



鲁迅“中国根柢全在道教”语境考

——兼论五四思想史中的道教批判

宋声泉

内容提要 《新青年》同人 1918 年在道教批判方面渐生共识，因认识到阴阳家远比儒家“为害于中国”而经历了一次思想扩容，此为理解鲁迅道教言说的历史语境。鲁迅“中国根柢全在道教”的悟得早于《新青年》同人，源自其清末民初时期的学术实践。“中国根柢全在道教”并非《狂人日记》的主旨。《新青年》由孔教批判向道教批判的扩容是“德先生”与“赛先生”孰为重心的问题，是五四思想史的重要面相。20 世纪 20—30 年代广为流行的道教中心论实则发端于《新青年》的道教批判。

关键词 鲁迅；“中国根柢全在道教”；语境；《新青年》

近年，《狂人日记》研究得以重新展开的核心依据是鲁迅 1918 年 8 月 20 日致许寿裳信内的自陈：

《狂人日记》实为拙作，又有白话诗署“唐俟”者，亦仆所为。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。后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇。此种发见，关系亦甚大，而知者尚寥寥也。^[1]

这段话写于《狂人日记》刚发表后，又是“写给挚友的私信”，“对于《狂人日记》创作动因与主题的表述最真实”^[2]。然而诸多立论着眼于“中国人尚是食人民族”，却忽略或误读了与之相承的“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行”这句。

关于“中国根柢全在道教”，鲁迅研究界一般认定意在批判道教传统对国民性的戕害^[3]。相反，道教研究界却长期视之为肯定道教在传统文化中核心地位的名言^[4]，后争议不断，渐成一桩公案^[5]。近来，有道教史家对用鲁迅名言“给‘道教’脸上贴金”的曲解做了深刻反思，即“往往只切割下来自己需要的部分，只按照有利于自己理解的方向去阐释，却不去考索一条材料的来源背景究竟是怎样的，它的上下文语境是怎样的”^[6]，犀利精准。类

似问题在鲁迅研究中也同样存在。

欲解“中国根柢全在道教”，不能只将此半句截出。与之相邻的尚有两个关键信息：“前曾言”与“此说近颇广行”——前者关乎鲁迅道教言说的生成时间，后者涉及鲁迅与同时代人道教认知的互动关系。巧的是，就在 1918 年，钱玄同、陈独秀等也掀起了一场道教批判。《新青年》同人为何会突然批判道教、与鲁迅有着何种关系等问题构成了理解“中国根柢全在道教”的历史语境。厘清复杂缠绕的历史语境方可进入文本语境，纠正既有的由道教吃人入手的《狂人日记》阐释之偏。

本文拟深描《新青年》道教批判的缘起、生成与衍化的话语痕迹，力争回到鲁迅自身的思想脉络、知识视野、实际生活中，发掘鲁迅与《新青年》道教批判的关联，揭示向来无人谈及的 1918 年《新青年》由孔教批判向道教批判的扩容过程，以还原“五四”思想史久遭忽略的重要面相。

一 1918：道教问题的浮出

前三卷《新青年》极少谈论道教，偶尔提及也是在借道教否定儒教的合法性^[7]。自第 4 卷第 4 号始，《新青年》上的道教批判骤然而起。鲁迅向



许寿裳讲述《狂人日记》成因时会夹杂道教的话题，导源于《新青年》对灵学研究的攻伐。

1917年秋，上海灵学会宣告成立，开设了以扶乩活动为主的盛德坛，并在翌年1月出版会刊《灵学丛志》。作为原始宗教余绪的扶乩又称扶箕，是以手扶物件无意识动止的情况为征兆的占卜活动。道教与扶乩在历史上渊源甚深，《道藏》内诸多经典是借扶乩创制的^[8]。盛德坛推孟子主坛，“庄子为仙道代表，墨子为佛耶之代表”^[9]，但《新青年》同人很快就看穿了它的道教底色。

1918年1月，钱玄同从吴稚晖处知晓了盛德坛一事，当时并未生出力排灵学的念头^[10]；后因看《时报》广告而感到好奇，购得《灵学丛志》，阅后方才怒不可遏^[11]。查1918年《时报》可知，2月26日第1版载有《灵学丛志》的广告，标榜其与中国旧有扶乩不同，而与欧西方兴之灵智学、神秘学相应。从内容上看，《灵学丛志》的广告语与钱玄同后来提到的“所列的题目，都是些关于妖精魔鬼的东西”^[12]相契合。2月26日的《时报》广告即钱玄同接触灵学会的契机。与《灵学丛志》广告紧挨着的是《新青年》第4卷第2号的出刊广告，其要目赫然写着《人生真义》。左侧的《灵学丛志》宣称可解“人生大惑不解”的“人鬼生死”问题，右侧的《新青年》提倡的是“人死没有灵魂”的科学家式“人生真义”^[13]。这一历史巧合也构成了对钱玄同的刺激。

1918年2月底到3月初，鲁迅也一直关注着《时报》。他在3月10日写给许寿裳的信里说：

日前在《时报》见所演说，甚所赞成，但今之同胞，恐未必能解。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，所谓国将亡听命于神者哉！^[14]

