文藝理論研究
Theoretical Studies in Literature and Art

Theoretical Studies in Literature and Art

Volume 41 | Number 6 Article 12

November 2021

Poetry, Politics, and Ethics: The Relationship between the Thought of Qun in the Late Qing Dynasty and Lu Xun's Poetics in His Early Career

Yaotian Sun

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

Part of the Chinese Studies Commons

Recommended Citation

Sun, Yaotian. 2021. "Poetry, Politics, and Ethics: The Relationship between the Thought of Qun in the Late Qing Dynasty and Lu Xun's Poetics in His Early Career." *Theoretical Studies in Literature and Art* 41, (6): pp.31-42. https://tsla.researchcommons.org/journal/vol41/iss6/12

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.

诗歌、政治与伦理

——晚清群学思潮与早期鲁迅诗学观之关联探析

孙尧天

摘　要：鲁迅早年通过诗学方式回应了晚清群学思潮，他也在这一背景下表达了有关群己关系的新认识。一些改革者延续文以载道的诗教传统，强调文学内在的转移性情的功能及其对于构建群体的政治意义。相比之下，鲁迅虽同样注重情感的重要性，但他批判从外部政治视角规范诗歌的思路，为此，他重新解释了“诗言志”的传统，主张诗歌是人类生命意志的自由抒发。同时，鲁迅并不因为推崇个体主义而反对群体，他恰恰在卡莱尔的浪漫主义诗学原理的启发下，强调诗人和民众的情感共通，并由此诉诸群体的觉醒。从生命的感性本体出发，鲁迅致力于凸显文学的“不用之用”，这种观点既解放了读者的主体能动性，又力图从根本上实现从自我到群体的变革。

关键词：鲁迅；　群学；　情感；　诗歌；　政治；　伦理

作者简介：孙尧天，文学博士，华东师范大学中文系讲师，主要从事中国现代文学研究。通讯地址：上海市闵行区东川路500号华东师范大学中文系，200241。电子邮箱：sunyaotian0604@163.com。本文系上海市哲学社会科学规划青年课题“东西文明交汇视域中的鲁迅科学知识谱系研究[项目编号：2019EWY001]”、上海市“晨光计划”[项目编号：19CG30]的阶段性成果。

Title: Poetry, Politics, and Ethics: The Relationship between the Thought of *Qun* in the Late Qing Dynasty and Lu Xun's Poetics in His Early Career

Abstract: In his early career, Lu Xun participated in the ideological trend of *qun* (group) in the late Qing dynasty through poetics, and expressed his new understanding of the relationship between groups and individuals within this background. Some reformers carried on the tradition of poetry education, emphasizing the inherent function of literature on transferring affection and its political significance on the construction of groups. Lu Xun also emphasized affection, but criticized the idea about regulating poetry from external political perspectives. For this reason, he reinterpreted the tradition of “poetry expresses ideal” and argued that poetry is the free expression of human will. At the same time, Lu Xun did not oppose groups despite his admiration for individualism. Inspired by the poetics of Thomas Carlyle, he emphasized the emotional connection between poets and the masses, and thus pursued the mass awakening. Starting from the perceptual noumenon of life, Lu Xun highlighted literature's “use of the useless”, which not only liberated the subjective initiative of readers, but also attempted to fundamentally realize the reform from individuals to groups.

Keywords: Lu Xun; the thought of *qun*; affection; poetry; politics; ethics

Author: Sun Yaotian, Ph. D., is a lecturer at the Department of Chinese Language and Literature, East China Normal University. His research interest includes modern Chinese literature. Address: The Department of Chinese Language and Literature, East China Normal University, 500 Dongchuan Road, Minhang District, Shanghai 200241, China. Email: sunyaotian0604@163.com This article is supported by the Youth Project of Shanghai Social Sciences Foundation (2019EWY001) and the “Chenguang Project” of Shanghai (19CG30).

晚清中国面临着社会关系重组的困境，如何在天下秩序瓦解后建设富强的现代国家成为知识界普遍焦虑的核心议题（列文森 82—89）。在此背景下，以“群治”“合群”为目的的“群学”尤受重视。正如严复称斯宾塞“宗天演之术，以大阐人伦治化之事，号其学曰‘群学’”（《原强修订稿》；《严复集》第 1 册 16），这一思路来自生物进化论的激发并深刻挑战着传统中国的伦理秩序。对于晚清的许多改革者而言，如果进化论警示了变革的迫切性，那么行动的纲领就是“群学”。尽管个体结合成群的方式有许多种，但最重要的是，它们必须被统摄在国家建设的范畴中（《〈群学肄言〉译余赘语》；《严复集》第 1 册 125—126）。与此相应，鲁迅早年呼唤杰出的天才和个人主义者，多次表示对群体的不信任，这很容易使人认为他否定了晚清的群学思潮。如果严格寻找鲁迅对于群学的观点，最为明确的是在《摩罗诗力说》中，他从诗学切入对群学思潮的讨论：

> 顾有据群学见地以观诗者，其为说复异：要在文章与道德之相关。谓诗有主分，曰观念之诚。其诚奈何？则曰为诗人之思想感情，与人类普遍观念之一致。得诚奈何？则曰在据极溥博之经验。故所据之人群经验愈溥博，则诗之溥博视之。所谓道德，不外人类普遍观念所形成。故诗与道德之相关，缘盖出于造化。诗与道德合，即为观念之诚，生命在是，不朽在是。非如是者，必与群法僻驰。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 74）

20 世纪 80 年代以来，研究者多致力于探讨早期鲁迅的个体、自我思想，而忽略了群己之间更为复杂的关联，同时，这种路径不仅抽离了鲁迅所面对的历史与思想语境，也不完全符合事实。

鲁迅认为，晚清主流的诗学理论体现了相应的群学与道德观念，“诗学”“群学”“道德”这三者实质上是一体的关系。鲁迅表示他的诗学观与那些“据群学见地以观诗者”不同，对此，我们能否根据这种原理推想，鲁迅早年的诗学观中也融入了他的道德观与群学观？这种推想并非没有依据，事实上，正是在这篇文章的开篇，鲁迅引用卡莱尔的观点并以但丁、莎士比亚为例，强调诗歌对于民族国家统一的意义。如果进一步考虑到，鲁迅早年虽然倡导个人主义与自我，却又在《破恶声论》中指出“人各有己，而群之大觉近矣”（《破恶声论》；《鲁迅全集》第 8 卷 26）——这意味着他并未放弃合群的思路，那么，鲁迅与晚清的群学思潮存在怎样的关系？他的诗学观中又包含了何种政治与道德的原理？

