

托尼之間 ——兼談魯迅與西方一神論哲學

沈慶利¹

摘要：一般認為魯迅和尼采的淵源很深，與托爾斯泰則相對“疏遠”，實際情況卻並非如此。列夫·托爾斯泰像極了魯迅敬重有加、“心嚮往之”的精神長輩，尼采則是他更為熟悉且“愛恨交之”的“兄長”。尼采為病態的西方文明開出了一劑包含太多“毒素”的“猛藥”，魯迅最大限度剔除了其中的“毒素”，將其化入自己的思想人格和創作。而魯迅雖不認同托爾斯泰的無限寬容和“忍從”主張，卻終其一生對列夫·托爾斯泰的思想人格“心嚮往之”。通過各種方式與托翁進行精神對話，追隨着托翁自我剖析、自我懺悔的精神探索和完全利他、殉道式的忘我犧牲精神。魯迅在“托”“尼”之間的精神傳承和取捨，揭示出現代中國文人與西方一神論哲學進行深層次對話的可能。

關鍵詞：魯迅；尼采；列夫·托爾斯泰；一神論；托尼學說

自從劉半農以“托尼學說，魏晉文章”概括魯迅先生的思想人格以來，這一受到魯迅本人認可的概括性評價早已成為學界共識，“托尼學說”被公認是魯迅精神個性的核心基石之一。魯迅所受“魏晉文章”的影響及其與尼采之間的關聯，學界已研究得相當深入，而魯迅跟列夫·托爾斯泰思想關聯

¹ 沈慶利，男，博士，北京師範大學文學院教授、博士生導師、中國作家協會會員。

的研究成果則相對薄弱。本文試圖在綜合學界同仁研究成果的基礎上，重新梳理一下魯迅與尼采、列夫·托爾斯泰之間的精神關聯，進而廓清魯迅與西方一神論哲學之間“隔”與“不隔”的複雜關係。需要說明的是，由於筆者學識所限，本文更像是一篇“讀書筆記”或“致敬報告”：不僅向魯迅、列夫·托爾斯泰、尼采三位經典作家致敬，同時也向關注此話題的學界同仁表達自己的敬意，為他們的“仰望星空”，為他們對人類信仰之旅的探究而感佩。

一、“意趣相投”和“同曲異工”：魯迅與尼采

魯迅之於尼采，乃是一種精神血脈的傳承。正如眾多學者指出，魯迅的思想人格和具體行文風格，均打上了尼采的深刻烙印。魯迅“反抗絕望”的人生哲學與尼采陷入孤苦絕望中的決絕反抗頗為相近；魯迅小說中反復表現的“（先知先覺）五四啟蒙者”與“庸眾”之間的隔膜、對立，總讓人嗅到些尼采“超人哲學”的氣息；至於散文詩《野草》的文體和語言形式，更“脫胎”於尼采的《查拉圖斯特如是說》等著作。所有這些都已被魯迅研究界反復提及，而在眾多論著中，筆者認為最值得一提的是張釗貽先生的《魯迅：中國“溫和”的尼采》一書。該書全面比較了魯迅與尼采的精神關聯、文學因緣等各個方面，其中不少論述都堪稱極具開拓意義的中肯之見。作者基於縝密深邃的銳意創新，不能不令人嘆服。

自1902年梁啟超率先將其介紹至中國知識界以來，尼采對於現代中國思想的整體發展產生了不可估量的“塑造”作用。尼采本人大概也沒有想到，他的著作竟能在古老的華夏大地掀起如此巨大的思想波瀾，甚至被無數知識人奉若神明。尤其在轟轟烈烈的五四新文化運動時期，尼采思想被公認是刺向“封建傳統”最有力的思想武器之一，甚至成為五四時期的“意識中心”（郭

沫若語）。這不能不讓人感到好奇並疑惑：尼采的思想人格究竟與現代中國文人士大夫之間具有怎樣的“契合性”，使得當時的新舊左右各派文人都深深服膺並深受其影響？作為一名不世出的“病態天才”，尼采的思想言論既深邃獨到又偏激“惡毒”，既博大精深又駁雜混亂，充滿自相矛盾。“五四”時期的中國文人普遍深受尼采“重估一切價值”口號的感染，試圖以這一“先進”武器打碎“封建禮教”、張揚生命個性，但他們對於尼采這座蘊藏豐富的“文化礦山”往往祇是“各取所需”而已。如“五四”時期的郭沫若在其《女神》中的不少詩篇，都隱約可見尼采自我擴張的影子，隨着五四運動的退潮，他又很快走出了尼采的“陰影”。魯迅卻與這類與時俱進的“狂飆詩人”有很大不同，他在日本留學時期通過日本學者的譯介“初識”尼采之後，一直有意無意地追隨着這位“思想導師”。中年以後的魯迅儘管談起尼采時頗有諷刺，但由此也可側面折射出他與尼采之間的複雜思想瓜葛。尼采對魯迅的影響是終身性的，不但表現為外在文化思潮、思想觀點的譜系承傳，更是一種個性氣質與情感旨趣的“相投”，他們之間有一種“深入骨髓”般的精神關聯。

張釗貽甚至認為魯迅與尼采的精神契合，比他跟莊子的契合還要深許多。¹ 在現代中國文學史上，像魯迅這樣心領神會地“讀懂”尼采並出神入化地加以“化用”的現代作家，恐怕再找不到第二人。尼采著述之所以在全世界“吸粉”無數，不僅因其深邃獨到的思想穿透力，更因為他作為“病態的天才”所“溢出”的善於正話反說、反話正說，在貌似懷疑一切、批判一切、嘲諷一切的誇張戲謔中融自負、自嘲為一爐的文風及“修辭策略”。魯迅深得這一修辭藝術的“真傳”，他在五四時期曾提出一些激烈的反傳統

¹ 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第144頁，北京大學出版社2011年版。

言論，如勸告青年“少讀或不讀中國書”、甚至主張廢除漢字等等，其“語不驚人死不休”般的誇張偏至與尼采頗為神似。在筆者看來，魯迅並非真的主張要廢除漢字，不過是以“廢除漢字”的激烈主張為白話文改革保駕護航而已。如他自己所坦承的：“中國人的性情是總喜歡調和，折中的。譬如你說，這屋子太暗，須在這裡開一個窗，大家一定不允許的。但如果你主張拆掉屋頂，他們就會來調和，願意開窗了。沒有更激烈的主張，他們總連平和的改革也不肯行。那時白話文之得以通行，就因為有廢掉中國字而用羅馬字母的議論的緣故。”¹

