

魯迅早期論文中的情感與理性*

丘庭傑**

摘要

情感與理性之辯證自西方進入東洋乃至晚清中國，在科學革命與啓蒙／反啓蒙運動思潮的刺激之下，中國知識分子如梁啓超、蔡元培等人在1910年代率先接觸人生觀論述，其後在1923年科玄論戰期間則出現五四「唯情論」。魯迅在論爭中看似保持沉默，卻在〈祝福〉(1924)情節中展示其深邃反思，1927年更出版結集大部分早期論文的文集《墳》，既作「埋藏」又是「留戀」，是一種曖昧的回應。

本文認為，魯迅早於1907至1908年間便於5篇長論文中表達自己對於情感與理性之辯證的思考。本文旨在討論魯迅在早期論文中對情感與理性之辯證的接受與轉化，並藉以開拓跨文化脈絡下中國知識分子建立主體及重構知識的方式。本文從〈人之歷史〉談起，追溯德國科學家海克爾推崇理性、反對迷信的觀念如何進入魯迅視野，接著分析〈科學史教篇〉、〈文化偏至論〉中魯迅對科學與理性的批判立場，展示其論述如何自情理調和的「完人」狀態推向非理性一端的唯意志論。最後追溯〈摩羅詩力說〉、〈破惡聲論〉中「神思」、「心聲」等概念的詞彙選用、構成及文化語境，從而探討魯迅如何挪用中國傳統資源來回應西方。本文聚焦於魯迅對人與外緣、情感與主體等關係的鋪陳，從而闡述其現代詩學與知識觀。

關鍵詞：魯迅、海克爾、情感、理性、跨文化研究

2018年10月22日收稿，2019年6月11日修訂完成，2020年1月14日通過刊登。

* 本文蒙彭小妍教授、嚴志雄教授的悉心指點，謹此表達謝忱。

** 作者係香港中文大學中國語言及文學系博士候選人。

一、前 言

魯迅(1881-1936)早年留學日本長達 7 年,期間廣泛涉獵西學,1907 至 1908 年間一連發表了 5 篇論文,記錄了該段時期的思想、觀念。本文探論魯迅在留日期間對西方思想史上情感與理性之辯證思考的接受,通過考察〈人之歷史〉、〈摩羅詩力說〉、〈科學史教篇〉、〈文化偏至論〉及〈破惡聲論〉這 5 篇重要的論文,¹ 探討魯迅在接觸西方啓蒙 / 反啓蒙思潮的時候如何思考情感與理性的議題並作出選擇,以及他如何挪用中國傳統資源以建立其現代詩學主張及知識觀。

情感與理性的辯證在五四時代成為公共議題,有關二十世紀中國建構「情」觀念的研究,近年學界已整理出從現代至當代脈絡之大概,包括二十年代參與「科玄論戰」的丁文江、張君勱和梁啓超等、提倡「唯情論」的朱謙之、顧綬昌和袁家驊、「新儒家」學者梁漱溟、方東美和牟宗三等,² 其中以 1923 至 1924 年爆發的「科玄論戰」和「唯情哲學」討論為高潮。魯迅在上述科學與人生、情感與理性議題鬧得熱烘烘的時候,基本上保持了沉默的立場,看似未有直接參與其中,卻出版收錄大部分早期論文的文集《墳》(1927),既作「埋藏」又是「留戀」,³ 透露了一種曖昧的回應,值得重視;此外,他在 1924 年發表的小說〈祝福〉也可見端倪,下文亦會談及。這場辯證與歐洲十七、十八世紀前後的啓蒙 / 反啓蒙運動和科學革命有直接的關聯。當時伴隨科學革命而在歐洲大陸生成的理性主義學派(rationalism)將「理性」提升至獨立而且高於感官經驗的位置,視為把握知識的唯一方式,又主張理性是人類與生俱來的,知識因此可透過

1 本文採用人民文學出版社 2005 年 18 卷本《魯迅全集》,討論的魯迅 5 篇論文出處如下:〈人之歷史〉、〈科學史教篇〉、〈文化偏至論〉、〈摩羅詩力說〉分別收入第 1 卷的第 8-24、25-44、45-64、65-120 頁,〈破惡聲論〉收入第 8 卷的第 23-40 頁。為便行文,本文將使用隨文註,前 4 篇論文之引文只標頁碼,〈破惡聲論〉則標「破」字後隨頁碼。

2 參考彭小妍,《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》(臺北:聯經出版社,2019)、方用,《20 世紀中國哲學建構中的「情」問題研究》(上海:上海世紀出版集團,2011)。

3 魯迅,《〈墳〉題記》:「造成一座小小的新墳,一面是埋藏,一面也是留戀。」收入《魯迅全集》第 1 卷(北京:人民文學出版社,2005),頁 4。

理性而從內在心靈 (soul/mind) 獲得；另一派經驗主義 (empiricism) 則強調感官經驗，例如洛克 (John Locke) 就認為人的心靈如同白板，知識不從先天的理性而來，只是來自外界的經驗轉化而成，休謨 (David Hume) 在《人性論》又指出理性 (reason) 充其量只是情感 (passion) 的奴隸。⁴ 這些關於情感與理性思考在笛卡兒、斯賓諾莎、盧梭、康德等著作中都有豐富的討論，成為了十九世紀哲學、文學、人類學、生物學等眾多領域裡亟欲處理的議題。甚至，這場啓蒙 / 後啓蒙運動跨越了歐洲，從日本進入中國，影響到清末至五四時期的幾代中國知識分子。⁵

魯迅留日時，最初在 1903 年前後寫作〈斯巴達之魂〉、〈說鈿〉、〈中國地質略論〉等文章，及後 4 年僅偶作科學小說翻譯或編寫《中國礦產志》，卻在這段時期閱讀了大量在西方科學革命與啓蒙運動背景下出現的著作，1907 至 1908 年間一口氣發表了 5 篇長論文，其中的論述都是魯迅閱讀西學、反思中國社會問題的重要成果。魯迅早期論文中的「個人」、「立人」觀念已經得到前人深入的討論，⁶ 但情感與理性的話題卻未被提出來，⁷ 特別是作為跨文化連結的一環去理解魯迅作出文化選擇的能動

4 “Passion” 一詞是比較舊的用法，目前英語學術界較多採用“affect”一詞來指代情、情感、情動等相關概念。有關五四唯情論與西方情動力理論的關係，可參考彭小妍，《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》，頁 19-23。

5 當時不少留日知識分子都從啟蒙 / 反啟蒙思潮中吸收養分，將這場西洋文化思潮自日本帶入中國，開展新的討論，包括梁啟超、陳獨秀、章太炎、李大釗、魯迅、周作人、錢玄同、戴季陶、田漢、茅盾、郁達夫、郭沫若等。黃福慶《清末留日學生》一書指出，在中國輸入西洋文化的過程中，日本發揮其重要角色，「幾乎是西洋文化的櫥窗」，是瞭解西洋文化及世界潮流的捷徑，這點特別在留日學生的譯書趨勢中得到驗證。見黃福慶，《清末留日學生》（臺北：中央研究院近代史研究所，1975），頁 160-187。又參考（日）實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯，《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1982），第 30 節「留日學生對新文代的貢獻」，頁 135-137。日文初版為（日）實藤惠秀著，《中國人留學日本史》（東京：內山書店，1960）。

6 汪衛東，《魯迅前期文本中的「個人」觀念》（北京：人民文學出版社，2006）。符杰祥，〈當詩學碰觸實學——教父魯迅的現代思想與文學態度〉，《國族迷思——現代中國的道德理想與文學命運》（臺北：秀威經典，2015），頁 87-140。

7 郜元寶對於魯迅作品中的「心」字與傳統文化的關係有獨到的見解和發揮，有助開展魯迅的情感論述，但在中國傳統脈絡之外，西方情感與理性、科學與啟蒙的討論應得到更多的重視，本文冀望在這方面能有所補足。郜元寶，《魯迅六講》（北京：北京

