

“白心”与鲁迅关于现代作家进德路径的思考

——兼论鲁迅对爱罗先珂的译介

梁 仪

内容提要 在鲁迅以“立人”为核心的进德思想中，“白心”是作为一种进德路径或方法而存在的。《破恶声论》中鲁迅创造性地化用了宋尹学派的“白心”作为道德资源，以对抗儒家强势的进德修身话语体系，这种独特的进德思路影响深远。鲁迅将“白心”作为现代作家及知识分子道德养成的方法，直接影响了他对爱罗先珂的译介。鲁迅突出呈现爱罗先珂的“白心”特质，一方面引导其由“社会党人”向“诗人”的形象转变，另一方面回应其关于“智识阶级”的道德批判与道德期待，塑造出“心思纯白”且“敢于白心”的形象，对于现代作家道德塑造具有示范意义。

关键词 白心；鲁迅；进德；现代作家；爱罗先珂

鲁迅的进德思想发端于清末时期，与当时留日知识界有关“革命道德”问题讨论的语境密不可分。这场讨论聚焦革命者的“私德”与“修身”等话题，鲁迅的观点集中体现在《摩罗诗力说》《文化偏至论》《破恶声论》等论文当中，初步形成了以“立人”为核心的进德思想，对于鲁迅后来的思想发展与文学活动具有重要意义。

《摩罗诗力说》侧重介绍摩罗诗人“刚健不挠”“抱诚守真”“争天拒俗”的人格特质与道德内涵，构成鲁迅进德思想中的“理想形象”。那么，通往这个“理想形象”的进德路径或方法何在？《文化偏至论》篇末略述“立人”思想：“是故将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神。”^[1]这里明确说到“道术”（方法）问题的关键在于“尊个性而张精神”，但是这个问题还可以被继续追问下去——怎样才能实现“尊个性而张精神”？《破恶声论》中的“白心”才真正涉及如何进德的具体方法问题，也成为鲁迅后来关于现代作家及知识分子进德问题的思考原点。

一 “白心”作为鲁迅进德思想的方法

学界关于鲁迅“白心”的研究成果已经很丰富，较早专门论述“白心”的是日本学者伊藤虎丸，他将“白心”解释为“把自己的内心和盘托出于人前”的直率态度，认为“白心”代表欧洲近代精神，是与“中国知识分子的文化传统正相反的东西”^[2]。后来的研究者则在解释“白心”与中国传统文化的渊源关系上有所突破。乐黛云认为“白心”源自《庄子·天下》“不累于俗，不饰于物，不苛于人，不忤于众”的精诚心声^[3]。郜元宝分析鲁迅“自白其心的创作”和“以心应世的法则”，认为“鲁迅的思想/文学是特殊形态的一种心学”^[4]。此外，藤井省三从“儿童的发现”、汪卫东从“个人”观念、涂昕从“博物学”、杨红军从儒家中庸“诚”与“明”等不同视角对鲁迅“白心”分别进行了探究^[5]。

以上研究对于解释“白心”颇具启发意义，然而从鲁迅进德思想的角度来看，还有几个问题有

待解决：“白心”背后的道德思想资源是什么？鲁迅“白心”具有怎样的道德内涵？“白心”对于鲁迅进德思想与文学观念的形成有何作用？在探讨这些问题之前，有必要首先厘清两个问题：其一，鲁迅关于“白心”一词的使用情况；其二，如何看待“白心”与鲁迅同时期提出的“心声”“内曜”“神思”“灵明”“自觉”“自省”等词的关系。

鲁迅在《破恶声论》中首次使用“白心”一词，但是关于“白心”的理解却不能拘囿于这个文本，而应该放眼鲁迅整个创作来看。纵观鲁迅的创作，他对于“白心”主要有两种用法：其一为动宾结构，意为祛除伪装、表白真心。例如《破恶声论》“志士英雄，非不祥也，顾蒙幅面而不能白心”“辄岸然曰善国善天下，则吾愿先闻其白心”“使其羞白心于人前，则不若伏藏其论议”^[6]，再如《〈古小说钩沉〉序》“况乃录自里巷，为国人所白心；出于造作，则思士之结想”^[7]。其二为偏正结构，意为纯白的心、坦诚的心。例如《破恶声论》“朴素之民，厥心纯白”^[8]，《我们现在怎样做父亲》“便在中国，只要心思纯白，未曾经过‘圣人之徒’作践的人，也都自然而然的能发现这一种天性”^[9]，再如《〈池边〉译者附记》中称爱罗先珂“梦幻，纯白，而有大心”^[10]。

再来看“白心”与鲁迅同时期提出的“心声”“内曜”“神思”“灵明”“自觉”“自省”等词的关系。表面看起来，这些词语都指向人的精神层面，以前的研究多从其内在联系的角度来分析，这些词语在内涵上确实有交叉重叠之处，但是并不能混为一谈。从进德的视角来看，“白心”区别于其他词语的关键在于独树一帜的方法论意义。

在《破恶声论》中，“白心”与“内曜”“心声”的联系尤为紧密。“内曜者，破黷暗者也；心声者，离伪诈者也”^[11]，二者分别从视觉和听觉的角度描述一种理想的精神状态，其实在内涵上是完全等同的。但是“白心”却并不能与它们直接划等号，联系上下文可知，鲁迅的论述逻辑是“白心”（动宾结构）而后可达到“心声之洋溢”“起人之内曜”的效果，“白心”强调的是一种通向理想精神的方法，亦即作为进德的方法。再来看鲁迅常用的“神

