



发现另一个“乡土中国”

——勾连中国现代文学史与思想史的一种考察

Seeking an Alternative “Earthbound China” :
A Contribution to Articulate the History of Modern
Chinese Literature and Intellectual History

徐志伟 著



人民教育出版社

发现另一个“乡土中国”

——勾连中国现代文学史与思想史的一种考察

Seeking an Alternative “Earthbound China” :
A Contribution to Articulate the History of Modern
Chinese Literature and Intellectual History

徐志伟 著

责任编辑:王 森

封面设计:毛 淳 徐 晖

图书在版编目(CIP)数据

发现另一个“乡土中国”:勾连中国现代文学史与思想史的一种考察/

徐志伟 著. —北京:人民出版社,2019.4

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-01-020282-2

I. ①发… II. ①徐… III. ①中国文学-现代文学史-研究 IV. ①I209.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 005313 号

发现另一个“乡土中国”

FAXIAN LINGYIGE XIANGTU ZHONGGUO

——勾连中国现代文学史与思想史的一种考察

徐志伟 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2019 年 4 月第 1 版 2019 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:10.5

字数:183 千字

ISBN 978-7-01-020282-2 定价:35.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金项目主要类别之一,旨在鼓励广大人文社会科学工作者潜心治学,扎实研究,多出优秀成果,进一步发挥国家社科基金在繁荣发展哲学社会科学中的示范引导作用。后期资助项目主要资助已基本完成且尚未出版的人文社会科学基础研究的优秀学术成果,以资助学术专著为主,也资助少量学术价值较高的资料汇编和学术含量较高的工具书。为扩大后期资助项目的学术影响,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

2014年7月

目 录

引 言	1
导 论 清季至民国的反“迷信”运动与乡村社会的失序	3

上 篇

超越现代认知机制的“乡土中国”想象

第一章 一种现代认知机制的生成及其对文学的重组	29
第二章 鲁迅的乡村叙事及其对现代认知机制的拆解	55
第三章 底层视角的建立与乡村社会危机的重新呈现	73
第四章 乌托邦想象与“乡土中国”形象的再生产	92

下 篇

基于“乡土中国”的本土现代性方案诉求

第五章 文化民族主义的兴起及其困境与矛盾	105
第六章 重新发现传统乡村社会的特殊结构	118
第七章 “韦伯命题”与“过密化难题”	127
第八章 “乡土中国”与反现代的现代性建构	134
余 论 20 世纪 50—70 年代的乡村制度实践：可能性及其限度	144
结 语	152
参考文献	155

引言

19世纪晚期,一种从西方启蒙主义思潮中生发出来的“现代性”观念按照它的运行逻辑来到了中国。这是中西文化第一次面对面的遭遇。正是这次遭遇使中国陷入了前所未有的危机。当时,几乎所有的知识分子都深刻意识到中国唯有实现现代转换才能够应对这场危机,但对于中国应该走一条怎样的现代化道路在当时的知识界却充满了分歧。

很多知识分子把中国的失败归结到中国知识范式的落后上。在他们看来,中国的传统知识范式所生产的是一种“落后的”知识,已经无力应对西方世界的挑战。所以他们都迫切地希望能在中国知识范式及传统之外找到一种知识来重新想象中国。他们最终选择的是西方“现代性”的知识,他们试图以这种知识来重新改造中国,使中国实现现代转换。但他们忽略了西方“现代性”所内含的“时间语法”及其压迫性,于是我们看到了西方现代性叙事中的“时间语法”在中国的语境中被复制,中西关系在中国内部被转化成上层社会与下层社会、城市与乡村的关系,“进化论”意义上的时间观念也被空间化了,乡村世界成了本土的“他者”,农民不能够踏入叙述主体同样的时间和空间,也不能以主体的身份参与真正的对话与争辩。这种现代性叙事所导引的改革使乡村乃至中国陷入了新的危机之中。

正是看到了这种简单地复制西方“现代性”所造成的后果,20世纪上半叶的部分作家开始对“现代”及其线性叙事表现出一定程度的疑惧,而对那些因无法纳入一元化的“现代”(革新/进步)而逐渐丧失了存在合法性的本土生活方式和价值体系则表现出了某种程度的眷恋。这种眷恋使得现代文学逸出了单一的民族国家的意义范畴,甚至呈现出了一种乌托邦色彩,加入到了对中国现代性的检讨与重新想象之中。几乎与这些作家同步,一些思想家也开始重新回到中国的传统文化中,试图激发出中国传统文化的活力,使其实现现代转换,从而走出一条独特的中国道路。梁漱溟是这类思想家们的代表人物,他基于对中国文化的重新发现,最终选择了把“乡土中国”作为走出独特的中国道路的基础。梁漱溟认为,传统文化与乡土中国是共生关系,唇齿相依。近代以来,传统文化的没落亦与乡土中国的凋敝同步发生。就此而言,传统文化的现代化转化离不开乡土中国的现代转型。乡土中国一朝被推入现代化的快车道,传统文化就必将焕发新的活力。他在“乡

