

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 《告苦官白衣启》

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净、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：《冯春航谈》

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:《燕子龛随笔》

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；庄澁与灵芳、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：《无法投递之邮诗》

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斥的男女之情合法

① 这是许地山未发表的诗集《落花生香》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

化、神圣化。难怪许地山理直气壮。

《缀网劳蛛》集中十一篇小说，或隐或现全是表现男女之情。其中有盲目的爱(和鸾)、徒劳的爱(陈先生)、苦涩的爱(云姑)、神圣的爱(加陵)^①……但我以为写得最好的是一种深沉的、痛苦的、永远失去的爱。“丧妻的悲哀是极神圣的悲哀。”^②这并非泛泛之谈，而是浸沉在丧妻悲哀中的作家的肺腑之言。在中国现代文学史上，很难找到一部作品，象《黄昏后》那样幽深、伤感、高洁、典雅，把一种铭心刻骨的丧妻之痛表现得如此神圣。一般地说，许地山会编故事，可文笔华丽，语言罗嗦，并非大家手笔。《缀网劳蛛》、《黄昏后》、《春桃》却能抛开一切技巧，循乎性情，潇洒自如，朴实典雅。也许，这跟作家把主题提高到宗教的高度，借用宗教徒的信仰和热情，以及宗教的意象，因而获得一种神秘感和神圣感有关。

许地山常常有意识地拿肤浅的洋化女性来做深沉的东方女性的陪衬，对苏曼殊所津津乐道的拥抱接吻则热讽冷嘲。并非护卫“男女授受不亲”的封建礼教，而是鄙薄那些逢场作戏的“性感女性”。洋化的留学生志能(《东野先生》)被丈夫东野的善良、忠诚、正直所感化，决心断绝跟情人卓先生的往来。精神上的爱，不仅在道义上，而且在实际上，战胜了肉欲的爱。陈情(《人非人》)为了赡养烈士家属，不得已出卖肉体。按照一般的道德观来说，卖淫无疑是污秽的；但按照神的启示来衡量，陈情却是圣洁的。肉体的污辱掩盖不住精神的圣洁，为人间的苦难背十字架的陈情无疑比大腹便便的慈善家更接近天国。

明白了这一点，就不难理解《春桃》。人们通常把春桃平静地跟两个男人睡同一铺炕说成是劳动人民对封建礼教的反叛。这种说法起码是不准确。作家为春桃行为寻找的理论依据是：“在社会

① 加陵投湖并非悟道，而是殉情，跟敏明不一样。

② 许地山：《海角的孤星》

里，依赖人和掠夺人的，才会遵守所谓风俗习惯；至于依自己的能力而生活的人们，心目中并不很着重这些。”认为自由职业者可以摆脱特定社会伦理道德的制约，无疑是十分幼稚的。实际上春桃对红帖子的看重，对“一夜夫妻百日恩”的笃信，足以证明她仍然是古老中国的儿女。春桃对风俗习惯、伦理道德——具体来说，对一夫一妻制的不自觉的遗忘，使她达到一种出凡入圣的境界。儒家的义、佛学的慈悲和基督教的博爱混和在一起，使春桃毫不犹豫地收留残废的李茂。在现实的社会中，一妻二夫是荒谬的、淫荡的（这似乎谈不上反封建礼教）；但在精神世界里，救援一个孤立无助的灵魂，却是崇高的、圣洁的，即使其手段表面看来不道德。在这里，人间的道德服从于最高的神的道德，一夫一妻的信条让位于爱一切人的神旨。有这种宗教观念垫底，春桃才可能心安理得，平静地蔑视世人的非议。抛弃根深蒂固的社会偏见和道德规范，这对于现代人来说谈何容易。春桃却毫不费力地、不知不觉地达到了。这实在是个奇迹。而这奇迹的创造实在有赖于作家潜在而又强烈的宗教情绪。不过，在小说中，作家有意识地把这种宗教情绪隐藏起来，因而春桃的形象有点超现实化。