一、“群学”的义理基础与载道的诗教传统

为了向晚清的读者更为充分地解释群学，严复想到了荀子，他试图把荀子的思想与群学联系起来。在较早介绍群学的《原强》中，严复指出：“‘群学’者何，荀卿子有言：‘人之所以异于禽兽者，以其能群也。’凡民之相生相养，易事通功，推以至于兵刑礼乐之事，皆自能群之性以生，故锡彭塞氏取以名其学焉。”（《原强》；《严复集》第 1 册 6）不过，荀子的群学思想与斯宾塞的思路并不相同。严复真正服膺的是斯宾塞，而非荀子。对于斯宾塞的方案，他在不久之后的《天演论 · 自序》中指出“以天演自然言化，著书造论，贯天地人而一理之”（《天演论 · 自序》；《严复集》第 5 册 1320）。斯宾塞的方案包含着人与自然一元论的指向，这恰恰与荀子形成了对立。

严复虽然假借荀子的理论解释群学，但恐怕只是借重了字面上的相似，因为荀子有关“群”的设想，并不像斯宾塞那样直接从生物学的原理推导出来，而是明确表现为克服自然的道德主义方式。在这个意义上，荀子和斯宾塞提供了两种有关于“群”的思路。荀子认为，人类区别于其他生物的地方在于能够结成群体，所谓“人能群，彼不能群也”（194）。如果生物学构成了斯宾塞群学理论的基础，那么荀子反对将这种原理引入人类社会。作为晚清群学思想最重要的鼓吹者，受严复影响的梁启超同样认为——“夫群者万物之公性也，不学而知不虑而能也”（《〈说群〉· 序》；《梁启超全集》第 1 卷 94），又有“譬之物质然，合无数‘阿屯’而成一体，合群之义也”（《十种德性相反相成义》；《梁启超全集》第 2 卷 429）。荀子当然不能认同这种观点，他对于“群”有着更高的道德的标准。出于对人性的悲观看法，荀子认为，人类之间的争夺不可避免，只有通过“明分”即制

定相应的等级和礼仪秩序，人类才能够从混乱的自然状态走向治理（434）。在论述合群原理时，荀子尤其强调“隆礼重法”的必要性并对社会道德的塑造提出了严格要求，但晚清改革者对于这样的荀子并不愿给予正面评价，他们甚至责备正是荀子造成了中国两千多年的停滞局面。①

除了斯宾塞，同样不可忽视赫胥黎对晚清群学思潮的启发。赫胥黎反对将自然原理引入人类社会，总体上，他与荀子相近而远离斯宾塞式的一元论。赫胥黎根据生物学的原理，例如，通过对蜂群的观察，论证了社会组织并非人类独有，生物出于自我保存的功能需要同样会产生合群的要求。不过，赫胥黎随后开始排斥自然主义的思路，他指出，人类社会与蜂群存在“巨大的、根本性的差异”（11）。事实上，赫胥黎虽然承认人类出于自然天性而建立群体，但他所侧重的是，人类在结合成为群体的过程中必须不断对自我的天性进行遏制，群体并不倚助趋利避害、贪图享乐的自然天性，而是奠基于特有的情感交流方式。

与荀子诉诸礼法的办法不同，赫胥黎更为强调情感的重要性，具体而言，即同情心，如其认为：“社会的每一次进步，都使人与人之间的关系变得更为紧密，也使得因同情而生的苦乐感变得愈发重要。”（12）在亚当·斯密的影响下，赫胥黎进一步指出：“人类除了天然的人格外，还有一种人为的人格被建立起来，即‘内在人’，也就是亚当·斯密所说的‘良心’。它是社会的看守人，负责把自然人的反社会倾向限制在社会福利所要求的限度之内。”（13）赫胥黎能够和亚当·斯密走到一起，在于他们共同相信一种自18世纪起便在英国知识界流行的交感心理学。18世纪的伦理学家对于人类情感的原理以及彼此之间的同情心深感兴趣，休谟、哈特利、亚当·斯密和葛德文等人都曾对人类心灵的交感现象表示出浓厚兴趣，他们“力图通过这一概念来填平原子个体主义（以经验哲学为前提）与可能的利他主义之间的鸿沟——也就是与18世纪所谓‘自爱与博爱’之间的鸿沟”（艾布拉姆斯 393）。

对亚当·斯密了解甚深的严复，并非不知道两人之间的相似（《天演论·制私》案语；《严复集》第5册 1347），但严复无法认可赫胥黎从同情心出发建立的伦理学，他指责赫胥黎犯了倒果为因的错误。严复提醒读者注意：“赫胥黎保群之论，可谓辨矣。然其谓群道由人心善相感而立，则有倒果为因之病，又不可不知也。”（1347）严复否定了人类通过情感共通建立群体的可能，他认为，人类社会的组织原则原本是“安利”，只有在共同利益的基础上，才可能谈论所谓的情感或同情心问题，但这是人类群体建立之后的结果（即如何“善群”），而不是原因，如果人类在形成群体之初就强调情感相通，那么，这样的人类群体早就灭亡了，根本无法在自然界残酷的生存斗争中存活下来（1347）。

相比严复，梁启超或许更能领会赫胥黎所说的同情心。作为一位情感丰沛的舆论家与政治改革家，梁启超多次尝试从情感角度呼吁改良群治，他提出的“小说界之革命”即试图利用情感发动变革。1902年，在《论小说与群治之关系》这篇名文中，梁启超鼓吹小说革命能够起到更新国民道德、宗教、政治、风俗、学艺、人心、人格等全方面的作用，而其中的关键原因便在于，小说具有一种“不可思议之力以支配人道”的力量，并能够通过熏、浸、刺、提四个阶段，实现“移人情”的总体目标。不过，尽管梁启超努力将小说与群治联系在一起，甚至将小说比作维持生命所必需的空气和食物，但可以明确指出的是，在他的论述中，小说并没有独立的位置：一方面，小说可以成为群治的毒药，例如，梁氏指责诲淫诲盗的传统小说背负着群治衰败总根源的责任，另一方面，他又相信小说可以在正确理念的引导下，转变为群治的理想手段（《梁启超全集》第4卷 884—886）。正是因为情感本身的盲目性，才需要外在的人为干预。如果小说具有转移性情的作用，那么，要将晚清时期的中国铸造为一个崭新的群体，最重要的地方在于对这种情感进行合理的规训与引导，将容易导致衰败的情感转化为健康、正确的情感。

更为直接表明这种诗学观的政治指向的，是较早的《〈译印政治小说〉序》（1898年）。这篇文章同样着眼于转移性情的方法问题，梁启超开篇便说“善为教者，则因人之情而利导之”（《梁启超全集》第1卷 172）。他认为，在欧洲各国以及日本的现代化改革中，小说，尤其是政治小说居功甚伟，政治家只要将主张寄托在小说的字里行间，继而散布到贩夫走卒与妇女童孺的手上，最终就会收到思想革新、政治革命的效果。事实上，相对于20世纪初的日本文学界，梁启超的这种观念已经

