

内 容 摘 要

“鲁迅与宗教”这一课题尽管已有先行学人涉入研究，但他们多采用资料引证的方式进行研究，对鲁迅与宗教在主体精神层面上的关系未做深入涉及。本文则直接切入鲁迅与宗教主体精神相沟通和契合的层面展开论述，通过对鲁迅与佛教、基督教、道教的关系发微，探讨鲁迅在中外文化碰撞交汇中对宗教的独特看取和选择，剖析宗教对鲁迅主体精神的影响以及鲁迅对宗教精神的圆融和偏至之处，揭示鲁迅作为文化伟人的文化渊源。

作为一个伟大的思想家，鲁迅熔铸了多种文化精神，圆融汇通，从而形成他独特的文化品格。在宗教问题上，尤其是对佛教、基督教等外来宗教，他价值取向的独特品格表现为既偏至又圆融，其偏至处表现在对女吊、撒旦等宗教异端力量的推崇与看取，因为他们所具有的反叛、异端倾向与鲁迅在精神上相契合；同时，他又对释迦牟尼、耶稣基督的悲悯、献身精神所感动，他们面对庸众的孤独启蒙精神为他感同身受。圆融之处在于他对佛教、基督教、道教等并非简单地把它们看做只是“人类精神的鸦片烟”，一味揭批和否定，而是首先把它们看做一种文化现象，一种具有形而上意义的哲学，进行了具体而深入的研究和思辩，将宗教哲学与他的个人精神世界整合圆融，将宗教救赎与内在道德自省融为一体，从而形成了他独异的宗教文化观。

本文试图在汲取前人理论研讨的基础上，从鲁迅与佛教、基督教、道教的关系中，清理鲁迅在中外文化交汇碰撞中独特的文化选择，探讨鲁迅与宗教内在精神的契合和背离，分析鲁迅对中国传统文化的“异端”意义，由此来观照鲁迅作为伟大的文学家、思想家的文化源流，以期从一种全新的角度来揭示鲁迅思想的丰富性和深刻性。

关键词：鲁迅，佛教，基督教，道教

DEVIATION AND ACCOMMODATION
——Probing into the Relationship Between
Luxun and
Buddhism , Christianity and Taoism
Guan ensen

Abstract

Although some scholars have touched upon the subject — Luxun and religion by way of data quotation , they haven't made deep exploration into the relation between Luxun and religion on the gist surface level . This dissertation,keeping to the subject —the relationship between Luxun and religion from the joint of them , gose further into the unique vienpoints and choices of the region by Luxun in the process of chinese and foreign culture collision and mingling ; analyses the impact on the spirit of Luxun exerted by the religion and the deviation and accommodation exerted upon religions spirit ,by Luxun ; subtly delineates the cultural source — cultural giant of Luxun .

As a great thinker , Luxun has his own unique cultural style for deriving all kinds of cultural nourishment . As to religion , especially Buddhism , Christianity , these foreign religion , Luxun showed his accepting or rejecting unique attitude toward them ,

that is , both deviation and accommodation . On one hand , he has the greatest esteem for heterodoxies —Nudiao and Satan , for the sameness in the aspects of rebellion and heterodox tendency in essence . At the same time , he was deeply touched by Sakyamuni and Jesus`s tragedy and devotion to the cause of religion . As for accommodation , Luxun did not simply regard Buddhism , Christianity and Taoism as the “Opium of Human Spirit ” and not criticize and deny them . On the contrary , he considered them as kind of cultural phenomenon , a kind of philosophy with form meaning . He made a thorough investigation and study into them . He combined religious philosophy with his individual spirit world ; atonement with introspective virtue into a whole . So his own unique religions--cultural viewpoints have been shaped .

This thesis , on the basis of predecessor`s research results , from the relationship between Luxun and Buddhism , Christianity and Taoism ,sorts out Luxun`s cultural choices within the collision of chinese and foreign culture ; inquires into the juncture and deviation between religion and luxun`s inside spirit ; analyses the significance of Luxun to China traditional culture`s heterodoxies , hence , traces back to his cultural sources , for Luxun was a great literati and thinker . Then I hope to delineste the abundance and profundity of Luxun thought from a new angle in this dissertation

Key Words : Luxun , Buddhism , Christianity , Taoism

一、缘起：为什么从宗教的角度切入对鲁迅的研究

自1913年恽铁樵（铁木）对《怀旧》的评点以来，鲁迅研究已有80余年的历史，沿习至今已成为一门“显学”，有关的文章可谓汗牛充栋，皇皇大观。但从宗教角度切入的研究，则始自1983年郑欣淼先生发表在《鲁迅研究》（1983年第二期）上的《鲁迅宗教观初探》，此后又有一些学者发表了鲁迅与基督教、佛教、道教等课题研究文章，但为数不多。郑欣淼于1996年9月出版了《鲁迅与宗教文化》一书，是一部总结性的专著，该书资料丰厚，论证缜密，在资料收集和相互引证方面，可谓筚路蓝缕，颇具开山之功，国内学界在此领域的资料发掘工作几几无出其右者。但综观上述研究，大多采取互相印证的论证方式，主要从外在显现的文本角度对鲁迅的文章寻章摘句来阐发鲁迅宗教思想的某一方面，对鲁迅内在精神与宗教沟通二者之间缺乏深入的整体阐述。因而，“鲁迅与宗教”这一课题就有许多“留白”之处，有进一步深入研究的可行性。

钱理群在《话说周氏兄弟——北大演讲录》中指出：“鲁迅在理论上固然不否定人的和谐，但他更强调‘偏至’，强调向恶的方向的偏至，他喜欢‘恶之声’，在审美选择中强调恶的美、力的美，狂暴的美。”^{[6] (28页)} 他指出了鲁迅思想特征的一个方面。高旭东在《论鲁迅“恶”的文学观及其渊源》一文中也曾指出，在审美选择上鲁迅是偏至的，欣赏“恶之美”。但“海纳百川有容乃大”，作为一个伟大的思想家，鲁迅又熔铸了多种文化精神，圆融汇通，从而形成他独特的文化品格。在宗教问题上，尤其是对佛教、基督教等外来宗教，他价值取向的独特品格表现为既偏至又圆融，其偏至处表现在对女吊、撒旦等宗教异端力量的推崇与看取，因为他们所具有的反叛、异端倾向与鲁迅在精神上相契合；同时，他又对释迦牟尼、耶稣基督的悲悯、献身精神所感动，他们面对庸众的孤独启蒙精神为他感同身受。圆融之处在于他对佛教、基督教、道教等并非简单地把它们看做只是“人类精神的鸦片烟”，一味揭批和否定，而是首先把他们看做一种文化现象，一种具有形而上意义的哲学，进行了具体而深入的研究和思辨，将

宗教哲学与他的个人精神世界整合圆融，将宗教救赎与内在道德自省融为一体，从而形成了他独特的宗教文化观。

本文试图在汲取前人理论研讨的基础上，从鲁迅与佛教、基督教、道教的关系中，清理鲁迅在中外文化交汇碰撞中独特的文化选择，探讨宗教与鲁迅内在精神的契合和背离，分析鲁迅对中国传统文化的“异端”意义，由此来观照鲁迅作为伟大的文学家、思想家的文化源流，以期从一种全新的角度来揭示鲁迅思想的丰富性和深刻性。

二、 鲁迅与佛教

第一节、 主体精神的伸张：鲁迅与佛教的内在之缘

佛教自东汉传入我国以后，对中国国民的影响是深远而普遍的。佛教最讲求“缘分”，鲁迅与佛教的结缘早在他童年的时候就开始了，他的家乡绍兴，当时的佛教氛围极为浓厚，信佛、崇佛的风气颇为盛行，鲁迅小时候就在附近的庙里找菩萨“记名”，并拜了一个和尚龙师傅，师傅赠给他法名“长庚”，直到晚年鲁迅还深情地撰文记叙此事。另外，他在家乡浓厚的民俗化佛教氛围中，从小听佛教传说故事，耳濡目染，对佛教自然多了一份熟稔和亲近，但这也只是鲁迅与佛教的常识性缘分，不足以证明他与佛教的必然因果之缘。高旭东先生曾指出“鲁迅不是常识型的思想家”^{[4] (51页)}，他的非常识性必有其独特的价值取向。因此，考察鲁迅与佛教的结缘，不能单纯以这种常识性的经历来推断。鲁迅幼时的“舍名”佛寺、绍兴地方的民俗化佛教氛围，固然对他有影响，但最根本的，是鲁迅与佛教有一种内在之缘，即对主体精神伸张的看重与推崇。从这种意义上说，鲁迅真正开始认知佛教，应该肇始于他师从章太炎。

梁启超在《清代学术概论》中指出：“晚清所谓新学家者，殆无一不与

佛学有关系。”如主张“不拘一格降人才”的龚自珍晚年则醉心佛学，公开宣扬“烈士暮年宜学道”、“才人老去倒逃禅”；倡导“师夷长技以治夷”的魏源，晚期也潜心佛学，皈依佛门；谭嗣同、康有为、梁启超等维新派，也积极从佛学中汲取哲学思想，梁启超深深叹服佛学“广矣！大矣！深矣！微矣！”认为佛教信仰“乃智信而非迷信”、“乃兼善而非独善”、“乃入世而非厌世”、“乃自力而非他力”（梁启超：《论佛教与群治之关系》）一时之间，崇信佛教、钻研佛学成为一种时尚，流风远播。章太炎在1897年就受后来成为鲁迅在教育部之顶头上司夏曾佑的影响，开始涉猎《法华经》、《华严经》、《涅槃经》等，但此时他尚未理解佛学的深奥意义。殆至1903年因《苏报》案入狱期间，他才开始深入、系统地研究佛学，其中尤对佛教中的法相唯识学感悟颇多，“晨夜研诵，乃悟大乘法义”。（《自述学术次第》，汤志钧编《章太炎年谱长编》上册，第198页）法相唯识学是中国佛家宗派之一，出于古印度大乘佛教瑜伽宗，由唐代高僧玄奘及其弟子窥基所传，其基本理论为“唯识无境”，主张“三界唯心，万法唯识”，认为世间一切现象都是“识”（精神、观念）所表现出来的，强调人的主体精神。因其教义过于烦琐，仅三传即衰微。但该宗学说逻辑严密，推崇精神的能动性，自有其独到的价值。至明末清初之际，又转为热门。特别是近代著名居士杨文会从日本追回的散失佛籍中，多为国内失传的法相唯识宗著作，一经刊行于世，极大地推动了法相唯识学的流布与影响，蔡尚思在《论清末佛学思想的特点》中认为，法相唯识宗在学界从清到民国时代，几乎代表了中国佛学，犹如唐末的禅宗几乎代表中国佛教一样。由此可见，法相唯识宗在近代学界中影响之深广。章太炎看取唯识学的，就在于他通过对佛学原理的重新解读，找到了与他鼓吹和倡导资产阶级民主革命相沟通的理论支持。他用佛教“一切众生，皆是平等”的教义，公开宣扬反清排满的资产阶级民主革命：

佛教最重平等，所以妨碍平等的东西，必要除去。满洲政府待我汉人种种不平，岂不应该攘逐？且如婆罗门教分出四姓阶段，在佛教中最所痛恨。如今清人待我汉人，比那刹帝利种虐待首陀罗更

要厉害十倍。照佛教说，逐满复汉，正是分内的事。又且佛教最恨君权，大乘戒律都说：“国王暴虐，菩萨有权，应当废黜。”又说：“杀了一人能救众人，这就是菩萨行。”其余经论，王贼两项，都是并举，所以佛是王子，出家为僧，他看做王就与做贼一样，这更与恢复民权的话相合。

（《演说辞》，《民报》第6号）

章太炎是个资产阶级民主革命家，他看重并推崇唯识宗对人的主体精神的重视和切入，认为佛教启悟人心，鼓舞精神，可以利用佛教为资产阶级民主革命鼓吹和呐喊。这里需要指出的是，近代资产阶级革命直至新文化运动中的启蒙运动，其领袖人物大都有着强烈的实用功利主义思想，对外来文化的借鉴具有鲜明的实用色彩。但章太炎重视佛教对革命的影响，并不是实际行为层面的价值，而是佛教对人的主体精神的影响，是一种形而上的价值，这与后来的启蒙者注重启迪国民精神自觉的思路是一致的，鲁迅也即由此而获益。章太炎利用佛教有两个目的：倡导人的道德净化和主体精神的伸张。一方面，他强调佛教对道德净化的功用，认为中国革命当时缺乏的不是智谋，而是道德，要疗治国人道德堕落的唯一妙方，就在宗教，“世间道德，率自宗教引生”。因此他积极倡导“要用宗教发起信心，增进国民的道德”，借助佛学思想来净化国民道德，振起麻木的人心，改变国人无信仰、无特操的陋习，重树信仰：

