

广西师范大学硕士研究生毕业论文

# 自觉和背离：现代文学中的基督教文化

Keeping Distance Initiative and Giving up: Christian Culture  
in Chinese Modern Literature

系 别： 中 文 系

年 级： 2 0 0 1 级

专 业： 中国现当代文学

研究方向： 中国现代文学

导 师： 黄 伟 林 教 授

研 究 生： 吴 霞

完成时间： 2 0 0 4 年 4 月

桂林·2004

## 自觉和背离：现代文学中的基督教文化

姓名：吴霞

专业：现当代文学

方向：现代文学

导师：黄伟林教授

中文摘要：基督教在中国的传播由来已久，但一直没有进入文学世界。到了 20 世纪，中国现代文学中却有着对基督教文化热切的关注和表达，并因为有了基督教的指涉，现代文学发生了意义和语言形式的变化。仅仅是中国文学自身发生了改变，抑或是此时的基督教已经不是彼时的基督教？

通过考察，本文认为这一文本历史现象并非偶然，而是有它特定的历史语境。在现代性语境中，中国文学开始言述和表达基督教。但综观现代文学中的基督教文本，笔者发现，基督教在中国既是观念的存在，也有教堂、教会等实体形式；基督教在中国既有观念性的基督教，也有生活化的基督教。而中国现代知识分子更多的是表现观念性的基督教，把基督教作为一种外来文化知识“拿来”介绍或者理性地为我所用。他们的创作中，无论是题材的择取，作品的构思；还是艺术手法的采用，圣经典故的运用，都散发着浓郁的基督教色彩。但作家们表现基督教题材，使用圣经语言，并不表明他们已经拥有自己的宗教思想或者基督信仰，事实刚好相反，大部分作家在理智方面选择、认同基督教的价值理念，情感上却丢弃不了传统的文化因素，于犹疑、徘徊中自觉地与基督信仰保持距离；一小部分作家一度在情感上亲近并皈依基督信仰，却很难抵御外部政治环境的压力和各种历史思想的诱惑，自觉地疏远甚至放弃自己的信仰。鲁迅和曹禺堪称是两种态度的代表人物。

本论文认为不能孤立地看待这一段“自觉和背离”的文本历史，历史同时也是话语的构造，在历史所标示的客观性背后，具有某种鲜明的意识形态性质。在特定时期内，现代文学正是凭借话语圈定了它的对象领域，树立起一个合法的视角，并由此建立起不断变更的历史法规，作为其价值取舍的准则。在这文史互为交错，互相依存的过程中，传统文化观、集体无意识、社会权威、个体欲望等等构成了强大的合力场，个体（作家）有意或无意中参与历史（文本）的创造，他们的作品同时承担了自我意义塑形与被塑形，自我言说与被权利话语所说，自我生命表征与权力话语压抑的命运。本论文以基督教文化为契入点，借助于对鲁迅、曹禺二人的文本在历史语境中如何变形、契合而成为一个意义增殖的文本的描述，揭示“文学的历史性”和“历史中的文学性”

graduate. 110 110

**Major:** modern and contemporary literature

**Field:** modern literature

**Tutor:** professor Weilin Huang

**Abstract:** In China, Christianity has been propagated since a long time ago, but it has never entered the world of literature. By the 20th century, there are a lot zealous concerns and expressions about Christian culture in Chinese modern literature, and due to the involvement of Christianity, modern literature has changed in significance and language form. Is this change occurred in Chinese literature by itself, or because the Christianity is not as it was?

By my exploration, I believe that this historical phenomenon in literature is not an accident, but happens in a specific historical context. In the context of modernity, Christianity is stated and expressed in Chinese literature at the time. In an overview of modern literature works involving Christianity, I find that Christianity exists not only in thoughts of Chinese, but also in churches and other objects. Christianity takes one form in thoughts, also it takes the other form in real life. Mostly Chinese modern intellectuals express the Christianity in thought,, they introduce Christianity as a foreign cultural knowledge, taking that for granted, or use the knowledge rationally. In their works, a strong sense of Christian thoughts are sent out in selection of themes, construction of ideas, adoption of artful means, and in-building of bible stories. But displaying themes in Christianity and using bible language do not imply that the authors have religious thoughts or they are Christians. It is true that most authors select and approve Christian value rationally, but they can not give up traditional cultural factors in emotion. Thus, in hesitating and maundering they keep a distance from Christianity initiatively. A small portion of authors were intimate with Christianity emotionally and christianized once, but they were not solid enough to defense against outside political pressure and various allurements of historical philosophy. Therefore they estranged from, even gave up their believing. Lu Xun and Cao Yu are representatives of these two groups respectively.

It is pointed out in this paper that the “Keeping Distance Initiative and Giving Up”

history could not be treated separately, since history is also a structure of discourse. Behind the objectivity indicated by history, there exists bright ideology nature. At certain time period, modern literature circled its objective fields with discourse, set up a legal view, and established unceasingly changing historical laws and regulations acting as rules to select and discard its values. In the process of mutual interlocking and coexistence, traditional culture view, collective unconsciousness, social authorities, individual desire and so on added to a formidable field of force. Individual author consciously or unconsciously participated in creation of history. Their works undertake self significance modeling and being modeled, expressing in his words or being expressed in discourse of authorities, self representing and being constrained by authorities at the same time. Taking Christianity as a key in this thesis, by describing the change and improvement of works by Lu Xun and Cao Yu to be more valuable, this thesis discloses “the historicity of texts ” and “the textuality of histories ”, questions the “truth” in history, inquires about the significance authenticity and value of historical literature, because the real significance of historical literature is shown only in the process of questioning already known spirit.

# 目 录

引言 问题的由来	1
1. 中国的现代性语义结构	5
2. 现代文学的双重现代性	5
3. 自觉和背离：现代文学中的基督教	7
三 鲁迅：一个人的“寓言”	10
1. 是“原罪”？还是恶？——《狂人日记》探究	10
2. 是复活？还是复仇？——《复仇（其二）》质询	14
3. 唯有理知，没有我信	18
四 《雷雨》：一出戏的命运	19
1. 戏外之戏——“序幕”和“尾声”的删除	19
2. 自我言说——罪与赎的主题	21
3. 被权力话语所说	25
后记	29

## 引言 问题的由来

基督教在中国的历史已有相当清晰的描述和阐释，学术界已经取得了以下共识：（1）基督教作为中国文化的“异己”力量与中国社会发生过曲折而复杂的矛盾冲突，出现了文化殖民现象，有了传教和反教，教会与教案，殖民化与本土化的社会冲突和义理争辨。（2）基督教随西学东渐之势进入中国，对中国社会结构的开放和近代化起到了一定的推动作用，中国传统社会中的政治、经济、伦理、教育、天文、历法和大众传媒等都因此而发生了或多或少、或隐或显的变化，描述、讨论基督教与中国的社会历史和思想义理层面上的复杂关联，无论从比较文化研究热点，还是检索西学东渐的过程和意义，都是近年的研究热点，也取得了丰硕的研究成果。

切的关注和表达，仅仅是中国文学自身发生了变化，抑或是此时的基督教已不是彼时的基督教，也有了变化？如此的历史事实其意义何在？这是本文想探讨的第一个问题。

毫无疑问，基督教与 20 世纪中国文学之间的关系，在近些年的学术研究中也已经得到详尽的梳理。其中有微观、局部的个案研究，也有以价值理念为线索的宏观把握，可以说，笔者感兴趣的方面——作品都已经被广泛地讨论过，新的发现都已经被写出来，但是，在后面的阅读

现基督教题材或者使用圣经语言，并不表明他们已经拥有自己的宗教思想或者切切实实的宗教信仰，事实则刚好相反，基督精神离他们很远。现代作家们这样表现又那样表达知识性的基督教又表明了什么呢？如此历史性文本其意义何在呢？不同的历史时期，不同的精神主体，作为接受者，笔者以为自己是有权追问的：历史中的思想传统是否能够解答现时生命提出的问题，是否能使现时历史中的生命个体找到真实的安身立命的根据？因此，笔者不完全同意有关评论者的观点：20 世纪中国文学与基督教是讨论中国文学的话题，不是讨论基督教的话题，不争辩基督教在 20 世纪中国文学里的有无和真伪，它的“存在”已是一个显而易见的事实，它们如何“在”才是我们讨论的对象。<sup>[2]</sup>于笔者看来，它的“存在”已是一个显明的历史事实，它们如何“在”——中国文学接受或排斥基督教不仅是中国文学自身的问题，而且牵涉到社会、民族、国家和个人的认知价值、

在《普通语言学》中，索绪尔认为，语言是符号之间任意组合的系统，符号与指称之间的关系完全是任意的，意义来源于人们约定俗成的规则。由此，在形而上层面上，是人在说话还是话说明人，争论不休。继尼采将真理看成是解释性的结果之后，德里达又以此为基础，提出真理的“语义波动说”，认为真理服从于一种“在…之间”的逻辑。也就是，真理的语义是介于“作者的意义”与“读者的意义”之间范围内波动。而福柯从“权力”角度来解释真理概念，认为将人文社会科学领域的知识、真理等概念和权力区分开来是不可能的。在某种意义上，真理话语已然是权力。

在就职法兰西学院的讲演《话语的秩序》中，福柯就人文科学话语的产生与流通的控制、筛选、组织及再分配机制作了分析。首先，在话语的内部，有一个由“学科原则”和“评论”等构成的控制程序，这样一些类似行规的话语“提纯”程序，将话语的生产和意义的流通保持在狭窄范围内。这实际上就是每日每时发生在大学、研究所及学术期刊间的事情。其次是话语外部某种“排斥”程序的存在，它借助“禁止”“区分”或“拒绝”等战略发挥功能，决定话语的合法对象，区分“癫狂与理性”、“真和假”。<sup>[4]</sup> 进而，在广阔的社会学视野内——把社会变成科学研究

福柯根据自己对知识话语的“考古”和谱系分析后指出：“西方的历史无法同‘真理’的创造及发生效应的方式分割开来”。<sup>[6]</sup> 新历史主义文论因此将“历史”置于传统文学理论的四个维度——作家、作品、读者、社会——之上。

福柯同时认为人文科学话语处在两种权力话语类型之间，一方面是支持统治权的权力倾向，

存在于它们运作的领域并构成自己的组织，权力是通过无休止的斗争和较量而转化、增强或倒退

着的过程；权力是这些力量关系相互之间的依靠，它们结成一个链锁或体系，或者正相反，分裂和矛盾使它们彼此孤立；最后如同它们据以实施的策略，它的一般构思或在组织机构上的具体化体现在国家机器、法律条文和各种社会领导权中。”<sup>[7]</sup>

福柯的权力网络实在是错综复杂、微妙曲折。仔细、冷静地观察（不妨设想自己是某个被观察的对象，但不要被情感的魔抓住观察者的心），是不是发现：不同的权力操作者在互相依赖、互为理由？但一眨眼，又在互相阻挠、相互取消？能不能这样说：在分布社会各个层面的势力和支配关系中，个体并不是权力强加于其上并欲对其征服或摧毁的消极原子（惰性材料），相反，个体自身就是“权力关系对身体、运动、欲望、力量施展作用的产物”，<sup>[8]</sup>个体并非置身事外，一尘不染；或者是权力的牺牲品，平白无辜；相反，个体是既是权力效应的对象又是权力的载体和工具，双重身份。

权力无孔不入，权力无所不在，乍一想，似乎令人欲罢不能。其实不然！“哪里有阻力，哪里就有反抗”，<sup>[9]</sup>既然权力是弥散在社会各个方面的力量关系，就不存在一以贯之的中央控制，权力网络的各个节点同时也就是其缝隙、软肋所在，权力自身达成的控制策略与管道，同时也为个体循此反抗、逃逸预备了可能的空间。也就是说，任何个体、主体在权力体系中均非完全无力的一方，它们同时也具备在不同位置 and 不同节点上消极或积极地抵抗、改变权力控制的内在潜力。因此，人文科学话语有可能既是一种意识形态的表达，又可能是一种对意识形态的自由反拨和对强权的消解，在这种统治和反统治，规范和反规范，制约和反制约之间，人文科学话语获得了自己的话语权。

