台北：遠行出版社，1977年11月再版

鍾理和全集卷一：夾竹桃

鍾理和全集卷二：原鄉人

鍾理和全集卷三：雨

鍾理和全集卷四：做田

鍾理和全集卷五：笠山農場

鍾理和全集卷六：鍾理和日記

鍾理和全集卷七：鍾理和書簡

鍾理和全集卷八：鍾理和殘集

鍾理和著、鍾鐵民編《鍾理和全集（1~6）》，高雄：高雄縣立文化中心，1997年10月初版

集一：收入十七篇短篇小說。以他的家庭、成長經驗、婚姻，療病見聞為背景寫成的作品，合計約十六萬字。

集二：收入十一篇小說及〈大武山登山記〉，本集小說多以旅居奉天、北京之見聞、人物為背景，包括一九四五年在北京馬德增出版的《夾竹桃》裡的四篇作品，合計約十六萬五千字。

集三：收入有短篇小說、散文及未完成稿計三十二篇。小說以戰後初期的北京台灣人經驗、回台經過、台灣農村見聞為背景。合計約十三萬字。

集四：為長篇小說《笠山農場》，約十八萬字。

集五：為日記，收入最早的是一九四五年九月，記於北京，最晚的是一九四九年十二月，合計約十九萬字。

集六：為書簡、雜記。書簡亦較舊版略有增補，日期錯誤者，亦予以更正。

魯迅《魯迅全集》，台北：谷風出版社，1989年12月台一版

第一卷：墳、熱風、吶喊

第二卷：徬徨、野草、朝花夕拾、故事新編

第三卷：華蓋集、華蓋集續編、而已集

第四卷：三閒集、二心集、南腔北調集

第五卷：偽自由書、準風月譚、花邊文學

第六卷：且介亭雜文、且介亭雜文二集、且介亭雜文末編

第七卷：集外集、集外集拾遺

第八卷：集外集拾遺補編

第九卷：中國小說史略、漢文學史綱要

第十卷：古籍序跋集、譯文序跋集

第十一卷：兩地書、書信

第十二卷：書信

第十三卷：書信

第十四卷：日記

第十五卷：日記

第十六卷（附集）：魯迅著譯年表、全集篇目、索引、全集註釋索引

## 二、一般論著

上海教育出版社編《回憶魯迅資料輯錄》，上海：上海教育出版社，1981年7月

中島利郎編《魯迅與台灣新文學》 台北：前衛出版社 2000年5月

王潤華《魯迅小說新論》，台北：東大圖書股份有限公司 1992年11月

王曉明編《批評空間的開創—二十世紀中國文學研究》，上海：東方出版中心，  
1998年7月

古繼堂《台灣小說發展史》，台北：文史哲出版社，1996年10月

司馬長風《中國新文學史》，出版者、出版年月不詳

白少帆等編《現代台灣文學史》，瀋陽：遼寧大學出版社 1987年12月

李何林主編《魯迅年譜（增訂本）1~4》，北京：人民文學出版社，2000年9月

李歐梵《現代性的追求》，台北：麥田出版股份有限公司，1998年1月

李歐梵著、尹慧珉譯《鐵屋中的吶喊》，石家庄：河北教育出版社，2002年5月

汪暉《反抗絕望——魯迅及其文學世界》，石家庄：河北教育出版社，2001年5月

亞瑟·亨·史密斯（Authur H. Smith）《中國人氣質》，張夢陽、王麗娟譯，蘭州：敦煌文藝出版社，1996年7月

周英雄、劉紀蕙編《書寫臺灣：後殖民與後現代》，台北：麥田出版社，2000年4月

周海嬰《魯迅與我七十年》，台北：聯經出版事業公司，2002年7月

林辰《魯迅傳》，福州：福建人民出版社，2004年8月

夏志清原著，劉紹銘編譯《中國現代小說史》，台北：傳記文學出版社 1979年9月

班納迪克·安德森（Benedict Anderson）《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，吳叡人譯，台北：時報文化出版公司，1999年6月