性，值得我們去關注和討論。

本文冀望將「情」的話題推前，透過魯迅的個案，理解清末民初時期這場跨越中西文化，有關情與理性的辯證討論。本文從〈人之歷史〉談起，追溯德國科學家海克爾（Ernst Haeckel, 1834-1919）推崇理性、反對迷信的觀念如何進入魯迅的視野，在西方情感與理性辯證的討論脈絡下探討他的科學與知識觀念。接著，本文透過〈科學史教篇〉、〈文化偏至論〉的分析，展示魯迅對科學與理性的批判立場。魯迅在「知見」與「情操」、「理性」與「情感」等互相參照的概念中構設理想的「完人」狀態，最終卻選擇以「主意主義」（唯意志論）來作為落實的方案，將這場跨文化的非理性（irrationality）探索，推向更為深入的層次。最後，本文追溯〈摩羅詩力說〉、〈破惡聲論〉中「神思」、「心聲」等重要概念的詞彙選用、構成及其文化語境，討論魯迅如何挪用中國傳統資源（例如劉勰《文心雕龍》）來回應西方，鋪陳出人與外緣、情感與主體等關係，闡述其現代詩學與知識觀。

二、〈人之歷史〉與海克爾《宇宙之謎》

1907年，魯迅在日本寫成了〈人之歷史——德國黑格爾氏種族發生學之一元研究詮解〉，⁸是首次有人將海克爾學說引介到中文世界。相比起達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）或赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）的演化理論，海克爾在當時獲得魯迅更多的關注。海克爾（魯迅譯作「黑格爾」）是德國著名的生物學家，在解剖學、人類學方面有很大的貢獻，1866年出版的《形態學大綱》更是世界上首部達爾文進化論的教科書，⁹推動了達爾文思想在德國的傳播。海克爾主張一元論哲學，認為

大學出版社，2007）。

8 原題為〈人間之歷史——德國黑格爾氏種族發生學之一元研究詮解〉，日語「人間」（にんげん）是「人類」的意思，入集時魯迅將「人間」一詞改為「人」。

9 德文書名為 *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*。

神 (Gott) 和自然 (natur) 是同一事物，身體 (körper) 和精神 (geist) 不可分離。¹⁰ 這種觀點直接承繼於斯賓諾莎 (Baruch Spinoza) 的泛神論思想，海克爾多處徵引歌德 (Johann Wolfgang von Goethe)、斯賓諾莎的觀點來說明其一元論，但相比之下，海克爾更偏重於科學和理性 (vernunft)。他認為情感 (gemüt) 和啓示 (offenbarung) 都不是得到真理的方法，情感更會妨礙理性，唯有通過感官活動和理性活動 (sinnesstätigkeit und vernunfttätigkeit)，才能掌握真理。他反對以「啓示」為本的宗教信仰，不相信有人格化的「上帝」，主張宗教應要建立在科學的、理性的信仰之上。在《宇宙之謎》、《生命之不可思議》等著作中，海克爾展示出一種以西方科學發展作為基礎的樂觀主義傾向，他相信科學可以解決宇宙間的一切問題，包括形而上學的部分。這種科學理性至上的想法正是當時「反啓蒙」思潮所批判的。回置在德國 1860 年代起出現的「回到康德」運動的背景，新康德主義者保羅生 (Friedrich Paulsen) 一再攻擊海克爾的一元論思想，認為他視科學為萬能鑰匙，缺乏哲學家應有的懷疑精神。

海克爾著作最早譯成日語的是 *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868) 一書，即 1888 年出版的《進化要論》(今譯《自然創造史》)，¹¹ 後來兩部受大眾歡迎的通俗著作 *Die Welträtsel* (《宇宙の謎》) 和 *Die Lebenswunder* (《生命之不可思議》) 亦分別在 1906 年和 1911 年出版日譯本。魯迅擁有以上 3 部書的德語本，¹² 也擁有由岡上梁、高橋正熊合譯，1906 年有朋

10 德語原文：“Der Monismus hingegen (ebenfalls im weitesten Sinne begriffen!) erkennt im Universum nur eine einzige Substanz, die “Gott und Natur” zugleich ist; Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind in ihr untrennbar verbunden.”, 見 Ernst Haeckel, *Die Welträtsel: Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Stuttgart: Alfred Kröner, 1903), p. 38. 馬君武譯本：「一元論只認此世界為一物質，上帝與自然界同為一物，物體與精神不可分離。」(德)海克爾著，馬君武譯，《赫克爾一元哲學》(上海：中華書局，1920)，頁 16。

11 據日本國立數位典藏條目：(德)ヘッケル (Ernst Haeckel) 著，(日)山縣悌三郎譯述，《進化要論》(東京：普及舍，1888)。

12 這三部書的版次分別為：(1) *Natürliche Schöpfungsgeschichte* 自然創造史 (Berlin: George Reimer, 1902). (2) *Die Welträtsel: Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie* 宇宙之謎 (Stuttgart: Alfred Kröner, 1903). (3) *Die Lebenswunder:*

館出版的《宇宙の謎》。¹³ 魯迅同時也購讀了威廉·伯爾舍 (Wilhelm Bölsche, 1861-1939) 以德語撰寫的 *Ernst Haeckel, ein Lebensbild* (《恩斯特·海克爾的一生》，1900)，是藏書之中唯一自然科學家的傳記。¹⁴ 另外，石川千代松 (Ishikawa Chiyomatsu, 1860-1935) 的《進化新論》(1903) 和丘淺次郎 (Oka Asajirō, 1868-1944) 的《進化論講話》(1904) 都有直接引用或以專章討論海克爾的科學觀點，¹⁵ 兩部著作皆見於魯迅藏書。從此可見，魯迅對海克爾的關注是有跡可尋的，以海克爾的兩部著作以及日本進化論專論的二手材料來看，魯迅對海克爾的一元哲學論應有大致的掌握。

魯迅為何選擇編譯《宇宙之謎》第五章？這首先涉及語言上的考慮。據北岡正子的考證，魯迅 1906 年 3 月到東京後才掛名在獨逸語專修學校偶爾旁聽，此前的德文能力並不高。¹⁶ 由此推論，魯迅在 1907 年譯介海克爾著作時，雖有至少 3 部海克爾的德語著作，惟獨《宇宙之謎》有日譯本，會是較為可行的選擇。其次是內容的選擇。比較第五章與全書其他章節內容的話，可以窺見魯迅的取向。《宇宙之謎》首章通論和結論兩章以介紹性質為主，第二至四以專門科學的討論為主，包括解剖學、胎生學等較專門的知識，第六至十一章、第十六至十八章分別集中討論「靈魂」(seele, 或譯「精神」) 和「上帝」(Gott)，第十二至十五章討論「世界」

Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie 生命之不可思議 (Stuttgart: Alfred Kröner, 1906). 其中《生命之不可思議》為大眾普及本 (節本)。參考姚錫佩，〈現代西方哲學在魯迅藏書和創作中的反映 (上)〉，《魯迅研究月刊》1994.10: 4-15；梁展，〈魯迅外文藏書提要 (一則)〉，《魯迅研究月刊》2011.10: 94-96。

- 13 據日本國立數位典藏條目：(德) エルンスト・ヘッケル (Ernst Haeckel) 著，(日) 岡上梁、(日) 高橋正熊合譯，《宇宙の謎》(東京：有朋館，1906)。此外，*Die Lebenswunder* 在 1911 年有日譯本《生命之不可思議》，遲於〈人之歷史〉創作年分，未見於魯迅藏書紀錄。參考 (日) 中島長文編，《魯迅目睹書目——日本書之部》(宇治市：中島長文自資出版，1986)，「自然科學」條，頁 21-24。
- 14 見姚錫佩，〈現代西方哲學在魯迅藏書和創作中的反映 (上)〉。
- 15 (日) 石川千代松，《進化新論》(東京：敬業社，1903)。(日) 丘淺次郎，《進化論講話》(東京：開成館，1904)。
- 16 (日) 北岡正子著，李冬木譯，《魯迅救亡之夢的去向：從惡魔派詩人論到〈狂人日記〉》(北京：三聯書店，2015)，第一章「有助於「文藝運動」的德語——在獨逸語專修學校的學習」，頁 1-31。

