

# 论鲁迅的信仰观及其思想理路

谭桂林

(南京师范大学 文学院, 江苏 南京 210097)

**摘要:**鲁迅终其一生都十分重视国民的信仰建构,早在东京进行思想启蒙时,“信”就成为鲁迅想望他的“英哲”和“精神界之战士”的形象时的一个重要标识,也是鲁迅在研判宗教问题时的一个基本标尺。鲁迅对国民信仰建构问题的思考与阐述具有一个完整的思想理路:首先,鲁迅特别强调了个人信仰的自由性质;其次,鲁迅认为国民信仰建构的关键在于诚实;再次,鲁迅特别强调了信仰践履中的认真态度。鲁迅还塑造了一些真正的信仰者形象,以他们无可避免的大痛楚、大悲苦与大孤独,显示了国民信仰建构的重要意义与艰难程度。鲁迅的这些思想,既与时代的精神步调一致,又具有同时期批评家们不可比拟的深刻性,从而超越了他自己的时代。

**关键词:**鲁迅;信仰观;自由性;诚实度;践履力

**中图分类号:**I210.96 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2014)01-0085-11

长期以来,鲁迅研究界为了鲁迅的个体信仰问题争论不休,大家比较关注前期鲁迅究竟是一个尼采主义者还是人道主义者?后期的鲁迅究竟是一个马克思主义者还是民主主义者?鲁迅逝世已经70余年,学术界迄今也没有盖棺论定,给出一个大家都能接受的结论。不过,不管学术界在探讨前后期鲁迅的思想时怎样有分歧,一个前提或共识却是大家都能接受的,那就是终其一生,鲁迅都是一个有信仰的人。这里所谓信仰,不是指狭义的宗教信仰,也不是指宽泛意义上的世界观与人生观,而是指一种贯注着个人生命体验与情感态度的人生信念。正因为鲁迅本身是一个有信仰的人,所以他在几十年的文化思考与社会批判中,一直比较关注信仰问题,譬如信仰的由来与效应,国民信仰的历史、现状和特点等等,鲁迅都曾有过相当深入与透彻的分析与阐述,尤其是关于佛教、道教、基督教等宗教信仰,鬼、神、传说等地方民间信仰的论述,鲁迅杂文中更是信手拈来,俯拾即是,旁征博引,脱口成趣。研究者们对此多有发掘、整理与阐述,但在这些阐述中,鲁迅关于宗教、鬼神、信仰问题的观点,要么归结为鲁迅科学意识的建立,要么归结为鲁迅对民间文化的爱好等等,都只是将这些思想资料看作鲁迅精神世界中略带神秘性的个体意识活动。本文认为,鲁迅的这些观点与思想资料,应该或必须从国民信仰建构的角度来思考和发掘其意义与价值。突出了这一点,也就能够发现鲁迅的这些思想资料与20世纪中国社会改革的密切联系。

## 一、“恃智力以辟生路”

如果说鲁迅走异路,逃异地,到南京求学是困于家计,也是不愿再看S城人的面目,多少还带被动性质,那么鲁迅去日本学医,后来又弃医从文,这两个重要的人生转折却明显是主动的自我选择,具有坚定明晰的信念基础。而当他在东京开始发出他的启蒙之声时,信仰问题就已经进入到鲁迅的视野中。在《科学史教篇》、《摩罗诗力说》、《文化偏至论》、《破恶声论》等早期启蒙文论中,无论是

\* 收稿日期:2013-08-06

作者简介:谭桂林,文学博士,南京师范大学文学院,长江学者特聘教授,博士生导师。

基金项目:国家社科基金重大项目“鲁迅与20世纪中国研究”(11&ZD114),首席专家:谭桂林。

破论还是立论,鲁迅的基本着眼点都是“首在立人”。而为什么要立人,如何“立人”,要立什么样的人,在阐论这些问题时,鲁迅的思路常常紧扣着信仰问题而展开。

东京时期的鲁迅提出立人观点,无疑根基于他对 19 世纪以来世界文明发展趋势的一个判断,这就是科学的发达、物质的丰富,阻碍了人的精神生活的发展,民主制度以众暴寡,扼杀了天才个性和独立人格的成长。在《科学史教篇》中,鲁迅概括了西方科学发展给人类带来的福祉,但他同时指出:“顾犹有不可忽者,为当防社会入于偏,日趋而之一极,精神渐失,则破灭亦随之。盖使举世惟知识之崇,人生必大归于枯寂,如是既久,则美上之感情漓,明敏之思想失,所谓科学,亦同趣于无有矣。”<sup>[1]</sup>在《文化偏至论》中,鲁迅大谈尼采,以此批评当代社会的庸众对先知的漠视与不理解。“德人尼佉氏(Fr. Nietzsche),则假察罗图斯德罗(Zarathustra)之言曰,吾行太远,孑然失其侣,返而观夫今之世,文明之邦国矣,斑斓之社会矣。特其为社会也,无确固之崇信,众庶之于知识也,无作始之性质。邦国如是,奚能淹留?吾见放于父母之邦矣。聊可望者,独苗裔耳。此其深思遐瞩,见近世之伪与偏,又无望于今之人,不得已而念来叶者也。”<sup>[2]50</sup>科学能够生产知识,但却不能生产精神。知识能够告诉人们如何认识世界,如何生产物质,却不能帮助人们正确选择善恶,不能帮助人们解决精神的焦虑,使心灵得到依靠,得到慰安。尤其是从佛教的观点看,知识一方面是事物真实的一种揭示,同时又是事物真实的一种遮蔽,因为事物都是多种因缘和合而成,一种知识也许揭示了事物形成的某一种因缘,但如果执着于这种知识,它却会遮蔽其他因缘。所以知识的丰富除了刺激欲望的发达,并不必然造就具有强大的精神力的个人,也就是鲁迅在这时殷殷期盼的“英哲”、“精神界之战士”。没有这样的“英哲”和“精神界之战士”立之为极,国民精神自然也就成了沙聚之邦。

但是紧接着的问题是怎么样立人?鲁迅对这个问题的思考可以说由来已久,后来的变化也有清晰的线索。当年他在南京街头看到中国士兵扛着新式的洋枪,但一个个面带菜色,精神萎靡,心里就在想,这样的体魄,这样的精神,即使扛着新式的武器又哪能打赢仗呢?于是他为了强壮中国人的体魄,为了救治许多像他父亲那样的病者,前往日本学习西医。幻灯片事件使他受到更大的打击,让他明白了一个国家的国民如果精神上不能强大,体格如何健壮,也不过是成为被砍头的材料或充当无聊的看客。过去鲁迅研究者注意到了这两个事件在鲁迅从“科学救国”到“改造国民性”这一思想转变过程中所起到的作用,但还没有真正把握这两个事件的深层意义。我认为,鲁迅的这种变化当然是一个思想的过程,但思想的过程乃是一个逻辑推演的过程,逻辑推演的过程有赖于前提的设定,如果前提发生了变化,逻辑推演就会走向完全不同的方向。而有意义的生命瞬间的感受是一种伴随着血肉痉挛的身体震撼,它可能沉积在体验者的生命深处,构成人格生命力的深层固结,不仅影响人的思维活动,而且影响人的意志行为与情绪活动。这种沉积越是持久,越是深刻,对人的影响力也就越是强大。所以,南京街头的萎靡兵士与仙台课堂的幻灯片不仅是历史事件,而且是伴随着血肉痉挛的生命瞬间,它们的影响不仅指向鲁迅的思想观念,而且指向了鲁迅生命更深层的意志力与信仰力。这既是鲁迅为什么终生对“国民性改造”的问题锲而不舍的精神渊源,也是鲁迅为什么一开始思想启蒙工作就对国民信仰问题投入了极大关注的心理动因。

