

鲁迅走向《新青年》的道路

沈永宝

(复旦大学网络教育学院, 上海 200433)

摘要: 本文从具体史料出发, 对鲁迅自 1898 年入江南水师学堂, 至 1918 年加入《新青年》, 这二十年间的求学、研究经历, 尤其是思想发展历程, 重新作了比较完整的梳理。在考察鲁迅弃医从文、走向《新青年》的原因时, 论文特别指出基于民族主义的文学复古运动对鲁迅的困扰, 以及张勋复辟事件后与钱玄同的讨论所促成的鲁迅对思想革命的重视。

关键词: 鲁迅 《新青年》 文学复古 思想革命

中图分类号: I207 **文献标识码:** A

鲁迅走向《新青年》之路¹, 如果从 1898 年入江南水师学堂开始算起, 到 1918 年加入《新青年》为止, 历时二十年。在这二十年中, 鲁迅经历了洋务运动的尾声, 政治改良运动的全过程, 新文化运动的启幕式, 这是一条崎岖不平, 峰回路转的道路。事隔一个世纪, 当我追踪鲁迅的足迹前行的时候, 沧海桑田, 不免生“水穷山复疑无路”的感叹。不过我将尽我所能, 凭我的理解, 描述出一条我以为如此的道路, 竭诚欢迎有识者加以指正。

—

鲁迅从文的原因很多, 但从根本上说是天性使然。

鲁迅出身于书香门第, 童年就受到文学的熏陶。他的祖父在教诲子孙的“恒训”中就有“读书不成, 倒不如去学作豆腐”之类的话, 很有一点文学家的幽默感。他尽管是科甲出身, 却并不一本正经, 非但没有阻止儿孙们看“闲书”, 反而向他们推荐阅读《西游记》、《镜花缘》、《儒林外史》之类的小说。此种习性, 通过潜移默化, 影响了鲁迅。鲁迅童年就爱读《山海经》之类的书籍, 神往于人面兽、九头蛇、三脚鸟、长翅膀的人、两乳作眼的无头怪兽等等, 忘情于图文并茂的草木虫鱼鸟兽。至十二三岁时, 鲁迅已阅读过家藏的《三国演义》、《西游记》、《封神榜》、《镜花缘》、《聊斋志异》等小说, 弹词《义妖传》及《阅微草堂笔记》、《容斋随笔》、《淞隐漫录》、《板桥全集》等杂书。此外, 他又爱好镌刻艺术, 喜欢描摹木刻和石印画报上的图像。

鲁迅的童年有一个小康之家。可是, 自从 1894 年他的祖父周福清因科场舞弊案下狱, 继乃父周伯宜三年大病后逝世 (1896), 经济崩溃, 家道中落。因为生活无着, 鲁迅兄弟常常要寄食在亲戚家里, 过着近似“乞食者”的生活。生活的贫困倒也罢了, 精神上遭受的折磨则令人痛苦百倍。他的祖父以一个进士出身的朝廷命官沦为罪犯, 家庭声誉丧失殆尽。家人只有夹着尾巴做人, 在“侮辱”的眼光下生活, 因而不难“看见世人的真面目”。他的母亲希望他通过科举洗清耻辱, 争回昔日的光荣, 因此, 1898 年底, 鲁迅有参加一轮县考之举。可是考得并不理想, 排名第 137。曾有人出主意找“枪手”代考, 鲁迅没有采纳。祖父一案给他的教训, 使他不假思索就可以作出这样的决定。

鲁迅参加县考之前, 已经进入江南水师学堂学习。他作出这样的选择有经济上的考虑, 也有其它方面的原因。鲁迅祖父有一个从伯父叫周以均, “道光甲午 (1834) 科经魁, 国子监学正, 内阁中书, 议叙员外郎钦加四品衔。同治五年 (1866) 善后保举案内奉旨交部从优议叙”。所谓“善后”就是在同治三年 (1864) 绍兴被太平军收复回来的时候办理恢复地方政府的事务。按照当时规定, 朝廷命官若在太平军时期死过一个人, 便可得到一个世职。不过, 承袭世职的人只有做武官的资格。鲁迅的族叔周椒生 (庆藩) 能够在江南水师学堂做学监与此有关; 而鲁迅进入江南水师学堂免费读书与此也不无关系。(房兆楹《关于周福清的史料》天津人民出版社《鲁迅研究资料》[7]) 但是, 对鲁迅来说入南京水师学堂读书完全出于无奈。在当时人的心目中, “读书应试”才是正途, 更何况是学海军呢! 咸丰初年,

“我国士大夫震于西兵之强也，乃求西艺。谓西兵之长，长于西艺也，于是求之三十年。”可是其成效令人大失所望。1884年马尾海战，福建水师船舰大部分被毁，连马尾船厂（军工厂）也被法舰摧毁。1895年中日甲午战争，北洋水师更是全军覆没。大家对洋务运动由希望变为失望，由崇尚到怀疑。当时“所谓学洋务，社会上便以为是一种走投无路的人，只得将灵魂卖给鬼子，要加倍的奚落而且排斥的”。这话并非言过其实。鲁迅在江南水师学堂入学注册时，他的族叔周椒生（庆藩）以为本族后辈进学堂当兵有失体面，不宜使用家谱上的名字，于是将鲁迅的本名“樟寿”改为“树人”。可以说，鲁迅离家前他母亲给他八元川资，叫他“自便”，也就是叫他自寻一条生路的意思。总之，鲁迅是在走投无路的状况下，抱着无可奈何，甚至屈辱的心情接受水师学堂的，谈不上志愿。当然，鲁迅因此得到了“走异路，逃异地，去寻求别样的人们”的机会那是另一回事了。

在江南水师学堂鲁迅被分在管轮班的机关科。这属于应用技术类专业，与鲁迅的特长、兴趣、爱好不相一致。本来，作为一名未来的轮机技师，鲁迅应该老老实实地呆在轮船舱底的机房里，与轮机的轰鸣声为伴。可是他志不在此，身在舱底，心却留在甲板上，俯视浩瀚的大海，仰望无际的蓝天。他意识到若不他图，“那就上不了舱面了”。所以，他在江南水师学堂呆了不足半年就想到退学。江南水师学堂，尽管管理不善，课程安排松散，不能令人满意，但毕竟是不同于三味书屋的新式学校，而且所学新学比旧学也有趣得多。惟其如此，他在参加了一轮县考之后，拿定主意，告别科举制度，决心接受现代教育。不过第二年，他已改入江南陆师附属的矿路学堂了。

矿路学堂的教学管理明显优于江南水师学堂，课程设置有更多的新学内容，除德文和国语之外，还有所谓格致（物理学）、地学（地质学）、金石学（矿物学）、算术、地理、机械制图、体育等。这些完全不同于三味书屋里的“子曰诗云”的课程，鲁迅学得兴趣盎然。他不仅认真学好正课，还自学了生理学、全体新论、化学卫生论之类有关医学的书籍，又阅读了不少国外的自然科学的论著，曾抄录了英国地质学家莱伊尔的《地质学大纲》。

学校与私塾不同，除了学习新学的课程之外，还可以获得许多私塾难于接触到的新东西。百日维新虽然失败了，但新学却在迅速普及。江南陆师矿路学堂的校长是个维新派，他上下班时坐在马车上读《时务报》，给学生出的作文题目居然是“华盛顿论”。就在这个时候，鲁迅读到了严复译述的《天演论》。这本书不仅使他懂得“物竞”“天择”的道理，还了解了有关苏格拉第、柏拉图、斯多噶及其学说。后来，他对严复所有译述的政治、经济学著作，每译必读，无一遗漏，使鲁迅大开眼界。鲁迅在江南陆师矿路学堂接受了现代科学技术、现代政治、现代经济学的启蒙教育，为他后来成为一个现代知识分子打下了一个初步的基础。

鲁迅就读于矿路学堂之后，一面学习现代科学知识，一面继续保持着童年对小说、艺术的兴趣，大量阅读有关书籍，乐此不疲。据他的同学张协和说，鲁迅在下课之后从不复习课业，终日阅读小说（笔记小说如《西厢记》等），过目不忘，对《红楼梦》几能背诵。（张协和《忆鲁迅在南京矿路学堂》，载《新华日报》1956年10月19日）鲁迅在此期间阅读了柯南道尔的侦探小说《包探案》，哈葛德的蛮荒小说《长生术》，林纾翻译的《巴黎茶花女遗事》等。1899年12月还参加李伯元主编的《游戏报》的征文活动，并列在获奖名单的前十名。

鲁迅在矿路学堂学习三年，一心钻研科学，对于旧学则不甚注意，最后以一等第三名的成绩毕业。此时，鲁迅已经懂得知识，特别是科学知识无疑是达到适应和生存目的的关键。但是科学知识是一个无止境的领域，矿路学堂所学仅仅引导他到达科学殿堂的门口。因此毕业的时候，一种不满足感油然而生。鲁迅后来在《朝花夕拾·琐记》中回忆说：“毕业自然大家都盼望的，但一到毕业，却又有些爽然若失。爬了几次桅，不消说不配做半个水兵；听了几年讲，下了几回矿洞，就能掘出金、银、铜、铁、锡来么？实在连自己也茫无把握”。“爬上天空二十丈和钻入地下二十丈，结果还是一无所能，学问是‘上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见’了。”于是，想到出国留学深造。1902年4月，鲁迅留学日本，先进弘文学院修读语言，作为日后进行专业学习的准备。

二

1902年4月，鲁迅从南京到东京留学。半年后即1902年11月，梁启超主编的《新小说》创刊了。

创刊号刊载梁启超的转移文坛风气的名文《论小说与群治之关系》。该文强调小说的宣传功能，认为小说有熏、浸、刺、提四种力，能够牢笼一世，化育群伦。欧洲教主利用它来创立教门，政治家利用它来组织政党；日本明治维新的政治家借它作宣传工具，推动政治改革。因此，梁启超视小说简直无所不能，尊之为“文学之最上乘”。

大概由于鲁迅早已是梁启超主编的《清议报》、《新民丛报》的读者，所以，当《新小说》创刊号面世不久，鲁迅很快地就注意到了它。1902年12月16日，他写给家人的信中把它赞为“佳书”，向家人推荐。并在次年4月，托回国的同学把《新小说》捎回家。这本杂志对鲁迅发生极大的影响。据周作人的《知堂回想录》推断，鲁迅从事文学运动，只是读了梁启超的《新小说》，以及受了《论小说与群治之关系》的一点影响罢了。

《新小说》发表过诸多科学幻想小说，其中连载的《海底旅行》（今译《海底两万里》）使他感到耳目一新。对此，三十年后他仍记忆犹新，说：他“在《新小说》上，看见了焦士威奴（即儒勒·凡尔纳）所做的号称科学小说的《海底旅行》之类的新奇”。（《南腔北调集·祝中俄文字之交》）这类小说不仅与中国的言情、谈故、刺时的小说不同，就是与《山海经》、《玉历钞传》也大异其趣。

鲁迅在矿路学堂接受了现代科学技术的训练，到日本之后，感受到落后的中国与现代化的日本之间存在的极大的差距，并且知道科学知识及其应用是国家进步不可缺少的前提；同时，西方科学技术给日本人带来的聪明才智，使鲁迅更感觉到中国同胞的蒙昧和无知，而确信科学幻想小说是进行科学普及和思想启蒙的理想工具。他在《中国地质略论》一文中说：“工业繁兴，机械为用，文明之影，日印于脑，尘尘相续，遂孕良果……”。于是他萌生了借助科学幻想小说进行思想启蒙，服务于祖国复兴和解放事业的念头。他在《月界旅行·辨言》中写下了这样的感想：

盖陈科学，常人厌之，阅不终篇，辄欲睡去，强人所难，势必然矣。惟假小说之能力，被伏羲之衣冠，则虽析理谭玄，亦能浸淫脑筋，不生厌倦。……故掇取学理，去庄而谐，使读者触目会心，不劳思索，则必能于不知不觉间，获一斑之智识，破遗传之迷信，改良思想，补助文明，势力之伟，有如此者！我国说部，……架栋汗牛，而独于科学小说，乃如麟角，智识荒隘，此实一端。故苟欲弥今日译界之缺点，导中国人群以进行，必自科学小说始。

