

中文摘要

宗教和文学作为人类重要文化现象与精神现象，在历史渊源、思维方式、关注对象、精神作用等方面有诸多相似之处。同时，由于各自的特性和关系，它们又互为影响。离开了文学与宗教关系的考察，则难以对文学的某些根本性问题做出研究，甚至无力把握文学的本质。基督教是西方文明的精神支柱，不了解基督教文化，就无以解读西方文学。而对于中国文学来说，它与基督教文化具有了真正全面的交流与互动是发生在 20 世纪。

时至今日，基督教文化与中国现代文学关系的研究已经引起了广泛注意，而且出现了比较深入的研究成果，大大开拓、加深了中国现代文学的研究向度。相对于此，中国当代文学与基督教文化的关系这一领域则显然是一个薄弱环节，并没有引起足够重视，甚至是一种忽视状态。目前为止，还没有一项全面、系统、有意识的综合研究。鉴于此，本文力图全面考察中国当代文学与基督教文化的关系，以期弥补这一缺憾。从而开拓中国文学研究的广度，推进中国文学研究的深度。

基于上述考虑，中国当代文学的基督教文化背景、中国当代文学的基督教文化言说，而且，面对当代文学的发展状况与存在问题，基督教文化对于中国文学的存在状态与价值建构具有何种学理意义乃至实践有效性，便成为本文考察与探讨的问题，也即是本文的开拓同时又是创新之所在。进而，基督教文化能否成为当代中国文学的思想资源与精神资源之一种，或许应是论题带来的启示和思考。应当说，这一研究具有总结过去、面对现在、展望未来的意义。

研究“基督教文化与中国当代文学”这一论题，有必要对相关背景加以考察。首先应该简要交待的是基督教的发展脉络，这可以算作一个世界性背景因素；其次应关注基督教在中国的历程，这可算作一个民族性背景因素。由于建国前后呈现着明显不同的路向，故又权且分为：“基督教在 1949 前的中国”和“1949 后的基督教文化处境”两个部分加以说明；在作为外来文化的基督教与汉语言本土语境的关系中，知识分子起着举足轻重的作用，从这个意义上，“中国知识分子眼中的基督教文化”亦是一个不容忽视的背景因素。这些描述，是研究中国当代文学与基督教文化关系所不可缺少的环节。不然，可能会影响甚至妨碍论题的理解基础和有效铺开。可以说，“中国当代文学的基督教文化背景”为基督教文化再次成为可以讨论和写作的文学资源提供了可能，实际上正是为文学提供了一种必不可少的有效的合法性文化价值依托。也正是在此基础上，基督教文化与中国文学的关系才得以恢复并获得重新确立。

在对中国当代文学的基督教文化背景作了探讨与梳理之后，可以进入对中国当代文学的基督教文化言说状况的考察。本文仍然沿用传统的文学史划分法，以新中国的成立为标志，其后为“中国当代文学”。同时，将大致同一时期的有关台湾文学的表现纳入考察范围之内。这样，“中国大陆文学的基督教文化言说”和“中国台湾文学的基督教

文化言说”两个表面分开实则互补相融的部分，便在事实上密不可分地构成了基督教文化与中国当代文学关系的立体型景观。

解放后的中国大陆文学，对基督教文化的言说讳莫如深，它已不再成为作家们思考和表现的对象。从现有资料来看，除了诗人穆旦仍在继续着其三四十年代就已形成的对神性话语的关注与思考之外，在建国后直到七十年代后期，偶尔出现于文学中的相关基督教文化的语词和意象，大多带有讽刺的目的。或者说，至多在客观上发挥一种“宗教修辞”的作用。而直到文艺新时期，这种状况才逐步发生改变。随之，出现了礼平、史铁生、海子、北村等为代表的与基督教文化存在着显性关系的文本言说，以及大量的与基督教文化存在着隐性关系的其他表现文本。后者可以算是属于潜在的精神暗合或者说是属于表象层面的借鉴。事实上，二者都包含在总论题内，又共同构成着这一论题。

首先进入论题视野的是穆旦。把穆旦及其诗歌存在置于文化转换的大背景下考察，便自然具有了某种沟通传统意义上的中国现当代文学史的意义。这样，对其中表达的基督教话语的探讨，便自然具有了某种沟通中国现当代文学的基督教文化言说的特殊意义。这正是选择穆旦作为研究个案的缘由和意图之所在，而对象又恰恰是“为当日中国诗造出新的气势并展开了新生面”，“中国诗歌精神的经典性人物”（谢冕语）。于是，这里的选择与言说也就不是随便的了。诗人穆旦“丰富”而“痛苦”地表达的，是“文化转换中的神性话语”。