这华严宗所说，要在普度众生，头目脑髓，都可施舍于人，在道德上最为有益。这法相宗所说，就是万法唯心，一切有形的色相，无形的法尘，总是幻见幻想，并非实在真有，……在哲学上今日也最相宜。要有这种信仰，才得勇猛无畏，众志成城，方可干得事来。

（《演说辞》，《民报》第6号）

由此我们可以约略探寻出一条脉络：鲁迅后期对国人无信仰、无特操的揭批以及对疗救国人麻木魂灵所作的思考和选择，恰如此时章太炎的思路相一致。另一方面，章太炎推崇唯识宗“依自不依他”的主体精神。所谓“依自

不依他”，按章太炎的诠释，就是“厚自尊贵”，即“自贵其心，不以鬼神为奥主”，“自尊无畏”，“自信”，“悍然独往”等。这里的“自”指主体，“他”是异己的力量，既指上帝鬼神之类超自然的崇拜，也指天理、公理、规律等。章太炎把“依自不依他”看作中国历史上各个哲学派别的共同点：“盖支那德教，虽各殊途，而根源所在，悉归于一，曰：‘依自不依他’耳。”（《答铁铮》，《民报》第14号）而佛教，尤其是禅宗，“自贵其心，不援鬼神，与中国心理相合”。他认为伸张这种主体精神大大有益于国民人心的振奋、信仰的笃定：

然所谓我见者，是自信而非利己，犹有厚自尊贵之风，尼采所谓超人，庶几相近，排除生死，布衣麻鞋，径行独往。上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之气。以此揭橥，庶于中国前途有益。

（《答铁铮》，《民报》第14号）

我们这里详细地探讨章太炎对佛教的利用，可以明显地看出章太炎从他个人和现实的需要出发，对佛教存在着“经典重释”和“有意误读”，将佛学理论与民主革命相沟通。循此切入，我们能够较清楚地理解鲁迅在佛教问题上与章太炎的师承和发展关系。鲁迅研读佛经，直接受章太炎的影响，这是没有疑义的，但多数论者都过分强调他们二者之间的差异和分歧，连许寿裳都说：“鲁迅读佛经，当然受章先生的影响。……先生与鲁迅师弟二人，对于佛教的思想，归结是不同的：先生主张以佛法救中国，鲁迅则以战斗精神的新文艺救中国。”（许寿裳：《亡友鲁迅印象记》）这话固然不错，鲁迅自己也在与许寿裳的通信中指出章氏“佛法救国”乃是“高妙的幻想”。郑欣淼从客观的实际对鲁迅的这些话作过中肯的评价，基本肯定了他们之间的渊源关系。我所要指出的是他们之间在精神上的彼此沟通和联系，否则就无法理解鲁迅对佛教的偏爱，以致在1904—1906年期间他苦心收集佛教典籍，研读佛学，“用功甚猛，别人赶不上”（许寿裳《亡友鲁迅印象记》）。首先，章太炎把佛学作为民主革命的思想武器，尽管他仅“止于高妙的幻想”，但他毕竟认识到了佛教对人的主体精神的伸张与重视，鲁迅从章太炎治佛学，后转而弃医从文，也是认为疗救国民麻木的魂灵乃是“第一

要着”，要疗治中国痼疾，必须先从疗治国人精神入手，他在日本的时候就开始了“国民性”问题的探讨和思考：“怎样才是最理想的人性？”、“中国国民性最缺乏的是什么？”、“它的病根何在？”在国民性问题的探讨上，他们是彼此相通的。其次，近代先驱者如章太炎研习佛学，都对佛学进行了“有意误读”，他们大多摒弃了佛教中充满迷信色彩的创世说、天堂地狱说等宗教教义，而对宗教精神所体现的信仰、持重、博爱、悲悯等方法论内容大加张扬，重视和推崇主体精神的伸张和精神启悟、直通人心的施行方式。这种精神启蒙和后来新文化运动中的文化激进派是前后相通的，尽管新文化运动对宗教的选择有所转向，转为侧重于伦理内容，强调佛教中的平等、博爱、悲悯精神，反对封建专制制度，为他们提倡的“新道德”张目。但这仍与章太炎提出的“用宗教发起信心，增进国民的道德”是一脉相传的。鲁迅兼具近代和五四两代先驱者的特点，他自然承担着上下沟通的历史责任，他对佛教既有章太炎重视佛教主体精神的因子，又具有五四时期的伦理色彩，他对启蒙国民精神的持重、对家庭婚姻苦难的承担，从正反两方面印证了这一点。再次，章太炎不但弘扬佛法，而且身体力行，借助佛学来净化个人道德修养，在实践层面上对鲁迅有直接的影响。章太炎在实际斗争中朴质热忱，勇猛无畏：

考其生平，以大勋章作扇坠，临总统府之门，大诟袁世凯的包藏祸心者，并世无第二人；七被追捕，三入牢狱，而革命之志，终不屈挠者，并世亦无第二人。

（《且介亭杂文末编·关于太炎先生二三事》）^{〔1〕}（6卷547页）

章氏在人格行为上对鲁迅有着潜移默化而又深刻久远的濡染，鲁迅研读佛经，一方面是寻找主体精神的伸张，另一方面也在不断汲取佛教的积极因素，并进而熔铸着他伟大坚韧的性格，塑造着自身的行为主体精神，这是与章太炎秉承的个人道德净化相一致的。鲁迅在1904—1906年大量收集佛教典籍，用力甚猛地读佛经，既借此来排解自己在革命退潮后内心的虚无、寂寞、怀疑和痛苦，以及婚姻的不幸和无以言说的隐痛，又在积极寻求一种佛教的达观与忘情，以期获得人生的启迪，他曾由衷地赞叹说：

释迦牟尼真是大哲，我平常对人生有许多难以解决的问题，而他居然大部分早已明白地启示了，真是大哲！

（许寿裳：《亡友鲁迅印象记》）

对鲁迅读佛经的这种特异之处，许寿裳有较为中肯的评价：

他对于佛经只是当做人类思想发达史的资料看，借以研究其人生观罢了。别人读佛经，容易趋于消极，而他独不然，始终是积极的，他的信仰是在科学，不是宗教。

（许寿裳：《亡友鲁迅印象记》）

我们从鲁迅人格中那种坚毅笃学、勇于进取、富于牺牲的人格精神，那种沉静明澈的心境与满蕴智慧的人格气质，都可以找到佛教之精神灵光在他身上的折射。徐梵澄曾明确地指出：

（鲁迅）在日本留学时，已研究佛学，揣想佛教造詣，我至今不敢望尘，但先生能入乎佛学，亦能出乎佛学。……胸襟达到了一极大的沉静境界，仿佛是无边的空虚寂寞，几乎要与人间绝缘，如诗所说的“心事浩茫连广宇”，外表则冷静可怕，尤其在晚年如此。

（徐梵澄《星花旧影——对鲁迅先生的一些回忆》

见《鲁迅研究资料》第11册，第169页）

鲁迅的这种人格气质魅力，是在真正地把握住佛教文化的某些特征后，对人生、自我、生命，以至整个社会历史的一种透彻认识的表现，同时也是他沉静心境与明澈理性智慧的显露。鲁迅从佛教文化中汲取有益于自身人格意志培养的自觉态度，实际上也表明了他与佛教文化所具有的一种内在的精神联系。

以上论述，我们旨在探求鲁迅与佛教的内在之缘，挖掘鲁迅精神层面上与佛教的渊源关系，从而有助于加深对鲁迅个性化的理解。

第二节、复仇的女吊：鲁迅对佛教的偏至选择

明末王思任曾说过：“会稽乃报仇雪耻之乡，非藏污纳垢之地！”而日本弘文学院同学对鲁迅也评价说：“斯诚越人也，有卧薪尝胆之遗风”。可见鲁迅在骨子里是颇受绍兴地区民风熏染而很带了些复仇之气的。是否是这种天生的复仇因子使鲁迅在对佛教文化的选择中出现了偏至，恰如钱理群所言：“喜欢‘恶之声’”？对此。我们不能合理地推断，但鲁迅对佛教中女吊、无常形象的偏爱，的确表现出一份独异的文化选择。

无常、女吊都是绍兴目连戏中的人物。绍兴目连戏演的都是佛教故事，很早就传入我国，明末张岱在《陶庵梦忆·目连戏》中记载：“选徽州旌阳戏子，剽轻精悍，能相扑打者三四十人，搬演《目连》，凡三日三夜。”在有着浓厚神佛氛围的绍兴农村，这种传统一直延续下来，每年迎神赛会都要演出目连戏，敬神禳灾。这类演出，大多宣扬佛教的因果报应之类，往往在剧中安排一个恶人，戏的结束，也就是恶人该受报应遭到惩罚的时候，此时由阎罗派小鬼来捉拿恶人索命。小鬼们有很多，人们最喜欢看的是“活无常”：

他出来了，服饰比画上还简单，不拿铁索，也不带算盘，就是雪白的一条莽汉，粉面朱唇，眉黑如漆，蹙着，不知道是在笑还是在哭，但他一出台就须打一百零八个嚏，同时也放一百零八个屁，这才自述他的履历。

（《朝花夕拾·无常》）^[1]（2卷271页）

他总是在观众“期待着恶人的没落的凝望中”出现，意味着正义的伸张和果报的实现，使人们郁积已久的“活着，苦着，被流言，被反噬”的无限苦痛，最终通过他对恶人的索命而得以消解释放。此时的“活无常”成为人们精神的寄托与某种公正、果报的象征，代表着阴间的公正裁判。虽是索魂的鬼魂，他却又带有人间的活泼与诙谐，颇通人情。有次阎罗派他去拿隔壁的癞子，因是庸医害命，又见阿嫂哭的悲伤，于是他就用自己的特权，“暂放他还阳半刻”。不料他的这份同情和宽宥却遭到了阎罗的误解和重责，从此

他便执法严明，公正裁判：“难是弗放者个！那怕你，铜墙铁壁！那怕你，皇亲国戚！”在这“活无常”身上，体现了下层人民的爱憎和敢于反抗、刚直不阿的优秀品质。因此鲁迅“至今还确凿记得，在故乡时候，和‘下等人’一同，常常这样高兴地正视过这鬼而人，理而情，可怖而可爱的无常；而且欣赏他脸上的哭或笑，口头的硬语与谐谈……。”（《朝花夕拾·无常》）后来在《门外文谈》中再次肯定“活无常”形象“何等有人情，又何等知过，何等守法，又何等果决，我们的文学家做得出来么？”^[1]（6卷100页）

“女吊”更是为鲁迅所看重和推崇，他写《女吊》，是在他晚年病重之际写完具有遗嘱性质的《死》之后。在《死》中，鲁迅以一种特殊的方式凸现了他性格中决绝的复仇性：

又曾想到欧洲人临死时，往往有一种仪式，是请别人宽恕，自己也宽恕了别人。我的怨敌可谓多矣，倘有新式的人问起我来，怎样回答呢？我想了一想，决定的是：让他们怨恨去，我也一个都不宽恕。

（《且介亭杂文末编·死》）^[1]（6卷612页）

之后，他就写了《女吊》，认为她是“一个带有复仇性的，比别的一切鬼魂更美，更强的鬼魂。”“她”本是杨家女，由于做童养媳备受虐待，才最终投缳而亡。需要指出的是，戏台上的“女吊”，本意是要去“讨替代”的，并非刻意去复仇，甚至单为了“讨替代”而忘了复仇，她的复仇性仅在于投缳之际身穿红衫，准备要做厉鬼以复仇。而鲁迅则对她进行了“有意误读”，着意于她的复仇性，将其复仇性无限放大彰显，张扬她至死都要复仇的精神，从而用充满激情的笔致，详细刻画了一个具有骇人之美的“女吊”：

她将披着的头发向后一抖，人这才看清了脸孔：石灰一样白的圆脸，漆黑的浓眉，乌黑的眼眶，猩红的嘴唇。……她两肩微耸，四顾，倾听，似惊，似喜，似怒，终于发出悲哀的声音，慢慢地唱道：
“奴奴本是杨家女，
呵呀，苦呀，天哪！……”

(《且介亭杂文末编·女吊》)[1](6卷618页)

