

周作人與基督教文化

許正林(武漢中南財經大學新聞學系副教授)

周作人晚年在《知堂回想錄》中回憶他對「五四」新文化運動有兩大貢獻，其一是一九一八年十二月在《新青年》上發表了《人的文學》；其二是一九二一年一月在沈雁冰改版後的《小說月報》第一期上發表了《聖書與中國文學》。現在看來，他這兩大貢獻都與基督教文化的影響有關。

周作人早在南京求學時便開始接觸基督教。他在《知堂回想錄》中說：「從前在南京學堂讀書的時候，就聽前輩胡詩序說，學英文不可不看聖書，因為那『欽定』譯本是有名的，所以我雖不是基督徒，也在身邊帶着一冊《新舊約全書》。」¹到日本留學時期的一九〇八年秋，周作人進了美國教會學校立教大學，此間他常到與立教大學有關係的「三一學院」聽希臘文的《福音書》講授，他想掌握《福音書》的內容，並把它譯成像佛經那樣的古雅的漢文。

周作人對基督教文化的深入了解，使他在中國第一個提出了近代歐洲文明的源泉起於「二希」，即希臘及希伯來思想，這一方面決定了他考察「歐洲文學史」時，一直不離宗教這一基本背景，另一方面也決定了他的文學思想

1. 周作人，《知堂回想錄》，香港：三育圖書文具公司，1974，頁395。

中滲進了濃重的宗教意識。

周作人首先對於宗教文學有着特別的感受。他說《聖經》「一方面當作文學作品來看，也是很有益的，特別是《舊約》裏的抒情和感想部分，如《雅歌》、《傳道書》和《箴言》等。」²他尤喜歡《雅歌》，曾幾次著專文論之。他說：《舊約》是猶太教與基督教的經典。但一面也是古代希伯來的國民文學，他借謨爾(G.F. Moore)的話說：「這書中反覆申說的一個題旨，是男女間的熱烈的官能的戀愛。……在一世紀時，這書雖然題着所羅門的名字，在嚴正的宗派看來不是《聖經》；後來等到他們發見——或者不如說加上——了一個譬喻的意義，說他是借了夫婦的愛情在那裏詠嘆神與以色列的關係，這才將他收到經文裏去。」³在周作人看來，《雅歌》的價值全是文學上的，因為它本是戀愛歌集；那些宗教的解釋，都是後人附加上去的了，他特別舉出《雅歌》第八章6節說：「我們不承認男女關係是不潔的事，所以也不承認愛與妒為不好：『愛情如死亡堅強，嫉恨如陰間之殘忍。』這真是極好的句。是真摯的男女關係的極政。」⁴他能透過已被蒙上的神學面紗，將其作為希伯來民間文學觀之，肯定其頌讚男女之愛的神聖價值。這是一種積極的宗教文學觀和人學觀。正是這種觀念使他能肯定「《蕙的風》裏的『放情地唱』，我們應該認為詩壇解放的一種呼聲。」⁵其實周作人的性道德觀、性文學觀也多從《雅歌》而出。他說「我們不願意把《雅歌》一類的詩加以精神的解釋。但也承認

2. 同上。

3. 周作人，《談龍集》，長沙：岳麓書社，1989，頁143-144。

4. 同上。

5. 周作人，《自己的園地》，長沙：岳麓書社，1987，頁54。

戀愛的神秘主義的存在，對於波斯『毛衣派』詩人表示尊重。我們相這二者很有關係，實在戀愛可以說是一種宗教感情。」⁶在他認為，對於情詩，當先看其性質如何，再論其藝術如何。情詩可以艷冶，但不可涉於輕薄；可以親密，但不可流於狎褻；質言之，可以是一切，只要不及於亂，這所謂亂，即過於情的分限，即是性的遊戲的態度，不以對手當作對等的人、自己之半的態度，具體地說，私情不能算亂，而蓄妾是亂；私情的俗歌是情歌，而詠「金蓮」的詞曲是淫詩。⁷顯然周作人對《雅歌》的盛讚，不僅看重於它的充滿田園氣息的、純潔堅貞、熱烈、歡快的男女之愛的情意美好，更是服膺於那純真、摯熱的人性主義的光輝。

