

汪晖：鲁迅文学的诞生——读《〈呐喊〉自序》（二）

汪晖

三 释梦一：“异路”、“异地”与“别样的人们”

做文学史的人经常说鲁迅的文学是“启蒙的文学”、“为人生的文学”等等，而这些跟他彼时的日常生活的距离看起来非常大。一方面，他的早期有一个不断追随中国的改革和革命的人生轨迹，但另一方面，在《呐喊》之前，这个紧张追踪时代变化的轨迹似乎终止了。到底怎么样去理解他跟这个时代变迁之间的关联呢？《〈呐喊〉自序》这个文本非常短，全文念下来也不花多少时间，但提供了理解这些关联的密码。鲁迅在自然段以外，加设了一个空行，就是在“在 S 会馆有三间屋”这句话之前有一个空行；以这个空行为界，《〈呐喊〉自序》分为上下两个部分。这是鲁迅自己做的划分，我们就按照他的这个划分来讲解他的文本。

第一个部分的两个关键词是“梦”和“寂寞”，整个部分都在解释他的梦和梦破灭之后感到的寂寞。一共有几个梦呢？大家仔细阅读，可以辨别出三个梦，即离家后的逃异地以寻求别样的人们、东渡日本学医以救治国人的身体、弃医从文以拯救国人的灵魂，但严格说来，第一个梦并没有真正展开，也没有来得及破灭，便转向了第二个梦。因此，我们主要分析两个梦。关于梦的构造，第一段话很关键。

我在年青时候也曾经做过许多梦，后来大半忘却了，但自己也并不以为可惜。所谓回忆者，虽说可以使人欢欣，有时也不免使人寂寞，使精神的丝缕还牵着自己逝的寂寞的时光，又有什么意味呢，而我偏苦于不能全忘却，这不能全忘的一部分，到现在便成了《呐喊》的来由。¹⁶

这里提及年轻时候有许多梦，大半已经忘却，但有些却不能“全忘”。到底是些什么梦呢？鲁迅后来在《野草》中集中地写过许多梦，若干篇什都是以“我梦见”起头的：“人睡到不知道时候的时候，就会有影来告别，……”¹⁷这“影”不就是梦中的影像吗？“但我总记得见过这一篇好的故事，在昏沉的夜……”¹⁸“我梦见自己在冰山间奔驰。”¹⁹“我梦见自己躺在床上，在荒寒的野外，地狱的旁边。”²⁰“我梦见自己正和墓碣对立，读着上面的刻辞。”²¹“我梦见自己在做梦。”²²“我梦见自己死在道路上。”²³……《呐喊》的来由是苦于不能够全忘却那个已逝的时光，那个作者否定过的并且仍然在否定的时光--不是尚能记起的时光的全部，而只是苦于不能忘却之中的一小部分。这是遗忘的大海之中的一些孤岛中的孤岛。《野草·希望》的这段话或许是对此最好的注释：

我的心分外地寂寞。

然而我的心很平安：没有爱憎，没有哀乐，也没有颜色和声音。

我大概老了。我的头发已经苍白，不是很明白的事么？我的手颤抖着，不是很明白的事么？那么，我的灵魂的手一定也颤抖着，头发也一定苍白了。然而这是许多年前的事了。

这以前，我的心也曾充满过血腥的歌声：血和铁，火焰和毒，恢复和报仇。而忽而这些都空虚了，但有时故意地填以没奈何的希望。希望，希望，用这希望的盾，抗拒那空虚中的暗夜的袭来，虽然盾后面也依然是空虚中的暗夜。然而就是如此，陆续地耗尽了我的青春。24

由上面的分析和引文可以判断，他在这一段时间里的钞古碑、收集拓片等等，都是一种忘却的和为了忘却的状态。他把自己沉潜下去，既是忘却的结果，也是为了忘却而采取的主动行动。他希望自己把所有的东西都忘掉。在这里，主动性不是体现在记忆或追忆上，而是体现在忘却上；记忆是被动的（“苦于不能全忘却”），而遗忘是主动的--我们前面提到他对物、对无的沉迷，都是忘却的努力。尼采在论《道德的谱系》中专门论述过“忘却”的意义，他说：