在中国传统鬼神观念中，凶神、恶煞、厉鬼，都是狰狞可怖的，充满“恶”的气息，向来不为人们喜爱。鲁迅却一反传统观念，偏爱这“恶之美”，看取“活无常”和“女吊”这样两个敢于反抗、刚正不阿、至死都要复仇的鬼魂，联系鲁迅自己，“女吊”至死也要作厉鬼以复仇的精神不正和他至死也对怨敌“一个都不宽恕”的决绝相通吗？“活无常”憨直诙谐又决不容情的斗争精神不正和他终生奉行的“韧的战斗精神”相通吗？

第三节、舍身苦行的佛陀：鲁迅对佛教的圆融

鲁迅生前好友内山完造在鲁迅追悼会上说过：“鲁迅先生，是深山苦行的一位佛神”（徐梵澄：《星花旧影一对鲁迅先生的一些回忆》，171页）。鲁迅与佛教之间既有内在之缘，又加上他的有意苦心研读和对佛教精微要义的深刻理解，使他在内在精神上与佛教颇多契合相通之处，通过圆融整合，形成了他独具特色的佛教观。

其一，人格上，他对释迦牟尼及小乘佛教的舍身苦行精神极为推崇和肯定。佛教的创始人是悉达多，族姓乔达摩，释迦牟尼是佛教徒对他的尊称，意为“释迦族的圣人”。他本是古印度迦毗罗王国（现在尼泊尔境内）净饭王之子，约生于公元前565年，卒于公元前485年，与我国的孔子所处时代大致相当。据佛经记载，释迦牟尼一生下来，就能说会走，他向东南西北各走七步，然后一手指天，一手指地，高声说道：“天上天下，惟我独尊。”浑身呈金黄色，更有三十二种异相，所以净饭王替他取名悉达多，意为“奇异吉祥”。他由于有感于人生的生老病死等苦痛，尤其是“夜半醒来看见宫女睡态之丑，于是慨然出家。”（《〈二月〉小引》）遍历各地，苦行六年，最终在菩提树下静思七日，而终成“正觉”。鲁迅在个人精神极度苦闷的时候，下力研读佛经，除在人生观上获得启迪外，对释迦牟尼推崇“以身饲虎”、“割肉喂鹰”的自我牺牲精神和对世人百姓的无限悲悯，多次提及赞

扬：

我知道伟大的人物能洞见三世，观照一切，历大苦恼，尝大欢喜，发大慈悲。

（《华盖集·题记》）^{[1]（3卷3页）}

这种因个人觉悟而舍身救世的启蒙者形象，对鲁迅产生了极大的影响，他对下层小人物苦难命运的关怀和悲悯，对国民的“麻木的魂灵”的刻画和剖析，都体现着他早期作为启蒙者的人文主义追求和关怀。

另外，小乘佛教的苦行主义跟鲁迅早期的苦行精神也是相通的。释迦牟尼涅槃以后，印度佛教经历了原始佛教、部派佛教、大乘佛教、密教等四个阶段。其中，大乘佛教于公元1世纪由部派佛教之大众部派中的一些支流汇聚演变而成，大乘佛教产生以后，把原始佛教和部派佛教等早期的佛教都贬称为小乘佛教。“乘”者，即车乘、承载之意，“大乘”就是可以运载更多的人，从生死的此岸，到达菩提涅槃的彼岸。在大乘佛教看来，小乘佛教是“小道”、“小业”，只能普渡一小部分人到达彼岸。实际上大乘佛教、小乘佛教都是佛教发展的不同阶段，教义出于适应社会现实的需要有所改变，二者之间的主要差别在于：小乘佛教主张“我空法有”，认为佛只有释迦牟尼一个，个人要独善苦行，“灰身灭智”，方能证得阿罗汉而成正果；大乘佛教则主张“我法二空”，认为三世十方有无数佛，人人都能成佛，宣扬大慈大悲，普渡众生，修行时不必施行苦修，只要实施布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等“六度”就可成佛。在我国流布广泛的即是大乘佛教。因为大乘佛教施行方法相对宽松，戒律也比较松弛，易于信奉，因而在中国出现了许多佛门俗家弟子——居士，他们领受“三皈”（对佛、法、僧的归顺依附）、五戒（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等五条戒律），在家修行布施。而小乘佛教则较近乎释迦牟尼，认为“人生即苦”，是由于人的“业”（行为）和“惑”所致，要断“业”灭“惑”，必须远离社会，出家到山洞和丛林里去，禁欲苦修。鲁迅恰恰肯定小乘佛教的这种苦行主义，而大加讽刺大乘佛教的戒律松弛：

我对于佛教先有一种偏见，以为坚苦的小乘教倒是佛教，待到

饮酒食肉的阔人富翁，只要吃一餐素，便可以称为居士，算作信徒，虽然美其名曰大乘，流播也更广远，然而这教却因为容易信奉，因而变得浮滑，或者竟等于零了。

（《集外集拾遗补编·庆祝沪宁克复的那一边》）^{〔1〕}（8卷163页）

小乘佛教的这种苦行精神正暗合着他在二、三十年代带有自虐色彩的生活痕迹，由此我们也不难理解他的孤苦心境和向“虚无”“绝望”挑战的苦涩决绝。他多次称赞唐代高僧玄奘，称他“舍身求法”，体现了一种忠贞信仰、勇于牺牲、甘于苦行的宗教献身精神，而他自己人格中舍生取义的牺牲精神和肩住黑暗闸门的殉道精神，也正与释迦牟尼、小乘佛教以及玄奘这类佛教徒彼此相通。

其二，学理上，鲁迅对佛教文化研读甚精，他从中外文化交流的角度研究了佛教对中国文学艺术的影响，肯定佛学的学术价值，开始了中国比较文学研究的垦拓工作。这也从一个侧面反映了鲁迅对佛学的圆融和吸纳。首先，佛教作为文化形象进入鲁迅学理研究的“视域”，并与他对中国文化、中国文学研究的“视域”相融合，从而垦拓了中外文学的影响研究。佛教自汉末传入我国，几经演变调整，兼融了我国固有的文化传统，逐渐实现了中国化的转型。关于佛教在中国的本土化，我们可以从这样两个例子来加深理解：一、观音在印度本是一男儿之身，颇具阳刚之气，但到了中国，却成了一个慈眉善目、红唇白面，一手托净瓶，一手舞柳枝的女性，大慈大悲，救苦救难，甚至承担着中国人“送子”的使命，为中国人的“多子多福”、“承嗣继业”效力。二是佛教本来宣扬众生平等的，对皇帝、父母也不跪拜，在精神和人格上彼此平等，但这却与中国以“忠”和“孝”等儒家传统为核心建立起来的伦理等级秩序相违背，反对佛教的人因此攻击佛教“无君无父”、大逆不道。因此屡遭劫难，后来佛教教义改为拜皇帝、孝父母，才获得统治者的恩准和推崇。总之，佛教传入中国，经过自身调整，最终与中国传统文化相融合，并进而影响了中国文化的诸多领域。鲁迅在清理中国小说史时，就充分注意到了东传佛教对中国小说发展的推动和促进，对佛教进行了较为科学、中肯的厘清和分析。他在《中国小说史略》这部学术著作

中，就中国“儒释道”三教的关系，认为六朝“颜之推《冤魂志》”，“引经史以证报应，已开混合，儒释之端”。在探究六朝志怪小说发达的原因时，他提出这与印度佛教的输入相关：

因为晋，宋，齐，梁四朝，佛教大行，当时所译的佛经很多，而同时鬼神奇异之谈也杂出，所以当时合中、印两国底鬼怪到小说里，使它更加发达起来。

（《中国小说的历史的变迁》）^{[1]（9卷308页）}

他还引证了一个阳羨鹅笼书生的故事，来说明这类充满神奇幻想的文学思想，实非中国所故有的，而是深受印度思想影响，这些故事荒诞夸张的描写，跨越时空的想象，鲜明强烈的浪漫色彩，和儒家“夸而有节，饰而不诬”的文学传统和理性精神是迥然相异的，“就此也可知六朝的志怪小说，和印度怎样相关的大概了。但须知六朝人之志怪，却大抵一如今日之记新闻，在当时并非有意做小说。”（《中国小说的历史的变迁》^{[1]（9卷309页）}）在这里，我们应当注意的是，鲁迅这种学术研究的思路和方法，已经摆脱了中国传统的治学模式，开始具备现代学术范式。中国传统的治学方法是“以经注经”，讲究的是对经典的整理、归纳、诠释，是一种线性的注释方式，缺乏宏阔的思路，往往流于陈陈相因，难有创新。而鲁迅在进行史的勾勒之际，又能够横向研究，关注域外文化对中国文学的影响，有意无意地垦拓了比较文学的影响研究，具备了现代学术的范式，也为他的小说研究提供了全新的视角和思路，因而学术创新亦在情理之中。比如在探讨《世说新语》时，他除运用传统的“知人论世”方法剖析了当时一般名士不敢妄谈时政，只好专谈玄理的社会原因外，更进一步指出：“其时释教广被，颇扬脱俗之风，而老庄之说亦太盛……终乃汗漫而为清谈。”（《中国小说史略》^{[1]（9卷60页）}）从而提出新见，获得了对中国文学、小说发展的新认识。他在探讨明清神魔小说现象、宋人说话的产生与佛教讲经故事变文之间关系时，也自觉地应用了这种横向比较的影响研究方法。而对《红楼梦》中“色空”观念的论述，也与佛家思想相联，这与王国维以叔本华“悲剧”理论来解读《红楼梦》一样，在当时的学术研究中另辟蹊径，大开风气，具有积极的垦拓意

义，同时也反映了他对佛教文化的圆融已经深入其内在学理层面。

其三，创作上，鲁迅对佛教的圆融也体现在他的创作实践中。这里一方面为佛教精神等积极因素的弘扬，另一方面也表现为利用佛教中的不良因素对现实加以讽刺和批判，在文艺创作中，鲁迅能够运用自如、得心应手地摘录、采用一些佛教的典故、词汇、寓言、故事等，使艺术创作寓意深刻，并富有艺术幽默感和讽刺性，以及较强的艺术感染力。曾有论者指出鲁迅的《野草》带有佛家色彩，这有一定道理。鲁迅的《野草》固然有象征主义成分，但其中笼罩着极为深重的大悲悯、大苦难等佛家思想，这是每一位读者都有深刻体会的。其实，我们不必细致地去做文本解读，单就鲁迅在杂文、散文等创作中，对诸多佛学典故、思想材料的巧妙运用和随意点化，就能体会到他对佛教知识的深刻理解和圆融。鲁迅的一些书名、篇名就采用了佛教用语，如收录1925年杂文的《华盖集》及收录1926年在北京和厦门作品的《华盖集续编》，书名中的“华盖”，就与佛教有关：

我平生没有学过算命，不过听老年人说，人是有时要交“华盖运”的，这“华盖”在他们口头上大概已经讹作“镬盖”了，现在加以订正。所以，这运，在和尚是好运：顶有华盖，自然是成佛作祖之兆。但俗人可不行，华盖在上，就要给罩住了，只好碰钉子。

(《华盖集·题记》)[1](3卷3-4页)

将佛教中的“华盖”反其意而用之，来描摹自己悲苦愤激的生活状态，从中也能体味出黑色幽默般的自嘲。其他如《世故三昧》中的“三昧”、《捣鬼心传》中的“心传”等，也都各有深意，体现着鲁迅的独运匠心。在文章中，佛教用语如刹那、轮回、觉悟、大悲悯、大苦难、摩罗、随喜等也都随手拈来，为我所用。其中尤需注意的是，鲁迅通过巧妙借用佛教用语，对当时的现实作尖刻、辛辣的讽刺：如借用“狮子身中的害虫”比喻混进革命阵营中的投机分子（《伪自由书·后记》^[1](5卷182页)）；用“释迦出世，一手指天，一手指地曰：‘天上地下，惟我独尊’”来讽刺国民党的独裁统治（《伪自由书·天上地下》^[1](5卷138页)）；以“净坛将军摇身一变，化为鲫鱼，在

女妖们的大腿间钻来钻去”的描写，来无情地揭批吴稚晖、唐有壬之流蝇营狗苟的丑态，形象、有力，而且富有幽默感。这也反映和说明了鲁迅对佛教文化不仅熟稔，而且将其内化为自己精神世界的一部分。

三、鲁迅与基督教

第一节、从“汉唐气魄”到“拿来主义”