村建设”实践中所形成的“村治”思想及“乡村工业”思想对于解决今天的中国在改革中所遇到的困难具有重要的启示意义。

可以说,20 世纪上半叶部分作家和思想家对“乡土中国”的重新发现、想象,不仅形成了一种本土的新传统,也为全世界贡献了一份独特的现代性表达。本书试图从社会历史的角度分析这一独特的现代性表达的生成过程,为我们今天重新理解中国现代文学与思想的价值、重新想象中国的现代化道路提供一些学理上和思想上的资源。

导 论 清季至民国的反“迷信”运动与乡村社会的失序

在晚清,一种“欲救中国,必自改革习俗入手”^①的“共识”开始在知识界逐渐形成。作为“改造国民性”思潮的伴生话语,这一“共识”在乡村的主要贯彻形式就是反“迷信”运动。当时的知识分子^②和政府都以自己的方式积极加入到这场运动的构成之中。两种力量都按照各自的目标诉求来塑造这场运动的面貌,二者时而相互配合,时而相互对立。知识分子们主要以知识建构的方式来参与这场运动,他们致力于重新定义民众知识,将其中不符合现代“国民”要求的部分内容定义为“迷信”——知识分子在目标指向上是清晰的,即重新建构一套关于“国民”的知识,至少在话语上维护“国民”的象征地位;政府则吸纳了知识分子的建议性意见,制定相关政策来使这场运动制度化。但政府在推进这场运动的过程中,却不断地根据现实的难题修改知识分子的目标诉求,把其他企图附加在这场运动之上。尽管对于这些企图,政府经常予以否认,但这些企图最终还是控制了整个运动的走向。

一、“迷信”:对民众知识的“他者化”

在晚清,很多知识分子都倾向于把中国的失败归结到中国知识范式与知识传统的落后上。严复曾以“鼓民力”“开民智”“新民德”为着眼点,从知识构造、思维方式、治学态度、价值追求四个层面来检讨中国知识范式的弊端。他认为,在知识构造上,“盖吾国所谓学,自晚周秦汉以来,大经不离言词文字而已。求其仰观俯察,近取诸身,远取诸物,如西人所谓学于自然

① 壮者:《扫迷帚》第一回,见阿英编:《晚清文学丛钞·小说一卷》下册,中华书局1960年版,第390页。

② 知识分子的命名具有“后起”和“外加”的性质,是一种外在于被命名群体的“他称”。当时的文化人对自己身份的表述颇多,比如,章太炎称自己为“智识阶级”。知识分子是教育制度改革的产物。一般认为,光绪三十一年(1905年)是一个分水岭,这一年清廷废除了科举制度,从而使中国古代“读书做官”的仕途模式就此告终,新型的社会“学者”逐渐与旧式的幕僚政客分离,文人对官府的依附也开始瓦解。结果是使一个可以被称为“知识分子”的阶层开始在中国产生。

者,不多遽也”^①。而西人“言学则先物理而后文词,重达用而薄藻饰”^②。简单说,即中国人重文轻理,而西人则重理轻文。在思维方式上,逻辑思维在中国虽早有生发,但其发展迟缓不进。“迁所谓本隐之显者,外籀也;所谓推见至隐者,内籀也。其言若诏之矣。二者即物穷理之最要涂术也,而后人不知广而用之者,未尝事其事,则亦未尝咨其术而已矣。”^③而“及观西人之名学,则见其于格物致知之事,有内籀之术焉,有外籀之术焉”^④。在治学态度上,西人具有较强的怀疑、创新精神,“其教子弟也,尤必使自竭其耳目,自致其心思,贵自得而贱因人,喜善疑而慎信古”^⑤。而“中土之学,必求古训。古人之非,既不能明,即古人之是,亦不知其所以是。记诵词章既已误,训诂注疏又甚拘,江河日下,以致于今日之经义八股,则适足以破坏人材,复何民智之开之与有耶?”^⑥在价值追求上,西人“以自由为体,以民主为用”,“其为学术也,一一皆本于即物实测,层累阶级,以造于至精至大之涂,

