

### 第三章 夏丐尊人生思想的雙重風貌

經過第二章對夏丐尊人生歷程的鋪陳後，筆者發現夏氏的人生存在著許多雙重思考，意即夏氏往往游移於事物究極的兩端之間。例如留學經歷讓他對日本的生活情趣及文學藝術保持高度的愛好，但當日本侵華時則表現出知識分子堅貞不屈的民族氣節；面對政治社會的改革時，他既是「熱情的改革者」，卻也是「冷靜的觀察者」；與弘一法師的交往使夏氏對佛門心生嚮往，但儒家「經世致用」的傳統思想對他的行事仍產生決定性的影響。本章便嘗試從上述二元主題的分析，進一步架構夏氏的思維體系。

#### 第一節 留日與仇日--夏丐尊的對日態度

##### 一、清末民初的留日風氣

中國向日本派遣留學生始於光緒二十二年（1896年），亦即中日甲午戰後的第二年，當時社會上普遍認為：「日本的勝利，乃因普及教育和實行法制有所成所致。」<sup>1</sup>因此中國學生紛紛湧向日本，出現一股盛況空前的「留日熱」，舒新城云：「自（光緒）二十七年至三十二年，五六年間，留日學生達萬餘，實為任何時期與任何留學國所未有者。」<sup>2</sup>這股聲勢浩大的留學海外運動有其歷史背景：「甲午戰爭的慘敗和八國聯軍的重創以及戲劇般的日俄戰爭，促使清政府鼓勵學生留日，加之科舉制的廢除和新憲政的即將實施，留學日本成為一種熱潮。」<sup>3</sup>王曉秋更深入地指出根本的原因乃是：「處在嚴重民族危機之下的中國知識分子要求向日本學習以挽救民族危亡振興中華的強烈願望。」<sup>4</sup>上述種種因素促使知識分子紛紛負笈東去。

清朝政府鼓勵赴日留學的政策對於這股熱潮起了很重要的作用，1897年，

<sup>1</sup> 實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》（香港：香港中文大學出版社，1982年），頁9。

<sup>2</sup> 見舒新城：《近代中國留學史》（台北：中國出版社，1973年6月），頁46。據《日本留學中國學生題名錄》統計，1898年在日中國留學生為77人，1899年為143人，1900年為159人，1901年266人，1902年達到了727人，僅僅幾年時間，留日人數便已超過了同期留歐美人數的總和。此後，留日人數更是成倍上升，1903年11月為1243人，1904年11月為2557人，1905年猛增到了8000餘人。人數達8000之眾，其盛況不僅在中國留學史上是空前的，也是到此為止世界史上最大規模的學生出洋運動。轉引自丁曉禾：《中國百年留學全紀錄》（珠海：珠海出版社，1998年），頁164-165。

<sup>3</sup> 馮開文：《中國民國教育史》（北京：北京人民出版社，1994年1月），頁13。

<sup>4</sup> 王曉秋：《近代中日文化交流史》（北京：中華書局，1992年9月），頁347。

梁啟超指出日本「變法則獨先學校」，讚許日本對教育的重視。<sup>5</sup>1898年前後，康有為寫下大量主張留學日本、翻譯日本書籍的奏摺及文章，並指出：「近者日本勝我，亦非其將相兵士能勝我也，其國遍設各學，才藝足用，實能勝我也。」<sup>6</sup>同年3月，任湖廣總督的張之洞在《勸學篇》中特闢「遊學」一章，從歷史與現狀論述留學之必要性，其中特別注重留日，指出：「至遊學之國，西洋不如東洋。」<sup>7</sup>同年的5月，維新派御史楊深秀也向光緒皇帝建議：「日本變法立學，確有成效，中華欲游學易成，必自日本始。」<sup>8</sup>於是光緒皇帝進而頒布上諭，命令「各省督撫就學堂中挑選聰穎學生有志上進者」派赴日本留學，於是向日本派遣留學生便成為政府的政策，這可說是在戊戌變法的高潮中確立的。1901年，劉坤一和張之洞聯名進呈《籌議變通政治人才為先折》，建議獎勵留學。1903年，清政府正式頒發張之洞擬定的《獎勵游學畢業生章程》十條具體措施，規定將視在日本所學等差，分別授與拔貢、舉人、進士、翰林出身，給知識分子在科舉考試之外又一進入仕途之方式。除此之外，清朝政府更發揮中央、地方、社會團體和個人四方面的積極性，採取官費及自費留學並舉的辦法，對這股留學熱起了加溫的作用。1905年，清政府正式宣佈廢止行之千年的科舉制度，於是知識份子的趨向立刻起了根本的變化，出洋留學成為他們的尋找出路的重要考量。

日本地理位置的接近也是促使學生留日的另一因素，張之洞在《勸學篇》中所言可看出當時對留學日本在地點、經濟及文化方面的普遍看法：

一路近省費，可多遣；一去華近，易考察；一東文近於中文，易通曉；一西書甚繁，凡西學不切要者，東人已刪節而酌改之。中東情勢風俗相近，易仿行，事半功倍，無過於此。<sup>9</sup>

留學日本比起留學歐美，除了地理位置接近，來往便利、費用節省及文字習俗相似等都是得天獨厚的條件。早期日本留學生章宗祥在其《日本游學指南》一書中有更具體地說明：

以言路程，則遠者十日，近者五日可達。以言費用，則多者二百多，少者白餘金已足。以言學校，則政農工商武備技藝等，無一不備。故欲游學外國，為吾國求未開之學問，其便益當無有出於日本之右者矣。<sup>10</sup>

<sup>5</sup> 梁啟超：《飲冰室文集（第一卷）》（台北：中華書局，1960年），頁63。

<sup>6</sup> 康有為：《請開學校折（1898）》，見湯志鈞編：《康有為政論集（上冊）》（北京：中華書局，1981年），頁306。

<sup>7</sup> 張之洞：《遊學第二》，《勸學篇》（台北：文海出版社，1967年），頁91。

<sup>8</sup> 原資料載於《戊戌變法檔案資料》，轉引自王曉秋：《近代中日文化交流史》（北京：中華書局，1992年9月），頁348。

<sup>9</sup> 同註7，頁91。

<sup>10</sup> 轉引自王曉秋：《近代中日文化交流史》（北京：中華書局，1992年9月），頁352。

除了中國政府的努力推動，日本政府吸引留學生的政策以及歡迎中國留學生的態度也是促使留日熱潮出現的另一重要原因。日本認為鼓勵中國學生留學有種種益處：一、可以藉此緩和因甲午戰爭而產生的中日對立情緒，並可擴大對華政治、思想和文化的影響，培養親日派人士；二、可為未來的對俄戰爭積蓄力量。日本所採取的手段首先是其軍政大員頻繁來華遊說清廷新政大員；其次是日本社會名流在他們國內極力鼓吹接納中國留學生；再次，日本教育界表現出極大的熱情，為了加強對中國留學生的接納能力，於原有大學和專門學校外，為中國留學生開設一些留學教育專門學校，例如日華學堂、成城學校清國留學生部、宏文學院、同文書院、振武學校等。由此可知除了清朝的促成，日本政府的積極爭取也是產生留學熱的重要原因。

夏丐尊的成長地點--浙江，可說開中國留日風氣之先。1898年4月，浙江的杭州蠶學館便曾派遣兩名留學生赴日，這可說是中國官派學生至日本的濫觴，且浙江在各省留日學生的人數中更是名列前茅，因此浙江人士可以自信地說：「浙江是著名的留日大省，不僅時間早，而且經久不衰。」<sup>11</sup>浙江之所以出現大批留日學生，原因主要有下述四點：一、十九、二十世紀之交，浙江工農商業等方面皆有良好的發展，經濟的發達也促使人們重視文化教育事業。二、各地紛紛成立勸學所、宣講所，也興辦許多新式學堂，培養了一批新式知識分子，成為留日運動的後備軍。三、浙江歷任巡輔和官員如廖壽豐、林啟等人熱心教育，認為中國要圖治必須培養人才、講究實學，因此積極鼓勵留學。四、在日本的浙江留學生積極呼籲同鄉父老派青年到外國留學，例如魯迅、陶成章、許壽裳、經亨頤等紹興籍留學生，於1903年2月以公開信的形式直接致書故鄉人民，同年7月全體浙江留日學生並發表「敬告鄉先生請令子弟出洋遊學，並籌集公款派造學生書」，這些宣傳對浙江當地的知識青年產生很大的作用。由於上述原因使得浙江留學日本的風氣大盛。

夏丐尊在留日熱潮中亦前往日本留學，最初他請日本人專教日文，後來中途插入東京宏文學院的普通科。宏文學院是專為留學生開辦的留日預備學校，在宏文學院畢業前兩三個月，夏丐尊跨考東京高等工業學校。當時清廷規定，入日本公立學校者可向本省申請官費，但當時浙江留日學生甚多，因而夏氏並未領到官費，因此就讀近一年便中途輟學回國。這兩年多的留學生活對夏丐尊的一生產生重要的影響，不僅培養了個人對日本生活風習的喜好，往後也致力於譯介日本文學，在中日文化交流中居功厥偉（詳見第六章第二節），在面對日本侵略戰爭時雖堅持抗日立場，卻也譯進日本親華言論以減緩中日敵對的態勢，以下筆者將由種種事件分析夏氏對日本愛恨交織的複雜情緒。

---

<sup>11</sup> 何楊鳴：論浙江留日學生，《浙江學刊》（1998年第3期），頁115。

## 二、留日學生的對日態度

日本在明治維新以後，經濟、軍事、文化及教育等各方面迅速發展，使鄰近的中國相形見绌，留學生來到日本後，除了深切感受到日本國力的強盛，也嚐到弱國子民備受欺凌的滋味，「從這一時期的諸多作品看來，在受盡歧視和侮辱之後引起的那種詛咒日本社會的強烈情緒，幾乎滲透在所有作品的字裡行間。」<sup>12</sup>在留日作家的作品中常可以尋到這類文字，例如郁達夫在其作品《沉淪》中便傳達這樣的心聲：「我何苦要到日本來，我何苦要求學問。既然到了日本，那自然不得被他們日本人輕侮的。」<sup>13</sup>又如魯迅曾表示日本學生的侮辱使他深感弱國留學的痛苦，他在日本仙台醫專得到中上的成績卻被懷疑是作弊的結果，一次在課堂上放映紀錄日俄戰爭的幻燈片，日本同學看到為俄軍當密探的中國人即將被日本軍人砍頭時竟然全場拍手喝采。<sup>14</sup>作家們的控訴似乎說明這並非個案，日本學者實藤惠秀也檢討當時日本的留學教育，他說：「日本人大體上沒有真心誠意地教導中國學生。留日學生是一面忍受著日本人的歧視，一面發憤自學成功的。」<sup>15</sup>身處異鄉的留學生們體會到身為外來者的悲哀，他們是「天生就肩負著恥辱的國籍十字架的赤貧的異邦人。作家這時所受的侮辱，已經不僅僅是個人恩怨意義上的坎坷和挫折。在他身後，遭受凌辱的是整個中華民族。一個哀其不幸，怒其不爭的民族。」<sup>16</sup>

同樣在異邦求學，但留學生對留學環境的反應卻不盡相同，審視留學日本與歐美學生反應的不同之處，中國近代留學史相關研究有著「留美者親美，留日者反日」的共識。留日學生批判日本的人數比例確實比留美者多，呂順長並指出其中一個顯著的特點：「留日學生中走向『反日』和『親日』兩個極端的人特別多一些。」<sup>17</sup>從留學生本身的生長背景來看，能夠前往歐美留學的人大都家境富裕，他們身上的中國傳統士大夫之氣很容易和西洋的紳士之氣交融在一起，從而形成了現代文化貴族的某些傾向和特徵。相反的，「留日學生大都出身低微，經歷坎坷，他們處在東西方文化劇烈衝突和融合中的日本社會裡，處在因國弱民窮而常常遭受歧視和欺辱的處境中，形成了騷動、震盪、憤懣、激進、憂國憂民的

<sup>12</sup> 盧德平：《中國現代文學中的日本形象》，《中國現代當代文學研究》（2001年第6期），頁39。

<sup>13</sup> 郁達夫：《沉淪》，《精讀郁達夫》（北京：中國國際廣播出版社，1998年1月），頁10。

<sup>14</sup> 魯迅：《吶喊》自序，《魯迅全集（第一卷）》（北京：人民文學出版社，1981年），頁416。

<sup>15</sup> 同註1，頁307。

<sup>16</sup> 同註12。

<sup>17</sup> 呂順長對此作出解釋：主要的原因在於當時日本社會上輕視中國人的風潮招致廣大留學生的反感，而部分日本人的好意又使得一些留學生有著深深的日本情結；其次是部分日本政客欲藉由對中國學生的教育培植在華勢力，在某種程度上來說也收到一定程度的效果。見呂順長：《清末浙江與日本》（上海：上海古籍出版社，2001年8月），頁109-110。

情緒特徵。」<sup>18</sup>在這種「雙重的心靈痛苦」<sup>19</sup>中，形成許多留學生的自卑心理，從而影響他們與日本人的正常交往，也妨礙了彼此的溝通與理解。