佛教自汉末传入中国之后，虽有三武灭佛之劫难，但总的来说是较为兴盛顺达的。这一方面是佛教自身不断调适，与中国故有文化相融合，较早地实现了中国本土化；另一方面则是由于汉、唐都是中国历史上较为繁盛的朝代，“汉唐虽然也有边患，但魄力究竟雄大，人民具有不至于为异族奴隶的自信心，或者竟毫未想到，凡取用外来事物的时候，就如将彼俘来一样，自由驱使，绝不介怀。”（《看镜有感》^[1]（1卷198页））正是这种“汉唐气魄”使佛教在中国的流布如风行水上，无挂无碍。鲁迅多次肯定开放阔达的“汉唐气魄”，它表明了民族强盛时期的一种自信和开放，而当国力衰蔽之际，往往会对异域文化采取封闭排斥的做法，基督教在中国一波三折的命运，就是一个明证。

基督教最初传入中国，见于历史记载的是唐太宗贞观九年（635年），当时称为景教。此时对外来文化还较为宽容，基督教的聂斯托利派传教士阿罗本等携带《圣经》，从波斯来到唐都长安，“帝（太宗）命宰臣房公玄龄，总杖西郊，宾迎入内”。至贞观十二年（638年），唐太宗下诏，认为景教“泽其教旨，玄妙无为。观其元宗，生成主要。词无繁说，理有忘鉴。济物利人，宜行天下。”（参见王溥：《唐会要》卷四十九，转引自杨剑龙《旷野的呼声》），景教在唐代流传了200余年，至唐武宗时，国力衰敝，失去对异域文化的恢宏气度，会昌五年（845年）武宗下令灭佛，景教亦遭牵连，寺院见逐，只在边远地带流行，从此一蹶不振。迨至元朝，基督教复

兴于中国，主要有两派，一是在边远地带如蒙古诸地流行不绝的聂斯托利派，即景教；二是罗马天主教。当时人民把这些基督教派统称为“也里可温教”（蒙古语“有福缘的人”之音译，转义为“奉福音的人”）。但元代的基督徒少有汉人，正如徐宗泽在《中国天主教传教史概论》中说的：“元代之信奉天主教者，大抵皆系西域各部落人；真正之中国人实绝无而仅有。”鲁迅也指出：“洎元明时，虽有一二景教父师，以教理暨历算质学干中国，而其道非盛。”（《坟·文化偏至论》^[1]（《鲁迅全集》））1368年元朝灭亡，也里可温教又一次绝迹中原。明末清初形成了中国历史上基督教第三次传教高潮，影响最为广泛的是天主教的耶稣会。在来华传教的传教士中，利玛窦是最有成就者之一，他到中国后，迅速地本土化，穿儒服，说汉语，熟读中国四书五经，用儒家经典阐释基督教教义，以传播西方科学知识作为传教手段，结交鸿儒名士、高官显宦，并主动向他们赠送圣像、自鸣钟、三棱镜、八音琴等物，因而获准在北京长驻传教。明朝著名士大夫徐光启、李之藻、杨廷筠等先后皈依基督教。其后汤若望、毕方济、南怀仁等传教士也先后来中国传教，形成了西学东渐的高潮。但到康熙末年，耶稣会与多明会因中国人的祭祖祀孔问题发生“礼仪之争”，罗马教廷甚至也以此干涉中国内政，引起清廷的不满，1723年雍正皇帝登基后，开始长达百年的禁教，基督教在中国传播又一次陷入停顿。直到十九世纪，基督教才重新传入中国，但这次传教带有一种很鲜明的殖民侵略色彩。1840年第一次鸦片战争爆发，在西方列强坚船利炮的轰击下，中国禁闭千年的大门被打开了，基督教伴随经济、军事的侵略而作为文化侵略的一种形式进入中国。因而，近代国人对基督教的态度和认识极其复杂，一方面肯定和认识到基督教作为一种异域文化对本土传统文化的巨大启发和补益作用，需要吸纳和汲取；另一方面又感受到它裹挟的文化侵略性质，应该排斥和抗拒，采取敌视态度。如章太炎就坚决反对基督教，他之倡导佛学，也是希望用佛教打败基督教。他还采用考证的办法，对基督教的教义进行证伪批判。文化激进派如陈独秀，则鲜明地体现了对待基督教复杂态度的时代性，他一方面在1918年《偶像破坏论》一文中鼓吹“一切宗教，都是骗人的偶像：阿弥陀佛是骗人的，耶和華上帝也是骗人的，玉

皇大帝也是骗人的，一些宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是无用的骗人的偶像，都应该破坏！”另一方面，他又认为：“宗教的价值，自当以其利益社会之力量为比例。吾之社会，倘必需宗教，余虽非耶稣教徒，由良心判断之，敢曰，推行耶教，胜于崇奉孔子多矣。”需要指出的是，陈独秀和大多数文化先驱一样，把基督教教义和教会截然分开，否定其创世、复活、神迹等圣事神学，而肯定基督教中的博爱、牺牲精神。他放言：“我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教义，也不用藉重什么宗派，我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高的、伟大的人格和热烈的深厚的情感与我合而为一。”“我们今后对于基督教的问题，不但要有觉悟，使他不再发生纷扰问题，而且要有甚深的觉悟，要把那耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”（陈独秀：《基督教与中国人》，《新青年》第7卷第3号）。在这一点上，鲁迅和陈独秀是一致的。

对近代基督教所具有的二重性，鲁迅有着清醒的认识，但他与章太炎不同，他反对简单敌视、排斥基督教。他曾经多次提到杨光先参劾传教士汤若望之事。汤若望是德国来华的传教士，1644年曾任清钦天监正，主持修订历法工作。杨光先于1660年上奏参劾汤若望，指责他在历书封面上印有“依西洋新法”五字，批评汤若望暗窃正朔之权，以予西洋。但此次参劾没有奏效，杨光先后来就出版了《不得已》一书，声称“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人！”鲁迅对此多加讥刺和批判，他在研究佛经时提倡“汉唐气魄”，指出汉唐取用外来的事物，自由驱使，毫不介怀，就如将彼俘来一样，体现了强盛民族的自信心和对外开放的恢宏气派。而“一到衰敝陵夷之际，神经可就衰弱过敏了，每遇外国东西，便觉得仿佛彼来俘我一样，推拒，惶恐，退缩，逃避，抖成一团，又必想一篇道理来掩饰，而国粹遂成为孱王和孱头的宝贝。”（《坟·看镜有感》^[1]（1卷198页））他进一步指出，象杨光先这种具有盲目排外意识的还大有人在，“例如杨光先的《不得已》是清初的著作，但看起来，他的思想是活着的，现在意见和他相近的人们正多得很。”（《且介亭杂文·随便翻翻》^[1]（5卷137页））他指出“倘再不放开度量，

大胆地，无畏地，将新文化尽量地吸收，则杨光先似的向西洋人沥陈中夏的精神文明的时候，大概是不劳久待的罢。”（《坟·看镜有感》^[1]（1卷200页））正是在这种近现代中西文化冲突中，鲁迅高屋建瓴地提出“拿来主义”的科学态度：

“所以我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿！”

“没有拿来的，人不能自成为新人，没有拿来的，文艺不能自成为新文艺。”

（《且介亭杂文·拿来主义》）^[1]（6卷39—40页）

如果说“汉唐气魄”代表着一个强盛民族的自信与胸襟，那么，“拿来主义”就代表着救亡图存的文化先驱者的审慎理性和清醒头脑。鲁迅在近代中西文化冲突的特定背景下，以“拿来主义”的独到眼光对基督教进行了选择和看取，跟陈独秀一样，他也把基督教神学与哲学相剥离，读取其有益的哲学思考。他在《破恶声论》中提及宗教信仰的必然性和必要性：“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。”（《破恶声论》^[1]（8卷27页））认为宗教信仰与人的精神需求有契合，是必要的。他对基督教对人的精神的引导、熏陶作用予以充分重视，尽管他多次写文章揭露中世纪基督教神学统治的黑暗，但他之比一般人高明，乃在于同时看到了别人看不到的地方：“盖中世宗教暴起，压抑科学，事或足以震惊，而社会精神，乃于此不无洗涤，熏染陶冶，亦胎嘉葩。”（《科学史教篇》^[1]（1卷29页））虽然神学统治钳制人的科学精神，却由此孕育了丰饶的社会精神，他曾盛赞希伯来文化的深刻及其悠久的影响力：

……希伯来，虽多涉信仰教诫，而文章以幽邃庄严胜，教宗文术，此其源泉，灌溉人心，迄今兹未艾。特在以色列族，则止耶利米之声；列王荒矣，帝怒以赫，耶路撒冷遂隳，而种人之舌亦默。当彼流离异地，虽不遽忘其宗邦，方言正信，拳拳未释，然《哀歌》而下，无赓响矣。

（《坟·摩罗诗力说》）^[1]（1卷64页）

希伯来文化是基督教文化的源头，希伯来人编的《圣经》（后称《旧约全书》）内容极为丰富，有民间流传的史诗、战歌、情歌，有以色列和犹太国王的编年史记，有先知的教诫、国家的法律等等，成为基督教宗教和文学艺术的源泉。鲁迅看取基督教的，是它对人的主体精神和信仰的影响，因此他对马丁·路德的宗教改革予以高度评价：

时则有路德者起于德，谓宗教根元，在乎信仰，制度戒法，悉其荣华，力击旧教而仆之。自所创建，在废弃阶级，黜法皇僧正诸号，而代以牧师，职宣神命，置身社会，弗殊常人；仪式祷祈，亦简其法。至精神所注，则在牧师地位，无所胜于平人也。转轮既始，烈乘遍于欧洲，受其改革者，盖非独宗教而已，且波及于其他人事，如邦国离合，争战原因，后兹大变，多基于是。加以束缚弛落，思索自由，社会蔑不有新色，则有尔后超形气学上之发见，与形气学上之发明。……顾世事之常，有动无定，宗教之改革已，自必益进而求政治之更张。……革命于是见于英，继起于美，复次则大起于法朗西，扫荡门第，平一尊卑，政治之权，主以百姓，平等自由之念，社会民主之思，弥漫于人心。

（《坟·文化偏至论》）^[1]（1卷48页）

马丁·路德宗教改革的目的在于否定教会的特权，认为人人只要有信仰，就可以赎罪获救，强调个体生命的信仰，打破了专制的钳制，因此后来资产阶级民主革命的思想如民主、自由、平等也由此渊源而引发。鲁迅对马丁·路德改革的看重正在这一点上，这与他一直思考的从精神上启蒙国人，倡导民主、自由精神是相契合的。

鲁迅对于基督教神学宣扬的创世说、天国说、奇迹说等教义多次予以否定和批判，他说：“《创世纪》开篇，即云帝以七日作天地万有，抟埴成男，析其肋为女。”这只不过是“景教之迷信”，乃“彷徨于神话之歧途，诠释率神闕而不可思议。”（《人之历史》^[1]（1卷9页））对“天国说”，他曾形象地说过：“从前海涅以为诗人最高贵，而上帝最公平，诗人在死后，便到上帝那里去，围着上帝坐着，上帝请他们吃糖果。在现在，上帝请吃糖果的事，是当然无人相信的了。”基督教神学为了宣扬神学的超人法力，编造

了很多神迹奇事，如耶稣能在海上行走，把水变成酒，用五饼二鱼让5000人吃饱等，据《新约》宣讲，会堂管理人睚鲁的女儿死了，耶稣来到他家，将众人赶出屋，然后拉着姑娘的手说：我吩咐你起来。姑娘立刻就起来了。鲁迅在1927年2月18日在香港基督教青年会讲演中，谴责当时中国的文化专制主义使国内寂然失语时说：“要恢复这多年无声的中国，是不容易的，正如命令一个死掉的人道：‘你活过来！’我虽然并不懂得宗教，但我以为正如想出现一个宗教上之所谓‘奇迹’一样。”（《三闲集·无声的中国》^{[1]（4卷13页）}）这里鲁迅的否定倾向是很明显的。

