

“由文明论述到文化论述” 时代主题演进中的周氏兄弟

——简论 1920 年代鲁迅、周作人的思想、文学分殊

赵京华

论文摘要：本文以清末民初“由文明论述向文化论述”演进的思想史为背景，分析周氏兄弟《新青年》时期的传统批判和启蒙预设沿袭了晚清以来的“文明论”思路，而《语丝》时代则出现了思考方法上的分殊。即，鲁迅依然坚持五四文明论的基调而对社会实行激烈的文明批评，周作人则开始转向希腊、日本、中国文化之比较，较早跳出普遍主义和文明与野蛮二元对立的思考模式，从民族文化差异性方面开辟出散文写作的一片新天地。鲁迅则直到定居上海而接受社会科学（唯物史观）的洗礼后才走出五四，由此迎来杂文等“社会批评”写作的高峰。

关键词：文明论述；文化论述；周氏兄弟；思考方法

一 引言

我曾作《鲁迅杂文的激进性与稳健性》一文^[1]，以 1920 年代文明论述向文化论述，进而于 1930 年代向“社会科学”转向的时代主题演进为背景，分析了鲁迅思想和杂文风格的前后期变化。但是，对于自清末民初到五四时期作为一个整体的思想史的主题“由文明论述到文化论述”转向过程及其深远影响未做深入涉及，也没有对鲁迅前期的思维方式及文学写作特点做出充分的探讨。为了进一步展开有关问题的讨论，本文将重点思考这一思想史主题转换的内含价值和对该

时代知识者思维方式的种种影响，通过引入同时期的周作人作为重点考察对象，在相互比较中认识兄弟俩的彼此同异。自1917年新文化运动爆发不久又迎来退潮期到1927年大革命失败前后为止，受到世界、东亚乃至中国内部时代大势的影响，鲁迅、周作人这一对儿引领新文坛和舆论界的兄弟文人，其思想与写作都发生了重要的转变。以往，研究者多从一般社会历史、文学政治的变迁和作家个人经历入手探讨其变化成因，取得了很多成果与共识。本文试图另辟蹊径，从20世纪初“由文明论述向文化论述”转换这一具有世界性的思想史演进现象出发，探讨周氏兄弟文学写作背后隐含的思考方法乃至感受世界方式的变化及其特征。

我的基本观点是，直到五四时期为止周氏兄弟均延续了晚清启蒙和经由留学日本所获得的内涵西方中心的“文明论”思考方式，或者说他们都是在这样一个“文明论”成为时代思想主潮的大环境中受其浸染，而形成了对中国固有文明激烈批判并谋求脱胎换骨式整体转换——以现代文明取而代之，从而实现“文明再造”的思考方式。然而，随着一战前后“西方的没落”和“文明危机”造成“文明论”的衰退，在中国则是新文化运动的退潮与社会革命的兴起，周作人首先经过1921年“西山养病”的沉静慎思期，开始摆脱五四“文明论”的基调并通过引入文化人类学、民俗学、两性心理学等西学新潮来观察希腊日本中国文化等，其思考的方向逐渐转向不同文化间的差异和特殊性，并在1924年前后一度从世界主义（人类整体观）回到民族主义（文化特殊性）立场。散文写作上也呈现出与《新青年》时期大不相同的审美趣向。鲁迅在1920年代的思想转变则显得十分沉重滞缓，从《呐喊·自序》到《野草》诸篇的发表直至1926年“逃离”北京，他一方面向个人主体内心世界下沉，进行艰苦卓绝的超越性反思，另一方面仍带着五四文明论的基调对外部世界实行激进的文明批评。可以说，鲁迅思想艺术的真正转变是在到了上海接触“社会科学”（唯物史观）和苏俄新文艺之后。换言之，他并没有像周作人那样于五四过后不久便在思考方法上迅速转向“文化论述”，而是坚持“文明论述”直到接受了马克思主义唯物史观，其“五四意识”才真正发生改变。

上述周氏兄弟思想观念和思维方式不同变化的发生有种种原因和条件，其中左右了一时代知识者的晚清至五四“由文明论述到文化论述”思想史主题转换，恐怕是一个重要的因素。周氏兄弟作为从事文学生产的文人思想家并没有直接参与“文明”和“文化”的理论论争乃至1923年以来的“科玄论战”等，但是鲁迅以“文明批评”、周作人则以“文化批评”的方式分别体现了他们对“文明论述”和“文化论述”的不同取向。从这个意义上讲，他们与这场大时代思想史主题转换有着某种间接的关联，可以将此作为探索其思考方法演变和文学写作殊途的一个研究路径。

二 “文明”、“文化”论述的交替与周氏兄弟早期文明论思考

无论在西方还是在中国，文野之分或“文明”与“文化”概念均古已有之。但是，现代意义上的“文明”与“文化”观念，其源头始于西欧15世纪的航海大发现。新世界的发现改变了人们传统的时空感觉和人文地理概念，也衍生出有关世界各地人类族群社会面貌多样性，即文明发展水平高低差异的人文地理学或历史地理学。尤其是到了现代意义上的“文明论”形成体系的19世纪中叶，一如中国学者唐晓峰所指出：“环境决定论、社会达尔文主义、国家有机体理论等，都是人地关系研究领域的成果、假说，也都曾推动了文明论的建立。它们在论证文明等级的形成、文明与野蛮的关系等基本问题上，发挥着举足轻重的作用”。而我们今天所谓西方中心主义的文明等级论，就是“依托新的全球地理观，而将整个人文空间时间化、历史化”的结果。于是，“人类社会似乎没有真正的空间差异，而只有时间（进化）差异。文明理论是一种新的历史眼光”^[2]。

