

“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

孙尧天

内容提要 20世纪初，历史进步论被广为接受。这一观念涉及到如何理解中国古代历史、中国与西方的关系、在现代世界重建中国的主体性等重要命题。鲁迅早年的科学训练使他具备了相对充实的进化论知识，他也曾借助历史进步论的视角观照晚清时期的中国，但鲁迅同时表现出了对于历史更为复杂的理解。鲁迅认为历史的每一个阶段都有其相对的合理性，无法含混地在各时期之间指出进步的必然迹象。根据进化论所昭示的史实，鲁迅重新评价了古代历史，他强调古今之间的有机延续并希望锻造出新的民族主体。在此基础上，鲁迅反转了晚清文明论的构架，他推崇野蛮中的精神力量，认为中国历史的内部仍然蕴含着生机。

关键词 进步；进化；偏至；复古；文明

晚清中国处在极为复杂的历史时空之中，古今中西各方的力量都在相互竞争。鲁迅的难得之处在于，当大多数论者对西方世界充满艳羡之时，他却认为西方历史行进到19世纪末已经走偏了方向，有识之士应当“洞达世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，施之国中”^[1]，对此，鲁迅理想的方案是“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”^[2]。这体现出了鲁迅开阔的视野与深厚的历史感，在他看来，解开晚清困局不仅需要更加深入地了解西方，也面临着如何重新认识、评价与解释中国历史的问题。

从介绍海克尔种系一元论的《人之历史——德国黑格尔氏种族发生学之一元研究诠释》开始，“历史”就成为鲁迅早期论文中的关键词，如果说鲁迅早年主张建立“人”的主体性，那么他首要的工作就是重新诠释“人”的历史。《科学史教篇》延续了这种思路，以梳理科学史作为认识科学的方式本身就展现出了他的历史眼光。在《文化偏至论》中，尽管鲁迅的目的在于回应晚清的问题，但对西方历史的介绍却占去了大部分篇幅，他甚至认为这才是回应时代问题的根本^[3]——只有准确把握了西方

历史，才能找到针对晚清痼疾的解决之道。在《摩罗诗力说》开篇，鲁迅再一次表现出了对于历史问题的热忱，他先后讲述了印度、希伯来、埃及、伊斯兰等古文明兴衰的历史，在20世纪初的世界舞台上，晚清中国不仅有强大的现代西方文明作为比照，还有这些已经消亡了的古文明作为前车之鉴。

一 历史意识的变迁与“偏至”的原理

鲁迅无疑希望中国能够避免重蹈历史的覆辙，而他眼前的景象却是“发展既央，隳败随起，况久席古宗祖之光荣，尝首出周围之下国，暮气之作，每不自知，自用而愚，污如死海”^[4]。联想到那些已经灭亡的文明古国，鲁迅深感不安。他不止一次地描绘过晚清中国的危机处境，并自觉将改变这种状况作为自己的起点，如《文化偏至论》开篇，鲁迅首先勾勒了一副“停滞”的中国形象：

屹然出中央而无校讎，则其益自尊大，宝自有而傲睨万物，固人情所宜然，亦非甚背于理极者矣。虽然，惟无校讎故，则宴安日久，苓落以胎，迫拶不来，上征亦辍，使人茶，使

人屯，其极为见善而不思式。有新国林起于西，以其殊异之方术来向，一施吹拂，块然踣僮，人心始自危……^[5]

值得注意的是，新兴的西方现代国家不仅打破了天下中心的迷梦，使得中国沦为万国世界中的一员，还带来了全新的历史意识。“上征”显示出了古今之间历史意识的变迁，鲁迅早年多次使用过这一概念，除《文化偏至论》之外，在《摩罗诗力说》中，他批评中国古代的历史观只会让人沉湎过去从而失去进步的动力，即有“故作此念者……为无上征，为无努力，较以西方思理，犹水火然”^[6]。对于古老的中国而言，“上征”标示了一种全新的时间观。原理上，这一概念与鲁迅对进化论的接受相联系，所谓“不幸进化如飞矢，非堕落不止，非著物不止，祈逆飞而归弦，为理势所无有。……人得是力，乃以发生，乃以曼衍，乃以上征，乃至于人所能至之极点”^[7]。

“停滞”表达了包括鲁迅在内的中国知识分子的历史感，它意味着一种全新的把握历史的方式正在生成，认定中国“停滞”与接受历史进步的观念分不开关系。但问题是，进化论果真指引了进步的方向吗？晚清许多论者不自觉地“进化”与“进步”混淆，其中显然存在着需要澄清的地方。如果我们只是追溯到达尔文，那么可以发现，他从来没有试图用生物学论证历史进步，对达尔文而言，生物进化本身就是一场以自然选择为机制的充满偶然的冒险。把两者混合在一起的是斯宾塞，然而，斯宾塞的社会进化论并非从生物学着手，他从一开始就抱有普遍进化的观点，后来才将生物进化论纳入其中，此外，斯宾塞采纳的是拉马克的遗传学原理——这种原理支持那种为达尔文所抗拒的进步论。与达尔文不同，斯宾塞所致力的是寻找解释历史与存在的普遍法则，他预设了历史是“以一种线性的过程从简单到复杂、从同质到异质而完成的，并且不仅自然界是这样，而且整个宇宙都是这样”^[8]。尽管同处于维多利亚时代，斯氏的理论显然比达尔文的学说更能反映大英帝国蒸蒸日上的时代情绪。

事实上，历史进步论形成于更早的18世纪，达尔文于19世纪中后期提出的生物进化论之所以广受推崇，一个重要的原因便在于他此时“科学”

地证明了历史的进步，尽管这不是他的本意。启蒙运动更新了西方学界的历史观，在同一个世纪的两端，中国的历史形象在西方学界的主流叙述中发生了颠覆性的转变。在此之前，通过传教士，中国古代的思想学术曾给予欧洲17、18世纪的启蒙运动诸多灵感与启发，尤其在反对天主教会、提倡理性化和世俗化的运动中居功至伟，狄德罗、伏尔泰、莱布尼茨等启蒙思想家都曾对中国的思想与文化发出过衷心赞誉。不过，即便盛赞中国文化的伏尔泰，也明显意识到了中国的科学水平已经远远落后于当时的欧洲，只不过他不愿就此深究，在他看来，中国古代发达的伦理道德远比科学更为重要^[9]。然而，恰恰是科学的发展以及由此所创造的物质文明，使得欧洲人纷纷相信历史进步才是压倒性的潮流。