第二节、鲁迅与基督：面对庸众的先觉者

在基督教文化中，耶稣基督是一位为了拯救世人而献身的先觉者和救赎者的形象。他不遂顺传统和庸众，而为民众所弃绝、被家乡所驱逐、被故国所残害，他在耶路撒冷传教时，由于门徒犹大出卖遭捕，被捕后解交给罗马帝国驻犹太总督彼拉多。彼拉多认为耶稣并无罪过，想释放了他，反而遭到祭司长、文士和民间长老的反对，最终将耶稣钉死在十字架上，这成为《圣经》中最撼动人心的悲壮一幕。可以说，被钉死在十字架上的耶稣基督，已经成为基督教最具有象征意义的一幕。鲁迅对这一极富象征意义的悲壮场景十分偏爱，他说：“马太福音是好书，很应该看，犹太人钉杀耶稣的事，更应该细看。”（《集外集拾遗·寸铁》^{[1]（8卷89页）}）但鲁迅看取的耶稣，也并不完全是《圣经》中那位一味传教的基督，而是着重突出了他为庸众受难、最终又为庸众所害的悲壮意义，把他塑造成一个“向庸众宣战”的先觉者，这已和《圣经》中的基督原型有了质的区别。鲁迅早在1908年写《文化偏至论》时就深刻地指出：“卓尔不群之士，乃反穷于草莽，辱于泥涂”的状况，“一梭格拉第（苏格拉底）也，而众希腊人鸩之，一耶稣基督也，而众犹太人磔之，后世论者，孰不云谬，顾其时则从众志耳。”^{[1]（1卷52页）}鲁迅对耶稣独特而深刻的理解，源于他们二者有着许多相通契合之处。基督为了拯

救充满罪恶的人类，为了救赎世人的罪孽，受尽磨难，最后被钉死在十字架上，以自己的鲜血洗净了世人的罪恶，使有罪的人获得救赎。他对世人满怀着大悲悯的情怀，为拯救世人而勇于牺牲献身的精神和对世人无限深广的爱，都与鲁迅在精神上有着一致性，鲁迅虽然反对基督教神学的教义，却极为推崇基督充满牺牲和仁爱的救世精神，这种精神实际上也熔铸在鲁迅忧国忧民、救国救民的崇高思想和伟大人格之中，与他早期积极探索“国民性”问题、推重精神主体的启蒙作用是相通契合的。他说：“所以觉醒的人，此后应该将这天性的爱，更加扩张，更加醇化；用无我的爱，自己牺牲于后起新人。”（《我们现在怎样做父亲》^{[1]（1卷135页）}）他愿意效法基督背负十字架为人类赎罪的道义承担，他坦诚地说过“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人。”（《我们现在怎样做父亲》^{[1]（1卷130页）}）耶稣说：“我实在告诉你们，没有先知在自己家乡被人悦纳的。”（《圣经·新约·路加福音》第四章第28—29节）鲁迅对此更是感同身受，他曾深有感触地说：“先觉者的人，历来总被阴险的小人昏庸的群众迫压排挤倾陷放逐杀戮。中国又格外凶。”他认为耶稣不是直接死在当权者手里，而是死在庸众之手，他多次提及是“众人”将耶稣钉上了十字架：“暴君治下的臣民，大抵比暴君更暴”，“巡抚想放耶稣，众人却要求将他钉上十字架”（《随感录六十五·暴君的臣民》^{[1]（1卷366页）}）。正是与耶稣有着某种精神上的沟通和契合，鲁迅1924年在散文诗《复仇（其二）》中塑造了一位新意迭出而又寄寓深刻的耶稣形象：

他不肯喝那用没药调和的酒，要分明地玩味以色列人怎样对待他们的神之子，而且较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在。

四面都是敌意，可悲悯的，可咒诅的。

丁丁地响，钉尖从掌心穿透，他们要钉杀他们的神之子了，可悯的人们呵，使他痛的柔和。丁丁地响，钉尖从脚背穿透……

（《复仇（其二）》）^{[1]（2卷241页）}

神学家汉弗雷·卡本特曾说过一句意味深长的话：“我们无法确切知道

谁该为耶稣的被捕、审判和死亡负责，也无法知道他赴死时想些什么。”（汉弗雷·卡本特：《耶稣》，工人出版社，1987年6月，第182页）鲁迅凭借他对耶稣赴死的独特而深刻的理解，尖锐地指出正是庸众杀死了耶稣，他细腻真实地剖露了耶稣受难时的复杂心理和深入骨髓的痛楚，满含着悲悯与诅咒。这其中暗含着一个令人心疼而伤感的主题：耶稣为救世人却被世人钉死在十字架上，还要遭受世人的诟骂、羞辱。这是极其悲壮、悲愤而又令人悲悯无限的场景。鲁迅笔下的耶稣，承受着《圣经》中被神化的耶稣所没有的最为深刻的痛楚：“在这不寻常的死寂般的宁静中，一连串的声音传到他耳朵里——诅咒、冷笑、嘲笑、狂笑。对基督富于情感和敏感的心灵来说，一句冷酷的话对他就是一次无情的打击，更何况这么多的冷嘲热讽。正是他自己的人民把他送上十字架，又给他增添了这样的痛苦，而他们正是他竭尽全力要去帮助和拯救的。他们为他奉献出了自己。所以，没有人能够怀疑基督已经进入了我们人类所有痛苦经验的最深处。”（詹姆士·里德：《基督的人生观》，三联书店出版社，1989年5月第12页）此时的耶稣和鲁迅小说《药》中的夏瑜，外在的境况和内心的悲凉是何其相似。

我们还应注意到，基督教描绘耶稣被钉死在十字架上，宣扬的是他三日后复活，《圣经》中的耶稣一再预言自己的受难：他教训他们说：“人子必须受许多苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。耶稣对他的门徒多次说：“人子将要被交在人手里。他们要杀害他，第三日他要复活。”（《马可福音》第9章第30—32节）在这里，耶稣清醒地认识和预感到了自己将要为救赎而牺牲，从而坦然地面对这受难的不幸降临自身，表现了基督舍身救世、勇于牺牲的精神。他的心是坦然、悲悯的。但鲁迅视野观照下的耶稣，却是一个为民众谋福利反遭凌辱、迫害的精神界之战士，是敢于向庸众宣战的“孤独的个人”。基督教看重耶稣受难后的“复活”，仿佛耶稣一复活，人类所作的罪恶和灾难就消弥殆尽了。而鲁迅看取耶稣受难时的生命体验，为庸众所害的先觉者悲凉的命运和内心极大的悲悯情怀。因此，基督教中的耶稣最终以无限博大的“爱”和“恕”宽宥了世人，而鲁迅却给文章冠以“复仇”的标题，着力宣扬“向庸众宣战”的斗争精神，这是

缘于他对冷酷现实的清醒认识：“……孤独的精神的战士，虽然为民众战斗，却往往反为这‘所为’而灭亡”（《华盖集·这个与那个》^[1]（3卷140页））“牺牲为群众祈福，祀了神道之后，群众就分了他的肉，散胙。”（《两地书·二二》^[1]（11卷35页））鲁迅自己，又何尝不经常遭遇这种令人心寒的境遇呢？他曾悲凉地说：“……我先前何尝不出于自愿，在生活的路上，将血一滴一滴地滴过去，以饲别人，虽自觉渐渐瘦弱，也以为快活。而现在呢，人们笑我瘦弱了，连饮过我的血的人，也来嘲笑我的瘦弱了……于是也乘我困苦的时候，竭力给我一下闷棍，……这实在使我愤怒，怨恨了，有时简直想报复。”（《两地书·九五》^[1]（11卷249页））鲁迅在“忍看朋辈成新鬼”之余，满怀悲愤，“怒向刀丛觅小诗”，终生服膺于“韧的战斗”，主张痛打“落水狗”，反对基督教的宽恕之说，嫉恶如仇，始终以战士姿态处于战斗状态：“我要‘以眼还眼以牙还牙’，或者以半牙，以两牙还一牙，因为我是人，难于上帝的铢两悉称。如果没有做，那是我的无力，并非我的大度，宽恕了加害于我的敌人。”（《华盖集续编·学界的三魂·附记》^[1]（3卷209页））他至死对仇敌都决绝地宣称“一个都不宽恕”。因为在严酷的现实斗争中，鲁迅看穿了基督教无原则的爱和宽恕，往往被统治者用来愚弄人民，残杀人民，他一针见血地指出：“耶稣说过，富翁想进天国，比骆驼走过针孔还要难，但说这话的人，自己当时却受难（Passion）了，现在是欧美的一切富翁，几乎都是耶稣的信奉者，而受难的就轮到了穷人。”（《南腔北调集·〈一个人的受难〉序》^[1]（4卷559页））所以他在临终前一个月写的杂文《死》里，预拟的七条“遗嘱”的最后一条就是：“损着别人的牙眼，却反对报复，主张宽容的人，万勿和他接近。”此时的鲁迅是以他对人生洞明的透彻做出的他最清醒的训诫。

鲁迅的这种嫉恶如仇、“一个都不宽恕”的复仇精神，似乎与基督教中的耶稣形象背离甚远。因为耶稣在上十字架的时候，还为处死他的庸众祈祷：“父啊，赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。”（《圣经·新约·路加福音》第23章，34节）表现了对世人无限宽广的爱和恕的悲悯。实际上，基督教教义也有一个演化过程，其渊源来自希伯来文化时期的犹太教，

前期为旧约时代，后期为新约时代，旧约时代的犹太教主张“爱人”，和新约时代的基督教“爱仇敌”说是有区别的。犹太教“爱人”说主张只爱自己的族人但却主张恨敌人，《旧约》里说：“不可心里恨你的弟兄，……不可报仇，也不可埋怨你本国的子民，却要爱人如己。”（《圣经·旧约·利未记》第19章，17—18节）对待仇人则主张“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。”（《圣经·旧约·出埃及记》第22章，22—25节）而到了新约时代，耶稣则极力宣扬“博爱”，强调舍身救世，把饶恕别人作为得到上帝宽恕的前提，甚至提出“不要与恶人作对”、“爱仇敌”的主张，反对“以眼还眼”式的针锋相对的斗争，耶稣说：“你们听见有话说：‘以眼还眼，以牙还牙’。只是我告诉你们，不要与恶人作对，有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。”（《圣经·新约·马太福音》第五章，38—40节）鲁迅对这种无原则的博爱和有利于统治的“奴化”教育，自然是背离和弃绝的，他始终坚持“韧的战斗精神”，反对奴性，正如他看取佛教早期小乘佛教的苦行精神而讽刺大乘佛教的浮滑和戒律松弛一样，他背离了新约时代奴化的耶稣，而看取了旧约时代主张“以眼还眼、以牙还牙”的斗争精神，正是在这看似背离实则另有取舍之中，凸显了他作为文化伟人的高超之处。

第三节、鲁迅与撒旦：反传统的异端力量

耶稣是“神之子”，既是为众人赎罪而受难的先知，又是传播上帝福音、拯救世人的上帝的使者，是基督教中正面肯定和讴歌的形象，而撒旦，则是魔鬼，是唆使人类始祖犯罪的元凶，是被否定和诅咒的形象。鲁迅在文化选择上的高人之处，就在于他不仅看取自己与耶稣的契合，而且对常人否定和诅咒的撒旦，也从他个人独特的理解上来加以认同和肯定，表现出反对陈规陋习的勇气，也说明了他在文化选择上偏至而独到的眼光：

《旧约》记神既以七日造天地，终乃抟埴为男子，名曰亚当，已而病其寂也，复抽其肋为女子，是名夏娃，皆居伊甸。更益以鸟兽卉木；四水出焉。伊甸有树，一曰生命，一曰知识。神禁人勿食其果；魔乃佗蛇以诱夏娃，使食之，爰得生命知识。神怒，立逐人而诅蛇，蛇腹行而土食；人则既劳其生，又得其死，罚且及于子孙，无不如此。英诗人弥耳敦（J. Milton），尝取其事作《失乐园》（The Paradise Lost），有天神与撒旦战事，以喻光明与黑暗之争。撒旦为状，复至狞厉。是诗而后，人之恶撒旦遂益深。然使震旦人异其信仰者观之，则亚当之居伊甸，盖不殊于笼禽，不识不知，惟帝是悦，使无天魔之诱，人类将无由生。故世间人，当蔑弗乘有魔血，惠及人世者，撒旦其首矣。然为基督宗教徒，则身被此名，正如中国所谓叛道，人群共弃，艰于置身，非强怒善战豁达能思之士，不任受也。