夏氏對於日本求學生活的記載並不多，也沒有留下該階段與日本人相處的相關文字，其中的原因除了留學時間不長，筆者推論求學環境與日本學生交集不多也是重要因素。夏氏曾先後在日本的宏文學院及東京高等工業學校就讀，前者是專為留日學生所設的預備學校，同校學生皆為中國同胞，而在東京高等工業學校就讀的這一年，由於該校特地為中國留學生設置一年的預科，因此在第一年中國留學生不與日本學生共同上課，第二年之後方才完全融入日本學習環境，<sup>20</sup>但此時夏氏便因學費不足而返國，因此筆者推論夏氏與日本學生接觸的機會並不多。或許正因求學環境的單純，讓他培養了對日本文化的喜好，夏丏尊對日本文化的觀察、感受和吸收有其獨特之處，他指出：「日本趣味的可愛的一端是淡雅。日本很有許多淡雅的東西，如盆栽，如花卉屏插，如茶具，如庭園佈置，如風景點綴，都是大家所讚許的。」<sup>21</sup>他並寫《日本的障子》一文讚美日本紙糊的格子窗戶雅致可愛，他自己的平屋中就採用了障子。友人皆知夏丏尊受日本風習影響甚深，葉至善憶道：「他喜歡插花，喜歡到了一天也少不得的程度。有時候，聽得他拉直了嗓門唱日本的長歌。」<sup>22</sup>樓適夷也說：「在他的家裡，圍著日本式的火鉢，燙著黃酒，剝著花生米，咬著豆腐乾，講著回憶中的日本情調。潔白的席間、紙窗，不用髹漆而雕著花紋的白柱子，被他說得比實際還美。」<sup>23</sup>夏丏尊愛花的習性也是在留日期間培養的，朱自清形容：「他家裡幾乎是終年不離花的。我們上他家去，總看他在那裡不是拿著剪刀修理枝葉，便是提著壺澆水。」<sup>24</sup>這

<sup>18</sup> 王向遠：《中日現代文學比較論》（湖南：湖南教育出版社，1998年12月），頁2-3。

<sup>19</sup> 程麻指出這種雙重痛苦是：「去日本的中國留學生，則大都是一些有志於學業卻生活困頓的貧窮青年。其中不少人，像魯迅、郁達夫等，在出國之前，家庭已經中落，曾遭受過人們的白眼。而東渡以後，因為人們大都有恃強凌弱的心理病態，因中國暫時的衰敗，他們又飽受一般日本人的白眼。」見程麻：「一衣帶水」的利與弊——從文化地緣的視角看中國現代作家留日群體，《東方叢刊》（1998年第3期），頁136。

<sup>20</sup> 呂順長：《清末浙江與日本》（上海：上海古籍出版社，2001年8月），頁67。

<sup>21</sup> 夏丏尊：《日本的障子》，《夏丏尊文集·平屋之輯》（浙江：浙江人民出版社編印，1983年2月），頁226。

<sup>22</sup> 葉至善：《期文化之交互——記夏丏尊先生與內山完造先生》，收於杭州語文新圃雜誌社編：《夏丏尊先生誕辰一百周年紀念會專輯》（1986年6月），頁41。

<sup>23</sup> 樓適夷：《我和夏先生》，《中學生》第176期（1946年6月）。

<sup>24</sup> 朱自清：《看花》，《朱自清全集（第一卷）》（南京：江蘇教育出版社，1990年12月），頁153。另外朱自清在「海闊天空」與「古今中外」對於夏丏尊的花藝有更生動地描述：「我愛白馬湖的花木，我愛S家的盆栽——這其間有詩有畫，我且說給你。一盆是小小的竹子，栽在方的小白石盆裡；細細的杆子稀疏地隔著，稀疏的葉子淡淡地撒著，更點綴上兩三塊小石頭，頗有靜遠之意。上燈時，影子寫在壁上，尤其清雋可親。另一盆是棕竹，瘦削的杆子亭亭地立著；下部是綠綠的，上部頗勁健地坼著幾片長長的葉子，葉根有細極細極的棕絲網著。這像一個豐神俊朗而蓄著微鬚的少年。」原載於1925年6月上海亞東圖書館出版的《我們的六月》，此據1982年12月上海書店影印本，頁48-49。

與周作人對日本生活的愛好頗有相通之處，周作人在日本小而簡潔的居室發現優便之處，從其清淡簡單的食物中體會獨特的風趣，「舉凡衣食住等，懷著一種親切感，都能從中體味出一種文化的意蘊來。」特別是其中「蘊含的『安閒之趣』、『清疏有致』、『清淡質樸』等文化特質，可以說皆與周作人的『性分』相潛通，與其審美情趣相一致。」<sup>25</sup>夏丏尊對日本文化的喜好，很重要的原因是站在日本與中國文化共通性這一點上，他說：「日本的文化在未與西洋接觸以前，十之八九是中國文化的摹仿。他們的雅趣，不消說是從中國學去的。」<sup>26</sup>這與周作人喜愛日本的原因有某種程度的相合，周作人沉緬於日本所保持著的東方傳統文化，錢理群指出：「他在日本民族的生活方式、習俗裡，發現了『愛好天然』、『有禮，灑脫』與『人情美』；他從日本的民間藝術與文人創作中，強烈地感受到『閒適』、『詼諧』中深藏著『東洋人的悲哀』。」<sup>27</sup>不同於一般留日中國學生注意日本文化受西方的影響，強調中日文化之異，夏丏尊與周作人卻著力於中日文化的溝通，從他們的生活紀錄也可看出日本特有的民族文化，小者如生活風習、文學藝術，大至日本民族性等所帶來深遠的影響。

### 三、抵抗日本侵略的態度

日本軍國主義者對中國發動侵略時，由於留學生個性氣質及政治傾向的不同，因此在面對侵略行動時也有不同的抉擇，多數的留日學生如魯迅、郁達夫、郭沫若及夏丏尊等人皆投入抗日文化宣傳工作，堅持抵抗日本侵略的態度。但周作人卻出任偽職，「與敵為伍」、「成為可恥、可恨的中華民族的罪人。」<sup>28</sup>夏丏尊雖與周作人同樣表示對日本文化的喜愛，然而兩人在面對日本侵略卻是截然不同的態度，以下筆者將按事件的順序發展分析夏丏尊的抗日行動。<sup>29</sup>

1931年9月18日日本佔領東三省，上海《文藝新聞》開闢專欄「日本佔領東三省屠殺中國民眾!!!文化界的觀察與意見」，夏丏尊便發表「其實何曾突然以痛斥日軍侵略的暴行。稍後夏丏尊發表「聞警」一文，<sup>30</sup>指日本帝國主義「狠心與貪欲已如熾熱的火焰」正蔓延開來，呼籲國民：「永遠不要忘記，這是庚子以來最重大的恥辱。」，並認為日本之前種種的利用和威脅、明取及暗佔僅

<sup>25</sup> 胡令遠：《周作人之日本文化觀—兼論與魯迅之異同》，《日本學刊》，(1994年6月)，頁125。

<sup>26</sup> 同註21，頁227。

<sup>27</sup> 錢理群：《周作人論》(台北：萬象圖書公司，1994年1月)，頁47。

<sup>28</sup> 徐國源：《寂寞的烏蓬船：周作人》(台北：文史哲出版社，2001年9月)，頁113。

<sup>29</sup> 以下史料參見中共上海市委黨史資料徵集委員會等編：《上海革命文化大事紀》(上海：上海翻譯出版公司，1991年8月)，頁22-188；夏弘寧：《夏丏尊傳》(北京：中國青年出版社，2001年10月)，頁191-197、238-242。

<sup>30</sup> 夏丏尊：「聞警」，載於《中學生》第18期(1931年10月)。

是正式侵略中國的伏線，呼告國人：「他們現在來了，他們現在動手了！」夏丕尊亟欲喚醒國人的危機意識，他約同主張「抗日圖存」的青年作家們在上海發行《新光》月刊，「一面報導東北人民不願做亡國奴而自行起來英勇抗日的事實，一面喚醒關內同胞，只有『抗日』才有生路！」<sup>31</sup>同年 12 月 19 日，夏氏參加上海文化界成立「上海文化界反帝抗日聯盟」，任務為：「團結全國文化界，作反帝抗日之文化運動及聯絡國際反帝組織。」<sup>32</sup>此聯盟於同月 28 日舉行第一屆執行委員會，夏氏被推舉為執行委員，聯盟並創辦刊物《文化通訊》，夏氏任編輯之一。

1932 年的一二八淞滬抗日戰爭後，開明書店和立達學園損失慘重，夏氏撿來日本飛機炸燬立達學園的一塊彈片，以此「慘痛歷史的鐵證」時刻提醒自己不可鬆懈對侵略者的警惕。<sup>33</sup>1935 年 11 月初，傳聞戰事即將爆發，虹口區居民紛紛搬家避難，夏氏的妻子也整理家當準備遷入租界避難，但夏氏堅持不肯搬離，夏妻說道：「一二八那回也是你不肯搬，後來光身逃出，弄得替換衫褲都沒有，件件都要重做，到現在都還沒添配舒齊。難道又要...」夏氏其實是真心希望中國政府奮起抗日的，他說：「如果中國政府真個會和人家打仗，我們什麼都該犧牲，區區不值錢的幾只箱子算什麼？」<sup>34</sup>夏丕尊考量中國的軍備及訓練，對於中國是否能打贏日本其實是抱持保留態度，然而對於政府「不抵抗」的態度深惡痛絕，因此表明只要仗打得起來，個人作任何犧牲都心甘情願，由此可見其愛國的赤誠之心。

1935 年 12 月 27 日，夏氏與上海文化界人士二百餘人成立「上海文化界救國會」，提出否認一切有損領土主權的條約和協定，堅決反對在中國領土內以任何名義成立由外力策動的特殊行政組織等主張。在抗日爆發前夕，上海文藝界人士不論文藝主張，在全民族一致救國的大目標下組成文藝統一戰線組織。次年 6 月 7 日在上海成立「中國文藝家協會」，包括茅盾、夏丕尊、傅東華等一百一十人簽名參加，夏丕尊被推為主席，該會主張團結一致抵抗侵略及停止內戰，在當時極具號召作用。夏氏力主抗日救國，隨著中國抗日局勢的發展，參與許多救亡活動。1936 年 10 月 1 日，巴金、王統照及夏丕尊等二十一人發表「文藝界同人為團結禦侮與言論自由宣言」，<sup>35</sup>這份宣言的發表標誌著組成文藝界抗日民族統

<sup>31</sup> 張志淵：哀憶丕尊師，收於夏弘寧編：《夏丕尊紀念文集》（浙江：浙江上虞市文學藝術界聯合會，2001 年 10 月），頁 41。

<sup>32</sup> 蕭效欽、鍾興錦：《抗日戰爭文化史（1937-1945）》（北京：中共黨史出版社，1992 年 10 月），頁 40。

<sup>33</sup> 夏丕尊：鋼鐵假山，同註 21，頁 196-198。

<sup>34</sup> 夏丕尊：整理好的箱子，同註 21，頁 217。

<sup>35</sup> 該文分別發表於《新認識》第 1 卷第 2 期、《文學》第 7 卷第 4 號及《申報每周增刊》第 1 卷第 40 期。

一戰線的條件已經成熟。1937年7月25日，「上海編輯人協會」成立，謝六逸擔任主席，顧執中、胡愈之等三十一人為理事，夏丏尊擔任候補理事之一。同年8月24日《救亡日報》創刊，此乃採用國共合作的形式，以「上海文化界救亡協會」名義所主辦的大型報紙，是作為抗戰宣傳的陣地，由郭沫若擔任社長，巴金、茅盾、柯靈、胡愈之及夏丏尊等人組成統一戰線性質的編委會。同月28日，上海文化界五百多人成立「上海文化界救亡協會」，這是全國最早成立的群眾救亡協會，也是上海文化界抗日民族統一戰線的救亡組織，該協會提出宣言：「今日全國人民不論男女老少、貧富貴賤，已經定下最大的決心，願意團結，為捍衛國家而犧牲到底。」1937年的八一三抗日戰爭爆發，夏丏尊一家人從虹口區倉促遷入法租界霞飛路，幾只整理好了的箱子，果真成了戰亂的犧牲品。1937年9月以後，開明同人陸續內遷，夏氏則因年老多病留守上海，但仍積極參加抗日後援會。

1941年珍珠港事變，日軍佔領上海租界，欲利用夏氏名氣為日本做事，但遭夏氏毅然拒絕。1943年12月15日，夏氏在霞飛路霞飛坊寓所被日本憲兵司令部逮捕，審訊時日軍出示中國文藝家協會主張抗日的宣言作為罪證。審問時日軍知其諳日文便以日語詢問，夏氏凜然地回答：「我是中國人，你們有翻譯，用中國話訊問好了！」充分顯示文人的氣節。雖然日軍對夏氏極為禮遇，然而用意是希望夏氏能為日本效力，夏氏不僅嚴詞拒絕，在獄中更採絕食抗議，後經日本友人內山完造營救，十數天後日本憲兵隊只得將這位可敬的文化老人釋放，然而在獄中遭到精神及身體的雙重折磨，使得夏氏肺病復發、健康更為惡化，章錫琛說道：

他的身體一向是很健的。一二八以後，他的愛女吉子夭折，使他受了很大的刺激，精神就顯得衰頹。到了八一三以後，因為環境的惡劣和生活的困難，他常常是憤怒、抑鬱，身體和精神都日漸衰老。日本憲兵部的拘囚，更給他一個大大的打擊。<sup>36</sup>

夏氏讓日本憲兵隊釋放後，柯靈和朋友前去探視，夏氏卻連連笑著說：「沒有吃什麼苦」，柯靈贊道：「一個切實而謙遜的人永遠不願意自詡英雄好漢。」<sup>37</sup>

夏丏尊在去世前的兩個月尚且不懈於抗日工作，1945年10月7日上海文藝界人士包括柯靈、唐弢、夏丏尊、章錫琛等共三十九人聯合發表宣言，要求嚴懲日本戰犯、賠償文物、圖籍與財產、土地的損失。同月14日，「中華全國文藝界

