

● 在东西方文化碰撞中

● 中国小说叙事模式的转变

● 千古文人侠客梦——武侠小说类型研究

陈平原小说史论集

● 二十世纪中国小说史（一八九七——一九二六）

● 小说史：理论与实践

● 中国小说史论



河北
人民出版社

陈平原小说史论集

上

河北人民出版社

陈平原小说史论集

河北人民出版社出版发行(石家庄市城乡街44号)
河北新华印刷一厂印刷

850×1168毫米 1/32 55.75印张 1,390,000字 1997年8月第1版
1997年8月第1次印刷 印数:1—2,500 定价(套):96.00元

ISBN 7-202-02054-8/B·120

题 记

承蒙出版社厚爱，将我历年所撰小说史论汇集出版，高兴之余，不无惶恐。因为这既是极大的诱惑，也包含着难以跨越的陷阱。前些年出版的书早已售罄，能修订再版自是好事；况且，还可借此检阅自己的足迹，并确定重新出发的策略。只是本来学术起点不高，加上生性愚钝，步履蹒跚，一旦“结账”，原本存在的缺陷将暴露无遗。

没有采取“悔其少作”的高姿态，并非志得意满，而是不敢预言日后将有更大的成就。剔除了其他专题的论述，15年间所撰小说史论，基本收录在此。各文只作技术性处理，未曾改头换面，也无法点石成金。

论集所收六书，中间四种一如原貌，前后两种变动较大，需略作交代。前者删去四篇题旨相异者，补充进来的三文，取自同期出版的《书里书外》。题目依旧，风景颇殊，原先的“自序”因而显得不太贴切。

后者是从我即将出版或仍在写作的三本书中，抽取若干与小说论述相关者集合而成；本就不是独立完整的著述，书题也就只好大而无当了。

近年学术兴趣有所转移，但小说史学仍是我最为关注的领域之一。随时准备重上梁山，故着眼于问题意识与发凡起例，并不追求著述的圆满或自足。在我看来，学术研究中“单刀直入”造成的“残缺不全”的遗憾，或许更适合于召唤知音与对话者——我盼望着真正的“朋友”，也期待着真正的“敌人”。

1996年6月20日于京西蔚秀园

总目

· 上卷 ·

《在东西方文化碰撞中》

《中国小说叙事模式的转变》

· 中卷 ·

《二十世纪中国小说史》(1897—1916)

《千古文人侠客梦——武侠小说类型研究》

· 下卷 ·

《小说史：理论与实践》

《中国小说史论》

在东西方文化碰撞中

目 录

自 序	(5)
论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩	(9)
许地山与印度文化	(37)
林语堂与东西方文化	(54)
论林语堂东西综合的审美理想	(81)
鲁迅的《故事新编》与布莱希特的“史诗戏剧”	(109)
小说化的戏剧	
——论《清明前后》	(134)
论“乡土文学”	(147)
东西文化夹缝中的中国现代知识分子	
——兼论 40 年代讽刺文学	(165)
青灯梵呗话小说	(182)
重提两部早该遗忘的小说论	
——读《小说法程》、《小说的研究》	(214)
小说理论更新的先兆	
——读《小说面面观》、《论小说与小说家》和《小说 修辞学》	(226)
文化·寻根·语码	(236)

自序

没有撞击的文化是不幸的文化，这一点已为许多人类学家、科学史家、语言学家、文学艺术史家所再三阐述。没有撞击就没有对比，没有对比也就无所谓选择与淘汰。文化隔绝固然有利于加强文化传统，可忘记世界的结果必然是被世界所忘记。19世纪末20世纪初，世界各国文学大都经过一场痛苦而艰难的反思与蜕变，而后开始了我们称之为走向世界文学的历史进程。在这一几乎同步的文学革命中，出现两种主要的模式：一是发扬民族文化传统，力图摆脱殖民文化（如印度、非洲）；一是批判民族文化传统，努力汲取外来文化（如中国、欧美）。而在深层结构上，这两种模式却有一致之处，即在两种文化（甚至多种文化）的碰撞中，重新审视民族文化传统，通过借鉴外来文化（不管是有意还是无意的）与重新选择、调配本民族文化，创造一种“既是世界的又是民族的”新文学。

