



# 启蒙与浪漫的张力：民族内部的更新

## ——兼谈鲁迅国民性批判之主题

尚晓进

**内容提要** 《河南》五论标志着鲁迅思想原点的形成。他以内曜、心声和白心这组概念确立内在性原则，呼应了权威内置的现代性转折。源于德国浪漫传统、经章太炎再阐释的文化民族主义赋予鲁迅的内在性原则以本体论依据，启发他以“自性”为根基沟通个体与民族共同体，提出“取今复古”的民族内部更新方案。鲁迅关于民族更新的思考在启蒙与浪漫的张力中展开，20世纪20年代的乡土小说尤显两者间的紧张关系，映射出第三世界知识分子在现代转型之际的共同困境。鲁迅的国民性批判主题缘起于民族内部更新之命题，《阿Q正传》和《故事新编》以对典籍的戏仿敞开反思和重构国民性的空间，经由文化民族主义理路，国民性话语衔接起左翼文艺目标，预示了中国革命的方向。

**关键词** 鲁迅；启蒙；浪漫；文化民族主义；国民性批判

在现代文学批评话语中，鲁迅一直被视为“五四”启蒙主义的领袖人物，尤其是上世纪80年代以来，在新启蒙话语的建构下，国民性批判被视为其思想的核心命题，立人之目标则成为启蒙主义最正统的文化实践。但新启蒙话语所言的启蒙是基于特定历史情境与意识形态预设的再定义，多少偏离20世纪早期鲁迅接受西方思想的复杂话语场。在启蒙的统摄性视野下，鲁迅始于留学时期的驳杂的思想脉络、尤其是源于浪漫主义观念，被置于启蒙视野的边缘位置。留日时期，鲁迅提出“取今复古”的民族更新理念，这构成他思考民族危机与未来的基本纲领。鉴于此，本文一方面力求回到20世纪早期的话语场域，绕开新启蒙话语对于启蒙的再定义，以启蒙宽泛地衔接鲁迅所言的“取今”，即启蒙运动所设定的西方现代性因素；另一方面，以浪漫指称他所言的“复古”，复古以文化民族主义为依据，其源头在德国浪漫主义传统，播散到日本发展为国粹主义，经章太炎再阐释后直接影响了鲁迅。本文在梳理这些思想资源的同时，将

辨析鲁迅民族更新的具体内涵，进而探讨浪漫与启蒙的冲突以及为革命敞开的空间。

### 一 心声与内曜： 浪漫主义的内在性原则

1907至1908年间，鲁迅在《河南》杂志上发表了《人之历史》《科学史教篇》《文化偏至论》《摩罗诗力说》和《破恶声论》，系列论文标志着鲁迅思想原点的形成，“鲁迅的思想或小说主题，实际上几乎都可以在这一时期的评论中找到原型，也就是说，这里存在一个‘原鲁迅’”<sup>[1]</sup>。《河南》五论显示鲁迅从科学救国论转向对精神和主体性的关注，用来指称精神和主体性的语汇繁多，如“神思”“心声”“内曜”“白心”“隐曜”“自性”“意力”和“自觉”等。学界一般将之视为鲁迅个人主义的确证，需要追问的是，鲁迅个人主义的内核是什么？他所理解的主体性具有怎样的内涵？毋庸置疑，鲁迅对主体性的确立以内在性原则为前



提，与近代以来权威内转的路径一致，权威不再依托于外在的神、君主、机构或传统，而是内置于人自身，个体的理性成为新的合法性源泉。人类对于自我和理性的信心与17、18世纪之交自然神论的兴起相关，自然神论“不仅通过头顶的星空，也经由内在的道德律令抵达上帝：即理性与自然的双重路径”，人在转向自然的同时，也向内心求索，因为“上帝与自然的律令铭刻于人心之中”<sup>[2]</sup>，理性即内在的上帝。浪漫主义承袭自然神论的神圣化宇宙图景，也延续了权威依据内置的思路，并进一步消解人与神之间的界限，只是在浪漫主义者这里，合法性的根基并不局限于启蒙的纯粹理性，而更多被设定为个体原初的本性、良知、情感或直觉等。鲁迅所言的立人呼应启蒙运动以来的内在性转向，将权威依据从外部内置于人自身，内曜、心声与白心等概念即是鲁迅用以确立内在性的原则。

学界一般从中国文化内部追溯“内曜”“心声”这类语汇的渊源，但这些语汇有明显的西方根源，总体上有唯心哲学的倾向，更多得益于浪漫主义的影响。学界已充分梳理过鲁迅与西方浪漫主义的关系，在《摩罗诗力说》和《文化偏至论》等文章里，鲁迅不仅引介19世纪浪漫主义文学，也阐发施蒂纳、叔本华、尼采、克尔凯郭尔和易卜生等人的学说，即他所言的“新神思宗”。在20世纪初叶现代性批判的语境中，鲁迅看到“新神思宗”延续了浪漫主义重精神、神思、个体和主体性的价值取向。在《破恶声论》中，鲁迅对内曜和心声做了清晰的界定：

吾未绝大冀于方来，则思聆知者之心声而相观其内曜。内曜者，破黷暗者也；心声者，离伪诈者也……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……盖惟声发自心，朕归于我，而人始自有己。<sup>[3]</sup>

内曜和心声都是内源性的，只有发自个体生命的内部，才能达到“朕归于我”“人各有己”的状态。学界对内曜和心声的渊源做过一些探讨，值得注意的是汪晖的研究，在从中国传统内部溯源的同时，

他看到鲁迅是在译介西方浪漫主义的背景下阐释这一组概念的，意识到“‘心声’和‘内曜’与内在性的原则有很大的关联”<sup>[4]</sup>，不过，他对此并未深究。

