



博士学位论文  
DOCTORAL DISSERTATION

中国现代文学与基督教  
CHINESE MODERN LITERATURE AND CHRISTIANITY

博士学位论文

# 中国现代文学与基督教

CHINESE MODERN LITERATURE AND CHRISTIANITY

论文作者：许正林

指导教师：黄曼君 教授

专业名称：中国现当代文学

研究方向：中国现代文学

华中师范大学文学院

2001年5月



## 内 容 提 要

基督教影响中国现代文学有特殊的背景：其一，20世纪初的中国社会笼罩在一片基督教浸淫的圣气灵光中，教会、教徒生活成为社会现实生活的一部分，现代作家绝大多数接受《圣经》影响或教会教育或入过教；其二，《圣经》汉译，成为最早的欧化汉语，在语汇和文学情感上都潜在影响白话文学。其三，直接催化中国现代文学产生的西方文学给中国作家们带来人文主义、浪漫主义、现实主义、现代主义等文学思潮，带来自主人格、感伤、忏悔、“爱”、“神秘”象征等艺术情感时，也潜在地带来了作为这些文学思潮与艺术情感总背景的基督教意识，并启示中国文学思想家们认识到：文学家也应该是宗教家。其四，“五四”文化先驱者在民族文化反思与西洋文化的审视中，企望以宗教的向上信仰、人格道德、博爱精神来启蒙民心；同时，宗教（基督教）也成为“寻求精神家园”的中国作家们自我启蒙的需要。

基于以上所述的多重背景，中国现代文学被注入基督教文化的因素是难以避免的。正如始于20世纪及其之前较长时间的中国社会转型与文化选择难以避开西方文明示范的诱惑一样。但相对而言，基督教以一种西方文化面目出现在中国人面前时，遇到了空前的困难，中国人对宗教的冷漠、拒绝，有出自文化基因的深层影响，也有来自基督教在进入近代中国时采取了依附于炮舰侵略的反文明方式的影响。本文意在探究基督教作为一种文化形式的宗教给中国现代作家和中国现代文学的正面与负面的影响，尤其是基督教作为西方文化的总背景又是西方文化一部分，在中国文学跨入现代化的进程中，对于亚文化层的认知文化、价值文化和审美文化的角色作用。

宗教问题受到中国现代知识精英的关注，实际上是其现代文化构建中审视与移借西方文化的附属品，这一方面有戊戌维新思想者的向传统宗教寻求文化资源的先导，另一方面在于基督教的西方文化背景角色。不过基督教对于中国现代知识精英们的文化探知是艰苦的。这不仅在于基督教自身的超验信仰方式，和与之同时传入中国的西方科学主义、理性主义、唯物主义等对立性思想观念的影响，还在于基督教进入近现代中国时裹挟了太多西方列强政治上乃至传教士们人格上的污秽。这使得中国现代知识精英们面对宗教总是显现出一种双重性。如鲁迅一方面敬慕耶稣的献身人格崇高，另一方面又痛心于献身者不为大众所理解的孤独以及不敢侈谈宗教的心理压力；周作人同样崇敬基督教，却又执着于世俗，拒绝“忏悔”与“爱”；闻一多则更明确地自我表示：基督教的信仰已失，基督教的精神还在心理烧着。

价值构建中的宗教参与一般会延伸到思想观念、信仰崇拜和道德规范等多个方面，而在中国现代精神的价值寻求中更多地倾向于基督教的伦理资源方面。因为中国现代文学与基督教的本质性关联主要在于中国现代作家们“立人”与“自立”的价值期待。一方面，他们试图建树一种福音书中耶稣爱与献身的人格，另一方面他们又多以《旧约》中的道德律令作为现代社会伦理批判的价值尺度。其中，许地山、冰心、巴金明显倾向于前者，而老舍、张资平、萧乾倒更多地倾向于后者。虽然他们有“宗教”与“非宗教”的不同，其



本质上的宗教建设性是一致的。

基督教给中国现代文学的审美视界带来了独特景观：在审美理念上，郁达夫、艾青的诗学净化；在审美意象上，郭沫若的“复活”创造，曹禺、艾青对“光”的创造；在审美趣味上，郁达夫、徐志摩对感伤的独钟，徐志摩对崇高与虚无的敏感，陈梦家、曹禺对神秘的感悟；在审美价值追求上，郭沫若、郁达夫的忏悔复归之路，郁达夫的“向善”焦虑，徐志摩的生命之爱，曹禺的罪感体验与救赎期待，艾青的殉道与爱等。

本文最后概括了中国现代作家接受基督教影响的基本特征：宗教影响表现为一种文化影响，表现在“上帝”观念被世俗化，揭去耶稣身上的神学外衣而取其“牺牲”、“宽恕”、“博爱”精神；强调宗教对人的“信仰”力量与“爱”的力量；在作家自我更多地是一种“灵”的追求；作品中表现出强烈的伦理色彩，无论是基督教意识的，还是非基督教意识的。中国现代作家的基督教意识因社会时代的影响而呈现出一种波浪式轨迹，但宗教意识始终服从于民族主义：“五四”时期基于文化启蒙的积极宗教倡导；20年代末到30年代因民族危机而强烈地非宗教；30年代末到40年代中知识分子对现实政治的失望再次回头于宗教，希望于此振兴民族精神，同时也表现出知识分子的自洁与默默奉献的人格追求，基督教正是作为一种社会变革需要和作家人格自我塑造需要而被中国作家们所接受与表现。表现为基督教意义的生命意识、人格主义、向上意志、忧患意识、忏悔意识、献身意识、“爱”的理想、人道主义和道德批判等积极因素，构成中国作家的艺术情感的重要部分，亦即中国现代文学主体精神的重要部分，这些已逐渐受到人们瞩目。基督教使中国现代文学表现出的深厚人性内容的那一部分，将具有永恒的审美价值。

**关键词：**中国现代作家 中国现代文学 基督教 文化 影响



## Abstract

The specific background for Christianity to influence Chinese modern literature can be generalized as the following categories: firstly, a literary background. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century China was shrouded in the light and holy spirit of Christianity. Christian churches and their adherents had appeared as a part of China's social life. The great majority of Chinese writers had been influenced by the Bible, or received their education in schools and colleges established by churches, and even joined Christian groups. Secondly, a linguistic background. The Chinese version of the Bible had already appeared and had exerted potential influence on Chinese vernacular literature both in words and literary feelings. Thirdly, a social background. Western literature enhanced the existence of Chinese modern literature. It had also introduced to Chinese writers the various new terms in western literature, such as humanism, romanticism, realism, and modernism. These in turn brought about the consciousness of Christianity which established as the general background of these literary thoughts and those symbolic artistic feelings like egoism, sentiment, confession, love and mystery. This consciousness of Christianity made Chinese man of letters realized that a literary man should also be a religious man in the other way. Finally, an ideological logical background. The cultural pioneers during May 4<sup>th</sup> Movement in 1919 hoped to enlighten the consciousness of the massy Chinese with Christian enterprising belief, morality of personality and the spirit of universal love after introspecting the national culture and examining western culture. At the same time Christianity satisfied the self-enlighten unmet need of those Chinese writers who were searching for their spiritual homeland.

Under the influence of the above-mentioned background it is necessary for Chinese modern culture to absorb the elements of Christian culture, as Chinese society could not shake off the influence of western civilization during its transformation and cultural selection at the beginning of 20<sup>th</sup> century and the time long before it. But, comparatively speaking, Christianity met with unprecedented difficulty when it first merged in front of the Chinese people as a category of western culture. Their indifference and rejection toward religion found its origin in the profound influence of Chinese culture and the anticivilization mode of Christianity which made its existence into Chinese society as an auxiliary product of the western armed invasion. This essay intends to look into the positive and negative influence of Christianity upon Chinese modern writers and Chinese modern literature as a category of western culture. Christianity as the general background of western literature is also a part of it. The essay especially exemplifies the role of Christianity in subculture categories including cognition culture, value culture and aesthetic culture in the modernization of Chinese culture.

The attention of Chinese modern intellectuals to religious influences was in fact the auxiliary products in their meditation and transplantation of western culture to build Chinese modern culture. This was, on the one hand, guided by the thinkers of the 1898 Reform Movement who had endeavored seek cultural sources in traditional religions; and, on the other had, influences by the important role of Christianity this category of western culture. The cultural exploration of Chinese intellectuals in Christianity was rather painstaking, not only because the transcendent beliefs of Christianity and western scientificism, rationalism, materialism which were introduced into China at the same time were in contradiction, but also because too many vulgar qualities of the western imperialists and missionaries had been brought into China along with the spreading of Christianity. This inevitably resulted in the double-sided views of Chinese modern intellectuals toward religions, like Lu Xun, who on the one hand admired the noble personality of Jesus Christ, but on the other hand felt painful toward the psychological pressure of those religious deviators who dare not talk too much about religion and led a mysterious lonely life in the eyes of common people; Zhou Zuoren, who paid a high respect toward religion but rejected the confession notion and love notion of Christianity; Wei Yiduo, who had made a specified statement that his faith in Christianity had disappeared, but the Christian spirit was still alive in his heart.

Religious involvement in the construction of values may generally extend to such fields as ideology, religious beliefs and moral standards, while in the search of Chinese modern spiritual



values more than ever it inclined to the search of Christian ethics. This was because the Christianity was in the value expectation of Chinese modern writers to establish their own personality and their independence. Some of the writers attempted to establish the love and devotion personality of Jesus Christ as stated codspel, others accepted the commandments in the old Testament as measuring criteria to criticize modern social ethics. Among these writers, Xu Dishan, Bing Xin and Ba Jin belong to the former school, while Lao she, Zhang Ziping and Xiao Qian should be categorized in the latter school. Even though they held different attitudes toward religion like "religion" and "non-religion", fundamentally their religious construction was in line with each other.

Christianity has created a unique horizon for the aesthetic world of Chinese modern literature. This includes Yu Dafu's and Ai Qing's pveic purification in terms of aesthetic motion; Gu Moruo's creation of resurrection, Cao Yu's and Ai Qings creation of light in terms of aesthetic image; Yu Dafu's and Xu zhimo's favor of sentiment, Xu zhimo's sensitivity toward nobility and emptiness, Chen Mengjia's and Cao Yu's insight in god in terms of aesthetic taste; Guo Moruo's and Yu Dafu's confession for return, Yu Dafu's kindness-oriented anxiety, Xu Zhimo's love of life, Cao Yu's experience of sin and expectation of salvation, Ai Qing's my martyr and love in terms of aesthetic value.

Finally this essay generalizes the main features of Chinese modern writers under the influence of Christianity. Religions influence shows itself as a cultural influence, and the idea of God has been secularized in their works, These writers uncovered the superstitious cover of Jesus Christ under their pen and adopted his other spirits like sacrifice, forgiveness and universal love. They also stressed the religious power on a person's belief and love. For themselves this influence expressed itself as a pursuit toward holy spirit. Their works reflect a strong ethic color, either in terms of Christian consciousness or non-Christian consciousness. The Christian influence on Chinese modern writers evolves in a waving style orbit along with the development of society, but in the long run religious consciousness should subordinates to nationalism: During May 4<sup>th</sup> Movement in 1919 religious consciousness appeared as an active guide on the basis of cultural enlightenment; during 1920s-1930s it took a strong non-religious form due to our national crisis; in 1930s-1940s this consciousness aroused the disappointed intellectuals at the reality to a spirit to enliven china, and to the pursuit of self-decency and devotion personality. Christianity was approved and expressed by Chinese writers exactly as a need for social reform and construction of the writers' self-personality. The positive elements which appeared as Christian consciousness of life, personality, enterprising will-power, consciousness of crisis, consciousness of confession, consciousness of devotion, the ideal of love, humanitarianism and moral critics had become the important part of Chinese writers' artistic feelings. This is the mainstream spirit of Chinese modern literature and has gradually attracted the attention of move and move people. The writers believe that this spirit will become the best part bearing eternal value in Chinese literature.

**Key word:** Chinese modern writers    Chinese modern literature    Christianity    Culture  
Influence



## 目 录

内容提要	1
Abstract	1
绪论：基督教影响中国现代文学的背景	1
一、在圣气灵光中：基督教与现代中国	1
二、最早的欧化汉语：《圣经》与白话文	5
三、上帝之维的缪司：“基督教与文学”	6
四、并非误区：宗教与“五四”前后的文化启蒙	9
第一章 基督教在现代作家文化探知中的角色	13
一、鲁迅：孤独的旷野呼唤	13
（一）宗教文化观	13
（二）宗教文学观	15
（三）作品中的宗教意识	17
二、周作人：被“上帝”拒绝的传道者	19
（一）宗教的文学史观	19
（二）“人的文学”内涵	21
（三）拒绝“忏悔”与“爱”的人格	24
三、闻一多：强者宗教的塑造	26
（一）立人立国前因	26
（二）个体信仰的价值系统	27
（三）独立的人格自塑	30
第二章 基督教在现代作家价值建构中的参与	33
一、许地山：“爱”的哲学与救世主义	33
（一）异教杂糅的精神浪游者	33
（二）“爱”的文学精神	34
（三）“忍耐”的生命哲学	35
（四）宗教救世主义	37
二、冰心：带锁链的爱使者	38
（一）从《圣经》演绎的诗	38
（二）“爱的哲学”逻辑	43
三、巴金：“爱”的哲学与人道主义	46
（一）“爱”的哲学	46
（二）信仰观念	48
（三）生命意识	49
（四）献身人格	50
（五）人道主义	51
四、老舍：在圣徒与恶徒中的思考	52



(一) 十字架的启示·····	52
(二) 信徒众生相·····	53
(三) 理想的宗教人格·····	55
五、张资平：在性爱与宗教的透视中·····	57
(一) “感化”与“爱他”的宗教观·····	57
(二) 道德上的非宗教·····	58
六、萧乾：未完成的非宗教作家·····	60
(一) 十字架的阴影·····	60
(二) 伪善者的群像·····	62
(三) “爱”的虚妄·····	63
<b>第三章 基督教在现代作家审美视野中渗透·····</b>	<b>65</b>
一、郭沫若：忏悔与复活之路·····	65
(一) 浪漫主义与基督教·····	65
(二) 孤独中的皈依·····	66
(三) 凤凰的复活·····	68
二、郁达夫：感伤、忏悔与道德目标·····	69
(一) “信神的强迫”·····	69
(二) 从《圣经》论感伤·····	70
(三) “向善的焦躁”·····	72
三、徐志摩：崇高而虚无的宗教追寻·····	73
(一) 生命之爱·····	73
(二) 感伤人生·····	74
(三) 宗教之爱·····	75
四、陈梦家：意识深处的上帝·····	77
(一) “牧师的儿子”·····	77
(二) “爱”与“神秘”·····	80
五、曹禺：罪感体验与神秘感悟·····	81
(一) 索评人生·····	81
(二) 罪与救赎·····	83
(三) “光”的启示·····	84
(四) 感悟神秘·····	86
六、艾青：在耶稣“生”与“死”的感召下·····	88
(一) 《圣经》的人格启示·····	88
(二) 宗教的诗艺净化·····	90
(三) 诗中的“殉道”与“爱”·····	91
<b>结论：基督教影响中国现代文学的特点·····</b>	<b>94</b>
一、文化意识的情感：基督教影响中国现代文学的特征·····	94
二、从启蒙到“精神还乡”：基督教影响中国现代文学的轨迹·····	101
三、文学与宗教契合：文学永恒价值期待·····	103
<b>参考文献要目·····</b>	<b>105</b>



# 中国现代文学与基督教

## 绪论：基督教影响中国现代文学的背景

闻一多认为：中国文学两度受到外来文化的影响，第一度是印度的佛教，第二度是西方的基督教。他说：“第一度外来影响刚刚扎根，现在又来了第二度的。第一度佛教带来的印度影响是小说戏剧，第二度基督教带来的欧洲影响又是小说戏剧，（小说戏剧是欧洲文学的主干，至少是特色。）你说这是碰巧吗？”<sup>①</sup>这是一种文化巨人的见识。他至少启示了我们两点：第一，历史上中国文学乃至整个文化的几次大的兴盛，都曾得力外来文化的滋润，第二，这种外来文化影响与其说是一种文化影响，不如更确切地说是一种宗教的影响。无论是佛教与魏晋、隋唐文化，还是基督教与明末、清末文化，都无不说明这种宗教影响。这正如 T·S·艾略特所说的：“促使具有不同文化的民族之间产生共同文化的主导力量，就是宗教。”<sup>②</sup>

如果说，文化是指一定的人类群体在世世代代的历史所形成的思维方式、价值观念体系、生活习俗、社会组织、生活方式的总结；如果说，文化是指一定的经济基础与时代思想之上的社会政治组织、科学技术、道德、法律、文学、艺术、宗教、哲学、价值体系和生活方式等；那么，自中世纪以来，基督教就既是西方文化的总背景，又是西文化的重要组成部分。而构成中国现代文学基督教文化这种特殊文化背景的，既有来自时代社会生活的，也有来自语言的，同时还有来自西方文学的，但最基本的还在于五四知识精英们构建现代精神时文化探知。

### 一、在圣气灵光中：基督教与现代中国

基督教进入中国有四次高潮。第一次是唐太宗贞观九年的景教入唐。据“大秦碑”记载，传教士阿罗本（Rabban Olopen）于唐太宗贞观九年到达长安，受到唐太宗的热情接待，太宗曾派丞相房玄龄率仪仗队郊迎十里，宾馆入内，并以其“玄妙无为，生成立要，济物利人，宣行天下”而准其“于义宁坊建寺一所，度僧廿一人”，“翻经书殿，问道禁围，特令传授”，不久即传播各地。景教教士阿罗本被封为镇国大法王，常入宫宣释教义，除了取得皇帝的支持外，景教入华在教规仪轨上也采取了较大的入乡随俗变易：其一，长安大秦寺悬挂皇帝唐太宗肖像；其二，主教以上职位的教士可以娶妻生子；其三，接受传统宗教俗称，称教士为僧，使徒与天使、圣者为法王。因此，景教最盛时的情况是“法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福”。这种繁荣局面，自太宗始，持续高宗、玄宗、肃宗、代宗、德宗等多代，此后顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗等代景教旺势渐弱。会昌五年（公元845年）秋，唐武宗颁令灭教，虽只针对佛教，景教也受到牵连。据《旧唐书·武宗本纪》中记载：“大秦穆护等祠，释教已厘革，邪法不可独存，其人并敕还俗，递归本贯充税

① 《闻一多全集》第一卷，湖北人民出版社，1993年版，第204页。

② 《基督教与文化》，四川人民出版社，1989年版，第205页。





户，如外国人送还本处收管”。到唐末黄巢农民起义时，起义军攻陷广州后，杀掉 15 万伊斯兰教、犹太教、景教、袄教信徒。景教自此在中原绝迹。

基督教再度传入中国已是元代。元代传入中国的基督教有两个教派，即聂思脱里派和罗马天主教派，统称为“也里可温”。“也里可温”是基督教蒙古语的音译，意为“信奉福音或有福缘之人”。成吉思汗统一蒙古之前，蒙古诸部中已有信奉景教的。忽必烈建立元朝之后，景教再度传入内地有了契机。如受忽必烈委派的镇江府路总管府副达鲁花赤马薛里吉思就“有志于推广教法”，并在江南修建了著名的景教“七寺”。除镇江外，还有扬州、大都（北京）、西京（大同）、甘州（张掖）等地。《马可波罗游记》中有记载说：“在中国各地，如蒙古、甘肃、山西、云南、河北之河间、福建之福州、浙江之杭州、江苏之常熟、扬州、镇江等处，皆有聂思脱里派及其教堂。”1330 年，西亚索尔坦尼亚总主教宣布当时中国北部的景教徒有 3 万人，并说：“他们相当富裕，建有很美观的教堂，陈设敬拜上帝和先知的十字架与肖像。”事实上，元代景教徒究竟有多少，很难确切知道。为加强对宗教的管理，元政府从西亚亚美尼亚波斯湾到远东，唐兀和汗八里，共设二十五个主教区，在中国境内没有四处主教区，建主教驻节堂。即第十一区的秦尼（大同）、第十九区的喀什噶尔，第二十三区的汗八里（元大都）和第二十四区的唐古忒（甘州）。13 世纪 40 年代，蒙古势力侵入欧洲纵深，罗马教廷与欧洲各国君主深感不安。出于政治、军事、宗教上等多种考虑，罗马天主教决定派遣教士出使蒙古。方济各会修士柏郎嘉宾、鲁布鲁克等人先后出使蒙都和林，至 1289 年教皇尼古拉四世特使约翰·孟高维诺抵达汗八里，天主教正式传入中国。孟高维诺首先是劝化原信奉宗教的蒙古贵族皈依基督教；其次是收养幼童，使其信仰天主教；其三是在中国建立教堂。由于孟高维诺传教成绩突出，罗马教廷特在汗八里设立总教区，统理远东教务，并派格拉德、裴莱格林、安德鲁等人来华协助孟高维诺。1313 年，泉州主教区设立，格拉德任主教。天主教信徒最多时达到 3 万人。元统治者对各种宗教采取开放并蓄的宗教政策，很多贵族自己就是基督教徒。据当时传教士给罗马教廷的信中说：“在此大帝国境内，天下各国人民，各种宗教，皆依其信仰，自由居住。盖彼等以为凡为宗教，皆可救护人民。”但随着 1368 年元朝覆灭，“也里可温”也随之消亡了。

明朝末年，欧洲耶稣会传教士到中国开始了历史上的第三次基督教来华传教活动。1583 年，罗明坚、利玛窦二人获准入广州自由传教，很快打开局面，兴建教堂，广交地方士绅，发展信徒。受此鼓舞，利玛窦进一步改进传教策略：其一是“儒化”方式，习汉语，着儒服，读儒经，行儒礼；其二是以学为媒，与知识分子交友，传播西学；其三是走上层路线，取得士大夫、皇帝支持。1601 年利玛窦获准入京传教，徐光启、李之藻、瞿太素、李天经、王微、瞿式耜、杨廷筠等名公贵卿都先后受洗入教，利玛窦等人用传播西学为媒达到传教目的，客观上为中国带来了西方自然科学知识，其西学东渐之功迄今仍多为学术界所肯定。现在看来，利玛窦等人的学术活动也是有局限的：其一，利氏等人来华时，已是意大利文艺复兴、人文主义时期，但这些传教士们所持仍是保守的政治立场和思想倾向，对达·芬奇、马基也弗理等时代人物绝无介绍；其二，所传介只是欧洲古典科技，虽也提及哥白尼之“地球自转”说，又斥之为“实非正解”；其三，为增加中国人对天主教的憧憬与信仰，美化西方社会，所以徐光启信以为真：“大小相恤，上下相安，路不拾遗，夜不闭关，其久安长治如此。”1610 年，利玛窦去世，礼仪之争渐起，1621 年南京教案成为反教序幕。但至清初康熙帝仍采取开放政策，至 18 世纪初，已有澳门、南京、北京三个教区，信徒达 27.3 万人。随着信徒规模扩大，“礼仪之争”很快由文化之争成为罗马教皇与中国皇帝的权威之争。康熙皇帝针对罗马教皇的《禁约》，宣布全国禁教，驱逐传教士。到雍正年间，全



国 200 余所教堂被捣毁，2000 名耶稣会士被逐往澳门。第三次传教高潮旋即结束。

十九世纪，欧洲的民族主义、殖民主义和帝国主义发展到顶点，到中国传教又一次掀起高潮。远在鸦片战争前的 1807 年，英国的马礼逊（Rober Morrison）等人来华传播改革后的新教，翻译圣经，创办报纸，设立学校，提倡男女平等，创立女子学校。但基督教在华传教的真正突破是在《南京条约》签订以后。“南京不平等条约”并列了两项条款：外国商人可以在中华全国各地贩卖鸦片；传教士可以在中国全国各地传道。从此，“基督教化意味着殖民化”，传教士利用教堂、学校和医院赢来西方文明的统治。据二十年代初基督教会（新教）统计，中国受餐信徒达 3449974 人，具体分布如下：

广东	61262 人	山东	41821 人	福建	38584 人
江苏	29783 人	浙江	27902 人	直隶	22283 人
东三省	20586 人	湖北	14725 人	四川	12954 人
河南	12418 人	湖南	11018 人	贵州	9446 人
山西	7827 人	云南	7816 人	陕西	7081 人
安徽	5070 人	广西	4722 人	甘肃	1336 人 <sup>①</sup>

再据 1923 年中国基督教会年鉴报告：“基督教在全国 1713 个县中还没有占据的，只有 126 个县，其余的都树立了基督教的旗帜。”这对于一个“非宗教的民族”的中国，无异于笼罩上一层摆脱不掉的阴影。

十九世纪到中国传教的主要是基督新教。新教的传教武器是《圣经》。新教徒坚信一旦翻译好《圣经》，就可以自行教化民众。1823 年马史孟与马礼逊的两种中文《圣经》译本分别出版。1855 年中国各地教士代表又将圣经译本校订一次，是为 Delegates Version，即“圣经合和本”。据二十年代初萧子升统计，十九世纪中叶到“五四”运动前后，《圣经》在中国的发行情况为：

1865 年	上海福州两处共印 121300 本
1866 年	上海福州两处加印 265150 本
1869 年	发去 216485 本
1887 年	一年中销去 252876 本
1893 年	销去全部圣经 978 本，新约与旧约书 8845 本，圣经中教本 182392 本，三项共计 192225 本
1894 年	销去 305725 本（比上年增 113500 本）
1895 年	销去 396542 本（比上年增 90817 本）
1899 年	销去 455725 本（比上数增 59183 本）
1900 年	销去 505625 本（比上年增 4990 本）
1905 年	销去 537304 本（比上数增 31679 本）
1908 年	销去 594952 本（比上数增 57648 本）
1909 年	销去 849276 本（比上年增 254324 本）
1911 年	销去 1146713 本（比上数增 297437 本）
1913 年	销去 1653965 本（比上数增 509252 本）

① 罗章龙编，《非宗教论》，巴蜀书社 1989 年版，第 9—10 页、第 18—19 页。



1914年 销去 2044500 本 (比上年增 390535 本)

1915年 销去 2900500 本 (比上年增 856000 本)

以后每年销去大约逐年增加一百万本以上。<sup>①</sup>除《圣经》以外,其它宗教读物发行量也惊人。1918年4月由教会出版的《中国基督教中文图书分类目录索引》所列图书就有3451种,这其中还不包括天主教和东正教的中文出版物。再据顾长声《传教士与近代中国》中统计,1850年教会学校约50所,学生约1000人,到1926年教会学校发展为1.5万所,在校生约为80万人,占当时全国学生总数的32%。

教堂遍布全国城乡,《圣经》进入家庭学校,构成一个系统的文化传播网络。这种笼罩在中华大地上的充满圣气灵光的基督教文化氛围对中国现代文学的突出影响是:

第一,二、三十年代出现的大多数作家直接受染于宗教,据现有可靠资料表明:

直接出身于宗教家庭的作家有:林语堂(福建龙溪基督教牧师家庭)、陈梦家(浙江上虞牧师家庭)等。曾经皈依过基督教的作家有:许地山、冰心、闻一多、陆志韦、老舍、苏雪林、庐隐等。接受过教会学校教育的作家有:许地山(燕京大学)、冰心(北京贝满女中、燕京大学)、庐隐(北京女子慕贞学校)、张资平(广东广益中西学堂)、郁达夫(杭州之江大学预科、惠兰中学)、徐志摩(上海浸信会学院——沪江大学前身)、林语堂(福建龙溪铭新小学,厦门寻源书院、上海圣约翰大学)、周作人(日本立教大学——三一学校)、赵景深(安徽芜湖圣雅各小学)、陈梦家(燕京大学)、萧乾(北京崇实学校、燕京大学)、施蛰存(杭州之江大学)、胡也频(福州基督教会中学)、余上沅(武昌文华书院)、熊佛西(汉口圣保罗中学)等。

通过《圣经》等途径接受基督教影响的作家有:胡适、鲁迅、郭沫若、徐志摩、茅盾、冯文炳、曹禺、艾青等。

第二,出现大量直接表现教会生活(认可的或批判的)、或宗教情感、或基督教题材的作品,兹将其代表性作品归列如下:

胡适:《耶稣诞生歌》;许地山:《缀网劳蛛》、《商人妇》、《玉官》等;冰心:《晚祷》、《傍晚》、《使者》、《孩子》、《沉寂》、《天婴》、《我的学生》等等;朱自清:《自从》、《睡罢,小小的人》、《旅路》;周作人:《歧路》;鲁迅:《复仇(二)》;徐玉诺:《哀求》;茅盾:《耶稣之死》、《参孙的复仇》;庐隐:《余泪》;陆志韦:《黑影儿》、《向晚》等;郁达夫:《南迁》、《迷羊》、《风铃》;郭沫若:《落叶》、《双簧》、《圣者》;田汉:《午饭之前》;王独清:《圣母像前》;向培良:《暗嫩》;汪静之:《灰色马》;穆木天:《复活》、《二十七年了》、《我并不悲观》;张资平:《约檀河之水》、《爱的焦点》、《跳跃着的人们》、《脱了轨迹的星球》、《上帝的儿女们》等等;冯至:《蝉与晚祷》、《礼拜堂》;陈翔鹤:《大姐和大姐圣经的故事》;滕固:《石像的复活》;白采:《被摒弃者》;叶灵风:《拿撒勒人》;徐志摩:《人种由来》、《卡尔弗里》等;陈梦家:《圣诞歌》、《古先耶苏告诉人》、《我是谁》等;方玮德:《晚祷》;邵洵美:《花一般的罪恶》;沈从文:《冬的空》;胡也频:《圣徒》、《假使有个上帝》、《死之坚决》、《求恕》等;殷夫:《东方的玛利亚——献母亲》;冯乃超:《岁暮的Andante》;李金发:《丑行》、《给圣经伯》、《无题》、《上帝》等;冯文炳:《亚当》;梁宗岱:《晚祷》;戴望舒:《乐园鸟》;臧克家:《罪恶的黑手》;巴金:《新生》、《电》、《田惠世》等;老舍:《老张的哲学》、《赵子曰》、《二马》、《猫城记》、《黑白李》、《柳屯的》、《四世同堂》等;曹禺:《雷雨》、《日出》;艾青:《一个拿撒勒人的死》、《马槽》等;萧乾:《蚕》、《皈依》、《鹏程》、

① 《非宗教论》,第9-10页,第18-19页。



《县》、《参商》；靳以：《校长》；穆时英：《圣处女的感情》；李健吾：《使命》；李劫人：《死水微澜》；欧阳山：《谁救他们》；章依萍：《深誓》；徐汭：《精神病患者的悲歌》；阿垅：《无题》；

以上这些作品不一定是现代文学史上的重要作品，但却构成了一个独特的宗教色彩文学世界，反映了基督教文化对中国现代文学较广泛的影响。

## 二、最早的欧化汉语：《圣经》与白话文

早在新文学运动开始之初，有人攻击“白话是马太福音体”，鲁迅回答说：“马太福音是好书，很应该看。”（《寸铁》）<sup>①</sup>周作人后来也回忆说：“我记得从前有人反对新文学，说这些文章并不能算新，因为都是从‘马太福音’出来的；当时觉得他的话很是可笑，现在想起来反要佩服他的先觉；《马太福音》的确是中国最早的欧化的文学的国语，我又预计他与新文学的前途有极深的关系。”<sup>②</sup>鲁迅和周作人作为五四新文学的直接开创者，对《圣经》作出如上概括与肯定，其本身就有力说明了《圣经》与五四新文学产生和某种关系。

的确，在胡适、陈独秀等未曾提倡白话文学以前，基督教徒早已用“官话”、“土话”来译他们所尊敬的《圣经》了。据杨森富编著的《中国基督教史》和顾长声先生在纽约美国圣公会图书馆搜集到的有关版本资料，中文《圣经》译本先后有1822年的古汉语译本、1847年的上海话、1852年的福州话、1854年的厦门话、1857年的宁波话、1865年的客家话、1875年的汕头话、1877年的杭州话和广州话、1880年的苏州话和合州话、1892年的温州话，另外还有金华话、邵武话、山东话、胶东话、海南语、建宁话、三江话、汀州话、汉口话、直隶话等。郭沫若极为欣赏白话的《圣经》译本，他说：“合译一本，基督教徒运用得最为敏活，一部《新旧约全书》不知道有多少译本，单是我们中国所有的便有文言、有官话、有甬白、有苏白、更有注音字母的。他们广来翻译，惟恐其不普及，惟恐一般人难以接近，基督之所以能传播世界，这种通俗化的办法实在是最有力的因素。”<sup>③</sup>

《圣经》翻译主观目的在宣扬宗教，但客观上对“五四”以后的西方文学的白话翻译，对白话文学，尤其是对初期白话新诗的影响是明显的。朱自清说：“近世基督《圣经》的官话翻译，也增富了我们的语言，如‘五四’运动后有人所指出的，《旧约》的《雅歌》尤其是美妙的诗。但原来还只为了宗教，并且那时我们的新文化运动还没有起来，所以也没有语义上发生影响，更不用说在诗上。”<sup>④</sup>而一到“五四”新文化运动兴起以后，中国现代的诗人们、作家们一方面在思想意识上不同程度地受到了宗教的感染，另一方面在语言文学上大量借用圣经的语汇与典故，如伊甸、乐园、禁果、撒但、该隐、上帝、圣母、天使、十字架、洗礼、忏悔、最后的晚餐、先知、福音、所罗门、亚当、夏娃、复活等。而几乎所有的现代著名作家和文学理论家如鲁迅、郑振铎、茅盾、许地山、王统照、周作人、郭沫若、郁达夫、田汉、成仿吾、冰心、闻一多、徐志摩、巴金、老舍、曹禺等，都在自己的著作中引证、评述或介绍过圣经文学。

《小说月报》第13卷第10号刊登了汤澄波、叶启芳合译的英国 Prof. W. H. H. Hudson 著《圣经之文学研究》，译文中说：

① 《鲁迅全集》，第八卷，第89页。  
② 《艺术与生活》，岳麓书社，1989年版，第45页。  
③ 《沫若文集》第十卷，第56页。  
④ 《新诗杂话》第69页。



圣经是近代西洋文学的两大根柢之一。在我们的文化里，我们很熟悉其中混而为一的两种势力渊源，即安那特（Mathew Arnold）所谓两希主义，希腊主义代表文化中之理知的及艺术的方面，希伯来主义代表文化中之宗教的及道德的方面……，“圣经为英文文学主动力者凡一千二百年”（A. S. Cook），想了解英国文学的人，不可不知道以教育中的“经典”为与希伯来人有密切关系的论证。

文中还明确指出：“《圣经》对于学者确是一本有价值的大文学书”，正因如此，在稍后的《小说月报》第15卷第2号上即刊出了郑振铎著《文学大纲·圣经的故事》专章，郑氏译述说：“《圣经》具有无比的价值与重要的，它的势力遍及于全世界，尤其是欧洲，它对于人类的道德的与宗教的发展的影响比任何种文学都甚些。它记载千余年的人类文明的最显著的进步。其中的几篇，他们的艺术的精神直已到达了极峰。”

事实上，《圣经》作为一种文学和文化广泛地渗入到中国现代作家的学养和创作之中，试以鲁迅先生为例，查其日记，1925年2月21日、1928年12月12日均有购买《圣经》书的记载。而在他早期《人之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》等论文中，从批判上帝创造万物的唯心臆论到盛赞“至严之教”“德育本根”，从马丁·路德的“宗教改萌”到达尔文的生物进化论，稽引《圣经》典实，概览耶教流变，足显其熟通程度。而在他一生所写的文章中，几十次直接、间接地引用《圣经》中的事迹、典故、箴言，并常常引申出精辟的见解。比如他对《圣经》中的《耶利米哀歌》评价极高，认为是希伯来文化在希伯来民族内部的唯一的反响，并由此慨叹：我们的家园失去了，国家被毁灭了，但我们没有精神界之战士，作至诚之声致吾人出于荒寒，甚至没有面对世界和弱小唱最后一首歌的耶利米。实际上对西方宗教文化的了解构成了鲁迅文化世界的一个重要方面。

### 三、上帝之维的缪司：“基督教与文学”

马克思说：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，圣经唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，他借以安慰和辩护的普遍根据”。<sup>①</sup>作为这个世界“总的理论”和“包罗万象的纲领”的宗教对文学的影响尤为巨大；作为这个世界的“热情”、“通俗逻辑”和幻想中的“庄严补充”的宗教，对文学的影响也尤为直接。正如没有基督教，就不可能有文艺复兴时期达·芬奇、拉斐尔和米开朗基罗一样，没有基督教就不可能有但丁和莎士比亚。

但丁《神曲》是中世纪基督教文化的结晶，它的“地狱”、“炼狱”、“天堂”题材，梦幻故事形式，神秘的隐喻象征，“三一”结构，救赎意识与天国理论，都是基督教文化意义的。莎士比亚戏剧“以最为优美动人的形式表现了显然是基督的现象”。<sup>②</sup>莎剧中的宽恕、忏悔、救赎和“爱”等震撼人心的道德力量，无不与基督教的宗教感情和基督教的理解相联系。因而柏格思说：“莎士比亚汲取《圣经》底井泉如此之深，甚至可说，没有《圣经》便没有莎士比亚底作品……纵使谁能禁止《圣经》发生，完全焚毁了它，使它永远绝迹人间，然而《圣经》底菁华和精神，它底正义、宽容、仁爱、救赎等等伟大的教训，以及其

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第1页。

② 海伦·加德纳《宗教与文学》，四川人民出版社，1989年版，第73页。



许多宝贵的金言，仍得在莎士比亚作品中存留。”<sup>①</sup>

十九世纪初欧洲浪漫主义思潮打着鲜明的宗教烙印。无论是积极浪漫主义的理想色彩、感伤情绪，还是消极浪漫主义的怀古意识，神秘气氛，本质上都有宗教意义的一面。赵景深二十年代就撰文《浪漫主义与基督教》，详尽论述了英、法、德浪漫主义的代表作家拉马丁、诺瓦利斯、拜伦、雪莱、海涅、史达尔夫人、雨果、夏多布里昂等信教或反教意识及其在作品的反映。<sup>②</sup>作为消极浪漫主义文学代表夏多布里昂的《阿达拉》描写爱情和宗教的冲突，最后宗教战胜了爱情，作品宣扬的是基督教的庄严伟大，夏多布里昂对法国浪漫主义影响极大。法国另一消极浪漫主义作家拉马丁在《沉思集》、《诗与宗教的谐音集》、《若瑟兰》中宣传泛神论思想，力图把基督教和社会主义调和起来，用博爱仁慈缓和阶级矛盾。在积极浪漫派中，雪莱是最激烈的无神论者，但他却极端崇拜耶稣，在《基督教论》中，盛赞耶稣的天才、美和革命精神，所以白朗宁说雪莱若不早死，日后一定是个极热心的基督徒。<sup>③</sup>浪漫主义的宗教情绪，一方面源于艺术家对当时资本主义现实的不满，另一方面是艺术家人道主义理想和自然主义倾向的一种折射。

在十九世纪批判现实主义那里，宗教也同文学保持着密切关系。巴尔扎克说自己是“在两种永恒的照耀之下写作，那是宗教和君主政体。”<sup>④</sup>“托尔斯泰以其道德的自我完善”，“勿以暴力抗恶”建立了自己宗教“爱”的哲学。而在陀斯妥耶夫斯基的所有重要作品中，基督教教诲是构成小说的决定性要素，他那震撼人心的生命冲力与哲学智慧都是基督教精神的。如詹高斯基所说：“杜氏的宗教探讨给他的知识生活及理论创作提供了基础。他的特质一直是宗教的。”<sup>⑤</sup>

在西方文化哲人中，再也没有比伏尔泰和尼采更激烈地攻击基督教了，然而艾略特不无感慨地提醒我们：“只有基督教文化，才能产生伏尔泰和尼采。”<sup>⑥</sup>也再没有象尼采这个自称“我是道地的基督教牧师家庭的后裔‘惊呼’上帝死了”给整个二十世纪带来的深刻影响了。然而我们在追求人性的自我复归中却又不自觉地回到宗教中寻找人生真谛。二十世纪的现代派文学——象征主义、表现主义、未来主义、存在主义、意识流派、荒诞派等，其主要的诗人小说家无不与基督教相联系。乔伊斯、叶芝、艾略特、奥尼尔等的作品里到处有希伯来——基督教的题材与象征。艾略特的《荒原》揭示失去宗教信仰的欧洲是一片荒原、地狱，人们堕落、卑劣，只有欲火煎熬，想得解放，必须皈依天主。叶芝的《基督重临》认为世界上到处弥漫着一片混乱，血色模糊的浊流奔腾凶涌，要免沉沦，只有基督重临。勃洛克的歌颂十月革命的伟大作品《十二个》，是在“他带着白色的玫瑰花环——走在前面——这就是耶稣基督”的宗教启示中完成。给予曹禺重要影响的奥尼尔，莱昂内尔·特里林评论他说：“生与死、善与恶、精神与肉体……奥尼尔的精神世界就是这些互相对立的绝对的世界，一个正数和负数的世界，其含义与其说是哲学的，不如说是宗教的。”<sup>⑦</sup>叶公超在赵萝蕤的《荒原》中文译本序中说：在苦旱的“荒野”上祈求甘雨的降临绝不是一时的虔诚可以得的，人类还要悔罪、发愿、克己，要洗净内心所有一切私欲。艾略特说，人

① 转引自朱维之《基督教与文学》，基督教文艺出版社，1981年版，第71页。

② 《文学周报》，第380期。

③ 参见朱维之：《基督教与文学》第260页。

④ 《西方文论选》下卷，上海译文出版社1979年版，第170页。

⑤ 斯特拉霍夫：《杜氏传记》部二，参见李震：《杜斯妥也夫斯基的精神世界》，辅仁大学出版社1983年版，第575页。

⑥ 《基督教与文化》，四川人民出版社1989年版，第205页。

⑦ 复旦大学，《外国文学》1980年1期，第227页。



类的希望在一种内心的改造。我们必须先恢复信仰、涤除种种利欲，贪欲和仇恨的罪（即“火训”的意义）然后才能达到 Datta、dagadhuam、damyata（含予、同情、克制）的境界。

在欧美文学给中国作家带来人文主义、浪漫主义、现实主义、现代主义；带来自由人格启示、感伤主义、忏悔意识、“爱”的哲学、神秘象征的同时，也给中国作家们带来了基督教意识。这种宗教影响使文学影响突出地表现为一种文化影响——思想、情感的影响；这种宗教影响与其说是一种宗教教义的渗透或宗教观念的潜移默化，勿如说是一种宗教情绪的感染；一种普遍人性中宗教向度的唤醒，更勿如说是宗教对文学的渗透而表现出的文学无穷的心灵震撼力量给中国作家们的深刻启示。

如果说西方文学的传入，是中国文学现代转型的重要诱因的话，那么这种传入带来的新的文学价值观建立显得尤为重要。这种与宗教联系紧密的新的文学价值观初看起来，与中国传统文学的“文以载道”似曾相似，其实有本质的区别，表现在一者是个性自我的泯灭与丧失，一者则是个性自我生命价值的终极关怀，而且将这种生命终极关怀视为文学的最高境界。

周作人说，“艺术家的目的，是将他见了自然或人生的时候所经验的感情，传给别人，因这传染的力量的薄厚合这感情的好坏，可以判断这艺术的高下。人类所有最高的感情便是宗教的感情；所以艺术必须是宗教的，才是最高上的艺术。”<sup>①</sup>周作人不仅从文艺的情感本质上肯定文艺与宗教的关系，从文艺的发展上他同样肯定了文艺与宗教的密切关系，他在稍后于前文的又一次讲演中说：“我于宗教不大懂得，但以为文学与宗教确有关系，所以即就这一方面来看，文学的发达，大都出于宗教。就是别种艺术，亦多如此。这应该是各国都如此的，但中国的我们现在还不晓得。”<sup>②</sup>在他看来，文学的发达出于宗教的原因在于，“宗教与文学都是由求生之念抽出来”，“文学本为的是发表个人的或社会的情感；而宗教当初最重要的情感是保全生命，故发出保全生命的文学。”就是说，宗教与文学统一于人类的生命意识而相承相生。宗教与文学的同一也是区别在于：宗教宣扬“神人合一”、“物我无间”，即如《圣经》约翰福音中所说：“世德，我在你中，彼等亦在你中，故我在彼等中；”而文学“将大家的共同情感发表出来，自然能结合全体”；也就是在联络人类情感本质上是同一的，只表现形式不同而已。所以周作人最后肯定地认为：“宗教无论如何受科学的排斥，而在文艺方面仍然是有相当的位置的。这并不是赞扬宗教，或是替宗教辩护，实在因为他们的根本精神确是相同。即便所有的教会都倒了，文艺方面一定还是有这种宗教的本质的情感。”<sup>③</sup>我们还难以描述文学与宗教的关系将来会是怎样的一种情形，但可以肯定的是周作人的文学——宗教观，决非是一种哗众取宠耸人听闻的说教，而是考察了东西方文艺史后的一种概括，而且作出这种概括的并不止周作人一人。

鲁迅早在从事文艺之初就认识到：“盖无间教宗学术美艺文章，均人间曼衍之要旨，定其熟要，今兹未能”。<sup>④</sup>在鲁迅看来，宗教、文艺统一于人类文化之中，均与社会进步密不可分，从宗教与文艺本质看，它们都植根于人类的情感生活，且都以超越物我的情感体验方式而存在，即如黑格尔所说“是最高的理念出现在非哲学意识——感觉的、直观的、表象的意识中的方式”。<sup>⑤</sup>所以，直到二十年代非基督教由学生运动变为政治运动的高潮时，

① 《圣书与中国文学》，《小说月报》第十二卷第一期。

② 《宗教问题》，《少年中国》第二卷第十一期。

③ 《圣书与中国文学》，《小说月报》第十二卷第一期。

④ 《宗教问题》，《少年中国》第二卷第十一期，第6-9页。

⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，第62页。



鲁迅仍肯定地说：“观读书界大势，将来之有人顾问者，殆仍惟文艺之流亚”。<sup>①</sup>

与周作人观点相近，林语堂也认为“宗教是对于生命的崇敬心，文学是对于生命的欣赏，艺术是对于生命的欣赏”，<sup>②</sup>肯定宗教、文学、艺术统一于人的生命意识。

宗白华则认为：“有尽的艺术形象，须映在‘无尽’底和‘永恒’底光辉之中，无可表达的情思，无可解答的疑问，令人体会愈深，文艺的境界（欲解脱而不得解脱，情深思苦的境界）。”<sup>③</sup>指出了文学在心理层次，亦即在解悟人生之谜时走向宗教的不可避免的趋势。

朱光潜先生也曾说：“诗虽不是讨论哲学和宣传宗教的工具，但是它的后面如果没有哲学和宗教，就不易达到深广的境界。”<sup>④</sup>实际上揭示出了诗只有具备哲学、宗教深广内涵才拥有永恒的审美价值。

吴宓在其著名的《文学与人生》讲案中，更是将宗教视作真善美的极致。所谓“宗教或精神价值”是“作为最真、至善、尽美的体现”。<sup>⑤</sup>并以宗教感为特征，比较中西文学的长短，他说：“西方文明之精神实际上表现于（I）对上帝之爱（ii）对妇女之爱与尊重，”即“‘基督教君子人’之理想=圣徒+骑士。”<sup>⑥</sup>而“在中国文学与社会中，（I）对上帝之爱与（ii）对妇女的爱与尊敬都不存在，因此，也缺乏理想主义与浪漫主义。”<sup>⑦</sup>

显然，欧美文学的强烈宗教意识对中国现代作家不仅有一种人生观念的潜移默化作用，同时也促成中国现代作家们感悟和接受并企图树立一种文艺观念：艺术家应是宗教家，崇高的不朽的艺术总是宗教的艺术。的确，当文学表现为人学时，当文学表现生与死、善与恶、爱与恨、灵与肉、情与理这些人类永恒性主题时，当文学求解宇宙神秘心灵神秘、追寻生命价值实现时，审美极致难舍即表现为一种宗教极致。

#### 四、并非误区：宗教与“五四”前后的文化启蒙

二十世纪的西方基督教神学，已绝非只为个人救赎的灵修提供学理基础了，而更多地是从《圣经》中获得的智慧去尽可能地解决现实社会的实际问题。事实上，这并非误区，正如泰纳谢所说的：“犹太教和基督教的《圣经》在文化史上起过积极的作用，这并非由于其似乎超自然的根源，而是由于其摆脱宗教目的的约束，表现了人渴望使自己成为独立的、有自由意志的，而不是上帝的盲目的人的文化意向。早在中世纪时，显然已有人用世俗的精神，用非宗教的精神去阅读和解释这些书，因而导致了禁止对《圣经》作世俗解释的书籍出版。”<sup>⑧</sup>

当二十世纪的中国文学一开始就背负起“改造民族灵魂”这一沉重的“十字架”时，就决定了宗教与启蒙这一对富于悖论意义的文化意念在中国知识分子理智领域与中国文学情感世界的结合。

进入二十世纪以来，中国知识分子们就看到了宗教对启智中国民心的积极作用。

梁启超认为：只有通过精神的新生才能获得民族的生存与强大，而宗教对这种精神新

① 《鲁迅全集》第十一卷，第593页。

② 《我的信仰》，原刊 New York Nation 1939年6月，现引自《林语堂文选》（下），中国广播电视出版社1991年版，第472页。

③ 《略论文艺与象征》，1947年9月6日《观察》三卷二期。

④ 《诗论》，三联书店1984年9月版，第83页。

⑤ 《文学与人生》，清华大学出版社1993年版，第159页。

⑥ 《文学与人生》，第47页。

⑦ 《文学与人生》，第49页。

⑧ 《文化与宗教》，中国社会科学出版社，1984年9月版，第23页。





生是必不可少的。宗教能促进民族的和精神的凝聚力；宗教给人们生活带来希望；把人们从世俗的利害关系中解放出来，使人把精力集中在高尚的努力上；宗教引起人们道德上的顾虑和约束；宗教增强人生存的勇气或勇敢精神。<sup>①</sup>与梁启超一致，鲁迅也很早就在《破恶声论》中“定宗教以强中国人之信奉矣”。<sup>②</sup>当然这里鲁迅可能受了章太炎先生的影响，他后来反省时说：若要振兴中华民族，“第一是用宗教发起民心，增进国民的道德。”到五四新文化运动，先驱者们面临着文化启蒙的双重任务。一文面是激烈批判旧文化，提倡科学，破除迷信，反对偶像，急于将中国民众从一个古老的神话与梦魇中解放出来；另一方面是向西方追寻求新的精神力量凝聚民族灵魂，促进民族新生。虽然这是“改造国民灵魂”同一主题的两面，并从对传统文化的批判与欧洲文化的提倡中体现出来，进而形成一种从对民族传统文化的反思与西洋文化的审视中以宗教启蒙、以基督教启蒙为文化启蒙一个重要方面的五四思想家、文学家“改造国民灵魂”鲜明特色。

1922年，北京基督教青年会刊《生命》第三期刊出专辑《新文化中几位学者对于基督教的态度》，陈独秀、胡适、周作人等均撰文考察了基督教与五四文化的关系。这里让人们最容易产生疑惑的问题是为什么五四一代知识分子和作家们更多地关注和认同宗教尤其是基督教呢？究其原因，其一，历史地看，在于自近代以来知识精英们睁眼看世界而逐步形成的人类大文化观；其二，主观地看，在于五四一代知识分子更多地从异质文化中吸收现代人生哲学观念，超越自足特色的传统文化体系，并以此去理解人生、思索社会；其三，客观地看，人的文化心理是五四文化尤其是五四文学所关心的基本问题，如致力于中国人心理的改造，五四一代沐浴过基督教文化的知识分子，很容易倾向于基督宗教。陈独秀认为，“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”；“中国底文化源泉里，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，这正是中国人堕落地根由。”在陈独秀看来，要在冷酷黑暗污浊中拯救中国国民和文化向世界行进，就必须寻求一种新的信仰，即把西方基督教中耶稣崇高伟大的人格和热烈深厚的情感培养在中国国民的血液里，也就是把那些崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神、平等的博爱精神培植在人们心里成为一种国民素质。<sup>③</sup>因而他在1920年4月，在思考与回顾“五四”新文化运动的重要文章《新文化运动是什么》中明确提出：新文化包括宗教内容。他认为，其一，“宗教在旧文化中占很大的一部分，在新文化中也自然不能没有他。”其二，“社会上若还需要宗教，我们反对是无益的，只有提倡较好的宗教来供给这需要，来代替那较不好的宗教，才真是一件有益的事；”其三，“我以为新宗教没有坚固的起信基础，除去旧宗教底传说的附会的非科学的迷信，就算是新宗教。”<sup>④</sup>显然陈独秀的观点是客观的，不仅符合二十世纪宗教发展的事实，也符合中国现代知识分子接受西方基督教文化影响的事实。