<sup>36</sup> 章錫琛：悼夏丏尊先生，《國文月刊》（1946年10月）。

<sup>37</sup> 柯靈：悼夏丏尊先生，同註31，頁85。



抗敵協會」在重慶召開理監事聯席會，討論抗戰結束後該會的活動，會上決定改名「中華全國文藝界協會」（簡稱文協），並決定成立上海分會，委託鄭振鐸、夏丏尊及許廣平等人籌備。11月22日，上海文化界袁希洛、馬敘倫及夏丏尊等百餘人呼籲國民黨政府廢止新聞檢查制度，禁止一切非法沒收取締書刊行為，恢復言論出版自由。12月23日，夏丏尊過世。由上述夏氏種種抗日活動，可以知道雖然夏氏對日本文化有著親近之意，但面臨國族生存的關頭，其愛國之心不容懷疑。實藤惠秀指出，日本原本希望以對中國留學生的教育事業作為促進中日兩國的友好的手段，然而這個目的並沒有達成，他說道：

留日學生從日本人學到近代知識，和從他們得到的輕蔑對待，混和了他們自己對日本人侵略中國的政策之憤恨，產生了強烈的愛國心和民族意識，終於使他們團結一致，抵抗日本。...作為留日學生第二故鄉的日本，竟然淪為難以饒恕的敵國！真是一個大悲劇。<sup>38</sup>

懷著滿腔熱情到日本求學，但日本卻反過來侵略祖國，雖留日卻仇日的矛盾情緒，不禁讓留學生們對留學故鄉的情感蒙上一層陰影，這也是當時知識分子始料未及的吧！

#### 四、傾聽日本友善的聲音

夏丏尊在面對日本侵略時的抗敵態度堅決，然而他對於日本親近中國的聲音也是留心傾聽的，此舉在當時一片抗日聲中是相當特殊的。夏丏尊曾翻譯吉野作造的「對支出兵」。<sup>39</sup>吉野作造（1878-1933）是日本親華的學者，該文是因濟南事件日本對中國不義的出兵行動而發，作者指責日本絕無出兵中國的理由，深恐這次事件有擴大之憂，痛心疾首地斥責日本政府發動這個戰爭「使兩方對峙了愈相反目，果是期望日支兩國的和平的我們所能容忍的嗎？」並且指出中國內部正處於為了國家重生而生死奮鬥的當兒，日本只因單純地為了保護居留民而出兵是不妥的，呼籲日本政府趕緊將居留民撤回才不至於成為中國人們的障礙。吉野作造向來是親近中國的，中國五四運動時他的態度便是如此。第一次世界大戰結束後的巴黎和會上，日本堅持無條件繼承德國在山東的權利，1919年爆發了五四愛國運動，日本政府和多數報刊輿論對中國的反帝愛國運動大多抱持污蔑咒罵的態度，有些言論甚至指出五四運動是由少數反政府的政治家唆使，儘管如此，日本仍有部分支持中國愛國運動的人士，王曉秋指出：

<sup>38</sup> 同註1，頁307。

<sup>39</sup> 吉野作造：「對支出兵」，載於《一般》第5卷第2期（1928年6月5日）。

當時仍有一些日本進步人士，敢於伸張正義，公開表示同情和支持中國人民的五四反帝愛國運動，著名的民本主義思想家、東京大學教授吉野作造就是其中最傑出的代表人物。<sup>40</sup>

夏丏尊也曾翻譯長谷川如是閑的兩篇文章，長谷川如是閑（1875-1969）是日本著名作家及評論家。1926年，夏丏尊翻譯其作品《中國的國家秩序與社會秩序》，<sup>41</sup>作者藉由中國青年與日本人的對話述說對中國的觀感。文中日本人表示他所見到的中國是充滿蓬勃生機的，是「用了猛烈的勢焰把生存擴張著」。中國青年表示國內軍閥割據造成政治的紛亂，冀求政府成立統一的組織，然而該日本人卻提出不同的意見，認為：「支持中國的社會的生存者，實即生存組織自體的秩序，和軍國的秩序、政治的秩序都沒交涉。」意即中國數千年來是因人民自體的社會秩序支持著命脈。文中所提出關於中國政治經濟等意見是否符合中國國情有待商榷，然而作者親華的立場是確定的。夏丏尊並於濟南事件後翻譯長谷川如是閑的《我國對支那大陸的軍事行動—對於濟南事件的反省》，<sup>42</sup>該文開門見山地批評日本政府：「對支那大陸的軍事衝動的政策，須加根本反省的時期到了。」作者認為國與國之間的交往可以促成人類文明的進化，然而「國家意識的對立與民族的排他」卻阻礙這項工作的平和進行。夏丏尊在譯者附記說道：「關於濟南事件，日本的論壇遠較中國的來得鬧猛」，因此譯介此文讓中國對日本輿論界有所認識。由此可知夏丏尊在仇視日本軍國主義的同時，仍注意著日本友善的聲音，並且對這類言論的譯進不遺餘力，他沒有因國人的血淚而蒙蔽看望日本的視線，他看待中日關係可以說是比較客觀的。

武者小路實篤（1885-1976）是頗受中國矚目的日本作家，1918年周作人曾在《新青年》上發表《讀武者小路君〈一個青年的夢〉》一文，認為這是「新日本的非戰論的代表」，此後武者小路實篤便以「人道主義作家」的形象為中國文壇所認識。1925年發生五卅慘案後，夏丏尊便翻譯他的兩篇文章：《偉大的支那》及《支那對於人類的使命》。<sup>43</sup>前者作者表明日本是無野心的國度，並解釋：「日本沒有一個可怕的人，也沒有一個居心不可問的人」。後者更說日本是「非望支那強盛不可的」，讚嘆中國：「樂自然的生活、任天命的態度，實暗示著人類未來的生活」。從這兩篇文章可以感覺武者小路實篤對中國有著相當程度的認同與親切感，並十分希望中日兩國能和平友好地並存，作者親近中國的心意深深地感動了夏丏尊，於是夏氏在譯介這些作品時說道：

<sup>40</sup> 王曉秋：《近代中日文化交流史》（北京：中華書局，1992年9月），頁347。

<sup>41</sup> 長谷川如是閑：《中國的國家秩序與社會秩序》譯作載於《一般》創刊號（1926年9月5日）。

<sup>42</sup> 長谷川如是閑：《我國對支那大陸的軍事行動—對於濟南事件的反省》譯作載於《一般》第5卷第2期（1928年6月5日）。

<sup>43</sup> 夏丏尊：《武者小路實篤的話》載於《文學週報》第236期（1926年8月1日）。

(武者小路實篤)是日本有數的同情於中國的人，文中很可看出他對於中國的熱情及忠告，我們讀了真當感激。至於說日本不是野心國，似乎難令我們相信。但我們只要知道氏是日本人，這是在日本講的話，一切也就可沒有甚麼了。

1945年夏丏尊讀過《松方公對支政策意見》後，寫成《讀日本松方公爵遺札—日本對華政策史料》一文。<sup>44</sup>早在大正五年(1916年)，松方公爵便批評日本對華政策的失當與危險，指責日本：「徒弄一時的權術詭謀，釀國家百年之禍機而不之顧。此不但驅屏障帝國之中華，使為帝國之敵，且帝國對世界不知因而失墜信用幾許。」並批評日本政策不夠正大光明，他說：

近年來之對華政策，徒恃己之強，凌華之弱，施以威脅恫嚇，忽而弄小計詭謀，忽而作強硬要求，使中華怨望厭離，以我為不共戴天之仇讎，作為子子孫孫永遠詛咒之對象，而我反自信以為德計。

松方公爵對於中日間的觀點是夏丏尊所認同的，夏丏尊眼中的松方公爵是具有先見之明的人士，然日本政府昏庸愚昧、不知用才，因而遭中國所敗，夏丏尊於是在文末寫道：

其言態度正大光明，忠誠可鞠，不幸日本歷來當局不能聽受此元老之讜論，致在三十年後遭逢如許之失敗。然亦幸而其言不見用，否則日本不致傾覆，我民族或將受「王道」之統治，永無自拔之一日也。噫，可危哉！

夏丏尊在抗日戰爭結束後譯介此文，文似稱讚松方公爵的先見之明，實為諷刺日本政府的眼光短淺，寓有批判日本帝國主義者不納賢者之言而導致失敗之意。

夏丏尊對於芥川龍之介作品的譯介也是值得注意的現象，芥川龍之介(1892-1927)是日本現代文學史上「新思潮派」(或稱新理智派)的代表人物，二年代初期，魯迅最早譯介芥川龍之介的作品，此後他的作品便陸續被介紹到中國。芥川龍之介自殺之後的兩三年間，在中國形成一股「芥川龍之介熱」，許多刊物紛紛刊登其作品，<sup>45</sup>然而這股譯介的熱潮並不表示中國文壇對芥川龍之介的認同，相反地，芥川龍之介在中國受到強烈的批評乃至否定，這與他1921年遊歷中國後發表了《中國遊記》、《江南遊記》有關，作者在這兩篇遊記中對中國的現狀表示了失望，字裡行間透露出日本的民族優越感，這樣的文字很容易地就

<sup>44</sup> 夏丏尊：《讀日本松方公爵遺札—日本對華政策史料》，載於《新語》第1期(1945年10月1日)。

<sup>45</sup> 《小說月報》第18卷第9期推出《芥川龍之介專輯》，其中包含夏丏尊所譯的《湖南的扇子》。1929年5月開明書店出版《芥川龍之介集》，其中包括夏丏尊所譯的《秋》、《南京的基督》、《湖南的扇子》，另附夏丏尊所譯的《中國遊記》。

刺傷了中國人的自尊心，因此引起了中國文壇普遍的反感是可以想見的。在一片撻伐聲中，夏丏尊是少數尚能公允看待芥川龍之介評論的學者。<sup>46</sup>夏丏尊在《中國遊記》譯文前，寫有「芥川龍之介氏底中國觀」，充分顯現出他對此文所持的態度：

書中隨處都是譏誚，但平心而論國內的實況，原是如此，人家並不曾妄加故意的誇張，即使作者在我眼前，我也無法為自國爭辯，恨不得令國人個個都閱讀一遍，把人家的觀察作了明鏡，看看自己究竟是什麼一副尊容。

47

在輿論界一致批評的聲浪下，夏丏尊仍能持平客觀地看待這篇作品，除了顯現他具有涵納批評的雅量，也透露出他希望國人痛定思痛、憤而覺醒的願望。

以上是筆者從夏丏尊翻譯吉野作造、長谷川如是閑、武者小路實篤、松方公爵及芥川龍之介的作品，探究夏氏對日本的複雜情緒。夏氏在面對日本侵略戰爭時堅定抗日的立場不容懷疑，然而他在一片震耳欲聾的撻伐聲中，仍努力辨認出日本國中發出的友好頻率，對這些日本親華作家產生超越國界的共鳴，這是探求夏丏尊對日本複雜心理時不能不予重視的一個特殊視角。

---

<sup>46</sup> 王向遠指出：「芥川龍之介在中國文壇所受到的激烈批評、排斥乃至否定，是日本其他作家所沒有遇到過的。當中國文壇從日本文學史的角度評論芥川時，尚能對芥川作出客觀的肯定評價，如夏丏尊、劉大杰、查士元、鄭伯奇等就是這樣做的。」參見王向遠：《中日現代文學比較論》（湖南：湖南教育出版社，1998年12月），頁138-139。

<sup>47</sup> 夏丏尊：「芥川龍之介氏底中國觀」，《小說月報》第17卷第4號（1926年4月）。芥川龍之介的《中國遊記》譯名亦改為《芥川龍之介氏底中國觀》。

## 第二節 熱情與冷靜--夏丏尊的改革意識

處於由封建舊體制過渡到民主時代的階段，夏丏尊懷抱著改革的熱情，希望中國能朝著進步的道路邁進，因此他對於帝國主義的入侵、教育界的腐敗、婦女地位低落等問題都予以嚴厲的批判，夏丏尊對於社會停滯不前的現狀予以痛斥，但卻也對一味推崇革命者的高調不以為然。在觀察夏丏尊對政治社會種種事件的態度可以發現他「熱情的改革者」及「冷靜的觀察者」的兩種角色。然須特別說明的是，夏丏尊的這兩種角色並非歷時性的改變，而是共時性的並存，因此本節將從具體事件分析他在這兩者之間的游移與取捨。

### 一、改革意識的浮現與堅持

年少時期的夏丏尊所展現出來的是傳統文人的政治熱情。中國文人向有為政治社會服務的強烈意願，他們將學術與政治相結合，個人的命運與社會產生緊密的聯繫，尤其處於亂世的文人們更是具備挽狂瀾於既倒的使命感。夏丏尊年少時懷著對國患民難的深切憂慮，對於時事性的社會改革運動極為熱衷，他回憶：「當時青年界激昂慷慨，充滿著蓬勃的朝氣，似乎都對於中國懷著相當的期待。」<sup>1</sup>「三四朋友聚談，動輒就把話題移到革命上去。」<sup>1</sup>辛亥革命結束滿清的統治後，夏丏尊曾對光復滿懷希望，積極參加杭州雙十節的慶祝活動，手提「國慶紀念」的高燈，沿途喊著「中華民國萬歲」的口號，自云當時「存心做一個新國民，對時代抱著很大的希望。」然而時隔不到兩年袁世凱派人暗殺宋教仁，澆滅了夏氏對改革的熱情，這是他「幼稚素樸的心上第一次所感到的幻滅」，<sup>2</sup>夏氏感嘆道：

變法幾十年了，成效在哪裡？革命以前與革命以後，除一部分的男子剪去髮辮，把一面黃龍旗換了五色旗以外，有什麼大分別？遷就復遷就，調停復調停，新的不成，舊的不成，即使再經過多少年月，恐怕也不能顯著地改易這老大國家的面目吧！<sup>3</sup>

同年他在《學齋隨想錄》中寫道：「斯世無限之煩惱，可藉美以求暫時之解脫，見佳景美畫，聞幽樂良曲，有違憶名利恩怨者否？」其茫然焦慮的心情自然無法藉由佳景良曲排遣，這種心境在 1914 年小梅花屋圖中自題的《金縷曲》更是表現無遺：