这个时候，鲁迅写了一首古体诗《自题小像》：“灵台无计逃神矢，风雨如磐暗故园。寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕。”《山海经·大荒西经》说：西方有个轩辕（黄帝）台，它的东面部落里的人，因为惧怕触犯了黄帝的神灵，不敢向西方射箭。“灵台”也就是轩辕台，喻为中国；“神矢”也就是以先进科学技术为背景的枪炮工艺了。鲁迅作诗明志，决心要用自己的心血进行科学启蒙，激起国人对于科学技术的热情，发展科学技术，壮大国力，恢复昔日神“矢”不西射“轩辕灵台”的光荣。

1903年8月以后，鲁迅开始翻译科幻小说，译有《月界旅行》、《地底旅行》（前二回）、《北极探险记》（稿已佚）、《造人术》（美国路易丝·托伦作）、《地底旅行》（法国儒勒·凡尔纳），其间还为周作人校阅译稿《侠女奴》、《黄金虫》。鲁迅从事科学幻想小说翻译，在风格上完全接受梁启超的影响。梁启超译《十五小豪杰》，在文体方面，“纯以中国说部体段代之”，采用章回体；在用语方面，采用半文半白的所谓“文俗并用”的语言。鲁迅译《月界旅行》，结构上也采用章回体，也是文言、白话参用。关于新小说的见解，与梁启超如出一辙：梁启超本拟采用通俗体，但在译述过程中发现，纯用俗语甚为困难，而文言、白话参用，劳半功倍，反觉方便；鲁迅则说：“初拟译以俗语，稍逸读者之思索。然纯用俗语，复嫌见繁，固参用文言，以省篇页。”又据说他译《北极探险记》“叙说用文言，对话用白话”。此种半文半白，亦文亦白的格调正是梁启超当年极力提倡，又遭非议的新文体。此时的鲁迅实为地道的梁启超的新小说派。

其实，鲁迅所受梁启超新小说的影响远不止于科学幻想小说。周作人说：鲁迅读过《新小说》、《清议报》及《新民丛报》深受影响。但其中《新小说》给他的影响更大。至于《论小说与群治之关系》虽然对于小说的性质和种类的意见后来稍有改变；大抵由科学或政治的小说转到更纯粹的文艺作品上去了。不过这只是不看重文学之直接教训作用，本意并没有根本改变，即主张以文学来感化社会，振兴民族精神，用后来的熟语来说，可以说是属于为人生的艺术这一派的。鲁迅说到“‘为什么’做小说罢，我仍抱着十多年前的‘启蒙主义’，以为必须是‘为人生’，而且要改良这人生。我深恶先前的称小说为‘闲书’，而且将‘为艺术而艺术’，看作不过是消闲的新式的别号。”（《鲁迅全集》第4卷393

页)鲁迅后来的文学活动有了独立的发展,但是他接受《新小说》的影响无疑是一个良好的开端。

三

鲁迅在弘文学院学习二年之后,于1904年4月毕业。按照留日学生的管理规则,鲁迅从弘文学院毕业之后,应该进入日本帝国大学工科所属采矿冶金科深造,鲁迅本人也为此作了准备。他已写成《说钼》和《中国地质略论》,与顾良合编了《中国矿产志》等。可是,鲁迅改变了主意,决定放弃已有一定基础的地矿专业,而选择了医学。在当时,医学并非热门专业,而仙台医学专门学校位于日本北方的偏僻小镇,那里没有一个中国留学生,鲁迅作出这种选择原因何在呢?诚然,鲁迅在矿路学堂就自学过一些外国医学著作,对现代医学有一定的了解,或许已有一求究竟的意愿;此外,或许与《科学世界》上虞和钦的《理学与汉医》一文不无关系。

《理学与汉医》以西方现代科学为座标,推崇西方现代医学,认为现代医学借助理学(理科、自然科学)发展自己,因此,现代西方医学尊观察,重实验,研究人身的构造和人体之组织。现代西方医学,关于人的体质、药物的制造取自化学;采用电气、光线诸疗法,测试体温,使用听诊等器具,则求自物理学;研究金石、草木诸药品的性质,肺癆、霍乱诸病菌的由来,则赖博物学。总之,医学与理学成了紧密不可分离的姐妹学科。

而汉医“不明理学”,仍处在“荒古时代”。“所谓汉医者,不过识数百药名,诵数十药剂,离迷恍惚,任意增减,叩之以人身之构造,人体之组织,懵乎未知也”,“如肺叶五而为六,肝叶五而为七;肝居右以为居左,肾司溺以为藏精,膀胱有口以为无口”等等。因为无化学,所以药剂纷杂,群方混淆;因为无物理学,所以无寒温之确度而妄加臆变,无器械之设备,而仅藉观察;因为无博物学,所以以入酸不浸之石类而煎以淡水,以清淡无味之草木而列诸珍品。因为无理科诸学,故五运六气之邪说得驰骋其间,谓某疾应太白星,某疾应荧惑星,某岁金运热化寒,某岁木运清化热。有病而不得药者,即以是求之,有药而不知理者,即以是释之。嗟嗟。庸医不足言,即求其所谓上焉者,亦不过执黄岐之伪书,褚澄之空谈,以自欺欺人而已。“持此谬说之汉医,指为“杀人”者,“亡种之怪物,又何从而辞”。

虞和钦主张以现代科学技术改造汉医,使之变废为宝。他说:“汉医之足以亡种,蔽其罪曰不明理学而已。有理学以发达之,则一切解剖、针灸、冰冻、医治之术无不极其精妙,行见吾黄种之强将横绝于欧亚间。譬之理学之于中国,一噬肉之野兽,驯养之可为家乘。吾汉医之于吾种,一敝精神之鸦片必补益之,始除虫疾,是知欲禁吾汉医之坚术,不可不发明理学以消长之。呜呼,泰西有理学足以灭人国,中国无之而国日以亡。泰西有理学之医学足以强族类,中国无之而种日以促。”最后,他大声疾呼:“翘首二十纪以求其所谓旷远绵渺之理学世界,优胜劣败之天演公理,觉中国之医术宜为荒古时代之人类之一学说,而今已消绝者,乃竟蔓延亚细亚东部间,日增其毒而未有艾,岂支那大陆之大劫未尽邪。”

《理学与汉医》发表于《科学世界》第8期(1903年10月20日)。该刊与鲁迅有一定的关系,鲁迅发表于《浙江潮》第8期(1903年10月10日)的《说钼》一文,曾为《科学世界》所转载。《理学与汉医》必定给鲁迅以极大的触动,而首先就会使他联想到他父亲的厄运。在鲁迅的记忆里,汉医一向落后,巫医难分。曾给他父亲诊病的医生所开的药方中那些古怪的“药引子”,如冬天的芦根,经霜三年的甘蔗,原对的蟋蟀,结子的平地木,使他莫明其妙;设计的医疗方案及实施的医疗,则使他百思不得其解:他父亲大便出血,因为墨汁黑色可以盖过便血的红色,医生就给他父亲灌墨汁;他父亲全身水肿,水肿又称为“鼓胀病”,于是与鼓胀病共有个“鼓”字的败鼓皮用来作药,结果他父亲在服用了一百多天败鼓皮之后,终于一命呜呼!当年鲁迅对于汉医的荒唐的医术,或许心存疑惑,但也只是知其不然而不知其所以不然。他在矿路学堂阅读医书,或许就是为着解开这个疑团。所以,经虞和钦这么一说,鲁迅才恍然大悟,知道父亲死得实在冤枉。惟其如此,后来他描述他父亲的死状,真令人有撕心裂肺之痛。

鲁迅知道,他父亲惨遭厄运并非是一个偶然事件,于是就做起美梦:选择学医,预备毕业以后,救治像他父亲似的被误的病人的痛苦。由于汉医缺乏科学根据,日本明治维新前后、曾严禁中医

几十年，同时全方位输入西方现代医学。这使鲁迅“确知道新的医学对于日本的维新有很大的助力”。所以，他的学医除了治病救人之外，又有借医学传播科学思想，促进了国人对于维新的信仰的考虑。

鲁迅1904年9月入仙台医学专门学校，本来应该学完三年毕业，可是他学到不足两年就提出退学。至于理由众所周知，由于受到放映的日俄战争新闻幻灯片所触动，以为医学并非一件紧要的事，凡是愚弱的国民，即使体格如何健壮，“也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。”

其实，新闻幻灯片事件只是一个象征，鲁迅当年在仙台所遭受的屈辱何止于此。鲁迅入仙台医学专门学校就读，正值日俄战争开战不久。这场在中国领土上进行的日、俄帝国主义间的争夺战，其影响波及到日本偏僻小镇仙台。仙台医学专门学校的许多青年教师应征入伍，学生报名参加救护，仙台街道上挤满了数以千计的俄国战俘。1905年9月，日俄签订了《朴茨茅斯和约》，日本帝国主义取代沙俄享有在中国东北的权益，俄国承认日本在朝鲜的宗主国地位。日本军国主义者气焰嚣张至极，仙台车站悬挂着诸如：“欢呼日本人在中国取得更大的胜利！”之类的标语，日本举国上下弥漫着一股鄙视中国人的污浊空气，当时日本有家报纸大放厥词，说“西洋人视中国人为动物，实际上确乎不得不产生动物——下等动物的感觉，因此，他们在生理上已失去人类的资格。”鲁迅还常常可以听到这样的话：“只要看中国人的样子，就可以断定中国是必然要灭亡。”鲁迅在仙台医学专门学校内受到歧视。解剖学试验课程考试，他的成绩并不怎么突出，在一百余名学生中不过位处中间。但这在一些日本学生看来属于不正常，流言中伤之外，并进行无理的检查。鲁迅的尊严受到严重伤害，后来他说，在日本人眼里，“中国是弱国，所以中国人当然是低能儿，分数在六十分以上，便不是自己的能力了”。在仙台医学专门学校鲁迅有一位终身感激的老师藤野严九郎。在藤野眼中鲁迅并不是最优秀的学生，初入学时，日语并不太好，听课也很吃力，他所教的解剖学鲁迅只得了59.3分。藤野先生在《谨忆周树人》就鲁迅对他的尊重作了分析。藤野年轻的时候，曾向中野坂先生学习汉文，由于特别尊重中国的先贤，因而也尊重中国人，所以对鲁迅有那样特别亲近的态度。但是，那也不过看了点笔记而已。所以，他觉得很奇怪。于是，他想到了另方面的原因。“周树人来日本是在日清战争过了一些年之后，即使是这样，令人可悲的日本人仍然在骂中国人是‘猪尾巴’，由于是处在诽谤风气的时候，同学里大概也有这种人，对周树人加以歧视和排挤。”（张新颖《鲁迅印象》，学林出版社，1997.1）鲁迅之所以终身感激这位老师，就因为藤野与其他人不同，他对这位孤立无援而且学习上有困难的中国学生，不但没有歧视，而以一种正直之心，伸出援助之手。鲁迅一生深念藤野之德，正好从另一面反映了鲁迅在仙台医学专门学校的艰难处境。这个时候的鲁迅想到离开仙台，放弃医学并不难理解。其实，鲁迅对仙台的感觉一开始就不怎么好。他到仙台才一个月，在写给友人的信中就说到自己的处境与《黑奴吁天录》里的黑奴无异：“树人到仙台后，离中国主人翁颇遥，所恨尚有怪事奇闻由新闻纸以触我目，曼思故国，来日方长，载悲黑奴前车如是，弥增感喟。”但又很有自信，认为日本青年能“居我震旦青年之上”者不多见，因此“以乐观思之，黄帝之灵或当不馁欤！”鲁迅在如此令人窒息的环境中撑了将近两年，实属不易。1906年6月，鲁迅终于离开仙台医学专门学校而去。

再说，鲁迅的思维方式毕竟是属于文学家的，充满着想象力。有一次做实验，他把自己的血与青蛙的血搅和在一起，发现完全融合，他惊讶地说“我的血同青蛙的血一模一样”；又有一次做解剖图作业，他出于艺术的考虑，故意把一条血管的位置作了改动。他还说：他初次上解剖台，支解女人和儿童的尸体感到不安；在解剖乞丐、死囚和病死在监狱里的犯人的尸体时，心总是感到阵阵的刺痛。

纵观鲁迅青少年时期的兴趣爱好，可以看到，他天生就是弄文学的胚子，当水兵、当工程师、当医生均非所愿。当然，后来他在这些方面还是学有所成，不过这些只是他日后文学活动的知识和文化背景而已。