① 严复:《〈阳明先生集要三种〉序》,见王栻主编:《严复集》第2册,中华书局1986年版,第237页。

② 严复:《原强修订稿》,见王栻主编:《严复集》第1册,中华书局1986年版,第18页。

③ 严复:《天演论·自序》,见王栻主编:《严复集》第5册,中华书局1986年版,第1321页。外籀即归纳法;内籀即演绎法。

④ 严复:《天演论·自序》,见王栻主编:《严复集》第5册,中华书局1986年版,第1321页。

⑤ 严复:《原强修订稿》,见王栻主编:《严复集》第1册,中华书局1986年版,第29页。

⑥ 同上。严复认为,在中国,宗经征圣的思维定式的表现是十分顽强的。它导致人们“以谓世间事理,皆可即书本中求之。吾国人言,除六经外无书,即云除六经外无事理也。”(严复译:《名学浅说》,商务印书馆1981年版,第65页)“一切皆资于耳食,但服膺于古人之成训,或同时流俗所传言,而未尝亲为观察调查,使自得也。”(《论今日教育应以物理科学为当务之急》,《严复集》第2册,第281页)更有甚者,即便明知圣人言与事实不符,也尽力文过饰非,百般开脱:“凡事不分明,或今世学问为古所无,尊古者必以秦火为解;或古圣贤智所不逮,言行过差,亦必力为斡旋,代为出脱。如阮文达知地圆之说必不可易,则取‘旁陀四隤’一语,谓曾子已所前知;又知地旋之理无可复疑,乃断《灵宪》地动仪,谓张平子已明天静。”(《救亡决论》,《严复集》第1册,第51页)至于对待孔子,则更认为他“生知将圣,尤当无所不窥”,因而对他的言论“武断支离,牵合虚造,诬古人而厚自欺”。(《救亡决论》,《严复集》第1册,第51页)宗经征圣的风气由士大夫侵渍到民间,流毒之深广,尤不堪言:“是以社会之中常有一哄之谈,牢不可破,虽所言与事实背驰,而一犬吠影,百犬吠声之余,群情汹汹,驯至大乱,国之受害,此为厉阶。”(《论今日教育应以物理科学为当务之急》,《严复集》第2册,第281页)严复认为,古代的经与圣固然有许多可取的地方,不可断然抛弃。但是,如果事事都必须以经、圣为准绳,唯有俯首受教,不敢有半点差池,这就是谬误甚至有害的了。严复分析说:“夫五千年世界,周秦人所阅历者二千余年,而我与若皆倍之。以我辈阅历之深,乃事事稽诸古人之浅,非所谓适得其反者耶!世变日亟,一事之来,不特为祖宗所不及知,且为圣智所不及料,而君不自运其心思耳目,以为当境之应付,员枘方凿,鲜不败者矣!”(《救亡决论》,《严复集》第1册,第51—52页)参见马来平:《严复论传统认识方式与科学》,《自然辩证法通讯》1995年第2期。

故蔑一事焉可坐论而不足起行者也。苟求其故,则彼以自由为体,以民主为用。”^①而在中国,读书多以科举、禄仕为目的,科举“使天下消磨岁月于无用之地。堕坏志节于冥昧之中,长人虚骄,昏人神智,上不足以辅国家,下不足以资事畜,破坏人才,国随贫弱。”^②严复通过这些比较得出的结论是:正是这种中国知识范式和知识传统的陈旧,使得中国的“民智”与近世西方有了很大的差距。

严复对中西知识范式与知识传统的这种解释在当时颇具代表性。在严复等知识分子看来,中国传统的知识生产机制所生产的是一种“落后的”知识,已经无力应对西方世界的挑战,所以他们都迫切地希望能够找到一种中国知识范式及其传统之外的知识来重塑中国。他们最终找到了与18世纪西方的启蒙运动密切相关的“科学主义”知识。尽管在对“科学”的阐释中,有的知识分子特别强调中国思想资源中的“易”——这似乎还是在中国的传统知识范畴之内考虑问题——但是他们毕竟不是从“易”的视野去理解“科学主义”的,他们只是用“易”来为“科学主义”提供进入中国知识话语系统的合法性。^③对中国知识范式及其传统的悲观使他们放弃了在中国文化内部进行自我修复的努力,转而希望以一次知识的整体替换来完成对“中国”的重新建构。而对他们来说,完成这种重新建构的最大障碍并不只是来自国家与政府层面,更多的是来自长期以来形成的、控制着民众日常生活的民间非理性文化。因此,他们试图从改造民间文化、信仰领域入手,建立“科学主义”知识的支配性地位,从而改变中国的“民智”,塑造“新民”。他们更愿意相信,“新民”性格的养成会自然而然地召唤出一个现代的“民族国家”,正所谓“苟有新民,何患无新制度,无新政府,无新国家。”^④

正是在这样的思想氛围中,一种在民间率先进行反“迷信”的共识逐渐在知识界达成。反“迷信”,意味着重建民众生活的阐释系统和意义空间。为此,知识分子们的第一个举措是把生活中的种种现象纳入一种因果关系的机制中,以其所掌握的现代科学知识为理论武器重新界定民众知识——把所谓魂魄、妖怪、咒语、风水、谶兆之类的民间信仰定义为“迷信”。他们认为人迷信鬼神,害怕鬼神,皆是由于人们不知万物之变化所致,一旦揭开自然界种种现象之奥秘,那么鬼神便会失去其对人们心灵的威慑力量。现