“魯迅跟尼采的契合，除了雙方思想傳統上有相似的基礎外，還因為他們對於相近的問題有相近的觀點，並採用了相近的分析方法，而他們考慮的處理方法也很相近。”² 尼采從自己早年所屬陣營中“反戈一擊”，義無反顧走向了“敵基督”、“反基督”的激進思想探險歷程，但他終其一生又未走出基督教哲學的思維框架與文化心理定勢，這跟魯迅與傳統儒家思想的悖反性關係，是極為神似的。在張釗貽看來，魯迅受惠於尼采“重估一切價值”背後那獨特而深邃的“否定之否定”思路，才使得他對傳統中國文化觀念的“價值重估”既深具批判力量又極富建設性。眾所周知尼采對基督教教義的批判和否定，是因為他斷定基督教壓抑了人的“激情”、“情欲”和“欲求”等正當生命需求，“尼采對‘好與壞’轉變為（基督教哲學）‘善與惡’的探索”，同時也揭示了一種“奴隸的心理”。³ 魯迅對尼采的這一洞見深有領會，他終其一生批判和剖析傳統中國人根深蒂固的奴性，與尼采的這一主張完全一脈相承。張釗貽指魯迅《破惡聲論》中的“內曜”一詞，即來

¹ 魯迅：《三閑集·無聲的中國》，《魯迅全集》第四卷，第14頁，人民文學出版社2005年版。

² 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第182頁，北京大學出版社2011年版。

³ 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第192頁，北京大學出版社2011年版。

源於尼采使用的“激情的根”（*Leiden-Schaften an Der Wurzel*）。魯迅文化啟蒙的一個重要目的，就是要恢復中國人的“內曜”，從這一意義上，“即使魯迅是鼓吹向西方學習，他的‘改造國民性’實際上是要‘復古’，而且是為了‘復興’精神和文化傳統”。¹ 魯迅曾像尼采那樣提倡一種原始而健康的生命道德，甚至主張應當恢復遠古的“狼性”等“野獸性”——這一主張及其藝術表現與沈從文等人對原始生命力的弘揚不無相似——不僅如此，張釗貽還引用魯迅的話指出，雖然魯迅曾說過孔孟之書對他沒有什麼影響，但他實際上“比一些自稱儒家之徒更接近儒家”。² 魯迅對儒家的批判言辭儘管有時很激烈，但他真正批判的，其實是後世對原初文化傳統的歪曲和糟蹋：“魯迅認為當時的儒家已經頗雜，而且早已被那些自稱要保衛傳統的人糟蹋得一塌糊塗。”在魯迅看來，那些在當時被認為是傳統的東西恰恰是對傳統文化的歪曲和糟蹋，因而他的批評本身包含一種“否定之否定”的意味。³ 這跟尼采認定中世紀基督教道德觀歪曲和糟蹋了原初意義的古希臘生命哲學，在思維方式上完全類似，都接近於以辯誣（偽）存（求）真般“否定之否定”的求索方式，以達到發掘、弘揚本真文化傳統之目的。

魯迅對尼采更深層次的精神承傳，還表現在對其“怨恨”哲思的化用上。“怨恨”是尼采哲學中最具創造力和思想活力的概念之一，尼采通過對“同情”（*Mitleid*）和怨恨（*Ressentiment*）的分析，深入揭示了“奴隸心理”的來龍去脈。在尼采看來，基督教的產生和盛行，均離不開基督教創始者們對民眾“怨恨”文化心理機制的巧妙運用和發揮。從“怨恨”出發，基督教創始者

¹ 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第194頁，北京大學出版社2011年版。

² 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第145頁，北京大學出版社2011年版。高旭東多年前也指出魯迅用格言和具體意象雖受尼采影響，但孔子所代表的本土文化傳統對他的影響更為深沉持久，魯迅激烈反傳統的動力恰恰來自最“正統”的傳統自身。見其《論孔子對魯迅的影響》（《齊魯學刊》1991年第4期）等有關論述。

³ 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第188—189頁，北京大學出版社2011年版。

們創造出一個以“地獄——天堂”為中心的龐大精神幻想體系，猶如建構了一個精密高深的“精神勝利法”。相對而言，阿Q式自欺欺人的“精神勝利法”則要粗鄙很多，但在形式上卻與此不無相通之處。兩者的共通處在於，當人們在現實層面無法訴諸於實踐性的抗爭行動時，祇好退縮至虛幻的精神心理層面，追求所謂“精神造反”和“道德造反”。“精神勝利法”的實質，是通過自己的主觀幻想完成對現實境況的“超越”，並使自己的現實境況暫時變得好受一些。依照現代心理學視角，這與通過主觀幻想實現自我心理的補償不無相似。但問題的關鍵在於，“猶太人的道德造反並非祇是自欺欺人，還通過宗教進行‘價值重估’，針對‘主人道德’進行‘精神報復’（Geistige Rache），把主人的‘好’變成‘惡’，否定生命，否定力量，鼓吹‘同情’和仁慈，使原來健康的主人變成有病。”¹從而徹底改變了不公不義的現存世俗秩序，並對未來世界的形塑產生了不可估量的作用。那些處於底層和社會邊緣的（弱者）奴隸們通過重新制定新的道德價值標準，最終衝破了主人（強者）的壓迫和阻擋，進而改造了包括自己和統治者在內所有人的價值觀，最終完成了深刻頑強的社會轉型：那些“沉默的大多數”不僅發出了最深沉有力、難以抗拒的“主流”聲音，還團結一切共同信仰的“兄弟姐妹”組成了一個深具革命意義的新型文化心理共同體。

不能否認尼采的眼光是深邃而毒辣的。他反對的其實是基督教興起之後，弱小的奴隸者們出於“怨恨”心理生發的對主人道德“價值重估”所建立起來的歐洲現代文明秩序，並試圖對此進行新一輪“價值重估”。但尼采哲學的潛在危險也由此引發：他的所謂“價值重估”，是否會誘發人們重新回到弱肉強食的叢林法則時代？特別是否定了“同情”和“共情”之類現代基本