许寿裳1917年出任江西教育厅长。鲁迅所见“演说”即连载于1918年2月23日至24日《时报》上的《江西教育厅长在茶话会第二次演词》。所谓“为徐班侯之灵魂照相”事载于3月1日随《时报》一起售卖的附刊《小时报》。两日后，《小时报》刊出了小幅的《徐班侯先生魂灵之摄影》。观其影即

可见鲁迅形容的“其状乃如鼻烟壶”。鲁迅自然也会看到《时报》2月26日所载《灵学丛志》的广告。

就在钱玄同翻看《灵学丛志》的这几天，他于2月28日、3月2日先后两次拜访周氏兄弟^[15]。聚谈的话题必然离不开“沪上一班昏虫又大捣鬼”之事。鲁迅对许寿裳说“现在所出书，无不害青年”还可以是泛指，至于“其十恶不赦之思想，令人肉颤”的程度，倡导“鬼神为道德根本”^[16]的《灵学丛志》乃可当之。不过鲁迅此时只看了《时报》广告，钱玄同才是《灵学丛志》的翻阅者。

除《灵学丛志》外，蒋维乔及其静坐法也会是钱玄同与周氏兄弟的夜谈话题。1918年3月1日，钱玄同日记写下“静坐学生”为道教所害之事：

见《高师周刊》载有“本校第一期静坐学生共五十余人，现届毕业之期……”悲哉！悲哉！大学中静坐者已有三百人，高师中又有此第一期之五十余人者，三百五十余青年又为拜物教，即道家之邪说所陷害矣。

此《周刊》中尚有蒋某与学生关于静坐之问答，满纸荒谬之谈，自不消说，但记得其中“放屁”二字凡四见。又有一个学生因静坐之故，患咳嗽甚剧，又大便带血。这就是静坐会的成效了。哎！作孽，作孽！^[17]

“静坐学生”指学生社团静坐会，“高师”为北京高师，“大学”是北大代称，“拜物教”即道教，“蒋某”说的是蒋维乔。

蒋维乔号因是子，曾任教育部秘书长；辞任后，出版《因是子静坐法》。该书自1914年至1917年3月已印至第八版，热卖不衰。蒋维乔在《自叙》中刻意拉开自己与道教方士的距离，称：

静坐法，即古之导引术也。导引之说，人多不易解，故名曰静坐云尔。……自汉以后，专尚方药，其他寢以失坠，惟导引乃专为方士所用，附会阴阳、五行、坎离、铅汞诸说，其术遂涉于神秘，为搢绅先生所不道。^[18]

所谓“导引乃专为方士所用”，即道教在汉魏以降逐步把导引术吸纳并造就为以道术为主。尽管蒋维乔自陈“欲以科学的方法，说明是术之效用”；但他的静坐法仍未脱传统导引术之轨则，实质上是阐发“内丹静坐之秘”^[19]的尝试。宋元时导引术



与内丹术融合之势显著，明清时期广泛地播向社会^[20]。因而，在钱玄同看来，蒋维乔的静坐法不过是“道家之邪说”。3月4日，钱玄同日记里“参拜口牝之道家及不明人身组织，说什么阴阳五行、三焦这些屁话，狠毒过于刽子手的医生”^[21]诸语亦在影射蒋维乔。

1917年，蒋氏静坐法不仅是图书市场的宠儿，更拾级而上，成为大学殿堂的新客。是年秋，蒋维乔到京任职教育部参事，四处演说静坐法。11月2日，北京高师校长陈宝泉因学生组织静坐会，邀蒋每周前往指导；翌日，全国实业学校校长会议闭幕，蒋维乔应邀讲演静坐法，“部内部外来听者甚众”，他在当天日记里不无得意地写道：“此番来京，余之静坐法乃大行，乃至可乐也。”^[22]11月18日，蔡元培邀请了蒋维乔到北京大学演讲静坐法，“学生听讲者近千人”^[23]。五日后，《北京大学日刊》第7号头版“校长布告”栏郑重其事地发布了《本校已设静坐会》的通知，“以为卫生进德之助”。可见，蔡元培有意安排将蒋维乔指导的静坐会纳入自己正在极力推行的进德会一脉。

据1918年2月20日《北京大学日刊》所载《静坐会启事》，截至月中，仅签字报名北京大学静坐会者已达三百多人。这则启事也当是钱玄同1918年3月1日所言“大学中静坐者已有三百人”的依据。因此，钱玄同并非只是看了《高师周刊》中有关静坐会的消息才发怒，他日记里表达的愤怒是不满情绪的累积。蒋维乔的静坐会在最高学府都有如此众多的拥趸，实在让人瞠目。当时，《新青年》的销路正处在“大不佳”^[24]的危急关头，而蒋维乔的著作却从市民到学生无不风靡。

不止钱玄同厌恶蒋维乔，鲁迅亦然。有学者统计，《鲁迅全集》中“但凡涉及蒋维乔之处，评价和流露的感情都不是正面的”^[25]。在1917年秋教育部的职务变动中，许寿裳由参事被外放江西省教育厅长。对此，许寿裳耿耿于怀。鲁迅安慰道：“江西厅较之不上不落之他厅，尚差胜，聊以慰耳。”^[26]颇可玩味的是，教育部此次岗位轮换的背后隐藏着人事斗争的因素。1917年，袁希涛以次长代理部务。袁希涛与蒋维乔关系十分密切。回京接替许寿裳参事一职的正是时任江苏省教育厅长