它并不是被动地反映当时历史的外在现实，而是建构历史的现实动因。它也不仅仅是摹仿现实的存在，而是一个更大的符号象征系统。通过这个象征系统，某一特定历史时刻的事件才会具有观念层面的意义，文化才能显现出它与自身存在条件之间的关系。文学对历史的阐释和在历史中阐释文学，说明文学与历史具有某种互动共生关系，文学并不被动地反映历史事实，而是能通过对这个有机的文化化世界的阐释——参与历史意义的创造的过程——甚至参与对政治话语——权力运作和管

历史加以阐释的时候，并不要求去恢复历史的面貌，而是解释历史“应该”和“怎样”，揭示历



史中最隐秘的矛盾，从而使其经济和政治的目的彰显出来。通过对权力关系的细致入微、合理的想象，文学参与文化，并将现实中的诸多因素构成一个总体叙事模式，形成关于国家和个人的话语方式，使世界获得了自身的历史连续性，使中断的瞬间变成了连续而透明的可理解体，在精确再现和想象性复制中，把握历史不同时期是如何把人塑造成历史性的人物，看清历史存在的人在“话语惯例”和权力关系形态中，占据了怎样的地位。<sup>[10]</sup>无疑，这是现代的文学和历史观念，在中国传统的知识中，文学并不居于重要的地位。相对于经史子来说，列于集部的文学是一种低微的处于附庸地位的知识，走的也是附庸、从属的“文以载道”之路。如此，本文便能尝试思考基督教早已进入中国，却在 20 世纪初才进入文学文本这一饶有兴味的历史事实。

通常认为，基督教在中国的历程经历了三个不同的语境，每一语境都有不同的语义结构。从唐代景教的出现到明末耶稣会教士来华之前，基督教的传播发生在世界政治—文化的前现代时期，其语义结构是帝国文化性的。<sup>[11]</sup>所谓帝国文化性的语义结构指的是那种包括了知识体系、意识形态和价值信仰体系的大一统秩序。众所周知，儒家文化的特征就是一个包罗自然、社会、政治、伦理、宗教于一体的“天下合一”“天人合德”图式。在这样的帝国文化的恢宏气度中，小小一支东传基督教并不构成对中国文化理念和政治制度的冲突或威胁。明末清初的二百年（明 1368-1644），也就是基督教与中国发生关系的第二个阶段。若按历史学家汤因比在《历史研究》中对人类历史阶段的划分：黑暗时代（675—1075），中世纪（1075—1475），现代时代（1475—1875），后现代时期（1875—至今），这两百年正是资本主义起源，欧洲政治、经济风云突变时期。一边是悄然兴起的民族国家开始在理念和政治上要求自己的主权，分化瓦解“帝国精神”及其政治形式。同时在理性精神发起对上帝启示的绝对主权的造反之后，基督教精神本身也在分裂，新教的出现及其随后的教派分裂和教义理论的内在紧张，都与欧洲新兴民族国家的主权政治诉求有密切的内在关联。路德 1520 年在维滕堡烧毁教皇革除令和“公教会法典”，一同把欧洲统一的政治—法律—精神秩序的大宪章烧毁了。<sup>[12]</sup>但明末基督教东传（第一次“西学东渐”）并没有带来这些信息。如《中国思想通史》上说的：明末“传教士传来的西学并不是当时欧洲的新学，而是

心官第一伙 四子尔湖 本身就走现代性事件。如此在清朝不平坦的资本主义列强的隆隆炮声。在与西方资本主义列强遭遇的过程中，中国的“天下”破裂了，中国面对的是一个陌生的“世界”，中国被迫进入现代性语境。因为陌生，一种新的“文学”在不断重构生活经验和阐述陌生生活境遇的过程中产生，于是有了本文重点讨论的现代文学中的基督教文化。

发明创造出来的，并形成在主方语言的权力结构中被传播、操纵、部署、以及统治的模式。(14)

显然，中国的现代性语义结构是在外患日逼、内乱频仍、社会黑暗、时局险恶的重重危机中应对成型的。王晓明有一个很精采的比喻，他说，“在很大程度上，危机感就像是当时中国社会最肥沃的一片精神土壤，经过它的反复作用之后有一些思想种子就这么异常粗壮地生长起来了。”

试图纠正对抗性的思路和想法，但那种中国不变革就要遭受奴役，一旦变革又有可能主宰世界的看法却更加普及，康有为、梁启超等人在这方面起了极大的宣传作用，而严复的“天演论”则在较深的思想层面上起了相同的作用。这种强调现代国家关系中对抗性因素的看法对现代中国文化产生了非常深刻的影响。二是一种历史“进步”的“规律”的观念。当时的知识分子用各种来自

无意识。五四时期到 30 年代对“国民精神”、“国民道德”之类的强烈关注，就是突出的例子。四是在社会政治变革的意义上特别重视文化、艺术和思想的作用，而忽略其非政治性、非实用价值的观念。(16) 刘纳认为这里有一个溯因寻源的演绎模式：中国的积弱与落后，有诸种表征和原因。所有的直接原因，都是“根本”原因——国民素质差造成。而国民素质差，则由传统文化与

从梁启超的“欲新一国之民，不可不先新一国之小说”（《论小说和群治关系》）到陈独秀的

“今欲革新政治，势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界文学”（《文学革命论》），每当中国知识分子把拯救中国的法宝趋重在精神、思想、文化的方面时，他们便对文学怀着殷切的期望，期望文学为变民心、振民气、开民智出力，期望文学成为民族复兴和社会变革的先锋。

于是，文学因为“救国”的期望在不断的改良、革命中而成为现代文学。

现代文学摆脱传统经学的附庸地位获得独立，并且被置于中心位置参与历史叙事。它一面为历史的变革开道呐喊，将文学历史化；一面又小心翼翼的修复历史的裂缝，将历史文学化。这固然是因为文学变革的界标和历史变革的界标相重合，现代文学的发生、发展和中国社会、政治、经济、文化的变化紧密联系。所以提出“现代文学”这一概念还必须把作家和文本以外的全部文学实践纳入视野，尤其是现代文学批评、文学理论、和文学史的建设及其运作。这些实践直接或间接地控制着文本的生产、接受、监督和评价，支配或企图支配人们的鉴赏活动，使其服从于民族国家的意志。在这个意义上，现代文学一方面不能不是民族国家的产物，另一方面，又不能不是替民族国家生产主导意识形态的重要基地。〔18〕

同时，也不能忽视中国先进知识分子的中介作用，知识分子的文化想像在现代文学的发展过程中具有重要的意义。曾经的士大夫只是“为赋新词强说愁”，现代的知识分子从事创作却是为

是表现在用“一元论思想模式”去批判传统文化（因为传统文化确乎是一元的），而是沿用“一元论思想模式”塑造新文化，而现代文化恰恰是高度分殊的：价值体系、知识体系、意识形态独立，各有各的语言结构，各有各的社会功能。中国的五四新文化运动号称启蒙运动，其实际功能却被规定为合文艺复兴、新教改革、启蒙运动三者为一：既要冲破理学的束缚，解放人的感性世界，又要重建人的价值信仰，还要引进现代的知识、方法论。在这样艰难的背景下，再加上中国知识分子固有的“一元论思想模式”作祟，中国现代文化的分殊化如终不曾得到彻底的完成。知识系统道德化、政治化，不能严守价值中立的立场；伦理系统又政治化，受到严重的意识形态污染；反过来意识形态又道德化，往往以善恶标准替代历史或政治的合理性尺度。客观知识，伦理价值、意识形态三者互渗，甚至三位一体，真是一片文化大混乱。〔19〕

探寻现代文学的艺术自主观念变得非常困难。但终究文学是以人的审美为中心，政治的、伦理的、哲学的蕴含，诚然是不可或缺的层面和组成部分，却是要经由审美地改造和整合后而成为审美价值系统的有机部分，而不是外加进去的。所以，即使陈晓明认为现代以来的中国文学，“说到底就是一部中国现代性断裂的情感备忘录。它一直在为现代性的合法合理与合情展开实践”。他也没有否定，即使在那些“完全依照革命理论写作出来的”作品中也存在没有被压抑住的一种文学质地——“这种质地使文学在任何时候，在任何境况中还可以被称之为文学，还可以被识别

为文学”。<sup>[20]</sup>

本文以为，五四知识分子在投入奔腾呼啸的历史洪流时，怀抱着非文学的热情，也保留着对文学本身的梦想。

在陈思和的《中国新文学整体观》中，他将启蒙划分为启蒙的文学和文学的启蒙。文学的启蒙，重点在文学，指的是文学本体意义上的启蒙，它要求知识分子将社会责任感和学术责任感（艺术良心）区分开。启蒙的文学，重点在启蒙，文学作为启蒙的手段而存在的。即是说，启蒙的文学是传播新思想的载体，它的旨意在于为新文化运动的思想启蒙服务，因此它所承担的是一种非文学的任务：诸如把时代的主题演化成创作的思想主题，教育民众，唤醒民众；把倡导或反对社会上某种现象作为创作的目的，通过艺术形象为社会问题寻找答案，以起到“揭出病因引起疗效”的功用等等。这多半是思想领域，哲学领域，或者是社会学方面的题目。<sup>[21]</sup>但如前所述，在百废待兴、民众尚且处于昏睡之中时，文学义不容辞地担负起这一使命。陈思和认为五四初期两种启蒙是并存的，无论是在陈独秀的“三大主义”，还是在周作人的“人的文学”中。而且在二十年代文学研究会开创“人生派”时期，这种局面依然并存着。不过，当“为人生”与“为艺术”两个口号被抽象出来作为对峙的文学观念以后，“五四”时期两种启蒙意识并存的局面便不可避免地被撕裂了。三十年代以后，政治气氛严峻，两种启蒙意识的文学都发生了内在的转变，受到战争文化的制约。按他的分析，本文所论及的现代文学大家鲁迅分别担当了启蒙的文学和文学的启蒙的重任，而曹禺则是由在三十年代仍坚持文学的启蒙的京派培养出来的戏剧家。

结合课题，笔者将启蒙的文学和文学的启蒙概括为现代文学内在的政治现代性追求和艺术现代性追求。政治和艺术的双重现代性追求构成了现代文学的内在张力和冲突，导致新文学理论中“工具论”和“自主论”悖论式存在，也导致了现代知识分子的两难困境和摇摆不定的姿态。而这一切为后来者从历史话语含混处发掘历史权力运作的真相提供可能。

### 3、自觉和背离：现代文学中的基督教

因为建设一种新文学的迫切心情，基督教进入中国文人的视野，也因此被表述得支离破碎。

在基督教——新教诸宗（对现代中国政治文化产生重大影响的恰恰是这种新教）随西方民族国家的殖民扩张进入中国之前，明末耶稣会士带来的前一种基督教并没有退出中国的历史，他们所传的西方旧学中，科学理性还没有和天主实义分离，还没有成为一种“主义”，还没有与民族国家的利益及其主权扩张依赖的军事强权结合。而西方的新学之新，在于科学理性已经成为“主义”，已经和天主实义分离并且和民族主权国家结合，并且面目并非只有一个，经验理性主义和马克思主义都是科学主义。也就是说，有一种科学主义，一种政治原则——民族主义国家伦理以及另一种基督教——英美民族国家主义式的新教同时伴随西方坚船利炮进入中国。它们却有着迥然不同的命运。按理说，五四时期的危机之一是意义危机，文学是对价值意义的追寻，五四文学先辈应该亲近基督教，因为解答价值意义问题的钥匙在上帝的手中。但他们首先欢迎的是“赛先

生”和“德先生”。

又要提到王晓明的比喻，什么样的土壤孕育什么样的种子。“科学”可以为我所用，“民主”也可以为我所用，“中学为体，西学为用”，这一直就是中国知识阶层普遍的价值取向。这本无可厚非，假如只当它们是“科技治国”的手段，引进、提倡并应用于实践的话。事实上，手段成为目的，“德先生”、“赛先生”成为了“德菩萨”、“赛菩萨”。在唯“天下为己任”的中国经世型知识分子那里，一切社会、经济、政治、道德、学术都被化约为一个“根本解决”的政治问题，而“根本”取决于“主义”。<sup>[22]</sup>“主义”纷争，但都标举启蒙的口号。也就是说，现代知识分子的人生关怀无论通过什么样的中介，总是落到社会政治层面，落到意识形态的塑造，这是他们真正的终极性关怀。“治国平天下”，过去是，现在也是他们个体人格的终极性意义。