内曜和心声很可能是英文“inner light”和“inner voice”（或德文“innere Licht”“innere Stimme”）的直译。这两个词在西方有浓厚的宗教意味，内在性的形成原本与基督教相关。泰勒认为，奥古斯丁是开启内在性转向的关键人物，他呼吁人向内求索，“我们通向上帝的主要路径并非物之领域，而是在我们自己‘之内’”，因为“上帝也是我们认知活动的基本依托与根本原则”<sup>[5]</sup>，上帝之光不仅是柏拉图意义上照亮事物秩序的外部之光，更是一种内在的光，奥古斯丁由此转向人自身的认知活动，从中追索上帝，“开创了极端自省式的内向性转向，并将之贡献给西方思想传统”<sup>[6]</sup>。18世纪后半叶，宗教领域之内转趋势在德国因虔敬主义的流行而更为明显。作为新教的一个教派，虔敬主义是对逐渐趋于僵化的路德宗的回应，也是“路德主张人心直通于神带来的一个后果”<sup>[7]</sup>，“宗教良心求诸内在之光”<sup>[8]</sup>，在德国培育出一种重内心和性灵的文化风格，推动了狂飙突进及之后的浪漫主义运动。浪漫派文人同样鼓励人们求诸内心之光，倾听内在上帝的声音，即潜藏于人心的神性声音，神的内在性为权威内置提供了形而上的合法化根基。

鲁迅通德语，在日本受德国文化影响颇深，且格外关注欧陆浪漫主义文学。正是在这一思想语境中，他提出了内曜和心声这组概念。关于心声，鲁迅在《破恶声论》里举例说：“奥古斯丁也，托尔斯泰也，约翰卢骚也，伟哉其自忏之书，心声之洋溢者也。”<sup>[9]</sup>鲁迅将心声与忏悔录联系在一起，其实也呈现出心声所勾连的思想脉络。作为一种文体，忏悔录诞生于基督徒个体内省、灵魂自我检视的虔敬活动之中，尤其是对新教教徒而言，忏悔录、书信和日记的写作是个体与神交流的重要方式。随世俗化进程推进，普通人发自内心的情感和意识也受到肯定，并成为文学表达的对象，“不仅给神秘主义者及追寻上帝之人的内心生活以尊严，也赋予普通男女鲜明的人性冲动以内在价值”<sup>[10]</sup>。与卢梭一样，鲁迅推崇真正源自内心的情感、意志



乃至生命冲动的一切，认为这些都是心声的表达，唯有发自内心，才可“离伪诈”，是真诚的，也是本真的。由此，他断言：“盖惟声发自心，朕归于我”。

内曜与心声都源自人心，但人心须不失本性，此即“白心”。“白心”可能是洛克“白板说”（*tabula rasa*）的转译，一个有力的证据是，对鲁迅影响颇深的章太炎将阳明心学与洛克学说类比：“而类者也，陆克（即洛克）所谓‘人之精神如白纸’者也”<sup>[11]</sup>，这说明洛克哲学已进入章氏及鲁迅所处的话语场。洛克反对天赋观念论，认为原初的心灵像一块白板，一切观念都来自后天经验，在消解基督教原罪说的同时，强化了对于人性及人自身的信念。鲁迅的白心说呼应浪漫主义对于自然和本性的理解，而这又可回溯到卢梭的“自然人”和“自然状态”假说。卢梭设定一种本质的、本真的人性，认为历史和文化遮蔽扭曲了人原初的本性，这在浪漫主义文学里演绎成文明与自然对立的母题。鲁迅熟悉这一浪漫主义母题，将白心视为原初之心，“朴素之民，厥心纯白”<sup>[12]</sup>，败坏白心的是矫饰的文化观念，尤其是儒家礼教，国人白心在神话、古小说及民间文化中或可发见。在1919年的《我们现在怎么做父亲》一文中，他重申这一观点：“便在中国，只要心思纯白，未曾经过‘圣人之徒’作践的人，也都有自然而然的能发现这一种天性。”<sup>[13]</sup>白心之所以重要，不仅因为它是德性的自然发源，也是内在性得以依托的根基，失去白心，即失去独立判断和行动的能力。在《破恶声论》里，他抨击附丽他人学说、侈谈“善国善天下”的志士英雄，声称“吾愿先闻其白心”，这些人自然早已丧失白心，故又言，与其让他们“羞白心于人前，则不若伏藏其论议，荡涤秽恶”<sup>[14]</sup>。显然，鲁迅相信，内曜和心声只能发端于不受蒙垢的白心。

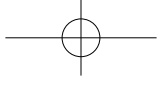
在20世纪初叶东亚繁复的文化播散语境下，鲁迅从西方启蒙与浪漫主义传统中获得对内在性的深刻理解，以内曜和心声呼应权威内置的现代性转折，两者都源自人素朴的白心，指向启蒙主义的理性自觉，更指向浪漫主义推崇的直觉、激情或意力，源自白心的光与声才是本真的，是一切判断与

行动的依据。不可忽视内曜、心声和白心内含的浪漫主义因素，这些因素势必影响他对个体、民族以及民族更新等命题的思考。

## 二 章太炎的影响：“自性”与文化民族主义

鲁迅的内在性原则不仅是对现代性转折的呼应，更是在民族危机的特定境况中，立足个体重构民族根基的历史选择。心声和内曜不仅是个体思想、判断与行动的根基，更关系着民族的独立与新生。鲁迅视个体的觉醒为民族独立的保障，但这并非完全是启蒙意义上的，与其说民族新生依赖于个体的自足自立，毋宁说两者本质上是同一的，个体与民族整体是同气连根的关系，这一理解根本上是文化民族主义的。谈及心声时，汪晖也指出，“‘心声’一语不单指个人之心声，这一心声也是和民族、国家相关联的。这个主张接近于浪漫派的民族主义思想”<sup>[15]</sup>。鲁迅思想里有浪漫民族主义的因素并不奇怪，这不仅与日本思想界的影响有关，更得益于章太炎文化民族主义的直接启发。