信仰包括思想但不止于思想,它浸润着情感但不止于情感,可以说信仰乃是一种包含思想、情感、心理、意志等等因素在内的一种综合性的精神行为。在人类文明发展历史上,信仰最初是与宗教联系在一起的,宗教信徒往往成为典型的具有信仰的人。但随着人类文明形式的不断发展和丰富,信仰也从狭义的宗教意义上延展开来,成为人类精神生活的标示。有信仰的人就是重视自身内在在精神生活的人。西方文艺复兴以来,人本主义的蔓延和科学知识的发达联手撕破了中世纪神学统治下的思想黑暗,但同时也加深了人类主体生存方式的分裂。主观与客观、精神与物质、心灵与肉体、智慧与知识,人类的生活方式越来越朝向二元分裂与对立的方向发展。当然,在这种二元对立的人类生存方式的发展趋势中,肉体的、物质的一面发展得愈是快速,精神的、心灵的一面的回流也愈是猛烈。而且,这种回流也形成了两个不同方向的浪峰:一是基督教势力的复兴,19 世纪以来

西方基督教神学突破科学时代工具理性的重重包围,重新唤醒人们对心灵的关注与对未知世界的敬畏,以致哲学家罗素明确地划分科学与宗教的各自领域,要求把善的领域还给宗教,就是很好的例子;另一是反基督教思想的勃兴也从相反的角度猛烈批判西方社会的科学至上和物欲主义的世俗化倾向,尼采宣称“上帝已死”,一切价值需要重新估定,但他却给人类开了一个“超人”信仰作为救世药方。从查拉图斯特拉的构想来看,这个“超人”的主要标志当然不是他具有什么了不得的神通,而是他具有沉迷在物质生活中的芸芸众生所不具有的强大的精神力。鲁迅对于信仰问题的思考,对于科学至上和物质主义的批判,走的无疑是尼采的路线,其中原因也许不在于鲁迅恰在此时阅读了尼采的著作,而在于鲁迅对于国人精神力的深深失望在尼采的著作中得到了强烈的回响。所以,鲁迅在《文化偏至论》中指出:“意者文化常进于幽深,人心不安于固定,二十世纪之文明,当必沉邃庄严,至与十九世纪之文明异趣。”但其趣异在何方呢?鲁迅以反问方式回答说:“新生一作,虚伪道消,内部之生活,其将愈深且强欤?精神生活之光耀,将愈兴起而发扬欤?成然以觉,出客观梦幻之世界,而主观与自觉之生活,将由是而益张欤?”所谓“内部之生活”,即精神之生活、心灵之生活、信仰之生活,也即鲁迅在《破恶声论》里详细阐发的“内曜”：“内部之生活强,则人生之意义亦愈邃,个人尊严之旨趣亦愈明,二十世纪之新精神,殆将立狂风怒浪之间,恃意力以辟生路者也。”<sup>[2]57</sup>意力者,意志之力也,精神之力也,而意志之力与精神之力的核心部分当然非信仰莫属。

所以,鲁迅在想望他的“英哲”和“精神界之战士”的形象时,“信”成为一个重要的标识:“以是之故,则思虑动作,咸离外物,独往来于自心之天地,确信在是,满足亦在是,谓之渐自省其内曜之成果可也。”<sup>[2]55</sup>鲁迅不仅抽象地谈论,而且举出了西方文化的例子来说明:“盖裴伦者,自繇主义之人耳,尝有言曰,若为自由故,不必战于宗邦,则当为战于他国。”<sup>[3]</sup>“如尼佉伊勃生诸人,皆据其所信,力抗时俗,示主观倾向之极致,而契开迦尔则谓真理准则,独在主观,惟主观性,即为真理,至凡有道德行为,亦可弗问客观之结果若何,而一任主观之善恶为判断焉。”<sup>[2]55</sup>无论是拜伦的“自繇主义”,还是尼采、易卜生的“据其所信”,还是克尔凯戈尔的主观性即真理,鲁迅所心仪的都是他们对于自己信仰的坚定明确以及敢于在生命历程中践履自我信仰的强大的“意力”。一直以来,研究者在分析鲁迅对拜伦的崇拜时多强调拜伦的“欲自强而力抗强者”,在阐述鲁迅与尼采的关系时则多强调尼采的“任个人而排众数”,在分析鲁迅对易卜生的理解时多强调易卜生的“力抗时俗”和“不全宁无”的破坏精神,这些强调固然不错,但“确信在是”、“据其所信”的“信”,无疑是拜伦、尼采、易卜生这些“英哲”和“精神界之战士”们的种种行为的根本依托,忽略了鲁迅的这一思考,就很难理解鲁迅思想的深刻所在。

## 二、宗教旨在化解“内部生活”的危机

在通常意义上,宗教与信仰是不可分割的,古往今来世界上各种宗教无不以信仰作为其根本要素,而宗教徒对所属宗教的信仰程度往往必然地成为这一宗教兴衰成败的最主要原因。鲁迅从小熟读中国古代经典,童年生活的坎坷使他对民间宗教文化有相当的了解,积淀了丰富的情感记忆,留学期间又阅读了大量外国文学作品,对基督教文化具备了较广泛的知识。尤其是从1912年到1918年参加《新青年》编辑工作这段时间,鲁迅曾一度迷恋上了佛学,在共同学佛的一帮朋友中,鲁迅被许寿裳称之为“用功最猛”的一位。这些个人生活的经历和知识结构的形成,使得鲁迅的文章经常涉及到宗教内容,或者直接谈论宗教,或者从宗教文献中引经据典,或者从宗教生发开去批判社会文化问题,这些议论警辟处切中肯綮,深刻处入木三分,生动处涉笔成趣,许多观点日后都成为人们研究相关问题的重要的思想资料。毫无疑问,鲁迅对宗教问题的涉及面是十分宽泛的,他对宗教问题的谈论也从来不是以专家的身份、以学者的态度来研判,而是从一个社会文化批判者的角度做出自己的观察。所以,这些言论和思考有时难免因事而异,因人而变,甚至前后矛盾,但是,在鲁迅的这些言论和思考中有一条思想线索清晰可见,而且贯彻始终,这就是对国民信仰问题的关注,