① 严复:《原强修订稿》,见王栻主编:《严复集》第1册,中华书局1986年版,第23页。

② 严复:《救亡决论》,见王栻主编:《严复集》第1册,中华书局1986年版,第43页。

③ 有关“易”与“科学主义”关系的论述,参见吕新雨:《理解“中国”的视野如何可能?》,载丁耘、陈新主编:《思想史研究》第一卷,广西师范大学出版社2005年版。

④ 梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集·专集》第三册,中华书局1932年版,第2页。

代的“国民”理应祛除这些鬼神信仰,逐步认知“物理之变”与“自然规律”,只有这样,才能获得“自主性”——这种“自主性”不仅有益于个人,也有益于民族国家。

1904年,《安徽俗话报》^①发表陈独秀的文章《恶俗篇》,文中写道:“我们中国稀奇古怪的坏风俗,实在多得很,一时也说不尽。现在我拣那顶要紧的、顶有关系国家强弱的,说几件给列位听听。”他说,社会下层的人们缺少科学文化知识,蒙昧迷信,许多穷苦百姓把所得的一点血汗钱拿去敬神,可惜庙里的佛像好像并不领情,因为它也不过是泥塑木雕的偶像,这样的做法无异于“把钱丢在水里响都不响”,“可怜肉包子打狗,有去无来”。至于敬神打醮,就可免一方瘟疫火烛之灾,更是笑话。“要知道瘟疫火烛之灾,并非菩萨降下来的,乃是人住的地方、吃的东西不干净,才起瘟疫病,天气干燥,人家不小心火烛,才至于起火。”而百姓明知其中的道理,却偏要迷信神灵,可见,“人们烧香敬佛,打醮做会,是上了大当”。“那西洋人不信有什么菩萨,像那烧香打醮、做会做斋的事,一概不做,他反来国势富强,专欺负我们敬菩萨的人,照这样看来,菩萨是断断敬不得的了。不如将那烧香打醮、做会做斋的钱,多办些学堂,教育出人才来整顿国家,或是办些开垦、工艺、矿务诸样有益于国、有利于己的事,都比敬菩萨有效验多了。”^②

同年,《觉民》杂志^③发表署名为“导迷”的《无鬼说》,继续将民众的信仰定义为“封建迷信”,并揭露其愚弄人、麻痹人的本质。这篇文章的作者从自然科学的角度,指出人世间并没有什么鬼神,所谓“鬼火”,乃是磷质之发光,“磷之为物,其形如蜡,其性极易发光,稍遇暖气即发极亮之光,若遇更热之气即能自烧,若遇潮湿之气发光更易。”^④因此,凡人所见郊野之兽骨、柩棺古墓之人骨、室内之自来火、树上之狐鼠骨、海中之鱼虾等都可在夜间发出光亮。至于鬼声,“则必风吹竹中逼而成一种异声,或怪鸟声,或木裂声。”这些所谓的“鬼火”“鬼声”使人们信以为真而心惊肉跳,这是人们无

① 《安徽俗话报》于1904年3月31日在安庆创办,后迁至芜湖出版,由陈独秀主编,为半月刊,其内容分为:论说、要紧的新闻、本省的新闻、历史、地理、教育、实业、小说、诗词、闲谈、要件等13个专栏。该报在1905年8月被查禁,历时一年半,共出23期。

② 陈独秀:《恶俗篇》,见任建树、张统模、吴信忠编:《陈独秀著作选》第一卷,上海人民出版社1993年版,第46—49页。

③ 《觉民》于1903年12月13日在上海创刊,初为油印本,从第六期起改为铅印,高旭、高燮主编,以“先觉觉后觉”为宗旨,分论说、哲理、政法、教育、军事、卫生、婚制、时局、传记、小说、译丛、杂录、尺素、文苑、演说等栏,1904年9月4日终刊,共出10期。

④ 导迷:《无鬼说》,见张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下),生活·读书·新知三联书店1960年版,第860页。作者导迷的真实姓名、生平事迹不详。

知的表现。作者还指出,“我国之俗,赛会迎神,崇拜偶像之思想,以达极点”,“故廿一行省中,庙宇如林,香火相接。一若生死之权,鬼神主之,人有疾病,而不求救于神明,则病终不可治”,“病已入于膏肓,犹必以祈祷鬼神,为惟一之急务,人之因此而死者,不可胜言,此信鬼之害身家者也”。除此之外,还有迷信风水之迂腐观念。人们相信“地师”之妄言,“嗷嗷于风水之善否,以致祖宗不葬,任其摧破。而凡开矿、运河、筑铁路之大利,皆不能兴,国日以贫,交通因之不便,此信鬼之害全国者也。”作者指出,中国人因为佞鬼,而死难者日多;欧洲各国毫不佞鬼,而死者反而少。故此,“信鬼而不讲卫生之学,仍无救于人之死亡;不信鬼而讲卫生,国因之日强,人口因之日众也”^①。那么,信鬼与不信鬼,二者何择,不是一清二楚吗?^②