英国学者雷蒙·威廉斯曾分析Civilization（文明）概念在西欧语境下的起源与演进过程，认为到了19世纪初“文明”的词义逐渐具有了现代意涵，“所强调的不仅是优雅的礼仪与行为，而且还包括社会秩序与有系统的知识——后来，科学（Science）亦包含其中”。该词“复数的用法一直要等到1860年代才开始”，而“在现代英文里，civilization仍然指涉一般的状态，并且与

savagery（未开化），barbarism（野蛮）形成对比”^[3]。威廉斯的概念史梳理相当精准，与美国地理学教授 J. M. 布劳特有关欧洲中心主义文明论史观和文化传播主义发生的论考，形成了互证。布劳特指出，在 19 世纪中叶的欧美盛行一种历史叙述：人类历史发源于“大欧洲”及向东南方向延展的“圣地地带”，上帝创造了人类而伊甸园乃是历史的起点。欧洲人是文明的代表而欧洲之外的人种则为劣等的野蛮人。这是一种欧洲历史优越论，其理论基础和逻辑依据是进步史观和文明等级论。而“最晚到了 1870 年代，文化传播主义的中心命题，也就是进步在欧洲中心地带自然地、不断地从内部发生，这样一种思想牢固地树立起来”^[4]。而“文化”概念在西欧也有与“文明”相近的起源和演进路径，并在和“文明”常常混用的过程中显示出内涵的差异。威廉斯指出，到了 18 世纪该词已具有强调不同国家存在着不同文化的词义，并在浪漫主义运动中成为与主流、正统的“文明”相对照的概念。而时至 19 世纪末“文化”成为普通用语，主要表示思想精神与美学发展过程、或一民族一时代的特殊生活方式^[5]。

威廉斯的概念史考察提醒我们注意：在西欧“文明”早于“文化”而成为普通通用词并在 19 世纪一直占据正统、主流的地位，后起的“文化”则具有与强调一元论史观和等级化的“文明”相对立的意涵。这与下面我们要讨论的“由文明论述到文化论述”的思想史时代主题演进密切相关。这里，有必要大致区分“文明”、“文明论”、“文明论述”以及“文化”、“文化论述”之间的不同涵义。“文明”和“文化”属于普通言语层面的词汇，用以指涉物质的、精神的人类成果，或者优雅的礼仪行为以及社会秩序、知识系统等，或者一民族的生活方式以及文学艺术的发展状态。它们在日常生活中常常“混用”或相互替代，至今仍被广泛使用。“文明论”和“文明论述”则是相互关联而又有所不同的两个概念。“文明论”也可以称为“文明等级论”，即形成于 1860 年代前后的以犹太-基督教一元论世界观和文化传播主义为核心的、具有本质论和文明——野蛮二元对抗结构的一套意识形态观念。文明论与 19 世纪的人种学相关联，具有西方中心主义色彩而成为殖民主义向全球扩张的一个重要理论支撑，它的理论展开同时伴随着文明史叙

述，即西方文明从欧洲“中心地带”向世界传播，在不断战胜“野蛮”的过程中最后实现人类的一元统一。这是一种内涵犹太教预言和基督教末世论的创世、道成肉身、审判和解救之神学的目的论史观。“文明论述”则是以这个“文明论”为内核而展开的各种世俗化论说，它于1870年代前后成为思想潮流并伴随帝国主义全球扩张而传播到世界各地。至于“文化论述”则是在“文明论”遇到“世纪末危机”而一战带来“欧洲的没落”之时，与文明论述的本质主义和目的论史观相对峙的、强调民族特性和文化差异的多元论叙述，并逐渐以文化史的兴起取代了文明史叙述。

文明论述在东亚的传播，首先是经由日本而后扩展到中国的。简言之，1875年出版并深刻影响了明治时期日本思想舆论界的福泽谕吉《文明论概略》，其文明发展三阶段论（野蛮、半开化、文明）和民族独立需首先实现“文明国家化”的观点，乃是参照欧美历史教科书等而形成的一个文明论预设。它来自福泽谕吉对帝国主义争霸世界现实的直接观察，又是接受当时流行的西方文明论的一个理论归结。明治国家的三大口号是“富国强兵、殖产兴业、文明开化”，可见这个文明论的影响之大。福泽谕吉的论说传入中国主要是通过启蒙思想家梁启超，尤其是他的《文野三界之别》（1899）便直接来自《文明论概略》的三阶段论^[6]。这一影响主要发生在清末，而一战前后种种文明论述在中国再次兴起则更多的直接来自欧美。20世纪初先后踏上南京、东京求学之途的周氏兄弟，正置身于这样的文明论述兴盛的大时代中。

那么，文明论述向文化论述的转换又是如何呢？如前所述，在西欧形成于19世纪中叶的文明论逐渐式微，取而代之的文化论述则在世纪末兴起。同样的情形也发生在东亚，只是时间上滞后了一二十年而已。进入大正时期的日本，受到德国文化史或历史文化科学的影响而有了东洋“古典复兴”和文化史写作的兴盛一时。中国也几乎是在同时期发生了“文化”取代“文明”概念的现象。中国学者方维规较早注意到此现象并从概念史角度指出：“文明”一词在19、20世纪之交开始时兴，而“文化”二字则在进入20世纪之后才逐渐普及，真正注意两

者的区别并有选择地使用“文化”一词则在五四运动之后^[7]。而最近，从思想史角度对此做出详细描述的是台湾学者黄克武《从“文明”论述到“文化”论述——清末民初中国思想界的一个重要转折》（2017），该文对我思考周氏兄弟五四后的思想文学转变，有重要启发。

