

March 2019

## Enlightenment of "Affection": The Inner Construction and Historical Significance of the Origin of Lu Xun's Literary

Cheng Luo

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

### Recommended Citation

Luo, Cheng. 2019. "Enlightenment of "Affection": The Inner Construction and Historical Significance of the Origin of Lu Xun's Literary." *Theoretical Studies in Literature and Art* 39, (2): pp.64-77.  
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol39/iss2/6>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# “感动”的启蒙

## ——早期鲁迅文艺思想起源的内面构造及历史意义

罗 成

---

**摘 要:** 以鲁迅研究为代表的五四文学研究,亟待突破近30年的诸种范式,构建一种历史中的“人—文”学解释路径,以关注文学内面的方式丰富对历史的理解,而非成为历史学的注脚。1908年,早期鲁迅发表的五篇古文,在以往“语言中心主义”的主流论述之外,实际隐现了别种“艺文”经验的内在视野。鲁迅通过对历史、科学、诗歌、文化与政治诸领域的广泛讨论,批判了崇古与蔑古、自大与自轻等各种表面对立的乱象,提出“逼末流而生感动”的观点,以“感动”作为自我文学经验内面构造的认识论装置。“感动”而非“语言”“进化”,才是鲁迅文学及其历史主体性的核心。鲁迅的“心声”有着“物色”与“返顾”两种古典诗学的历史起源,“新声”并非源于“异邦”,而是“感动”于“怀古”。早期鲁迅并非限于“进化论”的思想启蒙者,而是一位深执“感动论”的生命启蒙者。

**关键词:** 鲁迅;《破恶声论》;感动;启蒙;心声

**作者简介:** 罗成,文学博士,中山大学中文系副教授,主要从事文艺美学与文化研究。通讯地址:广东省广州市海珠区新港西路135号中山大学中文系,邮政编码:510275。电子邮箱:luoch6@mail.sysu.edu.cn 本文系教育部基地重大项目“中国文学艺术思想通史·现代卷”[项目编号:13JJD750003]子课题、中央高校科研基本业务费项目“‘一带一路’视域下的‘亚非文化理论带’研究”[项目编号:17wkpy86]的阶段性成果。

---

**Title:** Enlightenment of “Affection”: The Inner Construction and Historical Significance of the Origin of Lu Xun’s Literary Thought in His Early Stage

**Abstract:** The research on “the May Fourth Movement” represented by Lu Xun studies needs an urgent shift from current paradigms that have been used over the past three decades. An interpretive framework that organically combines humanity with literature needs to be constructed so as to enrich the understanding of history by focusing on literature, instead of making literature history’s footnote. In 1908, Lu Xun published five articles in the classical Chinese language, in which he in fact provided an inner vision of an alternative experience of art and literature, which differed from existing discussions that were mainly from a “logocentric” perspective. By way of extensive discussion over various fields, such as history, science, poetry, culture and politics, Lu Xun accomplished his critique of existing chaos marked by superficially antithetical cultural and societal attitudes. In this regard, Lu Xun presented his idea “to transcend the decadent and to give rise to affection”, using “affection” as his epistemological device to interpret his experience of literature and its inner construction. Rather than “language” or “evolution”, “affection” was the core of Lu Xun’s literature as well as his historical subjectivity. Lu Xun’s “inner voice” can be traced back to two classical poetic theories, and his “new voice” was not from “the foreign”, but “affected” “by the past”. Lu Xun in his early stage was not simply a thinker of enlightenment confined by “the doctrine of evolution”, but a devotee of life enlightenment with a belief in “the doctrine of affection”.

**Keywords:** Lu Xun; *On Getting Rid of Evil Voice*; affection; enlightenment; inner voice

**Author:** Luo Cheng, Ph. D., is an association professor at the Department of Chinese in Sun Yat-sen University. His research interests are literary aesthetics and cultural studies. Address: The Department of Chinese of Sun Yat-sen University, No. 135 Xingang Xi Road, Haizhu District, Guangzhou 510275, Guangdong Province, China. Email: luoch6@mail.sysu.edu.cn This article is funded by the Key Project of Chinese Ministry of Education (13JJD750003) and Fundamental Research Fund for the

## 引言：历史中的“人—文”学

1918年5月,首次署名“鲁迅”的《狂人日记》刊载于《新青年》第四卷第五号。在文言小序的缘起交待之后,一共由13节构成的故事正文以这样的方式拉开了现代中国白话文学创作的序幕:

今天晚上,很好的月光。

我不见他,已是三十多年;今天见了,精神分外爽快。才知道以前的三十多年,全是发昏;然而须十分小心。不然,那赵家的狗,何以看我两眼呢?

我怕得有理。(卷一 444)

作品的这个开头,究竟如何理解?作为第一部现代白话文小说,其文学构造难道真是无中生有吗?或如常人所论仅仅借鉴西方意识流等现代小说技法?在“现代”与“白话”之外,它是否具有别种美学意义?此种美学意义,是否又内蕴着特别的思想意义?这些追问吁求着一种更内在于鲁迅的文学理解。相当意义上,理解鲁迅就是理解五四文学。如果说鲁迅的文学有特定的内在复杂性,那么这种复杂性其实也属于五四文学。理解五四文学,则必须理解五四运动。就此,一方面,如何理解五四运动,决定了人们对于五四文学乃至中国现代文学的理解;另一方面,如何理解五四文学尤其是鲁迅,则又会相应影响人们对于五四运动乃至中国现代史的理解。因此,对于历史与文学而言,五四的解释均有着重要的文化政治意义。

近四十年来,中国大陆的五四解释大致历经了政治史、思想史、社会史三种范式。政治史范式将五四运动视为民主革命的旧终结与新起源。1981年,胡绳指认“五四运动宣告了资产阶级领导的旧民主主义革命的结束和无产阶级领导的新民主主义革命的开始”(966)。虽然他区分了五四的“新文化运动”与“爱国运动”两个层面,但是两者的意义都明显由于与马克思主义传播及共产主义运动兴起的历史联系而获得界定。依此,五

四呈现为一种“革命性”起源。思想史范式则侧重将五四运动视为思想革命与文化启蒙。1986年,李泽厚同样意识到五四运动包含了“新文化运动”与“学生反帝爱国运动”两个方面,他称之为“启蒙与救亡的双重变奏”(7)。与之同时,海外学者的相关论述被先后译介:林毓生认为五四运动是“全盘反传统主义”,其方式是“借思想文化以解决问题”(43);舒衡哲则直接称为“中国启蒙运动”(10);周策纵认为,五四运动是一场兼容了“知识”与“思想”的革命(12)。依此,五四呈现为一种“启蒙性”起源。近年来,历史学在“自上而下”的传统视角之外开启了“自下而上”的新视角,社会史范式作为一种新的研究思路异军突起。杨念群认为,政治史倾向国家政治,思想史则关注个体心灵,但在国家与个体之间还有社会。他认为,五四主题其实是由“政治”而“文化”再向“社会”的转移,“社会”不仅是五四运动的内在话题,也应是五四运动的考察视角,更可通向“社会革命”的再理解(3—31)。依此,五四呈现为一种“改造性”起源。

通观政治史、思想史、社会史三种范式,的确丰富了五四的历史解释,近四十年对于五四与鲁迅的文学史理解,大体也在此范围内。举凡“反封建思想”“反抗绝望”“历史的中间物”等观点,确实深刻把握了鲁迅与五四文学诸种政治、思想、社会要义,但也普遍存在过快将文学加以政治史化、思想史化、社会史化的取向。由此,文学史往往被写成了对“现代性”诸历史的诠释,而政治性、思想性、社会性与文学性的关系要么厚此薄彼,要么脱落断裂。这里的问题是:文学理解与历史理解究竟构成何种关系?文学是否仅仅为历史的一个注脚?文学理解能否提供一种别样视角来参与构造更为丰富的历史理解?文学本身是否就构成了历史的内面?文学如何能既打开自己独有的阐释空间,又与历史形成内在连带的阐释效应呢?如果说近年历史学经历了“自下而上”的转型,那么文学的阐释潜能也许就在于:在“国家—社会—个体”这一主要受西方社会科学影响的认知框架外,更自觉地立足于人文科学解释方法去关切历史主体状态,构建一种“自内而外”的