有《玉官》在，关于“从空虚到充实”、“从宗教到现实”的种种推论可以休矣。许地山晚年没有摆脱基督教的影响，甚至在宣传抗战的讲演和论文中，也十分明显地借用、化用基督教思想^①。而在小说《玉官》中，则直接为基督教徒唱颂歌。但如果过高估计基督教思想对许地山的影响，也是不恰当的。这种影响十分明显，但趋于表面化。许地山往往借用基督教的意象表达佛教的思想——真正深入骨髓、制约着许地山整个言谈举止、情感趣味的是佛教思想，而不是基督教思想。

① 参阅许地山《杂感集》

再没有比“不争”的“斗士”和“柔弱”的“强者”更矛盾的了。可许地山居然把这种矛盾统一起来。许地山笔下人物没有一个是威武雄壮、咄咄逼人的英雄，全是柔弱卑微的小人物。可这些貌不惊人、才不出众的小人物，不可欺侮，不可屈服，默默地走着自己的路，平静地迎击每一个平地突起的波澜。月圆月缺，潮涨潮退，多少锋芒毕露的弄潮儿退下来了，“他”，却仍旧默默地、一步一个脚印地走下去。也许，这正是人们所说的东方式的“如雷般的沉默”。不是落入永恒冷漠的虚无深渊的“沉默”，而是化动为静的虎虎生气的“沉默”。

可是，这种“沉默”不大容易为人们所理解。人们往往把它混同于消极的、宿命的隐退。《缀网劳蛛》就受到这样的误解。尽管尚洁再三声明她不信命定论，评论家们仍众口一辞，派定她信的就是命定论，理由是她得失随缘，不喜不怒。^①

不管是前期“斗士式的书生”，还是后期“书生气的斗士”，许地山始终把改造社会、拯救人类作为自己的奋斗目标。尽管熟谙佛、道经典，许地山从来不想避世隐居。^②他批评《莱根谈》中的“世事如棋局，不著的才是高手；人生似瓦盆，打破了方见真空”是“闲人哲学”，毫无可取之处。^③在早期的散文《海》中，许地山设想大海茫茫，风狂船破，怎么办？答案很简单：“在一切的海里，遇着这样的光景，谁也没有带着主意下来，谁也免不了在上面泛来泛去。我们尽管划吧。”这里没有丝毫消极颓唐的情绪，也全然没有“命定”的思想，总的基调是积极、昂扬、向上的。当然，不免带点苦涩的味道。对照同时代的鲁迅的《过客》，就不难明白这一点。“天行健，君子自强不息”，这一简单朴素的信条贯穿许地

① 《缀网劳蛛》写的是基督教徒，借用《圣经·马可福音》来转变长孙可望思想，但整篇小说体现的主要是佛家思想。

② 参阅《岛上的悲风》，《宇宙风》122期。

③ 《读〈莱根谈〉》，香港《大公报》1940年9月27日。

山的一生，是他性格的核心部分。有了这个核心，他接受佛学的“无我”、“虚空”才有坚实的基点。

佛教认为，“人”本无独立的真性主体，一切都由种种因缘和合而生，不断流动变迁，并非常恒坚实的自体。世俗人不懂这一点，故产生对“我”的执着。“由我执力，诸烦恼生，三有轮回，无容解脱。”^①要消灭罪恶，解除烦恼，就必须解除“我执”，达到“虚空”状态。“虚空”但无碍为性，由无碍故，色于中行。”^②在原始佛教中，“虚空”是禅观修养的主要途径，是解脱烦恼的主要方法，是心理而兼伦理的。随着佛学整个唯心主义体系的逐步完善，“虚空”成为佛学本体论的重要支柱，主要用来推演世界一切皆为假名，全无实体可言。最典型的是《般若心经》：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色；受想行识，亦复如是。”现代宗教的最大特点莫过于宗教的伦理化。许多宗教家和宗教徒不再热衷于本体论的玄思，对他们来说，世界从何而来？物质世界到底是假名还是实体？灵魂是否不灭？天堂地狱是否存在？……诸如此类的问题，都可以不予关心。关键在于如何通过神秘的宗教体验，来超越人生有限的经验，窥探永恒的生老病死的奥秘，进而净化灵魂，慰藉情绪，达到平静和谐的泰然状态。许地山正是这样做的。

