



“爱先生”与“赛先生”：近现代科学言说的形上之维

朱 军

内容提要 近现代中国的科学叙事不仅来源于启蒙的冲动，更有知识人探寻世界本源，建构新的形而上学体系的冲动。中国文人运用粗浅的科学知识，重构了道器之辨与格致之学，借助“爱力”诸说论证仁学，构筑了博爱平等为核心的启蒙哲学以及爱智互生的情感论美学。“赛先生”与“爱先生”“美先生”的传承转换，从重建本体论、宇宙论进而贯通人生论，显露出对西方现代性和科学主义的批判意识，也制造了浪漫主义与现实主义思潮的多重悖论。重新认识近现代科学言说的形上之维，有助于超越“科玄论战”的二元叙事，探究浪漫主义与现实主义话语的本土源流，进而把握五四科学精神的多元内涵以及现代中华人生论美学传统的生成裂变。

关键词 “爱先生”；科学叙事中学化；写实与浪漫；人生论美学

近现代中国是一个陷入前所未有“形上的迷失”^[1]的时代，科学往往泛化为信仰，演绎为“宗教为体，科学为用”与“以科学代宗教”诸说。^[2]与其说科学叙事已完整把握了光、气、电、力、星、以太的要义，不如说它迅速陷入了一种新的名教崇拜。为达到迅速开启民智的目的，中国文人从宇宙论的层面形象地阐释了作为“器”的“爱力”与“以太”，并努力将它们上升为“道”与“仁”。“经以科学、纬以哲学（玄学）”塑造了科学叙事独特的形上之维，与此同时，儒家哲学被导向博爱平等的启蒙哲学和情趣主义人生论美学，“科学”不仅成为写实（现实）主义尊奉的信仰，其内在的两歧性也促成了现代情感论美学和浪漫派话语的生成裂变，这对20世纪至今绵延不绝的“科玄之争”产生了重要而深远的影响。本文聚焦晚清仁学到五四“爱先生”“美先生”的传承转换，探讨科学言说形上之维的历史演进及其美学遗产。

一 “科学”东传与科学叙事的形上之维

明清之际，传教士因传教的困难转而通过传播“科学”叩开华夏精神世界的大门。形而上的天

主学说与形而下的科学戏剧性地走到了一起，二者交融纠缠，预示了中国知识界对科学理解的多重向度。^[3]形而下学与形而上学自始至终从未间断地沟通，这一沟通及至晚清一代才加速融合。

梁启超首先在“science”意义上使用“科学”，指出学问之种类极繁，但可以分为两端：其一是形而上学，其二是形而下学。形而上学包括政治学、生计学、群学等，形而下学包括化学、天文学、地质学、人体解剖学、动物学、植物学等等。形而下学的部分都可称为“格致”。^[4]梁启超试图给予“格致”与“科学”较明确的界定，因为此时的“格致”之义尤为复杂多歧，它不仅指物理学、自然科学、科学技术，也指整个哲学、知识和学问，其重要原因在于，今文经学在援西入中的过程中，“格致”具有建构道德意识形态的指向，而西学中源说仍是普遍的思潮。^[5]

新的科学时代被称为“脑气的时代”。严复、夏曾佑认为，“血气”之世界已成过往，现在是“脑气”之世界，即所谓的天衍自然之运。他们认为路德与培根的知识学、哥白尼的地学、泰瑞的力理、达尔文的生物学是开辟鸿蒙的伟大创举，比拿破仑和华盛顿的政治革命更能流益后世。^[6]“科



学”“智慧”往往直译为“脑气”，在《黄绣球》《新法螺先生谭》《电世界》《电冠》中被幻化为各种“脑电”和“电气”。徐念慈等预见到，科学在物质上的发明与进步，不再囿于形而下的物质世界，而进一步遍布影响于精神性的“虚空界”，言说元素之元素、万物之本原、进化之原理。“脑气”进而比附传统的“气本论”，涵盖了哲理、物理、生理、心理和伦理等方面的内容。^[7]

文学的创作与阅读常被视为自然科学之“常理”与形而上学之“哲理”会通促进的过程。旧小说是“文学”，而新小说是“文学的而兼科学的”；旧小说只能讲述常理，而新小说却是“常理的而兼哲理的”。因此，新小说宜作史读，作子读，作志读。^[8]梁启超《论小说与群治之关系》试图建构一套新的“知识学”，容纳新的道德、宗教、学艺、人心、人格等等范畴。科学小说所创造的理想之“他境界”，要察天下大势和人类颐理，潜推往古，豫揣将来，担负起学术进步之“导火线”、社会文明之“发光线”、个人卫生之“新空气”、国家发达之“大基础”^[9]。力捧新小说的今文学家 and 小说家甚至认可小说的影响力已经超越经史，成为科学——新的信仰最有力的鼓吹者。