一九一七年，周作人開始在北京大學講授歐洲文學史，編出了中國第一部歐洲文學史講義。《歐洲文學史》雖然只是一個綱要，但它以希臘現世主義與希伯來出世主義即「肉」與「靈」兩大文化傳統為背景立論，以「宗教文學」與「異教文學」兩條線索進行敘述，形成一種獨特的文學史風格。僅從「宗教文學」(基督教文學)一線看，他從《新約》中聖保羅《羅馬書》到受聖保羅書影響的聖奧古斯丁的《懺悔錄》，歸結出基督教文學乃集中世紀文學之大成者；從但丁的《神曲》悔罪受福之說，實出於阿奎那神學，到歐洲戲劇蓋由中古之宗教劇出，指出文藝復興埋藏文學與中世紀文學的血緣關係；從彌爾頓三大史詩「以偉美之詞，抒崇高之思。蓋全希伯來與希臘之精神而協和之者也」，⁸到拉辛的《智者納旦》「說信仰自由，意

6. 同上，頁52。

7. 同上，頁53-54。

8. 周作人，《歐洲文學史》，長沙：岳麓書社，1980，頁145。

謂諸宗之教，各具至理，別無短長，唯比量善果，乃有次第可見，而其時又須在千萬年後。」⁹揭示宗教題材對文學的滲透和宗教精神對文學的深刻影響，如果將這些對基督教意義的文學評論與他對古希臘羅馬文學的評論綜合觀之，即使把《歐洲文學史》當作一部「歐洲宗教文學史」亦未嘗不可。

在《歐洲文學史》之外，周作人還評論過不少宗教性的作品，就中世紀而言，他就還很推崇《遵主聖範》，他說：「這是中世紀基督教思想的一部代表的著作，卻沒有道學家的那種嚴厲氣，而且它的宗旨又近於神秘主義，使我們覺得很有趣味。從文學方面講，它也是很有價值的書。」¹⁰周作人也極為稱賞波蘭顯克微支的「描寫當希臘羅馬文明衰頹時候的社會狀況和基督的真精神」的歷史小說《你往何處去》。當徐炳昶、喬曾劬二人將此小說譯成中文時，他即著文評論：「這部書是表揚基督的真精神的，但書中的基督教徒的描寫都不很出色，黎基與維尼胥的精神的戀愛是一件重要的插話，可是黎基的性格便很朦朧幾乎有獨立的個性。」又說，「只有在這中間感到靈肉的衝突，靈之終生的崇拜者，而又感知基督教的神秘之力的，如傳東那樣的人，才是最可同情，因為這也是現代人所同感的情況了。」¹¹從這些評論中，我們能感到周作人既從文學歷史的宏觀上把握一部作品的歷史價值與時代意義，又從不因其宗教精神的顯揚而原諒其美學價值的不足。

最引人注目的是他對陀思妥也夫斯基作品宗教品質的

9. 同上，頁168。

10. 《自己的園地》，上引書，頁153。

11. 同上，頁68-69。

深切感受。早在一九一八年一月他就譯介了英國 W.B. Trites 的《陀思妥也夫斯基之小說》。他在譯者案中極為感嘆《罪與罰》中記拉科尼科夫跪在蘇涅面前，曰「吾非跪汝前，但跪人類苦難之前。」顯然這正是陀氏小說的精髓所在，即陀氏所表現的人的贖罪與懺悔。不僅是在人自己，同時也是在為全人類背負沉重的十字架。這一精神給他心靈極強烈的震撼，一九二六年他在《文人之娼妓觀》中，再一次到這一驚心動魂的場面，他說：「這是本於耶教的精神。無論教會與教士怎樣地不滿人意，這樣偉大的精神總是值得佩服的。」¹²陀思妥也夫斯基的崇高絕不僅僅在此，周作人認為，陀氏在小說裏寫出許多「被侮辱與損害的人」，他們雖然被人踏在腳下成了一塊不乾淨的抹布，但「他那濕漉漉的折疊中，隱藏着靈妙的感情」，正同爾我一樣，他描寫下等人的靈魂，表示其中還有光明與美存在。他寫出一個人物，無論如何墮落，如何無恥，但總能夠使讀者發起一種思想，覺得書中人物與我們同是一樣的人，使讀者看了嘆道，「他是我的兄弟！」這是陀思妥也夫斯基著作的精義，他留給我們的最大的教訓，是我們所應當感激紀念的。¹³周作人在這顯然已經感悟到陀思妥也夫斯基小說的「雙重人格」特徵。陀氏小說正是在宣昭人性中「惡」的同時展示人心向善的本性，展示最墮落、最反常的人身上的人性極致——上帝的靈光。從而超越那種以慣常的鄙視、嘲笑和厭惡的態度看待被生活遺棄的人們。這是一種愛和寬恕的基督教主義的態度，也就是陀思妥也夫斯基人道主義的崇高境界，所以周作人說：