“文学一史”的解释路径。换言之,文学应立足于文学性而关注历史主体性,以此方式成为构造、调整与丰富历史理解的“文学一史”的内面。在此意义上,文学不仅仅是“人”学,更是历史中的“人一文”学。

那么,如何通过文学把握历史主体性的构造?如果置于五四解释的具体论域中,即如何通过文学把握鲁迅的历史主体性构造?在以往的反映论、表现论、象征论、存在论等理解之外,鲁迅的历史主体性仍有深入阐释的空间,这特别表现在对于1881年至1918年间的鲁迅研究中。本文称为“早期鲁迅”,李长之曾从精神史角度对鲁迅进行了六个时期划分,他将1881年至1917年称为鲁迅“成长和准备的时期”(9—10),竹内好亦曾以《狂人日记》为界区分前期和后期(“鲁迅入门”39),本文则立足于沟通清季与民初的历史意识,以及考察鲁迅文艺思想起源的构造意识,因此将下限包括进《狂人日记》写作年份。早期鲁迅的现有研究,主要集中在对早期几篇古文的思想史与社会史阐释上,从文艺经验特别是美学意识视野进行的考察较少,更遑论及经由文艺、审美而深入历史构造的内面问题。

基于此,本文尝试讨论1881年至1918年早期鲁迅文艺思想的起源问题,以依次集中发表于1908年《河南》杂志第1号、第2—3号、第5号、第7号、第8号的《人之历史》《摩罗诗力说》《科学史教篇》《文化偏至论》《破恶声论》五篇古文为考察中心,在整理其文艺观念的同时注重其问题意识与方法论,通过文本细读与对诸代表观点的反思性分析,立足于文艺经验与美学意识把握早期鲁迅作为“文学者”的内面构造,重点发掘以“感动”为核心的文艺认识论装置,同时辨析这一装置的历史起源及其思想意义,从而试图为鲁迅乃至五四文学的再理解提供一种真正从历史主体性出发同时内在于文艺经验与思想脉络的讨论空间。

## 一、“艺文”的经验构造:从“语言”到“天识”

日本学者竹内好大概是最强调鲁迅作为“文学者”的研究者,他曾说:“我眼下的目标,却不是作为思想家的鲁迅,而是作为文学家的鲁迅。我是要站在把鲁迅的文学放在某种本源的自觉之上

这一立场上的。”(“鲁迅”8)并认为鲁迅“首先是个文学者。他是启蒙者,是学者,是政治家,但正因为他是文学者”(108)。但同时他又说:“在鲁迅传记中,最弄不懂的部分是他发表《狂人日记》以前在北京的生活,即林语堂称作第一个‘蛰伏的时期’。这是什么意思呢?我认为对鲁迅来说,这个时期是最重要的时期。他还没开始文学生活。”(45)在竹内好的论述中其实隐藏着一个矛盾:如果说鲁迅最核心的意义是个“文学者”,而且发表《狂人日记》之前正是“最重要的时期”,那么为何又称鲁迅没开始“文学生活”?“文学者”难道仅仅从《狂人日记》才开始?“最重要的时期”又能否从文学角度予以恰当理解呢?显然,竹内好并未清楚意识到此问题,他的鲁迅文本研究几乎都自《狂人日记》开始(“鲁迅”71—105;“鲁迅入门”92—150)。

而对于早期鲁迅,日本学者木山英雄则关注到章太炎的“文学复古”与周氏兄弟“文学革命”之间“意味深长的关系”(“‘文学复古’”211),并从文学概念与文学语言观的角度勾连了双方的思想联系,特别还就风格指认鲁迅古文具有“古朴的格调”“苍古的美感”(“从文言到口语”119—20)。汪晖则认为,鲁迅的古文写作“是一种有意识创造的古文形式,与人们通常说的文言文、八股文或著名的桐城古文并不相同。”它包含着对于宋代以降的士大夫阶层及其文化的批判,是“对体制化的文言的拒绝”,“古文与口语化的白话反而有着某种一致性”(“声之善恶”91)。无疑,汪晖注意到鲁迅古文写作的思想价值,推进了对早期鲁迅的理解。但此种语言的意识形态分析并未完全内在于鲁迅的文艺经验,因为早期鲁迅除了“喜欢做怪句子和写古字”的语言经验,其实还存在“其中所说的几个诗人”“先前是怎样地使我激昂呵”(卷一3)这样的感动经验。因此,早期鲁迅的文艺经验构造有待深入讨论,如果仅有语言的历史分析而缺乏更具主体内面意义的美学分析,那么“文学者”仍然只是“思想者”的注脚。此外,早期鲁迅自身的编译、辑录、美术等文艺实践及文学观念亦似难在“古文”视野内被有效解释。

在文言与古文的视角之外,以内面方式理解早期鲁迅作为“文学者”如何可能?其实,在上述观点之间有着某种一致性,即一种“语言中心主

义”的认知框架,它既受制于鲁迅对章太炎的学术师承印象,也受制于五四文学有关白话重要性的自我历史建构,还受制于20世纪伴随现代语言学兴起而以“语言艺术”界定“文学”的潜在学科规训,从而导致学者们在面对早期鲁迅的整体经验时,以“语言中心主义”的考察遮蔽了诸如情绪、感觉等审美经验的文学构造内面,也忽视了文学之外的其他文化实践。因此,“文学”“文言”“古文”,实则均无法最广延、最贴切地包含早期鲁迅的文化经验及其思想意义。

在1908年发表的《破恶声论》中,鲁迅曾批评“破迷信者”而倡言“迷信”:

夫神话之作,本于古民,睹天物之奇觚,则逞神思而施以人化,想出古异,乍诡可观,虽信之失当,而嘲之则大惑也。太古之民,神思如是,为后人者,当若何惊异瑰大之;矧欧西艺文,多蒙其泽,思想艺术,赖是而庄严美妙者,不知几何。倘欲究西国人文,治此则其首事,盖不知神话,即莫由解其艺文,暗艺文者,于内部文明何获焉。(卷八 32)

《破恶声论》受到重视,大约最早源自日本学者伊藤虎丸对“伪士当去,迷信可存,今日急也”的阐释(“早期鲁迅”14),但伊藤虎丸主要围绕“科学观”与“宗教观”展开讨论。汪晖则接续其“未完讨论的继续”,强调以“信”作为理解鲁迅关于“宗教与迷信问题的核心”,命名为“反宗教的宗教”(“声之善恶”108)。汪晖对于伊藤虎丸的观点的确有所发展,特别是点明了“启蒙是什么”的内在议题。但两者其实仍是藉现代性普遍价值的认知框架来理解鲁迅,立足于现代线性时间意识,揭示了“迷信/科学”讨论背后隐藏着世界遭遇现代祛魅的问题,其认识论背后实为康德、韦伯理论视野,阐释了一个更接近阿多诺式反思现代性的鲁迅形象。但鲁迅真是在反思工具理性与资本主义吗?鲁迅有没有正面树立的价值观?论者往往会援引“立人”“自觉”,但早期鲁迅到底想怎样“立人”?又予人哪种“自觉”?“立人”“自觉”究竟基于鲁迅怎样的“人一文”理解?