¹ 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第198—199頁，北京大學出版社2011年版。

道德觀念的基石，未免動搖人類社會的倫理基礎。而這恰是尼采口口聲聲的“主人道德”，後來卻被法西斯利用的“誘因”所在。令人慶倖的是，我們看到正是在面對“同情”、“共情”之道德信念上，魯迅與尼采徹底“分道揚鑣”。魯迅作品中那些最感人的篇章，恰恰是出於對最底層、最邊緣的弱小者的同情和關愛。而魯迅對阿 Q 式“精神勝利法”的藝術創造，最鮮明不過地折射出他所受尼采影響之深，儘管他與尼采一樣，都對自己的批判物件懷持不少偏頗之見。魯迅批判孔子最激烈的言辭，莫過於他所謂“孔夫子曾經計畫過出色的治國的方法，但那都是為了治民眾者，即權勢者設想的方法，為民眾本身的，卻一點也沒有。這就是‘禮不下庶人’。成為權勢者們的聖人，終於變了‘敲門磚’，實在也叫不得冤枉。”¹ 這一評判對孔子是否完全客觀暫且不論，但由此可見魯迅最反感的，其實是儒家對統治階級的依附，再加上權勢者和歷代文人對後世儒學的歪曲利用。難怪他會斷言：“孔夫子之在中國，是權勢者們捧起來的，是那些權勢者或想做權勢者們的聖人，和一般的民眾並無什麼關係。”² 魯迅終其一生執著追尋並弘揚的，其實是儒家學說中那些未被權貴統治者所玷污、所歪曲的本真理念，尤其是自強不息、“知其不可為而為之”等剛健有為的價值觀念。它們的確代表了中華民族最可寶貴的精神傳統。

魯迅與尼采的分野，還表現在對其“超人”哲學的保留上。尼采簡單粗暴地把“同情”視為（低賤的）奴隸打敗（高貴）主人的一種精神手段，他始終不脫高人一等、高高在上的貴族主義理念的陰影。魯迅雖然一度服膺於社會進化論，並在此基礎上理解和接受尼采的“超人哲學”，但他卻堅決剔

¹ 魯迅：《且介亭雜文二集·在現代中國的孔夫子》，《魯迅全集》第六卷，第 329 頁，人民文學出版社 2005 年版。

² 魯迅：《且介亭雜文二集·在現代中國的孔夫子》，《魯迅全集》第六卷，第 327 頁，人民文學出版社 2005 年版。

除了其中冷酷無情、恃強凌弱的叢林法則傾向。王富仁先生等學者多年前曾認為魯迅對尼采“超人”學說的借用祇是一種“代名詞”，他提出的“排眾數”也並非就是排除普通民眾¹，想必也是注意到了魯迅與尼采的這一“精神分野”。正如張釗貽和一些日本學者所注意到的，“奴隸”這個詞雖然經常出現在魯迅的作品和談話中，但他並沒有像陳獨秀等人那樣大談尼采的所謂“奴隸道德”和“主人道德”。魯迅的國民性批判雖然集中於傳統國人的奴性問題，他也從未簡單化地把儒家學說等同於“奴隸道德”的化身。²事實上無論儒家的仁愛觀念，還是西方一神論哲學中的博愛平等理想，都不可能一概以“奴隸道德”概括之，尼采為露出病態的西方現代文明開出了一劑包含太多“毒素”的“猛藥”。魯迅最大限度剔除了其中的“毒素”，將其化入自己的思想人格和創作，並以此發出了現代中國最為振聾發聵的批判之音，這不能不說是現代中國文化之大幸。

二、精神“障壁”中的靈犀相通：魯迅與托爾斯泰

在一般人眼中，魯迅和尼采的淵源很深，與托爾斯泰則相對“疏遠”很多，晚年更較少談及托翁。但著名學者孫郁先生卻認為實際情況並非如此，“青年時期的魯迅喜愛尼采，也兼及托爾斯泰，直到晚年，托爾斯泰的話題都沒有消失過。”³事實上，包括周氏兄弟在內的五四新文化先驅的思想脈絡裏，最閃亮的神采始終不脫托爾斯泰式的精神元素，“現代新文化的興起托爾斯泰主義的背景，是值得深入研究的。魯迅與其對話的過程，我們以往的分析還遠遠不夠。”尤其是“魯迅何以進入了托爾斯泰的語境，又何

¹ 王富仁：《魯迅前期進化論思想在〈吶喊〉〈彷徨〉中的形象體現：三論〈吶喊〉〈彷徨〉的思想意義》，《聊城師範學院學報》1984年第3期。

² 張釗貽：《魯迅：中國“溫和”的尼采》，第205頁，北京大學出版社2011年版。

³ 孫郁：《魯迅與俄國》，第207頁，人民文學出版社2015年版。

以離開它”，乃是魯迅研究中不能回避的重要問題，“這個問題解開，許多話題的內涵也相應會清楚起來。”¹ 孫先生提出的這一話題極具啟發性，他在其所著的《魯迅與俄國》一書中也已對此做了深入探討，但仍有諸多“言猶未盡”之處。

誠如孫郁等學者所述，現代中國文人對托翁的接受和理解存在不少誤讀或“簡化”傾向，這又與現代中國社會政治變遷所產生的整體語境息息相關。“五四”前後陳獨秀、周作人、瞿秋白等人都對托爾斯泰予以特殊關注，是因為他們不約而同把托翁視為了“向舊秩序、舊傳統、舊制度衝殺的戰士”，卻或多或少忽略了他的藝術家面向；新文化運動退潮後，籠罩在托翁身上的“戰士”光環在國人眼中逐漸褪色，無論自由派作家還是左翼文人均集中於托爾斯泰與“（俄國）革命”關係的探討上；後來隨着中國社會的風雲變幻，托翁一度被固化為脫離革命乃至“反革命”的“不抵抗主義”之化身。新時期全面改革開放以來，作為世界文學巔峰之一的托翁之多重面貌才得以恢復。但整體而言，托翁對現代中國作家創作的具體影響遠不如果戈理、契訶夫、高爾基等“俄羅斯同行”，也無法跟易蔔生、薩特、米蘭·昆德拉之類西方現代作家相比，不能不說與其巨大成就和聲望難以匹配。² 究其原因，或許與現代中國文人對托翁精神人格的內在矛盾及其複雜性缺乏認知不無關係。托翁那容不得任何虛偽、近乎苛刻的靈魂剖析，更難以被現代中國文人領會和借鑒。唯一的例外或許是魯迅，雖然他跟許多現代中國文人一樣認定托爾斯泰太過天真迂腐，但始終感佩於托翁那高遠的文化視野和崇高偉岸的人格。對托翁的哲學理念及其現實主張，魯迅雖自知在當時的中國無法貫徹施行，然而卻始終“心嚮往之”。他終其一生都對托翁懷有一種“高山仰止”的敬仰之情。

¹ 孫郁：《魯迅與俄國》，第214頁，人民文學出版社2015年版。

² 劉洪濤：《托爾斯泰在中國的歷史命運》，《外國文學研究》1992年第2期。

在早年未完成的文言論文《破惡聲論》中，魯迅三次提及托翁：一次是把他的精神自傳《懺悔錄》與古羅馬奧古斯汀、法國盧梭的同名自傳並列一討論，稱他們皆為“偉哉其自懺之書，心聲之洋溢者也”，並以此對照“病中國”社會的那些沽名釣譽、虛假偽善之徒；隨後兩次對托翁的引用，則更多地為托翁“惡兵如蛇蠍，而大呼平和於人間”的和平主義主張，及其超越狹隘民族主義的人類意識感佩不已。¹《破惡聲論》共七千餘言，其中近三分之一篇幅均可視為魯迅對托爾斯泰主張的呼應和交流，這與其所要破除的所謂“惡聲”形成了鮮明對比。