胡适在《基督教与中国》一文中认为，每一宗教都主要包含：道德学说、神学结构和迷信行为。在基督教里，迷信是两千年前无知人们的创造物，这样的创造物理应抛弃；它的神学结构多半是中世纪那些僧侣与学究们的不切实际的推测，这种推测同样应该摒弃；而作为社会革命者和先知的耶稣的道德学说假定理智完成控制人类行为为止却会一直有

① 《论宗教家与哲学家之长短得失》，《饮冰室全集·文集》第十册第44—50页。

② 《鲁迅全集》，第1卷，第1页。

③ 《陈独秀文章选编》上册，三联书店1984年版，第482—489页。

④ 《陈独秀文章选编》上册，第513—514页。



用。因而他在文章的结尾说：“至于中国知识阶级对于基督教，我以为应该有两种态度。第一是容忍（Toleration），第二是了解（understanding）。承认人人有信仰的自由，又承认基督教徒在相当范围以内有传教的自由，这是容忍。研究基督教的经典与历史，知道他在历史上造的福与作的孽，知道他的那一部分是精采，那一部分是糟粕：这是了解。”<sup>①</sup>胡适自己留美期间，为解除难以排遣的精神苦闷，曾对基督教产生兴趣。他在1911年6月17日对友人信中说：“连日聆诸多人演说‘又观旧日友人受耶教感化，其变化气质之功，真令人可惊。适亦有奉行耶民之意，现尚未能真心奉行，惟日读 Bible，冀有所得耳。’他虽然终究没有成为基督徒，但在这一段时间里，他确实深深为基督教精神所吸引。他虽然一方面认为基督教的忏悔、洗礼等等都是用“‘感情’手段俘虔年青人”，<sup>②</sup>另一方面却吸收了基督教的宽恕、不争、仁爱等思想，并希望由此建立一种“尽力于社会，谋人群的幸福”的“真宗教”、“最高的宗教。”

对于“五四”一代哲人，宗教与启蒙是一个痛苦的命题，犹如进入一个误区。胡适说：“信任天不如信任人，靠上帝上如靠自己。”<sup>③</sup>陈独秀认为“天地间鬼神的存在，倘不能确实证明，一切宗教都是一种骗人的偶像：阿弥佛是骗人的；耶和華上帝也是骗人的；玉皇大帝也是骗人的；一切宗教家所尊重的神佛仙鬼都是无用的骗人的偶像，都应该破坏。”<sup>④</sup>如果说有神论体现了宗教的本质的话，那么陈独秀无疑是想从本质上否定宗教。在陈独秀的社会理想中，“人类将来真实之信解行证，必以科学为正轨，一切宗教皆在废弃之列”。然而他在构建整个新文化的精神系统时，却郑重提出：“宗教在旧文化中占很大的一部分，在新文化中也自然不能没有他。”胡适也认为，如果现实社会尚还需要宗教的话，只要是“人化”和“社会化”的，而非“神化”的也仍然是现实的。他说过去的宗教是“天国在人死后”，后来，“天国在你心里”是一大革命，而今天的宗教应该是“天国不在天上也不在心里，是在人世间。”

显然，这些都是一种实事求是的观点。如果我们以超批判的历史虚无主义的态度彻底否定宗教，不承认它有任何真实和合理的东西，那么，我们其实是在否定几千年来的人类文化。在人类文化中，宗教经验既古老又普遍，而宗教信仰又深植人心与人性的活动，设若宗教不存在了，“我们的整个文化也将消灭”。<sup>⑤</sup>不仅如此，宗教文化同样也是植根于人类现实的生存条件，它从另一个角度呈现其社会文化方面的功利性或价值性。

当马克思说：“宗教是人民的鸦片”时，是基于这样一种前提：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。”<sup>⑥</sup>马克思一方面揭示了宗教对“被压迫生灵”在感情上和精神上的欺骗、麻醉作用，另一方面也揭示了宗教是“被压迫生灵”的不得已的精神产物，具有对人心的慰藉作用，所以他说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。”也就是说，只要支配着人们的自然异己力量和社会异己力量存在，人们不能完全把握自己的命运，成为自由的人，宗教就会存在。宗教犹如装饰在锁链上虚幻的花朵，当不能砸掉这锁链时，仅仅摘去花朵那么留下的只能是更大的痛苦。这就是马克思说：“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束”的缘故。在马克思、恩格斯看来，“只有当

① 《生命》1922年，第3期。

② 《胡适文存》第三集第九卷，第1173页。

③ 《胡适文存》第三集第一卷，第14页。

④ 《陈独秀著作选》第一卷，第319页。

⑤ 《基督教与文化》第206页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第96—97页。



实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉，“在目前的资产阶级社会中，人们就象受某种异己力量的支配一样，受自己所生产的生产资料的支配。因此，宗教的反映过程的事实基础就继续存在，而且宗教反映本身也同它一起继续存在。”<sup>①</sup>所以陈独秀说：“因为社会上若还需要宗教，我们反对是无益的，只有提倡较好的宗教来供给这需要，来代替那较不好的宗教”。<sup>②</sup>显然这是一种实事求是的态度。

普朗克在《因果性与自由意志》中指出：“一切时代最伟大的思想家，在他们的天性中同时也是具有深沉宗教信仰的人。”<sup>③</sup>在他看来，人需要科学是为了认识，而人需要宗教则是为了行动。“因为不仅需要认识和力量，而且还需要行动的准绳，需要一种衡量事物价值的尺度：他需要一种世界观，以确保他获得尘世最高的善——内界的心灵和平。”<sup>④</sup>中国现代作家们潜在的或多或少的宗教意识，正在于不仅为自我也为民众寻求一种行动力量和价值尺度。所以对中国现代作家来说，宗教的启蒙意义，不仅在于启发国民的灵魂，也是中国作家“寻求精神家园”的自我启蒙的需要。当中国现代文学表现出灵魂的沟通、灵魂的震醒、灵魂的启示的强烈渴望时，当中国现代文学表现出作家自我苛酷的自责与虔诚反省的忏悔意识时，当中国现代文学表现出爱的追求与牺牲自我的崇高生命意识时，文学的时代精神实际上带有一种抹不掉的宗教色彩。周作人倡导文学表现自由独立的人格意识，鲁迅宣示“灵魂自我审判”，冰心追求一种“爱”，许地山宣扬“宽容”主义，郭沫若宣泄“复活”意识，郁达夫坦露内心的“忏悔”，徐志摩排泄不尽“感伤”，巴金呼唤“人类至上”，老舍崇尚与人为善和救世主义，曹禺思考人间的“罪”，艾青永远追求一种“光”等，这些代表性作家自我价值的终极追求都一定程度上体现了与宗教、基督教某种内在的关联。

显然，中国作家是以自我启蒙来完成民众启蒙，并从而体现出中国现代文学宗教启蒙的价值取向一个重要方面。

基于以上所述的多重背景，中国现代文学被注入基督教文化的因素是难以避免的。正如始于 20 世纪及其之前较长时间的中国社会转型与文化选择难以避开西方文明示范的诱惑一样。不过，相对来讲，基督教以一种西方文化面目出现在中国人面前时，遇到了空前的困难，中国人对宗教的冷漠，拒绝有出自文化基因的深层影响，加之基督教在进入近代中国时采取了依附于炮舰侵略的反文明方式。

本文无意于讨论基督教在中国传播的命运，而意在探究基督教在中国传播过程中作为一种文化形式的宗教给中国现代作家和中国现代文学的正面与负面的影响，尤其是基督教作为西方文化的总背景又是西方文化一部分，在中国文学跨入现代化的进程中，对于亚文化层的认知文化、价值文化和审美文化的角色作用。

① 《马克思恩格斯全集》第三卷，第 355 页。  
② 《陈独秀文章选编》上册，第 513—514 页。  
③ 《讲演集与回顾》第 154 页。  
④ 《精密科学的意义和界限》第 1 页。



## 第一章 基督教在现代作家文化探知中的角色

宗教问题受到中国现代知识精英的关注，实际上是其现代文化构建中审视与移借西方文化的附属品，这一方面有过戊戌维新思想者的向传统宗教寻求文化资源的先导；另一方面在于基督教既是西方文化的一部分又是总的背景。不过基督教对于中国现代知识精英们的文化探知是艰苦的。这不仅在于基督教自身的超验信仰方式，和与之同时传入中国的西方科学主义、理性主义、唯物主义等对立性思想观念的影响，还在于基督教进入近现代中国时裹挟了太多西方列强政治上乃至传教士人格上的污秽。这使得中国现代知识精英们面对宗教时总是显现出一种双重性。如下列所述的三位作家中，鲁迅一方面敬慕耶稣的献身人格崇高，另一方面又痛心于献身者不为大众所理解的孤独以及不敢侈谈宗教的心理压力；周作人同样崇敬基督教，却又执着于世俗，拒绝“忏悔”与“爱”。闻一多则更明确地自我表示：基督教的信仰已失，基督教的精神还在心理烧着。

### 一、鲁迅：孤独的旷野呼唤

#### （一）宗教文化观

基督教作为西方文化的总背景又作为西方文化的组成部分，悄然君临于“别求新声于异邦”的五四文学的先驱者们，就不足为奇了。一方面，绝大多数作家都曾在基督教文化传统的西方世界生息过，而作为新文学催生素的如但丁、莎士比亚直到陀思妥耶也夫斯基、托尔斯泰等的作品无不蕴藉着深厚的宗教情素；另一方面，二十世纪初的中国社会本身就曾被笼罩在一片基督的圣气灵光之中，从前文中我们得知，当时全国信教徒是三十四万四千九百七十四人，分布于二十一个省区；《圣经》销数 1865 年至 1909 年总数为四百一十六万零九百七十二本，1911 年至 1915 年销数为八百三十八万六千二百八十本，其后每年仍以百万本递增。<sup>①</sup>

尚难断定鲁迅何时接触《圣经》，日记中有两处确切记载，但其时已晚。一次是 1925 年 2 月 21 日记：“晚经博益书社买《新旧约全书》一本，一元。”另一次是 1928 年 12 月 12 日记：“托方仁买来《Holy Bible》一本，有图九十余幅，九元”。<sup>②</sup>而早在 1907 年，他在《人之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》等论文中，就能从批判上帝创造万物的唯心臆论到盛赞“至严之教”“德育本根”，从马丁·路德的“宗教改萌”到达尔文的生物进化论，稽引《圣经》典实，概览宗教流变，其语习熟通程度，绝非一时囿囿所能达到。然此后鲁迅极少公开涉及基督教，这可能与二十年代的非宗教运动有关。李霁野曾拟将美国房龙(H·Vanloon)的儿童读物插图本《<圣经>的故事》译成中文，为此征求鲁迅意见，鲁迅 1924 年 11 月回信说：“‘圣经’两字，使人见了易生反感，我想就分作两份，称‘旧约’及‘新约’的故事，何如？”<sup>③</sup>

① 参见罗章龙编《非宗教论》，巴蜀书社 1989 年版。

② 《鲁迅全集》14 卷 535 页、735 页。

③ 《鲁迅全集》11 卷，508 页。



而对于基督教文化,鲁迅一直是默默关注和从种种不同途径去了解的。如在他早期搜集的古代金石拓片中,就有《大秦景教流行中国碑额》拓本,大秦是唐前后对西亚及罗马帝国的称谓,景教即指基督教,唐时传入中国的是基督教聂斯托利派。景教碑立于唐建中二年(781),明天启三年(1623)在今陕西周至出土。碑上端刻有十字架,正文论述了景教在中国传教的经过,全文共1780字。在鲁迅积存的木刻画册中,就有德文版的《耶稣受难》(德国塔尔曼作)、《上帝的化身》(德国巴拉赫作)等。同时,在他的众多藏书中,还有一些与基督教文化相关的书籍,如陈垣著的《元也里可温考》《西域人华化考》,前者也里可温是蒙古语天主教的译音词,该书考证元世祖时天主教东传情况;后者叙述基督教、回教、摩尼教受佛、老及文学、美术、礼俗、居住等的影响,此外还有冯秉正编译《圣年广益》等。

鲁迅后来还搜集出版了比利时画家麦绥莱勒的木刻连环画《一个人的受难》,并且在该书的《序》中说:“耶稣说过,富翁想进天国,比骆驼走过针孔还要难。但说这话的人,自己当时却受难(Passion)了。现在是欧美的一切富翁,几乎都是耶稣的信奉者,而受难的就轮到了穷人。”从中我们可以感到鲁迅崇敬宗教,但却反感那些虚伪的信仰者。这实际上是鲁迅一贯对宗教的态度。比如他后来在《清风月读·吃教》一文中就说,中国的基督教徒自以为他们是信教的,而教外的百姓却称他们是“吃教”的。

在《破恶声论》一文中,鲁迅明确表达了“宗教乃向上之民的精神产物”的基本宗教观,他说:“希伯来之尼,大观天然,怀不思议,则神来之事与接神之术兴,后之宗教,即以萌蘖。虽中国志士谓之迷,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。”<sup>①</sup>

从鲁迅给江绍原的一些信中可以窥见鲁迅的宗教观,他说:“其实,诸大的中国,即使一日出几本关于宗教学的书籍,那里算多呢。但这些理论,此刻不适用。所以我为先生所研究的宗教学,恐怕暂时要变成聊以自娱的东西。”又说:“今虽讨赤,而对于宗教学,恐仍无人留心。观读书界大势,将来之有人顾问者,殆仍惟文艺者流。”<sup>②</sup>从这儿我们至少可以得出这样两个结论,在鲁迅看来,首先,作为一种文化的宗教,对于中国应当说是必须的,但在“国民革命”的当日,侈谈宗教则不合时宜了。关于这一点,他在辞世前评说章太炎的一生时仍未改变,认为期望以宗教救国只是一种不切实际的幻想,他说章太炎的悲剧就在于“视为最紧要的‘第一是用宗教发起信心,增进国民的道德;第二是用国粹激起种性,增进爱国的热肠’却仅止于高妙的幻想”。<sup>③</sup>其次,作为文艺家则不能不了解宗教。这恐怕是鲁迅一贯的观点,他早在《科学史教篇》中就认为:“盖无论教宗学术美艺文章,均人间曼衍之要旨,定其孰要,今兹未能。”<sup>④</sup>宗教、文艺统一于人类文化之中,均与社会进步密不可分;宗教、文艺又都植根于人类的情感生活,且都以超越物我的情感体验方式而存在,都“是最高理念出现在非哲学意识——感觉的、直观的、表象的意识中的方式。”<sup>⑤</sup>虽然鲁迅并没有详述文艺家与宗教的关系,但留给我们思索的意味却是深长的。事实上,对于文艺家应具有宗教文化修养,鲁迅一直是持肯定态度的。比如他1932年10月在与“第三种人”的论辩中,就在《“连环图画”辩护》中引证说,罗马教皇宫中的那些伟大的壁画作品几乎都是从《旧约》、

① 《鲁迅全集》第1卷,第59页。

② 《鲁迅全集》11卷,596、593页。

③ 《鲁迅全集》6卷,547页。

④ 《鲁迅全集》1卷,29页。

⑤ 黑格尔:《哲学史讲演录1》,62页。



《耶稣传》、《圣者传》来的，米开朗琪罗的《亚当的创造》和达芬奇的《最后的晚餐》更是其中的不朽之作。

恩格斯在论述宗教的本质时说：“对这个彼岸幻影的信仰，只要是强烈而生动的，那么，人至少经过这条弯路总可取回若干内涵。中世纪的强烈信仰就这样赋予整个时代以显著的精神。”<sup>①</sup>鲁迅正是在摆脱“神”的幻影的前提下而撷取宗教合理内核的。他认为“盖中世宗教暴起，压抑科学，事或足以震惊，而社会精神，乃于此不无洗涤，熏染陶冶，亦胎嘉葩。”<sup>②</sup>对于宗教这一人类历史上古老而又普遍的社会文化现象，任何简单的肯定或否定都是不切实际的，尤其当把宗教与人类文化历史进程结合起来考察。鲁迅一方面批判“当十三世纪时，大力伟于欧土，科学隐耀，妄信横行，罗马法王，又竭尽全力以塞学者之口，天下为之智昏”<sup>③</sup>。“景教诸国，则于科学无发扬。且不独不发扬而已，又进而摈斥天阙之。”<sup>④</sup>一方面又看到宗教压抑、思想禁锢和文化蒙昧所激发出的科学进步，赞颂哥白尼、达尔文等的学说“动摇了宗教道德的基础”；<sup>⑤</sup>他一方面揭露基督教宣扬地狱、天堂之说目的在于“可以令人更长久的麻醉着自己。”<sup>⑥</sup>一方面又认为：“景教诸国，则建至严之教，为德育本根，知识之不绝如线。”<sup>⑦</sup>充分肯定宗教信仰对人生社会道德生活的积极促进作用；他一方面指出“不论是社会学或基督教的理论，都不能够产生什么威权。……至于理论，那不过是随后想出来的解释。这种解释的作用，在于制造自己威权的宗教上、哲学上、科学上、世界潮流上的根据，使得奴隶和牛马恍然大悟这世界的公律，而抛弃一切翻案的梦想。”<sup>⑧</sup>以带有阶级分析的目光揭穿宗教表现在与政治关系上的麻痹、欺骗实质，一方面又指出研究宗教“对于学术上还有点用处”，认为从宗教和宗教艺术中“可窥知那一时期的风俗习尚、对于研究社会史、文学史、美术史都大有帮助。”<sup>⑨</sup>由如上几点我们已能看出鲁迅从基督宗教与道德、政治、科学、艺术等社会意识形态关系上对宗教本质的基本看法，及由此反映出的作为五四文化先驱者的文化批判的理性素质。

## （二）宗教文学观

当鲁迅以一个文学家的目光去披阅《圣经》与审视基督教对欧洲文学的影响时，就从理智型走向情感型了。正如周作人从基督教中发现了自由独立的人格意识、冰心发现了“博爱”、许地山发现了“宽容”、郭沫若发现了“复活”、郁达夫发现“忏悔”、巴金发现“人类至上”、曹禺发现了“神秘”、鲁迅从基督教（文化）中发现了“反叛精神”和“道德的自我审判”。其实，在神学家们看来，中国的作家们曲解了或误解了《圣经》或基督教的精神质素。但与其说他们曲解或误解，不如说他们变超现实性为现实性，去其“神”质而存其“人”性，形成中国作家宗教情素的独有特色：绝非仅仅只为个人救赎的灵修去体验形而上的教义，而是用从《圣经》中基督教中获得智慧去尽可能地解决现实中的普遍人生与社会问题。

鲁迅从一开始就是从基督教这一总源去理解西方文学进而理解具有普遍意义的社

① 《马恩全集》6卷，647页。  
② 《鲁迅全集》1卷，28页。  
③ 《鲁迅全集》1卷，9页。  
④ 《鲁迅全集》1卷，28页。  
⑤ 《鲁迅全集》6卷，155页。  
⑥ 《鲁迅全集》6卷，117页。  
⑦ 《鲁迅全集》1卷，28页。  
⑧ 《鲁迅全集》5卷，286页。  
⑨ 《许广平忆鲁迅》，619页。



会与人生的关系。他在1907年写的《摩罗诗力说》中说：希伯来文学“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。”<sup>①</sup>从对但丁的《神曲》到法郎士的《达旃丝》等一系列作品的评论中，可以窥见鲁迅的蕴藉着宗教意味的文学价值观，尤其从作为张扬浪漫主义和现实主义的关于“摩罗”诗和陀思妥耶夫斯基小说的评说中能让人明显感到。

从拜伦论“摩罗”诗派，从《该隐》论拜伦，这本身就标示着一种价值取向。《该隐》取材于《圣经·创世纪》。作为希伯来神话，《创世纪》开篇就蕴涵着“人类”初民的反叛天性。撒但伊伯利斯不服上帝而引诱夏娃、亚当，夏娃、亚当违背上帝命令偷吃禁果，这才有人类的繁衍，所以鲁迅说：“亚当之居伊甸，盖不殊于笼禽，不识不知，惟帝是悦，使无天魔之诱，人类将无由生。故世间人，当蔑弗录有魔血，惑之及人世者，撒但其首矣。”<sup>②</sup>鲁迅不仅看到了人类始祖的反叛精神，而且还看到了这种精神在人类历史长河中的积淀现象。拜伦在《该隐》中正是发挥了这种精神，在拜伦看来，该隐杀死他兄弟亚伯，决非由于嫉恨亚伯成为上帝的宠儿，而是出于对上帝不仅喜好亚伯的膏脂祭品、还厌恶自己的瓜果祭品并把它吹得七零八落的残忍的愤怒，并表现了该隐被上帝处罚后的内心孤独、怀疑、不安的悲剧性形象。而鲁迅则紧紧抓住反叛情绪这一特质来理解诗剧和诗人并大加发挥。他说：“吾今为案其为作思维，索诗人一生之内闷，则所遇常抗，所向必动，贵力而尚强，尊己而好战，其战复不如野兽，而独立自由人道也……”，<sup>③</sup>而且认为这种表现为“独立自由人道”的强力精神正是“人类始祖”精神，“盖未驯以前状，复现于今日者”，或者说拜伦、彭斯、雪莱等浪漫诗人的反叛人格，正是一种撒但精神积淀的释放。显然，表现为反叛精神的“摩罗诗力”并不足以概括浪漫主义诗歌的全部内涵，反叛人格作为一种原始基督精神，也不是基督新教提倡的教义，但它却显示了鲁迅的文学社会批评的穿透力，以及从中体现的积极地去解读《圣经》、接受基督教文化的智慧。

如果说鲁迅对“摩罗”诗的积极性是看重其社会价值，那么鲁迅对陀思妥耶夫斯基的赞叹则在其蕴涵的人生价值。他说：“回想起来，在年青时候，读了伟大的文学家的作品，虽然敬服那作者，然而总不能爱的，一共有两个人。一个是但丁……还有一个，就是陀思妥耶夫斯基。”鲁迅极其赞赏陀思妥耶夫斯基的为人和为文，他在《〈穷人〉小引》一文中说：“陀思妥耶夫斯基的著作生涯一共有三十五年，虽那最后的十年很偏重于正教的宣传了，但其为人，却不妨说是始终一体。”认为他的作品“穿掘着灵魂的深处，使人受了精神底苦刑而得到创伤，又即从这得伤和养伤的愈合中，得到苦的涤除，而上了苏生的路。”<sup>④</sup>“而这陀思妥耶夫斯基，则仿佛就在和罪人一同苦恼，和拷问官一同高兴着似的。这决不是平常人做到的事情，总而言之，就因为伟大的缘故。”<sup>⑤</sup>鲁迅评论陀氏说：“他把小说中的男男女女，放在万难忍受的境遇里，来试练它们，不但剥去了表面的洁白，拷问出藏在底下的罪恶，而且还要拷问出藏在那罪恶之下的真正洁白来。而且还不肯爽利的处死，竭力要放他们活的长久。”<sup>⑥</sup>

显然，在鲁迅看来，陀氏的伟大首先在于他对人的灵魂审问，展现人的善中恶或恶中

① 《鲁迅全集》1卷，64页。  
② 《鲁迅全集》1卷，73页。  
③ 《鲁迅全集》1卷，81页。  
④ 《鲁迅全集》（集外集），第1页。  
⑤ 《鲁迅全集》6卷，411页。  
⑥ 《鲁迅全集》6卷，411页。



善，以及无人能逃脱的这种善恶冲突的精神苦刑。

其次在于陀氏如此穿掘着人的灵魂深处，使人受了精神底苦刑而得到创伤，是要让人“从这得伤和养伤和愈合中，得到苦的涤除，而上了苏生的路”。<sup>①</sup>亦即从反省、矫正、忏悔之中涤除卑污，求得灵魂的新生。

第三在于他使人受着精神苦刑、灵魂审判的同时，自己也参与了这种受刑与受审，“凡是人的灵魂的伟大审问者，同时也一定是伟大的犯人。审问者在堂上举劾着他的恶，犯人在阶下陈述他自己的善；审问者在灵魂中揭发污秽，犯人在所揭发的污秽中阐明那埋藏的光耀。这样，就显示出灵魂的深”。<sup>②</sup>难以想象，没有对基督教和文学的良好悟性，能得出对陀氏小说近乎“地狱——炼狱——天堂”式的三级层次的概括。

鲁迅不仅理解了陀思妥耶夫斯基，而且将这种理解投注于自己的创作之中。狂人自省于“四千年来，时时吃人的地方，今天才明白，我也在其中混了多年”；阿Q对于“革命”与“不准革命”的苦闷；魏连受以身心的自我戕害来对抗灵魂的失落；涓生忏悔于子君的死灭等；而整个一部《野草》本身就可以看作作者灵魂自我审判的手记。

### （三）作品中的宗教意识

鲁迅具有相当深厚的宗教文化修养，不过宗教，尤其是基督教对他的文学创作影响并不大，但我们所能见到的一些影响，给人的印象却是极深刻的，其中最突出的是他对耶稣受难事件的表现。耶稣受难事件是基督教文化中象征献身与爱的核心事件，也是文学中常常引述的典故或表现的主题。鲁迅在《寸铁》、《柔君的臣民》、《“意表之外”》、《（小彼得）译本序》等多篇文章中涉及这一事件，尤其在《复仇（二）》中详细演绎了这一事件：

因为他自以为神之子，以色列的王，所以去钉十字架。

兵丁们给他穿上紫袍，戴上荆冠，庆贺他；又拿一根苇子打他的头，吐他，屈膝拜他；戏弄完了，就给他脱了紫袍，仍穿他自己的衣服。

看哪，他们打他的头，吐他，拜他……

他不肯喝那用没药调和的酒，要分明地玩味以色列人怎样对付他们的神之子，而且较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在。

四面都是敌意，可悲悯的，可咒诅的。

丁丁地响，钉尖从掌心穿透，他们要钉杀他们的神之子了，可悯的人们呵，使他痛得柔和。丁丁地响，钉尖从脚背穿透，钉碎了一块骨，痛楚也透到心髓中，然而他们自己钉杀着他们的神之子了，可咒诅的人们呵，这使他痛得舒服。

十字架竖起来了；他悬在虚空中。

他没有喝那用没药调和的酒，要分明地玩味以色列人怎样对付他们的神之子，而且较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在。

路人都辱骂他，祭司长和文士也戏弄他，和他同钉的两个强盗也讥讽他。

看哪，和他同钉的……

四面都是敌意，可悲悯的，可咒诅的。

他在六足的痛楚中，玩味着可悯的人们的钉杀神之子的悲哀和可咒诅的人们要钉杀神之子，而神之子就要被钉杀了的欢喜。突然间，碎骨的大痛楚透到心髓

① 《鲁迅全集》7卷，104页。

② 《鲁迅全集》7卷，104页。





了，他即沉醉于大欢喜和大悲悯中。

他腹部波动了，悲悯和咒诅的痛楚的波。

遍地都黑暗了。

“以罗伊，以罗伊，拉马撒巴各大尼？”（翻出来，就是：我的上帝，你为甚么离弃我？！）

上帝离弃了他，他终于还是一个“人之子”，然而以色列人连“人之子”都钉杀了。

钉杀了“人之子”的人们的身上，比钉杀了“神之子”的尤其血污，血腥。

一九二四年十二月二十日

首先，熟悉《圣经》的人不难看出，全文的基本素材显然是来自《圣经》里的“福音书”，耶稣被穿紫袍，戴荆冠，苇子打头，出自马太福音第 27 节第 27-31 段，马可福音第 15 节第 16-20 段，约翰福音第 9 节第 2-3 段；耶稣“不肯喝那没药调和的酒”，出自马太福音 27 节 34 段和马可福音 15 节 23 节；路人、祭司长和文士的辱骂与戏弄耶稣，出自马太福音 27 节 39-44 段，马可福音第 15 节 21-23 段，路加福音第 23 节 26-43 节，约翰福音第 19 节 17-27 节。“遍地黑暗”与“以罗伊”一段则出自马太福音第 27 节 45-47 段，马可福音第 15 节 33-41 段，路加福音第 23 节 44-49 段，约翰福音第 19 节 28-30 段。这些说明鲁迅对四福音书相当熟知。

其次，鲁迅在文中还特别突出地描绘了耶稣被钉杀时的敲骨击髓的肉体上的苦痛，这方面的内容恰恰是福音书上没有记载的，是鲁迅凭着自己的医学常识的想象与创造。法国 19 世纪著作的哲学家，历史学家和宗教学家勒南在其名著《耶稣的一生》中对耶稣被钉十字架有过类似病理上的叙述：“钉十字架的特别残忍之处，在于犯人能在可怕的刑具上，痛苦的状态中存活三四天之久。双手的出血会很快停止，故不是致命性的。真正的死囚是身体的反常位置，它造成令人恐惧的循环系统紊乱，头和心脏剧痛，久而久之，致使四肢僵硬。……这种酷刑的本意不是以简单明了的伤害直接杀死罪犯，而是将奴隶示众，钉起他那不会正确使用的双手，使他在木架上腐烂。”<sup>①</sup>鲁迅与勒南都细致地写出耶稣被钉杀的肉体之苦，显然是把耶稣当作人来描写的。正是将耶稣看作一个（“人之子”），所以鲁迅强化了耶稣对“上帝”的怀疑：“以罗伊，以罗伊，拉马撒巴各大尼？”（我的上帝，你为什么离弃我？！）

其三，鲁迅在遵循福音书中的基本记述的同时，突出了耶稣的主动受难，虽遭肉体上的痛苦，仍对以色列人的前途担忧，然而却并未被理解与接受的内心悲哀、痛苦和疑惑。

整部《野草》的精巧首先在于其象征性。《复仇（二）》重在表现的言外之意在于，由以色列人怎样对付悲悯他们命运的，他们的“神之子”揭示出：先知者也即革命者的最大悲哀，是在于不为包围着他们的愚昧的群众所理解，他们为之谋求解放和幸福的群众，却正是虐杀他们的凶手。这一主题是鲁迅感受最深的主题，也是鲁迅表现最多的主题之一。其中最突出的是《药》。一般认为《药》受到了俄国作家安特莱夫《齿痛》的影响。《齿痛》的基本情节是说在耶稣遇难那天，有个商人正好牙齿痛，当孩子们来向他报告耶稣遇难的消息时，他生气地把孩子们轰跑了，在他看来，“齿痛”才是头等大事。如果说安特莱夫真

① [法]欧内斯特·勒南著《耶稣的一生》，梁工译，北京商务印书馆，1999年8月版，第285页。



的给鲁迅有影响的话，只能说是“齿痛”，再一次强化了他从福音书中获得的感受。《药》中夏瑜为救民众而被捕被杀，而正是民众告密，并打他的耳光，且用他的血来治肺病。显然，《药》的主意是与《圣经》有着深远渊源的。

无疑，鲁迅对于基督教的感知以及基督教对鲁迅的影响，都只止于世俗的层次，即使出于对但丁、陀思妥耶夫斯基的崇尚也没能导引他走向基督教的信仰。鲁迅潜在地关注和部分地接受基督教，恐怕在于基督教自身概括了人类普遍应有的真、善、美。他在耶稣的“爱人”与尼采的“超人”之间毫不犹豫地选择了耶稣人格（参见《集外集·渡河与引路》），但他却不能接受耶稣的“被人打了左脸，再把右脸伸过去”的爱的哲学全部，对于孔乙己、阿Q、闰土、爱姑等就是既“哀其不幸”，又“怒其不争”的。他同感于十字架上的耶稣的悲哀和孤独，而且终生未摆脱这种悲哀与孤独，但却从未如耶稣哀呼于上帝，而永远执着于此岸世界，这就是鲁迅的独立人格。

## 二、周作人：被“上帝”拒绝的传道者

### （一）宗教的文学史观

周作人晚年在《知堂回想录》中回忆他对“五四”新运动有两大贡献，其一是一九一八年十二月在《新青年》上发表了《人的文学》；其二是一九二一年一月在沈雁冰改版后的《小说月报》第一期上发表了《圣书与中国文学》。现在看来，他这两大贡献都与基督教文化的影响有关。

周作人早在南京求学时便开始接触基督教。他在《知堂回想录》中说：“从前在南京学堂读书的时候，就听前辈胡适序说，学英文不可不看圣书，因为那‘钦定’译本是有名的，所以我虽不是基督徒，也在身边带着一册《新旧约全书》。”<sup>①</sup>日本留学时期的一九〇八年秋，周作人进入美国教会学校立教大学，此间他常到与立教大学有关系的“三一学院”听希腊文的《福音书》讲授，他想掌握《福音书》的内容，并把它译成像佛经那样的古雅的汉文。

周作人对基督教文化的深入了解，使他在第一个提出了近代欧洲文明的源泉起于“二希”，即希腊及希伯来思想，这一方面决定了他考察“欧洲文学史”时，一直不离宗教这一基本背景，另一方面也决定了他的文学思想中渗进了浓重的宗教观念。

周作人首先对于宗教文学有着特别的感受。他说《圣经》“一方面当作文学作品来看，也是很有益的，特别是《旧约》里的抒情和感情部分，如《雅歌》、《传道书》和《箴言》等。”<sup>②</sup>他尤喜欢《雅歌》，曾几次著专文论之。他说：《旧约》是犹太教与基督教的经典。但一面也是古代希伯来的国民文学，他借谟尔（G. F. Moore）的话说：“这书中反复申说的一个题目，是男女间的热烈的官能的恋爱。……在一世纪时，此书虽然题着所罗门的名字，在严正的宗教看来不是《圣经》；后来等到他们发见——或者不如说加上——了一个譬喻的意义，说他是借了夫妇的爱情在那里咏叹神与以色列的关系，这才将他收到经文里去。”<sup>③</sup>《雅歌》的确是《圣经》文学中的最精华部分之一。在主题上积极肯定女人对男人及男人对女人的忠贞，二人成为一体

① 周作人《知堂回想录》，香港三育图书文具公司1974版，第395页。

② 周作人《知堂回想录》，香港三育图书文具公司1974版，第395页。

③ 《论龙集》，岳麓书社1989年版，第143-144页。



的喜悦,充满了人文主义的光辉;在艺术上,充满了象征,女子被比作花,所钟爱的牧人被比作苹果树,爱情的甜蜜喜悦被比作果子酒以及葡萄园。女子之矜持拒绝情人,被比作封闭的泉源和高墙,而情人之邀请享受爱情,则象征葡萄园、乐土及花园,给人以清新、典雅的美感。所以在周作人看来,《雅歌》的价值全是文学上的,因为它本是恋爱歌集;那些宗教的解释,都是后人附加上去的了,他特别举出《雅歌》第八章6节说:“我们不承认男女关系是不洁的事”,所以也不承认爱与妒为不好:“爱情如死亡坚强,嫉恨如阴间之残忍。这真是极好的句,是真挚的男女关系的极致。”<sup>①</sup>他能透过已被蒙上的神学面纱,将其作为希伯来民间文学观之,肯定其颂赞男女之爱的神圣价值。这是一种积极的宗教文学观和人学观。正是这种观念使他能肯定《蕙的风》里的“放情地唱,我们应该认为诗坛解放的一种呼声。”<sup>②</sup>其实周作人的性道德观、性文学观也多从《雅歌》而出。他说“我们不愿意把《雅歌》一类的诗加以精神的解释。但也承认恋爱的神秘主义的存在,对于波斯‘毛衣派’诗人表示尊重。我们相信这二者很有关系,实在恋爱可以说是一种宗教感情。”<sup>③</sup>他认为,对于情诗,当先看其性质如何,再论其艺术如何。情诗可以艳冶,但不可涉于轻薄;可以亲密,但不可流于狎亵;质言之,可以是一切,只要不及于乱,这所谓乱,即过了情的分限,即是性的游戏的态度,不以对手当作对等的人、自己之半的态度,具体地说,私情不能算乱,而蓄妄是乱;私情的俗歌是情歌,而咏“金莲”的词曲是淫诗。<sup>④</sup>显然周作人对《雅歌》的盛赞,不仅看重于它的充满田园气息的、纯洁坚贞、热烈、欢快的男女之爱的情意美好,更是服膺于那纯真、炽热的人道主义的光辉。

一九一七年,周作人开始在北京大学讲授欧洲文学史,编出了中国第一部欧洲文学史讲义。《欧洲文学史》虽然只是一个纲要,但它以希腊现世主义与希伯来出世主义即“肉”与“灵”两大文化传统为背景立论,以“宗教文学”与“非宗教文学”两条线索进行叙述,形成一种独特的文学史风格。仅从“宗教文学”(基督教文学)一线看,他从《新约》中圣保罗《罗马书》到受圣保罗书影响的圣奥古斯丁的《忏悔录》,归结出基督教文学乃集中世纪文学之大成者;从但丁的《神曲》悔罪受福之说,实出于阿奎那神学,到欧洲戏剧盖由中古之宗教剧出,指出文艺复兴隐藏文学与中世纪文学的血缘关系;从弥尔顿大史诗“以伟大之词,抒崇高之思。盖合希伯来与希腊之精神而协和之者也”,<sup>⑤</sup>到拉辛的《智者纳旦》“说信仰自由,意谓诸宗之教,各具至理,别无短长,唯比量善果,乃有次第可见,而其时又须在千万年后”。<sup>⑥</sup>揭示基督教题材对文学的渗透和宗教精神对文学的深刻影响,如果将这些对基督教意义的文学评论与他对古希腊罗马文学的评论综合观之,即使把《欧洲文学史》当作一部“欧洲宗教文学史”亦未尝不可。

在《欧洲文学史》之外,周作人还评论过不少宗教性的作品,就中世纪而言,他就还很推崇《遵主圣范》,他说:“这是中世纪基督教思想的一部代表的著作,却没有道学家的那种严厉气,而且它的宗旨又近于神秘主义,使我们觉得很有趣味。从文学方面讲,它也是很有价值的书。”<sup>⑦</sup>周作人也极为称赏波兰显克微支的“描写当希腊罗马文明衰颓时候的社会状况和基督的真精神”的历史小说《你往何处去》。当徐炳昶、乔会劬二人将此小说译成中文时,

① 《论龙集》,岳麓书社1989年版,第143-144页。

② 《自己的园地》,岳麓书社1987年版,第54页。

③ 《自己的园地》,第52页。

④ 《自己的园地》,第53-54页。

⑤ 《欧洲文学史》,岳麓书社1980年版,第145页。

⑥ 《欧洲文学史》,第168页。

⑦ 《自己的园地》,第153页。



他即著文评论：“这部书是表扬基督的真精神的，但书中的基督教徒的描写都不很出色，黎基与维尼胥的精神的恋爱是一种重要的插话，可是黎基的性格便很朦胧几乎没有独立的个性。”又说，“只有在这中间感到灵肉的冲突，灵之终生的崇拜者，而又感知基督教的神秘之力的，如传东那样的人，才是最可同情，因为这也是现代人所同感的情况了。”<sup>①</sup>从这些评论中，我们能感到周作人既从文学历史的宏观上把握一部作品的历史价值与时代意义，又从不因其宗教精神的宣扬而原谅其美学价值的不足。

最引人注目的是他对陀思妥耶夫斯基作品宗教品质的深切感受。早在一九一八年一月他就译介了英国 W. B. Trites 的《陀思妥也夫斯基之小说》。他在译者案中极为感叹《罪与罚》中记拉科尼科夫跪在苏涅面前，曰“吾非跪汝前，但跪人类苦难之前。”显然这正是陀氏小说的精髓所在，即陀氏所表现的人的赎罪与忏悔。不仅是在人自己、同时也是在为全人类背负沉重的十字架。这一精神给他心灵极强烈的震撼，一九二六年他在《文人之娼妓观》中，再一次到这一惊心动魄的场面，他说：“这是本于耶教的精神，无论教会与教士怎样地不满人意，这样伟大的精神总是值得佩服的。”<sup>②</sup>陀思妥也夫斯基的崇高绝不仅仅在此，周作人认为，陀氏在小说里写出许多“被侮辱与损害的人”，他们虽然被人踏在脚下成了一块不干净的抹布，但“他那湿漉漉的折叠中，隐藏着灵妙的感情”，正同尔我一样，他描写下等人的灵魂，表示其中还有光明与美存在。他写出一个人物，无论如何堕落，如何无耻，但总能够使读者发起一种思想，觉得书中人物与我们同是一样的人，使读者看了叹道，“他是我的兄弟！”这是陀思妥耶夫斯基著作的精义，他留给我们的最大的教训，是我们所应当感激纪念的。<sup>③</sup>周作人在这儿显然已经感悟到陀思妥也夫斯基小说的“双重人格”特征。陀氏小说正是在宣昭人性中“恶”的同时展示人心向善的本性，展示最堕落、最反常的人身上的人性极致——上帝的灵光。从而超越那种以惯常的鄙视、嘲笑和厌恶的态度看待被生活遗弃的人们。这是一种爱和宽恕的基督教主义的态度，也就是陀思妥也夫斯基人道主义的崇高境界，所以周作人说：“文学上的人道主义的思想的极致，我们不得不推重陀思妥也夫斯基，便是托尔斯泰也还得退让一步。”<sup>④</sup>

## （二）“人的文学”内涵

舒芜先生在《周作人概观》中说，周作人译述介绍外国文学的目的是同他的关于“人的文学”理论相联系的。其实，周作人的“人的文学”观来自他的宗教观，而他的宗教观又大致是来自西方文学。

周作人把他的“人的文学”解释为“以人道主义为主”的文学，而他的人道主义很大一部分是来自基督教。他自己就明确地说：“现代文学上的人道主义思想，差不多也都从基督教精神出来。”<sup>⑤</sup>他所指的当是文艺复兴以后，西方人道主义表现为尊重人、肯定人的价值，反对神权的人格主义，但这种人格主义就其本源而论，又无不与《新约》中的“平等互助”、“爱人如己”和“同情弱者”思想密切联系。自由、平等、博爱思想本质仍然是上帝面前人人平等和爱一切人的基督教思想。不过，当周作人将这种人道主义变为自己思想一部分时，他做了取舍，他说：“我所说的人道主义，并非世间所谓‘悲天

① 《自己的园地》，第 68-69 页。

② 《自己的园地》，第 199 页。

③ 《谈龙集》，第 14-15 页。

④ 《谈龙集》，第 14-15 页。

⑤ 《艺术与生活》，岳麓书社 1980 年版，第 38 页。



悯人’、或‘博施济世’慈善主义，乃是一种个人主义的人间本位主义。”<sup>①</sup>从理论上讲，对“个人”的关注一旦成了“主义”，本身便具有了某些非个人的性质，因为它代表了一些人共同思想和利益，并且或多或少地被理性化、理想化了。所以周作人解释说：“这理由是，第一，人在人类中，正如森林中的一株树木，森林盛了，各树也都茂盛。但要森林盛，却仍非靠各树各自茂盛不可。”<sup>②</sup>显然，个性主义，在周作人看来，就是必须首先成为精神上的个体，即进入“自我意识”的觉醒，然后才有一个群体、一个民族兴盛的可能。这一思想正是路德宗教改革、文艺复兴之后西方人道主义精神的精髓。中世纪天主教蒙昧主义的统治是建立在否定个人、否定人性的前提之下的，安瑟化教道人们：“轻视自己的人，在上帝那里就受到尊重。”<sup>③</sup>人在上帝身上去肯定他在自身中加以否定的东西，他们使人与上帝对立，使人与自然对立，也使人的精神与肉体对立，就是在这种对立中，他们剥夺了人们应当享有的一切。对此路德提出人的信仰就是人的一切。人只要有信仰，无须任何中介人或代祷者，就可获得上帝救赎的恩典，亦即得基督的公义和永恒的生命，路德学说的伟大意义在于使教会组织、教皇权威、圣礼制度、教会法规等面对信仰的权威，都失去了约束力，每个人都是自己信仰的主宰、自己精神的主体，这样，个人信仰的独立便决定了个人人格的独立，我们虽没有什么特别的材料能表明周作人的思想直接受到路德之后的西方个人主义思想的影响，但他在《人的文学》一文开宗明义就说：“欧洲关于这‘人’的真理的发现，第一次是在十五世纪，于是出了宗教改革与文艺复兴两个结果。”<sup>④</sup>这不是毫无根据的，在二十年代初的非基督教热潮中，周作人的态度是：“我不是任何宗教家，所以并不提倡宗教，但同时也相信要取消宗教是不可能的。”因为“宗教是个人的事情，信仰只是个人自由的行动之一。”<sup>⑤</sup>这与路德所说的“一个基督徒因着信仰就在凡事上自由”“我的信仰已成为自由的，这意味着我也成为自由的”，不无精神上的联系<sup>⑥</sup>，周作人维护信仰的自由，本质上是在维护人格、一种人的尊严、人的价值，这是周作人个性主义的第一点。

周作人个性主义的第二点在于强调人性的灵肉二元统一，他借用勃莱克《天国与地狱的结婚》中的话说：“人并无与灵魂分离的身体”。认为“人类正当生活，便是这灵肉一致的生活。”<sup>⑦</sup>他由此提出“人”的理想生活便是“第一，关于物质的生活，应该各尽人力所及，取人事所需”。<sup>⑧</sup>在这一方面他尤其强调人要自由、健全发展，应该在性爱婚姻方面，以“男女两位的平等”和自然“恋爱的结婚”为根据，排斥一切历史形成的“非人道习俗”和“不自然的制度习惯”，建立起人类两性生活的自然化健全道德观，充分实现人的自然天性赋予合理欲求和人的自我价值。“第二，关于道德的生活，应该以爱智信勇四事为基本道德，革除一切人道以下或人力以上的因袭的礼法，使人人能享自由真实的幸福生活。”<sup>⑨</sup>在这一方面，周作人对民族“人性”中“信”与“爱”的缺乏感受尤深，他说：“中国民族的思想传统本

① 《艺术与生活》，岳麓书社1980年版，第11页。

② 《艺术与生活》，第11页。

③ 转引自《费尔巴哈哲学著作选集》下册，三联书店1962年版，第53页。

④ 《艺术与生活》，第9页。

⑤ 《谈虎集》，岳麓书社1989年版，第227页。

⑥ H. O. Taylor, *Thought and Express in Sixteenth Century*《十六世纪的思想及表述》，New York, 1922, 页239。

⑦ 《艺术与生活》，第10-11页。

⑧ 《艺术与生活》，第10-11页。

⑨ 《论龙集》，第11页。



来不算坏，他们没有宗教的狂信和权威，道儒法三家只要爱智者之派……，不过后来出了流弊。儒家成了士大夫，专想升官发财，逢君虐民，道家合于方土，去弄烤丹拜斗等的勾当，再一转变而道士与和尚均以法事为业，儒生亦信奉太上感应篇矣。”<sup>①</sup>如果说这里还只是指出了中国知识分子的信仰意识的萎缩，那么他认为产生这种萎缩的主要原因于中国国民普遍缺乏精神信仰的广阔背景，在周作人看来，“宗教，目的是在保存生命，无论这是此生的或是当来的生命”。而中国国民恰恰缺乏具有宗教向度或信仰追求的生命意识，不但对人的基本价值缺乏终极关切，而且对现实人生少有热恋和珍重，往往游戏人生，玩耍生命，致使主体精神萎顿，从而形成苟安、麻木、卑怯的劣根性。他说：“中国国民最大的毛病，除了好古自大以外，要算是没有坚实的人生观，对于生命没有热爱。”<sup>②</sup>由于生命意识的淡漠，国人普遍丧失对人的个体尊严、独立意识的人格追求，奴性的人格不仅意味着自我人格的丧失，也表现为对他人人格的践踏。正是由此引出他的个性主义，亦即人道主义思想的第二个主要内容——“爱的哲学”。

周作人“爱的哲学”的提出是基于他的个性主义思想，并且两者构成他人道主义的基本内容。他说：“个人爱人类，就只为人类中有了我，与我相关的缘故。”<sup>③</sup>在他看来，人道主义的“博爱”，其本质上仍然是“自我之爱”，人类之爱只不过是一种表现形式而已，他在《圣书与中国文学》一文中以《新约》中的话说：“上帝就是爱；住在爱里面的，就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。”（约壹 4：16）指出爱之所以最大的理由，希伯来思想的精神大批完成了；但是“不爱他所看见的兄弟，就不能爱没有看见的上帝。”正同柏拉图派所说不爱美就无由爱美之自体（Auto to kalon）一样；再进一步，便可以归结说：不知道爱他自己，就不能爱他的兄弟，<sup>④</sup>因而他在《人的文学》里明言声称：“我说的人道主义，是从个人做起，要讲人道，爱人类，人须先使自己有人的资格。占得人的位置。耶稣说：‘爱邻如己’如不先知自我，怎能‘如己’的爱别人呢？至于无我的爱，纯粹的利他，我以为是不可能的。”周作人的思想逻辑是：人类先爱自己才能爱人类，再由爱人类而体现“上帝之爱”。这种基于自我人格意识的“爱的哲学”是既不同于许地山的“宽恕一切人”的“爱”之哲学，也不同于冰心的“用爱温暖全世界”的“爱”之哲学，同时也不同于巴金的人类至上与人人即上帝的“爱”之哲学。这就是周作人人道主义的本质。

从宗教意义而言，仅仅表现为个人主义的“爱”的哲学，是不完善的，因而也是脆弱的，周作人“爱的哲学”与严格意义上的基督教的“爱的哲学”是有区别的。“爱”作为基督教最基本的伦理概念，宣扬的是上帝是至善至爱。对上帝的爱是不带任何欲念的、非情欲的爱，即《新约》中谈及上帝对人类之爱时所使用的这个词 agape，这是一种“给予的爱”，是崇高的、忘我的广泛的爱，即“仁爱”。这种“爱”，对于周作人来说，绝非不理解，相反他感受尤深。他对《旧约·约拿书》鱼吞约拿的故事所显示出的高大宽博精神，对《新约·马太福音》中登山圣训的“要爱你的仇敌”所显示的博爱精神，都感受尤深。他在摘抄蕩理斯的《感想录》时再一次获得这种情感共鸣：“这里还留着一种伟大的希伯来特性，一切特性中之最可富贵者，便是温暖的博爱的世界主义。”<sup>⑤</sup>他感叹近代文艺上人道主义思想的源泉，一半便

① 《秉烛后谈》，新民印书馆 1944 年版，第 2 页。

② 《恶趣味的毒害》，《晨报副刊》（10.2.1922）。

③ 《艺术与生活》，第 11 页。

④ 《艺术与生活》，第 41-42 页。

⑤ 《水日集》，岳麓书社 1989 年版，第 61 页。



在这里。<sup>①</sup>不仅如此，一九二一年夏他在西山写给孙伏园的信中更是说：“要一新中国的人心。基督教实在是适宜的。极少数的人能够以科学艺术或社会的运动去替代他宗教的要求，但在大多数是不可能的。”<sup>②</sup>然而当他看到斯宾塞给友人的信里说道德的无用：“在宣传了爱之宗教将近二千年之后，憎之宗教还是很占势力；欧洲住着二万万的外道，假装着基督徒，如有人愿望他们照着他们的教旨行事，反要被他们所辱骂。”<sup>③</sup>他很快就对“爱之宗教”绝望了。他说：“我们虽想念基督教本身还是一种博爱的宗教。但理论与事实是两件事。”<sup>④</sup>这看起来只是一种观念的寂灭，但表现的本质却是周作人的“爱”的宗教并不是宗教意义上“从信念出发”，并且“灵”的追求是附着于“肉”的追求的。这就决定了当“灵”与“肉”发生冲突时，“肉”的追求膨胀，“灵”的追求萎缩，从而破坏了他个性主义与世界之爱、亦即肉与灵相结合的人道主义思想的模式。人道主义失去“世界之爱”就犹如蔷薇花失去色彩，剩下的个人主义亦即自然人性只能是灰色的。由此看来，周作人五四退潮后的人格蜕变，直至日伪时期不想为国家民族的名分去牺牲个人的生命等等，就都是不难解释的了。