鲁迅在仙台医专的一年多时间里，仍保持着对文学的爱好。他借到《黑奴吁天录》，“乃大欢喜，穷日读之，竟毕”。（1904年8月29日致蒋抑卮）。入仙台医学专门学校仅一个月（1904年10月），他就写信给蒋抑卮，诉说入仙台医学专门学校后，因没有时间“旁及”文学的苦恼，说：“校中功课大忙，日不得息”；所授各课“皆奔逸至迅，莫暇应接”，“只求记忆，不须思索，修习未久，脑力顿辍，四年而后，恐如木偶人矣！”以至感喟“而今而后，只能修死学问，不能旁及矣，恨事，恨事！”尽管如此，他仍千方百计“旁及”文学。1905年春起便翻译科幻小说《造人术》（美国路易丝·托伦作），科幻小

说《地底旅行》（法国儒勒·凡尔纳）译毕全稿，并于1906年3月出版，其间还为周作人校阅译稿《侠女奴》、《黄金虫》。

四

鲁迅“弃医从文”正值日本留学界民族主义思潮风起云涌之时，鲁迅受其影响，思想为之一变。

“文学复古”运动转移了文坛风气，变“文无所用”为“文学救国”。中国本是文学之国，不过自洋务运动崛起，直到政治改良运动展开，文学一直受到冷落。洋务派把西方强大、中国贫弱的原因归结为中西文学观念的差异：“西国格物考工而万象生”，而“中国文胜于质百弊生”，于是“务崇质实，勿骛声华”成为时尚，社会竞言实学（应用科学），文学辞章弃之不顾。对此，著名报人王韬在《上道路论时事书》描述说：“其谈富国之效者，则言开矿也，铸币也，国土之宜，尽地之利，一若裕民而足国非此不可。至于学一端，亦以西人所尚化学、光学、重学、医学、植物学，皆有专门名家，辨析毫芒，凡若此不足以言学，而凡一切文学辞章无不悉废”。（《戊戌变法》第一册）继洋务派之后崛起的改良派，则更进一步，视文学为无用之物。严复作《原强》，说西方诸国“先物理而后文词，重达用而薄藻饰”，而中国“其学问最尚辞章”，这就是西方诸国强盛，中国贫弱的原因。因此他提出，无论是唐宋八大家，还是桐城古文，六朝选学；无论是唐诗派，还是宋诗派，均无补于救贫扶弱，应当束之高阁，等到国家“物阜民康”之时，再用它来“怡情遣兴”并不算晚。康有为、梁启超倡导维新变法，兴利除弊，指读书人只知诗文，不识时务为弊害之一。康有为《上清帝第四书》（1895）从用人角度否定文学，指出：“大地忽通，强敌环逼，士知诗文而不通中外，故聪明塞蔽，而才用不足；官求苟谨，而畏言兴作；故苟且粉饰，而事不能兴”。梁启超不但认为“文学无用”，还视文学为玩物丧志之事，说：“词章乃娱魂调性之具，偶一为之可也；若以此为业，则玩物丧志，与声色之累无异”。所以，“师友每以玩物丧志相诫”。谭嗣同说得更干脆，以为处在“中外虎争”时代“文无所用”，戏剧如赌博，只能消磨光阴，荒废学业，诗歌无非是“无用之呻吟”。甲午（1894）年底，梁启超把多年创作的诗文“愤而发篋，毕弃之”，宣布与文学告别；林旭本来“长于诗词，喜吟咏”，居然听从梁启超劝告之后，“幡然戒诗，尽割舍旧习，从南海治义理经世之学”。（何肇一《饮冰室文集·林旭传》）因此之故，当时，各地几乎处处有学会，而无文学团体，报章杂志如雨后春笋，却不见提倡文学，诗文只在综合刊的不显眼的地方占有一个栏目。诚然梁启超等倡导诗界革命、文界革命、小说界革命，而诗、文和小说都是文学。但是，他们并非有心提倡文学，无非是通过对比文、小说的变革，使之服务于政治改良而已。鲁迅在《呐喊·自序》一文中说，“在东京的留学生很有学法政理化以至警察工业的，但没有人治文学和美术。”鲁迅所说的并不是指人兴趣爱好，而是指一种文坛乃至社会的风气。

这种风气到1902年《政艺通报》出世才开始改变。其标志是该刊从日本引进了“保存国粹”的思想。日本“保存国粹”的口号是针对明治维新运动中的欧化论所谓“偏颇”之论而提出的。明治维新运动提倡学习西方，推进社会现代化。可是，在推进过程中出现了不顾国情，唯西方是好的倾向，更有甚者主张废除日本文字，改行罗马字母，改造日本人种等等。这种倾向引起社会的恐慌。19世纪末，日本政闻社刊印的《日本人》杂志，首倡“保存国粹”说，企图扼制“欧化”倾向，日本国粹思潮由此兴起。20世纪初，我国留日学生黄纯熙（节）首次引进“国粹主义”，在《政艺通报》上发表《国粹保存主义》一文，《政艺通报》主编邓实起而响应。他们以为国家、民族存亡的标志在于文化。国亡而文化传统犹存，国终能复生，民族可以兴旺，而“学亡则亡国，国亡则亡种”。1905年，《国粹学报》出世，成为国粹主义大本营。

这种风气到了章太炎从上海西牢出来流亡日本东京达到高潮，而鲁迅恰恰在这个时候“弃医从文”，从仙台跑到东京。章太炎既是同盟会健将，又是国学大师。他的革命思想由于他的好古心理所造成。因为他珍爱汉族的历史，如文学语文、典章文物、人物事迹。他以排满革命为旨归，不只是打倒满族皇帝，还要推翻二百六十年来满清统治下的一切文物制度，恢复汉族的制度。他以复古为解放，倡导“文学复古”论，并将之与意大利的文艺复兴运动相提并论，认为“彼意大利之中兴，且以文学复古为之前导，汉学亦然，其于种族，固有益无损也。”（《革命之道德》，《民报》1906年10月第8号）因

此，他的言论“大抵发思古之幽情，追溯汉唐文明之盛”，渗透着复古的精神。他主张“用国粹激动种性，增进爱国热肠”，又主张“用宗教发起信心，增进国民的道德”。他的复古连文字也不例外，认为“文辞的本根，全在文字”，“可惜小学（文字学）日衰，文辞也不成样子，若是提倡小学，能够达到文学复古的时候，这爱国保种的力量，不由你不伟大”。因此，他倡导“本字古义”。由于他坚信复兴古代文化就能复兴祖国，因此复古的同时就是排外，认为中国的典章文物足以复兴祖国，没有必要乞灵于“远西”文物。

章太炎被公认为有学问的革命家，青年学子趋之若鹜。胡朴安说：留日学生多受“章氏之感动，激于种族之观念，皆归于民族旗帜之下，风起云涌，各自发行杂志，宣传种族学说，以为革命之武器”。同时，“保存国粹”之声不绝于耳，似乎是救国的不二法门。诚如当时欧化主义的刊物《新世纪》所描述：“近数年来，中国之号称识者、动则称国粹。环海内外，新刊之报章书籍，或曰保存国粹，或曰发挥国粹，甚者则曰国粹之不讲，则中国其真不可救药。”（反《国粹之处分》，《新世纪》第44期）至于章太炎的学生则有过的无不及，“同门诸人奉先生如泰山北斗，所以都以复古为解放”。钱玄同后来回忆说：当年的主张，只有一样“古”即“皇帝”是绝对排斥的，惟于共和政体却认为天经地义，光复之后必须采用。除此之外，则不仅要光复旧物，“将满清底政制仪文一一推翻而复于古”，而且要求复于三代。一切文物固然是汉族的好，但更重要的是，“同是汉族的之中，则愈古愈好”。周作人同样如此，《知堂回想录》写道：“我那时又是民族革命一信徒，凡民族主义必含有复古思想在里边，我们反对清朝，觉得清朝以前或元朝以前的差不多都是好的”。

章太炎在日本留学界煽起来的“文学复古”思潮，使不少人如痴如醉。边缘文化往往比中原文化更能保存历史的陈迹，所以有“礼失求诸野”一说。日本从唐代开始大规模引进中国文化，因此日本保存着很多中国唐代文化的陈迹。这是“文学复古”论者引以为荣的。钱玄同的长兄钱念劬和原《国闻报》主编夏穗卿，在日本经常一同上街，看见店铺的招牌和店面，啧啧称叹不已，说有唐代遗风，感到无上光荣。周作人在《怀东京》的一文中也说到类似情况，他说“在日本的感觉，一半是异域，一半却是古昔，而这古昔乃是健全地活在异域”。所谓“古昔”就是唐代遗风。所以，日本又“有第二故乡之感。”这些怀着“亡国”之痛的留日学生在“古风犹存”的日本，发思古之幽情。这种复古主义和民族主义思潮交织在一起，几乎支配着当时的日本留学界。

1905年结束的日俄战争，虽然日本替代俄国成了我国东北的主宰，可是，中国社会微妙的文化心理令人称奇。日本、俄国都是宪政国家，“日以立宪胜，俄以立宪败”，这胜败似乎与政治并无直接的关系。此时，日本人声称，日本之所以打败俄国得力于阳明之学。这可激动了一些人的心。他们断言，王学远不及孔学，行之日本居然有如此骄人的功效，足见中国文明自有其价值。更进而言之，“中国有救弊起衰之学派”的说法。于是，东西洋文明循环论应运而生，认为西洋文明的时代将为太平洋文明所替代。一时间，大家对中国传统文化又信心百倍了。

在此思潮的裹挟之下，风气逆转，青年学子似乎又发现了中国传统学术的价值，蓦然回首，从攻读科学技术学校途中返回到传统学问上来。留日学生刘永图本来攻读自然科学，受章太炎讲学影响，终于“愿复修正名之学，以保国故是任”。（《刘永图传》，载《章太炎全集》（四）上海人民出版社，1985年）又原《洞庭波》主编著名革命党人宁调元自幼钻研经史，后留学日本，“改业科学”，经章太炎的教育，终于懂得“洋学之未必尽裨世用”，“穷途幡辙”，重操旧业，研读庄骚诸书，并做起《庄子补释》之类的旧学问来了。（宁调元《庄子补释自序》，见《太一遗书》，1915年铅印本）。毫无疑问，鲁迅也被卷进了“文学复古”的大潮之中。

尽管鲁迅一直保留着一块文学的小天地，可是自从他进了矿路学堂之后就把科学技术当作主业来对待，文学只是“旁及”。他对科学技术抱着美好的理想，认定只要科学技术发展了，人们的精神也会随之而进步。他写《说钼》、《中国矿产志》，翻译科学幻想小说，乃至到仙台学医都是顺着这个思路发展的。可是，随着文学复古思想影响的深入，他对科学技术的看法就发生了变化。科学无疑有启迪理性的作用，然而民族主义思想中所包含的伦理和政治内容却是科学力所不能及的。在日益高涨的民族主义气氛中，鲁迅从事课外阅读和思考与科学训练的目的逐渐发生了冲突。他既相信广义的科学能够启蒙的概念，又将科学狭义地看作一种职业训练。鲁迅当时的探索并没有达到西方实证主义的科学观，而是更倾向于中国的把文化与道德看得高于科学的传统观念。此时，鲁迅原先以科学促进维新思想的

信念发生动摇。1907年，鲁迅写的《人之历史》、《科学史教篇》对无保留地相信科学表示怀疑。《科学史教篇》认为过分强调科学而忽视道德、美学和宗教的价值难免会发生偏颇。他说在人类历史上，精神与物质的价值均有各自的适当的地位。所以，仅仅考虑科学技术造成的经济与军事实力，那只是“眩于当前之物，而未得其真谛”。他强调理想在科学发现及应用的重要性，认为“科学发见，常受超科学之力，易语以释之，亦可曰非科学的理想之感动”。因此，鲁迅说：“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”。因此人类所应当希望和要求的，不仅要有牛顿、波尔、康德、达尔文等科学家，而且更需要有诗人莎士比亚、画家拉菲尔、音乐家贝多芬、文人嘉耒勒。“凡此者，皆所以致人性于全，不使之偏依，因以见今日之文明者也”。《摩罗诗力说》则更进一步为文学和美术的价值辩护，认为文学可以涵养神思，激发感情，揭示“人生阂机”，而这为科学所不能。

六

鲁迅在此背景下开始“弃医从文”的活动。所作除上文已经提及的《人之历史》、《科学史教篇》之外，还有《文化偏至论》、《破恶声论》、《摩罗诗力说》，以及《域外小说集》。这些作品充满了民族主义精神。