思”与“灵明”两个词语，广义来讲二者都指代精神生活，与物质生活相对而言，“神思”一词具有“想象”的涵义，有时也专门指代“文艺”层面的精神生活。显然，无论是动宾结构的“表白真心”，还是偏正结构的“纯白之心”，都不能涵盖词义更广的“神思”与“灵明”，只能作为其中的一种路径或可能。从方法论的角度来看，与“白心”最为接近的词语是“自觉”“自省”，但是由于这些词语在当时使用较为普遍，词义也随之显得空洞泛化，鲁迅从古语中摘取不太常见的“白心”一词来替代，意图非常鲜明，即与传统中居于主流的儒家进德修身的方法论相区别。

二 鲁迅“白心”的道德资源及意义转换

鲁迅从古语中选取“白心”一词作为进德方法，这在当时的思想界是独一无二的。要理解鲁迅这个独特的进德路径，一方面需要深入剖析这个词语背后的道德资源，其中既有中国传统文化的思想渊源，也有近代西方舶来的道德观念；另一方面需要探究鲁迅选用“白心”作为进德方法的思想语境，将其放置在清末梁启超、章太炎等有关“革命道德”问题的讨论中去考察其独特意义，这直接关系到鲁迅进德思想与文学观念得以融合的内在机制。

在中国传统的道德资源中，儒家的进德修身思想占据主流地位，孔子“君子进德修业”（《周易·乾·文言》），曾子“吾日三省吾身”（《论语·学而》），孟子“吾善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》），董仲舒“循天之道以养其身谓之道”“君子不学，不成其德”（《春秋繁露》），后世儒家理学与心学更是对修身之道推崇备至，在进德修身的方法论上不断探索，逐渐发展为各种“修身工夫论”，深入渗透到精英知识阶层的人生观中。例如北宋程颐强调“涵养须用敬，进学在致知”（《近思录》），南宋朱熹将修身之要归纳为“言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过”（《朱子大全》），明代王阳明也重视以“知行合一”“事上磨炼”等修身工夫来“致良知”（《传习录》）。显然，

从这个儒家进德修身的思想传统来看,鲁迅选取的“白心”并不居于其中。古语“白心”并不属于儒家道德资源体系,鲁迅的这一选择也并不是偶然为之,通过下面分析“白心”背后的思想资源便可知一二。

以往研究者回溯“白心”一词的传统文化渊源时,往往都会征引《庄子·天下》及《庄子·天地》两篇,然而还需注意“白心”的另一个来源为《管子·白心》。《管子》收录了宋钘、尹文学派的名篇《白心》,有学者认为“‘白心’一词应为宋子学派之专门术语”^[12]。这个说法不无道理,《庄子·天下》其实是一篇介绍先秦时期几个学派的学术史文章,“白心”正是在介绍宋尹学派时出现的:

不累于俗,不饰于物,不苛于人,不忤于众。愿天下之安宁,以活民命。人我之养,毕足而止。以此白心,古之道术有在于是者,宋钘、尹文闻其风而悦之,作为华山之冠以自表,接万物以别宥为始。语心之容,命之曰“心之行”。^[13]

这段话引介了宋尹学派的学说,其中的关键词就是“白心”,具体内涵可理解为“不为世俗所系累,不用外物来矫饰自己,不苛求他人,不违逆众人的心意”^[14]。《庄子·天下》篇的介绍比较简略,那么宋尹学派的“白心”究竟有何道德内涵呢?

据陈鼓应《管子四篇诠释》,“《白心》意为洁白其心”,全文共八章,其中“第一章为全篇之纲,论执持道德,守静因时”,后面七章分而论之,旨在“突显圣人如何运用道德以修身治国”^[15]。综合宋尹学派《内业》《心术》《白心》诸篇来看,这个学派既承袭了道家老子的思想资源,又更加侧重“心学”阐发,注重内心道德修养,主张摒弃虚名伪饰、反对暴力战争、节制情欲的“白心”。

鲁迅为什么要选用宋尹学派“白心”一词?他又如何处理这个词语背后的传统思想资源呢?在这里首先需要厘清的是,鲁迅是否清楚这个词语背后的传统思想脉络,从目前掌握的材料来看,鲁迅对于宋尹学派及其“白心”思想是较熟悉的。《中国小说史略》中论及“宋子名钘,见《庄子》,《孟子》作宋牼,《韩非子》作宋荣子,《荀子》引子宋子曰,‘明见侮之不辱,使人不斗’,则‘黄老意’,

然俱非方士之说也”^[16]。《〈古小说钩沉〉序》中也提及“《庄子》举宋钘之言”,即《庄子·天下》所引用宋钘“君子不为苛察,不以身假物”等语^[17]。从这些引述可见,鲁迅对于宋钘的思想并不陌生,不仅如此,他对于宋钘的道德人格也非常欣赏。《破恶声论》中描述期待的人格形象“举世誉之而不加劝,举世毁之而不加沮”一句,正是来自《庄子·逍遥游》对“宋荣子(宋钘)”的评价,但庄子认为“虽然,犹有未树也”。鲁迅并未像庄子那样仍不满足于宋钘的道德境界,他充分赞赏其不为荣辱所动、孤立于世的精神,并且认为这种人物才足以“发国人之内曜”。从这种区别来看,鲁迅对于“白心”的理解,其实更偏向于宋尹学派本义,而并非庄子的思想。为什么鲁迅会对宋尹学派“白心”如此青睐?其中有几个原因值得注意。

其一,从“白心”的词源来看。《庄子·天下》称“白心”本是“古之道术”,亦即方法论,宋钘、尹文不过是袭取古道而为之;还有学者考证,“白心”一词来源于《国语·周语上》中“祓除其心,以和惠民”“祓除其心,精也”^[18]。这种取自古道的方式与鲁迅当时“取今复古,别立新宗”的思想十分贴合。