距离伏尔泰的称赞尚不到半个世纪，一副“停滞”的中国形象便产生了。中国的历史形象在启蒙运动晚期发生了颠倒，1793年，孔多塞在《人类精神进步史表纲要》中就将中国描绘成只有迷信而没有科学的停滞、腐败的半野蛮国家，这与鲁迅在《文化偏至论》开篇所描绘的“停滞”的中国形象已经非常接近。孔多塞宣扬的正是线性进步的历史观，在这一点上，斯宾塞继承了孔多塞。通过《天演论》以及其他介绍进化论的著作，这种进步史观蔓延到中国，成为人们把握历史的一般准则。沿着这条脉络，晚清论者多将西方描述成进步的模板，并在比较的视野中观照“停滞”的中国，如鲁迅也在《摩罗诗力说》中写道：

自柏拉图(Platon)《邦国论》始，西方哲士，作此念者不知几何人。虽自古迄今，绝无此平和之朕，而延颈方来，神驰所慕之仪的，日逐而不舍，要亦人间进化之一因子欤？吾中国爱智之士，独不与西方同，心神所注，辽远在于唐虞，或迳入古初，游于人兽杂居之世……^[10]

鲁迅这里把柏拉图“想象”为进化思想的开创者，他相信自古至今，西方历史观的基调就是进步论^[11]。如果进步代表了一种应然的方向，那么令他失望的是，中国古代的众多文人学士却走上了与此相反的道路。

在严译《天演论》之前，历史进步论其实就已

经借助传教士的翻译传播开来了。鲁迅在南京求学时使用过的地质学教材《地学浅释》（1873年）、林乐知译的《四裔编年表》（1874年）以及更为详细介绍西方19世纪进步史的《泰西新史揽要》（1895年）等西史译著都已经将西方启蒙时期的进步观念引入进了中国知识界^[12]。其中，《泰西新史揽要》一书颇为值得重视。这部书的作者罗伯特·麦肯齐原本只是19世纪晚期英国历史学界不入流的学者，被传教士李提摩太翻译至中国学界之后骤得大名。这部译著原名为《十九世纪史》，讲述了欧美各国19世纪资本主义的历史，麦肯齐认为人类历史就是一部关于进步的记录，而19世纪的科学、启蒙和民主政治更是见证了历史进步论的胜利。这部著作在英国学界评价不高，但却吊诡地成为晚清知识分子认识西方——尤其是近百年来现代西方世界的最重要的一部著作，如梁启超便说：“凡欧洲一切新政皆于此百年内渤兴，故百年内之史最可观，近译《泰西新史揽要》即此类书也。”^[13]

19世纪的西方汇聚了晚清学界有关历史进步的全部想象，如果这种想象中蕴含着人类的进步和希望，那么中国的改革就应当跟上19世纪西方的步伐。在这种逻辑的导引下，中国与西方的差异被转换成了时间上落后与先进的关系，与“20世纪中国”并列的是“19世纪欧洲”。历史的时序已经被规定好，甚至于在当时出现了要想追上19世纪的欧洲，就必须率先成为18世纪的欧洲的观点^[14]。这种错位的历史观构成了鲁迅的背景，但一开始根据进步论批评中国历史停滞的鲁迅，随后却展现出了对于19世纪截然不同的看法，“物质也，众数也，十九世纪末叶文明之一面或在兹，而论者不以为有当”^[15]。他认为那个为时人所崇拜的进步的欧洲已经走向“偏至”，“根史实而见于西方者不得已，横取而施之中国则非也”^[16]。鲁迅否定了由历史进步论所编织的中国落后而西方先进的启蒙神话，他认为中国可以越过19世纪并迅速地跟上20世纪的欧洲，二者几乎是平等的关系，甚至同病相怜，因为物质崇拜也是中国自古以来的弊病^[17]。鲁迅不再可能认同于那种自卑地把中国历史置于西方19世纪之前的观点。

同时，鲁迅没有孤立地审视19世纪，而是将

其放置到更长的文明史脉络中，他选择的起点是“世纪之元”。鲁迅相信19世纪西方的繁荣有其相应的合理性，简言之，这是自宗教改革之后不断积累、发展的自然结果。因此，在《文化偏至论》中，当鲁迅追溯西方现代历史的时候，他从这一脉络盛赞了19世纪物质文明所达到的高度：

至十九世纪，而物质文明之盛，直傲睨前此二千余年之业绩。数其著者，乃有棉铁石炭之属，产生倍旧，应用多方，施之战斗制造交通，无不功越于往日；为汽为电，咸听指挥，世界之情状顿更，人民之事业益利。^[18]

但随后从历史的进程出发，鲁迅转而指出不能把物质文明当作“一切存在之本根”^[19]，因为还有那些无法被包容在内的精神界的问题。与此同理，关于西方19世纪的政治运动，一方面，鲁迅承认民主、平等以及自由的理念有其历史合理性，“物反于穷，民意遂动，革命于是见于英，继起于美，复次则大起于法朗西，扫荡门第，平一尊卑，政治之权，主以百姓，平等自由之念，社会民主之思，弥漫于人心”^[20]。但另一方面，他指出这已经不再符合20世纪的潮流。事实上，对于鲁迅早年精神主义的思路与反民主政治的思想，如果忽视了历史伦理的角度，而执意从中引申出普泛性真理，我们将几乎无法把握鲁迅早年思想的精髓，更不可能理解鲁迅的批判与抉择。“顾世事之常，有动无定”^[21]，由于不再存在超越历史的绝对价值与判断，鲁迅只承认一个处在运动与变化中的现实世界。在此思想基础上，鲁迅认可了19世纪“物质”与“众数”的合理性，但同时，也正以此为依据对之做出了否定，因为历史行进到了20世纪——“此迁流偏至之物，已陈旧于殊方者，馨香顶礼，吾又何为若是其芒芒哉！”^[22]

有意思的是，在描述某种现象之前，鲁迅常常用“时”作为修饰和限定。对于理解鲁迅的历史观而言，这是一个特别重要的标示。“时”首先取消了超越流动性历史的普遍真理与绝对价值，其次，这种明确的时间意识使得鲁迅可以承认每一个历史阶段的自主性，并由此突破启蒙主义的进步神话。在《科学史教篇》中，鲁迅对于西方科学史的叙述明确揭示出了这种历史观的特点。当叙述到华惠尔