《文化偏至论》既名为偏至，显然对于外来思潮有所批评。所谓偏至有二，一为“物质”，二为“众数”。鲁迅当时对于“物质文明”贬词甚多。他认为因受西洋思潮的影响，人们对于物质文明“崇奉逾度”，人们无止境地追求物质利益和物质享受，造成精神颓丧，道德堕落，罪恶丛生，社会停滞。救弊之道在于提倡中国的精神文明。这是一个古老而失效的药方。精神文明与物质文明本来紧密相联，不可分离。西洋对于物质文明不知疲倦的追求，其结果物质文明高度发展，精神文明日益提高，并以两者傲视世界；中国人知足常乐，不求物质享受的进步，安于贫穷，崇尚简朴，安于天命，安分守己，得过且过，精神毫无进取之心，精神文明无从说起。过了一百年以后的今天尚且有相当的人们尚未脱贫，何况当年，生产力极度低下，物质贫乏，人民饥寒交迫，哪里谈得上“崇奉逾度”。由此可见，一旦受了传统观念的束缚，人的聪明才智就会大打折扣。

因为鲁迅主张“掙物质”，因而反对“制造商估”。本来农业、工业与商业相辅而行，“农工无商，则有货不行；商业得法于农工大有益也”。可是，中国历来重耕读轻工商。晋代贱视商人，法律规定凡经商者须有特别标志，一是额头上做有标记，称为“白额帖人”；二是穿的鞋子必须一白一黑，而“西汉摧折富商，俾不得与齐民齿”，并禁止商人从政。因此西方人跨洋过海到中国来做生意，而我国对于商人则贬之为“铜臭”，斥之为“守财奴”。章太炎先生是主张制裁“制造商估”的。他的《讨满洲檄》认为：今人“震于泰西文明之名，劝工兴商，汗漫无制，乃使豪强兼并，细民无食”。《五朝法律索引》还说，汉代为商人规定特别标志，是汉代法律的长处。鲁迅反对“制造商估”实在是被章太炎引向了误区。

鲁迅对于“物质文明”的看法后来是改变了。章太炎《学弊论》认为“凡学者赞其攻苦食淡，然后能任艰难之事，而德操亦固”。鲁迅认为此论值得商榷。他说要“使学子勿慕远西物用之美，而安守其固有野与拙，则是做不到的。因为穷不是好事，必须振拔的。”（许寿裳《亡友鲁迅印象记》）鲁迅到了五四时期更有鲜明的见解，把“外国物质文明虽好，中国精神文明更好”的观点列为“爱国自大”者的特征之一。

鲁迅的所谓“众数”与“个人”是对应的。“个人”不是自由民主意义的个性，与五四时期所谓解放个性并不是同一概念，它所指为“天才”（英哲）。鲁迅说：英、美、法的“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。流风至今，则凡社会政治经济上一切权利，义必翻公诸众人，而风俗习惯道德宗教趣味好尚言语暨其他为作，俱欲去上下贤不肖之闲，以大归乎无差别。同是者是，独是者非，以多数临天下而暴独特者，实十九世纪大潮之一派，且曼衍入今而未有既者也。”（《文化偏至论》）从这里看，此时的他其实是不欢迎五四时期成为主流的自由、民主、平等的民主思潮。鲁迅对于民众抱着不信任态度，认为民众缺乏判断是非的能力，并因此认为：

是非道理，政治上的事情不可公之于众，公之于众必遭败绩。所以他追随章太炎反对代议制。章太炎的《代议然否论》认为“代议政体不如专制为善。满洲行之非，汉人行之亦非，君主行之非，民主行之亦非”。既然“民众”不可依靠，惟有相信天才。“只有超人出现了，天下才能太平。如果不可能有超人，那也要英哲”。所以，《破恶声论》呼唤超人出世，认为否则的话，中国难免“沦没”。

《摩罗诗力说》按民族主义文学为标准取舍外国文学。民族主义文学是抵触外来文化的，但如果理解为对外文化一概排斥又不尽然。黄节解释国粹论说：“本我国之所有而适宜焉者，国粹也；取外国之宜于我国，而吾国足以行焉者，亦国粹也。”《摩罗诗力说》就属于“外国之宜于我国，而吾国足以行焉者”。波兰诗人密茨凯维支的《先人祭》有诗句曰：“喝血喝血，复仇复仇！仇吾屠伯！天意如是，固报矣；即不如是，亦报矣！”这与章太炎提倡的报“九世之仇”的精神一致，所以，鲁迅赞之为“复仇诗人”。鲁迅推崇拜伦，因为拜伦“花布裹头，去助希腊独立”，与苏曼殊赞赏拜伦“谋人家国，功成不居”并无高下之分。所以鲁迅推崇的“摩罗”，完全是民族主义的应有之义。鲁迅后来评《摩罗诗力说》的动机时也说到这一点，他说“介绍波兰诗人，还在三十年前，始于我的《摩罗诗力说》，那时满清宰华，汉民受制，中国境遇，颇类波兰，读其诗歌，即易于心心相印”（《且介亭杂文二集·“题未定”草（三）》）。又在《坟·题记》说：《摩罗诗力说》等文“先前是怎样地使我激昂呵，民国告成之后，我便将他们忘却了”。周作人论鲁迅，认为这一时期鲁迅的思想可以民族主义来概括，读过《文化偏至论》等文，我以为周作人之说为不易之论。

鲁迅初涉文坛，翻译科幻小说走的是梁启超新文体的路，后来接触西方思想和文学，大半通过严复、林纾的介绍，并且都受到他们的影响。而对于章太炎的“本字古义”不免头痛，他说，木版《楹书》出版，他“读不断，当然也看不懂”。后来受“文学复古”思想的影响，读《民报》上章太炎的文章，渐渐发生兴趣，并成为文字上的好古派。鲁迅和周作人在翻译《域外小说集》时请教章太炎，俄国斯蒂勃鄂克的《一文钱》译成后，曾“请太炎先生看过，改定好些地方”，并由章太炎发表在《民报》第21号（1908年6月）上。他为着“了解古训，以期用字妥贴”，曾向章太炎学习《说文解字》、《尔雅》等。于是，就“受了章太炎先生的影响，古了起来”，“写文多喜用本字古义”，“又喜欢做怪句子和写古字”。写鸟字下面必只有两点，见梁字就觉得讨厌。译稿上换上许多古字，如踢改为踶，耶改为邪，域改为彘之类。《域外小说集》中大都如此。译文“不但句子生硬，‘诘谵聱牙’，而且也有极不行的地方”（1921年上海群益书店再版《域外小说集》序）。1920年重印时，考虑到拓印困难，才把有些古字再改为通用字。此种习惯以后还保留着很长时间。1914年译成《黄蔷薇》，因为蔷薇的名称不见于经传，改名《黄华》，以求古雅。当年蔡元培先生得到赠达的《彘外小说集》，通读一过，大为感慨，说“译笔古奥，比林琴南君所译的，还要古奥：止要看书名‘域外’写作‘彘外’，就可知先生那时候对于小学的热心了。”（《记鲁迅先生轶事》，《青年界》，1936年11月号）鲁迅在杭州两级师范学校任教，积习难改，还用这种文字编写讲义。当时白话文尚未流行，古文的风气、尚盛，鲁迅用《域外小说集》式的古文译述动、植物学讲义，很被人称赞，受到学生的尊敬。但是，他的讲义不容易看懂。如生理卫生生殖系统的讲义写得很简单，而且还故意用着许多古字，用“也”字表示女阴，用“了”字表示男阳，用“ ”表示精子，诸如此类，在无文字学素养或未曾亲自听讲的人看来，好比一部天书。

鲁迅追求“本字古义”耗费了不少时间和精力，作为回报便是“此路不通”。由于失之古奥，投稿往往被退回。有一位编辑在退稿信上说：“行文生涩，读之如对古书，颇不通俗”。《域外小说集》初版，卖了几年一共只卖出二十一本，古奥必是原因之一吧。尽管如此，鲁迅也并没及时回头，继续在“本字古义”的道路上走下去，1917年《新青年》倡导白话文字，鲁迅仍无动于衷。

正因为如此，五四以后，鲁迅对这些文章作过反省和检讨。《集外集·序言》称之为“少作”，还说重读它们犹如看“婴儿时代的出屁股，衔手指的照相”。并说，对此，虽然“悔却从来没有过”，而“愧则有之”。《俄文译本〈阿Q正传〉序及著者自叙传略》还认为只是“几篇不好的东西”。

由于民族主义思想的困扰，鲁迅试图“新生”却走向了复古。这或许就是鲁迅后来反对民族主义文学思潮的原因吧！

辛亥革命推倒了清朝二百余年的统治，同时也结束了几千年来封建帝王的专制政治，建立起新生共和国。这在中国历史上是可以大书特书的盛举。可是鲁迅在绍兴所看到的革命和革命政府不免可笑。光复会头目王金发自任教督，执掌政权。可是他很快就被许多闲汉和新进的革命党所包围，大做王都督，实在令人失望。不久，鲁迅应蔡元培之邀，任职于南京临时政治教育部，看到一些新气象。可是不久，孙中山辞去临时大总统之职，袁世凯当选为继任临时大总统，辛亥革命的果实落到了满清废吏、北洋军阀袁世凯手里，真所谓“狐狸方去穴，桃偶已登场”。稍后鲁迅随教育部由南京到北京，目睹了一系列的大事件：1913年4月，袁世凯指使凶手暗杀了国民党负责人宋教仁；8月，章太炎因反对袁世凯专制和独裁，被袁世凯软禁于北京；9月，袁世凯发布讨伐令，二次革命宣告失败；1913年6月袁世凯发布《尊崇孔圣文》；9月，袁世凯亲率文武百官举行祀孔典礼，并发布《大总统祭圣告令》；1915年5月袁世凯以日本帝国主义赞助其称帝为条件，公然接受日本提出的使中国沦为日本附属国的“二十一条”的要求；8月，组成推动帝制的机构“筹安会”；12月，袁世凯宣布复辟帝制，改国号为“中华帝国”，定于1916年为“洪宪”元年。鲁迅在目睹这一切之后，深感民国已名存实亡，徒其形式。他觉得“仿佛久没有所谓中华民国”，“许多烈士的血被人们踏灭了”，“什么都要从新做起”。但是，如何从头做起呢？鲁迅没有能够回答这个问题。

此时的鲁迅仍在民族主义文化观念的束缚之下，所以自然找不到那个答案。因而，他也无法从《域外小说集》、《文化偏至论》和《摩罗诗力说》等文的失败的阴影中走出来。如果说《新生》计划告吹仅仅因为未见刊物出版而不快，那么《文化偏至论》等文发表和《域外小说集》出版后毫无反响则使他迷惘。他说：“凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的；得了反对，是促其奋斗的；独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀啊，我于是以我所寂寞。”“这寂寞又一天一天地长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了”。“我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，使我沉入于国民中，使我回到古代去”。鲁迅在苦闷和彷徨中度日，这是民族主义文化者的必由之路。

1908年8月，鲁迅从日本回国后，很快参加了作为南社分支机构的越社的活动。“清末的南社，便是鼓吹革命的文学团体”。但是，诚如钱基博所说：南社衡政好言革命，文学则主张“笃古”。他们大多抱着种族革命的志愿，同时又都是国粹保存者，他们极力表彰宋末明末的遗民，借此鼓吹种族革命。他们也整理国故，不过只是借学术来鼓吹种族革命并引起民族的爱国心。他们的运动是民族主义运动的一部分。这个社团势力很大，各地设有分社，南京有淮社，辽宁有辽社，绍兴则有越社。鲁迅加入越社以后积极参与该社活动，曾具体负责编印《越社丛刻》。这份刊物完全仿照《南社丛刻》体例，分文录、诗录、词录三部分。又计划集资刊印“越先正著述”，整理乡邦文选，荟集古逸书等，后因北上任职于教育部而与越社中断关系，但是在此后的七八年里，鲁迅走着与南社大多数社员相似的路径。

其一，辑录古书，即所谓刊印“越先正著述”，整理乡邦文选，荟集古逸书。这是受民族革命运动的影响的结果。《国粹学报》第13（1906，2）、38期（1908，2）附录邓实的《正气集》，陈去病的《明遗民录》就是显例。《正气集》识语指出：