黄克武不仅考辩了“文明”“文化”两个概念流行的不同时间段，而且分析了思想史写作由“文明史”到以“文化史”为主的“转向过程”，明确了“科玄论战”实际上是以文明论述为根基的五四新文化与以文化论述为指向的文化保守主义相互冲突的结果。文明与文化代表两种思路，1920年代之前以“文明”观念为基础的“新民说”“国民性改造”等均居于优势地位，其后则有“文化论述”起而与之竞逐。“文明论述”具有西方中心、线性发展的历史视野，视非西方的“不文明”地区只反映了不同程度的野蛮状态。胡适等强调的“再造文明”便以此“文明史”叙述的线性发展观为依据。“文化论述”则摆脱了西方中心论而聚焦于民族自身的特点。1920年代开始“文化”概念与“文化史”书写日益兴盛，以梁启超《欧游心影录》（1920）为转折点，中国思想界经历了一个以普遍的、西方中心、线性进化论为基础的“文明论述”到强调中国文化的固有价值 and 民族个性的“文化论述”转变过程。杜亚泉、梁漱溟等人是促成这一转折的重要人物，其中尤以梁启超欧游后提出用“我们的文明”补救“西洋的文明”并开始使用“文化”概念为标志，引起了中国学界的“史学转向”^[8]。

黄克武的论述，其重要性不仅在于厘清了“科玄论战”是五四派和反对派的思想立场之争，更在于揭示了五四启蒙知识者全面反传统和“再造文明”背后的思维逻辑是“以线性演化史观为基础的”文明论，以现代（西方）文明对抗和取代传统（野蛮）文化，这种通过二元对抗实现一元统一的目的论具有将人类世界等级化及历史进步绝对化的本质主义倾向。文化论述则呈现出与之相反的思维特征。而在我看来，文明论在其发源地西欧的内部并不一定直接显示出其理论偏颇，但西方殖民者在非西方世界推行此理论的过程中则常常暴露出逻辑强制性。这种等级化本质论的弊害已为今天的我们所认识到。然而问题的复杂性在于，19世

纪末自觉不自觉地接受了这一文明论述的东亚启蒙知识者，他们在面向民族内部改革之际却能将其转化为一种自我批判的理论依据。福泽谕吉、夏目漱石，梁启超、鲁迅均如此。等级化的文明论观念根源于西方殖民主义的世界模式，它在对外传播的过程往往显示出压抑、宰制、征服他者的强制性，但在非西方的致力于民族国家建设的知识者那里却成为一种积极的批判力量。这正是理论、主义在空间移动后会发生功能变异的吊诡之处，也是我们接下来讨论周氏兄弟早期的文明观特别是1920年代后思想转变的一个关键前提。

鲁迅、周作人自南京求学以来接受了康梁启蒙思想和严复译述西学的强烈影响，周作人回顾当时读到《新民丛报》《饮冰室自由书》的感受，称“恍然如闻天启”、“一言一语无不刻骨铭心”^[9]。而稍后赴东京留学的周氏兄弟更直接浸润在明治末期“文明论”滥觞的时代氛围里，在“提倡文艺运动”的过程中他们畅谈文学、文化乃至时事，其思考基本上是以“文明”为单位概念的。鲁迅所谈的“文化偏至”“摩罗诗力”实际上是一种改造个人精神而“别立新宗”的文明整体转换的设想，其“国人之自觉至，个性张，杀聚之邦，由是转为人国”乃是在反思“十九世纪末”“以众治为文明”等弊端基础上提出的理想目标。我们甚至可以说，这“人国”也便是文明国。因此，已有学者指出：《摩罗诗力说》时期的鲁迅是一个“文明批评家”^[10]，其《文化偏至论》在于倡导一种“个人主义文明观”而与福泽谕吉以国家为中心的文明等级论不同^[11]。而在我看来，既然是一种文明论述，鲁迅的思考中也就不能否定地隐含着“文明论”的某些思维模式。例如，文明与野蛮的对立、整体改造的一元目的论，等等。

鲁迅早期的论说处于文明论述的范畴之内，他本人是一个文明批评家，这在上引伊藤虎丸（1983）特别是董炳月（2012）的研究中已经得到了比较充分的阐述。而当时与鲁迅几乎形影相随的周作人，有关他的早期思想的研究还几乎是一片空白，需要略做分析。鲁迅在东京“倡导文艺运动”周作人是主要的参与者之一，其思想观念与乃兄趋于一致。如果说《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》（1908）对应着《摩罗诗力说》，那么《哀弦篇》（1908）则与《文化

偏至论》相仿佛。在前文中，周作人讨论的主题是文学的存在意义及其改变国民精神的“使命”，而从开篇和结尾的立意和归结来看，则在于以“文章”（文学）激发国民的精神从而打破“寂寞”“凋零”的国运，强调“夫文章者，国民精神之所寄也。精神而盛，文章固即以发皇，精神而衰，文章亦足以补救。故文章虽非实用，而有远功者也”。其中，他多援引十九世纪西方的文学观点，涉及“文化”和“文明”议题的部分不多，其“文明论述”的强度远不如鲁迅的《摩罗诗力说》强烈。但是，《哀弦篇》（1908）言故国“华土物色之黯淡也久矣”，其精神大有“萧条”与“死寂”之感，在此基础上讨论文学改革之路径。其中，例举泰纳的种族、环境、时代三要素以说明“国民文章之变迁”的条件，而呼吁文学首先发出“哀声异响”以打破故国的萧条寂寞。这与鲁迅的《文化偏至论》志趣相当一致，其思维方式一样有谋求文明整体改造的趋向。

而两年后作《文明之基础》（1910）虽为讨论国民精神不振的一篇短文，但以“文明”为论题，从“文化”方面入手而归结为“文明”如何建构，涉及到物质、精神文明乃至思想与审美等，是一篇明确无误的文明批评。文章开篇：“一国文化之高下，以国民灵蠢之异为差，故趣味好尚之节，似属细微，然其影响则大。中国开化至早，为世界先进之邦，顾今处列国之间，相形见绌，则何？……盖趣味粗浅，感觉迟钝，二者相因，以成此状”。其后，列举人们对于色彩、声音、文学三者的感应迟钝而“灵明渐丧失”。最后强调，如果“中国方将新造文明”则需要改变国民此种精神状态，而“革除旧习，施以教养，使高上其趣味，以渐进于灵智，是迹似微末，实为文明之基础也”^[12]。我们知道，“新造文明”或“再造文明”是清末民初至五四前后启蒙主义革新者的普遍用词，表征着一个时代的强音和高远理想。而周作人这篇短文强调一民族精神状态的改变为“新造文明”之基础，则既概括了留学时期的思想方法又预示了此后登上五四文坛的文明论述指向。当然，这时的周作人还没有像鲁迅那样形成明确的“个人主义文明观”，还要待他的《人的文学》《思想革命》等来全面展开。