的蒋维乔。无论是作为怪现状的静坐法之广行，还是同为章门弟子的许寿裳的外放，作为话题的蒋维乔，可谈者颇多；3月2日，钱玄同与周氏兄弟聊到深夜十二点乃散^[27]。

综合来看，在钱玄同的认知里，力倡鬼神救国论的《灵学丛志》自不必说，连四处宣讲静坐法的蒋维乔也是在借道教遗骸蛊惑人心。钱玄同与周氏兄弟的两次聚谈，无论是谈灵学，还是谈静坐，恐怕都会牵涉到道教的话题。虽不能证实钱玄同突然而生的道教批判意识即是来自于与周氏兄弟的聚谈，但将之置于时事语境中考量，至少可以理解《新青年》同人的共鸣缘何而起。

需加辨析的是，钱玄同1918年3月1日、4日日记所用词汇皆是“道家”，但这“道家”就是道教之义。讨论鲁迅宗教话题的当代学人热衷辨析“道家”与“道教”的语义之别，但在传统文献里，“道教”与“道家”二者语义无甚分别，均是一种泛称、总称，“以‘道家’称‘道教’更是唐宋以前的一种很普通的称谓”^[28]。使此二词内涵外延的区隔逐渐清晰的过程反而是新文化运动以后中国现代学术演进的结果：“道家”一词哲学化，偏指老庄思想，“经此切割，道家从道教中净化出来”^[29]。

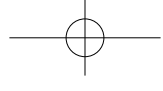
二 《新青年》视野中的道教批判

1918年3月14日，钱玄同在致陈独秀信中提出了“剿灭道教”的口号：

欲祛除三纲五伦之奴隶道德，当然以废孔学为唯一之办法；欲祛除妖精鬼怪、炼丹画符的野蛮思想，当然以剿灭道教——是道士的道，不是老庄的道——为唯一之办法。^[30]

短短数日，钱玄同由“道家”改称“道教”，并区分出“道士的道”与“老庄的道”，更可证其3月初日记所记“道家”即道教。他认为：废孔之外，还当“驱除一般人之幼稚的野蛮的顽固的思想”，因在“二千年来用汉字写的书籍”里，“教忠教孝”的孔学书占了十分之八，剩下的十分之二“更荒谬绝伦”，其内容是：

说什么“关帝显圣”“纯阳降坛”“九天



玄女”“黎山老母”的鬼话，其尤甚者，则有“婴儿姹女”“丹田泥丸宫”等说，发挥那原人时代“生殖器崇拜”的思想。

前半句说的是民间与道教互动生成的神仙信仰里的四位代表人物。“婴儿姹女”是道教外丹派的炼丹隐语，亦指道教内丹派所称之“神与气”^[31]。“泥丸宫”乃内丹学术语。在钱玄同看来，这所谓“荒谬绝伦”更胜孔教的即指道教。

钱玄同的信很快发表在《新青年》第4卷第4号上。陈独秀在信后的附语却未对其奋力渲染的“剿灭道教”说有回应。但就在1918年3月，北京大学静坐会一事触怒了他。据北大日刊《静坐会启事》，蒋维乔自1918年3月中旬起“每星期四下午八时在法科大讲堂演讲静坐法”^[32]。好讲“三焦”“丹田”的静坐法竟然作为课程在北京大学教学安排中被固定了下来。愤怒的陈独秀向北京医专校长汤尔和求助。汤尔和彼时受教育部委托，承担着审定医学名词的工作。由他出面驳斥“三焦”“丹田”二说的荒谬，分量颇重。

3月30日，汤尔和回信解释了“三焦”“丹田”说的由来，批判传统医学附会道教，“妄人以脐为‘丹田’，若谓道家之说，则道家其人死无对证”^[33]。汤氏口中的“道家”亦指道教。道门组织一贯注重以医传教，“《黄帝内经》就是道门中人长久以来授受不绝的中医要典”^[34]。陈独秀在汤氏回复中再次看到道教话题，便回应说：

吾国学术思想，尚在宗教玄想时代，故往往于欧西科学所证明之常识，尚复闭眼胡说，此为国民根本大患，较之军阀跋扈犹厉万倍，况复明目张胆，倡言于学校，应受绅士待遇之青年学生，亦尊而信之，诚学界之大辱，可为痛哭流涕长太息者也。^[35]

所谓“宗教玄想”即钱玄同所谈“幼稚的野蛮的顽固的思想”，“闭眼胡说”者无疑暗指蒋维乔，“明目张胆，倡言于学校”指的当是北大日刊所载静坐法开课一事。陈独秀痛心疾首之情溢于言表。

先是钱玄同，后有陈独秀，既批判《灵学丛志》，又剑指蒋维乔；虽无法确定是不约而同，还是经过商讨，但各方材料指向了一个基本的事实：1918年3月中下旬，《新青年》同人在道教批判方

