

论鲁迅《野草》的终极关切与佛教文化

任传印

(浙江大学人文学院, 浙江杭州, 310028)

摘要: 终极关切在根本上是人生意义问题, 社会转型语境中的中国现代文学奠基者鲁迅对此深有眷注。鲁迅与佛教文化有复杂深厚的渊源, 以“了生死”为本怀的佛教对鲁迅的终极关切具有深入持久的影响, 这在代表鲁迅哲学的散文诗《野草》中体现最为明显。《野草》的生死意识、苦感体验与佛教相通, 不过由此而来的“反抗绝望”、自由意志与佛家修证路向有所不同, 般若经典、华严宗、唯识学、三论宗等不同宗派可能以较为复杂的方式参与和影响了这种意义关切与价值贞定。

关键词: 鲁迅; 佛教文化; 《野草》; 终极关切

中图分类号: I206.6

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2016)01-0183-07

佛教入华两千余年, 对传统终极关切产生重要作用, 对古代文学亦有多方面影响。作为中国现代文学的开拓者与奠基人, 鲁迅对形上意义有独特眷注^①[1](39-40), 而且受到佛教的深刻启发, 散文诗《野草》集中体现出作者对终极问题的思考以及从现代“立人”视域对佛教精义的拣择。学界对《野草》与佛教文化之间的相通性多有论及, 但两者的核心差异仍有待辨析。笔者在指证鲁迅与佛教结缘的基础上, 从终极关切视角深入探讨《野草》与佛教之异同, 呈现《野草》独特的精神品格。

一、苏古掇新: 鲁迅的佛教研习

宗教哲学家保罗·蒂里希最早提出“终极关切”之说^②, 在笔者的理解中, 它首先是对特定人生母题的自觉, 如存在意义、人生命运、世界本源等, 同时尝试以超越任何具体、初步和有限的方式趋近或达到生命整全意义上的和谐。^[2]综观人类文明史, 诸多高士贤哲为此苦心孤诣, 最典型的便是卡尔·亚斯贝斯所说的轴心时代^[3], 此时古印度的释迦牟尼创建了佛教。近现代中国社会转型意味着终极关切的重构, 思想型作家鲁迅首倡“立人”, 以文学推动国民的精神自觉, 同时将真切深沉的生命哲学化入《野草》^③, 传达着独特的审美体验与终极思考。笔者想要指出, 《野草》的

终极关切受到佛教的深刻影响, 同时两者又存在某些不同, 对这种异同做出深入全面的考察, 可以更清晰地理解《野草》的精神特质。

佛教是以生死问题为核心的终极关切。陈兵说: “佛陀从开始思考自身、接触社会起, 便将生死苦恼问题作为他深心关怀的大事。”^{[4](27)}佛陀遍访名师, 六年苦行, 终在菩提树下证悟, 建立了以缘起论为基础的修证体系。所谓缘起, “就是一切事物或一切现象的生起, 都是相待的互存关系和条件, 离开关系和条件, 就不能生起任何一个事物或现象。”^[5]这种相待的互存关系与条件意味着万物并无独立本质, 亦即“缘起性空”; 互存关系与条件的产生亦不混乱或偶然, 而是有着致密的因果法则, 故圣严法师说: “如能掌握了因果及因缘的精义, 便是掌握了整个佛教的教义。”^[6]由缘起论(因缘论和因果论)更系统地阐明佛教要义的是苦集灭道四圣谛, 周叔迦说: “四圣谛, 总括地收尽了一切善法, 收尽了佛所论显的真理, 大乘小乘佛教的教理, 都出不了四谛的范围。”^[7]苦谛指生老病死、轮回颠倒等非自在状态, 集谛以缘起法则分析苦因, 灭谛是对苦谛的解脱, 道谛是解脱方法。总之, 苦集二谛是对人生困惑的体知, 灭道二谛彰显自由意志。

鲁迅与佛教文化的关联可分为三个阶段。首先, 他童年依民俗拜“龙和尚”为师^[8], 而且喜欢乡间融和佛教题材与娱乐审美的目连戏。刘家思指出: “鲁迅不仅思想上接受了目连戏的影响, 而且在审美上也受

收稿日期: 2015-09-23; 修回日期: 2015-12-14

基金项目: 浙江省哲学社会科学规划项目“民国佛教文学研究(1912—1949)”(15NDJC142YB); 中国博士后科学基金第58批面上资助(一等)“百年中国白话佛教文学研究(1912—2015)”(2015M580505)

