

民族国家与日常生活的建构

——周作人的美论

关峰

(长安大学 文学艺术与传播学院,陕西 西安 710064)

摘要:周作人的美学思想与中国现代美学的民族国家和人生关怀的倾向性相谐和,他对美的论述可以“五四”新文化运动之后的20世纪20年代为中心,在写给他人的序、跋等作品中强调了文章之美,在杂文等作品中明确提出了“美的生活”,在翻译等作品中又阐释了希腊神话之美。周作人承认美文的两大传统,但对英国源流却不置重,对难懂辩护的背后体现了周作人基于新文学生态的审美构想;周作人明确提出“美的生活”的主张是在《〈语丝〉发刊词》的宣言中,与大哥鲁迅的绝交是他“生活”转向的集中呈现,周作人是在人的意义上为“生活”呼吁;在周作人看来,希腊神话之所以美,可分别从科学、艺术和道德三个角度来理解,他认为希腊神话之美不仅是客观属性,更是价值判断。

关键词:周作人;美文;神话;生活;自由思想;审美

中图分类号:I206

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2017)01-0092-07

ZHOU Zuo-ren's aesthetics on the construction of nation-state and daily life

GUAN Feng

(School of Literature, Art and Communication, Chang'an University, Xi'an 710064, Shaanxi, China)

Abstract: ZHOU Zuo-ren's aesthetic thoughts are in harmony with the inclination of nation-state and life concern in Chinese modern aesthetics. His discussion of beauty can be centered on the 1920s after the May 4th New Culture Movement. He stresses the beauty of articles in his preface and postscripts writing to others, puts forward the “beautiful life” clearly in his essays, and also explains the beauty of Greek mythology in his translation and other works. ZHOU Zuo-ren acknowledges the two traditions of

收稿日期:2016-12-03

基金项目:长安大学人文社会科学基金项目(0929)

作者简介:关峰(1971-),男,河南夏邑人,副教授,文学博士。

proses, but does not attach much importance to the origins of the English literature. The defense of the difficulty is a reflection of ZHOU Zuo-ren's aesthetic conception based on the new literary ecology. ZHOU Zuo-ren clearly puts forward the idea of "beautiful life" in "Introducing Yu Si". The breakup with his elder brother LU Xun shows his swerve of life. ZHOU Zuo-ren calls for "life" in the sense of human. In his view, the beauty of Greek mythology should be understood from the three perspectives including science, art and morality. He thinks the beauty of Greek mythology is not only an objective attribute, but also the value judgments.

Key words: ZHOU Zuo-ren; proses; myth; life; free thought; aesthetics

周作人曾自称“工作只是打杂”^[1],学问属于“杂学”,不过,美学并不在他胪列的范围之内。也许是对“物理后学”(玄学)不太感兴趣的缘故罢,即便谈美,周作人也多所附丽,非为谈美而谈美。一个很明显的例子是,在早年最为重要的一篇文章《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》^[2]中,周作人大批金松岑《文学上之美术观》“标目”的“巨谬”,表面上看似借“文章可属之美术而不能以统美术”来发难,实际上背后有“夫文章者,国民精神之所寄也”的主导思想在,与中国现代美学的民族国家和人生关怀的倾向性相谐和。周作人对美的论述可以“五四”新文化运动之后的20世纪20年代为中心^[3-4],旁涉在此前后的周作人美学思想,并以管窥周作人与中国现代美学世界之一斑。

一、美文

1921年6月8日,周作人以笔名“子严”在《晨报》上发表了《美文》一文,对文章之美的强调并不限定周作人在文学的意义上理解美文,正如他在文中所特别解释的:“若论性质,则美文也是小说,小说也就是诗”。不管怎样,无论是就体裁还是性质上说,周作人的美文概念已与梁启超在《中国之美文及其历史》^[5]中的应用有所不同,呈现了某种现代性的侧面。

周作人对文章之美的重视由来已久。还在东京时期,他就对文章的意义和使命集中进行探讨。《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》一文中重点介绍美人宏德(Hunt)的意见并非偶然。