(welt)，包括物質定律、進化論等，第十九章針對康德哲學和宗教問題作出批判，第二十章作者提出對各大科學之謎的個人解答。魯迅對「上帝」沒有抱太大的興趣，但「靈魂的有無」卻是他畢生關注的。當時海克爾以生理角度解釋「靈魂」僅是大腦作為機體運作、屬於心理 / 生理現象一說，想必引起了魯迅的注意。魯迅晚年回顧學醫時對「靈魂的有無」的探索，說當時「結果是不知道」，¹⁷ 這說明了他對海克爾的靈魂論是存疑的。這跟十年後陳獨秀將《宇宙之謎》第十七章譯成〈科學與基督教〉（1917 至 1918 年刊於《新青年》），體現出兩種截然不同的選擇，相映成趣。不選「靈魂」或「上帝」，其實也跟魯迅的科學觀念有直接關係，下文將再作討論。

第五章是一篇生物學簡史，原來的標題是「我們種族的發生——關於人類起源與進化自脊椎動物（首先通過靈長類動物）的一元論研究」，¹⁸ 海克爾以人類學史的角度梳理了西方歷來的相關說法，包括神創論（mystische Schöpfungsgeschichte）、形變說（transformismus）、種源論（descendenztheorie）、選擇論（selektionstheorie）、種族發生學（stammesgeschichte）等，用以說明生物學如何擺脫早期受宗教的影響的「神造說」而萌發出新近的進化學說，亦是魯迅最感興趣的部分。魯迅早在 1902 年便讀過由赫胥黎著、嚴復翻譯的《天演論》，¹⁹ 周作人形容這對

17 魯迅對靈魂（鬼魂）或死後世界是持質疑的態度的，臨終一年談「死」的時候說：「三十年前學醫的時候，曾經研究過靈魂的有無，結果是不知道（中略）在這時候，我才確信，我是到底相信人死無鬼的。」見魯迅，〈死〉，《魯迅全集》第 6 卷，頁 631-632。

18 原文為“Unsere Stammesgeschichte: Monistische Studien über Ursprung und Abstammung des Menschen von den Wirbeltieren, zunächst von den Herrentieren, ”日譯本譯為「人間の種族發生學——人間の起原及び系統に關する一元論的研究。」

19 嚴復翻譯的《天演論》由赫胥黎的兩篇文章組成，分別是講詞〈演化與倫理〉（“Evolution and Ethics”）和〈導言〉。赫胥黎在 1893 年 5 月 18 日牛津大學舉辦的「羅曼尼斯講座」（Romanes Lecture）發表演講，題為〈演化與倫理〉，講詞中重述了他一貫的立場：演化和倫理兩者其實並無關係，人類社會是以倫理作為基礎的團體，而不是叢林。講詞引來評論者的誤讀以及攻擊，於是赫胥黎又寫下〈導言〉，從達爾文理論的「選擇」概念談起，旨在批判以進化或科學為名的社會主義。兩篇文章列入其《文集》（*Collected Essays*）第 9 冊的首兩篇。以上參考自王道環，〈《天演論》導讀〉，赫胥黎（Thomas Henry Huxley）著，嚴復譯，《天演論》（臺北：文景書局，2012），頁 vii-xxxiii。

魯迅有「絕大的影響」，但由於文章不是專談進化論的，所以魯迅要到日本後讀了丘淺次郎《進化論講話》一書，才明白了進化學說。²⁰ 該書的第十六章「達爾文以後的進化論」(ダーウィン以後の進化論)第三節正是以「赫胥黎和海克爾」(ハックスレイとヘッケルと)為題目，故此海克爾很可能是魯迅閱讀《進化論講話》時順藤摸瓜的結果。〈人之歷史〉開首這樣介紹海克爾：「德之黑格爾(E. Haeckel)者，猶赫胥黎(T. H. Huxley)然，亦近世達爾文說之謳歌者也」(頁 8)，說明了海克爾是以進化論家的身分進入魯迅視野的，這也是魯迅譯介海克爾著作的最核心部分。不過，除了「種族發生學」學說以外，魯迅是如何看待海克爾的科學、理性觀念呢？海克爾的著作涉及大量有關情感、靈魂、宗教、心物一元論的西方思想爭辯，這些思想如何促發魯迅建構其知識觀念？這些疑問都可以在魯迅同期的文章裡找到線索，從而發現魯迅對於自西方而來的情感與理性討論的立場和回應。

三、「非理性」的探索：〈科學史教篇〉與〈文化偏至論〉

〈人之歷史〉雖有個人評論的加入，但許多觀點和論述還是忠於原著，單憑這篇文章未能全面和確切地理解魯迅對科學、理性的個人看法。相隔半年發表的〈科學史教篇〉是繼〈人之歷史〉之後又一以「科學史」方式撰寫的論文，集多家學說材料編寫，很能呈現出魯迅對科學、理性與情感的個人看法。這篇文章參考了赫胥黎《科學之進步》(*The Progress of Science*)、丁達爾(John Tyndall, 1820-1893)《貝爾法斯特就職演說》(*Belfast Address*)、《科學的片斷——寫給不懂科學的人們》(*Fragments of Science: For Unscientific People*)和惠威爾(William Whewell, 1794-1866)《歸納科學的歷史》(*History of Inductive Sciences*)等材料編寫而成，學者蔣暉對此有較全面的考察。²¹ 本文認為〈科學史教篇〉補充了魯迅在〈人

20 周作人著，止庵編，《關於魯迅》(烏魯木齊：新疆人民出版社，1997)，頁 431。

21 蔣暉，〈維多利亞時代與中國現代性問題的誕生——重考魯迅《科學史教篇》的資料來源、結構和歷史哲學的命題〉，《西北大學學報(哲學社會科學版)》42.1(2012.1): 32-42。

之歷史)裡未有說清楚的科學立場和理性 / 情感觀念,呈現了與海克爾「理性至上」的相異立場,相反體現出受到英國科學家赫胥黎、丁達爾等客觀唯心主義的影響。

魯迅在首段說明了寫〈科學史教篇〉的用意:「第相科學歷來發達之繩跡,則勤劬艱苦之影在焉,謂之教訓。」(頁 25)他希望通過科學史發展找出規律,並作為改良中國清末社會的參考路徑,而這個路徑不是推崇科學或理性,相反是警惕推崇知識而忽略人的精神。這篇文章反映了魯迅對科學和理性的複雜立場,一方面他肯定了科學的功用和當世價值,認為科學進程以及其代表的理性主義能增進「人間生活之幸福」,一方面卻指出這種思潮很可能引致「社會入於偏,日趨而之一極,精神漸失」,而終使破滅臨至(頁 35)。魯迅肯定科學於當世之重要,卻以為若然科學「所宅不堅」,則「頃刻可以蕉萃」,惟有培育「科學者」(scientist)才是長久之策,並稱之為「神聖之光」、「照世界者」,認為他們「可以遏末流而生感動」(頁 35)。所以,〈科學史教篇〉的核心不是在於推薦某種科學學說或某一科學流派,而是在於建立科學者應有的知識觀和方法論。

在海克爾的論述中,科學是理性的體現,也是探尋真理的唯一方法,而情感和啟示往往妨礙了理性的運作,但〈科學史教篇〉卻持另一種立場,認為科學需要「熱中」。魯迅參考丁達爾的《貝爾法斯特就職演說》,首先引用惠威爾(魯迅譯為華惠爾)在《歸納科學的歷史》對西方學術衰微而提出的四個原因:「一曰思不堅,二曰卑瑣,三曰不假之性,四曰熱中之性」(頁 29),即是「觀念不確定」、「經院學派的煩瑣哲學」、「神秘主義」、「單憑熱情而不憑理智的主觀判斷」四者,接著引出丁達爾對「熱中之性」(enthusiasm)一點的修正:

丁達爾後出,於第四因有違言,謂熱中妨學,蓋指腦之弱者耳,若其誠強,乃反足以助學。科學者耄,所發見必不多,此非智力衰也,正坐熱中之性漸微故。故人有謂知識的事業,當與道德力分者,此其說為不真,使誠脫是力之鞭策而惟知識之依,則所營為,特可憫者耳。發見之故,此其一也。今更進究發見之深因,則尤有大於此者。蓋科學發見,常受超科學之力,易語以釋之,亦可曰非科學的理想之感動,

古今知名之士，概如是矣。蘭喀曰，孰輔相人，而使得至真之知識乎？不為真者，不為可知者，蓋理想耳。(頁 29)²²

魯迅在文章中取用了丁達爾的觀點，實有糾正自十九世紀之交由西方傳入東亞的理性主義思潮之意。對於逐漸形成的主知主義 (intellectualism)，魯迅反對「知識的事業」成為知識唯一的憑據，重申「熱中」足以助學，科學之發見往往是藉「超科學之力」或「非科學的理想之感動」所得；失卻「熱中」，則科學衰而思想失。這裡用到的「非科學的理想之感動」，魯迅應參考了日文直譯丁達爾的“the stimulus of a non-scientific ideal”一詞。此中「理想」一詞，據井上哲次郎 (Inoue Tetsujirō, 1856-1944) 在明治十七 (1884) 年再版的《哲學字彙》：「Idea：觀念，理想；Ideal：理想的，觀念的」；²³ 岡倉天心 (Okakura Tenshin, 1862-1913) 在 1903 年寫成的 *The Ideal of the East: With Special Reference to the Art of Japan* 在 1938 年翻譯為《東洋的理想》，可見日文「理想」一詞與 ideal 一詞是對譯的，²⁴ 其意涵就是漢語的「理念」、「觀念」、「(絕對)精神」。中國「理想」一詞最早見於 1894 年譚嗣同《石菊易廬筆識》，是「理論」、「學說」之義，1898 年《清議報》的用例則附有注釋：「理想，哲學家語。謂思想其理也。此借用。」可見當時「理想」是作為新語進入中國，同報另一用例出自梁啟超：「推原吾支那人之此思想之發達自何始，幾無可蹤跡，其源甚遠，但以理想推之，則似濫觴於夏商之際。」此處「理想」即「憑理推想」、「憑空想像」的意思。²⁵ 由於「理想」詞義早期在中日兩地稍有不對應，比對魯迅早期文章用例，「理想」在大部分情況下與這則用例（「憑

22 這裡提到的蘭喀，《魯迅全集》注釋有誤。原注：「蘭喀 (L. von Lange, 1795-1886) 通譯蘭克，德國歷史學家。著有《世界史》、《羅馬教皇史》等。」注中英文姓名應作 Leopold von Ranke，《魯迅全集》疑與德國物理學家 Ludwig Lange (1863-1936) 混同。

23 (日) 井上哲次郎著，(日) 有賀長雄增補，《哲學字彙》(東京：東洋館，1884)，頁 54。

24 (日) 岡倉天心著，(日) 淺野晃譯，《東洋的理想》(東京：創元社，1938)。

25 日本學者戶井久通過比對魯迅翻譯《月界旅行》採用之詞例及中國清末時期、日本明治時期之用例，指出魯迅採用之「理想」一詞與「實行」對舉，是「想像」的意思。參考(日) 戶井久，「魯迅と『科学』——探検・理想・遺伝」(東京：大東文化大學博士論文，2008)，頁 44-56。

理推想」、「憑空想像」) 意思吻合。所以,「非科學的理想之感動」是指一種先於科學實證的設想。有趣的是,魯迅並不將這種「理想」推向由邏輯推論主導的「理性」(reason)一端,乃是推向直接感受與反應的一端。他引用德國歷史學家蘭克(Leopold von Ranke, 1795-1886)的話,說明「使得至真之知識」的方法不在求「真」或「可知」,而在於「理想」(想像力)。他又引用赫胥黎的「聖覺」(divine afflatus, 即靈感)以說明這種直覺、直感的方法論,並肯定了培根排斥而惠威爾主張的「懸擬」概念(即假設, hypothesis)對科學的正面影響。魯迅說的「理想」,不單是在科學領域上對「聖覺」或「懸擬」的使用,也在於人與社會啓蒙的方面。

〈科學史教篇〉文末的文字沿襲自丁達爾的《貝爾法斯特就職演說》。丁達爾針對的是當時英國社會科學與文藝分離的現象,以西方著名的戲劇家、畫家、音樂家、文學家與科學家對舉,點明知識與情志的關係並非對立而是互補:

The inexorable advance of man's understanding in the path of knowledge, and those unquenchable claims of his moral and emotional nature which the understanding can never satisfy, are here equally set forth. The world embraces not only a Newton, but a Shakespeare—not only a Boyle, but a Raphael—not only a Kant, but a Beethoven—not only a Darwin, but a Carlyle. Not in each of these, but in all, is human nature whole. They are not opposed, but supplementary—not mutually exclusive, but reconcilable.²⁶

〈科學史教篇〉借此點明主知主義的弊端,即對「感情」與「思想」的破壞,「人性」亦失去其完整性:

蓋使舉世惟知識之崇,人生必大歸於枯寂,如是既久,則美上之感情漓,明敏之思想失,所謂科學,亦同趣於無有矣。故人群所當希冀要求者,不惟奈端(Newton)已也,亦希詩人如狹斯丕爾(Shakespeare);不惟波爾(Boyle),亦希畫師如洛菲羅(Raphaelo);既有康德,亦必有樂人如培得訶芬(Beethoven);既有達爾文,亦必有文人如嘉來勒

26 John Tyndall, *Address Delivered Before the British Association Assembled at Belfast, with Additions* (London: Longmans, Green, and Co., 1874), pp. 64-65.

(Garlyle [Carlyle])。凡此者，皆所以致人性於全，不使之偏倚，因以見今日之文明者也。嗟夫，彼人文史實之所垂示，固如是已！（頁 35）

比較兩段引文，魯迅將丁達爾對社會整體發展的論述調向了個人層面。「知識之崇」導致眾「人生」均「歸於枯寂」，人類俱失思想和感情，科學亦等同於無有，而文藝能救治當世過度偏倚科學之風氣，保人性之全，此言直是一套「人生觀」論述。

同年發表的〈文化偏至論〉，對「知／情」的論述更見直接：

往所理想，在知見情操，兩皆調整。若主智一派，則在聰明睿智，能移客觀之大世界於主觀之中者。如是思惟，迨黑該爾（F. Hegel）出而達其極。若羅曼暨尚古一派，則息乎支培黎（Shaftesbury）承盧騷（J. Rousseau）之後，尚容情感之要求，特必與情操相統一調和，始合其理想之人格。而希籟（Fr. Schiller）氏者，乃謂必知感兩性，圓滿無間，然後謂之全人。顧至十九世紀垂終，則理想為之一變。明哲之士，反省於內面者深，因以知古人所設具足調協之人，決不能得之今世；惟有意力軼眾，所當希求，能於情意一端，處現實之世，而有勇猛奮鬥之才，雖屢蹈屢僵，終得現其理想；其為人格，如是焉耳。（頁 55-56）

一方面，魯迅延續對情感、情操的關注，援引西方思想家的主張來說明「理想之人格」（此處指「典範」的意思）在於知感調和，一方面卻提出「調協之人」在「現實之世」難以出現，惟以「意力」救正情意一端，方有糾正過度偏重理性的社會現狀。「意力軼眾」者，魯迅首推主張意力的叔本華、提倡超人哲學的尼采和擅寫革命鬥爭的易卜生。這無疑受到了日本當時流行尼采等哲學思想的直接影響，亦可能受到老師章太炎關注叔本華思想的影響，²⁷ 但魯迅對西方不同國家（英、法、德）有關理性批判思想

27 關於魯迅與尼采的關係，可參考李冬木，〈留學生周樹人周邊的「尼采」及其周邊〉，《魯迅精神史探源：個人·狂人·國民性》（臺北：秀威資訊科技，2019），頁 38-86；婁曉凱，《衝突與整合——論具有留學背景的中國現代作家》（臺北：秀威資訊科技，2013），頁 244-247。另外，章太炎在 1904 前後向佛教接近使之對叔本華哲學產生興趣，尤其反功利主義性質的倫理說及共同感情論。從這點來看，魯迅對於叔本華的關注與章太炎是相近的。參考（日）小林武著，白雨田譯，《章太炎與明治思潮》（上海：上海人民出版社，2018），頁 53-72、75-76。

