

中国现代文学研究

丛刊

北京出版社

论苏曼殊许地山小说的宗教色彩

《七月诗选》序

论许杰创作中的「转向」

一九八三年中国现代文学研究述评

陈平原

周良沛

余凤高

孟繁林 王保

封面设计：慈向群

334

中国现代文学研究丛刊

一九八四年 第3辑

中国现代文学研究会合编
北 京 出 版 社

*

北 京 出 版 社 出 版
(北京崇文门外东兴隆街51号)

新华书店北京发行所发行
北 京 新 华 印 刷 厂 印 刷

*

850×1168毫米 32开本 10.5印张 260,000字
1984年9月第1版 1984年9月第1次印刷
印数1—5,800

书号：10071·571 定价：1.60元

中国现代文学研究丛刊 目录

一九八四年第三辑 (总第二十辑)

作 家 研 究	论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩……陈平原 (1) 《七月诗选》序……周良沛 (27) 中国现代历史小说的初步考察·汪毅夫 姚春树 (44) “拉普”与太阳社……李 志 (67)✓ 论许杰创作中的一次“转向”……余凤高 (83) 论青年郭沫若的艺术创造力……姚全兴 (97) 论丽尼散文的思想和艺术……吴周文 (113) 巴金与无政府主义……吴定宇 (130) 师陀创作的艺术个性……刘 纳 (147)
笔 谈 —— 现代文学研究 如何开创中国 学的新局面(之四)	创造条件开展多学科的综合研究……钱理群 (165) 现代文学,“拥挤”的学科? ……许子东 (172) 以王统照为例,谈现代作家研究的开拓 ……刘增人 (179) 一个后学者的管见……陈福康 (185)
青 年 论 丛	一个探索者的足迹 ——沈从文初期创作浅探……尚喜平 (188) 它为历史提供了什么 ——试论民国初年鸳鸯蝴蝶派小说 泛滥的原因……袁 进 (206) 论曹禺剧作中走与留的矛盾冲突……章俊弟 (221) 《家》中觉新形象塑造的艺术辩证法初探 ……朱志棠 (232)

争鸣园地	关于前期鲁迅思想的性质 ——与陈涌同志商榷……………姚光义 (244) 关于王统照抗战时期的文学创作 ——与王锦泉同志商榷……………姚素英 (258) 论语派与《论语》的矛盾性和复杂性 ——《现代文学流派初探》之一章…施建伟 (265)
资料	一九八三年中国现代文学研究述评 ……………孟繁林 王保生 辛 宇 (279) 郁达夫佚文《将之日本别海棠》(有序)浅 解……………蒋 寅 (299) “剧协”成立时间考……………邵 煜 (307)✓ 老舍被冒名、盗版图书辨析……………向 东 (311)✓
札记 随笔	“难于直说”辨 ——《野草》艺术风格问题琐谈……刘慧贞 (314)
名篇 赏析	情思真挚、含蓄不尽的意境美 ——诗剧《湘累》赏析……………黄曼君 (320)
现代 文学史 研究	“偏爱”，还是偏见？ ——评夏志清著《中国现代小说史》 有关许地山章节……………徐明旭 (326)✓
读者 作者 编者	启事…………… (184) 来函更正…………… (112) 编后记…………… (333)

论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩

——
陈平原

也许，在中国，再也不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。

一

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二十世纪东、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“驰情于供眷，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、基督教和伊斯兰派，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，

① 罗建业：《苏曼殊出家之谜》，香港《明报月刊》1980.60.

② 文公直：《曼殊大师传》

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。二十年代初，许地山以饱含宗教热情的《缀网劳蛛》等小说蜚声文坛。二十年代末，许地山决心以社会热情取代宗教信仰，写出《在费总理的客厅里》、《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，几乎一无所取。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。许地山三十年代的小人物，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感情体验，并通过行动自发地表现出来。宗教并没有被扬弃，而是采取更隐蔽更有效的形式而已。^①

① 在《宗教的生长与灭亡》（《东方杂志》19卷10期）中，许地山强调：“我们对于宗教的赞成或排斥，毋须在神学的理说，或外表的仪式，要以宗教家对于生活的态度为衡。若无正当的生活态度，虽行了许多仪文，诵了许多真言，也不是宗教”。试为延伸：若有正当的生活态度，虽不行仪文，不诵真言，也是宗教。