相当滞后，因为政治小说的全盛期是在明治十年至二十年之间（1877—1887 年），这种小说的目的在于政治宣传，因此也被认为是一种政治性和观念性较强的意识形态小说。日本学者铃木修次认为：“日本明治初期兴盛一时的政治小说蕴含着的文学观，更接近于中国的传统性的思考，可以说这种现实主义的政治小说意识，正是从汉学氛围中产生出来的。”（11）这也意味着，梁启超的文学观其实未必要从日本寻找根源。铃木修次间接指出了梁启超文学观中存在的“传统性”。在这个意义上，梁启超重视小说对于人道、群治的支配作用并不新颖，而很可能根源于中国传统的“文以载道”的观念。

这便与鲁迅批判的“据群学见地以观诗者”的观点非常接近了。不过，仍有必要指出，梁启超与赫胥黎的情感理论存在差异。在赫胥黎看来，作为人类的内在本能，情感铸造了人群的纽带并进化出作为伦理基础的同情心，正如他认为人类是自然界的生物又必须对抗自然界一样，道德起源于人类的自然天性却同时需要对之进行约束（13）。相比之下，梁启超主张用外在的政治理念和道德要求管控情感，换言之，他并没有认识到情感本身对于构建人类社会的意义，因而也没有赫胥黎思想深处的紧张感。梁启超重视情感，主要在于推行改革的现实需要。

最初，热心文学运动的青年鲁迅被梁启超的论述折服，尽管这种对于文学和情感的认识后来对他造成了压力。1903 年，在翻译凡尔纳的科学小说时，鲁迅延续了梁启超对小说的论述，如他将小说视为传播科学的手段：“盖胪陈科学，常人厌之，阅不终篇，辄欲睡去，强人所难，势必然矣。惟假小说之能力，被优孟之衣冠，则虽析理谭玄，亦能浸淫脑筋，不生厌倦。”（《月界旅行 · 辨言》；《鲁迅著译编年全集》第 1 卷 28）这种观点颇能体现出梁启超的影响。梁启超认为小说能够“移人情”，作为回应，鲁迅指出科学小说的本质即是“经以科学，纬以人情”（27）。此外，鲁迅还强调科学小说“必能于不知不觉间，获一斑之智识，破遗传之迷信，改良思想，补助文明”（28），也与梁启超要求“载道”的文学观相类似，二者的表达语气同样非常接近。无论梁启超还是这时的鲁迅，都只强调小说作为宣传手段的意义，情感不过是其间的某种催化剂。

梁启超选择从小说推动政治改革，在于他相信小说能够有效引导人们的情感世界，正如铃木修次所言，这种功利主义的立场很容易让人联想起古代中国“载道”的诗教传统。从孔子开始，儒家的士大夫就不断要求诗歌承担起伦理教化的使命，如有所谓“温柔敦厚，诗教也”（《礼记 · 经解》）、“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语 · 泰伯》）以及“修道之谓教”（《中庸》）……这种理论意图通过诗教建立起符合儒家道德理想的政治秩序。此外，儒家还有“诗可以群”的说法，也与梁启超强调小说对于群治的作用颇为相近，虽然梁启超所谓的“群”的指向已经发生改变，也不再以礼乐教化为目标，但他强调维系群体的“公德”却仍然延续了重视道德教化的儒家传统。尽管鲁迅最初被这种诗学观吸引，但当 1907 年写下《摩罗诗力说》的时候，他所展现的关于文学的认识，使得梁启超的文学理念以及儒家以道德教化为目的的诗教传统最终都构成了他的对立面。

二、“自由”：言志论的新内涵

当鲁迅驳斥晚清的诗教论时，他同样深入考察了中国古代的诗学传统。鲁迅多次引用魏晋时期文学理论家刘勰的观点，他对《文心雕龙》的兴趣或许受到老师章太炎的影响。另外也有学者认为，鲁迅的观点受到了明治日本文学界如著有《小说神髓》的坪内逍遥以及夏目漱石、森欧外等人影响（黄开发 23—29）。鲁迅通过《摩罗诗力说》表达的诗学观，尽管线索颇为复杂，但最主要的仍然可以明确是来自 19 世纪西方浪漫主义文学的资源。这些方向不同的理论资源汇集在一起，使得鲁迅的诗学观既不同于儒家的诗教传统，也迥异于梁启超功利主义的文学观。

在《摩罗诗力说》中，最为集中体现鲁迅诗学观的是他对“诗言志”传统的阐发。他从中国古代诗学中发掘出“言志”传统以对抗晚清“载道”的文学观，但事实上，鲁迅所谓的“言志”，其内在含义已经发生了深刻转变。需要说明的是，鲁迅并没有更为细致地区分诗歌与其他文体的差异，而是从文学的总体性、根源性的层面对此展开论述。鲁迅认为，“诗”在本质上是对于人之自然本性的抒发，不应当受到任何形式的束缚，他详细分析了古代的“言志”传统：

> 如中国之诗，舜云言志；而后贤立说，乃云持人性情，三百之旨，无邪所蔽。夫既言志矣，何持之云？强以无邪，即非人志。许自繇于鞭策羁縻之下，殆此事乎？然厥后文章，乃果辗转不逾此界。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 70）

如果以舜的“言志”说为起点，中国诗学曾经在正确的方向上，那么舜的旨意恰恰被此后的士大夫们有意篡改了。鲁迅提到了儒家“思无邪”的诗教传统，“无邪”出自孔子“诗三百，一言以蔽之，思无邪”（《论语 · 为政》），他认为，儒家“思无邪”的道德教化从外部禁锢了主张自由的“言志”传统。当“志”的内涵被舜以后的“后贤”偷换成“无邪”的道德教化时，“言志”传统就误入了歧途。鲁迅反问，难道存在着一种被鞭打、管教出来的自由吗？《鲁迅全集》（2005 年版）对此有两处注释，一是在“舜云言志”之后，指明出处为“《尚书 · 舜典》‘诗言志，歌永言，声依永，律和声’”，二是说明“自繇”即“自由”（第 1 卷 106）。但对于鲁迅所引的这一段文字而言，这两处注释却不足够说明问题，而且鲁迅也未必是直接从《尚书 · 舜典》中引出“言志”的传统。

这段话明显化用了刘勰在《文心雕龙 · 明诗》中的一段论述：

> 大舜云：诗言志，歌永言。圣谟所析，义已明矣。是以在心为志，发言为诗，舒文载实，其在兹乎！诗者，持也，持人情性；三百之蔽，义归无邪，持之为训，有符焉尔。（65）

按鲁迅的意思，他是服膺大舜的“言志说”的，但刘勰的解释恰与大舜相反，他抱持着诗歌应当“持人情性”的观点，很符合鲁迅批评的“后贤”。尽管生活于魏晋时期的刘勰并不像后世儒者那样思想僵化，例如他认为诗歌应当抒发性情，但让鲁迅感到不满的是，刘勰最终也要向儒家“止乎礼义”的诗学折衷（《文心雕龙注》727）。鲁迅指出，从舜到后贤的变化导致了“言志”传统内部的自相矛盾。当然，更关键的在于，他已经对于“志”作出了不同于古人的理解。