也就是说,“信”的问题始终是鲁迅在研判宗教问题时的一个基本标尺。

早在东京从事思想启蒙工作时,鲁迅写下了一篇很重要的文言文《破恶声论》。这篇文章之所以重要,一方面该文主体是批驳当时时论的,说明鲁迅对当时社会思潮论战的主动参与;另一方面积极从事思想启蒙的鲁迅在这篇文章里用了不少篇幅为宗教与神话辩护。针对当时一些倡言科学而视宗教为迷信的观点,鲁迅谈到了自己对宗教和神话的看法。这些看法可以归纳如下:其一,宗教之产生乃是人类精神向上发展之必然。“夫人在两间,若知识混沌,思虑简陋,斯无论已,倘其不安物质之生活,则自必有形上之需求。故吠陀之民,见夫凄风烈雨,黑云如盘,奔电时作,则以为因陀罗与敌斗,为之栗然生虔敬念。希伯来之民,大观天然,怀不思议,则神来之事与接神之术兴,后之宗教,即以萌芽。”对此,鲁迅针锋相对地指出:“虽中国志士谓之迷,而吾则谓此乃向上之民,欲离是有限相对之现世,以趣无限绝对之至上者也。人心必有所冯依,非信无以立,宗教之作,不可已矣。”<sup>[4]27</sup>其二,从信仰由来的角度,鲁迅肯定了宗教的神秘性作用,认为宗教之作用在于“充人心向上之需要”,在于使人“顾瞻百昌,审谛万物,若无不有灵觉妙义焉”<sup>[4]28</sup>。鲁迅指出,这种“灵觉妙义”的精神和本源也与艺术、与美相通,“此即诗歌也,即美妙也,今世冥通神闕之士所归也”。神秘性是宗教信仰产生的心理基础,对宗教神秘性的感应愈是强烈深邃,对宗教的信仰力也就愈是坚强牢固。而这种神秘性的获得,则在于个体心灵的丰富而深刻的内曜活动,也即来自于鲁迅极力推崇的“内部的生活”。所以鲁迅在肯定宗教的神秘性时,不忘猛烈批判中国的士大夫“精神窒塞,惟肤薄之功利是尚,躯壳虽存,灵觉且失。于是昧人生有趣神闕之事,天物罗列,不关其心,自惟为稻粱折腰,则执己律人,以他人有信仰为大怪,举丧师辱国之罪,悉以归之”。其三,鲁迅认为世间宗教应是多元的,其信仰可以“一宰”也可以“百昌”。“一宰”是一神教,如西方的基督。“百昌”则是多神教,是“万物有灵”,如中国古代原始宗教。“顾吾中国,则夙以普崇万物为文化本根,敬天礼地,实与法式,发育张大,整然不紊。覆载为之首,而次及于万汇,凡一切睿知义理与邦国家族之制,无不据是为始基焉。效果所著,大莫可名,以是而不轻旧乡,以是而不生阶级,他若虽一卉木竹石,视之均函有神闕性灵,玄义在中,不同凡品,其所崇爱之溥博,世未见有其匹也。”所以,鲁迅批评当时的一种“恶声”：“设有人,谓中国人之所崇拜者,不在无形而在实体,不在一宰而在百昌,斯其信崇,即为迷妄,则敢问无形一主,何以独为正神?”其四,也是最有意味的一点,鲁迅考察了中国的宗教历史,认为中国的宗教信仰早已消亡,“顾民生多艰,是性日薄,洎夫今,乃仅能见诸古人之记录,与气禀未失之农人,求之于士大夫,戛戛乎难得矣”,“不悟墟社稷毁家庙者,征之历史,正多无信仰之士人,而乡曲小民无与”。可见,鲁迅将中国宗教信仰消亡的原因,一方面归之于“民生多艰”,也就是生计的艰难使国民越来越重视稻粱性的实利生活,即孔夫子所言“食色,性也”,而忽略了精神性的“内部的生活”;另一方面是中国士人过于聪明,多无信仰。由这种宗教观,我们不难体会到,后来鲁迅谈到宗教时,为什么会津津乐道于农人们所热爱的社戏,所扮演的无常女吊,也可以体会到鲁迅为什么终其一生都在用一双多疑而犀利的眼睛打量读书人的精神世界。

民元以后,鲁迅曾陷入一段较长的精神蛰伏期。做公务,钞古碑,读佛经,成为鲁迅这段时间几乎每日所做的功课。其实,这种刻板的公务员生活并没有使鲁迅放弃自己的“内部的生活”,只是这种“内部的生活”更加隐秘、深邃而已。鲁迅非常用功地去读佛经,而且深深感悟到佛经解决了自己思想上长期纠缠不清的问题,就是这种内部生活极其紧张的一个有力证据。我在《20世纪中国文学与佛学》一书中曾指出鲁迅之所以读佛经,与他自己的身体状况有关,这当然是就其个体最为切身的生命体验而言,但从思想渊源上看,喜读佛经自然也与他在东京时期对宗教的作用、特性与目的的认识不无关系。从外部生活来看,鲁迅这时是教育部官员,虽然层级不高,但衣食无忧,生活稳定,在京都也有较高的社会地位。而从“内部的生活”看,鲁迅这时已处于深深的危机之中。这种“内部的生活”之危机主要表现在:一是信仰危机,鲁迅此前曾信仰过科学救国,信仰过进化论和尼采的个性主义,但科学救国理念在东京办刊物启蒙时就已破灭,而进化论与尼采学说的呐喊也早已

在寂寞的荒原上消失得无声无息。自己还能够信仰什么,或者说还有什么可以让自己倾心信仰?这是蛰伏期的鲁迅不能不思考的问题。二是动力危机。人为什么而活?或者说人应该怎样活着?对一般人而言,这种终极性问题是从来不会去过问的,但对鲁迅这种精神力特别强健的人而言,这类问题却时时需要他去回答,去警醒。一旦回避这种问题的存在,人生的动力危机就会爆发。在《破恶声论》中,鲁迅已经认识到宗教乃是人生向上的动力,是向上之民“欲离是有限相对之现世,以趣无限绝对之至上者”的一种力量依托。所以,当鲁迅“内部的生活”面临信仰和动力危机时,他先前对宗教的考察和认知就自然地在化解危机上起到了一种引导、指向的作用。只有将鲁迅当时的身体状况这种切身体验与鲁迅几年前对宗教问题的深层思考结合起来,才能够真正体会到鲁迅为什么会有一段不算太短的时期内,对佛经产生了如此重大兴趣的精神动因。