“今集合宋明以来，仗义之臣、死节之士、遗民故老，其墨，可歌可泣者，汇为一篇，名曰《正气集》，亦神州国粹之林也。予以摭怀旧之蓄念，发思古之幽情，光祖宗之玄灵，振大汉之天声，遮几天地之正气犹有所系，天命民彝不至终绝，而汉祚藉为一线之延，顾不重哉”。（第13期附录）

编者的意图十分明显，就是要通过表彰宋、明反对异族统治的志士或遗民，崇尚名节，表达“排满革命”的志愿。

后来，这种风气渐渐影响到日本留学界，他们也来做“光祖宗之玄灵，振大汉之天声”的事业。留学生钞书汇集出版最早的一种叫《旧学》，是《汉声》（《湖北学生界》第6期改名《汉声》）的增刊。《旧学》抄录宋、明两代足以激扬“民族思想”的旧籍，其中有岳飞、文天祥和夏元淳等的爱国诗词，《明太祖驱胡檄》、王夫之《读通鉴论》等等。又辑录诸多豪言壮语、标语口号，如“人心思汉，天意扶明”；“春秋传曰，不许夷狄入主中国”；“匈奴未灭，何以家为”；“但使龙城飞将在，不教胡马度阴山”，“汉皇万岁！”等等。《旧学》封面题词曰：“携怀旧之蓄念，发思古之幽情；光祖宗之玄灵，振大

汉之天声。”

对此，鲁迅是耳濡目染的，后来他在《略谈香港》的一文中说：“那时的留学生中，很有一部分抱着革命的思想，而所谓革命者，其实是种族革命，要将土地从异族的手里取得，归还旧主人。除实行之外，有些人是办报，有些人是抄旧书。所抄的大抵是中国所没有的禁书，所讲的大概是明末清初的情形，可以使青年猛省的。”（《而已集》）

鲁迅接受留日学生的影响，回国以后开始抄旧书的工作。1911年4月12日致信许寿裳：“迹又拟立一社，集资刊越先正著述，次第流布，已得同志数人，亦是蚊子负山之业，然此蚊不自量力之勇，亦尚可嘉。”所谓“越先正”即会稽山历史上的著名文人。会稽山素称“报仇雪耻乡”，整理乡邦文献，可以号召热爱乡士，牢记历史，实寓反清思想。他在所撰《会稽郡故书杂集·序》中说：早年，他就有整理乡邦文献的志愿，后来因某些“明哲之论，以为夸饰乡土，非大雅所尚”，“遂辍其业”。他从日本回到故乡，看到许多“士女”对于会稽山的大禹、勾践的古人古迹，“睥睨而过，殆将无所眷念”，于是重新抄录古作者的佚文，“用遗邦人，庶几供其景行，不忘于故”。1915年刊印《会稽郡故书杂集》，辑录八部有关古会稽的史传和地方志佚文。前四种记述古代会稽郡籍的历史人物的事迹的小传，后四种则是记录会稽郡的山水风土以及名胜传说等。

其二，抄古碑。

民族主义革命者主张光复旧物，多少带有复古倾向，这从《国粹学报》开始，后来《民报》也是从此路发展。邓实为《国粹学报》所作纪念辞称：“潜德虽久，岂无不发之光；乱贼日多，终有横流之惧。黄冠歌哭，存正溯于空山；断简飘零，访残碑于荒野”。刘师培“试从故国稽文献，异代精灵儻在兹”。国学家利用汉学来讲革命，成了当时的风气。章太炎发表于《民报》的革命政论，除了《中华民国解》，以及反对《新世纪》鼓吹万国新语，提倡简化反切，奠定后来注音字母基础，具有建设性以外，其余所作发思古之幽情，追溯汉唐文明之盛，浸透着复古精神。他教育学生，要爱惜汉民族的历史（即语言文字，典章制度，人物事迹），以增进爱国思想。他说“若要增进爱国的热肠，一切功业学问上的人物，须选择几个出来，时常放在心里，这是最紧要的。就是没有相干的人，古事古迹，都可以动人爱国的心思。当初顾亭林要想排斥满洲，都无兵力，就到各地去访那古碑、古碣，传示后人，也是此意。”（《演讲录》，1906，6，29）鲁迅仿效此法，抄古碑抄得津津有味，一直抄到1918年。鲁迅抄碑的起因既然如此，那么照理在袁世凯死后，即是从民国五年下半年起可以停止不再抄了，可是他还是继续抄下去，在民国七年给《新青年》写稿之前，他所忙着抄写的差不多就是碑文或是碑目。这是什么缘故呢？因为他最初抄碑虽是别有目的，但是抄下去他也发生了一种校勘的兴趣，这兴趣便持续了好几年，后来才被创作和批评的兴趣替代了去。

其三，读佛经。

章太炎因《苏报》案入狱，在巡捕房时，曾向监狱当局索读佛典。后获准在役作之余阅读一些书籍，乃专读《瑜伽师地论》、《因明入正理论》、《成唯识论》等唯识法相学的经典著作，并努力使它们与自己在社会学方面的研究相贯通。章太炎回顾自己学术思想演变过程时说过：三十岁左右，听宋平子劝说，开始读《维摩诘起信论》、《华严》、《法华》诸佛书，“渐及玄门，而末有所专精也”。（章太炎《自述学术次第》）“及因系上海，三岁不覿，专修慈氏、世亲之书。此一术也，以分析名相始，以排遣名相终，从入之余，与平生朴学相似，易于契机。解此以还，乃达大乘深趣。”（章太炎《葑汉微言》）1905年2月在上海创刊的《国粹学报》，于四月出版的第三号上择要刊登了一篇《章太炎读佛典杂记》，专门讨论“天下无纯粹之自由，亦无纯粹之不自由”及“自利性与社会性”的关系问题。

在《民报》后期，章太炎在佛教主观唯心主义的基础上注入老庄的虚无主义和相对主义。他把佛、庄冶为一炉，企图“用宗教发起信心，增进国民的道德”（《演说录》）。“提倡佛教，为社会道德上起见，固是重要；为我们革命军的道德上起见，亦是最要”。（《演说录》，《民报》第6号）。章太炎认为“光复诸华，彼我势不相若，而优胜劣败之见既深中于人心，非不顾利害，蹈死如刍者，则必不能以奋起，就起，亦不能持久”。而佛学，尤其是其中法相宗、禅宗“自贵其心，不依他力，其术可用于艰难危急之时”，正有利于培养和造就一种奋斗精神，使革命者“排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之令”。（《答铁铮》，《民报》第14号）又说华严宗“要在普渡众生，头目脑都可施舍与人，在道德上最为有益。这法相宗所说，就是万法惟心，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。”他又说“佛教最重平等”，“一切众生，皆是平等”，“佛教最恨君权”。“所以妨碍平等的东西，必要除去”。鲁迅效法章太炎，从1914年起开始大量阅读佛学著作，“用功很猛，别人赶不上”。查1914年的书帐，购置的佛经即达八十多种，超过全年购书总数的一半。他读佛经颇有心得，曾对好友许寿裳说：“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启示了，真是大哲！”（《亡友鲁迅印象记》）

鲁迅当年在民报社听章太炎讲学，除《说文解字》、《尔雅》之外，就是《庄子》。因此，他对《庄子》又兴趣盎然。章太炎解庄的名著《齐物论释》于一九一二年一出版，他便购置一部，一九一五年再版时，龚宝铨赠他一部，所以他在一九二六年的《写在〈坟〉后面》解剖自己思想时，承认“中些庄周……时而很随便”的“毒”。郭沫若曾指出，前期的鲁迅“很称赞庄子的文章，甚至于也沾染过庄子的思想”（《论闻一多做学问的态度》，见《历史人物》），还在《庄子和鲁迅》一文中列举不少鲁迅惯用《庄子》词句的例子来加以证实。

一直到《新青年》健将钱玄同登门造访，鲁迅才开始反省。终于看到《旧学》封面的题词：“摅怀旧之蓄念，发思古之幽情；光祖宗之玄灵，振大汉之天声”的荒谬。“这是明明白白，叫我们想想汉族繁荣时代，和现状比较一下，看是如何，——必须‘光复旧物’。说得露骨些，就是‘排满’；推而广之，就是‘排外’。”（《而已集·略谈香港》1927.7.11）

鲁迅终于摆脱羁绊，从故派堆里抬起头来，发现自己“便在这屋里抄古碑”，而“生命却居然暗暗的消失了”。所以，当钱玄同问他：抄这些古碑有什么用处？抄它们是什么意思？他才会回答：“没有什么用。”“没有什么意思”。于是，他与古书古碑告别，抖擞精神，开始给《新青年》写文章——呐喊。

关于鲁迅沉寂十年的原因，他自己的解释是因为“无聊”，因而以此来“麻醉自己的灵魂”（《〈呐喊〉自序》）这或许没有错。可是，从思想文化观念上说，恐怕应该说鲁迅当年并没有摆脱民族主义文化观念的缠绕。鲁迅评论南社说：“他们叹汉族的被压制，愤满人的凶横，渴望着‘光复旧物’。但民国成立以后，倒寂然无声了。我想，这是因为他们的理想，是在革命以后，‘重见汉官威仪’，峨冠博带。而事实并不这样，所以反而索然无味，不想执笔了。”（《三闲集·现今的新文学的概观》）联系到他在辛亥革命前的慷慨激昂，辛亥革命后的默不作声，我们不难推断，鲁迅对南社的历史评价里未必没有把自己摆在里面。

八

鲁迅自从在《河南》杂志发表一批论文翻译了《域外小说集》之后，将近十年，除了发表短篇小说《怀旧》之外，就没有发表什么作品，几乎是一段空白。

当年，《新青年》高揭文学革命（鲁迅一直解释为白话文学）旗帜，陈独秀、胡适、钱玄同、刘半农挟着四十二生大炮，杀奔“古文巢穴”，打破了文坛的沉寂。鲁迅的老同学钱玄同曾为文学革命的理论基础，即“白话为文学正宗”之说作了许多“疏证”工作，并提出了“白话体文学说”，因而知名于文坛。钱玄同的意见大多得之于乃师章太炎，对此鲁迅并不陌生。可是，鲁迅却无动于衷，其时，鲁迅正任职于北京教育部，他对《新青年》若有所闻。据说，他曾因一位朋友的介绍，曾购买《新青年》翻阅，却没有发生兴趣，看过便丢到一边去了，一如既往抄旧书、拓古碑，对《新青年》十分冷淡。鲁迅处事态度严肃，喜欢独立思考。凡是没有经过深思熟虑不会轻易发表意见，凡是没有看准的事情，不会贸然行动。1918年1月，他写信给好友许寿裳，坦言相告他的苦恼：“吾辈诊同胞病颇得七八，而治之有二难焉：未知下药，一也；牙关紧闭，二也。牙关不开尚能以醋涂其腮，更取铁钳摧而启之，而药方则无以下笔。”言下之意，既然连自己都没有找到解决问题的满意答案，哪有资格号召他人这样做那样做呢！

张勋复辟事件对于新文化运动的崛起有着至关重要的意义，对于唤醒沉寂了十年的鲁迅的作用也非同小可。在张勋复辟事件之前，鲁迅已经历了袁世凯镇压二次革命，袁世凯称帝，见过这些事件，“看起来，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了。”怀疑是觉悟的开始。辛亥革命不过五六年，复辟活动一而再，此后是否还会再而三呢？杜绝再三再四的秘方藏于何处呢？毫无疑问，张勋复辟事件增