面渐生共识。这一倾向在第4卷第4号《新青年》上已初露端倪。

刘半农先以新诗《灵魂》暗讽徐班侯灵魂照相事件，后写《随感录》批评“自以为能讲老庄哲学的某君”，“闹得一班信徒也有伤风咳嗽的，也有大便带血的，也有打噎放屁的，而某君却已得了个‘卫生哲学家’的头衔，竟有人称他‘吕仙’了”^[36]。被吹嘘为“卫生哲学家”的“某君”显系蒋维乔。“信徒”惨状大体是钱玄同日记内容的发挥。至于信徒视蒋维乔为“吕仙”之事，正可验证钱玄同从道教流脉批判静坐法的先见之明。

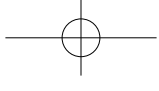
在第4卷第4号《新青年》上，连学生辈的傅斯年也揭示了以道教为中心的三教合流在宗教与学术方面的演化，提出了“方士宗教”与“阴阳学术”两个概念。前者指的是中国宗教“无不含有方士（即今之道士）浑沌支离恶浊之气”。后者认为“一切学术，皆与五行家言，相为杂糅”，儒生道学化，道术儒学化^[37]。这恰巧与钱玄同的“剿灭道教”说、陈独秀的“吾国学术思想，尚在宗教玄想时代”之论断构成呼应。

至第4卷第5号，《新青年》同人已对道教问题全面开战。刊首就是陈大齐的重磅之作《辟“灵学”》，批判了“欲以初民社会极不合理之思想愚人”的《灵学丛志》，并对灵学会希望借助“神道设教”之法谋救国民道德的途径嗤之以鼻^[38]。陈大齐视上海灵学会信奉者为“史前之初民”与钱玄同所控“幼稚的野蛮的顽固的思想”仍束缚现世一般人之心理，在逻辑上是一致的。

钱玄同在前一号上只是提出了“剿灭道教”的口号，至第5号则系统地阐述了缘由：

汉晋以来之所谓道教，实演上古极野蛮时代“生殖器崇拜”之思想。二千年来民智日衰，道德日坏，虽由于民贼之利用儒学以愚民，而大多数之心理举不出道教之范围，实为一大原因。^[39]

钱玄同对道教的认识又有所发展。在3月14日致陈独秀信中，钱玄同还认定孔学书之害在十分之八、道术书之害在十分之二；此处言明的是儒学虽为历代统治者的愚民工具，但在日常生活中，真正发挥实际效应的是道教，大多数民众的心理是受



道教话语支配的。接着，他将历史的视线拉回到切近的场景，谈起了1900年“‘拳匪’之惨剧”，将庚子之难归为道教之祸，视灵学会为“‘拳匪’余孽”，最终号召青年：“剿灭这种最野蛮的邪教和这班兴妖作怪胡说八道的妖魔！”^[40]

刘半农在第5号上发表了与钱玄同同题的随感录《斥〈灵学丛志〉》，开篇写道：“由南而北之‘丹田’谬说，余方出全力掙击之，掙击之效力未见，而不幸南方又有灵学会若盛德坛、若灵学之妖孽丛志出现。”^[41]前半句说的正是他在《随感录（七）》里对蒋维乔的打击，后半句过渡到对《灵学丛志》的批判。刘半农提出《灵学丛志》的应运而生靠的是投合“中国人最好谈鬼”的嗜好，想要“以全中国之士大夫为伏拜桌下之善男信女”^[42]。

在第5号上，陈独秀还撰有《有鬼论质疑》，“吾国鬼神之说素盛，支配全国人心者，当以此种无意识之定数观念最为有力”，而且不仅下层百姓迷信鬼神，饱学之士竟然也纷纷放谈鬼神之道。由“科学方兴时代，犹复援用欧美人之灵魂说”及“摄鬼影以示人”^[43]诸句观之，陈独秀仍是在批判灵学会将旧式愚昧迷信裹上新衣，使中国固有的鬼神之说与欧美之灵魂说杂合成伪科学。

《新青年》自第4卷第5号至第6卷第4号所刊载有关批判灵学的各类文章已多达十余篇^[44]，倘再计入抨击蒋维乔、打拳之类与道教话题相关的文本，则数量更为可观。其中，最值得注意的是陈独秀所撰《随感录（十四）》，全文如下：

吾人不满足于儒家者，以其分别男女尊卑过甚，不合于现代社会之生活也。然其说尚乎实近乎情理，教忠，教孝，教从，倘系施者自动的行为，在今世虽非善制，亦非恶行。故吾人最近之感想，古说最为害于中国者，非儒家乃阴阳家也；（儒家公羊一流，亦阴阳家制假托也。）一变而为海上方士，再变而为东汉北魏之道士，今之风水、算命、卜卦、画符、念咒、扶乩、炼丹、运气、望气、求雨、祈晴、迎神、说鬼种种邪僻之事，横行国中，实学不兴，民智日塞，皆此一系学说之为害也，去邪说，正人心，必自此始。^[45]

这里明确说到了《新青年》同人的一次重要的思想

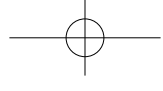
扩容，即认识到了“古说最为害于中国者，非儒家乃阴阳家也”。《随感录（十四）》刊于1918年7月15日。那么，陈独秀所言“吾人最近之感想”意味着《新青年》同人所持儒家有害论向阴阳家有害论的扩容正是在1918年春夏之间。