三 《新青年》时代周氏兄弟的文明论述

清末的启蒙思想者多言“新造文明”，而民初“东西方文明”关系成为重要的思想焦点。《东方杂志》自1912年由杜亚泉接管主编至1919年因与《新青年》论战败退下来，始终致力于“东西文明之调和”的讨论，可以说是继承和拓展了晚清以来的文明论述话题，成为引领思想舆论界的重镇。后起的《新青年》多言“文化”以脱离“东西文明冲突与调和”的论域，并最终取代《东方杂志》成为新文化运动和全国舆论中心。不过，按照胡适的说法，新文化的精神乃是一种“评判的态度”和“重新估定一切价值”，“新思潮的唯一的目”是“再造文明”^[13]。就是说，新文化运动中作为概念词语的“文化”与“文明”依然处于混用的状态。五四新文化论者依然有以新的文明替代旧文明以实现整体变革的思考方式，明显承袭了晚清启蒙思想和文明论述的余韵。

周氏兄弟于一登上五四文坛，便以文学创作的实绩和理论批评的纵深展开，为新文化运动增添了理论色彩和思想深度。他们的思考方法也如胡适等相仿佛，乃是用文明论述的逻辑谈论新文化乃至新旧道德问题。因此，我们讨论这一时期周氏兄弟的思想方法不能拘泥于概念词语上的“文化”或“文明”，而是要观察他们思考的逻辑依据。即，是普遍主义一元整体的文明本质论，还是特殊主义多元区域的文化差异论；是在人类主义的文明——种族概念范畴内思考问题，还是在区域主义的文化——民族关系中评判历史与现实。这里，我们首先讨论周氏兄弟五四时期的言论与思维方式。我将选择周氏兄弟的两组文章作为重点文本，通过比较分析两人文明论述的思想基调和其中细微的差异。

第一组文章，是发表于《新青年》杂志5卷5号至6卷1号上的《随想录》三十七、三十八和四十二、四十三，它们后来收录在鲁迅《热风》集中，但据周作人称这四篇为自己所作而发表时署了鲁迅的名字。这正好可以作为两人思想共享的特殊文本，来看这一时期他们思维方式的特点。其中，《随想录三十八》（1918）批评中国向来“自大”但缺少“对庸众宣战”之“个人的自大”，只有“合群的爱国的自大”，这成为文化竞争失败后“不能再见振拔改进的原因”。在列举五种

“自大”表现之后，则以勒庞《民族进化的心理定律》中的族群心理分析来揭露中国人种种国民性弱点。最后，期望以“科学”一剂新药来医治“不长进的民族”，以免于种族“灭绝”。这是五四时期一篇比较典型的国民性批判文章，表面上是论说中国在“文化竞争”中失败的原因，而背后则沿袭了清末民初文明论述语境下“改造国民性”的思考方法。即，偏向于在文明——野蛮的逻辑关系中阐发一民族的进步与倒退，线性发展史观和普遍主义的观点是其主要依据。

这从他们所援引的法国社会心理学家勒庞的观点，也可见一斑。《民族进化的心理定律》（1894）针对赫胥黎《进化论与伦理学》（1893）的强调人们精神道德智力与其体貌一样是进化的结果，勒庞则描述了种族心理特征——基本种性的难以改变。两者的结论不同，但都是在社会进化论的逻辑中讨论问题。因此可以说，勒庞的著作明显留有19世纪末文明论和种族论的痕迹乃至偏见。周氏兄弟在文章中引用的“我们一举一动，虽似自主，其实多受死鬼的牵制。将我们一代的人，和先前几百代的鬼比较起来，数目上就万不能敌了”一段，乃是勒庞论述民族心性不易改变的关键条目。这种民族心性前定论难免带有宿命的色彩。然而，他们还是找到了救治的一剂新药——科学，显示出并没有完全放弃改革的希望。这反映了五四时期启蒙知识者特有的性格——以西方中心的文明论逻辑讨论本民族文化的命运，却由此产生了积极的要求自我改造的力量。

《随想录四十二》则在抨击中国的所谓“国粹，没一件不与蛮人的文化恰合”的同时，表示不得不承认英国教会里的医生称中国人为“土人”即野蛮人，是眼见的现实。《随想录四十三》，对上海的美术家模仿西洋画法，却画出连孩子都不如的顽固卑劣的讽刺画，而感慨“可怜外国事物，一到中国，便如落在黑色染缸里似的，无不失了颜色”。两文的基本旨趣，大致与前述随想录相同。实际上，鲁迅1918年至1919年在《新青年》共发表“随想录”28篇，包括这四篇在内其攻击目标主要在于复古的“国粹”派。批判的锋芒虽然激烈尖锐，但基于进化观念和理性科学而相信“将来总有尤为高尚尤近圆满的人类出现”^[14]，故劝导青年“有一份热，发一分光”而为未来的光明奋斗。其普遍主义的乐观精神，饱含