鲁迅在《破恶声论》里为宗教辩护,有时是将科学与宗教联系起来思考的。他说“有奉科学为主桌之辈,稍耳物质之说,即曰:‘磷,元素之一也,不为鬼火。’略翻生理之书,即曰:‘人体,细胞所合成也,安有灵魂?知识未能周,而辄欲以所拾质力杂说之至浅而多谬者,解释万事。不思事理神闕变化,决不以理科入门一册之所范围,依此攻彼,不亦僨乎。’”<sup>[4]28</sup> 鲁迅在南京时学过矿务,当然知道物质的化学生成原理,后来在仙台学医,也熟谙人体解剖学,对于科学精神的了解当然不是那些“稍耳物质之说”者所能望其项背的。但鲁迅并没有从科学走向对宗教信仰的否定,而是认识到“事理神闕变化”并非肤浅的科学知识所能范围,这与西方 19 世纪末以梅特林克为代表的新浪漫主义思潮可谓不谋而合,也显然是受了尼采的影响。参加新文化运动后,积极投身思想启蒙的鲁迅虽然大力倡导科学精神,但我认为他对宗教的情感态度和理性认识甚至包括他从国民信仰建构的角度来关注宗教效应这一思考路向并没有发生本质的变化。这可从如下几个方面见出:第一,20 年代中国知识界关于宗教问题曾经有过两次重大论争,一次是科学与玄学之争,一次是非基督教运动,胡适、周作人、李大钊、丁文江等新文化阵营的重要人物都曾投身论争,但鲁迅作为一个热衷于社会文化批判的批评家,态度显得有点暧昧。尽管他对上海等地出现的扶乩<sup>①</sup>、用讲鬼话的方式介绍科学、“社会上充满了妖气”<sup>②</sup>等现象进行了犀利的批判,但不管是非宗教(胡适、丁文江等)还是非“非宗教”(周作人等),鲁迅都没有正面、明确地表达自己的意见。第二,鲁迅自己虽然无暇也没有兴趣研究宗教,但他对宗教研究这一学术行为给予了充分肯定。如 1926 年 11 月 23 日鲁迅在致李霁野的信中不仅支持他翻译《圣经》故事,并从编辑角度为他设想:“圣经两字,使人见了易生反感,我想就分作两份,称旧约及新约的故事,何如?”<sup>[5]</sup> 后来,《莽原》半月刊 1927 年 6 月出版的第 2 卷第 11 期上发表了刘半农所译雨果《克洛特格欧的后序》,原作删节很多,译者在删节处所作按语曾一再声言:“这里是提倡宗教的话……我实在不愿意译”,“这仍是‘神道设教’的愚民政策,不值得译出”等,鲁迅对此颇不以为然,在 1927 年 7 月 17 日致章廷谦的信中批评刘半农“狄克推多”(dictator,独裁)。1927 年 11 月 14 日,鲁迅在致青年宗教学者江绍原的信中,一边希望江绍原翻译一些有关宗教方面的文艺书籍,一边还在批评刘半农在翻译上将相关宗教的话语删除不译的独裁。“今虽讨赤,而对于宗教学,恐仍无人留心。观读书界大势,将来之有人顾问者,殆仍惟文艺之流亚。不知兄有意一试之否?如前回在《语丝》上所谈之《达旃丝》,实是一部好书,倘译成中文,当有读者,且不至于白读也。半农译法国小说,似有择其短者而译之之趋势。我以为不太好。”<sup>[6]87</sup> 几天后,鲁迅又写信给江绍原说:“其实,偌大的中国,即使一月出几本关于宗教学的书籍,那里算多呢。但这些理论,此

① 鲁迅在 1918 年 3 月 10 日写给许寿裳的信中曾气愤地说:“仆审现在所出书,无不害青年,其十恶不赦之思想,令人肉颤。沪上一班昏虫又大捣鬼,至于为徐班侯之灵魂照相,其状乃如鼻烟壶。人事不修,群趋鬼道,所谓国将亡命于神者哉!”见《鲁迅全集》第 11 卷第 360 页。

② 很有意味的是,鲁迅经常批判社会上的各种“妖”气,不仅在于“妖”恰恰是与宗教的正面力量相对立的,更重要的是在于“妖”的鬼祟、多变、善使小伎俩,以及容易驯服于权势。鲁迅在《论雷峰塔的倒掉》中对白蛇妖的同情,是个例外,但也并不例外,因为白蛇传里的一个重要的特征就在于它的悲剧性以及白蛇的反抗与决不驯服。

刻不适用。所以我以为先生所研究的宗教学,恐怕暂时要变成聊以自娱的东西。无论‘打倒宗教’或‘扶起宗教’时,都没有别人会研究。……我不知道先生先前所爱看的是那一些作品,但即以在《语丝》发表过的 Thais 而论,我以为实在是一部好书。但我的注意并不在飨宴的情形,而在这位修士的内心的苦痛。非法郎士,真是作不出来。这书有历史气。”<sup>[6]90</sup>值得注意的是,这时已是 1927 年底,中国社会政治情势已发生极大变化,文化思想斗争中的阶级分化也已十分明朗,文化的批判与建设显然正受到政治功利的强力支配,鲁迅这时也已完成自己世界观的转化。所以鲁迅认为研究宗教学的理论“此刻不适用”,也“没有别人会研究”。尽管如此,鲁迅依然肯定宗教学研究的社会价值,尤其肯定了《Thais》这种以宗教心理冲突为底子的文艺著作。

鲁迅于五四时期所写的小说,不少地方涉及到下层百姓与宗教的关系,从这些描写中也可以看到鲁迅早期的宗教态度。最典型的是《祝福》中对祥林嫂捐门槛和“地狱”恐惧的描写,这两个经典细节被评论家们解读为鲁迅对封建神权枷锁的批判与控诉。政权、族权、夫权、神权是中国妇女所面对的四个枷锁的束缚,乃是毛泽东在分析中国农村社会各阶级现状时的概括,说鲁迅天才般地用自己的小说创作展示了中国农村社会妇女的这一悲惨命运,与政治家毛泽东的理论不谋而合,这自然是没有问题的。但也应注意到,鲁迅毕竟是一个文学家,他是按照自己对现实生活的理解来刻画人物的。在《破恶声论》中,鲁迅就认为敬畏鬼神这种宗教意识只是留存在“气禀未失之农人”间,而求之于士大夫则不可得。所以,鲁迅描写祥林嫂“捐门槛”,描写闰土在检点鲁迅留下的物品时不忘带走敬神祭祖用的一副香炉和烛台。值得回味的是,鲁迅写祥林嫂捐完门槛后,“神气很舒畅,眼光也分外有神”。写闰土拿香炉,作者特别提到希望:“我想到希望,忽然害怕起来了。闰土要香炉和烛台的时候,我还暗地里笑他,以为他总是崇拜偶像,什么时候都不忘记。现在我所谓希望,不也是我自己手制的偶像么?只是他的愿望切近,我的愿望茫远罢了。”这些细节无疑都是在写乡野农人对鬼神的真正的敬畏、真正的相信。正是有了这份真正的敬畏、真正的相信,这些辗转挣扎在社会最底层辛苦地过日子的农人才能够生活下去,才能够在黑暗的日子里看到一丝丝光明,得到一丝丝慰安。应该说鲁迅在批判下层群众的痼疾时最不留情的是“看客”现象与麻木神态,鲁迅对农人由信鬼神敬天地而得到的这点微薄的慰安与希望,则显然是抱着同情与哀愍的态度,在《祝福》中“我”面对祥林嫂“有否灵魂”、“有否地狱”的期盼与恐惧交错的眼神时张皇失措,《故乡》中“我”在笑完闰土拿走香炉烛台后情不自禁的自嘲,都可以说是鲁迅这种同情与哀愍态度的流露,显而易见地涌动着鲁迅心灵中的人道主义温情,与那种批判“看客”现象与麻木神态时的冷峻、严厉与决绝是完全不同的格调。在东京时,鲁迅为“朴素之民”敬畏鬼神的宗教信仰而辩护,甚至认为“农人之慰,而志士犯之,则志士之祸,烈于暴主远矣”<sup>[4]30</sup>,1926 年写作《无常》时又那么兴致勃勃、情趣盎然地记叙农人社戏中对鬼神的扮演,这些都可以说明鲁迅对宗教的态度前后期的思想脉络是连贯一致的。