强了鲁迅寻觅“药方”的紧迫感。

其实，鲁迅所关心的“药方”问题早已有人在作探求了。尚在袁世凯紧锣密鼓准备做皇帝的时候，著名政论家黄远生对这个事件的根源及杜绝的办法就撰写了一批文章，提出了自己的看法，其基本思想是“新旧异同，其要点不在抡炮工艺以及政法制度等等，若是者犹滴滴之水，青青之叶，非其本源所在，本源所在，在其思想。”（《新旧思想之冲突》，《东方杂志》1916年2月10日）因此，黄远生认为应该采取釜底抽薪的办法，参照欧洲文艺复兴模式，发起一场文艺改革运动，以新文学为载体，引入现代思潮，剪除传统思想，变更传统观念，为政治制度改革奠定思想基础。袁世凯称帝事件发生之后，黄远生的主张受到重视，其思路首先为陈独秀所接受，陈独秀承认思想觉悟为最后的觉悟，以为倘若没有思想革新为前导，政治改革也就不会收到成效。从1916年1月—1917年8月，陈独秀在《新青年》上连续发表论文阐述这个思想，认为虽然政治界经过辛亥革命、二次革命、以及反对袁世凯称帝的革命，但是黑暗并没有减少。这其中的原因，小部分是因为三次革命，都是虎头蛇尾，没有进行到底。而大部分则由于盘踞在人们头脑中根深蒂固的、陈旧腐朽的伦理、道德、文学、艺术，“莫不黑幕尽张，垢污深积”。惟其如此，这种单独的政治革命对于中国社会，不会发生任何变化，不会产生任何效果了。因此，陈独秀在《旧思想与国体问题》中指出：“袁世凯要做皇帝，也不是妄想。他实在见得多数民意相信帝制，不相信共和，就是反对帝制的人，大半是反对袁世凯做皇帝，不是真心从根本上反对帝制。所以，我们要巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌，也是挂不住的。”此论不幸而言中，这篇文章发表不到两个月，张勋复辟事件就发生了，“共和招牌”果然被摘了下来。事实胜于雄辩。既然“共和招牌”说揭示出了社会发展的规律，自然会得到人们的认同。张勋复辟事件发生之时，胡适正在由美返国途中，7月5日船到横滨港，始知张勋拥宣统复辟的消息。此时他已购得《新青年》第3卷第3号，读着《旧思想与国体问题》，感慨系之，在日记中不无信服地写道：陈独秀“所言今日竟成事实矣”。钱玄同对于陈独秀的“共和招牌”说更是由衷地佩服，他致陈独秀信说：“先生前此著论，力主推翻孔学，改革伦理，以为倘不从伦理问题上根本解决，那就这块招牌一定挂不长久（约述大意恕不列举原文），玄同对于先生这个主张，认为是救现在中国的唯一办法。”（《新青年》4卷4号）

由于张勋复辟事件的关系，《新青年》出版至3卷6号（1917年8月）而休刊，当出版复刊的4卷1号已是1918年1月的事了。在其间4个月中，老同学钱玄同频繁造访鲁迅，每次都要谈上五、六个小时，因为谈得深入，触及到一些敏感的问题，往往难于入睡，钱玄同来访，交谈之时，周作人也在座，在日记上多有“睡后失眠”的记载。至于他们究竟谈了些什么，当事人都没有系统文字记载。但是据钱玄同1923年7月9日致周作人信说，涉及到当时所谈的一些内容，其中不乏偏激话。如积极“铲除‘东方化’”，“提倡‘非圣’，‘逆伦’”，“烧毁中国书”等等。由此推断，当时所谈正是这个“共和招牌”说。钱玄同说话极富煽动性，十分的话，一般人只说出八分，他却要说满十二分，态度又最为激烈，比起陈独秀有青出于蓝之慨。总之，大致上还是围绕着“共和招牌”说发表议论。或许正是这一见解打动了鲁迅，认为这就是良医的脉案，补泻兼备的大黄猛剂。

可能正是从这里，鲁迅接受了“共和招牌”说：首先是“改良思想”，否则，即使是白话文学也还是如此，“倘若思想照旧，便仍然换牌不换货”，“所以我的意见，以为灌输正当的学术文艺，改良思想，是第一事”。直到1925年他仍坚持此种立场：“最初的革命是排满，容易做到的，其次的改革是要国民改革自己的坏根性，于是就不肯了。所以此后最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的。”（《两地书·八》，1925年3月31日）鲁迅有“听将令”和“遵命文学”之说，其实两说所指就是“共和招牌”说。

鲁迅与钱玄同、周作人在“共和招牌”说的基础上，演化出思想革命的主张，并在《新青年》上打出了这面旗号。不久，周作人以《思想革命》为题写了一篇专论响应，先后掲載于《每周评论》和《新青年》。文章说文学合文字与思想两者而成，表现思想的文字不良，固然足以阻碍文学的发达，若思想本质不良，徒有文学，又有什么用处呢？其结论是“文学革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，却比第一步更重要。”这个主张把文学改革运动由“介壳”层面推进到“内心”层面。这与陈独秀的《文学革命论》中的观点更趋向一致。从此开始，《新青年》的重心由提倡文学革命（白话文学），转向提倡思想革命。经此一番思想的整理，鲁迅确认了“思想革命”的主题，突然兴奋起来，多

年来的消极悲观情绪一扫而空，充满着乐观和信心，1918年8月20日写信给许寿裳说：“历观国内无一佳象，而仆则思想颇变迁，毫不悲观”。鲁迅对《新青年》的态度发生根本性的变化；以前是冷淡，现在是热情，1918年1月以后的通信和日记频繁出现《新青年》的名字，同年5月终于在《新青年》4卷5号发表了《狂人日记》。自此以后，鲁迅常有论文、随感录、诗、译稿等发表。

九

所谓思想革命的根本精神，是承认中国旧文化不适宜于现代生活，而应该充分接受现代新文明，以现代思想改造中国传统观念，使中国人的思想融入世界潮流。而要完成这个历史任务，必须排除两大思想障碍：排外主义和国粹主义。这是鲁迅思想革命工作的一部分。

中国传统观念，以空间论，不承认有区域的存在，世界则惟有中国，其他皆为夷狄、禽兽，至于不同的宗教、学说，绝对没有容忍的余地。清末的革命运动以民族主义为旗帜，而民族主义有很大的保守性，往往推崇固有文化而排斥外来文明。

民族主义文化观的排外性并非空穴来风。自鸦片战争以来，我国一而再，再而三地遭到列强的侵略，因此对外来文明抱着怀疑、敌意、排斥的态度，乃至视之为“文化侵略”完全可以理解。但是，反帝是政治问题，而文化并非完全如此。我们对于帝国主义的侵略行径，绝对应该排斥和反抗，与之绝交、宣战都是天经地义的，而那是反抗强权的侵略，绝对不是排外。反帝与学习外来先进文化并非是一回事。文化有普遍性，某国的先进文化便是全世界的现代文化的一部分，非某国人所私有，不过某国人闻道较早，比我们先走了几步。不但不应该盲目排斥，而且应该将其拿来，为我所用。但是，中国在外力的压迫之下，由于感情因素，总不愿意承认外力背后的文化而加于排斥，特别是当外力压迫最严重的时期，则这种排斥的态度就表现得更为强烈。鲁迅从思想革命立场出发，抨击了文化排外主义的种种表现，比如妄自尊大，所谓“中国地大物博，开化最早；道德天下第一”、“外国物质文明虽高，中国精神文明更好”之类。鲁迅指出：“中国人向来有点自大。——只可惜没有‘个人的自大’，都是‘合群的爱国的自大’。这便是文化竞争失败之后，不能再见振拔改进的原因”。这种自大者自己已经“掉了鼻子，还说是祖传老病，夸示于众”。（《随感录·三十八》，《新青年》5卷5号）而自大心理的结果必然是自绝于世界先进文化之林。

又有一派人好附会，这又可分成两类。其一，自以为“学贯古今，道通中外”，凡是外国所有的学说中国从前都是有过的。甚至说“预吾古人之所深，往往先之”。严复就不能免俗，说“彼之所明皆吾中土所前有，甚者或谓其学皆得于东来”。他把“群学”与《大学》搅和在一起，说“群学”“约其所论，其节目枝条，与吾《大学》所谓诚正修齐治平之事有不期而合者，第《大学》引而未发，语而不详。”（《原强》，《严复集》第一册）一般抱残守缺的卫道先生们更是如此，认为凡是西洋物质科学的发明，无不可于中国古籍中求之。康有为说：大同是孔夫子发明的，民权议院是孟夫子发明的，共和是二千七百六十年前周公和召公发明的，立宪是管仲发明的。不仅精神文明，就是器物也是中国自古就有的。王闿运说耶稣教的十字架，本是墨家“钜子”的变相，“钜子”就是“矩子”；西洋的飞机就是墨子的木鸢；摩托车出于诸葛亮的木牛流马。经学家说：“术数之学肇自华夏，周髀算经，包罗万有，利玛、南怀文之术，实始肇之”。《诗经》有“彗彼小星，三五在东”，有人据此认定中国人最早发现八大行星：“三五在东”，三加五不是八吗？此等人强不知以为知，虽不懂新知识，却要摆出不屑于新知识的样子。往往从旧书里寻章摘句，东拉西扯，牵强附会，不知所云。此种思想模式流毒甚广，即是“当日中国”，思想极新，接受过新文化思潮洗礼的先生们，也好曲意迁就比附。明明是外国崭新之物，他们偏要牵合到中国古代历史上去，说中国古来就有此意，不过不如西洋人条理精密罢了。其二，外国某些学说之所以说好，是因为它们像我国的学说。翻译介绍他们的著作，不是因为它有长处供我们学习，而是它们可以证明我国的学说，即所谓西学足以证明中学者。司各特的小说之所以值得译介，就因为它像《史记》、《汉书》的缘故；吴汝伦称赞严复所译《天演论》可比周秦诸子。他们打定主意“中学为体，西学为用”，无非是多了几个古今中外派而已。此种牵强附会，七支八搭的说法，无论哪一种学问到了中国都会变了味道，新东西蒙上旧色彩，弄得不土不洋，不中不西；亦土亦洋，亦中亦西，鲁迅称之为中外古今派。其结果，使得无论什么良法美意一到中国都成了“逾淮之桔”，新学问新

思想进来，仅存口头禅。鲁迅说：“古已有之”式的附会，不但可笑，并且可耻。就算上面所说的新道理新事物确是从中国传到西洋去的，然而人家学了去，得到进步，而我们自己非但没有改良，反而连老样子都守不住，还有什么脸来说这种话呢！

还有一派人以“因时制宜”为理由，对于中西文化取调和折衷的态度。中庸之道是中国人的处事哲学。中国人为时势所迫，也会有改革之举，不过所谓改革，不求彻底，往往在旧制度之上更添一层新制度。细察社会各方面，无往而非二重三重制。有一派对待外来先进文化也是如此，“既说是应该革新，却又主张复古”，“自不许‘妄谈法理’以至护法，自‘食肉寝皮’的吃人思想以至人道主义，自迎尸拜蛇以至美育代宗教，都摩肩换背的存在”。（《随感录·五十四》，《新青年》6卷3号）鲁迅对于所谓因时制宜，折衷至当的态度多有批评：“中庸太太提起笔来，取精神文明精髓，作明哲保身大吉大利格言二句云：‘中学为体西学为用，不薄今人爱古人’”。（《华盖集·论辩的魂灵》）“‘西哲’本领虽然要学，‘子曰诗云’也要更加昌明”，其结果是学了外国西哲的本领，用来保存中国的旧习。“本领要新，思想要旧。要新本领旧思想的新人物，驼了旧本领旧思想的旧人物，请他发挥多年经验的老本领。”（《随感录·四十八》，《新青年》6卷2号）对待外来先进文化抱着“二重思想”，这就裹住了走向世界的步伐。鲁迅说：“世界虽然不小，但彷徨的人种，是终究寻不出位置的。”（《随感录·五十四》，《新青年》6卷3号）。

再有一派是关门主义。“文以载道”为中国所独有。华夷之界，千古大防。尊华攘夷是中国文人的唯一天职。中国文人的传统文化心理是封闭性的，把关门当作理想状态，开门则出于无奈，策士们“以夷制夷”一说可以说明这一点。倘若没有“夷”来制我们，我们决不会想到要主动地去学“夷”；需要学“夷”的时候必已有“夷”在制我们了，学“夷”的动机就是为了“制夷”；等到“夷”被“制服”了，就不再学“夷”。所以，说得直白一点，中国人的理想是关门大吉，到无可奈何才开出门来应变，或者说开门的动机就是为了关门。鲁迅说：“闻所未闻的外国人到了；交手几回。渐知道‘子曰诗云’似乎无用。于是乎要维新。维新以后，中国富强了，用这学来的新，打出外来的新，关上大门，再来守旧”。不过，“外国的新事理，却愈来愈多，愈优胜，‘子曰诗云’也愈挤愈苦，愈看愈无用”。所以“关门也不过一梦”。

鲁迅剖析了中国学习外来文化的历史，认为是否敢于大胆吸收外来文化，是一个民族有无自信心的表现：“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。一到衰弊陵夷之际，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”。（《看镜有感》，《语丝》第16期，1925.2）鲁迅这里说到在外来文化面前的两种心态：“将彼俘来”和“彼来俘我”，可说是写出了中外文化交流史的灵魂，可以称出历朝历代的斤两。