科学小说形而上的创作思路，也造成了创作阅读中“浅与深”的悖论。论者一方面刻意放大小说“浅而易解、乐而多趣”的感人力量，另一方面又将读者置于高度理念化的“理想读者”和“专业读者”的位置，要求读者具备格致学、警察学、生理学、音律学、政治学、伦理学等等专业知识。新小说本应以“浅而易解”打动人心、启蒙民智，事实上却“深而难懂”，皆因过于推崇“学问内涵”及其形而上质。新小说家故意将科学小说的创作与其它通俗文类加以切割，标榜出启蒙姿态，尽管从美学观念说，这反而落入了某种审美功利主义的俗套。

二 “爱力”作为仁学本体论

梁启超言科学小说是“科学上最精准之学理”与“哲学上最高尚之思想”的结合体，而气、电、以太、爱力等构成了科学之“常理”与儒学之“哲

理”沟通的核心介质。在此基础上，晚清文人建构了一套新的东方形而上体系。

追根溯源，“爱力”说与牛顿的形而上学联系在一起，并贯穿了西方浪漫主义诠释学与现代诠释学。牛顿的世界是纯粹自然力对立的两极相互作用的结果，浪漫主义的代表施莱尔马赫则为之注入了生命。世界被理解为一个生命体，表现为对物质的吸收和析离，在人的生活中则表现为认识与意愿、情感与理智。生命与精神皆源于“爱力”的运动，一方面把周边的事物拉向自身，融入生活，并在可能的地方吸收到最内在的本质；另一方面则从内部出发把内在自我不断扩展，渗透于一切事物。^[10]

1890年，随着傅兰雅《光学图说》问世，“以太”（Aether/Ether）一词开始传入中国。严复、康有为、谭嗣同、梁启超、孙中山和章太炎等都借助以太说，建构了各自的科学观念和哲学思想。其中以康有为和谭嗣同最为典型。他们都借鉴康德—普拉斯的星云说和牛顿力学，阐释吸引力与排斥力的相互演化，以揭示星体的演化和太阳、地球的由来，其中吸力和斥力背后的终极力量正是“爱力”。按照吴趼人《格致》的解释，“爱力”是吸力，水乳之交融，胶漆之相投，最大的“爱力”来源于地心，这让万物附着在表面而不散漫。^[11]唯物派大多言“爱力”（质力）为宇宙的本体，是万象变化的真因，乃至男女相爱相吸之电理。

在以太的维系下，小到元素质点，大到国家、天下、地球、太阳、大千世界，都为之充塞、为之变幻，以太这种存在方式可与仁之充塞宇宙相接驳。其传导、吸摄之功，传播了宇宙的声、光、热、电，与仁“通天地万物人我为一身”的秉性别无二致。正是基于这一想象，以太成为近代“仁学”建构的重要基础。《大同书》和《孟子微》中，以太是电、爱力、爱质，是孟子的“不忍之心”和孔子的“仁”，因此成为万物之源。自然万物由此生发，人道、文明、进化也从中产生，最后太平大同之世建立在仁爱、以太之上。

延续康有为的思考，谭嗣同的仁学更为激进。谭嗣同认为，“夫仁，以太之用，而天地万物由之以生，由之以通”^[12]。天地万物为一体是圣人境界、大人境界，而仁正是这一境界，通过以太而贯



通。魏义霞总结：第一，仁可以训为元，表明仁是世界本原，仁的充塞宇宙与被假设为传播媒介的以太弥漫整个空间无异；第二，仁可以被训为无，表明最高境界是无我，仁以通为第一要义，借助以太传递信息，作为仁之显现的人之善念可以冲破重重阻隔而无远弗届；第三，不生不灭是仁之体，以太作为元素之元素，正如仁凌驾于万物，不会随着时间万物成毁而变化。^[13]毋庸讳言，康有为、谭嗣同对于科学的了解还是很粗浅的，实际上有意夸大科学的作用，将以太释为仁，哲学玄想奠基于自然科学之上，以获取实证性，同时仁学的唯物倾向越来越明显，可以说科学主义已经由此萌蘖。

“爱力”因为“无以名之”，所以命名为“以太”，以太与仁爱构成了新的道器之辨。某种意义上说，以太是仁之“用具”，是“显现之用”，它可以展现为电、气、力、声、光、热等等，而仁才是“幽冥之体”，是不生不灭的万物之源。以太与仁学的沟通，展现为体用的高度统一，因此与佛学、儒学、墨学、基督、科学形成最广泛的沟通，变化出仁、元、性、兼爱、性海、慈悲、灵魂、博爱、爱力……甚至可以说，在以太与仁的乌托邦中，中西、古今、新旧都合为一体。^[14]

以太成为万物演化的源泉，随着“器”发生变化，近代道器论渐渐脱离“天不变，道亦不变”的态度，衍生出强烈的批判精神。如张灏所指，墨子兼爱观与儒家等差爱之间的矛盾，老庄超越、无为和自然观念与儒家思想的冲突，乃至大乘佛教的高度超越意识和“否定逻辑”与儒学的激荡，共同形成了仁学乌托邦的批判性和激荡性。^[15]此批判性延及对仁义礼智信关系的重新厘定，直接引发了晚清以后三纲五常被逐渐解构，对礼教的抨击以及启蒙思想的展开。因此，对于仁的推崇和对于礼的贬斥，应被看作五四新文化运动的重要推手。