（《坟·摩罗诗力说》）^{〔1〕}—卷第35-36页

鲁迅在这里指出了撒旦唆使蛇去引诱人类始祖犯原罪的事实，但却并不以为非，反而以与天帝正统相对的“人类”眼光充分地肯定了撒旦启迪人类智慧的积极意义：正是撒旦的诱惑使人类开始了有知有识的“人”的生活，这是对“人”自身价值的发现。鲁迅受尼采“价值反转”的影响，对撒旦的存在价值做了“重估”。撒旦本是基督教中的恶魔，经鲁迅重新看取，他成了敢于挑战天帝、给予人类智慧果的叛逆和异端力量，是“恶”的代表。鲁迅对“恶”的偏至看取，也体现了鲁迅个人之于中国传统文化的异端意义，是对中国以“性本善”为基础的“中和”“阴柔”文化传统的突破。而鲁迅和尼采一样，都喜欢“恶”而不是“善”，欣赏“恶之美”、“力之美”，主张以“恶”破“善”，他说：“恶魔者，说真理者也”（《坟·摩罗诗力说》）。他“愿意在无形无色的鲜血淋漓的粗暴上接吻”（《野草·一觉》^{〔1〕}（2卷223页）），推崇的是“叛逆的猛士出于人间；他屹立着，洞见一切已改和现有的废墟和荒坟，记得一切深广和久远的苦痛，正视一切重叠淤积的凝血，深知一切已死，方生，将生和未生。他看透了造化的把戏；他将要起来

使人类苏生，或者使人类灭尽，这些造物主的良民们。”^{[1] (2卷222页)}他偏至看取的就是这种否定意义的“恶之声”，反传统的“恶之美”。

因此，鲁迅在早期的论文《摩罗诗力说》中推崇和讴歌以拜伦为首的浪漫主义和恶魔诗派。“摩罗”是梵文音译，就是基督教中的“魔鬼”——撒旦，“摩罗诗”即“恶魔派”的诗。这本是18世纪英国桂冠诗人骚塞攻击拜伦、雪莱时的用语，骚塞在1821年发表《审判的幻景》一诗，大肆污蔑辱骂拜伦是“诗歌中的恶魔派”，败坏了政治和道德，是有罪的人。拜伦不甘示弱，同年10月采用相同的题目，写了一首长诗来反击，无情地揭露了骚塞名为桂冠诗人、实则头号叛徒的丑恶面目，“摩罗诗派”即由此而来。

鲁迅当时选择浪漫主义和摩罗诗人，也是有着深厚文化背景和深刻独立思考的：一是鲁迅希望通过对西方浪漫主义的介绍，能够钩沉和承继起中国文学发展的优秀传统，更催其新生。正如他在篇首所引尼采的那段话：“求古源尽者将求方来之泉，将求新源。嗟我昆弟，新生之作，新泉之涌于渊深，其非远矣。”这段题辞，清楚地表明鲁迅的写作宗旨乃在于引进、借鉴国外进步文化这一“新源”，使中国古老文化获得新生。二是鲁迅留日期间，正是日本浪漫主义文学风起云涌，方兴未艾之际。日本浪漫主义文学运动产生于明治20年代到30年代之间，其总体特征是：跨越了明治初期的实用主义、功利主义和理性主义，而趋向于自由主义、个性主义和感性主义；重主观、重精神、重感性，轻客观、轻物质、轻理性。强调个性自由，敢于扫荡一切陈规陋习，更是日本后期浪漫主义文学运动的主要特征。在日本浪漫主义文学运动中，对于欧洲十九世纪浪漫主义文学的介绍，尤其是对拜伦、雪莱的介绍是非常丰富的，在鲁迅留学前后，拜伦评介、拜伦作品之类的书在日本随处可见，这都给鲁迅很大影响和帮助，他正是通过日本对拜伦的翻译和介绍，而进一步接近拜伦的。据日本学者北冈正子考证，鲁迅写《摩罗诗力说》时，充分利用和参考了日本写的有关摩罗诗人的评传和有关作品的译本。即以拜伦为例，它所用的很多材料都是取自木村鹰太郎的传记作品《文艺界之大魔王——拜伦》和翻译的拜伦作品。当然，鲁迅在选用这些材料时，经过了他个人的甄别和修正，但这至少可以说明日本当时的浪漫主义

思潮对他有深刻的影响。其三，鲁迅从摩罗诗人和浪漫主义诗歌中寻找到了与自己的契合点。这就是对个性主义的推崇、对自由的热烈追求、坚强的个人意志和强烈的叛逆精神，认为他们“无不刚健不挠，抱诚守真；不取媚于群，以随顺旧俗；发为雄声，以起其国人之新生，而大其国于天下。”这段话应该引起我们的充分注意：这是鲁迅对摩罗诗人的最后总结和总体评价，最为集中地反映出鲁迅对摩罗诗人的态度。鲁迅在这里强调和置重的，是摩罗诗人体现的特征：一是不随顺旧俗，敢于反抗的叛逆精神；二是发为雄声，以起其国人新生的启蒙精神。换言之，这种融叛逆与启蒙于一体的摩罗精神，也正是鲁迅所要极力倡导和呼唤的。因此，在这种意义上，我们可以说鲁迅通过《摩罗诗力说》公开发出了反传统的先声：

首先，他在文中介绍这种带有“异端”倾向的摩罗诗人，张扬“恶魔般”的叛逆精神，是对中国以“性本善”为基础的“中和”、“阴柔”文化传统的突破。中国文化受儒道两家浸淫千年，积淀而成相对稳定的“中和”、“阴柔”的文化心理结构，儒道两家共同的理论前提是肯定性的“善”。儒家尽管有一些“天行健，君子自强不息”的进取意识，但其主旨却是主张“克己复礼”、“中庸和合”，标举“中和之为美”。道家更是高扬“贵柔守慈”的旗帜，倡导“大美不言”、“心游物外”，追求一种“阴柔”的审美境界。中国传统文学理论虽然也有“兴、观、群、怨”，但同时更强调“乐而不淫，哀而不伤”，主张“发乎情，止乎礼义”。因此，中国文学整体上呈现出温柔敦厚、蕴藉含蓄的态势，绝少“乱力怪神”之异端。正如鲁迅所深刻剖析的：“如中国之诗，舜云言志；而后贤立说，乃云持人性情，三百之旨，无邪所蔽。夫既言志矣，何持之云？强以无邪，即非人志。许自由于鞭策羁縻之下，殆此事乎？然厥后文章，乃果辗转不逾此界。”那些颂祝主人，悦媚豪右之作，自不必说，就是游山玩水之作，也难见其真性情，即使伟大如屈原，在遭谗罹诟之际，愤而作《离骚》，虽“抽写哀怨，郁为奇文”，“放言无惮，为前人所不敢言”，却“亦多芳菲凄惻之音，而反抗挑战，则终其篇未能见，感动后世，为力非强。”所以鲁迅认为“伟美之声，不震吾人之声者，亦不始于今日。”正是有鉴于此，鲁迅才

感到了介绍摩罗诗人的必要性和迫切性。在鲁迅看来：“平和为物，不见于人间。其强谓之平和者，不过战事方已或未始之时，外状若宁，暗流仍伏，时劫一会，动作始矣。”即使“二士室处，亦有吸呼，于是生颀气之争，强肺者致胜。故杀机之昉，与有生偕；平和之名，等于无有。”而在西方文学中，“新声之别，不可究详；至力足以振人，且语之较有深趣者，实莫如摩罗诗派。”尤其是拜伦以“恶人”自居，“超脱古范，直抒所信，其文章无不函刚健抗拒破坏挑战之声。平和之人，能无惧乎？于是谓之撒旦。”由此可见，鲁迅是有意识地选择了摩罗诗人“以恶破善”，借其“恶魔”般的叛逆精神向中国文化传统发起挑战。

其次，鲁迅置重摩罗诗人的根本目的还在于呼唤中国“精神界之战士”，塑造和培育中国反传统的主体形象。如果说“以恶破善”是鲁迅反传统的理论选择，那么行文至篇末，他热切而直露地放言：“今索诸中国，为精神界之战士者安在？有作至诚之声，至吾人于善美刚健者乎？有作温煦之声，援吾人出于荒寒者乎？”则是转向社会行为层面，呼唤敢于起而反抗的“精神界之战士”了。实际上，鲁迅在《摩罗诗力说》中，通过对摩罗诗人的置重，已经含蓄地塑造和培养了这样的一种主体形象：“凡立意在反抗，指归在动作，而为世所不甚愉悦者悉入之。”“大都不为顺世和悦之音，动吭一呼，闻者兴起，争天抗俗，而精神复深感后世人心，绵延至于无已。”概而言之，“精神世界之战士”具备如下两个形象特征：

一、“他”是敢于反抗的孤独个人。中国传统文化中绝少“个人”的独立，儒家主张“穷则独善其身，达则兼善天下。”进则济世合群，退则离群索居；道家更是主张“天地与我并生，而万物与我为一”，主动消解个人主体性，个人遁入山林，更遑论反抗和进取了。而鲁迅别求新声于异邦，接受了进化论和人本主义的洗礼，则大张其个性主义之帜，在《摩罗诗力说》中极力推崇拜伦“所遇常抗，所向必动，贵力而尚强，尊己而好战”，以赞赏的笔调对他多加褒奖：“其平生，如狂涛如厉风，举一切伪饰陋习，悉与荡涤，瞻顾前后，素所不知，精神郁勃，莫可抑制，力战而毙，亦必自救其精神；不克厥敌，战则不止。”在这里，鲁迅按照他个人独特的理解，借鉴日

本流行的有关拜伦的材料，着力凸显拜伦作为“独立的个人”形象和勇于反抗的叛逆精神。他在同一时期写成的《文化偏至论》中，公开提出“任个人而排众数”的主张，认定“人既发扬踔厉矣，则邦国亦以兴起”，继续深入阐发他“重个人”的思想，至五四时期，他肯定易卜生的名言：“世界上最有力的人，就是那个最孤独的人。”主张以“个人的自大”反对“合群的自大”，以独异的自我“向庸众宣战”，都是一脉相承下来的。鲁迅所看取的就是以拜伦为代表的“孤独的个人”所蕴含的独立个性和叛逆精神。

二、“他”是力制民众的启蒙者。中国文化受儒道影响，肯定“性善”，讲求教化，教人“做稳了奴隶”。西方文化则受基督教影响，人性之本乃是否定性的“恶”，认为人人需要“原罪”。《旧约》记载：撒旦唆使蛇去诱惑亚当、夏娃偷尝了智慧之果，因而被逐出乐园。从一定意义上说，撒旦是人类智慧的最早启蒙者：“亚当之居伊甸，盖不殊于笼禽，不识不知，惟帝是悦，使无天魔之诱，人类将无由生。故世间人，当蔑弗乘有魔血，惠之及人世者，撒旦其首矣。”鲁迅在论及拜伦的影响时，就充分肯定了他的启蒙意义：“余波流衍，入俄则起国民诗人普式庚（普希金），至波阑则作报复诗人密克威支，入匈牙利则觉爱国诗人裴象飞（裴多斐）。”需要指出的是，鲁迅这一时期对启蒙的认识，带有强烈的“精英意识”，一方面他认识到了国民觉醒的重要性，认为“败拿破仑者，不为国家，不为皇帝，不为兵刃，国民而已。”另一方面他又认为国民愚陋，是“做稳了奴隶”的庸众，启蒙者必须要有强力意志：“撒旦，亦一权力也。”惟其如此，才能“上则以力抗天帝，下则以力制众生。”鲁迅“五四”前后作品中出现的“启蒙者”形象，都能从这里找到“原型”。从中我们也可看出尼采“超人”思想对他的深刻影响。同时，鲁迅这种“孤独的个人”意识和“力制民众”的启蒙者形象，和他早期以国民性为基本内涵的功利文学观也是息息相通的。饶有意味的是，他在热切呼唤“精神界之战士”的思索中，自身就已经成了破中国之萧条的“战士”，从而成就了他作为文化伟人的坚实基础。

鲁迅的这种异端思想，他自己也多次表述过，他曾自称是“盗火的普罗

米修斯”：

人往往以神话中的Prometheus（普罗米修斯）比革命者，以为窃火给人，虽遭天帝之虐待不悔，其博大坚忍正相同。但我从别国里窃得火来，本意却在煮自己的肉的，以为倘能味道较好，庶几在咬嚼者那一面也得到较多的好处，我也不枉费了身躯……

（《二心集·“硬译”与“文学的阶级性”》）^[1]（4卷209页）

四、鲁迅与道教

第一节、道教：中国的根柢

与佛教、基督教等外来宗教不同，道教是地地道道的中国宗教，是在本民族的文化传统基础上，为迎战外来宗教（主要是佛教）对本民族宗教信仰的冲击，融合汲取了外来宗教特色而形成的，因此，道教既与中国传统文化、民众心理结构等有着天然的土壤关系，又与外来宗教相通，剖析道教，可以从中解读中华民族文化传统的某种侧面，某种根本性的特征。鲁迅曾深刻地指出：“中国根柢全在道教”，强调“以此读史，有多种问题可以迎刃而解”（鲁迅：《书信集·180820·致许寿裳》）^[1]（11卷353页）。