班扬的《天路历程》这样描写了主人公“基督徒”：他走上“正路”的第一步就是离弃不开“窍”的老婆孩子、亲友乡邻，丢下钱财产业出走，也就是抛开一切世俗的利益和此生此世的全部联系。故事寓示的启示是，一个人如果“尘缘”不断，就永远别想去见上帝，周作人的悲剧就在于他的“尘缘”太沉重。

不容否认，周作人的个人主义有从基督教来的，但他至多只接受了一半，基督教的个人主义应包括两个方面，它一方面热衷理想，同时又注重实际；既强调自我，又焕发极大的个人能动性。“个人价值”与“自我实现”表现为蔑视上帝的自爱和蔑视个人的对上帝的爱，周作人是显然只摘取了前者，而舍弃了后者。

### （三）拒绝“忏悔”与“爱”的人格

在中国现代作家中，极少有像周作人这样，十分崇敬基督教，而又绝对拒绝基督教的，这实在是值得我们深思与探究的。

周作人一九二九年曾写过一首诗《歧路》，这是一首体现他宗教意识的诗：

……我爱耶稣，  
但我也爱摩西。  
耶稣说：“有人打你右脸，连左脸也转过来由他打。”  
摩西说：“以眼还眼，以牙还牙。”  
吾师乎！否师乎！  
你们的言语怎样的确实啊！  
我如果有力量，我必然跟摩西做士师。  
但是懦弱的  
你能做什么吗？  
我如果有力量，我必然跟耶稣背十字呆去了。  
我如果有较小的力量，我也跟摩西做士师去了。

① 《艺术与生活》，第41页。

② 《雨天的书》，岳麓书社1987年版，第137-138页。

③ 《雨天的书》，第107页。

④ 《谈虎集》，第228页。



但是懦弱的人  
你能做什么事呢？<sup>①</sup>

很显然，在于周作人，所缺乏的正是一种宗教精神及其所表现的生命的张力，他面对耶稣与摩西而露出的自我信心的不足，反映的却是他意识中形而上追求的萎顿。这正是他曾批判过的中国国民和中国士大夫的根性，也就是鲁迅曾从法朗士的《泰绮思》中妓女泰绮思的行为中所感发的：“她在俗时泼刺的话，出家后就刻苦的修，比起我们的有些所谓‘文人’，刚到中年，就自叹道‘我是心灰意懒了’的死样活气来，实在更其像人样。”<sup>②</sup>

当然，周作人也绝非是轻易放弃精神家园的人，相反他一直在寻求一种自适的精神家园，他在西山给孙伏园的信中说：“我近来的思想动摇与混乱，可谓已至其极了，托尔斯泰的无我与尼采的超人，共产主义与善种学，耶佛孔老的教训与科学的例证，我都一样的喜欢尊重，却又不能调和统一起来，造成一条可以行的大路。”<sup>③</sup>问题在于他走进了一个怎样的园门。

“五四”落潮后，周作人开始热衷于查谿理斯，谿理斯青年时代参加过十九世纪末或英国兴起的社会主义改良运动，还曾积极参加一个基督教社会主义组织的活动，热情地撰写过人类兄弟之爱的诗歌，谿理斯的宗教观点很使周作人倾倒，无论将《雅歌》看作是“对于肉体崇拜的咏叹之杰作”，将《传道书》看作是“厌世与乐天之一种微妙的均衡”的感受，还是认为“宗教同恋爱一样，可以发展调和我们的最珍贵最奔放的情感。它提高我们出于平凡固定的日常生活之上，使我们超越世界。”<sup>④</sup>这些都与周作人的见解十分一致。但真正对周作人产生深刻影响的恐怕不是谿理斯宗教观，而是谿理斯的人生观。谿理斯人生观的核心，是一种以生理学和人种学为基础的顽强的个人主义。谿氏认为：“我们文明生活里的一切倾向”都朝着个人主义，<sup>⑤</sup>这恰恰合乎于周作人的自我扩张的个性主义，而谿理斯的先“叛徒”后“隐士”的人生哲学也十分受周作人青睐，他摘下谿理斯的话以自勉：“在道德的世界，我们自己是那光明使者，那宇宙的顺程即实现现在我们身上，在一个短时间内，如我们愿意，我们可以用了光明去照我们路程的周围的黑暗，正如在古代火炬竞走——这在路克勒丢思看来似是一切生活的象征——里一样，我们手里持炬，沿着道路奔向前去，不久就要有人从后面来，追上我们，我们所有的技巧，便在怎样的将那光明固定的炬火递在他的手内，我们自己就隐没到黑暗里去”<sup>⑥</sup>，在“五四”新文化运动中，周作人的确曾当过持火炬的光明者，可惜的是，周作人的“隐没到黑暗去”，既非谿理斯的“道德世界”，亦非是宗教的，而是一种苦茶或自我逍遥与解嘲的中国隐士的解脱，正是他自己所说的：“外国的隐逸是宗教的，这与中国的截不相同，他们独居沙漠中，绝食苦祷，或牛皮裹身，或草带鞭背，但其目的在于救济灵魂，得遂永生。故其热狂实在与在都市中指挥君民焚烧异端之大主教无以异也。”那么在他看来，“二者相比，似积极与消极大有高下，我却并不一定这样想，对于自救灵魂我不敢赞一辞，若是不惜用强硬手段要去救人家的灵魂，那大可不必，反不如荷蕢植杖之无害於人了。”<sup>⑦</sup>不仅不肯定宗教隐逸的积极意义，反而不屑“灵

① 周作人等《雪朝》，商务印书馆，1922年版。

② 《鲁迅全集》（二），新疆人民出版社1995年版，第710页。

③ 《雨天的书》，第126-127页。

④ 《永日集》，第60-62页。

⑤ 戈特尔堡《谿理斯传》，第127页。

⑥ 《雨天的书》，第53页。

⑦ 《苦茶随笔》，岳麓书社1987年版，第18页。





魂自救”，而甘愿荷蕢植杖去消磨自己的生命了。

周作人曾积极肯定：“宗教的冲动，虽只向着一个目的，即生命之保存与发展，宗教用两种方法去达到这个目的，一是消极的，除去一切生命有害的东西，一是积极的，拉进一切于生命有利的东西。”<sup>①</sup>这里所说的两种方法，前者是指的忏悔与赎罪，后者指的是“爱”，可周作人的那种只满足於物质生命，而泯灭超越自身有限存在的精神生命意志的畸形个性主义，使他的人格与情感中既缺乏忏悔，也缺乏爱。

### 三、闻一多：强者宗教的塑造

#### （一）立人立国前因

在中国现代作家中，再也没有像鲁迅和闻一多那样，所树立的二十世纪中国民族魂形象给我们一种如此强烈的价值召唤。的确，作为诗人、学者和战士的闻一多，给我们强烈影响不仅有来自他的诗、诗学与学术研究的文本，更有来自于他作为战士的人格精神。

当闻一多说“这不是我的中华，不对！不对！”（《发现》）时，是基于中西文化和中西现状的双重比较，这种否定本身，浅层次地说，是他接受西方文化的影响，深层次地说，是他基于人类文明的现代化进程中，中华民族的凝滞和落后令他不满和痛苦。这种情感积郁成为他后来反思中国文化的重要诱因。他四十年代对中国文化的审视始终是在中西文化比较观照的前提下作出的。

闻一多的文化根基一是来自于家庭的影响，他说：“我父亲是一个秀才，从小我就受诗云子曰的影响。”<sup>②</sup>二是他作为清华学生10年间所受的清华中西合璧式的教育。从《仪老日记》中所记读书情况看，就有古典文学方面的《史记》、《文选》、《类纂》、《清诗别裁》，并说：“近决志学诗。读诗自清明以上，溯魏汉先秦。读《别裁》毕，次《明诗综》，次《元诗选》，次《宋诗钞》，次《全唐诗》，次《八代诗选》，期于二年内读毕。”<sup>③</sup>西方文化方面则有《旧约故事》、《希腊史》、《罗马史》、《天演论》等。当然，相比之下闻一多对于国学更青睐有加，并曾专撰《论振兴国学》，晓以大义。“顾礼以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以违意，《易》以道化，《春秋》以道义。江河行地，日月经天，亘万世而不渝，膺万事而一理者，古学之为用，亦既广且大矣。葆吾国粹，扬吾菁华，则斯文不终丧，而五帝不足六矣。”<sup>④</sup>他在蜜月里完成的专著《律诗底研究》，所列参考书目即达二十种，足显其传统文化和古典文学方面的扎实根基。

坚实的文化根基不仅决定了他的个体信仰的价值取向，也决定了他学术研究创意的视野与力度，同时也成为他人格精神的底蕴。他的确立于五四时代并贯穿于他的一生的爱国主义精神，其根基正是中国文化。他说：“我堂堂华胄，有五千年之政教、礼俗、文学、美术，除不娴制造机械以为杀人掠财之用，我有何者多后于彼哉？”<sup>⑤</sup>他在《女神之地方色彩》中重新申诉：“我爱中国固因他是我的祖国，而尤因他是有他那样可敬爱的文化的国家。”在与中国文化的关联上，闻一多的人格中特别潜藏着楚骚文化的基因。楚骚文化以其儒道

① 《谈龙集》，第56页。

② 《闻一多全集》第三卷，湖北人民出版社1993年版，第536页。

③ 闻黎明等：《闻一多年谱长编》，湖北人民出版社1994年版，第421页。

④ 《闻一多全集》第2卷，第282页。

⑤ 闻黎明等：《闻一多年谱长编》，第183页。



精神融合为特征,充分体现了南方文化的兼溶性、开放性和蓄积力。闻一多的人格中有着儒家的关心时事、积极入世,修身、齐家、治国平天下的理想人格追求,也有着道家的洒脱不羁、激越求真的个性意识,同时还有着屈原的品芳志高的人格修养,抒情愤发、悲剧完成的精神震撼,真心真灵的浪漫气质,“虽九死其犹未悔”的自守人格,以死抗争的浩然正气。

当他批评清华太“美国化”时,指的只是当时清华学生平庸、肤浅、虚荣、浮躁、奢华的风气,而非它的教学模式与教学内容。其实他正是在清华十年接受了西方文化的强化教育。他后来在《文学的历史动向》、《从宗教论中西风格》等文章中所表现出的阅尽中西文化的全景观文化视野和在古典文学、文字学研究上引入西方人类文化学和精神分析学的方式,无不得力于他在清华所受的教育和训练。同时,在他身上我们也很容易找到作为西方文化两个源头的古希腊文化的人本主义因素、古希伯来文化的献身、忏悔和形而上生命追求的因素。他也正是在清华读书期间,接受基督教的洗礼成为信徒的。因此可以说,闻一多正是在西方与本土两种文化的交合之中形成独立人格的。

## (二) 个体信仰的价值系统

闻一多的人格冲击力究竟来自于什么?细心地追根溯源不难发现,他的个体信仰中的民族主义观念和宗教观念是两个非常重要的因素。值得特别注意的是,在闻一多,前者成为了后者的直接诱因,这也就促使我们在讨论闻一多的宗教观念之前应关注他的民族主义观念。在中国现代作家中闻一多是一个独特个案,又具有相当的代表性。

从学理上讲,宗教信仰和民族主义观念是相互矛盾的。宗教信仰的终极关怀是个体自我,民族主义的终极追求则是社会群体或国家的地位。因此,当两者作为精神追求达到一定程度时,必然进入一种不能融合的两难境界,选择与放弃是必然的。但这不是本文讨论的范围,这里所要关心的是闻一多曾经具有的这两种观念对其思想与人格形成的影响。观念作为一种价值诉求,既是形成个性人格的背景与基础,又是个性人格的重要组成部分之一。

闻一多将萌发于五四时期的朴素爱国情感上升到民族主义的理智程度当是在美国求学期间。他在《女神之地方色彩》一文中说:“爱祖国是情绪底事,爱文化是理智底事。一般所提倡的爱国专有情绪的爱就够了;所以没有理智的爱并不足以诟病一个爱国之士。但是我们现在讨论的另是一个问题,是理智上爱国之文化底问题”。<sup>①</sup>他在1924年6月14日给家人的信中又说:“近者且屡思研究美术,诚足提高一国之文化,为功至大,然此实事之远而久者。当今中国有急需焉,则政治之改良也”。<sup>②</sup>综观这些表述不难看出,文化是其爱国的根基,政治成为其实现民族理想的速效手段,这也是他加入“大江学会”的直接诱因。从梁实秋的回亿录《谈闻一多》一文中看,“大江学会”成立的动机主要有三点:“第一,鉴于当时国家的危急的处境,不愿侈谈世界大同或国际主义的崇高理想,而宜积极提倡国家主义(nationalism)。第二,鉴于国内军阀之专横恣肆,应厉行自由民主之体制,拥护人权。第三,鉴于国内经济落后人民贫困,主张由国家倡导从农业社会进而为工业社会,反对以阶级斗争为出发点的共产主义”。<sup>③</sup>大江学会的政治理想虽然有反共产主义的因素,但这在二十年代中国人向西方寻求真理时期应属于无法避免现象;而积极提倡自由、民主、

① 《闻一多全集》第2卷,第121页。

② 《闻一多全集》第12卷,第203页。

③ 方仁念:《闻一多在美国》,华东师大出版社1985年版,第126页。



人权和建设工业化社会则是具有现代化意义的先进主张。正是基于这种意义,直到四十年代文化反思时,闻一多仍然坚持着民族主义观念中的积极因素。他在1944年2月20日发表的《复古的空气》一文中就明确强调:“民族主义我们是要的,而且深信是我们复兴的根本。但民族主义不该是文化的闭关主义”。<sup>①</sup>他在1944年3月1日发表的《家族主义与民族主义》一文中同样肯定了民族正义的发展方向。只是这里值得我们注意的是,闻一多这时已接受了反“闭关主义”,克服了民族主义狭隘性的一个方面。到1945年5月,闻一多连续发表了3篇文章:《人民的世纪》提出应以“人民至上”取代“国家至上”;《五四与中国新文艺》提出“现代是群众的时代”,接受群众的观念;《五四运动的历史法则》则接受了阶级观念,并用阶级分析的方法认识中国社会与现实。到此为止,闻一多的“民族主义”观念达到一种完善程度。

以民主与科学为旗帜的五四新文化运动实际上是发端于鸦片战争的中国现代化进程中的重要契机,相对于辛亥革命推翻旧制度的政治意义,五四运动提倡科学与民主、民族独立与富强的文化意义实际上显得更加重要。构成闻一多人格红线的爱国精神的形成实际上根源于五四运动的洗礼。他在1919年5月17日给父母的信中说:“国家至此地步,神人交怨,有强权、无公理,全国瞢然如梦,或者敢怒而不敢言。”又说:“忠孝二途,本非相悖,尽忠即所以尽孝也,且男在校中,颇称明大义,今遇此事,犹不能牺牲,岂足以谈爱国?”“今日无人作爱国之事,亦无人出爱国之言,相习成风,至不知爱国为何物,有人稍言爱国,必私相惊异,以为不落实与狂妄,岂不可悲!”最后又说:“当知二十世纪少年当有二十世纪人之思想,即爱国思想也。”<sup>②</sup>信中所表明的是,爱国是民族衰微时的一种民族正义感、责任感,同时也是中华民族文化传统的激励,为国捐躯符合“称明大义”个性,因而敢冒时人“不落实”“狂妄”之讥。在青年闻一多看来,爱国思想就是二十世纪人的思想,即时代思想。

严格地说,在现代学的经典学者那里,现代化是不具国界的。但中国的现代化进程从一开始就具有民族化的特点,这一方面在于民族不独立,即无民主自由、无科学进步之言。另一方面则在于知识分子为民族兴亡的责任负重是一种文化传统。这一点刘小枫有过精辟的概括:“中国社会的现代化转形与民族自强问题的交织,文化民族主义一直是汉语知识分子的个体信仰寻位的潜在规定”<sup>③</sup>“负载过重的民族承诺是汉语知识分子的传统性格,这种性格由儒家人格理论塑造而成”。<sup>④</sup>

四十年代对于闻一多来说,是他完成人格的催化素。当民族抗战进入相持阶段时,社会动荡日益激烈,社会群体的裂变与重组加剧,民族危机感、社会危机感和个性信仰危机感日趋严重,从而诱发了四十年代的大规模全民反思。当民族凝聚中心的历史需求与心理期待逐渐加强时,反思是必然的。蒋介石曾亲自出马鼓吹儒家思想,意欲加强专制统治,显然,政治危机实质上已经表现为一种文化危机。只是知识界民族文化大反思与统治者的意愿背道而驰。本来是文化复兴承担者的知识分子在渴求文化更新某一特定的历史时期可能是最严厉的文化批判者。对中国现代知识分子而言,从传统知识分子参政到不参政的角色转换以后,政治远离使他们得以一种更理智更客观的姿态来审视民族与文化。闻一多显然是这一个文化批判群体中的先锋。他在《儒、道、土匪》一文中严厉指出:“中国是生着

① 《闻一多全集》第2卷,第355页。

② 《闻一多全集》第12卷,第17—19页。

③ 刘小枫:《这一代人的怕和爱》,三联书店1996年版,第184页。

④ 刘小枫:《这一代人的怕和爱》,第185页。



病，而且病势的严重，病象的昭著，也许赛过任何历史记录”。<sup>①</sup>同时在《从宗教论中西风格》一文中一针见血地指出了中国文化的病症：“尽管有你那一套美丽的名词，还是掩不住那渺小，平庸，怯懦，虚伪，掩不住你的小算盘，你的偷偷摸摸，自私自利，和一切的丑态。你的孝悌忠信，礼义廉耻，和你古圣先贤的什么哲学只令人作呕，我都看透了！”<sup>②</sup>并且在《八教教颂·政治家》中无情地讽刺了一部分知识分子身上的麻木、苟且、复古乃至邦凶的旧士大夫习气。基于这种文化批判，当他在《从宗教论中西风格》提出“强者创造宗教来扶助弱者”的思想探索，他在《五四与中国新文艺》等文章中的接受阶级论、群众论，从过去的民族主义转向此时的接受社会革命论就是一种非常自然的事情了。

伴随他思想的升华的是这个炼狱时代促他人格提升的完成。我们从刘兆吉《由几件小事认识闻一多先生》可以印证这一点。“国难期间，走几千里路算不了受罪，再者我在十五岁以前，受着古老家庭的束缚，以后在清华读书，出国留学，回国后一直在各大城市教书，过的是假洋鬼子的生活，和广大的农村隔绝了。虽然是一个中国人，而对于中国社会及人民生活，知道的很少，真是醉生梦死呀！现在应该认识认识祖国了！”<sup>③</sup>这种人格提升的意义不仅仅是表现在自我解剖的形式上，更多地表现在闻一多已从五四时期的“我要时时刻刻想着我是个中国人”和“我爱中国是因他是我的祖国”那种朴素的情感状态上升到理智状态，即对传统文化的认真反思和对民族前途与命运的探索。

关于闻一多的宗教观念，在闻一多研究中是少人问津的一隅。其实这是考察闻一多生平、思想、人格一个重要因素。1919年2月《忆老日记》中即记载连日读《圣经旧约》，并与潘光旦讨论教义的事。<sup>④</sup>1921年在清华学生社团“上社”中，与社友以通信方式讨论伦理主义、基督教等。“上社”8名成员中即有6人是基督教徒，闻一多也是信徒。据其好友吴泽霖回忆：“关于信基督教事，我们几个知己的朋友态度几乎是一致的。我们都读过圣经，对上帝如何创造宇宙、创造人的故事，我们都不信，认为是迷信。但对于宇宙万物能构成一个有条不紊的巨大体系，都感到万分惊异，带有不可知论的态度。至于基督教的善恶、道德观、与人为善、服务社会、平等待人等等思想，我们都认为人人都应信奉而且加以扩散。我们都在海淀的一个教堂里正式受过洗礼，在我们看来，洗礼等于宣誓，表示对这些教义深信不疑而且愿意身体力行。但我们并不相信教堂里那些迷信性质的仪式，同时我们认为基督教义应该由中国人自己结合中国情况而进行宣传，无须由外国传教士来包办一些。‘入教应在中国教堂由中国牧师施洗礼’是原话，我们都是这样说的，也是这样做的。我们在海淀的教堂里受过洗礼，后来几乎都没有到那里做礼拜。以上那些想法，后来当然出现了相当大的变化，彼此间也就不再谈及了。”<sup>⑤</sup>1922年9月1日在给梁实秋、吴景超的信中说：“我对于艺术的信心深厚，我相信艺术可以救我；我对于宗教的信心还没有减替，我相信宗教可以救我。”<sup>⑥</sup>1922年12月4日和31日给吴景超的两封信中宗教观念却发生了突变。他在前信中说：“我失了基督教的信仰，但我还是个生命之肯定者，我的神秘性mysticism还存在，所以我还是有宗教的人。”<sup>⑦</sup>在后信中说：“我的宗教观念改了，但是我的理想没有改。”<sup>⑧</sup>1923年3月23日致梁实

① 《闻一多全集》第2卷，第377页。

② 《闻一多全集》第2卷，第365页。

③ 《闻一多谱长编》，第523页。

④ 《闻一多全集》第12卷，第419页。

⑤ 《闻一多谱长编》，第126页。

⑥ 《闻一多全集》第12卷，第68页。

⑦ 《闻一多全集》第12卷，第122页。

⑧ 《闻一多全集》第12卷，第123页。



秋信中说：“（我的基督教的信仰已失，那基督教的精神还在我的心理烧着，我要替人们 consciously 尽点力。”<sup>①</sup>五四一代知识分子积极接受基督教文化影响是普遍现象，也是正常现象。其一，基督教是西方文化的一部分又是西方文化的总背景，要理解西方文化，必要理解基督教文化；其二，接受的不是基督教形式，而是基督教文化，是知识分子人格自我完善的一种方式；其三，多看重宗教精神凝聚人心理论意义。

闻一多的“义所当为，毅然为之”的铁骨铮铮人格，显然融合着一种宗教精神。闻一多认为，一种健全的民族精神必然与宗教精神分不开，而中华民族的衰败正在于缺乏一种真正的宗教精神。他说：“你没有灵魂，没有上帝的国度，你是没有国家观念的一盘散沙，一群不知什么是爱的天阉，（因此也不知什么是恨）你没有同情，也没有真理观念。”<sup>②</sup>显然，闻一多这里所说中国人宗教精神的缺乏，是指民族凝聚力的缺乏，真善美的意识的缺乏，崇高信仰与向上意志的缺乏。在闻一多看来，宗教具有唤起人潜能的力量，即人的意志力，这种强烈的意志力来源于人的生命意识，就是他所说的“生的意识”。同时他还认为，宗教，对于一个民族、国家的振奋更为重要。他说：“往往有人说弱者才需要宗教，其实是强者才能创造宗教来扶助弱者，替他们提高生的情绪，加强生的意志。就个人看，似乎弱者更需要宗教，但就社会看，强者领着较弱的同类，有组织的向着一个完整而绝对的生命追求，不正表现那社会的健康吗？”<sup>③</sup>也许这里过于夸大了宗教对一个民族兴旺、社会进步的绝对意义，但作为一种宗教观，一种自我的人格观念，强调宗教唤起民众进取向上精神，昭示智者积极看待宗教社会作用，宗教观念与民族主义观念和谐统一，这是值得我们深思的。

作为一种宗教，闻一多强调指出，“没有宗教的形式不要紧，只要有产生宗教的那股永不屈服，永远向上追求的精神，换言之，就是那铁的生命意志。”<sup>④</sup>这里撇开宗教崇拜的神学色彩、宗教倡导的“爱”的伦理，而着重揭示，在与神的交往中人身上才显示出精神因素，显示出寓于人体的不朽灵魂。闻一多也承认，人是肉体与灵魂两者合并而成的。不过所不同的是，首先，他不是渴望尘世肉体向灵魂神性的飞升，达到一种个人的灵修，而是将唤醒的灵魂神性找回到尘境肉体中来，达到一种神性的人格，这是闻一多宗教意识的独特与崇高之处。其次，他获得一种灵魂——神性并非是在崇拜、皈依、祈祷之中，而是在一种艺术氛围与诗境中。他说：“现在的生活时时刻刻把我从诗境拉到尘境来。我看诗的时候，可以认定上帝——全人类之父，无论我到何处，总与我同在。”<sup>⑤</sup>对此，朱维之先生说，“诗人的心境曾经达到宗教家的心境了，这种艺术上的‘崇高美’，决不是奢侈的。”<sup>⑥</sup>那么这种诗人的心境与宗教家心境相通点在何处呢？在于人的心灵塑造的“神圣形象”，在于人孜孜以求的充满理想的境界。他的《忆菊》《太阳吟》《发现》《一句话》等诗对祖国的深爱之情，《荒村》《天安门》《飞毛腿》等诗对苦难人民的同情与关切，还有《口供》一诗所表现出的那种纯正而率真人性、坦荡而诚恳心灵，都无不在向我们展示诗与宗教结合的艺术“崇高美”的境界。

### （三）独立的人格自塑

闻一多的自我人格意识的觉醒，可以追溯到他早期的一些述志文字当中。他在发表于

① 《闻一多全集》第12卷，第159页。

② 《闻一多全集》第2卷，第365页。

③ 《闻一多全集》第2卷，第363页。

④ 《闻一多全集》第2卷，第365页。

⑤ 《闻一多全集》第12卷，第78页。

⑥ 朱维之：《文艺宗教论集》，青年协会书局1951年版，第12页。



1917年2月《清华周刊》上的《辨质》一文中就说：“君子志有未明，则学莫成，即成亦适增天下之害耳。”<sup>①</sup>已经认识到光明气质对为学和作用社会的意义。他在随后写成的自传《闻多》中更直接地描述了自己的个性：“所见独不与人同，而强于自信，每以意行事，利与钝不之顾也。性简易而慷慨，历落自喜，不与人较短长，然待人以诚”<sup>②</sup>这些都体现青年闻一多自我人格砥砺意识，这种自觉的人格意识正是形成他人格特质的基础。

闻一多的人格精神特质主要表现在开放性与坚韧性两个方面。这里所谓开放性，其实是指闻一多为人的积极进取心和为诗为学的开拓性和创造性。在创作上，闻一多从画入诗，将写诗视为一种生命价值实现的方式，正是在这一点上，他要追求纯艺术、纯诗，执着于感悟和体验爱、生、死、美、真这样一些唯艺术主义的主题。当他由体验自我进入到直面社会时代与民族的“死水”诗歌境界的同时，大力提倡并尝试新诗格律，创造诗的音乐、绘画与建筑的三美，追求一种带着镣铐的跳舞。在学术上，与其说是他的学术成果，不如说是他的学术求证的执着精神与那种诗性的表达方式使他获得了学术威望。闻一多治学严谨，但他更崇尚创造，他能打破门户之见，激赏郭沫若在古文字研究上的卓识与胆量。而他自己无论在研究方法和学术见识上都表现出独创性。比如他在古典文学研究方面，突破神话传统研究的单纯文学角度，引入西方图腾学说、精神分析学说方法，开辟广阔的多视角文学研究。同时，他在学术研究之中，努力将历史与现实打通，强化民族忧患意识和时代使命感。在诗学上，闻一多一方面从理性上将艺术形式的审美判断推向一种极致，提出诗歌“三美”说等，另一方面又从感性上创造了现代文学中诗歌审丑意识的极致。在社会理想上，闻一多是一个民族文化本位主义者，但他并不是一个狭隘的民族主义者，所以，在他想象的华夏民族的人格精神构建中应该有世界大同的精神。这是一种世界眼光，这种眼光倚仗的是强大的民族文化支持，海纳百川，有容乃大。正是具有一种开放眼光，当华罗庚赴苏联访问时，他对华罗庚说：“你能去苏联学习，对于将来搞好我们中国的科学事业是大有好处的。”<sup>③</sup>

闻一多人格的坚韧性是其人格力量的核心。这种坚韧性首先来自于他的英雄人格理想，在他看来，“士大夫久居是邦而犹不知发奋为雄者，真木石也”，所以他在《口供》一诗中高呼“我爱英雄、还爱高山”，这种英雄人格理想，是他表现为坚毅人格的逻辑起点。正是具有英雄人格理想，才有他人格的坚贞自守，这是他人格坚韧性的第二个特点，他曾多次为友人题写“岁寒然后知松柏之后凋也”，与人共勉，其实，闻一多始终在以松柏坚贞挺拔的品性来砥砺自己的人格。我们与其说闻一多恃才傲物，不如更确切地说他是恃心傲物，心高气傲，不媚俗，这是闻一多性格坚韧的第三个特点，他为躲避人事纷争，多次辞去职务；他不愿接受离家近而又有较高收入的教育部任职，而甘愿颠沛流离，随西南联大南迁，过着村夫野老般清贫的教授生活，并安慰妻子说：“我们男人的事业心重，往往如此”，<sup>④</sup>“我一生不愿做官，也实在不是做官的人”，<sup>⑤</sup>在1946年昆明白色恐怖时期，他既可以早复员北上，又可以远赴加利福尼亚大学就聘，他都放弃了，表现出一种崇高的义利境界。闻一多人格坚韧性的第四个特点是“杀身成仁”意志，这是他人格发展必然的逻辑终点，当然这里所说的“杀身成仁”已不是它的“为君”的古典意义了，对于闻一多显然已具有现代意

① 《闻一多全集》第2卷，第290页。  
② 《闻一多全集》第2卷，第295页。  
③ 《闻一多年谱长编》，第983页。  
④ 《闻一多全集》第12卷，第312页。  
⑤ 《闻一多全集》第12卷，第316页。



义，其一，为国家为民族的献身意识，在青年闻一多就有，他在1919年5月17日给父母信中就说：“不能牺牲，岂足以谈爱国”，<sup>①</sup>1926年“三·一八”惨案，他在祭文中又说：“若得着死难者的热情的全部，便可以追他们的踪迹，杀身成仁了。”<sup>②</sup>到1945年“一二·一”惨案中，他的杀身成仁意志再次被强化：“民不畏死，奈何以死惧之”；<sup>③</sup>其二，是他威武不能屈的性格，他生性嫉恶如仇，对国民党倒行逆施深恶痛绝，对现实的黑暗忍无可忍，才拍案而起，作《最后一次演讲》，宣言“前脚踏出大门，后脚就不准备跨进大门”面对这一切，我们只能说，人的生命意识达到一种笑对死亡时，人格已升华生命境界的极至。其三，应该还有耶稣被钉十字架那种献身人格的潜在启示。闻一多以其精神与人格，完成了强者宗教的塑造。闻一多人格的召唤意义也正在于此。

① 《闻一多全集》第12卷，第18页。  
② 《闻一多全集》第2卷，第134页。  
③ 《闻一多年谱长编》，第934页。



## 第二章 基督教在现代作家价值建构中的参与

价值构建中的宗教参与一般会延伸到思想观念、信仰崇拜和道德规范等多个方面，而在中国现代精神的价值寻求中更多地倾向于基督教的伦理资源方面。因为中国现代文学与基督教的本质性关联主要在于中国现代作家们“立人”与“自立”的价值期待。一方面，他们试图建树一种福音书中耶稣爱与献身的人格，另一方面他们又多以《旧约》中的道德律令作为现代社会伦理批判的价值尺度。其中，许地山、冰心、巴金明显倾向于前者，而老舍、张资平、萧乾倒更多地倾向于后者。虽然他们有“宗教”与“非宗教”的不同，其本质上的宗教建设性却是一致的。

### 一、许地山：“爱”的哲学与救世主义

#### (一) 异教杂糅的精神浪游者

一位海外评论家说，许地山与他同时的作家最不同的一点是他对宗教的兴趣。的确，许地山在中国现代文学中，是最具神秘色彩的作家。

许地山出身于台湾一个佛教家庭，大约十岁左右就受洗做了基督徒，后毕业于燕京大学宗教学院；又留学美国哥伦比亚大学，专门研究宗教史及比较宗教学；曾专程赴印度研究梵文与佛典；在大学又主要教授中国宗教史，撰写中国道教史。他的诗文充满了空灵、宁静、超脱气氛，而他的小说多为富于教谕的近乎传奇的故事、超俗的近乎神性的人格、“宽容”、“奉献”、“忍耐”、“牺牲”、“无我向上”的近乎福音的启示和宗教救世主义。许地山从《命命鸟》到《玉官》的一生追求所包融的人生求索真义与社会教谕的启示，犹如明光昭示世上一切不幸者皈依宗教的“天路历程”。

就宗教情感而言，许地山算不得一个虔信的基督徒，据他的好友方纪生回忆说：“他和一般的基督徒不同。他不一定每星期去礼拜堂，吃饭也不大祈祷，我在（他家）吃过几次饭，也同他在市场王芳斋吃饭，从不见他祈祷。”<sup>①</sup>甚至可以说他是一个异教徒，他在早期宗教论文中就说：“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。宗教的仇视，多基于教派的不同，所以现在的急务，在谋诸宗教的沟通。”<sup>②</sup>他希望各种宗教的信仰者互相怜爱，互相帮助。这与其说他对宗教教规、教义的暧昧，不如说他在寻找一种自己的宗教。这种宗教，无论对于社会还是对于个人都在于养成一种去恶扬善的伦理秩序，在于塑造一种精进向上的人格。他说：“我想宗教当使人对于社会、个人，负归善、精进的责任，纵使没有天堂地狱，也要力行；即使有天堂地狱，信者也不是为了避掉地狱的刑罚而行善，为贪天堂的福乐而不敢作恶才对。”<sup>③</sup>显然，在许地山看来，信仰的形式并不重要，而在于一种人格的纯粹，心灵的真诚，他强调指出：“我们对于宗教的赞成或排斥，毋须在神学的理说，或外表的仪式，要以宗教家对于生活底态度为衡。若无正当的生活态

① 参见薛绥之《论许地山》，《徐州师院学报》1978年第3期。

② 《东方杂志》第19卷，第10期。

③ 《宗教的生长与灭亡》，《东方杂志》第19卷，第10期。





度,虽行了许多仪文,诵了许多真言,也不是宗教。”<sup>①</sup>所以陈平原在论到许地山时说:“他是真诚的宗教信徒。又不是纯粹的宗教信徒。”<sup>②</sup>

尽管许地山是一位宗教思想杂糅的精神浪游者,但他作品中张扬的牺牲、宽容、博爱、奉献、向上进取等都表明基督教精神仍然占据着他信仰系统的主导方面。对此,许地山晚年好友张祝龄牧师就他个人信仰也作揭示说:许地山“赋性和蔼,对事,对物,对人,不轻易下批评。唯对于基督教,则多作创列。他似乎不满于现代教会固执的教义和传统的仪文。……他认为耶稣本身的上帝启示之证据,非因其原质,乃因其德行,由其降生后之现实生活,而推到生以前生以后的本性和状态。由已经实现的人格,而证明未实现的、目不可见的神格。故许先生眼中的历史基督,不必由‘童生’、‘奇事’、‘复活’、‘预言应验’等说,而发生信仰,乃在其高超的品格和一切道德的能力所表现的神格,更使人兴起无限的景仰崇拜,信服皈依。”<sup>③</sup>

## (二)“爱”的文学精神

就其文学创作的宗教情感而言,主要表现为一种基督教情感——“爱”的情感。在许地山的宗教哲学里这“爱”字是具有奉献、宽容、忍耐、牺牲、无我向上等多种内涵的。他在那篇自喻式的散文《落花生》中说到:“这小小的豆子不如那好看的苹果、桃子、石榴。把它们的果实悬在枝上,鲜红嫩绿的颜色,令人一望而发生羡慕的心,只把果子埋在地底,等到成熟,才让人们把它挖出来。你们偶然看见一棵花生瑟缩地长在地上,不能立即看出它有没有果实,非得等到你接触它才能知道”。美国路易斯·罗宾逊博士把它看作是“象耶稣的那些传教格言”。<sup>④</sup>显然这种朴实无华、无私给予精神正是耶稣基督所提倡的最基本的博爱精神。这种精神,许地山在另一篇散文《愿》中作了直接抒发。文中妻子对丈夫说:“我愿你作无边宝华盖,能普荫一切世间诸有情。愿你为降魔金钢杵,能破坏一切世间诸障碍……”丈夫答:“极善。极妙!但我愿做调味的精盐,渗入等等食品中,把自己形骸融散,且回复当时在海里底面目,使一切有情得尝咸味,而不见盐体。”<sup>⑤</sup>对于这种品格,或许我们从世俗的层次既难以理解也难以接受,但俄国陀斯妥耶夫斯基却早在此之前就对这种人格作了最好的说明。他说:“自愿的、完全自觉的、不被任何力量所强制的为大众利益而献出整个自己的自我牺牲的精神,是最高的个性发展、最高的个性威力、最高的自制力以及最高的意志自由的标志。”<sup>⑥</sup>就是说,在宗教境界,这种“最高个性”表现为把整个人类的幸福看得高于个人的幸福,视为自己良心的绝对命令。许地山在小说《春桃》中淋漓尽致地展示了这一个性:春桃小夫妻本来过着勉强的生活,不想曾做过“一夜夫妻”而眼前却已残废的李茂突然出现,春桃顾不得道德规范习俗非议,毫不犹豫地对他伸出了救援之手。无须说更多,一个基督“博爱”的崇高伟大的人格已立在我们面前。这种“博爱”人格在同期一系列小说中得到展示。东野先生无私地哺养烈士遗孤并努力寻找其亲人所表现出的善良、忠诚、正直感化了与人偷情的妻子,使其精神之爱战胜了肉俗之爱。《人非人》中陈情不得已而出卖肉体来赡养烈士家属,肉体污辱的黑暗被精神圣洁之光照亮。

不过,在许地山宗教意识里,表现更多的是使徒保罗的“爱的律令”。保罗说:“爱是恒久忍耐,又有恩慈;爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不作害羞的事,不求自己的益

① 《东方杂志》第19卷,第10期。

② 《在东西方文化碰撞中》,浙江文艺出版社1987年,第1页。

③ 《许地山选集》(上),人民文学出版社1958年版,第88—89页。

④ 《许地山与基督教》(傅光明译),《中国现代文学研究丛刊》1989年第4期,第240页。

⑤ 《许地山选集》(上)第13—14页。

⑥ 《外国文学研究》1986年第1期。



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。”（林前 13:）。我们几乎无须对这段经文作什么解释，只要仔细对照《缀网劳蛛》中尚洁的人格，就可以理解其中全部深意。尚洁因同情小偷而上前照料，恰巧被嫉妒的丈夫撞见。丈夫愤怒地质问：“现在你有学问了，也入教了；我且问你，学堂教你这样做，教会教你这样做么？”她不作争辩，作了肯定的回答，丈夫愤怒地用刀扎伤了她。她无所谓，在她看来，人的命运如同受虫伤的花瓣一样，“若不把他的生命夺去。虽然不完全，也可以得着生活上的一部分的美满。”就是说：人的本性是善良的，但世界上有许多邪恶就象吃花的虫子一样蛀食着它。那么对人，应相信他终究有去恶向善的觉悟，对己，则应努力放散善的一面去烛照“堕落的世界”。所以面对别人的讥讽、嘲弄，她不求人理解怜悯，丈夫抛弃她，她就平静地搬走，并且也放弃了家产中自己的一份。她到一个岛上，继续寻求自己的生活。她象采珠的人入海采珠一样，她继续散发她人性中的善的光辉。按她的理解，“她在世间的历程也和采珠一样，要得着多少，得着什么，虽然不在她的权能之下，可是她每天总得入海一遭，因为她的本份就是如此。”所以“她对于前途不但没有一点灰心，且要更加奋勉。”她和采珠人交朋友，教他们英语，为他们念经文，讲常识。三年后人们告诉她丈夫转变了，她“却没有显出特别愉悦的神色，只说：‘我底行为本不求人知道，也不是为要得人家的怜悯和赞美；人家怎样待我，我就怎样受，从来是不计较的，别人伤害我，我还饶恕，何况是他呢？’”她喜悦的只是“几年的工夫也不算浪费，因为我已找到了许多失掉的珠子了！”当丈夫向她“忏悔”，恳求她原谅时，她“暗自谢她的神在她身上所显底奇迹。”尚洁的坎坷经历以及她对待这一切的思想意识，向我们揭示了《圣经》“爱的律令”：“爱”的本质常常表现为一种忍耐，面对恶行，一种人的本性的堕落，不能释放仇恨的狂热。当如诊病，纠正其被恶歪曲了的本质，帮助迷误者找到一条与自身使命和真正愿望相一致的正路，回归到善的完全本性。所以宗教意义上的“忍耐”并非世俗的“逆来顺受”。而是一种期待，一种信赖。小说揭示的《缀网劳蛛》的中心主题，也只不过是“忍耐”精神的一种比喻。显然，当我们对照《圣经》读完《缀网劳蛛》，就发现，尚洁与其说是一个活生生的人物，不如说是许地山阐释基督教“爱的律令”的一个比喻或一个象征。

### （三）“忍耐”的生命哲学

《缀网劳蛛》的忍耐精神，是一种无为的“有所为”、不争的“有所争”的精神。其实这种精神包含着一种内心深层的痛苦，所以基督教作为一种“爱”的宗教，其实是一种悲剧的宗教。面对弥漫世界的恶，人们寻找着拯救世界堕落的良方，最后找到了“爱”，从而把她看做唯一的万全的“上帝”，并当作真理来供奉。因而善良的人们不惜泯灭自我，追求着“爱”前行；所以保罗才说：爱长久地遭受痛苦，但仍然表现出仁慈，……爱担负起所有的事情，信赖所有的事情，希望所有的事情，忍受所有的事情。总之，爱决不会失败。许地山过早地接受了基督意识的感染，这使他不仅建立了以“爱”去“普荫一切世间诸有情”的人生信念与社会理想，也使他建立了“忍耐”以自持命运的生命哲学。

对于许地山，这是一个痛苦的过程。他在《空山灵雨》开卷歌《心有事》中，就以人世的“积怨成泪、泪又成川”、“泪雨交汇入海，海涨就要沉没赤县”而感到无穷的“哀和怨”，心事重重，不得安眠。《蝉》以蝉被急雨冲到地下，又面临着被野鸟吞食的危险，来隐喻人的可悲命运。《光的死》通过一心为众生谋利、普照万物的光反遭到人间“智者”的排斥与诅咒，来慨叹可怕的“人间”黑暗。以写爱情为题材的小说《无法投递之邮件》，题目就概括了理想被现实撞碎的悲剧性。他认为，“生命即是缺陷的苗圃，是烦恼底秋田。”



世界宛若“风狂浪骇的海面”，“人底自由和希望，一到海面就完全失掉了！因为我们太不上算，在这无涯浪中无从显出我们有限的能力和意志。”那么面对这种悲剧命运，许地山却十分坦然地说：“我们浮在这上面，眼前虽不能十分如意，但后来要遇着的，或者超乎我们底能和意之外。所以在—个风狂浪骇的海面上，不能准说我们要到什么地方就可以达到什么地方；我们只能把性命先保持住，随着波涛颠来播去便了。”<sup>①</sup>这是一种基督精神的超越，即在“最后的晚餐”上耶稣教导门徒不要为即将发生的事情所困扰。詹姆斯·里德在阐述“基督的人生观”时借用爱德华·威尔逊的话：“无忧无虑地对待生活，唯一能够使我们惋惜或者忧虑的事就是我们自己，而不是外物。当生活来到你面前时，你要尽快地生活。你要尽力去做直接呈现在你面前的工作。这才是在人们意志中表现出来的真正的无忧无虑，才是人们整个生命存在于上帝之中体现出来的绝对希望和绝对信仰。这将教会人们去相信：不管怎样，一切都是最美好的。在你人生不顺利、遭到打击时，你不要去奢望有一把能够使你获得幸福的钥匙。”<sup>②</sup>这种基督式的人生态度在许地山笔下人物惜官身上闪烁着同样的光辉。

小说《商人妇》中，惜官十六岁结婚，三、四年后丈夫赌博输掉了赖以生计的店铺，丈夫撤下她去南洋做生意。一去十年，不见人影。惜官无奈只身远航去寻找丈夫。到了新加坡后，她发现丈夫早已另娶了妻子。丈夫不仅不恋旧情，反而把她卖给了一个印度的商人。在印度先是遭受孕娩之苦，接着又遭受丈夫阿户耶妻妾的敌意，窘迫之中只好带着正在吃奶的孩子逃走，在逃路中又迷了路。正是在这种困境中，她对着启明星似领悟了些什么。此后，惜官在一位基督教妇女帮助下，开始了新的生活，并皈依了基督教。

《商人妇》记录了惜官从一个普通妇女到一个基督徒的传奇般的经历，仿佛—部昭示人皈依基督的“天路历程”。首先，惜官虽遍尝痛苦遍受磨难，却依然顽强而充满信心地走着自己的生活之路的顽强的人格给我们以震撼。从世俗观点看，惜官看似柔弱，但却有一种不可欺、不可侮、不屈服，默默走着自己路的坚强的生命力量；从基督教观点看，人必须具备—种精神生命，才能成功地对付生活中的一切，因为我们面对的世界是—个罪恶的世界，需要—种顽强人格来承担这一切。里德在论述“基督的人生观”时就说：“衡量充满人生的第三个标准是看我们有没有应付各种生活的能力”……在某种程度上，相信应付各种环境的能力是达到充满人生所必需的基本能力能够发展或训练我们的人格。这种思想产生于前人教给我们的正视人生的精神。”<sup>③</sup>其次，小说有意展示了“光”对惜官的启示。惜官在她迷路迷惘时，启明星的光给了她精神的启示，使她重建起自信心。她自喻为启明星，认为“在诸星之中，我最先出来，告诉你们黑暗快到了；我最后回去，为底是领你们紧接受着太阳的光亮，我是夜界最光明的星。”这种“自诩”其实寄寓的是“福音”启示。《约翰福音》中说耶稣“是真正的光明，他使每个人光明地来到世界。”（1：9）耶稣说：“我是世界的光，跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光。”（约8：12）小说《商人妇》或许本身曾因由—个真实的故事，但作家用以表现为作品的，已经是一种哲学。惜官，与尚洁—样，也是—个比喻或—个象征。小说结尾惜官把自己比做女鲁滨逊与《天路历程》中的流浪者，其实就暗示了这一点，而且据罗宾逊博士研究，惜官的经历不少是与《圣经·创世记》中的事故对应的。<sup>④</sup>这些无疑都是作者在有意提示人们注意小说的宗教寓意。

① 《许地山选集》（上）第30页。

② 《基督的人生观》，三联书店1989年版，第103页。

③ 《基督的人生观》第10—11页。

④ 参见夏志清《中国现代小说史》有关章节。



#### (四) 宗教救世主义

许地山的宗教意识，最强烈地体现为他的宗教救世主义。

1938年他曾做过一个《英雄造时势与时势造英雄》的演讲。他说世上的英雄有两类，一类是“假英雄”与“拟英雄”，他们是时势造成的，只能保护人民“不受天灾人患底伤害”；另一类是“真英雄”，他是“不受时势所左右底”“造时势者”，是“形全于外，心全于中”的“超人”，“唯有他才能拯救民众于水火之中”，“改造世界和增进人间的幸福”。那么“真英雄”从何而来呢？“真英雄是天生的”，“等到黄河清也不一定等得到一个出现”，而人们除了耐心等待外别无它法，一旦某个黄道吉日，“他”突然降临，人间就会立即变成天堂。这个“他”就是救世主。正是在这种思想指导下，他创作了中篇小说《玉官》。

玉官本来是一个年轻的寡妇，迫于生计，到一个外国传教士家中当女佣。慢慢地他对传教工作产生兴趣，并很快成了一个热心的传道者。此后，她经历了基督教信仰与传统文化忠孝意识的冲突，基督教道德与肉欲的冲突，世俗意义的信仰与精神虔信超脱的冲突，最后终于成为基督教的虔诚信徒。小说决非仅在编织一个中国式的基督徒的天路历程般的故事，而是着意在叙述过程中宣示出的基督教对人心、对社会的强大改造力量。小说突出地叙述了这样一些事件。她皈依基督教的最初动机，是想寻求一种靠山，她将儿子培养成人，并谋得一个孝节的美名。但希望破灭后，在基督的感召下，她忽视醒悟到，“从前的守节是为虚荣，从前的传教是近于虚伪”。“她现在才知道不求报酬底工作，才是有价值的。大众若是得利益就是她底荣耀了。”一个由她劝说入教的女人，反而劝她不要“在危险时舍弃她的上帝”，并请玉官给大家讲解《圣经》。这种信仰使她在基督信仰的真实本质中，获得了第一次现实的顿悟。她感到一股真正的责任感，并且默然读起了经文，直到她鼓起勇气站了起来。当她与一群妇女被白军抓去，正要被强奸时，她挺身而出，宣传“人和人都是姊妹，要彼此相爱，不得无礼的道理”，白军居然“不知不觉地个个都松了手”，真的同她们称起“兄弟姊妹”来了。她带着女人们逃进教堂后，一方面依靠“洋旗子”的庇护，一方面仍然自愿为士兵们缝补衣服<sup>①</sup>。小说甚至攻击性地描写工农红军“焚掠村庄，掳人勒索”，“和强盗一般”来反衬玉官“爱”的人格，并揭示只要红军起义存在，“玉官就陷入困境，而越陷入困境，她就越坚持她的信仰。”我们说许地山宣扬宗教以救世为目的，其动机是不坏的，但为了宣传宗教救世主义而不惜牵强附会地渲染一些情节，显然远离了生活的真实。至于作品中片面歪曲甚至攻击工农红军，并且是在共产党已经领导起全国人民的抗日斗争的时候，就这一点看，其影响是有害的。因此，从世俗角度看，《玉官》无论艺术上还是思想上都没有可取之处。但从《玉官》这部作品中我们却清楚地看到基督教对许地山创作的一些制约。

综观许地山的文学创作，基督教对许地山的积极影响还是主要的。基督教感染人的莫过于耶稣自己苦难、不幸、痛苦、奋斗的一生对人们的启示。许地山正是看到了宗教这种感染人的魅力，他笔下的人物总是首先受苦难，然后成为受尽苦难、走到尽头的先知，大彻大悟，达到一种“虚空”、“无我”的状态。如果说许地山的作品充满浓厚的人道主义力量的话，那该是指他描写了生活在社会底层的被侮辱与被损害者，尤其是遭受压迫最深的平民妇女的悲惨身世以及最终不得不自命命运的奋斗；同时，他又竭力倡导一种“爱”的宗教，张扬一种宽容忍耐，奋斗的向上人格。企图以人人自我超越来达到普渡众生的社会理想。在艺术上，夏志清曾说他“有点华而不实”。的确，与其说许地山有时是在写小说，不如说他是在进行

<sup>①</sup> 《许地山与基督教》（傅光明译），《中国现代文学研究丛刊》1989年第4期，第240页。



一种人生——宗教的思索。所以，许地山小说的魅力并不在于其表述故事的“真实”或“离奇”与否，而在于其人物自身行动、思想的哲理启示与生命意义的力度。

## 二、冰心：带锁链的爱使者

### （一）从《圣经》演绎的诗

在与宗教关系上，冰心仿佛一直被一层面纱笼罩着，与其说揭开这层面纱在于宗教意识作为一个隐秘的心灵真是困难的，不如说我们伸出的这只揭开面纱的手是颤抖的。从现存的北京基督教青年会刊《生命》杂志上发现有冰心署名的谢婉莹的诗十六首，分别载于《生命》一卷八期、九、十期，二卷一期、二期、四期、五期，时间为一九二一年三月至十二月。除《天婴》《人格》和《向往》三首诗外，其余每首诗题下都详细注明了与《圣经》的章节关系，它们是《傍晚》《黄昏》《夜半》《黎明》《清晨》《他是谁》《客西马尼花园》《髑髅地》《使者》《生命》《孩子》《沉寂》和《何忍》。这些诗已被收入由浙江文艺出版社出版的《冰心诗全编》<sup>①</sup>中，但它们在此前出版的冰心作品集、传记中、研究中以及此后出版的《冰心全集》中均不曾看到，而这些作品无疑是我们考察冰心早期思想以及深入考察宗教尤其是基督教对冰心文学创作影响的重要依据，但它们首先是凝聚冰心早期纯真“爱”的心灵的艺术珍品。