在對人類虔誠信仰的精神求索和堅守上，魯迅對托爾斯泰產生了驚人的心靈共鳴。魯迅所批判的傳統中國人各種畸形心理和國民劣根性，“都可以說是托爾斯泰精神的反面”，托爾斯泰的思想就像一面鏡子，“照的恰是國民精神的原色。”²魯迅反復抨擊的傳統中國社會“病症”無不與誠信的匱乏相關。此後他在不少雜文中涉及托翁時，都忍不住要為其“辯誣”，彰顯出他引托翁為文化知音的心理趨向。他對托爾斯泰作品的熟悉程度，對托翁思想人格、藝術風格的體會，可以說大大超乎了人們的想像。在散文詩《一覺》中，魯迅回憶起“兩三年前”從一位北大學生手中接過他們自辦的《淺草》雜誌時的激動心情，為這雜誌的早夭感歎不已，接下來便極為自然地由“淺草”聯想起托爾斯泰筆下的野薊意象：“野薊經了幾乎致命的摧折，還要開一朵小花，我記得托爾斯泰曾受了很大的感動，因此寫出一篇小說來。”³魯迅在此提到的列夫·托爾斯泰受了很大“感動”寫就的小說，乃托翁晚年的中篇小說《哈吉·穆拉特》。據說托翁歷經九年時間反復修

¹ 魯迅：《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《魯迅全集》第八卷，第29—33頁，人民文學出版社2005年版。

² 孫郁：《魯迅與俄國》，第214頁，人民文學出版社2015年版。

³ 魯迅：《野草·一覺》，《魯迅全集》第二卷，第229頁，人民文學出版社2005年版。

改、十易其稿才將其完成。托翁生前並未把它公之於世，死後兩年（1912）才被友人公開發表。該作圍繞生活在高加索地區的主人公哈吉·穆拉特因與其首領發生糾紛，試圖從抗拒沙皇統治的“聖戰”陣營中投誠到沙皇的隊伍卻被見疑，最後被沙俄軍隊追殺過程中英勇戰死的情節展開，生動揭示出“末路英雄”在“家國大義”和情感恩怨之間的複雜糾葛。哈吉·穆拉特被道義裹挾又難逃人倫親情的捆綁，無論怎樣都被捉弄的悲劇命運，實在令人唏噓不已。作者在小說自序中通過野薊意象的渲染，表達了對哈吉·穆拉特不屈不撓生存意志的敬意。

野薊花又名牛蒡花，是一種生長在高寒地區的草本植物。作家在小說開篇即以電影特寫鏡頭般的語言，渲染了一枝被馬車壓倒、卻依然挺着半個身子綻放出美麗生命的牛蒡花意象，與小說結尾處被不幸的繩索套牢、遭受“致命催折”的哈吉·穆拉特戰至最後一刻，仍頑強抬起那帶血的頭顱、挺立起血紅的身體向敵人發出最後一擊的形象交相呼應。小說在近乎淒愴虛無的氛圍中張揚一種孤絕慘烈的英雄主義史詩特質。而通過魯迅的議論可知，他不僅讀過《哈吉·穆拉特》這篇小說，對其印象還非常深刻。魯迅感佩於野薊那頑強不屈的生命意志，讚歎它們在頑強不屈的生命抗爭中也成全他人、造福人類的美好品質：“使疲勞枯渴的旅人，一見就怡然覺得遇到了暫時息肩之所”，他由衷發出讚歎：“這是如何的可以感激，而且可以悲哀的事！”¹可見魯迅對《哈吉·穆拉特》思想主旨的把握何其準確。聯想到魯迅後來創作的著名小說《鑄劍》中“三頭大戰”的慘烈場景，我們有理由相信《鑄劍》這篇小說或多或少受到了《哈吉·穆拉特》的影響。《鑄劍》中黑衣人手提眉間尺的頭顱親吻兩次的細節，無法不使人聯想起俄羅斯軍人親

¹ 魯迅：《野草·一覺》，《魯迅全集》第二卷，第229頁，人民文學出版社2005年版。

吻被殺的哈吉·穆拉特頭顱的景象。將兩部作品稍加比較，不難發現它們都洋溢着極為神似的虛無孤絕氛圍。某種程度甚至可以說，魯迅通過《鑄劍》等作品完成了一場與列夫·托爾斯泰之間的精神對話。

魯迅與托爾斯泰一樣，始終秉承一種窮追不捨且不無嚴厲的自我剖析、自我批判精神，他們一生都陶醉於利他和忘我獻身的理想衝動，從事於殉道式的奔波之中。魯迅那“背負着重任，肩住黑暗的閘門，放青年們到光明的地方去”，自己卻寧願與黑暗一同滅亡的理想願景，也與主張忘我獻身於利他主義的列夫·托爾斯泰趨於一致。嚴厲苛刻的自我批判還催生了兩位作家不可抑止的懺悔意識，在成為“人類自我的偉大審問者”的同時，他們也堪稱是“自我和人類的偉大的審問者”。¹當然由於中西方文化傳統的差異，兩人的懺悔觀念也大為不同，“魯迅的懺悔更多地集中在自我精神的矛盾困惑上，集中在棄舊趨新的痛苦和孤獨上”。²相對於托爾斯泰不加任何諱飾的自我坦白，魯迅的懺悔則表現得更為隱晦曲折，同時更多地蘊含一種“（真誠）懺悔之不能”的哀傷。不僅如此，同樣基於深厚人道主義情懷的兩位偉大作家，都對公開處決犯人的場景格外“敏感”。魯迅筆下阿Q、夏瑜的被殺和小說《示眾》中人們爭相觀看殺人的畫面，均給讀者留下深刻印象。列夫·托爾斯泰曾記述自己在巴黎街頭，目睹一名死刑犯被推上斷頭台時感到的強烈心靈震撼。他不無驚訝地發現如此大張旗鼓的殺人，竟然是在那樣一種便捷而平靜的情況下進行的；那麼多人聚在一起幹着殺人的勾當，卻沒有人發出譴責甚至感到任何不妥。身在現場卻未發聲反對的托爾斯泰本人，則幾乎等於贊同了這一可怕罪行，這讓托翁感到“恐怖”和“無比