章太炎的思想发端于“反满复汉”的政治诉求，吸取宋明遗民保存汉种的理念，在学理上受益于近代民族主义思想，与日本国粹主义尤有亲缘关系。“国粹”一词由英文“*nationality*”转译，原为“民族性”之意。日本国粹主义融通赫尔德的思想传承，兴起于明治20年代左右，是对明治维新以来欧化主义浪潮的反拨，主张回归日本固有的传统，“唤起日本人民对自家文化的热爱和对日本民族主体性的自觉认识”<sup>[16]</sup>。赫尔德关于民族有机体、民族语言、文化与历史的理解在以志贺重昂为代表的政教社同人文章中多有阐释。对日本国粹主义者而言，赫尔德为他们开辟了一条不同的思想路径：既然民族文化是内生的，向内求索才是确立主体性与塑造认同的根本取向。得益于日本国粹主义的启发，以章太炎为代表的晚清国粹派从一开始就拒绝了日本的“转向”型文化，但这一路径也非“回心”可界定，确切而言，他们选择的是基于内生传统的民族更新路径，而非明治维新外发性文明开化之路。目前学界并未有佐证显示章太炎直接阅



读过赫尔德的著作，但晚清国粹派受日本国粹主义影响却是不争的事实，章太炎经由日本沟通赫尔德思想传统也在合理推断之中<sup>[17]</sup>。比如，汪荣祖先生就认为章氏“曾据日文书籍进窥近世德国思潮”，“就太炎重视国性之文化观而言，他可说是中国的‘赫德’”<sup>[18]</sup>。1906年流亡日本时，章太炎已初步形成自己的文化民族主义思想，提出历史为国性之所依存，民族的历史为本民族所特有，不可与人相通，而国性关系到一国的存亡；以《馥书》重订本为基础增删改定的《检论》被视为“中国近代文化民族主义的一部代表作”<sup>[19]</sup>。忽略章太炎民族主义内含的日本及德国源流，而仅仅将之视为宋明遗民一脉传统的接续，则无法解释他在辛亥革命之后的文化民族主义立场，也容易忽略章氏在鲁迅思想体系中的延续性。

章太炎并非简单接受日本国粹主义或德国源流，他其实也在建构自己的哲学体系，为捍卫民族主体性、批判西方强权话语提供哲学依据。东京讲学前后，章太炎在《四惑论》等系列文章里批判“公理”“进化”“唯物”和“自然”，此“四惑”为西方现代世界的核心观念，构成汪晖所言的公理/科学世界观。公理世界观将线性时间、启蒙历史与进化论编织在一起，建构了一个关于传统与现代、东方与西方、进步与落后的等级秩序。为回应公理世界观隐含的压迫性结构，章氏以西方哲学与佛典相互参究，以法相唯识学为依据，“构建了一个以‘真如’为绝对本体和本源的哲学体系”，有时也将之等同于阿赖耶识。阿赖耶识含藏宇宙万有的种子，通过种子的变现流行生起“我”的意识与万物幻象。章氏言：“一切众生，同此真如，同此阿赖耶识。是故此识非局自体，普遍众生，惟一不二。”<sup>[20]</sup>普遍的真如确立了个体之我与他人乃至众生的内在统一，章太炎在此似乎又走向了一种普遍主义，但从唯识学的角度看，真如“空性”，宇宙万象是幻化不实的“假有”，这种普遍主义是超越性的“自然之公”，并不为“幻有”的现象界设定“可以被掌握并利用的规则”<sup>[21]</sup>。西方所谓的公理不过是意识建构的产物，由根识迷妄所成，基于“来自佛教的宇宙‘真实’学说，特别是它的缘起论和无常论”<sup>[22]</sup>，由此章氏消解了以普世真理面目

出现的西方公理观。由此章太炎的佛学思想还体现出一种下沉的姿态，围绕“依他起自性”展开，为“幻有”划出地盘，“为‘依自不依他’的那个‘自’保留了地盘”，其实是在相对意义上肯定了经验的“我”，即佛学所言的“俱生我执”之“我”<sup>[23]</sup>，章氏佛学思想由此获得现实的品格。一方面，基于对“幻有”的肯定，自性被视为个体与民族创造现实的本源，在衔接个体与民族共同体、预设两者同构关系的同时，也以“依自不依他”确立了现代主体性原则；另一方面，万法万物待因缘生灭，民族共同体有各自生成的偶然性及特定属性，佛法隐含民族的特殊性命题，与赫尔德基于地理环境影响的文化相对主义之预设也相通。这种亲缘关系为章氏融通赫尔德文化民族主义铺平了道路。

《河南》五论与章氏的《馥书》及《民报》文章间存在诸多思想联系，有理由推断，1907—1908年前后，与章太炎的交往推动了鲁迅关于主体性与内在性的思考。内曜、心声和白心这些概念背后存在西方神学和哲学的根基，鲁迅在挪用这些概念实现权威内转之路径时，其实也架空了它原有的形而上学根基，但章太炎为之提供了一种哲学的补充。鲁迅在《文化偏至论》里提到：“人必发挥自性……惟此自性，即造物主。”<sup>[24]</sup>源自章太炎的“自性”这一概念同样有本体论的色彩，给“内曜”和“心声”以形而上的依托，是个体和民族据以创造自身现实的本源。如果说内在的真如是一切判断与行动的依据，无论是个体还是民族主体都需基于自性、从占据的主体位置发声或行动，而非受制于所谓普世公理的裁决和宰制，鲁迅的内在性原则在此获得政治性的维度。在《破恶声论》里，鲁迅宣称，任何言论，如果不是基于内在性发出的，都是恶声，“为国民”和“为世界人”两种恶声目的相同，“皆灭人之自我，使之混然不敢自别异”<sup>[25]</sup>。抗拒恶声本质上是对自性的捍卫，而自性，既是个体的，也是民族自我的，其实呼应了章氏“依自不依他”“自国自心”之命题。

