

陈

CHEN

平

PING

原

YUAN

自

跨

陈平原 著

世

纪

选

学

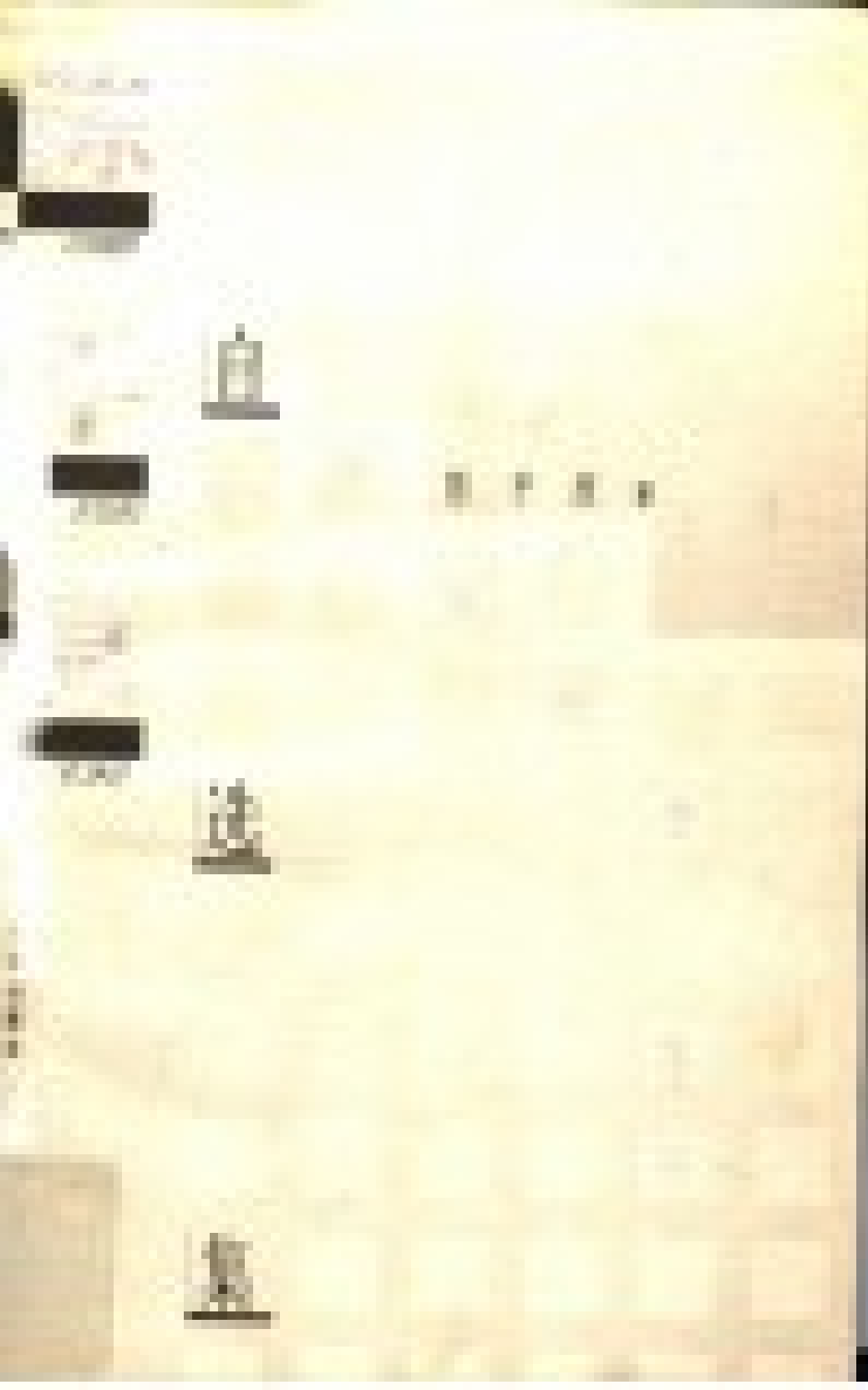
人

文

存

集

大学出版社



跨世纪学人文存

# 陈平原

自选集  
陈平原 著

“九五”国家重点图书出版规划

◎ 广西师范大学出版社

跨世纪学人文存  
陈平原自选集  
陈平原 著

---

广西师范大学出版社出版发行 邮政编码:541001

(广西桂林市中华路 36 号)