的熟悉程度也不容輕視，包括主情思潮與情理調和學說，他也有所認識。而最終揚棄這種相對溫和的主張而看重於唯意志論（主意主義）的現實意義，則說明了魯迅對這場跨民族與文化辯證並不單是「拿來」而已，乃是一種有意識的文化選擇。

從〈人之歷史〉到〈科學史教篇〉，魯迅排除了海克爾的主知觀點，對於偏重理性的思潮持批判立場，提倡以「非科學的理想之感動」來推動科學，呼應的是西方對科學、理性的批判與反思。他又採取丁達爾主張以文藝來平衡科學之偏至的觀點，提出以情感調和理性的原想，但未敢對此知情統一的觀念抱有太大信心，〈文化偏至論〉在「知／情」的辯證關係中提出唯意志論的現實意義，將這場跨文化的非理性（irrationality）探索，推向更為深入的層次。

四、「神思」與「心聲」的發明：〈摩羅詩力說〉與〈破惡聲論〉

〈摩羅詩力說〉發表在 1908 年 2、3 月，早於同年 6、8 月發表的〈科學史教篇〉、〈文化偏至論〉，1926 年收入《墳》時卻排在〈人之歷史〉、〈科學史教篇〉、〈文化偏至論〉之後，應是按文章理路而作的決定。〈摩羅詩力說〉中提出「神思」、「心聲」、「內曜」等概念，是 1907 至 1908 年對理性與科學觀念作出反思而得的發明，與同年 12 月發表的〈破惡聲論〉（未完）同樣討論到文藝與理性／非理性的議題，其中有關情的論述，前人很少注意到，²⁸ 本文認為魯迅對於人的內在與外物互動的想像有助我們理解其情與理性的思考，以下從「心聲」、「神思」等詞語的組成和內涵談起，窺視魯迅如何借用中國傳統資源以構想及解釋其非理性的現代詩學。

〈摩羅詩力說〉開篇就道明「心聲」與「神思」的效用：「蓋人文之留遺後世者，最有力莫如心聲。古民神思，接天然之闕宮，冥契萬有，與之靈會，道其能道，爰為詩歌。其聲度時劫而入人心，不與緘口同絕；且

28 鄧元寶曾對魯迅早期論文中「心」的觀念作出分析，連結至魯迅後來的文學與思想歷程，以及儒家「心學」傳統的內在關係。本文傾向將魯迅的「心學」放置在中西文化間的情感論述之下來討論。參考鄧元寶《魯迅六講》。

益曼衍，視其種人。」(頁 65)「心聲」可指言語，揚雄《法言·問神》：「故言，心聲也」；亦可指思想感情與文采，《文心雕龍·誇飾》：「然飾窮其要，則心聲鋒起」。²⁹不用「言」而採「心聲」，實際上強調了訊息傳播過程中的情感流動。魯迅認為古人藉「神思」與萬有相通，其「心聲」化為「詩歌」，詩力可超越時空，對人類文明作出貢獻。今世能發此「心聲」者，則在「詩人」：

蓋詩人者，撷人心者也。凡人之心，無不有詩，如詩人作詩，詩不為詩人獨有，凡一讀其詩，心即會解者，即無不自有詩人之詩。無之何以能解？惟有而未能言，詩人為之語，則握撥一彈，心絃立應，其聲激於靈府，令有情皆舉其首，如覩曉日，益為之美偉強力高尚發揚，而汙濁之平和，以之將破。(頁 70)

魯迅認為人心有共性，但普通人不能表達其心聲，未能「白心」，³⁰故「詩人」職責在於「撷人心」，其「心聲」化為「詩」以捕捉凡人的心，使之「心絃立應」，產生共振。魯迅以為「撷人心者」首推魔鬼詩派：「摩羅之言，假自天竺，此云天魔，歐人謂之撒但，人本以目裴倫(G. Byron)」(頁 68)除拜倫外，又有雪萊(Percy Bysshe Shelley)，都是十九世紀流行於歐洲的浪漫派。〈破惡聲論〉又稱奧古斯丁(A. Augustinus)、托爾斯泰(Leo Tolstoy)、約翰盧騷(Jean-Jacques Rousseau)為「心聲之洋溢者」(破，頁 29)。魯迅旨在呼喚中國「精神界之戰士」能發「真之心聲」，能「作至誠之聲，致吾人於善美剛健」和「作溫煦之聲，援吾人出於荒寒」。(頁 102)與「心聲」同義並列的是「內曜」，〈破惡聲論〉開首：「吾未絕大冀於方來，則思聆知者之心聲而相觀其內曜。內曜者，破黷暗者也；心聲者，離偽詐者也。」(破，頁 25)「內曜」是魯迅自鑄之辭，與西方“Enlightenment”一詞有所相通，均具「照亮」之意，但更強調自內而外的

29 參漢語大辭典編輯委員會編纂，《漢語大詞典》第 7 卷(上海：漢語大詞典出版社，1998)，頁 392-393。

30 「白心」一詞，見於《莊子》、《管子》，陸德明釋作「明白其心也」，是表明心願的意思。有關魯迅「白心」說與莊子「心」學的潛在聯繫，可參考侶同壯，《莊子的「古典新義」與中國美學的現代建構》(廣州：暨南大學出版社，2013)，頁 74-80。

主體性。文章對「內曜」的闡述不多，不過「心聲」、「內曜」這些概念都著重個人的主體性，冀求於人們發揚主觀情感遠多於探求客觀邏輯。³¹

〈摩羅詩力說〉：「約翰穆黎（J. S. Mill）曰，近世文明，無不以科學為術，合理為神，功利為鵠。大勢如是，而文章之用益神。所以者何？以能涵養吾人之神思耳。涵養人之神思，即文章之職與用也。」（頁 74）魯迅認為科學、合理（reason）、功利等價值被過分推崇的時候，文藝正能發揮其「不用之用」，「涵養人之神思」，啓「人生之誠理」（頁 74），可見「神思」和文藝有緊密的關係。上文提到「古民神思」能契接萬有，〈破惡聲論〉亦曰：「夫神話之作，本於古民，睹天物之奇觚，則逞神思而施以人化」（破，頁 32）「神思」與「理想」、「聖覺」義近，和「想像力」有關，卻具有獨特的傳統意涵。《文心雕龍·神思》：「古人云：『形在江海之上，心存魏闕之下。』神思之謂也。」³² 劉勰借《莊子》之句以言創作時之思維活動。魯迅從《文心雕龍》裡借用此詞，指陳人類受外物觸動所生的思維和想像。《神思》曰：「神用象通，情變所孕。物以貌求，心以理應。」意思是精神因外物而感通，孕育出變化多端的情思，內心根據情理來回應外物。魯迅有意挪用「神思」一詞，以打開人與外物如何構成情感互動的討論。關於這點，〈破惡聲論〉有一段精彩的論述，引錄如下：

夫外緣來會，惟須彌泰岳或不為之搖，此他有情，不能無應。然而厲風過竅，驕陽薄河，受其力者，則咸起損益變易，物性然也。至於有生，應乃愈著，陽氣方動，元駒賁焉，杪秋之至，鳴蟲默焉，習飛蠕動，無不以外緣而異其情狀者，則以生理然也。若夫人類，首出群倫，其遇外緣而生感動拒受者，雖如他生，然又有其特異；神暢於春，心凝於夏，志沈於蕭索，慮肅於伏藏。情若遷於時矣，顧時則有所迕拒，天時人事，胥無足易其心，誠於中而有言；反其心者，雖天下皆唱而