“仁”古来释义很多，而影响较大者是孔子“仁者爱人”说，后来韩愈以“博爱”释仁，朱熹以“爱之理”说仁。借助对“以太”“爱力”的重新诠释，康有为的仁学指向博爱，而谭嗣同更强调平等。博爱和平等共同构成了近代仁学本体论。其中蕴含着强烈的人类命运共同体意识，构成了对现实世界中强权主义和科学主义的批判。《仁学》何

为而作也，将以会通世界圣哲之心法，以救全世界之众生也。”^[16]这一以太与仁爱的乌托邦，取法科学又同归大道，对内忧外患、礼崩乐坏的近世中国而言，代表道器双重层面的救赎与超越。

三 “理想派”及其“爱的物理学”

“爱力”作为万物生成之源，进入了人伦政治领域，幻化成仁、爱、智、勇，指导礼乐、政教、伦理，进入超越世界，相乘相生，循环不已。此类交杂着科学、政治、神话、魔幻、志怪以及乌托邦想象的科幻作品，被新小说家统称为“理想派（小说）”，并常与“写实派（小说）”对举，代表了“超现在”“超现实”与“他境界”，这成了中国浪漫主义话语的早期源流，体现了对“爱与智”关系的独特思考：

其一，“爱力”支持一种革命性与超越性。

从根源上说，“爱力”的张扬是近代浮士德—普罗米修斯精神的展现，在中国被转化为一种“冲决一切罗网”的勇气。谭嗣同将爱力与以太上升为理想社会政治关系的本体论依据，“无往非电，即无往非我”接近于无政府平等精神的表达，超越了自我中心乃至一切权威。电、气、爱、灵魂被融合进一套形而上话语之中，也将革命激情附丽其上。

“爱力”在物我之间的普遍贯通，集中代表了“理想派”的追求——无差别的平等理想，平等生万化，同时像数学的方程一样，富于美感。武田雅哉以“爱的物理学”形容这一仁学乌托邦，以太、电、脑是寻求“爱”的不同形态。^[17]“理想小说”《新石头记》中，由“东方文明”开创与西方“强权文化”对立的“文明境界”，集中代表了中国人对仁义普施、人人平等之“文明”的终极向往。王德威指出，“爱力”正是“文明境界”的原发动力。^[18]其实早在李提摩太所译《回头看纪略》中，种种科学幻想便展现出超越意志，甚至与“社会主义”多有符契，受此影响的近代大同主义也被认为代表了“社会主义派哲学”的崛起。

其二，没有爱的智，将给世界带来的只能是“末日记”。

欧陆世纪末思潮清末民初风靡一时，翻译小



说《电冠》中，高德士自以为掌握了绝对之权力，最终却与“电冠”同灭。《造人术》中实验室制造的“人芽”膨胀为怪兽，吞噬科学家毁灭世界。《电世界》中电气虽然神力无边，然而“功败垂成的文明国送的世界上没有影子”。此类“千禧年主义”正是曼海姆所谓乌托邦思想的第一种形式，每隔一段时间便会复活，他们相信地球毁灭后方才出现一个千年王国。

梁启超所译“哲理小说”《世界末日记》呈现出一个没有爱的、死寂的末世景象。陆地消失，海洋漫延，国家沉没，人类不再繁衍。这一切皆因过度追逐享乐而生命萎缩。不过，一切皆死的世界末日，被梁启超涅槃转生出“生生之美”。结尾处，群星历历，尚灿烂于无限之空中。无限之空中，依然含有无量数之太阳，无量数之地球。有生物之诸世界，以全智全能之慧眼，微笑以瞥见“爱”之花尚开。

其三，优美光明的博爱宣言，正是中华人生境界馈赠给科学精神的宝贵财富。

晚清文人由文学思想的转化入手，附之以对西方政治秩序和科学知识的探求，最终将大同之教作为新的价值取向的基础，建构起一套新的世界观与人生观的象征符号，成为时人沟通“过去”与“未来”的理想取径。《大同书》里，人们乘着光，乘着电气，遨游太空，将人类已经实现的大爱传播到星球的各处，分享给每一个生命体。一种发源于儒家精神深处的爱的哲学发出最遥远的呼唤。谢祖贤、庄士敦深刻地总结说，没有“智”的“爱”难以体现为正确的行动，没有“爱”的“智”则是空洞甚至是危险的。^[19]

电、以太、爱力彻底沟通了法律、思想、人生乃至宇宙万物，正体现了蔡元培定义的“美感”——融合美丽与尊严，作为沟通现象世界与实体世界的津梁。^[20]《电世界》所畅想的大同世界因此强调不但要用电，而且要学电的性质，方才可称为“完全世界”的“完全的人”。科学作为审美境界和人生境界，理应代表美丽与庄严、博爱与智慧、物质与生命、宇宙与人生的完整全体。中华哲学有“为人生而研究宇宙”^[21]的传统，梁启超认为，作为西方“爱智慧”之意的“Philosophy”，在

中国应该被称为人生哲学。近代以来，正是宇宙与人生之间关系的转折与冲突，引发了天与人、爱与智、科学与玄学激烈的交战。尽管儒学经历了剧烈的起伏盛衰，但是“为人生而研究宇宙”的哲学传统以及爱智互生的生命美学影响深远。