桂林市印刷厂印刷

\*

开本:889×1194 1/24 印张:15 插页:2 字数:352千字

1997年9月第一版

1997年9月第一次印刷

印数:0001—3500册

ISBN 7-5633-2480-1/I·218

---

定价:(平)27.50元  
(精)35.50元

## 出版说明

一代有一代之学术，一代有一代之学人。学术所依托者，学人也。学人须由学殖养成，非纯由天资铸就。学殖者渐，天资者顿，而学术的规律是“渐”的。基于这个“渐”的规律，出版人便有义务在当代学术的积累与整理上做一份工作，以助成学术之进步。这是我们出版此丛书的初衷。

新时期(20世纪70年代末开始)以来，中国学术界涌现出一批新学人。他们大多有过对社会动乱与变革的体察，受过“西风”渐欲迷人眼的种种思潮的冲激，有过放眼望洋的踟躇，亦有过躲进小楼的沉潜。他们在80年代初崭露头角，继而渐趋成熟。90年代以来，这批学人更以一种成熟的心态，对新世纪的学术前景作了从容的思考。由此我们也就有理由期望他们在步入下一个世纪的时候，成为新世纪通博的学术大家。这样的大家是现代化中国所迫切需要的。因为一个民族，在其步入现代化的时候，倘不能对自身的存在作出健全、合理的解释与肯定，那便是崩溃的开始。学人的使命，究其根本正在于作出这样的解释与肯定。我们不能在拥有了技术之后却失去了精神。这在中国的现代化进程中，是可堪忧心的问题。

《诗》云：“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求！”中国这一批新学人，多是这样的“心忧”之人，当其激切之初，曾踟躇

于良知的煎迫；当其冷静之余，又沉潜于学理的涵泳。这样的“心忧”，是学界的好传统，也是中国学人最可宝贵的品质。他们的学术自选集、也许不一定能呈示其学术全貌，但肯定能够突出体现其宝贵的学术品质。我们出版这套丛书，就是希望这样的品质能够在 21 世纪的中国学人身上传承下去。

“跨世纪”只是一个象征的说法，并不是说未被列入“跨世纪”的人就无权迈进下世纪的门槛。“跨世纪”只是意味着，我们对新世纪中国文化的昌明与辉煌有着多么热切的期许，以及基于这热切期许而履行的对中国文化建设重任的自觉的肩负。没有这样的自觉，便没有迎接新世纪的真正准备，也就没有了开创未来的现实基础。丛书收入的，都是人文科学研究者的著述，我们想：人类存在的价值，其终极尤须以人文的尺度来衡估。

90 年代的沉潜，也许意味着中国学术界已进入了一个转型期，这样的转型是承前、也是启后。在这个重要的时期，我们出版这套“跨世纪学人文存”，旨在尽我们的薄力，倡学术之昌明。

是为说明。

广西师范大学出版社编辑部

一九九七年九月

## 四十而惑(代自序)

平日喜欢为自己写的书作序,因那好歹证明又完成了一件工作,不妨海阔天空地神游一通。编学术自选集可就不一样了,总得说说自己的学术经历什么的。这可就有点为难了,不能瞎吹,也不能乱贬。说得太差,有负出版社和读者的雅意;说得太好,又实在没有那么厚的脸皮。思前想后,不如撇开具体评价,单说治学的甘苦。

那天有位女记者来访,说了一句我很不爱听的话。已经习惯“青年学者”的称呼,突然间发现被人家当作“中年学者”的代表,心理上实在无法接受。在我的“抗议”下,女记者只好同意修改文稿。事后想想,是我不对。人家已经请教过有关专家,40岁该不该算青年?据说答案是否定的。幸亏她的提醒,我才猛然间明白自己的处境。即使按照中国已经相当宽厚的年龄划分,我也不好意思再“青年”下去了。只好学张爱玲小说,作一个美丽而苍凉的手势,永远告别那尚未真正呈现的“青春”。

人活在世间,总有遗憾。作为学者,这种遗憾尤其明显。回首往事,你会发现走了那么多的弯路,并感叹所花精力与所获成就太不成比例。因此,我不大愿意算总账,只希望解决一个个的具体问题。可毕竟编“自选集”是第一回,而且“四十岁”也是个惊心动魄的符号,只好破例从头道来。

不谈具体学问,就“读书”以及“时间”而言,我受孔夫子和鲁迅的影响甚深。不敢自认私淑弟子,也不想承继什么曲里拐弯的“学统”,只是

小时候半懂不懂记下来的话，长大了越琢磨越有道理，颇有“终生受用”的意味。

第一句自然是关于读书的。父母都是教师，从小就让背《论语》中这段名言：“吾十有五而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳顺。七十而从心所欲，不逾矩。”那时年幼无知，颇以比孔夫子还早地“志于学”而自豪。后读《大戴礼记》、《白虎通义》，方才明白古人八岁学书计，十五入大学的通例。