道教形成于东汉，但其源头却可上溯至我国先秦时初民的巫术、秦汉时的神仙方术及道家哲学。鬼神崇拜是中国古代的原始宗教意识，但人神不能相通，需要由“巫”做中介，鲁迅曾分析“巫”风大盛的原因：“中国本来信鬼神的，鬼神与人乃是隔离的，因欲人与鬼神交通，于是就有巫出来。”（鲁迅：《中国小说的历史的变迁》）人们祈禳福佑，就靠“巫”以“巫术”来传达，后来“巫”分为两派：“一为方士，一仍为巫。巫多说鬼，方士多谈炼金及求仙，秦汉以来，其风日盛，到六朝并没有息。”而方士，就不再仅仅通鬼神，而且有法术。后来道教承袭“神仙方术”，因此，方士即

道士的前身。鲁迅指出：“儒士和方士，是中国特产的名物。方士的最高理想是仙道，儒士的便是王道。”道教的根本观念是神仙说，追求是修道成仙、长生不老。这和中国古代的神仙观念、神仙信仰存在一脉相承的关系。

《汉书·艺文志》记载：“神仙者，所以保性命之真而游求于外者也，聊以荡意平心，同死生之城，而无怵惕于胸中。”“长生不老”是神仙家的精髓，《释名·释长幼》曰：“老而不死曰仙。仙者，迁也，迁入山也。”

《天隐子·神解》：“在人曰人仙，在天曰天仙，在地曰地仙，在水曰水仙，能通变之曰神仙。”肉体成仙，生而不死，这是中国古人对“生”与“死”问题的思考，期冀能够克服“死”的恐惧，而达到“长生”的理想境界。尤其是当权的统治者，更是梦想长生不老，永享荣华富贵，因此许多统治者如秦始皇、汉武帝等，都笃信神仙方术，这更加推动和刺激了神仙方士的盛行。在屈原、司马相如等文人的作品中，也充满了对神仙方术、长生不死境界的赞叹和神话传说。

除了“巫”、“巫术”以及“神仙”观念的影响，道教最直接的理论来源应是早期老庄道家哲学，老子哲学的核心是“道”，“道”在老子那里是一种本体性的实在：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强之曰‘道’。”（《老子》第25章）但“道”又是神秘玄妙的：“道可道非常道”，“道之为物，惟恍惟惚”。而道教恰恰看中了“道”的这种神秘性、绝对性和超越性，不断加以神化、玄化，使它成为道教中神秘文化的渊藪。道教正是将其荒诞不经的长生不死、成仙得道的教义教规依附于玄奥的道家哲学，才熔铸成它独特而系统的道教理论，从而能够与儒、佛鼎足三立。

鲁迅所谓“中国根柢全在道教”是指道教文化社会影响的深刻性和广泛性而言的，是就其对中国现代化的阻滞力而言的，特别是从鲁迅所关注的中国国民的心理层面而言的。在鲁迅看来，无论是价值观还是思维方式，与中国国民的心灵底蕴最为亲近亲和的都是道教思想。道教是在中国文化土壤里植根生长的，它为了在本土文化中获得极大的发展空间，极力宣扬人性中欲望层面的东西，既迎合了官僚、士大夫长生久视，永享荣华、子女、玉帛等

物质欲望和心理期求，又满足了普通百姓层次、俗文化和民间文化的诉求，期冀道士方术来祈福禳灾，消弭人生苦难。因而在中国社会的影响是异常广泛和极其深刻的，从最高统治者（如唐玄宗、宋徽宗等）、历代的宦官和士大夫，直至下层社会的广大民众中间，都有不少人是信奉道教的。统治者之所以接受道教思想，除了看中它具有麻醉和愚弄人民的社会功用外，还在于道教可以满足他们长生不老、白日升天、富贵永存的贪欲。道教中的天堂以玉皇大帝为中心，完全把封建皇朝的政权结构复制克隆到宗教的秩序结构中，对统治者投其所好，这是其他宗教所没有的，是道教的独创，却从根本上反映了道教维护皇权的本质。对此鲁迅尖锐地揭露说：有些“大丈夫”“觉得暗中有一个黑影——死——到了身边了，于是无法，只好求神仙。这在中国，也要算最高理想了”（《热风·随想录五十九“圣武”》^[1]（1卷355页））。而在普通百姓中间，多数人也总是希望能够延长自己的性命，哪怕过着贫穷困苦的生活，也依旧希望消弭灾难，安天乐命，而且还进一步幻想着达到富贵的地步，即使是来生这样虚无缥缈的幻景，也坚定不移，以此来麻醉自己的精神。道教的基本出发点就是人们世俗的生存需求：祈福禳灾，长生成仙，它通过一种巫术的方式，向各阶层的人士许诺今生的幸福，为他们提供了一种“实际的”的解脱痛苦和苦难的途径，超越自然、社会的种种物质局限，极大地吸引了讲求“实际”、注重实利的中国国民。道教的这种极端实利主义、现世主义的价值理想比之基督教、佛教思想在中国更具有普遍意义，对中国国民更具有亲和力。因此道教思想在中国流传不息，有着广泛而深厚的底蕴。

道教对中国国民心理的影响主要是起消极作用的，对中国现代化的转型有着极大的阻滞力。首先是它诱导着统治者的愚民政策和上层人士的“巧滑”、无操守。鲁迅在早期的论文《摩罗诗力说》中指出：

老子书五千语，要在不撻人心；以不撻人心故，则必先自致槁木之心，立无为之治，以无为之为化社会，而世即于太平。

（《坟·摩罗诗力说》）^[1]（1卷67页）

老子的“君王南面之术”替历代的统治者提供了一套愚弄人民的技巧，

他们都反对知识。视国民的觉醒为罪恶，以科学为“奇技淫巧”，积极推行愚民政策，使人民无为无欲无争，乖乖接受他们的统治，维护封建统治的长治久安。而庄子则更是主张看破“天人”和“死生、存亡、穷达、贱贵”的界限，宣扬“彼亦一是非，此亦一是非”，不承认客观真理的存在，否认事物间的本质区别，在是非问题上采取“滑头”态度，为上层士大夫知识分子设计了一套“滑头”哲学，使得中国知识分子“身在江湖，心存魏阙”（《庄子·让王》），反之，即使“身在魏阙”也同样“心在江湖”，始终抱着一种可隐可仕、可进可退、亦儒亦道的圆滑策略，完全是一幅“聪明人”的样子。鲁迅将其称为“虚无党”，活画出这类“聪明人”的嘴脸：

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，只在他们这么想，便这么说，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，……

《华盖集续编·马上支日记》^{[1] (3卷328)}

这种极端个人主义的伎俩，一旦与卑怯、贪婪的病根互相融会，就成为“历久养成的，一时不容易去掉”的痼疾，从而形成了他们无是非、无坚信、无操守的人生观和二重分裂的人格特征。鲁迅在文章中对这种“巧滑”的弊端多次予以辛辣讽刺。如他嘲笑老子是个“一事不做，徒作大言的空谈家”，甚至“连老婆也娶不成”的（《出关》）；而庄子也不再是那个化蝶的“真人”，而成了“虚无党”的代表——圆滑、通融、无是非、无特操，而且和局里有勾结、和楚王有友谊的“强盗军师”。

其次是它毒害了下层人民的进取和斗志，使他们成为麻木、愚弱、沉默的国民，悲苦而不自知，反以精神胜利法来麻醉自己的魂灵。老子教导百姓“勿抗命”、“勿抗天”，要“知足”、“不争”，“宁蜷伏而恶进取”，

奉行奴隶主义，诱导中国国民甘为臣虏，加以愚民政策的推行，所以造就了中国国民的保守、复古倾向以及麻木、愚弱而又自欺的精神胜利法，这是就中国国民做严重的病根和痼疾。鲁迅清醒地洞彻到了这一点，因此他将笔触深深地探入了这被损害而不自知的群体。在鲁迅的作品世界里勾勒了一个受损害却麻木愚弱的群体形象：《风波》中的七斤、《明天》中的单四嫂子、《故乡》中的闰土、《阿Q正传》中的阿Q、《祝福》中的祥林嫂、《药》中的华老栓夫妇以及作为群像的《孔乙己》中的“短衣帮”、《示众》中的“观客”、《药》中的“看客”、《狂人日记》中的“村民”等等，等等。他们在精神上处于愚昧无知的境况，受到最为深重伤害却懵懂无知，只好在幻想中自欺欺人地寻找解脱，麻木、沉默、愚弱、保守、自欺……成为中国国民文化心理的基本特征。而这恰恰是高扬民主、科学的现代化进程所遭遇到的最大难题。所以鲁迅从道教对中国国民心理痼疾积淀中看到了现代化转型的复杂性，极力批驳道教的虚伪性和欺骗性，试图以此为突破口，寻找解救中国国民心理痼疾的途径，提出了“中国根柢全在道教”，“以此读史，有多种问题可以迎刃而解”的见解。

第二节、张天师与鬼画符：鲁迅对国民性的批判

“天师”本是道教对其创始人张陵的尊称，他的后裔中承袭道法的，也相沿称为天师。画符，更是道教的一项最重要的法术，“符”在汉代以前就出现了，当时只是一种信物和凭证，并无宗教神秘色彩。两汉时期盛行“天人感应”、谶纬学说，慢慢地就使“符”由信物演变成具有预测事变的神秘色彩，“符”成了上天意志的象征，代表着天命或神旨。我们此处取“天师”和“符”来借代道教文化，看一看鲁迅对道教及其影响下的中国国民性问题的批判。

中国文化传统的基本结构模式是儒道互补，但二者对中国国民的影响又是在两个不同层面上：儒家文化关注的是“经世致用”，以伦理为基础勾画

统治秩序，对中国社会制度、道德规范和文化心理有深刻影响，表现为显在的社会功用性，而道家文化则对国人的信仰、性格、行为方式等方面濡染较深，表现为内在的人格修养。因此，中国国民往往“外儒内道”，既“经世致用”，又超然出世。儒家既讲“达则兼善天下”，又讲“穷则独善其身”，道家在无为出世之际也在怀想“无为而无不为”的进取和功业，儒道互通互补、共同熔铸、积淀了中国国民的性格特征。鲁迅在近现代文化转型时期，出于他敏感的洞察力和深刻的忧患意识，对道家思想、道教文化影响下的中国国民性丑陋的一面进行了无情的剖析和揭批。

首先，通过对“道士”思想的揭批，批判了中国国民“无操守”、“无信仰”的劣根性。鲁迅曾指出：“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。”（《而已集·小杂感》^[1]（3卷532页））这段话一方面指出了中国国民思想中的保守和排外情绪，另一方面也暗示了道士在民众中的地位和影响。道教信仰的一个最主要的特征是功利性地崇奉大量功能性的神祇，不同于其他宗教神灵崇奉的绝对化、排他性，道教中的神灵永远是开放性的，相对性的，从老子、庄子等古人，到灶君、土地神、火神等小神灵都是道教崇奉的神祇，甚至关公、李靖等现实中的人物死后竟也成了道教的神灵。因此道教从建立到衰微的整个历史都在积极吸纳各种神灵、思想为自己服务，为现实功利目的服务。鲁迅曾对此讥讽说：“佛教东来时有几个佛教徒译经传道，则道士们一面乱偷了佛经造道经，而这道经就来骂佛经，而一面又用下流不堪的方法害和尚，闹得乌烟瘴气，乱七八糟。”（《集外集拾遗外编·关于〈小说世界〉》^[1]（8卷111页））道教的功利性追求使得道教教义和神灵崇奉始终呈现出一种混乱状态，因而混迹道教中的道士则乘机假托“太上老君”、“张天师”等名号，装神弄鬼，设坛传教。但在本质上，道士则是毫无宗教精神的，和尚、尼姑、基督徒、回教徒为了心中的信仰，甘愿“入地狱”，他们放弃人生享受，自愿作艰苦的修行，剃发易服，戒荤腥、绝婚配，有理想、有坚信、有特操，肯吃苦，勇于牺牲和献身。而道士则梦想“白日飞升”，却又火居——无须吃苦，照样肉食、婚配，尽享人间的世俗之乐。他们纯粹从实用主义出发，为自己

寻找种种理论借口：忽讲“道者，儒之本也”，忽讲“老子入夷狄为浮屠”，忽“儒”忽“释”，毫无特操。鲁迅多次尖刻地揭批这种浮滑的国民性，批评他们“无特操”、“无信仰”，是“做戏的虚无党”：