31 汪暉指出，魯迅所說的「心聲」是一種「通過自我表達而激發」的啟蒙方式，「心聲和啟迪是相互激盪、自我呈現的過程，而不是教誨的過程」，有別於康有為、梁啟超、吳稚暉等人的啟蒙方式。參汪暉，〈聲之善惡：甚麼是啟蒙？——重讀魯迅的《破惡聲論》〉，《開放時代》2010.10: 84-115。

32 劉勰著，王運熙、周鋒譯注，《文心雕龍譯注》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 308-309。

不與之和。其言也，以充實而不可自己故也，以光曜之發於心故也，以波濤之作於腦故也。是故其聲出而天下昭蘇，力或偉於天物，震人間世，使之瞿然。瞿然者，向上之權輿已。蓋惟聲發自心，朕歸於我，而人始自有己；人各有己，而群之大覺近矣。（破，頁 25）

筆者發現，這段文字與《文心雕龍·物色》用字相合，卻未得學界將此連繫作考慮。³³《物色》原文：

春秋代序，陰陽慘舒；物色之動，心亦搖焉。蓋陽氣萌而玄駒步，陰律凝而丹鳥羞；微蟲猶或入感，四時之動物深矣。若夫圭璋挺其惠心，英華秀其清氣；物色相召，人誰獲安？是以獻歲發春，悅豫之情暢；滔滔孟夏，鬱陶之心凝；天高氣清，陰沉之志遠；霰雪無垠，矜肅之慮深。歲有其物，物有其容；情以物遷，辭以情發。³⁴

比照兩者，即見〈破惡聲論〉沿用了微蟲（鳴蟲）、玄駒等動物來說明萬物受感的過程，³⁵「神暢於春，心凝於夏，志沈於蕭索，慮肅於伏藏」一句也是撮寫而成，但在人類生情、動情的論述之上，魯迅跟劉勰的立場卻顯然有別。由此，〈破惡聲論〉的文辭語境就牽涉到「物色」這個中國抒情傳統的重要概念。

「物色」作為理論術語，有其歷史背景與發展歷程，當中涉及與「感物」概念之異同、佛教觀念「色」的關係、梁代山水詩的特定歷史條件。³⁶這一系列的背景都離不開人與外界之間的情感連結。簡言之，劉勰認為「物色之動，心亦搖焉」，四季景物的改變使人的心情波動，故「情以物遷，辭以情發」，人的情志隨物遷而生，文辭也隨情志而產生。魯迅借此基礎加以深化，結合叔本華、尼采等西方學說，創建出一套極具主體性的現代

33 據筆者所見，僅有一篇大陸八十年代的期刊論文提到「神暢於春，心凝於夏，志沈於蕭索，慮肅於伏藏」句與《文心雕龍》的〈物色〉、〈詮賦〉相關論點「非常接近」，並未對兩文異同作進一步的分析。見蔣祖怡、諸葛志，〈魯迅與《文心雕龍》〉，《社會科學》14(1981.8): 55。

34 劉勰著，王運熙、周鋒譯注，《文心雕龍譯注》，頁 308-309。粗體為本文所加。

35 清朝學者避玄燁名諱，稱玄駒為元駒。「元駒」解法有二，一為當年春天受孕產下的馬駒，一解為螞蟻。

36 參考張靜，〈「物色」：一個彰顯中國抒情傳統發展的理論概念〉，《臺大文史哲學報》67(2007.11): 39-62。

詩學。³⁷ 文章首先點出「外緣來會」的時候，世界中心的山巔雖「不為之搖」，但其他「有情」（梵語 *sattva*，即「眾生」）則不能沒有反應，昆蟲、雀鳥莫不受「外緣」之力而改變情狀，惟獨人類與其他生物有所不同，能對外緣生「感動」或「拒受」兩者。「情」雖然受季節時令乃至外緣而影響，但也有能力「迕拒」，因此，天時與人事都不足以改變人心，體現出魯迅認為人類應有的主觀能動性。「誠於中」是傳統思想裡的君子之道，講求人的內心真誠，魯迅從而引伸出「有言」之「誠」，也就是〈摩羅詩力說〉的「真之心聲」。這種聲音是貫徹情感（心）和思緒（腦）而生的，所以是充實而不受控制的，必須發出以喚醒世界，使之驚駭，這就是社會向上的初始。眾所周知，魯迅對於魏晉文學多有推崇，數次校勘《嵇康集》，又在〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉稱魏晉文學為「文學自覺」的時期，重詩人之反抗精神。從此回看〈破惡聲論〉，魯迅挪用物色說以闡發其詩學，乃是情理之中。³⁸ 通過「神思」原生語境的再讀，我們可以發現魯迅挪用此概念是為了解釋和奠定「心聲」的主觀性和獨立性，同時也讓魯迅的「心」學避過了落入程朱「理學」與陸王「心學」過於繁雜的爭辯，消除對「舊道德」的聯想，「別求新聲於異邦」以樹立獨異的個體。魯迅以南北朝的物色說為理論基礎，闡發一套以人為中心的文學觀及人生觀：人雖受「外緣」影響卻有能力拒受，「聲發自心，朕歸於我」，人應該回到主觀的個人情感，「群」的覺醒不在理性或科學，乃始於「心聲」的發揚。

最後值得補充的一點是魯迅對海克爾批判「啓示」的看法。上文提到海克爾著作中不少篇幅用以駁斥宗教的「啓示」觀念，宣揚以心理學角度認識靈魂屬身體機能之一的學說，魯迅表面上從未直接批判海克爾之說，

37 這些採用「現代詩學」一詞，是突顯這種以「心聲」為根本卻有別於傳統的詩學，這種詩學的發生與現代之興起、西學之東漸有直接的扣連，是試圖以文學重構現代主體的一種方式。可參符杰祥，〈當詩學碰觸實學——教父魯迅的現代思想與文學態度〉，《國族迷思——現代中國的道德理想與文學命運》，頁 87-140。

38 有關魯迅對於魏晉南北朝文化的關注，可參考林佳燕，「六朝文學自覺觀念研究」（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2004.5），第二章「『文學自覺觀念』提出之學理基礎：以魯迅為思考中心」，頁 19-70。

卻也不將這些部分譯介至中國。魯迅到底如何看待海克爾的一元論，特別是其中涉及批判迷信、以科學代宗教的部分？在 1924 年寫成的小說〈祝福〉裡，魯迅安排了一場關於靈魂之有無的詰問，祥林嫂向受新文化思想啓蒙的敘事者詢問人死後有沒有靈魂的問題，在數番追問之下敘事者發現「我已知道自己也還是完全一個愚人」。³⁹ 小說揭糞新知識無法解答世間一切的疑問，憑一知半解的偽知識來改造社會反而有害。⁴⁰ 此一立場，不僅在 1923 年爆發「科玄論戰」翌年發表的這篇小說可見，早於〈破惡聲論〉一文已經提出「偽士當去，迷信可存」這個說法，只是早期散佚之緣故，此文至 1938 年才首次收入魯迅文集之中。

文中，魯迅除了用上「磷」與「鬼火」作為例子外，另一例子則是「細胞」與「靈魂」：

若夫自謂其言之尤光大者，則有奉科學為圭臬之輩，稍耳物質之說，即曰：「磷，元素之一也；不為鬼火。」略翻生理之書，即曰：「人體，細胞所合成也；安有靈魂？」知識未能周，而輒欲以所拾質力雜說之至淺而多謬者，解釋萬事。不思事理神闕變化，決不為理科入門一冊之所範圍，依此攻彼，不亦僨乎。（破，頁 30）

值得注意的是魯迅並未否定靈魂之有或無，否定的是「人體，細胞所合成也；安有靈魂？」這個推論的方法，認為它缺乏理據來證明其結論。魯迅針對的是「奉科學為圭臬之輩」的偽士，因為他們「不思事理神闕變化」，