礼平的中篇小说《晚霞消失的时候》，可以说是新时期文学较早涉及基督教文化言说的作品。小说一经发表即引起热烈讨论。尽管作者写过说明性文章，有意或无意地对批评家们有关宗教的指责作了解释，并申明自己对宗教的批判态度，但这仍然无法阻止我们从作品中感受到浓郁的宗教气息。虽然今天看来，作品不乏粗糙，但其间呈现出来的“对神性的理性认知”，在当时的人心灵深处所引起的震撼及其所起的精神解放作用，却不容忽视。这是历史主义的态度，也是成为本论题的不能回避的选择对象的缘由。

史铁生不是文学主潮中的弄潮儿，但他却以具有浓厚宗教色彩的文学言说表明自己在当代中国文学中的独特存在。史铁生的文学言说所显示出的宗教色彩并不是单纯明晰的，而是具有多样性与混合性。其间，除了佛禅情感的表现外，最主要的就是基督教文化精神的体现。而这种体现，又是与作者对个体及人类命运的切身思考和独特体验分不开的。史铁生的文本是“体验”的文本，是蕴含着“基督性”内涵的文本。他的生命存在与他的神圣的、纯净的、安详的语言文本，体现出的是“对神性的感性依赖”。

考察当代中国大陆文学的基督教文化言说，以身“殉诗”的诗人海子及其诗作是无法绕过去的。他的诗是过去和未来的界限，具有一种走入过去和启示未来的“神性维度”。海子通过诗的言说深刻地体认到中国历史的根本无神性，并在这样一种历史时空中以自己的孤独的歌唱来召唤神性，从而脱离深渊。不管是不是宗教信仰者（是与否在此并不重要），他的诗已经具有了“宗教诗歌”的意味。海子是荷尔德林式的从未来走来的诗人，“他已经在自己的歌声中给现在这贫乏时代注入了未来的因素”。这因素，便是“对

神性的自觉性召唤”。

如果说，穆旦是在文化转换的语境中始终保持着对神性话语的关怀并以此显现出承前启后的意义，礼平是在思想启蒙与反思潮流中理性地认知神性，史铁生是在个体和人类的苦难中感性地依赖神性，海子是在根本无神性的文化语境中自觉地召唤神性，那么，北村则是在个体信仰的层面上彻底皈依了耶稣基督。从而，以其迥异的文本实现了“对神性的信仰性皈依”。总体上看，北村的小说文本不乏模式化，甚至有概念化之嫌。但是，他的心路与文路历程又的确有其独特性，至少在目前的当代中国文学界是极具代表性的。基督教文化在汉语作家那里显出了多种形式的艺术表现，基督思想从信仰资源转化为知识资源和学术资源，体现为个人的审美感知，然而却少有真正意义上的基督徒作家。或许可以说，北村的价值已经不仅仅限于文学领域，而具有了深刻的文化启示意义。

相对于当代中国大陆文学与基督教文化关系的言说背景及存在情形，台湾文学与基督教文化关系的发展态势要自然、平稳、顺畅得多。台湾社会的宗教开放状况以及一直认同的“有神论存在主义”潮流和不断发展的经院儒家哲学、禅学式的中西文化融合性思维进路，无疑为文学接受基督教文化提供了相对有利的言说语境。本文选择几位有代表性的作家及其文本，以展示当代中国台湾文学在这一论域中的存在景观。同时，还有其他的作家及其文本言说亦包涵于本论题之内。

有着三代基督徒家庭背景的台湾女诗人、散文家蓉子，是首先进入视野的重要一位。蓉子及其创作，受到中国古典文学传统与西方文学的双重浸润。同时，浓厚的基督教文化影响也是进入蓉子文学世界的一个不可忽视的维度。她的创作深深地打上了基督教文化的烙印，自己也恪守着基督教精神的信仰情怀和博爱宗旨。对于上帝、人类、艺术与诗乃至周围的生活，蓉子怀着诚挚、谦和的态度。也正由于自身及其作品包蕴的真情、挚爱与信赖和慰藉，蓉子获得了存在的持久性，深切体现出“信与爱的情感追求”。