忘却（*Vergeßlichkeit*）并不像人们通常所想像的那样，仅仅是一种惯性，它其实是一种活跃的，从最严格的意义上讲是积极主动的抑制能力（*Hemmungsvermögen*）。由于这种抑制能力的存在，那些只是为我们所经历、所知晓、所接受的东西在其被消化的过程中（亦可称之为“摄入灵魂”的过程），很少可能进入意识，就像我们用肉体吸收营养（即所谓的“摄入肉体”）的那一套千篇一律的过程一样。意识的门窗暂时地关闭起来了，以免受到那些本来应由我们的低级服务器官对付的噪音和争斗的骚扰，从而使意识能够获得片刻的宁静、些许的空白，使意识还能够有地方留给新的东西，特别是留给更为高尚的工作和工作人员，留给支配、预测和规划（因为我们机体的结构是寡头式的）--这就是我们恰才说到的积极健忘的公用，它像个门房，像个灵魂秩序的保姆.....25

花这么大的力气遗忘，却苦于不能全忘，不但说明逝去的这段时光在他的心底镌刻得有多深，而且表示遗忘比记忆更加艰难。所谓苦于不能全部忘却，说明遗忘是一种积极的能量；没有这种遗忘，也就不可能存在那忘不掉的一小部分，这一小部分就是《呐喊》的来由。遗忘创造了一种反作用力。由此推断：第一，《呐喊》不是记忆的全部，而只是记忆通过对遗忘的行动的抵抗而终于漏出来的一小部分；第二，记忆的全部也不是脑海中的逝去时光，而只是这个逝去时光的一小部分，《呐喊》只是这一小部分中的一小部分；第三、遗忘是主动的，记忆却是被动的，从而《呐喊》是被动的产物；所谓“被动的产物”是作者无力全盘遗忘的后果，即在主动行动（遗忘）失败的时刻，《呐喊》诞生了。第四，主动行动（遗忘）失败的标志是梦的不由自主的浮现，从而梦变成了脱离作者意志的能动力量。遗忘是为了避免被梦所欺骗，或者说基于破灭的痛苦，但这一主动行动的失败也意味着以梦为形式的记忆获得了自我展开的能量，它的表现形式便是对梦的不由自主的、坚固的忠诚，以及违背自己的愿望而投入战斗（呐喊）的行动。

因此，与其将梦的展开解释为主动性的失败，不如解释为主动性的位移，即从作者向梦自身的位移；梦由此获得了自我展开的能量，而这种梦的自我展开的能量也是对作者的遗忘机制的抗拒与逃离。梦不但具有物质性，而且具有能动性。

在这个意义上，挣扎的不是作为作者的鲁迅，而是梦本身，它击败了作者的遗忘和压抑，破茧而出。鲁迅并不想呐喊，但他的不能全忘的梦却是为呐喊而生的。这就是积极遗忘的后果，按照尼采的观点，积极主动的遗忘是创造的源泉，是为了新的未来成为可能的前提，即遗忘是主动地、积极地、创造性地“去记忆”的动力。因此，我们最好不要将遗忘与梦视为主体的自我矛盾，恰恰相反，梦的能动性产生于遗忘的主动性。与《破恶声论》的强烈的主体气息不同，《〈呐喊〉自序》标志着《呐喊》的诞生正是主体论破产或解体的产物，鲁迅对遗忘的表述没有尼采的那种强烈意志的味道。由于主体论的破产，梦的世界得以自我呈现-梦不再是主体的延伸，而是有着自己的生命和意志的物质性存在。读懂这一点，对于理解《呐喊》中的人物及其命运，是极为重要的。例如，阿 Q 及其作为革命党的命运，不能在主体论的框架中解释；无论是人物的出现，还是人物的命运，都不是作者预知或能够把握的。我们可以说这是人物通过作者不由自主的写作而自我呈现的过程。作者对于阿 Q 会不会做革命党是无能为力的，就像《祝福》中的“我”无法控制祥林嫂问出关于鬼之有无、亦无法回答鬼之有无的问题一样。关于这一点，我在讨论《阿 Q 正传》的文章中会做专门的分析。