在迷信与科学之外,此段中的“艺文”这一独特表述实有别种理解的潜能。显然,“艺文”称谓

应是鲁迅借自中国传统目录学经典《汉书·艺文志》。“艺”原指经艺,即诗、书、礼、乐、易、春秋这六门古代君子的修养与学问;“文”则指“典籍”,泛言经书以外的古书(李零 1—2)。可见,传统的“艺文志”实有文献记录、文化整理、文明保存的历史意义,同时还有以君子为对象进行人文能力教化与养成的主体意义。此外,班固撰志本于刘歆《七略》,立足于古文学派,1908年鲁迅正受教于章太炎在东京讲授的传统小学,也许亦含有对古文学派及其革命立场以语言挪用方式隐现的表述意义。

就文本来看,“欧西艺文”,字面上应指欧洲文学艺术,结合“暗艺文者,于内部文明何获焉”,则又有关文明传统。因此,“艺文”内涵了文艺论与文明论的双重视野。鲁迅对“迷信”的讨论,正是将它从近代启蒙思想特定视野中加以拯救,回置到更漫长的人类文明史视野,从而跳脱“科学/迷信”的近代二元认知框架,洞悉它在被近代科学视为“迷思”之外的“神思”意义,鲁迅表述也由启蒙立场的“迷信”而换用文明视野的“神话”与“神思”。鲁迅认为,文明论视野中的神思是一种将天地万物予以人化的把握方式,虽看似古怪诡异,但采取教条式“信”或虚无式“嘲”的态度皆不适宜,因为它兼有人文思想初始与泽被后世文明的意义。鲁迅特别强调,若以“内部”方式进入西方文明,必由“神话”及“艺文”至“文明”。但若仅止于此,“艺文”似乎仍只是某种均质时间意识中无差别的文明理解。但《破恶声论》中还有论述:

至于波兰印度,乃华土同病之邦矣,波兰虽素不相往来,顾其民多情愫,爱自繇,凡人之有情愫宝自繇者,胥爱其国为二事征象,盖人不乐为皂隶,则孰能不眷慕悲悼之。印度则交通自古,贻我大祥,思想信仰道德艺文,无不蒙贶,虽兄弟眷属,何以加之。(卷八 35)

在此,鲁迅秉持对弱小民族国家与传统文化古国的关切,论述了波兰民风对爱国与自由的崇尚,以及印度古文明曾给予中国的历史厚赠。他再次使用“艺文”这一表述,不仅指称印度文明,并与“思想信仰道德”相列,其意义在于:一方面,

凸显了“艺文”的民族性与地域性，“欧西艺文”并非唯一，通过感怀“印度艺文”彰显了文明的多样性；另一方面，将“艺文”与思想、信仰、道德相并列，共同组成了早期鲁迅理解的文明整体，其中隐现着文明的结构性。可见，“艺文”意识承载了鲁迅独特的文明观，并非仅仅是科学观或宗教观，亦非立足现代性时间意识对启蒙的辩证反思。“艺文”是通过回溯挪用汉代目录学名称的方式，发掘被西方近代“启蒙—殖民”认知框架双重遮蔽的古代文明与非西方文明。同时，“艺文”也因挪用典籍表述还隐含着在新的乱世之中兴灭继绝、立人树人的文化理想，并且这种文化理想又恰恰可以通过广义的文学、艺术、文化经验来予以赋形和实践。“艺文”的再现，甚至洞开了一个“语言中心主义”之外的阐释空间，举凡编译、辑录、抄碑、美术等活动，人类历史、科学史教、文化偏至、摩罗诗力、心声立言等观念都可以在“艺文”视野下得到把握，这为理解早期鲁迅的文艺经验及其观念构造提供了一个更具整体性的框架。

“艺文”具有文明论与文艺论的双重意义，但仅此还不足以确立以内在于“文学者”的方式打开其文艺经验构造的理解。所以，进一步的问题是：在“古文”的语言意识形态分析之外，如何找到一种内在于“艺文”的解释方法论？其实，“艺文”本身的复杂性已经提供了某种启示。在《破恶声论》中批评“崇侵略者”时，鲁迅以俄罗斯文化为例这样论及：

如俄罗斯什赫诸邦，夙有一切斯拉夫主义，居高位者，抱而动定，惟不溥及农人间，顾思士诗人，则熏染于心，虽瑰意鸿思不能涤。其所谓爱国，大都不以艺文思理，足为人类荣华者是尚，惟援甲兵剑戟之精锐，获地杀人之众多，喋喋为宗国晖光。至于近世，则知别有天识在人，虎狼之行，非其首事，而此风为稍杀。（卷八 33）

显然，这里的“艺文”既非文明形态也非文明结构，而是指一种隐匿在文艺经验中的主体性能力，即“艺文思理”。在鲁迅看来，正当的“艺文思理”应该是“瑰意鸿思”。瑰者，珍奇卓越，鸿者，宏大深远。艺文思理，应增进人类文明的光彩荣

耀，相应者则是“希腊罗马起，艺文思理，灿然可观”（卷一 45），而非为“获地杀人”的“虎狼之行”喋喋，若此实则“熏染于心”。一般论者常径直强调鲁迅对“兽性爱国”的批判，从而得出“反诸己”的克服之道。但问题是，“反诸己”应该反思自己的什么？如果仅仅只是表面肯定“反诸己”“自省”“人各有己”，而没有体会鲁迅明确的“瑰意鸿思”，那么“己”仍然难以真正展开“反”之实践。具体而言，能真正抵抗兽性爱国的，正是敏感于人间的“艺文思理”。鲁迅特别用了“天识”，这个表述系佛学术语：“天识，本性也，真如也。刘禹锡六祖碑曰：‘能使学者还其天识。’颜延之庭诰曰：‘遂使业习，移其天识。’”（丁福保 477）鲁迅的理解中，“艺文思理”与人之本性真如相关，那么这是何种本性真如呢？

## 二、“感动”的认识装置：“本根之要”与“元气体力”

在稍早发表的《科学史教篇》中，鲁迅曾嘉赞科学增进人间生活幸福，考镜源流称誉“希腊罗马科学之盛，殊不逊于艺文”（卷一 25）。在梳理古希腊科学历程后，鲁迅反思了两种态度。一种是“晒神话为迷信，斥古教为鄙陋者”，他反对这种以今薄古的启蒙认识论，主张“自设为古之一人，返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评”；另一种则“惟张皇近世学说，无不本于古人”，他反对这种崇古抑今的国粹认识论，主张“神思一端，虽古之胜今，[……]必与时代之进而俱升，古所未知，后无可愧”（26）。同时拒斥蔑古与笃古，鲁迅真正关切的显然不是科学知识层面的古今之争，而是“然其精神，毅然起叩古人所未知，研索天然，不肯止于肤廓”（26）。鲁迅既不是在古代科学与现代科学之间选边站，也不是调和辩证二者，而是着眼于透过科学发展史去把握科学有益于生活的精神实质何在，此即“科学史教”的真意。因此鲁迅洞悉：“盖科学发见，常受超科学之力，易语以释之，亦可曰非科学的理想之感动，古今知名之士，概如是矣。”（29）鲁迅言科学实则有关人性，他透过“科学发见”把握的是“非科学的理想之感动”。“艺文”给予人的“别有天识”，正是此“感动”能力。鲁迅终篇时论及：

故科学者，神圣之光，照世界者也，可以遏末流而生感动。时泰，则为人性之光；时危，则由其灵感，生整理者如加尔诺，生强者强于拿破仑之战将云。今试总观前例，本根之要，洞然可知。盖未虽亦能灿烂于一时，而所宅不坚，顷刻可以蕉萃，储能于初，始长久耳。顾犹有不可忽者，为当防社会入于偏，日趋而之一极，精神渐失，则破灭亦随之。盖使举世惟知识之崇，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，亦同趣于无有矣。(35)

鲁迅理解的“科学”，绝非“惟知识之崇”，而是对世界有“遏末流而生感动”的作用。他用“神圣之光”来打比方，处和平之世，“感动”可以普照人性，处动荡之世，“灵感”也可以促生天才豪杰。具体知识只是科学之“末”，而“感动”能力才是“本根之要”，亦即“天识”。“储能于初，始长久耳”，便指最开始就要注意培养这种“感动”的“能力”。从反面而言，“感动”有裨于防止个体人生或集体社会的精神偏失枯寂；从正面而言，“感动”则有益于美上感情与明敏思想。可见，“感动”不能等同于“精神”“感情”“思想”，实是较之更深且作为“天识”的本性力量。