五四时期曾有过一场科学与宗教的争论。“我们既经学了点宇宙的进化，自然不能相信宗教创造世界的传说；我们既经学了点生物的进化，自然不能相信宗教创造人类的传说。”^①抛弃创世说，抛弃各种灵异，甚至地狱天堂，对于现代人来说，并不困难。可一旦触及宗教信仰本身，现代自然科学也无能为力了。如此精致的唯心主义体系，确实有它迷人之处，特别是对那些不信鬼神只求精神“平静充实”的“半路出家”者来说更具魅力。问题不在于佛教宣扬的“六道轮回”、基督教宣扬的“末日审判”是否真实合理，而在于其基本教义是劝人为善还是为恶。既然佛教教人慈悲，基督教教人博爱，都有益于社会人生，那就有其存在价值——这么一来，科学与宗教之争，一转而为伦理体系的探讨。

把神学转化为伦理学——但不是新托马斯主义那种以信仰上帝、依靠上帝、热爱上帝为最高美德的宗教伦理学——使苏曼殊、许地山避开本体论和认识论的玄思，抛弃宗教戒律和仪式，而着眼于苦乐、生死、爱憎等人生大患的认识和解决。

同样是把宗教伦理化，苏曼殊、许地山立足点不同。前者以为人生本苦，借助宗教以求解脱；后者以为人生多恶，借助宗教弃恶扬善。苏曼殊五篇小说（《天涯红泪记》只开了个头，不论），其中削发为僧者多达八人，但都非悟得四谛法门十二因缘，而是惨遭不幸无法解脱而遁入空门。许地山前期小说主人公如尚洁等信仰宗教是祈求心灵的平静，后期小说主人公如玉官等则力图拯救世人，造福社会。同样是强调宗教的社会作用，苏曼殊说：“若云人生须臾，百愁所集。惟兹美术，足以解忧，兼能振起幽情，荡涤烦虑，故有举无废者。斯则佛法破愁，其功倍蓰。伏破烦恼，岂美术之可论？”^②许地山则说：“我想宗教当使人对于社会、个人，负归善、精进的责任，纵使没有天堂地狱，也要力行；即

① 恽代英：《我的宗教观》，《少年中国》2卷8期。

② 《告宰官白衣启》

使有天堂地狱，信者也不是为避掉地狱的刑罚而行善，为贪天堂的福乐而不敢作恶才对。”^①前者重在“破愁”，去我执，除烦恼，以求解脱；后者重在“精进”，扬善去恶，寻求欲望的满足。同样是把心理作用和伦理价值结合在一起，前者重在心理作用，后者重在伦理价值。

实际上这正是佛教和基督教在伦理体系上的根本区别。佛教强调无我、虚空，摒除三欲(爱欲、有欲、繁华欲)，达到常乐我净的理想境界，主要是一种自我修养。基督教强调赎罪、牺牲、博爱、扬善去恶，以求死后进入天堂，主要是一种处世信条。前者是静的、内省的、隐退的；后者则是动的、外倾的、进取的。

当然，这只是相对而言。基督教并非一味进取，它也提倡忏悔内省，谦卑平和，忍让不争。佛教更不是完全的隐退。“众生扰扰，其苦无量，吾当为地。为旱作润，为湿作筏。饥食渴浆，寒衣热凉。为病作医，为冥作光。若在浊世颠到之时，吾当于中作佛，度彼众生矣。”^②这段话通俗形象地表达了佛学入世的一面。中国知识分子站在儒家立场来接受佛教，也正是首先着眼于这一面。但如果作整体把握，说佛教倾向于隐退，基督教倾向于进取，无疑还是准确的。

隐退，对于正直的中国知识分子来说，无疑是屈辱和痛苦的，更何况苏曼殊曾经是以天下为己任的革命志士。后期的苏曼殊，表面看来落拓不羁，潇洒脱俗，远离是非，不食人间烟火，可心里一直骚动不安，并未真正忘世。1913年革命党人发动“二次革命”，他当即发表《讨袁宣言》：“衲等虽托身世外，然宗国兴亡，岂无责耶？今直告尔：甘为元凶，不恤兵连祸亟，涂炭生灵，即衲等虽以言善习静为怀，亦将起而褫尔之魄！”正是这种强烈的社会责任感，使苏曼殊、许地山没有成为六根清静、是非不问的纯