台湾著名散文家张晓风也是一位虔诚的基督信徒，其充满诗性与神性的文字在当代中国文学中具有代表性。对她影响最大的书，是《圣经》和《论语》；在她的心底和笔端，“中国”与“基督”是和谐存在的。她虔诚地信仰基督，由对中国的热爱到对人类的深爱，进而升华到对自然万物的“诗化”与“神化”，对一切存在怀抱一种“祈祷”和“感恩”的态度，她倾心关注的是“我在”。张晓风用优美的散文对这个世界作出了基督教文化意义上的“解释”，这是“诗性解释学”，又是“神性解释学”，形成“诗性与神性的对话”。

由于特殊的基督教家庭环境和复杂的人生成长道路，陈映真的精神构成因素颇多：基督教文化眼光中个体的苦难历程以及形成的耶稣基督的博爱信念与人道主义情怀；出于对苦难的救赎形成的乌托邦社会主义信念乃至无政府主义以及出于对现代工商社会的深刻认识形成的西方马克思主义批判理论；出于对中华民族文化精神的认同形成的对中国的认同以及对分离主义倾向的强烈批判。所有这些话中，归根究底使陈映真得以安身立命的是基督教文化的精神支撑。无论是虚构写作还是非虚构写作，是小说创作还是

杂文与文艺评论以及其他声音，都流注着人道主义及其博爱的思想光芒。陈映真是基督精神话语的倡导者，更是实践这一话语的切身行动者。他的文本世界，体现出“‘上帝之子’的抉择”。

白先勇受中国古典文学传统和西方现代主义文学的双重影响和浸润，而且深受佛教文化精神的滋养。此外，亦受到基督教文化精神的影响。相对而言，这一点不是主流，也不如前者明显，但却不容忽视。博爱的思想与普世的同情，对于世事的悲叹和对于人生的怜悯，贯穿白先勇文学世界的整个历程。这一点，与他对基督情怀的精神认同又不无联系。有理由说，基督教文化精神给了白先勇不容忽视的影响，否则，便难以理解“悲世悯人的情怀”怎么会如此强烈地始终贯穿渗透于其文学世界。或者说，相对于前者影响的显在性，基督教文化精神对白先勇及其文学世界的影响是潜在的。

著名散文家王鼎钧先生，十四岁受洗归主，信主六十多年，仍然是一个基督徒。他与基督教文化关系的表达，主要集中在《心灵分享》这部散文集中。其间，有对自己的心路历程的剖析，有对基督教基本精神——“爱”——的阐释，有对基督教教义的探索，有对写作与宗教关系的体会和论述。“历尽梦幻探永恒”，正可以概括出王鼎钧先生的心路和文路。他所写下的炉火纯青的文字，正是“信主的人和未信的人能共同讨论的书”（俞敬群牧师语）。

事实上，基督教文化言说没有也不可能构成中国文学的主流价值，更不是当代文学的主导潮流，但它无疑丰富了中国文学的意义内容和表现形式。面对当代中国文学的诸多问题，着眼于其有效发展，基督教文化又能提供怎样的建设价值呢？我们说，基督教文化精神不失为一种建构中国文学价值的有效性维度。它的“博爱”之情与“谦卑”之心，能够提供一种更加接近于文学本质的“博爱现实主义”；它的“普世观”，能够提供一种走出对峙模式、实现文化沟通的“中西融合”的依据和思路；它对“后现代”思潮的具有建设性向度的神学回应，能够提供一种后现代文学发展的“建设性”新向度；它的宽恕与宽容的精神，能够提供一种切实有利于文学繁荣发展的宽容性批评原则。可以说，基督教文化追求与文学艺术追求在内在精神本质上蕴含着同样的价值取向，二者之间能够达成一种同构关系。也正基于此，“基督教文化与中国文学的价值建构”才得以成立并获得价值合理性与实践有效性。

本文立足于马克思主义的辩证唯物主义、历史唯物主义的方法和全面的、发展的、联系的观点，同时辅助以文艺研究的现象学方法论，初步探讨了“基督教文化与中国当代文学”这一极富意义的学术课题。而根本落脚点，则无非是热切而真诚地期望当代中国文学能够出现具有真正人类终极关怀的伟大文本与不朽之作。理解基督教文化，最终是要重新理解汉语思想。

关键词：中国当代文学 基督教文化 文化背景 文化言说 价值建构

Christianity Culture and Chinese Contemporary Literature

Abstract

The religion and the literature used as important culture phenomenon and spirit phenomenon, contain many likenesses in the history origin, thought method, concern the object, mentality etc. At the same time, because of each from of characteristic with relate to, they are again and with each other for the influence. Without investigating relation of literature and religion, we will have difficulties with some basic literature problems, even have no the innate character to hold the literature. Christianity is a western civilization pillar. Not understanding the Christianity culture, we won't read the western literature clearly. But it is an occurrence in 20 centuries that the Chinese literature and Christianity culture have exchanged and interacted really and completely.