其二,从“白心”的道德内涵来看。鲁迅看重其“去伪”“轻名”“别囿”的道德态度。所谓“去伪”,即“不累于俗,不饰于物,不苛于人,不忤于众”;所谓“轻名”,即“举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮”;所谓“别囿”,即破除常俗、荣辱、物质带给人心的种种束缚。这正切合鲁迅关于“革命道德”问题的思考,也正是他写作《破恶声论》的意图所在。鲁迅批评那些缺乏“革命道德”的“志士英雄”,虽倡言“革命”却不能忘却名利荣辱,不过是“羞白心于人前”的“伪士”。

其三,从宋尹学派的思想脉络来看。通常认为宋尹学派属于道家的一个分支,由于宋钘、尹文都曾在齐国稷下学宫而被称为“稷下道家”,由于其崇尚“黄老之学”又被成为“稷下黄老”派。但是也有学者认为宋尹学派与墨家较为接近,例如钱穆认为“宋、尹皆墨徒,而作为平冠,亦自异于儒家之圜冠也”^[19],郭沫若认为宋尹学派“是战国时代的道家学派的前驱,而它的主要动向是在调和儒

墨”^[20]。这样不同于主流的思想脉络，尤其是与墨家接近，与鲁迅的思想也颇为契合。

那么，鲁迅如何将宋尹学派“白心”与“破恶声”相联系呢？显然，鲁迅并未标榜这个流派的思想，只是将其中某些与自己思想契合的部分加以创造性转化，在这个转化中又融入近代西方精神的“新声”，这种融合是有意为之，以实现“破恶声”的目的。鲁迅很清晰地看到这些“恶声”背后的革命道德问题，发出这些“恶声”的并非无名之辈，而是被世人称为“志士英雄”的人物。他们标榜“科学”“适用”“进化”“文明”等新鲜词汇，然而并不真正理解这些词语的意义，只能含糊其辞，甚至自相矛盾。所以，鲁迅一针见血地指出，根本问题在于“假此面具以钓名声于天下”的革命道德问题。“志士英雄”既然不肯白心，也羞于白心，《破恶声论》便“解析其言，用晓其张主之非是而已矣”^[21]。

鲁迅欣赏中国传统文化中“顾瞻百昌，审谛万物”的思维方式，视之为“正信”而非“迷信”，并将这种传统与西方唯心主义对等来看，认为“中国已于四千载前有之矣”，颇引以为豪。宋尹学派也重视蕴藏万物之中的“道”，并将“道”的追求与内心修养紧密联系，如“心无他图，正心在中，万物得度”（《管子·内业》）、“天曰虚，地曰静，乃不伐。洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存”（《管子·心术上》）等。然而这种“普崇万物”的原始信仰，毕竟只停留在古人记录或者“气禀未失”的农民身上，“求之于士大夫，戛戛乎难得矣”^[22]。深受儒家文化熏陶的士大夫中已经很难寻觅“白心”，尤其是“盖浇季士夫，精神窒塞，惟肤薄之功利是尚，躯壳虽存，灵觉且失”^[23]。那些鼓吹“破迷信”的“志士英雄”正是如此，都是不能“白心”的“伪士”。

鲁迅既不赞成“志士英雄”鼓吹的“崇侵略”思想，也不认同“见侮不辱”或“无抵抗主义”，主张保持武力以自卫。其中“见侮不辱”一词即来自宋尹学派“见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战”的反战思想。鲁迅对“见侮不辱”的观点予以批评，并将其与当时流行的“无抵抗主义”相联系。日俄战争之后，托尔斯泰“无抵抗主义”在

日本知识界颇为流行，但是鲁迅却并不以为然，认为放弃暴力抵抗只会带来更多的灾难。从“破恶声”的意图来讲，这不仅是鲁迅对于“武事”的态度，背后关于“兽性”“奴性”“人性”的道德思考则更加深刻。“崇侵略”不过是“兽性”；“无抵抗”则易沦为“奴性”，摆脱“兽性”与“奴性”才能成为真正的“人”，这正是鲁迅的“立人”之道。

由此可见，鲁迅选用宋尹学派“白心”作为进德方法，正是看中其区别于儒家道德资源的特殊之处，以破除那些借儒家道德话语自蔽其陋的“伪士”。从这个角度来看，伊藤虎丸认为“鲁迅用了‘白心’这一古语，欲向中国人提示的实际是欧洲的近代精神”的说法^[24]，容易忽略“白心”这个词语背后的传统道德资源。所谓“欧洲的近代精神”，除了奥古斯丁、托尔斯泰、卢梭的自忏精神之外，伊藤虎丸在另外的文章中还详细讨论了尼采的思想资源与鲁迅“白心”的关系，诸如“面对自身反省的主观内面性”，“超人（诗人、天才、精神界之战士）”的心声唤醒“朴素之民（农民及其迷信）”的“两极结构”等^[25]。

但是，准确来讲，不能仅仅将“白心”视作一种普通的“古语”摘用，或者对于“欧洲近代精神”的挪用，鲁迅试图在中国传统道德资源与西方近代精神中间寻找联结的意图不可忽视。这也是鲁迅留日时期对于文化改造的基本思路，即“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”^[26]。《破恶声论》中，鲁迅是以来自传统道德资源的“白心”作为整体框架，并将西方近代精神融入其中，因此无论是奥古斯丁、托尔斯泰和卢梭的“自忏之书”，还是海克尔与尼采对于信仰的态度，都只是作为其中的例证出现。相较而言，他对与近代科学相悖的庙宇、赛会、神话等民间“迷信”的辩护则用力更勤，对“民乐耕稼，轻去其乡”“宝爱平和，天下鲜有”的中华文明传统也表示欣赏^[27]。

从清末进德思潮的谱系中来看，鲁迅以“白心”作为进德方法显得尤为独特。清末关于如何提升个人道德的讨论较多，如何解决“革命道德”中公德与私德冲突更是焦点话题。梁启超《论私德》、章太炎《革命之道德》《建立宗教论》、鲁迅《摩