但梦的自我呈现，亦即那些决意被忘却的记忆要能突破自我的否定意志，需要契机，或者需要一种外力的牵引。“金心异”的出现就是这契机。“金心异”是鲁迅在日本时的章氏同门钱玄同的代称，但源出林琴南在上海《新申报》上发表的小说《荆生》。林琴南早期翻译过许多外国小说，在翻译史上贡献很大，但激烈反对《新青年》及其运动。他发表了《天梦》和《荆生》两篇小说攻击《新青年》。在后一篇中，他用元绪的名字影射蔡元培，陈恒的名字影射陈独秀，狄莫的名字影射胡适，金心异的名字影射钱玄同。这几个名字一时在同人中很流行，但传播最久的，却是因鲁迅的这篇文章而为人记住的金心异。钱玄同是音韵学家，他参与了《新青年》的编辑工作，发表了许多与语言、文字和音韵有关的通信，在废除文言、倡导白话问题上，态度最为激烈。现在来拜访鲁迅，目的是动员他写文章。因此，“金心异”的出现不是孤立的事件，他所代表的契机代表了一种文化政治的运动，但这个运动由一个日本时代的同门师兄弟代表，却显示了日本时代的革命运动与新的文化运动之间的连续。鲁迅答应了，他自己后来说这是“听将令”-“听将令”而写文章，显然是被动服从的结果，但根据前面的分析，这个“被动服从”不是完全的被动。所谓“苦于不能全忘却”是以不由自主、无法摆脱的方式表达的内心的主动性。“将令”在这个意义上是存在于心底的、无法摆脱的欲望或能动性，它的根据便是日本时期的梦与正在发生的运动之间的联系。如果没有这个隐伏在深处的主动性，一个天天上班之后跑书店、钞古碑的人，有什么将令可遵呢？假

定我们不了解"苦于不能全忘却"这一句话的重要性，就不能全面地理解"金心异"这个本该沉入忘却之海的人劝他给《新青年》写文章这个环节的含义。我们要仔细揣摩这个地方的几个关键词和句子：梦大部分都忘却了，而且不可惜；可还是有一些梦没忘却，不是自己要记忆它，而是苦于不能忘却。不能忘却是没办法做到，也是被动的，但放在与他人的关系中却成了主动的基础。鲁迅与晚清以降的中国革命有非常深的关联，但他决意要把那个革命像梦一样地驱除掉，但革命就像梦一样，变成了一个内在的、完全烙在他心底的、无法驱除的记忆，他因此才有"苦于不能全忘却"的表述。

由此我们可以知道李长之、竹内好的判断虽然听起来很精彩，但并不完全准确。这里固然不是所谓"转向"，却未必存在"回心"，毋宁是通过无法忘却而呈现的忠诚，即对年轻时代即已确立的理想的忠诚。忠诚是以无法忘却的梦的形式表达的。因此，回心，还是忠诚，这是一个问题。鲁迅在稍后的段落中开始回忆梦的来由，而这个回忆过程正是"无法驱除"这个以梦的形式出现的记忆的证明。那个让鲁迅无法背叛、难以忘却的梦是什么呢？先看第一个梦的逐渐形成，它是从一个否定的方面开始的。梦与生活世界相互疏离，它之被构成，就是人无法克制对自己生活的世界进行否定的愿望。因此，要理解梦，就需要先叙述它的来由，或者说梦的否定面。鲁迅说：