经章太炎再阐释的文化民族主义深刻影响了鲁迅对于个体与民族关系的理解。海外学者慕唯仁从鲁迅这里发现了章氏唯识学的回声：鲁迅“将心视为某种非理性的本体论的来源，不仅用



诸如‘心’这样的概念去抨击任何形式的群体组织，同时也把声和心与构建新型共同体联系了起来”<sup>[26]</sup>。基于个体与民族共同体共有的自性，鲁迅提出，“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国”<sup>[27]</sup>；又言：“人各有己，而群之大觉近矣。”“发国人之内曜，人各有己，不随风波，而中国亦以立。”<sup>[28]</sup>个体的自觉与民族的自立是相辅相成的关系，个体自觉被视为民族更新的前提和有机环节。个体与民族的内在统一性为鲁迅提供了理论依据，使他得以在“绝对个人主义与绝对民族主义之间迅速切换”<sup>[29]</sup>。在受西方现代性思想影响的同时，鲁迅通过自性和心声等概念修正启蒙和浪漫主义传统中的个人主义观念，也赋予其内在性原则以明确的政治内涵。再者，在对西方普世主义话语的回击中，章太炎和鲁迅都转向文化相对主义的思想路径，对两人而言，自性是面对公理捍卫民族主体性的根基，是立足民族特殊性抵抗外在性公理的哲学依据。基于唯识哲学，章太炎在《齐物论释》（1910）中阐发了“以不齐为齐”的平等观，“风纪万殊，政教各异”<sup>[30]</sup>，“物畅其性、各安其所安”“世情不齐，文野异尚”<sup>[31]</sup>；故不可以普遍主义的原则来衡量之，这一平等观与赫尔德的文化相对主义暗中契合。《破恶声论》显然追随了章太炎以民族特殊性抗拒启蒙普遍主义的思路。

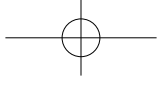
章太炎的文化民族主义是对日本国粹主义、德国浪漫主义传统的创造性再生产，是立足民族历史情境、捍卫民族主体性的理论建构，正是得益于章氏启发，鲁迅将源于西方浪漫主义的内曜和心声与自性相融合，确立了个体和民族的主体性。源自章太炎的自性既是鲁迅思想的原点，也是其思想体系的重要基石，从根本上决定了他思考民族危机与中国革命的方式。这也证明，对鲁迅而言，启蒙远非自由主义意义上的启蒙，它必然包含民族的维度。在这一思路里，启蒙与救亡并非对立的观念，救亡其实是启蒙的题中之义。

### 三 启蒙与浪漫的张力： 民族内部的更新

赫尔德承袭亚里士多德的生成观念，认为事

物蕴含自身发展和完善的潜能，发展并非是从外部干预的塑形过程，而是“一种展开或呈现的过程，使潜隐的得以呈现，与植物或有机体的生长相似”<sup>[32]</sup>。作为有机体的民族同样从内部萌发和展开，“鲜活能量从内部萌发，共享的意义和情感最终构成民族整体的灵魂”<sup>[33]</sup>。这也是章太炎从日本国粹主义那里得到的启发，民族“长久不败地自立于民族国家之林，还得依靠本民族文明的内在力量的‘蔚然以兴’”<sup>[34]</sup>。《摩罗诗力说》以尼采的句子作卷首引语：“求古源尽者将求方来之泉，将求新源。嗟我昆弟，新生之作，新泉之涌于渊深，其非远矣。”<sup>[35]</sup>此句出自《查拉图斯特拉如是说》，“源泉”指向民族的精神和文化发源，源泉枯竭，而生机的恢复在于面向未来，寻找新的源泉。译文中的“新生”在原文中为 *neue völker*，即“新的民族”，鲁迅略有改译。改译强化了古老民族新生的意味，即古源与新源的延续性，新泉将“涌于渊深”，而非原文所言的“新泉将奔泻入新的深渊中去”<sup>[36]</sup>。鲁迅的理想是“在古/今有机延续而非断裂的视野中，使民族的主体完成蜕变更生”<sup>[37]</sup>。鲁迅是进化论的信奉者，但他理解的进化并非社会达尔文主义的，而是赫尔德意义上的，认为民族有机体并非按普遍主义的统一原则进步，而是沿循自身规律，以各自的方式进化，共同构成人类文明不断进化的图景，发展和进化都是民族有机体自我展开的必然进程。鲁迅有时借用尼采的“意力”或“意志”来指称民族内部的生机能量，相信进化靠意力或内在生机推动，但这一进程必然从民族的内部展开。

在《文化偏至论》中，鲁迅明确提出民族内部更新的理路：“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。”<sup>[38]</sup>对于现代转型中的中国，古今之序转化为地理上的东西对立，取今衔接西方现代性，亦即中国现代转型所需的思想资源，包括理性、科学、进步等核心信念，也包括现代民族国家构建的政治理念，但第三世界启蒙的困境在于又必须对抗启蒙主义孕育的西方强权话语；复古意在复苏民族固有文化，以自身文化传统确认民族主体性，鲁迅做怪句子、钞古碑、辑校典籍、辑录古小说、收集神话歌谣乃至提



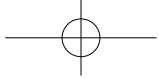
倡乡土文学的致力，本质上都是文化民族主义的自觉实践，复古其实贯穿了他整个学术和创作生涯。浪漫主义包含反启蒙的思想源流，尤其在赫尔德的传统中，章太炎和鲁迅发现了抗拒西方公理和强权的话语资源，在以相对主义回应启蒙普遍主义的同时，找到捍卫民族主体性及确认文化本真性的依据。民族内部更新的命题始终缠绕着启蒙与浪漫的冲突，两者之间的张力映射出第三世界知识分子在历史转型之际的共同困境。在鲁迅 20 世纪 20 年代以乡村为场景的短篇小说中，这种张力关系尤其明显，启蒙与浪漫的冲突主要围绕乡土展开。