12. 同上，頁 199。

13. 《談龍集》，上引書，頁 14-15。

「文學上的人道主義的思想的極致，我們不得不推重陀思妥也夫斯基，便是托爾斯泰也還得退讓一步。」¹⁴

舒蕪先生在《周作人概觀》中說，周作人譯述介紹外國文學的目的是同他的關於「人的文學」理論相聯繫的。其實，周作人的「人的文學」觀來自他的宗教觀，而他的宗教觀又大致是來自西方文學。

周作人把他的「人的文學」解釋為「以人道主義為主」的文學，而他的人道主義很大一部分是來自基督教。他自己就明確地說：「現代文學上的人道主義思想，差不多也都從基督教精神出來。」¹⁵他所指的當是文藝復興以後，西方人道主義表現為尊重人、肯定人的價值，反對神權的人格主義，但這種人格主義就其本源而論，又無不與《新約》中的「平等互助」、「愛人如己」和「同情弱者」思想密切聯繫。自由、平等、博愛思想本質仍然是上帝面前人人平等和愛一切人的基督教思想。不過，當周作人將這種人道主義變為自己思想一部分時，他做了取捨，他說：「我所說的人道主義，並非世間所謂『悲天憫人』、或『博施濟衆』慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。」¹⁶從理論上講，對「個人」的關注一旦成了「主義」，本身便具有了某些非個人的性質，因為它代表了一些人共同思想和利益，並且或多或少地被理性化、理想化了。所以周作人解釋說：「這理由是，第一，人在人類中，正如森林中的一株樹木，森林盛了，各樹也都茂盛。但要森林盛，卻仍非靠各樹各自茂盛不可。」¹⁷顯然，個性主

14. 同上。

15. 周作人，《藝術與生活》，長沙：岳麓書社，1980，頁38。

16. 同上，頁11。

17. 同上。

義，在周作人看來，就是必須首先成為精神上的個體，即進入「自我意識」的覺醒，然後才有一個群、一個民族興盛的可能。這一思想正是路德宗教改革、文藝復興之後西方人道主義精神的精髓。中世紀天主教蒙昧主義的統治是建立在否定個人、否定人性為前提的，安瑟化教導人們：「輕視自己的人，在上帝那裏就受到尊重。」¹⁸人在上帝身上去肯定他在自身中加以否定的東西，他們使人與上帝對立，使人與自然對立，也使人的精神與肉體對立，就是在這種對立中，他們剝奪了人們應當享有的一切。對此路德提出人的信仰就是人的一切。人只要有信仰，無須任何中介人或代禱者，就可獲得上帝救贖的恩典，亦即得基督的公義和永恆的生命，路德學說的偉大意義在於使教會組織、教皇權威、聖禮制度、教會法規等面對信仰的權威，都失去了約束力，每個人都是自己信仰的主宰、自己精神的主體，這樣，個人信仰的獨立便決定了個人人格的獨立，我們雖沒有什麼特別的材料能表明周作人的思想直接受到路德之後的西方個人主義思想的影響，但他在〈人的文學〉一文開宗明義就說：「歐洲關於這『人』的真理的發現，第一次是在十五世紀，於是出了宗教改革與文藝復興兩個結果。」¹⁹這不是毫無根據的，在二十年代初的非基督教熱潮中，周作人的態度是：「我不是任何宗教家，所以並不提倡宗教，但同時也相信要取消宗教是不可能的。」因為「宗教是個人的事情，信仰只是個人自由的行動之一。」²⁰這與路德所說的「一個基督徒因着信仰就在凡事上自由」「我的信仰已成為自由的，這意味着我也成