“五四”一代作家的幸运之处，就在于他们亲身经历这么一场文化大碰撞，有可能冲破传统封闭的思想体系的束缚，从一个全新的角度来把握生活、认识世界。他们有祖先不可能有的欢乐，也有祖先不可能有的痛苦——一种徘徊于东、西方文化之间、无所执着无所适从的困惑与焦虑。有一点是可以肯定的，比起祖先与后代，这一代人感情层次更为复杂，心灵深处有更多的矛盾，生活中有更多的经验与感受，也有更多的失落与迷误。至于功业，那可就难说。文化碰撞中所很难避免的生硬的“文化焊接”，使这代人的工作带有很大的“过渡性”。除了个别作家（如鲁迅）的作品外，大部分作品将随着时间的流逝而为人们所淡忘。当人们谈论这一代人开启新时代的历史功绩时，感兴趣的也许已经不再是具体作品的价值，而是他们面临两种文化传统时的感情趋向、理性抉择和心理认同，以及由此而产生的渗透在作品中的艰难的追求、痛苦的思索与失落的迷惘。正是在这个意义上，我把文学史理解为作家心灵的历史，从现代中国人如何协调东西文化矛盾的角度，集中解剖几个并非第一流的作家的心理状态。

一方面是强烈的世界意识，另一方面是同样强烈的寻根愿望，形成20世纪中国文学（实际上也是世界文学）发展中“必要的张力”。用鲁迅的话来说，既必须是世界的，又必须是民族的；既必须是时代的，又必须是个人的（《而已集·当陶元庆君的绘画展览时》）。吵了近一个世纪，似乎老在“拿来主义”与“民族化”之间徘徊。尽管每代人都有自己独特的“古今中外”的排列组合方式，但课题却是共同的：即如何协调世界文学一体化与民族文学多样化之间的矛盾。中国文化传统的深厚与“五四”时代外来文化冲击的猛烈，恰好形成鲜明的反差对比。人类历史上很难找到一个民族像20世纪中华民族那样，经受住如此强大的外来文化的冲击而能保持自己的特色，而且蜕化自新。这也是我对这一批作

家、这一段文学历史特别感兴趣的主要原因。

也许，20世纪最时髦、最闪光、最诱人的字眼是“全球战略”、“国际市场”、“地球村”、“人类文化”、“世界文学”……。与其说这说明人们已经养成站在人类的立场全方位地思考的习惯，还不如说是表达了人们对“整体意识”的追求。19世纪以前，人们可以孤立地谈论某一民族的文学而大致不影响其论述的准确性；而在20世纪，世界文学的初步形成，要求研究者具备一种“世界眼光”，即把本民族的文学发展放在“参与世界上的事业”（鲁迅语）这么一个参照系中来考察。强调“整体意识”，并非主张“上下四千年、纵横五大洲”的宏观研究。关键在于思考的角度，而不在于研究的范围。我的“整体意识”，不外是在东西方文化的碰撞中，考察作家心理状态、创作倾向与审美趣味的变迁。表面上仍是作家作品论，实则隐藏着笔者对这一段文学运动的基本看法。大题大作，才气学力不够；大题小作，未免有点近乎吹牛；小题小作，又实在不甘心；于是有了本书若干“小题大作”的文字。

谈“文化碰撞”，当然离不开比较方法。这里实际交织着两条线，一是“中外”，一是“古今”。要讲清这场碰撞，非同时抓住这两条线不可。于是除了已蔚为奇观的“中外比较”外，还有未登大雅之堂的“古今比较”。“五四”新文化运动，本身就不是一场纯粹的文学革命，“五四”一代作家也很少是纯粹的文学家，他们对外来文化的借鉴远远不限于文学。这就决定了我们对这场文化碰撞的研究，立足于文学，着眼的是整个文化。于是除了不同时空的文学之间的比较外，还有同一时空中文学与艺术、文学与宗教、文学与思想等的比较研究。