简言之，扶乩与静坐两大话题在《新青年》同人的认知世界中交汇融合，混杂着灵学、鬼神、阴阳五行、丹田、三焦等语词共同指向了道教。他们集体意识到的“古说最为害于中国者”乃阴阳家、方士、道士，已经具备了鲁迅所言“中国根柢全在道教”的核心意涵。凡此种种皆是鲁迅在1918年向许寿裳重提“中国根柢全在道教”的历史语境。需要申明的是，《新青年》同人最初对扶乩与静坐的批判并非是对道教发起的自觉而明确的文化批判。道教批判是《新青年》在批扶乩与批静坐中附载而生的，是渐起的过程，同人之间存在着显而易见的不同步性。在严格地引入时间线索、逐月乃至逐日排比对照关联资料后，可以发现这一思想弥散的延展经过，从而将《新青年》同人道教认知的缘起过程呈现出来。

三 鲁迅道教言说的文本语境

1918年春夏间，“中国根柢全在道教”在钱玄同、陈独秀等《新青年》同人那里已成共识；那么，是否可以认定鲁迅1918年8月致许寿裳信中的道教言说受到了同人启发呢？这要看鲁迅“前曾言中国根柢全在道教”的“前”到底是在什么时间。为此，需要回归原信的文本语境，细致辨析。

鲁迅与许寿裳1902年定交，是一生的挚友。许寿裳说：“我在南昌（一九一七年冬—一九二〇年底）三年外，晨夕相见者近二十年，相知之深有如兄弟。”^[46]1917年，二人因为异地，通信变得频繁。据鲁迅日记，在1918年1月至8月间，鲁迅共寄往许寿裳处十次^[47]，中有信件五封，其余主要是按期寄《新青年》，或寄周作人讲义，另寄过一册《伊孛生》。寄信还是寄书刊，鲁迅记录得很详实。倘若碰巧赶上信件与书刊同时要寄，则会像3月11日日记所写“寄季市一册并函”来备忘。季黻是许寿裳的字，黻与市二字近义同音，鲁迅在



1918年的日记与书信中一般以“季市”称许寿裳。核之以《鲁迅全集》所收书信，1918年有五封与许寿裳的通信^[48]，恰与鲁迅日记所记完全吻合，可知鲁迅1918年致许寿裳信保存完整。

从字面看，“前曾言”意为“此前曾经说过”；但吊诡的是，在8月20日之前，两人的四封通信中并无“中国根柢全在道教”的字样。且按鲁迅的用字习惯，“前曾”的“前”，时间间隔短则数日、长则半年多，在鲁迅书信集中的例子尤其多。且鲁迅原话是“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行”。“前曾言”的“前”与“近颇广行”的“近”，从语义上看，存在明显的时间差。倘若认可鲁迅日记的记载与《鲁迅全集》所收书信互为印证的话，信里的“前曾言”只能是二人同在教育部办公“晨夕相见”的谈话中发生的。许寿裳1917年11月离京，鲁迅与之谈论“中国根柢全在道教”时至晚也在1917年秋。

鲁迅“中国根柢全在道教”之论断，实早于《新青年》同人对道教的批判，显然另有渊源。陈方竞曾指出：浙东人的日常生活“充斥着道教种种巫术、戒律、邪说”，“中国根柢全在道教”即来自鲁迅基于故乡经验对浙东民间文化的理性批判^[49]。然而，鲁迅“中国根柢全在道教”的悟得，在感性经验方面与其童年生活有关，在理性认识方面源自其清末民初时期的学术实践。鲁迅1909年回国后在辑校古籍方面用力甚勤，广为抄录古小说资料。鲁迅辑录的《古小说钩沉》收唐前小说佚文36种，诸如《列异传》《灵鬼志》《神怪录》等，大多与道教有着驳杂而广泛的联系^[50]。鲁迅《〈古小说钩沉〉序》所言“神鬼精物，数术波流；真人福地，神仙之中驷”^[51]，即点出了构成古小说精神底蕴的道教元素。1910年前后，鲁迅日日翻查、抄录大量与方士小说相关的历史文献，自然会对道教颇多体认。

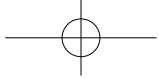
而且，鲁迅抄校的古籍集中在汉魏六朝这一道教生成的关键时段。鲁迅于1913年至1916年在辑校《嵇康集》方面耗费大量精力^[52]。嵇康崇信道教，拜道士为师，与道友广泛交游^[53]。鲁迅推赏嵇康，研究其人，抄录其文，特别是考校《养生论》《答难养生论》《难宅无吉凶摄生论》等道教

文章时，也需掌握中古道教知识。可以断言，鲁迅对道教的认知绝非“只限于明清至近代的道教形态”^[54]。中古时期道教发展的主流是逐步完成“经教化”，建立自成体系的教理和教义，对民间信仰一直是排斥和拒绝的态度^[55]。唐末五代后，道教从上层走向民间，民众道教成为主流；特别是明清时期，道教渐与民间信仰混杂^[56]。童年时代，鲁迅在实际生活中真切观察感受到的道教氛围正是明清以降世俗化了的道教形态；而持续在中古时期发力的学术实践使鲁迅得以接触到“集中体现在《列仙传》和《神仙传》等所反映的仙道思想，以及葛洪《抱朴子内篇·遐览》所著录的种种已经失传的仙道技术类道书”，从而对“基本上未经佛教思想影响的最纯粹的中国道教传统”^[57]获得深入的体认。