作者简介: 任传印(1984-), 男, 山东德州人, 文学博士, 浙江大学人文学院哲学系在站博士后, 主要研究方向: 中国现当代文学与佛教文化

到了它的熏陶。”^[9]这意味着佛教对鲁迅童少心灵的潜移默化。第二,鲁迅留学日本期间,章太炎到东瀛讲学并在《民报》刊发佛学文章,章氏在法相学方面造诣较深,认为运用法相唯识学正合时宜,重视《华严经》《大乘起信论》等有宗经典。^[10]鲁迅此时弃医从文,将重心转移到中国国民性的探讨,提出“立人”的价值理想,亦由此审视佛教。他在《破恶声论》中肯定了佛教对于人之精神需求的价值^[11],早期著作中的“自性”“我执”“自觉”“有情”等范畴皆有佛家色彩^{[1](85)};同时鲁迅极力引介尼采、斯蒂纳尔等新神思宗人物和摩罗诗人,佛教与后者构成对话格局,其中后者的主导之势更明显,这说明佛教在鲁迅此时的文化视域中非核心资源。第三,正如钱理群所指出的,鲁迅回国后曾任职教育部,经历了十年的沉默,他体验着启蒙的孤寂、婚姻的压抑、军阀的复辟、身心的疾患,强化了生命自觉与心灵内省。^[12]正是在此阶段,鲁迅开始购置佛书,研习佛教,他日记与书账中的佛教典籍,1913年约有7种,1914年约有93种,1915年约有2种,1916年约有7种,1918年约有3种,包括阿含部、般若系列、华严宗、法相唯识学、三论宗、净土宗、涅槃学、因明学、佛教传记、高僧诗文集等,此外还有佛教拓片、碑铭、造像等;他多次读写佛书,与佛教徒梅光曦、许季上等有交往;1914年三次捐款共80元印制流通佛经,赠予朋友。由此可知,鲁迅与佛教的关联是很主动和密切的。^④

许寿裳回忆:“民三以后(即1914年,笔者按),鲁迅开始看佛经,用功很猛,别人赶不上。”^[13]笔者认为,鲁迅对《华严经》《大乘起信论》《瑜伽师地论》等经典的重视很可能受到章太炎的影响^⑤;与乃师不同的是,他也很重视般若系列及三论宗的典籍,以最典型的《金刚经》《心经》为例,注解本约有11种^[14];此外,对高僧人格的赞赏也是鲁迅研佛的重要特征^⑥。许寿裳回忆,鲁迅曾说:“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!”^[13]这是非洞悟佛慧不能说出的由衷之言。同时需要指出,虽然鲁迅研佛确有心得,但佛教信仰的现代转型没有成为其考虑重点^{[13](39)},在《有趣的消息》《导师》《新秋杂识(二)》等杂文中,他亦有相关的思想表述。

总体而言,鲁迅第三阶段的佛教研习有以前的积累,特别是章太炎的影响,亦伴随着深刻强烈的人生苦感,因此主动研佛,探究生命本味,深刻理解佛教的精义,极可能与佛教苦谛产生了共鸣^{[1](77-78)}。至于对苦谛的转化即对人生意义的建构方面,鲁迅基本秉持现代理性立场与“立人”理念,适当借鉴佛教的修

证方法和智慧成果,故集谛、道谛、灭谛对他的启示应该还是比较复杂的,主要有三个方面。

首先,佛陀说法皆从真如性海而来,因接受者根器不同,故形成契机契理的诸多门类宗派。在鲁迅重点涉猎的佛教典籍中,华严宗、法相唯识学、《大乘起信论》等偏于有宗,多用肯定思维观照“妙有”;般若系列与三论宗则接近空宗,多以否定方式体证“真空”。^[15]两者对主体精神有不同影响,但在中道圆融的意义上说,“真空”与“妙有”也可以贯通无碍,故两者对鲁迅的启示可能既各有侧重,也有对话融通。其次,鲁迅重视佛教传记,这意味着他很可能通过信仰者立体丰沛的人格感受到佛教精神^{[1](86)},如慈悲、刚毅、智慧、严谨、精进等,而且相对超越佛经义理的门类。第三,鲁迅有广博的文化视野与多维的资源借鉴,因此佛教的生命启示与其他慧悟处于对话形态,共同增进主体的自由意志,特别是中国传统的儒墨人格与西方尼采的“超人”哲学^{[1](53-54, 72-75)}。从佛教视域考察,儒墨与尼采都接近“大我”人格^⑦,故与佛教生命体验构成富有张力的对话关系。可以确定,前述佛教研习深刻影响了鲁迅的终极思考与创作,如王乾坤所说:“没有研佛的功夫,就不可能有第二视力,见人所不见,因而也就不可能有存在论上的‘绝望’和‘反抗绝望’,就没有《呐喊》、《彷徨》,更不可能有《野草》。”^{[1](84)}