### 三、信仰非必依赖宗教而立

鲁迅一度用功学佛,但最终并没有成为佛教徒。鲁迅在很多场合明确表示自己不相信有什么地狱和天堂,在杂文中经常以嘲弄的口吻谈到宗教徒,譬如对道教,鲁迅曾说过这样的诛心之语:“人往往憎和尚,憎尼姑,憎回教徒,憎耶教徒,而不憎道士。懂得此理者,懂得中国大半。”<sup>[7]</sup>对佛教,鲁迅也有“一阔脸就变,所砍头渐多。忽而又下野,南无阿弥陀”<sup>[8]</sup>的讥评。在讽刺某些学者好作青年导师时,鲁迅借题发挥,半开玩笑半认真地拿佛道二教作比方:“说佛法的和尚,卖仙药的道士,将来都与白骨是一丘之貉,人们现在却向他听生西的大法,求上升的真传,岂不可笑。”<sup>[9]58</sup>鲁迅甚至也不止一次在私下场合里表达过对宗教徒的厌烦。如鲁迅在与母亲的信中讨论海婴上学的事时就说过:“至于学校,则今年拟不给他去,因为四近实无好学校,有些是骗钱的,教员虽打扮得很时髦,却无学问,有些是教会开的,常要讲教,更为讨厌。”<sup>[10]</sup>在给日本友人山本初枝的回信中也说:“前次惠函中曾提及天国一事,其实我是讨厌天国的。中国的善人们我大抵都厌恶,倘将来朝夕同

这样的人相处，真是不堪设想。”<sup>[11]</sup>这些私人场合的表达乃是率性之言，毫无掩饰，流露出的情感态度十分真实而且鲜明。不过，这种情感态度与鲁迅对宗教、对信仰的理性认识并不矛盾。第一，鲁迅早就认为宗教性在中国是“已于四千载前有之”，但后来被那些“躯壳虽存，灵觉已失”，“惟为稻粱折腰”的读书人所毁坏，到了如今，仅仅残存在“气禀未失”“厥心纯白”的“朴素之民”身上。所以，鲁迅不太相信能在智识者也就是“士夫”们身上找到宗教情怀，能在读书人中间找到真正的信仰者。第二，鲁迅认为“宗教性”和“信仰力”求之于“士夫”是“寥寥乎难得”，而所见到的或者说所关注的那些宗教徒们恰恰又都是智识者，所以鲁迅不仅不相信他们，甚至有点鄙视他们，总是怀疑他们是“吃教”党，不管是吃洋教的，还是吃土教的，都是利用宗教来谋稻粱。直到晚年，鲁迅都没有改变自己的这种“智识者”观，他在给萧军、萧红的信中就不无忧心忡忡地指出：“我看中国有许多知识分子，嘴里用各种学说和道理，来粉饰自己的行为，其实却只顾自己一个的便利和舒服，凡有被他遇见的，都用作生活的材料，一路吃过去，像白蚁一样，而遗留下来的，却只是一条排泄的粪。社会上这样的东西一多，社会是要糟的。”<sup>[12]</sup>

第三，也是最重要的一点，鲁迅虽然认为宗教“非信无以立”，信仰乃是宗教发生的基础，但鲁迅早期是将宗教与信仰分别开来对待的，也就是说鲁迅认为宗教必以信仰立，而信仰却不必依赖宗教而存在。人类各种主义，各种学说，只要是能够帮助人类精神向上的，能够满足人类的“内部的生活”的，都可以成为人类的信仰。在《破恶声论》中，鲁迅曾把信仰分为“迷信”与“正信”，在批评那些所谓“志士”时说：“破迷信者，于今为烈，不特时沸腾于士人之口，且哀然成巨帙矣。顾胥不先语人以正信，正信不立，又乌从比较而知其迷妄也。”<sup>[4]27</sup>迷信也好，正信也好，都是人的信仰，是“向上之民”“离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者”的精神基础。“朴素之民”“劳作终岁，必求一扬其精神。故农则年答大戢于天，自亦蒙麻而大酺，稍息心体，备更服劳”，即使是“迷信”，对农人的心身慰安也很必要。鲁迅曾愤愤地指责晚清所谓披着科学的外衣来“破迷信”的“志士”，“今并此而止之，是使学驱下之牛马也”<sup>[4]30</sup>。他将这种“志士”概括为一种“惟酒食是仪，他无执持，而妄欲夺人之崇信者”，认为他们“虽有元素细胞，为之甲冑，顾其违妄而无当于事理，已可弗繁言而解矣”<sup>[4]29</sup>。清末有些新派人士“以毁伽蓝为专务”，占庙产以兴学校，对此鲁迅也颇不以为然，指出“夫佛教崇高，凡有识者所同可，何怨于震旦，而汲汲灭其法”。可见鲁迅虽然将信仰分为“迷信”与“正信”，但他早期的思想启蒙工作，中心主题在于提振人的“内曜”力，在于发扬人的“内部的生活”，因而他在“迷信”和“正信”之间并没有厚此薄彼。尤其是在如何定性“迷信”与“正信”方面，主张“任个人而排众数”的鲁迅特别反对思想的独裁与专制。他不仅指出世间宗教应是多元的，其信仰可以“一宰”也可以“百昌”，而且直接批评晚清政坛学界一些人士欲定儒教为国教的主张：“且今者更将创天下古今未闻之事，定宗教以强中国人信奉矣，心夺于人，信不繇己，然此破迷信之志士，则正敕定正信教宗之健仆哉。”<sup>[4]31</sup>当然，反对专制与崇奉“正信”之间并不必然矛盾，在鲁迅看来，“信”是“迷”是“正”，并不能由别人来敕定，关键在于此“信”是否出于自己的“内曜”，是否属于自己的“心声”。“盖惟声发自心，朕归于我，而人始自有己，人各有己，而群之大觉近矣。”<sup>[4]24</sup>鲁迅就是这样在反对思想专制、主张“声发自心”的基础上将他的信仰观念与他的启蒙工作联系起来。

必须指出的是，在《破恶声论》中，鲁迅虽然百般为宗教信仰辩护，但鲁迅自己却不是一个有神论者，他所崇奉的信仰也并非宗教，而是尼采、易卜生等为代表所倡扬的个性主义。19世纪以来，西方哲学与社会科学迅猛发展，突破基督教势力影响而以各种思想、主义、学说为信仰者越来越多，并发展成为各种推进文明发展的社会思潮。鲁迅曾举黑格尔与尼采为例来说明这种人类信仰的转型，黑格尔是“别立理性之神祠，以奉十九世纪三位一体之真者。三位云何？诚善美也。顾仍奉行仪式，俾人易知执着现世，而求精进”。尼采“刺取达尔文进化之说，搃击景教，别说超人。虽云据科学为根，而宗教与幻想之臭味不脱，则其张主，特为易信仰，而非灭信仰昭然矣”<sup>[4]29</sup>。黑格尔的“理性说”与尼采的“超人说”，意义都在于打破西方文化中基督信仰一统天下的局面，开出人类信仰也