最后，有两点必须说明：

第一，严格说来，“东西文化碰撞”的提法并不精确。对“五四”作家产生深远影响的外来文化，很难简单归结为西方文化，我

们起码可以简单划分出①欧美文化，②俄苏文化，③东方文化（日本与印度）等三种主要文化类型。只不过“五四”一代作家习惯于把“中外文化”的冲突，说成“东西文化”之争。故尽管本书论及印度文化对中国现代作家的影响，仍沿用“东西文化碰撞”的说法。

第二，围绕“东西文化碰撞”的总主题，尝试从不同角度、用不同方法考察不同对象，好处也许是视野较为广阔，缺点是不成体系。

集中大部分文章是我在中山大学攻读硕士学位时写的，得到我的导师吴宏聪、陈则光以及饶鸿竞等诸位先生悉心指教。特向他们表示谢意。

1985年7月于北京大学

附记：

尽管增加了第三辑中的前三则短文，此书仍主要是研究生期间的习作。受时代风气及个人学力限制，文章的论述风格甚多可议处——这还不算具体立论的偏差，今日读来，颇感汗颜。尤其是《林语堂与东西方文化》一文语调的尖酸刻薄，对论述对象缺乏了解之同情，可见其时心境及风尚。此文乃80年代中国大陆学界为林氏“平反”的先声，在学术史上或许有意义，可文风实不可取。记得当年此文发表，友朋中颇有赞赏“痛快淋漓”者，本人也因此而自得。直到数年后文章结集出版，承一净友“痛下针砭”，重读旧作，方才深感“意气用事”在学术研究中的流弊。其他文章也有毛病，但多属于见识有限思考不周，不若此文于逞才使气中充分暴露自己学养上的缺陷。

此次结集，除个别文章个别字句略作调整外，大体保持原样。存旧貌而求新知，对自己是个无声的鞭策，在读者则可见时代的印记。

1996年10月2日于京西蔚秀园

论苏曼殊、许地山 小说的宗教色彩

也许，在中国，再也不会会有那样毫不造作的“不僧不俗、亦僧亦俗”的奇人；即使有这样的奇人，也不会有那样绚烂瑰丽的“不僧不俗、亦僧亦俗”的作品；即使有这样的作品，也不会有那样热情真挚的“不僧不俗、亦僧亦俗”的读者！

作为思想史、宗教史、文学史上不可复得的化石，苏曼殊、许地山的作品值得研究。

—

苏曼殊、许地山既是真诚的宗教信徒，又不是纯粹的宗教信徒。这就决定了他们对宗教思想，既有所接受，又有所扬弃。这种接受与扬弃，既根源于个人的思想、气质、情趣，又深深地植根于社会历史的土壤。它从一个侧面反映了20世纪东、西方文明大碰撞中中国知识分子心理结构的变迁。

曼殊为人处世，不无夸张造作、惊世骇俗之举，但削发为僧、皈依我佛却是真诚的。并非弃圣绝智的“出世”，而是脱苦脱俗的“解脱”。尽管很快地他就不屑于“世间法”，也不屑于“世外法”，选择不僧不俗、亦僧亦俗的道路，但他从来不曾脱下袈裟，放下托钵——他始终受制于“世间法”，也受制于“世外法”，挣扎徘徊于两者的夹缝之中。把苏曼殊描绘成披着宗教外