有这么厚积的集体无意识，基督教的精神特质被冷淡、忽略，作为文化知识的基督教被书写、表达就不奇怪了。既然是知识，岂不可以为我所用？

以往的研究中，有学者认为始于 1922 年的“非基运动”是基督教由被推崇到被拒斥的转折点。事实上，从“五四”到“非基运动”之间存在着一种对基督教潜在的态度上的一致性。1918 年《新青年》杂志上刊登了对一封读者来信的答复，来信质问为什么作为新文化旗手的《新青年》只集中火力攻击孔教，而忽略了西方的基督教，并认为这是一种不公平也没有必要的偏袒。《新青年》编辑部以刘复（即陈独秀）的名义回复了这封信，声称孔教所散布的毒素大大超过了西方宗教，由此可以暂时推迟对西方宗教的讨论。<sup>(23)</sup>言外之意，不难领会。我们不妨对他们的话语作一分析，以此透视在不同历史时期内，现代文学是如何圈定自己的对象领域，如何建立自己的价值取舍准则。在《基督教与中国人》中陈独秀说：“支配中国人心底最高文化是唐虞三代以来伦理的意义，支配西洋人心底最高文化是希腊以来美的情感和基督教信与爱的情感。”“我以为基督教是爱的宗教，我们一天不学尼采反对人类相爱，便一天不能说基督教已经从根本崩坏了。基督教底根本教义只是信与爱。”而“中国的文化源泉里，缺少美的，宗教的纯情感，是我们不能否认的。不但伦理的道义离开了情感，就是以表现情感为主的文学，也大部分离开了情感，加上伦理的（尊圣、载道），物质的（记功、怨穷、诲淫）色彩，这正是中国人堕落底根由。”他以政治家的情怀深情呼吁中国新文化的建立当吸取基督文化的核心观念，“把耶稣崇高的、伟大的人格和热忱的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗，污坑中救起。”<sup>(24)</sup>同样，周作人以《圣经》“抛砖引玉”，发表了一篇题为《圣书与中国文学》的文章。他开始就说自己偏重的不是教义，而是古代希伯来文学的精神及形式与新文学的关系。这篇文章的首要目的是促使中国学者去研究华夏传统的经典，正如西方人分析《圣经》那样：“新旧约的内容，正和中国的四书五经相似，在教义上是经典，一方面是国民的文学；中国现在虽然还没有将四书作文学研究的书，《圣经》之文学的研究在欧洲却很普通……”他对于妇女和恋爱的总是特别感兴趣，所以也注意到《圣经》中的恋爱诗，即“雅歌”。他强调，“……雅歌的价值全是文学上的，因为它本是恋爱歌集”。周作人强调“雅歌”相对的“世俗性”，一是肯定爱情的“神圣性”，另一方

面是促使中国学者研究四书五经的“世俗意义”。其次，周作人以为，《圣经》应该可以协助中国新文学的发展。他说：“《圣书》与中国文学有一种特别重要的关系，这便因它有中国语译本缘故。本来两国文学的接触，性质上自然发生多少变化，不但思想丰富起来，就是文体也大受影响，譬如现在的新诗及短篇小说，都是因了外国文学的感化而发生的，倘若中国文学的自然发达的程序，还不知要到何时才能有的呢。希伯来文学里的那些优美的牧歌……及恋爱诗等，在中国本很少见，当然可以希望它帮助中国的新兴文学，衍出一种新体。《预言书》派的抒情诗，虽然在现今未必有发达的机会，但拿来和《离骚》等比较，也有许多可以参照的地方。这是从外国文学可以得来的共通的利益，并不限于《圣书》；至于中文的全文译本，是他所拥有的，因此便发生一种特别重要的关系了”。〔25〕

此时，他们姑且为建设新文学的历史使命上从文化、文学的层面肯定《圣经》，一旦使命变为反帝国主义，就从政治层面去质疑主动进入中国的基督教(毕竟，大部分世俗的实体形式如教堂、教会和传教士更多是因为侵略炮火和不平等条约才成为可能)，就把它和帝国主义的文化、经济、政治的侵略联系在一起，从而强化它的工具性，任何文化层面上独立、公允的评价都只能视作逆流。于是，“非基运动”中陈独秀首先放弃了早年的观点，坚决地站在反宗教的立场上。周作人一开始还和陈独秀针锋相对，后来也不得不以“城门失火，殃及池鱼”无奈地承认在当今“中国与华洋帝国主义殊死斗之时，欲凭一番理论一纸经书使中国人晓然于基督教与帝国主义本系截然之物，在此刻总恐怕不是容易的事吧。”〔26〕周作人、陈独秀的话语揭示了现代知识分子在“话语惯例”和权力关系形态中占据了怎样的地位。不论是主动干预，还是被动应战，个人和集体、话语和权力、文学和历史，已经相互制约并且共谋了。

否则无法理解田汉式的由 1920 年的《灵光》到 1922 年的《午饭之前》情感上于基督宗教精神的陡转。否则无法理解现代文学中圣经语言向社会现实和个人的意义的类比转化，它所具有的神圣性、象征性意义被淡化，语言的现实性和功能性则被增强。否则也无法理解基督教这一段被自觉书写但意义背离的文本历史。自觉是指作家的写作姿态，无论是为文学的启蒙，还是为启蒙的文学，基督教的文本历史或者说历史的基督教文本，都是一种自觉的参与和创造。背离是说大部分作家在理智方面选择、认同基督教的价值理念，情感上却丢弃不了传统的文化因子，于犹疑、徘徊中自觉地与基督信仰保持距离；一小部分作家一度在情感上亲近并皈依基督信仰，却很难抵御外部政治环境的压力和各种历史思想的诱惑，自觉地疏远甚至放弃自己的信仰。

由于殖民主义和帝国主义的集体经历，所有第三世界的文本都必然要“读作我所称之为的民族寓言”，其中“私下的个体命运的故事始终是公开的第三世界文化和社会所处困境的寓言”。

-----弗雷德里克·杰姆逊

### 三 鲁迅：一个人的“寓言”

鲁迅有许多关于宗教文化的言论，对此不同时期的阐释者都作出了自己的阐释。无论是说“他的信仰是在哲学，不是在宗教”（内山完造），还是说“鲁迅是一位为拯救世人而受难的基督”（杨剑龙），一般都公认“鲁迅对宗教文化本质内涵的深层次切入和体认，代表了中国现代作家对宗教文化理性思考的最高水平。”<sup>[27]</sup>也正是这一高度促使笔者思考。因为“感受到上帝的乃是人心，而非理智。而这就是信仰，上帝是人心可感受的，而非理智可感受的。”<sup>[28]</sup>

#### 1，是“原罪”？还是恶？——《狂人日记》探究

鲁迅的文学创作在其本源的自觉性上，类似宗教信仰者的宗教性自觉，此言由日本学者竹内好开了先河之后，用原罪、文化原罪、忏悔意识等等挖掘鲁迅的文本便蔚然成风。

《狂人日记》是中国现代新文学的第一篇白话小说，其意义非同寻常，不仅仅因为它为新文学提供了一种完全意义上的现代的文学形式和经典作品，还因为它的主题和时代意义——一篇揭露和控诉封建礼教和家族制度的檄文。用“原罪”阐释《狂人日记》的文本意义，可以以吴俊的观点为代表。他认为：鲁迅不是基督徒，要想在鲁迅身上找到并且证明那种完全基督式的“原罪”证据是荒谬的，鲁迅根本没有面对上帝的那种“原罪”感和宗教感情，他怎么可能会有基督徒的精神状态和心理特征呢？但是，“我有这样的感觉，在许多时候，在鲁迅的灵魂深处，特别是在他深刻地面对自我的时候，他却身不由己地表现出了一种执著而明显的‘负罪’意识，认定自己原有一种不可饶恕的罪恶，这罪恶是与生俱来的，无法改变的。也许只有通过毁灭自身、牺牲自己才有可能使自己的灵魂得到安慰和拯救。这种意识在鲁迅的心理中是如此强烈和顽固，它虽然并没有丝毫的宗教色彩，但是鲁迅对这一意念的执著与虔诚，却使我几乎往往只能用“原罪”意识来比拟它。”<sup>[29]</sup>

由于“感觉”，预设了这样的前提，吴俊强调《狂人日记》是一部“原罪的忏悔和绝望”<sup>[30]</sup>之作。因为，鲁迅若不是意识到自己有着深重的罪恶（原罪）的重负，不是意识到自己也是一个不赦“罪人”，“我”（狂人）显然不能突然产生这种对于自己的深刻怀疑和不安，也不可能发出如此绝望无助的呐喊。进而，吴俊以这种由上到下的逻辑方法分析《风筝》、《伤逝》等一系列作品，并得出结论：负罪意识已成为鲁迅的一种生命意识。鲁迅的精神、生活和生命悲剧，从某种意义上说，就是根源于他的负罪意识。<sup>[31]</sup>

吴俊的逻辑是：负罪意识(罪感)=原罪，俨然罪感就是基督徒人生在世的显然状态(生命意识)。吴俊用着重号表明他仅仅是用基督教的原罪“比拟”。

但恰恰他错了！以为基督教精神提倡以罪感为个体生命的理想境界，罪感是精神的目的性意

向,明显地是理解错误。罪感意向并不是基督教精神意向结构中的显现状态,而是引发另一种心理意向的根据和基础。在极为复杂多宗的基督教各派别中,没有任何一派把罪感的精神状态确立为个体精神所应企达的境界,而是个体精神被规定的在体性意向状态。“罪”在希腊文中的原初含义是“偏离”之意,就象人射箭未中的。按基督教义理,罪是人与上帝的关系和人与人的关系的偏离和断裂。前一种偏离导致人与自身价值本源(上帝)关系的断裂,这就是罪;后一种偏离导致人与人的互相关联的断裂,是为恶;人与上帝关系的偏离必然导致人间关系的断裂,恶是罪的结果。<sup>[32]</sup>因而原罪首先指人与神关系的破裂,是一种在体性的欠缺,人之罪性或人的致恶倾向乃客观存在。同时罪也启示着人永远的方向:认识神,追求神,恢复人的神之肖像。所以,罪感引起人精神意向上无力自助的心向,生命自感卑鄙、渺小、可悲,同时更重要的是,罪感引发的是一种祈求的意念,祈求生命的重生,渴慕恢复与上帝的原初关系。罪感生命意向渴望从自身偏离与上帝的关系的状态中走出来,从生命的沉沦状态中走出来,从人的跌落状态中走出来。<sup>[33]</sup>通过一系列中介性意向,羞愧、敬畏、恭顺、回忆、祈祷、祝福,罪的生命重获新生,从罪的生命转向爱的生命。

吴俊的“比拟”是错误的,负罪意识和爱感,两者在精神意向上根本就是南辕北辙。

都说“罪”的自觉是以《狂人日记》为发端,我们不妨打开作品,认识一下这自觉的是什么“罪”,又是如何自觉的?它究竟是“原罪”,抑或仅仅只是恶?