排外主义和“保存国粹”论是一个铜板的正反面。凡要排外，“又必想一篇道理来掩饰，而国粹遂成为孱主和孱奴的宝贝。”中国的教义开宗明义，以时间论，则凡立一说，必谓“传诸百世而不惑，放诸四海而皆准”，不认有时代之变迁，不察形式之转换，因此中国文化精神不在创新，而在复古。

清末，由于要推倒满清统治，革命者拼命颂扬汉族文化，凡是汉族文化又愈古愈好。甚至由于理智敌不过感情，有时不免作违心之论：保存国粹。平心而论倘若确是国粹未始不可保存，可是国人于一切事物，无论好坏，凡是古代遗留的就是“国粹”，还不许自由思想者加以非议，其弊因复古而造成思想僵化。他国人事事求创新，而我国人事事求复古，所以西洋学者年纪虽老，而学说不断创新，可是中国的所谓新人，转瞬即成遗老，这是值得深思的。

鲁迅抨击国粹思想有两个支点，其一为历史。诚如鲁迅所说，国粹论者有二：一为爱国志士，二为出洋游历的官员。志士说保存国粹，是光复旧物的意思；大官说保存国粹是教留学生不要去剪辫子的意思。尽管两者用意不同，“保存国粹”则一。其实两者均言之不能成理。倘说，由于开了海禁，不能保存国粹，所以必须保存，那么“海禁未开放以前，全国都是‘国粹’，理应好了；何以春秋战国五胡十六国闹个不休”；倘若说，这是不学成汤文武周公的缘故，那么“何以真正成汤文武周公时代，也先有桀纣暴虐，后有殷顽作乱；后来仍旧弄出春秋战国五胡十六国闹个不休？”倘若说，中国的国粹，特别而且好，又“何以现在糟到如此情形，新派摇头，旧派也叹气”。（《随感录·三十五》，《新青年》5卷5号）鲁迅断言，历史并未证明“国粹”可以挽救中国。

其二为“球籍”。自从洋人用“形而下”的大炮轰毁了“形而上”的中国大门之后，中国不再是孤立的国家，逃避不掉“生存竞争，优胜劣汰”法则的制约。从此中国人就被“球籍”问题困扰着。保存国粹论者认为不懂“国粹”就枉为中国人，这是没有根据的。人的精神世界是在某种固有环境与历史条件下的生活习惯所造成；无论物质生活如何改变，思想学术如何改观，政治制度如何翻造，日本人还是日本人，中国人还只是中国人。戊戌维新、辛亥革命、五四运动都不曾把中国人变成西洋人。鲁迅还认为：中国人只是人种的标志。他“以为‘中国人’这名目，决不会消灭；只要人种还在，总是中国人。譬如埃及犹太人，无论他们还有‘国粹’没有，现在总叫他埃及犹太人，未尝改了称呼。可见，保存名目，全不必劳力费心。”有人说“我们要特别生长；不然，何以为中国人！”鲁迅则认为特别强调一国的特殊性，就不能与世界相容，因而从“世界”中挤出，失去世界人的资格。中国人“想在现今的世界上，协同生长，挣一地位，即须有相当的进步的智识、道德、品格、思想，才能够站得住脚：这事极须劳力费心。而‘国粹’多的民族，尤为劳力费心，因为他的‘粹’太多。‘粹’太多便太特别。太特别，便难与种种人协同生长，挣得地位。”“许多人所怕的，是‘中国人’这名目要消灭；我所怕的，是中国人要从‘世界人’中挤出。”（《随感录·三十六》，《新青年》5卷5号）鲁迅从“球籍”问题出发，保留球籍问题就成为第一义。为着争得中国人在世界上的地位，中国人不当为祖先而活着，而应该为今人而活着；国粹固然是我国的遗产，可是我们不该做它的陪葬品。陈独秀说：“吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在乃至将来之民族，不适于世界之生存而归消灭也。”鲁迅对于陈独秀的意见完全赞同。他说“我的一位朋友说得好：要我们保存国粹，也须国粹能保存我们。”“保存我们，的确是第一义。只要问他有无保存我们的力量，不管他是否国粹”。（《随感录·三十五》，《新青年》5卷5号）

鲁迅抨击排外主义，批判“保存国粹”论，于打破“夷夏之辩”的传统观念，正确认识吸收外来文化的必要性和固守国粹的危害，意义重大，为思想革命工作的顺利展开排除了障碍。

十

思想革命包括破坏和建设两方面的工作。从破坏角度说就是要清理中国传统文化，为新文化的发展扫清道路；从建设角度说要介绍、传播新文化，以改造中国传统文化。在新文化阵营中，新文化工作者对于破坏和建设两方面各人有所偏爱，大致上形成两派。一派偏重介绍，绝少批评，尽量避免与传统旧文化发生正面冲突，主张通过输入新思想、新道德、新文艺，使旧思想、旧道德、旧文艺自行消亡。张东荪曾说：“我们若认定中国今天既需要新道德、新思想、新文艺，我们就该尽量充分的把他输入，不要与那旧道德、旧思想、旧文艺挑战，因为他们自然会消灭的”（《新与旧》，《时事新报》1918年12月14日）。张东荪可以作为《时事新报》的代表，与《新青年》的胡适，《国民公报》的蓝公武同气相求。另一派是从批评着手，以清道夫自命的，鲁迅、钱玄同、周作人，以及绝大多数时候的陈独秀属于这一派。他们觉得中国旧污深积，没有一件事情不该破坏的，又相信所谓“旧染不去，新运不生”的信条。对此，陈独秀说得最简捷明了。他说新文化运动只是拥护两位先生，一位是赛先生（科学），一位是德先生（民主）。但要拥护那德先生，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。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。鲁迅的态度与陈独秀相同，相信“旧像愈摧破，人类便有进步”。（《随感录·四十六》，《新青年》6卷2号）。

他们并非没有建设性意见，不过他们相信破坏是建设的必要前提。其实，他们最具影响力的主张大都是从破坏角度提出来的，如破坏礼教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理（忠、孝、节），破坏旧艺术（中国戏），破坏旧宗教（鬼神），破坏旧文学，破坏旧政治（特权人治），等等。1918年3月4日，钱玄同致陈独秀信有“废孔学、灭道教”的口号，这是扫除专制和迷信思想的简短而有力的宣言。他说：“欲祛除三纲五伦的奴隶道德，当然要以废孔学为唯一之办法；欲祛除妖精鬼怪，炼丹画符的野蛮（作幼稚解）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。”这个口号虽然由钱玄同提出，实际上是由钱玄同、鲁迅和周作人共同商定的结果。周作人的《思想革命》认为中国文学中人的文学本来极少，从儒教道教出来的文章与人的文学背道而驰。所谓思想革命

就是要清除“这宗儒、道合成的不自然的思想”。他说：“这宗儒、道合成的不自然的思想，寄寓在古文中间，几千年来，根深蒂固，没有经过廓清，所以这荒谬的思想，与晦涩的古文，几乎已融合为一，不能分离。我们随手翻开古文一看，大抵总有一种荒谬思想出现”。《新青年》提倡德先生（民主）、赛先生（科学），鲁迅等人便以“废孔学，灭道教”的主张相号召。所谓，“废孔学，灭道教”实为鲁迅思想革命理论的核心内容。所以，鲁迅加入《新青年》之后，专把儒、道思想作为攻击对象，无论写小说，还是撰随感录没有不与儒、道思想无关的，而其中尤以攻击道教为重点。

“废孔学”既是理论问题又是现实问题。晚清末年，非孔思潮很盛。所谓古文经学与今文经学的争论，其焦点就是对待孔子的态度问题。今文学家康有为根据公羊家言，并推陈出新，认定一切真的经书都是孔子所作，进而尊孔学为孔教，推崇孔子为教主；古文学家章太炎则认孔子为史学家兼教育家，他的功绩不过整理了许多旧史（经）而已。这种所谓“六经皆史”的观点，从根本上推倒了孔子的教主偶像，因而尊孔学为宗教也就无从说起。章太炎与康有为的争论发生在辛亥革命之前，争论的实质是国体问题。康有为主张“君主立宪”，而章太炎虽不主张共和，却根本反对“君主立宪”。至于鲁迅等人此时提出“废孔学”的问题，则要以自由、民主、独立为武器，打倒孔子学说的偶像，否定一尊，解放中国人的思想，提倡怀疑的态度和批评精神，从而反对帝制复辟，保卫共和。

辛亥革命之后，帝制复辟势力总是乞灵于孔教。袁世凯执政期间推出一系列的尊孔活动。“天坛宪草”第19条有“孔子之道必须是国家教育中人格培养之基础”的规定；在他手里恢复了已被废弃的祭孔大典和两年一次的纪念活动。可是，伴随这些活动而来的就是袁世凯称帝。关于孔教问题的争论并没有因为帝制运动破产而终止。袁世凯死去当年（1916）国会开会，围绕着“天坛宪草”第19条又展开了激烈的争论，一些议员主张定孔教为国教；1917年2月，康有为致书黎元洪总统和段祺瑞总理，主张以孔教为大本，要用半部《论语》治天下，断言“无孔教即无中国”，要求“全国祀孔仍行跪拜礼”。不久，张勋复辟事件便接踵而至。

新文学家从历史经验中发现“孔教与帝制，有不可离散之因缘”，关系到共和国的生死存亡，因此，孔教问题引起严重的关注。共和时代应有法治精神，法律面前人人平等，并无尊贵卑贱之分。个人有独立自主之人格，勿为他人之附属品，各有其独立自主之权。个人之权巩固，国家之权亦巩固。而孔教所主张的“三纲五伦”与现代精神不能相容。所谓君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，使臣、子、妻成为附属品，剥夺了人的独立人格。这与共和时代以平等自由独立为大原的精神根本对立。当人们看到共和时代的国会选出的总统，由“国民公仆”晋封为“天下共主”，垂辫的匪徒胆敢玩耍复辟的把戏，孔教便成了新文学家的众矢之的，易白沙、陈独秀、吴虞等都是从这个角度切入来批判孔教的。

鲁迅的批孔与陈独秀取一致的立场。陈独秀认为孔子所主张“三纲五伦”与共和制度如水火冰炭不能相容。既然政治上采用共和制度，伦理上就不能保守纲常阶级制度。“若是决计守旧，一切都应该采用中国的老法子”；“若决计革新，一切都应该采用西洋的新法子”。鲁迅认为思想自由和尊孔，只能存其一，去其一。“既许信仰自由，却又特别尊孔”，所得结果只能是混乱。（《随感录·五十四》，《新青年》6卷3号）

孔教教义的精髓在于根本不承认人的人格和自由，必使一切人淹没在家族中，淹没在宗法社会中，淹没在国家中。圣贤将人们分为十等，《左传》昭公七年：“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共（供）神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜（皂），阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台”。因此，以中国制度而言，没有个性的存在。人的一生总不免做其祖父的奴隶，做其父亲的奴隶，做其家族的奴隶，做其亲党的奴隶，做其同乡人的奴隶。与此相应的有奴隶道德，即尊卑等级。尊者享有奴役卑者的权利，卑者必须尽片面之义务。于是君虐臣，父虐子，婆虐媳，夫虐妻，长虐幼，尽管因此造成种种不道德的乃至“吃人”的罪恶，施之者则以为在行天经地义的权利，受之者觉得从来如此便该逆来顺受。对这种观念，鲁迅给予痛击，指出“中国人至今还有无数的‘等’，还是依赖门第，还是依仗祖宗”。（《论“他妈的！”》）儒家所主张的“三纲五伦”与现代社会根本不能相容。现今“人类向各民族所要的是‘人’，自然也是‘人之子’——我们所有的是单是人之子，是儿媳与儿媳之夫，不能献出于人类之前。”

孔子说：“惟女子与小人难养也”，女子被看作毒蛇猛兽一般，于是“勿耽女色”、“勿谋及妇女”便成了男子修身的大教训。中国到了宋朝，业儒说出“饿死事小，失节事大”，“君为臣纲，夫为妻纲”，