鲁迅与周作人是 20 世纪 20 年代乡土文学热的重要倡导者。乡土文学的发生以现代意义上乡村与城市对立的形成为前提。20 世纪上半叶随资本主义与殖民主义的全球扩张，英国资本主义经济模式所形塑的乡村与城市之关系跨越一国边界，扩展到整个国际体系当中<sup>[39]</sup>，在东亚语境下被进一步演绎为“欠工业化乡村民族自我”与“西方工业化大都会国家”的对立，在西方他者的对照下，乡村和乡土投射出民族自我的面目。再者工业化和资本主义全球化进程造成一种同质化的效应。作为应激性的回应，20 世纪上半叶的东亚兴起对地方的迷恋，在民俗学、乡土文学以及相关学科中，地方和乡土被表征为民族本真性的发源，蕴含有纯正的民族特质和价值<sup>[40]</sup>。鲁迅这一代知识分子无疑重新发现了乡土的意义，在为东亚地方性话语影响的同时也参与这一话语的生产。早年的民俗学观念深刻影响鲁迅对乡土、民俗和民间传统的理解，这些是民族内生力的源泉，也是民族根基的依托所在。“现在的文学也一样，有地方色彩的，倒容易成为世界的，即为别国所注意”<sup>[41]</sup>，这是鲁迅被反复引用的一句话，但这不只关乎创作题材的选择，更揭示了乡土与民族的同构关系。令问题更复杂的是，鲁迅这一代知识青年从现代教育体系、尤其是留学经历中获得西方现代知识和价值范式，这一范式主要为西方启蒙主义所设定，为他们反观自身文化传统提供了一种外部视角。在外部视角的审视下，中国乡土清晰地呈现出守旧和凋敝的景象，传统社会的压制性结构和封建伦理都是亟需破除的对象。由此，鲁迅笔下的乡土有着无法克服的矛盾属性：它

是传统中国的根基所在，同时也是西方现代性意欲克服的对立面。

在鲁迅写于 20 年代的乡土小说中，乡土呈现出奇妙的双重属性，成为启蒙与浪漫交锋的话语场，它是自然的、淳朴的、诗意的，也是被宗法制度禁锢、需要启蒙和解放的对象。《故乡》中少年闰土和中年闰土的反差正可以说明浪漫与启蒙的对立，少年闰土属于浪漫主义文学的自然之子，是对民族过往的诗意思象；而中年闰土为生活所摧残，是压制性乡村社会结构的产物，两者的反差揭示民族的更新势在必行。然而，浪漫所欲呵护的与启蒙所欲破除的缠绕在一起，很难彻底分离，两者更多是有机整体的关系，内生于民族有机体；不仅如此，对第三世界知识分子而言，浪漫原本生发于对抗西方启蒙普世主义的冲动之中，在引入现代性因素的同时，又迫切需要呵护民族的内曜，思想资源内含的矛盾也使得民族更新的事业疑重重。《祝福》《在酒楼上》《长明灯》和《孤独者》等篇章都呈现了这种启蒙与浪漫的张力，两者的冲突令鲁迅陷入彷徨，1933 年的《题〈彷徨〉》一诗准确概括了他当时的心境，彷徨不仅因为新旧文学之争，更源于中西冲撞之际民族新生的困境，融通转化外部资源的内生式变革并非想象的那么简单，这些疑难使得文本充满矛盾和裂隙。

《祝福》是一个充满张力的文本，在批判锋芒之外，散发着民俗和节庆之美。小说以绍兴送灶旧俗的描写开篇，以旧历年的节庆场景终篇，叙事人“我”从节庆中获得的熨帖感来源于所寄身的文化系统，反讽的是，摧毁祥林嫂的也是这一文化系统，而不单纯是压迫性的宗法制度。祥林嫂的观念世界既为民间小传统定义，也受官方意识形态的形塑。礼教将祥林嫂界定为不洁之人，她发现即便是捐了门槛，死后仍无法免除地狱受罚的苦难，恐惧使她陷入绝望。这是她向“我”追问灵魂有无问题的原因所在，“我”的含糊其辞也正折射出鲁迅本人的困惑：民俗节庆令他意识到精神归宿的重要性，但文化秩序内含杀人的力量，祥林嫂的悲剧折射出浪漫与启蒙的尖锐冲突。《祝福》中的“我”在新年仪式中短暂地回归了他所疏离的文化秩序，而《在酒楼上》的吕纬甫似乎回到原点，彻底放弃



了原先激进的姿态。不能把《在酒楼上》简单地理解为五四退潮后知识群体悲观情绪的投射，它延续了《祝福》里对于节庆和民俗的关注。吕纬甫为小兄弟迁坟的举动极具象征意味：迁坟本身不重要，重要的是仪式本身，仪式确认家族血脉的关联，衔接起逝者与生者，决意割裂过去的新青年们重新发现了仪式、情感与记忆对于一个民族的关键意义，然而他们已无法真正回归旧秩序。对于传统如何衔接启蒙现代性的问题，作家其实并未给出答案。