许地山接受佛教的“虚空”观，不曾用来说明物质世界的虚妄，而是承认客观规律的不可抗拒及主观意志的局限，进而破除自我迷恋的全能观。理想主义者往往自由驰骋于幻想世界中，把自我设想成无所不能，一旦坠入现实世界，撞得头破血流，当即怨天尤人，心灰意冷。与其这样，不如事先承认世界的缺陷和自我能力的局限。在《无法投递之邮件》中，许地山讥讽主张“不全宁无”的怀书是“愚拙的聪明人”。因为，“‘理想’和毒花一样，眼

① 《俱舍论》卷二十九

② 《俱舍论》卷一

看是美，却拿不得。”许地山看到理想和现实的永恒的矛盾，以及这种矛盾引起的永恒的痛苦，企图用佛学的“虚空”来排除“三欲”，从根本上消除烦恼。他设想到了理想社会，出现“真人类”。这种“文化的真人”的最大优点是：“与物无贪求，于人无争持。”^①这种“不争”，并非完全放弃主观能动性，而是抛弃“三欲”中的“繁华欲”。这一点在小说中表现得较为明显。在《换巢鸾凤》中，作者讥讽和鸾“非有个功名不能进洞房”的虚荣心。在《三博士》中，作者嘲弄满腔热情、准备嫁给一张博士文凭的何小姐。最典型的是玉官的“顿悟”。“她觉得从前的守节是为虚荣，从前的传教是近于虚伪。”因为贪求报酬，所得的自然只是失望和烦恼。到了不求报酬地工作时，她才真正体味到人生的乐趣。看来，许地山并非真的主张“灭欲”，而是主张：只求耕耘，不问收获；不求有功于世，但求无愧于己。也不是真的主张“不争”，而是主张：“人类的命运是被限定的，但在这被限定的范围里当有向上的意志。所谓向上是求全知全能的意志，能否得到且不管它，只是人应当去追求。”^②概括起来就是：承认局限，尽力而为，不计成败，乐在其中。

再回到《缀网劳蛛》。尚洁不爱财产，不求闻达，不怕人讥讽嘲弄，也不求人理解怜恤。丈夫抛弃她，她平静地搬走；丈夫忏悔，她平静地搬回来。一切都顺其自然，不喜不怒。表面看来是逆来顺受的弱者，实际上却是达天知命的强者。人生就如入海采珠一样，能得什么，不得而知，但每天都得入海一遭；人生又如蜘蛛结网一样，难保网不破，但照结不误，破了再补。有一股前路茫茫的怅惘和无法排遣的悲哀，但主调是积极入世的。借用宗教的哲理，没有导向现实人生的否定，而是通过平衡心灵，净化情感，进一步强化生存的意志和行动的欲望，这是许地山小说特

① 许地山：《七七感言》，《大公报》1939年7月7日。

② 许地山：《造成伟大民族的条件》，《杂感集》第9页。

殊的宗教色彩。

四

苏曼殊曾请人刻一方石印：“我本将心向明月，谁知明月照沟渠。”^①许地山则自制一联，“书生薄命还同妾，名士厚颜颇类娼”，请容庚篆书。容庚给补上：“西谛兄言‘地山无往而不被人欺负’。今地山集此嘱书，殆亦握拳挥空之意欤？”^②