指责古希腊学者没有按照现代方法探究自然时，鲁迅对华惠尔的自大表现深为不满，他反驳这种以今人为准绳批评古人的做法：

盖世之评一时代历史者，褒贬所加，辄不一致，以当时人文所现，合之近今，得其差池，因生不满。若自设为古之一人，返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评，则所论始云不妄，略有思理之士，无不然矣。^[23]

晚近有学者考证出《科学史教篇》是以木村骏吉1890年出版的《科学之原理》的绪言“科学历史之大观”为蓝本，其中接近五分之四的篇幅均源于这篇绪言^[24]。这段引文也是出自木村骏吉的绪言。毫无疑问，木村骏吉所阐发的历史观深得鲁迅认同，这种认同同时显示出了《科学史教篇》中作为读者、译者以及思想者鲁迅的主体性态度，因为，正是紧接着这段涉及历史观的论述，鲁迅进行了最大限度的发挥，《文化偏至论》更为具体地呼应了这里的观点——

若据此立言，则希腊学术之隆，为至可褒而不可黜；其他亦然。世有哂神话为迷信，斥古教为谄陋者，胥自迷之徒耳，足悯谏也。盖凡论往古人文，加之轩轻，必取他种人与是相当之时劫，相度其所能至而较量之，决论之出，斯近正耳。^[25]

根据木村骏吉的论述，鲁迅指出如果从特定的历史背景出发，把自己拟想成当时的人物，那么就会认为古希腊时期的科学成就同样非常伟大。华惠尔的批评反映出了历史进步论背后的目的论和普遍主义立场，在鲁迅的反驳过程中，“时”的意识再次被凸显，正如他随后指出，今人并不必然在与古人的较量中占据上风，反之，一切依从古人，也与华惠尔蔑视古人的做法相当^[26]。

鲁迅在这里略显突兀地插入了“迷信”的问题，这种偏离了主题的论述彰显出了鲁迅早年另一个切己的问题意识：几乎在同一时期，他正在与当时的唯科学主义者围绕“迷信”展开争辩，鲁迅从上述思路获得了灵感。在历史进步论的叙述中，“迷信”意味着古人的愚昧与落后，是负面的产物，鲁迅则将其视为特定历史时空中的人文精神的表现，认为不应当从现代科学的角度批评这种精神现象，并由

此提出了一种别致的二元论史观：

盖神思一端，虽古之胜今，非无前例，而学则构思实验，必与时代之进而俱升，古无所知，后无可愧，且亦无庸讳也。^[27]

在17世纪拉开启蒙运动大幕的古今之争中，便有论者企图把“科学上相对于古人所具有的优势转变为一种艺术上的优势”^[28]，迫使古人全面撤退，一个世纪后，孔多塞的“精神进步史”就建筑在对科学的坚定信仰上。鲁迅破除了对科学的一元论信仰，他认为只有“科学”才具有随着时代进步的可能，而人类的精神（“神思”）则与进步论无关。另外，表现在对于宗教和中世纪的态度上，按照历史进步论的逻辑，科学进步的启蒙之光为人类驱散了黑暗和蒙昧，与此不同的是，鲁迅认为，无论哪一个时期都存在着相应的历史合理性^[29]，但也只是暂时、相对的合理性，古往今来，没有一种思想或建制可以超越时间而永恒，一切都在流逝。

这使得鲁迅更像是一名历史主义者。由于历史总要发生变化，也就不存在所谓的终极目的，正如鲁迅相信“盖无间教宗学术美术文章，均人间曼衍之要旨，定其孰要，今兹未能”^[30]。我们不必惊讶这里的结论。对鲁迅而言，“进步”始终是一个包含多重矛盾的概念。由于取消了终极目的，总体上，线性进步史观无法成立，而在二元论的历史叙述内部，科学却又存在进步的可能，尽管这也需要历史地加以对待。鲁迅早年推崇叔本华、尼采等“新神思宗”，尤其强调他们是“神思宗”里的“至新者”^[31]，几乎没有人追问过，为什么鲁迅非要强调他所推崇的是“至新者”呢？这其实是鲁迅的历史观使然，因为对鲁迅而言，只有“至新”，他们的观点才能够应对19世纪走向“偏至”的历史。

然而，“至新”的“神思宗”又何尝不是历史的新一轮“偏至”？“偏至”更像是一个中性词，它既表明了历史的停滞，又预示着变革的到来。在《文化偏至论》中，鲁迅有所谓“盖今所成就，无一不绳前时之遗迹，则文明必日有其迁流，又或抗往代之大潮，则文明亦不能无偏至”^[32]。在《科学史教篇》中又有，“人间教育诸科，每不即于中道，甲张则乙弛，乙盛则甲衰，迭代往来，无有纪极”^[33]。这正是鲁迅取消了历史目的论的结果。他曾运用一

对颇为有趣的形象描述“偏至”的轨迹，“文明无根旧迹而演来，亦以矫往事而生偏至，缘督较量，其颇灼然，犹子与璧焉耳”^[34]。历史就像是“独臂者”和“跛足者”，从一个“偏至”走向另一个“偏至”，在不断的改革抑或革命中向前螺旋行进。

二 “古之精神光耀”

中国是一个拥有漫长历史的文明古国，在晚清内忧外患的局势中，如何认识、继承那些曾经辉煌灿烂的古代文明，这是向当时的人们提出的严峻挑战。一些改革者认为，历史观的问题导致了近代中国的衰败：中国人好古，而西方人好新，好古的心理阻碍了中国进步，假如古代一切皆好，那么如何做现代人呢？^[35]鲁迅早年同样需要回应这些问题，然而，不同于趋新的进步论者，鲁迅没有将古、今视作对立的二元，他希望在融合二者的基础上生成新的主体，所谓“取今复古，别立新宗”^[36]，这种态度、方法与历史进步论存在着明显的张力。

在《科学史教篇》中，鲁迅批评了对待古代的两种错误态度，“惟张皇近世学说，无不本之古人，一切新声，胥为绍述，则意之所执，与蔑古亦相同”^[37]。今人没必要万事依从古人，同样，蔑视古人也是不应有的态度。对于沉湎于过去而不思进取的态度，鲁迅形容其为“中落之胄，故家荒矣，则喋喋语人，谓厥祖在时，其为智慧武怒者何似，尝有闾宇崇楼，珠玉犬马，尊显胜于凡人”^[38]。这让人想起被挫败后还要宣称“我们先前——比你阔的多啦！”^[39]的阿Q。显然，这种优胜策略只能使中国丧失改革与前进的动力。鲁迅相信古代的精华可以延续下来并在现代世界焕发生机，“夫国民发展，功虽有在于怀古，然其怀也，思理朗然，如鉴明镜，时时上征，时时回顾，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”^[40]。他的理想是：在重古/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。