18. 轉引自《費爾巴哈哲學著作選集》，下冊，北京：三聯書店，1962，頁53。

19. 《藝術與生活》，上引書，頁9。

20. 周作人，《談虎集》，長沙：岳麓書社，1989，頁227。

為自由的」，不無精神上的聯繫，²¹周作人維護信仰的自由，本質上是在維護人格、一種人的尊嚴、人的價值，這是周作人個性主義的第一點。

周作人個性主義的第二點在於強調人性的靈肉二元統一，他借用勃萊克《天國與地獄的結婚》中的話說：「人並無與靈魂分離的身體」。認為「人類正當生活，便是這靈肉一致的生活。」²²他由此提出「人」的理想生活便是「第一，關於物質的生活，應該產人力所及，取人事所需」。²³在這一方面他尤其強調人要自由、健全發展，應該在性愛婚姻方面，在「男女兩位的平等」和自然「戀愛的結婚」為根據，排斥一切歷史形成的「非人道的習俗」和「不自然的制度習慣」，建立起人類兩性生活的自然化健全道德觀，充分實現人的自然天性所賦予的合理慾求和人的自我價值。「第二，關於道德的生活，應該以愛智信勇四事為基本道德，革除一切人道以下或人力以上的因襲的禮法，使人人能享自由真實的幸福生活。」²⁴在這一方面，周作人對民族「人性」中「信」與「愛」缺乏感受尤深，他說：「中國民族的思想傳統本來不算壞，他們沒有宗教的狂信和權威，道儒法三家只是愛智者之派……不過後來出了流弊。儒家成了士大夫，專想升官發財，逢君虐民，道家合於方士，去弄烤丹拜斗等勾當，再一轉變而道士與和尚均以法事為業，儒生亦信奉太上感應篇矣。」²⁵如果說這裏還只是指出了中國知識分子的信仰意識的萎

21. H.O. Taylor, *Thought and Express in Sixteenth Century* 《十六世紀的思想及表述》，New York, 1922, 頁239。

22. 《藝術與生活》，上引書，頁10-11。

23. 同上。

24. 《談龍集》，上引書，頁11。

25. 周作人，《秉燭後談》，北京：新民印書館，1944，頁2。

縮，那麼他認為產生這種萎縮的主要原因於中國國民普遍缺乏精神信仰的廣闊背景，在周作人看來，「宗教，目的是在保存生命，無論這是此生的或是當來的生命」。²⁶而中國國民恰恰缺乏具有宗教向度或信仰追求的生命意識，不但對人的基本價值缺乏終極關切，而且對現實人生少有熱戀和珍重，往往遊戲人生，玩耍生命，致使主體精神萎頓，從而形成苟安、麻木、卑怯的劣根性。他說：「中國國民最大的毛病，除了好古自大以外，要算是沒有堅實的人生觀，對於生命沒有熱愛。」²⁷由於生命意識的淡漠，國人普遍喪失對人的個體尊嚴、獨立意識的人格追求，奴性的人格不僅意味着自我人格的喪失，也表現為對他人人格的踐踏。正是由此引出他的個性主義，亦即人道主義思想的第二個主要內容——「愛的哲學」。

周作人「愛的哲學」的提出是基於他的個性主義思想，並且兩者構成他人道主義的基本內容。他說：「第二，個人愛人類，就只為人類中有了我，與我相關的緣故。」²⁸在他看來，人道主義的「博愛」。其本質上仍然是「自我之愛」，人類之愛只不過是一種表現形式而已，他以《新約》中的話說：「上帝就是愛；住在愛裏的，就是住在上帝裏面，上帝也住在他裏面。」（約壹 4:16）指出愛之所以最大的理由，希伯來思想的精神大批完成了；但是「不愛他所看見的兄弟，就不能愛沒有看見的上帝。」正同柏拉圖派所說不愛形就無由愛美之自體一樣；再進一步，便可以歸結說：不知道愛他自己，就不能愛他的兄弟，²⁹

26.《談虎集》，上引書，頁157。

27. 周作人，〈惡趣味的毒害〉，《晨報副刊》（10.2.1922）。

28.《藝術與生活》，上引書，頁11。

29. 同上，頁41-24。

因而在《人的文學》裏明言聲稱：「我說的人道主義，是從個人做起，要講人道，愛人類，便須先使自己有人的資格。佔得人的位置。耶穌說：『愛鄰如己』如不先知自我，怎能『如己』的愛別人呢？至於無我的愛，純粹的利他，我以為是不可能的。」³⁰周作人的思想邏輯是：人須先愛自己才能愛人類，再由愛人類而體現「上帝之愛」。這種基於自我人格意識的「愛的哲學」是既不同於許地山的「寬恕一切人」的「愛」之哲學，也不同於冰心的「用愛溫暖全世界」的「愛」之哲學，同時也不同於巴金的人類至上與人人即上帝的「愛」之哲學。這就是周作人人道主義的本質。