① 《宗教的生长与灭亡》，《东方杂志》19卷10期。

② 《布施度无极经》

粹的宗教徒。

正因为并非“纯粹的宗教徒”，考察苏曼殊站在佛教立场反对基督教与许地山站在佛教立场接受基督教，不单着眼于各自的思想、气质，而且应该考虑到各自所处的社会历史环境。

同样是扬佛教贬基督教，苏曼殊不象章太炎那样振振有辞，论证基督教之荒谬与佛教之精致^①，而是直截了当地指明这种宗教之争的政治原因。在《断鸿零雁记》中，苏曼殊借赞扬罗弼牧师“实景教中铮铮之士，非包藏祸心，思墟人国者”，表达他对景教（基督教）牧师的仇视。近代帝国主义对中国的侵略，传教士起了不容忽视的作用。政治家把宗教斗争转化为政治斗争，而宗教家则把政治斗争转化为宗教斗争。苏曼殊的排斥基督教，表现了一个清醒的宗教徒的爱国热情。

在五四新军打倒孔家店、铲除封建伦理道德的斗争中，西方各种政治理论如民主人权、个性解放等，成了重要的思想武器。向西方学习，是有识之士的共同意愿。在这种社会思潮的洗濯下，基督教义似乎也显得圣洁崇高了些。这就促成了从对传教士的仇恨转为对基督教义的欢迎。陈独秀一度把基督教作为中华民族复兴的良药^②，许地山由佛教而转向基督教，显然都是受这种社会思潮的影响。

二

“人谓衲天生精神，实则别有伤心之处耳。”^③但不管苏曼殊如何申辩，人们还是愿意把他当“情僧”看。中国现代文学史上，

① 参阅章太炎《无神论》、《建立宗教论》，分别刊于《民报》第8、第9号，1906年。

② 参阅陈独秀《基督教与中国人》，《新青年》7卷3号。

③ 苏曼殊：《冯着航谈》

几乎没有人象苏曼殊那样得到三教九流的同声称慕。有人赞他的诗，有人赞他的画，有人赞他的小说，有人赞他的译著，但有一句潜台词似乎是不言而喻的：“他的浪漫气质，由这一种浪漫气质而来的行动风度，比他的一切都好。”^①高雅者指为“浪漫气质”，粗俗者则说是“风流韵事”。为僧而又如此多情，自然更能满足人们的好奇心。

只是既如此多情，又何必削发为僧？既不僧不俗，又何不“抚而有室”？这是使历来研究者困惑不解的谜。罗建业认为苏曼殊不屑侧身“世间法”，故选择独身道路，至于“早证法身”云云纯是饰词。^②马克利佩和李欧梵则更干脆，断定苏曼殊生理有缺陷，不得不独身。^③前者虽则浅薄，尚有可取之处，不至于太离谱；后者在没有足够证据的情况下“想当然”，不能算严肃的科学结论。

苏曼殊小说中的长辈，除一观音菩萨般远在天边的慈母外，几乎没有一个是好人。雪梅之父母（《断鸿零雁记》）、五姑之翁（《绛纱记》）、姬之亲父（《焚剑记》）、庄湜之叔父（《碎簪记》）、海琴之婶娘（《非梦记》），全是势利小人，为财货、礼教所驱，拆散儿女姻缘，把儿女逼上绝路。说它是表现“代沟”，是控诉封建礼教，是批判资本主义金钱关系，都可以；但似乎都不全面。苏曼殊“身世有难言之恫”。自幼缺乏父爱和母爱，长大之后，这种对父爱母爱的渴求分解为对“个别”的生身之母的依恋和对“一般”的专横冷漠、不顾儿女幸福的天下父母的憎恶。而小说中对长辈的讥讽嘲弄，不过是现实中对人性的否定的一个具体标志。苏曼殊曾讥笑柳亚子“将谓举世尽贤者”，柳亚子则反唇相讥：“然则和尚

① 郁达夫：《杂评苏曼殊的作品》。

② 《曼殊研究草稿·曼殊的思想》。

③ “The Romantic Generation of Modern Chinese Writers”第70页，Harvard Univ. Pr, 1973.