宏德对文章中“意象”“感情”“风味”和“兴趣”的定义无疑蕴含了美的因素。同时,他与鲁迅合译的《域外小说集》^[6]的首篇《安乐王子》也属于“素持唯美主义”的淮尔特(Oscar Wilde,今译王尔德)之作。周作人对美的偏好还体现在他对牧歌的注意上。1910年12月,周作人借翻译育珂摩耳(JoKaiMor)小说《黄华》(《黄蔷薇》)之机梳理了牧歌(Eidyllia, idyll)的历史。据周作人介绍,牧歌原文本“高”,或可称田园诗,源于希腊,谛阿克列多斯最有名,可谓“文美而真”^[7]。周作人所写的第一篇白话文就是介绍谛氏牧歌的《古诗今译 Apologia》。

周作人看重文章中的思想,更重视对自己之表现,所以他在第一部文集的自序中声言:“只因他是这样想,要这样说,这才是一切文艺存在的根据。我们的思想无论如何浅陋,文章如何平凡,但自己觉得要说时便可以大胆的说出来,因为文艺只是自己的表现。”^[8]循着这一思路,周作人并不对抽象的美特别表示兴趣,就像他在《文艺的讨论》中所以说:“美的问题,属于一种专门学问的研究,我不能来下什么论断;我现在的私见,以为文艺上的对象是自己,以及通过了自己的万有,不是抽象的美或善,所以觉得‘唯美的’这名称也未能综括文艺的要义。”同样是预设的底线,社会没有侵犯文艺的资格,对美也同样适用。为此,他在《艺术与生活》自序中批评“成熟”说,以为成熟“不可强求,也似乎不是很可羡慕的东西”。本着这样的自信,周作人批判了梁实秋有关字句美丑的观点。梁实秋以为,电报、社会改造、基督教青年会、北京电灯公司、军警弹压处、蓝二太太、如厕,以及洋楼、小火轮等字句是“丑

不堪言”，声称“世界上的事物，有许多许多——无论是多数人的或少数人的所习闻的事物——是绝对不能入诗的”，号召诗人“向没有人的地方求仙去”。对此，周作人指出，“梁君议论的一切根据是在美，但他并不说明仙人怎样即是美，而凡人是丑”，并据日本石川啄木的小便可以入诗的成例，得出结论说，“我们不能规定什么字句不准入诗，也不能规定什么字句非用不可”^[9]，可以看出周作人与以胡适为代表的新月社知识分子间最大的不同。周作人后来参加的“凡社”及发表的“凡人的信仰”说都与此相关，体现了他对美的独特阐释。

从“自己”和“个性”出发，周作人词典中的“美”并不占据主导地位。《美文》中所攻击的“多少自然现象的字面”就被他自己视为新文学的流弊，而对“为艺术派”的不满也在其“将艺术与人生分离，并且将人生附属于艺术”（《自己的园地》）。在周作人看来，以美为主的纯艺术派并不适合中国，因为“背着过去的历史，生在现今的境地，自然与唯美及快乐主义不能多有同情”。所以人生的艺术乃是新文学必然的选择，只不过“容易讲到功利里边去”（《新文学的要求》），或“以艺术附属于人生，将艺术当作改造生活的工具而非终极”（《自己的园地》）。虽然各有积弊，但比较而言，周作人还是倾向于以人生相号召的人生的艺术派，其原因除了民族国家的大背景外，自己表现的原则也在其中决定了取舍。在这一原则下，“真”至高无上，也就是《美文》里所说“真实简明”的条件。一个有趣的例子是周作人笔下的苍蝇。一方面是受小林一茶的俳句影响，觉得“不要打哪！那苍蝇搓他的手，搓他的脚呢”很美，另一方面却“又总当他是脚上带着许多有害的细菌”。面对“情与知的冲突”的两难，周作人在《山中杂信二》中表示甘愿“做蝙蝠派”，但在《平民的文学》中却不含糊，坚称“只须以真为主，美即在其中”。这一结论是与他美和善概念的认识息息相关的。在讨论弟子俞平伯《诗底进化的还原论》一文时，周作人提出，善的“概念也正是犹疑惆怅，没有标准，正如托尔斯泰所攻击的美一样”。因为认为有劝善的嫌疑，