我有四年多，曾经常常，--几乎是每天，出入于质铺和药店里，年纪可是忘却了，总之是药店的柜台正和我一样高，质铺的是比我高一倍，我从一倍高的柜台外送上衣服或首饰去，在侮蔑里接了钱，再到一样高的柜台上给我久病的父亲去买药。回家之后，又须忙别的事了，因为开方的医生是最有名的，以此所用的药引也奇特：冬天的芦根，经霜三年的甘蔗，蟋蟀要原对的，结子的平地木，.....多不是容易办到的东西。然而我的父亲终于日重一日的亡故了。26

这是讲父亲的病。请大家注意后面这一节的第一句话：

有谁从小康人家而坠入困顿的么，我以为在这途中，大概可以看见世人的真面目。27

鲁迅的第一次遭难是在他父亲病重之前，即祖父因科场案下狱的时候。鲁迅那时不得不逃到亲戚家里去。这段经历在其他的文章里面也有记载。他反复地写过寄人篱下的感觉，挥之难去。一个大户人家，本来有钱有势，却因家变，不得不寄人篱下，由此看透世人的真面目。鲁迅说过这是破落户的感觉。这里说的是第二次遭难，即他父亲的病，但感受却是从第一次落难中累积而来。

如果把这个文本与鲁迅的另外一个文本做一个对读，我们就可以知道鲁迅的情绪如何产生的。《朝花夕拾》里面有一篇《父亲的病》，最初发表于1926年的《莽原》上。这篇文章因为涉及鲁迅对国粹的看法，一直存有争议。文章里的两个话题，即中医问题和京剧问题，正是争议的焦点。鲁迅骂梅兰芳，先后骂过

两回，主要攻击的是京剧男旦的角色，鲁迅用刻薄的语言说男旦之受宠，主要是因为“女人看见男人扮”，“男人看见扮女人”，按照他在日本时期形成的观点，这就是需要加以批判和改造的中国国民性的病态。再一个就是中医的问题。在《父亲的病》这个文本里，我们可以看到更详细的对于药引子的描述，如蟋蟀一对，“要原配，即本在一窠中者”；什么能结红字如红珊瑚珠的“平地木十株”等等。²⁸但两相对比，我们可以发现在《〈呐喊〉自序》中没有那么突出地加以叙述而实际上处于中心地位的，不仅是药引子的荒谬，而且更是钱的问题。《父亲的病》一开头就是关于名医的故事：出诊费原本一元四角，已不便宜，但特殊十块，深夜加倍，出城又加倍。有一夜，城外人家的闺女生急病，来请医生，但他已经闹得不耐烦，非一百元不去，他们只能依他。去了草草的一看，说是不要紧的，开一张方子拿了一百块钱就走了。第二天再请他去，开方，又一百，再开方，是两百。鲁迅详细地讲述中医到他家来的时候，需要付多少钱。随着家道中落，他在当铺太原与药铺之间往返，由于穷困和屈辱，对于中医索取钱财的感觉深深地烙印在他的脑海里。这些人是贪婪狡诈而无能的误人庸医。中医有非常精深的道理，有西医未及的地方，但无论在过去还是在现在，混迹其中的混钱的庸医和骗子不在少数。

《〈呐喊〉自序》中讲中医问题，引出的是他的第一个梦，就是要做医生的梦。对庸医的反感尚不能提供梦的基础，反感上升为梦，需要一种新的认识框架。在《父亲的病》中，这个认识框架就是中医与西医的区别：

凡国手，都能够起死回生的，我们走过医生的门前，常可以看见这样的扁额。现在是让步一点了，连医生自己也说道：“西医长于外科，中医长于内科。”但是S城那时不但没有西医，并且谁也还没有想到天下有所谓西医，因此无论什么，都只能由轩辕岐伯的嫡派门徒包办。轩辕时候是巫医不分的，所以直到现在，他的门徒就还见鬼，而且觉得“舌乃心之灵苗”。这就是中国人的“命”，连名医也无从医治的。²⁹