将谓举世尽不肖也？”^①对“人”的悲观绝望与对“人生本苦”的顿悟，使苏曼殊急于寻求解脱。小说中的主人公大都是因为失恋而万念俱灰遁入空门的，而生活中的苏曼殊却是悟得“死生大道”，因而削发为僧的。苏曼殊沿门托钵，绝无普度众生的侈念，也不曾标榜慈悲为怀，更不象章太炎那样幻想佛教救国——这是一个清醒的佛教徒，只求心理平衡，不求立地成佛。

可是，身居闹市而一尘不染，谈何容易。七情六欲，人有之，曼殊皆有，且比常人更强烈。别的牺牲还好说，舍弃这“出家人怨家”的女人^②，可真不容易。“爱为秽海，众恶归焉。”^③皈依我佛，首先得斩断情根。苏曼殊真诚地接受佛门戒条，尽管他不僧不俗，仍着意固守法身，甚至大声疾呼：“出家菩萨，临机权化，他戒许开，独于色欲有禁，当为声闻示仪范故。……日餐血肉而说慈悲，不断淫根而言清静。螺音狗行，无过此矣。”^④苏曼殊由人生本苦而祈求解脱，因而皈依我佛；皈依我佛，必须遵守戒律，因而舍弃女色。前一步基于自己的内心体验，是自愿自觉；后一步却是逼于宗教戒律，因而显得生硬勉强。苏曼殊小说全是悲剧结局，原意本在破除滞情，领悟四大皆空，可谁知把女子写得太可爱，把爱情写得太美妙，以至读者领悟不了佛门禅理，反而惋惜有情人不成眷属！这可是作者所始料未及的。而正是这动机和效果的深刻矛盾，揭示了他独特的宗教爱情观——人生既不能没有爱，又不能有爱。作为一个人，他追求真正的爱情，没有爱情，生命不过是一具僵尸；作为一个佛教徒，他又要求严格禁欲，因为爱是万恶之源。天真的苏曼殊，既不愿做纯粹的和尚，又不愿做平常的人，居然设想出一条两全其美的妙计：“寻求在爱中涅

① 柳亚子：《燕子龕遗诗序》

② 《善见律》十二

③ 《人本欲生经》注

④ 《敬告十方佛弟子启》

槃。”^①《绛纱记》中的梦珠(与“曼殊”谐音，其行止不少与曼殊本人相符，无疑是作者的一个化身)，削发为僧，可经笥中藏女友秋云所赠定情物绛纱；坐化无量寺，襟间仍露绛纱半角。既有涅槃之解脱，又有爱情之欢娱，天上人间两不误，这只有苏曼殊才想得出来。

如此“以情绝情”，恰似抽刀断水。这一点苏曼殊不无了悟。当草堂寺维娜追问他何以披剃以来多忧生之嗟时，苏曼殊坦率地答道：“虽今出家，以情求道是以忧耳。”^②本就“忧生”，如今再加一重“忧道”，愁肠百结，永无解脱之日。这就是为什么三郎一方面“提钢刀慧剑”，斩断情丝，逃避静子的爱情，一方面又牵肠挂肚，千里归祭雪梅之墓。并非厚此薄彼，而是进也忧，退也忧；生也忧，死也忧；爱也忧，恨也忧……如此学道，如何有成？”今知至道不可以情求矣。”^③

意识到这一点，苏曼殊多情人故作绝情语。一会儿骂“天下女子皆祸水”，一会儿咒“儿女情长，殊堪畏怖”，颇有点超凡入圣的味道。可既然“忏尽情禅空色相”，又何必“无端狂笑无端哭”？既“与人无爱亦无嗔”，又何来“还君一钵无情泪”？

苏曼殊的“绝情”，主要是遵守佛教戒律，维持心理平衡，但也不无哗众取宠的成份。很少人能象苏曼殊那样准确地把握女性的心理，也很少人能象苏曼殊那样博得女性的欢心。不怀疑苏曼殊有过“艳遇”，但他把这些理想化、戏剧化，越说越神。苏曼殊诸多朋友所津津乐道的关于他的风流韵事，大都出自当事人之口或当事人的诗文，很难保证不含艺术夸张的成份。有一点是可以肯定的，众人眼里的苏曼殊，是传奇人物的苏曼殊，而非历史人

① Preface to *Voices of the Tide*: “Shelley sought Nirvana in love; but Byron Sought Action for love.”