<sup>1</sup> 夏丏尊：《我的中學生時代》，《夏丏尊文集·平屋之輯》（浙江：浙江人民出版社編印，1983年2月），頁133。

<sup>2</sup> 夏丏尊：《光復雜憶》，同註1，頁153。

<sup>3</sup> 夏丏尊：《並存和折中》，同註1，頁26-27。

已倦吹簫矣，走江湖、飢來驅我，嗒傷吳市。租屋三間如艇小，安頓妻孥而已，笑落魄萍蹤如寄。竹屋紙窗清欲絕，有梅花慰我荒涼意。自領略枯寒味。此生但得三弓地。築蝸居、梅花不種，也堪貧死。湖上青山青到眼，搖蕩煙光眉際，只不是家鄉山水。百事輸人華髮改，快商量，別作收場計。何鬱鬱，久居此！

夏氏之女夏滿子解讀此作：「離開了家鄉，住房不是自己的，工作不隨心，抱負不能舒展，是這首《金縷曲》的基調。」<sup>4</sup>在此前後，夏丏尊曾自刻一印「無悶居士」以自寬，可見其內心已有諸多的憂情愁緒。

夏丏尊對政治的失望也反應在參與政治活動的冷漠，1912年社會上盛傳將實施普選，夏氏厭惡那種戴假面具的立憲，於是預先在選民冊上將「勉旃」改為讀音接近的「丏尊」，意圖讓選舉人在寫選票時將「丏」寫成形近的「丐」而成為廢票。雖然後來並沒有真的實行普選，但從這個舉動可以看出夏氏對官僚體制與官場習氣的厭惡，宋雲彬說：「他不願做紳士，當然更不願做官，因此他平時總落落大方，從不趨奉權貴。」<sup>5</sup>對於官場中的人士他總是刻意迴避，賈祖璋指出：「丏尊師最不喜歡一般在所謂政黨界活動的人，不論是他的老友，不論是他的學生，當他們正興高采烈的時候，丏尊師就會和他們不相往來；但是當他們失意或失敗的時候，丏尊師卻又會和他們恢復過去之交誼，而且成為最有力的援助者。」<sup>6</sup>與劉大白的交往是最明顯的例子，劉大白任教育部次長時，曾力邀夏氏至杭州任官職卻遭到拒絕，後來劉氏官場失意並長年臥病，夏氏多次前往探視，並促成其遺著《中詩外形律詳說》的出版，由此可見夏氏交友的原則。

雖然夏丏尊始終沒有明白表示自己的政治立場，然而他所參與的「新時代叢書社」卻是與共產黨關係密切的編輯機構。1921年初夏，李大釗、陳獨秀、李漢俊與夏丏尊等十五人發起成立「新時代叢書社」。<sup>7</sup>夏丏尊與李繼禎共譯的日本高菴素之的《社會主義與進化論》即為該叢書之一。在該社成立後不久多的7月，便曾因召開共黨的「一大」而遭搜查，成員以該社的編輯性質為由成功掩護共黨的秘密集會。不過夏氏對於革命卻始終抱持保留的態度，1927年樓適夷與友人在餘姚家鄉鬧革命，夏氏便對他們說道：「不要太起勁了，今天你們熱烈擁

<sup>4</sup> 夏滿子：《小梅花屋及其他》收於杭州語文新園雜誌社編：《夏丏尊先生誕辰一百周年紀念會專輯》（1986年6月），頁41。

<sup>5</sup> 宋雲彬：《夏丏尊先生》，收於夏弘寧編：《夏丏尊紀念文集》（浙江：浙江上虞市文學藝術界聯合會，2001年10月），頁61。

<sup>6</sup> 賈祖璋：《丏尊師是永生的》，《中學生》第176期（1946年6月）。

<sup>7</sup> 1921年6月24日在上海《民國日報》的《覺悟》副刊上刊出《新時代叢書》編輯緣起，說明編輯此叢書是想普及新文化運動，為有志研究高深些學問的人們供給下手的途徑及節省讀書界的時間與經濟。

護的人，就是將來要殺你們頭的人。」<sup>8</sup>儘管夏氏在一片革命熱潮中顯得相當沉寂，但他對於忠於自己理想的青年們總是表現出讚許的態度，必要的時候也給予適當的援助，鄭振鐸便認為：「他表面上很恬淡，其實，心是熱的；他彷彿無所褒貶，其實，心裡是涇渭分得極清的。」<sup>9</sup>1931年，柔石、胡也頻等幾位左聯青年被捕，夏丏尊及葉聖陶等人聯名寫信向邵力子求援，1933年丁玲與潘梓年被捕，夏丏尊及上海文藝界聯合發起營救活動，由以上諸事件觀之，雖然夏丏尊未表明其政治立場，但「中間偏左」是可以確定的，至少也是站在同情共產黨革命的立場。

近代中國教育界集中知識菁英，他們敏銳地感受到社會時代跳動的脈搏，他們與政治動盪的現實有著相當緊密的關係。面對在政治鬥爭中無所適從的百姓以及在社會變革中躊躇徬徨的學子，夏丏尊總是感到既悲憫又無奈。他曾對學生說道：「黑暗勢力是會沒落的，但沒落之前，它一定要掙扎，猶如人死之前有一度『迴光返照』一樣，在它掙扎的這個時期，大家是要飽受痛苦的。」<sup>10</sup>當時一位夏姓學生因為無法消弭這種苦悶而在校自殺，夏丏尊悲憤萬分，疾呼：「不直接領導行動，只靠一張嘴空議論是不行的！夏君的死，我們應該負責！」<sup>11</sup>1927年及1928年之交，國共兩黨合作破裂，「剿共」及「清黨」造成一些革命青年死傷，夏氏曾以開明書店為掩護救助一些青年，其中有位葉天底原是浙一師的學生，當時任浙江上虞共黨縣委書記，在「四一二」後被補，此時適逢教育部次長劉大白在杭州療養，夏氏請求劉氏救助未成，葉天底等人遭到殺害，夏氏為此沉痛非常，慨言道：「寧願早死，莫做先生。」因此憤然離開教育界，專心從事翻譯研究工作，並且在平屋的客堂上書一對聯：「天高皇帝遠，人少畜生多。」屋外的一副寫道：「青山繞屋，白眼對人。」當時憤世嫉俗之情可想而知。

投身社會變革固然是文人的初衷，但在政治環境不順遂時，文人往往也表現出強烈的回歸意識，亦即對政治的熱情消褪之後，反求個體生命的意義。文人們「懷才不遇的人生遭際，多愁善感的個性氣質，浮躁凌厲的內在情緒，使他們對現實社會深感絕望，試圖尋找一處棲身之所來慰藉這孤苦無依的心靈。」<sup>12</sup>因此回歸自然、尋求自然與心靈的融合就成了作家寄託情感的方式。夏丏尊在家鄉上虞白馬湖畔蓋了幾間平房，取名「平屋」，有「平民、平淡、平易」之意。在

<sup>8</sup> 樓適夷：《我和夏先生》，同註6。

<sup>9</sup> 鄭振鐸：《悼夏丏尊先生》，收於夏弘寧編：《白馬湖散文隨筆精選》（北京：中國文聯出版社，2001年10月），頁363。

<sup>10</sup> 張志淵：《哀憶丏尊師》，同註5，頁40。

<sup>11</sup> 同上註。

<sup>12</sup> 劉曉林：《論20世紀中國文學知識者形象的邊緣化傾向及其角色選擇》，《青海師範大學學報（哲社版）》（1996年第1期），頁61。

長閒 一文中透露自己本為尋幽靜閒適而來到白馬湖，手捧《陶集》，努力追求「心有常閒」的境界，哪知「身安逸而心忙亂」，白天觀物象，晚間賞月色，「想享受自然的樂趣，結果做了自然的奴隸」，自責總是一事無成，面對「勇猛精進」與「明日事自有明日」的題畫辭，不由得感到莫名的煩躁，他終究無法安居於淡泊的生活，山水景物只是他靈魂暫時的避難處，知識分子的使命感使他無法自絕於時代社會之外。夏氏的生活無法達到長閒的境界，因此陶淵明的世外桃源也就只能是念茲在茲的夢想。五四文人的「隱逸氣」源於劇烈社會動盪帶給文人的思想困惑與精神迷惘，例如同樣表明喜歡陶淵明的周作人，在五四運動高潮期間接近於「叛徒」與「流氓」，而五四運動退潮後則滋養了他的「隱逸氣」，開始嚮往「在十字街頭造起塔來住」，渴望「不問世事而縮入塔裡」。<sup>13</sup>倪婷婷指出：「『五四』作家在紀游紀風物中表現出的散發著『隱逸氣』的閒情逸致，充其量只是他們被擠壓在『前進』與『倒退』的時代夾縫中無計可施權且自慰的反映。」<sup>14</sup>山水風物畢竟無法根治文人們因時代變動而產生煩悶迷惘的精神病痛。

在湖南一師時曾與夏丐尊共事的毛澤東說道：「丐尊先生不了解政治，但對他的人格很崇敬。」<sup>15</sup>夏氏悲天憫人的個性使他在面對革命時顯得怯弱，他告訴自己：「現在到處有天災人禍，世界大戰又危機日迫，你如果連殺豬都要害怕，將來到了血流成河，殺人盈野的時候怎樣？要改革社會，就得先有和現社會罪惡面對的勇氣。」<sup>16</sup>夏丐尊知道必須能面對革命的鮮血，才能「發起真正的慈悲心」，無法面對革命是「假惺惺的行為」，不是好漢的氣概。然而當他聽及因殺戮傳來尖利的慘叫，卻仍不由自主的掩住雙耳，在迎向革命、面對社會罪惡時，他仍舊是個「怯弱者」，他說：「流血的事情實在太可怕，我是見了血就要昏倒的。」<sup>17</sup>宋雲彬認為：「夏先生的心腸是軟的，骨頭是硬的。因為心腸軟，所以他是一個怯弱者。」<sup>18</sup>夏丐尊多愁善感的形象是深植在友人心中的，葉聖陶對他有這樣的形容：

對於世界上的一切事物，近的遠的，大的小的，他沒有一件不關心。可是在那個走向沒落的社會裡，可以叫人寬慰的事物幾乎一件也找不到，因而他只好搖頭，只好皺眉，只好嘆氣。他那長長的嘆氣聲，凡是接觸過他的人都永遠忘不了。<sup>19</sup>

<sup>13</sup> 周作人：《十字街頭的塔》，《周作人先生文集（雨天的書）》（台北：里仁書局，1982年7月），頁102-103。

<sup>14</sup> 倪婷婷：「名士氣」傳統文人氣度在“五四”的投影，《文學評論》（1999年第6期），頁75。

<sup>15</sup> 同註5，頁13。

<sup>16</sup> 夏丐尊：《試煉》，同註1，頁200。

<sup>17</sup> 樓適夷：《我和夏先生》，同註6。

<sup>18</sup> 宋雲彬：《夏丐尊先生》，同註5，頁61。

<sup>19</sup> 葉聖陶：《夏丐尊文集·序》，同註1，頁3。



樓適夷所理解的夏丏尊：「不愛那種劍拔弩張的氣氛，他更討厭那種譁眾取寵的空論，他愛實事求是，從細微末節的地方來看問題、看人。」<sup>20</sup>意即夏丏尊關注的是百姓民生的種種問題，那種高舉旗竿、衝鋒陷陣的革命事業不是他所在意的。1923年，夏丏尊在《東方雜誌》發表「日本的一燈園及其建設者西田天香氏」一文，「一燈園」是日本的宗教團體，他們各盡所能、各取所需，是烏托邦式的社會組織，其簡樸刻苦的生活方式影響夏丏尊的生活態度。夏氏選在此時譯介該文有著濃厚的社會改革意識，他說：「世界正沸騰著人間苦的合唱，我國又特別的自擾得幾乎不留乾淨土。在這個時機中，介紹這聖賢的團體到中國來，也不是無意味的事罷。」<sup>21</sup>並且常常在課堂上介紹日本「一燈園」組織的哲學思想，他說：「在數學上，以0來除任何一個數，都等於無窮大，我們還何必去壓榨別人，剝削別人來據為己有呢！」<sup>22</sup>陳信元認為他：

浮沉於理想與現實之間，夏丏尊的思想不免帶有濃厚的理想主義色彩，他認為要改造中國社會，必須犧牲小我，從內部感動民眾，所以他認同日本的社會改革家，如建設『新村』的武者小路實篤，終身在貧民窟與貧民為伍的賀川豐彥，以及建設『一燈園』的西田天香。<sup>23</sup>

夏丏尊面對戰爭的態度是保守的，他與宋雲彬談及中日是否真會發生戰爭時說道：「試問中國近百年來有過真正的對外戰爭嗎？仗是打不下去的，打不長久的！」宋雲彬卻認為用民眾的力量可以促使政府堅持抗戰，然而夏丏尊只是苦笑著說：「但願如此，但願如此，我就怕這些都是空議論，空想頭！」<sup>24</sup>雖然他對戰爭抱持悲觀的態度，但在面對黑暗勢力的壓迫時，他強硬的態度卻令人敬佩。從抗戰到勝利漫長的九年中，生活環境日趨惡劣艱窘，精神壓迫日漸煎熬難耐，豐子愷憶及夏氏在抗戰後期的信札中，提到當時吃「扁擔飯」，也就是每日上午吃一餐，接著辦公，下午回來吃一餐，一天的食事也就完了。<sup>25</sup>他在貧病交迫中苦撐到抗戰勝利，為此還頗興奮了幾天，甚至整夜不能入睡而要「在屋外走走好讓自己冷靜下來」。<sup>26</sup>但因國民黨接收大員的醜惡行徑，他很快地從勝利的狂喜陷入低潮，苦候的勝利換來的竟是政府的專制獨裁，竟是官員的貪污不法，