如果说“宗教文学”是指一种用文学的样式敷演宗教的信仰信念、膜拜对象和感情体验的话，那么我们有理由说冰心这些诗就是宗教诗。就在这些诗之前，有一段序文，能直接说明这一点：

“《圣经》这一部书，我觉得每逢念他的时候——无论在清晨在深夜——总在那词句里，不断有含有超绝的美。其中尤有一两节，俨然是幅图画；因为他充满了神圣庄严、光明奥秘的意象。我摘了最爱的几节，演绎出来，自然原文的意思，极其宽广高深，我只就着我个人的、片段的、当时的感想，就写了下来，得一失百，不是能免的了。”<sup>②</sup>

从这段自述中我们至少能感受到两点：第一，从文学意义上讲，这些诗是面对《圣经》超绝的美的意境的一种感情冲动的记录，是灵感激发的产物，第二，从宗教意义上讲，这些诗则是对《圣经》神圣庄严的宗教奥义和光明奥妙彼岸世界的感动，是灵魂冥契的结晶。就本质而论，这些诗首先是宗教情感的产物。

作为宗教诗，赞美上帝是基本主题。冰心这些诗中的上帝意象有时作“耶和華”，有时作“宇宙创造者”或“造物者”、“父”等，它多是全诗情感抒发的中心或感情激动的触点。赞美之情的表达有时是直接的，有时是间接的。直接赞美的如：“上帝啊！我感谢你，/因你训诲我，啊们。”《夜半》“上帝啊，在你的严光明里，/我心安定，我心安定。我要讴歌。/心灵啊，/应当醒了，/起来颂美耶和華。/琴啊，瑟啊，/应当醒了，/起来颂美耶和華。”（《黎明》）这类直接抒情虽不多，但却极为真挚，因为诗中“我”与“上帝”是作

① 许正林、傅光明编：《冰心诗全编》，浙江文艺出版社1994年5月第1版。

② 《生命》一卷八册，1921年3月15日版。



为相对的两极出现的，“我”的感恩赞美之情是面对“训悔”和“光明”这种实在而发的，而不是一个空无的上帝概念，尤其是后一首表现人心沐浴在上帝“光明”恩泽之中的情势与躁动是呼之欲出的。

优秀的赞美诗，常常并不表现为直接赞美上帝，而是通过赞美宇宙、自然、或者人自身赞美上帝。冰心自己曾翻译诺特客(Balbulus Nother)的《欢乐赞扬歌》、圣芳济(St. Francis d' Assisi)的《万物颂》<sup>①</sup>等，都是这类诗。它们从奇传的宇宙、日月山川、草木虫鱼、朝云晚霞、风霜霰雪中显示出造物主的神妙和伟大。这种描写自然、表现自然意象的诗意之美，是宗教诗歌的传统，冰心领悟了这种赞美诗之美，并着意去表现这种美。《傍晚》描写“光明璀璨的乐园里：/花儿开着，/鸟儿唱着，/生命的泉水潺潺的流着，/太阳慢慢的落下去了，/映着余辉——”《夜半》一诗这样描写宇宙的宁静：“上帝啊：你安排了这严寂无声的世界。/这星光里，树叶的声音里，/我听见了你的言词。”前者是在描写伊甸的现象，同时也是在表现自然之美，虽然这里的花、鸟、生命之水、太阳，与其说是一种景象，不如说是一种象征，但正是在这种抽象之中让人飞升浪游于想象的彼岸世界，感受到一种超然的存在。后者是表现在宇宙宁静中感受到上帝之爱进而司到人生之爱的本性：“你在那里，宇宙在那里，人又在那里？/上帝是爱的上帝，/宇宙爱的宇宙，/人呢？——，”所以诗到最后直接称谢上帝。这种自然美景中升腾然后追思上帝的情感激动模式在《清晨》一诗中表现得尤为突出：

晓光破了，  
海关上光明了，  
我的心思，小鸟般乘风高举  
飞遍了天边，到了海极，  
天边，海极，都充满着你的爱。  
上帝啊！你的爱随处接着我，  
你的手引导我，  
你的右手也扶持我，  
我的心思，小鸟般乘风高举，  
乘风高举，终离不了你无穷的慈爱，啊们（！）

这是一种极难得的在宗教意境中灵魂飞升的记录，并在自我情感体验中油然流露出对上帝的感激和盛赞。可以说冰心早期类似的诗心灵与宇宙达到的冥契程度，是中国现代诗人中很少有人达到的一种境界。

从《傍晚》到《清晨》这些读者题看，它们是一组诗，是因由《圣经》中的某一意象而激发的一种向往、追慕的情感，是一种美的创造。诗人以自己已有的全部现实世界的经验投入了天国花环的编织，融注了诗人全部的心智，生命追求，浪游、沉醉于一个想象的彼岸世界之中，达到一种凡俗不可企及的灵与美的世界。因而在这类诗中，艺术情感与宗教情感是融为一体的。H·罗哲斯物文斯基在《基督教辩》中这样揭示：“宗教感情象审美感情一样，对自然界中的美，对人类精神的表现和显示中的崇高不会无动于衷。但是我们心中的宗教感情不是由美和崇高的观照本身激起的，而是由关于一切美的无限的创造原因

<sup>①</sup> 参见朱维之《基督教与文学》，上海书店1992年版，第85-87页。



的最高观念和概念所激起，这种感情不表现在对美配备的虔敬中”。<sup>①</sup>如果说冰心的这些诗中表现出一种强烈的宗教情感的话，那么这们基督教神学家的论述无疑有助于理解其原因。

《客西马尼花园》、《髑髅地》和《天婴》三首诗是演绎耶稣事迹的诗。据《福音书》记载，耶稣是上帝的儿子，是由圣灵感孕音贞女马利亚，取肉身降世成人的救世主。耶稣出生正值罗马帝国奥古斯都下令犹太人报名上册之际，马利亚随着丈夫木匠约瑟从加利利的拿撒勒到犹太的伯利恒城注册登记。耶稣就降生在伯利恒客店的马槽里。我们如果掩去耶稣出生的神学色彩，将他看作一个贫苦人的儿子，再联系他那献身穷苦人事业的一生，他的苦难出生是极令人崇敬的，冰心的《天婴》诗题，就表明她是从宗教来看待耶稣降生这一事件的，而且诗的自始至终充满了信徒似的虔诚赞美之情。在冰心所有“宗教诗”中，这一首是感情投入最多的一首诗。或许正是在于耶稣事迹本身太震撼人心，使冰心不能不感佩到五体投地。她说：“上帝啊！/我这微小的人儿，/要如何的赞美你，/在这严肃的深夜，/赐于我感谢的心情，/恬默的心灵。/来歌唱天婴降生。”这种对上帝的感激之情，在于“天婴”耶稣作为“王子”，带着“劳生”、“奋斗”、“牺牲”的使命，竟然就降生在马槽，诗人联想到耶稣的一生：“奔赴着十字架，/奔赴着荆棘，/想一生何曾安顿。”在诗人看来，或许这不寻常的出生就决定了他受命的一生。因为“开始的负上罪担千钧。”所以诗人感叹到：“是他的受命日，/也许他的致命时？/想赞美又何忍来赞美？/赞美是：/你的无边痛苦，/无边忧思，/使我漂过泪泉，/泛经血海，/来享受这天恩无量！”如果我们对诗的一开始就流露出的赞美上帝的“宗教情感”还不能完全理解的话，那么我们此时应该感到诗人的赞美之情是来自于耶稣作为普通人的“自我”受苦遭难的一生和作为“救世主”忧思人类的伟大“爱”的人格。

《客西马尼花园》与《髑髅地》两诗都是表现耶稣受难的，对于耶稣受难，四福音书中均有记载，但大多数只说明基督怎样受难，极少讲解受难的本意。只“路加”增添描写到耶稣极其伤痛、祈祷更加切实，汗珠如大血点滴在地。这或许是因为马太、马加、约翰都是犹太人，而路加是希腊人的缘故。希腊人“现世”意识强，更能敏感到耶稣作为“人”的苦难与伤痛，投入了笔者的主观情感。冰心的诗正是由路加福音的记述感发的。诗中写道：“漆黑的天空，/冰冷的山石，/有谁和他一同警醒呢？/睡着的只管睡着，/图谋的只管图谋，/然而——他伤痛着，血汗流着。”客西马尼花园是耶路撒冷东面橄榄山下的一个园子，据载，耶稣常到此园中隐居休息，后来就是在这里被犹大出卖而被捕。被捕前，即在园中祈祷。路加对此描写到：“耶稣极其伤痛，祷告更加恳切，泪珠如大血点，滴在地上。”（路 22:44）冰心诗一方面是在揭示耶稣伤痛的原因，对“睡着的只管睡着”的不醒悟的麻木和被蒙蔽，对“图谋的只管图谋”的阴谋与罪恶的忧虑；另一方面是在揭示耶稣面对漆黑、冰冷世界和沉睡、罪恶的人间，只能照着上帝的意思决心。耶稣的献身意识，看起来是在对上帝意志的服从，但如果这种上帝意志体现的是以耶稣生命的舍弃来拯救人世，那么它就是一种完全意义的“人类之爱”。诗中的感叹也应该就是由此而发的：“上帝啊！因你爱我们——父啊，只照着你的意思行，啊们。”

耶稣被钉十字架，鲁迅的《复仇（二）》、徐志摩的《卡尔弗里》、艾青的《一个拿撒勒人的死》等都曾表现过。但冰心没有象鲁迅、徐志摩和艾青对这一事件作出自我的理解与评化，而是客观地表现耶稣受难的场面：“罪恶，山岳般堆压着他。/笑骂，簇矢般聚向他，/十字架，/背起来了，/钉上去了。”诗人以其纯静的情怀体味到了耶稣的孤独，痛苦和

<sup>①</sup> 转引自列·斯托洛维奇《审美价值的本质》，中国社会科学出版社1984年版，第107-108页。



献身人格的崇高境界。诗的结尾反复感叹：“听他呼唤：‘父啊，成了’”，却流露出了对耶稣忍辱被钉十字架、以死完成拯救人类的最后使命的沉痛而悲壮一幕的惋惜与赞美之情，冰心在回忆自己中学生活时说：“我们的圣经课已从《旧约》读到了《新约》，我从《福音》书里了解了耶稣基督这个‘人’。我看到一个穷苦工匠家庭的私生子，竟然能有那么多信从他的人，而且因为宣传‘爱人如己’，而被残酷地钉在十字架上，这个形象是可敬的”<sup>①</sup>诗人的自述虽然还不是以一个信仰者来说的，但却为我们理解上面诗人对耶稣的赞美情感找到直接的注脚。

冰心宗教诗第三方面的内容是对《圣经》教训和宗教奥义的发挥和感想，这类诗突出地表现为对人格、人生和生命意义的终极思考。《他是谁》的诗意从“压伤的芦苇，他不折断；将残的灯火，他不吹灭”（赛 42:3）几句而来，据基督教义的解释，它是喻言耶稣待人的仁爱，所以这两句在《新约·马太福音》中又重复出现了（太 12:3）。在犹太人看来，压伤的芦苇不但无用，并且有危害，因为人凭依其上，令其叶片刺入手内，而以赛亚说“受伤的苇子，他不折断”正是宣扬一种救世主的“爱”思想。冰心在诗尾盛赞的就是这种“爱”：“我们的光明——他的爱，/永世无尽，啊们。”《使者》诗中所咏带锁链的使者，指的是使徒保罗最后一次访问耶路撒冷，先知亚迦布用保罗的腰带，捆上自己的手脚说：“圣灵说犹太人在耶路撒冷，要这样捆绑这个腰带的主人，把他交在外邦人手里，隐喻保晚此行危险。大家也劝保罗不要到耶路撒冷去，保罗却表示为了耶稣，就是死也愿意，说：“（我为这福音的奥秘作了带锁链的使者）并使我照着当尽的本分放胆讲论。”（弗 6:20）冰心诗中一方面为保罗这样为看“爱的福音”传播而置个人安危性命于度外的献身意识与矢志追求的品种所感动，另一方面也为自己面对一个“除却泥犁。/那有壮严土？”的现实世界，做一个带锁链传播爱的福音的使者，感到一种艰难与崇高。

《圣经》中的不少事迹、教训，在冰心诗中表现为一种对自我人生与生命价值的启示。《生命》一诗表达的是对生命奥秘的思考：

“生命，是什么呢？  
要了解他么？  
他——是昙花，  
是朝露，  
是云彩，  
一刹那顷出现了，  
一刹那吹散了。  
上帝啊：  
你例行世人，  
为何使他这般虚幻？  
昨天——过去了，  
今天——依然？  
明天——谁能知识！  
上帝啊：  
万物的结局近了，

① 《冰心著译选集》（中），海峡文艺出版社 1986 年版，第 32 页。





求你使我心里清明，呼吁你祷告，  
直到万物结局的日子，啊们。”

这首诗从《雅各书》和《诗篇》中感发而来。前者原文说“其实明天如何，你们还不知道，你们的生命是什么呢？你们原来是一片云雾，出现少时就不见了，”（雅 4:14）后者说：“求你相信我的时候是何等的短小，你创造世人，要使他们何等虚空呢？”（诗 89:47）冰心从这里敏锐感到生命如昙花、朝露、云彩的倏忽短暂与虚无缥缈。的确，在广袤无垠的空间与悠长无限的时间之中，作为一种物质形式的人的生命，实在太渺小与有限了，所以诗人饱含对生命的热恋之情向“上帝”呼吁：“万物的结局近了，/ 求人使我心里清明，/ 呼吁你祷告你，/ 直到万物结局的日子，啊们。”

面对人生脆弱的生命，冰心苦恼地思寻生命超越的奥秘，她在《沉寂》中说：“尽思量不如不思量，/ 尽言语不如不言语，/ 让他雨儿落着，/ 风儿吹着 / 山儿立着，/ 水儿流着——/ 严静无声的表现了 / 造物者无穷的慈爱。”在诗人看来，自然造物“似这般微妙湛深，又岂是人的心儿唇口，/ 能够发扬光大，”“纵是来回地想着，/ 回来地说着，/ 也只是无知嗜味，”一切只能在沉寂之中，在神秘感悟之中，在“口里缄默、心中蕴结”之中，“听他无限的自然，表现系无穷的慈爱。”

《圣经》向人们揭示，人要达到一种生命的超越，不仅要求人溶入于大自然的愛中，回到人类陷罪以前的童贞时代，方能得救，走进天国，在《孩子》一诗中，诗人向往于《圣经》所指向的“水晶的城堡、碧玉的门墙”的天国，更渴望赖以进入天国的葆有的童贞，诗人说：“只有心灵中的笑语，/ 天真里的泪珠，/ 他们只知道有光，/ 有花，有爱，/ 自己也便是光，/ 是花 / 是爱 / 圣子呵！/ 求你保佑我，/ 停留我在孩子的年光，啊们，”《孩子》诗意来自《马太福音》第十八章第三节耶稣对门徒的教训：“我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”这一节概括了整个十八章的思想，即作为门徒，或天国的子民，应该有小孩子的单纯和宽恕人的胸怀，这一节对冰心文学中的童贞之爱以及整个“爱”的人生哲学都有深刻的影响，冰心还从第十八章第十节写成了《何忍》，可以说，这首诗是冰心所有这些宗教诗中寓意最深刻的一首，诗中所表达的已不是诗人先前那种面对神秘自然宇宙之爱的喜形于色的激动，也不是先前那种感悟《圣经》概涵生命超越奥义的自我满足，而是以一种“上帝的女儿”的身份，思考如何拯救衰败的人世，蒙昧、堕落的人的灵魂。诗以对比、反复的形式，从现实与意愿的强烈反差中展示了诗人所感能到三种“灵魂”：“他们的繁华中伏着衰萎，/ 灿烂里现出败亡，/ 无边的蒙昧中，/ 没个人警醒，/ 没个人提告”；“他们在颂扬里充满了刺激，/ 笑语中含着泪珠；/ 万里黑暗中 / 没个人同情 / 没个有饶恕”面对这些“无知”“堕落”“痛苦”的灵魂，面对“泥犁中 / 无数的灵魂”，诗人仿佛在醒问自己，“又何忍欲前不前微微的笑？”这里寄含的深意在于，纵有痛苦的人们，但作为“上帝子民”，都将会得救，而作为“上帝的女儿”，就该对每一个现实中的人都应拯救的信心，积极的奉献自己的“爱”。从这首诗中，我们感到冰心在同期及此后的文学中一再倾吐自己悟彻到的生命经验，传播爱的福音，既是一种自我生命超越的追求，也是在作为“上帝的使者”在默默地做着从“无知”“堕落”“痛苦”的泥犁中拯救人类的工作。

在《生命》月刊中还有两首与以上直接演绎《圣经》意象不一样的诗，一首是《人格》，原本公开发表在《晨报》（1921年6月28日），三日后，重新发表在《生命》上，显然诗人是把它作宗教性作品看的。这首诗被广泛引用，大多强调它的“崇尚自然”，其实诗中所



高扬的是纯洁高尚的“人格”，在诗人看来，要拯救这世界，只在寄望于纯洁高尚的人格，而且造就这种人格，不在“主义”“学说”，而在于“藉着无暇疵的自然”来灵修自我，“造成高尚的独立人格”。

《向往》题下标明是：“为德诗人歌德九十年纪念作”。诗中表述的思想是复杂的，即既倾心于歌德的“万有都表现着上帝”的泛神信仰，又向往于歌德那样遨游于“自然海中的”“诗人的生命”，更希望于自己也能“在真理和自然里，挽着艺术的婴儿，活泼自由的走着光明的道路。”此诗宗教意识最弱，因而后收入了诗集。

综观冰心这些宗教诗，主要写于1920年10月至22年3月之间，这时间正好是她从燕京大学理科毕业改入文科全身投入文学创作的时期，也是她以“一个忧郁的青年”深入人生探索的时期。这些诗仿佛记录了青年冰心经过一次圣境洗礼，走过一遭从救赎社会的心灵之路。

## （二）“爱的哲学”逻辑

显然，冰心这些诗具有无可掩饰的虔诚宗教情感。但激励我们追思兴趣的并非只在于这些诗所包含的对上帝的厚望，对耶稣的崇敬，对天国的向往以及遍在于诗中的声声“啊们”语等等表现出来的宗教情感，并由此证明冰心曾是一个虔信徒，——其实，早在三十年代，冰心在同子冈的谈话中就曾坦露过他的宗教态度：“我是很随便的，在燕宗时曾受过洗，不过并不是在什么大教堂内，只是在一个牧师家里……我是不注重宗教仪式的，只以为人的行事不违背教条好了。”<sup>①</sup>而在于冰心为何曾有如此浓重的宗教情感，以及这种宗教情感对她文学创作产生了怎样的影响。

燕京大学时代，正是冰心人生觉醒的时代，她这时的一系列作品都表明了这一点，她在《一个忧郁的青年》中说：“从前我们可以说是小孩子”，“现在是要明白人生的意义，要创造我的人生观，要解决这一切的问题，”<sup>②</sup>他在《青年的烦闷》中说：“青年时代的生涯，注定要烦闷的。”在《超人》中说“世界是虚空的，人生是无意识的：人和人，和宇宙，和万物的聚散，都不过同演剧一般……。”这里的“忧郁”“烦闷”决非如有些人所说的是“自作多情”或“无痛呻吟”，而且来自于自我意识的觉醒和人生的使命感，来自于悟彻后的虚无与空灵，失落与渺小。这种“悟彻”也决非谓“年逾古稀的大彻大悟”，而是“此时此刻”全身心投入宗教境界，面对博大宇宙、神秘自然而一瞬之中感受到的自我超脱。作于此期的《迎神曲》《送神曲》中有“问与答”正是这种“悟彻”的记录：“来从何处来？走向何处去？”“来路便是归途，归途也成来路”这绝非是故作玄虚缥缈的谰语，而是一种宗教上的超脱，所以冰心说：“这样的人生，有什么趣味？纵然抱着极大的愿力，又有什么用处？又有什么结果？来头来也不过是归于虚空，不但我是虚空，万物也是虚空。”自我的虚空感便极易导向自我趋向于某个绝对永恒的想象中。这时与其说“宗教”乘虚而入地利用了人的脆弱，不如说处于困境中的自我在寻求一种顽强的反抗。小说《超人》正是如此表现了何彬在“宗教”中的超越。何彬以充满诗意的“悔罪的人呼”的言词，表示要回到积极人世、以“爱”来探索人生道路上来。他说：“我这十几年来，错认了世界是虚空的，人生是无意识的。爱和怜悯是恶德的”。他在尼采超人哲学与耶稣福音之间选择了后者，抱定了“不入地狱，不能救出地狱里的人”，“不失丧生命，不能得着生命”，建立起自己的“基督”哲学。不仅如此，冰心还在《解脱》一诗中直接表述了这种转变：“‘人生’——/世人都当

① 范伯群编《冰心研究资料》，北京出版社1984年12月版，第102页。

② 《燕大季刊》第一卷第3期。



它是一个梦，/且是一个不分明梦，……珍惜她如雪的白衣，/却仍须渡过/这无边的黑海，/我的朋友！/世界既不舍弃你，/何如你舍弃了世界？/让她鹤一般的独立，/云一般的自由，/水一般的清静，/人生纵是一个梦啊，/也做了一个分明的梦。”烦躁的人生正是在宗教的超脱中，虚空自我，获得心灵的宁静，这便是宗教的魅力，让人带着痛苦进入，带着快乐出来，出世为人世取代，从被世界舍弃，到获得整个世界。

散文《问答词》是肉与灵对生命主题的问答，现实我与灵魂的较量。对于现实我的人生虚无与浑噩、理想与现实而倍感人生烦闷快乐何在的种种疑问，灵魂我的回答是，人应将自己融于自然与宇宙并赞美它们永有希望，并不停创造，生命的真谛正在于脚踏实地。显然后者代表了冰心的基本人生观、生命观。正是基于此，她在《十字架的园里》，超越生命终结与历史中的悲欢离合，领悟到“我们都是长行的旅客，/向着同一的归宿”，从而呼唤“人类呵！相爱罢！”这样将生命价值思考的终点归结到一个“爱”字成为《往事（一）》20篇的基本主题：第1篇是对生命过去的神秘感；第3篇象征性地揭示人生飘浮在大海般的尘世，只有点燃生命的爱之灯光；第5篇从人生几十年与戏台上之一瞬，悲剧与喜剧，宇宙之始与宇宙之终的同一中感悟到生命如梦、生命又让人热爱；第20篇对海葬的壮美的向往而表现出对世俗生死观念的超越。这种超越感影响着冰心一生，我们从她晚年的《霞》中所感到的，“生命中不是只有快乐，也不是只有痛苦，快乐和痛苦是相生相成，互相衬托的。”正是一种阅尽人生昭示来者的箴言。

宗教影响，对于冰心不仅表现为一种生命超越，也表现为一种人格的自我塑造。冰心在《生命》杂志上同时有一篇随笔《我+基督=?》，揭示了她自己的人格追求。<sup>①</sup>

五月十八号上午，富柯慕慈太太到我们学校来演讲，她站在台上，举着一张纸，上面写着“西门+基督=彼得‘自己’+基督=?”我看见了之后，脑中忽然起了无数的感想。她的演讲，我几乎听不见了。

以西门的勇敢，渗在基督的爱里，便化合成了彼得，成了基督教的柱石。我要是渗在基督的爱里，又可得怎样的效果呢？

……

谁愿笼罩在真光之下？谁愿意在基督的爱里？谁愿借着光明的反映，发扬他特有的天才，贡献人类以伟大的效果？请铭刻这个方程在你的脑中，时时要推求这方程的答案，就是。

我+基督=?

就是说，人的能力的确有大小之别，但只要有着耶稣那样的济世抱负与爱意，他的人生便是有价值的，他的人格便是光彩的，冰心后来在《通讯十二》中进一步表述了这一思想，她说：“圣保罗，在他的书里说过一句石破天惊的话，是：‘我为这福音的奥秘，做了带锁链的使者，’一个使者，都是带着奥秘的爱的锁链的！小朋友，请你们监察我，催我自强不息的来奔赴这理想的最高人格！”<sup>②</sup>显然正是这样爱的理想和背负十字架的献身品格成为他人生的精神支柱，使他在任何新与旧、苦与乐、荣与辱、得与失、是与非面前都葆有一种真挚与忠诚，这在20世纪的跨时代作家中，恐怕只有巴金、老舍、艾育等少数几位作家有这样人格的纯

① 《生命》二卷一册，1921年6月15日。

② 《冰心著译选集》（上）第114页，第552页。



洁性。

宗教，对于冰心最强烈的影响还是她的“爱的哲学”建立。这种宗教影响决不是一种教义的强加，而是她自我心灵反复感悟现实人生后的升华与认同。这其中包括从生命之间（《十字架的园里》），从母亲的无私之中（《往事（一）十》），从人的本性之中（《笑》），从万物的调和之中（《山中杂感》），从自然的本质中（《回忆》），从宇宙的本质之中（《宇宙的爱》），它是一种对遍民的爱的本质现象的体验。她在《寄小读者》四版自序中说：“感谢上帝，在我最初一灵不昧的入世之日，已予我以心灵永久的皈依和寄托——”，在《寄小读者·通讯二十五》中说“我生平宗教的思想，完全从自然之美感中得来”。所以，冰心爱的哲学的建立，更确切地说，既是由基督教的客观影响，也是一种主观的积极追求，甚至可以说，“爱”是冰心的宗教观。

冰心无疑是对“爱”意感受最深的作家，但她绝不是一个只将“爱”的教条扔给世俗人间的说教者。首先她对基督教的神性至爱以自然性母亲之爱取代，或者说以母亲对女儿的不附带任何条件的爱来证明一个普遍的万全之爱的可能和美好，她说：“凡一切有知有情，无不有母亲，有了母亲，世上便随处种下了爱的种子，于是溪泉欣欣的流着，水鸟欣欣地唱着，杂花欣欣地开着，野草欣欣地青着，走兽欣欣地奔跃着，人类欣欣地生活着，万物的母亲彼此互爱着：万物的子女，彼此互爱着：同情之中，这载着众生的大地，便不住的纾此徐前进，”<sup>①</sup>这里虽然说的母爱，但冰心已将这种母爱看作自然的本质，看作一种自然万物起源与发展、人类社会走向光明的原力。显然“母爱”就是冰心对世界的本质理解。

其次，将“爱的实现”寄望于“孩子”，人类相爱的理想被权力和利欲的争夺所灭，独立自由的人格淹没在服从和隶属之中，只有孩子的世界，才没有进入世俗的束缚和纠纷，才没有血腥的罪恶、残酷的杀戮和无情的冷漠。小说《爱的实现》中，百思不得其真谛的难题是在两个相亲相爱的孩子身上得到解悟的，《最后的使者》表达了无论诗人的智慧，还是雨、夜、水、花等诸多神的使者，都不能解除人民的忧愁、烦闷和悲伤，有“养育在鸿蒙国里”的“婴儿”才是最后希望的使者。

第三，对于这种童贞的获得在于还原到自然境界里。她说：“只有自然的爱是无限的。何用劳苦工夫，来区分这和爱的世界？”<sup>②</sup>“纯美真爱的远离罪恶渊数的人格，只有“籍着无瑕疵的自然，造成了我们高尚独立的人格。”所以，当我们单纯地看《月光》这类宣扬“打破自己，和自然调和，这手段就是常人所谓的自杀”<sup>③</sup>的作品，会感觉他是消极循世的，但如果把它看作是把自己的肉体 and 灵魂，消失在美丽的大自然的怀抱之中，摆脱掉自己的苦恼与烦闷，涤除利欲与私念，则是一种积极的灵魂超越了。从以上我们的理解看，冰心“有的哲学”由“母爱”“童贞之爱”与“自然之爱”组成，并且这三种“爱”是具有因果的逻辑序列的。

虽然，宗教对于冰心，是她思考人生，追求生命意义，解脱忧郁痛苦这种“五四”时代病时所获得的一种启示；是她在思考拯救苦难的人们、堕落的灵魂，改变黑暗现实，求理想社会时，发现的“爱”的真理。因为，当宗教意识成为她的一种自我人格修养，一种社会变革理想时，她的所有思想价值的文学创作，实际成为她的宗教意识的延伸，所以在冰心的前期创作中，几乎就是一种宗教情感与艺术情感的对应与融合。《繁星》《春水》对

① 《冰心著译选集》（上）第114页，第552页。

② 《冰心文集》（三），上海文艺出版社1984年版，第303页。

③ 《晨报》1921年4月19-20日。



宇宙奥秘的感悟,对自然的赞美,对母亲的颂扬,对人生的疑问,对青春易逝的感伤,《往事集》流露的“虚空的寂寞”、“迷惘与糊涂”之感,《超人》揭示“人是互相牵连的”,《爱的实现》《最后的使者》《寂寞》等对童贞之爱的歌颂,《疯人笔记》对生、死、爱憎神秘情结的思考;《山中杂记》描写的山之爱、海之爱,《月光》《遗书》蕴含的月光之爱。《笑》《宇宙的爱》对“爱”的揭示;《十字架的园里》呼唤“人类呵! / 相爱罢! / 我们都是长行的旅客, / 向着同一归宿。”《回答词》对生命奥秘的探究,二十九篇《寄小读者》所饱含的“我就以我的灵肉来探索人生”的欢乐征与眼泪,揭示的“世上一物有一物的长处,一人有一人的价值”的观念(《通讯十七》);《新年试笔》所描绘的天国般的理想社会生活图景,等等,所有以上这此诗、文、小说、所有这些情感、思想,构成冰心的文学精神,也构成了冰心的宗教精神。

朱光潜先生曾说:“诗虽不是讨论哲学和宣传宗教的工具,但是它的后面如果没有哲学和宗教,就不易达到深广的境界。”<sup>①</sup>冰心的文学创作强烈地表现为其人生——社会思索的记录,宗教情感带来的她的文学充溢灵性,使其具有永久的思想价值与美学价值。

### 三、巴金:“爱”的哲学与人道主义

#### (一)“爱”的哲学

说起巴金的宗教意识,奥尔格·朗说:“巴金的态度和观点具有许多真正基督徒所具备的特点:他对人类苦难的深刻认识,他希望帮助他同胞的愿望,他极力主张的自我牺牲精神,正是他道德哲学的基本原则。”<sup>②</sup>这是一种很精辟的概括。

从世界观上看,青年时代的巴金还是反宗教的。早在1921年9月,他在《爱国主义与中国人到幸福的路》一文中认为:“上帝是万能”“上帝创造世界”是封建专制“政府”和“私产”赖以存在的精神支柱,鲜明地提出若有上帝应把它来毁灭。到20年代末,巴金对宗教批判的态度更为尖锐。他在《从资本主义到安那其主义》一书中指出:“基督教的说教乃是骗人的谎言。教会并不完全实行他们所宣传的教义。他们向你宣传一个福音,而他们自己明知道你是不能够实行,而且也不能够靠这福音生活,因为这福音里有许多地方已经失去了人间性,如勿抗恶的精神便只能驱使人于灭亡。”<sup>③</sup>巴金这时的反宗教思想很可能受了1921年到1927年的影响全国的非宗教运动的影响,对宗教只作了政治上和感情上的批判。

当他因翻译克鲁泡特金的《伦理学》而熟读了《圣经》以后,情况就大不一样了。他认为:“基督教乃作为反对罗马帝国支配阶级的邪恶而产生的贫民宗教”,是(1)提倡对于被压迫者之爱;(2)以社会的幸福作为人生之中心原理;(3)主张人人平等;(4)主张“对于危害之宽恕”的宗教,这里不但对早期基督教进行了充分肯定,而且从巴金此后的思想及一开始的创作看,他接受了除“对于危害之宽恕”以外的全部基督教思想。

这看起来是一种前后思想的矛盾,其实这与其说是巴金的思想矛盾,不如说是基督教本身所具有的神学与人学的矛盾两面给人的一分为二的思想观点,对基督教持这种辩证观

① 《诗论》,三联书店1998年10月版,第87页。

② 《巴金和他的创作》第207页,参见《两刃剑——基督教与二十世纪中国小说》,路易斯·罗宾逊著,业强出版社,1992年版。

③ 《从资本主义到安那其主义》,上海自由书店1930年版,第101页。



点的在“五四”文化先驱者们中是极普遍的现象，我们从鲁迅的《破恶声论》、陈独秀的《基督教与中国人》、胡适的《基督教与中国》等文章中都可以看到。

不过，对于巴金来说，这种思想突变还有其特殊的主观前因。巴金幼年的生活环境和经历足以唤起他的宗教向度。据他自己回忆，成都四圣祠医院的一个英国医生治好了巴金二妹的病，“母亲和那几个英国女教士后来做了朋友。”并且他“很喜欢那本皮面精装的《新旧约全书》官话译本。”他在《神、鬼、人》中曾这样回顾自己幼年：“做小孩的时候，在那所空阔的衙门里，我也曾跟着母亲拜过神。母亲告诉我，神是至高无上的，神是大公无私的。……我跟着母亲深深磕下头去。向着那明鉴一切的神明，我虔诚地祷告着：我求他给每个人带来幸福，带来和平……我求他不要使任何人哭泣，然而神似乎不曾听见我的祷告，神的宝座也许是太高，太高了。”他曾这样概括他的早期思想：“母亲教给我爱，轿夫老周教给我忠实，朋友吴教给我牺牲自己。”这其中的互助精神、博爱品格、自我牺牲精神等都足以使他成为一个虔诚的基督教信徒。

当然，巴金终究没有成为一个受洗的基督徒，但他的人格中或创作上却始终渗透着一种强烈的宗教意识。

巴金在《我的幼年》中说：“……是什么东西把我养育大的？……当我这样问的时候，最先在我的脑海里浮动的就是一个‘爱’字。父母的爱、骨肉的爱、人间的爱、家庭生活的温暖。我的确是一个被人爱的孩子。……我爱着一切的生物，我讨好所有的人。我愿意揩干每张脸上的眼泪，我希望看见幸福的微笑挂在每个人的嘴边。”<sup>①</sup>这是一种典型的“人人爱我，我爱人人”的基督教博爱精神，这种“爱”的精神成为他的终身信仰，成为他那献身人格的动机，也是他创作的无尽泉源，更是他作品人物的生命力量。

“爱”是巴金的人格力量，也是巴金作品所歌颂的人格力量。他说：“在夜深人静黯淡灯光下鼓舞我写作的并不是那悲苦的心情，而是爱，对于人类的爱。这爱是不会死的。事实上只要人类不灭亡，则对于人类的爱也不会消灭，那么我的文学生命也是不会断绝的罢。”又说：

“‘爱要征服死’，这话我的《死去的太阳》的女主人公也曾重复说过。是的，我的爱已经把那黑影征服了。我的对于人类的爱鼓舞着我，使我有力量和一切挣扎。”<sup>②</sup>

“博爱”精神作为一个伦理学概念无疑是具有宗教色彩的，并且难免披上抽象人性论的色彩。根据基督教的观点，人类存在有两种性质的爱。一种“爱”称 Eros（爱洛斯），是“欲求的爱”，是由被爱者的可喜性质所激起的爱。这种爱起因并依赖于对象的可爱性，通常表现为男女之爱，子女之爱等。与 Eros 不同的另一种“爱” Agape（爱给普）则是无条件的、普遍的爱。把这种爱给予某人，不是因为他有特别的品质，而仅仅是因为他存有着，仅仅是因为他在那里，是一个人。Agape 的本质，在于以这样一种方式来评价人，以致于主动去谋求他或她的最深切的幸福和完善。这里 Eros 与 Agape 表示了世俗之爱与宗教之爱的根本区别。在这两者之间，巴金的“爱”显然表现为后者。《灭亡》中李静淑就这样说：“我们现在正应该叫人们彼此相爱，不论什么人都应该像父子、兄弟、家人似的相爱。”这种宗教意义的“博爱”精神，使巴金的作品一方面同情所有的旧家庭或旧社会里悲剧性的青年男女，同情所有居于社会最底层的人们，另一方面对象高老爷这样的悲剧制造者的死又表现出一种内心的忏悔，对象杨老三那样的腐朽寄生人格也深表同情与希望。不过，当我们把“用温和的爱去征服世界”作为一种社会理想看待时，其意义就更积极了。他在《灭

① 《巴金专集》（1），江苏人民出版社，第125页。

② 《巴金研究资料》（上），海峡文艺出版社1985年版，第301—302页。



亡》中说：“我们应该用我们底爱来圣化他们，洗净他们的罪过。……要这样才能建立起爱的人间来；要这样真正自由平等的美满社会才能够实现在世界上；要这样世间的罪恶才能消灭，而幸福的太阳才能以它底光明普照世界！”<sup>①</sup>这种思想成为小说《第四病室》的主题。对于杨木华大夫，巴金在《后记》中这样说，这是一个“善良的、热情的年轻女医生，她随时都在努力帮助别人减轻痛苦，鼓舞别人的生活的勇气，要别人‘变得善良些，纯洁些，对人有些用’”。小说虽然只是把她作为一个平凡人物来写的，但她的精神人格却是崇高的。小说《憩园》中也塑造一位同样人格的女性万韶华，她从福音堂里布道中“牺牲是最大的幸福”这句话里找到了人生的真谛，立志“要帮助别人，把自己的东西拿给人家，让哭的发笑、饿的饱足、冷的温暖。这种“爱”的情感，正是巴金“爱”的哲学的体现。他曾这样强调说：“因为受到了爱，认识了爱，才知道把爱拿来分给别人，才想对自己以外的人做一点事情，把我和这社会联起来的也正是这个爱字，这是我的全性格的根柢。”<sup>②</sup>

## （二）信仰观念

歌颂信仰，几乎是巴金前期小说的贯穿主题。他说：“有信仰的人一定幸福。我的小说里就充满着有信仰的人，全是幸福的人，所以我是幸福。……但是信仰和宗教中间究竟有一个距离。”<sup>③</sup>显然他这里所说的信仰内容上并不是基督教的“上帝”，形式上也不是基督教意义的，但他所强调的信仰的人格力量却是具有宗教色彩的。圣经中圣保罗在《罗马书》说：“因为上帝的义，正在这福音上显明出来：这义是本于信，以致于信；如经上所记：‘义人必因信得生’。”（1:17）在路德宗教理论中，更强调信仰对于人格的重要性，路德认为，一个人获救不能凭借力图在上帝眼中成为圣洁的，而仅凭信仰耶稣被钉死十字架上为人类赎罪的功绩。“人获救仅凭信仰，非靠善功。”路德还进一步认为，人的信仰就是人的一切，它正是我们的生命。人只要有信仰，无须外在的律法和戒律的约束，无须善功和赎罪，就可得到基督的公义和永恒的生命。信仰使人摆脱了一切外在的束缚。每个人都是自己信仰的主宰，自己精神的主体，这样，个人信仰的独立便决定了个人人格的独立。所以在路德看来，人的本质就是人的信仰。<sup>④</sup>

就信仰的永恒价值，信仰的自由性质与信仰人格意义而论，巴金的信仰观与路德的宗教信仰观是一致的，所不同的是，路德的信仰指的是彼岸世界，而巴金的信仰指的是此岸世界。借用小说《灭亡》中的话说：“在最近的将来，那伟大的日子就会来的，那时候谁也不再哭了，谁也不再受苦了，每一家都有住宅，每个口都有饱饭，每个人都有衣服。人们安静地过着和平的日子。”<sup>⑤</sup>概括地说，巴金的信仰是希望有一个人人平等、自由、幸福的理想社会，每个人都能充分发展自己的个性，都能恢复做人的尊严，不受压迫，不受欺侮，也不侵犯他人，彼此和谐，互助地生活。这是一个代表着最完美的人生观、道德观的社会，具有强烈的理想性色彩，但他渴望的是现实人生，是属于此岸世界的。

这种信仰内容的世俗性，却并不遮掩信仰形成自身所闪烁着的人格光辉。巴金前期小说主题就是追求信仰的青年男女。在《灭亡》中，是共同的信仰与人生观使杜大心与李静淑激发了深深爱慕，意味着监禁与死亡的信仰使杜大心不敢大胆去爱而深感内心痛苦，而

① 《巴金全集》第4卷第151页。

② 《巴金研究资料》（上）第79页。

③ 《巴金研究资料》（上）第351页。

④ 参见李平晔《人的发现——马丁·路得与宗教改革》第147、129—130页。

⑤ 《巴金全集》第4卷，第130页。



最后杜大心为了“作一个替那许许多多受苦的人复仇的人”，面对李静淑的房间，用极其凄楚的声音说：“淑，我去了。”在《新生》中，静妹为了信仰而走进工厂，张文殊因李冷不能接受自己的信仰而使热烈的爱笼罩上一层阴影。静妹与文殊的成熟，亦寒与鸣冬的新生终于使李冷理解了信仰的力量。最后面对死亡，李冷的信念是：“我死后，我仍然会在我所爱的那些人的心里复活起来。”正是崇高的坚定的信仰使李冷征服了生的留恋与死的恐怖。小说中人与人的关系，突出地表现为信仰与爱情、信仰与友谊的关系，人生价值观、人的生命意识，也以信仰为核心。

《雾》《雨》《电》虽称“爱情三部曲”，其实小说中温柔的爱情只不过是一种背景，系列小说仍以信仰为贯穿主题，而且这一主题到《电》中发展到高潮。吴仁民与李佩珠正是在共同事业的斗争中建立了真正的爱情，而爱情更坚定了他们的信仰，使他们无所畏惧，充满了生活的信心与工作的热情。从而有力地烘托出“我不怕，我有信仰”这一主题。

为了强化“信仰”这一主题，小说《电》反复引用《圣经》语录，并以“光”的启示来呼应“信仰”主题。诸如：“光来到世间，……但行真理的必来就光”（约 3:19、21）。“我是世界的光，跟从我的就不在黑暗里走，必要得着生命的光”（约 8:12）。“我到世上来，乃是光，叫凡信我的不住在黑暗里……”（约 12:46-47）“我就是复活，我就是生命。信我的人虽然死了，也必活着；凡信我的人，必永远不死”（路 11:25、26）。巴金大胆地不顾“光”的意象中固有的神学启示内涵而取其信仰劝谕的积极意义，昭示青年们为了人类社会的理想，敢于贡献出自己的一切，追求生命的永恒价值。这种“光”的信仰与追求在现代中国作家如曹禺、艾育的作品中也有深刻的表现，但使之与生命意识结合，却是巴金的独特之处。

### （三）生命意识

如果宗教是人的生命意识最高级形式，那么，当人思考生死之谜，追求生命永恒价值时，就难免披上一层宗教色彩。这种宗教色彩表现在人与其哀叹现实人生的短暂、痛苦，不如追求一个辉煌的死，达到一种人的精神价值与崇高人格的永生，进入美好的彼岸世界。在基督教中，耶稣的全部人格启示就在于此。巴金小说《新生》命题也在于此。《新生》末篇只有《约翰福音》里的一个启示：“一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来”（约 12:14）。其实这就是小说的主题，它揭示了一种生命意识观。

巴金的生命意识是一个严密的主观逻辑体系。它的起点是：“一个人只有一个生命，只能活一生，所以我们谁都想尽力使它过得很好。”（《从资本主义到安那其主义》）它的终点是：“死是永生的门”，“生命的象征，”（《死》）用公式表示即：“生→死→永生”。在这一“生命链”上，起决定意义的是“死”。巴金认为：“生之目标就是丰富，满溢的生命。正如青年早逝的法国哲学家居友所说：生命的一个条件就是消费。……个人的生命应该为他人放散，在必要的时候还应该为他人牺牲。……这牺牲就是真实生命的第一个条件。”（《生》）这里“死”成为一种决定性的价值判断，成为生命的否定或生命的肯定的砝码。

巴金建筑他的这一生命哲学的理论基础是忏悔意识、人类之爱与崇高信仰。《灭亡》中李冷就认为：“我们叫人爱，我们自己底生活却成了贫民底怨毒底泉源：这样的生活现在应该终止了。我们有钱人家所犯的罪恶，就由我们来终止罢。”“我们宣誓我们这一家底罪恶应该由我们来救赎。从今后我们就应该牺牲一切幸福和享乐，来为我们这一家，为我们自己向





人民赎罪，来帮助人民。”<sup>①</sup>对此，巴金解释说：“当时象我们那样的年轻人都有这种想法：推翻现在的社会秩序，为上辈赎罪。”<sup>②</sup>这里由被爱而唤醒“原罪意识”，再升华为人类之爱，再为谋求人类幸福的信仰而慷慨去死，达到一种人性的最高度发挥与最完美体现。他所说的“死是‘我’的扩大，死去同时也是新生”（《梦与醉·死》）的深刻含义也在此。

巴金这一整套生命哲学都充满了宗教色彩。无论是赎罪意识、爱的精神，还是永生意愿、复活观念，都披上了一层基督教的面纱。基督耶稣被钉十字架而又复活的核心意义就在于通过痛苦中的自我牺牲，给人以爱的人格感化与彼岸信仰的启示，从而使世界得到拯救。杜大心为了“至爱的被压迫的同胞”而走向革命，克制自己的任何个人愿望，克制积郁内心的爱情，而毅然去死，对此一切巴金作出了这样的评价：“他底心灵似乎又揭去了一层帷幕，看见了另一个常人所不能看见的世界。一切世俗的念头都早已消失净尽，心里只燃烧着一个崇高的理想。他觉得自己要走到那个幸福的永久安息地了，他怜悯那些还留在这痛苦的世界中的人们。世俗的爱和憎也已经完全退远了。他似乎全然沐浴着崇高的理想底光明。在纯洁的月光之下，他仿佛成了一个光辉的圣像。”<sup>③</sup>这其中悟感到“彼岸世界”的激动，远离尘世的超俗，都极似一个虔诚的基督徒的体验。而这种灵魂的瞬间升华正来自于崇高信仰与献身精神。或许我们从巴金对杜大心的赞词中感受到了过多的个人主义，其实这正是宗教生命意识的最大特点——从人的主体中寻求生命价值。

这里要特别指出的是，我们过去对巴金的无政府主义和“恐怖主义”思想的理解是简单化的。其实，巴金的无政府主义与恐怖主义既有忏悔意识、人类之爱与崇高信仰的深刻内涵，又有献身人类的基督人格的保证。

#### （四）献身人格

当人追求永恒的生命价值时，就蕴含了一种献身人格。每个人的生命形式都有动物生命和理性生命两种形式，而真正的人的生命意识是伴随人的理性意识的醒悟而开始的。正是这种理性意识，向人们揭示了自己生命的现在与过去，更重要的是也揭示了别的个体的生命：由于这些个性之间的关系而必要发生的一切，痛苦和死亡，都是对追求个人幸福这种动物性生命的否定，从而提出给生命自我一个重要命题：单纯的个人幸福是不可能的，而在个人幸福之外另外有一种幸福。这时人开始了真正的生命生活，就是说他上升凌驾于动物的生命之上的某种高度，从这个高度上人看到自己动物性生命的虚幻，而追求精神的诞生。这个精神的标志就是感悟到人的生命不在自身的动物躯体之中，而是存在于他人的幸福之中，就是说爱他人胜过爱自己，生命便以超越时间、空间以及一切感性形式而闪耀光辉。这时的生命，在本质上就表现为“对上帝和对上帝之造物的爱。这爱引导人走向幸福。”在形式上就表现为献身人格。这种献身人格贯穿着巴金整个创作。早期小说中的革命者形象杜大心、陈真、里娜是一种献身人格。《家·春·秋》中的觉新也是一种献身人格：到抗战时期，身陷“孤岛”的巴金对献身人格感受尤深。他根据新约中使徒彼得的献身传道事迹，将之概括为“重进罗马精神”。奥尔格·朗分析这时的巴金心态说：“他对人类苦难的深刻认识，他希望帮助他同胞的愿望，他极力主张的自我牺牲精神，正是他道德哲学的基本原则。”<sup>④</sup>这一见解不是没有根据的。《憩园》中的万韶华说：“很早我听过一次福音

① 《巴金全集》第4卷，第89页。

② 《巴金研究资料》（上），第179页。

③ 《巴金全集》第4卷，第144页。

④ 《巴金和他的创作》，参见《两刃剑：基督教和二十世纪中国小说》，业强出版社，1992年版。



堂讲道，一个英国女医生讲中国话，她引了一句《圣经》的话：‘牺牲是最大的幸福。’我从前不懂这句话的意思，现在我才明白了，帮助人，把自己的东西拿给人家，让哭的发笑，饿的饱足，冷的温暖，那些笑声和喜色不就是最好的酬劳。”在《火》第三部《田惠世》中，巴金有意表现了宗教信仰与非信徒的融合。他在1980年1月25日《关于（火）》一文中说：

我在小说里借用了那位亡友的一部分的生活思想和性格，我想写一个宗教者和一个非宗教者的思想和情感的交流，可是没有成功。我的思想混乱，我本来想驳倒亡友的说教（他是个虔诚的基督徒，每顿饭前都要暗暗祈祷，我发觉了常常暗笑），可是辩论中我迁就了他，我的人道主义思想同他的合流了，我不想替自己辩护，我的旧作中人道主义和爱国主义差不多占同样的地位。在这一点上萧珊也有些像我。所以小说里年轻姑娘冯文淑同老基督徒田惠也作了朋友，冯文淑甚至答应看《北辰》的校样，暂时到北辰社帮忙。

小说《火》第三部《田惠世》——集中探讨献身人格，对于教徒与非教徒具有的价值。田惠世对冯文淑说：“基督教与非教徒都是一样的，只要相信爱，相信真理，只要你愿意散播生命种子，鼓励人求生，你同我又什么分别”。田惠世无疑是巴金理想中的献身人格，他成为一个基督徒的目的“并不是使其自身进入天国，而且要把他的同胞们从苦海中拯救出来”。他读《福音书》时，吸引他的主要是其中有关爱 and 如何给人民带来美好生活的章节。同早期捐躯舍命的杜大心、背叛家庭的里娜等的英雄人格不同，田惠世的献身人格表现为沉实的工作，他创办《北辰》杂志，刊登“不知道感动多少人”的《连云港血战记》等文；他克服杂志出版中的种种困难，即使典卖衣物，也务求及早出刊；他心爱的儿子被敌机炸死之后，伤心成疾，却依然赶着杂志校样等。这种牺牲自我、舍己为人的精神，是基于基督教价值观的，但却是具有普通的社会道德意义的。

#### （五）人道主义

巴金曾直接把自己的一部短篇小说集取名为《抹布集》，集中《杨嫂》和《第二个母亲》分别描写了女仆杨嫂和妓女“第二个母亲”这样卑微不幸的女性。巴金在序言里写道：“我在这里发表了两篇被踏践，被侮辱的人的故事。这种人是不齿于‘高等华人’的，他们往往在阳光下不常照耀的地方。他们从襁褓走到坟墓，所经过小路全是侮辱与受苦、穷困与无名的路。我愿意拿这管无力的笔带一点阳光到他们的坟墓上。”巴金企盼他的小说象被掷在角落的抹布，“在黑暗里射出光芒来。”<sup>①</sup>这种表现被侮辱与被损害的小人物的艺术主题与人道主义的思想色彩，极易让我们想到陀思妥也夫斯基的小说里写出的许多“被侮辱与损害的人”；他们虽然被人踏在脚下成了一块不干净的抹布，但“他那湿漉漉的折叠里，隐藏着美妙的感情。”