¹ 王雨海：《追求完善的必由之路——比較魯迅與托爾斯泰的懺悔意識》，《河南大學學報（哲社版）》2004年第3期。

² 王雨海：《追求完善的必由之路——比較魯迅與托爾斯泰的懺悔意識》，《河南大學學報（哲社版）》2004年第3期。

壓抑”。¹ 看客們對劊子手殺人的冷漠乃至對他人痛苦“鑒賞”的譴責，是列夫·托爾斯泰和魯迅不約而同的強烈情感指向。與托翁對自我道德良心的追問略有區別的是，魯迅始終將其凝聚為一種國民性批判主題。

魯迅與列夫·托爾斯泰基於人道主義情懷建構的現代教育觀念也頗為接近，而這少有研究者關注。托翁直接將教育定義為以要求平等和增進知識為基礎的人類活動。在他看來，人們把孩子送到學校如果不能發展他們的天性，而是僅僅將他們塑造成固定“規格”的產品，那麼此種教育將演變為僵化刻板的人性折磨。他反復強調教育的前提是“自由”，孩子們祇有在充分自由的時候，智力方可自由奔放地發展壯大；學校教育如果祇是一味強迫學生們服從權威、循規蹈矩，那祇能讓他們變得更為愚蠢。托爾斯泰寫道：“你祇要看一看一個孩子在家裏或街上的情形，跟在學校裏的情形就知道了。在這裏你看到了一個活潑的好奇的心靈，眼睛裏是微笑，嘴唇上也在微笑，到處尋找樂趣，到處尋找知識，把它作為樂趣，時常用他自己的方式明白清楚又強烈地表達出他的思想；而在那裏你看到一個疲倦的、畏縮的心靈，祇用他的嘴唇皮的動作，反復念着別人的思想、別人的字眼，那樣地衰弱恐懼，無精打采——這孩子的心靈像蝸牛縮進了它的殼。”² 托翁認為祇要稍稍比較下這兩種截然相反的情形，就能知曉哪一種教育方式更適合兒童發展。無獨有偶，魯迅也憤慨於成人社會以“教育”之名對兒童自由天性的扼殺，不過他始終聚焦於獨特的國民性視角考察這一問題。在晚年寫作的《從孩子的照相說起》一文中，魯迅依照自己對中日兩國兒童生活形態的切身觀察指出，中日兩國兒童如果穿上相似的衣服，從外表看雖然難以分辨，但把那些行為

¹ 相關記載見（俄）列夫·托爾斯泰 1857 年 4 月 6 日的日記，轉引自劉念茲、孫明霞：《愛的先知：托爾斯泰傳》，第 73 頁，河北人民出版社 2012 年版。

² 劉念茲、孫明霞：《愛的先知：托爾斯泰傳》，第 106 頁，河北人民出版社 2012。

舉止貌似溫文爾雅、不苟言笑者“速斷”為中國孩子，將另一類“不怕生人”、“大叫大跳”的頑皮兒童判斷為日本孩子，大致是不錯的。魯迅由此指出中日兩國教育觀念的不同並闡發道：“馴良之類並不是惡德。但發展開去，對一切事無不馴良，卻決不是美德，也許簡直倒是沒出息。”¹ 這種對傳統教化方式的批判簡直與托翁如出一轍。

由於中俄兩國文化傳統、社會歷史境遇的差異，魯迅與列夫·托爾斯泰的精神對話難免會遭遇難以逾越“厚障壁”的阻隔。“十月革命”後的俄蘇文藝界普遍將托翁列入需要被批判、被揚棄的“舊式知識份子”之列，而這又影響了中國左翼文人對托爾斯泰的評價，魯迅當然也不可能完全跳出自己的時代背景之外。他反復強調托爾斯泰絕對寬容、完全利他的理想願景並不適用於“誠”與“愛”一向匱乏的中國社會，但可貴的是魯迅從未因此否定托爾斯泰的大愛哲思。“在魯迅看來，馬克思主義者是吸收了托爾斯泰的遺產的，但托爾斯泰也不過歷史的中間物的一個。其有限性也無可置疑。對於這個偉大人物的讀解，中國的知識界還沒有做好精神的準備。”² 面對托爾斯泰這座文化巔峰，普通人難免會誤讀、歪曲其複雜深邃的思想洞見。所謂列夫·托爾斯泰的“不抵抗主義”，乃是一種以訛傳訛、日趨膚淺化的思想歪曲。其實托翁並非主張不與邪惡勢力作鬥爭，他反對的祇是“以眼還眼”、“以牙還牙”、以暴制暴的惡性循環。在《不可殺人》一文中，托翁獨具慧眼地指出：“以為殺掉這些人便能解救受壓迫的人民，消除屠殺生靈的戰爭，那實在是一種最膚淺的看法……可以說，壓迫各國人民、發動戰爭殺人的罪魁禍首，不是亞歷山大們和亨伯特們……真正的罪魁禍首是擁戴他們當皇

¹ 魯迅：《且介亭雜文·從孩子的照相說起》，《魯迅全集》第六卷，第83頁，人民文學出版社2005年版。

² 孫郁：《魯迅與俄國》，第222頁，人民文學出版社2015年版。

帝，同意他們可以享有生殺大權的人。”¹在托翁看來，以暴力手段貌似“乾淨利索”地除掉一兩名騎在人民頭上作威作福的“反動派首領”，並不必然導致人類社會的實質性進步。且不說中國古人早就有“冤冤相報何時了”的樸素常識，可見中西方的哲思智慧並無本質區別；托翁更深邃的思考還在於，社會大多數人懷揣的自私自利之心，為了一點小小利益不惜出賣自己自由人格的趨炎附勢，才是阻撓社會進步的真正的罪魁禍首；而那個“站在金字塔最高處”不受任何約束的帝王般的首領，如果“一旦敗壞”便會一面無休止地行兇作惡，“另一面十分自信他在為人類造福”。²托翁首倡一種與邪惡統治者、不義侵略者的“非暴力不合作”主張，後來被印度哲人甘地等繼承發揚並付諸於實踐，成為二十世紀人類社會綻放出的最靚麗多彩的文明之花。

托爾斯泰的洞見與魯迅對辛亥革命的反思批判不乏神似之處。魯迅通過自己的創作也同樣揭示出，單純的以暴易暴式的政體更替，與整個社會的進步革新無關。但魯迅對托翁“無限寬容”的主張顯然不能接受，相反他反復強調要“痛打落水狗”，直到去世前仍重申“一個都不饒恕”。這可視為是橫亘於魯迅與托爾斯泰之間最“堅不可摧”的一個“厚障壁”。筆者認為其背後是中西方文化母體分別孕育的無神論、多神論、泛神論觀念，與西方一神論哲學的阻隔衝突。