历来论者多注意到鲁迅论述科学与精神的关系。伊藤虎丸认为，科学“精神”“还同‘理想’‘圣觉’或‘神思’，亦即与思想相关联的对科学的理解相联系”（《鲁迅和西方近代》70）；李欧梵认为，这是“鲁迅本人极力在科学和艺术之间寻求合理化的一种努力”，“内心在两者之间辩论以后，鲁迅最后似乎确定了偏爱艺术甚于科学”（李欧梵 19）；郜元宝则认为，1908年，“随着鲁迅对‘心’的理解逐渐明朗化，短暂的科学时代结束了，‘心学’时代揭幕。”从此，鲁迅由科学家走向文学家(2—3)。但是，鲁迅真的是告别科学而走向精神、艺术或心学吗？也许留心“本根之要”这一核心表述，会有助于重构对这个问题的理解。

细读文本，应该注意：首先，“本根之要”实际上起到了同时决定科学、政治、社会、人生、感情、思想乃至文明的作用；其次，本与末、根与叶，两两相对，“本根”应该是一种扎入的、隐匿的、内在的状态，不易直观得见；再次，“本根”实际上是一种

“能”，需要“宅”和“储”，宜理解为潜能、动力，可以“坚实”“长久”来衡准。《破恶声论》开篇亦说“本根剥丧，神气旁皇，华国将自槁于子孙之攻伐，而举天下无违言，寂漠为政，天地闭矣。”（卷八 25）其中，“本根”与“神气”相对，意味着“本根”并非精神、气质，而是精神、气质得以彰显的动力装置。丧失了“本根”，人即“旁皇”，国即“自槁”，政即“寂漠”，天地则“闭矣”。此意义上的“本根”，若以论者常言的“科学/艺术”“科学/文学”等近代分科之学来理解，则易误解为与科学实用相对的人文精神，如此便受制于现代性认知框架内的“工具理性/价值理性”思路，从而将早期鲁迅的思想过快收束为反思现代性。但问题是，鲁迅的焦虑从来就未曾陷入选择工具理性还是价值理性、科学还是文艺等二元陷阱，因为无论何者，如若“本根剥丧”，都将陷入“神气旁皇”，沦为“末流”。遏制末流，恢复本根，才是鲁迅的真正关切，其意义指向不是二元选择或二元调和。“本根”与“神气”，切中的问题要害其实是如何恢复生命实质与生命形式之间的有机联系。鲁迅在《科学史教篇》中批判“破迷信者”“崇侵略者”“崇古”“蔑古”，其意义不是表面吊诡的“自我的颠覆性”（“声之善恶” 111），而恰恰是内面鲜明的“自我的肯定性”：

此所为明哲之士，必洞达世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间。外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。（卷一 57）

鲁迅所说“权衡较量，去其偏颇，得其神明”，若理解为择文学而弃科学，实是落其“偏颇”的二元选择之见。若理解为“反现代的现代”，亦是悖论修辞表述了二元调和之见。问题关键是如何理解“神明”，“神明”显然不在“偏颇”之中，“权衡较量”也并非调和，而是要同时穿透科学、宗教、文学、艺术的表面差异，去把握“荣华”“灿烂”“枯槁”“旁皇”诸种对立的的生命形式背后的真问题：生命能力是生命形式的“神明”，徒有形式而脱落能力，要么流于造作，要么破灭无常。唯有

“神明”与“本根”才能洞悉“大势”与“末流”。失却“神明”“本根”，徒仰“大势”“末流”，则成随波逐流的“沙聚之邦”。“神明”“本根”即“自觉”，也就是自我对生命形式与生命能力的贯通理解，唯此方能建立“人国”。所以，鲁迅反思批判的正是“破迷信者”“崇侵略者”“崇古”“蔑古”这些看似对立实则一致的现象，透过“本根剥丧”的视野来考量，其实都是形式主义、教条主义乃至虚无主义的随波逐流乱象。在他看来，唯有“新生一作，虚伪道消[……]内部之生活强，则人生之意义亦愈邃”(56—57)，方能同时破解形式主义、教条主义与虚无主义，而要达到“人生意，致之深邃”，则需将科学与文艺、古代与现代的“世界之思潮”真正“宅”于“固有之血脉”。因此，“取今复古”的“新宗”并非偏颇，亦非调和，而是重新确立“人生意”的“神明”“本根”“天识”，而“别立新宗”的“明哲之士”，则是“反省于内面者深”(55—56)的人。在此，“感动”既是“别立新宗”的动力，也是“明哲之士”的内面，既是历史的也是主体的，更是足以藉之重新理解早期鲁迅文艺思想及其经验构造的认识论装置。

“感动”，正是早期鲁迅“定于一”的内面，早期鲁迅也许并不存在所谓科学家与文学家的分别，科学与文学皆有关生命能力的理解，若从有用与无用、治病与治心去把握，有一定道理但未及历史主体的内面问题。在主体性的理解上，竹内好认为，“曾顽强抵抗过的鲁迅”代表着一种“回心”的法则，即“以坚持自己的方式进行的自我改变”(“何谓近代”212)。汪晖则认为“回心”一说“没有具体讨论如何改变现实”，仅是“反思机制”而“并不提供政治意义”，他提出“忠诚”说，即“在变化的情境中，在失败的境地对于基本理念的坚持”，才是“鲁迅的文学的根源”(“鲁迅文学的诞生”34)。在对鲁迅主体性的理解上，“回心”主张“赎罪”与“绝望”，而“忠诚”主张“正信”与“反抗绝望”。两者差别在于前者侧重反思，后者尝试通往实践，其共同仍立足于经典启蒙观及作为其认识论装置的“进化”。但“感动”不是“进化”，“感动”是能将“进化”予以表象化、相对化的非表象化动力、潜能，即“固有之血脉”。所以，鲁迅并非立足于“进化论”时间意识的思想启蒙者，而是立足于“感动论”天人意识的生命启蒙者。

在最早写作的《人之历史》中，鲁迅曾复述兰

麻克(即拉马克)所言“适应”律：

假有动物，雏而未壮，用一官独多，则其官必日强，作用亦日盛。至新能力之大小强弱，则视使用之久暂有差。浅譬之，如锻人之腕，荷夫之胫，初固弗殊于常人，逮就职之日多，则力亦加进，使反是，废而不用，则官渐小弱，能力亦亡，如盲肠者，鸟以转化食品，而无用于人，则日萎，耳筋者，兽以动耳者也，至人而失其用，则留微迹而已：是为适应。(卷一 12)

这段话固然与鲁迅早年修习生物学有关，但实际意义并不限于生物学规律。道理虽是“用进废退”，真问题却有二：其一，鲁迅敏感于“能力”而非“器官”，雏壮强弱，都是直观之“有”，起决定作用则是“使用之久暂”的非直观之“无”。其二，这里看似涉及“进化”，但并未比较人兽高低等级，而是关注其各自生物器官进退及其生命能力的潜用。在生物进化的关注背后，鲁迅从一开始强调的就是生命能力的道理，这不是立足近代启蒙思想的科学化、社会化意义的政治性，而是立足人类文明史的前科学化、前社会化意义的政治性。以无观有，以“感动”观“进化”，注重生命能力而非生理形式，才是早期鲁迅理解科学的认识论装置。

在生物与科学之外，鲁迅在《摩罗诗力说》中论及文艺时还举过两个很有趣的例子。其一，引自英国文学家道覃(E. Dowden)的说法：

美术文章之策出于世者，观诵而后，似无裨于人间者，往往有之。然吾人乐于观诵，如游巨浸，前临渺茫，浮游波际，游泳既已，神质悉移。而彼之大海，实仅波起涛飞，绝无情愆，未始以一教训一格言相授。顾游者之元气体力，则为之陡增也。(鲁迅，卷一 73)