四 “爱先生”：人生观、情感论和“美主义”

近代科学言说的形上之维重构了本体论和宇宙论，提供了理解科玄之争的独特视角。虽然儒家及其哲学受到猛烈攻击，但科学派“新的宇宙观与人生观”并没将“道德形而上学”排除在外，“爱力”观念还被科学派化为己用，传播现代民主思想。随着“赛先生”对西方“力”的崇拜的凸显，主张中西折中的“第三派”思维更值得重新审视。

唯科学主义代表“新世纪派”呈现了爱与力、唯心与唯物的近现代分化。吴稚晖钦慕于物质、生命之“力”，将心理、灵魂、感觉皆归因于“质力”的推动，落入庸俗唯物论和全盘西化的陷阱。但“新世纪派”也崇尚一种以生命活力为基础的伦理观念，如李石曾说父母之“仁厚”、东方之“仁”与西方“博爱”是其思想根源，“爱我爱乡爱国爱世界是一条线上的前进”^[22]。事实上，他们多追求一种“经过科学神洗礼的玄学”。如诸民谊把爱分为“有情之爱”、“无知识之爱”和“有知识之爱”。“有情之爱”指亲情人伦之爱，“无知识之爱”指君臣国族之爱，而“真爱”是“博爱”，是“有知识之爱”，出于天然而根于良心。宇宙万物的运行者是“吸力”和“电气”，二者相因所生之物总名为“爱”，无亲无疏，四海一家，天下大同，无国界种界之分，爱以是为博。^[23]无政府信仰作为一种超越国家、法律的互助道德主义，对“爱力”说的继承比较明显。

依吴稚晖的说法，“赛先生”和“台先生”（公德）可兴学理财、经国惠民，但还需请来“穆姑娘”（私德）为“孔圣人”续弦治内。科学派和玄学派的大论战都试图从西方经典中找寻打击对方的武器，但都难以摆脱道德形而上学的影响。“在科学、玄学之争中，最长最烈的交战并不在坚持无条



件保存中国传统的极端保守派与主张全盘西化的极端激进派之间，而是在激进派与主张中西折中的第三派之间。”^[24]玄学派醉心于以西证中，科学派希望中学科学化甚至全盘西化，“第三派”思维倾向于中西折中化合出一种新的文明，如梁启超所言“中西联姻”，鲁迅所言“取今复古，别立新宗”。

科学或玄学都代表一种“傲慢”，科学派倾向于“知性的傲慢”，玄学派陷入“良知的傲慢”^[25]，在二者之间谋求“价值的中立”是知识分子的终生难题。胡适后期指出，陈独秀“赛先生”“德先生”的提法是“人格化”的抽象概念，往往等于“神化”，容易引起“盲目的迷信和崇拜”^[26]。无论是以科学为名还是以道德为本，他们都试图因爱创“教”，而非知识性的“学”，这也是五四知识分子激进心理的共同深层结构。

徐梵澄指出，人类文化从根本上讲有两大来源，一是源于心，如情感，一是源于脑，如理性。而爱本身是神圣的，在理性之上。如果爱在人的程度上错误地受制于理性，爱将会成为平庸之物，甚至会成为反面。^[27]借助诸子学思想，胡适和梁启超的论战也集中阐发了爱与智的辩证关系。他们都试图从墨子思想中发掘出现代的“科学精神”。胡适从名学导出“应用主义”和“科学的方法论”，而梁启超把“兼爱”作为墨子的根本观念，“墨学之全体大用，可以两字包括之，曰爱曰智。合起两方面，才见得一个完全的墨子”^[28]。“爱”是“人类情感”，而“智”是“人类理性”，“完全的科学”是情感与理性、人生观与知识论的融合。

科学主义倾向于把宇宙论和人生论割裂开来，而中国传统将宇宙、人生融为一体而谈。舍勒早在1914年便预言了欧洲科学思潮的传播对东方的不良影响。^[29]浪漫主义运动反对18—19世纪机械宇宙观和自然科学世界观，信奉“有机整体的自然”“一个不脱离审美价值的自然，这些审美价值正像科学的抽象一样真实（也许更为真实）”^[30]。由科学批判推及对浪漫派的推崇，《欧游心影录》成为继《新民说》之后梁启超后期思想的新起点，也是玄学派的重要理论原点。然而回顾《新民丛报》时期的梁启超，他便试图以“科学”为中心重构中国知识体系，对写实主义的兴盛有启沃之功，

也造成中国学术整体“科学化”之弊。

立足对科学主义的反思，梁启超从对美的现实功能的吁求转向对美之价值本质的形上思考。他最终把拯救欧洲的力量归附到本格森、倭铿的生命哲学。如汤化龙所言，本格森学说成为“东西洋文明贯通之渠”。梁启超言说本格森“创化论”超越了西方直觉范畴下的本能生命，带有浓厚的儒家和佛家生命美学的印记，是对仁学“生生之美”的高度概括。“意识流转”作为一种“精神生活”，只能从反省和直觉得来，这样的精神生活才是新时代的“丈夫再造散”。这一观念时常被演绎为东西文明的对立，即“西方文明为唯物的(materialistic)，而东方文明为精神的(spiritual)”，胡适斥此为“最有毒害的妖言”。不过，胡适从“社会不朽论”到提出“中国的文艺复兴”，相信中华文明中有“精神(宗教)”在。“新青年派”继承的精神取向也常以宇宙论说明人生论。^[31]