在字里行间。

第二组文章，是鲁迅的《我之节烈观》《我们现在怎样做父亲》与周作人的《祖先崇拜》与《思想革命》。这一组文章均发表在1918年至1919年的《新青年》和其旗下的《每周评论》上，都属于五四时期周氏兄弟最初讨论民族文化改造和文明道德重建的、带有宣言性质的重头文章，其思想影响颇为深远。鲁迅的两文乃就事论事的文明批评。《我之节烈观》谈节妇烈女存在的不合情理，并直击当时复古浪潮中的政府对此欲加表彰。封建纲常名教是批判的重心，而论述的逻辑依据则是男女平等、一夫一妻制、道德需有普遍性等一系列现代新观念。《我们现在怎样做父亲》论解放幼者而父辈要“自己背着因袭的重担，肩住黑暗的闸门”，其背后的思考思路则是“依据生物界的现象，一，要保存生命；二，要延续这生命；三，要发展这生命（就是进化）。生物都是这样做，父亲也就是这样做”^[15]。鲁迅强调，中国传统的家族制度特别是宋明以来的礼教没有“真的人情”，旧道德扼杀中国人的生机。要清除传统封建道德的层层壁障，就必须首先回到生物界保存生命这个目的本身，依据这个原则确立合理的道德伦理。很明显，这是一种生物进化的原则，强调的是道德的自然发生和普遍性。

周作人的两文写于《人的文学》之后，表明自己态度的转变“即由文学而转向道德思想问题，其攻击的目标总结拢来是中国封建社会与科举制度之流弊”^[16]，尤其是三纲之“君父夫的三重的神圣与专横”。《思想革命》强调，一民族的思想不改变，只改革其语言文字并不能除去荒谬的思想。这的确是一篇思想革命的宣言，要求中国人真的“洗心革面”而“将旧有的荒谬思想弃去”，代表了周作人五四初期要求整体伦理道德变革的姿态。而《祖先崇拜》便是改革旧道德提倡新道德的一篇具体实践。在此，周作人首先确定“祖先崇拜”是远东各国的一种风俗，亦即“野蛮民族”的蛮风遗留，而后亮出自己的主张——用现代生物学取代中国的旧礼教，用现代的爱取代旧有的恩，用新文明取代旧文明。文末，则模仿尼采的话而提出“不可不废去祖先崇拜，改为自己崇拜——子孙崇拜”。

两相对照，我们可以看出周氏兄弟五四初期的文章在基调上相当一致，其决

然与封建旧道德旧文化决裂的态度、整体反传统的倾向十分明显。这自然有辛亥革命之后袁世凯称帝、张勋复辟、国粹再兴等复古潮流甚嚣尘上的现实促发，也不乏启蒙者志在改革而不惜矫枉过正的因素在。但是，究其深层的思考方法则不能不说他们主要是承袭了清末民初文明论述的余韵，并非态度上一时的激进而是有牢固的观念作为支撑的。例如，《狂人日记》发表之后，鲁迅私下给友人许寿裳的信中就表明：“《狂人日记》实为拙作……。前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。……历观国内无一佳像，而仆则思想颇变迁，毫不悲观。盖国之观念，其愚亦与省界相类。若以人类为着眼点，则中国若改良，故足为人类进步之验（以如此国而能改良故）；若其灭亡，亦是人类向上之验，缘如此国人竟能生存，正是人类进步之故也。大约将来人道主义终当胜利，中国虽不改进，欲为奴隶，而他人更不欲用奴隶……。如此数代，则请安磕头之瘾渐淡，终必难免于进步矣。此仆之所为乐也。”^[17]

以人类的眼光观察中国，用进步的历史观考察民族的去与未来，相信人道主义终当胜利，这样一种坚信文明进步和人类普遍向善的观念体系，正是促使鲁迅激越反传统但仍乐观的思想根基。周作人也是如此，在最初发表的《人的文学》中，他就把新旧道德伦理的对立作为文学谈的主要视角，展开了通过新文学而建设新道德的论述。“人的文学，当以人的道德为本”，而文学要表现“人的理想生活”便是“以爱智信勇四事为基本道德，革除一切人道以下或人力以上的因袭的礼法，使人人能享自由真实的幸福生活”^[18]。而在稍后的讲演《新文学的要求》（1920）中则补充说，这个“人的文学”由古代人类的文学、后来阶级的文学乃至近代个人的文学构成，但主旨还是统一于“人道主义”，可以称之为“大人类主义”文学。在此，人类主义的视野、进化史观的方法、人道主义的终极目标构成一个完整的逻辑体系，一套晚清以来盛行的文明论述。

四 《语丝》时代周氏兄弟思想方法上的分道扬镳

无论从世界、东亚还是中国的角度来看，1920年代都是一个特殊的历史时期。

巴黎和会之后世界在凡尔赛体系之下迎来“二十年和平期”，1921年华盛顿会议上英美法日签署四国军备限制条约，东方新兴帝国——日本也受到限制而不得不采取协调外交。这给东亚的中日关系带来新机遇和新挑战。中国内部的发展也峰回路转，五四新文化运动迎来落潮而政党政治和社会革命迅猛发展。“大革命”的不期爆发成为世界关注的焦点之一，并猛烈洗刷着中国社会的方方面面包括思想文化诸领域。五四一代知识者各自迎来新的思想挑战和立场抉择，而前述“由文明论述到文化论述”的思想史主题转换也在1920年代发生，作为一个影响思想舆论全局的趋势，推动了文人学者思维观念和思考方法的演变。

周氏兄弟从《新青年》到《语丝》时代的个人历经与思想演变，情形十分复杂。而以“由文明论述到文化论述”的转换为背景讨论他们思维方式的变化，同样面临着种种困难。在此，我将大致分析鲁迅对五四启蒙的坚持和文明论式思考方法的基调不变，同时在比较中重点考察周作人从文明论述向文化论述的明显转变以及由此带来的思想文章上的特色。在此，我依然是选择兄弟俩有关联性和可比性的几组文章作为分析对象，以观察他们因“不变”或“变化”而出现的思想文章上的分道扬镳。这几组文章，包括《灯下漫笔》与《生活之艺术》、《马上支日记》与《支那国民性》，以及《写在〈坟〉后面》与《谈虎集·后记》。