《狂人日记》中第一种自觉到的“罪”是发现了民族的罪恶历史,出现在第三节:“我翻开历史一查,这历史没有年代,歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着,仔细看了半夜,才从字缝里看出字来,满本都写着两个字是‘吃人’”<sup>[34]</sup>

这“历史”,这“吃人的筵席”,横竖摆开也有几千年了,何以多少仁人志士们都视而不见,在鲁迅,一下子就“暴露”出来?公平地说,这其中已有阮籍的颠狂、贾宝玉的“残忍乖僻之邪气”,何以它们都没有自觉为罪恶?我们得把目光投向“讲述话语的年代”。

恰好,鲁迅是站在现代性的语义结构中,启蒙者拥有科学理性主义大旗,高呼“我是我自己的,他们谁也没有干涉我的权利。”传统作为理性的对立面只具有否定的意义,礼教、家族制度束缚着个人的天性更需要批判。若不是五四启蒙运动“反传统”的强势话语,纵有几声呐喊,也会被五千年的“仁义道德”淹没。在“反传统”的强势话语中,过去的社会—文化—政治秩序被视为一个整体,而且,这种社会—文化—政治秩序必须作为一个整体而予以否定。对鲁迅这“听了将令”的启蒙者来说,“反传统”是他们(也是自己)存在的基本模式,“反传统”就是争取生存的权利。否则无法理解,1907年时深情地说:“吾广漠美丽最可爱之中国兮!而实世界之天府,文明之鼻祖也。”现在他却憎恶地说:“所谓中国的文明者,其实不过是安排给阔人享用的人肉筵宴。所谓中国者,其实不过是安排这人肉筵宴的厨房”(1卷P216)即使没有“听了将令”,鲁迅也是要反传统的。因为他接受过西方进化论和人本主义,“尊个性而张精神”。而几千年来压抑得国人喘不过气、心理扭曲、无个性、无精神的正是和历史王道相辅相成的“仁义道德”。如果说,



王道是永远肯定“吃人”的正当性，迫使国人承受人“吃人”的事实，那礼教和家族制度就是让“吃人”者有胃口，并帮忙将人肉筵席一朝又一代地摆下去。它们并不是教人活着，而是教人活着比死了还不如（想想祥林嫂的悲剧），鲁迅的矛头必须指向礼教和家族制度。

五四先辈有令人敬佩的决裂勇气，这传统怎么能说割裂就割裂呢？

无疑，鲁迅是睿智的，他在“反传统”的过程中同时洞悉了自身的历史性，即自己是站在传统之中“反传统”。由此《狂人日记》中另一种个体的“罪”意识自觉产生了。分析《狂人日记》中产生的个体罪意识，是非常有意思的，因为个体的罪意识也是从个体与各种关系的破裂中产生的。西方文化里，文化的本质乃为各种关系之体现，而作为文化主体的人即一切社会关系之总和，这些关系包括人与自然、人与超然、人与自我、人与群体等关系，由此构成文化层面的丰富多彩。而这些关系的破坏或破裂则直接危害着人的根本存在及其文化建构。但在中国传统文化中是没有人于超然、人与自我这层关系的。鲁迅接受了西方启蒙思想，于是，他的文化关系中包括了人与自我这一层。

《狂人日记》中这种个体的“罪”意识，首先是在人与群体这一层面的怀疑中产生的。第一类是人和历史的。它有二方面，一方面是因为历史的传承：既然中国的历史传统是“吃人”，中国的文明是食人者的厨房，那么自我作为一位无法摆脱传统的反叛者，同时也就成为“吃人者”的帮凶。另一方面就是个人与传统背逆，由此产生的反叛传统的大逆不道的罪恶感。第二类是个人与家族的，尤其以与大哥的关系破裂为代表。它也包括两个方面，一方面是因为血缘的延续：“吃人的是我哥哥！我是吃人的人的兄弟！我自己被人吃了，可仍然是吃人的人的兄弟！”另一方面就是自己对大哥的怀疑。这种伦理关系的破裂，对狂人是致命的，因为伦常秩序的规定就是几千年“仁义道德”的基础，也是人之社会关系是否正常、人之存在状态是否合理的标准。但是，狂人怀疑大哥，怀疑母亲，怀疑周围所有人，他所立足的社会关系完完全全不正常了。由于接受启蒙教育，狂人对自我人格的圆融自足也产生了怀疑：“我未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉……”？虽然他是犹犹豫豫，吞吞吐吐。“我未必无意之中”，和“当初虽然不知道”——似乎还要给自己寻找某个借口。

笔者曾经以为狂人在这种个体的失落、震惊、惶恐和绝望中，已经意识到个体生存的无根基性和生命本体的欠缺性，直指宗教意义上的原始欠然(原罪)——“现在明白，难见真的人”。但是“救救孩子……”的著名呼吁一喊出来，别人谓之“对于光明的呼唤”，<sup>[35]</sup>我却惋惜鲁迅失去了机会发现或者改变什么了。或者鲁迅再坚定一点点，他就可以接近西方古典哲人苏格拉底终其一生在追问的问题：如何应对人世的欠缺？如何建立并维持有序的政治？假如“他的信仰是在哲学，不是在宗教”（完山内造）的话。

鲁迅的有限不在鲁迅自己，我们的古典文化里欠缺对人世的根本欠缺的认识，无论是儒，还是道。儒道精神之所以是固守现世的精神意向，拒绝另一个超验世界，很大程度上基于对生命自足的确信，对现世的绝对肯定和超世的拒绝，基于对个体生命的本源——自然性命自足的确信。

启蒙精神又声称人要从形而上学和神学的绝对理念——人类的不成熟状态中解放出来，人可以为自然立法，为道德立法。其实很好理解现代的集体共同体之类的主义话语为什么备受五四启蒙者的青睐，它们岂不同儒家的信念——“修身齐家治国平天下”——不谋而合？只不过，普天之下，不再是王土，“这大清国是我们的”。而这一切都源于对人性的完全信任。

就算鲁迅在半犹豫、半挣扎中痛苦地意识到人世的欠缺，人性的局限，自觉到人的“原罪”，他又能怎样呢？儒家信念一重世界的存在方式没有提供超验的意义世界，现代启蒙主义又已经催人接近神性的上帝的天梯。崇尚儒家信念，坚持君子人格的屈原在思无所依的困境中自尽了；庄子认定现世的自然状态没有过失，过失是由历史道德扭曲，因而退出历史时间，逍遥游；尼采质疑启蒙的理性，又不信神圣的上帝，在自己的超善恶王国疯狂了。无论哪种结局，都不是新文化启蒙者需要的。启蒙者怎能疯狂呢？那将由谁来对传统发难？启蒙者怎么能够自尽呢？那将由谁来唤醒沉默的国民？启蒙者怎能退出历史时间呢？那历史将由谁进行到底？

启蒙者必须进入历史时间，必须去承受历史事实的罪恶。于是，狂人病愈后赴某地“候补”。

这是不是很奇怪？深刻地觉醒到历史王道、礼教、家族制度“吃人”的罪恶的人，怎么还能够进入历史王道、礼教、家族呢？他怎么能心安理得、若无其事？除非有二种可能。第一，是所有的罪恶感都消失了。历史的罪，既然是王道、礼教、家族的合谋，那就于历史本身无关；个体的罪，前者既然是文化的传承、血缘的延续，“我未尝不是无意之中吃了我妹子的肉”，因为是“无意”，所以很无辜；后者既然是伦理秩序上的不道德感，那只要人伦关系恢复正常，不道德感是不是就取消了？我曾经说，鲁迅只差那么一步，近在咫尺，现在看来那一小步已经是永远之遥。当吴虞在《吃人与礼教》（紧随《狂人日记》在《新青年》上发表）中一桩一桩地举着中国历史上真的有哪几件吃人的案件，将礼教吃人的象征变成礼教吃人的实例，在“话语惯例”中，鲁迅那一点点犹豫、挣扎也不存在了。个体的罪恶完完全全是五千年“仁义道德”的结果，人的本性是美好的，浩浩然有生德之气。“没有吃过人的孩子，或者还有？”不，“没有吃过人的孩子，一定还有”。

吴俊、汪晖等人肯定不会同意笔者的意见，因为他们认定鲁迅一生都在负罪、忏悔、自责、自审。于是就有第二种可能，狂人以罪恶之身进入历史时间，觉醒的个体要改变这罪恶的历史：反抗——变显现王权和礼法的历史（历史本身是清白的）为个体生命力自由舒展的历史，这首先从救孩子开始。问题是，既然感性个体（启蒙者）的自我残缺又破碎的话，他哪来力量“肩负起黑暗的闸门，放他们到宽阔的地方去，此后幸福的度日，合理的做人”？<sup>[36]</sup>还有，前五千年历史因为礼教、王道的压制本然生命（吃人）是不合理的，那为生命力的自然舒展的历史是不是就会正当、合理？反抗的出发点是正确的，并不能保证其方式和最终结果也是正当的。

笔者反复地想，是不是因为这是“听将令之作”，并且要“慰藉那在寂寞里奔驰的勇士，使他不惮于前驱，”才不惜“曲笔”，加上“救救孩子”的呼吁。控诉礼教和家族制度的弊害，告慰了前者，又启迪了后来者。而他自己则绝望地洞察这一切都是虚妄，加上序言构成“反讽”。但

这样岂不是鲁迅很不真诚？学者们又有了这样的理解：《狂人日记》是一曲强者被弱者毁灭的悲剧，少数人被多数人欺负的悲剧。这种悲剧仍然以悲剧主人公的失败为结局，但这种失败并不使读者产生“四大皆空”的感觉。它不是导向道家的离世、佛家的出世、儒家的顺从和法家对强权的肯定，而是把人更深地吸入这个悲剧性的反抗过程：因为只有在这个过程中才呈现着一个人、一个中国知识分子的尊严的骄傲，一个现代中国人存在的价值和意义。而在所有别的人物身上，是根本感觉不到所有这一切的。《狂人日记》使中国知识分子感到自我存在的悲剧性，感到自我存在悲剧性的严重性，并在这个沉重的悲剧命运中发掘了自己存在的价值和意义。<sup>[37]</sup>也就是说，鲁迅的创作是对中国社会的呼吁，又是赋予其生命的一种形式，汪晖甚至用加缪的以荒诞担负荒诞来比喻鲁迅的文本创作。<sup>[38]</sup>

也就是说，确实有某种绝对价值的存在，并且，鲁迅确信于这些绝对价值。如果没有对某种绝对价值的确信，何以让他的文字成为有意义的形式？那么，这只能从相反的方向说明，鲁迅所确信的恰巧是人的自我拯救能力。所谓自觉的“罪”意识，只是生存论上的恶，而不是基督教的原罪，一种在体论的原始欠然。

## 2，是复活？还是复仇？——《复仇（其二）》质询

假如说《狂人日记》多多少少有“听将令”，不能完全代表鲁迅对基督教原罪观的真实想法，那《野草》应该不是奉令之作吧！《野草》是学界公认的鲁迅隐秘的内心世界最充分和最深入的展示。鲁迅的至友和同时代人曾分别认为或者听鲁迅自己说：鲁迅的哲学都体现在《野草》中了。陈思和一再地强调，“《野草》和《狂人日记》等作品不一样，……读这些作品，自然也可明白语言背后有深刻的社会内容，但如作启蒙解，理性就会割裂真正的艺术内涵。”<sup>[39]</sup>钱理群说：“《野草》正是对灵魂深处的一次逼视：这是鲁迅最个性化、最具有独创性的精神创造物，是鲁迅心灵炼狱中熔铸的诗，是鲁迅微妙的难以言传的感觉（包括直觉）。情绪、心理、意识（包括潜意识）的捕捉，是鲁迅更高、更深层次哲理思考的展示，它最充分地显示了鲁迅式的思维方式，鲁迅式的心理特质，鲁迅式的情感方式，以及鲁迅式的美学风格。读者终于就得了一次几乎是绝无仅有的机会，得以通过《野草》打开鲁迅心灵的奥秘。”<sup>[40]</sup>

笔者不敢说言自己探寻到了鲁迅心灵的奥秘，而是《野草》中的一些文章涉及鲁迅对基督教拯救观的理解，它们为本论文的论点提供了依据。

圣经中有一个人物屡屡被鲁迅提起并且也有文本表现，那就是耶稣。耶稣基督在圣经中的地位非同寻常，圣经中从始至终满了基督，旧约满了基督的预备、预表和预言，新约满了基督的事迹、教训和榜样以及讲论、述说、阐明有关基督的工作、恩典、旨意及他和世人的关系。可以说，圣经就是为基督作见证的，那耶稣基督是圣经的主题，是信仰的基础，是神人关系的唯一凭借和所有内容。所以，鲁迅对耶稣的理解也可堪称是探寻鲁迅和基督教这一历史事实意义的“唯一凭借”。我的探寻是围绕《野草》中的《复仇（其二）》展开。《复仇（其二）》取材于圣经，文中多

汪晖对鲁迅的个人，自我及其对启蒙主义历史观的否定与确认（1903 年——1924 年间的思想）有着非常详细的寻因溯源式的分析和归纳。他是这样说的：自由的个人，摆脱了一切人为的桎梏的个人，在鲁迅的文化哲学中被大胆地提高到了非凡的高度。对它来说，既没有尘世的权威，也没有天堂的权威；它以自己的自由意志剥夺他们两者仅仅由于对人类精神的奴役才占有的皇位。由这真正存在的孤独个体出发，一切道德、法律、宗教、国家、观念体系、现行秩序、习惯、义务、众意……都被作为“我”、“己”、“自性”、“主观”的对立物而遭到否定。<sup>[41]</sup>坦白地说，这一大段话，无论是代表了鲁迅的个人观，还是代表了汪晖意义上的鲁迅个人观，都让笔者这个酷爱温暖的人感觉到一种无法忍受的冷气。汪晖将这样一个“思想行为，必以己为中枢，亦以己为终极：即立我性为绝对自由者”<sup>[42]</sup>分为四个层面的意义。