二、向坟而行:“过客”的终极关切

如果说相似困境的重逢可以激扬生命主体潜在的自由意志,那么写于1924年9月至1927年4月的《野草》有着浓重的佛教意味便绝非偶然。此时期鲁迅经历的兄弟失和、身心病苦、生活迁变等堪比十年沉默时期的煎熬^[16],也正是这样的“坍塌”,深度激活了其蕴蓄的佛家修养及其他文化积淀,通过《野草》的审美创造转化并穿越了痛苦沼泽,开出现代理性意义上的自明自救与终极关切。

终极关切可以化约为从生命困惑到精神超越的对话性范畴,从这个视域来考察《野草》的文本,可分出对称结构与非对称结构两种形态。^[17]对称结构较为完整地呈现出主体“困惑——超越”的精神历程;如果主要聚焦人生困惑,或者重在彰显超越意志,则为非对称结构。其中《过客》是对称结构的典型,主人公过客可视为《野草》精神世界与鲁迅生命哲学的集中表现。故事的时间是黄昏,黑暗正在来临,困顿倔强的过客在老翁和小女孩所在的小土屋驻足饮水,他

对自己的觉解是：“从我还能记得的时候起，我就只一个人。我不知道我本来叫什么。”^{[18](194)}“从我还能记得的时候起”表明过客生存自觉的起点与程度，他关切但无法回答“我本来叫什么”“从哪里来”“到哪里去”这样的终极问题，生活中的偶然称呼并非为生命立法的依据^{[19](26-27)}，这是转型期中国文化处境的象征，也是现代人的生命自觉。

当老翁与过客确认前面是坟地时，他们都试图在面对死亡的困境中建构人生意义，但是两者有本质上的分歧：老翁主张不妨回到来处，那里是人们熟悉的生活；过客对往昔来处的生活有着强烈的苦感体验：“回到那里去，就没一处没有明目，没一处没有地主，没一处没有驱逐和牢笼，没一处没有皮面的笑容，没一处没有眶外的眼泪。我憎恶他们，我不回转去！”^{[18](196)}在过客眼中，这个世界充满了束缚、苦难与罪恶并非经验层面的具体问题^{[19](244-245)}，而是生命必然遭遇的根本迷惘，回转无非意味着对这种迷惘的悬置或漠视，也就意味着终极关切的失落。因此，他考虑的是能否将坟地“走完”，“完”字传达出探究生死真相、创造生命价值的自由意志，这种向死而行的勇毅与佛家解脱生死的信仰很相近，不过在过客那里，坟地与毅行并非在单维的佛教视域中予以贞定，生命意义尚待探索与生成。

总体而言，在浩瀚无涯际的宇宙中，过客既不愿退走从而受困于他者和自身之苦难与罪恶，也没有出离黄昏、黑夜与死亡，亦不愿驻足停滞。在尚未确知何去何从的情况下，唯以“走”确立他所处身的茫茫时空，以现代实践理性探求此在生命的价值。1925年4月，鲁迅在给赵其文的信中说：“《过客》的意思不过如来信所说那样，即是虽然明知前路是坟而偏要走，就是反抗绝望，因为我以为绝望而反抗者难，比因希望而战斗者更勇猛，更悲壮。”^{[20](477-478)}基督教将信、望、爱视为重要的信仰伦理，《新约·哥林多前书》说：“如今常存的有信，有望，有爱。”^[21]这里的“望”是由上帝信仰来践履人生意义，从更广泛的意义上说，有限的生命自觉地存在着，必然是有“望”的，其源泉来自于诉诸无限的自由意志。鲁迅之所以认为绝望中的反抗比希望中的战斗更悲壮，是因为过客面对死亡的悲剧与意义的消解，虽然没有希望者那样明确的人生目的，但仍能立足当下，以刚毅果决之抗争践履终极关切。王乾坤说：“反抗并不只是否定，不然反抗是不可思议的。在一定意义上说，反抗就是对祈向的肯定。”^{[22](57)}而且，过客这种肯定是强劲、深隐与恒持的。