五四初期那种文明论式高调的传统批判态度和人类主义的最终归于“人道胜利”的乐观期许，其变化最早发生在周作人身上，而1921年因病赴北京西山养病则是一个重要契机。《山中杂信》即明确表示：“我近来的思想动摇与混乱，可谓已至其极了，托尔斯泰的无我爱与尼采的超人，共产主义与善种学，耶佛孔老的教训与科学的例证，我都一样的喜欢尊重，却又不能调和统一起来，造成一条可以实行的大路”。有时候也想到用一种能“容受科学的一神教”来统一国人的野蛮残酷的多神——拜物教，但又觉得难以实行^[19]。人的生老病死特别是突遇疾病的袭击而产生命运不测与生命一时一刻不在流逝的感慨乃至思想观念上的变动^[20]，乃是常有的事情。而深层的社会因素则在于五四退潮后启蒙议题如何落到具体实践上的问题逼迫每一个思想者做出选择。结果，周作人选择了走下五四

圣坛而去耕耘“自己的园地”，在文艺批评和散文小品写作方面探寻个人化的路径。而从之后《语丝》创刊（1924）周作人所作“发刊词”的“提倡自由思想，独立判断，和美的生活”^[21]来看，他并没有放弃五四的启蒙议题，而是将此下降到“日常”层面、追寻自由思想的养成和新的“生活之艺术”。其中，一个重要而历来被研究者所忽略的变化，是由“文艺批评”进而转向更为广阔的“文化批评”方面。《语丝》时代是周作人一生散文小品写作的一个高峰期，他可以对宇宙之大到苍蝇之微无所不谈，思想态度上徘徊于“流氓鬼”和“绅士鬼”之间而迸发出种种灵动的火光，一个关键的因素就在于他改变了五四文明论式的思考方法，而引入了“文化研究”的视角。这与1920年思想学术界“由文明论述到文化论述”的转换，发生在同一时期。

1930年北京大学建校32周年纪念，周作人发表了《北大的支路》一文。他强调要拓展文化研究：“我平常觉得中国的学人对于几方面的文化应该相当地注意，自然更应该有人去特别地研究。这是希腊、印度、亚刺伯与日本。近年来大家喜欢谈什么东方文化与西方文化，我不知两者是不是根本上有这么些差异，也不知道西方文化是不是用简单的三两句话就包括得下的，但我总以为只根据英美一两国现状而立论的未免有点笼统……”^[22]。这是对北大文科未来发展的建议，但在周作人自身早已有所实践了。他的国别文化研究的起头可以追溯到1918年的《近三十年来日本小说之发达》，而真正具有了“文化研究”意识并注重不同文化间的差异与融合，则是在1925年前后发表《生活之艺术》和《日本的人情美》等，自此希腊文化、日本文化乃至中国文化成为周作人关注对象。而这种从文明论到文化论的转变不仅是思考对象的转移，更是思维方式的重大改变。

值得一提的是，此时的周作人虽然没有直接参与“科玄论战”，但对其中的文化与科学两派还是有所关注的。例如1924年发表的《诗人的文化观》，对于“科玄论战”一方的“文化派”中持极端保守主义的柳诒徵不以为然，又注意将梁启超与柳区别开来，足见周作人虽坚持五四科学立场但对文化论述表示充分理解。他不能认同的是柳诒徵“道士道学家”式的坚守纲常名教，而对梁启超、梁漱溟

等的“拥护中国文化”并不反对。柳诒徵发表《什么是中国文化》（1923）后引起议论，有人援引梁启超的话为其辩护。周作人则认为：“梁任公先生正如梁漱溟先生一样，虽然在那里称扬中国文化，却与柳先生之拥护纲常礼教的反动运动很不相同；我虽然不赞成东方文化更好的意见……”^[23]。至于对“科学派”，周作人当初基本上是认同的，理由在于“觉得讲玄学的人生观容易让礼教的僵尸来亲近”，故“以为科学的人生观的人比较好一点”^[24]。这里透露出的关键信息是，周作人始终反对提倡国粹的复古派，而对研究中国文化乃至“文化论述”的方法还是认同的。

那么，鲁迅又怎样呢？五四运动后《新青年》阵营分化，在思想上他也曾遇到“人道主义与个人主义的消长起伏”的矛盾苦闷。这种矛盾苦闷体现在《呐喊·自序》等回忆文字中，更于《野草》中获得了哲学思辨式的反复咀嚼。借用九尾常喜的观点，我们可以把这种矛盾理解为民族“生的连续性”和个人“生的一次性”之间的矛盾。五四时期的鲁迅为了民族的“生的连续性”而压抑和牺牲了个人的“生的一次性”，从而形成了他独特的进化论。但在《野草》时期这种进化论逐渐解体，个人“生的一次性”意识开始抬头^[25]。而在我看来，经过《野草》对于个人生死幽暗世界的哲学探索而重返现实世界，鲁迅于“逃离”北京的1926年前后才最终获得了“历史中间物”意识并感到进化论的“轰毁”。但在此前，他依然坚守了五四启蒙议题包括文明论式的思考方式。例如，1925年在致许广平信中依然强调：现今的文坛“最缺少的是‘文明批评’和‘社会批评’，我之为《莽原》起哄，大半也就为了想由此引些新的这一种批评者来”^[26]。而同一年他则写了《灯下漫笔》。

发表在为提倡“文明批评”而创刊的《莽原》周刊上的这篇《灯下漫笔》，完全沿袭了五四时期“随想录”的思路和格调，是一篇典型的文明论。文章通篇论述“中国文明”压迫弱者的专制性质，历数历史上异族征服的惨烈而黎民百姓不曾挣得做“人”的地位，并开示出中国历史只有“想做奴隶而不得”和“暂时做稳了奴隶”这样两个时代的惊人判断。同时，借外国人赞美中国菜肴乃至中国