事实上，传统的文学理论家并不曾把“志”独立出来，“言志”与“载道”也不像鲁迅所说的那样是相互矛盾的两种传统，而恰恰与人伦、政教等问题密切缠绕在一起，[②]例如作于秦汉之间的《诗大序》有：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足，故嗟叹之，[……]故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”与此相对，一个颇为值得注意的现象是，鲁迅在他的批判中将“言志”明确指向了“自繇”，而这是一个传统诗学无法提供的概念。

鲁迅强调诗歌是生命感性的自由抒发，这种观点并不符合传统诗学中的“言志”说。鲁迅自己也意识到这一点，因此，他在引用刘勰《文心雕龙 · 明诗》时将大舜与后贤作出了区分，并用“而”字表示转折，后贤的问题在于，他们用外在的道德说教遮蔽了“言志”原初的含义。显然，他的努力在去除这种错误解读的蒙蔽，而恢复“言志”的本来面目。在批评了后贤对于“言志”的误解之后，鲁迅一再指出，应当允许诗人自由地抒发大自然给人的真切而美好的感受，如其主张“心应虫鸟，情感林泉”，“抒两间之真美”，而不必“拘于无形之囹圄”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 70—71）。

相比刘勰，魏晋时期的另一位文学理论家陆机的“诗缘情”说或许更切近鲁迅的诗学观，但鲁迅并不愿放弃“言志”说，他试图将“言志”与“缘情”融为一体。这种思路与清代诗人袁枚以抒发“性灵”为追求的诗学观点相当接近。[③]在《文化偏至论》中，鲁迅在批判晚清学界对西方“物质”与“众治”的崇拜时，即以开启人的“性灵”为由，指出“曷弗启人智而开发其性灵，使知罟获戈矛，不过以御豺虎，而喋喋誉白人肉攫之心，以为极世界之文明者又何耶？且使如其言矣，而举国犹孱，授之巨兵，奚能胜任，仍有僵死而已矣”（《文化偏至论》；《鲁迅全集》第 1 卷 46）。鲁迅希望建立人的主体性，同时，这段话也显示出，鲁迅对于主张抒发“性灵”的诗学传统不仅相当熟悉，而且为之赋予了高度的现实指向性和批判性。

不过，还是让我们回到鲁迅与刘勰的纠葛中。鲁迅早年在文章中多次引用了刘勰的观点，但有意思的是，他往往是为了表达与刘勰不同的诗学观。

鲁迅认为，如果从自由抒发性灵的诗学观出发，那么，在中国文学的历史上，屈原最有可能被视作代表性的人物，他引用了刘勰在《文心雕龙·辨骚》中对屈原的评价："才高者菀其鸿裁，中巧者猎其艳辞，吟讽者衔其山川，童蒙者拾其香草。"（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 71）但鲁迅颇不满于刘勰指出来的这些特点，他认为，这些评价都太过注重外在的形式，忽略了诗歌的内在精神，如所谓"著意外形，不涉内质"（71）。

在《破恶声论》中，鲁迅再次引用刘勰。在这篇文章的开篇，鲁迅首先对比了自然界的生物与人类，他强调人类与生物既相似，又有区别：

> 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，蠉飞蠕动，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，顾时则有所迕拒，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。（《破恶声论》；《鲁迅全集》第 8 卷 25）

值得注意的是，鲁迅认为人类能够凭借"心"的作用与自然对抗，这与他批评刘勰未能注意屈原诗歌的内在精神同理，"心"不就是"内质"吗？

然而，刘勰忽略了这一点。鲁迅这一段对于人类与四时季节变化相互关系的论述呼应了《文心雕龙·物色》，刘勰的原文是：

> 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！是以诗人感物，联类不穷，流连万象之际，沈吟视听之区；写气图貌，既随物以宛转；属采附声，亦与心而徘徊。（693）

刘勰虽然谈到内心与情感的问题，但他是为了说明人类情志随着自然变迁而变化，并没有鲁迅那种内心和情感不为外界所动的意思，这是两者之间最为重要的差别。如果说刘勰强调的是人类从对自然事物的感悟中创作诗歌，那么，鲁迅恰恰要求人类从这种物感说中超脱出来。鲁迅认为，在自然界的万事万物之中，只有人类才能够表达出超越自然的情感和意志，这使得他的"言志"说很难从传统中国的诗学脉络进行解释。鲁迅提出的"言志"明确指向了主体性的"自繇"，正是这种追求使得人类超越了自然群伦。与只能被动感应自然变化的生物不同，人类的自由是内在的，鲁迅对刘勰的两次批评都意在表明这一点。

那么，这种追求自由的"言志"说来自何处呢？木山英雄分析过鲁迅反驳"思无邪"的原理，他认为，鲁迅之所以抵制这种诗学观点，原因在于这是一种由圣人之教产生的"外部的规范和强制力"，而与他此时接受的将人的"精神"视为绝对的、内在性的西方文学观念不同（226）。具体而言，这种独立于自然的、超越性的意志观念，来自鲁迅所推崇的"新神思宗"和"摩罗诗人"，尤其在这些杰出的天才人物中，叔本华和尼采有关意志的解释都颇为符合鲁迅的"言志"观。不妨更进一步说，鲁迅有关"言志"的观点实质上接续了西方的意志论传统，他试图运用来自西方的新的思想资源再次激活古老的"言志"说。

三、"群之大觉"：鲁迅对卡莱尔诗学观的接受与改造

从《摩罗诗力说》的语境看，鲁迅的诗学观直接受到卡莱尔——这位 19 世纪英国著名的浪漫主义思想家的启发，以至于给人一种印象，鲁迅对于诗歌、诗人的定义以及对于诗人使命的理解都像是出自卡莱尔。值得注意的是，在《摩罗诗力说》中，卡莱尔出现的位置相当瞩目。在这篇文章的第一段，鲁迅首先回顾了印度、希伯来、埃及、

波斯等古代文明的兴亡史，并在随后引用卡莱尔的观点进行总结，鲁迅认为，卡莱尔指出了晚清中国救亡的方向：

> 英人加勒尔（Th. Carlyle）曰，得昭明之声，洋洋乎歌心意而生者，为国民之首义。意太利分崩矣，然实统一也，彼生但丁（Dante Alighieri），彼有意语。大俄罗斯之札尔，有兵刃炮火，政治之上，能辖大区，行大业。然奈何无声？中或有大物，而其为大也喑。（中略）迨兵刃炮火，无不腐蚀，而但丁之声依然。有但丁者统一，而无声兆之俄人，终支离而已。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 66）