Now the day, the relation of Christianity culture and Chinese modern literature has already caused the extensive attention, and appear the more deeply research result, and consumedly expand, deepen the research direction of the Chinese modern literature. Oppositely, this realm of the relation of Chinese contemporary literature and Christianity culture obviously is a weak link, and did not cause enough attention, even is a kind neglect. Now, there has no a system research completely and consciously. Then this text will try to completely investigate the relation of the Chinese contemporary literature and Christianity culture, and make up this missing in order to expand and push forward the research of the Chinese literature.

Based on the above consideration, the background and the speech of Christianity culture, and face the contemporary literature's condition and problem, the value construction of Christianity culture, have to grow the academic theories. Then, this will become creative point. And what's more, if the Christianity culture can become the one of the thought resources and spirit resources of contemporary literature probably should be an important problem. This research can summary past, and face now, and has the meaning of future outlook.

On studying the "Christianity culture and Chinese contemporary literature", it is necessary to investigate the related background. The first is the Christianity's development grain, and this can make the factor of a world background; The next should pay attention to the process of Christianity in China, and this can make the factor of a native background. Because of presenting obviously different direction, this part is divided into "Christianity in China before 1949" and "Christianity culture circumstances in China after 1949"; In the

relation of the Christianity culture and the Chinese native culture, the intellectual rises the prominent function. From this meaning, "Christianity culture in the eye of Chinese intellectual" as well is a background factor. These describe is an indispensable link. Otherwise, it may affect even to hinder the comprehension foundation of the thesis.

After studying and combing Christianity cultural background of Chinese contemporary literature, we will talk to say the investigating of condition to the Christianity culture of the Chinese contemporary literature. This text is still use the traditional demarcation method to Chinese literary history. Regarding establishing of new China as the marking, it was beginning to the Chinese contemporary literature. At the same time, mostly same period of the concerning performance of Taiwan literature will be brought into the scope inside. Like this, "Christianity culture speech of Chinese Mainland literature" and "Christianity culture speech of Chinese Taiwan literature" then on the fact can't divide the ground to constitute the stereoscopic type landscape that relate to of Christianity culture and Chinese contemporary literature.

After liberation, Christianity culture speech of Chinese Mainland literature had no longer become the writer's attention. Seeing from current data, the poet Mu Dan still had continued the divine nature words. The phrase and language related to Christianity culture occasionally appeared in literature inside bigly much was taken the innuendo. Perhaps say, it only was a kind of religious rhetoric. But this kind of condition did not gradually take place to change until the literature is new period. Immediately, some writers appeared----Li Ping, Shi Tiesheng, Hai Zi, Bei Cun etc. Their texts obviously showed a representative of Christianity culture. At the same time, others showed a kind of latent representative of Christianity culture. In fact, the two all were included in the general introduction, and again constituted this thesis together.

The first of this thesis is Mu Dan. Mu Dan and his verse was placed the big background that convert down investigate in the culture, then the nature had traditional Chinese Modern—Contemporary literature history communicated. Like this, it's special meaning is to communicate the Christianity culture speech of Chinese Modern literature with the Christianity culture speech of Chinese Contemporary literature. It is exactly the reason that this thesis choose Mu Dan as the individual cases. What the poet expressed richly but painfully is the divine nature words that culture converts inside Chinese language.

Li Ping and his novelette "rosy sunset time that disappear" could be more earlier to involve the Christianity culture speech in new period. As soon as the novel announced, it caused the warm discussion. Despite the author wrote the elucidation the articulated, have intention to or not intentionally relevant to critics religiously blame to make the understanding

to release, and make clear to by oneself judgment religion the attitude, this can't still obstruct us to feels from work the thick religious breathing. Although look today, work does not lack rough, "reasonableness perception towards divine nature" in this novel caused to shock spiritually at that time. What it said should not be neglected. This is the attitude of the history doctrine, and also become the reason for choice object in the thesis.