以往论者往往直接截取文本稍后的“文章不用之用，其在斯乎”(73)，指称早期鲁迅的文艺观属于审美非功利主义。但是，无论“功利/非功利”还是“合目的/无目的”，实际上是近代西方康

德认识论美学中的问题,却不是鲁迅关注的根本。鲁迅被道罩所触动并详加描绘的是,欣赏美术文章如同在大海中游泳,人在大海中,大海只是波涛汹涌,既没有什么感情心境,也没有什么思想道理。但游泳过后,游泳者的“元气体力”却明显增强了。显然,“元气体力”并不是“情愫”和“教训”,不等于感性和理性,而是能改造“神质”即身心整体的生命能力。鲁迅随后又说:“涵养人之神思,即文章之职与用。”(74)这里很容易将“元气体力”与“不用之用”,简单等同于“涵养神思”。但“不用之用”与“职与用”应该是两个层面的意义,前者有关“元气体力”,后者有关“涵养神思”,前者决定后者,气力为根本,神思为职用。如果神思相当于思想情感,是生命的任务和功能,那么气力则相当于激发运转思想情感的动力装置,是生命之为生命的根基。鲁迅声言这就是人生的“阂机”与“诚理”,且特别提示其“微妙幽玄,不能假口于学子”(74),也就是说其中道理不能靠口耳文字传授。试想,如果是思想与感情,为何不能靠口耳文字传授?显然,“元气体力”并非“神思”,而是“能涵养”的动力或潜能。鲁迅举的第二个例子是:

如热带人未见冰前,为之语冰,虽喻以物理生理二学,而不知水之能凝,冰之为冷如故;惟直示以冰,使之触之,则虽不言质力二性,而冰之为物,昭然在前,将直解无所疑沮。惟文章亦然,虽缕判条分,理密不如学术,而人生诚理,直笼其辞句中,使闻其声者,灵府朗然,与人生即会。如热带人既见冰后,曩之竭研究思索而弗能喻者,今宛在矣。(卷一 74)

什么是冰?这个问题对于毫无经验的热带人而言,即使教授了物理生理的知识,实际仍然并非基于自身感动的理解。只有“直示以冰,使之触之”,则“昭然在前”“直解无所疑沮”。在此,生命意义的能动性获取,不是靠道理与教条,而是要通过“示之”“触之”“闻声”的整体性“感动”而获取,直至“灵府朗然,与人生即会”。为热带人语冰,其实是鲁迅转化了《庄子·秋水》篇“夏虫不可以语于冰”的典故。差异在于,庄子重在指出

个体经验局限性,鲁迅则将视角由“虫”转“人”,意在彰显艺文对于生命能力的感动作用。显然,“感动”不能简单用近代西方笛卡尔哲学以降的主客二元认识论来把握,“感动”之于早期鲁迅其实具有某种生命本体论的意义,置于“自然—社会”“个体—邦国”内,“感动”则具有鲁迅式生命政治的历史性“人—文”意义。

### 三、“心声”的历史起源:“物色”与“返顾”

“感动”,作为早期鲁迅文艺经验的构造内面,同时也是其文艺认识论装置。它的呈现同时突破了以语言和进化为中心的两种既有认知框架,为早期鲁迅文艺思想的构造方式及其历史意义提供了一种新的理解可能性。以往论者多论及章太炎讲学东京对于早期鲁迅的影响,但许寿裳回忆过这样一件事:

鲁迅听讲,极少发言,只有一次,因为章先生问及文学的定义如何,鲁迅答道:‘文学和学说不同,学说所以启人思,文学所以增人感。’先生听了说:这样分法虽较胜于前人,然仍有不当。郭璞的《江赋》,木华的《海赋》,何尝能动人哀乐呢。鲁迅默然不服,退而和我说:先生诠释文学,范围过于宽泛,把有句读的和无句读的悉数归入文学。其实文字与文学固当有分别的,《江赋》《海赋》之类,辞虽奥博,而其文学价值就很难说。(30—31)

时值1908年夏季,正是鲁迅在《河南》发表古文时期,其中可见早期鲁迅以“增人感”界定文学,鲜明无误。同时,鲁迅并不认同章太炎以文字论文学的观点,章太炎在《国故论衡·文学总略》中也有过相应说法:“或言学说文辞所由异者:学说以启人思,文辞以增人感。此亦一往之见也”(262)。显然,章太炎立足于以文字论文学,既反对以华丽音声美辞为文学的刘师培,又反对以“增人感”为文学的鲁迅(“‘文学复古’”225)。因此,早期鲁迅以“感”作为文艺认识论装置这一点更为凸显。尽管鲁迅往后多次回忆“此后又受了章太炎先生的影响,古了起来”(卷七 4),或

“喜欢做怪句子和写古字,这是受了当时的《民报》的影响”(卷一 3),但这些影响并非在文学动力而是在文学形式,而位于文艺经验构造内面的“增人感”,实具鲁迅特色。乃至到了1913年,鲁迅任职教育部为推广美术时还如此写道:

盖凡有人类,能具二性:一曰受,二曰作。受者譬如曙日出海,瑶草作华,若非白痴,莫不领会感动;既有领会感动,则一二才士,能使再现,以成新品,是谓之作。故作者出于思,倘其无思,即无美术。(卷八 50)

鲁迅将美术的起源归因主体性的两种能力:“受”与“作”。“受”是“领会感动”,而“作”是“能使再现”。实际上,两种能力就是同一种能力在不同阶段的表述,前者感物动情,后者感心动笔。但问题是,鲁迅念兹在兹的“感动”究竟从何而来?它又具有怎样的历史意义?

一般而言,人们常依据早期鲁迅古文内容,指称鲁迅当时主要受19世纪西欧浪漫主义如拜伦、雪莱,以及非理性主义如叔本华、尼采、克尔凯郭尔、施蒂纳等影响,几成定见。林少阳则指出,“假如只是以欧洲思想史去观察鲁迅这样一位中国思想家,即使有一定的依据,却又不全面,因为它缺乏对鲁迅所置身的中国思想传统的观察,也缺乏对鲁迅与自身所处时代之间关系的观察,更难以解释鲁迅反复强调的这一时期章太炎对他的影响。”(390)林少阳主要围绕《破恶声论》对当时鲁迅与章太炎作了思想史的比较勾连(381—419)。但若考虑到章太炎与鲁迅在文学观上的鲜明差异,也许还可以对问题进行更细致的辨析。

在《破恶声论》开篇不久,有一段话并不常为人详加论及:

夫外缘来会,惟须弥泰岳或不为之摇,此他有情,不能无应。然而厉风过窍,骄阳薄河,受其力者,则咸起损益变易,物性然也。至于有生,应乃愈著,阳气方动,元驹贲焉,杪秋之至,鸣虫默焉,蠓飞蠕动,无不以外缘而异其情状者,则以生理然也。若夫人类,首出群伦,其遇外缘而生感动拒受者,虽如他生,然又有

其特异;神畅于春,心凝于夏,志沉于萧索,虑肃于伏藏。情若迁于时矣,顾时则有所违拒,天时人事,胥无足易其心,诚于中而有言;反其心者,虽天下皆唱而不与之和。其言也,以充实而不可自己故也,以光曜之发于心故也,以波涛之作于脑故也。是故其声出而天下昭苏,力或伟于天物,震人间世,使之瞿然。瞿然者,向上之权舆已。盖惟声发自心,朕归于我,而人始自有己;人各有己,而群之大觉近矣。(卷八 25—26)