这段关涉《摩罗诗力说》主旨的文字，完全来自卡莱尔 1840 年题为“诗人英雄”的演讲（收入其《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩》）。卡莱尔在最后向诗人但丁、莎士比亚表达了极高的赞扬，鲁迅也对照原文，几乎一字不易地抄录下来。[④]这段文字礼赞了作为英雄的诗人，强调诗歌对于凝聚民族精神的重要性，鲁迅认为，这正是内忧外患的中国最急需且最为根本的东西。

鲁迅在《摩罗诗力说》中赞扬拜伦、雪莱等具有反抗精神的诗人，一定意义上，但丁和莎士比亚又可以作为“摩罗诗人”的先声——尽管卡莱尔本人对于鲁迅所崇拜的这些“摩罗诗人”或许评价不高（韦勒克 141—143）。当然，在卡莱尔与鲁迅之间，值得关注的并不在此，最为重要的是，卡莱尔更新了鲁迅对于诗歌和诗人本质的认识。在这篇文章第二节中，鲁迅有这样的论述：“盖诗人者，撄人心者也。凡人之心，无不有诗，如诗人作诗，诗不为诗人独有，凡一读其诗，心即会解者，即无不自有诗人之诗。”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 70）以及“国民皆诗，亦皆诗人之具”（73）鲁迅借用了《庄子》“撄人心”的说法，他认为在诵读“诗人英雄”的诗歌时，每个读者内心深处所本有的诗歌潜能都将被激发出来，诗人与大众由此可以实现内在的精神共鸣。

这与卡莱尔在“诗人英雄”演讲中对诗人和诗歌的论述很是相似：“所有人的心中，都有诗的气质；但没有一个人完全是由诗构成的。我们只要读好一首诗，我们都是诗人。”（92）鲁迅对诗人使命感的强调正是追随了卡莱尔的“诗人英雄”观。卡莱尔随后指出：“诗人与一般人之间并不像圆与方之间那样有特殊的区别，因此，一切定义都必然或多或少带有任意性。当一个人自身的诗的素质发展到足以引人注目时，就会被其周围的人们称之为诗人。”（92）卡莱尔不仅称赞诗人是英雄，他对于“一般人”所内在或本有的“诗的素质”也报以很高的信心，所谓“诗人”，只不过比“一般人”的“诗的素质”更高一些。

但不同的是，当卡莱尔强调诗人与民众通过诗歌建立联系时，他并没有鲁迅那种急于救国救民的紧张感，他所列举的只是“一般人”对于但丁所描绘的地狱、莎士比亚所创造的《哈姆雷特》的回应，“一般人”的内心深处同样潜藏着“诗的素质”，只不过与但丁、莎士比亚这样的“诗人英雄”相比，两者存在程度上的差别。卡莱尔从对于诗歌的领会出发，强调“诗人”与“一般人”情感的相通，鲁迅则在卡莱尔的理论中融入了时代给予他的伦理负担。对鲁迅来说，卡莱尔的诗学原理只有指向一个团结、强大的民族国家才更有意义，这正是他论述诗学与群学关系的关键之处。卡莱尔向他说明了诗歌在人类群体中普遍存在的情形，也是基于这种原理，鲁迅才乐观地相信：

> 诗人为之语，则握拨一弹，心弦立应，其声澈于灵府，令有情皆举其首，如睹晓日，益为之美伟强力高尚发扬，而污浊之平和，以之将破。平和之破，人道蒸也。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 70）

在鲁迅的预设中，每一个人都是“有情”之人——这构成了个体聚合成群的情感基础。当广大“有情”者会解了“诗人英雄”的心声时，两者之间的呼应就犹如早晨的太阳与自然界万物生长的关系，鲁迅由此表明，诗歌才是通向“人道”的最有效途径。诗人个体的自由最终带来了群体性的自由，在这个意义上，诗歌获得了革命与解放的功能。鲁迅的诗学观明确包含着一套基于“人道”的群学观与道德观，但这种理想却不是从外部强加，而是通过主体之间内在情感互动、激发出来的结果，因此，不同于古代的儒家诗教以及流行于晚

清的载道式的诗学观。

鲁迅相当重视这种诗学原理对于重建群体的意义，他要求“诗人英雄”再次回到人群，激发出群体的精神斗志。对他而言“诗人英雄”只有在群体觉悟中才能获得自身的意义，“群”是“诗人英雄”以及每一个平凡个体的归属。在《破恶声论》中，他再一次重复了《摩罗诗力说》中的观点，例如对“群之大觉”的描述：

> 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。（《破恶声论》；《鲁迅全集》第 8 卷 26）

卡莱尔的诗学原理包含着对“一般人”的信任，正是每一个个体内在的“诗的素质”构成了合群的基础，由于相信每个人都能够会解“诗人英雄”的诗歌，总体上，卡莱尔向鲁迅展示了一种乐观主义的诗学。鲁迅既接受了这种观点，又对之进行了补充，如其强调“人各有己”，他认为，尽管每个人都会响应“诗人英雄”，但觉醒后的个体仍然是相对独立的。在群体与自我之间，始终存在关键而且必要的张力，否则，鲁迅认为即便起来响应的大众有千千万万，也将难以破除“人界之荒凉”（《破恶声论》；《鲁迅全集》第 8 卷 27）。

让人感到矛盾的是，鲁迅指出中国古代的诗教实践违背了这一理念，并转而描绘了一幅悲观的景象：“中国之治，理想在不撄，而意异于前说。有人撄人，或有人得撄者，为帝大禁，其意在保位，使子孙王千万世，无有底止，故性解（Genius）之出，必竭全力死之；有人撄我，或有能撄人者，为民大禁，其意在安生，宁蜷伏堕落而恶进取，故性解之出，亦必竭全力死之。”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 70）由此，中国的实际情况是，统治者和平民大众不仅不能“会解”诗人，反而还要竭力地扼杀他们。事实上，这不仅是中国独有的状况，鲁迅还指出，柏拉图不也在他的《理想国》中放逐了诗人吗？

那么，卡莱尔式的诗学原理还有效吗？鲁迅试图从诗人自身寻找依据，他坚定地认为，只要诗歌内在的力量足够强大，这种原理便不可否认。鲁迅仍向往能够“撄人心”的摩罗诗人，这时，他把“诗力”作为论述的重心。“摩罗诗人”之所以吸引鲁迅，这是因为在他看来，他们的诗歌具备着革新政治与破坏习俗的强大冲击力。经过周密考察比较，鲁迅认为，唯有“摩罗诗人”的诗歌“力足以振人，且语之较有深趣”，能够“争天拒俗”并且“动吭一呼，闻者兴起”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 68），引发群体的觉醒。鲁迅多次描述晚清的末世景象，他把希望寄托在“摩罗诗人”的“诗力”中。正是在这个意义上，鲁迅批判了屈原。屈原在绝望中抛开世俗束缚，痛斥人间恶浊、怀疑既定的一切，尽管鲁迅对这位诗人不乏欣赏，但他还是指责屈原并未带来真正的突破，原因在于他的诗歌“亦多芳菲凄恻之音，而反抗挑战，则终其篇未能见，感动后世，为力非强”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 71），继而“孤伟自死，社会依然”（71）。从群体的角度，鲁迅对于屈原表达了惋惜：“故伟美之声，不震吾人之耳鼓者，亦不始于今日。大都诗人自倡，生民不耽。”（71）鲁迅的诗学中明显多出了平民的意识，他希望诗人与一般的社会大众交融，但屈原以及其他的古代诗人并没有这种视野，对屈原的批评无非传达了鲁迅自身的现代意识。不过，鲁迅并未过分苛责中国的诗人，因为这本来是一件极难的事情，尤其当大多数国人还沉浸在实利念头中的时候。