<sup>20</sup> 同註 17。

<sup>21</sup> 夏丏尊：「日本的一燈園及其建設者西田天香氏」，《東方雜誌》第 20 卷第 20 號（1923 年 10 月 25 日），頁 64。

<sup>22</sup> 同註 10。

<sup>23</sup> 陳信元：「夏丏尊——評介夏丏尊散文創作」，《自由青年》第 82 卷第 1 期（1989 年 7 月），頁 56。

<sup>24</sup> 宋雲彬：「夏丏尊先生」，同註 5，頁 62。

<sup>25</sup> 豐子愷：「讀丏師遺札」，豐陳寶、豐一吟編，《豐子愷文集（第二卷）》（浙江：浙江文藝出版社、浙江教育出版社，1992 年 6 月），頁 83。

<sup>26</sup> 于在春：「夏丏尊先生的晚年」，同註 5，頁 47。

他「失望以後的牢騷又多了起來，對一些失當的措施常常表示憤慨。」<sup>27</sup>這時候的他打破以往的沉靜，以政論戰士的姿態出現而寫下「好話與符咒式的政治」，文中犀利地批判接收大員言行的不一，此文在勝利後兩個月即發表，可看出他對正義的堅持及過人的膽識。雖然他有滿腔的憤怒待發，然而身體已不敵病魔，「自中年以後，凡事皆悲觀，以悲觀之人，生衰亂之世，自必心常鬱結，易致疾病，且生平嗜酒成癖，老來借酒澆愁，更易傷身。」<sup>28</sup>加上日軍在獄中的迫害，終致臥病不起，葉聖陶回憶夏氏去世前的情景：

距離夏先生逝世三十四小時半，夏先生朝社友葉聖陶說了如下的話：「勝利，到底啥人勝利--無從說起！」說這話以前，他已昏迷過好幾回，說這話的時候卻是清醒的，病容上那副悲天憫人的神色，令人永遠不忘。<sup>29</sup>

深深的嘆息，悲涼的語調，卻帶有悲天憫人的愁思。王統照表示夏氏晚年未曾有過稍微舒適寬懷的日子，戰後的上海混亂且紛擾，他的心情自然仍是悲觀，精神與物質雙重逼緊，加重了這位經歷苦難的老文人身體的負擔，王統照於是以知己的身分體會夏氏：「至死沒曾得到放開眉頭無牽無掛的境界。」<sup>30</sup>

夏丏尊去世後，他對社會文化的貢獻獲得肯定，1946年4月27日《新華日報》社論「悼夏丏尊先生」讚揚夏氏為「民主文化戰線上的老戰士」，說他：「數十年來，努力文化運動和民主運動曾建樹不可磨滅的功績。」金耀基曾說明古今中外的典型知識分子形象是：「關心他個人身處的社會及時代的批判者與代言人」，知識分子被認為是「社會時代的眼睛和良心」。<sup>31</sup>夏丏尊不居時代主潮的中心，但也未曾超然物外，至死都在盡一個新文化志士的職責，他一生的行事皆無愧其知識分子的良心。

---

<sup>27</sup> 同上註，頁 48。

<sup>28</sup> 姜丹書：《夏丏尊先生傳略》，同註 1，頁 7。

<sup>29</sup> 葉聖陶：《中學生社同人》，《中學生》第 175 期（1946 年 5 月）。

<sup>30</sup> 王統照：《丏尊先生故後追憶》，同註 5，頁 57。

<sup>31</sup> 金耀基：《中國現代化與知識份子》（台北：時報文化出版公司，1977 年 4 月），頁 63。

## 二、婦女問題的提出與消解

「把婦女問題作為一個重大的社會問題提出來，幾乎是『五四』前後激進知識者的共同行動。」<sup>32</sup>關注婦女問題是夏丏尊整體思維中相當重要的一個環節，但卻始終沒有得到學者的重視，因考量這部分在夏丏尊改革意識中的特殊性及其重要性，筆者認為適合單獨探究夏氏對婦女問題的看法。

十九世紀末，隨著西方自由、民主及平等思想的深入傳播，康有為、梁啟超與嚴復等人對傳統的社會制度、經濟制度、倫常道德等方面進行反思，因為他們的推動，男女平等的觀念逐步深入到各個層面。民國初年在個性解放的風潮下，女性地位也成為大家關注的焦點。1916年，陳獨秀在「一九一六年」一文中建議新的家庭制度並主張婦女解放，批判過去「夫為妻綱，則妻為夫之附屬品」。<sup>33</sup>1918年周作人發表譯自日本謝野晶子的《貞操論》，指出沒有愛情的婚姻是不道德的，反對片面的貞操觀。這個觀念得到胡適、魯迅等作家的支持。此時的知識分子主張：「人權與女權並列，把婦女解放列入改造社會的主要項目。」<sup>34</sup>五四運動之後的女性開始參加學生運動及社會政治活動，女子教育日漸興起，婦女的工作機會增加，西方作家對婦女生活的建議被廣泛地討論，女子反抗家庭或爭取婚姻自主得到社會的支持，且婦女參與政治也獲得肯定。陳東原於是指出：「中國婦女能有獨立人格的生活，其成就歸功於《新青年》的介紹，五四運動提供了這項成就的鑰匙。」<sup>35</sup>

自1922年起，夏丏尊便在《民國日報》的《婦女評論》副刊以及《新女性》上發表關注婦女地位的文章。漢字所表現的女性的地位一文將字典中「女部」的一百七十五字分門別類地討論，並探討各自背後蘊含的文化意義。<sup>36</sup>我們從中讀到這樣的訊息：夏丏尊意識到中國女性長期以來身受屈辱的事實，並且亟欲喚醒在這樣制度下沉睡的人們。聞歌有感一文由女兒阿吉與阿滿吟唱一首俗謠

<sup>32</sup> 許志英、倪婷婷：《五四：人的文學》（南京：南京大學出版社，1992年10月），頁13。

<sup>33</sup> 陳獨秀：「一九一六年」，《新青年》第1卷第5期（1916年1月），頁155。

<sup>34</sup> 朱美琴：淺談“五四”時期的婦女解放問題，《南通師專學報》第10卷第4期（1994年12月），頁42。

<sup>35</sup> 陳東原：《中國婦女生活史》（台北：商務印書館，1965年），頁306。

<sup>36</sup> 其中「婦」是服於人之意，「妾」、「妓」、「娼」更是女性專有的屈辱名詞。而表現人性缺點的「奸」、「妖」、「妒」等，應是兩性共有的缺點，但卻歸入女部，似乎由女性包辦所有的罪惡。表示女性功用的「妊」、「娠」、「娩」等，卻都指向生產，可見女性只被當成生殖的機器。而對於女性稱讚的字，如「好」、「姝」、「妙」等，卻多是出自男性的口中或筆端，女性的這些特質，正合乎男性的要求，也因為有這些特質，就成了男性的玩物。再如「婚」、「娶」、「媒」等字，原本與兩性都有關係，但卻都是女旁，尤其兩性關係中佔重要位置的「媾」，竟也好像是女性單方面的任務。

開始，引發作者對女性地位的同情。<sup>37</sup> 夏丏尊早年閱讀莫泊桑的《一生》，從女主人公的一生感受到一種無法言說的「女性世界苦」，他所看、所感的女性一生，便是「好好的一個女子，從嫁人，生子，一步一步地陷入到『死』的口裡去」，這或許會因為時代國情而有不同，但「總逃不出那自然替伊們預先設好了刻版鑄型的一步」。夏丏尊對於女性無疑是帶著深厚同情的，他看著自己親近的家人不可避免地必須去經歷、去填補這些模板，尤其感到一種莫名的哀痛。

五四時期對婦女的認識已經產生質變，以往被「三綱五常」、「三從四德」壓制下的婦女被視為獨立的個體，女子反抗家庭或爭取婚姻自主得到社會的支持，然而夏丏尊並不推崇這些他認為是「第三性」的新式婦女，相反地，他認為如果社會上充斥不甘為人妻的「老密斯」和不願為人母的「新式夫人」，那麼只不過是上演另外一齣悲劇罷了。夏丏尊一方面同情於婦女們那無法跳脫的生命模式，但卻又認為：「女性是免不掉為妻與為母的。說女性於為妻與為母以外還有為人的事則可以，說女性既為了人就無須為妻或為母絕不成話。」這裡可以與沙特(Jean-Paul Satre, 1905-1980)在《存在與虛無》(L'être et le néant; Being and Nothingness)所提出的幾個概念相互印證，沙特首先將「存有」分成兩個部分：「自為的存有」(Being-for-Itself)與「自在的存有」(Being-in-Itself)，前者指的是一種變動的、有意識的存在，只有人才擁有這種特性；而後者指的是固定的、物質性的存在，這是人與動植物和礦物所共有的。除此之外，沙特以為還有第三種存在形式，即「為他的存有」(Being-for-Others)，這是從「自為的存有」定義自我的過程推行得來，沙特認為每個「自為的存有」都想藉由定義其他存有為客體的過程，將自身建立為一個主體或自我，而定義自我的過程，就是一種尋求以權力凌駕其他存有的過程。在將其他存有定義為「他者」的同時，每個自我都描述並規範出「他者」所必須遵循的角色。<sup>38</sup>在夏丏尊的文字中，男性是「自為的存有」，夏氏雖然一心希望為中國婦女尋找出路，但我們也不得不承認，他為婦女指引的道路看似比從前光明，卻仍是在以男性為中心的文化體制中，為女性所發出的不平之鳴，至少所指引的方向仍在男性所認可的範圍內，讓女性在有限度的範圍內自覺與成長，不自覺地將女性劃歸為「為他的存有」，他在區分兩性執掌時，女性所承擔的賢妻良母角色便註定了中國婦女有著擺脫不掉的枷鎖。

<sup>37</sup> 此歌謠原文：「一來忙，開出窗門亮汪汪；二來忙，梳頭洗面落廚房；三來忙，年老公婆送茶湯；四來忙，打扮孩兒進書房；五來忙，丈夫出門要衣裳；六來忙，女兒出嫁要嫁妝；七來忙，討個媳婦成成雙；八來忙，外孫剃頭要衣裳；九來忙，捻了數珠進庵堂；十來忙，一雙空手見閻王。」

<sup>38</sup> 沙特原本的論述並沒有賦予「自我」及「他者」特定的性別，西蒙波娃進一步發揮，將「自我」認定為男性，「他者」認作女性。因此如果男性想要維持自己的主體性，就必須將女性次等化、卑屈化。而女性也已經內化了男性看待她的觀點，同樣有男尊女卑的觀念。

在五四個性解放的潮流下，女性依照時代被區隔為「舊女性」與「新女性」，夏丏尊認為前者由於個人自覺不發達而沉沒在自然的盲目的性意識裡，大半都在無意識的狀況下過了千辛萬苦的一生，但這種「不自覺的苦」尚且不是苦的極致，最苦的應是個人自覺已經發達的新女性，她們的內心有「性」與「個人主義」兩者的衝突，而這種衝突也就構成了女性世界中苦的本質。當時社會守舊派人士不樂見到如此的轉變，因而發出「女子教育應以實用為主」、「新式女子不及舊式女子的能操家政」等口號，希望新女性們能將個人的自覺抑沒，然而既已覺醒，豈可要求她們再沉睡？夏丏尊指出舊式女性：「生活自然是自然的，可是與普通的生物界有何兩樣！如果舊式女性的生活可以讚美，那麼動物的生活更該可讚美了。」但他為女性所設想的解決之道是令人玩味的，他說：「一切問題不在事實上，而在於對事實的解釋上。」他認為女性不應該將自覺抑沒，反倒應該強烈地發展這種剛萌芽的個人自覺，女性應「認為妻為母是自己的事，把家庭的經營，兒女的養育，當作實現自己的材料，一洗從來被動的屈辱的態度。」夏丏尊更進一步指出：「苦樂不一定在外部的環境，自己內部的態度常佔著大部分的勢力。」正如禪宗「心機一轉，一切就會變樣」的道理，他鼓勵女性：「要在這『忙』裡發揮自己，實現自己，顯出自己的優越，使國家社會及你們的對手男性，在這『忙』裡認識你們的價值，承認你們的地位！」<sup>39</sup>夏丏尊的這種突顯女性獨立價值的觀念，反映的正是同時代人進步的兩性觀。以向來關注婦女命運的周作人為例，他認為僅僅注重女子的職業、權力平等這類具體的問題，固然可促使婦女問題的部分改造，但無異於「在破爛的舊社會上打上幾個補釘」。他指出：「中國婦女運動之不發達實由於女子之缺少自覺」，因此「思想改革」乃是當務之急。<sup>40</sup>具體地說便是「必須使女子有了為人或為女的兩重自覺，所以才有這個解放的運動。」周作人認為將婦女解放看作與男子一樣，即「婦女男性化的觀念」是偏頗的，不僅使婦女失去自我的個性，而且將導致整個人性發展的畸形化。<sup>41</sup>這個時代中所考慮的婦女問題，實際上包含著對於整個人性發展的思考。

過去數千年的封建社會中，婦女一直受傳統倫理道德的壓抑，不得不以一種男性附屬品的形象存在於社會中，五四運動之後，婦女作為完整精神個體的事實才得到社會上普遍的重視。在《對了米萊的晚鐘》一文中，夏丏尊從米萊的畫作《晚鐘》談起，他喜愛這幅畫的原因是此畫將「信仰」、「勞動」及「戀愛」等人間生活的三個要素和諧地融會其中。夏丏尊指出男女關係的和諧，關鍵在於勞

<sup>39</sup> 本段夏丏尊文章皆引自《聞歌有感》，同註1，頁62-67。

<sup>40</sup> 周作人：《婦女問題與東方文明》，《周作人先生文集（永日集）》（台北：里仁書局，1982年5-7月），頁216。

<sup>41</sup> 周作人：《婦女運動與常識》，《周作人先生文集（談虎集）》（台北：里仁書局，1982年5-7月），頁408。

動需與戀愛協調，他說：「勞動與戀愛的一致，是一切男女的理想，是兩性間一切問題的歸趨。特別地在現在的女性，是解決一切糾紛的鎖鑰。」他認為婦女地位之所以下降，原因就在於生活不能獨立，女性往往被認作是男性的「附贅物」，她們「在精神上養成了依賴的習性，在境遇上落到屈辱的地位」。夏丏尊主張女性要在戀愛上擁有自由，在生活上具有保障，非用勞動去換不可，他呼籲女性「不勞動者不得愛」，為當時的女性提供了一條正面且可行的辦法。