“夫妇之义，犹君臣也”的话，从此皇帝要臣子尽忠，男人便要女人守节。此种道德到了民国仍遵行不误，有所谓“表彰节烈”的举措。其《褒奖条例》的《施行细则》关于“妇女节烈贞操可风世者”有如下解释，所谓节妇：“其守节年限自三十岁以前守节至五十岁以后者。但年未及五十而身故，其节已及六年者同。”所谓烈妇、烈女：“凡遇强暴不从致死，或羞忿自尽，及夫亡殉节者，属之。”贞女“守贞年限与节妇同。其在夫家守贞身故，而未符年例而身故者，亦属之。”在此，明白无误地认为妇女再嫁为不道德；鼓励妇女自杀殉夫；女子替未婚亡夫守贞。鲁迅作《我之节烈观》，对于节烈观痛加批判，指出节、烈本是男子的美德，即所谓“节士”“烈士”，而今却专指妇女，男子不在其内。妇女与男士同样有独立的人格，享受同样平等自由的权利，而“节烈”观却要妇女依附于男子。女子死掉丈夫，决不再嫁，也不私奔，只有守着寡，或者死掉；妇女遇着强暴，除了寻死没有其它路可走。而历来的统治者无不热衷于“表彰节烈”的，他们把这类人称颂一番，以为“世道人心便好，中国便得救了”；倘遇到危难，将“人心日下，国将不国”的责任推给了妇女。堂堂共和政体却在制造封建专制时代的节妇、贞女，何等可耻。

与妇女问题相联系的是男女婚姻问题。中国婚姻从来是“父母之命，媒妁之言”，婚姻全凭别人操纵，往往老人的一句戏言，决定了青年人的一生。这种婚姻制度造成了无穷的苦痛。民国告成以后，此种情况并无根本改变，共和国民仍过着专制时代的精神生活。有一位青年写了一首名为《爱情》的诗：“我是一个可怜的中国人。爱情！我不知道你是什么。……我年十九，父母给我讨老婆。……可是这婚姻，是全凭别人主张，别人撮合，……仿佛两个牲口听着主人的命令：‘咄’！你们好好住在一块儿吧！”鲁迅说这是血的蒸气，醒过来的人真声音。他的《随感录·四十》（《新青年》6卷1号）引用了这首诗并加以评论，指出中国青年男女在“父母之命”的强暴下，“只好陪着做一世牺牲，完结了四千年的旧帐”。

儿童本应是“将来的‘人’的萌芽”，应该给予良好的现代教育，从而使之适应现代社会的生活。许寿裳向鲁 请教关于儿童的教育问题，他认为“但以养成适应时代之思想为第一谊”，“只须思想能自由，则将来无论大潮如何，必能与为沆瀣矣”。（1919年1月16日）可是，中国的孩子“只是他父母福气的材料，并非将来的‘人’的萌芽”。“娶妻早是福气，儿子多也是福气。……所以随便辗转，没人管他，……即使偶尔送进学堂，然而社会和家庭的习惯，尊长和伴侣的脾气，却多与教育反背，仍然使他与新时代不合。”这些孩子幸而存活，长大之后，也不过“‘仍旧贯如之何’，照例是制造孩子的家伙，不是‘人’的父亲，他生了孩子，便仍然不是‘人’的萌芽。”（《随感录·二十五》，载《新青年》5卷3号）。所以他要大声疾呼：救救孩子！

鲁迅把道教的危害看得有甚于孔教。所谓道教，不是指老子的道家者流，“乃是指张天师做教主，有道士做祭司，太上老君的拜物教。”初民因为无力抵抗自然界的肆虐，也无法揭开自然界的奥秘，谈不上把握自己的命运，所以对自然界常常怀着畏惧心理，于是“小心翼翼，昭示上帝”，信神，信鬼，信净土，信天堂，信地狱。汉晋以来的所谓道教，实属上古时代极幼稚的思想的延续。二千年来，民智未能发达，道德不能健全，虽由于民贼的利用儒学以愚民；而大多数人的心理不能越出道教的范围，也是一大原因。道士又称方士。在《新青年》圈子里，最早把道教与帝制活动联系起来思考的是蔡元培。他在分析袁世凯称帝事件根源时，认为袁世凯称帝不完全是个人行为，从根本上说是由于官僚、学究、方士三种“社会的流毒”所致，“武庙宣誓，教会祈祷，相士贡谏，神方治病，所以表方士之迂怪也”。这便是袁世凯称帝的思想基础和社会基础之一。（《对于送旧迎新二图之感想》，《旅欧杂志》第3号1916.9.15）陈独秀首先支持蔡元培的观点，不久所写的《袁世凯复活》指出：“文武圣人，求神、治鬼、烧香、算命、卜卦、看相”等等都是帝制活动思想基础。他说：“增进自然界之知识，为今日益世觉民之正轨；一切宗教，无裨治化，等诸偶像”。“人类将来真实之信解行证，必以科学为正轨”。这种看法被钱玄同、周作人和鲁迅等人所接受，使他们的思想为之一变。十年之前，鲁迅写过《破恶声论》，对于道教的种种表现进行辩护。他认为农民终年劳累，借此可以得到一点极为短暂的公共娱乐。对于这种迷信是质朴农民用富于想象力的方式来解释他们所观察到的自然现象，这是向上之民的信仰。因此，他主张“伪士当去，迷信可存”。十年之后他将中国问题的症结归咎于道教。他此后有抨击道教的文字发表于《新青年》。鲁迅的《随感录·三十八》呼吁清除旧思想的文书，“儒、道两派”并提，但在这两派之中鲁迅更关注道教。他的致许寿裳信说：蔡元培、陈独秀“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，因此成篇（指《狂人日记》——沈）。此种发见关系亦甚大，而知者尚寥寥也。”（1918.8.20）

在他看来，中国一向被称为非宗教国家，而其实宗教狂热则未必更少。人们说到中国宗教往往将儒、释、道三教并列，其实儒教的纲常早已崩坏，佛教只剩下轮回因果几件和道教同化了的信仰还在民间流行，支配国民思想主要是道教势力了。“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，懂得中国的大半”。（《鲁迅全集》第3卷第332页）道教思想危害极大，历史上的重大事件与此有关者甚多。就辛亥革命前后而言，由于道教思想的恶劣影响，因为相信鬼神魔术奇迹等等，造成各种恶果，如教案，假皇帝，烧洋学堂，反抗防疫打拳械斗，炼丹种蛊，符咒治病等等。再说，他们既然相信五星联珠是太平之兆，又相信紫微星下凡之类，你跟他们讲民主政治，讲官吏为人民公仆，还有何效！道教思想制造了“天命”和“气运”，无论贫富苦痛都是命里注定的。人相信天命，便自然，安命，安贫，乐天，不争，认吃亏，不会为他人为自己争取权利，因而也不可能有进取心；自然统治者也可以高枕无忧。可是那些立志改造社会的人的努力，却因此徒劳无功。惟其如此，鲁迅把道教问题当作“中国问题的根柢”加以注视。上海“盛德坛”的机关报《灵学杂志》专门宣扬妖精魔鬼一类的东西，鲁迅痛加抨击，他致许寿裳信指出：灵学会“人事不修，群趋鬼道，所谓国将亡听命于神者哉！”

揭发国人在道教毒害下造成的种种“昏乱的思想”是鲁迅小说的一大主题。《狂人日记》是道教文化的罪行录，它列举了道教文化“吃人”的种种事实：“易牙蒸了他儿子，给桀纣吃，还是一直从前的事。谁晓得从盘古开辟天地以后，一直吃到易牙的儿子；从易牙的儿子，一直吃到徐锡林；从徐锡林又一直吃到狼子村捉住的人。去年城里杀了犯人，还有一个生痲病的人，用馒头蘸血舐”。《白光》中的吉光屯的居民出行须查黄历，走喜神方，迎吉利；《风波》中的七斤进城，每每带来雷公劈死蜈蚣精、闺女生了一个夜叉鬼之类的新闻；《故乡》中闰土因为生于闰月，五行缺土，所以他就有了闰土的名字；《孤独者》中的魏连受为祖母送终，族长、近房等为他规定必须照办的三件事：穿白、跪拜、请和尚道士做法事；《明天》中的宝儿明明因服用何小仙的方剂死去，而何小仙却说宝儿死于“火克金”，在场的人竟不曾有半点怀疑；《风波》中的赵七爷在革命以后，“便将辫子盘在头顶上，像道士一般”；《阿Q正传》中赵太爷因为一个女仆寻短见，要“请道士祓除缢鬼”，而阿Q以土谷祠为居所；《祝福》中的鲁四老爷的书房的墙壁上挂着“陈抟老祖写的”朱拓的大“寿”字，而祥林嫂在他的启发下，意识到自己寡而又嫁，嫁而又寡的不洁行为，破坏了“天地间的正气”，于是想到捐门槛赎罪。在小说家鲁迅的笔下，民间的道家文化严重泛滥，“支配国民思想的已经是道教的势力了”。

中国人不善于进行科学的分析研究，好发笼统的议论，作笼统武断的结论，“信手拈来，皆成妙谛”为梦寐以求的境界。此种笼统的思想不经过精密科学的洗礼，中国人的思想只能永远处在黑暗之中。科学是道教的克星，“因为科学能教道理明白，能叫人思路清楚、不许鬼混”。因此，鲁迅一面揭发道教影响下的种种“昏乱思想”，一面提倡科学思想。鲁迅回顾近代思想演化过程，觉得科学思想的训练实在少得可怜。“其实中国自所谓维新以来，何尝真有科学”。由此“足可推测我们周围的空气，以及将来的情形，如何黑暗可怕了。”他呼吁“要救治这‘几至国亡种灭’的中国”，必须引进“不是皮毛的真正科学”。（《随感录·三十三》，《新青年》5卷4号）他又指出：中国衰败的国民性则由中国道教的“昏乱思想”所造成。而这种思想病已侵入机体，其传染之广有甚于梅毒。“现在发明了六百零六，肉体上的病，既可医治；我希望也有一种七百零七的药，可以医治思想上的病。这药原来也已发明，就是‘科学’一味”。但是，这里所谓科学不是指纯粹的科学，而是可以破除迷信等“昏乱思想”的科学思想。因此，他主张一面讲科学，一面发议论；“最好是无论如何总要对于中国的老病刺他几针，譬如说天文忽然骂阴历，讲生理终于打医生之类”。“现在偏要发议论，而且讲科学，讲科学而仍发议论，庶几乎他们依然不得安稳，我们也可告无罪于天下了。”（《致傅斯年》1919年4月16日）

鲁迅关于思想革命的主张及其实践，显示出独特的个性，这就是他的怀疑态度和批判的彻底性。他在《古书与白话》一文中说“菲薄古书者，惟读过古书者最有力，这是的确的。因为他洞知弊病，能‘以子之矛攻子之盾’，正如要说明吸鸦片的弊害，大概惟吸过鸦片者最为深知，最为痛切一般”。鲁迅的魅力或许就在于此。中国社会的病根在于掩饰，不肯说出真情。“明明是脏官污吏的政治，我们偏要歌功颂德；明明是不可救药的大病，我们偏说一点病都没有！却不知道：若要病好，须先说有病！”

若要政治好，须先认现今的政治实在不好；若要改良社会，须先知现今的社会实在是男盗女娼的社会！易卜生的长处，只是他肯说老实话，只在他能把社会种种腐败齷齪的实在情形写出来由大家仔细看”。这是胡适评价易卜生的话，我把这些话移用过来评价鲁迅，想来也没有什么不妥。

The Way Lu Xun Emerging with *Xin Qingnian* (New Youth)

SHEN Yong-bao

(School of Network Education, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Based on concrete historical materials, this article is a fairly comprehensive description of Lu Xun's education and research, especially the development of his thought during the twenty years from his admission to Jiangnan Naval Academy in 1898 to his joining the group of *Xin Qingnian* in 1918. Examining the reasons that Lu Xun shifted from medicine to literature and finally join the group of *Xin Qingnian*, the article emphasizes how the literary antiquarian movement, which was based on nationalism, troubled him, and how his discussion with Qian Xuantong after Zhang Xun's restoration incident helped him realize the significance of the ideological revolution.

Key words: Lu Xun *Xin Qingnian* literary antiquarianism ideological revolution

收稿日期: 2002-12-25

作者简介: 沈永宝 (1946-), 男 (汉族), 浙江杭州人, 复旦大学网络教育学院教授, 主要从事中国近现代文学、报刊史研究。

¹ 此处“鲁迅”改用周豫才或周树人更为恰当，如此称呼完全为了贪图方便。特此说明，以免误解。