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了——就是并不注定。

（《且介亭杂文·运命》）^[1]（6卷131页）

但道士的这种无耻行径却也与中国国民性中的巧滑、麻木、愚弱、无特操、无坚信相暗合，所以无论在西化的城市还是落后的穷乡，无论是上层社会名流还是下层愚弱国民，中国国民惟独不憎道士，甚至在危机来临的时候也还是求助于道教的“天师显灵”，即使在东三省沦陷、华北华南危急这样的国难当头的事件，人们竟然也求助于“玄女”、“龙王”、“天师”、“碟仙”这样荒诞无稽的神灵。鲁迅通过对道士无耻行径的揭批深刻地批判了中国国民性中的劣根性。

其次、对“鬼画符”的揭批切中了中国人“瞒和骗”的虚伪伎俩。“画符”是道教最重要的法术之一，也是道士借以蒙蔽群众的一种手段，因此道士画符，就充分利用了人们的盲从心理，往往故意画得离奇古怪，还故做神秘地宣称“天机不可泄露”。鲁迅对此曾讽刺说：“符的威力，就因为这好象是字的东西，除道士外，谁也不认识的缘故。”（《且介亭杂文·门外文谈》^[1]（6卷92页））他还说：“在中国，从道士听论道，从批评家听谈文，都令人毛孔痉挛，汗不敢出。”鲁迅对“鬼画符”的揭批是紧密结合现实实际的，他为了批驳当时顽固派和反对改革者，特把他们的“逻辑”和“论辩的魂灵”讥之为“鬼画符”，他说：“二十年前到黑市，买得一张符，名叫‘鬼画符’。虽然不过一团糟，但帖在壁上看起来，却随时显出各样的文字，是处世的宝训，立身的金箴，今年又到黑市去，又买得一张符，也是‘鬼画符’。但帖了起来看，也还是那一张，并不见得什么增补和修改。今

夜看出来大题目是‘论辩的魂灵’；细注道：‘祖传老年中年青年逻辑扶乩灭洋必胜妙法太上老君急急如律令敕’。”（《华盖集·论辩的魂灵》^[1]（3卷29页））他运用归谬法，将这类人的“鬼画符”虚伪面貌揭露得形象而尖刻。这类“鬼画符”的把戏，形成了中国人“瞒和骗”的思想特征：“中国人的不敢正视各方面，用瞒和骗，造出奇妙的逃路来，而自以为正路。在这路上，就证明着国民性的怯弱，懒惰，而又滑巧。一天一天的满足着，即一天一天的堕落后，但却又觉得日见其光荣。”（《坟·论睁了眼看》^[1]（1卷240页））这种“瞒和骗”使中国国民“蜷伏堕落而鹅进取”，期冀在用无苦痛、永无烦恼、永远胜利的陶醉中，一面欺人，一面自欺，最终形成了阿Q的“精神胜利法”。关于阿Q及“精神胜利法”与中国国民劣根性的论述，国内学界早有公论，此处不再展开。

我们需要指出的是，鲁迅与老庄哲学、道教也有内在的沟通契机：一是鲁迅看取的是道教（家）哲学思想。老庄都宣扬清静无为的出世思想，主张“无为”、“不争”，贵雌守柔。但他们都强调个体生命和精神的自由，老子提倡“致虚极，守静笃”，方可“无为而无不为”，庄子主张“心斋”、“坐忘”，从而达到一种“逍遥游”的境界，如鲲鹏扶摇九万里高空，追求精神境界的澄明透彻和主体生命的无碍逍遥。这跟鲁迅看取人的主体精神自由是相通的。鲁迅曾说过自己“就是思想上，也何尝不中些庄周韩非的毒，时而很随便，时而很峻急。”（《坟·写在〈坟〉后面》^[1]（1卷285页））“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶他，想除去他，而不能。”（《书信·240924·致李秉中》^[1]（11卷431页）），这一方面表明了鲁迅对自己深刻的剖析和反思，另一方面也的确道出了鲁迅思想上与老庄的相通，当他陷入“荷戟独彷徨”的苦闷、寂寞之人生困境时，说出这样的话来，内中该包含有多少无尽的悲凉与激愤。他曾在跟许广平通信时流露出内心的苦痛：“醒的时候要免去若干苦痛，中国的老法子是‘骄傲’与‘玩世不恭’，我觉得我自己就有这毛病。”（《两地书·二》^[1]（11卷15页））“由是又悟到我以前之和‘正人君子’们为敌，也失之不通事故，过于认真，所以现在倒非常自在，于衮衮诸公之一切言动，全都漠然”（《两地书·一三五》^[1]（11卷314页））

。鲁迅这种困厄之中发出的愤激之声，不正和老庄在乱世之中“无为而无不为”的主张相通吗？黄健在他的论著《反省与选择：鲁迅文化观的多维透视》中对此有精到的论述和把握：“深究鲁迅这种心态的文化根源，还在于道教（家）文化对他所产生的深刻影响与结果。在与道家文化所发生的历史联系当中，道教（家）文化中的‘道家思想’部分，从其本体论的角度而言，其中也包含着一种力图挣脱现实藩篱，通过内省达到超然旷达心境的智慧力量，并在一定程度上，又显现出一种玩世不恭，蔑视现实的独立不阿的人格意志……老庄哲学，或曰道家思想这种教人通过求理性、求智慧的方式而形成的随便处世的特殊人生态度与品格，是鲁迅与道（教）家文化保持历史联系的一个重要方面。”^{[5]（161页）}

二是道教重现实、轻来生，不对彼岸世界抱有幻想，强调“长生久视”，而鲁迅在“生”、“死”的问题上也始终保持着一份清醒，珍重生命和生之坚韧，他终生信奉的“韧的战斗”精神正与此相通。道教是地道的中国宗教，它与佛教、基督教不同，它不追求彼岸世界的形而上，而只关注形而下的此岸世界。佛教宣扬“人生一切皆苦”，只有苦行苦修，来世方能获得新生，只有到达西天极乐世界才能获得幸福；基督教更宣扬人犯了“原罪”，只有信仰上帝才能获救，进入天堂。他们都把“生”与“死”绝对对立起来，作为人的生存二极，认为世俗人生即是苦难，唯有死后和涅槃才能得到解脱，对现实人生是弃绝和否定的。而道教则基于中国人“贵生恶死”的心理，公开宣称只要得道，人人都可以成仙，永远不死，生是乐事、美事，死才是可恐惧和否定的，所以道教强调现世，不对虚幻的彼岸存在幻想。鲁迅对佛教的涅槃进行过善意的讽喻：

记得《说岳全传》里讲过一个高僧，当追捕的差役刚到寺门之前，他就“坐化”了，还留下什么“何立从东来，我向西边走”的偈子。这是奴隶所幻想的脱离苦海的唯一的好方法，“剑侠”盼不到，最自在惟此而已。我不是高僧，没有涅槃的自由，却还有生之留恋，我于是就逃走。

（《南腔北调集·为了忘却的纪念》）^{[1]（4卷485页）}

对基督教的“来世说”，他在给许广平的信中揭批说：

记得有一种小说里攻击牧师，说有一个乡下女人，向牧师沥诉困苦的一半生，请他救助，牧师听毕答道：“忍着吧，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之所说，何尝能比这高明些。他们之所谓“将来”，不就是牧师之所谓“死后”么。

(《两地书·二》) [1] (11卷15页)

鲁迅在严酷的斗争中，多次戳穿敌手引诱他赴死的诡计，反对赤膊上阵，而主张壕战，信奉“韧的战斗”，不正是他对现实、现世的清醒认识和理性选择吗？他曾说过：“我之不就死，倒是为了憎我的人。”

五、结语：鲁迅与宗教关系的现代性

我们惟有从“鲁迅与宗教精神层面之沟通”这样一个切入点，才能较为准确地把握鲁迅之于宗教的独特意义，既圆融无碍，又有偏至的看取，理解鲁迅对精神主体的推崇：

知精神现象实人类生活之极颠，非发挥其辉光，于人生为无当；
而张大个人之人格，又人生第一义也。

是故将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事
举；若其道术，乃必尊个性而张精神。

(《坟·文化偏至论》) [1] (1卷54、57页)

中国现代觉醒的知识分子，在五四时期最大的贡献，就是对“人”的发现，对科学、民主思想以及建立在生命价值基础之上的个性主义思想。而鲁迅提出的“立人”思想，和他“排众数而任个人，掙物质而张灵明”的主张，都是在精神主体层面上发掘和唤起新生的中国“人”，他对佛教、基督教、道教中精神因素的看取，也就在这种意义上，获得了深刻的现代性。

主要参考文献:

- [1] 鲁迅. 鲁迅全集[M].北京:人民文学出版社,1996.
- [2] 郑欣淼. 鲁迅与宗教文化[M].西安:陕西人民教育出版社,1996.
- [3] 杨剑龙. 旷野的呼声—中国现代作家与基督教文化[M].上海:上海教育出版社,1998.
- [4] 高旭东. 文化伟人与文化冲突—鲁迅在中西文化撞击的旋涡中[M].石家庄:河北人民出版社,1994.
- [5] 黄健. 反省与选择—鲁迅文化观的多维透视[M].西安:陕西人民教育出版社,1996.
- [6] 钱理群. 周氏兄弟—北大演讲录[M].济南:山东画报社,1999.

后 记

当初选择“鲁迅与宗教”这样一个宏大的课题作为自己的毕业论文题目，心里的确是感到底气不足而诚惶诚恐的。鲁迅研究在学界早就是一门显学，诸多专家学者几十年的研究资料已经极其丰富而精深，而宗教教义的深奥博大，又非自己这样的宗教门外汉所能了悟多少的。所以在这样艰深、博大的课题面前我是颇为犹豫和踌躇的。

正是在这样的情境下，我的导师高旭东先生的热情鼓励和慧语点拨就尤其显得重要和难得。当我对这一课题表现出犹豫和心虚的时候，是他及时鼓励我要“大处着眼，小处动手”，并以其对鲁迅研究的熟稔和精深对我再三慧语点拨，多次垂询施教，从课题的确定到思路的厘清、从资料的搜集到提纲的修订、从篇章的布局到语气的把握都悉心指导，亲历亲为。迨至论文初稿完成后，他又多次审读，严格而细致，甚至连引文、句读的些微讹误之处都一一校订，其热忱扶掖后学的精神和风格令我感佩不已。山东大学威海分校中文系教授任从巨先生不仅帮我调整思路，始终关注我的整个写作过程，并且几经周折帮我联系到了对“鲁迅与宗教”课题有着较为深入和权威研究的郑欣淼先生，使我在这一课题的探究中进行得更为顺利。郑欣淼先生身为国家文物局领导，日常工作非常繁忙，但他多次主动通过长途电话对我提出的问题予以热心的解答，为我指点迷津。我的论文中的许多引文资料也多取自郑欣淼先生的专著《鲁迅与宗教文化》一书。2000年9月我专程赴京访学，郑先生因为公务繁忙未能晤面，但他仍对我留下的论文初稿提出了极其宝贵的意见和中肯的鼓励。在此还须提到并表示感谢的还有《山东大学学报》的苑涛先生，我的论文写作安排在2000年的暑假，而此时却恰逢我所在的办公楼加固装修，在酷暑挥汗之际，每天还要忍受刺耳电钻的轰鸣和扑面尘土的飞扬，溽热、喧嚣、扬尘之中，来威审稿的苑涛先生与我对屋而坐，安之若素，心无旁骛。他的沉静和敬业精神深深地感染和激励着我，而每每闲暇交谈的时候，苑涛先生的睿智又常令我茅塞顿开。另外我在威海分校的领导和同事对我在读硕士期间给予了许多帮助和鼓励，在此一并表示感谢。

硕士在读期间发表的学术论文目录:

- 1、意象：经轮流转与牦牛奔突——论《红河谷》象征艺术的影象特征
《电影评介》（核心期刊）1998第5期 第16—17页 管恩森
- 2、且把金针度于人——论胡适在新文化运动中的首创意义
《文史哲》（核心期刊）2000增刊 第140—142页 管恩森
- 3、民间情怀与文人寄托：《聊斋志异》两种话语方式解读
《蒲松龄研究》（核心期刊）2000 第3—4期 第266—271页 管恩森
- 4、漩流中的借鉴与潜流中的积淀：五四新文学借鉴外来思潮表层化倾向浅析
《中州学刊》（核心期刊）2001第1期 第102—108页 管恩森
- 5、WTO语境下的中国电影危机与对策浅析
《电影评介》（核心期刊）2001第3期 第50—51页 管恩森