伊藤虎丸指出，早期鲁迅的思想结构中存在诗人与民众的“两极结构”：“体现西欧普遍价值的‘超人’（诗人、天才、精神界之战士）和被他们‘烛幽暗以天光，发国人之内曜’的‘心声’所唤醒的‘朴素之民’（农民及其‘迷信’）所组成的两极结构，就是早期鲁迅的民族主义。”（37—38）这种表述可能并不完整，鲁迅没有停留在“两极结构”的层面上，对他而言，实现民族主义恰恰要求借助“诗力”不断冲破这种“两极结构”。从鲁迅早年接受的诗学原理来看，这种“两极结构”是否存在也很值得怀疑。在宽泛的意义上，鲁迅相信“凡人之心，无不有诗”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 70），因此，诗人和民众之间并不存在根本对立。问题只是“诗的素质”的程度差异，卡莱尔把诗歌视作人类的“根本素质”（94），并强调“所有诗人，所有人，都带有某种普遍性的东西”（93），鲁迅同样承认诗歌的普遍性，他认为中国的沉默并不是因为民众在本质上缺乏“诗的素质”，而只是没有“沉痛著大之声”（70）足以鼓动

民众发出心声。正是诗歌普遍存在的这一理论预设,激发了鲁迅对于发扬摩罗诗人的反抗精神进而带动一个民族走向复兴的期待。

这种预设显示出卡莱尔诗学原理中的形而上印记。卡莱尔早年受惠于德国浪漫哲学,他从康德、费希特、诺瓦利斯等人那里吸取了诸多灵感(Shine 807－827),这使得他的理论中蕴含着先验唯心主义的成分,对此,鲁迅采取了何种处理方式呢?在《摩罗诗力说》中,他不是反对根据"人类普遍观念"提出的诗学理论吗?一种可能的解释是,鲁迅并未把卡莱尔"凡人之心,无不有诗"的说法理解为抽象的说教或观念。正如鲁迅批判从群学理念出发的诗学主张,他反对晚清的诗学理论家,最主要的原因恐怕不是"普遍",而在于"观念"。诗歌虽是人类内心深处本有的素质——在这个意义上,诗歌是"普遍"的,甚至正是诗歌的普遍性构成了合群的基础,但这种素质却是不可以被观念化的,它拒绝整齐划一、泯灭主体的个性和差异,而这也就指向了鲁迅把"言志"与"自由"关联起来的说法。

四、文学的感性力量及其"不用之用"

如果依据中国古代"载道"的诗学与梁启超等"据群学见地以观诗者"的说法,诗歌便被观念化了,这些观点反映了一种利用外部理念强行约束人类自由本性的思维。与此不同,鲁迅号召人们回到生命的感性世界。同时,为了解释感性力量的有效性,鲁迅举了一个有趣的例子:对于生活在热带而且从来没有见到过冰的人,该如何使他明白什么是冰呢?这时,只是堆砌物理学和生理学的名词是没用的,最有效的办法莫过于给他一块冰,让他直接感受冰的刺激。鲁迅或许想到了《庄子》中"夏虫不可语冰"的典故,但他的用意并不在于说明人的认知有限性,而是为了强调人的感性本能及其对于外部世界的直接体验——

> 盖世界大文,无不能启人生之閟机,而直语其事实法则,为科学所不能言者。所谓閟机,即人生之诚理是已。此为诚理,微妙幽玄,不能假口于学子。(《摩罗诗力说》;《鲁迅全集》第1卷 74)

鲁迅郑重提出了与科学真理相对的"诚理",由于诉诸个体生命或者内在自我的直接性感受,它提供的是一种不需要向外假借、不需要经过理性锤炼的感性认识,尽管鲁迅使用"理"来描述这种认识的形态,但实际上,"诚理"反对任何形式的理念化、观念化。文学对人生的意义体现了同样的道理,鲁迅指出:"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,使闻其声音,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。"(74)尽管文学从不诉诸灌输和教导,甚至远离了一切科学化的、理性化的认识形态,但重要的是,它与主体内在的生命经验直接相关,读者在其中领会到的是自我内在生命力的提升。鲁迅进一步相信,这种感性的人生经验还能够促使其生发出真诚的道德,他早年的"心声""内曜""厥心纯白"(《破恶声论》;《鲁迅全集》第8卷 32)等说法,无不传达着类似的意思。

鲁迅试图从感性世界重建自我与群体的关系,看起来与赫胥黎的思路非常相似。赫胥黎将伦理道德的起源诉诸情感,并由此找到了同情心作为基础,但比赫胥黎更为激进的是,鲁迅排斥观念化的原理,并拒绝一切从外部赋予的教条或强加的训诫,而只强调对于感性自我的忠诚——在赫胥黎看来,这将是非常危险的事情,很可能导致一个群体走向瓦解,但也正是在这个意义上,我们可以说,鲁迅对生命感性经验的认识既是诗学革命的根基,又是重建群己伦理的起点。

虽然鲁迅强调情感的意义,认为诗歌可以"移人性情,使即于诚善美伟强力敢为之域"(《摩罗诗力说》;《鲁迅全集》第1卷 71),但在原理上,鲁迅与梁启超恰恰走上了相反的方向,他反对利用外部政治理念或者伦理教条去规训和教导情感,而是强调让人的内在情感向外自由释放。鲁迅甚至得意地认为,这将是一种更为有效的"诗教":"此其效力,有教示意;既为教示,斯益人生;而其教复非常教,自觉勇猛发扬精进,彼实示之。凡苓落颓唐之邦,无不以不耳此教示始。"(《摩罗诗力说》;《鲁迅全集》第1卷 74)这种"诗教"的特殊性在于,鲁迅所谓的"人生之诚理"与那种从普遍观念出发的群体道德是两回事。

例如,在《小说与群治之关系》中,梁启超指出,通过熏、浸、刺、提四个阶段,小说能够完成转

移读者性情的过程，与此不同，鲁迅进一步发挥了卡莱尔启发于他的诗学原理，他把人们读诗的过程比作为大海中“游泳”：

> 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，绝无情愫，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。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 73）