其他对称性篇章与《过客》有不同程度的契合。

如《题辞》中的野草，面对生命之泥，自陈“这是我的罪过”，面对静穆的天地、地火熔岩的运行奔突，仍能坦然欣然地由死灭来体证生命的大欢喜。《秋夜》中的两棵枣树貌离而神合，以复沓增进之势传达心声，那便是毅然坦然地抗争笼罩着后园的强大夜空，“而一无所有的干子，却仍然默默地铁似的直刺着奇怪而高的天空，一意要制他的死命，不管他各式各样地眯着许多蛊惑的眼睛。”^{[18](167)}《雪》中“朔方的雪花”有着与“野草”相似的性格，它们在消融与死灭中获得大欢喜：“在无边的旷野上，在凛冽的天宇下，闪闪地旋转升腾着的是雨的精魂……”^{[18](186)}《死火》中的死火在冰谷中醒来，需在冻灭与烧完之间做出抉择，便跃起出谷而烧完。《这样的战士》中的战士虽然衰老乃至寿终，但始终向着无物之阵举起投枪。《淡淡的血痕中》有叛逆的猛士反抗造物主，亦即对生死因循命运的抗争。《颓败线的颤动》中的老人半生茹苦，却不得不在后代的厌恶与驱逐中远行，其实是过客命运的接续：“她在深夜中尽走，一直走到无边的荒野；四面都是荒野，头上只有高天，并无一个虫鸟飞过。”“当她说出无词的言语时，她那伟大如石像，然而已经荒废的，颓败的身躯的全面都颤动了。”^{[18](211)}《一觉》中的“我”于战乱中“宛然目睹了‘死’的袭来，但同时也深切地感着‘生’的存在”^{[18](228)}。在这样的生死体验中，顿觉开出小花的野菊和在沙漠间求生的草木蕴含生命之美，编辑文稿的平凡生活也获得了充实与庄严，就如过客坚韧肃然地走向坟地。总体而言，野草的努力求生、枣树的刺天、死火的出谷、老妇的尽走、战士的抗争、生死中的日常劳作等审美形象，既有与“坟地”相似的悲壮意蕴，亦有过客的抗争和践履意志。

非对称结构的篇章对人生困境的呈现比较多，既有过客不愿回转之世界中的苦感体验，亦有面对坟地的生死体验。如《求乞者》充满灰土的环境，虚假的明目令人生起憎恶和烦腻；《风筝》中主人公沉重的罪感与忏悔是过客自我咒诅的变形；《好的故事》和《腊叶》虽有优美宁静的语调与童话般的笔法，但主题是对宇宙万物生灭无常的悲剧体验，因为好故事终于消散，腊叶乃“病叶”；《狗的驳诘》借动物形象让人们直面内心的功利性异化；《失掉的好地狱》用佛教地狱题材写人性善恶与历史动荡的彼此转变^{[19](133)}；《立论》写人们对死亡悲剧的避讳已造成集体无意识的盲目自欺与言说困境；《死后》是从身死而心未死的内视角描述活人死后的遭遇，虫豸与青蝇的扰乱、粗蛮的收殓等细节皆传达着苦感体验^{[1](335)}。

相对而言，聚焦于意义建构的篇章不多，这在某

种程度上折射出超越之难。如《影的告别》中的影,可以说是过客的“前身”,与现实生活中的人相比,影因人而生,又超越现实的人,当影在人睡眠之中与人告别时,人是困惑的人,影则是人超越的梦。“朋友,我不想跟随你了,我不愿住。”^{[18](169)}这就如过客既不愿回转而退,亦不愿驻足不前。“你还想我的赠品。我能献你甚么呢?无已,则仍是黑暗和虚空而已。”^{[18](170)}这也近乎过客面对着被夜色笼罩的死亡与坟地。最终影依然选择独自远行,哪怕是被黑暗吞没,就如过客也向着暗夜走去。《希望》中的“我”,通过对外界和内心的双重洞观,反复引用裴多菲的“绝望之为虚妄,正与希望相同”^{[18](182)},破除希望的实在性,也洞察暗夜与绝望的虚妄^{[23](82)},具有佛家体悟万法本空的解脱意味,令人思及《金刚经》中“凡所有相,皆是虚妄。若见诸相非相,则见如来”^[24]。其实这也正是鲁迅熟悉的佛典。相对于《野草》中弥漫的烦腻、死亡、罪感、绝望等庞大的苦感世界,《希望》呈现出过客生命中非常锐利的解脱智慧。《墓碣文》的正面刻辞是:“于一切眼中看见无所有;于无所希望中得救。”^{[18](207)}这与《希望》的破执智慧相近,即洞观现象世界二元对立的虚幻性^{[25](89-91)},更深刻地认识存在的整体性;墓碣阴面之文表明主体力图回答“认识自我”的难题,故发起探求本味的自食,但终究无法确知,就像过客毅然而行,同时亦有迷惘在心。如果说《影的告别》是沉思的,《希望》《墓碣文》是智慧的,《复仇(其二)》借用耶稣受难来超克痛苦,便是慈悲的,而《聪明人和傻子和奴才》以决不妥协的抗争意志涤除“正人君子”的积习与险恶,则是金刚怒目的。