就是人类“内部的生活”的一条新途。尤其是尼采，他在西方信仰史上一个绝大的贡献就是宣告“上帝已死”，一切价值都可以重估，而且必须重估。“上帝已死”包含两个层面的意义：一是信仰成了自由的产物，即《快乐的知识》第343节所说：“地平线对于我们仿佛终于重新开拓了，即使它尚不明晰，我们的航船毕竟可以重新出航，冒着任何风险出航了。求知者的任何冒险又重得允许了，海洋，我们的海洋又重新敞开了，也许从来不曾有过如此开阔的海洋。”<sup>[13]202</sup>这是尼采在宣告“上帝死了”时的热情洋溢的欢呼，他认为这一事件最为深远的意义就在于人类的信仰由空前的大崩溃中获得了空前的大自由。二是信仰乃是自我体验的精神产物，而不是他人赋予的精神外在物。尽管尼采提出了重估一切价值的口号，但他并非要虚无一切价值，“重估一切价值”就是要求人们对以往的一切评价自由地重新体验过，从正反两方面来体验，然后再决定哪些评价有权得以通过<sup>[13]203</sup>。鲁迅当时深入阅读过尼采的著作，在论文中不仅对他的“超人说”心仪不已，而且特别指出尼采主张“超人说”是“易信仰，而非灭信仰”，可见鲁迅对尼采的这种信仰观念是有所了解的。五四新文化运动开始以后，达尔文进化论和尼采个性主义学说成了鲁迅的思想根基，成为鲁迅批判旧思想和旧文化的锐利思想武器，这无疑是鲁迅在东京时期就已经开始信奉达尔文进化论和尼采“超人说”这一事件的自然发展。

#### 四、自由、诚实、践履是信仰的根基

在五四新文化运动中，国民信仰建构曾经一度成为先驱者众所瞩目的热门话题。陈独秀在堪称新文化运动点火之作的《敬告青年》一文中，大声呼吁青年“我有手足，自谋温饱，我有口舌，自陈好恶，我有心思，自崇所信，绝不认他人之越俎”<sup>[14]</sup>。汪叔潜也说：“国于天地必有兴立，一国之人，苟有一致之趋向，上也。假使不然，则维新固有维新之精神，守旧亦有守旧之精神，人人各本其自信者，锲而不舍，精神之角斗无时或息，终必有正当解决之一日，惟依违其间，唯唯否否，乃至匿怨而友，阴相残贼，而国家之元气，真乃斫丧尽净矣。”<sup>[15]</sup>胡适在美国留学时曾去教堂听牧师布道，深受感动，但也颇为警惕，担心自己的信仰会被牧师所操纵，后来就拒绝再去教堂。五四新文化运动中，胡适谈到自己关于信仰问题的一个思想变化时说：“有某夫人问余对于耶稣教徒在中国传道一举，意见何能。答曰：吾前此颇反对此举，以为人之患在好为人师，英文所谓 Orcselyting 者是也。年来颇觉传道之士正亦未可厚非。彼等自信其所信，又以为其所信之足以济人淑世也，故必欲与世人共之，欲令人人皆信其所信，其用心良可敬也。新约之马太传有云，未有燃烛而以斛覆之者也，皆欲插之槃上，令室中人毕受其光耳。且令汝之光照耀人前，俾人人皆知汝之事业，而尊荣汝在天之父。此传道之旨也，顾今日传道之士，未必人人皆知此义耳。”<sup>[16]</sup>早期共产主义知识分子恽代英还专门写过《论信仰》指出：“有智识之人，初不须藉信仰之力，更不须假藉宗教之力，自能竭力实践道德上之义务。虽有时信仰与智识一致，足以增加其人实践道德之力量，然而不幸而不与智识一致，则徒为其勇猛进德之妨碍。”“智与爱为千古不磨之道德原动力，信仰二字吾人虽不必十分排斥，亦大可不再更加提倡矣。异哉吾国学者，于此日此时，乃欲大倡信仰之说于吾国，宗教也，国教也，纷囷不可辨晰，意者自欧风东渐，彼数百年前之宗教史，有足使吾人羡慕者耶。”<sup>[17]</sup>陈独秀的“自崇所信”，汪叔潜的“人人各本其自信”，胡适的“自信其所信，又以为其所信之足以济人淑世也，故必欲与世人共之，欲令人人皆信其所信”，这些观念无疑都是五四新文化运动中国国民信仰建构问题讨论的关键词。而恽代英此文的“信仰”概念乃处于狭义层面，专指宗教信仰，所以反对“大倡信仰之说”，但对“智”与“爱”的推崇本身已是广义上的信仰选择。

同这些新文化运动的先驱者一样，鲁迅的文化批评活动一如既往地密切关注国民精神信仰的建构问题。不过，因为鲁迅对这一问题的思考由来已久，而民元到五四这段时期的精神蛰伏，更使鲁迅对相关问题的认识更加透彻与洞明。所以，鲁迅对国民信仰建构问题的思考与阐述，既与时代的精神步调一致，又具有同时期批评家们不可比拟的深刻性。首先，鲁迅特别强调了个人信仰的自

由属性,没有自由,不是个体精神的“内曜”,所谓信仰也就失去了依托。鲁迅在五四时期不遗余力地批判孔教,而且批判时并不孜孜于对儒教理论的辨析和驳斥,而是着眼现在,把对孔教的批判与现实的思想文化斗争紧密联系起来,其中最主要的原因就在于鲁迅看到了定孔教为国教的保守派们所包藏的祸心,洞烛到了他们借订立国教以进行思想专制、压抑思想自由的险恶用意。鲁迅一生都反对给青年做“导师”,他对青年们说:“青年又何须寻那挂着金字招牌的导师呢?不如寻朋友,联合起来,同向着似乎可以生存的方向走。你们所多的是生力,遇见深林,可以劈成平地的,遇见旷野,可以栽种树木的,遇见沙漠,可以开掘井泉的。问什么荆棘塞途的老路,寻什么乌烟瘴气的鸟导师!”<sup>[9]56</sup>鲁迅在给许广平的信中也这样解剖自己:“假使我真有指导青年的本领——无论指导得不错——我决不藏匿起来,但可惜我连自己也没有指南针,到现在还是乱闯,倘若闯入深坑,自己有自己负责,领着别人又怎么好呢?我之怕上讲台讲空话者就为此。记得有一种小说里攻击牧师,说有一个乡下女人,向牧师历数困苦的半生,请他救助,牧师听毕答道:‘忍着罢,上帝使你在生前受苦,死后定当赐福的’,其实古今的圣贤以及哲人学者所说,何尝能比这高明些。”<sup>[18]</sup>通常我们认为鲁迅这样的话出于他对新文化运动中一些前驱者洋洋自得好为人师的嘲讽,对曾经利用他时就将他视为导师、一旦离去就将他视为老病的落伍者的“高长虹”之流们的愤怒,是鲁迅自己在新文化阵营分化后“两间余一卒,荷戟独彷徨”的落寞心态的反映,这固然不错,但其根子里的思想因素还应追寻到鲁迅当年对“声发自心,朕归于我”的精神界之战士的热情期待以及对“心夺于人,信不由己”的国民信仰状况的深刻反省。