39 魯迅，〈祝福〉，《魯迅全集》第 2 卷，頁 7。

40 劉禾同樣注意到科玄論戰社會背景與〈祝福〉中對話情節的關係。她提出將文學寫實主義視為一種生物模仿技術(biomimesis)，與科學主義並論，進而探討魯迅翻譯的《造人術》、小說〈祝福〉等。在分析〈祝福〉時，她認為小說提出了「生命的真實能否建立在寫實主義的基礎上」的問題，並認為魯迅給予了否定的回答。本文對這種看法有所保留，認為將〈祝福〉的對話用於討論一種文學形式的問題反而是將焦點拉遠了，正如科玄論戰的主角是「科學知識」，〈祝福〉的核心問題是——生命的真實能否建立在當時「科學知識」的基礎上？本文認為這點可以連結〈破惡聲論〉得出一致的立場。參考 Lydia Liu, "Life as Form: How Biomimesis Encountered Buddhism in Lu Xun," *The Journal of Asian Studies* 68.1(2009.2): 21-54. 論文有中譯本，劉禾，〈魯迅生命觀中的科學與宗教——從《造人術》到《祝福》的思想軌跡〉，《魯迅研究月刊》2011.3: 4-12、2011.4: 4-14。

把思想困限在粗淺的科學知識。魯迅接著並論海克爾和尼采：

夫欲以科學為宗教者，歐西則固有人矣，德之學者黑格爾，研究官品，終立一元之說，其於宗教，則謂當別立理性之神祠，以奉十九世紀三位一體之真者。三位云何？誠善美也。顧仍奉行儀式，俾人易知執著現世，而求精進。至尼法氏，則刺取達爾文進化之說，揆擊景教，別說超人。雖云據科學為根，而宗教與幻想之臭味不脫，則其張主，特為易信仰，而非滅信仰昭然矣。顧迄今茲，猶不昌大。蓋以科學所底，不極精深，揭是以招眾生，聆之者則未能滿志；惟首唱之士，其思慮學術志行，大都博大淵邃，勇猛堅貞，縱迤時人不懼，才士也夫！（破，頁 30-31）

海克爾主張宗教應脫離「啓示」的基礎，在科學和理性之上重新建立，反對「人格神」而主張「自然就是上帝」的泛神論，在本質上是一種新宗教或「變更宗教的面目」；⁴¹ 尼采揆擊基督教而另立超人之說，同樣是「易信仰」而非「滅信仰」。兩位人物代表著德國思想史上截然不同方向，前者是理性至上、機械唯物論的代表人物，思想基調是一種樂觀主義，後者繼承唯心主義傳統，衝擊既定的秩序和價值，學說具鮮明的虛無主義色彩（儘管有其積極意義）。⁴² 處於光譜的兩端，魯迅卻將兩人並論，原因是他們都沒有否定信仰的價值。魯迅在面對信仰主體之重構問題上，體現了跟老師章太炎很大程度上的一致性；⁴³ 在科學不精深的環境下，魯迅認

41 這個說法來自梁漱溟的演講，參引自歐陽軍喜，〈以科學與理性的名義——新文化運動中的海克爾及其學說在中國的傳播〉，《學術研究》2011.4: 120-127。

42 參考張芸，〈魯迅早期論文與德國思想界關係初探〉，《魯迅研究月刊》2004.8: 65-71。值得補充的是，尼采的虛無主義屬於一種「積極的虛無主義」，旨在「重估一切價值」（revaluation of all values），而不單是瓦解一切價值。

43 林少陽在專著《鼎革以文——清季革命與章太炎「復古」的新文化運動》將「偽士當去，迷信可存」一說連結至章太炎在 1906 至 1908 年間有關宗教的文章作出分析，闡明了魯迅對宗教的思考有受到老師的影響，形容「魯迅認為呼喚宗教為當務之急」（此宗教乃就廣義而言），「二人所關心的，都是個體自由以及自主的革命主體建構的問題」。誠之，魯迅將個體與革命主體的建構落實於「心聲」、「內曜」概念，提倡以文學為載體，跟章太炎之「文」重構信仰主體的思路有著一致性。參考林少陽，《鼎革以文——清季革命與章太炎「復古」的新文化運動》（上海：上海人民出版社，2018），頁 386-396。

為輕率地破除宗教的偽士比起迷信更為危險。⁴⁴ 故此，海克爾以科學另立宗教的方式這一點得到魯迅的認同，因為它兼顧了人類的想像力和情感上的需要，可是海克爾批判迷信的觀點卻與〈破惡聲論〉的立場是相悖的，其靈魂說也未能說服魯迅所相信。⁴⁵ 結合上文對神思的分析，不難理解魯迅何以稱雪萊、拜倫等反抗詩人為「新神思宗」，他們是繼承了古民神思之一脈，從神話、信仰、宗教中轉化為文藝形式的新宗。⁴⁶

五、結 論

自十八世紀以降西方學人反復思考「何謂啓蒙」，例如康德在〈回答這個問題：甚麼是啓蒙？〉（“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,” 1784）提出啓蒙即「勇於探知」（sapere aude; Dare to know）並帶出理性的應用問題，⁴⁷ 霍克海默（Max Horkheimer）和阿多諾（Theodor W. Adorno）在《啓蒙的辯證：哲學的片簡》（*Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 1947）則認為啓蒙的綱領本在於世界的除魅（entzauberung），破除神話並以實證知識顛覆幻想，但理性主體及知識體系最終卻宰制了自然。⁴⁸ 在此角度之下，魯迅對於神話宗教、科學新知的省思，不單是處理清末社會的啓蒙問題，更是呼應著全球面對的啓蒙問題，實屬歐亞啓蒙運動連結之一環，本文藉此為魯迅的「提倡啓蒙，超越

44 「迷信」可解為「形上的需求，超越於物質生活的需求」。參考汪暉，〈聲之善惡：甚麼是啟蒙？——重讀魯迅的《破惡聲論》〉，頁 102-103。

45 魯迅對海克爾學說的質疑也可見於 1919 年〈隨感錄（六六）〉一文。參考張麗華，〈魯迅生命觀中的「進化論」——從《新青年》的隨感錄（六六）談起〉，《漢語言文學研究》2015.2: 27-32。

46 可參考汪暉，〈聲之善惡：甚麼是啟蒙？——重讀魯迅的《破惡聲論》〉，頁 105-109。

47 Immanuel Kant, “Answer to the Question: What is Enlightenment?” (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?), Mary C. Smith, trans., Columbia University Sources of Medieval History, 1784, <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>.

48 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, “The Concept of Enlightenment,” in Gunzelin Schmid Noerr, ed., *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Edmund Jephcott, trans. (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 1-34.

啓蒙」添上了另一維度。⁴⁹

情感與理性的辯證討論在十八、十九世紀之交隨西學東漸，直接參與了中國知識分子的啓蒙想像與論述的建構過程。魯迅作為早期赴日留學的知識分子，他對此議題的接受與回應反映了中國一方最初的反響。通過還原魯迅的 5 篇論文於跨文化的語境底下，我們得見他在閱讀海克爾為代表的理性至上思潮時沒有單向接受，反而在不同國家、理論學派、知識範疇的紛紜雜說中整理出西方思想流變脈絡之大概，在知、情、意之間有意識地作出了文化選擇，又援引中國傳統概念來確立其現代詩學主張及知識觀。

引用書目

一、傳統文獻

梁·劉勰著，王運熙、周鋒譯注，《文心雕龍譯注》，上海：上海古籍出版社，2012。

二、近人論著

(德)ヘッケル (Ernst Haeckel) 著，(日)山縣悌三郎譯述 1888 《進化要論》，東京：普及舍。

(德)エルンスト・ヘッケル (Ernst Haeckel) 著，(日)岡上梁、(日)高橋正熊合譯 1906 《宇宙の謎》，東京：有朋館。

(日)小林武著，白雨田譯 2018 《章太炎與明治思潮》，上海：上海人民出版社。

(日)中島長文編 1986 《魯迅目睹書目——日本書之部》，宇治市：中島長文自資出版。

(日)井上哲次郎著，(日)有賀長雄增補 1884 《哲學字彙》，東京：東洋館。

(日)戸井久 2008 「魯迅と『科学』——探検・理想・遺伝」，東京：大東文化大學博士論文。

方 用 2011 《20世紀中國哲學建構中的「情」問題研究》，上海：上海世紀出版。

49 八十年代，李澤厚提出以「提倡啟蒙，超越啟蒙」來評價魯迅，認為他不只喚醒民眾，也展示了個人孤獨存在的內心，因而「超越啟蒙」。本文則補充魯迅在西方學術淵源下為「啟蒙」提出一己之見解，應視為全球啟蒙之辯證歷程的貢獻。見李澤厚，《中國現代思想史論》(北京：東方出版社，1987)，頁 111-121。