一印一联，几可窥见两人人格。苏曼殊希望过殷，一旦落空，牢骚满腹，苦不堪言。许地山则自认弱者，忍让不争，故无怨无怒，平静充实。曼殊慨叹“学道无成”，看来并非自谦之辞。相形之下，许地山更得佛学精髓。照常理推论，“希望殷切”者应是积极入世的强者，“忍让不争”者应是消极出世的弱者。实际上却恰恰相反。这一点，小说中表现得最为明显。苏曼殊小说最典型的人物是“弱水三千”式的“苦命人”，毫无主见，只知哀声叹气，犹豫徘徊于两个女人之间，最后来个悬崖撒手，遁入空门。许地山小说的人物大都谦卑平和，不露声色，似乎坚强执着，胜不骄，败不馁；又似乎无动于衷，成也罢，败也罢。

探索苏曼殊的骚乱、痛苦、柔弱与许地山的平静、充实、刚强，不得不牵涉到他们各自不同的立身处世之道。前者以佛学的禅定为内，以资产阶级的个性解放为外；后者以儒家的“天行健，君子自强不息”为中坚，以佛学的虚空为内，以基督教的博爱为外。当社会革命高潮到来时，这种立身处世之道为作家的政治热情所掩盖（如辛亥革命前的苏曼殊与五四运动、抗日战争中的许地山）；但大潮一旦退下，这种立身处世之道便明显地表露出来。

苏曼殊有个典型的意象：“行云流水一孤僧”。既表现强烈的孤

^① 苏曼殊：《燕子龕随笔》

^② 容肇祖：《追忆许地山先生》，《宇宙风》122期。

独感，又突出落拓不羁、傲岸不群的个性。人们常常把这理解为中国传统的“才子”、“狂生”的超然物外，不从流俗。其实，这是西方资产阶级个性解放理论在二十世纪中国的第一个明晰的投影。如果说，辛亥革命前，苏曼殊是以浓厚浪漫色彩的热血青年投身民族革命；那么，辛亥革命后，他则是以不僧不俗亦僧亦俗的奇言奇行表达理想幻灭的悲哀，以及对社会黑暗的愤恨和对个性解放的渴求。遗憾的是，这种浮躁凌厉、积极进取的个性解放要求，与平和宁谧、虚静无为的佛学禅定思想，一火一水，很难相容。前者要求把自我扩张到整个世界，后者则要求把整个世界收缩到自我中来。这极端矛盾的两极，如何能放在一起？可怜的苏曼殊，一方面强烈地感受到二十世纪的新气息，要求挣脱封建锁链，充分发展自我；一方面又无法摆脱纠缠中国知识分子两千年的魔鬼——作为痛苦屈辱的麻醉剂的佛学禅定思想。冲又冲不出，退又退不回，心灵处于极端的矛盾状态，时时骚动不安，痛苦不宁。他实在生不逢时：生早一点，也许可以做一个潇洒飘逸的隐士；生晚一点，也许可以做一个刚强果敢的斗士。可生在这么一个矛盾的时代，也就只能铸就这么一个矛盾的性格——这是一个典型的中国知识分子的过渡性性格。

相对于苏曼殊的骚动不安，许地山显得出奇地平静安宁。没有真正失望过，没有真正痛苦过，也没有真正决裂过——许地山跟中国传统知识分子有着更为密切的血缘关系。积极投身五四运动，真诚地接受近代西方资产阶级民主思想的洗礼，许地山的政治觉悟和思想认识水平无疑高于传统中国知识分子。但其心理结构，似乎没有很大变化。接受佛学的虚空观，不是导向现实人生的否定和是非观念的泯灭，而是承认局限，敞开自我，拥抱世界。接受基督教的博爱观，又跟中国传统知识分子的良心、道德、社会责任感混和在一起。因此，许地山的心理结构只要稍微调整一下，很快就能保持平衡。