汪晖曾认为,“西方现代哲学先驱极大地影响了鲁迅思考问题的方法:把个人、个人的主观性、自由本质、反叛与选择置于思考的中心”(《汪晖自选集》127),鲁迅“真正关注的是精神个体、主观思想者,而不是在物质环境中生活的感性的具体的人”(134)。这种看法立足于西方现代思潮影响,有一定道理,但鲁迅接受西方现代思潮,实有其历史主体性的特定内面构造。高远东曾清晰梳理过鲁迅的思想构造:“一边是欧洲18、19世纪以来以启蒙主义为代表的理性化的主体性构造,另一边是后起的以叔本华、尼采、克尔凯郭尔、施蒂纳等为代表的强调情感、意志、直觉的主体化构造;一边是以严复、康有为、梁启超为代表的中国现代之路,另一边是由章太炎代表的反现代的现代之路。”(8)大体上,这一概括将早期鲁迅的思想脉络呈现得较为完整。但细究起来,仍可供深思。

因为鲁迅在文学观上实际与章太炎有核心差异,即究竟以“文字”为中心还是以“感动”为中心来理解“文学”。显然鲁迅的文学理解并非完全来源于章太炎,若以《破恶声论》上述引文来看,实则呈现出了一个与“以文字为文学”判然有别的“感动”世界。这篇文章可以分为三个层次来解读:

首先,鲁迅强调了“外缘”引发“有情”的感应。“有情”系佛学术语,“梵语萨埵,旧译曰众生,新译曰有情。有情识者,有爱情者。总名动物。唯识述记一本曰:‘梵言萨埵,此言有情,有情识故。[……]又情者爱也,能有爱生故。[……]言众生者,不善理也,草木众生。’”(丁福保 1013)使用“有情”立意在以“爱”“情”的能动

性界定广义“动物”，从而与“草木众生”区别，从命名上赋予“有情”以“应之”的生命能力。同时，“厉风过窍”“骄阳薄河”则显示“物性”其实仍然会“受其力”，起“损益”变化。

其次，从“至于有生”到“虑肃于伏藏”，鲁迅用了一大段古雅优美的描写，但均为以往论者所不细察。其实，这段话的摹本应来源于《文心雕龙·物色》：

春秋代序，阴阳惨舒；物色之动，心亦摇焉。盖阳气萌而玄驹步，阴律凝而丹鸟羞；微虫犹或入感，四时之动物深矣。若夫珪璋挺其惠心，英华秀其清气；物色相召，人谁获安？是以献岁发春，悦豫之情畅；滔滔孟夏，郁陶之心凝；天高气清，阴沈之志远；霰雪无垠，矜肃之虑深。岁有其物，物有其容；情以物迁，辞以情发。一叶且或迎意，虫声有足引心；况清风与明月同夜，白日与春林共朝哉！（刘勰 548）

比较两者，鲁迅的“阳气”“玄驹”“杪秋”“鸣虫”无疑就是直承刘勰的“阳气”“玄驹”“阴律”“丹鸟”，而春、夏、秋、冬四季变化引起人的神、心、志、虑的调整无疑也是直承刘勰的情、心、志、虑，这是两者间的直承相似。此外，两者又有微妙而关键的差异：刘勰重在通过“四时之动物深矣”说明“物色相召，人谁或安”（548）。在这里，人与昆虫都被“物色”打动，“微虫入感”与“人心”几无差别。而鲁迅虽强调“外缘来会”，但将“受其力者”分为三种：其一，是“物”。物受力而不“心摇”；其二，是“有情”中的“有生”，即狭义动物。动物会“异其情状”，有反应变化但出于“生理”；其三，是“有情”中的“人类”。人类遇“外缘”，则“生感动拒受”。可见，古典诗学和佛学在早期鲁迅思想中实际经受了现代科学分析方法的改造，既继承了古典传统的“物色”“有情”，同时又将此“物色相召”区别为“受力”“情状”“感动拒受”三种特定主体性。面对外界变化，唯有人类具有真正的自觉能动性，“感动”会生出“拒”与“受”的不同反应。“感动”是比反抗与接受更根本的生命能力，“感动”也赋予了“物色”“有情”更确切的区别于动物的人类文明意义，“感动”更是“立

意在反抗，指归在动作”（卷一 68）这一“摩罗诗人观”的认识论装置，而它主要源于中古中国传统的南朝“物色”诗学，而非章太炎的文字文学论。

最后，从“情若迁于时矣”至“人各有己，而群之大觉近矣”，鲁迅在改造“物色”为“感动”的基础上，提供了一种立足传统又超越传统且富于现实意义的论述。一方面，“情迁于时”继承了刘勰“情以物迁”论，但是却超越了“物色”诗学的单纯创作论意识，鲁迅在“天”“物”与“人”“情”之间引入了“人事”的变量，这就是历史意识向纯审美经验的构造性介入。鲁迅认为，“天时”会影响“人事”，而且两者经常会抵触，但是对人而言，两者皆不足“易其心”。另一方面，在鲁迅看来，立足“诚于中”“反其心”的“言”与“声”，其特点是“充实而不可自己”，其作用是“天下昭苏，力或伟于天物，震人间世，使之瞿然”。“诚于中”近于“情动于中而行于言”（郭绍虞 68），“反其心”近于“自反而缩，虽千万人，吾往矣”（焦循 193），而“充实”直至“使之瞿然”，则呈现了对“充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”（焦循 994）内在逻辑的现代性转化，转化的核心在于：将传统君子个体人格的充实与表现，扩展到了由每个普通人经由“声发自心”而成就“朕归于我”“人各有己”乃至“群之大觉”。依此，早期鲁迅的“心声”“有己”“群之大觉”所构造的主体性，与西方现代个体论与存在论的主体性实有不同，诸种观念可远溯先秦至南朝传统中“物色”“有情”“光辉”所承载的文学、众生、君子等古典观念，在直面现代历史境域的特定时刻，鲁迅以现实意识灌注诸古典观念而改造为“内曜”“心声”。

乐黛云曾将《破恶声论》中的“白心”“神思”追溯至《庄子》《文心雕龙》，认为“白心”即“奥古斯丁、托尔斯泰、卢骚等人的直白之书”，“神思”即“强力意志、创造性想象力和主观战斗精神”（乐黛云 35）。但鲁迅也许并非仅仅借用古典表述，其经验内面实有深厚传统。鲁迅能接受西方诸学说，根底上是以中国传统文学经验与思想工具作为认识论装置。论者常独重“别求新声于异邦”，却恰恰忽略了鲁迅原话的完整性：“今且置古事不道，别求新声于异邦，而其因即动于怀古”（卷一 68）。鲁迅的《摩罗诗力说》看似介绍西方

新声,实则“动于怀古”。何谓“怀古”?“怀古”当然不是“崇古”,鲁迅认为:

夫国民发展,功虽有在怀古,然其怀也,思理朗然,如鉴明镜,时时上征,时时反顾,时时进光明之长途,时时念辉煌之旧有,故其新者日新,而其古亦不死。若不知所以然,漫夸耀以自悦,则长夜之始,即在斯时。(卷一 67)

鲁迅的“怀古”,既不是“中落之胄,故家荒矣,则喋喋语人”(67)这种破落户怀旧往昔荣光,也不是“颇思历举前有之耿光,特未能言,则姑曰左邻已奴,右邻且死,择亡国而较量之,冀自显其佳胜”(67)这种以五十步笑百步的精神胜利法,而是主张在主体性上建立一种历史意识与现实意识的活生生联系,“进长途”与“念旧有”兼容,“上征”与“反顾”共存,“上征”与“反顾”均源自《离骚》,鲁迅借用为进步向上且返顾来路之意,这使“新”与“古”形成源流与本末的正当关系,互不脱离。此处关键其实不是字面的古今辩证,而是“国民”即“国家”与“民族”这个历史主体性应有何种内面意识,所以鲁迅要“然其怀也”,即反思与厘定自我的认知意识:什么是“怀”?在明确和校正认知意识的前提下,鲁迅进一步将问题拓展到文学主体性:

诗人绝迹,事若甚微,而萧条之感,辄以来袭。意者欲扬宗邦之真大,首在审己,亦必知人,比较既周,爰生自觉。自觉之声发,每响必中于人心,清晰昭明,不同凡响。(67)