婦女要求婚姻自主權也是爭取解放中的一環，「至『五四』運動前後，中國城市出現了第一次離婚高潮，其中絕大多數是奉『父母之命，媒妁之言』而結合的。」<sup>42</sup>在論單方面的自由離婚中，夏丏尊將眼光移到當時人們所高喊的「自由離婚」上，他先指出在婚姻制度中，不論是妊娠、分娩、乳育...等，都是女子所特有的枷鎖，光是婚姻制度本身對於女性便有種種不公平的待遇，而離婚不過就是男子離棄女子的過程，戲通常是這樣演的：夫不愛妻，或積極地與妻詬誶，或消極地把妻冷遇，結果給予生活費若干，離妻別娶。這樣由男子單方面所提出的離婚，何以能冠上「自由」二字是夏丏尊所不解的。夏丏尊對於遭離棄的婦女境遇深表擔憂，他認為：「非到了女子再嫁不被社會鄙笑的時候，後母後父不歧視前夫或前妻之子女的時候，女子不賴男子生活的時候，自由離婚是無法實現的。」雖然這樣的情景似乎還很遙遠，但夏丏尊處在一個變動求新的年代，對於同時代的人們有著深深的期許，他說：

我們以自由離婚作為解決夫妻間種種糾葛的目標，努力來創造這新的時代吧。不算舊帳，忍了苦痛，創造新的環境，使後人不至再受這苦，這是過渡時代人們所應該做的事。

夏丏尊一方面深刻地感受到社會的現實面，卻又不忘鼓舞難以抵擋時代洪流的人們，從這裡我們可以再度感受到夏先生關懷世人，且設身處地為其著想的慈悲。

譯介國外進步兩性觀的書籍也是夏丏尊關心婦女地位的實證，1924年夏丏尊由日本轉譯美國瓦特的《女性中心說》，此書表示因法律、制度及習慣等因素，女性長久以來未受到公平的對待，然而女性的勇氣、決心、大膽、寬容等道德力卻遠居男性之上，作者於是認為女性乃是新時代之母，從大自然的眼光看來更是比男性更為重要的元素。1928年夏氏翻譯日本廚川白村《近代的戀愛觀》，廚川白村自述其撰書動機是因有感社會風氣「一方只喋喋於性欲，一方把戀愛視作劣情遊戲。」夏丏尊在譯者序中表示：「這二語竟可移贈中國，作中國關於這部分的現狀的診斷。」他切中時弊地指出：

---

<sup>42</sup> 趙連躍：從清末民初婚姻家庭的新變化看婦女地位的變遷，《廣西右江民族師專學報》第13卷第4期（2000年第12月），頁50。

近年以來，青年對於淺薄的性書，趨之若鶩，肉的氣焰大張，而骨子裡對兩性間仍脫不了淺薄的遊戲態度，至於頑固守舊者的鄙視戀愛的迷執，不消說亦依然如故。

此譯本行世時，青年們正熱衷於社會革命，又當張競生《性史》及章衣萍《情書一束》風行，因此普遍缺乏正確的戀愛觀，此書譯出對於社會風氣的改善自有一定的成效。

夏丏尊正視婦女地位並呼籲女性自覺在當時是極具進步意義的，我們當然不能要求夏丏尊在守舊但初聞進步風息的氛圍中，提出至今都能被認可的見解。他同情與理解女性所發的言論仍不脫男性中心的「話語」，這仍然是建立在權力機制上所唱的論調，也就是中國長期男尊女卑的文化背景下所形成的特殊語境（context），以及在這樣的語境下，透過男性權力的運作所組成的話語系統。<sup>43</sup>但我們不能抹煞這在當時的時代環境中確實有其建設性，這些觀點體現出作家在文化轉型、社會變革及新舊文化衝突時，對新的道德觀念、生活型態的呼喚與期盼，對女性人格的獨立、生命自由本質的關注和體悟。曹聚仁認為：「這是一個平實的女性觀，和他的一切主張相適應的女性觀；其為一些人所贊同的在於『平實』；其為一些人所反對，也在於『平實』。」<sup>44</sup>夏氏的女性觀其實也符合了他在時代變革中所抱持的冷靜態度。

---

<sup>43</sup> 傅科（M.Foucault）將其話語理論建立在權力機制上，認為話語是一個運作過程，是人類的主要活動之一，歷史文化是由各式各樣的話語所組成，各類話語的特徵和規律可以不同，但話語形構（discursive formation）則相同，影響和控制話語運動最根本的因素是權力，而真正具有特殊效應的權力，也是透過話語來執行的。文學敘事話語作為一種文化現象是一種功能、運動和關係，其意義也在這些功能、運動和關係中產生、發展和變化。

<sup>44</sup> 曹聚仁：《我與我的世界》（台北：龍文出版社，1990年5月），頁204。

### 第三節 出世與入世--夏丏尊的宗教情懷

現代作家受佛教文化浸濡者為數眾多，與佛教界人士交往頻繁者亦不少見，包括魯迅、周作人、許地山、廢名、夏丏尊、豐子愷等作家，其文學作品或個人修養皆受佛教不同程度的影響，但其中真正竭力護法並有居士之稱的則屬少數，夏丏尊即為其中之一。夏氏與李叔同出家前後的交往，在現代作家與佛教文化交互影響中具有典型意義，因此有特別析論夏氏佛教思想的必要性。宗教信仰是作家宇宙觀的一部分，信仰的確立與作家的個性氣質、成長經歷及時代背景有關，筆者將從這些環節分析夏丏尊的佛教思想。

#### 一、夏丏尊對李叔同出家的助緣及護持

李叔同是中國新文化運動的早期運動家，中年以後成為南山律宗高僧。李叔同，1880年生於天津，幼名成蹊，學名文濤，字叔同，名號屢改而以李叔同為世所知，原籍浙江平湖。幼年對書法、金石極為愛好，表現出超人的藝術才華。1905年東渡日本留學，考入東京美術學校學習西洋油畫，也在音樂學校學習鋼琴及作曲理論，同時組織中國第一個話劇團體「春柳社」。1912年至浙江第一師範學校擔任圖畫及音樂教員，與夏丏尊成為好友。1918年結束俗務，正式披剃出家，取名演音，號弘一，被尊為南山律宗第十一代祖師，弘一的佛學思想體系「是以華嚴為境，以四分律為行，導歸淨土為果的。也就是說，他研究的是華嚴，修持弘揚的是律行，崇信的是淨土法門。」<sup>1</sup>律學著作包括《四分律比丘戒相表記》、《南山律在家備覽》、《含注戒本隨講別錄》、《南山律苑雜錄》等。

李叔同「前半生集舊文士與西方浪漫文人於一身，卻在三十九歲時幡然改轍，當起戒律深嚴、生活清苦的和尚來了。」<sup>2</sup>此迥然為生命的兩極，顯出不平衡發展的強烈對比，這樣的傳奇身世不免讓人心生種種揣度，對於李叔同的出家，豐子愷在《我與弘一法師》中做過解釋：「我以為人的生活，可以分作三層：一是物質生活，二是精神生活，三是靈魂生活。物質生活就是衣食。精神生活就是學術文藝。靈魂生活就是宗教。」世間大多為第一種人，而所謂知識分子、學者、藝術家乃是第二種人，第三種則是宗教徒，他們的人生欲很強，不僅止於「物質欲」及「精神欲」的滿足，更要探求人生的究竟，弘一法師就是這麼一層一層

<sup>1</sup> 林子青：《弘一大師傳》，收於《永遠的弘一法師（第一卷）》（台北：帕米爾書店，1992年6月），頁16。南山律宗融合大乘佛法思想，乃是一種中國式的律學思想體系。

<sup>2</sup> 呂正惠：《永遠的興趣與困惑》，收於《百年家族—李叔同》（台北：立緒文化，2001年9月）頁11。



走上去的。<sup>3</sup>藝術的最高點與宗教相通，藝術的精神正是宗教的。李叔同由一個濁世公子到律宗高僧，唐弢形容他這傳奇的一生：

從縱情聲色的佳公子，高歌猛進的藝人志士，到嚴肅的教育者和苦修的頭陀，走的也是一條從絢爛轉向平淡的道路，而且他的絢爛是最華麗的絢爛，他的平淡也是最岑寂的平淡。<sup>4</sup>

陳慧劍對凡俗誤解李叔同的出家是由戀世到厭世，或者由平凡到不平凡的表現不以為然，他解釋李叔同的出家「是一真真實實的自我反求，一內在的超越，一自覺的完成。」<sup>5</sup>也就是將弘一出家視為人之內在主體的反省與超越。

夏丏尊在《弘一法師之出家》中說明與李叔同相識是在浙江兩級師範學校，兩人共事長達七年的時間，在這期間「晨夕一堂，相處得很好」。他們兩人在書畫篆刻的興趣相當投契，曾一起加入「西泠印社」，也共組過「樂石社」。他們對教育工作的相同理想也為深厚的友情奠基，由於李叔同「溫而厲」與夏丏尊「廉而慈」的態度相映成趣，因此豐子愷分別稱之為「爸爸的教育」與「媽媽的教育」。<sup>6</sup>他們的性情迥異，然卻無礙成為超越一切的生死至交。「夏先生與李叔同先生(弘一法師)，具有同樣的才調，同樣的胸懷。不過表面上一位做和尚，一位是居士而已。」<sup>7</sup>他們因同樣獻身於教育的理想而惺惺相惜，情誼漸厚。有關他們在教育工作上的互動，筆者將於論文第四章《夏丏尊的教育理念及實踐》作更進一步的論述。夏氏對於李叔同出家的「助緣」向為美談，而與李叔同的交往是促使夏氏真正接觸佛教並進而探求佛教義理的關鍵點。陳慧劍於是說：「夏丏尊在弘一大師的生活中，是一個最重要的驛入者，他對大師敬愛故深，而受到大師影響也最深。」<sup>8</sup>

弘一回憶在浙一師課餘時，常與夏丏尊同去錢塘江的景春園樓上喝茶，有一回因躲避所謂的名人來校演講，又與夏丏尊同去茶樓，當時有一僧人迎面走來，夏丏尊稱讚其風度，並說：「像我們這種人，出家做和尚倒是很好的。」這對夏丏尊而言只是一時的感慨，以他憂慮世間所有事務的心腸來看，是無法如此

<sup>3</sup> 豐子愷對弘一法師的人生歷程做進一步說明：「他早年對母盡孝，對妻子盡愛，安住在第一層樓中。中年專心研究藝術，發揮多方面的天才，便是遷居在二層樓了。強大的『人生欲』不能使他滿足於二層樓，於是爬上三層樓去，做和尚，修淨土，研戒律，這是當然的事，毫不足怪的。」見豐子愷：《我與弘一法師》，收於豐陳寶、豐一吟編：《豐子愷文集（第二卷）》（浙江：浙江文藝出版社、浙江教育出版社，1992年6月），頁399-341。

<sup>4</sup> 唐弢：《從絢爛轉向平淡》，收於夏弘寧編：《夏丏尊紀念文集》（浙江：浙江上虞市文學藝術界聯合會，2001年10月），頁234。

<sup>5</sup> 陳慧劍：《弘一大師傳》（台北：僑儷書屋，1965年2月），頁7。

<sup>6</sup> 豐子愷：《悼巧師》，同註3，頁158。

<sup>7</sup> 同上註，頁156。

<sup>8</sup> 同註5，頁508-509。

灑脫的，然而此言在李叔同聽來，卻頗有同感並動飄然出世之想，他自云此乃其出家之遠因。<sup>9</sup>1916年夏日某天，夏丏尊從日本雜誌上看到一篇「斷食的修養方法」的文章，該文說明斷食是身心更新的修養方法，自古宗教上傑出的人物如釋迦、耶穌都曾實行斷食，又說斷食能使人除舊換新、改去惡德，生出偉大的精神力量，因此介紹給李叔同。夏丏尊其實是以好奇之心看待此說，孰料李叔同竟在次年的元旦獨自到虎跑寺親身實踐，斷食後表示身心愉快，頗有脫胎換骨之感，並以老子「能嬰兒乎」改名李嬰。夏丏尊問及李叔同何以不事先告知斷食之事，李叔同笑道：「你是能說不能行的」。這句話其實也道出夏丏尊對佛門修行的態度，容後再論。1918年李叔同正式皈依了悟和尚為在家弟子，取名演音，號弘一，而後皈依三寶，茹素念經。<sup>10</sup>從此以後的生活如同豐子愷所言：「日漸收斂起來」。<sup>11</sup>李叔同返回浙一師後對夏氏說明一切經過，並表明未來打算暫以居士資格修行的願望，暑假後便不再擔任教師職務，夏氏內心深受打擊，認為「平素敬愛的這樣的好友將棄我遁入空門去了」，因而感到相當寂寞與苦悶，後悔當初李叔同屢次想離開浙一師時不該苦勸他留下，或許就不會遇到這樣複雜的因緣。一次，夏氏熬不住苦悶情緒，不覺脫口說出：「這樣做居士究竟不徹底，索性做了和尚，倒爽快！」。顯然地，夏氏的話促成李叔同最後的決心，暑假後兩人在虎跑寺相見時，赫然發現李叔同已剃去短髮成了和尚，不禁問：「不是說暫時做居士，在這裡住住修行，不出家的嗎？」李叔同道：「這也是你的意思，你說索性做了和尚...。」由於夏氏的一句話促成李叔同徹底地遁入空門，成為德高望重的高僧，這原是佛教史上的一則佳話，然而夏丏尊卻因此背上精神的重負，並且對這種種的因緣懊惱不已，他說：