梁启超进一步阐发道：“理智”与“情感”在现代社会中都不可或缺，而“情感”的两大表现就是“带有神秘性的‘爱’和‘美’”。

“科学帝国”的版图和威权无论扩大到什么程度，这位“爱先生”和那位“美先生”依然永远保持他们那种“上不臣天子下不友诸侯”的身分。^[32]

“爱先生”和“美先生”本不该受制于“赛先生”，应该保有神秘而无言的气质，具有独立的领地。随着新文化运动的展开，“爱先生”日益褪去了晚清“爱力”说宗教化和本体论的面纱，回归人道主义视野下的日常之爱。“讲人道，爱人类”作为五四“人的文学”的核心内涵，意在将“自爱”之个人主义与“博爱”之人道主义在现实主义文学观中实现结合。然而现实主义文学观常被曲解为“一种科学的文学”，祛魅后的“爱先生”和“美先生”容易沦为“机械的、物质的、定命的、悲观的”人生观。^[33]自然主义笔下人类丑恶纤毫毕现，客观导致欧陆颓废的时代文明以及虚无主义的流行，蒋梦麟、李大钊为此呼吁“确立新的人生观”，蔡元培、朱谦之进而提出“以美(情)育代宗教”，而茅盾、周作人等新文学家一度试图调和浪漫与写实，以“引导健全的人生观”，宗白华则延续梁启



超的思考,呼唤“文化的美丽精神”和“乐观的文学”:

我愿多有同心人起来多作乐观的、光明的、颂爱的诗歌,替我们民族性里造一种深厚的情感的基础,这个“爱力”的基础比什么都重要。^[34]

当然梁启超并不赞同张君勱的人生观,也不认可丁文江的科学观,他提出人生关涉理智的事项要用科学方法解决,而关涉情感的事项应采用“超科学”的方法,情感是趣味之美的根基。假令科学家以理智解剖“美”之线、光、韵、调或者男女两性之“爱”也要遵守“科学的恋爱”,便不会再有优美的人生观。陈望衡认为,梁启超“趣味主义”的核心就是“爱”,包括对人的爱、对物的爱以及对宇宙精神的爱。^[35]“爱先生”成就于个体的感性实践与众生宇宙运化的进合,反对以信仰、智慧或者科学的名义压制生命真情的流行,同时反对情感的泛滥无归。“趣味主义”美学是对“赛先生”之功利主义的修正。

吴稚晖也认同,在缺乏宗教传统的中国,应当别寻一种趣味之慰安物。作为“情感学”的美学文学是父亲,作为“情理学”的玄学哲学是母亲,而作为“理智学”的科学则是儿子,三者都不可忽缺。朱光潜与吴宓也取类似三分法。朱光潜认为,实用活动、科学活动和美感活动三者应“平均发展”,“最上的理想”是真善美的统一即情趣的实现,所谓人生的艺术化就是人生的情趣化。吴宓则强调作家的创作需要依据科学观察之“实境”,经历“悟人生之真理”的“真境”,达成美学之“幻境”,上等写实小说融此三界而成。^[36]新文化运动的主流是“德先生”和“赛先生”,但蔡元培提醒不要忘记“美先生”,事实上从梁启超到吴宓都强调“赛先生”“美先生”与“爱先生”缺一不可。

“爱先生”作为情感论、人生观和“美主义”,取科学与玄学之调适,继承本体论、宇宙论与人生论殊途同归之传统,同时突破了中国古典美学重视美与善的两维。以情(情感、情理、趣味)化解美学(文学)、哲学(玄学)与科学的纠葛,追寻真(科学)善(伦理)美(审美)贯通的美情观,倡

导心界与物界调和、科学与情感交融的人生观,构建出宇宙、人生境界与审美境界的统一体。科学作为“成人之学”,展露出对人类文明即将陷入技术理性主宰的单一现代性进程的深切忧思。

五 浪漫与写实:“爱”与“信”的多重悖论

如上所述,现代浪漫主义话语可追溯到晚清“理想派(小说)”,此“理想派”既引入了科学求真的一面,也继承了玄学感性的一面,其内在的诸多悖论伴随着浪漫主义与现实主义的诞生与发展。王国维最早意识到这一难解的困惑,他试图对“理想与写实”做出区别:前者写“邻于理想”之“情”,后者写“合乎自然”之“景”。但他最终自认“颇难分别”,陷入了“可爱”与“可信”的更大悖论:知识论上之实证论、伦理学上的快乐论与美学上之经验论“可信”却不“可爱”,而“可爱”的伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学却不“可信”。最后王国维由哲学转入文学,寻求心灵的慰藉。