《长明灯》和《孤独者》两篇传达了更为深刻的绝望感，作家将人物推向自我毁灭的境地，文本表现出一种否定民族自我的自戕式冲动。在《长明灯》里，吉光屯的人仍保留着华夷之辨的“天下观”，作为反叛青年的代表，疯癫主人公决意要吹熄这盏灯：“我就要吹熄他，自己熄！”<sup>[42]</sup>“自己熄”有置于死地而后生的壮烈。“绿莹莹”的长明灯给人以鬼火的联想，这一意象暗示着内曜的变质。《孤独者》里的主人公魏连受同样是新与旧之间进退失据的知识青年，启蒙的理想遭遇溃败，但也无法从传统中看到希望，乡土民俗的书写在此不复有抒情的意味，丧葬仪式不过是要循的旧例，魏连受甚至放弃了反抗的姿态，按族人意愿循旧例参加了祖母的葬礼。这篇浓重的绝望感也来源于鲁迅对人性的质疑，叙事人所言的“根苗”和“种子”指向“唯识学中先天‘种子识’、后天‘熏习’的佛教理念”<sup>[43]</sup>。鲁迅将佛教语汇与浪漫主义的童真意象结合起来，追问恶究竟来源于原初的人性还是环境的影响。然而否认童真和人原初善良的本性，即是否认内在性或内曜可依托的根基。魏连受的自戕投射出鲁迅最为绝望的心境，但人物自我毁灭的冲动恰恰是基于自性或意力而做出的，是一种悲怆的自我否认，也是自性的一种极端确立，与他“抉心自食”的意象相通，其实也呼应章太炎以自戕确立自性的激烈姿态。

较之激进的启蒙者，鲁迅更深刻地体认到西方现代性冲击下主体分裂的焦灼感，如果说癫狂是“取今”所必须付出的代价，在自我暴露于外部光源之后，“如何星火燎原，使自我‘心声’与‘内曜’之光点燃更多的光就应该是鲁迅在其后思索的问题，但这一块留给我们的只有空白”<sup>[44]</sup>。空白暗示民族

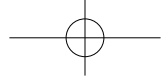
更新的困境，或者，作家留给我们也非空白，取今复古的命题其实变形为国民性批判之主题。

#### 四 从阿Q到墨子： 国民性批判再阐释

“取今复古”的命题变形为东西碰撞之际对自身传统的审视与检讨，这是国民性批判这一课题的缘起。国民性批判并非是人性的批判，而是文化批判，是对文化形塑的国民精神和心理结构的批判。这一课题是启蒙的，也是浪漫的，两者间的张力最终为革命敞开了空间。

在日本，国民性是与近代民族国家相生相伴的一个问题，讨论国民性的著作不胜枚举。从词源来看，国民性这个词与文化民族主义关系密切，李冬木对该词做了词源学探究，证实它“是日语对英语 Nationality 或 National character 长期翻译和吸收的结果”，不同时期存在不同译法，“在‘国粹保存主义的’明治 20 年代，被叫做‘国粹’，明治 30 年代又是‘日本主义’的代名词”<sup>[45]</sup>，这一事实足以说明它与德国浪漫主义的缠绕。早期明治启蒙思想家对日本传统文化和国民性大多持批判的态度，至 19 世纪 80 年代末期，“主张对传统文化的价值进行再评价的国粹主义思潮开始在日本抬头，其中的一部分文人学者使用国民性这一概念，对日本文化加以系统研究”<sup>[46]</sup>。日本国民性讨论是界定日本民族特质、建构民族想象的共同体乃至有意识引导民族自我造型的努力。正是在这一文化语境中，鲁迅接触到国民性话语，确认这一点对理解鲁迅国民性批判的缘起与旨归都至关重要。世纪之交，国内学界对国民性批判这一课题有过质疑，影响尤其大的是刘禾的分析，认为鲁迅等人的国民性批判是中国知识分子对“中国国民性这一神话”“暧昧不明的再发明”<sup>[47]</sup>，落入本质化东西文化差异并为殖民主义张目的西方话语圈套。但日本国民性讨论主要是对明治维新西方化的反拨，忽略这一思想背景，将国民性批判指认为东方主义或殖民主义的，不仅是片面化的理解，也否认了鲁迅一代知识精英的思辨力。

鲁迅的国民性批判同样在启蒙与浪漫的张力中



展开。鲁迅从一开始就是在赫尔德的意义上理解国民的，国民即赫尔德所言的“民众”或“大众”（Volk，英文为folk），或言“民族的全体成员”，特指“生存于民族根基之上，而非试图挪用外国资源来构建文化的群体”<sup>[48]</sup>。神话谣歌民俗等民间文化样式与民众息息相关，被视为民族精神的纯正表达。但鲁迅并不浪漫化民族文化传统，而是走向对民族文化与民众精神的批判性检视，从而避免了文化民族主义的误区。西方启蒙视角的引入使得这一批判成为可能，在异质文明的参照下，有悖于现代价值的传统理念、习俗和行为逐一受到检视与批判，为中国敞开了现代性转型的空间，但这一批判并不包含中西差异本质主义的预设。在文化民族主义的理解里，民族衰微并非因为文化的内在缺陷，而是因为有机体活力衰竭，或是文化出现偏差或凝滞，“‘发展’也可能意味着衰败与异化”<sup>[49]</sup>。批判并非是否定自身传统，而是检视它的偏差与误区，纠正其非常态、畸形的发展，恢复其原初本质与国民朴拙的白心。勒庞的学说可能也加深了鲁迅对于自身传统的批判性反思。勒庞认为每个民族都有自己的灵魂或特定的集体心理，集体心理为祖先的遗传主宰，遗传既是生物学也是文化意义上的，“一代又一代，逝去的祖先形塑我们观念与情感，造就我们行为的一切动机”，死者在数量上远多于生者，因而“死者是生者不容置疑的唯一主宰者”<sup>[50]</sup>。赫尔德同样认为传统和习俗参与民族性或民族精神的塑造，只是勒庞下沉到心理结构的层面来探讨这种影响，这使得他对变革的看法更为悲观。周氏兄弟都忧患于传统因袭的力量，有时将之具象化为“鬼”，但持进化论的鲁迅对改变遗传之重负仍是乐观的。他议论道：“祖先的势力虽大，但如从现代起，立意改变……Le Bon所说的事，也不足怕了”<sup>[51]</sup>；“死人之力比生人大，诚然也有一理的，然而人类究竟进化着”<sup>[52]</sup>。显然，这些观念都为鲁迅反思和批判国民性敞开了空间。