概言之，在清末民初诸种学术实践中，鲁迅先于《新青年》同人意识到“中国根柢全在道教”，他在谈话中向许寿裳说起过；1918年春，钱玄同开始将扶乩与静坐二事并置在道教的视野中，这时正巧是钱玄同与周氏兄弟交流频繁密切的时期。1918年春夏，道教批判在《新青年》上逐渐显影，道教危害甚于孔教意识在同人心目中越发清晰，渐成共识，即鲁迅所讲“此说近颇广行”之所指。

然而，鲁迅为何会在自述《狂人日记》的文段中插入“中国根柢全在道教”这句话呢？这一问题多年以来始终困扰着鲁迅研究界，成为《狂人日记》阐释史上的一大难关。今人不断试图在《资治通鉴》、“食人”、道教三者之间寻找关联点，甚至有研究说“为壮胆而吃恶人心肝的行为，表明《狂人日记》里的吃人者尚保留着原始思维的特性，这种原始思维具有巫术性质，与道教的巫术性相通”^[58]。此类解释太过迂远。

回到原信语境细细体味，不难还原鲁迅的语义逻辑。他说的是：理解了“中国根柢全在道教”，在此基础上阅读历史的话，可以轻松解决多种问题；后来才偶然间在翻阅《资治通鉴》时领悟了中国人还未脱食民族的境地，因而创作了《狂人日记》。那么，“后以偶阅《通鉴》”的“后”到底间隔了多久？尽管没有办法确知，但显然时间间隔是存在的：“有多种问题可以迎刃而解”是洞察了



“中国根柢全在道教”所获之能力，《狂人日记》表达的“吃人”问题是“偶阅《通鉴》”的结果。前者在时间上是先发生的且内涵上包含后者，《资治通鉴》也只是鲁迅所阅大量史书中之一种。

何况鲁迅写下“乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇”之后，随即说道：“此种发见，关系亦甚大，而知者尚寥寥也。”“亦”字指示的是“中国人尚是食人民族”，即所谓“吃人”论与“中国根柢全在道教”是相并列的史识。道教根柢说“近颇广行”，而关于“中国人尚是食人民族”少有人知，因此鲁迅才选择写了揭开“吃人”真相的《狂人日记》。从上下文逻辑分析，道教与“吃人”两个话题分属不同的文本层面。当然，《狂人日记》正创作于《新青年》同人在道教批判方面渐生共识的1918年春夏，鲁迅在小说中投射进道教批判的意识，不足为奇。譬如狼子村人煎炒恶人心肝以求壮胆、生痲病的人用馒头蘸死刑犯的血舔舐、做儿子的割肉给生病的爷娘吃等表述，均显示着民间道教“以人为药”^[59]观念的盛行。但由此把道教批判视为《狂人日记》主旨思想的想法不免会以偏概全。至于说《狂人日记》意在揭示“中国根柢全在道教”更是离题万里。

四 五四思想史的再出发

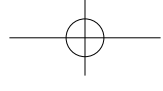
既有的五四思想史研究尚未能做好“历史地理解思想”^[60]，或惯于将某些零散而偶然的言论转化为史家所期待的某一主题学说，或以目的论意味的解释方式对作者的意图妄加揣测。在斯金纳看来，思想史研究需将文本置于语境中，“让我们能够理解它们为什么写成于那个时间，它们为何有那样的主题，它们何故会出现”^[61]。本文对鲁迅“中国根柢全在道教”的考察正是努力将文本置于能够使文本变得可以理解的语境中。

学界书写五四思想史时对《新青年》的批孔教大加着墨，却对道教批判视而不见，仅由唯物主义的角度表彰《新青年》的封建迷信批判。然而，这是后来者的化繁为简与抽象概括，不免对《新青年》如何走向“赛先生”的史事经过以及裹挟其中的道教批判的缘起与生成有所忽略。实际上，越

是在科学昌明之时代，也越让《新青年》同人意识到道教适应性的强大。黄克武尝试澄清灵学与中国传统及日本、西方的关系^[62]，颇有启发。可引起《新青年》诸人不满意的也恰恰在《灵学丛志》要披着所谓西方灵魂科学外衣行道教扶乩之实。伪科学大行其道，玩得正是借尸还魂的把戏，以新复旧，内里还是中国“旧宗教”的一套在运行。对此，鲁迅看得尤为清晰。在给许寿裳写信谈道教的一个月后，鲁迅在《随感录（三十三）》中同时讽刺了“先把科学东扯西拉，龠进鬼话，弄得是非不明，连科学也带了妖气”的蒋维乔，“拿了儒、道士、和尚、耶稣的糟粕，乱作一团，又密密的插入鬼话”的《三千大千世界图说》、鼓吹“万恶都由科学，道德全靠鬼话”的张天师，以及“把历史上一味捣鬼不治人事的恶果，都移到科学身上”的“仿古先生”与《灵学丛志》^[63]。文章痛斥的“鬼话”即指道教，所讽刺诸事都是与道教相关联的表象。