文明的“魅力”而拈出“人肉的筵席”意象：“所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房”。最后，期待“现在的青年”去“创造这中国历史上未曾有过的第三样时代”^[27]。在此，文明与野蛮的二元对抗，种族若不改革进步必将灭亡，未来仍有一个普遍主义的“人道胜利”时代可以期许……。这一些都显示，鲁迅的思维方式还没有走出五四启蒙的预设。

相比之下，周作人同时期的《生活之艺术》（1924）则完全是另一番景象。这篇文章由酒要“一口一口的啜”讲到“微妙地美地生活”之艺术，进而提出中国文化固有的“礼”之正当合理，“中国现在所切要的是一种新的自由与新的节制，去建造中国的新文明，也就是复兴千年前的旧文明，也就是与西方文化的基础之希腊文明相合一了”的主旨。这里依然有“文明”“文化”混用不分的情况，但实际上是由“生活方式”讲到新道德新文化建设，从文前说希腊、文后言日本来看，明显是比较不同民族间差异性的文化论述。这与五四决然拒绝传统和要求总体改造的文明论式思考，已然不同。

而随后写作的《日本的人情美》（1925）更显出文化论述的特点。该文强调，时人所看重的“日本武化”并非其民族根本特性，人情美即富于艺术的心情才是日本文化的不变特色。这里，引起我注意的是文中所援引的例证——内藤湖南的《日本文化史研究》（1924）与和辻哲郎的《日本古代文化》（1920），两者均为受德国文化史研究影响而于大正时代出现的文化论述的代表性成果。实际上，这个“古典复兴”的学术新潮乃是试图挑战和超越明治时代“文明论”的偏颇，而发展起来的学术潮流。也就是说，“由文明论述到文化论述”的转换也曾发生在日本。周作人从五四“文明论”转向1920年代的文化史思考，或者同时受到了中国和日本的启发也说不定。

周氏兄弟另一组可比较的文章，是涉及到安冈秀夫《从小说看来的支那人民族性》的鲁迅《马上支日记》和周作人的《支那国民性》。两文写于同时期，相继发表于《语丝》第89期和88期。鲁迅注意到安冈秀夫很倚重斯密斯的《中国

人气质》，在承认其对中国人性格的描述使自己“的确不免汗流浃背”之外，并没有过度的反感和批评，反而是由斯密斯进而引向对看重“体面”、“做戏”的中国人老毛病痛加自我批判的方面。而在此前的《灯下漫笔》中，却对鹤见佑辅称赞中国文明的《北京的魅力》表示反感。周作人则从文化关系的角度出发，在承认中国人种种国民劣根性的同时，对安冈秀夫那种“支那通”的态度不以为然，认为那“决不是日本的名誉”。其理由在于，中日两国有上千年复杂的文化关系，日本也接受过中国文化的恩泽。因此，“我们不要日本来赞美或为中国辩解，我们只希望她诚实地严正地劝告以至责难，但支那通的那种轻薄卑劣的态度能免去总以免去为宜”^[28]。这同样可以看出周氏兄弟在思维方式上的差异。

最后，我们来看《写在〈坟〉后面》（1926）与《谈虎集·后记》（1927）。作为周氏兄弟经历1920年代各自思想变化而做出的总结，两篇“后记”颇可比较。在回顾生命、时光一点点儿逝去的同时，鲁迅不仅坦诚“我的确时时解剖别人，然而更多的是更无情面地解剖我自己”，而且已经产生了自己“不是什么战士……，在进化的链子上，一切都是中间物”这样一种彻悟的历史意识和生命意识。这也可以视为鲁迅对“文明批评”的文明论式思维方式有所彻悟，并成为他稍后经历“社会科学”的洗礼而走向“社会批评”的重要契机。周作人则在“后记”里述说自己“前后九年”的变化，强调自己的意见渐渐向“平凡这一面”发展，归根结底自己乃是“一个中庸主义者”。他不再相信神灵和宗教，也不相信党派与群众，因为“知道人类之不齐，思想之不能与不可统一”，故而主张“宽容”。在此，我们看到的是周作人对五四时代以文明论为根基的超越性思想态度的放弃，以文化论述为路径而逐渐走向对“平凡”世界的差异性、知识性和“常识”方面的迈进。这成为他1930年代散文小品写作的基本主题。

五 结语

这两篇“后记”的写作之际，正是“大革命”引起中国社会天翻地覆的变化而最终又走向失败的时刻，思想文化领域也开始发生新的时代主题转换。如果说，

清末民初至五四前后有一场“由文明论述到文化论述”的转变，那么“大革命”后随着中国社会性质论战的爆发，思想论坛上又出现了时代主题向“社会科学”转换的现象。1930年代以后大量出现的社会史包括在马克思主义唯物史观引领下对中国社会历史的研究，就是这股新潮推动下的成果。面对这一次思想史主题转变，周氏兄弟如何应对并产生怎样的思想方法上的变迁，已非我这篇论文讨论的主要内容。这里，只略述一二，以结束本文的讨论。

鲁迅完成《写在〈坟〉后面》之后不久便“逃离”北京，经过厦门、广州的短暂滞留而于1927年10月定居上海。此时，创造社太阳社正发起无产阶级文学的倡导，随后引发了与鲁迅的论争。这场论争促使鲁迅阅读并翻译大量苏俄文艺政策及普列汉诺夫等的唯物史观文艺论，也使他先前的“历史中间物”意识包括对五四文明论思想方法的怀疑有了新的落脚点，社会史意识的出现使他开始从“文明批评”转向“社会批评”。仅就杂文写作而言，可以说鲁迅的前期杂文侧重的是文明批评而带有文明论的思维特征，即蕴含着高度政治化的总体性批判倾向并表现出激进色彩，而后期杂文侧重的是社会批评，即针对以半殖民地上海为典型的20世纪中国不完整现代性所做出实践性剖析并表现出稳健风格。鲁迅前期杂文的文明批评对应的是民族解放和世界主义立场，而后期的社会批评则基于阶级解放和国际主义精神。总体而言，后期杂文深度融合了文明批评的总体批判和社会批评的具体剖析，从而达到了政治性和社会性高度结合的全新境界。