對於他的出家，最初總由俗人的見地，感到一種責任；以為如果我不苦留他在杭州，如果我不提出斷食的話頭，也許不會有虎跑寺馬先生、彭先生等因緣，他不會出家。如果最後我不因惜別而發狂言，他即使出家，也許不會那麼快速。我一向為這責任之感所苦，尤其在見到他作苦修行或聽到他有疾病的時候。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 高文顯：弘一大師的生平，《弘一大師永懷錄》（台北：新文豐出版公司，1975年7月），頁36。

<sup>10</sup> 據夏丏尊的《弘一法師之出家》文中記載，李叔同在1917年陽曆年假的斷食事件後，陰曆年假便皈依三寶，於是一般認為李叔同是於1917年正月皈依，林子青《弘一大師傳》便採取這種說法。陳星據李叔同《我在西湖出家之經過》提到「我也就於民國七年正月時五日受三皈依了。」及1918年寫給學生劉質平的信件證明李叔同皈依的正確時間應為1918年1月15日。參見陳星：《君子之交：弘一大師、豐子愷、夏丏尊、馬一浮交遊紀實》（台北：讀冊文化，2000年8月），頁60-61。

<sup>11</sup> 豐子愷：《為青年說弘一法師》，同註3，頁149。

<sup>12</sup> 夏丏尊：《弘一法師之出家》，《夏丏尊文集·平屋之輯》（浙江：浙江人民出版社編印，1983年2月），頁248-249。

弘一在某次虎跑寺舉行的餞行宴上，指著夏丐尊對大家說道：「我的出家，大半由於這位夏居士的助緣，此恩永不能忘。」雖然弘一對於夏氏的助緣有著深深的感激，然而當時的夏丐尊對於佛教並無信仰，總以為出家是不幸的事，至少是受苦的事，因此十分內咎自責。

自從弘一在虎跑寺剃度後，夏丐尊便與弘一作約：盡力護法，吃素一年。夏氏對弘一護法的承諾，自始至終未曾改變。透過陳慧劍研究弘一與夏氏信件的往返，可看出兩人交誼的深厚。自 1918 年至弘一遷化的二十四年中，弘一致夏氏的信函數量多達九十五通，在弘一與友人的來往信件中份量最重。這期間弘一多次閉關、拒客及中止通信，然而能隨時得知弘一消息並與之保持書信暢通者，惟夏氏一人。<sup>13</sup>由此可見夏氏是弘一極為信賴之人。夏氏為弘一護法之首途乃是施金及集資供養弘一，使其潛心修行，生活無虞。夏氏在信件中每每殷勤詢問弘一之所需，只要是弘一告知需要之金錢或事物，夏氏便即刻如數奉上，遍閱弘一致夏氏之信函，只要是前後時間相連的兩封，前一封信中弘一所囑咐之事，其後一封大抵有因夏氏已完成而示謝之言。其實夏氏家境並不寬裕，子女五人中有三人因醫藥缺乏而相繼亡故，兩孫因經濟拮据無法升學，開明書店及立達學園因戰爭而損失慘重，致薪資難以按時支付，但他卻甚少向弘一訴說自身的窘境，並且始終如一地供奉不輟。

1928 年因寺院充公之說時有所聞，為恐寺制產生變化，且有感於弘一雲遊四方，缺乏固定居所，於是與劉質平、經亨頤、周承德等人發起募款，於白馬湖畔築一作為弘一常住棲息淨修之所，次年落成。弘一以李商隱「晚晴」詩句：「天意憐幽草，人間重晚晴」，題名居所為「晚晴山房」，並曾先後五次入住於此。<sup>14</sup>1929 年農曆 9 月，為慶祝弘一大師五十壽辰，夏丐尊、劉質平及李鴻梁等人在經亨頤的「長松山房」相聚，席間紹興鄉賢徐仲蓀提議購些魚蝦在白馬湖放生，弘一大師頗感欣喜，並寫「白馬湖放生記」一文紀念此事。「晚晴山房」因與夏氏的「平屋」甚近，因此每日便由夏氏幼女滿子提送蔬食至山房供奉。弘一對夏氏等人為其籌建的「晚晴山房」極為珍視，往後更以「晚晴老人」自稱，後來夏氏與弘一之好友發起成立「晚晴山房護法會」，募集資金以專為弘一護法。

<sup>13</sup> 弘一致夏丐尊信函第七十八通曾囑咐夏氏在閉關期間「惟有信面寫仁者姓名，仍可送入關內，其他信件，皆由他人代拆代閱，暫為存貯，絕不送至關內也。」同註 5，頁 558。

<sup>14</sup> 弘一法師對山房設計甚為滿意，在致夏丐尊的信中說道：「山房建築，於美觀上甚能注意，聞多出於石禪之計劃也。石禪新居，由山房望之，不啻一幅畫圖。彼云：曾費心力，慘淡經營，良由以也。現在余雖不能久住山房，但因寺院允公之說，時有所聞，未雨綢繆，早建此新居貯蓄道糧，他年寺制或有重大之變化，亦可毫無憂慮，仍能安居度日，故余對山房建築落成，深為慶慰，甚感仁等護法之厚意也。」同註 5，頁 519-520。弘一法師分別於 1923 年、1925 年、1929 年、1930 年及 1931 年五度入住於晚晴山房。

夏丕尊與弘一的情誼深厚，弘一「不唯在俗時以先生為契友，並在出家後仍將先生引為少數幾位能生死相託的方外知己。」<sup>15</sup> 1942年10月30日弘一法師安詳圓寂於泉州，享年六十三歲。在弘一去世的前幾日，曾寫三份遺囑自報遷化之消息，其中一紙便是交付夏氏的，信中有二偈：

君子之交 其淡如水 執象而求 咫尺千里

問余何適 廓爾亡言 華枝春滿 天心月圓

弘一臨終絕筆「悲欣交集」四字，悲者，悲憫人生；欣者，欣悅自我，意即為自己好好地活過一輩子而歡喜。弘一圓寂後，夏氏先後撰寫 我的畏友弘一和尚

弘一法師之出家、懷晚晴老人、弘一大師的遺書 等文章，1943年3月為《晚晴老人演講集》作題記，同年冬天為《弘一大師永懷錄》作序，1944年夏氏與李芳遠集稿出版《晚晴山房書簡》。夏丕尊在《弘一大師永懷錄》序言中有一段對這位摯友由俗至僧，由炫爛到平淡的中肯的評論，他說：

綜師一生，為翩翩之佳公子，為激昂之志士，為多才之藝人，為嚴肅之教育者，為戒律精嚴之頭陀，而卒以傾心西極，吉祥善逝。其行跡如真而幻，不可捉摸，殆所謂遊戲人間，為一大事因緣而出世者。現種種身，以種種方便而作佛事，生平不蓄徒眾，而攝受之範圍甚廣。

## 二、弘一法師對夏丕尊佛學修行的指引

由於自己的狂言讓李叔同毅然決然地遁入空門，使夏丕尊的心靈受到極大的震撼，對他而言，這不啻是一次親身示範的啟蒙教育，也讓夏氏感到因緣的不可思議，親身感受到萬事皆有個緣法。因為李叔同的出家也讓夏氏感到自責，夏氏說道：「他因我之助緣而出家修行去了，我卻豎不起肩膀，仍沉浮在醉生夢死的凡俗之中。」因而在弘一法師感謝自己的助緣時，「不禁面紅耳赤，慚愧無以自容」。<sup>16</sup>但「正是這種精神上的震撼促使夏丕尊由對宗教問題『毫不關心』突然與佛緣貼近起來。」<sup>17</sup>夏氏後來時常親近佛典，並且逐漸對佛理有所領悟，建立起對佛教的信念，這與弘一不時的督勵有很密切的關係，夏丕尊說道：「弘一

<sup>15</sup> 戴嘉枋：《弘一大師與夏丕尊先生之法緣》，收於陳慧劍編：《弘一大師有關人物論文集》（台北：台北弘一大師紀念學會，1998年12月），頁81。夏丕尊在《弘一大師的遺書》中記載某次夏氏曾戲問弘一：「萬一你不諱，臨終咧，入龕咧，荼毗咧，我是全外行，怎麼辦？」弘一笑曰：「我已寫好了一封遺書在這裡，到必要時會交給你。如果你在別地，我會囑你家裡發電報叫你回來，你看了遺書，一切照辦就是了。」同註12，頁252。

<sup>16</sup> 同註12，頁244。

<sup>17</sup> 譚桂林：《20世紀中國佛學與文學》（合肥：安徽教育出版社，1999年12月），頁115。

和尚是我的畏友，他出家前和我相交者近十年，他的一言一行，隨在都給我以啟誘。出家後對我督教期望尤殷，屢次來信都勸我勿自放逸，歸心向善。」<sup>18</sup>

弘一出家時曾寫了一幅 楞嚴大勢至念佛圓通章，並加跋語詳記當時的因緣，未有「願他年同生安養共圓種智」之言，對夏氏有著殷切的期盼。夏氏向來嗜酒，然從弘一致夏氏的信件中可知，夏氏後來欲戒酒，其契合佛門五戒的意願深得弘一讚許，又因當時夏父病危，弘一諄諄教導：「居士戒除葷酒，至善至善。父病日劇，宜為說念佛往生之法。臨終一念，最為緊要。」<sup>19</sup>「勸親生西方，脫離生死輪迴，世間大孝，寧有逾於是者？」<sup>19</sup>弘一又為夏氏移居白馬湖畔能脫履塵勞表示欣喜，去函勉勵：「仁者邇來精進何似？衰老寢至，幸宜及早努力；義海淵微，未易窮討，念佛一法，最契時機；印老文鈔，宜熟覽翫味，自知其下手處也。」<sup>20</sup>弘一對夏氏種種的引導使夏氏更加貼近佛門，夏氏自述：「自從他出家以後，我已不敢再毀謗佛法...近幾年以來，我因他的督勵，也常親近佛典，略識因緣之不可思議。」<sup>21</sup>當弘一將隨身簡陋的行李視若珍寶，將蘿蔔白菜視為盛饌，夏丐尊體悟到弘一這種極其簡樸的苦修方式不僅僅是一個宗教家的自得與淡然，而且是一種從內心深處流露出來的享樂，並認為只有像弘一這樣毫無俗念的宗教家，才能真正地觀照生活、品味人生，至此以往因自己狂言導致弘一出家的重擔卸下了，他領悟到：

像他那樣的人，是於過去無量數劫種了善根的。他的出家，他的弘法度生，都是夙願使然，而且都是稀有的福德，正應代他歡喜，代眾生歡喜，覺得以前的對他不安，對他負責任，不但是自尋煩惱，而且是一種僭妄了。<sup>22</sup>

與弘一的交往使得夏氏從對佛學的「向有興味」逐漸轉化為一種精神發展的內在需求，至此夏丐尊對於佛法的觀念已產生本質性的轉變。夏丐尊在弘一的引導下對佛門有了新的體悟，但離正式出家還是有段距離，朱自清回憶：

夏先生和我說過，那時他也認真的考慮過出家。他雖然到底沒有出家，可是受弘一師的感動極大，他簡直信仰弘一師。自然他對佛教也有了信仰，但不是在儀式上。<sup>23</sup>

<sup>18</sup> 夏丐尊：我的畏友弘一和尚，同註 12，頁 220。

<sup>19</sup> 弘一法師於 1918 年致夏丐尊的信函。同註 5，頁 509-510。

<sup>20</sup> 弘一法師於 1921 年致夏丐尊的信函。同註 5，頁 512。

<sup>21</sup> 同註 12，頁 248-249。

<sup>22</sup> 同註 12，頁 249。

<sup>23</sup> 朱自清：教育家的夏丐尊先生，同註 4，頁 118。

夏丏尊將佛教的信念與實踐分離看待，亦即「事理分開」，所謂「理」指的是宗教行為與實踐依託的義理基礎，而「事」則指佛教要求在宗教戒律下的實踐行為。夏丏尊說：「佛學於我向有興味，可是信仰的根基迄今遠沒有建築成就。平日對於說理的經典，有時感到融會貫通之樂，至於實行修持，未能一一遵行。」<sup>24</sup>也就是執著於「理」，忽略了「事」的一面。夏氏說自己雖相信惟心淨土，但對西方種種客觀的莊嚴則尚未能深信，雖也相信因果報應，但對隔世奇異的果報則認為是迷信，譚桂林指出夏氏信仰佛學的基礎：

夏丏尊著重於對佛理的精研，是因為他把佛教哲學當作人類文明的一朵智慧之花，當作社會文明發展的一種思想資料，當作苦難中的人類在自我拯救方面所創造的一種除人們對名利的貪欲與執著。<sup>25</sup>

這與堅信因果報應的弘一不同，弘一曾明確地說：「我以為無論那一宗那一派的學僧卻非深信不可，那就是佛教的基本原則，就是深信善惡因果報應的道理——善有善報，惡有惡報，同時還須深信佛菩薩的靈感。」並且表示：「這所謂信，不是口頭說說的信，是要內心切切實實去信的。」<sup>26</sup>「我以為無論如何，必須深信善惡因果，和諸佛菩薩靈感的道理，才有做佛教徒的資格。」<sup>26</sup>善惡因果及諸佛菩薩的靈感在佛教教義中偏於宗教實踐領域，這兩者的結合構成佛教中迷信的部分。弘一曾為此與夏氏有過討論，然而最終並未能說服夏氏，夏氏依舊信奉惟心淨土。