周作人最终疏远了托尔斯泰。同样，对波德莱尔的接受在周作人那里也非为单纯的美。与“著作的美”相比，周作人更欣赏波氏的“颓废”的心情和“猛烈的求生意志”。正是从“现代忧郁”的“真”的角度他才来译介波氏的八首散文小诗，并仿作新诗《小河》，而不是专为“美”的展览。也是在“真”的标准下，周作人才欣赏安徒生，而不是靠美取胜的王尔德和孟代。

周作人承认美文的两大传统，但对英国源流却不置重，所以他在《〈陶庵梦忆〉序》提出，现代散文“与其说是文学革命的还不如说是文艺复兴的产物”。相应地，他对美的理解也建立在这一认识之上。如果说六朝文强化了他个性的表现和言志谱系的话，那么明清文则奠定了他散文美学的基础。同样注重个性表现，在周作人看来，公安派价值虽在竟陵派之上，但“味道不甚深厚”，而“气味”（《杂拌儿之二序》）“意味”（《燕知草跋》）“风致”（《杂拌儿跋》）“趣味”（《陶庵梦忆序》）等正是周作人特别称道俞平伯之处。俞平伯发表在1925年10月24日《文学周报》上的《杂记“储秀宫”》一文记述溥仪妻所居之处，第五部分录有西式食堂丽景轩中的一张菜单，看似板滞，但却有俞氏意见在。难怪周作人说他在根柢上“和旧时的文人却绝不相同”（“文学革命运动”），并支持他将该文收入《杂拌儿》文集中。另一位高足废名也在“文章之美”的原因上被周作人所赏识，如“文艺之美，据我想形式与内容要各占一半，近来创作不大讲究文章，也是新文学的一个缺陷。”（《桃园跋》）“容我诚实地说，我觉得废名君的著作在现代中国小说界有他独特的价值者，其第一的原因是其文章之美。”（《枣和桥的序》）。俞平伯、废名的文章虽不同于周作人，但在自己表现的一点上三人却是相通的。有意思的是，为外间所攻击的晦涩难懂却一再受周作人辩护，还美其名曰“含蓄的古典趣味”（《桃园跋》），以为与“透明的水晶球”的胡适之、冰心和徐志摩作品相比，难懂正是好处^[10]，辩护的背后体现了周作人基于新文学生态的审美构想。

二、美的生活

周作人明确提出“美的生活”主张是在《〈语丝〉发刊词》的宣言中,宣言谈到“我们所想做的只是想冲破一点中国的生活和思想界的昏浊停滞的空气”。实际上,对“生活”的兴趣早在周作人的少年时代就已显现。留学东京时对“天足”的惊异无疑是出于“生活”的震撼,对以《我是猫》为代表的夏目漱石的余裕的小说(不触着的小说)及以《Vita Sexualis——性的生活》为代表的森鸥外的清淡而腴润小说的偏爱,包括与日本女孩羽太信子的恋爱结婚等也都是他“生活”追求的具体体现。

知识阶级对“生活”的关注是在“师夷长技”的现代化过程中逐渐形成的。最突出的例子当数王国维对“生活”本质的探讨。周作人也不例外,他对“生活”的认识也源于他和西方文学的相遇中。“五四”时期最著名的理论文献之一《人的文学》就是他大量接触西方文学和历史的产物,而其中的精髓无疑是对“从动物进化”的人道主义文学的倡导。文章强调,“我们相信人的一切生活本能,都是美的善的,应得完全满足”,并相信“人类以动物的生活为生存的基础”。不过,直到1923年为止,周作人并没有太过于在“生活”本身上完成转变,他的视野还停留在早在东京时期就已形成的文学和精神的“新生”阶段。待到新文化运动的激进热情冷却,《学衡》等复古势力的冲击过后,周作人基本上敞开了“生活”的天地,与大哥鲁迅的绝交正是这一转变的集中呈现。