只有存在一种中-西的对比框架，对庸医的批评才能转化为对西方医学的肯定。现在不再是医术和医德问题，而是中西医的对比问题，将庸医及其治病方式抬高到一个伦理的高度加以批判。与中医问题联系在一起的，是一系列相关的伦理问题，例如如何对待将死的人，如何处理子女与病中的长辈的关系，扩而大之，父子关系应该是怎样的，等等。《父亲的病》中写父亲临终时的状态：人快要断气了，但脸色是平静的；就在这个时候，同门内的衍太太催逼他赶快叫父亲。他很犹豫，可被她一逼，他就开始叫了。衍太太说：你要大声点叫，他听不见，你要大声点儿叫。在他的大声叫唤之中，父亲“已经平静下去的脸，忽然紧张了，将眼微微一睁，仿佛有一些苦痛。”这时衍太太又催促他，他又叫了“父亲!!!”，鲁迅重复几次了“父亲”的叫声，从一个惊叹号，到三个惊叹号，以显示声音之突兀。他的父亲临终时最终的话是低低说出的几句：“什么呢？……。不要嚷……。”

不....."就这样断气了。鲁迅在文章的结尾处说："我现在还听到那时的自己的这声音，每听到时，就觉得这却是我对于父亲的最大的错处。"³⁰ 在中西对比的框架下，这种对于父亲的内疚感也被置于对立的伦理观内加以检讨。鲁迅说："中西的思想确乎有一点不同"，因为中国的孝子们只是拼命延长父母的生命，而西医"却交给我医生的职务道：可医的应该给他医治，不可医的应该给他死得没有痛苦。"³¹ 这是一种不同于传统伦理的新伦理，而鲁迅的梦就和对这种新伦理的认同与忠诚紧密地联系着。

新伦理、新知识到底是什么呢？这是 S 城的世界中并不知道的。因此，对这种新知识、新伦理和新世界的向往、认同和忠诚只是一个梦，是一个通过对自己熟悉的世界的否定而建立起来的梦。"我要到 N 去进 K 学堂去了，仿佛是想走异路，逃异地，去寻求别样的人们。"³² 这里的 N 是南京，K 是矿路学堂，他是 1898 年那一年，也就是戊戌变法的那一年，去南京的。这句话中最重要的是"异"和"别样"这个概念：这里没有说是什么路，只说是"异路"；没有说是什么地方，只说是"异地"；也没有说是什么人，只说是"别样的人们"。那么，这是对哪条路而言的异路，对哪个地方而言的异地，对哪些人而言的别样的人们？这一点很清楚，就是对 S 城的路、地和人而言的异路、异地和别样的人们，而且越异越好。

《朝花夕拾》里面有一篇文章叫《琐记》，可以作为"走异路，逃异地，去寻求别样的人们"的注解。好。那么，走罢！

但是，哪里去呢？S 城人的脸早经看熟，如此而已，连心肝也似乎有些了然。总得寻别一类人们去，去寻为 S 城人所诟病的人们，无论其为畜生或魔鬼。那时为全城所笑骂的是一个开得不久的学校，叫作中西学堂，汉文之外，又教些洋文和算学。然而已经成为众矢之的了；熟读圣贤书的秀才们，还集了"四书"的句子，做一篇八股来嘲谑它，这名文便即传遍了全城，人人当作有趣的话柄。我只记得那"起讲"的开头是：

"徐子以告夷子曰：吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。今也不然：〔〕舌之音，闻其声，皆雅言也。....."