后世者或可挑出《新青年》同人有关道教的种种误解，但这误解也是时人信以为真的见解。晚清到“五四”是中西古今激荡碰撞、交叠重构的大转型期，就历史现场看有一种原发的混乱感。今人基于现代道教研究所得的系统知识反而可能成为历史认知的“一叶障目”。《新青年》批判所及之丁福保、谛闲法师、蒋维乔诸人在今人眼中的显在身份是佛教人物。本文要读出来的是时人撰作文本那一刻的本意，由此寻绎历史文本之间的关联。今人的知识视野是分科治学的结果，而欲理解《新青年》的道教批判需尽力区分今人的知识状态与时人的差别，不能以今人的“后见之明”去替前人做决断。

1918年《新青年》由孔教批判向道教批判的扩容本是五四思想史中的重要面相，究其根底，是“德先生”与“赛先生”孰为重心的问题。1919年1月，陈独秀《本志罪案之答辩书》有言：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。”^[64]陈独秀在文中特意注明旧宗教指“鬼神”，亦即《有鬼论质疑》所谓的“吾国鬼神之说”。故而，本志反对的“旧宗教”正是道教。表面上看，孔教与道教似是宗教问题的两个侧面，



但在《新青年》同人的视野中，前者是推行民主的障碍，后者是提倡科学的劲敌。

细考《新青年》，批孔文章主要集中在前三卷，因应的背景是袁世凯与张勋两次帝制复辟的闹剧。随着孔教运动在1917年张勋失败后迅速消歇，《新青年》反孔文章大大减少^[65]。陈独秀曾与人反复讨论“原始孔教”与“君权化之伪孔教”。当孔教运动喧闹不止时，他强烈反对把“三纲五常”与孔教脱钩，不愿接受“三纲五常之说，出于纬书”^[66]的观点。但共和危机解除后，陈独秀接受了儒学向来只在士人阶层传布且越到近世越演变为利禄之途的观念，至《随感录（十四）》已经承认了“儒家公羊一流，亦阴阳家之假托”，自然也便认识到操纵国民性的幕后傀儡师非道教莫属。

批判孔教，打倒的是帝制的招牌；批判道教，医治的是民心的蒙昧。到了《新青年》第5卷第5号上，陈独秀甚至将道教列为“过去造成义和拳”的第一原因，称：“义和拳真正的匪魁，就是从张道陵一直到现在的天师。”他认定“道教出于方士，方士出于阴阳家”，“与九流之道家无关”；再次重申说作为“中华国民原始思想”与“中华自古迄今之普遍国民思想”的道教“较之后起的儒家孔子‘忠孝节’之思想入人尤深”，并将种种迷信邪说遍布社会、盛行不衰的现实归结为“都是历代阴阳家方士道士造成的”^[67]。就时间维度看，道教导源于中华本土原始宗教；从空间方面看，道教影响范围最广、所涉群体最为普遍；由程度上来说，道教不同于儒学的上流化与表面化，而是在日常生活中无处不在地发挥着作用。陈独秀此时的道教论不啻为鲁迅“中国根柢全在道教”的翔实注脚。至此，鲁迅致许寿裳的私人话语转借《新青年》同人的表达获得了公共化的思想史效应。

客观地说，道教批判在《新青年》上只是疾风乍起，同人们虽也意识到它的迫切性与重要性，但未及全面展开，《新青年》内部严重分化，部分人不满足于思想革命，而要走向直接的行动，打乱了《新青年》思想革命的原定节奏，道教批判的主题未能像孔教批判那样耀眼地掀起思想解放的洪流。而后，种种“横看成岭侧成峰”的视差使《新青年》的道教批判消失在五四思想史的叙述中。

中国20世纪前半叶的道教研究相当寥落，截至30年代中期，关于道教的文章不过20篇左右^[68]。施舟人等专谈道教在近现代中国历史命运时也往往将论述重心放在了20世纪20、30年代^[69]。尽管《新青年》的道教批判并未深入触及道教的理论核心和思维方式，但20世纪20、30年代广为流行的道教中心论，诸如“旧思想的主力是道教思想”“中国社会之形成，道教竟要占大部分之原动力”^[70]等等，实则发端于已然被今人遗忘的《新青年》的道教批判。

[本文系国家社科基金青年项目“汉语欧化与‘五四’新体白话文学的生成研究”（18CZW037）的阶段性研究成果]