三、（最）深刻的隔膜與領會：魯迅與一神論哲學

與尼采的“上帝死了”和“敵基督”立場迥然不同，也與魯迅對“造物主”

¹（俄）列夫·托爾斯泰：《懺悔錄》，《列夫·托爾斯泰文集》，第421—423頁，人民文學出版社2010年版。

²（俄）列夫·托爾斯泰：《懺悔錄》，《列夫·托爾斯泰文集》，第426頁，人民文學出版社2010年版。

的反抗有別，列夫·托爾斯泰從未動搖過他對“上帝（唯一造物主）”的虔誠信仰。這一信念不僅造就了托爾斯泰聖徒式忘我獻身的殉道精神，還牢固樹立起對終極未來的信心。魯迅對此是心領神會的，在1922年寫作的小雜感《無題》中，他記述了生活中微不足道的一件小事：自己在購買糕點時被店員過於“盯梢”，給自己造成了心靈的不安和不快，其實這從側面折射出魯迅性格的多疑。直到回家後一邊慢慢品嚐分剩的幾塊“黃枚朱古律三文治”，一邊“看幾葉托爾斯泰的書”，才“漸漸覺得我的周圍，又遠遠地包着人類的希望。”¹可見魯迅心目中的托爾斯泰，幾乎成為了“人類希望”的象徵。但這希望於魯迅來說又畢竟太過遙遠。托翁描繪的通過懺悔而實現靈魂“復活”的理想藍圖，遠不如堪稱“偉大犯人”的陀思妥耶夫斯基對精神“煉獄”的揭示，更能引起魯迅的心靈共鳴。而現代文壇上對托翁過於“癡迷”的作家如巴金、冰心等也常常“不免單一和純真”，相反，那些“深味社會的知識份子，則不會簡單皈依在托爾斯泰那裏，因為中國的社會，畢竟還是過於複雜。”²周氏兄弟從托爾斯泰思想裏的“進進出出”，的確如孫郁先生所說，從中折射出的是現代中國文人在攝取外來思想時的“不易”和“選擇中的徘徊”。³

但魯迅和周作人又有本質不同，直到晚年他依然自覺不自覺地與托翁進行着精神對話。晚年的魯迅投入大量精力譯介高爾基等蘇聯新生代作家，未免不存在通過高爾基這一“視點”與托翁精神對話的心理訴求，“魯迅在閱讀高爾基的過程中，默默地與高爾基所批判的以托爾斯泰、陀思妥耶夫斯基為代表的俄國舊文人傳統進行對話，這些對話與魯迅1930年代的生命體驗

¹ 魯迅：《熱風·無題》，《晨報副刊》1922年4月12日。

² 孫郁：《魯迅與俄國》，第217頁，人民文學出版社2015年版。

³ 孫郁：《魯迅與俄國》，第217頁，人民文學出版社2015年版。

交織在一起，形成了別有意味的存在。”¹ 這一“別有意味的存在”背後，不僅隱含着魯迅在“新我”、“舊我”蛻變中的逡巡憂疑，更包含了當現代暴力革命的內在邏輯與其一貫秉持的人道主義觀念發生衝突時，魯迅思想意識深處的劇烈動盪及其深層次思索，而這就不能不涉及魯迅宗教文化觀念的複雜深邃。

讓我們再次回到魯迅早年的《破惡聲論》。這篇綱領性的文言論文集集中反映了魯迅的宗教文化觀，他寫作此文的主要動機，就是要抨擊作為“惡聲”之一且“於今為烈”的破除“迷信”之“科學”主張。在魯迅看來，“宗教由來，本向上之民所自建，縱對象有多一虛實之別，而足充人心向上之需要則同然”。雖然以現代科學視角反觀這些“宗教迷信”，不乏謬誤荒唐之內容，魯迅卻深思熟慮地發出告誡：“雖信之失當，而嘲之則大惑也。”² 魯迅別具慧眼地為那些被“志士”們判定為“迷信落後”的中國宗教傳統而辯誣：“雖中國志士謂之迷，而吾則謂此乃向上之民，欲離是有限相對之現世，以趣無限絕對之至上者也。人心必有所馮依，非信無以立，宗教之作，不可已矣。”³ 時至今日重溫這些觀點，魯迅的高瞻遠矚、深思熟慮著實令人驚歎。魯迅還旗幟鮮明地指出：“倘其樸素之民，厥心純白，則勞作終歲，必求一揚其精神。故農則年答大戩於天，自亦蒙庥而大酺，稍息心體，備更服勞。今並此而止之，是使學軛下之牛馬也，人不能堪，必別有所以發洩者矣。”⁴ 中國底層人民在辛苦勞作之餘，通過民間宗教禮儀或寄託自己的心靈，或消遣娛樂放鬆心情，如此“自慰之事，他人不當犯乾，詩

¹ 范國富：《魯迅晚年與高爾基及列夫·托爾斯泰的對話》，《東方論壇——青島大學學報（社會科學版）》2019年第3期。

² 魯迅：《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《魯迅全集》第八卷，第30—32頁，人民文學出版社2005年版。

³ 魯迅：《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《魯迅全集》第八卷，人民文學出版社2005年版，第29頁。

⁴ 魯迅：《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《魯迅全集》第八卷，人民文學出版社2005年版，第32頁。

人朗詠以寫心，雖暴主不相犯也；舞人屈申以舒體，雖暴主不相犯也”；然而此等不可或缺的“農人之慰”，卻被某些高舉“科學啟蒙”的“志士”們判定為“封建迷信”欲要除之而後快，魯難怪譴責道：“則志士之禍，烈於暴主遠矣。”¹ 證之以二十世紀中國社會的風雲變遷，不能不承認魯迅觀點的前衛性，他的文化視界遠遠超越了那個太過“破舊立新”的急劇變革時代。

魯迅的所謂“雖信之失當，而嘲之則大惑也”，顯然也適用於他對列夫·托爾斯泰宗教信仰的評價上。魯迅雖不像列夫·托爾斯泰那樣具有虔誠的宗教信仰，但他對耶穌人格的偉大和忘我的獻身精神始終滿懷敬意。耶穌為了拯救民眾於水火而義無反顧踏上自我犧牲的故事，對魯迅產生的強烈震撼自不待言。耶穌受難是魯迅筆下經常提到的典型意象之一，人們經常提及的，是他在散文詩《復仇》（其二）中對這一事件的重述。其實魯迅筆下的不少革命先驅形象，都與耶穌處於近似的精神譜系。《藥》中的夏瑜這一人物與《復仇》（其二）中的耶穌形象，都是在為民眾慷慨捐軀的同時遭受了“庸眾”的不解和敵視，作家為其鳴不平的悲憤是溢於言表的；散文詩《復仇》（其二）則以短短六百餘字篇幅，反復渲染了“四面都是敵意，可悲憫的，可詛咒的”的精神氛圍，“悲憫”、“詛咒”也成為貫穿這篇散文詩最醒目的“關鍵字”。魯迅實際上是把耶穌塑造成一名既反抗邪惡統治，又向庸眾“復仇”的“摩羅戰士”，這與他把列夫·托爾斯泰跟尼采等“摩羅戰士”相提並論的思路，是完全一致的，都難免有一種“尼采化”傾向，而與托翁主張的耶穌式“忍從”、寬容背道而馳。而在散文詩《淡淡的血痕中》，魯迅則直斥“目前的造物主”與人間暴君、人類社會的怯弱者同流合污，把拯救人類的希望寄託於“看透了造化的把戲”的“叛逆的