以后可忘却了，大概也和现今的国粹保存大家的议论差不多。但我对于这中西学堂，却也不满足，因为那里面只教汉文、算学、英文和法文。功课较为别致的，还有杭州的求是书院，然而学费贵。³³

这段话表达的与其说是对新事物的向往，毋宁说是对旧事物的决绝。那怕是妖魔鬼怪，只要与 S 城不同，他便要去寻。

"异路"、"异地"和"别样的人们"与西方有关，这是不是就是如今人们批判的"西方中心论"呢？我们不妨把这段话与毛泽东在《论人民民主专政》中的一段话联系起来解释。毛泽东说："自从 1840 年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山代表了中国共产党出世以前向西方寻求真理的一派人物。.....日本人向西方学习有成效，

中国人也想向日本人学。"³⁴ 在这里，毛泽东的修辞是"向西方国家寻找真理"，而不是西方等于真理。所谓"中—西"对比的框架只是在 19-20 世纪的特殊局势下形成的、以探求真理为目的的临时的程序。毛泽东说："帝国主义的侵略打破了中国人学西方的迷梦。很奇怪，为什么先生老是侵略学生呢？中国人向西方学得很不少，但是行不通，理想总也不能实现。"³⁵ 学习西方是鸦片战争后的"觉醒"的产物，而反对西方帝国主义并寻找真理，是在被帝国主义奴役的疼痛中产生的自觉。"真理"不是教条，而只能在寻求的过程中体会，所谓在历史中见证信仰，道成肉身，而历史就是在对人的生活产生巨大影响的一系列事件中展开的。在事件爆发的时刻或作为事件的后续反应的"走"、"逃"、"寻找"的过程中，诞生了深入骨髓的经验。人们无法在 S 城获得真理，因为 S 城所确定的道路就是应试科举，循序渐进；真理也不在南京、东京或西方国家本身，它们只是探寻真理的程序。真理的程序存在于异样的-亦即不同于 S 城的、不同于帝国主义的-方式之中。从 S 城的眼光看，"读书应试是正路，所谓学洋务，社会上便以为是一种走投无路的人，只得将灵魂卖给鬼子，要加倍的奚落，而且排斥的"，³⁶ 而所谓追求真理就是与这条正路的诀别。西方和西学就是在这一条件下成为真理的程序。西方和西学并不等同于真理，此后习得的各种教义也不是真理。鲁迅所说的"异路"、"异地"和"别样的人们"与毛泽东所说的"西方"和"西方国家"一样，不是真理本身，而是寻求真理的程序。"异"于什么呢？"异"于世界的非真理的状态。在这个意义上，"走异路"是探求真理的永恒状态。真理不是抽象的理念，而是在事件的展开中产生的普遍性。例如，辛亥革命是一个划时代的大事件，不但凝聚了鲁迅早年的梦想，而且凝聚了他从各种深刻的经验中产生的对于人生、对于中国和世界的判断。在鲁迅的世界里，有两个辛亥革命，一个是作为划时代的事件的革命，一个是这个革命的现实展开过程，但后者既是前者的展开，也是前者的背叛。鲁迅忠于前者，忠于在这个革命中产生的梦想、形成的生活态度和时代判断，从而展开了对后者的批判，但他同时也从后者中寻找前者的踪迹。

鲁迅特别提到了畜生和魔鬼，亦即"别样的人们"，他要借助于畜生和魔鬼或别样的人们的眼睛来审视 S 城，进而在诀别中获取真理或普遍性。这些眼光也就是他在南京水师学堂和矿路学堂中接触的格致、算学、地理、历史、绘图和体操等等知识构成的，其中"星期日跑到城南去买了来"的严译《天演论》及其物竞天择等观念，更是对鲁迅产生了极大的震动。衍太太的敦促、S 城的名医、鲁四老爷、阿 Q、祥林嫂、梅兰芳等等都是在这个作为 S 城的他者的目光注视下才显形的。"异路"、"异地"、"别样"等字眼显示的不是现代认识论的那种主客关系，而是一种并不依托主体而存在的、无法被自我所控制的不确定的世界，它像鬼眼-也就是异于"人眼"的目光-一样，照见了我们生存的世界的朽腐。换句话说，只有通过"走异路，逃异地，去寻求别样的人们"，才能重新叙述旧生活。这是鲁迅的全部叙述的一个特殊的调子。在鲁迅的文本中，"走"、"逃"、"寻找"是反复出现的语