從宗教意義而言，僅僅表現為個人主義的「愛」的哲學，是不完善的，因而也是脆弱的，周作人「愛的哲學」與嚴格意義上的基督教的「愛的哲學」是有區別的。「愛」作為基督教最基本的倫理概念，宣揚的是上帝是至善至愛。對上帝的愛是不帶任何慾念的、非情慾的愛，即《新約》中談及上帝對人類之愛時所使用的那個詞 *agape*，這是一種「給予的愛」，是崇高的、忘我的、廣泛的愛，即「仁愛」。這種「愛」，對於周作人來說，絕非不理解，相反他感受尤深。他從《舊約·約拿書》魚吞約拿的故事所顯示出的高大寬博精神，到《新約·馬太福音》中登山聖訓的「要愛你的仇敵」所顯示的博大精神，都極受感染。他在摘抄藹理斯的《感想錄》時再一次獲得這種情感共鳴：「這裏還留着一種偉大的希伯來特性，一切特性中之最可富貴者，便是溫暖的博愛的世界主義。」³¹他感嘆

30. 同上，頁9。

31. 周作人，《永日集》，長沙：岳麓書社，1989，頁61。

近代文藝上人道主義思想的源泉，一半便在這裏。³²不僅如此，一九二一年夏他在西山寫給孫伏園的信中更是說：「要一新中國的人心。基督教實在是很適宜的。極少數的人能夠以科學藝術或社會的運動去替代他宗教的要求，但在大多數是不可能的。」³³然而當他看到斯賓塞給友人的信裏說道德的無用：「在宣傳了愛之宗教將近二千年之後，惜之宗教還是很佔勢力；歐洲住着二萬萬的外道，假裝着基督徒，如有人願望他們照着他們的教旨行事，反要被他們所辱罵。」³⁴他很快就對「愛之宗教」絕望了。他說：「我們雖相信基督教本身還是一種博愛的宗教。但理論與事實是兩件事。」³⁵這看起來只是一種觀念的寂滅，但表現的本質卻是周作人的「愛」的宗教不是宗教意義上的「從信念出發」，「靈」的追求是附着於「肉」的追求的。這就決定了當「靈」與「肉」發生衝突時，「肉」的追求膨脹，「靈」的追求萎縮，從而破壞了他個性主義與世界之愛、亦即肉與靈相結合的人道主義思想的模式。人道主義失去「世界之愛」就猶如薔薇花失去色彩，剩下的個人主義亦即自然人性只能是灰色的。由此看來，周作人五四退潮後的人格蛻變，直至日偽時期不想為國家民族的名分去犧牲個人的生命等等，就都是不難解釋的了。

班揚的《天路歷程》這樣描寫了主人公「基督徒」：他走上「正路」的第一步就是離棄不開「竅」的老婆孩子，親友鄉鄰，丟下錢財產業出走，也就是拋開一切世俗的利益和此生此世的全部聯繫。故事寓示的啟示是，一個人如

32. 《藝術與生活》，上引書，頁41。

33. 周作人，《雨天的書》，長沙：岳麓書社，1987，頁137-138。

34. 同上，頁107。

35. 《談虎集》，上引書，頁228。

果「塵緣」不斷，就永遠別想去見上帝，周作人的悲劇就在於他的「塵緣」太沉重。

不容否認，周作人的個人主義有從基督教來的，但他至多只接受了一半，基督教的個人主義應包括兩個方面，它一方面熱衷理想，同時又注重實際；既強調自我，又煥發極大的個人能動性。「個人價值」與「自我實現」表現為蔑視上帝的自愛和蔑視個人的對上帝的愛，周作人是顯然只摘取了前者，而捨棄了後者。

在中國現代作家中，極少有像周作人這樣，十分崇敬基督教，而又絕對拒絕基督教的，這實在是值得我們深思與探究的。

周作人一九二九年曾寫過一首詩《歧路》，這是一首體現他宗教意識的詩：

……我愛耶穌，

但我也愛摩西。

耶穌說：「有人打你右臉，連左臉也轉過來由他打。」

摩西說：「以眼還眼，以牙還牙。」

吾師乎！吾師乎！

你們的言語怎樣的確實啊！

我如果有力量，我必然跟耶穌背十字架去了。

我如果有較小的力量，我也跟摩西做士師去了。

但是懦弱的人

你能做什麼事呢？³⁶

很顯然，在於周作人，所缺乏的正是一種宗教精神及

36. 周作人等，《雪朝》，上海：商務印書館，1922。

其所表現的生命的張力，他面對耶穌與摩西而流露出的自我信心的不足，反映的卻是他意識中形而上追求的萎頓。這正是他曾批判過的中國國民和中國士大夫的根性，也就是魯迅曾從法朗士的《泰綺思》中妓女泰綺思的行為中所感掃的：「她在俗時潑刺的話，出家後就刻苦的修，比起我們的有些所謂『文人』，剛到中年，就自嘆道『我是心灰意懶了』的死樣活氣來，實在更其像人樣。」³⁷