罗诗力说》《文化偏至论》《破恶声论》诸篇都诞生于这个语境中。梁启超推崇王阳明与曾国藩的修身之道,在儒家道德资源中寻找支撑,《论私德》详述“正本、谨小、慎独”的进德方法,后续编撰的《德育鉴》《节本明儒学案》等也大量涉及修身工夫。革命党人宋教仁也以儒家进德修身资源自律,1906年日记中多次记载阅读吕坤《呻吟语·修身类》一书并勤于摘录与省思^[28]。章太炎则主张用佛教来增进个人道德,认为佛教能“以勇猛无畏治怯懦心,以头陀净行治浮华心,以惟我独尊治猥贱心,以力戒诳语治诈伪心”^[29],能“去畏死心”“去拜金心”“去奴隶心”“去退屈心”^[30]。在批判怯懦、浮华、诈伪、拜金等“革命道德”问题上,鲁迅与章太炎颇多相似之处,但是在进德方法上却有所不同。鲁迅将“白心”作为进德方法的独特探索,未必如梁启超、章太炎等在清末思想界引起关注与讨论,但是不能忽视“白心”之于鲁迅以及现代文化的重要意义——尤其是对于塑造现代作家及知识分子的道德形象产生了深刻影响,下文将以20世纪20年代鲁迅译介爱罗先珂为例探讨这一问题。

三 “白心”与鲁迅译介爱罗先珂的道德视角

鲁迅围绕“白心”区分了三类人物,分别为“伪士”“朴素之民”与“硕士/性解”:其一“伪士”,即“蒙幅面而不能白心”“本无有物,徒附丽是宗,辄岸然曰善国善天下”的读书人;其二“朴素之民”,即“厥心纯白”或“心思纯白,未曾经过‘圣人之徒’作践的人”;其三“硕士/性解”,即“厥心而成声”“心声洋溢”“起人之内曜”的人。这三类人物根据是否及能否“白心”来区分,也是鲁迅进行道德评判的一个基本标准,在其文学创作中具有非常重要的原型意义。鲁迅笔下的“伪士”形象最丰富精彩,包括小说人物高尔础、四铭、方玄绰等以及《故事新编》中漫画化的孔丘、庄周等人物,也包括杂文中批判的“正人君子”“绅士”“学者”“乡愿”“帮闲”等。“朴素之民”形象较少见,大抵作为“伪士”的对应物而

出现,例如《起死》中被庄周复活的“汉子”,《一件小事》中的“车夫”等。“硕士/性解”则是具有“纯白之心”且能发出“心声”产生社会影响的人物,如爱罗先珂、柔石、韦素园等。已有学者从“白心”角度来探讨鲁迅文学作品中的人物,归纳梳理了其中的“纯白人”形象^[31],其实“白心”之于鲁迅的意义不止于此。如果回溯鲁迅早期的文学活动,“白心”的意义更多体现在他对作家及知识分子道德的关注,尤其是1920年代对爱罗先珂的翻译、介绍与评价之中。

既有关于鲁迅与爱罗先珂的研究,多集中于他们的交往史实、精神共鸣及文学创作关联等层面,然而还需注意爱罗先珂的道德形象之于鲁迅、新文学及新文化的特殊意义。与鲁迅译介的其他作家不同,爱罗先珂不仅是鲁迅的同时代人物,而且与鲁迅有一段较密切的交往,这种共时与互动关系,让鲁迅对于爱罗先珂从文字、精神到事实层面都有丰富而鲜活的体察。显然,鲁迅在这些丰富的感受中是有所取舍的,作为爱罗先珂的主要译者,他的取舍很大程度上塑造了爱罗先珂在中国的形象。因此,关注鲁迅这种“取舍”与“塑造”背后的意图才是理解鲁迅与爱罗先珂关系的关键所在。

(一)从“社会党人”到“诗人”的转移

爱罗先珂被国内媒体关注和报道,最开始并不是以“诗人”而主要是以“社会党人”的身份被注意。20年代初,日本社会主义运动非常活跃,堺利彦、大杉荣、荒烟寒村等在1920年底发起成立了“日本社会主义同盟”。1921年“五一”劳动节后,日本政府开始采取一系列措施严厉打压社会主义运动,下令解散“日本社会主义同盟”,派秘密警察监视其成员的活动,放逐俄国诗人爱罗先珂等。《民国时报·觉悟》记者谢晋青在《日当局猛击社会党》中专门介绍了放逐爱罗先珂的情形:

俄国盲人爱罗逊柯君,去年以来,即被日本政府注意。于解散社会主义同盟后,同时对于爱罗逊柯君,也发出一道放逐令,限其于十天内出离日本国土,并声明在此禁令没有解除以前,绝对不准其再来日本。

爱罗逊柯君实地加入日本底社会运动,这是真的;因为日本党人,每次开什么会,都要

请他去演讲。他底演讲，听说很能受多数人欢迎。因此当局注意他，也是当然的。^[32]

1921年6月10日，《民国日报·觉悟》又发表了晋青的通讯《被逐俄党人已离日本》和伯焜的诗歌《赠爱罗新柯退去日本》。从这些文字来看，爱罗先珂起先主要是以“社会党人”的身份被关注的。

鲁迅关注爱罗先珂也始于这次被逐事件。他从日文报纸《读卖新闻》上看到相关报道后，当年7月即托人在日本购买《夜明前之歌》，9月开始大量翻译爱罗先珂的作品，陆续发表在《晨报副镌》《新青年》《东方杂志》《妇女杂志》《小说月报》《民国日报·觉悟》等，主要由鲁迅翻译完成的《爱罗先珂童话集》《桃色的云》《世界的火灾》也次第集结出版。他曾自述译介爱罗先珂的缘由“不过要传播被虐待者的苦痛的呼声和激发国人对于强权者的憎恶和愤怒而已，并不是从什么‘艺术之宫’里伸出手来，拔了海外的奇花瑶草，来移植在华国的艺苑”^[33]。