鲁迅认为,诗人(文学)如果消失了,事情看似无关紧要,但会引发整个社会的萧条亦即生机丧失的感受。而重振国家生机,首先要“审己”,即认识与反思自己,然后要“知人”,即了解别人,有了比较才能真正“自觉”,从而发出心声。“审己”,既不是自恋,也不是自轻,而是以恰切的历史感与现实感的融合展开“怀古”,既“念旧有”又“进长途”,以致“其新者日新,而其古亦不死”。鲁迅在《文化偏至论》一开篇就曾指出过当世乱象:

中国既以自尊大昭闻天下,善诋謏者,或谓之顽固;且将抱守残阙,以底于灭亡。近世人士,稍稍耳新学之语,则亦引以为愧,翻然思变,言非同西方之理弗道,事非合西方之术弗行,掊击旧物,惟恐不力,曰将以革前缪而图富强也。(卷一 45)

以往是妄自尊大,抱残守缺,趋于灭亡,当今则是耳学新语,引以为愧,掊击旧物。论者常就本篇直接截取“掊物质而张灵明,任个人而排众数”(47),以阐释早期鲁迅的个体主观性与孤独感,塑造以精神抗物质、个人抗众数的“精神界战士”形象,但往往略过了鲁迅“心声”的出发点其实是“怀古”而“感动”,鲁迅在此篇和《科学史教篇》所做批判基本一致,差异仅在于对象是文化还是科学。因此,在“文化/科学”“物质/精神”“个体/群体”的对立表象背后,鲁迅其实是要为这些表面二元对立现象找到根本的疗治路径。因此,鲁迅才会用“近不知中国之情,远复不察欧美之实”(46)同时批判崇古与蔑古、自大与自轻。破解之道,就在洞悉“人事连绵,深有本柢,如流水必自原泉,卉木之茁于根莖”(48),举凡早期鲁迅研究科学、号召摩罗诗人、反思文化偏至,都不是为求“新声”而求“新声”,而是有一种深刻的历史意识隐于怀抱,他整理古籍与抄录碑文皆在于“用遗邦人,庶几供其景行,不忘于故”(卷十 35)。早期鲁迅的文化理想常被视为“尊个性而张精神”(卷一 58)的“立人”“立国”,但真问题是:以哪种“个性”“精神”来“立人”“立国”?如果简单就内容指称鲁迅援引现代科学、摩罗诗学、个体哲学来充实“个性”“精神”,则未免流于表面,鲁迅在《文化偏至论》结尾曾明确声称,“往者为自体自发之偏枯,今则获以交通传来之新疫,二患交伐,而中国之沉沦遂以益速矣”(卷一 58)。可见,凡是不基于历史意识与自我认识的“新声”,都可能与生命本体相脱离而成为“新疫”与“恶声”。真正的“新声”,是立足于对“取今复古”辩证理解,更是立足于对古今背后历史主体性的完整理解,实质与形式的统一,起源与流变的统一。因此,“新声”并非对立“旧声”,而是对立“恶声”。就此而言,“新声”不能被简单置于现代启蒙认识论框架内直接等同“异邦”之声,早期鲁迅文艺思

想的“立人”“立国”的“新声”其实应该按鲁迅自己的方式在“心声”的意义上把握,这样的“心声”就是溯源“物色”而获“感动”,同时又时时“返顾”“上征”而不为“荣华”“恶声”所惑,重构作为历史主体性的“新人”内面的“新声”。

### 结语：“取今复古，别立新宗”的启蒙

经此“感动”“心声”的曲径探幽,早期鲁迅“取今复古,别立新宗”的“艺文思理”隐现了与先秦至南朝中国传统“固有之血脉”的心神相通。在以往“语言中心主义”的主流考察视角之外,经章太炎与鲁迅在文学观上的差异辨析,主于为情造文的屈原、刘勰的身影渐次浮现,传统诗学中的“返顾”“物色”及其历史意识、审美意识,为早期鲁迅提出“感动”“心声”的文艺思想提供了认识论装置构建的本根基础。

鲁迅此种以“感动”“心声”为核心的艺文思理,其历史意义在于诉诸历史关键时刻中历史主体性的重构。鲁迅以依托传统“人一文”经验及其语言表述的方式,不离文字又不泥文字,时时保持对“人间世”舍本逐末、乖张偏废、表里不一的批判反思,致力于反复辩证“文学者”的内面构造,其“尊个性而张精神”的“立人”理想,与基于主客观区分而偏重自我意识的西方近代文艺哲学认识论实有距离,“物色”“返顾”的文学底色使得早期鲁迅的历史主体性理解实际承接着传统天人感通、日新盛德的精神命脉。举凡格物、致知、读史、言诗,早期鲁迅“艺文思理”无不著“感动”色彩,现“返顾”身姿。《摩罗诗力说》开篇有云:

人有读古国文化史者,循代而下,至于卷末,必凄以有所觉,如脱春温而入于秋肃,勾萌绝朕,枯槁在前,吾无以名,姑谓之萧条而止。盖人文之留遗后世者,最有力莫如心声。古民神思,接天然之闕官,冥契万有,与之灵会,道其能道,爰为诗歌。其声度时劫而入人心,不与絃口同绝;且益曼衍,视其种人。递文事式微,则种人之运命亦尽,群生辍响,荣华收光;读史者萧条之感,即以怒起,而此文明史记,亦渐临末页矣。(卷一 65)

“读史”而有“春温”“秋肃”“枯槁”“萧条”之感,并非文字修辞,而是由历史得见文明主体性的兴衰沉沦,发而为感。依此“怀古”才倡“心声”,“心声”即“感动”之声,所谓“冥契万有,与之灵会”,敞开自我生命与天地自然的感官接触,而后方能“度时劫而入人心”。以往论者常从“绝望”“耻辱”“黑暗”等现代个体存在论意识出发形成早期鲁迅的阐释,但若深入鲁迅自身文学经验内面,一种基于物色感动、鉴古通今的经验构造便自然呈现。在直面现代“启蒙—殖民”文化政治冲击的历史时刻,鲁迅的文化理想并非表面的“异邦新声”,其实是“心生而言立,言立而文明”(刘勰 96)的“人一文”传统。

至此,可以回到本文开头的问题。《狂人日记》的开篇究竟如何理解?一般论者常藉“异邦新声”的认识论装置,勾连它与西方小说现代技法的关系,或依靠现代白话小说首创的“后见之明”,论述其白话文的启蒙意义。但是,如果从鲁迅自身的“感动”“心声”的认识论装置重新出发,那么“今天晚上,很好的月光”,在文学的内面就是“物色相召”。“今天见了,精神分外爽快”则是“感动”而受,物色激发了主体的内面潜能,月光中的主体性活跃起来。“见”也不能简单理解为“看见”,因为文中用“看”指称了“狗”的行为。“见”实与南朝“物色”诗学脉络中的“悠然见南山”秘响傍通,指的是个体身心经物色感动而与天地互相敞开。这种感动与敞开,进而激活了新人主体性:“三十多年”时间意识的苏醒,既是“返顾”身影,亦是“审己”开端。“赵家的狗”,则是“审己”发生后的“知人”。“我怕的有理”,则由“感动”而拒的“反思”,一个鲁迅式“感动”的启蒙叙事由此开启。

就此而言,《狂人日记》正是“取今复古,别立新宗”基础上生成的历史“人一文”结晶。月光感动了“我”,正是生命启蒙而非思想启蒙。“内曜者,破黜暗者也;心声者,离伪诈者也。人群有是,乃如雷霆发于孟春,而百卉为之萌动,曙色东作,深夜逝矣。”(卷八 25)文学“革命”(revolution)、文学“启蒙”(enlightenment)与文学“复古”(renaissance),透过鲁迅内面亦即五四内面的考察,隐现出历史“变之不变”的同一性魅影。