巴金自幼就有一种人道情感，他人怜恤小动物到怜悯仆人，从怜悯婢女到怜悯大家庭中每一个不幸的青年男女。到他翻译克鲁泡特金的《伦理学》，认识到宗教（基督教）是对被压迫者的爱，主张人人平等，以社会的幸福作为人生的中心愿望等时，他建立起自己的宗教人道观。在主观上，他探索着自己应该怎样做人，怎样做一个有利于他人的人，他同情别人的不幸，理解别人的痛苦，希望能用自己温暖的手揩干每一个人的眼泪，直到愿

① 《巴金文集》第八卷，人民文学出版社1959年版，第3页。



为别人的利益作出自我牺牲。这就是他所说的：“我现在信条是：正当的奋斗，爱那需要爱的，恨那摧残爱的。我的上帝只的一个，就是人类。为了他我预备贡献出我的一切……”<sup>①</sup>在客观上，他向往一种人人平等、自由、幸福的理想社会，每个人充分发展自己的个性，都能恢复做人的尊严，不受压迫，不欺侮，也不侵犯他人，彼此和谐，互助地生活。由此看来，巴金的宗教人道主义并不是人道主义与宗教意识的揉合，而是他将人道主义发展到一种宗教的意义。所以法国学者明兴礼说：“他有一个上帝，而这个上帝便是人类的幸福。这是人道主义的宗教，一切是为人类，人已经上帝化了。”<sup>②</sup>正是宗教人道主义，使巴金小说表现出较多的悲悯主义、平等主义、平民主义。这种人道主义情感，使他一方面在《复仇集》里“哭出了全人类的悲苦”，一方面有《光明集》里“诅骂着那摧残爱的势力。”他敏感于被侮辱与被损害者的痛苦，尽力表现鸣凤、倩儿、杨嫂这些生活在社会最低层的妇女们的悲哀与死亡；他希望“每个家庭都有住宅，每个口都有面包，每个心灵都受到教育，每个人的智慧都有机会发展。”<sup>③</sup>所以人道主义在巴金的文学精神中，不仅仅只是一种同情，而且还有一种理想。正因如此，明兴礼说：“一般诗人们所时常讴歌的人道主义，并不是巴金先生的人道主义，因为前者所思想所渴望的是已经过去的事，而后者却把这种理想寄托于将来。”<sup>④</sup>

巴金的宗教意识体现在他的“爱”的哲学、信仰观念、生命意识、献身人格和人道主义等诸多方面，这各方面又彼此相关联，并统一于人道主义精神。巴金以此建立了自己的主体人格和文学精神。

## 四、老舍：在“圣徒”与“恶徒”中的思考

### （一）十字架的启示

1922年初，老舍在北京缸瓦市中华基督教会正式领洗加入了基督教。对于老舍这一重大人生选择产生影响的有两个重要人物。其一是北京缸瓦市基督教堂的中国牧师宝广林，他是老舍在读的英文夜校的老师，又是老舍走向基督的指路人；其二是许地山，许地山当时是缸瓦市组织的“率真会”的主要成员，这个会“大家聚在一起，讨论教育、文学和宗教，更多地是讨论如何改造社会和社会服务。”至1924年去伦敦前，他一直以一个教徒的身份积极参与了缸瓦市基督教会的活动。其间有意义的事件是翻译了宝广林的《基督教的大同主义》，起草了《北京缸瓦市基督教现行规约》，撰写了《儿童主日学和儿童礼拜设施的商榷》、《缸瓦市伦敦会改建中华教会工作纪略》，这些都是教会文件，但从中也透露出老舍所以皈依基督教的一些基本因素：其一是以入教作为服务社会的一种方式。他在《纪略》绪论中说：“所谓中华教会者，以华人中心之教会，亦即以教会为社会之中心也。欲达此旨，则社会服务，最关紧要”。<sup>⑤</sup>这种思想后来他在小说《老张的哲学》中有过更明确的表示。他借李应的口说：“我想只要有个团体，大家齐心作好事，我就愿意入，管他洋教不洋教。”<sup>⑥</sup>其二入教是从一

① 《海行杂记》第57页。

② 《巴金研究在国外》，湖南文艺出版社1986年版，第243页。

③ 《巴金论创作》，上海文艺出版社1983年版，第8页。

④ 《巴金研究在国外》，第243页。

⑤ 《中华基督教年鉴》，第十期，1924年上海。

⑥ 《老舍文集》第一卷，人民文学出版社1980年版，第62页。



个爱国的、改革中国当时黑暗社会的思想出发，他入教时北京缸瓦市伦敦会已在筹备自立的中华教会，他在《纪略》最后说：“建树中华教会，为信徒之天职，……而后宗教事业——以华人为中心之宗教事业——有峥嵘之象矣。”<sup>①</sup>这里既能体现他入教的动机，也能体现他入教后的理想。其三，入教在于促进民智民心。他在《商榷》一文开篇就说：“教会者，一特殊社会也。扩充此特殊势力而普遍之，使社会成为教会化，是信徒人人之所日夜祝祷者也。虽然，吾见奋发激进，以扩充其势力者，吾罕见聚精会神以促其子孙之进益；吾见热心阐扬福音者矣，未见谈及改善儿童主日学及礼拜者，舍近而谋远，疏渠而塞源，智者不为，故予愿有所论列。”<sup>②</sup>全文八千余字，从儿童主日学意义谈到心理学、教育学与儿童主日学的教授原则。主张儿童不搞赎罪祷告，不背诵圣经，不唱圣歌圣诗等宗教程式化的活动，代之以教给儿童实实在在的知识，并鼓励动手去实践，以便德智体都发展，从而成为有道德有知识的、对社会有用的人。其四，基督教所宣扬的救世主义，与年青老舍的社会理想相吻合。他翻译宝广林的《基督教的大同主义》，提出要“扑杀蓄婢之制，以提高妇女地位，置婴孩于家庭中心，而尊独妻之制，以牺牲之精神，使社会安堵。”文章所宣扬的忍辱负重，普渡众生，尊妇重幼的精神，以及由此达到“天下一家”的基督教大同主义，与他由于自身感受而寻求天下穷人都能脱离苦海，过上好日子的人道主义思想一致。<sup>③</sup>所以从这些方面看来，与其说老舍热衷于宗教，不如说老舍思想从宗教达到救国家、救民族、救社会的理想。

老舍刚入教不久，在天津南开中学双十纪念会的公开讲演中说：“我愿将‘双十’解释作两个十字架。为了民主政治，为了国民的共同福利，我们每个人应负起两个十个架——耶稣只负起一个，为破坏、铲除旧的恶习、积弊，与象大烟瘾那样有毒的文化，我们必须预备牺牲，负起一架十字架。同时，因为创造新的社会与文化，我们也必须准备牺牲，再负起一个十字架。”如果说这是代表一种宗教观的话，那么老舍信仰的是耶稣的牺牲精神，信仰的动机是为了铲除封建旧文化，为了寻求民族新社会与新文化，为了实现“民族政治”和“国民的共同福利”。三十年代后，老舍极少直接谈及自己的基督教信仰，也不曾再去礼拜堂或在生活中祷告上帝，但我们却无法不承认早期的基督教信仰对于他的一生“为人”产生了极深的影响，他的作品中的善恶观，抗战时期的献身意识，新中国时期的忠诚人格，都是具有基督人格意义的。

## （二）信徒众生相

基督教的信仰与经历对老舍的影响更多地表现在创作上。老舍在小说创作中刻画了形形色色的教徒形象，从他最初的小说《老张的哲学》中的龙树古，《二马》中伊牧师全家、二马父子，到解放后的《茶馆》中的马五爷，《神拳》中的夜猫子和张飞龙、《正红旗下》里的多老大，这些人物是构成老舍作品人物画廊的重要部分，而它们本身说明老舍从未放弃对社会作宗教层面的思考。

老舍笔下的教徒形象大致可以分作三类，第一类是普通教徒形象。这类教徒如鲁迅所说的：“耶稣传教入中国，教徒自以为信教，而教外的小百姓却都叫他们是‘吃教’的。这两个字，真正提出了教徒的‘精神’”。<sup>④</sup>《老张的哲学》里的龙树古是在走投无路的情况下迫不得已才

① 《中华基督教年鉴》，第十期，1924年上海。

② 《真理周刊》第16期，1923年7月15日版。

③ 参见曾广灿《老舍早期译文：〈基督教的大同主义〉》，《文史哲》1981年第19期。

④ 《鲁迅全集》第五卷第310页。



投奔教会救世军的，他的信条是，“上帝言好事、耶稣保平安”。<sup>①</sup>对于他来说，信仰与其说是一种精神追求，不如说是一种生活的需求。当他们父女要去奉天传教时，一方面在于“奉天的工作是上帝的旨意！上帝选择咱们父女到奉天去，难道我们不服从吗？”“我们不能只顾自己而误了上帝的事业。”<sup>②</sup>另一方面也在于“到奉天可以多挣几块钱”。<sup>③</sup>《二马》中的老马入教是“没事的时候，老马先生常到教会去看儿子；一来二去的，被伊牧师说活了心，居然领了洗入了基督教。左右是没事作，闲着上教会去逛逛，又透着虔诚，又不用花钱，领洗之后，一共有一个多礼拜没有打牌、喝酒；而且给儿子买了一本红皮的英文《圣经》”。<sup>④</sup>在他的思想中，“信基督教的人什么也不怕，上帝的势力比别的神都大得多”。<sup>⑤</sup>当伊牧师在圣诞节送给他一本《圣经》时，他的情感是“那怕你给我点小玩意儿呢？到底有点过节的意味呀！一本《圣经》，我还能吃《圣经》，喝《圣经》！糊涂！”。到小说《柳屯的》，夏氏父子入教，是因为“愿意偶尔有个洋牧师到家里坐一坐，和洋牧师喜欢教会里有几家基督教友，别无他用。对于他们来说，当义和拳或教友恐怕没有多少分别；上帝有一位还是有十位，也完全没有关系。牧师讲道他便听着，听完博爱他并不少占便宜。”<sup>⑥</sup>由于夏家父子的入教，有的人以为夏家作信的神必是真灵验。因而“柳屯的”、偷青的张二楞、醉鬼刘四、盗嫂的冯二头之类，居然会认了罪，甚至宣传福音。《四世同堂》里的丁约翰是世袭基督徒，却无丝毫的教徒虔诚气味。他在英国使馆作事，因此极看不起中国人。他为了赚钱，即使把灵魂交给了魔鬼，也在所不惜。对于以上这些人物，除龙树古外，作者均用了漫画夸张的笔法加以讽刺批判，这种讽刺批判与其说是针对宗教的虚伪性、欺骗性，不如更确切地说老舍是在借此批判积淀在中国人素质中的国民劣根性，批判国民性贪私利、占便宜、图报复、粗浅庸俗乃至崇洋媚外。这类人格，既远离了健全的人格，更远离了基督教人格。在老舍看来，基督教的传入本来利于改变中国国民的人性，不想根深蒂固的国民性反而改变了宗教。这是老舍在这些教徒人物刻画中所寓含的深刻启示。

第二类是洋教徒形象。《二马》中的伊牧师是老舍作品中的第一个洋牧师的形象。这个人物似乎是以曾在中国传教并介绍老舍到伦敦大学任教的伊万斯牧师为原型的，但对于这个人物老舍却作了这样的介绍：“伊牧师是个在中国传过二十多年教的牧师。……他真爱中国人：半夜睡不着的时候，总是祷告上帝快快的叫中国变成英国的属国；他含着热泪告诉上帝：中国人要不叫英国人管起来，这群黄脸黑头发的东西，怎么也升不了天堂。”<sup>⑦</sup>这儿极为尖锐地揭示了伊牧师的“洋人”与“牧师”的双重人格，牧师是身份，而“洋人”是本性，显然老舍在此与其说是在刻画伊牧师这一个人，不如说是在刻画伊牧师这一类人。他们凭着上帝名誉，打着拯救中国人灵魂的幌子，而内心却时时怀着损害中国人利益的丑恶用心，这显然是让对基督教深怀敬仰之情，信仰“基督教的大同主义”的老舍深恶痛绝的。因而老舍能超越自己与伊牧师的私人情份在小说中按照生活本来逻辑，带着对基督教的神圣性的忠实，来表现伊牧师这一类人，加之他内心的强烈的民族情感，这使他更多地感受到“洋牧师”的丑恶面。如伊牧师让老马写东西文化比较的书，由他自己来将之译为英文，想以此作为“业绩”，去顶伦敦大学文科教授的空缺。

对伊万斯夫人的讽刺更加辛辣。她和伊牧师在中国结婚，并在中国生了两个孩子，但

① 《老舍文集》第一卷第73页。

② 《老舍文集》第一卷第193页。

③ 同上，第194页。

④ 同上，第416页。

⑤ 同上，第444页。

⑥ 《老舍选集》，四川人民出版社，第三卷第191页。

⑦ 《老舍文集》第一卷第407页。



是禁止他们的孩子和中国小孩一块玩。在她看来，小孩子在小时候记住汉语、印度语之类的“下等语言”是一种罪过，是不体统的。她在祷告的时候，“永远是闭着一只眼往天堂上看上帝，睁着一只看那群该下地狱的学生。”显然，老舍并不是止于从世俗的层次来批判伊牧师及其夫人的作为英国人的傲慢、优越感、民族歧视、民族仇恨、民族侵略，而是从宗教角度对这些西方来的“上帝的仆人”做灵魂的批判。小说总是借在“祷告”这种教徒净化灵魂，向上帝说出“真话”时揭示出“洋教士”们的逆善向善的内心本质。从世俗方面看，老舍似乎是在揭露宗教徒的虚伪，但从宗教方面看，可以说老舍是在惋惜“上帝的事业”在中国的失败。胡适 1925 年在论述到基督教在中国传教的失败时说：中国皈依基督教主要有三大障碍，一是新民族主义的觉醒，二是理性主义，尤其是新儒教的兴起，第三大障碍便是基督教内部的腐化。胡适指出比起二十世纪以前的许多西方传教士诸如马修·理兹和罗伯特·莫里森等人虔诚地传播自己的信仰来，二十世纪许多传教士来中国的动机或理由也不纯粹是为了宗教，他们或是在国内呆不下去来中国谋生的；或是身体不好来中国休养的；或是来中国观光寻乐的；或甚至是为收集古董而来的。<sup>①</sup>无疑老舍的小说给胡适的论点提供了最有力的论据。因而对于洋教徒的批判老舍一直是严厉的。在小说《四世同堂》他刻画了一位意大利神甫，瑞宣想神甫是代表上帝的，就向他问“中日战争将怎样发展”，不料神甫却回答说：“我不知道：我只知改朝换的代是中国史上常有的事！”瑞宣从神甫的脸上看到人类崇拜胜利——不管是用什么恶劣的手段取得的胜利——而对失败者则加以轻视及污蔑的恶根性。老舍的这种对洋教徒的批判一直延续到解放后《神拳》《茶馆》等的创作中。

### （三）理想的宗教人格

老舍绝非否定宗教信仰的真实性，相反他曾塑造了不少带有理想色彩的基督教徒，对宗教信仰作过深入的思考。老舍早在第一部小说《老张的哲学》中就塑造了赵四这一人物，作为敢于和老张等恶势力对抗的唯一角色，也作为一种善的象征。在这一人物身上老舍倾注了他早期对宗教信仰的全部思考。赵四入教本是很偶然的，“信孔教的人们不管他，信吕祖的人们不理他，佛门弟子嘲笑他。这样，他是没有机会发动对于宗教的热心的。不幸，偏有那最粗浅而含洋气的救世军欢迎他和欢迎别人一样，而且管他叫‘先生’。于是赵四降服了……”在老舍看来，赵四的皈依宗教，与其说是在于表现赵四对一种起码的做人资格的内心追求，不如说是在于表现基督教比起其他任何宗教来所独具的“上帝面前人人平等”这种对于人格的尊重在宗教上的胜利。《圣经》正是靠着“平等”这个强大的表现人的内心要求的观念团结了绝大多数的穷人，唤起他们信仰的热情。当然，上帝的平等与今日人的平等似乎不同，但只要剔除人类自身所制造的宗教幻影，我们就会发现真理的确是永恒的。无疑，在赵四的入教意识中潜隐着老舍自我的宗教观。其次，老舍在表现赵四的宗教皈依时又注重突出其作为中国基督徒的本色。小说写到有学问的人嫌基督教是个好勇斗狠的宗教，而在赵四想：“学学好勇，和鬼子一般蛮横，顶着洋人的上帝打洋人，有何不可？”它的深刻寓意是赵四虽然信教，却绝非做洋奴，绝不失中国人人格，而是一种强我国家、强我民心的追求。显然，这个人物身上附着有老舍自己皈依宗教深层动机，因而在这一人物身上老舍倾注了极大的创作热情，其一是老舍让赵四这个救世军的人力车夫凭借自己的智慧和能力，领着孙军令来到“结婚仪式”会场，救出了龙凤、李静两位被逼为妻的姑娘。

① 《近期教会教育底难关》，《中华基督教教育季刊》一卷一期，1925年3月版。



还有当蓝小山阴谋将李静弄到手而到，救世军去找李应，遇到赵四，蓝小山拿出钱来，“请求配合”时，赵四狠狠照准蓝小山的脖子揍了一拳，然后一语不发走进教会。小说在即将结束的四十二章中从赵四与孙军令的对话中，表现赵四那种“事全是人家的，我永远没事”的献身意识，显然一个圣徒伦理美德都能在赵四身上获得对应。其二是老舍让李应在赵四的影响下加入救世军。入教在李应看来，“只要有个团体，大家齐心作好事，就愿意入，管他洋教不洋教。”<sup>①</sup>小说借王德的话语解释李应的信教原因时说：“他本是信诚实人，经环境的压迫，他有些不能自信，又不信社会上的一切，所以引起对于宗教的热心。”<sup>②</sup>显然李应的入教是对赵四的衬托，并综合体现了青年老舍的宗教思想。

《黑白李》是反映老舍宗教思想的重要小说。它以“牺牲”为主题，对黑李与白李所追求的两种不同的献身人格作了深刻的比较。哥哥黑李接受了基督教，认为道理都是一样，总是劝人为别人牺牲。把爱人让给了弟弟，这不算牺牲，“那是消极的割舍，并非由自己身上拿出点什么来。这十来天，我已经读完‘四福音书’。”黑李想做耶稣基督献身的典型。他烧去脸上的黑痣，在人力车夫的暴乱中冒充弟弟白李而被捕，最后代替弟弟被处决了。黑李为弟弟献身，据耶稣看来，这是爱的最高形式：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的（约 15：13）”。其实，白李也做好了牺牲的准备，但他是为了争取绝对的社会平等，他不愿象“羊羔被牵到宰杀之地”那样去死，而愿成为一个叛逆者，在迎接不可避免的死亡的道路，消灭尽可能多的敌人。显然这是两种不同的献身人格，黑李的牺牲只是处于个人的爱，而白李是出于对社会不公正的强烈仇恨把生命献到了他素不相识的大众中，这种区别老舍通过车夫王五比较黑李和白李作了鲜明的揭示：“二爷（黑李）吧，一看天气热就多叫我歇会儿，四爷就不管这一套，多么热的天也得拉着他跑。可是四爷和我聊起来的时候，他就说，凭什么人应当拉着人呢？他是为我们拉车的——天下的拉车的都算在一块——抱不平。二爷对‘我’不错，可想不到大家伙。所以你看，二爷来的小，四爷来的大。四爷不管我的腿，可是管我的心；二爷是家长里短可怜我的腿，可不管这儿（指心）。”在这种感性的对比中，突出地反映老舍对“宗教之爱”与“世俗之爱”的深刻思考。小说与其说是在肯定白李或者肯定黑李，不如说是在揭示只有黑李与白李的共同人格才能体现人类献身意识的更深含义。不过，就小说艺术效果而言，小说最后只有黑李真正履行了福音上的教训，为弟弟而死了，黑李给人的心灵震撼力量与宗教启示显然更强烈一些。

老舍的宗教意识是十分隐秘的，这种隐秘性不仅表现在教徒形象贯穿了他的整个创作，还表现在他自觉不自觉地将宗教意识投注到了那些非宗教人物身上。如果说《赵子曰》中李景纯为拯救国家和民族而舍身杀军阀、《猫城记》中的大鹰以自杀来刺激全国的抗敌意识，这些人物的牺牲精神表现了宗教意识的话，那么这种宗教意识也还是很粗浅的，但在《四世同堂》这部写于战争后的积淀了老舍饱经炼狱似的人生沧桑的巨著中，在钱默吟、祁瑞宣、冠高第等人物身上倾注的宗教意识却是深沉的。在《四世同堂》中老舍借瑞宣的感觉来描写钱默吟：“他看钱先生简直的象钉在十字架的耶稣。真的，耶稣并没有怎么特别的关心国事与民族的解放，而只关切着人们的灵魂。可是，在敢负起十字架的勇敢上说，钱先生却的确值得崇拜。不错，钱先生也许只看到了眼前，而没看到‘永生’，可是没有今天的牺牲与流血，又怎能谈到民族的永生呢？”显然，在钱默吟身上我们能强烈感到老舍早年所肯定的“黑李式”的献身意识。钱默吟这种宗教意识的唤起其实是来之不易的：“他

① 《老舍文集》第一卷，第 62 页。

② 《老舍文集》第一卷，第 200 页。



愿把心中的话告诉给青年：‘我常在基督教堂外面看见信、望、爱。我不大懂那在个字的意思。今天，我明白了：想念你自己的力量，盼望你不会死，爱你的国家’”，从本质讲对于个人来说这种想念自己“不会死”和爱自己的国家，显然已是一种超越自我人格的生命意识。基督教的希望一向是与信仰和爱联系在一起的，信、望、爱之三位一体赐予人的现世态度，不是遁世或逆来顺受，不是从涕泪之谷超升到想象中的天国福乐中去，而是参与上帝拯救此世的事业。

《四世同堂》中的瑞宣是一个传统型的知识分子。在民族自救事业上，一开始是怯懦的。国难当头之时，他以一贯的爱国热情，本当抛妻离子奔赴疆场，可他却偏偏没有勇气这样做，而这又仿佛一层阴影笼罩在他心灵之上，正是在这时老舍将他推到了“宗教”面前：“瑞宣不由的时时不出声的祷告。他不知向谁祷告好，而只极虔诚的向一个什么具有人形的‘主义’与‘慈悲’祈求保佑。……后悔为什么平日那么看不起宗教，以致缺乏着热诚，与从热诚中激出来的壮烈的行动。”这种内心深处的忏悔，很快就驱使他能瞒着老人放走了弟弟瑞全去抗日；又尽量最大努力帮助为了抗日而家破人亡的钱诗人；他坦然地坐牢，认为这是对自己懦弱行为的惩罚；最后，终于自觉承担起宣传抗日的义务。

如果说《四世同堂》中钱诗人是一种献身人格，瑞宣是一种忏悔人格，那么冠高第则是一种赎罪人格。高第生活在一个罪孽深重的家庭，这仿佛一座沉重的山压在她善良的心灵上，她企望尽可能地做一些善事来洗涤家庭的污垢。她暗中帮助因自己父母告密而遭受劫难的钱家；积极帮助受大赤包迫害的桐芳；配合钱诗人进行地下抗日活动。虽然高第的赎罪善行比起冠家的恶行并不足以达到一种心理平衡，但老舍着意表现的则是无论世界多么罪孽深重，善与爱永远是存在的，犹如黑夜里不灭的灯光，给人一种希望。

综上所述，老舍笔下的“恶徒”、“圣徒”等形形色色的宗教徒形象，寄托着老舍的宗教思考，即如胡澐青先生所说：“老舍只是崇尚基督与人为善和救世的精神，”<sup>①</sup>因此，可以说，基督教使老舍建立了一种人格理想，也建立了一种社会理想。当我们审视老舍作品的审美价值时，显然不应低估基督教对他的深刻影响作用。

## 五、张资平：在性爱与宗教的透视中

### （一）“感化”与爱他的宗教观

在前期创造社几位主要作家中，宗教，对于郭沫若和郁达夫是一种形而上的影响和追求，而对于张资平则是提供了一个展示人性的领域。宗教，在张资平的小说中并不表现为一种精神的崇高或意识的深刻，而是一个独特的创作表现领域。

张资平是创造社里的多产作家，据1932年史秉慧的《张资平评传》统计，当时张资平共写有十八部长篇小说和五个短篇小说集。当我们浏览所有这些作品时，就发现它们无非两个基本内容，即性爱与宗教。正如钱杏邨所评述的：“大体的事实，与结构不是开始重行遇见，由遇见想到过去关系，再进一步去发生性的结合，就是相识以后便离开了，于是女人和别的人发生了关系，这男子便愤怒，忏悔，消沉，还有些是一律的写女性的纵欲，还有些是犯罪了，接着便从基督教义来拚命克复自己，引几句圣经作结。”其实，这些小说中多数发生性爱的男女本身就是教徒，或是受过教会教育的，或是在被情爱困扰时皈依基

<sup>①</sup> 参见赵大年著《老舍的一家人》，《花城》1986年4期。





督教的。

不难看出，张资平的创作特色最突出地体现在他有一个独特的“性爱——宗教”生活表现领域，但从他的创作中却看不出什么主动的系统思想与社会——人格理想。钱杏邨在考察张资平的小说后就曾一针见血地指出：“张资平先生不但对于恋爱问题没有确切的见解，就是对于基督教问题也没一致的意见。”不过，从他零星的表述中，却仍能窥见他大致宗教观以及对宗教与性爱关系的理解。

小说《寇拉校》中，有一段男主人公对女主人公的说教：“反对伪善的教徒是可以的，反对宗教本身就不好了。反对基督教那种宗教更可不必，因为我们中国还有比基督教更坏的宗教呢。我们若反对宗教，非先排除自己国中的更坏的宗教不可。你有不信仰基督教的自由！他们有信仰的自由。你不该侵犯他们的信仰的自由！我觉得基督教的教义在各种宗教中总算是比较纯正的，比较好的。我们喜欢读托尔斯泰和陀斯妥以夫斯基等文豪的作品的人就不该反对基督教吧。”又说：“我所以喜欢那耶稣教，因为它的精神是感化主义和爱他主义。”客观地说，这种宗教观在中国二、三十年代的知识分子之中是颇具代表性的。中国人对待基督教大致有两种态度，一种是反对基督教，其原因一方面是中国人的强烈的民族主义观念，另一方面是基督教会的侵略性与某些基督教徒的虚伪性。另一种是提倡基督教。这主要表现在知识阶层，一方面是他们寻求外来宗教带来一种信仰的社会凝聚力量，另一方面则是他们自己寻求一种道德灵修与人类之爱的人格力量。作为一种宗教观，张资平显然是接受了中国人对待基督教态度中两方面的积极内容的。不过，当他带着美好的社会思想和个人灵修的追求，深入到作为基督教实体的教会和教徒之中时，他发现圣气灵光与黑色道袍下的世界，远不是他想象的那么美好。

宗教，在张资平所摄列的人情世界里，是爱情痛苦的精神避难所，是生活煎迫的下层人的寄生地，是道德败坏者逃避罪恶的自欺欺人的面纱，同时还是一种道德批判的尺度。

《约檀河之水》是张资平最早的小说之一，叙述的是留学生韦君与房东女儿芳儿相爱却又迫于家庭、社会和生活现实的压力而分离的故事。这本是令人悲哀的故事，但表现在小说中的却是芳儿听了说教，读了《圣经》，觉得自己是一个犯了罪的女子；韦君则在芳儿信中“礼拜堂”的提醒下，不知不觉地跑进教堂，在“救……主……离加利利，到……约……檀河”，“信……赖……救主慈爱，卸……却罪恶重荷！”的诵祷声中，悟解了“上帝尚且赦免我们的罪恶，我们人类那有彼此不能宽恕的道理？只要我们能悔罪，能改过！”爱情的罪过与痛苦就这样轻松地在宗教的感召下被解脱了。与这一主题极为相似的还有小说《双曲线与渐近线》，男主人公均松思念女友格茵痛苦烦闷时，就翻读《哥林多前书》第七章来安慰自己，向天祈祷：“上帝呵！赐给我力！赐给我战胜她的力！上帝呵！我想恳求你！我恳求你把我的良心和灵魂赐回给我！由她那边把我的心和灵魂取回来交还我！”而梅茵最终还是跟葆初结了婚，她在给均松的信中说：“从去年始，跟葆初进此间圣公会礼拜堂。未进之前，恐上帝未必能恕我前从的罪；进了之后，竟蒙赦免了！先生！吾将旧日一切，白之吾夫矣。葆初也和上帝一样的赦了我前从的罪过！”虽然这种人物思想境界的突变，并不一定有多大的现实生活基础，作者着重显示的恐怕是宗教的慰藉感、道德感。宗教，在这里无疑被理想化了。

## （二）道德上的非宗教

当然，张资平对宗教的理想化表现并不多，相反更多的是对虚伪宗教的揭露。《爱之焦点》中，Q先生在给N姨的信中，就公开抨击教会中的人“都是徒杯盘外面的伪善者！”



他们是专为自己隐恶扬善的假道学先生”。他进而解释说：“我信教会，我信真的良好的教会……你本无罪，何用忏悔！应尽之责任不尽，借忏悔为名，遁入教会；象这种伪善的教会简直是养成罪恶的遁逃蔽罢了！”的确，教会的情况是复杂的，作者在这里与其说是在区分好坏教会，不如说是在区别想象中的教会与现实的教会，并将教会败坏看作是一种教徒败坏。

张资平小说更多的是揭露教徒的道德败坏。小说《她怅望着祖国的天野》中叙述，秋儿为生活所迫不得已去当女招待，而“他的养父——做牧师的养父，也默认她做这种卖身生活，多挣几个酒钱给他。”后来他又让秋儿每礼拜日到教堂按风琴，以便能多牧捐；夜间又叫秋儿到一家教琵琶和跳舞的司匠家里去陪宿。作品让秋儿灵与肉的备受痛苦来与做牧师的养父的人性败坏形成鲜明对比，批判力是强烈的。此外小说中还有另一个对比批判情节。H玩弄秋儿，当秋儿满足了他的性欲之后，他对她的爱便消失了。小说借助《圣经》来揭示H的内心世界，“在电光下望着秋儿的睡颜便联想到《旧约》的撒母耳下篇第十三章第十五节（“随后，暗嫩极其恨她。那恨她的心，比先前爱她的心更甚”）。作者这样构置人物的联想与对照，揭示的是，这些人熟知《圣经》，不但没有接受圣训来从善积德，相反是以圣书情节来为自己的罪行开脱，以此来更显其道德的堕落。

所以，在张资平的小说中，宗教有时成为一种道德尺度，不仅增强道德批判力量，而且也构成一种讽刺的艺术效果。《圣诞节前夜》中戏剧性地表现了这样一个情节：女主人公刘静仙刚刚在教堂之上接受了婚礼誓言，给人的印象是“宗教的结婚式真好，当众宣誓过来的夫妻，不是全没良心的人是不肯轻易分离的了”，可是在这种赞叹声中离开教堂不久，她马上就扑到了潜藏在洞房里的从前情人的怀里。小说不动声色，将这些善男信女，包括宗教一起，都纳到了讽刺批判之列。

对善男信女们的讽刺批判最强烈的是长篇小说《上帝的儿女们》。小说展示的是生活在教会这个“圣洁”圈子里的原来是人欲纵横的一群。父辈一代：余约瑟是个牧师，可原本是个无耻之徒，抽烟饮酒，一边读《圣经》，一边读《金瓶梅》，其妻坦白婚前的不伦之事，他严加教训，自己却隐瞒与乡村女子的私情。另一位文仲卿，是留美神学博士，可论文是早在出国前就请人做好的，他到美国去的唯一收获就是：美国人敢于“从一切束缚着我们人类的教义和禁条中解放出来”。再有一位黄力珊，因在河里受洗得了伤风，从此便怀疑宗教，讲道时，一边目不转睛地望着女席，一边讲《致罗马人书》第一章，并用所习生理知识大谈男女之事，还想和文仲卿搞同性恋。子辈一代：余家的瑞英，读到《撒母耳》下篇第13章阿家侮辱塔玛时，所引起的是处女的烦躁，后来终于抵赖不住父母遗传给她的“毒血”，和弟弟阿酋偷情了。而阿酋还未成年就是个色迷，向往亚当夏娃的故事，又企图从《圣经》中找到兄妹婚例。他向往大卫的“多妻主义”，他对周围的一切女性，中年的、少女的都产生性狂想。小说中还揭露洋主教谋利擅权，中国教士们“对上则性敬惟谨，卑躬屈节，对下则自高自大，作威作福，这是伺候过洋人的中国人——买办阶级的特征。”就宗教意义而言，其内在信仰越是虔诚，他们总是愈能在实践生活中遵奉宗教的道德训诫；相反，一个宗教徒的现实生活中的道德堕落，则恰恰说明了其信仰的虚伪性。可以说，《上帝的儿女们》的意义正在于其毫无情面地揭露了这群信仰者的灵魂虚伪性。

而且这种揭露不是靠作者的说教，而是靠人物自身的善行来显现。如果说张资平的小说从《约檀河的圣水》，经《爱之焦点》《她怅望着祖国的天野》，到《上帝的儿女们》，有一个从浪漫主义向现实主义的创作风格变化，有一个思想意义由浅薄向深厚的变化，那么《上帝的儿女们》的价值是不应低估的。



张资平也又仅仅只对教徒的虚伪败坏的揭露批判，他也揭示了带来这种虚伪败坏的原因。对于他笔下的那些教徒来说，信仰大多并非出于一种精神的需求，而只不过是一种谋生的手段。《上帝的儿女们》中余约瑟不得志时说：“我一定要靠教会吃饭么？我在这里不过想为上帝做点工作。”他的妻子马上反驳说：“不要说了，算了吧。谁会真正地上帝工作过来。哪个不是为吃饭问题才进到教会里来的呢？”如果这是教内的自我坦白的话，那么在教外人看来，宗教也无不被看作一种为下层人有利可图的。小说《梅岭之春》中，作者借保珍的口说：“基督教本来信不得的，但有时不能不利用。听说能信奉他们教会的教条的学生们，不单可以免学费，还可望教会的津贴。”

综上所述，表现宗教与情爱对立，灵与肉对立，是张资平小说的情节特征。但仔细体味其用意，倒并非在于揭示宗教对人性的禁欲主义，相反，作品一方面是以宗教的道德准则来对比人性的阴暗，批判道德的堕落，形成其人物心灵上圣气或者阴影；一半则是有意以宗教与人欲造成一种心灵冲突，形成一种讽刺效果或戏剧性。当然，从文学意义上看，宗教的确给张资平带来了一种独特的道德批判力量，但对于张资平来说，宗教首先是给他带来了—个独特的生活表现领域，这不仅使他在具有浪漫主义色彩的创造社里独树一帜，也使他在整个现代文学中的现实主义创作中独占—隅。从这一点上看，张资平或许有被重新评价的必要。

## 六、萧乾：未完成的非宗教作家

### （一）十字架的阴影

不同于许地山、冰心、郁达夫等受过教会学校教育的作家，积极地接受宽恕精神、爱的哲学或忏悔意识等宗教情素滋润艺术创作，萧乾是中国现代作家中少有的激进的反基督教作家。

少年萧乾可以说是生活在一个基督教的环境里。他先后寄附过的两个堂兄都是靠宗教谋生的。四堂嫂是到中国来传教的美国姑娘，萧乾从九岁起就接受她的英语教育和“福音”影响。同时，萧乾在半工半读的教会学校从小学一直念完高中，前后将近十年的教会学校教育—与宗教熏陶，在他幼小的心灵上的确荡起过向往的涟漪，他说：“在我孤寂的童年，宗教也有吸引力。尤其圣诞树上那彩色的灯泡，墙间悬挂的五颜六色的纸环，以及在大风琴伴奏下的充满喜悦的歌声，教曾给我莫大的快慰。”<sup>①</sup>虽然被迫一章—章背熟了《圣经》，却也同时陶醉在那优美动人的《圣经》故事里，仰慕耶稣贫贱而伟大的人格，这使得他甚至—在十六岁上曾“皈依基督教—年”，他说：

“人世的炎凉加上宇宙的空虚，请想，这是多么—个复杂而危险的混合物。如果信仰可以充实人生，我也有过信仰，虽然始终不曾跪在—个牧师面前接受—滴沁凉的圣水，在观念上人格化着—位宇宙的创造者是有过的。那—阵狂热的日子，我日夜抱着《圣经》翻读。朦胧间，就真地有—个神秘的存在寄于我的默想中，我还得承认，这个存在是高鼻梁，碧眼珠的，永远拄了根游牧民族使用的木杖。我也确有过—阵愚盲的满足。如同—个握有银行的折子的存户，我时刻以

<sup>①</sup> 见萧乾《在十字架的阴影下》、《新文学史料》1991年第1期。



生命有寄托自慰着。”<sup>①</sup>

如果说这其中渗透一种宗教热情的话，只能说明人性中的软弱，说明基督教所宣扬的自由、平等、博爱精神以及由此而虚构的理想世界能慰藉孤独的心灵与人生的悲凉意识，使人获得一种精神超脱。

值得我们注意的是，宗教慰藉感却终究未能促成萧乾成为宗教信徒。在他自己看来，未能入教似乎是因为对教会和教徒的反感，他说：“倘若二十年代我接触的不是原教旨主义的基督教徒，而传授也不用强迫形式，说不定我还会信教。因为那时作为一个孤儿，我很需要精神上的寄托。”<sup>②</sup>其实，原因恐怕还在于萧乾始终未能脱离现实世界，饥饿、寒冷、受欺的际遇使他太看重真实的现实了，面对一个“四面虎狼都在睁大了眼睛，张开血口，等待吞噬”，使他怀疑有一个至善和全能的上帝。

我们来看看他的第一篇小说《蚕》。作者说《蚕》是“通过一个恋爱故事写了我的宗教观点。”小说叙述一对青年男女为了打破生活的寂寞，养了八条心爱的蚕，希望它们能长期同自己做伴。作为这些小生命的养护者，开初他们是以“万能的主宰”自居的，仿佛自己就“高踞在半空，用闪亮的眼睛俯视着”它们。然而在生老病死面前，这两个“主宰”却表现得无能为力。喂不上桑叶，蚕就饿死了两条，其余的则“枯瘦得象个讨饭的老婆子”；蚕长大了，吐尽了丝，变成了“六条懒懒的老蚕”；最后又一个个倒下，死去，他俩也只能“如黑袍长髯的神父似地围立在它们的死床畔”，主人公深切地感叹说：“啊，孩子们，你们想我是全能的主宰，是拥有一切的主人，便将命运交给我摆布，其实，我只不过是一个大于你们乐园中的一生物，忙得自己都顾不过来。”<sup>③</sup>对此，作者解释说：“即便有位上帝，他对世界上的饥荒也是束手无策的。这里，我并没从根本上否定超自然的存在，仅仅是说，即便有，它也帮不上什么忙。”<sup>④</sup>在萧乾看来，在人世之外或许有一个上帝，但这个上帝至少不是至善和万能的。这显然是一种有保留的宗教怀疑论，存有一丝信仰的情感因素。其实从理智上看，否定上帝的至善全能，本质上无异于否定了上帝。“至善和全能的上帝不可能允许发生这些惨祸和苦难。既然这一切发生在人间，就意味着不存在神。”<sup>⑤</sup>这正是萧乾终至未能皈依基督教的根本原因。正如苏联宗教心理学家乌格里诺维奇所说：“脱离宗教的原因在于失去了对宗教教义正确性的信仰，失去了对《圣经》及其他“圣书”的社圣性的信仰。”<sup>⑥</sup>

不过，萧乾毕竟是深受过基督教熏陶的，在对待基督教的态度上，萧乾所不满的是基督教徒和基督教会，而非基督教本身，他说：“我所厌恶并反抗的，是强迫宗教以及这种方式的宗教铺平道路的平等条约。”<sup>⑦</sup>这种溶注着童年切身感受的朴素情感和鲜明的民族政治色彩的宗教观，使他的反宗教小说在同类作品中具有独特风格。它们既不象胡也频的《圣徒》那样，以虔诚的信徒终于救不了全家老小被杀来直接提示“上帝”的虚妄和教徒的愚蠢；也不象张资平的《上帝的儿女们》那样，夸张地展示一个老老少少的基督教组成的淫乱世界，而萧乾小说直接选择反帝与反宗教的敏感性题材，同时也揭露了基督教会内部尔虞我诈、道

① 《栗子》，文化生活出版社1948年版，166页。

② 见《在十字架的阴影下》。

③ 《篱下集》商务印书馆1936年版，61页。

④ 见《在十字架的阴影下》。

⑤ 《宗教心理学》社会科学文献出版社，1989年版，254页。

⑥ 同上书，255页—256页。

⑦ 见《在十字架的阴影下》。



德沦丧的阴暗面，这在那个特定的时代不能不说是激进的，但对于当时整个中国基督教的黑暗面来说，萧乾的批判就显得温和了。对此，小说出版不久，就有朱维之先生指出：“作者‘只是拔它一根毛鬣而已’，而不曾来‘一个更全豹的揭露’。”<sup>①</sup>萧乾自己在给美国学者罗宾逊的信中也不无遗憾地说：“基督徒读了这些小说可能会感以不快。我不是在教义的立场反对宗教，我是用个人经历的遭遇来向宗教挑战。我准备写一个长篇来全面揭露宗教的伪善。只有长篇才能记录下我的痛苦经历。现在我只是写了一点皮毛而已……”<sup>②</sup>

## （二）伪善者的群像

萧乾的非宗教小说主要包括四个短篇：《皈依》、《县》、《鹏程》和《参商》。《皈依》是一篇充满政治色彩的反宗教小说。它的意义之一是直接揭露所谓宗教皈依其实就是一种精神侵略，救世军传播福音目的在于使中国人民忍从奴隶地位。小说里的菊子原本是一个勤劳、活泼的姑娘，被诱入教后，即成了“救世军”御用工具，极力劝诱妞妞入教。妞妞是个年幼无知、天真无邪的姑娘，经不起洋鼓洋号的蛊惑和“一个月六块现洋”的引诱，很快就走进救世军教堂要屈膝“悔改”。小说的情节寓意是，帝国主义“一手用枪，一手使迷魂药。吸干了咱们的血，还想偷咱们的魂儿。”小说的意义之二是表现了被压迫民族的仇恨和的爱国主义思想的觉醒。作品一方面着重表现了曾饱受八国联军劫难的老妇人，见妞妞从救世军拿回的小册子封面上有耶稣受难图，就想起庚子年的惨酷场面：“我凭什么信他，当二毛子，等义和拳来杀头？再把野蛮的鬼子兵抬来，弄的九城鸡犬不宁！”另一方面着重表现景龙，他直接受过学堂的爱国思潮的影响，看透了基督教奴役、作践中国百姓的本质，因而敢于理直气壮地冲进教堂，救出了正在行“悔改”礼的妹妹。小说将背景放在非宗教运动高潮时的二十年代，是具有真实性和典型意义的。

基督教与帝国主义本不相干，但在中国近代，基督教与帝国主义彼此利用，给中国带来灾难在百姓心灵上投下了浓重的阴影，因而对于中国人民来说，反教与反帝，意义是一致的。小说《县》正是在这一思想前提下展开中国人民由受奴役到反抗的主题的。小主人公启昌在一家教会学校读书，母子两人又都在校长约翰牧师家帮工以谋口食。时值“五卅运动”，教会学校的学生也都上街示威游行，但牧师严厉威吓启昌不许加入这“不道德的事”，启昌因而受到了同学们的冷眼和“奸细”“洋孙子”的漫骂和戏闹；离群的寂寞和旁观的羞愧使他终于加入了游行队伍，并在游行结尾大家都困乏时大胆地将旗子扛回学校，最后在和牧师面对面的冲突中母子俩都辞去了工作。小说的深刻意义在于揭示了不少中国人只是迫于生计才不得不依附于宗教，而一旦民族运动高涨，他们在判与义的矛盾冲突选择中，会不可阻遏地站到反教反帝的斗争行列中来。这一方面是由于民众心中不可泯灭的民族情感与意志，另一方面则在于他们真正看透了宗教的欺骗，小说在这方面就充分展示了启昌心灵上的阴影：“平素与幼小同伴有亲密感情的他，这时竟咬起贫血的下唇，对窗外的‘小主人’生起莫名的嫉恨。牧师不是在天天的朝会上用响亮的声音嚷着上帝的公平吗？但等下露斯姑娘在春光里唱够了曲，抱够了囡囡跑进房里时，闪亮的地板上即刻又有了泥渍，就又得他屈下腰去擦。”<sup>③</sup>《皈依》和《县》很明显是以作者“一个身受的遭遇”为生活基础的，但它们所包含的思想价值却远远超出了题材本身。

就反教小说而言，《鹏程》是揭露基督教黑暗面最尖刻的一篇。进入小说里的每一个教

① 《文艺宗教论集》青年协会书局 1951 年版，35 页。

② 参见《栗子》57 页。

③ 《萧乾选集》第一卷，四川人民出版社 1983 年版，291 页。



徒都是伪善的。引起情节发展的老寡妇，在中国传教三十年，临死前立下遗嘱说：这个国家物质上已一无所缺，只缺乏圣灵、神力的降临，故愿意捐出遗产的百分之一——八千元资助一大学毕业青年赴美进修神学，归国拯救沦落的中华，从而在教区掀起了骚动。一时更有从“进化论”改读“创世纪”的，有将“徐之棠”改名“徐雅各”的，年轻的教徒们个个明显摆出虔诚的脸色给牧师看，暗地里尔虞我诈，互揭隐私，丢尽人格。更有甚者有不惜装疯卖傻、谎说神灵附体，哆哆嗦嗦地恳求牧师启示。而最用心良苦的是王志翔，不惜用糖果玩具骗得牧师五岁小女儿的热爱，终于被贪图私利的牧师看中入选。不想体检时又“尿质不洁，曾患淋病”，只好住院。在医院他又勾引一个美丽的护士，尽管她是自己老同学的未婚妻，且家中已有小脚的老婆。在闹得满城风雨被逐出医院后，他又向牧师撒谎抵赖。就是这样一个丑行百出，卑鄙无耻的无赖最后终于去了他日夜向往的有“摩天大楼”和小汽车“多得如苍蝇”的美国。在这里，宗教、信仰只不过是一种工具、面具，如果说基督教教义中的确包含了一种崇高的道德伦理的话，那么作者从纯宗教领域给予这些伪善者的丑恶行径以无情揭露，就尤其显得批判的深刻性了。

### （三）“爱”的虚妄

《参商》是萧乾非宗教小说中特别的一篇。虽然它也像前几篇小说一样，较为明显地揭露了李牧师、怀教士的伪善、廉耻的行径，但小说的主要兴趣在于表现一个信教的姑娘和一个不信教的青年的恋爱悲剧，思考的是宗教对人心的影响与压力以及“爱能征服一切”信仰的危机。娴贞是位热心圣道的姑娘，却爱上了一个不信教的美术学院的学生若萍，对此娴贞的保护人也是她姑姑见小伙子与姑娘十分般配，便也欣然认可了，只是有一条件，要若萍信主入教，更相信万能的主一定能感化他，所以每次有宗教集会便邀若萍参加，并打算复活节那天劝他受洗入教。不料若萍不但不愿受洗，反而写信劝约娴贞一起逃走，娴贞陷入是要爱情还是要信仰的矛盾冲突的痛苦之中，最后精神失常了。

从题材上看，《参商》同许地山的《命命鸟》、张资平的《约檀河之水》和法国夏多布里昂的《阿达拉》是一类，属于爱情与宗教冲突的同一母题。《命命鸟》里的敏明与加陵都是佛教徒，但为了纯真爱情他们双以携手走进湖中来对抗神圣的宗教。《约檀河之水》写留学生与房东女儿芳儿相爱，最终却在“约檀河”圣水的洒沐中寻得了爱的解脱，彼此悔罪，不再思念。两篇小说，前者歌颂的是以生命的代价赢得了爱情对宗教的胜利，充满了人性震撼力量；后者赞美的是上帝之爱对男女情爱的超越，寓含的是宗教启示。这两篇小说正好从两个不同的侧面揭示了人在爱情与宗教的冲突之中，面对神圣的宗教，只有两种出路，或者死亡，或者皈依。夏多布里昂的《阿达拉》正是同时包容了这两方面的内容。小说描写一个信奉天主教的印第安姑娘阿达拉爱上了异教徒夏克达，曾两次冒着生命危险救活了他，并跟他一同逃走；由于她母亲早已许愿把她献给上帝，阿达拉怕自己抵不住爱情的侵袭而服毒自杀了。夏克达曾因阿达拉的死而诅骂过天主教的残酷，但最后还是和天主教和解了。小说是要使人相信，“基督教”是“庄严伟大”的。如果说《命命鸟》《约檀河之水》和《阿达拉》从正面或侧面揭示了宗教对人心的神圣，《参商》却是从反面揭示了人心对宗教神圣的绝望。《参商》里的娴贞也曾相信宗教的力量是“庄严伟大”的，她用宗教的环境熏陶他，用爱的方式来软化他，用了种种的方法来规劝他，但最后还是失败了。娴贞的疯狂与其说是对失去爱情的痛苦绝望，不如说是她那“只要有爱，什么都能办到”的“爱是万能”的宗教信念的破毁崩溃。因而小说的深刻意义不只在揭示了若萍作为中国人的对基督教的本能反感与冷漠，更多的在于它揭示了所有以上小说不曾有的宗教虚妄对人身心的



损害。从这一点看,《参商》是萧乾非宗教小说中意蕴最深厚的一篇。

萧乾的非宗教小说在中国现代文学史上具有独特价值。1933年,美国进步作家埃德加·斯诺编选《活的中国》时,就从“西方文明对中国老百姓心灵的蹂躏这个方面”考虑,收入了《皈依》一篇,认为揭露帝国主义文化侵略的秽行劣迹在中国新文学中是不应或缺的,其实,萧乾的非宗教小说不啻开拓了一个独特的题材领域,更在于它同许地山、冰心、郁达夫、巴金等作家富于宗教色彩的作品一样,体现了在中西文化碰撞中宗教文化对中国新文学渗透的不同侧面。



### 第三章 基督教在现代作家审美视野中渗透

基督教给中国现代文学的审美视界带来了独特景观：在审美理念上，郁达夫、艾青的诗学净化；在审美意象上，郭沫若的“复活”创造，曹禺、艾青对“光”的创造；在审美趣味上，郁达夫、徐志摩对感伤的独钟，徐志摩对崇高与虚无的敏感，陈梦家、曹禺对神秘的感悟；在审美价值追求上，郭沫若、郁达夫的忏悔复归之路，郁达夫“向善”焦虑，徐志摩的生命之爱，曹禺的罪感体验与救赎期待，艾青的殉道与爱等。

#### 一、郭沫若：忏悔与复活之路

##### （一）浪漫主义与基督教

在关注郭沫若和郁达夫与基督教关系时，应首先讨论一下浪漫主义与基督教的关系。Fulton J·Sheen 在讨论宗教哲学时，突出地将宗教浪漫主义作为论题，并着重阐发了雪来马克（F·Schleiermacher）的浪漫主义宗教观：第一，宗教是感觉，是宇宙对我们的关系，是对有限与无限的直观：“你的感情，表示生命，你与一切所共有的，形成你们的热情，你们的感觉，及四周生命对你们的效果，是宗教的成份，唯一的成份，没有感情，不是宗教的”。第二，一切宗教的感情，都是同样真的，因为所以形成真宗教的，不是它引的理论，而是它感发的感情；宗教是信理及信条的仇敌；它教人有和平、喜悦的感情，而不强迫作外面的行为：“在宗教内的一切，都是直接真的，但直接的，只是没有经过思想阶段，而只与感情一齐生长的，宗教为感情，感情造成真理的自然结论。”第三，一个没有神的宗教，如有神的宗教一样，可以接受；神不是宗教的必要物，而是宗教的反映及结果；因此，我们对神所有的观念，是无关紧要的，我们思想神的形式，关乎我们感情的性质；对神的感情，超乎认识神，对灵魂不灭亦然，有穷与无穷成为一物，一切运动成为永远，这是宗教观念中的不死不灭。”简括雪氏的意思，即当人表现感情，表现生命并形成一种热情时，这种热情就既是浪漫主义的，又是宗教的；浪漫主义情任性发，性即自我的天然，即神性，情任性发便使人性与神性合一。因而浪漫主义与宗教情感的相通之处，并非表现在浪漫主义的神性，相反恰恰表现在它的无神性和泛神性。