对“生活”的提倡可以说是周作人思想革命的一部分。“五四”时期,他在“人”的基础上提出了“平民”概念,连同“地方”“忠于地”(尼采语)等说法,以及《两个扫雪人》《昼梦》《西山小品》《初恋》等作品都发出了“生活”之声,后来《艺术与生活》的结集可见一斑。“全而善美的生活”(《诗的效用》)更是对旧式文人生活的反拨和革命,特别是宋代以来的道学家,周作人称之为“一个戴着古衣冠的淫逸本体”(《关于假道学》),指责“那些写得最清静

的人却生活得最不清净”(《文学与道德》)。周作人反对法利赛人分裂而二重标准的生活,以为“生活中大抵包含饮食,恋爱,生育,工作,老死这几样事情,但是联结在一起,不是可以随便选取一二的”,为此,他于1918年1月23日主动加入进德会,记名为乙种会员,实行生活自律;也由此大谈故乡的野菜,北京的茶食,甚至说到贞操、剪发、女裤上去。《论女袴》中谈到衣服与美的关系时指出:“衣服之用是蔽体即以彰身的,所以美与实用一样的要注意。有些地方露了,有些地方藏了,都是以彰身体之美;若是或藏或露,反而损美的,便无足取了。”因此,他批判“教育会诸人之取缔‘豁敞脱露’”(《论女袴》);讽刺“查禁女孩入浴堂洗浴”(《风纪之柔脆》);赞赏李笠翁与兼好法师“是了解生活法的”(《笠翁与兼好法师》);主张“人不能只有工作而无休假,‘投赠游玩’也是生活中所当有的一部分,其用处未必下于‘培养指导’”(《废止星期放假》),正是在人的意义上周作人才为“生活”呼吁,大谈“生活”。

还在《〈语丝〉发刊辞》中,周作人就把“美的生活”和自由思想及独立判断连在一起。《生活之艺术》中更把“生活当作一种艺术,微妙地美地生活”与“动物那样的,自然地简易地生活”区别开来。实际上,周作人把“生活”与现代性联系了起来,视“生活”为人的现代设计与规范的场域。难怪他把“生活”之艺术与礼和中庸相连,并表示:“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结合了”。他热衷于做新村“生活”的宣传,以蔼理斯“微妙地混和取与舍”一语作为“生活”之艺术的方法,都是古今中外(蔡元培)和重估一切价值(胡适)的表示。周作人多次表达对日常生活的不满,如“我想中国真是一个奇妙的国,在那里人们不容易得到营养料,也没有方法处置他们的排泄物”(《山中杂信五》);“从前我们打爹的时候,爹逃了就算了。现在呢,爹逃了还是追着要打”(《谈目连戏》);“无论住在中国的哪里,第一不合意的是食物的糟糕。”(《无谓之感慨》)周作人的怨恨背后自然隐含了改变的企图,但

更多是在现代的框架下寄托自己的理想和希望，譬如两性问题，他主张应是女子本位的；“爱是不加害与人的”（《结婚的爱》）；“爱原是移动的，爱人各须不断的创作，时时刻刻相推移，这才是养爱的正道”（《爱的创作》）。正是在现代两性理论的前提下，周作人才欣赏张竞生的《爱情的定则》，及“叙说美的生活”的“美的人生观”，称道张竞生“在中国区病理的道学社会里更揭美的衣食住以至娱乐等的旗帜”（《“神交”与“情玩”》）。也是同样的原因，他才批评张竞生玄学的注解，抨击华林君的《情波记》（《关于情波记》《再谈〈情波记〉》）。周作人对道德的考察也是他“生活”观的核心。受威斯德玛克《道德观念之起源与发达》影响，周作人重估道德在“生活”中的作用。正像他所说“汉字应当为我们而存在，不是我们为汉字而存在”（《汉字改革的我见》）一样，道德在他看来也应随时地而变，故而他明言：“我的偏见是饿死事大，失节事小”（《怎样办的问题》），“‘各人自扫门前雪，莫管他家瓦上霜’，这才真是文明社会的气象。”（《一封反对新文化的信》）看似偏激，却有他改良“生活”的深意在。