鲁迅“复古”的说法令人想起中国传统的循环史观，但这并不意味着他走向了保守。在《摩罗诗力说》中，鲁迅同样表达了对于这种历史观的不满，“心神所注，辽远在唐虞，或迳入古初，游于人兽

杂居之世；谓其时万祸不作，人安其天，不如斯世之恶浊阽危，无以生活。其说照之人类进化史实，事正背驰”^[41]。这是对于传统历史观的整体拒斥，其中，鲁迅批评了儒家复归唐虞“三代”的理想以及道家追求更为辽远的复古理想。古人往往将上古视为超越时间限制的黄金时代并发出今不如昔的感叹，这种复古论调同时带有明确的道德指向，即，上古的历史被视作道德源泉，从中可以衍生出用以规范人类社会的天道或天理，而鲁迅依据进化论所描绘的上古世界则呈现出了截然不同的景象。

当进化思想越发挤占人们的思想空间时，有关上古史的传统解释不免受到冲击。在鲁迅之前，康有为就将公羊三世说与线性进步论融合起来，断言孔子之前的古史“茫昧无稽考”，这种观点对后起的疑古思潮深具影响。康把黄金时代从过去转移到未来并相信通过渐次的改革，人类最终将会实现大同。鲁迅同样认为上古并非黄金时代，在他看来，这个时代布满了“汗迹”与“血腥”，只不过“历时既永，史乘无存，汗迹血腥，泯灭都尽，则追而思之，似其时为至足乐耳”^[42]。所谓的“黄金时代”，很可能与人类进化的真实历史相反，似乎与这种疑古思潮有些相似。但不同之处在于，鲁迅随后不仅拒绝了大同世界，而且相反，对于古人“武健勇烈，抗拒战斗”^[43]的精神表现出了强烈兴趣。

不过，鲁迅这里真正的对手并非康有为。他明确地把老子视作传统复古论的代表，如有“老子之辈，盖其泉雄”^[44]，因而当鲁迅依据进化论批判中国古代的退化史观时，他首先向着老子发难。除了在形式上与老子的复古观近似，鲁迅同老子秉持着完全不同的两套历史观。鲁迅批判老子无为、不争，讽刺其高蹈的隐士理想将使人丧失生机与活力，最终退化为僵死的草木：

然奈何星气既凝，人类既出而后，无时无物，不稟杀机，进化或可停，而生物不能反本。使拂逆其前征，势即入于苓落，世界之内，实例至多，一览古国，悉其信证。若诚能渐致人间，使归于禽虫卉木原生物，复由渐即于无情，则宇宙自大，有情已去，一切虚无，宁非至净。^[45]

鲁迅与老子的分歧需要进一步追溯到自然观的不同，老子相信“自然”充满生机，“无为”和“无

不为”能够相互转化，对此，他的完整表述是“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”^[46]。然而，对于接受了现代科学意义上的进化论的鲁迅而言，“自然”无非是一个无意识、无目的的物质世界，在这样的世界中，一切都要遵循生存斗争的法则。不争，就意味着灭亡。

此外，鲁迅对老子的批判包含着强烈的救世之心，他不希望中国的有志之士都变成高蹈的隐士，自然放任主义导致的结果令他感到恐惧。现实的焦虑进一步增强了鲁迅对于老子退隐理想的反感，他从中看到了晚清那些投机政客的身影——他们以改革为口号谋取私利，遇到危险便隐遁起来以求自我保全。在《文化偏至论》中，鲁迅谴责这些所谓志士“即使怙恃既失，或被虐杀如犹太遗黎，然善自退藏，或不至于身受”^[47]，在《摩罗诗力说》中又有“驯至卑懦俭嗇，退让畏葸”^[48]。鲁迅迫切希望改变中国的形势，而唯一的办法就是斗争——“不争之民，其遭遇战事，常较好争之民多，而畏死之民，其苓落殇亡，亦视强项敢死之民众”^[49]。如果从弱者最终将会转化成强者的辩证法来看，老子并不是自甘软弱，他不仅被当作史官，也被奉为饱受尊崇的战略家^[50]。鲁迅洞晓了老子的权术，如他以惯用的讽刺手法称“其术善也”，但随即却用“人类进化史实”的原理将老子拒在了20世纪的大门之外。

鲁迅的复古论在晚清并非没有同道。鲁迅早年的多处论述均显示出他与国粹学派不同寻常的思想联系。国粹学派曾经是晚清鼓吹“古学复兴”的重要阵营。1905年，由邓实主编的《国粹学报》开始提倡“古学复兴”。这是一份旨在用国粹激发民族感情的刊物。“古学复兴”远追作为现代西方源头的文艺复兴，近以日本的崛起为榜样。如果现代西方的强盛正源于此，日本在明治维新之后的崛起又再次证明了这一思路的有效性，那么，在中国复兴古学也同样是一项根本大计。鲁迅早年虽然没有直接宣扬国粹，但对此的态度却非常温和，他谴责当时一些浅薄的历史虚无观点，认为不应当把中国的衰败归罪于古代的文物制度和语言文字^[51]。在1906年之后，鲁迅追随章太炎。章氏曾经是国粹学派的代表性人物，他意图借助“古学复兴”推动晚清的民族革命，如有“用国粹激动种性，增进爱

国的热肠”^[52]的著名说法，鲁迅的态度明显受到章太炎的影响。另外值得注意的还有，在《摩罗诗力说》开篇，鲁迅热情赞扬了但丁的语言改革对意大利统一的意义，“意大利分崩矣，然实统一也，彼生但丁，彼有意语”，以至于到了“有但丁者统一”^[53]的地步。包括《域外小说集》的翻译，鲁迅在跟随章氏之后，追求古义，尝试用艰涩的古字作为书写语言，也是这种历史与民族意识的体现。鲁迅神往于但丁的功绩，他早年还一度想要以“新生”为旗帜推动中国的文艺运动，也很可能受章太炎与国粹学派“古学复兴”理念的影响。

鲁迅的复古论响应了晚清“古学复兴”的潮流，民族革命同样是他的重要诉求。所谓“吾之吟咏，无不为宗邦神往”^[54]，鲁迅对上古世界的重塑无疑是为了凝聚统一的民族意志。在《文化偏至论》中确立了精神主义思路的鲁迅^[55]，更为重视上古先民在文明起源时期所表现出的精神力量。他对于古国历史的沉思便围绕着这种内在精神力量的衰退而展开，如《摩罗诗力说》的开篇：