显然，与晋青在通讯中强调爱罗先珂“俄党人”/“社会党人”的身份不同，鲁迅的关注点更倾向于“被虐待者”与“强权者”的对立冲突关系，也更自觉地关注到爱罗先珂“诗人”身份及其文学作品。鲁迅的这一思路，其实与他留日时期的“文学观”一脉相承，他并不是从“纯文学”的视角出发，所以关注点不在于“艺术之宫”，但是又敏锐地意识到“文学”背后“攫人心”的力量。正是在这种“文学观”的引导下，随着鲁迅对爱罗先珂文学作品的大量译介，爱罗先珂在中国传播的形象逐渐从“社会党人”转向“诗人”。鲁迅也有意识地祛除其“社会党人”的敏感政治身份，突出“诗人”的“白心”特质：

但我于他的童话，不觉得太不认真，也看不出什么危险思想来。他不像宣传家，煽动家；他只是梦幻，纯白，而有大心，也为了非他族类的不幸者而叹息。这大约便是被逐的原因。^[34]

通观全体，他于政治经济是没有兴趣的，也并不藏着什么危险思想的气味；他只有着一个幼稚的，然而优美的纯洁的心……我掩卷之后，深感谢人类中有这样的不失赤子之心的人与著作。^[35]

这种思路也被胡愈之借鉴，他引述鲁迅“梦幻，纯白，而有大心”观点来介绍爱罗先珂，称其“不过是一个儿歌童话的作家，他所有的，只是儿童的天真的心”^[36]。周作人也为爱罗先珂辩护：“诗人的空想与一种社会改革的实行宣传不同，当然没有什么危险，而且正当的说来，这种思想很有道德的价值，于现今道德颠倒的社会尤极有用。”^[37]从上下文来看，周作人谈论的“道德价值”主要是爱罗先珂的人道主义和世界主义，与鲁迅所关注的“道德价值”还有所不同。

鲁迅也重视爱罗先珂的“道德价值”，但他反复申说的是“白心”，其关注点在诗人或作家的道德问题。鲁迅对于这种“引导”背后的取舍也有清晰认知，并将其归于“作者的希望”与“译者的意图”之差异：

依我的主见选译的是《狭的笼》，《池边》，《雕的心》，《春夜的梦》，此外便是照着作者的希望而译的了。因此，我觉得作者所要叫彻人间的是无所不爱，然而不得所爱的悲哀，而我所展开他来的是童心的，美的，然而有真实性的梦。^[38]

从鲁迅按照“主见”选取的几篇译文来看，无论是狭笼中的老虎、池边的蝴蝶，还是山国“雕的心”兄弟、春夜里的火萤和金鱼，虽然最后都未能避免悲剧结局，但更打动人心的是他们率真坦荡、敢于抗争的精神。例如《雕的心》中，“雕的心”永远向着太阳、毫不畏惧，“人的心”却充满犹疑不定、虚伪脆弱，所以爱罗先珂呼吁“雕的心”来救这世界人类，这正是鲁迅所想展示的“真实的梦”与“有力的心”。他翻译童话剧《桃色的云》也出于类似的“主见”，“世间本没有别的言说，能比诗人以语言文字画出自己的心和梦，更为明白晓畅的了”^[39]。

鲁迅并非没有看出爱罗先珂作品中那层“悲哀”，只是并不想将这种“悲哀”传递给国内的读者，而选取其中“童心的，美的，然而有真实性的梦”。他对于这种“取舍”背后的主观意图并不避讳，甚至对爱罗先珂提出了“希望”——“我愿意作者不要出离了这童心的美的梦，而且还要招呼人们进向这梦中，看定了真实的虹”^[40]。这种“希

望”正是鲁迅对于现代作家的道德期待，是能“白心”且能“撷人心”的道德形象。这种拒绝“悲哀”而推崇“童心、美与真实”的思路，正如《呐喊·自序》“并不愿将自以为苦的寂寞，再来传染给也如我那年青时候似的正做着好梦的青年”，并与《药》结尾处凭空添上的“花环”遥相呼应，背后都不仅仅是“听将令”的不主张消极，更深层的是鲁迅作为文学创作者的“白心”。

需要注意的是，如果仅是突出爱罗先珂“梦幻”“纯白”“童心”的一面，那么只涉及了鲁迅“白心”的浅表层面，“白心”之于鲁迅更深层次的意义在于——作为一种“破恶声”的进德路径或方法而存在，这一面背后是具有战斗性的、勇猛无畏的道德形象。在讨论鲁迅与爱罗先珂的精神共鸣时，梦幻、纯白的层面是显而易见的，而战斗、勇猛的一面却向来不太被关注，其实后者才是二人产生精神互动的深层基础。鲁迅所要呈现的不仅是一位具有“纯白之心”的诗人形象，也是一位“敢于白心”的知识分子形象。

（二）“智识阶级”及其道德人格问题

爱罗先珂被日本政府驱逐出境后，先后辗转海参崴、哈尔滨、上海等地，1922年2月抵达北京，受蔡元培之邀在北京大学讲授世界语，并安排住宿在八道湾的周氏兄弟家中。除1922年7月至11月赴芬兰参加第十四届国际世界语大会，以及1923年初前往上海、杭州等地旅行外，爱罗先珂长期居住在周氏兄弟家中，直至1923年4月16日离开北京返回苏联。