本文将以此《复仇（其二）》中关耶稣的文字一一展开这四个层面。

第一、他是真实的、具体的人而非普遍的人，是个别的个体，是由于其独特性而有别于其他自我的我——“此我”。耶稣完全符合，全世界的基督徒都承认，耶稣基督只有一个。他真实地存在过，一个木匠的儿子，一个善良的牧羊人，他是“耶稣”，也有别于同样个性独特的那个“撒旦”、“摩西”。汪晖指出鲁迅这种思想主要来源于个人无政府主义理论先驱施蒂纳，“唯一者”是世界的核心、万物的尺度、真理的标准。如此看来，鲁迅的的确确接触过圣书的，因为耶稣说过：“我就是道路、真理、生命、若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约翰福音 14 章-6）他还说，他是世界的光、跟从他就不要在黑暗里走，必要得著生命的光。还有什么比生命、真理、道路更重要？选择耶稣，鲁迅非常正确。不过在教义中，耶稣既是人之子，又是神之子，是三一真神。上帝怜悯世人，派他的独子降临人寰，以其清白之身来替罪孽深重的世人代为受过，以自我牺牲来换取人之拯救的希望和可能。人白得救恩，因信称义。

第二，这种对于独立自主的个人的捍卫，在很多场合不仅导致关于一般个人而且导致关于特别的天才、卓越的个人的思想。也就是强调每一个个体的独特性，“人各有己”、“朕归于我”，同时又强调优秀人物的“独异”、“自大”，呼唤与庸众处于对立状态的“明哲之士”。在鲁迅的文字里，他常常把耶稣和孔子、释迦牟尼等大人物相提并论，所以庸众与天才对立的思路在《复仇（其二）》中也有。耶稣的对立面是兵丁、路人、祭司长、文士、两个强盗等等，都是“可咒诅的人们”。先觉个体和“众”在精神上存在不可逾越的鸿沟，耶稣的“四面都是敌意”。但是若读了福音书我们会发现，作为完全的人之子，耶稣以自己的言语、行为证明了关怀人的上帝之国已经临近，他并没有为自己要求救世主的称号，他并没有把自己看作一个杰出人物，那些光辉的称号都

是基于他死而复活以后。或者说，耶稣根本不需要救世主的显贵称号，因为他知道自己完全取决于上帝之国，任何显贵的称号都太过分，太逊色。太过分，因为他知道自己所言的上帝之国尚未临近；太逊色，因为他知道自己和上帝本身相关。耶稣始终是温柔、谦卑的。

第三，“此我”、“自性”真正关注的是精神个体、主观思想者，而不是在物质环境中生活的感性的具体的人。鲁迅区分了个体存在的两种方式，其一是“与客观梦幻之世界”浑然一体，作为客体中的一个客体而存在，另一种则是从客观世界中分离出来进入“主观与自觉之生活”，成为一个具有独立意志的主体。两种方式中“视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊。”（1卷 P55-56）所以鲁迅不追究耶稣的生平、相貌，被钉十字架的来龙去脉，仿佛人人都象西方人一样熟悉这个木匠的儿子，鲁迅的兴趣不在这里。即使是被钉十字架这个杀戮的场面，鲁迅也不关心鞭子的韧劲，没药调和的酒的颜色或者钉子锋利与否，耶稣已经完全从兵丁、文士等人和钉子、没药等物组成的客观世界分离。

他——耶稣（鲁迅）关注的是自身的“痛楚”、“沉酣”、“被动”和“黑暗”。

汪晖认为鲁迅接受了叔本华“意志为世界之本体”的观点，但显然没有像后者那样把意志看作是一种不能遏止而又必须否定放弃从而使世界处于“无”的盲目力量，相反，主观意志恰恰是使生命进于深邃的自由境界的内在动力，是使人“思虑动作，咸离外物，独往来于自心之无地”的根本依据。并认为鲁迅把处于“主观与自觉”状态的个体（自由意志）视为有意义的存在，及把人的精神状态提到首位的个体思想与现代非理性主义哲学发生了内在关联。“自省其内曜”、“反省于内面者深”、“内省诸己，豁然贯通”（1卷 54-55）所有这一切使人得以“人各有己”、“朕归于我”的精神条件，不是人对客观世界的科学把握，而是人的神秘和精神活动。[43]

本文不完全同意汪晖的分析。因为仍然无法理解《复仇（其二）》的文字，痛，如何能“痛得柔和”？“痛得舒服”？而且记得王富仁曾称鲁迅是“中国文化的守夜人”。所以笔者认为，作为所谓由传统文化在某一方面确定的个体，鲁迅刚好站在现代性语义结构中，传统和人本主义的不谋而合让鲁迅可以淋漓尽致地表达。

中国儒家道家也是以主体情态的快乐为最终目的。学界将中国诗人的精神特质概括为乐感。儒家的乐感自孟子以后带有道德性质，是伦常秩序中的充盈大和之乐。道家的乐感则超道德、超历史，是与自然宇宙相契合的清虚恬然之乐。尽管如此，这两种性质不同的乐感又有相同的精神意向。个体自足心态的盈盈快乐的精神意向在儒家和道家都超逾了外部事物的限制，转向主体的情态本身。伦常秩序也好，自然宇宙也好，都不过是个体精神获取快乐的中介，主体情态的快乐是最终目的，因而，快乐感情态超逾了伦常秩序和自然宇宙，成为终极性的真实。

快乐感受的首要性质是保持心意上的愉悦状态，心理动力主要用于消除内部和外部刺激造成的张力，以求得心态的平衡快适。这是乐感的最基本的定性。但获得快乐感受的精神意向，又有外向和内向两种定向。所谓外向，指快乐感受的获得依赖于外部事物的存在，心理驱力通过携取外在于主体心理的种种要素来求得自身的愉快满足，这种快乐感受是代偿性的。内向性的快乐与

此不同，快乐感受的满足只是相对依赖于外部事物，在绝对意义上依赖的是主体自身的本能情感、感觉和感官，这种快乐满足是自足性的。第二个基本定性在精神意向的水平上引出了两个重要结果：一是对个体心态及本能、情感、感觉、感官诸要素的自足自乐的胶着意向，一是对外部世界的悬置意向。这两种意向是相互关联的。个体心态的愉快或不愉快感受并不是绝对取决于外部世界及其诸要素，而是取决于精神情态本身。外部世界如何适应人也好，不适应人也好说到底无关紧要，都与个体心态的快乐关系不大。个体心态的快乐满足不以外部世界为充足条件，通过自身的自然本能和情感的本然发用以及心理驱力的自行释解就可以获得。如此乐感的精神意向是指向自身的，一开始就力图消除意向的外在目的性，把内心情感本身作为目的。这样，精神意向不是某种向外的寻求外在对象的意向，而是情态本身的自怡满足。精神意向的目的只在于维持心理驱力本身的活力生机，沉浸在心理驱力的活力和生机的自行解除张力的活动之中。自行解除心态张力代替了意向投射于外的获取性代偿满足，张力的自行消解成了愉快本身。在这种自行消解中，主体心态的诸感觉要素得到独特的发挥，灵敏的感觉，模糊的动机（以至于非动机）、本能的情感体验以及对由此产生的内部视象的观照，都使心态诸要素达到具有怡乐功用的水平。这就为精神意向的内在满足取代外向的依赖而求得自逸其乐提供了保证。[44]

笔者以为理解了这种乐感，才可以理解《复仇（其二）》中颇让人惊心动魄的大欢喜和大悲悯。产生这种大欢喜和大悲悯的怎么会是自感生命卑微、渺小的个体呢？

第四，我们达到了对自由个体的超越性理解。鲁迅把“此我”视为一种自由的存在，但是自由的个人感到有某种并非他自身的东西，那就是超越，就是“形上之需求”，当鲁迅感叹希伯莱之民，乃向上之民，接着又感叹“人心必有所冯依，非信无以立”时，鲁迅的心当是有所“冯依”了。

“盖惟声发自心，朕归于我，而人始自有己，人各有己，而群之大觉近矣。”（8卷 P24）

“发国人之内曜，人各有己，不随风波，而中国亦以立。”（8卷 P25）

鲁迅的“心”冯依的是“群”、“中国”，即汪晖所言的个体通过对自我的超越而走向非己的客体和他人。由此才可以理解文章末尾的最后二句的隐隐悲愤：“钉杀了‘人之子’的人们身上，比钉杀了‘神之子’的尤其血污、血腥。上帝遗弃了他，他终于还是一个‘人之子’。然而以色列人连‘人之子’也钉杀了”。研究者们一再强调研究者与研究对象之间的一种认同，“我们完全应该理直气壮地与鲁迅认同”。[45]“鲁迅虽然对中国人的‘国民性’进行了几乎是无以复加的尖刻嘲讽，有时简直就象是在挥舞一条沉重的钢鞭，无情地抽击着国人的灵魂，但是，他的这种批判和否定性行动，却并不是要拒绝人们，相反，只有对中国人的一种发自内心的爱，才使鲁迅得以义无反顾地谴责他们的愚昧和丑陋。何况，鲁迅的对于中国人的前途和命运的关注、担忧，首先是使他以自己的生命承担了他所感受的一切”。所以仇恨他们的现在的“复仇”被赋予了另一层意义：“他对现实的中国和中国人是辛辣的，有时甚至是恶骂的笔锋，实际上是他对本国和本国人民热烈的爱情的一种变形。”[46]研究者们坚决的话语，让笔者几乎不敢展开后面的疑问。这

从人到人——从个到类的超越，堪称是真正意义上的超越吗？人与自己的超越目标乃是同一个东西，难道不是一种内在循环？这落到“国家”、“民族”等实体概念上的信仰堪称是“形上之需求”吗？现实中的人其终极关怀不是指向超验的无限之物，而是落实于“国”、“民”等世俗形态时，他又如何在精神上和现实拉开距离？回头再看鲁迅在《破恶声论》中的文字：“中国人之所崇拜者，不在无形而在实体，不在一宰而在百昌，斯其信崇，即为迷妄……”，这岂不是自相矛盾？

因为怀抱着对上帝的期盼和信心，圣经中的耶稣走向了十字架，三天以后复活，成就了十字架上的真理。当基督徒称颂耶稣之名时，已不仅仅指历史的耶稣其人，亦是指在十字架上死而复活的超历史的活生生的基督耶稣其人。这儿，关键就是复活，如果没有复活，耶稣基督事件就是失败的，没有最终战胜罪和死。而复活之可能，只有上帝的参与才成为可能，上帝的神圣救赎之爱由此彰显：神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。（约翰福音 3 章 16-17）相反，难道不是因为从来就不知道可能还有超验的神性世界，所以鲁迅笔下的耶稣就只能自救——复仇，而不知拯救——复活，并且给他人也定了罪：“钉杀了‘人之子’的人们身上，比钉杀了‘神之子’的尤其血污、血腥。上帝遗弃了他，他终于还是一个‘人之子’。然而以色列人连‘人之子’也钉杀了”？

已经很清楚，正是因为对人的本性自足可靠性的确信，才会剔除耶稣神性的一面，才有“哀其不幸，怒其不争”式的天才与庸众的对立，也因此痛并快乐着，不需祷告领承上帝的恩典。