Shi Tiesheng and his texts don't belong to the main tide in Chinese contemporary literature, but his thick religious speech expressed his special existence in Chinese contemporary literature. Shi Tiesheng's religious speech for displaying is not simple but has the variety and admixture. In the interval, apart from the Buddhism emotion, the most aspect is a Christianity culture spirit. This kind of expression is inseparable with the special experience to individual and human destiny. The text is experience personally and is to contain Christ inside. What his life exists with his heavenliness of, pure of, leisurely language text appear is a "to depend on to the divine nature's sensitive faculty".

Investigating the Christianity culture speech of Chinese Mainland literature, we should pay more attention to the poet Hai Zi. His poem is the boundary that joins the past and the future, and has a degree of divine nature for walking into the past and for enlightening future. The speech of Hai Zi's poems deeply realized that Chinese history basically had no the divine nature and he tried to invoke the divine nature with his own solitude singing. Regardless of belief or not, his poems have already had the meaning of the religious verse. In his own singing, Hai Zi has already given the needy ages the future factor. This factor was just "self-conscious invoke towards divine nature".

Mu Dan kept the concern to the divine nature discourse in the atmosphere of culture convert. Li Ping percept reasonably the divine nature in the cultural atmosphere of thoughts and enlightenment. Shi Tiesheng depended on sensitively the divine nature in the cultural atmosphere of the individual and mankind's distress. Hai Zi invoked consciously the divine nature in the cultural atmosphere of having no the divine nature. Then, Bei Cun thoroughly converted toed the Jesus Christ on the individual faith level. Bei Cun and his entirely different text realized the "convert to faithfully divine nature". It is total to up see, Bei Cun's texts showed some performance of the mode and the conception. But, his literary road and his heart process really contain the specialty and have the representative at least. Christianity culture showed some art performance and Christianity thought converted from the faith resources to the knowledge resources and the scholarship resources in Chinese language culture. It showed the individual feeling of beauty and of knowing, however, there was rare Christian's writer on the real meaning. Probably speaking, the value of Bei Cun could not only be limited by the literature realm, but had the deep meaning of cultural enlightenment.

Contrasted with the relation of Chinese Mainland literature and Christianity culture, the relation of Chinese Taiwan literature and Christianity culture got much natural, steady, smoothly. The religion of Taiwan society is open, and it always approve to the existentialism current of having the God, and it continuously develop the Christianity-Confucianism philosophy and the Christianity-Buddhism philosophy. Then, it is very helpful for Chinese literature to accept the Christianity culture. This thesis chose several representative writers and their texts to display the relation of Christianity culture and contemporary Taiwanese literature. At the same time, other writer and its text also should be included in this thesis.

The first is Rong Zi. She was born in a three generations Christian family. Rong Zi and her literary world were affected by Chinese classic literature tradition and west literature. At the same time, the influence of thick and thick Christianity culture also enters her literature. This aspect couldn't to neglect. Her artistic profoundly was beat to the branding of Christianity culture. She herself too carefully obeyed the faith state and the universal love aim of Christianity spirit. Rong Zi loves God, mankind, art, poem and life very deeply. Because she herself and her works packed the emotion for genuine feeling, the love, the faith and the inning comforting, Rong Zi kept a long living. Her literary world deeply appeared the "emotional pursuit of faith and love".

Zhang Xiaofeng is also a Christian. She was a famous writer in Taiwan. Her literary world was alive with poem and divine nature, and shows a kind of representative in the contemporary Chinese literature. The most important book that affected on her is the "Holy Bible" and the "Analects"; in her own heart, China and Christ is harmonious and existent. She devoutly believes in the Christ, and loves China and Mankind deeply. Her works praised the great nature highly. Attitude towards the whole existence kept in her mind is a kind of "pray" and "thanks". She falls in love to pay attention to the "being". Zhang Xiaofeng explained the world in her beautiful works on the meaning of Christianity culture. It was the "poem explaining learning" and it was also the "divine nature hermeneutic learning". Then, it had become a kind of dialogue between the poem and the divine nature.