总体而言,非对称结构的篇章既有对生死无常、人性恶习、社会弊病等内容的深刻体验,亦有细致明确的超越意志、破执智慧与抗争精神,两方面构成“困惑——超越”的对话关系,与对称结构的文本共同彰显着《野草》的终极关切。

三、甘苦离合:两者的异同辨析

在把握佛教的终极关切、鲁迅与佛教文化的关联、《野草》的终极关切等内容的基础上,笔者将三者并置统观,考察佛教与《野草》在终极关切层面的异同。

首先,就生命困惑而言,《野草》通过诸多审美形象所呈现的苦感体验与佛教苦谛相契。^[26]在原始佛典《阿含经》中,佛陀将人生之苦归纳为三:一是“苦苦”,即纯粹的苦,如老、病、死等;二是“坏苦”,即快乐幸福被破坏或失去后产生的没落与不满等;三

是“行苦”,即身心的一切活动变易无常,是根本之苦。^{[4](34)}在《增一阿含经》中,佛陀指出苦谛有生、老、病、死、忧悲恼、怨憎会、恩爱别离、所欲不得八种,要言之则是五盛阴苦。^[27]再看《野草》《题辞》中涌动着吞噬野草的地火;《秋夜》写四季轮转与小青虫的老去;《影的告别》写黑暗和虚空;《希望》感叹青春逝去与自我苍老;《好的故事》写好故事化为碎影;《过客》隐隐勾勒出坟地;《墓碣文》写心灵本味不可捕捉;《立论》说人生无论期待如何,死亡总是底色;《死后》写被人摆布之苦;《这样的战士》说战士终将衰老寿终;《腊叶》写病叶的斑斓只在极短时间中相对;《淡淡的血痕中》写到天地变异、生物衰亡、废墟荒坟;《一觉》写机件搏击激发生死觉受等。1925年3月,鲁迅在给许广平的信中说:“苦痛是总与人生联带的。”^{[28](15)}同年5月,他在《“碰壁”之后》中说:“华夏大概并非地狱,然而‘境由心造’,我眼前总充塞着重迭的黑云,其中有故鬼,新鬼,游魂,牛首阿旁,畜生,化生,大叫唤,无叫唤,使我不堪闻见。”^[29]这写于《野草》创作期间,两者苦感之相通应非偶然。同时需要指出,作为佛教苦谛的焦点,病苦与死苦可谓《野草》之“根”,它深沉延展,抵达终极境遇。谭桂林说:“在现代文学史上,也许很难找到一部作品像《野草》这样对死亡主题具有特别的兴趣与独到的体验。”^{[30](203)}这种兴趣和体验可能与鲁迅的病苦直接相关,在根本上亦与佛教苦谛共鸣,体现出强烈的生命自觉。

从知行关系的角度说,人们对生命困惑的探究直接影响到终极关切的践履与意义的生成。佛陀能够从苦谛开出修行道路与解脱境界,集谛是非常重要的环节,它是佛陀在深度禅定中对苦受的洞观,以人之贪、嗔、痴三种习气为根本因由,贪即占有欲,嗔是仇恨、毒害、嫉妒等心理活动,痴是不具备缘起性空和善恶因果等如法知见。^{[4](64)}谭桂林指出,清末民初的佛教文学与启蒙思潮在心识改造方面具有共性,鲁迅的启蒙立场及其对心性的关注亦受此影响。^[31]这启示我们看到,《野草》不仅在苦感层面与佛教有深沉的共鸣,其对苦感的剖析亦有佛教集谛的影迹,如《复仇》写看客的虐人习气;《风筝》写忏悔往昔之糊涂;《墓碣文》强调对心灵本味的探求;《立论》针砭人们不敢面对死亡,其实是无明和贪欲作祟;《狗的驳诘》更为凝练鲜明,通过动物与人的对话进行心理透视,指出人有深重的分别心,佛教之“分别心”是五蕴中想蕴的内容,主要是因无明而生的执著。^[32]不过,相对于《野草》与苦谛的深度契合,鲁迅主要从现代“立人”与理性立场吸纳集谛,如心性分析、国民性改造等。至

于因因果报、生死流转等信仰内容，因与现代科学导向不同而被搁置，这个分歧使鲁迅在佛教之外另辟蹊径^⑧，开出“反抗绝望”与现代自由意志，就此而言，鲁迅的研佛有鲜明的现代文化自觉。