### 3, 唯有理知, 没有我信

鲁迅对宗教的独特创见，的确是显示了他的锐利和深刻，诚如论者所说：“不仅看到某一宗，某一教在某一方面产生的影响，而更关注宗教作为整个文化机制组成部分的整体文化作用，更注重于宗教无形而有力地左右看人们思维和行为方式的精神作用。”<sup>[47]</sup>但是笔者以为，纵然鲁迅在《破恶声论》里说旧约，“虽多涉信仰教诫，而文章以幽邃庄严胜，教宗文术，此其源泉，灌溉人心，迄今兹未艾”，他看重的是圣经的文体风格，精神力量和学术影响，目的是呼唤摩罗诗人。纵然他盛赞希伯莱之民，“大观天然，怀不思议，则神来之事接神之术兴，后之宗教，即以萌孽。虽中国之士谓之迷，而吾则谓此乃向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者也。人心必有所冯依，非信无以立，宗教之作，不可已矣”。他却是针对“中国人之所崇拜者，不在无形而在实体，不在一宰而在百昌，斯其信崇，即为迷妄……”，是要去除没有信仰的“伪士”。他肯定“宗教由来，本向上之民所自建，纵对象有多一虚实之别，而是充人心向上之需要则同然。”目的却是盛赞“灵觉妙义”，“此即诗歌也，即美妙也”。转而斥责“浇季大夫，精神窒塞，惟肤薄之功利是尚，躯壳号存，灵觉且失”。他又说“伪士当去，迷信可存，今日之急也。”却是因为科学和迷信有极其亲密的关系，“不思事理神闷变化，失不为理科入门一册之所范围，依此攻彼，

上文本的细读，以及由文本暴露出来的思想上的矛盾，笔者认为，鲁迅于基督教，只有理知，没有我信。他高度、理性、自觉地认识基督教文化，却不能用心去感受基督信仰的魅力和力量。

“信仰是我的心灵，我的灵魂所需要的，而不是我的远见卓识所需要的。并不是我的抽象头脑必须得到拯救，而是我的具有情感的，似乎有血有肉的灵魂必须得到拯救。”

——维特根斯坦

“我不能断定《雷雨》的推动是由于神鬼，起于命运或源于哪种显明的力量。情感上《雷雨》所象征的对我是一种神秘的吸引，一种抓牢我的心灵之魔。”

——曹禺《雷雨 序》

## 四 《雷雨》：一出戏的命运

作为现代以来中国最优秀的剧作之一，《雷雨》自发表以来备受欢迎，印行多次。曹禺本人对论文也曾作过几次不同的修改。现在的《雷雨》至少有以下六种版本：一是 1934 年的《文学季

五是 1957 年中国戏剧出版社根据 1954 年版本出的单行本，1957 年单行本印行第二版时，又作了不少修改。此后，这个本子就成了通行的《雷雨》版本。笔者在此无意于全面探讨《雷雨》这一经典剧作的修改和版本的详细情况，有论者已经初步做过这方面的工作。<sup>[48]</sup>本部分的目的旨在考察《雷雨》原有的序幕和尾声的创作意图以及序幕和尾声的被删除这一文学接受事件的深层意味。如果说，前一部分对鲁迅文本的细读和意义增殖的追问是侧重于“文学的历史性”的考察，那这一部分则是以《雷雨》的接受史描述“历史的文学性”。若没有社会历史流传下来的六种版本作为解读的媒介的话，我们批评主体根本不可能接触到一个所谓全面而真实的历史，或在生活中体验到历史的连续性，也很难有探寻历史事实其意义的可能。

### 1, 戏外之戏——“序幕”和“尾声”的删除

1935 年，《雷雨》在日本演出，出于演出需要，删除了序幕和尾声。曹禺写信致导演，对此深表惋惜。舞台剧和剧本是有区别的，演出时序幕和尾声的被删很容易被人理解，而剧本是文学性的东西，它可以以文字和想象为基础供人阅读和回味，此后剧本版的序幕和尾声被一删再删肯定就另有原因了。自 1951 年开明版的《曹禺选集》中序幕和尾声被删除之后，后来出版的任何



历史的、社会的、物质的书写模式共同构成这一段历史。

修改与删除必有某些缘故。曹禺曾说：“旧本《雷雨》的序幕和尾声写得不好，周朴园衰老了，后悔了，挺可怜的，进了天主教堂了。其他人物，有的疯了，有的病了，这样，把周朴园也写得不坏了，这种写法是抄了外国的坏东西，外国剧本有这样一种写法。”<sup>[49]</sup>删除序幕和尾声，

“特别客厅”，十年前的一天，这里死了三个年轻人。曾经的周公馆，现在已被捐献给了教堂做医院，医治犯了罪的人们。周公馆现在还留有谁？还有三个人（鲁贵酗酒而死，鲁大海杳无音讯），一个男人和两个精神失常的女人。周朴园，这个在很多人看起来是个十恶不赦的资本家，一个曾经“威严”、“峻厉”的人，现在已是“头发斑白……脸上满是皱纹……手有些颤……衰弱地咳嗽”。他一生中的这两个女人都已发疯，只有他还清醒，在祷告，在忏悔，看望她们。晚年的周朴园“成为天主教徒”，昔日的周公馆客厅已是宗教圣地：壁炉上悬着一个钉在十字架上的耶稣；远处有钟声；教堂内合唱颂主歌同大风琴声……两个小孩陪伴妈妈看病来到这个客厅，弟弟叫姐姐讲笑话，结果是听到了照顾繁漪和侍萍的两个修女关于“这屋子有一天夜里连男带女死过三个人”的对话，弟弟好奇，就叫姐姐讲是怎么回事。老迈的侍萍走出屋子，“……倒在地上，舞台全暗，听见远处合唱弥撒和大风琴声。”在大弥撒声中，第一幕开始。人们所熟知的那个八个人物矛盾交织的经典戏剧冲突开始了。

戏剧冲突结束，舞台渐暗，音乐同序幕末尾，接《尾声》，尾声的场景如同序幕。故事演完。修女扶侍萍，周朴园立门口，望着侍萍。又上前低头喊她的名字。侍萍麻木，面上无一丝表情，在窗前久久地痴呆地凝望。周朴园绝望地转过头，望着炉中的火光。小孩的手套丢了，姐姐和修女帮他找，终于找到了。外面开始下雪。周朴园“又望一望立在窗前的老妇人，转身坐在炉旁的圈椅上，呆呆地望着火，这时姑乙在左边的长沙发上坐下，拿了一本《圣经》来读。[舞台渐暗。/——幕落——”

曹禺本人的意思是：“在许多幻想不能叫观众接受的时候，……我的方法乃不能不把这件事推溯，推，推到非常辽远的时候，叫观众如听神话似的，听故事似的，来看我这个剧，所以我不

得已用了‘序幕’和‘尾声’”。<sup>[51]</sup>“……‘序幕’和‘尾声’的用意，简单地说，是想送看戏的人们回家，带着一种哀静的心情。低着头，沉思着，念着这些在情热，在梦想，在计算里煎熬着的人们。……那‘序幕’和‘尾声’的纱幕便给了所谓的‘欣赏的距离’。”<sup>[52]</sup>这是 1936 年，曹禺曾提及序幕和尾声增加了《雷雨》的“繁长”，但他却不愿删除，为了能演出序幕和尾声，曹禺宁愿想从那四幕中删，并且期待着好的机会，叫他能依自己的情趣来删节《雷雨》，把它认真搬到舞台上。由此可见，曹禺对序幕和尾声是无比重视的。但此重视仅来自于三十年代后期京派文人的“距离”美学、增加剧本的悲剧审美效果吗？如果这样，那要人们“带着一种哀静的心情。低着头，沉思着，念着这些在情热，在梦想，在计算里煎熬着的人们”是什么意思？“情热”与“梦想”不正是个性解放、自由与爱情之类的时代潮流和优良传统吗？这样的人们理应值得称道才对，怎么会是在“煎熬”？周朴园的“计算”肯定是值得唾骂，那工人代表鲁大海的“计算”则是足智多谋的无产阶级英勇斗争，怎么也是“煎熬”呢？在此笔者不妨引用一段经文，其中包含着“计算”等词汇在《圣经》话语中的基本语义：“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐……如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”（《新约·哥林多前书》13 章）

所以，就曹禺的强调：“我写的是一首诗，一首叙事诗。其中固然有实际的东西，但绝非一个社会问题剧，……其中采用巴赫《D 小调弥撒曲》也是有用意的”。《质文（杂文）》的编者按写道：就在东京的演出效果来看，“观众的印象却似乎完全与作者的本意相距太远了。我们从演出上所感受到的，是对于现实的一个极好的暴露，对于没落者的一个极好的讽刺。”<sup>[53]</sup>

那么是曹禺自己自相矛盾吗？本文以为这正是现代文学政治现代性和审美现代性相互冲突的戏剧性结果，一小部分作家坚持文学审美性而陷入两难困境的生动写照。当曹禺躲在图书馆一个专门搁外国杂志的屋子里头，只有他一个人，从早到晚不停地写的时候，推动他的完全是一种迫切的情感。一定是那种情感郁积得太久，让曹禺觉得“写戏真是一种快乐”。<sup>[54]</sup>那该是一种怎样迫切的郁积的情感啊，它让曹禺完全沉浸在自己的创作世界里，全然不知道外面（时代）正在发生什么，更没有想到，所发生的一切，会和他以及他的创作发生复杂而微妙的关联……

## 2. 自我言说——罪与赎的主题

教堂、十字架、耶稣受难像、修女、祷告、《圣经》……在文字层面上，序幕和尾声首先就包含着一种色彩浓郁的基督教文化意味，也即评论者们通常所说的《雷雨》的基督教文化“外向”痕迹。再从侍萍呆滞地凝望窗外和晚年周朴园作为一个天主教徒默祷、忏悔的场景，我们应看到这里蕴涵的是关于罪衍、沉沦、惩罚、忏悔之类的基督教思想精神信息。看到这一点是很重要的（也正是这一点是主流话语反对的），因为在缺少序幕和尾声的光秃秃的四幕当中，人物之间的矛盾在特定的文学接受过程当中，被解释为是关于阶级斗争的、被压迫和被迫革命的。整个戏剧

冲突也只是完成了一个资产阶级嗜无产阶级和工人阶级、其他反抗者之血的无产阶级话语叙事。在整个冲突中，周朴园是中心，他被认为是个十恶不赦的资本家、敛财者、迫害者，他不给繁漪幸福，他抛弃侍萍，他严厉管制自己的儿女，他的亲生儿子鲁大海与他的斗争被认为是无产阶级革命的精彩华章。

显然，序幕和结尾依然是以周朴园为中心，不过十年后的他“不坏了”，而是以平和、忏悔的神态，在上帝之声中获得救赎。“尾声”结尾处找手套这个看起来多余的细节，其实是极有意味的。“手套”这一意象在基督教思想文本中是有象征意味的。手套是按手的形象制造的，目的是为了盛放手，而人是按神的形象被造，目的是为了盛放神。手不套进去，手套就没有用，人不信神也没有用，因为人被造是盛放神在人的灵里。如果不从基督精神来看“尾声”中修女和姐弟

上警察开枪打死 30 个工人；他用金钱收买矿工代表，耍手段开除鲁大海，强迫工人复工。作为富贵人家的少爷，他为金钱和门第，雪夜逼走妻儿。作为家长，他控制、折磨、压迫周家的每个人：妻子、儿子、佣人。《雷雨》中的其它人物，也在罪恶中旋转。周萍、四凤和繁漪之间的乱伦是对血缘与人伦、爱情与亲情关系的犯罪。鲁侍萍明知一对儿女的血缘关系，却允许他们远走高飞，知罪而隐罪更是道德上的犯罪。曹禺没有放过每一个罪人，《雷雨》充分展示了人性的“罪性”。

但曹禺是以“悲怜的心情来写剧中人物的争执”（《雷雨》序）的，于是在表现人物难以摆脱的罪孽感的同时，他也写出了罪人的种种赎罪心理及行动。周萍起初不顾一切与后母繁漪发生了乱伦关系，后来却始终处于深深的罪孽之中。他意识到自己的罪性，“爱过一个他决不该爱的女人”。他“悔恨自己过去由直觉铸成的错误。”他申辩，“我已经同你详细解释过，我厌恶这种不自然的关系。我告诉你，我厌恶。我承认那是我的错，然而叫我犯那样的错，你也不能完全没有责任。……我盼望这一次的谈话是我们最末一次谈话了”。他躲藏，“喝酒、赌钱，整夜地不回家，”甚至还想到“到外国教堂”去忏悔。“他要把自己拯救出来，他需要新的力，无论是什么，只要能帮助他，把他由冲突的苦海中救出来，他愿意找。”周萍抓住四凤不放手可以看成是种自我拯救行动。鲁侍萍是以女儿的拯救者（怕女儿重蹈她的复辙）的身份来到周公馆，而且出于强烈的母爱，在发现四凤和周萍的乱伦悲剧后，仍试图拯救自己的儿女。“他们是我的干净孩子，他们应当好好活着，享着福。冤孽是在我心里头，苦也要由我一个人来偿。他们快活，谁晓得就是罪过？他们年轻，他们并没有存心做什么错。今天晚上，是我让他们一块走，这罪过我知道，可是罪过我替他们犯了；所有的罪孽都是我一个人惹的，我的儿女都是好孩子，心地干净的。那