Chen Yingzhen was born in a special Christianity family and his life was very complicated. Therefore, his spirit and body contained some factors. For example, there are the Jesus Christ's universal love conviction and humanitarianism, the deep west Marxist judgment theories, the Utopia socialism, the anarchism, the spirit approbation of China, the criticism incline to separation doctrine judgment, etc. Among these discourses, what fundamentally make Chen Yingzhen settle down is the spirit of Christianity culture. Whether is purely imaginative to compose or not purely imaginative compose, whether is a text or literature commentary and other voice, all took on the thought of the humanitarianism and its universal

love. Chen Yingzhen was really a advocator of the Christ spirit, he is also an actor of the Christ discourse. His literary world appeared the "choice of God's son".

Bai Xianyong was affected by the dual influence of Chinese classic literature tradition and the western modernism literature, and what's more, he was deeply affected by the Buddhist culture. In addition, he was also affected by the spirit of Christianity culture. Opposed to the former, this point was not a main current. Probably speaking, the former was obvious, but the latter was latent. The thought of the universal love and the pity of the universal world, the jeremiad of the current affairs and the commiseration of the human life, all were pierced through the whole process of Bai Xianyong's literary world. Obviously, this point has contact with the spirit of Christianity culture. There is reason to say, Christianity culture had influenced on the Bai's literary world. Otherwise, it is very difficult to comprehend the feeling of sadness and mercy that strongly and always pierced through in the world of his literature. That is, as to the effect of the former, the effect of the Christianity culture spirit on the Bai's literary world was latent.

Mr. Wang Dingjun was baptized to return the God at the age of fourteen years old. He has still been a Christian for more than sixty years. The expression of Christianity culture in this part mainly concentrated in the prose collection "Mind Shared". In this prose collection, Wang Dingjun analyzed his own heart process, explained the basic spirit of "love" in Christianity culture, quested the basic doctrine of Christianity culture, and discussed the relation of writing and religion. It is "pursuing the eternity after the fantasy" that can generalize out the process of his heart and his literary road. His skilled words exactly composed a book that people who believed in God and who didn't believe in God discussed together.

In fact, the speech of Christianity culture was not the main value in Chinese literature. It was not the contemporary literature's predominant current, but it enriched the meaning and the form of Chinese literature. Facing many problems of Chinese contemporary literature, we should pay attention to its valid development. Obviously speaking, Christianity culture can provide the contemporary Chinese literature with a kind of new constructive value. The emotion of its universal love and its humble heart can provide Chinese literature with a kind of caritative realism; The view of its universal world can provide a kind of way to communicate Chinese culture with the west; Its constructive theological response to the current of postmodernism can provide the postmodernist literature with a kind of new constructive direction; Its forgivable and tolerant spirit can provide Chinese literature with a kind of healthful critical principle. Therefore probably speaking, the spirit of Christianity culture and the literature and the arts essentially have the same pursuit of value. Then, the

“Christianity culture and the value construction of Chinese literature” just can be established, and what’s more, it is rational and useful.

This text was based on the method of the dialectic materialism and the historical materialism and on the standpoint of totality, development and contact in Marxist. At the same time, it was supported with the methodology of studying phenomena. Then, this text primarily studied the relation of Christianity culture and Chinese contemporary literature. It is a very significant and important thesis. But basically speaking, we sincerely wish that the ultimate concerning and immortal texts can appear in the Chinese contemporary literature .At the end, comprehending the Christianity culture is to renewably understand the Chinese language thoughts.

Key Words: Chinese Contemporary Literature, Christianity Culture, Cultural Background, Cultural Speech, Value Construction

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：丛新强 日期：2003年4月23日

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：丛新强 导师签名：李三 日期：2003.4.23

引言

中国文学发展到今天，价值选择问题异常醒目。考察当代中国文学的诸类形态及其多种潮流，不管形成了怎样得眩人耳目，不难发现，无论在创作层面还是理论层面，其发展结果与实际效应都不同程度地呈现出价值困境及其方向性迷茫。我们时常感叹，中国文学怎么了：创作上难见上乘之品，研究与批评又多见浮躁之气……就是日常性说明。可以看出，价值形态已经难以左右文学局面。传统的，西方的；母体的，形式的；革命的，批判的；经验的，体验的；阐释的，命名的……都在做出拯救文学的姿态，但又都无法不逼近被拯救的结果。还可以说，当代中国文学在发展进程中同步产生了怎样的根本性问题，而这些问题又恰恰阻碍了中国文学的进一步发展，甚至影响到中国文学的持续以及未来生命力。继而，如何面对这些问题，并且凭借怎样的一种价值尺度来有效地解决这些问题，从而在某种程度上为中国文学的进一步发展找到一种可资借鉴并行之有效的方向性维度，这便是需要直面对待并严肃思考的问题。