“经以科学,纬以仁学”构筑了晚清科学言说的形上之维,它强调“博爱”却放逐了“人情”,造成科学小说“非叙事”的特征。鲁迅对科学小说经典的立意是“经以科学,纬以人情”,陈平原认为,此“人情”不一定指“家事”,亦可指“国事”,如《月球殖民地小说》中有“悲欢离合”,但自觉有些牵强“不够严谨”^[37]。这一阐释的困境其实不奇怪,时人认为“无格致学不可以读吾新小说”,科学小说诞生伊始就被梁启超并入“哲理科学小说”,为“专借小说以发明哲学及格致学”。

西方科幻小说多表现为“科学”与“幻想”叠合,晚清科学小说则突出表现为“科学”与“哲理”的混搭。科学术语的生硬嫁接和政治话语的空洞说教,人物塑造上英雄主义“神性”叙事大行其道,反而显得既不“可信”更不“可爱”。这客观上导致了“赛先生”五四后走向了国学与史学,刚刚勃兴的科幻小说也迅速湮灭。新小说贬低“有情之爱”的普遍倾向,则导致五四人道主义文学一度以批判“博爱”为号召,转向“个人主义的人间本



位主义”。

“爱先生”的提出，是梁启超从早期以“力”“移人”转向以“情”“感人”的结果，也是对科学理性与人文精神思考的深化。面对西方物质主义和强权主义，他希望以情感、趣味、美育和浪漫派文学纠正科学的偏至。然而从“骛外”转向“内趣”的努力，与启蒙理性和感时忧国的时代风潮南辕北辙。俞兆平指出，遵从科学实证的写实主义一再扩展，压倒了方兴未艾的“新浪漫主义”，成为主潮，这是正题。而在崇尚科学主义的语境中，文学界扬弃了西方18世纪浪漫美学思潮中“反科学主义”内涵，仅余主情和想象的成分，使浪漫主义在中国发生变异，但它也存在反题。当科学主义走向极致，成为绝对信仰，科学精神反而窒息了。另外，玄学派作为失败的一方，却转化为新儒家的思想源流，在精神上与浪漫主义更接近，也契合宗白华、周作人、废名、沈从文、朱光潜、冯至等人的思想和文学实践，这是它的正题。^[38]

新文学作家理论上主张现实主义心理上倾向浪漫主义。郑伯奇称之为“自己的抒情主义”，杨义称之为“开放型浪漫主义”，夏志清认为这是一种“关心疾苦与自怜自叹的人道主义”，而杨春时指出五四文学既不是浪漫主义也不是现实主义，而是启蒙主义^[39]，单凭线性的文学史观无法解释如上悖论。恰如矛盾的预见，浪漫主义从主观到客观，又从客观变回主观，却已不是从前的主观。“进化的次序”不是一步上天的，中国文学尚徘徊在“古典”与“浪漫”之间。^[40]对待写实主义，茅盾既推崇其“真即是美”，也批判其“丰肉枯灵”。作为“现代性第一次自我批判”的浪漫主义，始终未获得一致认同，它被视为“克服主观和客观、自我和世界、意识与无意识之间分裂的巨大努力的一部分”^[41]。浪漫主义与写实主义普遍受困于“真”之可信与“灵”之可爱不可兼得，这是普世困境。

因此，我们有必要将现代文学视为一个“复线的历史”，如陈寅恪早已注意到康梁今文公羊经学深刻影响了清末五四的政治和浪漫文学。^[42]“中国作家的浪漫一代”是“狂人”“摩罗诗人”“精神界战士”一类形象，他们一面痛饮西方“世纪末果

汁”，一面却崇尚刚健不挠、抱诚守真的人格理想主义，相信自己能震天撼地、使人新生，大其国于天下。“无论中国人在20世纪陷入怎样的思想混乱，他们随时都准备以传统的方式消除他们所遭受的屈辱，而新的救世主式的乐观主义则使这一决心逐渐树立起来。”正是19世纪末宇宙观与新的“自我”造就了20世纪中国文学浪漫主义和个人主义的勃兴。^[43]延续墨子刻的思考，李欧梵甚至认为五四文学的“真正问题”在于：如何将个人英雄般的精神和正在上扬的历史力量相结合，并将这个乐观积极的内心视野借助写作传递给外在世界。^[44]这一精神世界的浪漫力量不仅源于启蒙思想，还源自近代以来的新儒家乐观主义——内向超越的宇宙力量与人生精神的结合。

鲁迅始终徘徊于“科玄论战”之外，与其钟情浪漫派“形上之需求”有关。《文化偏至论》将浪漫派详解为“主智派”“罗曼派”“知感派”“意力派”，既包含了黑格尔的绝对理念、卢梭的自然情感、席勒的审美教育，也纳入了叔本华、尼采和易卜生等人的生命真理与权力意志，熔铸成主体与客体、情感与情操、知觉与感性、内省与意力一体的理想人格和世界本体，提示了“物质”与“灵明”平衡之道。《破恶声论》《摩罗诗力说》则从“普崇万物”之传统泛神信仰中汲取“崇爱之溥溥”，于“敬天礼地”中体味“非信无以立”，将“爱”与“信”冶为一炉，涵养成雄桀美妙之浪漫主义诗学。由形而上学的中西对话拓展为对“二十世纪之新精神”的思考，从文明的“灵妙觉义”揭发科学世界“人生归于大枯寂”的救贖之道。