¹ 魯迅：《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《魯迅全集》第八卷，第32頁，人民文學出版社2005年版。

猛士”身上。¹所有這些均反映出魯迅與西方一神論理念的根本分野。

“一神論”哲學很容易使人聯想起一神教。事實上無論最古老的猶太教還是基督教、伊斯蘭教等發端於西方的宗教傳統都屬一神教範疇。但一神論哲學與一神教又有不同，“一神教就是一神教，而一神論更主要是一種思維模式，來源於一神教，但已經推廣為理解一切事情尤其是政治、倫理和文化的一種思維模式。”²由於兩者之間的密切關係，人們常常在抵制一神教的同時，對其背後的一神論哲學思維也一同抵制和漠視，殊不知近似於“把洗澡水連同嬰兒一同倒掉”般的愚蠢。一神論哲學深刻形塑了現代社會的各個方面，如果說宗教勢力在西方正走向衰退，但作為西方思想中根深蒂固思維模式的一神論不僅從來沒有式微，還正以“新的形式在現代重新登場”，而且不再局於宗教的形式。³事實上包括“絕對精神”、“普遍規律”等主客觀超驗理念，都可讓人窺見到那個一目了然的一神論身影。可惜絕大多數現代中國文人對此充滿隔膜和誤讀，從而無法與西方主流文化界進行深層次的對話交流。需要警惕的是在跨文化交流和比較中，如果太過局囿於自我文化本位立場，則難免會出現將他者文化形象“汙名化”的傾向。筆者發現類似傾向即使在一些德高望重、視野開闊的學者那裏也在所難免。如嚴家炎先生曾把陀思妥耶夫斯基《罪與罰》中的主人公拉斯科爾尼科夫對上帝的皈依並獲得自我救贖，與魯迅筆下的魏連殳違心地背棄自己的信念，投奔到軍閥門下做一名幕僚，違背良知曲己奉迎的人生選擇相提並論。在他看來，“信奉尼采超人哲學的拉斯科爾尼科夫，動手殺了那個本身很殘忍的放高利貸的老太婆和她的妹妹，以證明自己並非蟲豸，但精神隨即崩潰，靈魂受到難以

¹ 魯迅：《野草·淡淡的血痕中》，《魯迅全集》第二卷，第226、227頁，人民文學出版社2005年版。

² 趙汀陽，阿蘭·樂比雄著：《一神論的影子》，王惠民譯，第3頁，中信出版社2019年版。

³ 趙汀陽，阿蘭·樂比雄著：《一神論的影子》，王惠民譯，第11頁，中信出版社2019年版。

忍受的煎熬，終於皈依上帝，投案自首，到西伯利亞服苦役而走向新生”，與魏連殳受盡生活煎熬，放棄原先的人生態度，“轉而當了軍閥杜師長的顧問”的人生抉擇，幾近相似。¹ 魯迅當然不會讓在精神上酷肖自己的魏連殳最終“走上皈依上帝的道路”，但拉斯科爾尼科夫通過精神皈依使自己獲得了心靈的寧靜和靈魂的新生，卻與魏連殳違心地放棄自己的信念，墜入心身分裂的精神煉獄，完全不可同日而語。如果說拉斯科爾尼科夫的人生抉擇，揭示出陀翁內在的精神求索歷程，那麼魏連殳則代表了魯迅內心無可依傍的倔強和孤心苦境，就具體的身心感受而言，應該是大不一樣的。

然而，將托翁僅僅定位於宗教聖徒或“光明使者”，顯然也是一種誤讀或“簡化”傾向。普通讀者大概難以置信的是，在托翁深深服膺於耶穌“無限寬容”哲學的同時，他本人卻經常陷入不容異見、善於衝動並挑起事端的人生漩渦，甚至給人以“極不寬容”的印象。列夫·托爾斯泰的意氣用事、言語偏執和喜歡與人爭辯，據說在當時的俄羅斯文壇社交圈很知名。他曾多次因為一件雞毛蒜皮的小事就與人發生爭端，並輕率地提出與人決鬥，甚至還向屠格涅夫這位曾經像慈父般愛護他的文壇前輩發起“決鬥”要求。如此衝動和偏執的個性，在很多人看來簡直有些“不正常”。至於托翁的婚戀糾葛、他與妻子愛恨交加的情感關係，更早已成為托爾斯泰研究不可回避的“話題”之一。人們或許會詫異像列夫·托爾斯泰這樣一位品行如此高潔的人，一個試圖全心全意為他人服務的人，卻對自己朝夕相處、無私忘我地愛着他的妻子索菲亞女士，達到厭惡至極的程度。這背後隱含的“愛人類整體”與“愛個體人類”的悖謬關係，實在引人深思。