弘一對夏丏尊在佛學修行方面的種種引導，最讓夏丏尊難以忘懷的是弘一曾藉《四書蕩益解》一書發揮，以啟發夏氏「事理不二」的道理。蕩益大師是明代名僧，二十歲以前原是竭力謗佛的儒者，後來發心重注《論語》，到了「顏淵問仁」一章因無法下筆而出家為僧。夏氏向弘一提及自己搜求《四書蕩益解》多年未得，想了解蕩益法師出家後是否對此問題已有解悟。弘一於是表明已尋得此書，並向夏氏說明蕩益注解的梗概。弘一說道：孔子對顏淵說「克己復禮」，是因這是本來就具有的，不必外求為仁，亦即夏氏所相信的惟心淨土之說。顏淵進一步請教孔子實行的項目，孔子答道：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」蕩益大師注解道說明「克己復禮」是「理」，「非禮勿視」等是「事」，前者可以頓悟，但後者則非腳踏實地實行不可，理與事相應才是真實的工夫，事理本是不二的。日後弘一法師將這部《四書蕩益解》寄予夏氏，當夏氏翻閱其中「顏淵問仁」一章時，卻發現蕩益在那章只寫著「僧再拜」三字，其

<sup>24</sup> 夏丏尊：《我的畏友弘一和尚》，同註12，頁220。

<sup>25</sup> 譚桂林：《論夏丏尊與佛教文化的關係》，《安徽教育學院學報》（1994年第1期），頁75。

<sup>26</sup> 李叔同：《南閩十年的夢影》，收於丘桑主編：《禪燈夢影》（北京：東方出版社1998年），頁205。

餘只錄白文，亦即其出家前不能下筆的地方，出家後依舊無法下筆，夏氏這才知道，所謂「事理不二」等說法，只是弘一針對夏氏自己的「病根」而發的。由此可知弘一勸導夏氏學佛的用心良苦，也可看出弘一對老友頗具慧根的深刻了解。

夏丐尊與佛教文化的關係，主要體現在他的人格建構、對弘一法師的護持以及在弘揚佛學方面的具體事功。夏丐尊對弘一的護法不輟，即使在弘一過世後依然不變，「他對弘一律師的各方面無不頌揚，在屋裡掛有律師的油畫像，有律師的朱筆遺畫，有石印的律師寫的五言對聯，書案頭還陳有律師圓寂姿態的攝影。」<sup>27</sup>上海淪陷後夏丐尊留在租界，雖然與社會較為疏遠，然而與佛門卻更接近，夏丐尊曾據日譯本翻譯《南傳大藏經·本生經》，《本生經》意指「佛本生故事集」，該書共收五百四十七篇故事，各篇分「序分」、「主分」及「結分」三部份，「序分」是佛講述此寓言的緣起，「主分」是故事的主體，「結分」則指出寓言中的善人智者乃為佛的前身。夏氏選譯的十幾篇是其中的「主分」，故事的主題多為勸善懲惡、因果報應等，具有濃厚的佛教啟示意義，這些具體生動的菩薩事蹟與佛教義理相互印證。夏氏選譯《本生經》旨在宏揚佛教義理，上海普慧大藏經刊行社於1944年逐一出版，但尚未出齊夏氏即因病過世。現代作家中讀佛經者眾，然親自翻譯佛經者則屬少數，夏氏的譯經可以看出他對佛教文化及佛教義理有濃厚的研究興趣，此舉對於佛教的宏揚也有不可磨滅的貢獻。

### 三、夏丐尊在出世與入世間的取捨游移

夏丐尊最早與宗教接觸是在浙江兩級師範學校任教時，擔任中桐樵太郎的通譯助教，中桐樵太郎與日本宗教團體「一燈園」有很深的淵源，他曾送夏氏一個「謝罪袋」，然而當時夏氏年紀尚輕，自云：「於人生的煩悶，尚未入門，亦祇平常視之，認為是一種普通宗教家勸人的行動而已。」隨著年齡增長，「因種種的不幸，引起了人生的煩悶，於是也居然歡喜看起宗教的書來。」<sup>28</sup>由此可知，夏氏的人生境遇是促使他親近佛教的重要因緣。胡紹華從夏氏早年的求學經歷探求他與佛教的因緣，他說：「夏先生三次輟學的經歷，家境衰敗的艱辛，疏離學友的孤寂，以及諸多的憂情愁緒，也都可得到佛教『生本不樂』等類的慰藉。」<sup>29</sup>生活的困頓的確容易與宗教親近，夏氏也曾說：「宗教的起因，也許就為了人類有這種寂寞的緣故。」<sup>30</sup>

<sup>27</sup> 于在春：夏丐尊先生的晚年，原載於《文章》月刊第3期（1945年5月15日），轉引自《夏丐尊紀念文集》，頁48。

<sup>28</sup> 夏丐尊：日本的一燈園及其建設者西田天香氏，《東方雜誌》第20卷第20號（1923年10月25日），頁54。

<sup>29</sup> 胡紹華：夏丐尊的佛教思想與散文創作，《中國現代、當代文學研究》（1993年第9期），頁179。筆者在第二章已探討過夏氏求學的經歷，此恕不再複述。

<sup>30</sup> 夏丐尊：送殯的歸途，同註12，頁195。

民初幾十年間，中國有著相當深重的苦難，原本中國擁有兩次耀眼的光明：辛亥革命推翻封建君主專制、五四運動民眾的覺醒，然而政治腐敗、軍閥混戰將這些光明掩沒，造成人們在物質及精神生活上的壓抑與緊繃。知識分子原以為革命之後一切可以步入正軌，國家興盛指日可待，然而事與願違，民國政局給文人們帶來的是淒冷的寒冬，經過一番政治搏鬥的文人有了倦意，這種初見光明卻又跌落黑暗的事實，讓知識分子們產生理想與現實的衝突，季紅真觀察當時環境影響文人信仰佛教的情況：

在「五四」退潮以後，許多的文人學者走向了佛教。應該說這是中國知識分子的一個傳統的歸宿，「不僧不俗，亦僧亦俗」是一個普遍的現象，是中國知識分子心理結構的反映。<sup>31</sup>

中國佛教有著鮮明的入世精神，<sup>32</sup>胡紹華指出：

在我國近代，知識分子『半是儒家半是釋』的現象並不罕見，本世紀初葉，佛教以其龐雜的思想體系和精緻的思辯哲學，仍不失攏絡知識分子的力量，中國『文人必讀佛』的風習也一度興盛。<sup>33</sup>

夏丏尊對人生現實的關注大於佛教空門，因此他終究無法選擇出世。鄭振鐸形容：「他常常憤慨，常常嘆息，常常悲愁，他的憤慨、嘆息、悲愁，正是他的入世處。」<sup>34</sup>夏丏尊從弘一的日常舉止中體會藝術的生活即是觀照享樂的生活，指出「藝術和宗教實有同一的歸趨」，但他在「自憐囫圇吞棗地過了大半生」後，面對這樣的生活境界仍然顯得猶豫，他說：「雖然願從今留意，但是去日苦多，又因自幼未曾經過好好的藝術教養，即使自己有這個心，何嘗有十分把握！言之憮然！」<sup>35</sup>他表現出一種對蹈入佛門的怯弱和猶豫，葉聖陶便指出：

他自己承認是個怯弱者，又明知逃避現實是怯弱的表現，但是無法改變自己的本性，只好從宗教的教義中去求解脫。然而對人間世的關切究竟割不斷，對受苦受難的人們的同情究竟割不斷，他終於沒有得到解脫。<sup>36</sup>

<sup>31</sup> 季紅真：中國現當代文學中的宗教意識，《文學評論》（1996年第5期），頁47。

<sup>32</sup> 張家成認為：「佛教自傳入中國內地之後，通過與中國本土的儒、道思想及中國社會生活相結合，逐漸形成有別於印度佛教的中國佛教各宗，從而中國化。中國化的佛教，尤其是中國禪宗的一個重要特徵便是其鮮明的入世精神。由此使得中國佛教與人文精神達到了溝通。」見《略論中國佛教與人文精神》，《浙江大學學報（人文社會科學版）》（2001年第3期），頁45。

<sup>33</sup> 同註29。

<sup>34</sup> 鄭振鐸：悼夏丏尊先生，收於夏弘寧編：《白馬湖散文隨筆精選》（北京：中國文聯出版社，2001年10月），頁363-364。

<sup>35</sup> 夏丏尊：《子愷漫畫》序，同註12，頁50。

<sup>36</sup> 葉聖陶：夏丏尊文集·序，同註12，頁3。



豐子愷曾分析李叔同及夏丏尊面對出家態度的不同，他認為李叔同是因為「痛感於眾生疾苦愚迷，要徹底解決人生根本問題」，因而出家「行大丈夫事」的。夏丏尊有一副菩薩心腸和出家人的胸襟，他之所以沒有勇氣「行大丈夫事」是由於種種塵緣的牽阻，並認為「夏先生一生的憂愁苦悶，由此發生」。夏丏尊的多憂善愁使他：「看見世間的一切不快、不安、不真、不善、不美的狀態，都要皺眉，嘆氣。他不但憂自家，又憂友，憂校，憂店，憂國，憂世。」因為兩人氣質秉性的不同，在「人世」這個大學校裡，這二位導師所施的仍是「爸爸的教育」與「媽媽的教育」。<sup>37</sup>

夏丏尊在佛學修養的層次也影響了他在出世及入世間的取捨。這裡必須先解釋「空無虛靜」、「菩薩行」以及「法執」及「我執」的各個所指。所謂的「空無虛靜」可以培植人們通明透徹的大智大悟，而佛家的度人救難的「菩薩行」則可以激勵人們生成濟世救人的慈悲胸懷，前者須有後者作依託，否則將流於「獨覺禪」，而後者也須與前者的養心之道圓融地結合，如此方能修德正果。將所有存在之本質認為是固定不變、有實體之物，稱為「法執」；而將人類之本質認為是固定不變、有實體者，則稱為「我執」，兩者皆屬迷妄之見解，佛教徒必須同時破除法執及我執。譚桂林認為夏丏尊關切、悲憫人世間一切的苦難，性情偏於「菩薩行」，他指出夏丏尊未能透徹佛學的根本癥結：

佛家的空無觀念恰恰是被他用來作為破除我執的武器，一旦貪嗔痴欲等混合而成的「我執」被破除，夏丏尊的慈悲本性與仁厚宅心則在佛家的菩薩行信念的照耀下更加發揚光大了。<sup>38</sup>

夏丏尊具有悲憫眾生的本性，又從菩薩行的觀念中找到自我精神發展及人格建構的佛理依據，於是將慈悲與同情推及世間一切事物，意即將佛學與現實人生加以緊密地聯繫，這其實也是文人們普遍的處事態度，因為他們捨我其誰的責任感而「把一種宗教的精神投放到世俗的事務之中」。<sup>39</sup>正如夏衍所說：「丏尊先生在思想上受過釋家的影響，但他既不逃禪，更不出世，他的心是與國家的命運和現實的人生緊緊地聯繫在一起的。」<sup>40</sup>

弘一曾藉《金剛經》的四句偈：「一切有為法。如夢幻泡影；如露亦如電，應做如是觀。」對夏氏說明世間一切本來都是假的，不可太過認真，然而夏氏至

<sup>37</sup> 豐子愷：悼丏師，同註3，頁159。

<sup>38</sup> 同註17，頁117。

<sup>39</sup> 葛兆光：難得捨棄，也難得歸依——現代作家的宗教信仰困境，《東方文化》（1997年第7期），頁55。

<sup>40</sup> 夏衍：憶夏丏尊先生，同註4，頁205。

終都未能參透這個道理，佛法對他而言：「始終是一種心頭的慰藉，而不是一種信仰，猶如治傷病之表的止痛劑，而不是表本兼治的良藥。」<sup>41</sup>程稀也認為：「求解脫不過是他擺脫苦悶煩惱而得剎那歡愉的手段和過程，但歡愉之後還有苦悶，還得追求。」<sup>42</sup>夏氏的人生主調是入世的，有著正面積極的精神追求，但在現實遭遇挫折後，佛門就成了他療傷止痛的最好處所，葉至善說道：

夏先生信佛，他悲天憫人，認為世間只有痛苦，希望能從佛教的教義中求得解脫。他是不是真個相信西方有個『極樂世界』，恐怕未必；只是認為相信著總好一點兒，可以把痛苦看的淡薄些兒，求得心底的寧靜。<sup>43</sup>

夏氏對於佛法有著景仰敬慕之心，平日勤於誦習佛典，然而對於佛學修習難於持之以恆，歸根究底仍是弘一所說其「能說不能行」的根器所決定的，姜丹書在夏氏的傳略中寫著：「不茹素，不為僧，嘗曰學佛在心不在形，故至晚年雖亦皈依佛法，而以居士終其身。」<sup>44</sup>

夏丕尊的思想是儒佛並存的，儒家「經世致用」的傳統思想對他有著很大的影響力。「對於中國知識分子而言，出世取狂狷之途，只是一種手段，『入世』才是最終的追求。」<sup>45</sup>雖然生活現實使其煩悶迷惘，但他對現世始終沒有絕望，他選擇的仍是入世而非出世。夏氏雖對佛教義理多所探究，但終究未能捨棄俗世成為一位徹底的佛教徒，他將這種「菩薩行」的情懷昇華，正如朱自清所言，他以宗教家的精神貢獻社會，並以自身的人格感召世人。夏丕尊對人生現實的關注畢竟大於佛教空門，他選擇在人群之中，與萬人一齊面對生活的種種，對他來說這才是真正的安慰與解脫之道。

---

<sup>41</sup> 戴嘉枋：弘一大師與夏丕尊先生之法緣，同註 15，頁 92。

<sup>42</sup> 程稀：佛學與夏丕尊的語文教育學，《揚州師院學報（社會科學版）》（1992 年第 1 期），頁 129。

<sup>43</sup> 葉至善：徐條孚先生的《記夏丕尊先生》，同註 4，頁 178。

<sup>44</sup> 姜丹書：夏丕尊先生傳略，同註 12，頁 5。

<sup>45</sup> 劉曉林：論 20 世紀中國文學知識者形象的邊緣化傾向及其角色選擇，《青海師範大學學報（哲社版）》（1996 年第 1 期），頁 61。