么天，天，真有了什么，也就让我一个人担待吧。”（第四幕）鲁侍萍是在拯救儿女的行动中拯救自我（她内心深处认为这些罪孽是她造成的“我一个人有罪，我先走错了一步。”）就连繁漪这“果敢阴鸷的女人”，在因恨导致周朴园揭出周萍和四凤乃同母异父兄妹的事实后，也后悔了，“（笑向萍，悔恨地）萍，我，我万想不到是一是这样，萍——”而且在真相大白后，多少出于赎罪的动机，让周冲去看看疯狂中跑出去的四凤。

但是在《雷雨》里，伴随每个主人公悔罪的却是更大的罪恶，繁漪为了拯救自己的爱情叫来鲁侍萍，却引发悲剧的导火线；她出于赎罪的动机叫周冲去看看疯狂中跑出去的四凤，却促使周冲走向死亡。鲁侍萍为了拯救女儿来到周家，却一下子暴露两家各种隐蔽的关系，女儿没有带走反惨遭电击。周萍“悔改了以往的罪恶”，一心要拯救自己，却犯了“更可怕的罪恶”——为了逃避名义上是乱伦关系而制造出真正的乱伦关系。<sup>[55]</sup>周朴园因对侍萍的愧疚，要赎回他“做错了”的事，却引出周萍和四凤的兄妹关系，导致悲剧到来。周朴园、周萍、侍萍、繁漪都意识到自己的罪，并有悔改的行动，为什么还避免不可毁灭的悲剧呢？难道冥冥之中真的有一股不可知的力量在捉弄、支配着？难道真的没有一个“智慧的上帝”存在？

因为曹禺这样说过：“《雷雨》所显示的，并不是因果，并不是报应，而是我觉得的天地间的‘残忍’，如若读者肯细心体会这番心意，这篇戏虽然有时为几段较紧张的场面或一两个性格吸引了注意，但连绵不断地若有若无地闪示着这一点隐秘——这种种宇宙里斗争的‘残忍’和‘冷酷’。在这斗争的背后或有一个主宰来使用它的管辖。这主宰，希伯来的先知们称它为‘上帝’，希腊的戏剧家称它为‘自然的法则’。而我始终不能给它适当的命名，也没有能力形容它的真实性，因为它太大，太复杂”。（《雷雨》序）对此，评论家们给出了不同的分析。王晓华提出：曹禺在这里并没有将《雷雨》中的“命运”归结为天命、上帝、自然的法则，否则，他就会轻而易举地为之命名，而不会觉得“它太大，太复杂”了。虽然曹禺在这里使用了若干具有自然主义和宗教色彩的词语，但他意指的并不是天命、上帝、自然的法则，而是一种更为复杂的存在。即使可以称这种存在为“命运”，也难以将它归结为旧的命运观念。继而，他分析得出：《雷雨》中的主宰就是闭锁世界的世道。<sup>[56]</sup>与此对立的是理想国，它朦朦胧胧体现在鲁大海的意识里。而刘勇以为：《雷雨》多层次地展示出这样一对矛盾冲突：命运对人的无情主宰和人对命运的无尽抗争。这是一个近乎永恒的“太大，太复杂”的矛盾，它的存在既决定了人的悲剧的难以避免，也决定了人对神秘命运的“不可言喻”的永远“憧憬”。在曹禺的心中和笔下，“雷雨”、“主宰”、“命运”、“上帝”、“自然的法则”等，并不是对人类的单向性惩罚的象征，它们同时也还包括着对人类的巨大诱惑，这样的主题很难用一种色彩或一种思想去界定，这个谜很可能没有一个具体的谜底，它只是作者对人之命运的“辽远”的思考。<sup>[57]</sup>

两位学者的论点在其专著中都言之成理，但笔者以为这里曹禺根本就没有从追求自由和幸福的正面来处理人物，他恰恰是从欲望和沉沦、受罚和救赎的思路来处理人物。曹禺的意思是人靠

在情感的火坑里打着昏迷的滚，用尽心力来拯救自己，而不知千万仞的深渊在眼前张着巨大的口。他们正如一匹跌在泽沼里的羸马，愈挣扎，愈深沉地陷落在死亡的泥沼里……在《雷雨》里，宇宙正像一口残酷的井，落在里面，怎样呼号也难逃脱这黑暗的坑（《雷雨》序）。”人衡量灵魂的尺度来自于人自己，而以此尺度来救渡自身是不可能的。人“踌躇满志”地认为“自己来主宰自己的命运”，“以为是徜徉在自由的天地”，这样的“万物之灵”其实在做“蠢事”。曹禺的这一思路明显偏离“五四”知识分子通过个人的努力——知识的传播和资产阶级或无产阶级革命——的救世思路，他的思路恰恰是基督教的羞愧、敬畏、恭顺、回忆、祈祷、祝福，从罪的生命转向爱的生命的得救思路。这一思路充分体现在曹禺对周朴园的形象塑造和命运安排上。周朴园曾经是踌躇满志的个人主义者，他坚信靠个人的智慧和力量可以建设一个道德秩序完满的家庭，可以主宰自己的命运。但妻子的背叛、儿子的乱伦、三十年前的一份孽债，不仅彻底摧毁了周公馆苦心经营的秩序，也彻底摧毁了周朴园的个人主义信念。本文认为周朴园后来的忏悔是有依据的。仅在那四幕所透露的信息里，周朴园虽然曾经在资本积累时期犯过许多罪行，但后来的生活中，他至少是个犹疑的人，并非那么十恶不赦。他对侍萍的负心行为类似于巴金的《家》中觉慧对鸣凤，但你不能完全责怪周朴园和觉慧，因为他们背后都有一个极为专制的大家族，《家》中有高老太爷，《雷雨》中有一个未露面的“老太太”，连侍萍在三十年后与周朴园重逢追溯往事时，侍萍都不是指控：“你”，而是一再地指称“你们……”。很显然，在周朴园对待萍负心这一事件中，周朴园也是受害者。周朴园一直对待萍充满怀念，竭力保持自己生活在与侍萍在一起的旧时光中：保留侍萍的相片，房间是以前的摆设，连衣服也要穿旧的……曹禺在整个剧中，都表现了一个犹疑、衰老、有忏悔之念的周朴园，他一直都在担心和恐惧之中，所以他有时色厉内荏。恐惧是宗教情感的前奏，那些看不见的事物严重扰乱了人们的心灵，人们必须寻找安定。在身边的亲人一个个死亡或发疯之后，周朴园显然意识到原罪的可怕存在，其皈依天主教是情有可源。曹禺显然是肯定了周朴园的忏悔。剧本结尾处一个人“拿了一本《圣经》来读”的氛围与意境，以及找手套的细节，表明曹禺对周朴园最终的选择是欣慰的。

“我念起人类是怎样可怜的动物，带着踌躇满志的心情，仿佛自己来主宰自己的命运，而时常不能自己来主宰。受自己——情感的或理解的——捉弄，一种不可知的力量的——机遇的，或者环境的——捉弄；生活在狭的笼里而洋洋地骄傲着，以为是徜徉在自由的土地里，称为万物之灵的人物不是做着蠢事么？”（《雷雨》序）从这番话我们似乎可以理解，为什么曹禺笔下那些“抗争”的人物，如繁漪、周萍、《日出》中的陈白露、《原野》中的花金子和仇虎均没有一个好结局，或发疯或死亡或受罚。说周朴园有罪，我们立刻认同，他受到的惩罚是“应有的”。如果说繁漪、周萍、陈白露、花金子和仇虎等也有罪，我们就迷惑了，就像听一个基督徒说“我们都是蒙恩的罪人”一样迷惑。他们这些人的发疯或惨死似乎是没有由头。基督教的“原罪说”在中国人看来是不可思议的：我们生下来就有“罪”，这怎么可能？其实我们不妨从世俗的角度（一些谁也无法避免的内心想法）来理解：你的内心有没有不洁的念头？是不是时时清洁？是不是许

多不洁的想法只是在社会伦理道德或特定环境的限制下无法实施？如果没有这个界限呢？谁也经不起这些提问。“罪”在神学中有“罪行”和“罪性”的分别，前者的行为的实施，后者是内心的欲念。繁漪、周萍由于内心的不清洁（所导致的罪与罚）在《雷雨》中异常明显；陈白露是个自甘沉沦的人；仇虎和金子的复仇之心太强烈了，他们甚至消灭了无辜者……仇恨是解决不了仇恨的，这样的人物，曹禺在内心怎么会给予他们好的结局？曹禺的经典剧作中，似乎只有一直无私地爱护一切友与敌、牺牲自己、受尽苦行的愫芳有个好结局（《北京人》）。

悠扬的钟声，时隐时现的弥撒曲，周朴园几乎自言自语的絮叨，修女诵读《圣经》的轻哦，两个稚童的嬉戏打闹，这一切把正文中的电闪雷鸣、暴风骤雨都融化了，“序幕”和“尾声”本身的安宁和诗意就是一种象征。这个剧本根本就不是后来广为阐释和传播的那样，是一个围绕周朴园与侍萍、与繁漪、与鲁大海所展开的各类阶级斗争的叙事文本，它实质上讲述的是欲望与沉沦、沉沦与受罚、罪责与忏悔，“仔仔细细地望穿、判断”叫做“人”的东西。<sup>[58]</sup>其认信得救的基督精神与无产阶级文学的暴力革命叙事是格格不入的。

### 3, 被权力话语所说

毫无疑问，从反封建、反压迫的角度，《雷雨》的悲悯不应该给予周朴园，时代需要的是《雷雨》的后版本。1937年，无产阶级文学（理论）的领袖人物周扬在论述《雷雨》时就说（应该是批评）曹禺：“……他用‘序幕’和‘尾声’把《雷雨》的时间搬到了十年以前，……与其把这件罪恶推到时间上非常辽远的处所，就观众的情绪引入一种宽畅的平静的境界，不如让观众被就在眼前的这种罪恶所惊吓，而不由自主地叫出：‘来一次震撼一切的雷雨吧！’”<sup>[59]</sup>无产阶级的革命领袖需要的是能煽动被压迫民众反抗情绪的文学，而不是有序幕和尾声的《雷雨》那种资产阶级人性缓慢改良的艺术。更激烈的是1944年的杨晦在《曹禺论》中的批评：“……在我们看，这个十年后的序幕和尾声，是一种累赘，是一种蛇足；而且，我们在感情上，在理智上，在事实上，都不愿意欣赏那种充满殖民地气氛的礼拜堂，那种颂主歌；都不相信在一个家庭的‘雷雨’爆发以后，会只剩下一个疯、一个傻的两个老太婆住在医院里，领受姑奶奶的招呼；都不容许只留下一个官僚资本家的周朴园，在这充满殖民地气氛的医院里进出。至于那两个小孩，来作这种凄凉的点缀，更是目不忍睹的了！”<sup>[60]</sup>在类似于“社会主义现实主义”的无产阶级文学话语权力的暴力解读、纠正与传播下，《雷雨》可贵的“序幕”与“尾声”被当作累赘和蛇足删除，在这一过程中，执笔删除的当然是作家本人，但真正的决定力量却是无产阶级文学话语的权力之手。完整的《雷雨》因此残缺，其源于基督教思想的回归基督的创作意图被篡改，源于《圣经》语言、归于沉沦、悔罪与救赎的叙事意图在政治意识形态的干预下，成了一部讲述资本家迫害工、农、小资产阶级，号召工农奋起反抗的革命话语的经典叙事。“雷雨”一词所象征的不再有“一种神秘的吸引，一种抓牢我心灵的魔”之类的关于人的存在和命运，人的沉沦与得救的形而上思考，它成了无产阶级“暴风雨就要来了”的呼喊和预言，它是“革命”就要来临的生动形容和准确前兆。

## 结束语

假如说鲁迅是自觉地站在整个中国文化和社会历程的层面审视宗教文化，另眼相看基督教，但始终不曾仰望另一个神性国度的话；年轻忧郁的曹禺却是因为直觉，因为对宇宙间许多神秘事物不可言喻的憧憬一度进入上帝的神性国度。