对鲁迅的这种自由意志，王乾坤有深刻的洞见：“他在好些地方直逼这种生存论荒诞：所有的人都在靠希望生活，但希望是不可靠的，最后的结果是一个‘坟’，没有最后的胜利可言。”^[33]因为没有最后的胜利及确然目标，过客的前行才如此悲壮，而且心有迷惘；战士辗转于无物之阵，亦难免衰老寿终。1925年3月，鲁迅给许广平的信中说：“总结起来，我自己对于苦闷的办法，是专与袭来的苦痛捣乱，将无赖手段当作胜利，硬唱凯歌，算是乐趣，这或者就是糖罢。但临末也还是归结到‘没有法子’，这真是没有法子！”^{[28](16)}1926年6月，他在致李秉中的信中说：“其实呢，我自己尚且寻不着头路，怎么指导别人。这些哲学式的事情，我现在不很想它了，近来想做的事，非常之小，仍然是发点议论，印点关于文学的书。”^{[20](528)}与袭来的苦闷捣乱，在寻不着头路的情况下做点平实事情，这是对荒诞处境的自明，也是在消解希望中创造意义，即“反抗绝望”。由此可悟，野草、过客皆是富有张力的审美意象，即“野草”很“野”，如过客在荒诞处境中勇毅探索；同时“野草”是“草”，因为过客已体力不足，而且心有迷惘。

如何宏观把握这种“野草”式的“反抗绝望”与佛教信仰的基本关联及差异？谭桂林认为，鲁迅在《野草》中依照佛学义理来体验和证悟死亡的意义。^{[30](206)}哈迎飞认为，《野草》展示的是鲁迅从苦到空又从空到有的澄明之旅，与佛教参禅的过程相通。^[26]汪卫东认为，《野草》的心路历程、运思方式与佛家相契，最后证得“无我”。^[23]笔者认为，面对充满苦感和荒诞的人生，佛陀以禅定修持观照万法无常的实相，确认因缘法、因果法的真实性以及生死流转等基本内容，进而确认集谛的真实性，然后以三学、六度等方法出迷妄，得解脱。就此而言，面对坟地，佛家有明确的道路和意义建构，彰显其自由意志。两相比较，《野草》也同样“大死一番”，不过主体在自由意志方面别立新宗，以具有现代意识的、立足当下的反抗精神直面此在世界的荒诞，不断超克包括自身在内的人世间生命的匮乏、孱弱、虚伪、恐惧、愚痴、死灭等“黑暗”，以深沉有力的意义祈向打开无限可能。因此有学者说：“鲁迅是在与以往的大哲同样的层次上思考生命之谜，但他给出的是不同于儒家、道家、佛家和基督教的思想范式和生命类型。”^{[22](216)}

由此可知，苦感相通而超越不同，这是《野草》

的“反抗绝望”与佛教信仰的基本异同。具体而言，反抗意志以现代悲壮的生存践履探求真与善，佛教修持以悲智信仰体证真善美。同时需要补充，因为鲁迅曾深入研佛，佛教悲智体验与现代审美亦有会通可能^[34]，因此两者还有更为深入和微细的关联。前文已述，鲁迅的研佛立场深具现代理性自觉，涉及华严宗、法相唯识学、般若经典、三论宗、高僧传记等诸多门类，以先生的禀赋和学养，他固然可以在“真空”与“妙有”之间融和对话，同时不排除上述门类在思维方式、生命体验等方面存在差异性。具体而言，佛教的“妙有”路向可能与生命主体意志共同强化着“大我”的存在觉受，特别可能与“超人”哲学呼应。如《墓碣文》之“本味何能知？”与“本味何由知？”，并未以缘起论视角完全否认本味的实存，而是强调本味之难知，因此主体的苦感很浓，荒诞甚剧，反抗也更勇。与此同时，“真空”路向则以“无我”的般若智慧启示主体遣荡上述苦感觉受，使之在壮美体验中获得心灵解放。此外，僧传的影响不可忽视，无论是主体真诚地潜入人性深渊，还是借用包括佛教精神在内的多种资源抗争荒诞，高僧坚毅、勇猛、虔诚的人格当有支援作用^{[1](86)}。