在辛亥革命前后,类似的论述还有很多,比如《中国鬼神原始》《说滇人迷信鬼神之非》《江苏人之信鬼》《辟“灵学”》《斥灵学丛志》《续无鬼论》《新无鬼论》《续无鬼论演义》《鬼是没有的》《信鬼的坏处》《风水论》《论中国风俗迷信之害》《生物之始终》《物质进化论》《科学与人类进化之关系》《革天》《普及革命》《革命原理》《迷信与心理》,等等。

反“迷信”的呼声不单出现在前述的政论性文章中,也出现在当时的很多小说中。阿英在《晚清小说史》中曾设专章论述晚清的反“迷信”小说。^③阿英认为,晚清在反“迷信”方面最努力的作家当数李伯元。李伯元不但自己操刀创作反“迷信”小说,还在他主编的《绣像小说》上大量刊发反“迷信”小说——其中最著名的是壮者的《扫迷帚》、嘿生的《玉佛缘》和吴趼人的《瞎骗奇闻》。

李伯元创作的反“迷信”小说的代表作是《醒世缘弹词》^④。该小说共十四回,于1903—1906年初刊于《绣像小说》。小说讲述的故事是:在山东省聊城市有一个缙绅世家,父亲病逝,留下弟兄两人,哥哥叫作耿秉仁,弟弟叫耿秉义,秉义是庶出,年尚幼。秉仁的庶母(秉义的生母)非常迷信,秉仁却大加反对。诸姑、佛婆,因秉仁掌管钱财,无法骗取,便唆使他的庶母,用

① 导迷:《无鬼说》,见张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下),生活·读书·新知三联书店1960年版,第861—862页。

② 参见张岂之、陈国庆:《近代伦理思想的变迁》,中华书局2000年版,第317页。

③ 参见阿英:《晚清小说史》,见《阿英全集》第8卷,安徽教育出版社2003年版,第124—135页。

④ 该小说刊于《绣像小说》第2—6、19、48、52—54、59、68、69各期,第一回发表时题名《俗耳针砭弹词》,第二回起改为《醒世缘弹词》。该小说当时未完,也无单行本问世。参见刘勇、李怡总主编:《中国现代文学编年史(1895—1949)》第一卷,文化艺术出版社2015年版,第198页。

秉义的名义和他分割财产。秉仁起初不同意,后因庶母闹得厉害,无可奈何,便答应了。秉仁具有自强自立的思想,分割财产时他只要了一处住房和一点田地,其他的都留给了秉义。秉仁的这一做法让他的庶母占了大便宜,诸姑、佛婆也乘机捞取了不少好处。分家后,秉义因无长兄管束,教养缺乏,长大后开始胡作非为,先是吃上了鸦片,后来是赌,以后是嫖。佛婆见他好色,便利用他家后花园住有仙姑的传说,串通卖淫妇冒充仙女,于每日午夜前来,骗取他的钱财。佞佛人家的女儿倪姑娘,本清白之身,被他看上,他串通佛婆引诱,在佛堂里奸宿,后将其娶作外室。后来他又娶了正室,妻子整日把他缠在家里吃烟,他便置倪姑娘于不顾,让倪姑娘独守空房。倪姑娘的母亲为女儿操心,身患重病,临终前,她痛心疾首地留下八字遗言:“奉劝世人,勿信佛婆。”倪姑娘对被骗失身之事一直无法释怀,最终也含恨自杀。秉义的财产,一由于自己吃喝嫖赌抽,二由于诸姑、佛婆、僧道的骗取,三由于众人串通匪盗利用斋醮的时间抢劫,四由于倪姑娘死后引邻人公愤被处罚金,最后所剩无几。偏偏在这时,瘟疫流行,他和家人又陷于病痛之中,走投无路的他只能采取迷信的方式来治病消灾。^① 小说写到这里,就因《绣像小说》停刊而中断。尽管小说没有最终写完,但作者反“迷信”的想法已经充分表达出来。