衣的革命家，未免有点滑稽^①。1908年苏曼殊连写《敬告十方佛弟子启》、《告宰官白衣启》，一方面怒斥“驰情于供养，役形于利衰”、“趋逐炎凉，情钟势耀”的佛门败类，一方面极力为佛教辩解，反对灭佛毁寺，充分体现其宗教热情。有人据此断言：若天假以年，苏曼殊将成佛教中之马丁·路德^②。作此类历史假设本就毫无意义，更何况既不知人，又要论世，当然只能近于阿谀奉承。曼殊鄙视佛门败类之浅薄势利，可他虽熟谙佛教经典，深得其中三昧，照样不是好的佛教徒。佛教不单是一种理论，而且是一种实践。苏曼殊静不了心，修不了行，难入禅定境界，虽云游四海、沿门托钵也无济于事。这一点苏曼殊很有自知之明，他曾一再叹息：“学道无成，思之欲泣。”为何学道无成？皆因尘缘太深。披剃之前，在日本参加过“青年会”、“拒俄义勇队”、“军国民教育会”和“亚洲和亲会”等四个革命组织，一腔救世济民的热血；披剃之后，又有暗杀保皇派康有为之计划和“壮士横刀看草檄，美人挟瑟请题诗”的革命幻想。如此入世之人，何来仙风佛骨？六篇小说，愤世嫉俗，充满用世精神，一点也不超脱。有借题发挥、抒发爱国热情的（《断鸿零雁记》），有诅咒军阀混战、生民涂炭的（《焚剑记》），有骂贪官讽道场的（《断鸿零雁记》），甚至有描写“日出而作日入而息”的理想国的（《绛纱记》）。“生天成佛我何能……尚留微命作诗僧”。不是“高僧”，也不是“革命和尚”，而是“诗僧”，才是苏曼殊的本色，也才是他的价值所在。

作为宗教研究家，许地山既有真正的宗教热情，又能超越某一教派的局限。在《商人妇》中，作家甚至同时涉及佛教、

① 罗建业：《苏曼殊出家之谜》，香港《明报月刊》1980年第6期。

② 文公直：《曼殊大师传》，《曼殊大师全集》，上海有益书局，1935年。

基督教和伊斯兰教，且不带任何宗教偏见，希望各种宗教的信仰者互相怜爱，互相帮助。在写于1922年的论文《宗教的生长与灭亡》中，许地山表示：“我信诸教主皆是人间大师，将来各宗教必能各阐真义，互相了解。宗教底仇视，多基于教派的不同，所以现在的急务，在谋诸宗教的沟通。”更有意思的是，他本人早年信佛，继而为基督教徒，后来似乎什么教徒也不是，什么宗教仪式也不参加，可一开口一下笔，那宗教味道还是出来。不过既非佛教徒，也非基督教徒，而是杂取两家之长，熔为立身处世的精神支柱。这种宗教的世俗化，很容易被误解为宗教的扬弃。许地山不曾着袈裟，也不曾披黑袍，作为宗教徒，他远不如苏曼殊知名。但实际上，他更具备宗教徒的气质和修养。可以说，苏曼殊的宗教信仰在皮，许地山的宗教信仰在骨。前者出于解脱需要，必须强迫自己相信自己真的信仰佛教，尽管潜意识时时抗议和反叛。后者则出于社会热情，强迫自己摆脱宗教信仰，可只不过是信仰的宗教来取代宗教的信仰。20年代初，许地山以饱含宗教热情的《缀网劳蛛》等小说蜚声文坛。20年代末，许地山决心以社会热情取代宗教信仰，写出《在费总理底客厅里》、《三博士》、《无忧花》等社会讽刺小说。这些小说除证明作家的正义感和良心外，几乎一无可取。生性善良执着，缺乏幽默感，许地山根本不适宜于写讽刺小说。许地山30年代的小说人物，除玉官外，都不是宗教徒，但尚洁、玉官宗教式的“爱”却贯串在《东野先生》、《女儿心》、《春桃》、《人非人》、《解放者》等一系列作品中，宗教的世俗化的同时，也就是世俗的宗教化。主人公不再进教堂，不再布道，可他们一举一动都合乎教义。宗教由外在的宣扬变为内在的情感体验，并通过行动自发地表现出来。宗教并没有被扬弃，而是