和“一要生存，二要温饱，三要发展”^[11]的鲁迅的“设计”不同，周作人认为“生命之外还须有点生趣，这才觉得生活有意义”（《厂甸》）。这“生趣”和他所说的“美”，都表明他对“生活”态度的自觉甚至苛求，所以他才指出“常识”和“人情物理”的重要，才因日常生活问题而与一直追随的哥哥参商失和。正如《〈艺术与生活〉序》中所说，他开始从“主义”转向“生活”自身，并坦率承认：“我是同拉勃来（Rabelais）师父一样的，我只主张到将要被烤了为止。”（《答张崧年先生书》）“生活”之艺术（美）本应是个人主义的题中应有之义，但在民族国家至上的抗战时期就不合适了。就五卅事件而言，周作人的自我谴责态度也许还有辩解的余地，但在全民族同仇敌忾的战时则未免触目。虽然出于“生活”的理由，周作人得以留住，但终于不免是话柄，诸如“文学是不革命”（《〈燕知草〉跋》）的论调，接受伪教育总署督办职务等都与“生活”不无纠葛。也许是太过渺远的缘故，同鲁迅提出的国民性改造问题一

样，周作人“美的生活”提法也在不长的时间后归于烟灭。不难理解，20世纪30年代社会上的新生活运动并没有得到他积极的响应，虽然“生活”对他来说依然是个蛊惑。

三、美的神话

周作人对“美的生活”的呼吁既与他成长的环境和经历有关，也与他希腊文明和文化的兴趣密不可分。1908年秋天，周作人开始在筑地的立教大学和“三一学院”学习希腊文。13年后的肋膜炎病中，周作人于北平西山介绍了柏拉图在《宴飨》（Symposion）篇中记梭格拉第述女祭司神荣（Diotima）之言，《欧洲古代文学上的妇女观》中的译文是：“以世上诸美为阶梯，循之上行，以求他美：自一至二，自二以至一切的美形，自美形至美行，自美行至美念，自美念以上，乃能至绝对美的概念，知何为美的精华。……这是人所应为的最高的生活。从事于绝对美的思想。”又论爱与美的关系道：“世间的爱希求感觉的美，天上的爱希求感觉以上的美。因为感觉的美正是超感觉或精神美的影子。所以我们如追随影子，最后可以达到影后的实体，在忘我境界中得到神美的本身。”周作人不仅强调了人体美在感觉美中的至关重要，还指出容貌美和精神美一而二二而一的关系，难怪他不喜和尚之秃（《秃头》）和黑眼镜（《黑眼镜》），而赏识天然本色之美。在周作人那里，精神美固然重要，但生活之美也不能被忽略和蔑视。同样，周作人也对希腊神话作出美的判断，如“有一样东西，我总是喜欢，没有厌弃过，而且似乎足以统一我的凌乱的趣味的，那便是神话”（《发须爪序》）；“希腊神话，内容美富，为他民族所莫及”（《欧洲文学史》）；“诗人济慈所说的希腊的美的神话，同样的出于民间的想象，逐渐造成，而自有其美，非北欧统系的神话所能及”（《希腊之余光》）。周作人视希腊神话为其杂学之一，关键就在这美，在其无与伦比的人情力量。

希腊神话之所以美，在周作人看来，可分别从科学、艺术和道德三个角度来理解。从科学上看，

受安特路朗人类学解释法影响,周作人认为:“古代神话,正亦古代信仰制度的片影,于文化研究至有价值,”(《欧洲文学史》)所以他反对“神话是迷信”(《神话的辩护》)之说。就艺术而言,周作人相信神话的价值在于空想与趣味,由此,他把神话、传说和童话并列。道德的考察在三者之中最为重要,与英国学者哈利孙相比,哈利孙指出:“这是希腊的美术家与诗人的职务,来洗除宗教中的恐怖分子。这是我们对于希腊的神话作者的最大的负债。”(《论山母》)周作人则称赞这些诗人和美术家“能把原始时代传下来的丑陋分子,逐渐美化”(《希腊闲话》),如戈耳共(Gorgon)和葛利女厄斯(Erinyes)。这里“美化”与“美”并不相同,前者是民族生机与活力的象征,对处于危难中的中国意义重大,后者则与周作人对人的兴趣有关。神之所以美,正因其“与人的形象相同”,“不仅形与人相同,便是行为举动亦无一不与人相同”(《希腊闲话》)。周作人总结希腊思想有两点:一是美之宗教,二是现世思想。第一点中的“美”正是肉的美,如他在解释近代欧洲文明的“二希”源泉时所说:“希腊以人体为最美,所以神人同形,又同生活,神便是完全具足的人。”(《圣书与中国文学》)所谓“希腊的‘神的人’的理想”(《致溥仪君书》)。对以“人”“平民”“自己”“个性”和“个人”相标榜的周作人而言,希腊神话之为美的神话正是自然。