从1921年11月13日在上海受文学研究会邀请演讲《现代的忧虑》开始，爱罗先珂在中国进行了十多次演讲，这些演讲稿载于《民国日报·觉悟》《晨报副镌》《北京大学日刊》《东方杂志》《学生杂志》等报刊，大部分被收入《过去的幽灵及其他》一书。与童话、戏剧等文学作品的梦幻风格不同，爱罗先珂在这些演讲中更多展现了他对现实世界、当下问题的关注与思考，以“在场”的方式直接参与了“五四”时期诸多重要议题，包括“智识阶级”“劳工问题”“女性问题”“社会主义”“人类主义”“世界语”等等^[41]。

对于鲁迅而言，爱罗先珂谈及的“智识阶级”

及其道德人格问题，是他最感兴趣也思考最深的话题。关于爱罗先珂的智识阶级批判及其对鲁迅的影响，学界已有不少讨论，有学者关注到鲁迅在爱罗先珂影响下对新知识分子的反省及其“自剖精神”的形成^[42]。其实，鲁迅的“自剖精神”可以更往前追溯到留日时期的“白心”，他对新知识分子的反省与《破恶声论》对“伪士”的批评也是一脉相承的。爱罗先珂对智识阶级的批判，不仅接续了清末时期鲁迅对于“革命道德”问题的反思，而且触及“五四”时期“伦理道德革命”的另面——现代知识分子的道德人格问题。与家族制度、父权夫权、婚恋关系、女性问题等偏重“伦理”层面的解放不同，关于现代知识分子的道德人格，其实关涉到启蒙者“自身”面临的德性难题。鲁迅自清末以来对于“内面世界”的持续关注，让他没有停留在“伦理觉悟”的表层探讨，而是从切身的体验出发，深入“道德革命”的内面，始终敏锐地关注与思索现代知识分子的道德人格问题。那么，爱罗先珂如何讲“智识阶级”的道德问题？鲁迅又如何参与这一话题讨论？

1922年3月3日，爱罗先珂从上海抵达北京不久，就在北京女子高等师范学校进行了一场题为《智识阶级的使命》的演讲，他讲述了俄国智识阶级“到民间去”和“敢于牺牲”的精神，以及他们后来逐渐道德堕落的情形，也尖锐批判了中国智识阶级的弱点：

据我观察所及，上海的学生，教员，文学家，社会党，无政府党一点没有牺牲自己的伟大精神，虽然他们亦许会为自己的理想而牺牲别人……中国的教员，学生，文学家都渴望物质的享乐，凡冠以伦敦纽约之名的，不加辨别，都以为是好的。他们梦想过中产阶级和贵族的安乐的生活，他们求娱乐，求淫佚，可是他们没有爱真美的心。^[43]

这样的批评显然是非常直接的，邵力子在《民国日报·觉悟》刊登这篇演讲稿后评论：“爱罗先珂先生这篇演说，对于我们中国底智识阶级，肯这样老老实实不客气地指出我们所有一切的罪恶，这真是最真挚的朋友才能如此。”^[44]汤源新在《读爱罗先珂〈智识阶级的使命〉》中更直接提到“智识阶级

的改造”问题,认为“如果这问题得一个正当的解决,才是救国的第一要着呢”^[45]。

爱罗先珂对中国智识阶级的批评在《红的花》中也有鲜明体现。关于这篇作品向来讨论不多,其实这是一个非常意味的故事,与鲁迅关于青年知识分子思考也有颇多契合之处。该小说由鲁迅翻译后刊登在1923年7月的《小说月报》,发表时还有个副标题“致北京大学的学生”,可以看出爱罗先珂试图与中国青年知识分子对话的意图,其中包含着期待的热望,也不乏警醒和批判之声。“哥儿”(十六七岁的学生)热烈追求象征自由幸福的“红的花”,然而却陷入了与“民众”的隔膜与矛盾当中。其中有一段“工人”对“智识阶级”的议论:

“那就是有名的学问山,是智识阶级的窠呵。在上面的能使工人幸福的红的花,就是智识阶级这些小子们在那里做出来的。但是智识阶级这羔子能够相信么?”^[46]

哥儿主动请缨为工人们摘取“红的花”,“他的眼前发出光闪,那脸热得通红”“对着工人热烈的说话”,然而工人们只是“张着嘴,茫然的听着”,“那是智识阶级所用的话呵,据说就是学问话”^[47],这是爱罗先珂对热心革命的知识青年的某种警醒。他在散文《时光老人》中更直接表达了对中国青年的忧虑,他们“醉在自由的欢喜里,或者去喝酒,下棋;或者神魂颠倒的,去耍野球,斗足球;或者又做些恋爱的歌”,而忘却了那些“为了自由而被压碎的人们”^[48]。

日本学者藤井省三曾专门论述过“爱罗先珂的知识阶级批判”问题,他主要侧重论述的是爱罗先珂批评俄国布尔什维克排斥“智识阶级”,与当时中国青年中的布尔什维克派意见相左,从而逐渐陷入孤立与寂寞^[49]。但对于这个时期的鲁迅而言,并不存在布尔什维克的思想困扰,真正引发共鸣的是爱罗先珂关于“智识阶级”的道德批判与期待。

爱罗先珂针对智识阶级的道德堕落,提出“智识阶级的使命”在于“提高自己的人格,格外诚心地处理公私的事务”,在于“纯洁的心”“尊贵的灵魂”与“伟大的精神”^[50]。无论是爱罗先珂对“智识阶级”的批判还是期待,都呈现出迥异于童