“感动”,既是生命的,也是政治的,更是历史中的“人一文”之流……

## 引用作品[ Works Cited ]

- 丁福保:《佛学大辞典》(影印本,上卷)。上海:上海书店出版社,2015年。
- [Ding, Fubao. *A Dictionary of Buddhist Terms*. Vol. 1. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2015.]
- 郅元宝:《鲁迅六讲》。上海:上海三联书店,2000年。
- [Gao, Yuanbao. *Six Essays on Lu Xun*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2000.]
- 高远东:“鲁迅的可能性”,《鲁迅研究月刊》7(2003):4—12。
- [Gao, Yuandong. “The Possibility of Lu Xun.” *Lu Xun Research Monthly* 7(2003): 4-12.]
- 郭绍虞编:“毛诗序”,《中国历代文论选》第1卷。上海:上海古籍出版社,1979年。
- [Guo, Shaoyu, ed. “Preface to Mao Poetry.” *The Selection of Chinese Literary Theories in the Past Dynasties*. Vol. 1. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1979.]
- 胡绳:《从鸦片战争到五四运动》。北京:人民出版社,1981年。
- [Hu, Sheng. *From the First Opium War to the May Fourth Movement*. Beijing: People's Publishing House, 1981.]
- 伊藤虎丸:“鲁迅和西方近代的相遇”,《鲁迅、创造社与日本文学》,李冬木译。北京:北京大学出版社,2005年。62—81。
- [Ido, Toramaru. “Lu Xun's Encounter with the Modern West.” *Lu Xun, the Creation Society and Japanese Literature*. Trans. Li Dongmu. Beijing: Peking University Press, 2005. 62-81.]
- :“早期鲁迅的宗教观”,孙猛译。《鲁迅研究动态》11(1989):14—25。
- [---. “Lu Xun's View of Religion in His Early Stage.” Trans. Sun Meng. *Trends of Recent Researches on Lu Xun* 11(1989): 14-25.]
- 焦循:《孟子正义》。北京:中华书局,1987年。
- [Jiao, Xun. *The Meaning of Mencius*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]
- 木山英雄:“从文言到口语”,《文学复古与文学革命》,毛林广译。北京:北京大学出版社,2004年。113—25。
- [Kiyama, Hideo. “From Classical Chinese to Colloquial Language.” *Literary Renaissance and Literary Revolution*. Trans. Mao Linguang. Beijing: Peking University Press, 2004. 113-25.]
- :“‘文学复古’与‘文学革命’”,《文学复古与文学革命》,孙歌译。北京:北京大学出版社,2004年。209—38。
- [---. “‘Literature Renaissance’ and ‘Literature Revolution’.” *Literary Renaissance and Literary Revolution*. Trans. Sun Ge. Beijing: Peking University Press, 2004. 209-38.]
- 李长之:《鲁迅批判》。上海:北新书局,1936年。
- [Li, Changzhi. *Critique of Lu Xun*. Shanghai: Beixin Book Company, 1936.]
- 李零:《兰台万卷:读〈汉书·艺文志〉》。北京:生活·读书·新知三联书店,2011年。
- [Li, Ling. *Thousands of Volumes in Lantai: Reading Treatise on Literature from The Book of Han*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2011.]
- 李欧梵:《铁屋中的呐喊》,尹慧珉译。长沙:岳麓书社,1999年。
- [Li, Oufan. *The Scream in the Iron House*. Trans. Yin Huimin. Changsha: Yuelu Press, 1999.]
- 李泽厚:“启蒙与救亡的双重变奏”,《中国现代思想史论》。北京:东方出版社,1987年。7—49。
- [Li, Zehou. “The Double Variation of Enlightenment and Salvation.” *On the History of Modern Chinese Thoughts*. Beijing: Oriental Press, 1987. 7-49.]
- 林少阳:《鼎革以文:清季革命与章太炎“复古”的新文化运动》。上海:上海人民出版社,2018年。
- [Lin, Shaoyang. *Revolution by Means of Culture: The Late Qing Revolution and Zhang Taiyan from 1900 to 1911*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2018.]
- 林毓生:《中国意识的危机》,穆善培译。贵阳:贵州人民出版社,1986年。
- [Lin, Yusheng. *The Danger of Chinese Conscious*. Trans. Mu Shanpei. Guiyang: Guizhou People's Publishing House, 1986.]
- 刘勰:《文心雕龙译注》,陆侃如、牟世金译注。济南:齐鲁书社,1995年。
- [Liu, Xie. *Annotated Literary Mind and the Carving of Dragons*. Eds. Lu Kanru and Mou Shijin. Jinan: Qilu Press, 1995.]
- 鲁迅:《鲁迅全集》。北京:人民文学出版社,2005年。
- [Lu, Xun. *Complete Works of Lu Xun*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2005.]
- 维拉·施瓦支(舒衡哲):《中国的启蒙运动:知识分子与五四遗产》。太原:山西人民出版社,1989年。
- [Schwarcz, Vera (aka. Shu Hengzhe). *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Heritage of the May Fourth Movement*. Taiyuan: Shanxi People's Publishing House, 1989.]
- 竹内好:“鲁迅入门”,《从“绝望”开始》,靳丛林译。北

- 京:生活·读书·新知三联书店,2013年。3—158。  
 [Takeuchi, Yoshimi. *Lu Xun: An Introduction. Beginning from "Desperation"*. Trans. Jin Conglin. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2013. 3 - 158. ]
- :“鲁迅”,《近代的超克》,李冬木译。北京:生活·读书·新知三联书店,2005年。3—161。  
 [---. “Lu Xun.” *Overcoming Modernity*. Trans. Li Dongmu. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2005. 3 - 161. ]
- :“何谓近代”,《近代的超克》,赵京华译。北京:生活·读书·新知三联书店,2005年。181—222。  
 [---. “What Is Modernity.” *Overcoming Modernity*. Trans. Zhao Jinghua. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2005. 181 - 222. ]
- 汪晖:《汪晖自选集》。桂林:广西师范大学出版社,1997年。  
 [Wang, Hui. *A Personal Anthology of Wang Hui*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 1997. ]
- :“声之善恶:什么是启蒙?”,《开放时代》10(2010): 84—114。  
 [---. “Good and Evil of Voice: What Is Enlightenment.” *Open Times* 10(2010): 84 - 114. ]
- :“鲁迅文学的诞生——读《呐喊》自序”,《现代中文学刊》6(2012): 20—41。  
 [---. “The Birth of Lu Xun’s Literature: Reading the Preface of *Call to Arms*.” *Journal of Modern Chinese Studies* 6(2012): 20 - 41. ]
- 许寿裳:《亡友鲁迅印象记》。上海:峨嵋出版社,1947年。  
 [Xu, Shouchang. *Impression on My Dead Friend Lu Xun*. Shanghai: E’mei Press, 1947. ]
- 杨念群:《“五四”九十周年祭》。北京:世界图书出版公司,2009年。  
 [Yang, Nianqun. *The Ninetieth Anniversary of “the May Fourth Movement”*. Beijing: Beijing World Book Publishing Corporation, 2009. ]
- 乐黛云:“鲁迅的《破恶声论》及其现代性”,《中国文化研究》1(1999): 33—38。  
 [Yue, Daiyun. “Lu Xun’s ‘On Getting Rid of Evil Voice’ and Its Modernity.” *Chinese Cultural Studies* 1(1999): 33 - 38. ]
- 章太炎:《国故论衡疏证》,庞俊、郭诚永疏证。北京:中华书局,2008年。  
 [Zhang, Taiyan. *Annotated On National Learning*. Eds. Pang Jun and Guo Chengyong. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008. ]
- 周策纵:“认识·评估·再充”,《五四运动史》。长沙:岳麓书社,1999年。7—16。  
 [Zhou, Cezong. “Cognition, Evaluation and Replenishment.” *The History of the May Fourth Movement*. Changsha: Yuelu Press, 1999. 7 - 16. ]

(责任编辑:王峰)