其次,鲁迅认为国民信仰建构的关键在于诚实度。诚实是信仰建构的根本,也是“内曜”与“心声”的标识。但中国国民经常被西人认为是没有信仰的民族,这并非是中国不产信仰,也不是中国缺乏信仰,而是因为中国的“智识者”在对待信仰的态度上是虚伪的。在《破恶声论》中,鲁迅已经将中国古代社会信仰的不健全归咎于智识者,认为正是“智识者”毁坏了中国社会的信仰,鲁迅因此鄙夷地称呼他们为“伪士”,为“无信仰的士人”。五四以后直到30年代,鲁迅在考察中国国民信仰状况时还一直坚持这一看法,他说:“中国人自然有迷信,也有‘信’,但好像很少‘坚信’。我们先前最尊皇帝,但一面想玩弄他,也尊后妃,但一面又有些想吊她的膀子。畏神明,而又烧纸钱作贿赂。佩服豪杰,却不肯为他作牺牲。崇孔的名儒,一面拜佛,信甲的战士,明天信丁。宗教战争是向来没有的,从北魏到唐末的佛道二教的此仆彼起,是只靠几个人在皇帝耳朵边的甘言蜜语。风水、符咒、拜祷,偌大的‘运命’,只要化一批钱或磕几个头,就改换得和注定的一笔大不相同。”<sup>[19]</sup>鲁迅甚至将中国的精神上没有特操的“上等人”、“智识者”称为“做戏的虚无党”,他说:“只是‘虚无主义’或‘虚无思想者’却是有的,是都介涅夫(I. Turgenev)给创立出来的名目,指不信神、不信宗教、否定一切传统和权威,要复归那出于自由意志的生活的人物而言。但是,这样的人物,从中国人看来,也就已经可恶了。然而看看中国的一些人,至少是上等人,他们的对于神、宗教、传统的权威,是‘信’和‘从’呢,还是‘怕’和‘利用’?只要看他们的善于变化,毫无特操,是什么也不信从的。但总要摆出和内心两样的架子来。要寻虚无党,在中国实在很不少,和俄国的不同的处所,是在他们这么想,就这么说,这么做。我们的却虽然这么想,却是‘那么说’,在后台这么做,到前台又那么做。……将这种特别人物,另称为‘做戏的虚无党’或‘体面的虚无党’以示区别罢。”<sup>[20]</sup>满篇密密麻麻写的是“仁义道德”,可字缝里却赫然地显出“吃人”的狰狞面目,满嘴里说的是礼义廉耻,可肚子里包藏的全是男盗女娼,中国传统儒家思想之所以没有能够真正提升成为一种国民信仰,就在于它的宣扬者口是心非,表里不一。这是鲁迅通过对儒家文化传统的考察所得出的最为痛切的结论。从《破恶声论》开始,鲁迅就在始终不渝地呼唤着诚实,鲁迅希望在这“寂寞为政,天地闭矣”的时代里,能“为人立极”的精神界之战士,不仅要“破黷暗”,而且要“离伪诈”。鲁迅甚至将“迷信”与“伪信”进行比较,认为即使迷信,因其诚实,也比伪信更值得尊重,所以,他不无激愤地指出:“伪士当去,迷信可存,今日之急也。”<sup>[4]28</sup>鲁迅自己的信仰在30年代发生了变化,他是极其诚实地对待自己的信仰转变的,他知道

自己的信仰变化可以找到清晰的生命体验的线索,是青年的血和生命让他明白了昨日之非与今日之是,也是自己偷了别国的火亲手煮着自己的肉,才在刀光血色中看到了东方熹微的晨光。而对上海滩上那些并无真正信仰却变来变去追赶理论时髦的人,鲁迅不惜以“流氓”冠之:“无论古今,凡是沒有一定的理论,或主张的变化并无线索可寻,而随时拿了各种各派的理论来作武器的人,都可以称之为流氓。”<sup>[21]</sup>

再次,鲁迅特别强调了信仰的践履力。践履力的核心是认真,如果说诚实乃是信仰建构的基础,而认真践履则是信仰完成的有效保证。中国儒家文化以“中庸”为本,面对任何一种新的主义、新的学说,儒家文化都可以用所谓体用思维将其化为己有,老庄学说此亦一是非彼亦一是非本来就反对认真对待某种事物。在这种文化传统中浸润着的国民,对于任一种学说、任一种思想,都是敷衍敷衍、模模糊糊、左右逢源、上下通吃的。正是洞彻地觉察到了中国国民在信仰践履上的这一痼疾,鲁迅在谈论这一问题时,常常引外国文化中的例子来激励国人。譬如,针对保守派“中学为体,西学为用”及“因时制宜,折衷至当”的论调,鲁迅引易卜生为例声称“All or nothing !”<sup>[22]</sup>针对“自己一面点电灯,坐火车,吃西餐,一面却骂科学,讲国粹”这些士大夫的坏处,鲁迅举印度的圣雄甘地为例赞赏言出必行,“印度的甘地是反英的,他不但不用英国货,连生起病来,也不用英国药,这才是言行一致”<sup>[23]</sup>。针对中国历史上只有“来了”的奇特现象,鲁迅说:“看看别国,抗拒这‘来了’的便是有主义的人民。他们因为所信的主义,牺牲了别的一切,用骨肉碰钝了锋刃,血液浇灭了烟焰。在刀光火色衰微中,看出一种薄明的天色,便是新世纪的曙光。”<sup>[24]</sup>1932年,鲁迅在讽刺“青年援马团”的“堂吉诃德”风时,情不自禁地赞美起塞万提斯笔下的这个真正的“书呆子”：“其实是,这种书呆子,乃是西班牙书呆子,向来爱讲‘中庸’的中国,是不会有。西班牙讲恋爱,就天天到女人窗下去唱歌,信旧教,就烧杀异端,一革命,就捣烂教堂,踢出皇帝。”<sup>[25]</sup>确实,忠实于自己信仰的人,不折不扣地认真践履自己信仰的人,往往会被庸众视为“呆子”、“傻子”甚至“疯子”。鲁迅不仅在杂文中大力赞赏这种认真精神,而且用小说塑造了这类信仰认真者的系列形象。如《长明灯》中的狂人,深信必须吹熄庙里的长明灯才能给村民带来幸福,所以熄灭长明灯成为他的生存意义。对他来说,熄灭长明灯绝不是喊喊而已,他一次又一次地真上庙里去,真要吹灭那盏长明灯。他不仅要灭灯,而且要“自己熄”;不仅要“自己熄”,而且要“此刻去熄”。当村里人紧闭庙门不让他接近长明灯时,他就打算“放火”,做出更激烈、更彻底的行动。不容替代也不容拖延,更不容半途而废的苟且,村子里的老爷们最害怕的恰恰就是他的这种敢动真格的性格与行为。《聪明人和傻子和奴才》、《立论》也塑造并赞美了认真的“傻子”精神。一个“傻子”特别较真,听到奴才哭诉自己的住房太小太暗,没有窗户,他“动手就砸那泥墙”,要为奴才开出一个光明的窗户来;另一个傻子则不惮忌讳,坚持说出了人总是要死的这一谁都知道但谁都不敢说出的真理。

从《破恶声论》的发表到鲁迅去世近30年间,中国经历了一个痛苦而又非凡的时代,中国民众几度为了自己所信仰的主义,用骨肉去碰钝锋刃,用血液去浇灭烟焰,努力从黑暗中拼杀出一条通往光明的路。“砍头不要紧,只要主义真”曾经是这个世纪里优秀知识分子发出的时代最强音,鲁迅对此是有感觉的,他在谈论辛亥革命时真心赞许:“民元的时候,顽固的尽管顽固,改革的尽管改革,这两派相反,只要一派占优势,自然就成功起来。而当时改革的人,个个似乎有匈奴未灭何以家为的一种国而忘家、公而忘私的气概,身家且不要,遑说权利思想。所以那时人心容易号召,旗帜比较的鲜明。”<sup>[26]</sup>到30年代,鲁迅写《中国人失掉自信力了吗》,赞扬中国自古以来就有为民请命的人,埋头苦干的人,但这些人恰如基督一样,最后成了群众的牺牲品。要么如“狂人”被他深爱的同胞关进牢笼,要么如夏瑜成为做人血馒头的材料,要么如“傻子”被奴才们不客气地轰打出去。在一定程度上,鲁迅所塑造的这些真正的信仰者形象,以他们无可避免的大痛楚、大悲苦与大孤独,显示了中国国民信仰建构的重要意义与艰难程度,较之鲁迅有关国民信仰建构的批判性论述,更具有直观和切身的震撼力。