成长过程中的周作人很有些恐怖体验,如父亲伯宜公所讲《聊斋志异》里“野狗猪”的怪物及鲁迅所说长庆寺中佛像手中的骷髅等,而希腊神话的驱除或转变的美化却“有返老还童的力量”。在周作人看来,“对于现今的中国,因了多年的专制与科举的重压,人心里充满着丑恶与恐怖而日就萎靡”,希腊神话的美化正是“一阵清风似的被除力”(《我的杂学之六》),因此,抗战初期留在北平的周作人以译介希腊神话作为自己的工作就并非偶然。他后来回忆说:“两次翻译希腊神话,‘这如果不是表示它于我特别有缘,便是由于我的固执的,偏颇的对于希腊神话的爱好了,’”(《知堂回忆录·北大的南迁》)实际上还是上述“被除力”的驱使。在为他自

己所推重的《希腊之余光》一文中,周作人除特别复述“美化”外,还大有深意地写道:“希腊人的爱美并不是简单的事,这与驱除恐怖相连接,影响于后世者极巨,很值得我们的注意”,至此尚嫌不足,随又加添道:“这里语焉不详,深自不满,只是表示野人献芹之意”,显然是醉翁之意。1947年所写英国劳斯原著《希腊的神与英雄》的译后附记说得更为明白。作为世界的美的神话,希腊神话“假如这在现今人心上全已消灭,那么潘虽独存亦复何益,人们所感到的殆亦是潘的恐怖而已乎”(《关于希腊神话》)。如果从周作人自己所心折的“思想明通气象阔大”(《广阳杂记》)的标准来反观,那么无论言还是行都应从思想和学术层面上还他一个宽容的评价。就希腊神话而言,美不仅是客观属性,更是价值判断。相对于侵略者和战争之丑,希腊神话之美一仍旧贯,“实在只是一点师爷笔法绅士态度,原来是与对了和尚骂秃驴没有多大的不同”(《瓜豆集》题记)。那时的周作人已在比较诗与真的不同,希腊神话未尝不是“诗”,而美和美化才是他“山水之间”的“真”,所谓“神人同一体,伟美超凡界。诗人作祭司,宗教归美化”^[12]。

周作人心目中的希腊神话之美,实际上是和柏拉图之对美的理解正相对立的。柏拉图崇尚绝对美,在《欧洲文学史》“希腊部分”的结论中,周作人介绍说:“Platon 亦以体美为精神美之发现。《宴集》篇中,记 Sokrates 述 Diotima 言,以为人唯爱美,乃能自一物以及众物,自形色之美,以及美行美意,终乃至绝对美。”与柏拉图“以体美为精神美之发现”相左,周作人赏识的希腊神话之美实际上还是人之美,所谓“体美”。这在他论人的文章中最易看出。孙中山去世后,周作人有感于民国的根基尚未牢固,撰文纪念说:“我不把孙中山先生当作神人,所以我承认他也有些缺点,——就是希腊的神人也有许多缺点,且正因此而令人感到亲近。”同样,鲁迅去世后,周作人曾受到“不会完全懂得”,可请不必做文纪念的警告,对此,他并不以为然,称之为“封条主义”,还提出“唯一的条件是要大家把他当做‘人’去看,不是当做‘神’,——即是偶像或傀儡,这

才有点用处，若是神则所需要者自然别有神话与其神学在也”（《关于鲁迅之二》）。其他如“和蔼真率，令人觉得可亲”，“志摩却还保持着天真烂漫的诚实”（《志摩纪念》）；“半农的两种好处，其一是半农的真。他不装假，肯说话，不投机，不怕骂，一方面却是天真烂漫，对什么人都无恶意”（《半农纪念》）；“蔡先生此时已年近古稀，而记叙新年儿戏情形，细加注解，犹有童心”（《蔡子民先生的事》），对“真人”的赏识很大程度上源于希腊神话本身的美对他的影响。