十九世纪初欧洲浪漫主义思潮打着鲜明的宗教烙印。无论是积极浪漫主义的理想色彩、感伤情绪，还是消极浪漫主义的怀古意识，神秘气氛，包括创作上的奇幻想象、虚饰夸张、梦幻分析等手法，本质上都有宗教主义一面。赵景深二十年代就撰文《浪漫主义与基督教》，详尽论述了英、法、德浪漫主义的代表作家拉马丁、诺瓦利斯、拜伦、雪莱、海涅、史达尔夫人、雨果、夏多布里昂等信教或反教意识及其在作品的反映。作为消极浪漫主义文学代表夏多布里昂的《阿达拉》描写爱情和宗教的冲突，最后宗教战胜的爱情，作品宣扬的是基督教的庄严伟大，夏多布里昂对法国浪漫主义影响极大。法国另一消极浪漫主义作家拉马丁在《沉思集》、《诗与宗教的谐音集》、《若瑟兰》中宣传泛神论思想，力图把基督教和社会主义调和起来，用博爱仁慈缓和阶级矛盾。在积极浪漫派中，雪莱是最激烈的无神论者，但他却极端崇拜耶稣，在《基督教论》中，盛赞耶稣的天才、美和革命精神，所以白朗宁说，雪莱若不早死，日后一定是个极热心的基督教徒。浪漫主义的宗教情绪，一方





面源于艺术家对当时资本主义现实的不满,另一方面是艺术家人道主义理想和自然主义倾向的一种折射。

作为中国现代浪漫主义主要流派的创造社的作家们,一方面将自我的浪漫主义情感发展到了宗教层次,另一方面宗教的影响也驱使他们表现出浪漫主义色彩,表现为美学特征的忏悔意识与感伤主义,包括反叛意识和道德批判,本身就既是浪漫主义的,又是宗教意义的。

从创造社与基督教的关系看,其社名与前期刊物名“创造”,后期刊物名“洪水”,都取意于《圣经》,郭沫若在《创造周报》第一号卷首诗中说:

上帝,我们是不可于这样缺陷充满的人生,  
我们是要重新创造我们的自我。  
我们自我创造的工程,  
便从你贪懒好闲的第七天上做起。

郭沫若在《创造十年续编》中说,“洪水”是出于周全平的心裁:

“上帝要用洪水来洗涤人间的罪恶,《圣经》上有这种意思,这便是那心裁的母胎了”。

这是文学宣言,但它首先是精神宣言。从创造社一些成员的经历看,郭沫若在留日期间曾有皈依基督教的经历,郁达夫、张资平等在留日前就曾是教会学校的学生;穆木天早在南开中学读书时就接触基督教;<sup>①</sup>田汉则早在日本就是一个宗教信仰自由的维护者。

## (二) 孤独中的皈依

郭沫若的宗教意识来自于两种因素:一是寄居异乡的孤寂和痛苦,二是基督徒佐藤富子的影响。他说:“宗教意识,我觉得是从人的孤寂和痛苦中出来的。寄居异乡,同时又蕴含着失意的结婚悲苦的我,把少年人活泼的心机无形中倾向在玄之又玄的探讨上去了。民国五六年的时候,正是我最彷徨不定而且最危险的时候。有时候想去自杀,有时候又想去当和尚,每天只把庄子和王阳明和《新旧约全书》当做日课诵读,清早和晚上又要静坐。我时常问我自己,还是肯定我一切的本能来执着这个世界呢?还是否定我一切的本能去追求那个世界?”<sup>②</sup>不过对于郭沫若来说,宗教的侵入还并非只在于青年期爱与生的苦恼的心理需要,还与安娜的思想影响有关,可能还与安娜的交往和共同生活的经历有关。这些我们从《三叶集》与自传性小说《落叶》中可以感到。

1916年8月,郭沫若在日本东京圣路加病院与护士佐藤富子(即安娜)相识。安娜的父亲是位牧师,安娜自己则是美国人办的 Mission School 的毕业生。他在给田汉的信中说:“她还腰了一封英文的长信来安慰我,说了许多宗教上的 Resignation 的教训。寿昌兄!我当时真感受着一种 bitterish 的 sweetness 呀!我以为上帝可怜我,见我死一个契己的良朋,便又送一位娴淑的腻友来,补我的缺乏。”<sup>③</sup>《落叶》这部自传式的小说更多地展示了安娜

① 主编《洪水》的周全平原是《圣经》校对员。

② 《郭沫若文集》(十),人民文学出版社1959年版,第143页。

③ 《三叶集》亚东图书馆1920年版,第37-38页。



(即小说中的菊子)的理想主义和真诚的宗教信仰对郭沫若的影响。请看“第四信”:

“自己想到了自己是罪恶深重的女子,便有着不可名状的恐怖袭迫我的身躯,我自己不能不把身子跪了下去,向着上帝祈祷了。啊,哥哥!我向着上帝祈祷了。我流着眼泪正在祈祷着的时候,我心中所浮上来的话是有名的《圣经》上写着的一段话。耶稣基督是怎样慈悲深厚,怎样富于同情的人,在那段话中是表现得万分尽致了。……无论是什么罪过,假如我们以由赤心发出的悲叹与眼泪,没有丝毫隐蔽地认真忏悔的时候,我们可以玩味到完全得救,完全得被容赦的恩泽上去,我真正由衷感谢了。我们应该把过去忘记了罢。我们从今是新生了。我们要不愧为人,认真地诚实地对于我的新生努力。”<sup>①</sup>

郭沫若的宗教意识最突出地表现为一种忏悔意识,这也是他的作品最具有浪漫主义情韵的部分。无论这封信是实有的,还是郭沫若后来创作的,信的主人都伏倒于一种情爱与基督伦理道德冲突的罪孽自责之中,又崛起于一种忏悔、祈祷,得慰于耶稣宽恕的灵魂升腾之中。这种宗教情感无疑给郭沫若巨大的影响。我们从他给田汉信中所表现的“我们同居不久,我的灵魂竟一败涂地!我的安娜竟被我破坏了!”这种强烈的忏悔意识我们是感受得到的。

小说《落叶》既可看作是一部长篇忏悔录,又可看作是一部长篇宗教心理分析。菊子在祈祷忏悔中求得了一种安慰,但对于一个虔诚的信徒来说这只是暂时的。一方面她相信“无论是什么罪过,假如我们以由赤心发生的悲叹与眼泪,没有丝毫隐蔽地认真忏悔的时候,我们可以玩味到完全得救,完全得被容赦的恩泽上来。”另一方面,她认为自己是伪善者,以一种虽然痛苦却忠实的态度,认清了她基督徒的本质。她未能享受到上帝的恩泽,却被她自己的“中心审判”(Inner Judge)所困扰:这两个方面其实前者应该体现了忏悔的浅层次,后者体现了忏悔的深层次。她为获得了男女之爱,却为被父母之爱所抛弃而痛苦。她渴望从前的那种遁世隐居的恬淡寡欲的内心世界。她要诚实坦荡地忏悔过去,然后不带羞愧勇往直前,抵制所有的诱惑。她沉湎于每日身体劳顿的苦杯之中,反复地读陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》。但领悟到的是人越是觉悟就越痛苦,这几乎使她放弃对“内心世界”的追求。她充满矛盾和困扰,告诉她的恋人,让他忘记过去,但自己却总沉湎于往事之中。她相信上帝是宽恕一切的,但却又悲叹她的“沉重罪孽”。当她每天早晨唱起“主哟,寄居我的心……请把我这受污秽染了的身躯,洁化来比雪来要白净”的赞美诗时,她就痛苦自己再也不能洁白的心。祈祷对她来说变得困难了,她怀疑上帝在和她开玩笑。她要他收藏好她的信,因为她总担心别的护士会窥测到她的秘密,虽然她承认,她周围的护士比她更堕落,因为她们将邪恶隐藏在和善的假面具之后,当她的恋人加入教会时,她一方面激励他“你要成为信徒,便不得不从一切的罪恶离开。过去的事情你要毫无掩饰地忏悔才行。”一方面她又相信由于他皈依了基督教,会对她的“不可饶恕的罪恶”看得更清楚。她仿佛从梦中醒来,“哥哥”的皈依仿佛再一次唤回她迷失的灵魂,她说:“我真感激你,你使我这迷失了的可怜的羔羊也晓得找寻旧路了。但在这样沉黑无边的旷野,一个人在这儿摸索,这是多么凄凉,多么危险哟。但是事情已经到了如此,都是上帝的旨意,我也甘受着这个苦杯,沉默着领受上帝的恩惠。”她仿佛走过了炼狱,向天国走去。

《落叶》无疑是中国现代文学中真正的宗教小说。作为艺术,小说无疑给我们展现了一种最纯净的精神审美,而作为一种真实的生活,无疑首先也给了作者最深刻的精神洗涤与灵的唤醒。正如宗白华在给郭沫若的信中说:“你有忏悔的直忱,向上的猛进,你的罪过也不过是你心中的 Mephistopheles,适所以砥励你的人格底向上的创造罢了!你从西洋文

① 《郭沫若全集》文学篇,第九卷,第80页。



艺……卢梭托尔斯泰等……中养成一种真诚底精神，忏悔的勇气，很是可喜。”<sup>①</sup>

### (三) 凤凰的复活

青年郭沫若显然有很长一段时期为宗教所激动，宗教给他敞开了一个广大无边的灵魂王国，宗教情感以艺术情感的方式表现在了此时的诗和小说里。这正是田汉当时所感受的：“与其说你有诗才，无宁说有诗魂，因为你的诗首首都是你的血，你的泪，你的自叙传，你的忏悔录呵。”<sup>②</sup>显然这指的就是《天狗》《凤凰涅槃》这类诗。《天狗》中写道：“我剥我的皮，/我食我的肉，/我吸我的血，/我啮我的心肝，/我在我神经上飞跑，/我在我脊髓上飞跑，/我在我脑筋上飞跑。”这里的“我”，痛苦地脱“皮”换“血”地自我否定仿佛有一种沉重的罪感，这种带有人的原罪意识的自醒，正是基督宗教所强调的忏悔意识的内在动因，这种深沉的动因犹如一股强大的内力一触即发，而这种内力正是一种精神复活的诱惑。

1920年1月20日，郭沫若写成了他的辉煌诗篇《凤凰涅槃》。据朱维之先生考察，这首诗的素材与英国作家千年和夫(Cynewulf)的宗教叙事诗《凤凰歌》(The Phoenix)寓意有渊源关系。《凤凰歌》第一部描写凤凰所在的乐园，那里一切都长青不老；第二部写凤凰一天到晚快快乐乐的住在不老仙境，过了一千年之后，它飞到叙利亚，在那里一株高大的树上筑了一个香叶的巢；当时盛夏，炎日当顶，烧毁了巢和凤凰，尸灰凝固，成了一个苹果，缀在树上，复由苹果变成蜡，渐渐变成了只鹰，最后又变成凤凰的原形；这复活了的凤凰只吃半夜降下的甘露，等到羽毛丰满之后，便唱着凯歌飞升老乐园去。这诗原是象征耶稣复活的。<sup>③</sup>

郭沫若仿佛从凤凰之死中悟感到自我忏悔与精神复活的神秘、和谐、自由与美，他感到现实世界的如屠场、囚牢、坟墓、地狱似的沉闷，他痛感在这沉闷的世界自我的虚空、飘渺、寂寥、烦恼、衰败与悲哀，一种人性的良知仿佛受到压抑而促使他趋向甦生，从“自我”的死路之中求得自我的复活。他在写《凤凰涅槃》前两天(1920.1.18)给宗白华的信中说：“我不是个‘人’，我是坏了的人，我是不佩服你‘敬服’的人，我现在很想能如phoenix一般，采集些香木来，把我现有的形骸烧毁了去，唱着哀哀切切的挽歌把他烧毁了去，从那冷静了的灰里再生出个‘我’来。”<sup>④</sup>他在成诗后的第六天(1920.1.26)再次给宗白华写信说：“我的过去若不全盘吐泻净尽，我的将来终究是被一团阴影裹着，莫有开展的希望。我罪恶的负担，若不早卸干净，我可怜的灵魂终久困顿在泪海里，莫有超脱的一日。我从前对于我自己的解决方法，只觑定着一个‘死’。我如今却掉了个法门，我要朝生处走了。我过去的生活，只在黑暗地狱里做鬼；我今后的生活，要在光明世界里做人了。”<sup>⑤</sup>显然《凤凰涅槃》正是诗人感到有一种“罪恶的负担”、使“可怜的灵魂终久困顿在泪海里”，而渴求忏悔以抖掉良知的重压的一种情感渲泄，是宗教意义上的从“死”到“生”的一种生命飞跃的象征。而诗中将原素材中的炎日烧毁改为集木自焚，更体现了自我求赎的宗教意义。在宗教语言中，“火”是人纯净的媒介，火象征圣灵(《以赛亚书》4:4)。

从宗教角度看，整个《女神》时期郭沫若主要有两种基本的情感，其一是对罪恶之我

① 《三叶集》第26页。

② 《三叶集》，第79页。

③ 参见朱维之《基督教与文学》，香港基督教文艺出版社1989版，第265页。

④ 《三叶集》第11页。

⑤ 《三叶集》第44页。



的悲哀、忏悔,如《女神之再生》《凤凰涅槃》《天狗》《密桑索罗普之夜歌》等,是诗人“自己惨淡的血液”,“是在痛苦的人生的负担之下所榨出来的一种幻想”。<sup>①</sup>其二是对从忏悔获得复活的新生自我的向往,如《心灯》《浴海》《太阳礼赞》《新生》《日出》等。前后两者又统于个性主义,统一于从否定“自我”到肯定“自我”这一宗教层次的自我意识。闻一多高度评价了《女神》以“不怕有罪恶”、“能忏悔、能革新”的自我解剖精神,“喊出了人人心中最神圣的一种热情。”<sup>②</sup>闻一多的评价应该有从其宗教意义考虑的因素。

## 二、郁达夫:感伤、忏悔与道德目标

### (一)“信神的强迫”

作为小说家,郁达夫对表现宗教意义的文学十分厌恶,比如对班扬的《天路历程》这部曾让周作人等不少作家倾倒的宗教寓言小说很反感,他说:“原来小说的生命,是在小说中事实的逼真。如约翰·盘洋(John Bunyan 1628-1688)的《天路历程》(The Pilgrim's Progress)之类,读者读不上两页,就觉得这书中的事实是假的,兴致就索然了。”<sup>③</sup>作为理论家,当他讨论作家的情感素质时,他却说“情”的实质包括情操,而情操包括四种,即知的情操 Intellectual Sentiment,美的情操 Aesthetic Sentiment,伦理的情操 Ethical Sentiment,宗教的情操 Religious Sentiment。这样将宗教情感与理性、道德、美感并列而作为作家、诗人情感的基本素质,实在是新颖与独到的。在他看来,“宗教的情操,本由恐怖惊异而来。对于不可知的事实,认为神道,视为绝对的事实,因而归依崇拜之。这时候的感情,是一种知力用端后的麻木陶醉的状态。”<sup>④</sup>作为一种宗教观,郁达夫无疑对宗教的本质作了精要的概括。

的确,宗教在本质上就是一种神道主义,以对一种虚细幻缥缈的天国的神往来替代现实中的恐怖惊异的痛苦。宗教,作为一种情感形式,的确是超越理智的,在宗教世界里,主体性丧失殆尽,此岸世界被彼岸世界所代替,主体的自由情感、自由体验、自由创造都是不复存在的,所能得到的只是虚无的解脱、痛苦的安慰,骗人的安贫乐道与忏悔式的自我折磨。但宗教作为自人类童年就建立的一种情感世界,就萌生的一种文化现象,它的意义与永久性魅力在于以一种主体性丧失求得一种主体性的实现。人面对自然、宇宙乃至社会的不可知的神秘,作为一种弱小的生命,人只能在幻想与虚无中来认识自我,实现自我。所以宗教本身又体现了一种强烈的生命意识与人生热爱。作为一种文艺观,宗教的情操对文艺的价值在于宗教对人自身命运痛苦的观照,也正是在这一点上郁达夫接受了宗教的影响或者说创作中蕴含着一种宗教情愫。

郁达夫曾在中学时代就曾先后进过杭州英国圣公会教会学校和美国浸礼会办的育英书院。他在自传中曾回忆当时的感受:“每天早晨,一起床就是祷告,吃饭又是祷告;平时九点到十点是最重要的礼拜仪式,末了又是一篇祷告。《圣经》,是每年级都有的必修重要科目;礼拜天的上午,除出了重病,不能行动者外,谁也要去做半天礼拜。礼拜完后,自然

① 《沫若文集》第七卷,第60页。

② 《闻一多全集》第二卷,湖北人民出版社,1993年12月版,第116-117页。

③ 《郁达夫文论集》,浙江人民出版社1985版,第225页。

④ 《郁达夫文论集》,第159页。



又是祷告，又是查经。这一种信神的强迫，祷告的叠来，以及校内枝节细目的窒塞，想是在清朝末年曾进过教会学校的人，谁都晓得的事实。”<sup>①</sup>小说《沉沦》就如实地记录了这种宗教学习生活。自然，这种“信神的强迫”在桀骜不驯的少年郁达夫心灵上是不能起到皈依感化的作用的，但宗教作为一种文化修养却从此深深植根于郁达夫的精神世界之中了。

## (二) 从《圣经》论感伤

基督教导引了郁达夫对卑贱、痛苦的人生的深切感受，以及由此表现出的自我意识的觉醒。感伤情绪是郁达夫创作中最突出的特色，它一方面是时代悲哀的投射，另一方面也是个性醒悟对苦闷的敏感，前者是客观的，后者是主观的。而对于后者的诱因，我们都认为它有着西方感伤主义文学的影响。其实，西方感伤主义最早源自《圣经》。

郁达夫在考察西方感伤文学的滥觞时，则直追到基督教《圣经》的影响。他在《文学概论》中说：

“外国文学里最富有殉情的倾向的，是以‘How doth the city sit solitary, that was full of people! Now is she become as a widow! she that was great among the nations, and princess among the provinces. Now is she become tributary!’（先前满有人民的城，现在何竟独坐！先前在列国中为大的，现在竟如寡妇！先前在诸省中为王后的，现在成为进贡的。）一节起头的《耶利米的哀歌》（The Lamentations of Jeremial）为最。前后虽只五章，然而一句一泪，实在是《旧约圣经》里最有价值的一篇东西。”<sup>②</sup>

《耶利米的哀歌》作于希伯莱民族濒临亡国之际，与二十世纪初中国所面临的前景十分相似。所以郁达夫从“耶利米哀歌”所感受的悲哀，一方面是来自对祖国前途忧虑、对百姓苦难伤痛的情感共鸣，一方面是来自于自我作为“人”而罹遭苦难、“甚是卑贱”的敏感。因而在郁达夫，多愁善感与自卑自贱是融于一体的。这作为一种感伤主义的特质，成为他最初小说的感情基调。他说：“眼看到故国的陆沉，身受到异乡的屈辱，与夫所感所思，所经历的一切，剔括起来没有一点不是失望，没有一处不是忧伤，同初丧了夫主的少妇一样，毫无气力，毫无勇毅，哀哀切切，悲鸣出来的，就是那一卷当时很惹起了许多非难的《沉沦》。”这种对屈辱和歧视的敏感是来源于祖国衰弱和时代的不幸，但它本身却是一种“自我”意识的表现。“自我”的地位卑贱，生活坎坷，与对于美好人生的如痴如梦的追求形成强烈的矛盾。渴求一种好的命运，而又恰逢民族、时代的无望，这样就陷入一种更深的痛苦之中，感到心灵的空虚，感到有某种无法摆脱的阴影笼罩在心灵之上。

《南迁》中伊人追求名誉、金钱、爱情，失败后转而趋向宗教，其实不如说他是在退回内心，获得一种寄托。正如古希伯莱人在痛苦的深渊中创造了一个“上帝”，一方面坚信“耶和华是公义的”、“必不永远丢弃人”、也向“上帝”倾诉：“耶和华啊，求你观看，因为我在急难中，我心肠扰乱，我心在我里面翻转，因我大大悖逆。在外刀剑使人丧子，在家犹如死亡。听见我叹息的有人，安慰人的却无人！”郁达夫仿佛向基督教寻求着精神痛苦的避难所。他在《南迁》中这样解悟《马太福音》里的“心贫者福矣，天国为其国也”，并把它看作耶稣山上圣训的纲领，即基督教的精髓，他说：

① 《郁达夫日记集》，陕西人民出版社1984年7月版，第393页。

② 《郁达夫文论集》，第130页。



我们的精神上的苦处，有一部分是从物质上的不满足而来的。比如不游俄（Hugo）的《哀史》（Les Misérables）里的主人公冉·阿让（Jean Valjean）的偷盗，是由于物质上的贫苦而来的行动，后来他爱的苦闷，就成了精神上的苦恼了。更有一部分经济学者，从唯物论上立脚，想把一切厌世的思想的原因，都归到物质上的不满足的身上去。他们说要是萧本浩（Schopenhauer）若有一个理想的情人，他的哲学《意志与表象的世界》（Die Welt als Wille and Vorstellung）就没有了。这未免是极端之论，但是也有半面真理在那里。所以物质上的不满足，可以酿成精神上的愁苦的。耶稣的话，‘心贫者福矣，’就是教我们应该耐贫苦，不要去贪物质上的满足。基督教的一个大长处，就是教人尊重清贫，不要去贪受世上的富贵。《圣经》上有一处说，有钱的人非要把钱丢了，不能进天国，因为天国的门是非常窄的。亚西其的圣人弗兰西斯（St. Francis of Assisi），就是一个尊贫轻富的榜样，他丢弃了父祖的家财，甘与清贫当作伴，依他自家说来，是与穷苦结婚，这一件事有何等毅力！在法庭上脱下衣服来还他父亲的时候，谁不被他感动！这是由物质上的贫苦而酿成精神上的贫苦的话。耶稣教我们轻富尊贫，就是想救我们精神上的这一层苦楚。由此看来，耶稣教毕竟是贫苦人的宗教，所以耶稣敢与目下的暴富者，无良心的有权力者不能两立的。我们现在更要讲到纯粹的精神上的贫苦上去。纯粹的精神上的贫苦的人，就是下文所说的有悲哀的人，心肠慈善的人，对正义如饥似渴的人，以及爱平和，施恩惠，为正义的缘故受逼迫的人，这些人在我们东洋就是所谓有德的人。古人说德不孤，必有邻，现在却是反对的了。为和平的缘故，劝人息战的人，反而要去作囚人服苦役去。对于国家的无理的法律制度反抗的人，要被火来烧杀。我们读欧洲史读到清教徒的被虐杀，路得的被当时德国君主迫害的时候，谁能不发起怒来。这些甘受社会的虐待，愿意为民众作牺牲的人，都是精神上觉得贫苦的人呀！所以耶稣说：‘心贫者福矣，天国为其国也。’最后还有一种精神上贫苦的人，就是有纯洁的心的人。这一种人抱了纯洁的精神，想来爱人爱物，但是因为社会的因习，国民的惯俗，国际的偏见的缘故，就不能完全作成耶稣的爱，在这一种人的精神上，不得不感受一种无穷的贫苦。另外还有一种人，与纯洁的心的主人相类的，就是肉体上有了疾病，虽然知道神的意思是如何，耶稣的爱是如何，耶稣的爱是如何，然而总不能去做的一种人。这一种人在精神上是最苦，在世界上亦是最多。凡对现在唯物的浮薄的世界不能满足，而对将来的欢喜的世界的希望不能达到的一种世纪末 Fin de siècle 的病弱的理想家，都可算是这一类的精神上贫苦的人。他们在这堕落的现世虽然不能得一点同情与安慰，然而将来的极乐国定是属于他们的。

我们看到郁达夫对《圣经》的独特领悟：精神上的苦处，有一部分是从物质上的不满足而来；基督教的一个大长处，就是教人尊重清贫，不要去贪受世上的富贵；纯粹的精神上的贫苦的人，是指那些有悲哀的人，心肠慈善的人，对正义如饥似渴的人，以及爱平和、施恩惠、为正义的缘故受逼迫的人；最后还有一种精神上贫苦的人，就是有纯洁的心的人，这种人抱了纯洁的精神，想来爱人爱物，但是因为社会的因习，国民的惯俗，乃至国际的偏见的缘故，就不能完全作成耶稣的爱，在这一种人的精神上，不得不感受一种无穷的贫



苦。

如果说上面这番话是出自郁达夫内心的话，那么我们就可以理解在他身上为什么统一着“沉沦”与“薄奠”两种精神。《春风沉醉的晚上》《薄奠》中的“我”和《微雪的早晨》中的朱雅儒，同样是卑贱者，“零余者”，但都有着同情与怜悯的“爱”意，现实的痛苦激励人求一种精神的超脱，精神的超脱却又导引人趋向精神的痛苦，这就是“虽然知道神的意识是如何，耶稣的爱是如何，然而总不能去做的”痛苦。

### (三) “向善的焦躁”

一种“向善的焦躁和贪恶的苦闷”<sup>①</sup>，一直困扰着他，心灵之上一直笼罩着一种“迷羊”之感，他说：“我们都是迷了路的羊，在迷路上有危险，有恐惧，是免不了的。只有赤裸裸地把我们所负担不了的危险恐惧告诉给这一个牧人，使他为我们负担了去，我们才能够安身立命。教会里的祈祷和忏悔，意义就在这里。”所以在郁达夫，感伤与忏悔总是交织在一起的。小说《迷羊》正是在一种感伤与忏悔的契合中结束故事的，文中说：“我看他仿佛老是愁眉不展，忧郁很深的样子，所以得空也特别和他谈些教义和《圣经》之类，想解解他的愁闷。有一次和他谈到了祈祷和忏悔，我说，我们的愁思，可以全部说出来，交给一个比我们更伟大的牧人的，因为我们都是迷了路的羊……。他听了我这一段话，好象是很感动的样子，后来过了几天，我于第二次去访他的时候，他先和我一道的祷告，祷告完后，他就在枕头底下拿出了一篇很长很长的忏悔录来给我看。”<sup>②</sup>小说的最后一句话揭开了谜底：《迷羊》就是一篇忏悔录。严格地说，《迷羊》算不得郁达夫的上乘之作，也不被现代文学评论家所看好，但却是与《南迁》一起正面反映郁达夫宗教意识的代表作。

美国汉学家路易斯·罗宾逊博士说：卢梭和歌德或浪漫主义的忏悔，使他在自责和忧郁中得到一些宽慰。我们有理由认为，他试图在基督教中寻找更大的安慰，或许甚至是赦罪。根据他的外部行为，用现代心理学学他内心生活进行分析表明，他酗酒，热衷于追求理想女性，也许应归因于他对精神世界的强烈、深挚的欲望。<sup>③</sup>考察整个郁达夫的小说，让人感到它既是郁达夫感伤情怀的渲染，也是忏悔意识的记录，这两者是前因后果的，正如缪塞在《一个世纪儿的忏悔》中所说：“忏悔是一种纯洁的圣者，它挥发了我所有的痛苦。”他的小说中人物的颓废、色情、下流、堕落、变态、病态、酗酒、纵欲、癫狂等体现在他的忏悔意识里，正直、坦诚、独立的人格、人生忧患、自我追求、个性的贪恋、生命的扩张等也体现在他的忏悔意识里。所谓忏悔的“圣者”，正表现在忏悔唤起人的良知，解脱被尘俗引诱的罪孽与良心的痛苦，并获得一种灵魂的净化与超脱，亦即精神人格的觉醒。一位外国学者曾说：“（我）对自身批评（甚至咒骂）不止，恰恰地披露了对‘我（自己）’以及‘我的（附属物）’的一种无以复加的关切。”正是揭示了这种忏悔意识与个性主义的隐秘关系。

小说《风铃》表现了郁达夫精神人格的极致。这种极致就表现在灵与肉的搏斗中，前者终究战胜后者，作品中于质夫在那位纯真、美丽的少女裸体前显露出的灵魂的颤慄，一种羞愧感和有罪感，强烈地撞击他的心，一种道德感如紧闭的聚光灯骤然照亮黑暗而丑的肉欲世界。詹姆士·里德说：“有罪感是同超越的形上的道德感分不开的，光明总是伴随着阴影。”《风铃》开篇正是这样揭示主题的：“对将来抱有希望的人，他的头上有一颗明星，

① 《郁达夫文集》花城出版社，1982年版，第122页。

② 《郁达夫小说集》浙江文艺出版社，1985年10月2版，第104-105页。

③ 参见《双刃剑——基督教520世纪中国小说》，业强出版社，1992年版。



在那里引他，他虽在黑暗的沙漠里行走，但是他的心里终有一个犹太人的主存在。”这种表述较容易让我们感到罗宾逊对郁达夫作的判断：“可以设想，郁达夫为提高觉悟而求救于基督教，他一定会将这种心理和精神的感知做为一个重要的追求目标。”<sup>①</sup>潜在的宗教感对于郁达夫来说，并不止于一种痛苦避难、忏悔超脱，还是一种道德境界。

### 三、徐志摩：崇高而虚无的宗教追寻

#### (一) 生命之爱

徐志摩的情感世界是丰富而多彩的，人们曾从资产阶级、人道主义、个性主义、理想主义、感伤主义、唯美主义、浪漫主义等多方面作过政治的、哲学的、美学的或文艺思潮角度的不少分析与概括。却很少见到从宗教层面来关照和解读徐志摩的。从“新月派”的角度看，如果说闻一多是一种宗教精神凝铸了自己的人格，那么徐志摩则是以宗教净化了自己的情愫。这种宗教情愫是指什么呢？

一位俄国宗教学家说：“任何真正的爱—不管钟爱者本人是否这样认为—就其本质而言都是宗教情感。”<sup>②</sup>徐志摩有一种自己的生命哲学，这种生命哲学以人生价值为宗旨，以“爱”为表现形式，构成“生、爱、死”三连环结构，即“为爱而生，为爱而死。”他说：“爱是实现生命之唯一途径”、“生、爱、死——三连环的谜。”（《决断》）当“爱”表现为一种生命意识时，“爱”就超越了世俗，肉体的层次，成为一种灵的追求，成为一种宗教。因而在徐志摩那里，“爱”是无价的，他说，“暴露在最后审判的威灵中 / 一切的虚伪与虚荣与虚空： / 赤裸裸的灵魂们匍匐在主的跟前； / ——我爱，那时间你我再不必张皇， / 更不须声诉，辩冤，再不必隐藏，——你我的心，象一朵雪白的并蒂莲， / 在爱的青梗上秀挺、欢欣、鲜妍；——在主的跟前，爱是唯一的荣光”（《最后的那一天》）“爱”在“最后的审判”上，在“主”的跟前被披上神圣的面纱，男女情爱被看向如那救赎世界的“博爱”同样庄严，“爱”已超越了世俗的具体所指，“我爱”成为生命全部价值的追求，或者说成为一种神秘。诗中流露出的“主”的意识如在宗教国度一样自然。

当“爱”表现为一种人生追求与生命实现时，人生的悲喜与生命的浮沉也就全在于“爱”的得失了。因而当他得着“爱”时，就仿佛“变成了天神似的英语”：他说：“一望到你， / 我就感到异样的震动， / 猛袭到我生命的全部， / 真象是风中的一朵花， / 我内心摇晃得象昏晕， / 脸上感到一阵的火烧， / 我觉得幸福，一道神异的 / 光亮在我的眼扫过。”（《爱的灵感》）得不着“爱”时，就感叹“这是一个懦怯的世界”，而渴望“快上这轻快的小艇， / 去到那理想的天庭—— / 恋爱，欢欣，自由——辞别了人间，永远！”（《这是一个懦怯的世界》）在这里，“爱”的神圣正表现在她是一种生命的追求，人类就像一个充满祈愿的少女，渴慕生命并企望爱情，她把她的日子纺织成串串的梦幻，希望，并且永远不息地盼望她那永恒的、命中注定的情人能够到来，而他，在他一开始的时候，在她记忆所及的最遥远的过去，在她还在摇篮的时光时，就已经注定是他的情人了，他将与她生活在一起并且与她共同走向无止境的未来，越过她所能企望的未来的境域，越过死亡的墓穴。

这样将“爱”变成一种宗教，是神圣的，也就是悲剧的。徐志摩坚信“任凭人生是幻

① 参见《双刃剑——基督教 520 世纪中国小说》。

② 《基督的人生观》第 103 页，三联书店 1989 年版。





是真，/ 地球存在或是消泯——/ 太空中永远有不昧的明星！”所以他紧追着“爱”，“象一个守夜的渔翁，紧揽着‘生命的绳网’”，他痛恨“爱”的背叛者，“你再不能叫死的复活，/ 从灰土里唤起原来的神奇；/ 纵然上帝怜悯你的过错，/ 他也不能拿爱再交给你！”（《枉然》）。他把“爱”看成一种“灵”的追求，“爱你，但永不能接近你。/ 爱你，但从不要享受你。”“我心头只有感谢 / 因为照我的途径有 / 爱，那盏神灵的灯”，“正如没有光热，这地上 / 就没有生命，要不是爱，那精神的光势的根源；一切光明的惊人的事 / 也就不能有。”他渴望能有一个自由享受“爱的甜蜜的彼岸世界，天国，从而达到一种生命的极致，所以当表现为一种“死”时，他也情愿，“死，/ 我甘愿的投向，因为它 / 是光明与自由的诞生。”显然，这意味着，这种“灵”的爱在入世是难以得到的，但这种“爱”的追求对于人生却是具有无价意义。在他看来“因为只有爱能给人 / 不可理解的英勇和胆识，/ 只有爱能使人睁开眼，/ 认识真，认识价值，只有爱 / 能使人全神的奋发 / 向前闯，为了一个目标……”这里仿佛给我们一个神秘的启示，爱本身就是属于希望与未来的，生命的价值是在爱的永无止境的追求中表现为永恒的。因此，当“爱”表现为一种现实时，便顿时让人感到悲伤，因为这才发现所渴望的并不是它真正的终点，而上帝所赋予的渴慕其实是用以激励人迈向行动的一次诱饵，他发现目标还在更遥远的未来，他心得再一次的幻觉与醒悟的循环，便形成了生命冲动的永恒力量。正如有人说：“世界和生命里，最富悲剧性的是爱。爱是幻象的产物，也是醒悟的根源。爱是悲伤的慰解：它是对抗死亡的唯一药剂，因为它就是死亡的兄弟。”<sup>①</sup>

## （二）感伤人生

本来，对于尘世的虚幻而有的感觉激发了我们内心的爱，并且唯有爱才能克服虚幻与短暂，从而使生命充满生机与得以永恒。但是，当爱与命运抗衡时，它便会使我们感到这个形象世界的虚幻。徐志摩说：“今天的希望要作明天的怅惘；/ 星光在天外冷眼瞅，/ 人生是浪花里的浮沤！”（《三月十二深夜大沽口外》）面对博大的宇宙，乖谬的命运，敏感的诗人“睁大了眼，什么事都看分明，/ 但自己又何尝能支配命运？”（《火车擒住轨》）这种人生无常，生命如烟的感伤在对曼殊斐儿哀悼中表现尤为强烈，他再一次将“生、爱、死”联结到了一起：“我当年初临生命的消息 / 梦也似的骤感恋爱之庄严；/ 生命的觉悟是爱之成年，/ 我今又因殆而感生与恋之涯沿！”（《哀曼殊斐儿》）在“人间的变幻他什么都见过”的哀克刹脱教堂前，他对着教堂的雕像发问：“是谁负责这离奇的人生？”这是诗人置身于巨大的教堂前面萌发的对人生的疑问和对人生的感叹，一位美国文学评论家说：“他评论生命的瞬息即逝，具有一种升腾人们意识的威力。”<sup>②</sup>

对生命神秘的彻悟，对于徐志摩来说，首先带来的是一种自我的升腾，因为它从一己的悲欢中敏感到世人的悲欢。他呼唤：“来，我邀你们到海边去，听风涛震撼太空的声调；/ 来，我邀你们到山中去，听一柄利斧砍伐老树的清音；/ 来，我邀你们到密室里去，听残废的，寂寞的灵魂的呻吟；/ 来，我邀你们到云霄外去，听古怪的大鸟孤独的悲鸣；/ 来，我邀你们到民间去，听衰老的，病痛的；贫苦的，残毁的，受压迫的，烦闷的，奴妥的，懦怯的，丑陋的，罪恶的，自杀的——和着深秋的风声与雨声——合唱 / 灰色的人生！”（《灰以的人生》）正是对普世的人生感伤的敏感，使他变得孤独：“一个孤独的梦魂：/ 在忏悔中祈祷，在绝望中沉沦：——”“烈情的惨剧与人生的坎坷——”（《夜半松风》），使

① 《基督的人生观》第10-11页，三联书店1989年版。

② 参考夏志清《中国现代小说史》有关章节。



他渴望虚空，渴望回归童真，渴望回归自然，渴望一个天国，而抛开一切尘缘：

霎那的欢欣，昙花似的涌现，  
开豁了我人的情绪忘却了眷恋，  
天生的惶惑与悲哀，惆怅与短促——  
在这稚子的欢笑声里，想见了天国！

（《天国的消息》）

当他“静听着远近的音籁——”便欲把恼人的年岁，恼人的情爱，“把付与天涯的空灵——消泯。”（《乡村里的音籁》）

但对于徐志摩来说，似乎尘缘太多，一个对生命感受尤深的人，不仅珍惜自我生命的可贵，更珍视周围一切生命的可贵。他说：“假如你也曾 / 在这人间不平的道上颠顿， / 让你此时的感愤凝成最锋利的悲悯， / 在你的激震着的心叶上， / 刺出一滴，两滴的鲜血——为这遭冤屈的灵魂！”（《一块晦色的路》）他在《爱的灵感》一诗中更直接地揭示了这一心理。他充满深情地说，“为了什么 / 我把每一个老年灾民 / 不，他是老人是老妇，当作生身父母一样看， / 每一个儿女当作自身 / 骨血，即使不能给他们 / 救度，至少也要吹入口 / 同情的热气到他们的 / 脸上，叫他们从我的手 / 感到一个完全在爱的 / 纯净中生活着的同类？”（《爱的灵感》），那么这种“救度”、这种“同情的热气”是什么呢？

### （三）宗教之“爱”

徐志摩说：“因为我心里有一个 / 不可能的爱所以发放 / 满怀的热到另一个方向， / 也许我即使不知爱 / 也能同样做，……”（《爱的灵感》）。的确，他把他的“爱”，把他“胸肋间的热”，拜献“给宇宙间一切无名的不幸”者；他为“在不知名的道旁”带着儿女乞讨的妇人感到悲痛，为那偎依在母亲身边，不知道“人生的严重，夜的黑”，不明白“命运的无情，残酷”的如“可怜的小羔羊”的孩子们感到不平，（《在不知名的道旁》）他从道旁天真而可怜的孩子目光中感到了人间对爱的迫切渴求，“在道旁见一个小孩： / 活泼，秀丽，褴褛的衣衫， / 他叫声妈，眼里充着爱—— / 上帝，他眼里有你。”（《他眼里有你》）

正是一种诗人的充满着“爱”意的情怀使他崇敬那位“体恤穷人”的阔太太（《一条金鱼的光痕》），使他痛恨这个充满罪恶如“毒药”的世界：“到处是奸淫的现象，贪心搂抱着正义，猜忌逼迫着同情，懦怯狎亵着勇敢，肉欲侮弄着恋爱，暴力侵袭着人道，黑暗践踏光明。”（《毒药》）他也痛恨这个“花尽着开可结不成果，思想被主义奸污的苦”的世界，在他看来，要拯救这个世界，只有“凭着爱的无边的力量，来扫除种种束缚我们的自由与污辱人道尊严的主义与宣传。”他召唤：

现在时辰到了  
你们让你们回复了的天性忏悔，  
让眼泪的滚油煎净了的，  
让嘹悻的雷霆震醒了的天性忏悔，  
默默的忏悔，  
悠久的忏悔，  
沉彻的忏悔，



象冷峭的星光照落在一个寂寞的山谷里，  
象一个黑衣的尼僧匍伏在一座金漆的神龛前；  
……在眼泪的沸腾里，  
在喙拗的酣彻里，  
在忏悔的沉寂里，  
你们望见了上帝承久的威严。

（《白旗》）

在他看来，那大殿上的乐声、祷声迂缓的、漫长的回荡便能净化、消灭“空虚的笑声，失望与痛苦的呼呼声，残杀与淫暴的狂欢声，厌世与自杀的高歌声。”（《常州天宁寺闻礼忏声》）即使对于“搏斗着死神的逼迫”的产妇，他也觉得：“在她剧痛的昏瞆中，她仿佛听着上帝准许人间祈祷的声音，她仿佛听着天使们赞美未来的光明的声音；”（《婴儿》）在这里，向上帝的忏悔、祈祷成为神圣、万灵的一切，成了一种神秘。

如果说徐志摩一直有一种“微妙的灵魂的秘密”的话，那么这种秘密应该说就是一种宗教皈依，一种对上帝——永恒的“爱”祈祷。正如他在《爱的灵感》中所说的：“我心中亦有光明！/到晚上我点上一支蜡/在红焰的摇曳中照出/板壁上唯一的画像，/独立在旷野里的耶稣，……/到夜深静定时我下跪，望着画像做我的祈祷。”宗教皈依，从本质上讲是一种人生危机的逃避。对于徐志摩来说，产生这种心理的原因在于他对人生失意，现实世界的不公平的无能为力而带来的自我的卑微、孤独、苦闷，从而返回内心，寄希望于一种永恒力量的拯救，表现出一种宗教情感。一方面，当这种宗教情感是在于把自我超越与世界拯救引出对现实的行动、革命，而导向对一种虚空力量（上帝）的希望，显然是消极的，伪善的；但是另一方面，当这种宗教情感表现为一种对被侮辱被损害者的同情、对罪恶、黑暗世界的拯救，当这种对既空虚又永恒的力量追求已经变成一种光和热、英勇和胆识时，它又是积极的。徐志摩并没有皈依基督教，事实上他有时甚至取笑传教士。但从他早期作品《人种由来》、《卡尔佛里》来看，他对基督教——《圣经》有着极深的修养。《人种由来》长达83行，诗以戏剧对白的形式，表现人类始祖亚当、夏娃的亲情与喜悦，尤其是夏娃被诱而偷吃“禁果”的天真、美好的情景，寄托了诗人对那种稚拙、纯静的人类原始生活的无限向往。《卡尔佛里》以无韵对话体形式，表现耶稣十字架受难的一幕。诗看似以旁观者身份记录了看热闹人们的议论，其实在不经意中展示了耶稣立在十字架上还为身旁两个强盗祈祷的博爱情怀；抹大拉妇女们对耶稣的崇敬；法利赛人的卑鄙狡诈；犹太人的背信弃义。诗人的崇善尚义、嫉恶如仇的情怀与对黑暗世界的悲观绝望情绪也不自觉地流露出来了。

对于自己，徐志摩曾有过这样的自我评价：

……我不是阳光，也不是露水，  
我有的只是些残破的呼吸；  
如同封锁在壁隙间的群鼠，  
追逐着，追求着黑暗的虚无！

（《残破》）

其实这也可看作是对他自我宗教意识的评价。宗教，对于徐志摩，作为一种情感是可



贵的，积极的；而作为一种思想，是崇高的，也是虚无的。作为诗人，他应该有他自己的追求，他也已经做了他能做的一切。

## 四、陈梦家：意识深处的上帝

### （一）“牧师的儿子”

在新月派诗人中，陈梦家的诗是独树一帜的。新月派圈中人方玮德说：梦家的诗“更享有他自己的人格的身影，那便是对于宗教的虔诚，这一点是在徐闻诗集中所少有的。”<sup>①</sup>

宗教，对于诗人陈梦家，是一种修养。这表现在，宗教对他并不是一种皈依诱惑，而是一种对生命奥秘的深切感悟、人格的自我塑造，是一种对宇宙神秘的体验、对超然之爱的崇敬。在中国现代诗人中，陈梦家中唯一敢于宣称“我是一个牧师的好儿子”的诗人。当他这样回答：“我是谁”时，他是庄重的，也是自豪的。的确，宗教的家庭使他更早地懂得了人生，享受着更多的爱，做着更遥远的梦。

陈梦家出生于浙江上虞一个牧师家庭，父亲陈金镛曾任上海广学会编辑。1932年，陈梦家进入燕京大学专修神学。但他很少谈到自己受的宗教影响，我们只能从他的诗中去感受。对此，方玮德在《铁马集》序言中也有过细致评述：“我知道梦家的先人以及他的外家都是有名的景教牧师，这是对于他极其有影响的。他自己并不皈依基督教，然而在他的诗里，处处可以透出这方面潜伏的气息，因这气息便觉得他的诗有说不出的完美，有无上内涵的聪慧。一方面给我们看出作者的人格是如何真朴，一方面便从这诗里，我们得到无穷安慰，无穷的愉快，在这样的成就上，梦家是为他同时代人所不可及了”。<sup>②</sup>

他在诗中这样表述了自己的宗教观：“上帝：哦，他启示我天堂 / 那儿有真实的美，是透明 / 在我自己心里放灵光， / 最是纯洁，她却不是眼睛 / 看得着的神圣；这奇丽 / 可用不着装饰，她要信心 / 建造她的宫殿。”（《我是谁》）就是说，在他的精神世界，相信有一个美而神圣的天堂，而且作为一种美好向往在自己内心里放着灵光。并且相信，这是人的信心的产物。其实他在这里揭示的就是一种宗教信仰。信仰什么？用理智来回答显然是“不明白”的，但用形象却是能回答的。信仰的是梦，是梦中的深到无底的洞，是洞中黑暗里光明的闪动。就是说，宗教不是一种实在，而是一种自我意识凝聚，是一种精神向往，一种信仰追求。

他在另一首诗《自己的歌》中揭示了建立这种宗教信仰的缘由。他说“我摔起两条腿盲从那豆火的灯。”其一在于“生命原是点燃了不永明的火， / 还要套上那铜钱的枷，肉的迷阵”，即在于人生命短暂、又要抵御物欲、肉欲的诱惑；其二在于“挤在命运的磨盘里再不敢作声， / 有谁挺出身子挡住掌磨的人？”即在于一种与命运的抗争。其三，“在世界的谜里做了上帝的玩偶， / 最痛恨自己知道是一条刍狗； / 我们生，我们死，我们全不曾想到， / 一回青春，一回笔，也不值骄傲。”就是说，人面对博大世界，根本不能把握自己的命运，生死乖谬，青春、欢乐转瞬即逝，因而应该追求，做点什么。所以他说：“我象在梦里还死抓着一把空想”；他坚信：“有人会听见我歌的半分声响”，那怕“这终久是象骆驼往针里钻， / 只有让这歌在自己的心上回转。”《自己的歌》揭示的是诗人的人生观，但这人

① 参见陈梦家《铁马集》，开明书店1934年1月版。

② 参见陈梦家《铁马集》，开明书店1934年1月版。



生观中显然充满了宗教意识。

在陈梦家的意识里，着实有一个上帝，一个伟大的神秘，对这种神秘他有一种崇敬惶恐之情，他说：“那是神奇，启示天的威权无比；/一种惧怕写着一声响，一路光/夸傲他的尊荣；他的伟大神秘，/他一支残暴的手撒下了惊惶。”人面对一种伟大神秘并不可怕，关键在于如何看待自我同这种神秘的关系。他在《一朵野花》中描述了这样关系：

一朵野花在荒原里开了又落了，  
不想到这小生命，向着太阳发笑，  
上帝给他的聪明他自己知道，  
他的欢喜，他的诗，在风前轻摇。  
一朵野花在荒原里开了又落了，  
他看见青天，看不见自己的藐小，  
就连他自己的梦也容易忘掉。

面对博大的世界，不以弱小而自卑；在温柔、怒号中都能悠然自得，自享生命的快乐。以自然界的意象尤其是“小花”意象来对应人与永恒上帝关系是西方宗教意识文学中常用的象征手法。比如英国19世纪初叶诗人布莱克的诗：

一颗沙里看出一个世界，  
一朵野花里一个天堂，  
把无限放在你底手掌上，  
永恒在一刹那那里收藏。

又如维多利亚时代的大诗人丁尼生也有相类的歌咏：

墙缝中间生长的小花，  
我从墙缝中把你摘下。  
我手里拿着你，根茎和枝桠，  
小小的花啊，如果我能够多理解，  
你是什么，你的根根叶叶，一切的究里，  
那么我将理解上帝和人类的根根底底。

对于陈梦家的《一朵野花》，方玮德也有细致的评述：“是对于宗教有不可言语的信仰，那里是天真的无知的对自然的喜悦。你看这首诗不就是属彼得唱的歌？他并不是皈依任何一派宗教下的信徒，他自有他自己的信仰——那也就是他自己的宗教，对于一切他信仰，他有喜悦，他便有无穷前进的爱。像一只活泼的心，永久在跳跃，在飞翔，在向光明微笑，这纯粹代表梦家少年时代的心情，一直到最近，他似乎还是这样，不过不全是欢悦的了。”<sup>①</sup>

荒原、野花在这里是一种人生观的自喻，亦即人格自我塑造的自喻。他在《铁马的歌》

① 《铁马集》，开明书店，1934年1月版。



中以古庙上的小风铃自喻。这种人生观，乐观中潜藏着悲观，悲观中显出一种旷达，旷达便能获得一种心理的宁静。他在《铁马的歌》中以古庙上的小风铃自喻：“不祈祷风，/不祈祷山灵，/风吹时我动/风停我停。/没有忧愁，/也没有欢欣……”。所以他在诗尾毫无隐讳地说：“上帝教我静。”心里宁静便能平息伤感，在《致一伤感者》中他劝慰人生伤感者：“当初上帝创造天地，有光有暗，太阳照见山顶，也照见小草，——世界不全是坏的”，就是说，人应知足，因为命运是注定的，相信上帝是公平的，达无所谓喜，穷无所谓悲。所以他说：“伤感在穷人是一件奢侈的事。”与世无争、安贫乐道、在我们看来，难免是一种消极的人生观；但在陈梦家看来，却仍然是积极的。这正是他在《雁子》一诗中所揭示的：“从来不问他的歌，/留在哪片云上，只管唱过，只管飞扬——/黑的天，轻的翅膀。/我情愿是只雁子，/一切即使忘记——/当我提起，当我想到，/不是恨，总是欢喜。”这就是按照自己的生命方式去实现自我价值。他在《古先耶稣告诉人》一诗中，告诉自己，也告诉所有人：

古先耶稣告诉人：你们要忍耐，  
存在着希望的心，只静静的等待；  
漫漫的长夜原接着一片曙光，  
世界到末日，坏极了也有泰来。  
古先耶稣告诉人：你们要等待，  
白天黑夜，说不定我将要重来；  
在人间受些苦难，都不必悲伤，  
天上为你们造了美丽的楼台。

十分明显，这里表现出的是一种典型的基督教的人生观，它将现实世界的光与夜、善与恶、人生的得与失、悲与喜、苦与乐都看作一种上帝意志，命运的安排；如果想要把握这种命运，那么就要能忍耐，能等待，甚至受些苦难，这才能进入天国。要说基督教对陈梦家有深刻影响的话，那么首先就表现在他的这种世界观人生观中。

这种人生观的形成，与他的宗教家庭的思想影响有关，也与那个动荡不安的社会时代有关，更与他的内向型性格有关。他出身于一个宗教家庭是他无法选择的，他接受了基督教思想的影响，却是主动的。我们从他的《梦家诗集·再版自序》中可以窥见他当时的内心世界，他说：

我总是一片不愉快的阴天的云，永远望不见一条太阳的美丽，我也如常人一样企望着更伟大更鲜明的颜色或是声音的出现，给人一点灵魂上的战栗，但是我不能承受一粒平庸沙子梦想变成一粒黄金的荒唐，我是无能为力的任何人，都有他梦想中的天堂，指盼的方向。但是我没有对于自己，更其对于世界，我不曾摸索到一点更显然的，象一路风，我找不着自己的地方，在一流小河，一片叶子，和一架风车上我听见那些东西和谐的声音，从来没有寻到自己的歌。