事实上，一切问题又都源自一个更为根本的问题，这是一个并不新鲜又似乎陈旧幼稚但却必须直面并且再也不能继续回避的问题：文学的本质是什么？文学到底是干什么的？她又能实实在在地干得了什么？如果什么都不能干的话，干脆不要算了。归根到底，文学是“有用”的。她的用处就在于——抚慰心灵，增进信赖，给人希望，让人感动，让人爱，进而，在没有爱的地方活出爱，从而，日益完善人类生存。这是文学之为文学的真正存在价值和根本，至于其他的，枝节罢了。综观当代中国文学，形形色色的表现形态以及表面上的多元化都非文学的本质。文学的本质在于“爱”，在于教人去“爱”。反过来问，要靠文学进行“革命”吗？要靠文学进行“批判”吗？还是要让文学去完成其他任务？况且，她又能完成得了吗？正面与反面的事实已经作出了令人警醒的回答。若此，文学只能“异化”。因此，一种“博爱现实主义”的文学样态作为当代中国文学的价值选择就尤为值得倡导。当然，这里所指的绝非汉语言文化语境意义上的狭隘的“爱”，而是一种源自基督教文化精神意义上的“博爱”。按照《圣经》的表述，“爱是无可比的”——“我若能说万人的方言；并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。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；爱是永不止息”。^①

至此，“基督教文化与中国当代文学”这一论题得以引出。于是，全面梳理、深入探讨二者之间的关系，便历史地、理所当然地成为本文的任务。应当说，论题的提出具有鲜

^①《圣经·新约·哥林多前书》13：1—8，中国基督教协会1996年 南京。

明的现实针对性，绝非一时性起而随“宗教热”潮流、赶“宗教热”时髦。同时，除了源自思想性和理论性的学术兴趣外，还包涵有个体自身的生存性焦虑与存在性关切。

话说回来，宗教和文学作为人类重要文化现象与精神现象，在历史渊源、思维方式、关注对象、精神作用等方面又确有诸多相似之处。同时，由于各自的特性和关系，它们互为影响。德国神学家库舍尔在为他所编的《神学与文学》一书所写的“几点说明”中谈到：“它们要打开对宗教感兴趣者的眼睛，让他们看到，在文学领域实际上可以发现一块独创性的语言练习、创造性的想像和勇于反省的绿洲。这片绿洲将为那些古老的宗教问题注入新的时代活力。对那些对文学感兴趣的人们，它们则可传递信息，告诉他们，宗教——不管是基督教、还是非基督教，不管是肯定的、还是有争议的宗教——都一再成为文学创作的一个永不枯竭的源泉。”^①甚至可以说，离开了文学与宗教关系的考察，就难以对文学的某些根本性问题做出研究，甚至无力把握文学的本质而常常浮光掠影或言不及意甚至南辕北辙。

对于西方社会来说，基督教文化是其精神支柱^②，不了解基督教文化，就无以解读西方文学。对于中国社会来说，由于以儒家为支柱的传统文化的根深蒂固，加上佛教文化的强大势力与影响，以及中国庙堂及民众自身的天然素质，基督教在中国的传播历经坎坷。及至鸦片战争以后，伴随着不平等条约所签订的传教条款，遂使得基督教文化在中国的影响日益深入。然而，中国文学与基督教文化具有了真正全面的交流与互动是发生在 20 世纪。

基督教文化与中国现代文学关系的研究已经引起了广泛注意，而且出现了比较深入的研究成果，已经大大开拓、加深了中国现代文学的研究向度。这一领域，除了一批重要论文外，还出现了一些具有代表性的研究专著。比如，朱维之先生初版于 40 年代（上海青年协会书局 1941 年 5 月）、1992 年由上海书店出版社再版的《基督教与文学》；台湾业强出版社 1992 年出版的由路易斯·罗宾逊著、傅光明和梁刚译的《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》；上海学林出版社 1995 年出版的马佳著的《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》；上海教育出版社 1998 年出版的杨剑龙著的《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》；广州暨南大学出版社 1998 年出版的王列耀著的《基督教与中国现代文学》；安徽教育出版社 2000 年出版的王本朝著的《20 世纪中国文学与基督教文化》；上海三联书店 2002 年出版的王列耀著的《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》；武汉华中师范大学 2001 年博士学位论文中许正林著的《中国现代