话作品背后“梦幻”“纯白”的诗人形象,而是一个直面问题、敢于批评的知识分子形象。

在1925年所作《春末闲谈》中,鲁迅谈及爱罗先珂的一番话:“三年前,我遇见神经过敏的俄国的E君,有一天他忽然发愁道,不知道将来的科学家,是否不至于发明一种奇妙的药品,将这注射在谁的身上,则这人即甘心永远去做服役和战争的机器了?”^[51]爱罗先珂的担忧,是对“科学家”的担忧,也是对“智识”的担忧,随着科学或智识的高度发达,是否会危及人类的心灵世界?是否会突破道德伦理边界?如果说爱罗先珂的问题出于一种敏锐而悠远的忧患意识,那么在鲁迅这里则转化为一种对中国历史与现实的尖锐批判,批判集矢于那些拥有“智识”的精英群体,包括古代的“圣君,贤臣,圣贤,圣贤之徒”和当时所谓的“特殊智识阶级”:

现在又似乎有些别开生面了,世上挺生了一种所谓“特殊智识阶级”的留学生,在研究室中研究之结果,说医学不发达是有益于人种改良的,中国妇女的境遇是极其平等的,一切道理都已不错,一切状态都已够好。^[52]

在鲁迅看来,无论是自称“特殊智识阶级”的留学生,还是“学者的进研究室主义”“文学家和茶摊老板的莫谈国事律”以及“教育家的勿视勿听勿言勿动论”背后都充满虚伪与心机。这与《破恶声论》中“掣维新之衣,用蔽其自私之体”“蒙帼面而不能白心”的“伪士”如出一辙,也与《智识即罪恶》中大谈“智识即罪恶”的“虚无哲学家”类似,正是爱罗先珂批评的“一点没有牺牲自己的伟大精神,虽然他们亦许会为自己的理想而牺牲别人”^[53]的中国智识阶级。

鲁迅关于“智识阶级”的思考更集中体现在1927年《关于智识阶级》这篇演讲中^[54]。他首先回溯了爱罗先珂当年的演讲,但与爱罗先珂纯然的道德批判不同,鲁迅从智识阶级的“命运”来看其“缺点”,对于其“内在困境”与“外在处境”都有更深刻的体察。鲁迅认为“真的智识阶级”是“不顾利害”“预备着将来的牺牲”的,却也看到他们的“内在困境”,“他们对于社会永不会满意的,所感受的永远是痛苦,所看到的永远是缺点”“社

会也因为有了他们而热闹,不过他的本身——心身方面总是苦痛的;因为这也是旧式社会传下来的遗物”^[55]。鲁迅对于这种心身的苦痛体察颇深,其中既有历史“中间物”的意识,也有“肩住黑暗的闸门”的担当,这些体验与自剖在1927年出版的《野草》中也有生动呈现。鲁迅还叮嘱“二十世纪初叶青年”,他们或许没有这么沉重的历史负担,有了“新的境遇”,但是仍需要“与老社会奋斗”,否则只能堕落。

无论是爱罗先珂还是鲁迅,他们所论述的“智识阶级”都包括了“文学家”,鲁迅关于现代作家进德路径的思考,不仅蕴含在这些关于“智识阶级”的论述中,而且体现在塑造爱罗先珂的“白心”道德形象上。从鲁迅早年翻译爱罗先珂的童话等文学创作来看,这是一位“心思纯白”的诗人,但是从鲁迅后来不断回应爱罗先珂关于智识阶级的论述来看,这又是一位“敢于白心”的知识分子。所以,与其将爱罗先珂与鲁迅的联结点归于“童心”,不如将这种联结点归于“白心”。“白心”作为鲁迅进德思想的方法论,直接影响了他对爱罗先珂的译介与呈现,他关于现代作家及知识分子道德思考也贯穿其中。

余论 现代作家的进德问题

关于新文学创作主体的建构问题,是与文学革命同步发生的,其本身也作为文学革命的核心问题之一,不断在言说与实践的互动中被确认或改变。已有不少学者注意从“代际视角”来探索中国现代作家的生成与流变问题^[56],然而“代际视角”毕竟是一种基于社会学视野的整体归类,虽然能够清晰呈现不同代际的共性与差异,但是较难深入现代作家生成的道德机制。仅以“五四一代”来看,主要涉及两个维度的考察,其一是“新人”的构想,其二是“文学”的标准。前者意味着现代作家应符合理想“新人”特质,甚至某些时候直接成为“新人”的代名词;后者意味着“文学”属性的介入,然而这种介入并不一定与“新人”特质合拍,极有可能是相互冲突的。在“新人”与“文学”这两个维度之中,来观察近代进德思潮之于现代作家主

体建构的意义,就能够较清晰地把握其内在生成机制,不仅可以深入剖析现代作家的道德境遇与道德抉择,还可以在一定程度上回应“文学革命”与“道德革命”互动的关键问题。

鲁迅关于文学创作主体的思考,却并不是从“文学革命”才开始的,可以追溯至清末时期的《摩罗诗力说》。“摩罗诗人”既是道德层面的人格期待,也是文学层面的创作主体构想。这种诗人(作家)道德品质与美学风格融为一体的思路,可以说贯穿鲁迅的整个文学生涯,也成为理解鲁迅进德思想与文学观念二者关系的基本原点。有关“摩罗诗人”的道德精神,向来是鲁迅研究的重点之一,但是往往侧重探讨其“道德理想”(如“立人”)或“道德困境”(如“绝望”“虚无”等),对于涉及道德实践的方法问题却讨论较少。对于鲁迅进德思想中“方法”问题的追问构成本研究的缘起,通过追溯与梳理鲁迅早期文论中的“白心”说,发现其异于儒家进德修身思想渊源与独特思路。这种以“白心”为方法的进德思想也充分体现在鲁迅对爱罗先珂的译介当中,将其塑造成“心思纯白”且“敢于白心”的形象,对于现代作家道德塑造具有一种示范意义。