盖人文之留遗后世者，最有力莫如心声。

古民神思，接天然之闾宫，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，不与絨口同绝；且益曼衍，视其种人。递文事式微，则种人之运命亦尽，群声辍响，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。^[56]

鲁迅在这里发现了历史运行的秘密，他总结出了先民精神力量的变化与历史命运的深刻关联，精神衰颓正是一个民族陷入危机的症候。而他的复古就是要逆历史潮流而动，重新召唤出那些深藏在历史深处的原始的精神强力。

无论鲁迅早年推崇的尼采、叔本华等“新神思宗”（可解为“古民神思”的再生），还是心向往之的拜伦、雪莱等“摩罗诗人”，都紧密响应了当时激荡的民族革命思潮。正如在《摩罗诗力说》中，鲁迅以1812年普鲁士反抗拿破仑帝国的事例说明，对于激发战斗意志与锻造新的国民，一个民族自古流传下来的精神资源将会起到多么巨大的作用，鲁迅称其为“古之精神光耀”：

其时德之民族，虽遭败亡窘辱，而古之精

神光耀，固尚保有而未隳。……败拿破仑者，不为国家，不为皇帝，不为兵刃，国民而已。国民皆诗，亦皆诗人之具，而德卒以不亡。^[57]

鲁迅希望古人的精神力量能够推动晚清民族复兴的热潮，与此同时，他自己也被当时高亢的民族情绪所影响。黄帝，这一传说中的上古帝王，被晚清的民族主义者从皇统的一个要素改造为民族的共同祖先，鲁迅也曾以黄帝子孙的身份追溯民族的起源，“昔者帝轩辕氏之戡蚩尤而定居于华土也，典章文物，于以权舆，有苗裔之繁衍于兹，则更改张皇，益臻美大”^[58]。在《破恶声论》中，鲁迅再一次提到黄帝，他批评那些无视民族历史、盲目趋新的人士肤浅无知，“教师常寡学，虽西学之肤浅者不愆，徒作新态，用惑乱人。讲古史则有黄帝之伐某尤，国字且不周识矣”^[59]。除此之外，对于构建民族身份、融汇民族意志有重要象征意义的龙图腾，也曾在晚清的科学主义思潮中陷入困境，按照进步论的历史叙事，图腾必然是落后与野蛮的标志，更遑论世上本来就没有所谓“龙”这种动物，然而，出于对古人精神力量的赞扬，鲁迅同样怀着强烈的自豪感为之辩护，如他反驳当时的科学主义者“夫龙之为物，本吾古民神思所创造”^[60]。

尽管鲁迅用进化论澄清了上古时期残酷的真相，并批评老子式的传统复古论者，但对古学相对保守的态度与对“古民神思”的多次赞美，使得鲁迅很难被视为历史进步论者，这也再次呼应了《科学史教篇》中“神思”与进步无关的论断。在鲁迅的上古想象中，最为值得注意的是他与《山海经》的关系——这是一部令鲁迅自幼年即深为着迷的著作。《山海经》中描述的各种奇怪的动物形象令他长久不忘，“画着人面的兽，九头的蛇，三脚的鸟，生着翅膀的人，没有头而以两乳当作眼睛的怪物”^[61]。他反复刻画着“刑天”，这个“没有头而‘以乳为目，以脐为口’，还要‘执干戚而舞’”^[62]的战斗者形象。1903年，在翻译凡尔纳的科学小说时，鲁迅仍然没有忘记《山海经》，他把精卫、刑天与小说中的探险家联系起来，并在译文中突兀地插入一段来自东晋陶潜的赞语，“精卫衔微木，将以填苍海；刑天舞干戚，猛志固常在”^[63]。而鲁迅在《月界旅行·辨言》中表示，他翻译科学小

说的目的在于鼓动无畏、进取的精神，所谓“冥冥黄族，可以兴矣”^[64]，作为“古民神思”的产物，这些形象除了激发鲁迅对古人想象力的赞叹与自豪之外，还成为其重构民族精神的灵感来源。

鲁迅借助进化论对于上古的重溯，清除了完美世界的可能性，他所描绘的上古世界呈现为一副人与自然、人与人相抗争的景象。这一图景或许是悲观的，但鲁迅却对于民族复兴抱以极高的期待，他认为只有通过不断的抗争，中国才能屹立在纷争不止的现代世界。伊藤虎丸认为，鲁迅用“古民神思”捕捉到了现代西方的“自由精神”^[65]，但指出“自由精神”仍显不够，在鲁迅的激进复古中包含着强烈的民族主义与革命诉求，古代先民的精神力量给予了他民族复兴的希望，正如有所谓“吾未绝大冀于方来，则思聆知者之心声而相观其内曜”^[66]。

三 “野物”的历史寓意

在《摩罗诗力说》第三节末尾，鲁迅曾援引生物学上的返祖现象来说明自己的复古志向，并由此赞扬摩罗诗人的反抗精神，如：“抑吾闻生学家言，有云反种一事，为生物中每现异品，肖其远先，如人所牧马，往往出野物，类之不拉(Zebra)，盖未驯以前状，复现于今日者。撒旦诗人之出，殆亦如是，非异事也。”^[67]鲁迅自陈“之不拉”的说法来自生物学家，事实上，《天演论》中便有一条案语涉及到返祖现象。在“导言十六·进微”的案语中，严复即说：“反种一事，生物累传之后，忽有极似远祖者，出于其间，此虽无数传无由以绝。如至今马种，尚有忽出遍体虎斑，肖其最初芝不拉野种者。驴种亦然，此二物同原证也。芝不拉之为驴马，则京垓年代事矣。”^[68]这或许正是鲁迅所谓“之不拉”的出处。

这段对于返祖现象的描述，鲁迅并非偶然为之，他为“之不拉”注入了更为深厚的历史寓意。鲁迅由此郑重推出了他早年心驰神往的摩罗诗人，某种意义上，摩罗诗人即是被文明驯化因而“退让畏葸”的人群中的“野物”，他从“野物”的那种桀骜不驯的状态中发现了近代中国的救亡之道。