張良澤《四十五自述》，台北：前衛出版社，1988年9月

張夢陽《悟性與奴性：魯迅與中國知識份子的“國民性”》，鄭州：河南人民出版社，1997年4月

許壽裳著、馬會芹編《摯友的懷念——許壽裳憶魯迅》，石家庄：河北教育出版社，2001年5月

彭小妍主編《認同、情慾與語言》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年6月

彭瑞金《台灣新文學運動四十年》，台北：自立晚報社文化出版部 1997年8月

彭瑞金《鍾理和傳》，南投：台灣省文獻委員會，1994年6月

愛德華·薩伊德（Edward W.Said）《東方主義》，王志弘等譯，台北：立緒文化

公司，1999年9月

楊 義《楊義文存第二卷—中國現代小說史（上）（中）（下）》，北京：人民出版社 1998年11月

楊 義《楊義文存第五卷—魯迅作品綜論》，北京：人民出版社 1998年11月

楊 澤編《魯迅小說集》，台北：洪範書店，2004年9月

楊 澤編《魯迅散文選》，台北：洪範書店，2003年4月

楊聯芬《晚清至五四：中國文學現代性的發生》，北京：北京大學出版社，2003年11月

葉石濤《台灣文學史綱》，高雄：文學界雜誌社 1998年4月

熊月之《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民出版社，1995年4月

福澤諭吉，《勸學篇》，群力譯，北京：商務印書館，1984年10月

福澤諭吉《文明論概略》，北京編譯社譯，北京：商務印書館，1959年4月

劉禾《跨語際實踐—文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》，宋偉杰等譯，北京：三聯書局，2002年6月

蔡輝振《魯迅小說研究》，高雄：復文圖書出版社，2001年9月

魯迅博物館、魯迅研究室、《魯迅研究月刊》選編《魯迅回憶錄》（專著）（上中下），北京：北京出版社，1999年1月

魯迅博物館、魯迅研究室、《魯迅研究月刊》選編《魯迅回憶錄》（散篇）（上中下），北京：北京出版社，1999年1月

錢理群、溫儒敏、吳福輝《中國現代文學三十年》，北京：北京大學出版社，1998年7月

錢理群《走進當代的魯迅》，北京：北京大學出版社，2000年9月

錢鴻鈞編，鍾理和、鍾肇政著《台灣文學兩鍾書》，台北：草根出版事業有限公司，1998年2月

鮑 晶編《魯迅「國民性思想」討論集》，天津：天津人民出版社，1982年8月

應鳳凰編著《鍾理和論述 1960~2000》，高雄：春暉出版社，2004年4月

鍾肇政《鍾肇政回憶錄（一）（二）》，台北：前衛出版社，1998年4月

簡炯仁編纂《鍾理和逝世32週年紀念暨台灣文學學術研討會論文集要》，高雄縣政府，1992年11月

藍博洲《幌馬車之歌》，台北：時報文化出版企業有限公司，1992年5月

譚德晶《魯迅小說與國民性問題探索》，北京：中國社會科學出版社，2004年12月

### 三、報紙期刊論文

（二），福州：海峽文藝出版社，1985年9月

王景山〈魯迅和台灣新文學〉，《中國論壇》31卷12期（372），1991年9月

王麗華〈鵝鶼情深：夜訪鍾台妹女士〉，《台灣文藝》1卷54期，1977年3月

古添洪〈關懷小說：楊逵與鍾理和——愛本能與異化的積極揚棄〉，收入《認同情慾與語言》，2001年7月

兩峰〈故鄉·故鄉〉，《台灣文藝》1卷54期，1977年3月

林俊宏〈鍾理和先生年譜〉，《台灣文藝》第68期，1980年8月

林瑞明〈石在，火種是不會絕的——魯迅與賴和〉，《國文天地》7卷4期，1991年9月

林燕玲〈原鄉情與故鄉愛——鍾理和戰前與戰後心境拼圖〉，《國立臺中技術學院學報》第6期，2005年6月

邱秀春〈鍾理和在中國（下）〉，《台北文獻直字》150期，民國2004年12月

邱秀春〈鍾理和在中國（上）〉，《台北文獻直字》149期，民國2004年9月

施懿琳〈鍾理和作品中所表現的人道主義精神〉，收入《跨語、漂泊、釘根》，高雄：春暉出版社，2000年6月

張良澤〈鍾理和文學與魯迅——連遺書都相同之歷程〉，收入《台灣文學、語文論集》，彰化市：彰化縣立文化中心，1996年6月

張良澤〈鍾理和作品的日本經驗和祖國經驗〉，《中外文學》2卷11期，1974年

4月

張恆豪〈〈祖國歸來〉的省思〉，《文學台灣》第5期，1993年1月

張恆豪〈蒼茫深邃的「時代之眼」——比較賴和〈歸家〉與魯迅〈故鄉〉〉，賴和及其同時代的作家：日據時期台灣文學國際學術會議論文，1994年11月

張夢陽〈魯迅與史密斯的《中國人氣質》〉，《魯迅研究年刊》1980年第2期，1980年2月

許南村〈原鄉的失落--試評〈夾竹桃〉(鍾理和全集)〉，《現代文學》復刊第一期，1977年8月

許素蘭〈冷眼與熱腸——從〈夾竹桃〉、〈故鄉〉之比較看鍾理和的原鄉情與台灣愛〉，收入《鍾理和逝世卅二週年紀念暨台灣文學學術研討會論文集要》，高雄：高雄縣政府，1992年11月