此外,中国古代文论中有不少关于作家如何进德修身的论述,诸如《周易》将君子“进德修业”与“修辞立诚”并置,孟子“知言养气”说、曹丕“文气”说都影响深远,刘勰《文心雕龙·程器》更是详述作家道德品行与文章之关系,主张“蓄素以弭中,散采以彪外”等。相较而言,现代文论中关于作家如何进德的论述则较为零散,也缺乏相关梳理与研究,从这个角度来看鲁迅“白心”与现代作家进德问题的关系,就颇有启示意义与开掘空间。

[1][26] 鲁迅:《文化偏至论》,《河南》第7期,1908年8月,署名迅行。

[2][24] 伊藤虎丸:《早期鲁迅的宗教观——“迷信”与“科学”之关系》,孙猛译,《鲁迅研究动态》1989年第11期。

[3] 乐黛云:《鲁迅的〈破恶声论〉及其现代性》,《中国现代文学研究丛刊》2000年第3期。

[4] 郅元宝:《为天地立心——鲁迅著作所见“心”字通论》,《鲁迅研究月刊》2000年第7期。

- [5] 藤井省三:《鲁迅与安徒生——儿童的发现及其思想史意义》,陈福康编译:《鲁迅比较研究》,第221页,上海外语教育出版社1997年版;汪卫东:《寂漠、内曜、白心、信仰与人性——〈破恶声论〉中“个人”观念的梳理》,《鲁迅研究月刊》2006年第6期;涂昕:《鲁迅与博物学》,上海文艺出版社2019年版;杨红军:《鲁迅“白心说”的中庸特质论》,《学术界》2010年第1期。
- [6][8][11][21][22][23][27] 鲁迅:《破恶声论》,《河南》第8期,1908年12月,署名迅行。
- [7][17] 鲁迅:《〈古小说钩沉〉序》,《鲁迅全集》第10卷,第3页,第3页,人民文学出版社2005年版。
- [9] 鲁迅:《我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第138页。
- [10][34] 鲁迅:《〈池边〉译者附记》,《晨报副镌》1921年9月26日。
- [12][18] 林志鹏:《宋钐学派遗著考论》,第125页,第239—240页,复旦大学出版社2018年版。
- [13][14] 方勇译注:《庄子》,第575页,第576页,中华书局2010年版。
- [15] 陈鼓应译注:《管子四篇诠释:稷下道家代表作解析》,第187页、第41页,商务印书馆2016年版。
- [16] 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,第31页、第32页。
- [19] 钱穆:《先秦诸子系年》,第99页,东大图书公司1999年版。
- [20] 郭沫若:《宋钐尹文遗著考》,《郭沫若全集》历史编第1卷,第570页,人民出版社1982年版。
- [25] 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32页、第37页,河北教育出版社2000年版。
- [28] 参见宋教仁《宋教仁日记》,中华书局2014年版。
- [29] 章太炎:《答梦庵》,《民报》第21号,1908年。
- [30] 章太炎:《建立宗教论》,《民报》第9期,1906年。
- [31] 蒋永国:《鲁迅早期思想与他的新文学创作》,第221—270页,广西师范大学出版社2018年版。
- [32] 晋青:《日当局猛击社会党》,《民国日报·觉悟》1921年6月6日。
- [33] 鲁迅:《杂忆》,《鲁迅全集》第1卷,第237页。
- [35] 鲁迅:《〈狭的笼〉译者附记》,《新青年》第9卷第4号,1921年8月。
- [36] 愈之:《介绍盲诗人爱罗先珂》,《民国日报·觉悟》1921年10月14日。
- [37] 仲密:《送爱罗先珂君》,《晨报副镌》1922年7月17日。
- [38][40] 鲁迅:《〈爱罗先珂童话集〉序》,《鲁迅全集》第10卷,第214页。
- [39] 鲁迅:《〈桃色的云〉译序》,《桃色的云》,新潮社1923年版。
- [41] 爱罗先珂在中国的演讲题目包括《现代的忧虑》《智识阶级的使命》《世界语与其文学》《现代问题》《春天与其力量》《女子与其使命》《过去的幽灵》《我们应该知道的几件事》等。
- [42] 彭明伟:《爱罗先珂与鲁迅1922年的思想转变——兼论〈端午节〉及其他作品》,《鲁迅研究月刊》2008年第2期。
- [43][50][53] 爱罗先珂:《智识阶级的使命》,李小峰、宗甄甫译,《民国日报·觉悟》1922年3月12日。
- [44] 力子:《〈智识阶级的使命〉附》,《民国日报·觉悟》1922年3月12日。
- [45] 汤源新:《读爱罗先珂〈智识阶级的使命〉》,《云南教育杂志》第11卷第6期,1922年。
- [46][47] 爱罗先珂:《红的花——致北京大学的学生》,鲁迅译,《小说月报》第14卷第7号,1923年7月10日。
- [48] 爱罗先珂:《时光老人》,鲁迅译,《晨报四周年纪念增刊》,1922年12月1日。
- [49] 参见藤井省三《鲁迅〈故乡〉阅读史——近代中国的文学空间》,董炳月译,新世界出版社2002年版,该书专列一节“爱罗先珂的知识阶级批判”。还可参考藤井省三《爱罗先珂的都市物语(エロシンの都市物語)》,みすず书房1989年版。
- [51][52] 鲁迅:《春末闲谈》,《莽原》第1期,1925年4月24日。
- [54][55] 鲁迅:《关于智识阶级》,《国立劳动大学周刊》第1卷第5期,1927年。
- [56] 参见姜涛《公寓里的塔:1920年代中国的文学与青年》,北京大学出版社2015年版;南帆《代际与阶级:青年形象的理论坐标》,《学术月刊》2018年第10期。
- [作者单位:电子科技大学外国语学院]
责任编辑:何吉贤