[1][14][24][26][48]《鲁迅全集》第11卷，第365页，第360页，第362页，第357页，第357—368页，人民文学出版社2005年版。

[2]董炳月：《论鲁迅对〈狂人日记〉的阐释——兼谈〈呐喊〉的互文性》，《文学评论》2018年第5期。

[3]参见白盾《中国根柢》何以“全在道教”？——论鲁迅对道教、道家思想的批判，《社会科学辑刊》1983年第5期。

[4]参见卿希泰《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，《中国道教》2001年第6期。

[5]邢东田：《应当如何理解鲁迅先生中国根柢全在道教》之说——与卿希泰教授商榷，《学术界》2003年第6期。

[6][54][55][57]刘屹：《中国道教史研究入门》，第9—10页，第9—10页，第11页，第13页，复旦大学出版社2017年版。

[7]陈独秀：《再论孔教问题》，《新青年》第2卷第5号，1917年1月1日。

[8]参见钟肇鹏《扶乩与道经》，《世界宗教研究》1988年第4期。

[9]杨光熙：《盛德坛缘起》，《灵学丛志》第1卷第1期，1918年1月。

[10][17][21]《钱玄同日记（整理本）》上册，杨天石主编，第331页，第333页，第334页，北京大学出版社2014年版。

[11][12][39][40]钱玄同：《随感录（八）》，《新青年》第4卷第5号，1918年5月15日。

[13]陈独秀：《人生真义》，《新青年》第4卷第2号，1918



鲁迅“中国根柢全在道教”语境考

年2月15日。

[15][27]《周作人日记(影印本)》上册,鲁迅博物馆藏,第736页,第736页,大象出版社1996年版。

[16][63]唐俟(鲁迅):《随感录(三十三)》,《新青年》第5卷第4号,1918年10月15日。

[18]因是子:《自叙》,《因是子静坐法》,第1页,商务印书馆1914年版。

[19]傅凤英:《二十世纪中国道教学术的新开展》,第21页,巴蜀书社2007年版。

[20]魏燕利:《道教导引术的历史演变探析》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2016年第5期。

[22][23]《蒋维乔日记》第二册,林盼、胡欣轩、王卫东整理,第977页,第979页,上海人民出版社2021年版。

[25]张杰:《鲁迅杂考》,第176页,福建教育出版社2006年版。

[28]熊铁基:《略论道教的名与实——再论道教的产生问题》,《世界宗教研究》2015年第5期。

[29][70]王东杰:《近代道教之污名及其净化》,《学术月刊》2018年第4期。

[30]钱玄同:《中国今后之文字问题》,《新青年》第4卷第4号,1918年4月15日。

[31]参见左洪涛《论金元道教词中的“姹女”》,《宁波大学学报》(人文科学版)2005年第3期;左洪涛《从全真教看金元道教词中的“婴儿”》,《齐齐哈尔大学学报》(哲学社会科学版)2005年第3期。

[32]《北京大学日刊》第88号,1918年3月11日。

[33][35]《三焦!——丹田!》,《新青年》第4卷第5号,1918年5月15日。

[34]詹石窗:《道教文化十五讲》,第191页,北京大学出版社2003年版。

[36]刘半农:《随感录(七)》,《新青年》第4卷第4号,1918年4月15日。

[37]傅斯年:《中国学术思想界之基本误谬》,《新青年》第4卷第4号,1918年4月15日。

[38]《新青年》第4卷第5号,1918年5月15日。

[41][42]刘半农:《随感录(九)》,《新青年》第4卷第5号,1918年5月15日。

[43]《新青年》第4卷第5号,1918年5月15日。

[44]吴光:《论〈新青年〉反对鬼神迷信的斗争》,《近代史

研究》1981年第2期。

[45]《新青年》第5卷第1号,1918年7月15日。

[46]《挚友的怀念——许寿裳忆鲁迅》,马会芹编,第73页,河北教育出版社2000年版。

[47]《鲁迅全集》第15卷,第315—337页。

[49]陈方竞:《鲁迅与浙东文化》,第162页,吉林大学出版社1999年版。

[50]戴燕:《魏晋南北朝文学史研究入门》,第46—47页,复旦大学出版社2009年版。

[51]《鲁迅全集》第10卷,第3页。

[52]参见石祥《鲁迅辑校〈嵇康集〉考》,《中国典籍与文化》2014年第4期。

[53]孙明君:《嵇康与文士道教》,《哲学研究》1996年第6期。

[56]刘浦江:《宋代宗教的世俗化与平民化》,《中国史研究》2003年第2期。

[58]郭战涛:《道教与〈资治通鉴〉——〈狂人日记〉“吃人”意象再解读》,《鲁迅研究月刊》2015年第2期。

[59]参见龚鹏程《道教新论》,第319—333页,北京大学出版社2009年版。

[60]彭刚:《叙事的转向:当代西方史学理论的考察》,第94—136页,北京大学出版社2017年版。

[61]李强:《斯金纳的“语境”》,《读书》2018年第10期。

[62]黄克武:《民国初年上海的灵学研究:以“上海灵学会”为例》,《近代史研究所集刊》2007年第55期。

[64]《新青年》第6卷第1号,1919年1月15日。

[65]李先明:《新文化运动时期陈独秀“反孔非儒”的历史重探》,《复旦学报》(社会科学版)2018年第1期。

[66]陈独秀:《宪法与孔教》,《新青年》第2卷第3号,1916年11月1日。

[67]陈独秀:《克林德碑》,《新青年》第5卷第5号,1918年11月15日。

[68]葛兆光:《关于道教研究的历史和方法》,《中国典籍与文化》2003年第1期。

[69]施舟人:《中国文化基因库》,第146—162页,北京大学出版社2002年版。另可参傅凤英、王东杰的研究。

[作者单位:中国人民大学文学院]

责任编辑:何吉贤