参考文献:

- [1] 鲁迅. 科学史教篇[M]//鲁迅全集:第1卷. 北京:人民文学出版社,1981.
- [2] 鲁迅. 文化偏至论[M]//鲁迅全集:第1卷. 北京:人民文学出版社,1981.
- [3] 鲁迅. 摩罗诗力说[M]//鲁迅全集:第1卷. 北京:人民文学出版社,1981:82.
- [4] 鲁迅. 破恶声论[M]//鲁迅全集:第8卷. 北京:人民文学出版社,1981.
- [5] 鲁迅. 致李霁野[M]//鲁迅全集:第11卷. 北京:人民文学出版社,1981:630.
- [6] 鲁迅. 271114 致江绍原[M]//鲁迅全集:第12卷. 北京:人民文学出版社,1981.
- [7] 鲁迅. 小杂感[M]//鲁迅全集:第3卷. 北京:人民文学出版社,1981:532.
- [8] 鲁迅. 赠鄂其山[M]//鲁迅全集:第7卷. 北京:人民文学出版社,1981:427.
- [9] 鲁迅. 导师[M]//鲁迅全集:第3卷. 北京:人民文学出版社,1981.
- [10] 鲁迅. 340613 致母亲[M]//鲁迅全集:第13卷. 北京:人民文学出版社,1981:149.
- [11] 鲁迅. 350627 致山本初枝[M]//鲁迅全集:第14卷. 北京:人民文学出版社,1981:364.
- [12] 鲁迅. 350423 致萧军萧红[M]//鲁迅全集:第13卷. 北京:人民文学出版社,1981:445.
- [13] 周国平. 尼采:在世纪的转折点上[M]. 上海:上海人民出版社,1986.
- [14] 陈独秀. 敬告青年[J]. 青年杂志,1915,1(1):1-6.
- [15] 汪叔潜. 新旧问题[J]. 青年杂志,1915,1(1):1-4.
- [16] 胡适. 藏晖室劄记[J]. 新青年,1917,2(5):1-5.
- [17] 恽代英. 论信仰[J]. 新青年,1917,3(5):1-4.
- [18] 鲁迅. 250311 致许广平[M]//鲁迅全集:第11卷. 北京:人民文学出版社,1981:460.
- [19] 鲁迅. 运命[M]//鲁迅全集:第6卷. 北京:人民文学出版社,1981:135.
- [20] 鲁迅. 马上支日记[M]//鲁迅全集:第3卷. 北京:人民文学出版社,1981:346.
- [21] 鲁迅. 上海文艺之一瞥[M]//鲁迅全集:第4卷. 北京:人民文学出版社,1981:297.
- [22] 鲁迅. 随感录四十八[M]//鲁迅全集:第1卷. 北京:人民文学出版社,1981:340.
- [23] 鲁迅. 360215 致阮善先[M]//鲁迅全集:第14卷. 北京:人民文学出版社,1981:27.
- [24] 鲁迅. 圣武[M]//鲁迅全集:第1卷. 北京:人民文学出版社,1981:373.
- [25] 鲁迅. 中华民国的新堂·吉诃德们[M]//鲁迅全集:第4卷. 北京:人民文学出版社,1981:352.
- [26] 鲁迅. 两地书[M]//鲁迅全集:第11卷. 北京:人民文学出版社,1981:36.

责任编辑 韩云波

### **Lu Xun's Beliefs and His Thought Line**

TAN Gui-lin(85)

Lu Xun paid great attention to Chinese people's establishment of beliefs throughout his life. In Tokyo, Lu Xun described the figure of his "intellectual fighter" and researched the problems of religion. About the question of how the Chinese people establish their beliefs, Lu Xun had three ideas: liberty, honesty, and the power of doing. Lu Xun created some figures of real believer who had great suffering, great sorrow and great loneliness in his work. Lu Xun's contribution surpassed the limits of his times to the greatest extent.

### **The Aesthetic Category of Taige Style: An Explanation Based**

#### **on the *Catalogue of the Imperial Collection of Four***

HE Zong-mei(96)

The beauty of 'Chongrong' lies in two of its distinct aesthetic features: namely, its phonology, which emphasizes strength, clarity, and vigor; and its morphology, which is characterized by its graceful, poised, and harmonious nature. The beauty of 'Chongrong' as exhibited in the "*Catalogue of the Imperial Collection of Four (Catalogue for short)*" refers to the latter feature—the graceful morphology rather than the bold phonology. The "Fukuo" phenomenon in the literature of the Ming Dynasty epitomizes the Taige style of writing. There are generally two reasons for this. The first is that the writers who practiced Taige style appreciated literature with a political, pragmatic and utilitarian attitude. The second is that the Taige style of literature was normally produced for the sake of courtly social intercourse or courtesy, and seldom for pure literary purposes. The aestheticists of the Ming Dynasty were not fond of the "Tanhuan" style. This was largely due to the national identity propagated by the Ming Empire. Later on this aesthetic inclination was adopted by the editors of the Imperial Collection of Four in their critical reviews of the collected works of the Ming Dynasty. However, the views of the editors were generally biased, which should always be taken into consideration.

### **From Macro-political Consciousness to Micro-political Generalization:**

#### **A Further Discussion of the Two Stages of Western Marxist Cultural Criticism**

LI Ying-zhi(107)

Cultural study as an academic trend has a direct relationship with Marxist critique of ideology. At its earliest stage, it embodied the attributes of macro-politics, mainly concerned with the class ideology and the cultural hegemony in social struggle. Since the start of French Marxism, however, later cultural criticism was concerned with the micro-politics in almost all the fields of culture. Although it also insisted on the spirit of ideological criticism at the earlier stage, it became the hindrance to the formation of resistant forces for laying stress on anti-essentialism and no-subjectivity, which led cultural criticism to the strong characteristics of utopia.

### **On the Research of Syllable Contraction in Chinese**

SUN Hong-ju(115)

Syllable contraction (SC) is a sandhi by which two or more syllables merger into one syllable. The research on SC is of guiding significance in methodology in the sense that it will contribute a bridge between synchronic and diachronic study in linguistics, inspecting the interaction and co-variation between speech sounds, semantics and grammar. The future study is to deepen the explanation of SC in content, strengthen the synthetic application of different kinds of instruments. Er(儿) suffixation, Zi(子) suffixation, D suffixation and sandhi of diminutives are different kinds of SC. The various types of SC need to be a unified explanation in generative formalism. It has a close relation between SC and vocabulary and grammar. SC can change the structure of language in certain degree. Four principles should be followed in determining the SC, including: semantic association, time-series, phonetic correspondence, and corpus evidence.