两者的差异判然可见。虽然都从读者着眼，但对梁启超而言，小说的读者是被动的等待着教导的一方，“熏、浸、刺、提”这组及物动词显示出，梁启超心目中的读者只是具有情感本能的客观对象，同时，梁启超也明确表明，这种教化的施行主要依靠“自外而灌之使入”（《论小说与群治之关系》；《梁启超全集》第 4 卷 885）。而在上述引文中，鲁迅解放了读者的主体性，他认为，读者在文学世界中是自由的“游泳”的状态，通过“游泳”，读者在不需被外界教训的情况下就可以获得内在生命力的提升，在这个意义上，“文章之于人生，其为用决不次于衣食，宫室，宗教，道德”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 73）。

鲁迅以“游泳”描述一般人“会解”诗歌的过程，这是受到道顿——一位生活于维多利亚时期的英国文学评论家的启发[⑤]，如其有：

> 英人道覃（E. Dowden）有言曰，美术文章之桀出于世者，观诵而后，似无裨于人间者，往往有之。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 73）

事实上，鲁迅有关文学“不用之用”的论述，其核心要义便源于道顿的《抄本与研究》（*Transcript and Studies*）。在这本书中，借助于一些尚未公开的书信和抄本，道顿先后讨论了包括卡莱尔、雪莱、华兹华斯、斯宾塞、弥尔顿、勃朗宁在内的浪漫主义文学家。鲁迅引述的“游泳”比喻即出自该书第五章“对文学的解释”（The Interpretation of Literature）。道顿的解释原本是为了回应浪漫主义诗人的道德困境：一方面，19 世纪英国学术界的功利主义风气使得“文学无用论”大行其道；另一方面，相对保守的道德氛围难以容忍渴望表露情感的浪漫主义者。鲁迅引用道顿并非偶然，这些困境同样真实地存在于他早年的语境中。对此，道顿从生命本体层面为浪漫主义文学家作辩护，他强调人类与生俱来的感性力量，那些对于文学具备最深刻理解力的，往往是能够自由、灵活地抒发这种自然本能的人，而文学的阅读者在“海洋一般的作家”（oceanic writer）——例如，莎士比亚和歌德那里，最终获得了精神的健康、活力与内在生命力的提高。

与卡莱尔相似，道顿认为诗歌可以解放读者，促使读者主体意识（consciousness）觉醒。对他而言，这既是文学，也是生命本体所内在的最高原则。道顿对鲁迅的启发或许不止于此，在《摩罗诗力说》中，鲁迅引用的英国评论家阿诺德的观点、古希腊游吟诗人荷马的事例以及对于保守主义文学家司各特的评价，诸如“昔爱诺尔特（M. Arnold）氏以诗为人生评骘，亦正此意。故人若读鄂谟（Homeros）以降大文，则不徒近诗，且自与人生会，历历见其优胜缺陷之所存，更力自就于圆满”（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 74），又如批评与摩罗诗人相左的司各特“为文率平妥翔实，与旧之宗教道德极相容”（75），也都可以在道顿的论述中找到相近似的观点。

最后，仍然值得一提的是，道顿认为文学以人的感性生命为基础，因而总处在不断变化的过程中，可以预见的是，他也将会像鲁迅一样，拒绝晚清流行的那种遵循“普遍观念之诚”的诗学观。鲁迅有关生命感性特征的表述，显示出他较为系统地吸收了道顿在《抄本与研究》中的观点：

> 盖缘人在两间，必有时自觉以勤劬，有时丧我而惝恍，时必致力于善生，时必并忘其善生之事而入于醇乐，时或活动于现实之区，时或神驰于理想之域；苟致力于其偏，是谓之不具足。严冬永留，春气不至，生其躯壳，死其精魂，其人虽生，而人生之道失。（《摩罗诗力说》；《鲁迅全集》第 1 卷 73）

这种观点重申了生命的感性特征，生命的表现形态是多元的，从任何单一形态抽绎出的道德理念，都只会束缚人（亦即民族、国家与文明）的

生命力并走向偏至。这种自由的、充满着活力的生命观构成了鲁迅诗学与伦理学的基础。正是紧接着这段有关人生之道的论述,鲁迅感叹"文章不用之用,其在斯乎"(73),在他看来,只有诗歌能够通过这样的原理涵养读者的神思,使其发生整体性("神质悉移")的转变。

不过,鲁迅内心深处强烈的民族主义诉求与沉重的历史使命感,使得他立足主体感性生命的诗学原理同时兼具着政治与社会变革的指向,道顿并未提出这样的要求。事实上,鲁迅也未必真心地认同文学无用论,不像同时期热情介绍了叔本华和尼采的王国维那样,真正贯彻文学无用的主张(Elman 389 - 401)。鲁迅的诗学理论中总是包含着他早年对于政治与社会改革的巨大期望,在这个意义上,他似乎重新回到了晚清群学与功利主义的逻辑。[6]尽管此时,他的出发点和内在的原理都已经发生了根本的变化。

注释[Notes]

① 参阅谭嗣同《仁学》(《谭嗣同全集》卷一 47)。梁启超也曾与谭嗣同、夏曾佑等人倡议排荀(《清代学术概论》84)。

② 例如朱自清便指出"言志"和"载道"并不对立,"'言志'的本义原跟'载道'差不多,两者并不冲突,现时却变得和'载道'对立起来"(《诗言志辨 经典常谈》8)。朱自清的批评原本针对周作人《中国新文学的源流》(1932年)中将"载道"与"言志"对立的论述,也可对应早期鲁迅的言志论。周氏兄弟的文学观具有明显的相似性,尤其在早年留学日本时期。

③ 在渊源上,袁枚的观点承续了明末公安派的诗学主张,如朱自清指出:"清代袁枚也算得一个文坛革命家,论诗也以性灵为主;到了他才将'诗言志'的意义又扩展了一步,差不离和陆机的'诗缘情'并为一谈。"(《诗言志辨 经典常谈》46)又有:"'诗缘情'那传统直到这时代才算真正抬起了头。到了现在,更有人以'言志'和'载道'两派论中国文学史的发展,说这两种潮流是互为起伏的。所谓'言志'是'人人都得自由讲自己愿意讲的话';所谓'载道'是'以文学为工具,再借这工具将另外的更重要的东西——道——表现出来'。这又将'言志'的意义扩展了一步,不限于诗而包罗了整个儿中国文学。这种局面不能不说是袁枚的影响,加上外来的'抒情'意念——'抒情'这词组是我们固有的,但现在的涵义却是外来的——而造成。"(48)这段话中所谓"有人"应为周作人,周作人在《中国新文学的源流》中对"言志"的解释与鲁迅此处说法相似,朱自清认为周作人对"言志"的解释超出了传统范围,也同样适用于鲁迅这里的观点。