周作人在《谈虎集·后记》写就之后便宣布从十字街头退回书斋而实行“闭户读书”，大革命的失败无疑是一个重要的刺激因素。而面对之后普罗文学和马克思主义唯物史观的兴起，则表示不能认同。例如，1934年与左翼作家胡风之间有关“葛理斯的时代”的论争就反映出周作人对一元论进步史观的否定：“现在所有的是教徒般的热诚，天天看见日出于东而没于西，却总期望明天是北极的一个长昼，……大家都喜欢谈‘前夜’，正如基督降诞节的夜似的，或者以古雅语称之为子夜。这是一个很神秘的夜，但是这在少信的人也是不容易领解的。葛理斯只看见夜变成晨光，晨光变成夜，世事常此转变，不是轮回，却也不见得就

是天国了”^[29]。周作人确信的乃是蔼理斯等英国经验主义式的“流动史观”，他依然坚持着 1920 年代获得的“文化论述”路径，而与鲁迅在思想文学上走出了完全不同的道路。

总之，周作人在 1920 年代而鲁迅则迟至 1930 年前后分别实现了对五四启蒙议题和文明论式思想方法的某种超越，从而完成了各自不同的思想文学大厦的构筑。这种超越提醒我们注意：五四时期是一个中国历史上的一个特殊年代，一个未曾有过的彻底的启蒙时代！鲁迅喊出“礼教吃人”并宣布所谓中国文明者不过是安排给阔人享用的人肉筵宴，周作人直接称中国封建道德是野蛮民族的礼法和蛮性的遗留。这在今天亦是惊世骇俗的言语。我们可以说那一代人是在直面积贫积弱被动挨打的严酷现实而发出恨铁不成钢的沉痛呼号，或者哀其不幸怒其不争或者急于再造新文明而对旧道德痛下针砭。这些都是可以理解也值得敬重的。但是，他们对于传统的拷问过于严苛、批判过于激烈、拒绝过于彻底，这也是不争的事实。五四一代知识者的思考上带有明显的 19 世纪文明论的胎记，在文明与野蛮二元对立的等级结构中判定善恶，于西方中心的线性进化史观下回望中国历史并确定未来图景，这样一种思维方式是今天的我们必须加以反思的。而周氏兄弟作为历史的见证人，他们在五四时期的思想姿态以及后来艰苦卓绝的超越实践，足以给今天的我们提供反思历史的丰富想象。

2022 年 9 月 19 日草成于北京

注释

- [1] 赵京华：《鲁迅杂文的激进性与稳健性》，载《广西师范大学学报》第 4 期，2019 年。
- [2] 唐晓峰：《地理大发现、文明论、国家疆域》，刘禾主编《世界秩序与文明等级——全球史研究的新路径》，北京三联书店，2016 年，第 19-20 页。
- [3] 雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京三联书店，2005 年，第 46-50 页。
- [4] J.M. 布劳特：《殖民者的世界模式——地理传播主义和欧洲中心主义史观》，谭荣根译，社会科学文献出版社，2002 年，第 3-4 页。
- [5] 雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京三联书店，2005 年，第 101-109 页。
- [6] 赵京华《福泽谕吉“文明论”的等级结构及其源流》，刘禾主编《世界秩序与文明等级——全球

- 史研究的新路径，北京三联书店，2016年，第209-234页。
- [7] 方维规《概念的历史分量》，北京大学出版社，2018年，第105页。
- [8] 黄克武《从“文明”论述到“文化”论述——清末民初中国思想界的一个重要转折》，载《南京大学学报》2017年第1期。
- [9] 周作人：《我的负债》，载1924年1月26日《晨报副刊》，署名荆生。
- [10] 参见伊藤虎丸《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，北京大学出版社，2005年，第247页。
- [11] 董炳月：《鲁迅形影》，北京三联书店，2015年，第63页、第77页。
- [12] 周作人《文明之基础》，载1910年7月28日《绍兴公报》，署名起孟。引文据陈子善、赵国忠编《周作人集外文·夏夜梦》，上海人民出版社，2020年。
- [13] 胡适：《新思潮的意义》，载1919年12月1日《新青年》第7卷第1号。
- [14] 《随想录四十一》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社，1981年，第325页。
- [15] 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社，1981年，第130页。
- [16] 周作人：《过去的工作》，收《过去的工作》，河北教育出版社，2002年，第83页。
- [17] 《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社，1981年，第353-354页。
- [18] 周作人：《人的文学》，收《艺术与生活》，河北教育出版社，2002年。
- [19] 周作人：《山中杂信》，收《自己的园地》，河北教育出版社，2002年。
- [20] 参见周作人《山居杂诗》，收《过去的生命》，河北教育出版社，2002年。
- [21] 周作人：《〈语丝〉发刊辞》，陈子善等编《周作人集外文二》，上海人民出版社，2020年，第170页。
- [22] 周作人：《苦竹杂记》，河北教育出版社，2002年，第216页。
- [23] 周作人：《诗人的文化观》，陈子善等编《周作人集外文二》，上海人民出版社，2020年，第123页。
- [24] 周作人：《丁文江的罪》，陈子善等编《周作人集外文二》，上海人民出版社，2020年，第543页。
- [25] 丸尾常喜：《〈野草〉研究》，东京汲古书院，1997年，第19页。
- [26] 《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社，1981年，第63页。
- [27] 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社，1981年，第217页。
- [28] 周作人：《支那民族性》，收《谈虎集》，河北教育出版社，2002年。
- [29] 周作人：《蔼理斯的时代》，收《苦茶随笔》，河北教育出版社，2002年。