在《摩罗诗力说》开篇，当鲁迅怀着凄凉的心情叙述完印度、希伯来、埃及、伊斯兰等古国的衰

亡史后，他曾得出“盖人文之留遗于后世者，最有力莫如心声”^[69]，文明史的先例已证明，从历史起点以降的无非是一个民族精神力量不断衰退的过程。鲁迅随后引用尼采，原因即在于尼采对力量的重视。有意思的是，在尼采这里，那种能推动历史变革的力量同样与野蛮深刻地关联在一起，如“尼佉（Fr. Nietzsche）不恶野人，谓中有新力，言亦确凿不可移”^[70]。尼采认为“野人”蕴含了革新历史的力量^[71]。鲁迅总结的历史教训与尼采的观点一致，当然，他很可能是借助尼采的观点追溯了这些文明国家的衰亡史。所谓“文明”，反而意味着僵化、保守以及对于进取和开拓精神的限制与否定，正如鲁迅随后指出“特生民之始，既以武健勇烈，抗拒战斗，渐进于文明矣，化定俗移，转为新儒”^[72]。

当鲁迅把野蛮提升到如此高的地位，以致于“上征在是，希望亦在是”^[73]时，不免让人深思，鲁迅难道是一位反文明的论者吗？事实上，鲁迅虽然批评文明内部力量的衰退，但他并非站到了否定文明的立场，“盖文明之朕，固孕于蛮荒，野人狃獠其形，而隐曜即伏于内。文明如华，蛮野如蕾，文明如实，蛮野如花”^[74]。这里并非二元对立，一方面，鲁迅运用植物生长的次序说明文明和野蛮乃是一体、共生的有机关系，另一方面，野蛮被视作相对文明更为内在性的力量。从那些古国衰亡的历史中，鲁迅发现了野蛮才是文明自我更新最不可或缺的动力，对野蛮的重视也与他早年再造民族主体的愿望一脉相承。

需要指出的是，当鲁迅格外强调野蛮中的“新力”时，构成其论述背景的正是晚清的文明史学。晚清文明论虽泊自日本，但它的内容却是西方中心主义式的。在这套论述内，现代西方成为文明的唯一尺度，中国从天下的中心被驱逐到文明体系的边缘，并被打上“野蛮”或“半野蛮”的标记。作为当时言论界的领袖，梁启超较早从日本明治时期的文明论潮流获得启发，他追随着文明论的理念一度得出“夫以文明国而统治野蛮国之土地，此天演上应享之权利也；以文明国而开通野蛮国之人民，又伦理上应尽之责任也”^[75]。还有“以今日之中国视泰西，中国固为野蛮矣”^[76]这种强硬论断。至少在1903年写作《中国地质略论》时，鲁迅也沉浸在这套内含着等级区分的文明论述之中，例如，

他曾呼吁“工业繁兴，机械为用，文明之影，日印于脑，尘尘相续，遂孕良果，吾知豪侠之士，必有悻悻以思，奋袂而起者矣”^[77]。同年，在翻译凡尔纳的科学小说时，鲁迅也坚持着这种观点，他将科学小说视为“改良思想，补助文明”^[78]的一部分。

然而，鲁迅在《摩罗诗力说》中改变了这种文明论的态度，而且扭转得十分激烈。从晚清文明论的标准来看，中国尚处在野蛮的阶段，如果从野蛮到文明本质上是一条进步与上升之路，那么，中国就应当以西方为目标进行改革或革命以使自我文明化，而这正是当时中国的必然选择。由于文明论本身内含着现代性的进步逻辑，晚清文明论者也大多是历史进步论者，因此，当转而对文明论发出批评的时候，鲁迅同时表现出了对于历史进步论的不信任感，如他将野蛮视为与文明发展相伴随并且是更为根本性的动力，而一旦文明论内含的野蛮与文明之间的等级结构被取消，野蛮与文明之间也就不复存在线性进步的关系。

《文化偏至论》更为全面地呈现了鲁迅对文明论的批评。在这篇文章中，鲁迅批评晚清文明论者“近不知中国之情，远复不察欧美之实，以所拾尘芥，罗列人前，谓钩爪锯牙，为国家首事，又引文明之语，用以自文”^[79]。鲁迅用了较多笔墨陈述晚清文明论的内容，大体说来，其一是鼓吹武力至上，其二是发展工商业、建立立宪政体。鲁迅认为这不但没有触碰到中国问题的根本，也误判了西方的真实历史，所谓的“文明”已经走向偏至，即便在西方也成了棘手的问题。在《文化偏至论》的结尾，他连用5个问句激烈地反驳了晚清文明论所涉及的各方面（富有、路矿、众治、物质、多数）。鲁迅指责这种文明论“凡所张主，惟质为多，取其质犹可也，更按其实，则又质之至伪而偏，无所可用”^[80]。

对于中国历史的评价，鲁迅也与晚清文明论者呈现出了不可忽视的差异，他认为不能因为中国面对列强的军事失败就判定文明的优劣，“夫以力角盈绌者，于文野亦何关？”^[81]鲁迅相信中国并非那些文明论者口中所谓的“野蛮”。

第不知彼所谓文明者，将已立准则，慎施去取，指善美而可行诸中国之文明乎，抑成事旧章，咸弃捐不顾，独指西方文化而为言乎？^[82]

在文明论者的语义中，文明独指西方，而鲁迅则将“中国之文明”与“西方文化”并列在一起，显然，他不是那种以西方为中心的一元文明论者。

鲁迅交错地使用了“文明”和“文化”。曾有论者指出《文化偏至论》中大量使用“文明”的现象，认为“文明”和“文化”是同义词，鲁迅讨论的其实是“文明偏至论”，由此“文化偏至论”改为“文明偏至论”更为恰当^[83]。不过，在严格的意义上，这并不是两个可以等同的词汇。“文明”与“文化”虽然并不属于新造词，如《周易》与《尚书》等古典文献中早已存在，但是，在晚清民初，这两个词的流行却经过了日本的影响，并且，就“文化”二字的普及时间而言，也较“文明”的流行相对靠后。“文化”一词在日本的出现是为了与带有一元性质的“文明”对抗，如日本学者石川祯浩指出，“文化”概念最早诞生于浪漫主义时期的德国，原本是为了反对涵盖世界普遍真理的“文明”，具有高度的精神性和民族性，“文化”一词在日本的流行便发扬了这种精神。他由此认为，鲁迅在《文化偏至论》中“继承了‘文化 Kultur’的价值观”^[84]，并自觉地以文化的概念对抗一元的文明论。

然而，如果以石川祯浩所指出的这种“文化”概念而论，鲁迅却又在本该使用“文化”的地方不时使用着“文明”的概念。我们不清楚鲁迅是否了解“文明”与“文化”的区别，但从《文化偏至论》中的表述看，鲁迅有时使用“文化”描述西方，有时又使用“文明”，可见他并没有着意二者的分别。