② 苏曼殊：《燕子龕随笔》

③ 苏曼殊：《燕影生杂记》

物的苏曼殊。看来，曼殊也会演戏。只会痛苦不会爱的太呆；只会爱不会痛苦的太痴；既会爱，又会痛苦，而且还会吟诗作赋、骂人讽世的，才是真正使女性为之倾倒的“风流情种”。看准了女性的虚荣、好奇和懦弱，苏曼殊一会儿把女性骂得一钱不值，一会儿又把女性说成大慈大悲救苦救难的观音菩萨。又捧又骂，又崇拜又蔑视，这似乎很合女性的胃口。这大概就是为什么忠诚正直、一直为女性唱颂歌的许地山不曾博得女性的青睐，而爱爱恨恨、真真假假的苏曼殊却倾倒一代时髦女性，人人“恨不相逢未剃时”的原因。

分析苏曼殊的“绝情”，主要着眼于宗教徒与宗教信仰之间的矛盾；分析苏曼殊的“脆弱”，则应着眼于宗教思想与整个时代思潮、宗教徒与具体的社会生活的冲突。

苏曼殊很喜欢写三角恋爱。两个美丽、痴情的女子主动追求一个柔弱多情的男子，其中恩恩怨怨，扣人心弦，可惜最后都落得个“白茫茫大地真干净”。毫无疑问，苏曼殊的小说深受《红楼梦》影响。但三郎与雪梅、静子；庄湜与灵芳、莲佩；海琴与薇香、凤娴的爱情纠葛，绝非宝玉与黛玉、宝钗爱情纠葛的“拙劣翻版”。如果作翻版看，那确实是拙劣的。三郎辈绝无宝玉之深邃，而徒有簇花拥蝶的雅兴。这就是不少进步作家对苏曼殊这种“新式才子佳人”嗤之以鼻，而不少鸳鸯蝴蝶派作家则把它奉为圭臬的根本原因。

这可真是天大的冤枉。“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！”苏曼殊不无猎艳的俗想，但总的指导思想并非赞赏羡慕主人公的“艳福”，而是表现他在两种女人面前无所适从的痛苦。而这种痛苦绝非爱情本身所能解答。

除一笔带过的卖弄风情的卢氏外，苏曼殊笔下少女，全都娇艳绝世，而又多情过人。这些可爱的女子大体可分为两类，在每篇小说中配套出现。一类是“古德幽光”的东方女性，如雪梅、薇

香等，其主要特点是娴静、高雅、温柔、含蓄。另一类是文明开通的洋化女性，如静子、凤娴等，其主要特点是热情、执着、聪慧、果敢。两种女性都可爱，两种女性又都不可爱。于是，马儿就只能在两堆草中间饿死了。

读者常常惊羨三郎等人的“艳福”，可又百思不得其解，何以有福不享？三郎证得法身，尚有辞可托；庄湜、海琴犹豫徘徊，并非学得死生大计，一半是因为长辈干涉，一半是因为本人无力选择。不要说庄湜、海琴无力选择，就连作者苏曼殊也无力选择。新的太野，旧的太迂，只好寄希望于一种不新不旧、亦新亦旧的“朦胧女性”。

何止女性选择要求不新不旧，道德选择也要求不新不旧！在《绛纱记》、《碎簪记》中，每当长辈干涉儿女婚姻大事时，作家总让正面主人公说几句“翁命不可背”之类的大道理（绝非讽刺之笔！），似乎赞成父母之命、媒妁之言。可笔锋一转，又着力表现这种长辈专制给儿女带来的痛苦，又似乎主张婚姻自主。更有趣的是，作家一方面热情赞扬秋云摆脱家庭束缚，千里寻夫，一方面又郑重声明她背弃的是“吾婢”，而不是父母。一方面赞扬五姑不顾翁命，跟情人私奔，一方面又赶紧让五姑补充一句：“翁固非亲父”。倘若秋云、五姑的亲生父母健在，真不知苏曼殊如何结局。逼她们困居家中则于心不忍，把她们送出家门又于礼不容。

李欧梵在评价苏曼殊的爱情观时说：“一方面，他不能完全摆脱中国传统。出生国外，没有受到充分的中国文化的教育，使他对中国文化的精粹怀有更加强烈的思慕之情。……另一方面，苏曼殊通过阅读和旅行接受外国的影响，使他再也不可能满足那种没有受过教育的、眼界狭小的传统妇女。”^①这话颇有见地，接触到实质性的问题，可惜没有进一步开掘。徘徊于中国传统和西方

^① “The Romantic Generation of Modern Chinese Writers”，第69页，Harvard Univ. Pr., 1973。