从文本策略来看，国民性批判往往依托戏仿手法展开，鲁迅的“油滑”风格很多与戏仿相关。戏仿依托于互文性，在对前文本的指涉中展开一种论争性的对话。戏仿包含有参照、比较与评判的维度，因而表现出反讽、夸张、讥笑嘲弄的风格，

其“矛头可以指向所模仿的文本，也可以指向‘世界’”<sup>[53]</sup>。《阿Q正传》和《故事新编》都关涉国民性批判主题，都以互文性开启古今并置的时空格局，在对前文本的戏仿式改写和再创作中，传达对民族及国民现状的反思与批评。《阿Q正传》是对以《史记》为代表的传记文学传统的戏仿，作家以“序”召唤出传记文学传统，以侵入式叙述将阿Q嵌入这一文类传统中，有意邀请读者将阿Q与传统传主加以对照，批判锋芒直指现实中国精神矮化的民众。以鲁迅自己的话来说，阿Q就是一个缺乏内曜或自性的人，奴性即是自性及主体性的匮乏，他随波逐流，为欲望或外在机缘摆布，无论是恋爱还是革命，都非基于内在性原则的自主选择，因为无力把握现实，而只能乞灵于“精神胜利法”的心理补偿机制，以发达的、病态的想象力篡改现实。周作人说阿Q是中国一切的“谱”的结晶，这话显然透着勒庞的影子。如果说阿Q是奴性心理的具象化呈现，《补天》更像是对其何以至此的一个回答。女娲是民族原初生命力的象征，女娲依据本能创造和行动，代表了人类与世界圆融一体的美好状态，而文化秩序的形成标志着人与自然的疏离和异化，在这一过程中民族逐渐丧失原初的生命力。女娲看到她亲手造的小东西全然陌生了，阿Q可谓压制性文化秩序发展到极端导致的病态结果。

鲁迅的国民性批判也有建构性的一面，这与日本国民性话语服务于民族国家建构的宗旨是一致的。在《故事新编》里，鲁迅回望先秦思想传统，以对典籍和历史人物的戏仿式改写，重构理想之国民性，塑造他所言的民族的脊梁。鲁迅的诸子观在很大程度上受章太炎影响，认为需要从先秦非儒学传统中寻求重塑国民性的有效资源。诸子学说中，鲁迅最为推重墨学，墨子直接启发了他对于中国脊梁式人物的塑造。《铸剑》里的复仇者可谓阿Q的反面，是墨家精神的形象表达，眉间尺与黑色人分别为自性与意志力的化身，两者合一铸就复仇之剑。《非攻》和《理水》则具体可感地呈现了锐意事功的大禹和墨子。《理水》中文化山学者教授的夸夸其谈与禹的苦干实干构成鲜明对比；《非攻》里的墨子有辩才、有谋略，坚定有力，进退自如，是局面的把握者和历史的推动者。在鲁迅的人物谱





系里，阿Q与墨子构成对立的两级，只有将两者并置考察，才足以看清鲁迅国民性批判之命题的全部内涵，阿Q的存在并不意味着国民性有着本质的缺陷，民族文化可能造就阿Q这样的人物，但同样孕育了禹、墨式的中国脊梁，国民性的批判是对民族文化传统的自觉检视，同时也是对传统资源的创造性激活与运用。

鲁迅由国民性批判最终走向了教育大众的左翼道路，文化民族主义促使他关注作为民族主体的大众，关注形塑民众精神的民间文化传统，而赫尔德所言的“民众”与马克思主义的“人民”或“普罗大众”有着天然的契合。鲁迅1930年写作的《习惯与改革》呼应了他1925年在给许广平信里表达的观点：“最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的”<sup>[54]</sup>。在《习惯与改革》一文中，他直言改革者要深入民众、教育民众：“多数的力量是伟大，要紧的，有志于改革者倘不深知民众的心，设法利导，改进，则无论怎样的高文宏议，浪漫古典，都和他们无干。”<sup>[55]</sup>要深入人心，就必须“于他们的风俗习惯，加以研究，解剖，分别好坏，立存废的标准，而于存于废，都慎选施行的方法，则无论怎样的改革，都将为习惯的岩石所压碎，或者只在表面上浮游一些时”<sup>[56]</sup>。写作《习惯与改革》时，鲁迅早已完成思想的左转，两段文字中思想的延续性清晰可见，改革或革命的成败取决于民众或国民的再造，风俗习惯是民族精神最核心的部分，来源于民众，是民族的根基所在，在历史的长河中，持续塑造民众的观念世界与价值体系，无论是民族更新，还是激进的政治和社会革命，都需依托人民大众这一主体从内部展开，这其实预示了中国革命的方向。经由文化民族主义理路，鲁迅的国民性批判自然衔接起左翼文艺目标。20世纪30年代，鲁迅投身左翼文艺运动，倡导大众的、革命的美术，以木刻版画等大众喜闻乐见的艺术形式启蒙大众、宣传革命。在左翼革命运动中，国民性批判之命题已暗中转化为重构民族历史主体的政治目标，《非攻》和《理水》其实预示了这一转向。

作为第三世界知识分子，置身中国现代转向的

历史时刻，鲁迅反观与检视民族自身的目光是启蒙的，也是浪漫的。在启蒙与浪漫的张力之间，他开辟出一条民族从内部更新的思想路径。这一路径有着自身的历史疑难，以历史的后见之明来看，只有当民族更新转向政治革命，中国真正完成现代转型，启蒙与浪漫的冲突才能消失，融合在民族国家构建的整体目标之中。“取今复古，别立新宗”，所言的新宗必然是一种新的文化形式，亦即盖尔纳所言的现代民族国家的公共文化，只有在特定的民族国家共同体内，这种共享文化才可获得其生长的根基，并支撑现代工业社会的运作与发展。

[本文系国家社科基金项目“西方浪漫主义与中国现代文学中的民族国家认同研究”(17BWW023)的阶段性研究成果]

[1] 伊藤虎丸：《鲁迅与日本人：亚洲的近代与“个”的思想》，李冬木译，第60页，河北教育出版社2000年版。

[2] Basil Willey, *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, London: Chatto & Windus, 1950, p.5.