當然，周作人也絕非是輕易放棄精神家園的人，相反他一直在尋求一種自適的精神家園，他在西山給孫伏園的信中說：「我近來的思想動搖與混亂，可謂已至其極了，托爾斯泰的無我與尼采的超人，共產主義與善種學，耶佛孔老的教訓與科學的例證，我都一樣的喜歡尊重，卻又不能調和統一起來，造成一條可以行的大路。」³⁸問題在於他走進了一個怎樣的園門。

「五四」落潮後，周作人開始熱衷於藹理斯，藹理斯青年時代參加過十九世紀末英國興起的社會主義改良運動，還曾積極參加一個基督教社會主義組織的活動，熱情地撰寫過人類兄弟之愛的詩歌，藹理斯的宗教觀點很使周作人傾倒，無論是將《雅歌》看作是「對於肉體崇拜的詠嘆之傑作」，將《傳道書》看作是「厭世與樂天之一種微妙的均衡」的感受；還是認為「宗教同戀愛一樣，可以發展調和我們的最珍貴最奔放的情感。它提高我們出於平凡固定的日常生活之上，使我們超越世界。」³⁹這些都與周作人的見解十分一致，但真正對周作人產生深刻影響的恐怕不是藹理斯的宗教觀，而是藹理斯的人生觀。藹理斯人

37. 魯迅，《魯迅全集》(二)，烏魯木齊：新疆人民，1995，頁710。

38. 《雨天的書》，上引書，頁126-127。

39. 《永日集》，上引書，頁60-62。

生觀的核心，是一種以生理學和人種學為基礎的頑強的個人主義。他說：「我們文明生活裏的一切傾向」都朝着個人主義。這恰恰合乎於周作人的自我擴張的個性主義，而藹理斯的先「叛徒」後「隱士」的人生哲學也十分受周作人青睞，他摘下藹理斯的話以自勉：「在道德的世界，我們自己是那光明使者，那宇宙的順程即實現在我們身上，在一個短時間內，如我們願意。我們可以用了光明去照我們路程的周圍的黑暗，正如在古代火炬競走——這在路克勒丟思看來似是一切生活的象徵——裏一樣，我們手裏持炬，沿着道路奔向前去，不久就要有人從後面來，追上我們，我們所有的技巧，便在怎樣的將那光明固定的炬火遞在他的手內，我們自己隱沒到黑暗裏去。」⁴⁰ 在「五四」新文化運動中，周作人的確曾當過持火炬的光明使者，可惜的是，周作人的「隱沒到黑暗去」，既非藹理斯的「道德的世界」，亦非是宗教的，而是一種苦茶或自我逍遙與解嘲的中國隱士的解脫，正是他自己所說的，絕食苦禱，或牛皮裹身，或草帶鞭背，但其目的在於救濟靈魂，得遂永生。故其熱狂實在與在都市中指揮君民焚燒異端之大主教無以異也。那麼在他看來，「二者相比，似積極與消極大有高下，我卻並不一定這樣想，對於自救靈魂我不敢贊一辭，若是不惜用強硬手段要去救人家的靈魂，那大可不必，反不如荷蕢植杖之無害於人了」。⁴¹ 不僅不肯定宗教隱逸的積極意義，反而不屑「靈魂自救」，而甘願荷蕢植杖去消磨自己的生命了。

周作人曾積極肯定：「宗教的衝動，雖只向着一個目

40. 《雨天的書》，上引書，頁53。

41. 周作人，《苦茶隨筆》，長沙：岳麓書社，1987，頁18。

的，即生命之保存與發展，宗教用兩種方法去達到這個目的，一是消極的，除去一切生命有害的東西，一是積極的，拉進一切於生命有利的東西。」⁴²這裏所說的兩種方法，前者是指的懺悔與贖罪，後者指的是「愛」，可周作人的那種只滿足於物質生命，而泯滅超越自身有限存在的精神生命意志的畸形個性主義，使他的人格與情感中既缺乏懺悔，也缺乏愛。

42. 《談龍集》，上引書，頁 56。

Blank Page

此頁為空白頁