壮者的《扫迷帚》共二十四回,于1905年初刊于《绣像小说》第43期至第52期。^② 小说通过几个书生的见闻和议论,讲述了各种各样的迷信风俗,并一一加以揭露和批驳,旨在破除迷信、科教兴邦。书生之一名叫卞资生,“生平专讲实践,最恨鬼神、仙怪、星相、卜筮诸说,谓此实陷害人群进化的蠹贼”。卞资生有个姑表兄弟,名叫杨心斋。杨心斋与卞资生恰好相反,“八股以外,绝无事业,是一个顽固不通,充数儿的秀才。因此把这因果祈祷之说,看作圣经贤传,身心性命之事。”一天,杨心斋忽来探访卞资生,两人便就“天命”“鬼神”“祈祷”等问题互相辩难,结果卞资生把杨心斋说得“如梦初觉”,心服口服。时值七月下旬,苏州要举行“盂兰盆会”,杨心斋想去见识见识。卞资生也想借此机会进一步开导杨心斋,于是二人便一起去游苏州。在苏州,二人又结识了昆山书生汪学海,此人也是个反对迷信的人,于是三人一起游玩。作者借三人游苏州之机,不但把苏州的迷信风俗悉

① 参见阿英:《晚清小说史》,见《阿英全集》第8卷,安徽教育出版社2003年版,第132页;李伯元:《醒世缘弹词》,见薛正兴主编:《李伯元全集》第3卷,江苏古籍出版社1997年版。

② 壮者即丁逢甲(1864—约1929),民俗小说家,江苏吴江莘塔人氏,字坤生,号壮者,室名延月楼,南社早期社员。《扫迷帚》在《绣像小说》刊载时,每回前有一幅绣像。1907年,上海商务印书馆出版《扫迷帚》单行本。

数揭露,而且旁及他省。杨心斋因卞资生和汪学海的开导,迷信思想一扫而光。回到家乡,杨心斋把他的朋友徐成德和龚壮抱也说服了。杨心斋邀请龚壮抱和他一起畅游杭州,以广见闻。作者又借二人游杭州之机,把杭州的迷信风俗揭露了一番。杨心斋和龚壮抱由杭州返回后,又一起去拜访卞资生,卞资生带他们畅游吴江。作者又借此把吴江的迷信风俗加以揭露。该小说所揭露的迷信风俗,范围极其广泛,神仙鬼怪、风水堪舆、星相巫卜、婚丧嫁娶以及各种迷信习惯,无不应有尽有,堪称“中国迷信风俗大全”。作者希望该小说能成为扫除迷信的一把扫帚,故名《扫迷帚》。^①

嘿生的《玉佛缘》共八回,于1905年初刊于《绣像小说》第53期至第58期。^②小说通过描写江苏抚台钱梦佛的悲剧,暴露迷信神佛之害。钱梦佛,字子玉,其父因梦见和尚捧玉佛而得子,以为其子是玉佛转世,故名梦佛。钱梦佛十七岁中秀才,二十岁中举,会试中第七名进士,钦点吏部主事,之后官运亨通,接连署藩司,升抚台,后调任江苏巡抚。此时他又娶了一位夫人,此夫人极信烧香礼佛,经常诵经拜忏。杭州灵隐寺大和尚了凡,见灵隐寺戒律森严,行动不便,想另建寺院,自立门户,以便任所欲为。他打听到江苏巡抚夫人佞佛,想起昔日游方云南在缅甸得到的一尊石佛,可以起事,遂打通钱梦佛夫人奶妈的门路,说是西天佛国锡兰有一玉佛,被了凡请来寄在成都万寿宫里,玉佛与老爷夫人有缘,要募十万两银子盖庙宇,可保升官发财。当时钱梦佛正在病中,听说玉佛如何显灵,精神恍惚中似乎看到粉装玉琢的如来佛,醒后感觉爽健一些,便答应迎立,先捐了一万两银子。了凡遂于苏州阊门外动工修建,数月后,大殿造成,玉佛也大张旗鼓地迎立,了凡自为住持,招揽无赖和尚,自此在念佛声中行种种不法之事。江阴秀才陈子虚、祝幼如来苏州考大学堂,熬不住客栈的臭虫叮咬,借居了凡所建的无量寿寺。他们从碑文上得知此寺系钱巡抚捐建,痛恨佛寺糜费钱财。为了使信佛人自悟其非,他们暗中打听和尚的作为,得知在夹墙密室里尽是酗酒吃肉、奸淫妇女之事。两人将此情告知学堂总办徐体才,徐体才转告钱梦佛,钱梦佛不信,反将徐体才抢白一番。徐体才愤而辞职,入京将此事宣扬。御史参钱梦佛一本,朝廷派员查办。钱梦佛忧虑,下令捉拿了凡,了凡闻讯逃走,挟重金入都,走内监的门路,又将寺中劣迹一概洗刷。遭此变故,钱梦佛自此深恨和尚,结交那些不信神怪的名士,倾听他们反神办巫的道理,自悟神佛不

① 参见壮者:《扫迷帚》,见阿英编:《晚清文学丛钞·小说一卷》下册,中华书局1960年版;许觉民、甘粹主编:《中国长篇小说辞典》,敦煌文艺出版社1991年版,第204页。