如何诠释《野草》这种有无相生的自由意志？谭桂林说：“这种融消极与积极、绝望与希望、沉坠与昂扬二极人格于一体的人生态度无疑是来自佛学的启示。”^{[30](201)}哈迎飞指出，鲁迅在尼采的勇猛意志和佛教的深邃冷静之间保持着适当的张力。^{[25](79)}汪卫东认为，《颓败线的颤动》是《野草》人生矛盾体验的高峰，而且在此超越矛盾纠缠。^[35]笔者认为，《野草》审美形象蕴含的生命体验不仅是流变的^[23]，同时具有立体多重意蕴，如《这样的战士》写战士决然抗争，但亦有荒谬苦感，或许此前老妇人的“合并”“尽走”尚未完全穿越苦谛，但无疑正在探索与生成。写于最末的《题辞》中，“我”再次将友与仇、人与兽、爱者与不爱者等二元世界统合，这是与佛教中道智慧相通的高峰体验？抑或是别有洞天的意义创造^⑨？笔者认为，这仍是现代文学中具有谜案性质的开放性议题，期待学界继续探讨。

综上所述，鲁迅对佛典的深入研习深刻影响了其终极关切与创作。《野草》对人生苦的觉受与佛教苦谛有深度契合，不过鲁迅并未导向信仰修证，而是以现代“立人”立场吸纳集谛，开出悲壮与智慧的“反抗绝望”之路，这种路径可能从不同维度受到了佛教华严宗、法相唯识学、般若智慧、三论宗等派别的影响。至于《野草》终极关切具体的自由意涵，笔者认为仍是仁智互见的开放性议题。

众所周知,终极关切的失落与重建是现代国人的精神之劫,亦是睡狮醒来的机缘,从这个视角考释、辨析鲁迅《野草》与佛教文化的关联及异同,也就意味着探索包括佛教资源在内的传统终极关切与现代社会对话的必要与可能。需要说明的是,笔者无意、同时也很难由此对佛陀之教与过客之行做出学理上的价值判断,王乾坤说:“如何评价各种文化形态关于终极的思考,如何理解各个民族与神相遇的中介,是一个很复杂的问题。”^{[22](72)}复杂诚然,其实也不必。无论是源远流长的佛教圣者,还是别立新宗的文学巨擘,他们都在这个本无方向的世上镌刻着独特的足迹,其跨越时空所构成的精神高地,构成以宇宙人生为背景的心灵对话,对我们这个历史悠久且亟待和合创新的民族来说,不妨先宽怀静观与味象涵咏。

注释:

- ① 王乾坤指出,鲁迅消解二元对立的形而上学“超脱”方式,他立足有限,打破有限,走向终极,不耽迷终极,最终反求诸身。
- ② 何光沪指出,“终极关切”既指无条件关切的状态,也指无条件关切的对象,“终极关怀”未表示出“客观”与“对象”的意思,故前者更为恰当。
- ③ 鲁迅对章衣萍说,他的哲学都包含在《野草》里。参见衣萍:《古庙杂谈(五)》,《京报·副刊》,1925年3月31日第105号。
- ④ 需要说明,鲁迅所购佛书有少数寄给周作人,周作人亦曾寄给鲁迅。参见鲁迅:《癸丑日记》《甲寅日记》《乙卯日记》《丙辰日记》。《鲁迅全集》(第15卷),北京:人民文学出版社,2005年,第43-270页。
- ⑤ 许寿裳亦有此论。许寿裳:《亡友鲁迅印象记》,长沙:岳麓书社,2011年,第40页。
- ⑥ 鲁迅1916年的日记有抄写《法显传》的记载,其杂文中对玄奘等高僧的赞同也溢于言表。
- ⑦ 笔者认为可将鲁迅先生与弘一大师相比较,两位都是近现代文化艺术先驱,都对佛教深有研习,前者秉持现代“立人”立场和理性精神予以拣择,后者由虎跑寺断食等宗教体验导向信仰,由此益可见出鲁迅先生研佛的特点。参见《弘一大师全集》(修订版)编辑委员会:《弘一大师全集》(第8册),福州:福建人民出版社,2010年第2版,第193-196页。
- ⑧ 例如作家刘烨园认为,《野草》呈现出鲁迅穿越绝境、回到人间的感悟与混战过程,他以自身的天赋、性格、素养悟出了属于自己的真谛,其伟大和深刻在于并非从原路返回。参见刘烨园:《中年的地址》,沈阳:春风文艺出版社,2002年,第272-279页。

参考文献:

- [1] 王乾坤. 鲁迅的生命哲学[M]. 北京:人民文学出版社,1999.
- [2] 保罗·蒂里希. 存在与上帝[C]// 蒂里希选集(下). 何光沪,上海:上海三联书店,1999:1140-1141.
- [3] 范丽珠. 中国与宗教的文化社会学[M]. 北京:时事出版社,

2012:184.