中国知识分子充满用世精神，人人以天下为己任，个个幻想“致君尧舜上，再使风俗淳”。可真正“大鹏一日同风起，扶摇直上九万里”，实现其建功立业的鸿鹄之志的，实在微乎其微。既然政治理想(有无还是个问题)不能实现，那就归隐山村，依傍佛道，求得精神的慰藉和心理的平衡。这叫做“达则兼济天下，穷则独善其身”。出世入世，相隔不过一张纸。包袱一打，“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”；屁股一拍，“小舟从此逝，江海寄余生”。出世者并非真的出世，入世者也非真的入世，而是以出世精神入世，以入世精神出世。这一点对五四时代知识分子仍有很大影响。这一代知识分子出家的极少(能数得出的也就苏曼殊、李叔同等寥寥几个)，可读佛经的却很多(如鲁迅、周作人、丰子恺、废名、刘大白、朱自清、夏丐尊、叶圣陶等)。佛教对他们的影响，和传统对他们的牵制，两者是紧密联系在一起。

二十世纪西方文明的涌入，不单对中国的社会意识形态、而且对中国知识分子的心理结构，造成巨大的冲击。在注意整个社会政治思潮的发展的同时，我们不妨顺带考察知识分子心理结构的变异。民主主义精神、理性主义态度、个性解放要求、偏激决绝、义无反顾的进取精神、“执着如毒蛇、纠缠如死鬼”的处世哲学……这些显然跟中国知识分子的传统心理和立身处世之道有很大距离。这种距离在“五四”高潮中并不明显，基本为政治热情所弥合。可退潮之后，很多知识分子都面临着思想上的危机和心理上的危机。前者主要指政治理想的幻灭，后者主要指意识到的因袭的重担——理智上似乎跟传统划清界线，但感情上、潜意识中，传统的影响仍根深蒂固。跟传统决裂，包括跟佛家思想决裂，这对于肩负着两个时代的“这一代”知识分子来说，无疑是痛苦而又艰巨的。“五四”不愧为伟大的时代，它产生了现代中国真正的“叛徒”——鲁迅。鲁迅在逐步接受马克思主义的同时，痛苦而又坚决地同传统实行彻底的决裂。周作人则代表五四时代知识

分子的另一面——由叛徒到隐士。在周作人思想的转变、滑行、坠落的过程中，佛教思想起了不容忽视的消极作用。除了“叛徒”和“隐士”，五四时代实际上还存在第三种知识分子。他们既无法彻底冲破传统的束缚，又不甘心屈服于传统的淫威。在理智上，他们接受资产阶级、小资产阶级民主主义思想，甚至某些社会主义的主张，但长期封建文化的熏陶，使他们在感情上、趣味上、心理上、以至整个的气质上，跟传统中国知识分子有着更多的血缘关系。“五四”退潮后，经过一段苦闷与徬徨，他们又大致回复到中国传统的正直的知识分子的心理结构上去。在稳定情绪、平衡心灵的过程中，佛教思想也起了很大的作用。意识到意志与能力、愿望与现实之间的深刻矛盾，出世则不甘心，入世又没能力，只好重演千年旧伎：以出世精神入世。毕竟是经过“五四”洗礼的一代，在与世无争、超然物外的外表下面，蕴藏着强烈的是非心、责任感和政治热情。平时，他们朴素平实，不露声色，抱着认定的目标，做着毫不起眼的小事，一步一个脚印。可到了民族危机的紧急关头，他们会冲出书斋，奋起疾呼，一改平和冲淡的常态。本来，食斋念佛就非其所为，烹茗聊天也非其所愿，他们根本就没忘情世事，不过借佛学来平衡心灵。许地山就是这类知识分子的典型代表。

五

本世纪最初二十年，东、西文化的碰撞，社会生活的急剧动荡引起了传统思想某种程度的脱节，居然促成了宗教思想虚假的复兴——这里的“虚假”，是指此期有所抬头的佛、道、回、耶的某些宗派不曾对整个社会生活起重大影响，而对现代中国思想进程产生一定影响的倒是章太炎、陈独秀的理性化的宗教。

章太炎主张建立摒弃六道轮回、地狱天堂的佛教，因为，“非

说无生则不能去畏死心，非破我所则不能去拜金心，非读平等则不能去奴隶心，非示众生皆佛则不能去退屈心，非举三轮清净则不能去德色心”。^① 陈独秀则主张接受清除创世说、三位一体说和各种灵异，保留崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神和平等的博爱精神的基督教。以便“把耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从坠落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”^②