② 作者嘿生的真实姓名、生平事迹不详。《玉佛缘》单行本于1908年由上海商务印书馆出版。

必信奉。无奈家人仍极信佛。一日钱梦佛与友人外出几日未归,夫人趁机率小姐至廷寿庵随喜。小姐在庵中闲逛,忽听到净室里有打牌声,伸首探望,却见一黑胖男子挺着肚皮站起来,吓得倒退几步,自此生病。夫人不去求医,却命儿子求请仙方,钱梦佛不允,两人吵闹起来。钱梦佛气闷,旧病复发,延医诊治,总不见效,夫人焦急,又自作主张,请一班和尚来家念经,一念三天。钱梦佛病情愈加严重,舅老爷以为钱梦佛是玉佛托生,又请了凡带仙水前来。钱梦佛在昏迷中得知了凡又到,昏厥过去,回过气来,连喊:“玉佛害我。”瞑目而逝。该小说除了揭露迷信神佛之害,也批判了看相、算命、测字、风水等迷信风俗。在小说的第五回书里,作者写道:“现在财政困难,办学堂没经费,造兵船没经费,练水陆军没经费,开制造厂没经费,开铁路没经费,倒是造佛寺有经费,斋和尚有经费,讽经礼忏有经费。”^①可见,作者对这些迷信风俗所耗费的钱财非常痛心。

吴趼人的《瞎骗奇闻》共八回,于1904—1905年初刊于《绣像小说》第41期至第46期。^②小说通过土财主赵泽长和寒士洪士仁相信算命瞎子周铁口的胡言最后落得家破人亡的故事,抨击星相占卜之类的陋俗。小说共写了十二个人物,其中的主要人物是赵泽长、洪士仁和周瞎子。赵泽长是济南府历城县的土财主。上代原是卖布的客人,后来因挖得窖银,加之善于营运,生意兴隆,到他手里时,已是田连阡陌,牛马成群了,他还在城里开了个首饰店,只是行年五十,膝下犹虚,故望子的心一天切似一天,然烧香拜佛一无效果,遂求诸算命先生周瞎子。周瞎子说他晚年方能得子。然而他年过五十后依旧了无讯信,便想纳妾。夫人无奈,只好和周瞎子用计作假肚之法,向邻人抱来一子,当作夫人所生,他被蒙在鼓里,深信瞎子算命灵验。周瞎子替他儿子算命是将来功名显达,十六岁进学,二十岁中进士,为翰林。哪知儿子却因娇生惯养而不读书,靡费于嫖赌,成了一个败家子。看到这种情况,他稍有觉悟,不再十分相信周瞎子。后来他又看到周瞎子原本给洪士仁算的穷到柴草不留便可发财的命不灵验,反倒害了洪士仁时,便更加觉悟,不再相信周瞎子算命了。最后赵泽长因儿子不成器,积郁成疾。夫人又请周瞎子来算命时,他气愤至极,举杖要打,终在愤恨中死去,成了迷信的牺牲品。洪士仁是济南府历城县的寒士,他深信瞎子算的命。周瞎子说他的

① 参见嘿生:《玉佛缘》,见阿英编:《晚清文学丛钞·小说一卷》下册,中华书局1960年版;朱礼生、罗宗阳主编:《中国小说提要(古代部分)》下册,百花洲文艺出版社1993年版,第704—707页。

② 《瞎骗奇闻》在《绣像小说》上发表时,标醒世小说,署蜚蜚撰。1908年,上海商务印书馆出版《瞎骗奇闻》单行本。

前途必定是大富大贵,因此他便专心在那里候富,结果是愈候愈穷。他等得没法只有卖房子,谁知卖房子却又被人图赖了四百串钱,遂又跑去问瞎子可否打官司。周瞎子向他恭喜,劝他不要去讨钱回来,因为他是命里注定不穷到柴草不留是不会发大财的。他听了周瞎子的话,把四百串钱放弃,甚至拒绝到表哥的店里做管账的工作,只一心一意恭候财源滚滚自来,最后竟弄得连吃住都无着落,妻子又因病未医而死。他在走投无路的情况下去找周瞎子,周瞎子竟不让他进去。他硬闯了进去,却被人揪住打得头破腿断,后来全身溃烂,寸步难行。临死时,他愤慨至极,将周瞎子杀死以泄恨,然后到衙里自首。而周瞎子算了一辈子的命,却连自己的命也算不出,“哄死人”,也害了自己。^①