④ 原文如是:"一个民族能有一位清晰表达的代言人,能培育出一位和悦地表达民族心声的人,这确实是一件重大的事情! 例如,弱小的意大利,处在分散割裂的局面,任何条约和议定书都没有能使其统一,然而,高贵的意大利,实际上是整体: 意大利产生了但丁,意大利就能表达自己的心声了! 全俄罗斯的沙皇是强大的,拥有如此众多的刺刀、哥萨克士兵和大炮;为在如此辽阔的土地上实现政治统一作出贡献;但是,他却不能表达心声。他确实有某种伟大,但它是一种无声的伟大。他没有为所有的人和所有的时代能听到的天才心声。他必须学会说话。至今,他还是一个巨大而无声的怪物。他的大炮和哥萨克士兵都会化为乌有,可是,但丁的心声依然可闻。有但丁的民族,定能团结一致,不是无声的俄罗斯所能比的。"(《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩》130—131)鲁迅省略了中间的"他没有为所有的人和所有的时代能听到的天才心声。他必须学会说话。至今,他还是一个巨大而无声的怪物"。

⑤ 原文为:"There are many great works of literature and art from which we learn little or nothing, at least consciously or in set term and phrase; but we go to them as a swimmer goes to the sea. We enter bodily, and breast the waves and laugh and are glad, and come forth renewed and saturated with the breeze and the brine, a sharer in the free and boundless vitality of our lover, the sea." (*Transcript and Studies* 252)

⑥ 周作人描述鲁迅早年文学观的变化:"梁任公的《论小说与群治之关系》当初读了的确很有影响,虽然对于小说的性质与种类后来意思稍稍改变,大抵由科学或政治的小说渐转到更纯粹的文艺作品上去了。不过这只是不侧重文学之直接的教训作用,本意还没有什么变更,即仍主张以文学来感化社会,振兴民族精神。"(《关于鲁迅之二》;《年少沧桑: 兄弟忆鲁迅(一)》243)

引用作品[Works Cited]

梅耶·霍华德·艾布拉姆斯:《镜与灯: 浪漫主义文论及批评传统》,郦稚牛、张照进、童庆生译。北京: 北京大学出版社,2015 年。

[Abrams, Meyer Howard. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Trans. Li Zhiniu, Zhang Zhaojin, and Tong Qingsheng. Beijing: Peking University Press, 2015.]

托马斯·卡莱尔:《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩》,周祖达译。北京: 商务印书馆,2005 年。

[Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*. Trans. Zhou Zuda. Beijing: The Commercial Press, 2005.]

Dowden, Edward. *Transcript and Studies*. London: Kegan

Paul, Trench, Trübner & Co, 1896.

Elman, Benjamin A. "Wang Kuo-Wei and Lu Hsün: The Early Years." *Monumenta Serica* 34 (1979 – 1980): 389 – 401.

黄开发:《中外影响下的周氏兄弟留日时期的文学观》,《鲁迅研究月刊》1(2004):23—29。

[Huang, Kaifa. "The Literary Views of the Zhou Brothers during Their Stay in Japan under Chinese and Foreign Influence." *Lu Xun Research Monthly* 1(2004): 23 – 29.]

托马斯·亨利·赫胥黎:《进化论与伦理学》,宋启林等译。北京:北京大学出版社,2010 年。

[Huxley, Thomas Henry. *Evolution and Ethics*. Trans. Song Qilin, et al.. Beijing: Peking University Press, 2010.]

伊藤虎丸:《鲁迅与日本人》,李冬木译。石家庄:河北教育出版社,2000 年。

[Ido, Toramaru. *Lu Xun and the Japanese*. Trans. Li Dongmu. Shijiazhuang: Hebei Education Publishing House, 2000.]

木山英雄:《文学复古与文学革命》,赵京华译。北京:北京大学出版社,2004 年。

[Kiyama, Hideo. *Literary Renaissance and Literary Revolution*. Trans. Zhao Jinghua. Beijing: Peking University Press, 2004.]

约瑟夫·列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华译。北京:中国社会科学出版社,2000 年。

[Levenson, Joseph. *Confucian China and Its Modern Fate*. Trans. Zheng Dahua. Beijing: China Social Sciences Press, 2000.]

梁启超:《清代学术概论》。上海:上海古籍出版社,1998 年。

[Liang, Qichao. *An Introduction to the Scholarship in the Qing Dynasty*. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1998.]

——:《梁启超全集》。北京:北京出版社,1997 年。

[———. *The Complete Works of Liang Qichao*. Beijing: Beijing Publishing House, 1997.]

刘勰:《文心雕龙注》,范文澜注。北京:人民文学出版社,1958 年。

[Liu, Xie. *Annotated* Literary Mind and the Carving of Dragons. Ed. Fan Wenlan. Beijing: People's Literature Publishing House, 1958.]

鲁迅:《鲁迅著译编年全集》。北京:人民出版社,2009 年。

Lu, Xun. *The Complete Works and Translations of Lu Xun*. Beijing: People's Publishing House, 2009.]

——:《鲁迅全集》。北京:人民文学出版社,2005 年。

[———. *The Complete Works of Lu Xun*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2005.]

Shine, Hill. "Carlyle and the German Philosophy Problem during the Year 1826 – 1827." *PMLA* 50. 3(1935): 807 – 827.

铃木修次:《中国文学与日本文学》,吉林大学日本研究所文学研究室译。福州:海峡文艺出版社,1989 年。

[Suzuki, Shuji. *Chinese Literature and Japanese Literature*. Trans. Literature Section, Institute of Japanese Studies, Jilin University. Fuzhou: The Straits Literary and Art Press, 1989.]

谭嗣同:《谭嗣同全集》。天津:天津古籍出版社,2016 年。

[Tan, Sitong. *The Complete Works of Tan Sitong*. Tianjin: Tianjin Ancient Books Publishing House, 2016.]

王先谦:《荀子集解》。北京:中华书局,2013 年。

[Wang, Xianqian. *Collected Annotations to* Xunzi. Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.]

雷纳·韦勒克:《近代文学批评史》,杨自伍译。上海:上海译文出版社,2009 年。

[Wellek, René. *A History of Modern Criticism*. Trans. Yang Ziwu. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2009.]

严复:《严复集》。北京:中华书局,1986 年。

[Yan, Fu. *Collected Works of Yan Fu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]

周作人:《关于鲁迅之二》,《年少沧桑:兄弟忆鲁迅(一)》,石家庄:河北教育出版社,2002 年。242—249。

[Zhou, Zuoren. "About Lu Xun Ⅱ." *The Vicissitudes of Youth: Brothers' Memories about Lu Xun*. Vol. 1. Shijiazhuang: Hebei Education Publishing House, 2002. 242 – 249.]

朱自清:《诗言志辨　经典常谈》。北京:商务印书馆,2011 年。

[Zhu, Ziqing. *A Criticism of "Poetry Is to Express Aspirations"* and *Talks on Classics*. Beijing: The Commercial Press, 2011.]

(责任编辑:赵　勇)