从中我们能感到的，是诗人满怀改革社会，创造美好世界的良好愿望，希望能凭着自己的感受与赤诚为世界找到一条通向天堂的路。显然在那样一个动乱与罪恶的年代，梦想以宗教来唤醒人的良知，拯救堕落的世界，这愿望只能是一种虚幻的花朵，正如他自己“在



没有着落的虚幻中推敲了，我要开始从事于在默默里仔细里观看这世界，不再无益的表现我的穷乏。”

## (二)“爱”与“神秘”

基督教对陈梦家的影响不仅体现在他的人生观中，也体现在他诗中的“爱、忏悔”与“神秘”等情感意识中。

陈梦家的意识深处一直有一个上帝形象，这一形象在他的诗中总是一种庄严的象征，而与之对立的“我”则是“在世界的谜里做了上帝的玩偶，”“我比是一只小羊迷了路”。基督教认为“宇宙的动因就是爱”，而世俗观点认为，爱，只是人许多情感中的一种，但再也没有一种情感，像基督教所宣扬的“爱”的情感叫人激动的了。《当初》一诗抒写的就是这种“爱”的激动。

当初那混沌不分的乳白色，  
在没有颜色的当中，它是美。  
从大地的无垠，与海与穹苍，  
是这白雪一片的雾气，在天地间  
升起，弥漫，它没有方向的圆妙，  
它是单纯，又是所有一切的完全；  
我母亲温柔的呼吸，是其中  
微微的风，温柔是她的呼吸；  
那亮光是我父亲在祈祷里  
闭着的眼睛，他与主的神光相遇。  
啊，我只是微小的一粒，在混沌间  
没有我自己的颜色，没有分界；  
那乳白色的一片，多么深远，  
但我米小的在其中也无有边缘，  
我就是那渺渺乳白色间的一点。

……

“乳白色”在诗中是对世界之初一片混沌的想象，也是对上帝之爱、天地之爱、自然之爱、母亲之爱的一种象征。诗人把“纯白色”“爱”想象成是母亲微微的、深深的呼吸，是父亲祈祷里的神光，是我天使般飞升的凭借，是我生命的泉源，也是引诱我的梦。基督教的“爱”本来是一种超验的情感，诗人却以自己的情感体验将我们带入到一种“爱”的温馨之中。

宗教体验是神秘的，作为一种灵的感觉，神秘也成为连接宗教与诗的桥梁。叶芝说：“宇宙中有一大精灵，以不死不灭之力支配我们，但他的定音在我们胸里响着时，我们即称它为情绪。”<sup>①</sup>《梦家诗集》中有不少表现这种情绪的诗，如《露之晨》：我悄悄地绕过那条小路，不敢不并一颗光亮的露：是一阵温柔的风吹过，不是我，不是我！《只是轻烟》：昨晚看一颗流星沉下，我祈祷天——轻风荡过我的心，亮——又化成烟。《城上的星》：我们跑

<sup>①</sup> 转引自张资平《欧洲文艺史纲》，上海联合书店1929年版。



上旧的城垛，“看，一盏淡淡的灯！”清朗的从心上沉落一个灭亡的回声。《摇船夜歌》：今夜风静不掀起微波，小星点亮我的桅杆，我安撑进银流的天河，新月张开一片风帆。以上这些诗都具有神秘主义色彩。《露之晨》所渲染的情境仿佛《创世纪》中“天起了凉风，耶和華神在园中行走”，显出一种神圣之爱与伊甸宁静。《只是轻烟》与《城上的星》虚化与朦胧，则是一种眼前景象，也是一种内心感受，失落的忧伤隐没在烟空之中，显得清淡飘忽，处我飞升到永恒的境界。《摇船夜歌》渴求一种自我与自然的融合、自我的超脱、空灵中的生命绝对意义，典型地体现了“我”与万物，宇宙或上帝合一的神秘意识。

## 五、曹禺：罪感体验与神秘感悟

### （一）索评人生

曹禺是现代作家中受基督教影响尤深的作家之一。他自幼就生活在天津这个近代基督教浸淫最早的都市，1922年到1928年在南开中学就读，其后直接升入南开大学。南开学校的基督教青年会在天津是极有影响的团体。青年会注重开展德、智、体活动，又注重个人对社会的责任，提倡社会改良运动，对青年学生很有吸引力。校长张伯苓自己就是受洗的基督徒，他一直主张：“今天所谓的宗教，也就是宗教的真义，并非仅仅是讲演神灵，祷告上帝，而是要用宗教的力量改造社会，使国家的地位不在外国之下。”<sup>①</sup>张校长以及南开青年会的活动无疑会给一直苦苦思索人生意义的青年曹禺以人生观与社会理想上的启迪与影响。

曹禺说：“我当时有一种感觉，好象是东撞西撞，在寻找一点生活的道理。人究竟该怎么活着？，总不应该白白活着吧？应该活出一点道理来吧！为什么活着的问题，我是想过的。我曾经找过民主，也就是资产阶级民主，譬如林肯，我就佩服过。甚至对基督教、天主教，我都想在里边找出一条路来。”又说：“我接触《圣经》是比较早的，小时候到教堂去。究竟是个什么道理，我自己也莫名其妙：人究竟该怎样活着？为什么活着？应该走什么样的人生道路？……那时候去教堂，也是在探索解决一个人生问题吧！当时，……我觉得宗教挺有意思，只是对佛教不感兴趣，太约太出世了，曾经跟父亲念过一段佛经，念不进去。”<sup>②</sup>由于曹禺有这样的经历和“人究竟该怎样活着”的人生寻求，对于作为“对人的终极关切”的宗教，对于以平等博爱、牺牲宽容、人格至上、赎罪忏悔为精神品质的基督教产生热情是很正常的。一个人宗教向度的唤起，决不仅仅是社会、家庭作用的结果，同时深受着个人“深蕴心理”的需求和冲动的影晌。<sup>③</sup>曹禺自幼就极少享受过来自家庭的温馨之爱，过早感受到一种人生的孤独和人与人之间关系的冷漠。他在回忆幼年生活时说：“我从小失去自己的母亲，心灵上是十分孤单而寂寞的。”<sup>④</sup>这种心灵的阴影，对人生命运的索解，以及更多地对爱的渴求，正是曹禺从宗教去探讨人生的主观前因。

人的宗教意识终究是“温蕴内心”的，曹禺没有更多地直接袒露其深蕴内心的宗教情感与宗教体验，但从他的剧作，尤其是早期剧作中却是不难感受到的。

① 《张伯苓教育言论选集》第144页。

② 《曹禺论戏剧》，四川文艺出版社1985年版，第444页。

③ 《曹禺论戏剧》第452页。

④ 《曹禺论创作》，上海文艺出版社1986年版，第124页。





在《雷雨》第一幕中，曹禺借周冲之口对周萍作了这样的介绍：“哥哥现在真有点怪，他喝酒喝得很多，脾气很暴，有时他还到外国教堂去，不知干什么？”作者显然是想借比揭示周萍的郁闷、空虚、犹疑、怯弱，以及更多的“悔恨自己过去的直觉铸成的错误”的内心世界。出现在我们面前的周萍已是一个充满了乱伦恐惧的归宿迷茫的人格。处于这种心境的人出入教堂，虽然不是周冲所能理解的，但却是曹禺深深理解的，从某种意义上，不妨说这就是曹禺自我心志的投影。人生经验表明，处于困境中的人极易有一种宗教慰藉要求。“宗教使人得到安慰，因为它能形成信仰，在这些信仰中包含一些解决人生现实问题和冲突错误的和虚幻的思想和观念。”<sup>①</sup>其实，宗教慰藉一方面有赖于从信仰中所接受的一定的思想和观念，一方面还在于宗教的特殊形式如神坛布置、法器陈设、圣画圣乐感染、祈祷、布道、圣餐礼等满足了人的某些心理需求，形成一定的心理状态或特殊的“动态型”心理活动，这使人脱离其周围的现实世界，形成一种精神、灵魂的净化。而且当这种心境再伴随一种忏悔前提时，更会获得一种解脱和超越感。曹禺对周萍的宗教向度表现看似漫不经心，其实映射着曹禺自我深层的宗教意识。

相对来说，在周朴园这一形象上，曹禺的宗教意识坦露更多更明显。曹禺说：“周朴园，我只是写他吃素，没写他信佛，后来他成为天主教徒了。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。”<sup>②</sup>这是剧作家在八十年代站在更高点上对周朴园作的理性思考，所谓“不好”的否定概念如果理解为对周朴园这样直接制造了别人痛苦与死亡罪恶的批判不狠，或在批判过程中又流露了过多的同情与宽容，这不符合马克思主义要求，那是对的；但换个角度看，它是否真实表现了作家当时从周朴园身上对人生作了宗教上的某些思考呢？回答恐怕应是肯定的。仔细体会作者的意思，当初写《雷雨》似乎有一种意识逻辑，不得不那样写。这种意识逻辑恐怕就是他在前文所说的：“一些大资本家，甚至大军阀到了晚年，荣华富贵享受尽了，杀人杀够了，就想皈依宗教，什么佛教，什么天主教，从宗教寻找寄托。生和死，对人来说是逃避不了的问题，人到晚年，更容易想到它。宗教最迷人的地方，也是它最紧要之处就是制造出一套东西，叫你相信人可以不死，叫你永无不死，这是最厉害的。它编出一些道理，让你相信能到极乐世界去，到天堂去，信到入迷的时候，觉得人死了也快活。”<sup>③</sup>就是说，周朴园之所以皈依宗教，既出于宗教的忏悔意识，也出于人的生命要求。从生命意识看，人有一种“与其说是对生命的热爱，毋宁说是对死亡的恐惧”的弱点，这种对死的畏惧被宗教家们视为宗教信仰的最重要的根源之一。一位东正教的神学家说：“当人面对痛苦的死亡奥秘，当看到正在临近的死亡时，人满怀一种对生的不可遏制、强烈的渴望。从弥留者的心中不由地对神发出生生的祈求……而这种悲泣变成带有真正宗教观念的希望，希望上帝赐予人生命……”<sup>④</sup>不过在《雷雨》中，曹禺似乎更多地突出了周朴园的忏悔意识。周朴园没有信奉佛教，而信奉天主教，正在于“基督”宗教从某种意义上说就是一种赎罪宗教。基督教认为，人类始祖亚当和夏娃违背上帝命令，偷吃禁果的罪，是所有人生来就有的罪，即“原罪”。因而人生就只有一个目的：赎罪。“你当洗去心中的恶，使你可以得救。”（耶4:14）人所能做的就是忏悔，向上帝悔悟自己的罪孽。推而广之，人在社会和家庭中的行为等，也仍然要通过他对神的态度来衡量。个人的道德缺陷原因不在于他的社会品德，而在于他个人的罪孽，即忘却了宗教教义中神的原则和规定。这

① 乌格里诺维奇《宗教心理学》，第110页。

② 《曹禺论戏剧》第450页。

③ 《曹禺论戏剧》第449-450页。

④ 乌格里诺维奇《宗教心理学》第61-62页



样忏悔成为一条唤起人的良知的出路，宗教信仰将人从自身的罪孽和良心的痛苦中解脱出来。在《雷雨》中，周朴园既是宗教意义上的“原罪”，又是现世“大家庭罪恶”的总制造者。《雷雨》序幕让周朴园走进教堂，尾声让周朴园聆听《圣经》诵读，戏剧正文以回忆形式出现，就好像是周朴园温蕴内心的长长的忏悔祷文。这时走进教堂的周朴园，已是一个可怜的老人，从情感上说，按照世俗的观点，这是对其暮年孤独寂寞的同情；按照宗教的观点，这是一种基督教的“宽容”。因而，周朴园的宗教归宿，与其说是其性格发展逻辑的要求（本文以下将讨论），倒不如说是曹禺在思考社会人生时的宗教倾向，在周朴园这一类人格上寄托着一种昭示力量。

## （二）罪与救赎

《雷雨》并非宗教剧，它的深刻的社会意识和思想内涵不是一般宗教所能承担的；但序幕和尾声中重复出现巴赫的《B 小调弥撒曲》，极尽渲染庄严、神秘气氛，作者说它“会把观众带到远一点的过去境内，而又可以在尾声内回到一个更古老、更幽静的境界内。”<sup>①</sup> 剧的结尾，人物几乎全部毁灭，周公馆变为教堂，周朴园皈依基督，这种宗教归宿，却无法不令人对之作宗教意义上的思考。它不是偶然的，也不是枝节的，更不仅仅是一种外衣，而是情绪，是内容，是贯串剧作始终的流脉。剧中的复杂的血缘关系、亲缘关系，几乎都能让人找到基督教意识的对应。其中最突出的恐怕是周朴园与侍萍，周萍与周朴园、繁漪、四凤、周冲与四凤，周朴园与周萍、周冲等之间原罪与赎罪、罪孽与报应的情结。

根据基督教教义，因彼为夫者，竟以高压手段胁迫其妻处于不平等地位，使其生活于一种与神圣婚姻律相违反之境地，是即犯罪：婚姻既为天定，又属神圣，人世不得无故或拆散之离弃之，若谓必须分散之，以耶稣之意见论，即奸淫矣。周朴园离弃侍萍于前，又胁迫制繁漪于后，“犯罪”、“奸淫”他都占着，因而剧中周朴园赎罪意识，具有明显的自身基础。周家客厅固有的摆设和不拉窗帘的习惯，与其说出于周朴园对待萍的怀念，不如说是借此补偿愧疚与失落的灵魂，是他的忏悔心理的一种外化表现。（这样说来，侍萍复出后周朴园态度上似不该冷漠无情。其实这并不矛盾，因为这冷漠正是他固有忏悔心理宁静被无情现实破坏了的结果）。周朴园赎罪意识更强烈的表现是他不惜压迫、折磨、泯灭繁漪个性，使之趋向于侍萍，来认同陷罪前的自我，拯救失落的灵魂。显然，这种以苦行他人来代替苦行自我，更远离了宗教赎罪要求，从而加重了自我的罪恶。作者给他的惩罚是残酷的，正如《圣经》上所说：“耶和華必須念他們的罪孽，追討他的罪惡，……必不生產，不懷胎，不成孕，縱然養大了兒女，我都必須使他們喪子，甚至不留一個。”（何 9:11）作者让真灵魂陷于孤独，虚空之中，以应对主耶和華的期望：“我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡。惟喜悦恶人转离所行的道路而活。……你们转回、转回吧！离开恶道，何必死亡呢？”（以 33:11）显然，周朴园最后皈依宗教，是其赎罪意识发展的必然归宿。

对于周萍，曹禺说：“是最难演的，……他的行为不易获得一般观众的同情，而性格又是很复杂的。演他，小心不要单调；须设法这样充实他的性格，令我们得到一种真实感，还有，如若可能，我希望有个好演员。化开他的性格上的一层云翳，起首便清清白白地给他几根简单的线条。”<sup>②</sup> 简明地说，所谓几根简单的线索就是指周萍对于周朴园、对于繁漪、对于四凤不同的犯罪感。弗洛伊德根据他的心理分析原则曾对“原罪说”及人的负罪心理作了崭新的解释。他认为：“在人类社会发展到父系氏族的某一阶段，儿子们满意父亲独占氏族中

① 田本相《曹禺年谱》，南开大学出版社1985年版，第29页。

② 《曹禺文集》第1卷第219页。



全部女性的作法，聚在一起杀死了父亲，然后又产生某种懊悔的心理，……图腾宗教是导源于儿子们的罪恶感，他们为了减轻此种心理而以服从它的方式来请求父亲宽恕。”<sup>①</sup>而周萍与周朴园还远不止于这种“原罪”层的父子关系，更在于周朴园的罪恶的周萍身上的复现（或说“报应”）——周萍与繁漪的乱伦，乃至进而与四凤的乱伦。《圣经》中说：“与继母行淫的，就是羞辱了父亲，总要把他们治死，……人若娶他的姐妹，无论是异母同父，是异父同母，彼此见了下体，这是可耻的事，他们必须在本民的眼前被剪除。他露了姐妹的下体，心担当自己的罪孽”。（利 20）周萍想以追求四凤来远离与繁漪的罪恶关系，没想陷入更深的罪恶漩涡。周萍临死前对父亲说：“您不该生我！”这一暗念“自己来到世上，就是一个罪恶”的“原罪”情结的悲叹，是周萍，更多的应是作者曹禺对“原罪”情结的认同与屈服。

按照“原罪说”理论，作为活生生的人在尘世中呈现自己的天性，难免要犯下种种宗教意义上的罪恶，就连义务、怜悯、友谊、爱情等等，也有可能走向反面而成为伤害他人的毒剂。周冲这一性格中凝聚着这种更为深层的赎罪意识。他想通过改变四凤的社会地位，来实现自我，或者说从“原罪”网中救赎自己，没想他对四凤的追求正是在走向“原罪”与“报应”情结之中。同时，他向四凤无邪的倾泻自己的全部怜悯，但善意的行为最终却导致了“自我”牺牲；“自我”牺牲又以伤害亲人、弱者而告终。怜悯心，责任感使他产生了过多的赎罪意识，而他的赎罪追求与结果却恰恰又加重了他的罪恶。这种善恶怪圈给人命运笼罩上了一层神秘的迷雾。正如莫里亚克所说：“罪恶的秘密，对待它有两种方法——要么拒绝它，要么接受它。……念念不忘罪恶也是念念不忘纯洁的童年。”<sup>②</sup>对《雷雨》所暗示的神秘力量作深层思考，恐怕是解悟剧作多层意蕴，特别是宗教内容的一条门径。

《雷雨》有意无意的基督教意识是明显的。可以说，用人与“神秘力量”的关系来解释人与人、人与自然、人与社会之间的不和谐现象，用神学的抽象思辨来解释生活，用强化赎罪、皈依宗教的自我道德完善方式，来解决社会问题的意向，是《雷雨》创作蕴涵的重要内容之一。这里透视了作家“念念不忘纯洁的童年”的美好憧憬，它是积极的；自然，也反映着曹禺未获得无产阶级世界观以前的局限，它在那个铁与火的时代又显得如此苍白无力。

### （三）“光”的启示

《日出》被普遍认为是具有现实主义力量的戏剧杰作，但对那篇特别的题辞，却很少有人提论。据曹禺自己说：“那引文编排的次序都很费些思考，不容颠倒，偏爱的读者如肯多读两遍，略略体会里面的含义，也许可以发现多少欲说不能的话藏蓄在那几段引文里。”<sup>③</sup>这段话给我们留下了两大疑问：第一，题辞自序是逻辑序列究竟是什么？第二，题辞与剧本正主究竟有怎样的对应关系？为说明方便，现将题辞中《新旧约全书》的七条引文附录于下：

“上帝就任凭他们存邪僻之心，行那些不合理的事。装满了各样不义，邪恶，贪婪，恶毒。”满心是嫉妒，凶杀，争竞，诡诈，毒恨。……行这样事的人是当死的。然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。”《新约·罗马书》第二章。

“……我的肺腑啊，我的肺腑啊！我的心疼痛，我心在我里面烦躁不安，我不能静默不言。因为我已经听见角声和打仗的喊声，毁坏的信息连络不绝。因为

① 弗洛伊德《图腾与禁忌》第 179-180 页。

② 《爱的荒漠》第 440 页。

③ 《曹禺文集》第 1 卷第 456 页。



全地荒废。我观看地，不料地是空虚混沌；我观看天，天也无光；我观看大山，不料，尽都震动，小山也能摇来摇去；我观看，不料，无人；空中的飞鸟也都躲避。我观看，不料，肥田变成荒地。一切城邑……都被拆毁。”——《旧约·耶利米书》第五章。

“……弟兄们……凡有弟兄不按规矩而行，不遵守从我们所受的教训，就当远离他。”……我们在你们中间未尝不按规矩而行，未尝白吃人的饭。倒是辛苦劳碌，昼夜作工。……我们在你们那里的时候，曾吩咐你们说，若有人不肯工作，就不可吃饭。”——《新约·帖撒罗尼迦后书》第三章。

“……弟兄们，我……劝你们都说一样的话，你们中间也不可分党。是要一心一意，彼此相合……”——《新约·哥林多前书》第一章。

“……我是世界的光，跟从我的，就不在黑暗走，必要得着生命的光。……”——《约翰福音》第八章。

“……复活的我，生命也在我，信我的人虽然死，也必复活。……”——《约翰福音》第十一章。

“我又看见一片新天地，因为先前的天地已经过去了！”——《启示录》第二十一章。<sup>①</sup>

《日出》初发表时题辞除第一段摘自《老子·道德经》外，其余七条全出自《圣经》，这样多引述《圣经》条文作引领全剧的旨概，在现代文学中可说是独一无二的。究竟什么思想促使作家这样作的呢？

对于题辞，我们可以作两种角度的理解。一种是，作者当时为了避开“这块‘自由土’又仿佛是不准人有舌头的”，<sup>②</sup>现实，而不得已借来《圣经》的话作为面具。表达内心对现实的一种强烈不满。也就是作者在《我的生活和创作道路》中所说的，是提醒人们：有些人就是那么贪婪恶毒、荒淫无耻，使世界变成了一个“不义的”、“该死的”黑暗世界，而要改变这一切，就应人人劳动，大家团结，新天地才会到来。显然，这是一种世俗性的解释。对曹禺来说，题辞本身的宗教意思更不可忽视：人们违背了上帝的意志，放纵情欲，作恶多端，这给世界带来一片黑暗、荒漠与毁灭灾难；世界虽然遭遇灾难，但耶稣将从天上降临，只是在那个时日到来之前，人们必须各复先前纯洁、勤勉的本性；应虔诚信念，不可分党；因为耶稣是普照世界的唯一生命之光，只有信仰耶稣基督，人方得永恒的生命；当人人接受基督福音，彼此相爱，就必有一个新天地可以说，题辞是具有双关意义的。然而，从作者当时的思想境界看，题辞用意恐怕更多地倾向于后者。因为在社会理解方面，曹禺当时还未具备鲜明的社会阶级意识。他虽然也曾先后读过《林肯传》、《资本论》等，但终究没有形成较为系统的政治思想。关于这一点，他后来直言不讳地说：“要说稍稍得一些阶级和阶级斗争和无产阶级专政的道理，还是在读了列宁的《国家与革命》以及其它马列的书之后，不过，这是全国解放之后的事了。”<sup>③</sup>相反，宗教给他的心灵震撼力量却是巨大的。他在《日出·跋》中说：“我读《老子》，读《佛经》，读《圣经》，我读多少那被认为洪水猛兽的书籍。我流着眼泪，赞美着这些伟大的孤独的心灵。他们怀着悲哀，驮负人间的酸辛，为这些不肖的子孙开辟

<sup>①</sup> 据《新旧约全书》，以上第一段应在《新约·罗马书》第一章，第二段应在《旧约·耶利米书》第四章，剧本原题辞所注出处有误。

<sup>②</sup> 《曹禺论戏剧》第448页。

<sup>③</sup> 《曹禺论戏剧》第445页。



大路。”<sup>①</sup>

题辞一方面表现了曹禺从《圣经》来认识漆黑现实社会的感受，另一方面也寄托了曹禺以宗教来变革现实人生的社会理想。年轻的曹禺一直在思考着人生，如果说《雷雨》是从家庭的角度思考人生，那么《日出》则是从社会的角度思考人生。面对现实，他痛苦，绝望，怎么也不能理解，人为什么有的荒淫堕落，有的不幸绝望；他痛恨人群中那些冥顽不灵的自命“人”的人，不肯听旷野里那伟大的凄厉的“爱”的呼唤。这种强烈的人对世的诅咒和忧患意识与悲悯人生的英雄人格，同怀着悲哀驮负人间酸辛的孤独而伟大的耶稣人格正是一致的，这就使他很容易从宗教道德的角度来索解答案与实现理想。题辞中的“光”与剧本中的“日出”是同一种的意蕴浓厚的特征。在福音书中“光”意味着一种启示，象征着耶稣基督。施洗约翰曾说：基督“是真光，照亮一切生在世上的人”，“生命在他里头，这生命就是人的光。”（约 1）这里的含义就是，只要基督教的启示进入人心，人也就能明白道理了；人性恢复与觉醒了，人因而也就获得了真生命。所以单纯地看题辞，它就象一篇箴言，甚至象一篇布道文。

《日出》，就剧本而言，表面并无什么宗教内容，唯一一处，是顾八奶奶说自己的女儿“好咬文嚼字，信耶稣，好办个慈善事业，有点假门假事的。”<sup>②</sup>看来曹禺是想借此对比、讽刺顾八奶奶之类放纵情欲和道德堕落。但剧本诅咒人性沦丧的主题倾向是明显的，呼唤“‘我’就是世界的光，跟着‘我’就是光明，跟着‘我’就能得救”<sup>③</sup>的愿望也是明显的，题辞就是一篇“启示录”；它的意蕴也可以说就是剧本的主题。

#### （四）感悟神秘

在谈到《雷雨》时，曹禺说：“情感上”，《雷雨》所象征的，对我是一种神秘的吸引，一种抓牢我心灵的魔……连绵不断地，若有若无地闪示这一点隐秘，——这种种宇宙里斗争的‘残忍’和‘冷酷’。<sup>④</sup>其实，曹禺前期剧作都具有一种神秘色彩，在这些剧中，都活跃着一种神秘的不可战胜的、毁灭性的力量，人物的决定性行为总受这种外在力量的控制。那么这种“神秘”究竟是什么？曹禺说：“这主宰，希伯来的先知们赞它为‘上帝’，希腊的戏剧家们称它为‘命运’，近代的人撇弃了这些迷离恍惚的观念，直截了当地叫它为‘自在的法则’。而我始终不能给他以适当的命名，也没有能力来形容它的真实相。因为它太大，太复杂。”<sup>⑤</sup>这里与其说是曹禺表述不清，不如说“神秘”作为一种体验的本身具有超言语性（Ineffability）与知悟性（Noetic quality）品格。就象詹姆斯所说的：“神秘状态是对理智推论所不能企及的深沉真理之一种洞悉（领悟）。这种状态是一种先照及启示，虽然完全超越言语、难以铺陈，却也深富意义及其重要性，并且通常都含有一种对将来有权威的奇妙感觉。”<sup>⑥</sup>我们只仔细对照詹姆斯与曹禺的叙述，那么对曹禺的“神秘”意识也就得到一定程度的解释了。

“神秘”，作为一种意识状态，一种天人合一，物我合一的冥契感受，对于曹禺有着经久魅力。这种神秘主义在曹禺又是与基督教的影响分不开的。当他走进天主教堂、基督教堂，当他读《圣经》，当他聆听巴赫《B 小调弥撒曲》那庄严而飘然的管风琴旋律时，都无

① 《曹禺论文集》第 449 页。

② 《曹禺文集》第 304 页。

③ 《曹禺论戏剧》第 451 页。

④ 《曹禺文集》第 212 页。

⑤ 《曹禺文集》第 212 页。

⑥ 瑞达编《宗教哲学初探》，黎明文化出版公司，第 102 页。



不加深他对“宇宙一种隐秘的理解。”

“神秘”以一种无时无刻不君临人世世界的力量，使曹禺剧中的“人群”、“人生”、“人心”，无不笼上一层沉重阴影，形成一种独有的风格。曹禺剧作中的默默同情心与炽热的悲剧情感是面对“神秘”而生的。《雷雨》中“犯罪的人们”或死亡或败倒于神秘力量的脚下。这个“象征《雷雨》中渺茫不可知的神秘”在《日出》中仍然出现了。作者说：“我曾经故意叫金八不露面，令他无影无踪，却时时操纵场面上的人物。他代表一种可怕的黑暗势力，但把那些劳作的人们，那拥有光明和生机的，也硬闭在背后，当作陪衬，确实是最令人痛心的，一桩无可奈何的安排。”<sup>①</sup>“金八”作为一种“神秘”的象征，它不仅吞噬了剧中一切人，甚至吞噬了剧外人的“希望”。

《原野》所要着力表现的则是个人对不可知的“命运”的反抗，乃至最终对神秘外在力量的屈服与崇拜，剧中的锁链、原野、森林、鼓声、呼唤声，是一种造成神秘氛围的实在，更是一种象征，一种纷乱交织的无形的网。这种在《雷雨》、《日出》中对人外在的压迫，到《原野》里深入到对人内心的压迫，强悍的仇虎最终自我毁灭于内心善恶价值的纠结之中。仇虎在狱中苦熬十年，逃出牢狱的唯一愿望就是要复仇：父妹被杀、情人被占、自己被陷下狱，这本是正义的，合理的。可是他面以的现实是仇人已死，剩下的全是无辜，这本身就让仇虎的复仇显得虚妄，或者说是一种嘲笑。仇虎疯狂的复仇冲动决定了他必将陷入罪恶的深渊，重现焦阎王的罪行。因而他的复仇动作的完成，也正是一种心灵惩罚的开始。他逃进黑夜，却总也逃不出黑色的林子，而鼓声与哭声给他造成沉重的心理恐怖与痛苦。道义上的负罪感使其精神崩溃，直至走向毁灭。这就是“伸冤在我，我必报应”的命运法则。《原野》中的仇虎从一方面说，似是一个农民，但实际上剧本并未向这个侧面展示，因此也可说他并不具有某种具体身份，而是一个泛意识的“人”，一个对应于“神秘”的形象或“符号”。

在曹禺的早期剧作中，这种神秘，有时是一种善的象征，有时则是一种恶的幽灵，这种善恶的虚幻性还在于神秘的超世俗性与超理性，正如罗素所说：“恶是虚幻的。”<sup>②</sup>对于曹禺来说，正是这种善恶虚幻感，形成了《雷雨》的超复杂的人与人关系网络，形成了仇虎身份的模糊性等等。这种超世俗性正是我们从世俗层次解读曹禺剧作时不断困惑的因由。

“神秘”，促成了曹禺的艺术想象，也带来了曹禺剧作的新颖结构，更促成了他的人物深厚启示性及因之浮现出的永恒的艺术价值。如果我们将这种“神秘”或“神秘主义”视为谴责性名词，或将恰恰对曹禺早期剧作起着重要作用的宗教色彩颇浓的“神秘”意识视为糟粕，那么就很难真正理解曹禺，至少没有理解全部曹禺。

宗教给了曹禺剧作非常重要的影响。曹禺带着人道主义的理想深入到人的生命奥秘与价值的思考，从而使他自觉不自觉地走向了宗教。正如L·萨姆森所说：“人道主义是对人的信仰，但只有通过宗教它才能给人指出其生活道路。”<sup>③</sup>宗教是青年曹禺悟解人生经验的一条门径，他把它投注到了早期剧作之中，从而使这些剧作在获得鲜明的现实性的同时，也呈现出或明或暗的宗教意识和色彩。

曹禺的早期剧作都不是宗教剧，但正如海伦·加德纳所说：“世俗戏剧……仍然可以阐发宗教思想，表达宗教态度和宗教情感。”<sup>④</sup>当一位作家关注于人的前途与命运、寄希望于

① 《曹禺论戏剧》第379页。

② 《宗教与科学》第93页。

③ 《国外社会科学》1988年第4期。

④ 《宗教与文学》，四川人民出版社1989年版，第61-62页。



正义与光明战胜邪恶黑暗、善行到肯定、恶受到惩罚时，这种情感就既是艺术的，又是宗教的，这正如周作人曾说的：“人类所有最高的感情便是宗教的感情；所以艺术必须是宗教的，才是最高上的艺术。”<sup>①</sup>

宗教意识，对于曹禺来说，是一种特殊时代的产物，它在那个丑恶现实的特定时代，是具有一定进步价值的。随着社会阶级斗争的日益明朗化，随着作家社会理想的明朗化，作家更广阔走入现实生活，而逐步走出封闭的自我，曹禺此后剧作中的宗教意识便逐渐淡化以至于消失了。

## 六、艾青：在耶稣“生”与“死”的感召下

### （一）《圣经》的人格启示

无论在艾青的诗中还是在他的人格中，都能看到《圣经》——基督教对他的深刻影响。不仅《一个拿撒勒人的死》《病监》《马槽》《播种者》《火把》等诗直接与《圣经》或基督教有关，就是作为他诗歌主体精神的对苦难的敏感、对光明的追求乃至对祖国的热爱等无不与基督教意识相对应，而他那种献身时代的殉道精神更是一种基督人格的。

到目前为止，我们还找不到艾青有过直接宗教生活的材料，但在他早期生活经历中却有着多次接触宗教或受到宗教感悟的机会。比如与他同时上学的妹妹是在一所教会学校就读，留法时与他情谊甚深的波兰籍家庭女教师常给他讲“神和人的故事”，1932年起他被囚禁在上海法租界巡捕房内达三年之久，其间经常目睹修女们为死囚做的弥撒仪式，并且监狱方面允许囚犯看一些忌讳的书籍——《圣经》等，1937年9月他还曾到教会学校杭州蕙兰女子中学担任过国文与美术教师。显然，这些经历本身并不能说明什么实际问题。但我们与从其他生活经历这些表面现象中寻找宗教对他产生影响的踪迹，还不如直接深入到他的诗中和诗论中去感受他思想意识深处的宗教向度与情感共识。

1933年6月，重病之中的艾青借用《圣经》故事写成了长达150多行的叙事诗《一个拿撒勒人的死》，诗所描写的是耶稣被犹太出卖并被钉死在十字架上的情景。耶稣之死，无论作为宗教事件还是历史事件都是震撼人心的一幕；作为一种文学题材，反复撩动着中国作家们的艺术情致。鲁迅的《复仇（二）》，借表现耶稣死时的痛苦心理，表现了先知者亦即革命者的最大悲哀乃在于不为包围着自己的愚昧的群众所理解，而且先知者为之谋求解放和幸福的群众却正是虐杀他们的凶手。冰心的《客西马尼花园》与《骷髅地》两诗都是表现耶稣受难的，诗一方面表现了受难前耶稣对仍处在麻木与阴谋之中的世界的忧虑，另一方面表现了耶稣服从上帝舍弃生命救赎人类的爱意。徐志摩的诗《卡尔佛里》通过旁观者的眼光再现了耶稣受难的情形，展示的是法利赛人的狡诈、犹太的叛卖以及十字架的残酷。

艾青的《一个拿撒勒人的死》塑造了一个“诱惑了良民/要拒抗给凯撒的税赋，/你是作乱的魁首/匪徒们的领袖”的耶稣形象，诗的重心是抒写了耶稣“爱”的遗言：

“荣耀将归于那遭难的人之子的  
……不要悲哀，不要懊丧！”

<sup>①</sup> 《艺术与生活》，岳麓书社，第36页。



我将孤单的回到那  
我们从来的地方。  
一切都将更变  
世界  
也要受到森严的审判  
帝王将受谴责  
盲者，病者，贫困的人们  
将找到他们自己的天国。  
朋友们，请信我  
凭着我的预言生活去，  
看明天  
这片广大的土地  
和所有一切属于生命的幸福  
将从凯撒的手里  
归还到那  
以血汗灌溉过它的人们的！”

诗人从自我切肤裂心的体验准确地传达了耶稣临刑前的痛苦，同时是献身前的美好的爱的期待，诗强化的是耶稣爱民爱土的救世主博大胸怀。诗的最后以苍凉的笔触描写了耶稣遇难后的情景：

“‘要救人的  
如今却不能自救’  
落日照着崎岖的山坡  
大地无言的沉默着，  
只有原野的远处  
传来飓风吼叫，  
整个苍穹下  
聚集着恐怖的云霞……”。

诗表现了诗人对圣者博大胸怀的赞颂和对英雄不被理解的惋惜以及由此延伸出的对真伪、善恶、美丑颠倒的黑暗世界的愤慨，这里同时也寄托着诗人自我的巨大孤独感，诗前一个小序，引用的是《约翰福音》第12章第24节：“一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来。”引言暗示了全诗的主题：“为真理和正义而死，就会象一粒麦子种到土里会结出许多粒麦子一样，必将唤醒拯救更多的群众。当时诗人写此诗时，已是生命重危，艾青后来回忆说：“当时我病得几乎要死，我是当作遗书写的。”<sup>①</sup>他还说，这诗“事情写得很具体，写的是耶稣被出卖的经过，主题是‘如今要救人的却不能救自己了’。但是没有引起人们的注意。”<sup>②</sup>显然，这首诗寄托了诗人的人格理想和社会理想。

① 参见周红兴：《艾青的跋涉》，第163页。

② 《艾青谈叙事诗》，《青年诗坛》，1983年1期。





## (二) 宗教的诗艺净化

“耶稣之死”的宗教启示不仅升华了艾青的人格理想，同时也净化了艾青的诗艺情愫并进而促发他建立了崇高的诗歌美学理想。艾青在《诗人论》中说：“诗人啊——但愿那些你们为他们祈祷、为他们祝福的众人，不致向你们的身上投掷石块，这样就好了；至于彼拉多的愤恨，祭司长和长老们的忌妒，法利赛人的污蔑，那算得了什么呢？”<sup>①</sup>在他看来，作为诗人就应有耶稣般的品格，只要能唤醒众生，承受任何罪名都是无足轻重的。这种耶稣品格其实就是一种献身人格，也是一种信仰力量。所以艾青这样告诫自己，也告诫所有的诗人们：“以自己的两颊之红晕与丰盈，交给了深思与哀感，为了揭示众生之苦恼——换得了执鞭者的嫌忌，持有刀枪者的愤恨，彼拉多的喝叱，法利赛人的咒诅——甚至说：把他钉死——”<sup>②</sup>这是耶稣基督的殉道意识，也正是这种殉道意识，激励着艾青“置身在探求出路的人类当中，共呼吸，共悲欢，共思虑，共生死，”“使自己的歌成为发自人类的最真实的呼声。”他忧患祖国的多灾多难：“没有哪一天 / 我不是用迟滞的眼睛 / 看着这国土的 / 没有边际的凄惨的生命……”（《向太阳》）；他痛感“无数的，土地的垦殖者”；“失去了他们所饲养的家畜 / 失去了他们肥沃的田地 / 拥挤在 / 生活的绝望的污巷里。”（《雪落在中国的土地上》）；他怜悯来自灾区的“乞丐”：“伸着永不缩回的手 / 乌黑的手 / 要求施舍一个铜子 / 向任何人 / 甚至那掏不出一个铜子的兵士。”（《乞丐》）一种由苦难祖国苦难人民所激起的同情心与爱怜感，使诗人产生一种强烈的“救世者”的痛苦与“牺牲自我”的人类爱意：

“我爱他胜过我曾经爱过的一切  
为了它的到来，我愿意交付出我的生命  
交给它从我的肉体直到的我的灵魂  
我在它的面前显得如此卑微  
甚至想仰卧在地面  
让它的脚象马蹄一样踩过我的胸膛。”（《时代》）

作为一个殉道者，他不仅要“最坚决地以自己的命运给万人担戴痛苦”，还要以自己的灵魂“代替万人受着整个时代所给予的绞刑。”<sup>③</sup>一种先知者的姿态，为苦难的人传达黎明的希望，做光明的祈祷：

“通知眼睛被渴望所灼痛的人类  
和远方的沉浸在苦难里的城市和村庄  
请他们来欢迎我——  
日日的先驱，光明的使者。”

艾青先后写了上十首歌咏“光明”的诗，如《黎明》、《启明星》、《火把》、《太阳》、《给太阳》、《太阳的话》、《在太阳下》、《光的赞歌》等，这些诗无不都在于要给黑暗痛苦中的

① 《诗论》，人民文学 1956 年版，第 176 页。

② 《诗论》，第 187 页。

③ 《诗论》，第 174 页。



人们的一种希望。

### (三) 诗中的“殉道”与“爱”

使我们深思的不仅在于艾青是怎样以其真诚的灵魂去担载万人的痛苦，又以先知者的姿态为苦难的灵魂去祈祷光明而表现出的一种虔诚的基督式的殉道精神与“爱”的情怀，还在于艾青为何有这样一种强烈的殉道精神与“爱”的情怀。

本来，殉道精神与“爱”的情怀，作为一种宗教意识，不仅对于艾青，就是对于所有在中国现代文学史上产生重要影响的作家们都是一种神秘的吸引与孜孜以求的崇高精神境界，这或许是那个苦难时代的产物。艾青自己就说：

“我们岂不是  
就在自己的年代里  
被钉上了十字架么？而这十字架  
决不比拿撒勒人所钉的  
较少痛苦。”（《笑》）

同时，自“五四”以后的几代作家大都首先作为一种文化人为世界文明与人类意识所唤醒，对中华民族的苦难与危亡有着一种强烈的忧患感，从而萌生出一种自觉“殉道”精神与“爱”的情怀。不过，对于艾青还有其独特的主观前因。

标志艾青真正成为诗人的《大堰河——我的保姆》，与其说是一首诗，不如首先把它看作一篇忏悔录，正如他自己后来所说：“我的内心里常常引起一种深沉的愧疚，我觉得我的生命，是从另外一个生命那里抢夺来的。这种愧疚，促使我长久地成为一个人道主义者。”（《赎罪的话》）诗中“我”对地主家庭的背叛，是大堰河“爱”的品格的深深感染，也正是大堰河的痛苦活着而又悲惨死去的平生遭际，使他产生一种对被压迫生命的特殊敏感，并成为他诗中的灵魂。所以胡风在评论艾青时说：“艾青底（诗）使我们觉得亲切，当是因为他纵情地而且是至情地歌唱了对人的爱以及对于这爱的确信。”<sup>①</sup>

艾青的殉道精神与“爱”的情怀也同时来自于耶稣作为“人”的事迹感召。1936年圣诞节艾青写成了《马槽——为一个拿撒勒人诞生而作》一诗。诗并不带任何宗教崇敬地描述了耶稣诞生时，“圣母”马利亚作为一个失去贞节的女子忍受众人的叱骂，在寒冷阴暗之夜，在马槽中生下婴儿的故事。诗掩去耶稣诞生作为宗教圣迹的圣灵感孕、童贞女马利亚、天使显灵的神秘色彩，而着意表现了马利亚的坚毅和苦痛、被侮辱与被损害，渲染了马利亚对婴儿耶稣的期望与教导：

“今天起  
你记住自己是  
马槽里  
一个被弃的女子的儿子  
痛苦与迫害诞生了你  
等你有能力了

① 《胡风评论集》上册，第419页。



须要用自己的眼泪  
洗去众人的罪恶”。

诗在结尾突出地演绎了马利亚的教诲，一方面揭示出基督教作为一种穷苦人的宗教、“爱”的宗教的精神所在，另一方面则寄托了诗人的自我比况与自我教诲。耶稣的低贱出身与替众人谋求幸福的事迹，无疑给了这位由大堰河保姆的乳汁养大的诗人以灵魂的震撼与做人的启示。他说：“永远和那些正直、勤劳而又困苦的人群在一起，了解他们灵魂的美，只有他们才能把世界从罪恶中拯救出来。”“信任他们：那些跛行者、盲人、残废了的……那些穷人、负债者以及乞丐……那些卖淫的、窃贼、盗匪……信任一切不幸者，只有他们对世界怀有希望，对人怀有梦想。”<sup>①</sup>这些作为“人”的精神信仰，一直伴随着艾青走过坎坷的一生；作为诗人的美学理想，创造了他诗的真、善、美的艺术世界。

其次，无论艾青怎样地以远离宗教的目光去看待耶稣，耶稣对于艾青也已经成了一种精神形象，其神性生命已同艾青的人格本体即灵魂融合一体了。所以在艾青，有一种强烈的生命超越感。他说：“因世界充满欺诈、倾轧、迫害，而对世界留恋，因生之历程是无限的颠簸与坎坷而爱生命。”<sup>②</sup>这里生命的热爱表现为一种以自我的艰难前行去谋求世界“爱”的实现，生命的价值已超越了肉体的物质特性。这种生命意识对人生无疑是一种强大的行动力量。正如艾青自己所体验的那样：“具有信仰的虔诚，对人事怀着热望，对艺术怀着挚爱，在生活着的日子，忠实地或是恳切地，也或是倔强地、勇敢地说着话语，即使不是诗的形式也是诗。”<sup>③</sup>显然，在艾青看来，首先须求得一种崇高人格，亦即诗的人格，然后才能写成具有人格力量、生命力量的诗。所以他说：“高尚的意志与纯洁的灵魂，常常比美的形式与雕琢的词句，更深刻而长久地令人感动。”<sup>④</sup>

如果说基督教对艾青有过深刻影响的话，那么将这种影响看作是耶稣对艾青的影响或许更恰当一些。耶稣在艾青诗中是一个永恒崇高的意象，除了以上所说的《一个拿撒勒人的死》和《马槽》两首重要的诗以外，在其它一些诗中还能找到这一形象，如《病监》：

“我们都是拥抱着  
我们的痛苦的基督，  
我们伸着两片红唇，  
吮吻我们心中流出的脓血”；

还有《火把》：“照亮我们的/每一个都象基督一样严肃的脸”等等。对此，艾青说：耶稣“是对于‘诗人’的一个暗喻，一个对于‘诗人’的太理想化了的注解。”<sup>⑤</sup>朱光潜先生曾说：诗的最后“如果没有哲学和宗教，就不易达到深广的境界。”艾青的人格与诗格再次对朱先生这一美学概括作了最好的注解。

当然，在谈到宗教对艾青的影响时，应特别指出艾青对于上帝——耶和华表现出与对于耶稣截然相反的态度，这些在《鞍鞴店》、《给妹妹们》等诗中有明确的表示，如他在后

① 《诗论》，第175—176页。

② 《诗论》，第177页。

③ 《诗论》，第168页。

④ 《诗论》，第168页。

⑤ 《为了胜利——三年来创作的一个报告》，参见《走向世界文学》，第486页。



一首诗中说：

“神呀，宙斯呀，丘比特呀，耶和華呀，  
一切所谓‘万能的主’呀，都在哪里？  
为什么对人间的不幸无动于衷？”

其实，这并不能说明艾青的宗教意识上存在着一种悖论，倒是较为典型地反映了一大部分中国现代作家们宗教意识方面的一个重要特征，即他们大都不是由宗教意识而建立自己的世界观与人生观，而是由世界观与人生观而建立自己的宗教观，亦即他们大都由自己早已设定的角度去看待与接受宗教。这是当我们分析宗教对中国现代作家的影响时，应特别受到提醒的，别掉进了某一个陷阱。



## 结论：基督教影响中国现代文学的特点

### 一、文化意识的情感：基督教影响中国现代文学的特征

中国现代作家基督教意识的基本特征表现在宗教观念的世俗化、伦理化，宗教情感的人格化与“灵”的追求。

相对于基督教的基本教义，中国现代作家的宗教意识突出地表现为世俗化。基督教的教义，不同的派别有不同的解释，它们大多来自《圣经》以及圣徒们对《圣经》的解释。一般地说，基督教各教派信奉的教义有：第一，上帝论。相信“上帝”是创造和管理万物的主，超乎万物之外，又贯于万物之中，具有最崇高的本性和各种属性。第二，基督论。相信基督耶稣为上帝的“独儿子”，是“道”借马利亚由圣灵感孕，降世为人，即“道成肉身”：耶稣是完全的“神性”和完全的“人性”的统一体，是天父的启示者，宣传救世的福音，最后钉死在十字架上，为世人赎罪、复活、升天，将来还要再临，施行最后的审判。第三，人论。相信人为上帝按自己的形象所造，由身体和灵魂组成。人类始祖亚当，夏娃不听上帝的话，偷吃了“伊甸园”中智慧果，犯下了原罪，以至后来人一生就有罪。第四，救赎论。认为基督的生和死起了榜样的作用，感动世人悔罪归向上帝，提出“爱伊敌”，当人打左脸时把右脸也伸过去的忍辱感化世人、爱人主张。

#### 1、“上帝”形象的世俗化

“上帝”的概念是基督教的核心。在犹太教和基督教教义里，上帝是一种无限的存在，是不可言传的一种意念，正如如罗·蒂里希在《系统神学》中所说：“关于上帝存在（实存或生存）的问题，既不能问，也不能答。如果要问，这个问题就涉及到了那从本性上说是高于存在（实存或生存）的对象，因而答案不论是否定还是肯定的，都隐涵着对上帝本性的否认。肯定上帝存在（实存），同否定上帝存在（实存）一样都是无神论，上帝是存在本身，而不是一个存在者。”<sup>①</sup>上帝存在与否，对于中国作家来说，这是哲学家，神学家的事，既然有人创造了一个主宰一切的意象，不妨移来为文学所用。

在“五四”一代作家笔下，“上帝”是遍在的意象，如胡适《耶稣诞生歌》：“欢乐勿忘神之，/上帝之子天主主”。（《生命》一卷五册）；朱自清的《自从》：“自从撒旦摘了‘人间底花’，/上帝时常叹息，/又时常哀哭”（《诗》一卷二号），陈斯白的《质上帝》：“上帝啊！/世界既是你造的，/为何不造个尽善尽美的？”（《诗》一卷五号，徐雉的：《熄了的心灵之微光》中有“仁慈的上帝”、“永生的上帝”、“只有上帝晓行”。《黄金的石头》中有“万能的上帝”、“感谢上帝给我海洋深的爱情”（《诗》二卷一号）；徐玉诺的《哀求》：“神啊，/给我一杯奇异的浓酒吧！使我忘掉一切罪恶”，（《诗》二卷一号）。等等，这里“上帝”和“神”，虽然只是作为一种文学现象出现，但如果综合起来，他们却暗示出了一个完全而鲜明的基督教意义的“上帝”形象，透露出诗人们意识中认可的宗教概念。到二十年代中期以后，“上帝”作为一个特殊的文学意象在诗中大量出现，以新月派诗人为例，几乎每位诗人笔下都能找到“上帝”，如徐志摩的“上帝，我没有病，再不来对你呻吟！”

<sup>①</sup> 参见约翰·希克《宗教哲学》三联书店1988年版，第18页。



(《恋爱到底是怎么一回事》)、“上帝，我望不见你”(《“他眼里的你”》)、“纵然上帝怜念你的过错，/他也不能拿爱再交给你!”(《枉然》)；闻一多的“上帝许我纯钢的意志”(《答辩》)；邵洵美的“啊，上帝，我父，请你饶恕我!”(《花一般的罪恶》)；陈梦家的“直流泪，上帝知道我”(《再看见你》)、“但终究我是人我是上帝造下来”(《悔与回》)；方玮德的“上帝知道我来不是为着他”(《祷告》)、“我没有天，没有上帝，没有/那教我低头求救的神灵。”(《悔与回》)。

在另两位具有不同风格和社会价值观的诗人胡也频和李金发的诗中，前者十二首诗中有“上帝”意象，后者三十四首诗中有“上帝”意象。在他们两人的这些诗中，“上帝”并不是以一种宗教上的精神形象出现的，而是以一种文学意义的情感形象出现的。所以，诗中“上帝”有时是被祈祷和赞美的严肃形象，有时则是被诅咒或怨诽的对象。如胡也频的“赞颂毁灭，谪贬上帝。”/((悲愤))、“我亦无须乎上帝。”(《苦恼》)“上帝以饿狼之心，/贻给人间的强暴……”(《一个时代》)、“向势利作揖，正是上帝的意旨!”(《投赌》)“宇宙间惟有你是万能，/但所有的罪恶也从你的心中播种。”(《死亡坚决》)李金发的“多情之上帝全聋废了”(《生之疲乏》)、“上帝在胸膛里，/如四周之黑影。/不声响的指示，/遂屈我们两膝”(《上帝》)、“若干年前诗人想杀上帝，/若干年后上帝杀了诗人”(Tannhanser的诗人)。其次，就是作为被祈祷和赞美的严肃形象，也不象冰心早期那些赞美诗中的“上帝”形象充溢着诗人的虔敬之情。如同是表现万能的上帝，李金发的《印象》中写道：“在不可数之年月里，上帝给我们同一之睡眠，爱慕，花香，月夜，秋色，从没办法把他们勾留在生活的永久里，如今橡林多由灰变紫，我感到战悚在心头。”而冰心在《夜半》一诗中写道：“上帝啊！你安排了这严寂无声的世界，从星光里，树叶的声音里”，前者表现的是无能留住美好时光里对造物主的哀叹，而后者则表现的是置身于美好的时光里对造物主的赞叹，其触景生情的基点是一样的，而情感的归结点并不一样。再次，在现代诗歌中，“上帝”一词常常已失去宗教本意，如李金发的《多少疾苦的呻吟》中写道：“上帝将教我走人间之沙漠/但无与你辞别的勇气。……我们正在上帝手里活着。”《我求静寂……》中说：“我们在生命上退让，/在死里进攻。/甜蜜之年岁，/尽由上帝手里拿来。”这里“上帝”实指代着人生一种命运。《你还记得……》中说：“上帝何以有年月日的设置，使我们的记忆有新旧的层次”，这儿“上帝”则指代着一种规律。胡也频的《一尊想像》中说：“仅她的眉梢，/已是我整个上帝”，“上帝”则指代一种偶像等等。