晚清的反“迷信”小说,较有代表性的还有遁庐的《当头棒》^②。该小说以李惺斋做线索,展开许多迷信习俗,逐个揭发其虚伪欺骗。李惺斋是一位思想开明人士,他游雁荡山,发现白龙庵中的和尚利用各种手段骗取乡民的钱财。方丈的秘密泄露,指使落魄文人冯晓吟将李惺斋用蒙汗药迷倒,欲杀人灭口,幸被出巡的知县屠黄民搭救。应知县之邀,李惺斋在白龙庵办起无邪学堂,任总办。冯晓吟混入学堂充任教习,但他在学问上一无所知,只会胡诌。被辞退后,冯晓吟在镇上摆卦摊,看风水,企图利用巨富王员外之子选坟地的机会大发横财,重修白龙庵。事不遂,他挑唆戏班的草上飞纵火烧毁学堂的藏书阁;又唆使草上飞和唱花旦的小铃子雪夜装鬼,说是白龙庵供奉的白娘娘和李驸马显灵,宣称学堂遭神谴,地方上要遭殃。愚民惊恐,一齐跪在学堂门口。知县查明原委,将装鬼者抓获游街示众,学堂从此才得以平安无事。李惺斋将白龙庵的地穴与山洞打通,装上电气车和电灯,成了游览胜地。佞佛的浙江巡抚前来视察,也不禁看得眉飞色舞。该小说刻画了乡镇的闭塞落后、百姓的迷信与顽冥不悟,颇为生动。^③

总体而言,前述的政论文章和反“迷信”小说,其反“迷信”呼吁大都是在“科学主义”的知识框架下进行的,重点强调民众信仰的“非科学性”,而忽略这些信仰在民众生活中所承担的实际功能。这些知识分子看到了西方以“科学”的方式所进行的工业、经济、民族国家等实践对现代生活所产生

① 参见吴趸人:《瞎骗奇闻》,见阿英编:《晚清文学丛钞·小说二卷》上册,中华书局1960年版;李淑章等主编:《中国古典文学人物形象大辞典》,内蒙古人民出版社1998年版,第880—881页。

② 作者遁庐的真实姓名、生平事迹不详。除该作外,遁庐还撰有《学生现形记》《苏州新年》《斯文变相》等小说。《当头棒》在光绪三十二年(1906年)由上海乐群小说社刊行。

③ 参见石昌渝主编:《中国古代小说总目(白话卷)》,山西教育出版社2004年版,第45页。

的巨大影响,由此产生了以这种“科学主义”的知识来召唤“新民”的诉求。他们更倾向于在“进化论”的框架下,把“科学”解释成一种非意识形态的普遍性知识,认为宗教是石器时代愚昧的产物,它妨碍社会进步,因此不应该继续存在下去,“科学”则是人类知识发展的更高阶段,代表着人类从黑暗与无知走向启蒙,从被外部控制走向自治的进步,理应成为所有“民族国家”的存在基础。^①这也就是说,中国与过去的知识传统决裂,不仅是现代“民族国家”的要求,也是人类知识进化的“必然”。他们的这种态度决定了他们“观看”民众及讲述民众知识的框架的变化:一种外在于中国的“科技现代性”成为检讨民众知识的主导视角。在这个视角下,民众知识顺理成章地变成了“他者”的知识,民众自然也就变成了被启蒙者。很多知识分子都深信,启蒙民众并使其成长为“国民”是当时中国的“第一要务”。所以,我们看到了在清末民初的十几年里,很多知识分子开始不满足于书斋里的知识生产,纷纷深入民间,以民众喜闻乐见的方式来传播“科学主义”的知识,从而达到启蒙民众的目的。^②

需要指出的是,晚清知识界对民间信仰的重新定义方式与传统的儒家思想有着根本的不同。传统的儒家思想虽然也蔑视民间文化中的神灵信仰,然而,值得注意的是,儒家的世界观只是将这些宗教范畴说成是“邪信”“初信”——通常指不够理想但可供选择的信仰,而“迷信”这一新词则充满了叙述的暴力,几乎将整个民间信仰领域都定义成了原始的、与“科学”绝对对立的,因而应该被消灭的东西。传统儒家所主导的社会治理模式虽然在某种程度上也要消灭部分民间信仰,但更主要的是要借助民间诸神的象征空间,将其意义铭刻于民间传统之中,从而实现控制与改造民间信仰的目的。换言之,它正是利用了宗教符号的表述框架来与乡村社会进行沟通和协商。而晚清的很多知识分子则试图从根本上摧毁上述框架存在的基础,让“科学主义”的世界观代替民间的神灵信仰,充当观察和理解世界的基本原则。

当然,这种建立科学主义知识霸权的做法在知识界也并非一帆风顺。很多有识之士都对此提出了质疑,章太炎、王国维、张君勱便是其中的代表

① 参见黄少耽:《人类进化潮流中之宗教问题之讨论》,见《风俗改革》(广州)1930年,第85—86页。

② 根据台湾学者李孝悌的研究,1901—1909年的清末下层社会启蒙运动蔚为风潮,知识分子多采用戏曲、阅报社、讲报、宣讲、演说、各种各样的汉字改革方案和识字学堂等民众乐于接受的形式,来传递启蒙的知识。参见李孝悌:《清末的下层社会启蒙运动:1901—1911》,河北教育出版社2001年版。