很明显，对于这些宗教提倡者来说，佛、上帝已经由目的变成手段。信仰的最终目的不是通过神秘的宗教体验，获得与佛、与上帝同在的最高幸福，解脱不幸和苦难，而是借用宗教净化情感，增强勇气，以自己的力量同不幸和苦难作斗争。就其强调斗争而言，不象纯粹的宗教徒；就其部分吸取教义而言，又不象披着宗教外衣的革命家。这是现代中国思想界一个苦涩的梦，一个意识到自身意志与能力之间深刻矛盾，因而希望有所依赖的可怜的梦。

幸而这个“梦”很快就过去了。1920年底至1921年初，少年中国学会分别在北京、南京召开宗教问题讲演会，出版“宗教问题”专号，会员们对宗教的作用尚有很大争论。随着马列主义的进一步传播和中国共产党的建立，重在启发民众觉悟的思想革命迅速转变为进行夺权斗争的政治革命，宗教问题理所当然地被束之高阁。而对于这场革命的主体无产阶级和劳动大众来说，信仰马克思主义就意味着对宗教的彻底扬弃。

现代中国文学的发展跟现代中国政治革命、思想革命的进程攸切相关。五四时期盛极一时的“爱的宗教”，随着历史的推移，迅速为人们所淡忘。进入三十年代，谢冰心、王统照、丰子恺、朱自清等多少受过宗教思想影响的作家，也都自觉或不自觉地将

^① 章太炎：《建立宗教论》，《民报》第9号，1906年9月。

^② 陈独秀：《基督教与中国人》，写于1920年2月，刊于《新青年》7卷3号。

洗作品中的宗教情绪。代之而起的是年轻一代作家对宗教徒的嘲讽和攻击,如张天翼的《菩萨的威力》、肖乾的《皈依》、《参商》。四十年代,有一以“调和儒、释、耶三教,建立一个新信仰”为主旨的《无名书初稿》,因其空洞、幼稚、拙劣,以及跟中国革命的距离,只能是“泥牛入海无消息”。

社会的急剧动荡产生了对宗教的需要,又迅速吞噬了这种需要。在两个浪潮的峡谷这么一个狭小的时空中,存在过这么两个真诚的宗教徒——文学家。如何评价他们那些带明显宗教倾向的文学作品,并非易事。作为认识世界、把握世界的思想体系,宗教无疑是错误的。从费尔巴哈到马克思,对宗教的起源、性质及社会作用,作了十分精辟的论述。但是,哲学家说明世界,主要是个对不对的问题;文学家表现世界,主要是个美不美的问题。宗教思想对作家的影响,绝不仅仅是个“精神鸦片”的问题,这里需要的不是生硬的政治定性,而是具体的艺术分析。

现代中国作家,不乏才情横溢者。笔下三教九流者无不栩栩如生。唯独皇帝、大总统,再加上宗教徒,甚少人问津,偶一着笔,鲜不变形。前者高高在上,作家只能凭第二、三手材料“想当然耳”。后者在政治生活中太不起眼,且生活习惯、思维方式都异于常人,作家推己及人的感情体验往往落空。张天翼、肖乾笔下的宗教徒,未免简单化了些。巴金的《火》(第三部)好些,但还是隔着一层,内心冲突不如外部冲突写得好。苏曼殊、许地山以宗教徒的热情,以作家的真诚,为我们展示了一个幽深的、神秘的世界。这种方外之人的难言之恫,这种心理化、伦理化的宗教信仰,非一般作家所能理解,也非一般作家所能表现。尽管宗教徒在现代中国政治舞台上无足轻重,但认真解剖这一特殊的社会集团,从其沉浮升降、动静荣辱的交替变化,仍可窥见现代中国思想革命的大致脉络。因此,认真、精确地反映宗教徒在这一社会动荡中的思想转换的文学作品,尽管立意不高,思想模糊,仍