今人不学礼，所谓“三十而立”也就只好落空了。不过30岁那年，我刚好北上求学，算是个人学术生命中的重要转折点。车过黄河时，曾下决心好好思考这“三十功名尘与土，八千里路云和月”。可一进燕园，就被各种各样的新鲜事吸引住了，根本没时间算那陈年老账。现在想来很可惜。有些感觉，当时没有记下来，时过境迁，再也无法追忆。山村里昏黄的灯光，深夜中遥远的木屐声，以及盼望雨季来临以便躲在家中读书的情景，至今仍不时闯入梦境。这些对我极为重要的人生体验，全都压在一脸严肃的学术论著的纸背，不为读者所感知。

作为恢复高考后招收的第一届大学生，“七七级”有它的光荣，也有它的苦恼。图书教材、课程设置、学术氛围等，大都不如人意。后人很难想像，我们学了一年的文艺理论课程，竟是以《在延安文艺座谈会上的讲话》为中心。同学不满，可教师的辩解也很有力：谁说毛泽东文艺思想不是文艺理论？幸亏有那么多好玩的事，方才足以弥补“文革”刚结束大学校园里百废待举的缺陷。比如，半夜里到书店门口排长队等待《安娜·卡列尼娜》、大白天在闹市区高声叫卖自己编印的文学刊物《红豆》、吃狗肉煲时为约翰·克利斯朵夫的命运争得更加“脸红耳赤”……所有这些只能属于我们这代人的小情景，回忆起来还挺温馨的。很想收录一篇大学时代的文章以作纪念，犹豫再三，还是没有这个胆量。

当初踏出中学校门、走向“广阔天地”时，我说了一句“豪言壮语”：十年后见！那时只是不认命，以为能凭自己的努力回到我所喜欢的书桌。其实，“谋事在人，成事在天”，没有高考制度的恢复，我大概只能像大寨人那样，永远地“站在虎头山，胸怀全世界”了。年轻时对时间很慷慨，一出口便是“十年”。哪曾想到，人生其实没有几个可以“潇洒走一回”的十年！走进大学校园，感觉上就像搭上了末班车，丝毫不敢怠慢。



紧追慢赶,总算是抢回了点时间。收在集子里的头两篇文章(《鲁迅的〈故事新编〉与布莱希特的“史诗戏剧”》和《论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩》),是硕士生阶段的习作。它具有某种象征意义:我终于找到了自己的书桌。“十年辛苦不寻常”,也就留下这么一点记忆。除了证明自己缺乏天赋外,也隐隐透出我们这代人治学的艰难:从洗净腿上的泥巴,到坐稳校园里的冷板凳,路长着呢。

赶巧了,北上求学,至今正好十年。表面上,这十年我很顺利;可静夜沉思,总觉得心虚,真的“如履薄冰”。偶尔与人道及,得到的安慰是:古人早有言在先,学而后知不足。这么说来反而是好事?我不信。意识到自己在治学方面“先天不足,后天失调”,才是“心虚”的症结所在。既然如此,也就不好意思絮絮叨叨地推销自己的学术观点。

这种“心虚”,还有一个原因,那就是出于对“时间”的恐惧。“十年”就这么从自己的手指缝溜走了,而且无声无息!再也没有少年时的慷慨与豪迈,每念及“子在川上曰:‘逝者如斯夫,不舍昼夜’”,总有一种苍凉的历史感。我不相信荀子和董仲舒关于这段话的解说,什么“似道”、“似德”、“似义”、“似勇”,未免太理智了。我只是将其作为关于“时间”的千古感叹来解读。

面对“生有涯而知无涯”这一永恒的矛盾,我的策略来自鲁迅的《过客》。不管前面是坟场,还是鲜花,既然“还有声音常在前面催促我,叫唤我,使我息不下”,那我就只好往前走。

记得头一次翻开新版《鲁迅全集》,就被“开篇”吸引住了,这得归功于编者的技术处理。《〈坟〉题记》写于1926年,假如编全集时按文章写作时间或著作出版顺序收录,它都不可能排在第一位(比如1958年版便以《呐喊》打头)。若如是,真不知道我还会不会被如下这段话所深深震撼:

虽然明知道过去已经过去,神魂是无法追蹶的,但总不能那么决绝,还想将糟粕收敛起来,造成一座小小的新坟,一面是埋藏,一面也是留恋。

鲁迅将早年文章集为《坟》,除“埋藏”兼“留恋”外,也给敌人的好世界

“多留一些缺陷”——这个意思在《写在〈坟〉后面》中得到更充分的发挥。我的文章不属于社会批评，也没有那么强烈的战斗性，这后一层意思自然不好妄加比附。何况，我欣赏“坟”这个意象，并不限于出书编集子，而是希望在日常生活中不断地“埋藏”自己的过去，当然也不无“留恋”。在我看来，不会反省，则无所谓“埋藏”；没有“埋藏”，则很难再往前走；毫无“留恋”，则又未免过于乐观——焉知将来一定超过现在？