許素蘭〈毀滅與新生：試析鍾理和的「故鄉」〉，《台灣文藝》1卷54期，1977年3月

陳丹橘〈鍾理和的文學觀及其作品中的農民世界〉，《台灣新文學》第4期，1996年4月

陳火泉、施翠峰、廖清秀等〈竹頭庄〉評論，《文學界》5期，1983年1月

陳火泉〈〈故鄉〉之二、三、四評論〉，《文學界》5期，1983年1月

陳芳明〈台灣魯迅學：一個東亞的思考〉，《文訊月刊》248期，2006年6月

陳芳明〈臺灣新文學史(12)——五〇年代的文學侷限與突破〉，《聯合文學》200期，2001年6月

陳建忠〈徘徊於「祖國認同」與「臺灣認同」之間——戰後初期臺灣文化的重建與頓挫〉，《島語》第1期，2001年7月

陳建忠〈發現臺灣：日據到戰後初期臺灣文學史建構的歷史語境〉，《臺灣文學評論》1卷1期，2001年7月

陳恆嘉〈夜寒星光冷——五〇至六〇年代省籍小說家的出現〉，《臺灣現代小說史研討會》，1997年12月

陳漱渝〈坍塌的堤防—魯迅著作在台灣〉，《出版史料》20期，1990年4月

陳雙景〈鍾理和作品的修辭技巧〉，《文藻學報》16期，2002年5月

彭瑞金〈土地的歌，生活的詩——鍾理和的《笠山農場》〉，《台灣春秋》2卷1期，1989年10月

彭瑞金〈山精和水靈〉，《台灣日報》31版，2000年6月18日

彭瑞金〈心靈早象〉，《自由時報》33版，2002年5月20日

彭瑞金〈試論鍾理和的社會參與〉，《台灣文藝》1卷54期，1977年3月

馮驥才〈魯迅的功與「過」〉，《收穫》2000年第2期，2000年2月

黃得時〈五四對台灣新文學之影響〉，《文訊月刊》11期，1984年5月

楊 照〈「抱著愛與信念而枯萎的人」—記鍾理和〉，《聯合文學》11卷2期，1994年12月

楊 澤〈在台灣讀魯迅的國族文學〉，《中外文學》23卷6期，1994年11月

葉六仁〈四〇年代的台灣文學〉，《文學界》第20集（1986年冬季號），1986年11月

葉石濤〈論鍾理和的「故鄉」連作〉，《民眾日報》20版，1990年12月8日

廖清秀〈「《自由中國》《文友通訊》作家群與五十年代台灣文學史」一文讀後〉，《文學台灣》27期，1998年7月

廖清秀〈廖清秀致鍾理和書簡〉，《台灣文藝（新生版）》177期，2001年8月

鄭秀婷〈誰的原鄉？誰的失落？—評陳映真對鍾理和民族認同的曲解〉，《台灣文學評論》5卷2期，2005年4月

澤井律之著、姚巧梅譯〈論在大陸時代的鍾理和〉，賴和及其同時代的作家：日據時期台灣文學國際學術會議論文，1994年11月

澤井律之著、涂翠花譯〈臺灣作家鍾理和的民族意識〉，《臺灣文藝》128期，1991年12月

澤井律之著、涂翠花譯〈臺灣作家鍾理和的民族意識〉，收入《台灣新文學與魯迅》應鳳凰〈重新閱讀鍾理和—並探勘其文學發展史〉，《淡水牛津文藝》第2

期，1999年1月

應鳳凰〈《自由中國》《文友通訊》作家群與五十年代台灣文學史〉，《文學台灣》  
26期，1998年4月

鍾怡彥〈鍾理和「故鄉四部」版本比較研究〉，「第七屆青年文學會議發表論文」，  
2003年11月28、29日

鍾鐵民〈父親，我們〉，《台灣文藝》1卷5期，1964年10月

鍾鐵民〈原鄉人及其他〉，《台灣文藝》14卷57期，1980年6月

鍾鐵民〈鍾理和文學中所展現的人性尊嚴〉，《台灣文藝》8卷128期，1991年  
12月

鍾鐵民〈鍾理和文學中所展現的人性尊嚴〉，《民眾日報》，1990年12月9～11  
日

#### 四、學位論文

吳雅蓉《超越悲劇的生命美學—論鍾理和及其文學》，嘉義：中正大學文學研究所  
碩士論文，1998年7月

林姿如《鍾理和文學研究》，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，2000年  
7月

張燕萍《人間的條件—鍾理和文學裡的魯迅》，台中：靜宜大學中國文學研究所  
碩士論文，1999年7月

羅尤莉《鍾理和文學中的原鄉與鄉土》，台中：東海大學中國文學研究所碩士論  
文，1996年7月

#### 五、網路資料

陳萬益、羅鳳珠（主持人），鍾怡彥校訂，《鍾理和紀念館（數位博物館）數位化  
建置計畫》，行政院文化建設委員會—國家文化資料庫，2004年2月29日第一  
版

鍾理和數位博物館網址：<http://km.cca.gov.tw/zhonglihe/home.asp>