有艺术社会学上的意义。

禅重整体感受，能够比较准确地把握那些只可意会不可言传的东西，超越具体的人生经验，而体味到某种神秘幽深的情趣或意念。苏曼殊、许地山对人生体验浅，但对自我情感体验深。因此小说主观感受强烈，自始至终贯穿一道诗的潜流，空泛而深邃，富于哲理，虽略嫌过于天真幼稚。他们都不善于结构故事、塑造人物，但都善于表达情感。象三郎的难言之恫，海琴的柔弱之情。关怀的丧妻之苦，尚洁的达观之念……都是一唱三叹，步尽九曲回栏，回肠荡气，余味无穷。这种情感的丰富深沉，部分弥补了苏曼殊小说近乎模式化、许地山小说松散呆板的结构缺陷。许地山更进一步把妙不可言的禅理世俗化，增强小说的哲理性。总的来说，宗教思想对于深化、净化作家的情感，增强小说的神圣感和神秘感，起了不容忽视的积极作用。

但是，宗教式地看待人生，把复杂的政治斗争归结为单纯的伦理冲突，未免太肤浅了。耶稣断言：“凡要承受神国的，若不象小孩子，断不能进去。”^①小孩淳朴天真，但毕竟幼稚无知。若论做人，倒也难能可贵；可作为一个作家，却是一个不可饶恕的缺陷。当许地山表现淳朴热情的人物性格、提炼空泛而深邃的生活哲理时，他是成功的；但当他接触社会人生、描绘纷纭复杂的人与人关系时，则显得笨拙。时至三十年代末期，还把“爱己如人，爱人如己”作为济世良药，还创造一本《圣经》使一大群企图强奸妇女的匪兵恍然悔悟这样的奇迹，还把世人分为“爱”与“不爱”两大类，不能不令人惊叹许先生之童心未灭！

敞开自我，接受世界，尽力而为，不计成败，这作为一种保持心理平衡的个人修养，不无可取之处。但伦理永远取代不了政治，在社会动荡时期，政治必然凌驾于伦理之上。对许地山笔下

^① 《圣经·路加福音》第18章17节。

人物作伦理评价：好人；作政治评价：懦弱无用的好人！那种柔弱隐退、忍让不争的“无为”观，很容易成为奴才、懦夫的通词。就算许地山的是有所为的“无为”，也有很明显的消极作用，特别是在阶级斗争激化的历史时期。不怀疑有所追求，也不怀疑其意志和力量，但目标的虚妄，使这些清高脱俗的“高人”即使入世也只能是盲目的冲撞。没有理想主义者决绝的意气，没有不到黄河心不死的决心，没有强烈的社会功利心和责任感，很难有所作为。尚洁式的达观和“无为”，作为个人修养，是积极的；作为处世哲学，却是消极的。

我们体谅苏曼殊的痛苦，但不满他的抉择。“寻求在爱中涅槃”，未免过于虚妄。割断红尘，遁入空门，等于营造独头茧，在自叹自怜自怨自艾中窒息革命意志。同时，严格的禁欲，压抑正常的情感，妨碍个性的发展，使苏曼殊的才情没有得到充分发挥。苏曼殊素以“中国的拜伦”自居，以他的才气，以他的生活经历和情感深度，这种自诩还不算太离谱。但苏曼殊终究成不了拜伦，他缺乏拜伦之所以为拜伦的力度、气魄和彻底的叛逆精神。学得了拜伦的风流倜傥、多愁善感、愤世嫉俗，但学不来拜伦魔鬼撒旦般的果敢决绝、一往无前的叛逆精神。相形之下，苏曼殊显得小气多了。宗教思想的箝制，使他不可能无所顾忌，天马行空；也不可能执着追求，积极用世。徘徊于入世出世之间，力图维持心理平衡，耗费了苏曼殊半生精力，大大妨碍他才情的发挥，这未尝不是一个悲剧。

一九八三年八月初稿
一九八三年十一月修改