词，它们表达的是一种并未确定终点的探索过程-真理存在于不断告别的过程之中，而不是存在于确定的地方，这与那些将真理等同于西方的人的看法是大不相同的。

鲁迅的第一个梦-学医-就是在寻找异样的眼光审视 S 城的经验的过程中产生的，而从南京到留学日本（1902 年入东京弘文书院学习日语，1904 年入仙台医学专门学校学医），遵循的仍然是“走异路，逃异地，去寻求别样的人们”的路径。“S 城那时不但没有西医，并且谁也还没有想到天下有所谓西医，因此无论什么，只能由轩辕岐伯的嫡派门徒包办。”³⁷但在新知的启发下，“渐渐的悟得中医不过是一种有意的或无意的骗子，同时又很起了对于被骗的病人和他的家族的同情；而且从译出的历史上，又知道了日本维新是大半发端于西方医学的事实。”³⁸他的第一个“梦”就这样诞生了：

因为这些幼稚的知识，后来便使我的学籍列在日本一个乡间的医学专门学校里了。我的梦很美满，预备毕业回来，救治像我父亲似的被误的病人的疾苦，战争时便去当军医。一面又促进了国人对于维新的信仰。³⁹

这个以学医为中心的梦包含了三个内容：一、救治如他父亲那样为庸医所误的病人；二、战争时去当军医，以报效被侵略的国家；三、促进国人对于维新的信仰。这里提及了战争，也就触及了知识与时代命运的关系，也自然地引出了梦的破灭。

《<呐喊>自序》省略了他后来在《朝花夕拾·琐记》中详细记载的求学过程，而直接地进入了对梦及其幻灭的描述。紧接上面引文的这段话很关键：

我已不知道教授微生物学的方法，现在又有了怎样的进步了，总之那时是用了电影，来显示微生物的形状的，因此有时讲义的一段落已完，而时间还没有到，教师便映些风景或时事的画片给学生看，以用去这多余的光阴。其时正当日俄战争的时候，关于战事的画片自然也就比较的多了，我在这一个讲堂中，便须常常随喜我那同学们的拍手和喝彩。有一回，我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了，一个绑在中间，许多站在左右，一样是强壮的体格，而显出麻木的神情。据解说，则绑着的是替俄国做了军事上的侦探，正要被日军砍下头颅来示众，而围着的便是来赏鉴这示众的盛举的人们。

这一学年没有完毕，我已经到了东京了，因为从那一回以后，我便觉得医学并非一件紧要事，凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。⁴⁰

1904 至 1905 的日俄战争是日俄围绕甲午战争后的战后安排而展开的博弈的后续发展。战争发生在中国的旅顺口，以日本胜利为结束。这是 20 世纪政治史上非常重大的一次事件，甚至可以说是 20 世纪的开端。为什么这么说呢？第

一，日俄战争标志着欧洲殖民史上的一次转折，即第一次有色人种战胜白种人，在亚洲地区推动了黄种民族主义的高潮，在西方标志着 20 世纪新黄祸论的滥觞。著名的美国作家杰克·伦敦就曾作为旧金山报纸的记者深入远东前线，发表了有关黄祸论的预告。1903 年，由于沙俄拒绝归还东北的一些地区，中国留学生成立了"拒俄义勇军"；日俄战争发生在中国的土地上，但在黄种民族主义的浪潮中，很多中国人也为日本在日俄战争中的胜利而欢呼。鲁迅叙述的就是这样一个特殊事件。第二，1905 年也是 20 世纪作为一个革命世纪的开端。日俄战争的失败，促发了 1905 年俄国革命，这场革命及其失败为新的革命谱写了序曲；同一年，在流亡的中国人之间，爆发了"革命与保皇"的大辩论，鲁迅后来师从的章太炎就是这场辩论的中心人物之一。因此，这里描绘的"幻灯片事件"以及由此触发的所谓"弃医从文"的转变，正好发生在世界历史和中国历史的转折点上。我们昨天读的《破恶声论》，以及《人间之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》就是这一转变的产物。