鲁迅选择对抗甚嚣尘上的文明论，不仅在于文明论所内含的西方中心主义立场，还在于，他认为以资本和民主为内核的文明论将遮蔽人的“性灵”。鲁迅深为信服尼采对于文明论的批评，除了在《摩罗诗力说》中引用尼采，说明“野蛮之力”的重要性之外，在《文化偏至论》中，鲁迅批评西方现代文明的偏至，提出精神主义和个人主义这两大主张，都不曾离开尼采的启发。

德人尼佉（Fr. Nietzsche）氏，则假察罗图斯德罗（Zarathustra）之言曰，吾行太远，孑然失其侣，返而观夫今之世，文明之邦国矣，斑斓之社会矣。特其为社会也，无确固之崇信；众庶之于知识也，无作始之性质。邦国如是，

奚能淹留？吾见放于父母之邦矣！聊可望者，独苗裔耳。^[85]

尼采的介入，使得鲁迅与晚清文明论之间的问题变得更为复杂。伊藤虎丸也曾指出，鲁迅由于受尼采的影响而对19世纪的文明论加以批判^[86]。但如果停留于此，我们并不能更深入地揭示尼采、鲁迅与晚清文明论之间的历史联系。论及19世纪西方文明论在日本与中国的流行，一个必须提及的人物是英国史学家巴克尔。巴克尔既是日本，也是晚清中国文明论的先驱，随着明治初期的开化之风，大量西方著作被翻译过来，在这股潮流中，对于日本文明论影响最大的当属巴克尔的《英国文明史》。它不仅提供了福泽谕吉《文明论概略》的构架，也为田口卯吉的《日本开化小史》做出了示范。在晚清知识界借道日本而形成的文明论述中，巴克尔同样是极为重要的人物，他的文明史论曾被隆重地介绍进中国，在当时前后有4个译本^[87]。尼采曾明确地将巴克尔作为重要对手，他之所以强调野蛮之力，恰恰有意针对巴克尔的文明论。通过引用尼采，鲁迅不经意地卷入了尼采与巴克尔的这场纷争。

巴克尔在1857—1861年发表的两卷《英国文明史》只是原定计划的绪论部分，这两卷引起的争议集中在他的实证主义方法论中。受孔德《实证哲学教程》影响，巴克尔强调历史发展的一般原则，他将人类的文明分为欧洲文明和非欧洲文明，认为在欧洲文明中，精神规律起决定作用，自然受人类支配，而在非欧洲文明中，自然规律起决定作用，人类受自然支配。相比之下，精神规律显然更为高级。巴克尔排除了历史的多元性和特殊性，许多历史学家无法接受这种做法，因此让他饱受非议。尼采曾直接点名批评巴克尔及其文明论，他认为巴克尔错误地把实证主义偏见引入了历史学。尼采猛烈地讽刺其“臭名昭著”^[88]，他还在一封信中展示出对抗巴克尔的坚定态度：“库尔^[89]的图书馆里大约有20000册藏书，这些书给了我很多教益。我第一次看到了巴克尔那本大名鼎鼎的书《英国文明史》——非常特别！很明显，巴克尔是我最为强劲的一个对手。”^[90]

在对待文明的态度上，尼采远比鲁迅激进。如果鲁迅对“野物”抱有高度兴趣，是来自于这种自然状态中所包含的可以更新文明的原始力量，那么，

尼采则将文明本身视作对立面，“假设所有文明的意义就在于，把‘人’这个野兽驯化成温顺的、有教养的动物，即一种家畜的话，那么，人们就必须毫不迟疑地把所有这些反应本能和怨恨本能看作文明真正的工具，正是在它们的帮助下，贵族及其理念才最终遭受耻辱并被征服”^[91]。尼采坚持古典贵族主义的立场，对他而言，基督教以及现代文明是奴隶造反的结果，他批判这种文明论本质上体现了人类的倒退。此外，尼采也曾经对返祖现象非常感兴趣，对史前时代的思考构成了尼采文明批判的依据，他以此拉开距离，以局外人的眼光考察西方历史，19世纪60至80年代对古生物学的浓厚兴趣在某种程度上决定了他后期的思考方式^[92]。如前所述，鲁迅对返祖现象的兴趣来自《天演论》中的案语，但不同于严复止于生物学的介绍，鲁迅从这种反常的现象中汲取到了文明批评的灵感，尽管鲁迅当年对尼采的了解尚不至于如此深入，但这无疑说明他与尼采的长久共鸣不是偶然。

事实上，尼采倾心于野蛮，在西方反文明论的历史上并非没有先驱，诸如蒙田、卢梭以及18世纪英国的浪漫派思想家。通过尼采，鲁迅接续上了这条思想谱系。随着地理大发现与航海时代的到来，“野蛮”一度成为受人津津乐道的话题，借助于探险家的实地考察以及小说家的想象，许多意在批评欧洲腐败政治的思想家对于远方世界以及野蛮人表现出好感——他们被视作心地单纯、道德善良的人。“高贵的野蛮人”为浪漫派思想家提供了灵感并支持了如莫尔、笛福、卢梭等人关于乌托邦的构想。当鲁迅批判晚清的文明论时，他不仅明确表达了对西方中心主义的抗拒，更为重要的是，对鲁迅而言，野蛮同时也是一种发自内心的道德力量，这与表面性的、虚伪的文明论构成了强烈反差。

尽管鲁迅未必了解“高贵的野蛮人”在西方的精神谱系，但尼采关于野蛮的论述使得他坚信，如果能够发扬“野蛮”中勇敢无畏、开拓进取的精神力量，那么，将会对于晚清的民族救亡起到更为根本的作用。因此，鲁迅谴责文明论者的伪善，并将其与“朴野”的古人对比：

实利之念，复黏黏热于中，且其为利，又至陋劣不足道，则驯至卑懦俭嗇，退让畏葸，

无古民之朴野，有末世之浇漓，又必然之势矣。^[93]

鲁迅将文明与野蛮相比较，正如这里所言，他绝不是在与文明的比较中贬低野蛮，而恰恰有意识地提升了野蛮的地位。又如，在《摩罗诗力说》中，当鲁迅介绍普希金的诗歌《吉普赛》时，他对于吉普赛这一长期流浪于欧洲底层社会的民族发出赞叹：“社会之伪善，既灼然现于人前，而及泼希之朴野纯全，亦相形为之益显。”^[94]这种对于“古民”和“朴野”的赞美使人联想到鲁迅早年还曾为“迷信”辩护，他批判科学主义者浅薄无知并反过来强调“伪士当去，迷信可存”^[95]，鲁迅认为“迷信”正是“朴素之民，厥心纯白”^[96]的表现。