四、结语

周作人并不是美学名家。1917年4月初入北京大学时他就没有接受时政要人的美学功课。后又于1926年撰文批评蔡子民由欧洲归国后的谈话，明确表示：“蔡先生的那个有名的‘以美育代宗教’的主张我便不大敢附和”，并自称“外行人”加以解释说：“后来可以相代的东西为什么当初分离而发达，当初因了不同的要求而分离发达的东西后来何以又可相代？”^[13]这看法直到40年后仍没有变化，坚持“宗教总是宗教，归根结蒂脱不了迷信，不是美术或是什么别的东西所替代得来的”（《蔡子民》）。但实际上，“美”在周作人那里却举足轻重，这主要体现在他的实践，运用在他日常生活的交往之上。一个明显的例子是他在“日本人最爱美”和“对中国人的行动显得那么不怕丑”之间所作的对比（《日本管窥之四》）。同样读了安冈秀夫所作的“从小说上看出来的支那民族性”，鲁迅“不免汗流浹背”，认为“并不过于刻毒”^[14]，但周作人却“不希望日本人做这样的一本书”。在援引“我们对于希腊罗马的负债”丛书后，周作人强调：“我们只希望她诚实地严正地劝告以至责难，但‘支那通’的那种浅薄卑劣的态度能免去总以免去为宜。”正如弟子废名所说：“知堂先生的德行，与其说是伦理的，不如说是生物的，有如鸟类之羽

毛，鹄不日浴而白，乌不日黔而黑，黑也白也，都是美的”^[15]，趣味、常识、本色、简单、诚实、平凡等等都是他对美的表达，但也因此难得理解，恐怕这也是他耿耿于分别“诗”（“美”）与“真”的真正原因罢。

参考文献：

- [1] 周作人. 周作人自述[C]//钟叔河. 周作人散文全集：第6卷. 桂林：广西师范大学出版社，2009：433-434.
- [2] 周作人. 论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失[C]//钟叔河. 周作人散文全集：第1卷. 桂林：广西师范大学出版社，2009：87-115.
- [3] 关峰. 周作人文学思想研究[D]. 兰州：兰州大学，2006.
- [4] 关峰. 周作人战时思想敬论——以《药堂语录》《书房一角》为中心[J]. 南京师大学报：社会科学版，2009（4）：145-150.
- [5] 梁启超. 中国之美文及其历史[M]. 上海：中华书局，1936.
- [6] 爱伦·坡. 等. 域外小说集[M]. 影印体. 鲁迅，周作人，译. 北京：中央编译出版社，2014.
- [7] 周作人. 欧洲文学史[M]. 止庵，校订. 石家庄：河北教育出版社，2002.
- [8] 周作人. 《自己的园地》旧序[C]//钟叔河. 知堂序跋. 长沙：岳麓书社，1987：1-3.
- [9] 周作人. 丑的字句[C]//钟叔河. 周作人散文全集：第2卷. 桂林：广西师范大学出版社，2009：682-684.
- [10] 周作人. 中国文学的变迁[C]//钟叔河. 周作人散文全集：第6卷. 桂林：广西师范大学出版社，2009：62-72.
- [11] 鲁迅. 北京通信[C]//何凝. 鲁迅杂感选集. 上海：青光书局，1933：77-79.
- [12] 周作人. 往昔五续六首[C]//老虎桥杂诗. 止庵，校订. 石家庄：河北教育出版社，2002：18-28.
- [13] 周作人. 外行的按语[C]//钟叔河. 周作人散文全集：第4卷. 桂林：广西师范大学出版社，2009：510-513.
- [14] 鲁迅. 马上支日记[C]//何凝. 鲁迅杂感选集. 上海：青光书局，1933：127-140.
- [15] 废名. 知堂先生[C]//孙郁，黄乔生. 知堂先生. 开封：河南大学出版社，2004：18-22.