“上帝”形象在文学中的世俗化，本质上是宗教观念的淡漠，或说是一种缺乏情感投入的空洞宗教概念。其原因对于中国作家们来说是复杂的。其一，就基督教本身而言，如陈独秀所说：“因为近代历史学，自然科学，都是异常进步，基督教底‘创世说’、‘三位一体说’和种种灵异，无不失了威权”。<sup>①</sup>即科学的进步，人们对超自然力量越来越清醒的认识，思想意识中“上帝”形象便越来越失去神圣色彩。其二，二十世纪中国知识分子作家们面临的基督教时代，已是一个尼采宣布“上帝死了”的时代，这倒不是尼采认为“上帝死了”，而是尼采敏感到基督教“上帝”只是一连串的伪造谎言累赘而成的现实。其三，如梁漱溟所说，中国人是世界上唯一淡于宗教，远于宗教，“非宗教的民族”(《今天我们应当如何评价孔子》)传统文化对中国作家绝对有潜在影响，“万民之父”“万汇之主”的基督教“上帝”概念难免演变成“天”“道”而已，即如张爱玲在《中国人的宗教》中所说的：“中国知识分子的‘天’与现代思想中的‘自然’相吻合，伟大，走着它自己无情的路，

① 《陈独秀文章选编》(上册)第483页。



与基督教慈爱的上帝无关。”<sup>①</sup>

## 2、“耶稣”形象的世俗化

相对于“上帝”情感的淡薄而言，基督教耶稣的形象对中国现代作家的影响的巨大的，这是一种具有深刻寓意的现象。就基督教自身而论，现代世俗的基督教神学揭示：一个人信仰上帝，不在于接受那些正统的教条，而在于接受耶稣的人格伟大。<sup>②</sup>现代作家林语堂的基督教观正是建立在这层意义上的，他说：“上帝已不再是虚幻的，它已人耶稣基督身上具体地表现了出来。这就是宗教，完整而纯粹，绝对不是一种假设。”<sup>③</sup>其实这是中国现代作家一种普通的宗教观，鲁迅的《复仇（二）》、冰心的《天婴》《髑髅地》、徐志摩的《卡尔弗里》、艾青的《一个拿撒勒人的死》《马槽》、茅盾的《耶稣之死》等，耶稣被脱去了神学外衣，也被舍弃了“奇迹”的神秘（当然冰心的诗有些例外，其实冰心后来在回忆中学生活时仍认定耶稣是一个穷苦匠家庭的私生子），而作为一种具体人格被不同侧面地表现。在鲁迅的笔下，耶稣是一个孤独而悲哀的先知者和革命者；在徐志摩诗里，耶稣则是一个受人爱戴却被贪利小人犹大出卖的不幸者；在艾青诗里，耶稣是一个“要救人的，如今却不能救自己”的遭难的“人之子”；在茅盾的笔下，耶稣则是一个“要砍掉一切不结好果子的树木”的木匠的儿子。

耶稣显然是作为一种献身人格和爱的人格被中国作家们接受的，并且成为中国现代作家接受基督教影响的思想基础。陈独秀早在一九二零年的重要文章《基督教与中国人》中就指出，要将我们从堕落、冷酷、黑暗、污浊坑中救起，建立对抗封建伦理纲常的新信仰，就是耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感。他说：“我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教仪，也不用籍重什么宗派，我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高、伟大的人格和热烈的、深厚的情感合而为一。”<sup>④</sup>这里陈独秀所希望的，其实正是中国现代作家基督教意识的最显著特征。

那么，耶稣影响现代作家的人格，情感是什么呢！陈独秀指出是：（1）崇高的牺牲精神；（2）伟大的宽恕精神；（3）平等的博爱精神<sup>⑤</sup>。中国现代作家自我塑造的人格与作品中张杨的艺术情感，正是这种耶稣的人格和情感。

## 3、宗教情感的伦理化（一）：“爱”的人格

许地山和冰心是中国现代作家中受基督教影响最深的作家，他们终生都在以自己的人格与艺术热情播种“爱”的福音，老舍、巴金、曹禺身上几乎有着同样一种保罗式的使徒精神，老舍背着破旧立新两个“十字架”走过自己炼狱似的一生，巴金终于钟情于“人道”而自我真诚，曹禺则终生都在感悟人生与“主宰”的神秘而烛照人世生命意识的黑暗。诗人艾青更是自我践行着“这个揭示众生之苦恼——挨得了执鞭者的嫌忌，持有刀枪者的愤恨”而“最坚决地以自己的命运给万人担戴痛苦”的殉道品种。“爱”的人格在鲁迅身上是最难理解的，他早在《我们现在怎样做父亲》中自我肯定：“我现在心以为然的，便只是‘爱’”。到二十年代中在与许广平的“心交”之中，仍然抱定“将血一滴一滴地滴过去，以饲别人”的“爱”的人格追求。但鲁迅的怨恨、报复与愤怒却比谁都凶狠。对此，刘小枫认为“这种基本怨恨和报复的人道主义精神不是把人类看作这一动动中的爱的直接对象，

① 《天地》第13期，1994年10月1日版。

② 尹大贻《基督教哲学》，四川人民1988年版，第386页。

③ 《林语堂自传》，河北人民1991年版，第172页。

④ 《陈独秀文章选编》上册，第486页。

⑤ 《陈独秀文章选编》上册，第487-488页。



而只是朝所恨的东西打出去的一张牌而已。”<sup>①</sup>这大概就是说鲁迅的“爱”实际采用“恨”的形式。按照拉纳(Karl-Rahner,1904-1984)神学的观点,现代作家们都扮演了一种《匿名基督徒》的角色。拉纳认为,基督教的普遍要求乃是:做基督徒即明确地做人,而真实地做人即是匿名地做基督徒,其表现在于具有生活的勇气,正真、信赖和挚爱。显然,我们将中国现代作家在耶稣人格感召下表现出的自我人格塑造,描绘成一种匿名的基督徒是合适的。

“爱”的精神及与密切相关的人道主义精神是基督教影响现代文学家尤深的一面。耶稣是最基本人格就是他的至善至爱,这对于寄望于从人性的改善上来谋求振兴民族和改造社会的中国知识分子和现代作家,尤其是五四一代作家来说,是一种极大的诱惑。李大钊在五四新文化运动中明确提出:“精神改造的运动,就是本着人道主义的精神,宣传‘互助’、‘博爱’的道理。”<sup>②</sup>中国现代文学对“人的自觉意识”呼唤,正是从李大钊开始的。他说:“我们现在所要求的是个解放自由的我,和一个人人相爱的世界。”<sup>③</sup>这里不仅“解放自由的我”与“在上帝面前人人平等”的近代基督教人相关联,其“人人相爱”的口号也显然具有基督教的启示。基督教主张用宽恕、顺从、忍耐、受苦来消除社会罪恶,用仁慈、博爱拯救社会、改造社会,成为现代作家普遍的文学主题追求,且不说鲁迅得笔下夏瑜是否表现了十字架前的耶稣的仁爱感化,冰心的诗文小说无疑饱满着汨汨滔滔的“爱”的情流、亲切切的“爱”的赞语,点点滴滴的“爱”的故事;许地山笔下,尚洁的宽恕与爱的感化,惜官的“恒久忍耐”与“凡事盼望”、玉官的“兄弟姐妹要彼此相爱”的说教,巴金《田惠世》表现主人公“要把他的同胞们从苦海中拯救出来”的献身精神等等,无不是一种“爱”的精神投注。就人性和本质需要而言,“爱”的情感无疑是最美好的情感与理想,这决定了现代“爱”的文学的自在价值;就现代文学产生背景而言,博爱同民主、科学精神一起,成为五四时代最基本的社会理想。而“爱”的精神更突出地成为现代作家追求与表现的主题,因此,郁达夫的《薄奠》所表现的知识分子的爱感,许地山《春桃》所表现的劳动人民的爱感,成为现代文学人道主义两类基本的价值取向。但无论中国现代作家们的“爱”感怎样表述,都难免是悲剧性的。这正如美国现代著名基督教神学家 R·尼布尔所说:人类生活的最高理想——爱的理想——既不能放弃,又无法完全实现,这正是人类的悲剧性现实。<sup>④</sup>

中国现代文学对人的价值、人格尊严的关注,有着鲜明的基督教启发前因。这突出地表现了周作人的“人的文学”创作思想、巴金的人道主义、许地山宗教救世主义的创作实践中。给中国现代文学带来深远影响的周作人的“人的文学”观直接来自宗教意识。周作人主要接受了路得宗教改革后的基督教影响。他强调人的尊严与价值,将人的精神个性提高到至上的地位,同时高倡“以爱智信勇四事为基本道德”的人格观,肯定人的灵肉统一的生命意识,进而肯定信仰的意义而批判国民的游戏人生、玩耍生命,主体精神萎顿,苟安、麻木、卑怯的劣根性。巴金直接接受五四文学“人”的精神启发,他的早期小说基本上是表现“信仰”的人格力量及其对社会变化的意义(虽然巴金将宗教信仰的彼岸世界变成了此岸世界)。此后逐渐转向于表现“觉新”与“鸣凤”这两类不同社会地位的人的精神苦难,反复呈示泼洒爱的甘霖须付出沉重的代价,而人间恰恰太饥渴于“爱”的主题,这

① 《拯救与逍遥》第416页。  
② 《少年中国》第一卷第3期。  
③ 《每周评论》第29号。  
④ 参见《读书》1989年1期。





成为巴金人道主义宗教的诱因与本质，而巴金满溢着人道主义的创作也成为中国现代文学宗教意识的代表之作。许地山的创作自始至终都在作宗教对人性影响与改善以拯救社会的思考。《缀网劳蛛》宣扬一种无为的“有所为”，不争的“有所争”的忍耐、宽容精神；《商人妇》渲染一种在绝望中寻求希望的坚韧精神；《玉官》则声张一种“人和人都是兄弟姐妹，要彼此相爱”的宗教救世主义。许地山小说宗教意识最强，留给我们成功与失败的教训也多。许地山的宗教哲学虽然提倡一种英雄人格救世说，而他的小说实际表现的却是一种贫民人格自救说，他为被侮辱与被损害者指出一种宽容、忍耐、奋斗向上的自主命运的生活道路。比较来说，许地山以人人自我超越来达到普渡众生的社会理想，要比巴金表现不能自主命运者的同情其现实意义更深一层，宗教色彩也更浓一些。

#### 4、宗教情感的伦理化（二）：道德批判

就宗教与道德的关系而言，世俗观点认为，宗教是一种道德的理想境界，而宗教观点认为，宗教是道德的源泉。这带给我们的分歧在于，《旧约》中摩西十诫本来是人类初民基本社会道德规范的一种概括，而犹太教——基督教却将之说成是上帝耶和华在西奈山上从烈火中现身说法，亲自向摩西颁布，与犹太人约法的永恒律令。到基督教——《新约》中更将耶稣看作上帝之子，道成肉身，传福音，行善事，教化世人，以其尽善尽美的道德行为树立了为人的伦理标准。宗教对人的道德约束力与灵魂升华作用表现在，当信仰者自己意识到道德行为有不合于教义规定和神灵旨意者，就将产生出一种对神灵审判的畏惧感和羞耻感；而当其自觉到道德符合于宗教道德规范时，也会产生获得神宠或神合一的神秘感。基督教给中国现代作家道德批判带来一个独特的领域，汪静之的小说《耶稣的吩咐》直接以基督教道德进行社会批判，小说以《约翰福音》中耶稣对行淫妇人处置的吩咐：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她”为题记，讽刺批判了满嘴仁义道德、满肚子男盗女娼的封建礼教卫道士的丑恶嘴脸。曹禺的《雷雨》淋漓地展示了周朴园的道德堕落与人性沦丧及其醒悟悔罪至最后皈依宗教的心态。如果说这种道德批判还更多地停留在世俗层次的话，那么郭沫若的《落叶》、陈梦家的《悔与回》等作品展示的自我道德批判更具有圣气灵光色彩，前者表现菊子“想到了自己是罪恶深重的女子，便有着不可名状的恐怖压迫我的身躯”的悔罪心理，后者则直接抒发“我是上帝造下来，/受着试探无穷的诱惑，把自己/一颗宝贵的纯正的心，不小心的/让色淫的火烧坏……”的诗人自己的忏悔情感（对于忏悔情感下文还有专述）。

道德批判最具力量的还是那些直接批判教徒的非宗教小说。宗教伦理学认为，人主要有三种主要的罪恶，即感觉灵魂的罪或淫欲；理智的罪——自命不凡或自我吹嘘；精神本身的罪——贪权，<sup>①</sup>但对于宗教信仰者来说，这些罪已不是三个，因为就基督教道德律则“爱主”、“顺从”、“忍恶勿抗”、“爱人如己”等而言，人的任何一种罪恶都可能不止触犯了一条宗教道德律令，这便是宗教徒的伪善更易让人敏感，宗教道德批判对人性败坏的鞭挞更为深刻有力的原因。张资平的《爱之焦点》公开抨击教会中的人“都是徒坏盘外面的伪善者”、“为自己隐恶扬善的假道学先生”；《上帝的儿女们》淋漓尽致地揭露善男信女们的人欲纵横、道德堕落的灵魂虚伪性。另一位三十年代重要的非宗教作家萧乾在谈到自己的非宗教小说时说：“除《皈依》而外，我对中国伪善者的愤怒超过恨那些外国人。”小说《鹏程》里的每一个教徒都是伪善者。而在老舍的笔下，有一个明显的恶徒形象系列，其批判与讽刺的触点也在于他们的虚伪、欺骗、贪婪、傲慢等。对于中国现代小说批判这一独特现象，

<sup>①</sup> 参见刘小枫主编《二十世纪宗教哲学文选》上册，第588页。



美国学者路易斯·罗宾逊有极深刻的揭示，他说：“中国作家直接或间接地参照耶稣的行为标准来指出基督教徒行为的矛盾，并进而指出基督教自身的矛盾。这一创作方法是二十世纪中国小说对现代中国文学发展的独特贡献。”

#### 5、“灵”的追求（一）：自救与救人

田汉说：“你们虽不必在甚么 Church 的中间去礼拜甚么 God，你心神中间，岂可不虔奉一个 God？”<sup>①</sup>可以说这是“五四”一代中国知识分子、作家普遍的宗教心态，它表现为从精神的和伦理的层次接受基督教，他们或从基督教中汲取“爱”的哲学，或从基督教中获得使自我精神平静而充实的理性；但有一点是共同的，即变宗教的目的为手段。这表现在，他们对于自我，提倡宗教，其目的不是通过神秘的宗教体验，获得与上帝同在的“最高幸福”，不是为了通过信仰宗教来解脱自我的和民众的不幸和苦难，而更多的是借用宗教净化情感，增强与苦难和黑暗作斗争的勇气。我们从闻一多、许地山等的宗教观中能强烈地感到这一点。闻一多说：“往往有人说弱者才需要宗教，其实是强者才能创造宗教来扶助弱者，替他们提高生的情绪，加强生的意志。就个人看，似乎弱者更需要宗教，但就社会看，强者领着较弱的同类，有组织的向着一个完整而绝对的生命追求，不正表现那社会的健康吗？”<sup>②</sup>对于国民一面，张扬基督教义中的有益的伦理内容，培养“美与宗教的情感，纯洁而深入普遍我们生命源泉底里面。”<sup>③</sup>另一方面，为反对封建专制，提倡“平等”和“爱人”等新伦理道德，使之与科学与民主鼎足而立，形成五四文化启蒙系统。所以，从宗教教义中涉取有价值的伦理内容，重视精神的作用和以精神启悟、打通人心影响的方式，是中国现代作家的精神追求，也是中国现代文学宗教意识的表征。

#### 6、“灵”的追求（二）：忏悔意识

源于基督教“原罪论”的忏悔意识被现代作家作为一种人格美而普遍接受。就其意识前提而言，五四时代的忏悔意识更多地表现为一种文学精神。陈独秀提出“当此除旧布新之际，理应从头忏悔，改过自新”以“新民族”<sup>④</sup>如果说陈独秀是从全民族的精神更新需要出发高倡“忏悔”的话，那么鲁迅则首先从知识分子自我忏悔，以承担起民族更新的责任。《狂人日记》张扬的突出精神之一就是“非人道”的社会承认自己也负有“罪孽”的责任。郭沫若的《天狗》和《凤凰涅槃》等诗中的强烈自我更新欲望也正在于其强烈的自我罪感。郁达夫最敏感于人生痛苦，为排遣痛苦而自虐式地去“犯罪”，然后又呕心沥血地忏悔，其灵魂的真挚与自洁让人肃然起敬。而曹禺《雷雨》剧本结构上就可以看作是罪恶制造者周朴园的忏悔自白记录。

当然，这里应该指出的是，中国现代作家的忏悔意识与基督教的忏悔意识是对应的，但也绝非完全同一的。基督教所宣扬的原罪与救赎，都是基于人对自己的屈辱、人无限地贬低自己，感到自己的无能和无权，而后产生对上帝的服从，祈示上帝的宽恕与惠赐。总之，它是人的爱虐欲望的变相表现，人感到有罪，于是祈求神赦罪，人感到孤独，缺乏安全感，于是在对神的依赖中获得假想的满足。忏悔，对于中国现代作家，则是一种自我更新欲望。1920年1月26日郭沫若给宗白华信中说，忏悔是为了抖脱我裹着的阴云而开展希望。<sup>⑤</sup>忏悔，对于中国现代作家，也是一种正视民族弱点的理性批判精神，是对旧文化传

① 《少年中国》第二卷第8期。

② 《闻一多全集》第三卷，人民文学1982年版，第478页。

③ 《陈独秀文章选编》上册，第485页。

④ 《独秀文存》卷一，亚东图书馆1923年版，第293页。

⑤ 《三叶集》第44页。



统的反叛，这一点在鲁迅身上体现得最为明显。忏悔，对于中国现代作家，更突出地表现为一种个性主义，即如勃克维奇所说的“对自身批判（甚至咒骂）不止，恰恰却披露了对‘我（自己）’以及‘我的（附属物）’的一种无以复加的关切”。<sup>①</sup>这一方面，我们从郁达夫的小说和鲁迅的《野草》及《两地书》中不难感到。

对于中国现代作家的忏悔情感，我们至少应该肯定两点：其一，它非属于基督教的，而是属于基督教意识的；其二，忏悔意识与其被说成是整个现代文学的特征，不如更确切地说是五四文学的显著特征。

### 7、“灵”的追求（三）：祈祷情感

祈祷，对于中国现代作家尤其是现代诗人，决非是一个宗教语词的时髦，而是一种灵魂的诱惑。

祈祷情感，是现代作家最具基督教色彩的一隅。从基督教而论，祈祷是一种“圣灵”的本质体现，即“上帝在我们心中做工并把我们的整个存在提升到上帝身旁的一种行动。”<sup>②</sup>朱维之先生在《基督教与文学》一书中从表现内容考虑将祈祷文学分为四类，即赞叹感谢、痛哭哀求、静心默想、心神契合四类，<sup>③</sup>我们完全有理由从以上几个方面来归结现代文学中的“祈祷”作品，比如将冰心的《晚祷（一）》归为第一类，梁宗岱的《晚祷》归为第二类，冯至的《艰难的工作》归为第三类，冯至的《蝉与晚祷》归为第四类等等。

冰心的《晚祷（一）》在一片宁馨静谧之中“深深叩拜——万能的上帝”！“织了明月的光辉，/ 做我智慧的衣裳，/ 庄严的冠冕，/ 我要穿着它，/ 温柔地沉静地酬应余生”，希望“做圣洁的女儿，光明的使者”，诗中“酬应众生”“作圣洁的女儿”透露出诗人“灵”的追求意愿非常鲜明。这种更多地表现为人格自洁的“灵”的追求，是现代作家们极普遍的宗教价值取向。如周作人的《对于小孩子们祈祷：“请赎我的罪罢，——/ 我不能到那里去了，/ 并且连那微茫的影子也容易望不见了罪。”<sup>④</sup>梁宗岱的《晚祷》：“我只含泪期待着——/ 祈望有幽微的片红 / 给青暮阑珊的东风 / 不轻意的吹到我的面前：/ 虔诚地，轻谨地 / 在黄昏里忏悔的温光中 / 完成我感恩的晚祷。”方玮德的《祷告》：“今年这祷告该是我一人的份，/ 每个记忆砌成我怨恨的虔诚；/ 上帝知道我这次来一半为了他，/ 可是他说：‘好，我并没有错做人！’”这里无论是祈求赎罪，还是祈求感恩，还是自白忠贞与虔诚，都突出地表现为诗人灵魂净化的渴求。

如果说祈祷是一种灵魂与自身的独白的话，那么祈祷情感情感的萌生首先意味着一种灵魂的觉醒。冰心的《晚祷（二）》与其说是在呈示一个“光明”启示的哲理，莫若说是在呈示诗人纵然秋风、枯叶、宇宙晦冥，人物销沉，而自己不屈不挠的仰望光明的心志。从这首诗和《晚祷（一）》中的“只刚强自己 / 保守自己”我们明显感到祈祷是个人主义的。不过，在中国现代诗中，也有非个人主义的“伟大祷词”，最突出的莫如闻一多的《祈祷》：“请告诉我谁是中国人，/ 启示我，如何把记忆抱紧；/ 请告诉我这民族的伟大，/ 轻轻地告诉我，不要喧哗！”朱维之先生指出：“古来伟大的祷词，大抵是从高华的欲望中发出来的：（一）求生活正路底指引；（二）求国家民族底繁荣；（三）求人间天国底实现。”<sup>⑤</sup>那么，闻一多《祈祷》的深义是不言而喻的。

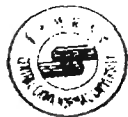
① 《美国式自我观的清教根源》引言。

② 《二十世纪宗教哲学文选》上册第 599 页。

③ 《基督教与文学》第 174 页。

④ 参见钱理群《周作人传》第 247 页。

⑤ 《基督教与文学》第 182 页。



在以上这些祈祷诗中,无论是梁宗岱的《晚祷》直呼“主啊”,还是闻一多的《祈祷》隐去了“主”的呼告,其宗教情感都是明显的,但激起我们追思的是,这些并非基督徒的现代诗人们何来“祈祷”尤其是“晚祷”情感。就宗教心理而论,祈祷是一种自发的感情,是一种说不清的神秘,但就现代诗人而言,祈祷一方面来自诗人的人格灵修需求,如冰心、梁宗岱;一方面来自诗人灵魂的孤寂、人生悲观与情绪的敏感,如冯至。冯至的散文诗《蝉与晚祷》<sup>①</sup>显示了知识分子灵魂孤寂而自我祈祷以求超越尘俗的典型心态。诗由蝉声感发,然后在—幅《晚祷》画前沉默:“先望着画中的晚霞。后集中于那两个虔诚的青年,渐移于远处礼拜堂的钟声,同那高耸的塔尖了!……他不知是睡是醒,忘掉了一切,四周充溢着‘涅’( Nirwana) 气味……”<sup>②</sup>这里渲染出一种强烈的寂寞——祈祷——灵魂飞升(涅)的宗教境界,而填补的是一种强烈的自我孤独感。

“五四”一代知识分子,在人格意识的新思潮中被唤醒,却又为污浊的社会所不容,只好退回内心,从寂静中,从沉默中,寻求一种倾听,一种理解。此时,祈祷,对于中国诗人是一种再好不过的精神之园。正如刘小枫所说:“祈祷当然不是对苦难的掩盖,而是在苦难中向神灵祈求送来神圣的祝福;因而,祈祷总是响应处于受难的不幸中的人灵在悲惨的阴暗迷离中的苦苦吁求,……如果诗不是祈祷,还能是别的什么呢?”<sup>③</sup>

祈祷情感,作为现代作家人格灵修的一种典型体现,是最具宗教色彩的。海德格尔曾说:“灵魂流浪着走向傍晚的土地,这块土地由孤寂的精神统治,由于这种精神,他又是‘宗教’”<sup>④</sup>但无论怎么说,祈祷终究是一种灰暗的情感。

## 二、启蒙到“精神还乡”:基督教影响中国现代文学的轨迹

中国现代作家的基督教意识,大致经历了三个阶段:表现为“自由、平等、博爱”的“五四”基督教文化启蒙阶段,由反对帝国主义引起的二、三十年代基督教阶段;三十年代末至四十年代中部分知识分子对现实政治的失望而再生的宗教救世主义阶段,三个阶段构成一种起伏的波浪式曲线。三个阶段始终为一条红线所贯穿,即基督教文化估量始终服从于民族主义。究其原因,正如许纪霖在《中国现代化史·总论》中所说:“当鸦片战争之后,中国被迫打开锁闭的国门向世界开放以后,逐渐认识到中国不过是多元世界中的一个有限的政治实体,这就萌发了现代政治意义上的民族主义。而这种民族主义随着亡国灭种危机的加深也不断强化。在现代中国的变迁过程中,民族主义成为现代化的最有效的社会动员,成为凝聚人心、整合社会意识形态的象征。”<sup>⑤</sup>

### 1、基督教与启蒙

五四时代:“睁眼看世界”的文化先驱者们一眼就看到了作为西方“自由、平等、博爱”精神背景的基督教的文明价值,看到了基督教“信、望、爱”的本质形式对“缺少情感”的中国人精神的巨大强心作用。鲁迅早期著述如《摩罗诗力说》和《破恶声论》等文,首估希伯来文化“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”,肯定“希伯莱之民,大观天然,怀不思议,则神来之事与接神之术兴,后之宗教,即以萌芽。虽中国志士谓之迷,而吾则谓此乃向上之民,欲离是有限相对之现世,

① 杨义将其视为小说,本文不从。

② 《浅草》第一卷第三期第134页。

③ 《拯救与逍遥》第489-490页。

④ 《二十世纪宗教哲学文选》下卷第1280页。

⑤ 许纪霖、陈达凯主编:《中国现代化史》第1卷,上海三联书店1995年第一版,第7页。



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。”<sup>①</sup>陈独秀则从建立新文化的角度，大胆提出“要把耶稣崇高的、传大的人格和热烈的，深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”<sup>②</sup>李大钊则从人道、伦理一面提出：“我们现在所要求的是个解放自由的我，和一个人人相爱的世界”，到周作人提出“人的文学”主张，基督教意识由浅入深地渗透到五四文化先驱者们的文化思想、人格精神、文学思想之中，二、三十年代的重要作家鲁迅、周作人、胡适、郭沫若、郁达夫、冰心、许地山、茅盾、庐隐、穆木天、徐志摩、闻一多、沈从文、老舍、巴金、曹禺等，都无不是在这一时代培养了自己深厚的基督教文化修养。就这些作家尤其是五四一代作家来看，他们大多首先是以一种文化人、思想者姿态出现，这使得他们能从文化史的角度看待宗教、基督教，并敏感到西方文学史上基督教意识对文学崇高精神境界的巨大影响。正是在一种宏观的文化意识前提下，基督教意识被投注到了艺术观和文艺创作之中，从而使中国现代文学的最初时代呈现出精神最深广的一幕。

## 2、反帝与反教

反宗教、反基督教是西方文化渗入的附属品。1920年罗素到中国讲学，主要传播的是现代社会不需要宗教的思想。近代基督教本来就是在不正常的文化交流中传入中国的，借侵略的武力强行灌输成为主要途径，加之基督教作为外来文化与传统文化的冲突，非基督教的潜流愈往愈盛。世界基督教学生同盟主席穆德认为“中国是他与反基督教运动斗争的重要地点”，因而决定于1922年4月在北平清华大学举行世界基督教学生同盟的第十一次大会，以此来平息中国青年的反基督教情绪，不想反而弄巧成拙，这次大会成了点燃非基督教运动的导火线，非基督教很快从清华、上海的学生运动演变成全国性的政治运动，延续达六年，而余波及三十年代。无政府主义者，国民党人都投入了这一运动，共产党人更是从反对帝国主义和促使民族觉醒方面作积极导向。恽代英在《反对帝国主义文化侵略》一文中指出：“我们反对文化侵略，是反对帝国主义软化驯服中国民众的阴谋，我们并不是说反对那些在帝国主义软化驯服手段之下的中国民众，如一般教徒，教会学生。”陈独秀则很快对过去的观点作出修正：“博爱、牺牲、自然是基督教教义中至可宝贵的成分，但是在现在帝国主义资本主义的侵略之下，我们应该为什么人牺牲，应该爱什么人，都要有点限制才对。”<sup>③</sup>

非基督教运动，难免给中国作家们带来影响，一方面，曾对基督教有好感的作家们，将情感隐退内心；另一方面，作家们也开始敏感于基督教的黑暗面。反映在文学创作上，一是出现大量非宗教性作品，比如老舍的《老张的哲学》、张资平的《上帝的儿女们》、胡也频的《圣徒》、萧乾写于三十年的《鹏程》、《参商》等，直接揭露教会黑暗，反映教徒的恶行秽德。如果说以上这些小说还只是客观现实生活的描摹，并不带有主观的非宗教动机的话，那么老舍的《二马》，郭沫若的《双簧》、萧乾的《皈依》以及臧克家的《罪恶的黑手》等作品直接将非宗教纳入反对帝国主义政治侵略，文化侵略的重大主题之内，其非宗教的意义是非常积极的。

## 3、宗教意识回归

三十年代后期到四十年代中，早在五四时代接受过基督教影响的作家，重新回到宗教这个人类的“精神家园”。在他们的笔下重新出现基督教意识的作品。如冰心的《我的学生》

① 《鲁迅全集》第八卷，第27页。

② 《陈独秀文章选编》上册，第484页。

③ 《基督教与基督教会》，参见《陈独秀文章选编》上册。



以早年燕京大学生活为背景,表现一个基督式人格的成长:巴金的《田惠世》、许地山的《玉官》直接塑造基督教徒人格;茅盾的《耶稣之死》、《参孙的复仇》,宗教故事蕴含着政治寓意;老舍的《四世同堂》则表现了钱默吟这样的基督式的人格等等,这次非一种简单偶然的现象。走进这些作品的意识深处,我们触感到的是这些作家的滚烫的“心”。冰心描写“我的学生”从一个富家女子转变成为一个“能忍受巨大贫穷和辛劳的革命人士”,巴金的田惠世作为基督徒,“并不是使其自身进入天国,而是要把他的同胞们从苦海中拯救出来,”老舍笔下的钱默吟并非基督徒,但却“简直象钉在十字架的耶稣。”这些作品想揭示的最明显不过的主题是,一种崇高的基督品格,或许更能拯救民族、社会。

这种宗教救世意识,产生于民族斗争与阶级斗争如火如荼的时代,看起来很不合时宜,也显得政治意识幼稚,但对于中国作家却是一种严肃的精神追求。当闻一多提出一个民族的振兴,必须树立一种真正的宗教精神时,是建立在对中西文化比较的基础之上的,他在一九四三年十一月二十五日给臧克家的信中说:“近来我在联大的圈子里声音喊得很大,慢慢我要向圈子外喊去,因为经过十余年故纸堆中的生活,我有了把握,看清了我们这民族、这文化的病症。我敢于开方了。”宗教救世,显然就是他开的“药方”之一。其实,这一批创造了五四文化传统的知识分子作家,大多远离于直接的民族斗争与阶级斗争,而这种远离恰恰驱使他们超越于阶级集团的政治层次,而更多地从道德、心理、人格等人的自我层次思考社会变革与拯救民众的途径。再者,中国作家们虽都未皈依基督教,但基督教概涵的人情世界的最高准则与永恒真理等积极面,给中国作家自我人格带来深刻影响,其社会理论正是其宗教意识的投入。

### 三、文学与宗教契合:文学永恒价值期待

宗教的命运如何,对于人类来说,实在还是很难预料的。就目前来看,否定宗教,是一种可怕的虚无主义。就宗教与科学的关系看,科学家们不一定相信“上帝造人”、“耶稣复活”等神话奇迹,但科学家还不能解释一切自然界的现象,也不能解答人生的许多问题。爱因斯坦曾写过《科学与宗教》的文章,他对现在一般宗教提出了严肃的批判,认为今天宗教领域同科学领域之间的冲突主要来源于人格化上帝这一概念,而且这种操纵自然的人格化的上帝很难被科学真正驳倒,因这种教义总是能够躲进科学知识尚未插足的一些领域里去,但宗教代言人的这种做法不仅不足取,而且也是要被人所摒弃的。与此同时,爱因斯坦又郑重指出:一个有宗教性志向的人,是在尽其最大能力从自私欲望的镣铐中解放出来。他沉浸并执着于超越个人价值的思想、感情与抱负中。科学只能断言“是什么”,而不能断言“应当是什么”,在科学的范围以外,各种价值判断仍是必要的。宗教的作用与科学是可以互补短长的。<sup>①</sup>

再就宗教与现代社会生活而言,正如艾略特所肯定的:“如果没有一种共同信仰,一切民族都紧密地聚合在文化中的任何努力,就都只能产生某种统一的幻想。”<sup>②</sup>无论是对于一个民族、国家、还是对于全人类,宗教的这种意义都还是存在的。宗教的这种经久的魅力在于它的人性本色。恩格斯说:“只是由于一切宗教的内容是以人为本源,所以这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重”。<sup>③</sup>就人性本质而言,每个人都有人格化的“神”或

① 参见: A·Einstein: Cosmic Religion, with Other Opinions and Aphorisms, 1931.

② 《基督教与文化》第161页。

③ 《马克思全集》第一卷第651页。



“权”的需要，以这作为心灵的依托。难以想象有多少人能在一个冷漠、无穷、神秘的宇宙中无依无靠地忍受得住心灵的寂寞。亚·泰纳谢说：“宗教，这是文化发展的必然阶段。由此人才开始形成其自我意识，虚妄地认识着自己、自己的力度，填补着自己的软弱和自己的历史局限性”。<sup>①</sup>其实，只要外部世界的压力（尤其是越来越沉重的社会压力）的存在，宗教就不仅难以消失，相反会越来越多地占据人们的精神世界，法国社会学家和哲学家杜尔克姆（Durkheim Emile, 1958-1917）甚至认为，只要有人存在，宗教亦将存在，因为在宗教中，社会使自己神圣化。<sup>②</sup>就是说只要社会的不平等与贫病还存在，宗教就仍会以虚幻的花杂伴随人们的痛苦。因此，当人在受到自然和社会异己力量的支配而无力主宰自己时，当人对自己命运的焦虑和对自身利益的获得渴望时，宗教都是烛照黑洞的希望之光。而基督教无疑是黑暗中最闪亮的希望之光。恩格斯在论述基督教成为世界宗教的原因时说：“基督教又通过它的创始人的牺牲，为大家渴求的，摆脱堕落世界获取内心得救，获取思想安慰，提供了人人易解的形式。”<sup>③</sup>1947年9月25日《消息》刊登《基督教学生运动与学生运动》一文，认为基督教所追求的仍是宇宙的永恒真理，此永恒真理不但在宇宙中表现自己。表现为自然界的“规律”与“秩序”——“美”，表现人类社会者为人类的“友爱”与“和谐”——“善”，惟其为“真”、为“善”、为“美”，故必有其超越时空的永恒价值。其实，即使到很久很久的将来，宗教作为一种崇拜，一种力量，一种使人至死不渝的忠诚信仰不存在了，而作为一种情感，宗教可能还继续存在。

正是在宗教的恒久魅力上，我们对中国现代作家的宗教意识与中国现代宗教意识的文学作出一种估价与期待。

中国现代作家打破狭隘的文化偏见，积极接受基督教中有益因素，表现出的一种恢宏的世界的、人类的文化意识，留下的启示是具有深远意义的。

为基督教所启示，中国现代作家的信仰观念、生命意识、人格主义、忧患意识、忏悔意识、献身意识、“爱”的理想、人道主义、祈祷情感、道德批判等，形成中国现代文学主体精神的重要部分，具有恒久的思想价值。

基督教意识使中国作家表现出更多的人生感伤、道德忏悔、灵的祈祷以及“爱”、真诚、宁静、神秘、希望等，具有永恒的审美价值。

2001年2月初稿于武昌

2001年4月修改于上海

① 《文化与宗教》，中国社会科学出版社，1984年9月版，第4页。

② 《文化与宗教》，第8页。

③ 《马恩全集》第19卷第335页。



## 参考文献要目

- [1] 中国基督教协会:《新旧约全书》,南京,1989。
- [2] 《中国大百科全书·宗教》,中国大百科,1988。
- [3] 吕大吉主编:《宗教学通论》,中国社会科学,1989。
- [4] 约·阿·克雷维列夫:《宗教史》,中国社会科学,1981。
- [5] 任继愈主编:《宗教词典》,上海辞书,1981。
- [6] 约翰·麦克曼勒斯主编:《牛津基督教史》,贵州人民,1995。
- [7] 丁光训主编:《基督教文化百科全书》,济南,1991。
- [8] 北京图书馆编:《民国时期总书目(1911-1949宗教)》,书目文献,1994。
- [9] 房龙:《漫话圣经》,三联书店,1988。
- [10] 朱韵彬:《圣经文学通论》,河南人民,1989。
- [11] 约瑟夫·克劳斯纳:《近代希伯来文学简史》,上海三联书店,1991。
- [12] 顾晓鸣:《犹太——充满“悖论”的文化》,浙江人民,1990。
- [13] 朱维之主编,《希伯来文化》,浙江人民,1988。
- [14] 吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学,1994。
- [15] 罗竹风主编:《宗教学概论》,华东师范大学,1991。
- [16] 罗竹风主编:《宗教通史简编》,华东师范大学,1990。
- [17] 麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,上海人民,1989。
- [18] 埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》,上海人民,1988。
- [19] 彼得·贝格尔:《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,上海人民,1991。
- [20] 何光沪:《多元化的上帝观》,贵州人民,1991。
- [21] 史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选(上、下卷)》,上海三联书店,1995。
- [22] 于可主编:《当代基督新教》,东方,1993。
- [23] 卓新平:《当代西方天主教神学》,上海三联书店,1998。
- [24] 卓新平:《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998。
- [25] 邓尼丝·拉德纳·卓莫迪:《妇女与世界宗教》,四川人民,1989。
- [26] 罗伯特·鲍柯克,肯尼思·汤普森编:《宗教与意识形态》,四川人民,1992。
- [27] 罗纳德·L·约翰斯通:《社会中的宗教》,四川人民,1991。
- [28] 詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想(上、下卷)》,四川人民,1999。
- [29] 保罗·韦斯、冯·O·沃格特:《宗教与艺术》,四川人民,1999。
- [30] 汉斯·昆:《论基督徒(上、下卷)》,三联书店,1995。
- [31] M·舍勒:《爱的秩序》,三联书店,1995。
- [32] S·薇依:《在期待之中》,三联书店,1994。
- [33] E·M·温德尔:《女性主义神学景观》,三联书店,1995。
- [34] K·巴特:《教会教义学》,三联书店,1998。
- [35] K·拉纳:《圣言的倾听者》,三联书店,1994。
- [36] H·奥特:《不可言说的言说》,三联书店,1994。
- [37] J·B·默茨:《历史与社会中的信仰》,三联书店,1996。





- [38] 尼克拉·库萨：《论隐秘的上帝》，三联书店，1996。
- [39] 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，三联书店，1996。
- [40] 刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，三联书店，1995。
- [41] 卡尔·巴特、汉斯·昆：《莫扎特：音乐的神性与超验的踪迹》，三联书店，1996。
- [42] 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，三联书店，1997。
- [43] 潘能伯格：《人是什么——从神学看当代人类学》，三联书店，1997。
- [44] 汉斯·昆、佰尔：《神学与当代文艺思想》，上海三联书店，1995。
- [45] 里尔克·勒塞：《〈杜伊诺哀歌〉与现代基督教思想》，上海三联书店，1997。
- [46] 约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，上海人民，1989。
- [47] 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，三联，1990。
- [48] 谢和耐：《中国和基督教》，上海古籍，1991。
- [49] 邵玉铭编：《二十世纪中国基督教问题》，正中书局，1980。
- [50] 楼宇烈、张志刚主编：《中外宗教交流史》，湖南教育，1998。
- [51] 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院，1987。
- [52] 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店，1990。
- [53] 王治心：《中国宗教思想史大纲》，东方，1996。
- [54] 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方，1994。
- [55] 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，东方，1990。
- [56] 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民，1994。
- [57] 朱维钧主编：《基督教与近代文化》，上海人民，1996。
- [58] 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民，1996。
- [59] 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民，1981。
- [60] 高旭东、吴忠民等：《孔子精神与基督精神》，河北人民，1989。
- [61] 孙江：《十字架文化》，浙江人民，1990。
- [62] 王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方，1997。
- [63] 陶飞亚、吴樟明：《基督教大学与国学研究》，福建教育，1998。
- [64] 史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，福建教育，1998。
- [65] 章开沅主编：《社会转型与教会大学》，湖北教育，1998。
- [66] 章开沅主编：《文化传播与教会大学》，湖北教育，1996。
- [67] 李震：《宗教使社会更有爱》，辅仁大学，1993。
- [68] 罗章龙编：《非宗教论》，巴蜀书社，1989。
- [69] 马林诺夫斯基著，费孝通等：《文化论》，中国民间文艺，1987。
- [70] T·S·艾略特：《基督教与文化》，四川人民，1990。
- [71] 亚·泰纳谢：《文化与宗教》，中国社会科学，1984。
- [72] 江孝男：《简明文化人类学》，作家，1989。
- [73] 托马斯·奥戴：《宗教社会学》，宁夏人民，1989。
- [74] 刘述先：《文化哲学》，黑龙江教育，1998。
- [75] 柯拉柯夫斯基：《宗教：如果没有上帝……》，三联，1997。
- [76] 卢红等：《宗教：精神还乡的信仰系统》，南开大学，1990。
- [77] 莱斯利·史蒂文森：《人性七论》，商务印书馆，1994。
- [78] 孙·史蒂文森：《人和人的世界》，工人，1988。



- [79] 尼古拉·别尔嘉耶夫:《人的奴役与自由》, 贵州人民, 1994。
- [80] A·J·赫舍尔:《人是谁》, 贵州人民, 1994。
- [81] 张志刚、斯图尔德主编:《东西方宗教伦理及其他》, 中央编译, 1997。
- [82] M·E·斯皮罗:《文化与人性》, 社会科学文献, 1999。
- [83] 坎默:《基督教伦理学》, 中国社会科学, 1994。
- [84] 《上帝死了》, 上海三联, 1989。
- [85] 詹姆士·里德:《基督的人生观》, 三联, 1989。
- [86] 汉语基督教文化研究所编:《文化基督徒:现象与论争》, 1997。
- [87] 刘小枫:《走向十字架上的真》, 上海三联, 1995。
- [88] 刘小枫:《个体信仰与文化理论》, 四川人民, 1997。
- [89] 刘小枫:《现代性社会理论绪论》, 上海三联, 1998。
- [90] M·瑞达编, 傅佩荣:《宗教哲学初探》, 黎明文化事业公司, 1984。
- [91] Fulton J. Sheen:《宗教哲学》, 幼师文化事业公司, 1986。
- [92] 鲁一士著, 谢扶雅:《宗教哲学》, 台湾商务, 1979。
- [93] 刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》, 上海三联, 1991。
- [94] 保罗·蒂利希:《文化神学》, 工人, 1988。
- [95] 约翰·希克著:《宗教哲学》, 三联, 1988。
- [96] 詹姆士·里德:《基督的人生观》, 三联, 1980。
- [97] 尼采著, 刘崎:《上帝之光》, 志文出版社。
- [98] 叔本华:《爱与生的苦恼》, 志文出版社。
- [99] 吕大吉:《人道与神道》, 上海人民, 1991。
- [100] 德、莫、乌格里诺维奇:《宗教心理学》, 社会科学文献, 1989。
- [101] M. J. 梅多等:《宗教心理学》, 四川人民, 1990。
- [102] 斐德义:《宗教心理学》, 上海书店, 1990。
- [103] 阎国忠:《基督教与美学》, 辽宁人民, 1989。
- [104] 孙津:《基督教与美学》, 重庆, 1990。
- [105] 乌格里诺维奇:《艺术与宗教》, 三联, 1987。
- [106] N·沃尔斯托夫:《艺术与宗教》, 工人, 1988。
- [107] 雅科伏列夫:《艺术与世界宗教》, 文化艺术, 1989。
- [108] 张锡坤主编:《世界三大宗教与艺术》, 吉林人民, 1991。
- [109] 朱维之:《文艺宗教论集》, 青年协会书局, 1951。
- [110] 朱维之:《基督教与文学》, 基督教文艺出版社, 1981。
- [111] 海伦·加德纳:《宗教与文学》, 四川人民, 1989。
- [112] 马焯荣:《中西宗教与文学》, 岳麓书社, 1991。
- [113] 朱维之:《圣经文学十二讲》, 人民文学, 1989。
- [114] 梁工:《圣经文学导读》, 漓江, 1990。
- [115] 刘小枫:《挽救与逍遥》, 上海人民, 1988。
- [116] 马·阿·波波娃:《精神分析学派的宗教观》, 上海人民, 1992。
- [117] 铃木大拙·佛洛姆:《禅与心理分析》, 中国民间文艺, 1986。
- [118] T·R·马特兰:《宗教艺术论》, 今日中国, 1992。
- [119] 蒋述卓:《宗教艺术论》, 暨南大学, 1998。



- [120] 杨慧林:《罪恶与救赎》,东方,1995。
- [121] 马小朝:《宙斯的霹雳与基督的十字架》,学林,1999。
- [122] 马佳:《十字架下的徘徊》,学林,1995。
- [123] 胡绍华:《中国现代文学与宗教文化》,华中师大,1999。
- [124] 王列耀:《基督教与中国现代文学》,暨南大学,1998。
- [125] 杨剑龙:《旷野的呼声》,上海教育,1998。
- [126] 刘勇:《中国现代作家的宗教文化情绪》,北京师范大学,1998。
- [127] 郑欣淼:《鲁迅与宗教文化》,陕西教育,1996。
- [128] 雷立柏:《论基督之大与小》,社会科学文献,2000。
- [129] 王本朝:《20世纪中国文学与基督教文化》,安徽教育,2000。
- [130] 梁工主编:《圣经与欧美作家作品》,宗教文化,2000。
- [131] 梁工主编:《基督教文学》,宗教文化,2001。
- [132] 路易斯·罗宾逊:《两刃剑:基督教与二十世纪中国小说》,台湾业强,1992。
- [133] 黄曼君主编:《中国近百年文学理论批评史:1895-1990》,湖北教育,1997。
- [134] 范伯群、朱栋霖主编:《1898-1949 中外文学比较史(上、下卷)》,江苏教育,1993。
- [135] 杨义:《中国现代小学史(第一、二卷)》,人民文学,1986。
- [136] 夏志清:《中国现代小说史》,香港友联,1979。
- [137] 陈平原:《在东西方文化碰撞中》,浙江文艺,1987。
- [138] 龙泉明:《在历史与现实的交合点上》,陕西人民,1992。
- [139] 朱光潜:《诗论》,三联书店,1984。
- [140] 曾小逸主编:《走向世界文学——中国现代作家与外国文学》,湖南人民,1985。
- [141] 《陈独秀文章选编》,上海三联,1984。
- [142] 《胡适文集》,北京大学,1998。
- [143] 《鲁迅全集》,人民文学,1981。
- [144] 《沫若文集》,人民文学,1959。
- [145] 钱理群:《周作人传》,北京十月文艺,1990。
- [146] 周作人:《苦茶随笔·苦竹杂记·风雨谈》,岳麓书社,1987。
- [147] 周作人:《永日集·看云集·液读抄》,岳麓书社,1988。
- [148] 周作人:《谈龙集·谈虎集》,岳麓书社,1989。
- [149] 周作人:《欧洲文学史·艺术与生活·儿童文学小论·中国新文学的源流》,岳麓书社,1989。
- [150] 周作人:《自己的园地·雨天的书·泽泻集》,岳麓书社,1987。
- [151] 《许地山选集(上卷)》,人民文学,1958。
- [152] 许正林、傅光明编:《冰心诗全编》,浙江文艺,1994。
- [153] 傅光明、许正林编:《冰心散文全编(上、下)》,浙江文艺,1995。
- [154] 闻黎明、侯菊坤编:《闻一多年谱长编》,湖北人民,1994。
- [155] 孙党伯、袁睿正主编:《闻一多全集》,湖北人民,1993。
- [156] 王自立、陈子善编:《郁达夫研究资料(上、下)》,天津人民,1982。
- [157] 郁达夫:《郁达夫文集》,花城,1984。
- [158] 金宏达、于青编:《张爱玲文集》,安徽文艺,1992。



- [159] 张明高、范桥编：《林语堂文选（上、下）》，中国广播电视，1990。
- [160] 《老舍自传》，江苏文艺，1995。
- [161] 《老舍文集》，人民文学，1980-1991。
- [162] 陈琼芝编：《巴金自叙》，团结，1996。
- [163] 曾广灿编：《老舍研究纵览（1929-1986）》，天津教育，1987。
- [164] 《曹禺自传》，江苏文艺，1996。
- [165] 《苏雪林自传》，江苏文艺，1996。
- [166] 沈晖编：《苏雪林文集（1-4卷）》，安徽文艺，1996。
- [167] 鄂基瑞、王锦园：《张资平——人生的失败者》，复旦大学，1991。
- [168] 李荷琰选编：《张资平小说选》，花城，1994。
- [169] 蓝棣之编：《陈梦家诗选编》，浙江文艺，1995。
- [170] 梁仁编：《徐志摩诗全编》，浙江文艺，1990。
- [171] 《徐志摩自传》，江苏文艺，1997。
- [172] 周棉：《冯至传》，江苏文艺，1993。
- [173] 《萧乾文学回忆录》，华艺，1992。
- [174] 傅光明、孙伟华编：《萧乾研究专集》，华艺，1992。
- [175] 金宏达、于青编：《张爱玲文集》，安徽文艺，1992。
- [176] 《基督教文化评论 I》，贵州人民，1990。
- [177] 《基督教文化评论 II》，贵州人民，1990。
- [178] 《基督教文化评论 III》，贵州人民，1992。
- [179] 《基督教文化评论 IV》，贵州人民，1994。
- [180] 刘小枫、何光沪主编：《基督教文化评论 5》，贵州人民，1997。
- [181] 刘小枫、何光沪主编：《基督教文化评论 6》，贵州人民，1997。
- [182] 卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究（第一辑）》，社会科学文献，1999。
- [183] 中国人民大学基督教文化研究所主编：《基督教文化学刊（第 1 辑）》，东方，1999。
- [184] 《THE HOLY BIBLE》International Bible Society East Brunswick, New Jersey.
- [185] R. N. Bellah: 《Religion and Progress in Modern Asia》New York, 1965.
- [186] T. Parsons: Christianitg and Modern Industrial Society, E. A. Tiryakian: Sociological Theory, Values and Socio-cultural Change, 1963.
- [187] J. M. Yinger: Religion, Society and the Individual, New York, 1960.
- [188] NEW TESTAMENT, THE BLBLE Society of Singapore, 1996.
- [189] James D. Whitehead: China and Christianity, University of Notre Dame, 1979.
- [190] Merle Coldman, ed, Modern Chinese Literature in the May Fourth, Eva. Cambridge: Harvard University Press, 1977.