如果仅仅认为鲁迅是为野蛮辩护，那就弱化了他的立场，鲁迅显然还在野蛮中发现了更为重要的内容。在《破恶声论》中，鲁迅在称赞了“迷信”所包含的“纯白”之心后独树一帜地提出了“内部文明”的概念，“盖不知神话，即莫由解其艺文，暗艺文者，于内部文明何获焉”^[97]。与此相应的是，在《破恶声论》一开篇，鲁迅即有“内曜”的说法，所谓“内曜者，破黜暗者也”^[98]，“曜”即光明，这种表达呼应了尼采曾启发他的象征着野蛮精神的“隐曜”。不同于文明论所包含的“文明”范畴，“内部文明”是一个指向文明发生与本源性发展的概念，它与“内曜”“隐曜”的含义相通，恰恰承载了那些被晚清文明论所驱逐的“野蛮”的部分。鲁迅由此反转了文明论的框架，在他这里，无论是“野蛮”，还是“文明”，都得到了明显不同于时代的解释。如果我们把鲁迅与20世纪初年游历了欧洲之后得出“夫文明者，就外形而观之，非就内心而论之”^[99]的康有为相比较，鲁迅对于文明的内在精神的强调就更为突出和独特了。在他看来，“内部文明”才真正显示出了一个民族在历史发展中的最为根本的力量。

[1] [2] [3] [5] [15] [16] [17] [18] [19] [20]
[21] [22] [31] [32] [34] [36] [47] [51] [58]
[79] [80] [81] [82] [85] 鲁迅：《文化偏至论》，
《鲁迅全集》第1卷，第57页，第57页，第45—47页，
第45页，第47页，第47页，第58页，第49页，第49页，

第49页,第48页,第47页,第50页,第47页,第50页,第57页,第46页,第57页,第45页,第46页,第57页,第46页,第47页,第50页,人民文学出版社2005年版。

[4][6][7][10][38][40][41][42][43][44][45][48][49][53][54][56][57][67][69][70][72][73][74][93][94]鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,第66页,第69页,第70页,第69页,第67页,第67页,第69页,第69页,第68页,第69页,第69—70页,第71页,第72页,第66页,第72页,第65页,第72—73页,第76页,第65页,第66页,第68页,第66页,第66页,第71页,第90页。

[8] 克里斯·布斯克斯:《进化思维:达尔文对我们世界观的影响》,徐纪贵译,第316页,四川人民出版社2014年版。

[9] 参见伏尔泰:《风俗论》,梁守锵译,第87页,商务印书馆2000年版。

[11] 鲁迅此处存在误解,柏拉图不仅不是进步论者,而且历史进步论的形成也是相当晚近的事情。详参卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,第10、24页,三联书店2002年版。

[12] 参见邹振环:《西方传教士与晚清西史东渐》,第308—326页,上海古籍出版社2007年版。

[13] 梁启超:《变法通议·论译书》,《梁启超全集》,第47页,北京出版社1999年版。

[14] 梁启超:《十九世纪之欧洲与二十世纪之中国》,《梁启超全集》,第369页。

[23][25][26][27][29][30][33][37]鲁迅:《科学史教篇》,《鲁迅全集》第1卷,第26页,第26页,第26页,第26页,第27—29页,第29页,第28页,第26页。

[24] 宋声泉:《〈科学史教篇〉蓝本考略》,《中国现代文学研究丛刊》2019年第1期。

[28] 马泰·卡琳内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,第26页,译林出版社2015年版。

[35] 严复:《论世变之亟》,王栻主编:《严复集》,第1页,中华书局1986年版。又可见谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》,第319页,中华书局1981年版。

[39] 鲁迅:《阿Q正传》,《鲁迅全集》第1卷,第515页。

[46] 《道德经·第三十七章》。

[50] 如严复对老子的态度。

[52] 章太炎:《在东京留学生欢迎会上之演说》,上海

人民出版社编,章念驰编订:《章太炎全集·演讲集》,第4页,上海人民出版社2015年版。

[55] 如“以意为世界之本体”,《文化偏至论》,第56页。
[59][60][66][95][96][97][98] 鲁迅:《破恶声论》,《鲁迅全集》第8卷,第31页,第32页,第25页,第30页,第32页,第32页,第25页。

[61][62] 鲁迅:《阿长与〈山海经〉》,《鲁迅全集》第2卷,第254页,第255页。

[63][64][78] 儒勒·凡尔纳:《月界旅行》,北京鲁迅博物馆编:《鲁迅译文全集》第1卷,第8页,第5页,第6页,福建教育出版社2008年版。

[65] 伊藤虎丸:《鲁迅、创造社与日本文学:中日近现代比较文学初探》,孙猛等译,第121页,北京大学出版社1995年版。

[68] 王栻主编:《严复集》,第1355页。

[71] 鲁迅所引的尼采这段话,来自登张竹风翻译的勃兰兑斯《尼采导论》。参张钊贻:《鲁迅:中国“温和”的尼采》,第170页,北京大学出版社2011年版。

[75] 梁启超:《张博望班定远合传》,《梁启超全集》,第799页。

[76] 梁启超:《论中国宜讲求法律之学》,《梁启超全集》,第60页。

[77] 鲁迅:《中国地质略论》,《鲁迅全集》第8卷,第20页。

[83] 参见董炳月:《鲁迅留日时期的文明观——以〈文化偏至论〉为中心》,《鲁迅研究月刊》2012年第9期。

[84] 石川祯浩:《近代中国的“文明”与“文化”》,《日本东方学》第1辑,第332、333页,中华书局2007年版。

[86] 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21页,河北教育出版社2001年版。

[87] 李孝迁:《巴克尔及其〈英国文明史〉在中国的传播和影响》,《史学月刊》2004年第8期。

[88][90][91] 尼采:《道德的谱系》,梁锡江译,第68页,第68页,第86页,华东师范大学出版社2015年版。

[89] 瑞士格劳宾登州首府。

[92] 奥尔苏奇:《东方—西方:尼采摆脱欧洲世界图景的尝试》,徐畅译,第5页,华东师范大学出版社2015年版。

[99] 康有为:《物质救国论》,汤志钧编:《康有为政论集》,第567页,中华书局1981年版。

[作者单位:华东师范大学中文系]

责任编辑:何吉贤