- [4] 陈兵. 佛陀的智慧[M]. 上海:上海古籍出版社,2006.
- [5] 赵朴初. 佛教常识问答[C]// 赵朴初文集(上卷). 北京:华文出版社,2007:588.
- [6] 圣严法师. 佛学入门[M]. 西安:陕西师范大学出版社,2008:83.
- [7] 周叔迦. 周叔迦说佛[M]. 北京:中华书局,2006:222.
- [8] 鲁迅. 我的第一个师父[C]// 鲁迅全集(第6卷). 北京:人民文学出版社,2005:596.
- [9] 刘家思. 论绍兴目连戏对鲁迅艺术审美的影响[J]. 文学评论,2007(4):148-154.
- [10] 姜义华. 章炳麟评传[M]. 南京:南京大学出版社,2002:377-423.
- [11] 郑欣淼. 鲁迅与宗教文化[M]. 北京:中国社会科学出版社,2004:3-5.
- [12] 钱理群. 十年沉默的鲁迅[J]. 浙江社会科学,2003(1):133-139.
- [13] 许寿裳. 亡友鲁迅印象记[M]. 长沙:岳麓书社,2011:39.
- [14] 鲁迅. 甲寅日记. 乙卯日记[C]// 鲁迅全集(第15卷). 北京:人民文学出版社,2005:99-209.
- [15] 谈锡永. 佛家宗派[M]. 北京:华夏出版社,2008:5-94.
- [16] 鲁迅博物馆,鲁迅研究室. 鲁迅年谱(二)[M]. 北京:人民文学出版社,1983:150-392.
- [17] 黄健. 灵魂的独语——《野草》:鲁迅的心路历程[J]. 名作欣赏,2010(18):4-10.
- [18] 鲁迅. 野草[C]// 鲁迅全集(第2卷). 北京:人民文学出版社,2005.
- [19] 王乾坤. 回到你自己——关于鲁迅的对话[M]. 北京:中国文联出版社,2001:26-27.
- [20] 鲁迅. 书信[C]// 鲁迅全集(第11卷). 北京:人民文学出版社,2005.
- [21] 圣经·新约[M]. 中国基督教两会,2007:307.
- [22] 王乾坤. 一路“洋葱皮”[M]. 福州:福建教育出版社,1999.
- [23] 汪卫东. 野草与佛教[J]. 中国现代文学研究丛刊,2008(1):75-85.
- [24] 江味农. 金刚经讲义[M]. 余晋,阮添愉点校. 合肥:黄山书社,2006:106.
- [25] 哈迎飞. “五四”作家与佛教文化[M]. 上海:上海三联书店,2002:79.
- [26] 哈迎飞. 论《野草》的佛家色彩[J]. 文学评论,1999(2):137.
- [27] 梁踣继校注. 增一阿含经(上册)[M]. 北京:线装书局,2012:261.
- [28] 鲁迅. 两地书(第1集)[C]// 鲁迅全集(第11卷). 北京:人民文学出版社,2005.
- [29] 鲁迅. “碰壁”之后[C]// 鲁迅全集(第3卷). 北京:人民文学

- 出版社, 2005: 72.
- [30] 谭桂林. 20 世纪中国文学与佛学[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 1999.
- [31] 谭桂林. 清末民初中国的佛教文学与启蒙思潮[J]. 中国社会科学, 2010(3): 164-166.
- [32] 任继愈. 佛教大辞典[M]. 南京: 江苏古籍出版社, 2002: 312.
- [33] 王乾坤. 我们距离“荒诞”有多远[J]. 长江文艺, 2014(9): 138.
- [34] 潘显一, 冉昌光. 宗教与文明[M]. 成都: 四川人民出版社, 1999: 334-338.
- [35] 汪卫东. “渊默”而“雷声”——《野草》的否定性表达与佛教论理之关系[J]. 中国现代文学研究丛刊, 2010(1): 86.

Relationship between the ultimate concern of Lu Xun's *Wild Grass* and Buddhist culture

REN Chuanyin

(School of Humanities, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: The ultimate concern is essentially the significance of life, so was Chinese modern writer Lu Xun who lived in the background of social transformation. Complicated relationship exists between Lu Xun and Buddhism; Buddhism whose purpose is “beyond life and death” exerts a profound and lasting effect on Lu Xun’s the ultimate concern, which can be most obviously illustrated in his *Wild Grass*. The life-death consciousness and ultimate perplexity in *Wild Grass* can be closely related to Buddhism, but the “resistance against despair” and free will may be different from Buddhism. At the same time, some schools of Buddhism such as the Prajna classics, Huayan Sect, Vijnānamātra and San-lun Shool exert a collaborated and complicated effect on such ultimate concern and value orientation.

Key Words: Lu Xun; Buddhist culture; *Wild Grass*; the ultimate concern

[编辑: 胡兴华]