在《小说史：理论与实践》的《小引》中，我曾这样解释自己治学时某种程度的跳跃性：

一方面是自觉学术尚未成熟，总想多试试几套拳路几种枪法，不愿就此摆摊卖药；另一方面也因天性好强，老跟自己过不去，总觉得还能往前挪半步，不想就此打住。

似乎没有过“雄心壮志冲云天”的时候，不过就喜欢这么一点点的“自我超越”。我承认，这里有刻意制造“新坟”的诱惑，也有无法安营扎寨打硬仗的危险。对一个学者来说，不断的自我反省，未必都是好事。

但愿有一天，我能对自己的研究方向与学术成果充满自信。那时如果再有编选集谈治学的机会，肯定比现在轻松愉快得多。

附带说一句，文章分四个专题，前三个分别是“20世纪中国文学研究”、“小说学研究”和“学术史研究”，基本按发表时间排列，既表明我的研究范围，也显示我学术兴趣的转移。第四个是“人文关怀”，限于体例只收近作，但不等于说此前就“两耳不闻窗外事”。

1994年11月9日于京西蔚秀园

# 目 录

四十而惑(代自序).....	( 1 )
论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩 .....	( 1 )
鲁迅的《故事新编》与布莱希特的“史诗戏剧”.....	( 23 )
论“20 世纪中国文学” .....	( 43 )
新文学:传统文学的创造性转化 .....	( 60 )
“史传”、“诗骚”传统与中国小说叙事模式的转变.....	( 76 )
小说的书面化倾向与叙事模式的转变.....	(101)
论“新小说”主题模式.....	(127)
江湖与侠客.....	(158)
小说史研究方法散论.....	(185)
章太炎与中国私学传统.....	(215)
章太炎与胡适之关于经学、子学方法之争 .....	(250)
作为文学史家的鲁迅.....	(275)
近百年中国精英文化的失落.....	(306)
当代中国人文学者的命运及其选择.....	(320)
主要著述一览表.....	(334)

# CONTENTS

Author's Preface .....	( 1 )
On the Religious Aspects of Su Manshu and Xu Dishan's Fiction .....	( 1 )
Lu Xun's <i>Old Tales Retold</i> and Brecht's "Epic Drama" .....	( 23 )
On "Twentieth-Century Chinese Literature" .....	( 43 )
New Literature: The Reformation of Traditional Literature .....	( 60 )
Historical Annals The Lyric Tradition, and the Transformation of the Chinese Fictional Narrative Model .....	( 76 )
The Trend Towards the Written Preservation of Fiction and the Reformation of the Narrative Model .....	( 101 )
On the Subjective Form of "New Fiction" .....	( 127 )
Swindlers and Knight-Errants .....	( 158 )
On Methods of Fictional History Research .....	( 185 )
Zhang Taiyan and the Chinese <i>Sixue</i> Tradition .....	( 215 )
The Dispute Between Zhang Taiyan and Hu Shizhi Over Methods of <i>Jingxue</i> and <i>Zixue</i> .....	( 250 )

Lu Xun as Literary Historian .....	(275)
The Disappearance of Elite Culture in China During the Twentieth-Century .....	(306)
The Fate and Choices of Contemporary Chinese Scholars in the Humanities .....	(320)
Catalogue of Main Works .....	(334)

## 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。<sup>①</sup> 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“弛情于供养，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。<sup>②</sup> 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？6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、生灵涂炭的（《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》）。“升天成佛我何能……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了。不过既非佛

<sup>①</sup> 罗建业：《苏曼殊出家之谜》，香港《明报月刊》1980年第6期。

<sup>②</sup> 文公直：《曼殊大师传》，《曼殊大师全集》，上海有益书局1935年版。

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。生性善良执著，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，而是采取更隐蔽更有效的形式而已。<sup>①</sup>

“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。”<sup>②</sup>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

① 在《宗教的生长与灭亡》（《东方杂志》第19卷第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底态度为衡。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，不通真言，也是宗教。

② 恽代英：《我的宗教观》，《少年中国》第2卷第8期。



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？”<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>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

① 《告宰官白衣启》，此文系苏曼殊、章太炎联署，1907年与《敬告十方佛弟子启》合刊。

② 《宗教的生长与灭亡》，《东方杂志》第19卷第10期，1922年。