五四浪漫主义思潮被认为钟爱情感主义而排斥由认识论出发作哲理探究，抑或被看作科学实证主义者除旧布新而祭起的破坏力量，一直存在诗性与哲思之内在分野。其诗性趣味受宇宙观与人生论之形上之维影响，而其求真意识也不能不为科学实证的时代风潮左右。正是这一“爱”与“信”的悖论，让王国维受困于诗人与哲学家双重角色的内心交战。鲁迅则汲取了“超人意志”，体现出作为“诗人哲学家”的超越与承担。一面陷于审美救世而不得的时代困境，一面则将人生美学推向雄桀伟美的超拔之境，诸种悖论凸现为民族美学和谐蕴籍



的人生情致在现代的演化与分化，也成为中国现代人生美学精神自觉的重要始源。

结 语

近现代科学言说不无幼稚与保守，但遗留给世人的思想与文化遗产不可小觑，幽渺怪癖之论中潜藏独特的东方“现代性”。“经以科学，纬以仁学”塑造了科学言说的形上之维，体现了智与爱、知性与良知、科学与生命的和谐共生，凸显中国知识分子希望仁智兼顾的内在性格。在“孔夫子”之外，“赛先生”与“爱先生”充当了仁学本体论的缔造者，创化出“中国心灵”的宇宙交响，奠定了中华文化和审美的现代人生价值论和哲诗传统，成为五四人道主义文学和趣味主义美学的重要思想来源，推动浪漫主义与现实主义两大文学传统在激烈交锋中形成“中国化”的多重论述。

中国人相信宇宙乃是人生的活动^[45]，而“爱”取象于宇宙的变异，优美的生命于焉实现“爱先生”则彰显出宇宙本体即人生之本体，反身践履为深究宇宙人生真际之要。由此不难理解，有学者追问新文化运动的旗帜是“民主”和“科学”，何以时人谈的多是个人自由和思想解放。^[46]除了学养和杂志办刊方针之外，“为人生而研究科学”的传统有莫大影响。

“美先生”的提出也源于对人生观的重塑，代表以“情感启蒙”改革“主智教育”的期待。^[47]沈从文曾以“美与爱”为题纪念现代美育运动对国家重造之贡献，由此引发对科学主义和西方现代性的反思，推动了贯穿现代美学史的“中国美学的回归”浪潮。如宗白华所言，中国人到了欧美后反而“顽固”了，卷在东西对流的潮流中，却“反流”于中国的人生传统。^[48]近年来，高友工、王德威、陈国球等人对“抒情传统”的复归亦是此“反流”的回响。认识“爱先生”“美先生”“赛先生”角色间的重叠与转换，对于理解现代人生论与情感论美学传统，乃至重估五四以来科学与儒学的历史抉择和未来道路具有重要且长久的启示。

[本文系国家社科基金项目“晚清文学儒家乌

托邦叙事研究”（批准号18FZW064）的阶段性研究成果]

[1] 参见张灏：《新儒家与当代中国的思想危机》，《幽暗意识与民主传统》，第99页，新星出版社2010年版。

[2] 参见郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义（1900—1950）》，雷颐译，江苏人民出版社2010年版；韦廉臣：《格物探源》，南方日报出版社2018年版；汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷，生活·读书·新知三联书店2008年版。

[3] 杨国荣：《科学的形上之维——中国近代科学主义的形与衍化》，第21页，华东师范大学出版社2009年版。

[4] 中国之新民：《格致学沿革考略》，《新民丛报》1902年第10期。

[5] 参见金观涛、刘青峰：《从“格物致知”到“科学”“生产力”：知识体系和文化关系的思想史研究》，《中央研究院近代史研究所集刊》2004年总第46期；周程：《新文化运动兴起前的“科学”：“科学”的起源及其在清末的传播与发展》，《哲学门》2015年第2期。

[6] 夏曾佑、严复：《本馆附印说部缘起》，见陈平原、夏晓虹编：《二十世纪中国小说理论资料》第1卷，第27页，北京大学出版社1997年版。

[7] 参见朱军：《科学有“气”：现代中国科幻话语的生成与本体重构》，《探索与争鸣》2019年第8期。

[8] 佚名：《读新小说法》，《新世界小说社报》第6—7期，1907年。

[9] 陶佑曾：《论小说之势力及其影响》，《游戏世界》1900年第10期。

[10] 潘德荣：《西方诠释学史》，第251—253页，北京大学出版社2016年版。

[11] 吴趼人：《格致》，见卢叔度编：《我佛山人文集》第8卷，第292页，花城出版社1989年版。

[12][14] 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》，第297页，第303页，中华书局1998年版。