文明之间，不单是苏曼殊评价女性时的矛盾心理，而且是他心灵脆弱和骚动不安的症结所在。长期生活在中国这块古老的土地上，再加上交往中耳濡目染（不应忘记，苏曼殊的挚友中有不少是当时中国第一流的学者，如陈独秀、章太炎、刘师培、柳亚子），苏曼殊对中国传统文化（包括文学艺术、思想意识、风俗礼仪）远不只是“思慕”，而是登堂入室，深得其中三昧。长期云游四海，再加上懂得五种文字（中、日、英、法、梵），能直接涉猎西方原著，使他不象林纾那样以中国传统文化来理解、诠释西方文明，而是不加歪曲地接受。如果研究二十世纪初中国思想界东、西方两大文明的撞击，苏曼殊将是一个绝好的标本。他真诚地、卓有成效地继承中国传统文化，同时又真诚地、卓有成效地接受西方文明。两者在他头脑中无法融为一有机的整体，时时吵闹打架，搞得他心神不安，坐卧不宁——这是转折时代先行者必然遭受的痛苦。这种痛苦岂是佛教所能解脱的！先行者既要埋葬旧时代的斜阳，又要迎接新世纪的曙光，而这种“斜阳”与“曙光”往往同时存在于先行者自己心中。当革命家致力于呼唤黎明的时候，苏曼殊则着力于表现自己心中的痛苦——由于这种个人痛苦积淀着丰富的社会内涵，这种“表现”获得了“史”的意义。

三

“我自信我是有情人，虽不知道爱情的神秘，却愿多多地描写爱情生活。我立愿尽此生，能写一篇爱情生活，便写一篇；能写十篇，便写十篇；能写百、千、亿、万篇，便写百、千、亿、万篇。”^①这虽是小说语言，倒也被许地山付诸实践。“五四”新作家偏爱爱情题材的不乏其人，但象他那样一本正经地“宣誓”，并

① 许地山：《无法投递之邮件》

且真的一贯始终的却甚为罕见。一本《空山灵雨》，沈从文称为“妻子文学”。一本《缀网劳蛛》，基本上都是表现男女之情。一本《危巢坠简》，由男女之情扩展为人类之爱。

许地山为人正直严谨，在爱情方面尤其认真执着。1921年，结发妻林月森病逝一周年忌日，许地山写下这么一首诗：“……妻呵，若是你的涅槃，/还不到‘无余’，/就请你等等我，/我们再商量一个去处。/如你还要来这有情世间游戏，/我愿你化成男身，我转为女儿。/我来生，生生，定为你妻，/做你的殷勤‘本二’，/直服事你/得‘阿耨多罗三藐三菩提’。”^①在《七宝池上的乡思》（《空山灵雨》）中，来到极乐世界的少妇，日日思君悲啼，全不理天堂的妙音宝相，更不理迦陵频伽的再三劝告。“你的声不能变为爱的喷泉，/不能灭我身上一切爱痕的烈焰；/也不能变为忘的深渊，/使他将一切情愫投入里头，/不再将人惦念。/我还得回去和他相见，/去解他的眷恋。”使人感兴趣的，还不在于这两首诗夫唱妇随式的互相呼应，也不在其表现忠贞不渝的爱情，而在于诗中流露出来的对佛祖的老大不恭。居然把男女私情凌驾在神圣的佛门之上，借用佛学意象来宣扬佛学所着意破除的爱欲和我执。这对于有深沉宗教感情的许地山来说，似乎不可思议。其实很容易理解。关键在于许地山的立身处世之道，已由佛教转为基督教。对爱情的热烈追求和对妻子的执着眷恋，这跟基督教义毫无矛盾。“如今存在的是信仰、希望和爱，这三样中最大的是爱。”^②强调最大的美德是“爱”，这种“爱”包括对我主的爱，对一切人的爱，对配偶的爱。这就等于把佛教所摒弃的男女之情合法

① 这是许地山未发表的诗集《落花生舌》上的第一首。转引自李镜池《吾师许地山先生》，《宇宙风》122期，1941年9月。“阿耨多罗三藐三菩提”：“佛教名词。被认为能觉知佛教一切‘真理’，并能‘如实’了知一切事物，从而达到无所不知的一种智慧。”（任继愈主编《宗教词典》）

② 《圣经·哥林多前书》第十五章十三节