不僅如此，即使像列夫·托爾斯泰那樣懷有虔誠信仰的人，仍不時萌生“懷疑一切”的虛無念頭。他不止一次在日記中坦承自己忽然就莫名其妙

¹ 嚴家炎：《複調小說：魯迅的突出貢獻》，《中國現代文學研究叢刊》2001年第3期。

妙產生一種懷疑一切的感覺，而且時常潛伏在他的心頭揮之不去。¹ 在其《懺悔錄》中，作者一開篇就訴說自己雖然接受了東正教的長期教育，“從童年開始，連同整個青少年時期，人們一直以這種教義對我進行教育”。可是當他十八歲念完大學二年級的時候，“我對教給我的一切都不相信了。”² 對基督教教義的疏離，不僅由於托翁青春期的性格叛逆，更主要是因為他目睹了太多基督徒的愚蠢和虛偽：“無論是現在還是以前，公開推崇和信奉正教的大都是一些愚蠢而殘酷，既無道德又自以為了不起的人。自稱不信教的倒大多是一些聰明、誠實、坦率、善良、高尚的人。”³ 他看到太多的人把信仰的物件當作“獵取眼前利益的手段”；他還承認自十六歲開始就不再做禱告，不主動上教堂，不再相信“小時候教給我的一切”。雖然在內心深處，托翁從來沒有否定過上帝的存在，但“究竟是怎樣的一位上帝，我也講不清楚。”甚至究竟“我信仰什麼”，他自己更說不清楚。⁴ 面對如何探求和完善自己的信仰，托爾斯泰一度陷入迷惘和虛無的深淵。更可悲的是，塵世間不僅到處充滿邪惡的誘惑和物欲橫流的殘酷，而且整個道德觀念、價值觀念都已發生顛倒：“每當我企圖表現出構成我最真誠的希望的那一切，即成為一個道德高尚的人，我遇到的是輕蔑和嘲笑；而祇要我迷戀於卑劣的情欲，別人便來稱讚我，鼓勵我。虛榮、權欲、自私、淫欲、驕傲、憤怒、報復——所有這一切都受到尊敬。沉湎於這些欲望，我就像一個成年人了，我便感覺到別人對我是滿意的。”⁵ 這樣的一種人生困境，與魯迅通過魏連受展示的煉獄般的人生悲劇，實在有着太多驚人的相似。

¹ 劉念茲，孫明霞：《愛的先知：托爾斯泰傳》，第 73 頁，河北人民出版社 2012 年版。

² （俄）列夫·托爾斯泰：《懺悔錄》，《列夫·托爾斯泰文集》，第 4 頁，人民文學出版社 2010 年版。

³ （俄）列夫·托爾斯泰：《懺悔錄》，《列夫·托爾斯泰文集》，第 4 頁，人民文學出版社 2010 年版。

⁴ （俄）列夫·托爾斯泰：《懺悔錄》，《列夫·托爾斯泰文集》，第 6 頁，人民文學出版社 2010 年版。

⁵ （俄）列夫·托爾斯泰：《懺悔錄》，《列夫·托爾斯泰文集》，第 7 頁，人民文學出版社 2010 年版。

對於托翁身上的這一道德悖反性，俄羅斯流亡作家和哲學家舍斯托夫曾有極為深刻、也頗為尖刻的剖析：托翁在他生活圈子裏的人們身上，幾乎沒有發現任何好的一面，因為“好的他並不需要，他需要的是壞，以便能對什麼東西或什麼人發洩鬱積在他心中折磨人的生活問題的那種神秘而頑固的、不可解答性的怨憤。”舍斯托夫還敏銳注意到，托爾斯泰雖然喜歡援引福音書，但他學說裏的基督教成分極少，“如果把他與聖經相提並論的話，毋寧說他與舊約和先知更相像，他佈道的性質和嚴格要求性，即與後者十分相像。他並不願去說服人們，他祇是想恫嚇他們。”¹ 相對而言，就生活中具體的道德節操來看，尼采不知比托爾斯泰要“優秀”多少倍，“既然托爾斯泰伯爵本人尚且犯過如此多的罪惡，那他是否可以充當判斷自己是否是他人的行善者的法官呢？顯然，在托爾斯泰伯爵用以指稱尼采的‘非道德’這一意義上，尼采要比他更有權威：他一生不酗酒，不放蕩，不決鬥，總之，凡是充滿托爾斯泰伯爵一生中的那些事，他都不曾有過。”² 如果瞭解到尼采是在遭受怎樣的疾病折磨和孤獨痛苦中完成了他的那些不朽之作的，即使是鐵石心腸的人也難以不心生敬仰和悲憫。而在舍斯托夫看來，尼采的真正意義是跳出人們慣常的善惡思維定勢之外，重新思考“上帝”，為人類信仰的重建開闢了道路。“顯然，要想引導尼采走向信仰，並不需要旁的什麼影響。儘管如此，他還是沒有屈從於信仰，而把自己對潛在的和諧、對未來的極樂和正義所抱的一切希望，全都犧牲了”。³ 尼采的這一決絕，無法不使我們想起魯迅一再重申的“於無所希望中得救”之人生哲學。依照舍斯托夫的說法，尼采恰恰是為了他心中珍愛的“上帝”而主動放棄了信仰上帝的權力，放棄

¹（俄）列夫·舍斯托夫：《托爾斯泰與尼采學說中的善》，張冰譯，第106頁，商務印書館2019年版。

²（俄）列夫·舍斯托夫：《托爾斯泰與尼采學說中的善》，張冰譯，第119頁，商務印書館2019年版。

³（俄）列夫·舍斯托夫：《托爾斯泰與尼采學說中的善》，張冰譯，第125頁，商務印書館2019年版。

了一切心靈的撫慰和對未來“極樂世界”的嚮往的。尼采所苦苦追尋的，是高於世俗善惡標準的終極性超驗存在，就此而言，他已遠遠超越了托爾斯泰“善就是上帝，上帝即善”那樣狹隘單一的宗教觀。儘管我們無法確定魯迅是否認同舍斯托夫的這一看法，但從他對尼采的認知：“雖云據科學為根，而宗教與幻想之臭味不脫，則其張主，特為易信仰，而非滅信仰昭然矣。”¹ 不能不承認魯迅是尼采在現代中國少有的“思想知音”，同時也是最有可能深度介入西方一神論哲學並與之對話的文人之一。

綜上，如果說列夫·托爾斯泰像極了魯迅終生敬重有加的精神長輩，尼采則是他更為親近熟悉且“愛恨交加”的一名精神領域的“兄長”。不過魯迅終究是中國文化母體孕育出的現代哲人，以“多疑”著稱的魯迅從未喪失自己心中的“堅信”：“中國傳統的‘道’並不是通常所謂的支點，但它卻以一種實實在在的方式呈現著信，而魯迅的信正是在某種隱秘的地方續接了這種傳統。”² 魯迅的這一“堅信”說得通俗一點，乃是儒家傳統中“知其不可為而為之”的堅韌頑強和佛家“我不入地獄誰入地獄”（地藏菩薩）式犧牲鬥爭精神的奇異結合，並最終演化為“誓與地獄共存亡”的決絕慘烈。魯迅的“多疑”還使他對作為主體的“自我”充滿懷疑和拒斥，骨子裏滲透著一種絕望和淒悵的氣息。而無論是魯迅還是尼采、托爾斯泰那些偉大人物的心靈世界，不僅如浩瀚的星空那樣闊大遼遠，還不時像波濤洶湧的海洋般掀起一次次驚濤駭浪。這不能不讓我們感喟：經過了多少生命的歷險，他們才最終完成了人格與心智的統一。

¹ 魯迅：《集外集拾遺補編·破惡聲論》，《魯迅全集》，第31頁，人民文學出版社2005年版。

² 劉春勇：《多疑魯迅——魯迅世界中主體生成困境之研究》，第209頁，中國傳媒大學出版社2009年版。