[13] 魏义霞：《谭嗣同哲学思想研究》，第76—77页，中国人民大学出版社2017年版。

[15] 张灏：《烈士精神与批判意识：谭嗣同思想的分析》，崔志海等译，第25页，中央编译出版社2016年版。

[16] 梁启超：《〈仁学〉序》，《饮冰室合集》文集之三，第32页，中华书局1989年版。

[17] 参见武田雅哉：《飞翔吧！大清帝国》，任钧华译，第



186 页，北京联合出版公司 2013 年版。

[18] 王德威：《被压抑的现代性——晚清小说新论》，宋伟杰译，第 317 页，北京大学出版社 2005 年版。

[19] 参见庄士敦：《儒学与近代中国》，潘崇等译，第 22—23 页，天津人民出版社 2010 年版。

[20] 《教育部总长蔡元培对于新教育之意见》，《中华教育界》1912 年第 2 期。

[21] 词仁：《关于科学种子的讨论》，《独立评论》第 86 号，1934 年。

[22] 李石曾：《李石曾先生文集》下册，第 31 页，文物供应社 1980 年版。

[23] 民：《普及革命》，《新世纪》，第 15 页、第 17 页、第 18 页，第 20 号、第 23 号，1907 年 9—11 月。

[24] 萧公权：《近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，第 425 页，江苏人民出版社 2007 年版。

[25] 余英时：《钱穆与新儒家》，第 76—78 页，广西师范大学出版社 2006 年版。

[26] 胡适：《胡适手稿》第 9 集，第 501—504 页，胡适纪念馆 1970 年版。

[27] 徐梵澄：《孔学古微》，李文彬译，第 155 页，华东师范大学出版社 2015 年版。

[28] 梁启超：《墨子学案》，第 81—82 页，中华书局 1936 年版。

[29] 舍勒：《资本主义的未来》，罗绶伦等译，第 80—82 页，生活·读书·新知三联书店 1997 年版。

[30] 参见以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，第 119—120 页，译林出版社 2008 年版。

[31] 参见胡适：《不朽（我的宗教）》，《胡适文集》第 2 册，第 529—532 页，北京大学出版社 1998 年版；陈独秀：《自杀论》，《陈独秀著作选》第 2 册，第 63 页，上海人民出版社 1993 年版。

[32] 梁启超：《人生观和科学》，张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，第 141 页，山东人民出版社 1997 年版。

[33] 参阅周作人：《日本近三十年小说之发达》，《新青年》第 5 卷第 1 号，1918 年；愈之：《近代文学上的写实主义》，《东方杂志》第 17 卷第 1 号，1920 年。

[34] 宗白华：《乐观的文学——致一岑》，《宗白华全集》第 1 册，第 434—435 页，安徽教育出版社 1994 年版。

[35] 陈望衡：《趣味与人生：人生论美学的一种维度》，见

金雅、聂振斌编：《人生论美学与当代实践》，第 67 页，中国社会科学出版社 2018 年版。

[36] 参阅吴稚晖：《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《科学与人生观》，第 413—416 页，山东人民出版社 1997 年版；朱光潜：《谈美·文艺心理学》，《朱光潜全集》第 3 卷，第 9 页、第 92 页，中华书局 2012 年版；吴宓：《论写实小说之流弊》，《中华新报》1922 年 10 月 22 日。

[37] 陈平原：《从科普读物到科学小说——以“飞车”为中心的考察》，吴岩编：《贾宝玉坐潜水艇——中国早期科幻研究精选》，第 155 页，福建少年儿童出版社 2006 年版。

[38] 俞兆平：《写实与浪漫：科学主义视野中的“五四”文学思潮》，第 53—54 页，上海三联书店 2001 年版。

[39] 参见郑伯奇：《郑伯奇文集》，第 96 页，陕西人民出版社 1986 年版；杨义：《杨义文存》第 2 卷上，第 546 页，人民文学出版社 1998 年版；夏志清：《中国现代小说史》，刘绍铭等译，第 14 页，中文大学出版社 2001 年版；杨春时：《现实主义、浪漫主义还是启蒙主义——现代性视野中的五四文学》，《厦门大学学报》2003 年第 5 期。

[40] 茅盾：《小说新潮栏宣言》，《小说月报》1920 年第 1 期。

[41] 韦勒克：《批评的概念》，张今言译，第 175 页，第 212 页，中国美术学院出版社 1999 年版。

[42] 陈寅恪：《朱延丰〈突厥通考〉序》，《寒柳堂集》，第 144 页，上海古籍出版社 1981 年版。

[43] 墨子刻：《摆脱困境：新儒学与中国政治文化的演进》，颜世安等译，第 211 页，江苏人民出版社 1996 年版。

[44] 李欧梵：《现代性的追求》，第 45 页，人民文学出版社 2010 年版。

[45] 梁启超认为，“宇宙人生是不可分的。宇宙绝不是另外一件东西，乃是人生的活动”（《治国学的两条大路》）；人格、人生、生活与“宇宙无二无别”（《为学与做人》）。

[46] 参见陈平原：《作为一种思想操练的五四》，第 180—181 页，北京大学出版社 2018 年版。

[47] 参见《本志宣言》，《美育》1920 年 1 期；吴梦非：《对于我国办学者的一个疑问》，《美育》1920 年第 4 期。

[48] 参见宗白华：《自德见寄书》，《宗白华全集》第 1 卷，第 336 页，安徽教育出版社 1994 年版。

[作者单位：上海师范大学都市文化研究中心]

责任编辑：吴子林