- 王道環 2012 〈《天演論》導讀〉，收入赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 著，嚴復譯，《天演論》，臺北：文景書局，頁 vii-xxxiii。
- (日) 丘淺次郎 1904 《進化論講話》，東京：開成館。
- (日) 北岡正子著，李冬木譯 2015 《魯迅救亡之夢的去向：從惡魔派詩人論到〈狂人日記〉》，北京：三聯書店。
- (日) 石川千代松 1903 《進化新論》，東京：敬業社。
- 侶同壯 2013 《莊子的「古典新義」與中國美學的現代建構》，廣州：暨南大學出版社。
- 李冬木 2019 〈留學生周樹人周邊的「尼采」及其周邊〉，《魯迅精神史探源：個人·狂人·國民性》，臺北：秀威資訊科技，頁 38-86。
- 李澤厚 1987 《中國現代思想史論》，北京：東方出版社。
- 汪暉 2010 〈聲之善惡：甚麼是啓蒙？——重讀魯迅的《破惡聲論》〉，《開放時代》2010.10: 84-115。
- 汪衛東 2006 《魯迅前期文本中的「個人」觀念》，北京：人民文學出版社。
- 周作人著，止庵編 1997 《關於魯迅》，烏魯木齊：新疆人民出版社。
- (日) 岡倉天心著，(日) 淺野晃譯 1938 《東洋の理想》，東京：創元社。
- (日) 実藤恵秀著 1960 《中國人留學日本史》，東京：內山書店出版社。
- (日) 実藤恵秀著，譚汝謙、林啓彥譯 1982 《中國人留學日本史》，香港：中文大學出版社。
- 林佳燕 2004 「六朝文學自覺觀念研究」，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文。
- 林少陽 2018 《鼎革以文——清季革命與章太炎「復古」的新文化運動》，上海：上海人民出版社。
- 姚錫佩 1994 〈現代西方哲學在魯迅藏書和創作中的反映(上)〉，《魯迅研究月刊》1994.10: 4-15。
- (德) 海克爾(Ernst Haeckel) 著，馬君武譯 1920 《赫克爾一元哲學》，上海：中華書局。
- 鄧元寶 2007 《魯迅六講》，北京：北京大學出版社。
- 婁曉凱 2013 《衝突與整合——論具有留學背景的中國現代作家》，臺北：秀威資訊科技。
- 張芸 2004 〈魯迅早期論文與德國思想界關係初探〉，《魯迅研究月刊》2004.8: 65-71。

- 張 靜 2007 〈「物色」——一個彰顯中國抒情傳統發展的理論概念〉，《臺大文史哲學報》67(2007.11): 39-62。
- 張麗華 2015 〈魯迅生命觀中的「進化論」——從《新青年》的隨感錄（六六）談起〉，《漢語言文學研究》2015.2: 27-32。
- 梁 展 2011 〈魯迅外文藏書提要（一則）〉，《魯迅研究月刊》2011.10: 94-96。
- 符杰祥 2015 〈當詩學碰觸實學——教父魯迅的現代思想與文學態度〉，《國族迷思——現代中國的道德理想與文學命運》，臺北：秀威經典，頁 87-140。
- 彭小妍 2019 《唯情與理性的辯證——五四的反啓蒙》，臺北：聯經出版公司。
- 黃福慶 1975 《清末留日學生》，臺北：中央研究院近代史研究所。
- 漢語大辭典編輯委員會編纂 1998 《漢語大詞典》第 7 卷，上海：漢語大詞典出版社。
- 劉 禾 2011 〈魯迅生命觀中的科學與宗教——從《造人術》到《祝福》的思想軌跡〉，《魯迅研究月刊》2011.3: 4-12、2011.4: 4-14。
- 歐陽軍喜 2011 〈以科學與理性的名義——新文化運動中的海克爾及其學說在中國的傳播〉，《學術研究》2011.4: 120-127。
- 蔣 暉 2012 〈維多利亞時代與中國現代性問題的誕生——重考魯迅《科學史教篇》的資料來源、結構和歷史哲學的命題〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》42.1(2012.1): 32-42。
- 蔣祖怡、諸葛志 1981 〈魯迅與《文心雕龍》〉，《社會科學》14(1981.8): 52-58。
- 魯 迅 2005 《魯迅全集》，北京：人民文學出版社。
- Haeckel, Ernst. 1902. *Natürliche Schöpfungsgeschichte* 自然創造史. Berlin: George Reimer.
- Haeckel, Ernst. 1903. *Die Welträtsel: Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie* 宇宙之謎. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Haeckel, Ernst. 1906. *Die Lebenswunder: Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie* 生命之不可思議. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. 2002. "The Concept of Enlightenment." In Gunzelin Schmid Noerr, ed., *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edmund Jephcott, trans. Stanford: Stanford University Press, pp. 1-34.
- Kant, Immanuel. 1784. "Answer to the Question: What is Enlightenment?" (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?). Mary C. Smith, trans. Columbia University Sources of Medieval History. <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>.

Liu, Lydia. "Life as Form: How Biomimesis Encountered Buddhism in Lu Xun." *The Journal of Asian Studies* 68.1(2009.2): 21-54.

Tyndall, John. 1874. *Address Delivered Before the British Association Assembled at Belfast, with Additions*. London: Longmans, Green, and Co.

Affect and Reason in Lu Xun's Early Essays

Yau Ting-Kit Kevin*

Abstract

The dialectic between affect and reason is a cross-cultural issue which originated in the West and subsequently migrated to Japan and late Qing China. Inspired by the Scientific Revolution and Western Enlightenment/counter-Enlightenment, Chinese intellectuals such as Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) and Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) had acquired knowledge concerning *lebensanschauung* (view on life) during the 1910s. Affectionism hence arose in the debates over science and metaphysics in 1923. Lu Xun 魯迅 (1881-1936) was apparently silent during these debates, but his work of fiction “Blessing” 祝福 (1924) shows a profound reflection on the issue. His early essays, republished in *The Grave* 墳 (1927), also shed light on his ruminations. This paper argues that Lu Xun had explored the dialectic between affect and reason in these essays written from 1907 to 1908. Through a thorough discussion of the adaptation of and the response to the above dialectic, this paper seeks to examine how Lu Xun responded to the cultural trends and constructed his own epistemological view by absorbing various cultural resources. Using Lu Xun as a point of departure, this paper explores the way Chinese intellectuals constructed their subjectivity and rebuilt systems of knowledge in a cross-cultural context.

The first part of this article focuses its analysis on “The History of Man” 人之歷史 and traces how rationalism, advocated by German scientist Ernst Haeckel (1834-1919), had attracted Lu Xun. The second part discusses Lu

* Yau Ting-Kit Kevin, Ph.D. Candidate, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong.

Xun's critical views on science and reason in his essays "Lessons from the History of Science" 科學史教篇 and "On the Extremes of Culture" 文化偏至論, so as to demonstrate how Lu Xun's discourse evolved from viewing affect and reason as a complementary pair to a full embrace of voluntarism. The third section scrutinizes how the concepts of "shensi" 神思 (imagination) and "xinsheng" 心聲 (voice of the mind), which Lu Xun promoted in "A Discourse on the Power of Mara Poetry" 摩羅詩力說 and "On Breaking Through the Voices of Evil" 破惡聲論 emerged in their historical contexts. By investigating the choice of words, the process of conceptual construction, and their related cultural contexts, this section re-examines how Lu Xun responded to Western culture by utilizing traditional Chinese resources. From highlighting Lu Xun's view on the relationships of man and the external world as well as affect and subject, this paper explores his modern poetics and epistemological outlook.

Keywords: Lu Xun 魯迅, Ernst Haeckel, affect, reason, cross-cultural studies