假如说《狂人日记》中的悖论令鲁迅绝望，也令后来人隐隐不安的话；曹禺《雷雨》的“序幕”和“尾声”曾经是宁静并教人欣慰的。

但是，即使伟大、深刻、最具开放心态如鲁迅，也没有将那个“纠缠着”中国外部“历史变迁中隐藏着的内在不变性”<sup>[61]</sup>揪出来，曹禺那“惊奇的眼”又怎能将“那些不可理喻的事物”看个究竟？何况时代急切地要把他从“辽远的时候”拉回到“暴风雨就要来了”的现实。

即使自觉高度如鲁迅，即使直觉敏锐如曹禺，似乎都拗不过历史的强大权力。果真如此？历史难道是置鲁迅、曹禺和我们于外的单纯存在物？“文学的历史性”和“历史的文学性”昭示着我们，历史充满需要阐释的空白点。

现代文学中的基督教文化，它的存在已经是历史事实，它们如何存在也已经是历史事实的结果。但是事实性并不能成为意义或价值真实性的根据，事实性也不能完全让现时历史中的生命个体找到安身立命的价值。本文所做的追寻才只是开始。哪里有真实、神圣的意义和价值？一切惟有在现时属己的精神意识的提问过程中才得以呈现。

注释：

[1][2][3]王本朝. 20 世纪中国文学和基督教文化. [M]. 安徽教育出版社 2002 年版, 5-6

[4]陈嘉明. 现代性和后现代性[M]. 人民出版社 2001 年版, 323-324

[5]福柯. 福柯集[M]. 上海远东出版社 1998 年版, 47

[6][8][9]福柯. 权力的眼睛——福柯话谈录[M]. 上海人民出版社 1997 年版, 37

[7]福柯. 性史[M]. 上海科学技术出版社 1989 年版, 90

[10]王岳川. 后殖民主义和新历史主义文论[M]. 山东教育出版社 1999 年版, 183

[11][12]刘小枫. 圣灵降临的叙事[M]. 上海三联书店 2003 年版, 12, 24

[13]侯外庐. 中国思想通史 第四卷下册[M]. 人民出版社 1959 年版, 1193

[14]刘禾. 跨语际实践[M]. 三联书店 2002 年版, 37

[15][16]张新颖. 20 世纪上半期中国文学的现代意识[M]. 北京三联 2001 年版, 12. 。经查阅，其引文原出处有误

[17]刘纳. 嬗变[M]. 中国社会科学出版社 1998 年版, 16

[18]刘禾. 文本、批评与民族国家文学[A]. 王晓明. 批评空间的开创[C]. 东方出版中心 1999 年版, 297

[19][22]许纪霖. 许纪霖自选集[C]. 广西师大出版社 1999 年版, 363-364

[20]陈晓明. 现代性与中国当代文学转型[C]. 云南人民出版社 2003 年版, 12-14

[21][39]陈思和. 中国新文学整体观[M]. 上海文艺出版社 2001 年版, 39-42

[23]刘丽霞. 基督教文化与中国现代文学之关系研究中的两点不足[J]. 中国现代文学丛刊 2003 年第二期, 257

- [24]陈独秀. 基督教与中国人, 转引自谭桂林. 百年文学与宗教[M]. 湖南教育出版社 2002 年版, 31-32
- [25]周作人. 圣书与中国文学, 转引自[奥地利]雷立柏. 论基督的大小[M]. 社会科学文献出版社 2000 年版. 26-29
- [26]周作人. 关于非宗教. [A]. 谈虎集[C]. 岳麓书店 1989 年版, 228
- [28]帕斯卡. 思想录[M]. 北京出版社 1985 年版, 130
- [29][30][31][35][46]吴俊. 鲁迅个心理研究[M]. 华东师范大学出版社 1992 年版, 23-44
- [32][33][44]刘小枫. 拯救与逍遥[M]. 三联书店 2001 年修订版, 145-147
- [34]以下鲁迅原著引文均出自《鲁迅全集》, 人民文学出版社 1981 年版, 以后不再注明出处
- [36]或者如林毓生所揭示的, 在鲁迅面前等着他去做的 basic 工作是: 透过思想与精神革命与治疗中国人的精神病症。然而, 一个在思想与精神上深患重疴的民族如何认清它的病症的基本原因是它的思想与精神呢? 见林毓生《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统广义》贵州人民出版社 1988 年版
- [37]王富仁. 中国文化的守夜人[M]. 人民文学出版社 2002 年版, 365
- [38][41][42][43][61]汪晖. 汪晖自选集[C]. 广西师范大学出版社 1999 年版, 158-160, 206
- [40][45]钱理群. 心灵的探寻[M]. 北京大学出版社 1999 年版, 21
- [47][52][57]刘勇. 中国现代作家的宗教文化情结[M]. 北京师范大学出版社 1998 年版, 73, 180, 189
- [48]廖立. 论《雷雨》的修改[A]. 田本相. 曹禺研究资料(上集)[C]. 中国戏剧出版社 1991 年版, 634-660
- [49][50]曹禺. 我的生活和创作道路[A]. 曹禺研究专集(上册)[C]. 海峡文艺出版社 1985 年版. 107
- [51]以下引文均出自于伶序《中国新文学大系 1927-1937 戏剧集一》上海文学出版社 1985 年版, 571-737
- [53][54]田本相. 曹禺年谱[A]. 田本相. 曹禺研究资料(上集)[C]. 中国戏剧出版社 1991 年版, 20, 24
- [55][56]王晓华. 压抑和憧憬[M]. 北京社会科学出版社 2001 年版, 34-42
- [58] 田本相. 曹禺传[M]. 北京十月文艺出版社 1988 年版. 143
- [59]周扬. 论《雷雨》和《日出》[A]. 田本相. 曹禺研究资料(下集)[C]. 中国戏剧出版社 1991 年版, 828-829
- [60]杨晦. 曹禺论[A]. 田本相. 曹禺研究资料(上集)[C]. 中国戏剧出版社 1991 年版, 242-243

#### 主要参考文献

- [1] 刘小枫. 《拯救与逍遥》修订版. 上海三联书店 2001 年版.
- [2] 刘小枫. 《走向十字架上的真》. 上海三联书店 1995 年版.
- [3] 刘小枫. 《生灵降临的叙事》. 上海三联书店 2003 年版.
- [4] 福柯. 《福柯集》. 上海远东出版社 1998 年版.
- [5] 福柯. 《知识考古学》. 三联书店 1998 年版.
- [6] 福柯. 《必须保卫社会》. 上海人民出版社 1999 年版.
- [7] 福柯. 《权力的眼睛——福柯话谈录》. 上海人民出版社 1997 年版,
- [8] 陈嘉明等. 《现代性与后现代性》. 人民出版社 2002 年版.
- [9] 俞吾金等. 《现代性现象学》. 上海社会科学出版社 2002 年版.
- [10] 王岳川著. 《后殖民主义与新历史主义文论》. 山东教育出版社 1999 年版.
- [11] 王岳川编. 《后现代主义文化与美学》. 北京大学出版社 1993 年版.
- [12] 王晓明等编. 《批评空间的开创》. 东方出版中心 1998 年版.



- [13] 汪晖.《汪晖自选集》.广西师范大学出版社 1997 年版.
- [14] 李扬.《抗争宿命之路》.时代文艺出版社 1993 年版.
- [15] 韩毓海.《锁链上的花环》.时代文艺出版社 1993 年版.
- [16] 林毓生《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统广义》贵州人民出版社 1988 年版
- [17] 刘禾.《跨语际实践》.三联书店 2002 年
- [18] 刘纳.《嬗变》.中国社会科学出版社 1998 年版.
- [19] 陈晓明.《表意的焦虑》.中央编译出版社 2002 年版.
- [20] 陈晓明等.《现代性与中国当代文学转型》.云南人民出版社 2003.
- [21] 包亚明.《在语言与现实之间》.上海远东出版社 1997 年版.
- [22] 包亚明.《后现代理论》.中央编译出版社 2001 年版.
- [23] 包亚明.《后现代性与公正游戏——利奥塔访谈录》.上海人民出版社 1999.
- [24] [美]华莱士·马丁.《当代叙事学》.北京大学出版社 1991 年版.
- [25] 旷新年等.《20 世纪的中国学术与社会·文学卷》.山东人民出版社 2001 年版.
- [26] 洪子城.《问题与方法》.三联书店 2002 年版.
- [27] 钱理群.《心灵的探寻》.北京大学出版社 1999 年版.
- [28] 王富仁.《中国文化的守夜人》.人民文学出版社 2002 年版.
- [29] 吴俊.《鲁迅个心理研究》.华东师范大学出版社 1992 年版.
- [30] 帕斯卡.《思想录》.北京出版社 1985 年版.
- [31] [奥地利]雷立柏.《论基督的大小》.社会科学文献出版社 2000 年版.
- [32] 谭桂林.《百年文学与宗教》.湖南教育出版社 2002 年版.
- [33] 王本朝.《20 世纪中国文学和基督教文化》.安徽教育出版社 2002 年版.
- [34] 刘勇.《中国现代作家的宗教文化情结》.北京师范大学出版社 1998 年版.
- [35] 王列耀.《基督教与中国现代文学》.暨南大学出版社 1998 年版.
- [36] 马佳.《十字架下的徘徊》.学林出版社 1995 年版.
- [37] 姚卫民.《基督教与近代中国社会》.上海人民出版社 1996 年版
- [38] 王晓华.《压抑和憧憬》.北京社会科学出版社 2001 年版.
- [39] 张新颖.《20 世纪上半期中国文学的现代意识》.北京三联 2001 年.
- [40] 陈思和.《中国新文学整体观》.上海文艺出版社 2001 年版.
- [41] 侯外庐.《中国思想通史》.第四卷下册.人民出版社 1959 年版
- [42] 许纪霖.《许纪霖自选集》.广西师大出版社 1999 年版.
- [43] 周作人.《谈虎集》.岳麓书店 1989 年版.
- [44] 鲁迅.《鲁迅全集》.人民文学出版社 1981 年版.
- [45] 于伶序.《中国新文学大系 1927-1937 戏剧集一》.上海文学出版社 1985 年版,
- [46] 田本相主编.《曹禺研究资料》.中国戏剧出版社 1991 年版
- [47] 田本相.《曹禺剧作论》.中国戏剧出版社 1981 年版
- [48] 田本相.《曹禺传》.北京十月文艺出版社 1988 年版
- [49] 刘丽霞.《基督教文化与中国现代文学之关系研究中的两点不足》《中国现代文学丛刊》2003 年第二期

## 后 记

在开题报告之前，有朋友问及我毕业论文的设想，我说想做现代文学中的基督教文化，因为已经完成了几篇相关的作家作品研究。朋友说，哦，珠子有了，只差串珠子的线。我当时也以为如此简单。不过在开题时，我呈现给导师们的却是关于一颗珠子的设想。但是，雷锐教授的话提醒了我，这颗珠子只有这般大，难道我要把它“加工”得那般大？这颗珠子只有这么亮，难道我要把它“修饰”得那么亮？

于是，我返回起初的想法，在寻找串珠子的线。只是没有想到，一切会如此艰难。半年多的时间，在北苑安静的小屋，我从事各种各样的工作，纺纱、织线、钻孔、打光。从文学到哲学，又到思想史和神学，古今纵横，中西交错。

思考、整理、下笔，再整理、思考、下笔，反反复复，后来是时间由不得自己了。于是在羞惭中将珠子硬穿起来，就是现在这幅作品……

无论如何，这是一次深刻的体验，一段奇妙的旅程。它不仅成全（姑且称之）了我的论文，更重要的是我获得了信心。困难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，有盼望就有日日的欢喜。

感谢我的导师黄伟林教授，我不是弟子中最出色的，但一定是花您心思最多的一位。

感谢姚代亮教授、雷锐教授、李江教授、刘铁群博士等诸位导师，若没你们的教诲，哪来我前行的动力。

感谢资料室的林老师、张老师和二位黄老师，三年里，你们常常特别照顾我。

感谢赵灿、傅异星两位姐妹和其他的朋友们，若不是彼此这般“书生气”，哪来一次次的“指点江山”？

感谢我的兄长荣光启。

是为记

吴霞

2004 年 4 月于桂林