[3][9][12][14][25][28] 鲁迅：《破恶声论》，《鲁迅全集》第8卷，第25页，第29页，第32页，第29页，第28页，第27页，人民文学出版社2005年版。

[4][15] 汪晖：《声之善恶：鲁迅〈破恶声论〉〈呐喊·自序〉讲稿》，第32页，第36页，三联书店2013年版。

[5][6] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p. 129, p. 131.

[7] 弗里德里希·希尔：《欧洲思想史》，赵复三译，第439页，广西师范大学出版社2007年版。

[8] David Morse, *Perspectives on Romanticism: A Transformational Analysis*, London: The Macmillan Press Ltd., 1981, p. 102.

[10] Martin Swales, *Goethe: The Sorrows of Young Werther*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.7.

[11] 章太炎：《王学第十》，《章太炎全集·楹书重订本》，第147页，上海人民出版社2014年版。

[13][24][27][35][38][51] 鲁迅：《鲁迅全集》第1卷，第138页，第52页，第57页，第65页，第57页，第329页。

[16] 王俊英：《日本明治中期的国粹主义研究》，博士学位



论文,第33页,中国社会科学院研究生院日本系,2012年。

[17]晚清至“五四”时期,日本充当了中国沟通西方思想文化的桥梁作用。日本政教社尊重“国粹”的呼声,在中国知识群体中有广泛共鸣。梁启超、王国维、章太炎和鲁迅等人都直接或间接受到赫尔德的影响。参见李音《作为民族之声的文学——鲁迅、赫尔德与〈朝花夕拾〉》,《中国现代文学研究丛刊》2022年第1期。

[18]汪荣祖:《康章合论》,第50页,中华书局2008年版。

[19]姜义华:《〈检论〉的文化史意义》,《思想与文化》2002年刊。

[20]章太炎:《建立宗教论》,《章太炎全集·太炎文录初编》,第436页,上海人民出版社2014年版。

[21][22]汪晖:《现代中国思想的兴起》(第一部下卷),第1046—1047页,第1040页,三联书店2008年版。

[23]周展安:《依他起自性,依自不依他与反公理——试论章太炎从佛学出发的“唯物论”思想》,《中国哲学史》2017年第4期。

[26]Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011, p.227.

[29]Wang Pu, “Poetics, Politics, and “Ursprung/Yuan” : On Lu Xun’s Conception of “Mara Poetry””, *Modern Chinese Literature and Culture*, Vol.23, No.2 (Fall 2011), p.58.

[30][31]章太炎:《章太炎全集·齐物论释定本》,第116页,第118页,上海人民出版社2014年版。

[32][33][49]F. M. Barnard, “National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.44, No.2 (1983), p. 246, p. 242, p. 233.

[34]李国华:《章太炎的“自性”与鲁迅留日时期的思想建构》,《中国现代文学研究丛刊》2009年第1期。

[36]杨恒达将引文译作:“瞧啊,通过了解古泉的起源而变得明智的人最终将寻求未来的泉源和新的起源。——哦,我的兄弟们,不用太久,就会有新的民族产生,有新的泉水潺潺流入深谷。”参见尼采《查拉图斯特拉如是说》,杨恒达译,第248页,译林出版社2012年版。尼采在此谈及古老民族的大动荡,将之比作地震,地震摧毁很多泉源,但也显露出新的源泉,从新泉源中将诞生新的族群。文中

“新泉将奔泻入新的深渊中去”为作者根据英译本改译,参见Fridrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 170.

[37]孙尧天:《“偏至”、“复古”与文明再造——早期鲁迅对历史进步论的接受与抵抗》,《文学评论》2019年第4期。

[39]Raymond Williams, *The Country and the City*, New York: Oxford University Press, 1973, p.279.

[40]Prasenjit Duara, “Local Worlds: The Poetics and Politics of the Native Place in Modern China”, *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 99, No.1 (Winter 2000), p.13.

[41]鲁迅:《340419 致陈烟桥》,《鲁迅全集》第13卷,第81页。

[42]鲁迅:《长明灯》,《鲁迅全集》第2卷,第63页。

[43]张芬:《从〈齐物论释〉到〈故事新编〉——章太炎、鲁迅与先秦诸子思想关系略论》(上),《河北民族师范学院学报》2017年第4期。

[44]王植:《“光”之辩——论鲁迅的主体安置问题》,《文学评论》2021年第3期。

[45]李冬木:《芳贺矢一〈国民性十论〉与周氏兄弟》,《山东社会科学》2013年第7期。

[46]班玮:《明治国粹主义思想家的“国民性论”》,《日本研究论集》2001年第2期。

[47]Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-china, 1900-1937*, Stanford: Stanford University Press, 1995, p.47.

[48]Robert Reinhold Ergang, *Herder and the foundations of German nationalism*, New York: Octagon Books, 1966, pp.195-196.

[50]Gustave Le Bon, *The Psychology of Peoples*, New York: The Macmillan Co., 1898, p.11.

[52]鲁迅:《读经与读史》,《鲁迅全集》第3卷,第149页。

[53]Simon Dentith, *Parody*, London: Routledge, 2000, p.17.

[54]鲁迅:《两地书》,《鲁迅全集》第11卷,第31—32页。

[55][56]鲁迅:《习惯与改革》,《鲁迅全集》第4卷,第228页,第229页。

[作者单位:上海大学外国语学院]

责任编辑:罗雅琳