① [德]汉斯·昆、伯尔等：《神学与当代文艺思想》第 55 页，上海三联书店 1995。

② 余英时先生论述中西文化比较的一段话可以加深我们的理解——“西方自宗教革命与科学革命以来，上帝和理性这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地，把人世的勤奋创业理解为上帝的召唤，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。上帝创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用理性去发现宇宙的秩序和法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把上帝理解为理性在自然界的体现，因此他终生拒绝接受量子力学中的不确定原则。在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离上帝与理性的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统不仅没有因为现代化而崩溃，而且正是现代化的一个极重要的精神源泉。”（余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，《文化：中国与世界》第 1 辑第 89 页，北京三联书店 1987。）

文学与基督教》，等。

可以说，中国现代文学与基督教文化的密切关系，已经是不存在怀疑并得到深入研究的问题。相对于此，中国当代文学与基督教文化究竟有没有值得考察与研究的关系，究竟存在着怎样的关系，这一领域的研究则显然是一个薄弱环节，没有引起足够重视，甚至就是一种忽视状态。目前为止，还没有一项全面、系统、有意识的综合研究。有鉴于此，本文力图全面考察中国当代文学与基督教文化的关系，以期弥补这一缺憾。从而，开拓中国文学研究的广度，推进中国文学研究的深度。

基于上述考虑，中国当代文学的基督教文化背景、中国当代文学的基督教文化言说，而且，面对当代文学的发展状况与存在问题，基督教文化对于中国文学的存在状态与价值建构具有何种学理意义乃至实践有效性，便成为本文考察与探讨的问题，也即是本文的开拓同时又是创新之所在。进而，基督教文化能否成为当代中国文学的思想资源与精神资源之一，或许应是论题带来的启示和思考。应当说，这一研究具有总结过去、面对现在、展望未来的意义。而目的，则是深切盼望当代中国文学能够出现具有真正人类终极关怀的伟大文本与不朽之作。这也当然是论文的题中应有之义。

本文立足对基督教文化与中国当代文学关系作一历史的描述，同时探讨其对当代中国文学所具有的价值建构意义。在此，论文不是把基督教单纯作为一种宗教来研究和批判的，而是把它当作一种人类重要文化现象和精神现象来对待。这样，就绝没有推崇和美化基督教的意思。反过来讲，即使是从批判宗教迷信和宗教唯心主义的角度看，也只有从各个不同侧面认识基督教，才能认清它的本质，达到批判的目的。众所周知，人类在相当长的历史时期，是用宗教观点认识世界的。基督教也不是凭空臆造出来的。作为一种思想意识，它是现实的反映。而作为一种宗教意识，这种反映中必然有迷信、谬误、偏见，但却总包含着一定的、哪怕是片断的积极的认识成果。恩格斯曾指出：“对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。”^①认识世界，是在不断的表面和片面甚至谬误中向真理前进的。当然，在研究基督教时，绝对不可忽略它被“利用”的一面，特别是统治阶级利用它来达到政治、思想统治的目的，甚至把它作为军事霸权和文化侵略的工具。这是不可否认的、很重要的，但本文论述的不是这一方面。^②

① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷第328页，北京：人民出版社1963。

② 时至今日，思想问题和政治问题务必要分开。用林语堂在20世纪20年代“非宗教运动”中所持的二分法来说，“耶教”是“思想”和信仰上的问题，西方“战舰”则是“政治”和历史问题，反对可以，但不可盲目“排外”，危险是“把思想问题及政治问题搅在一团，是容易把反抗列强的政治问题变成反对一切舶来的思想，中了国粹家的遗毒”。而“思想上的排外，无论如何是不足为训的”，“但个人意见还是以为政治上只管持国家主义，而思想上及一切美术文学上，要固陋自封，走进牛角里的人将来结果也只是沉沦下去”。（林语堂：《剪拂集·谈文化侵略》，《林语堂名著全集》第13卷第107—108页，长春：东北师范大学出版社1994。）这样的见解仍有不过时的现实意义。即使像“宗教裁判所”这样的问题，也应具有明确意识：教会的确有错误，但这错误却是恰恰违反了《圣经》爱人如己、政教分离的原则所致。不能把人类的权欲、野心所犯的罪孽全算在上帝头上。还可参考：彭小瑜《历史语境中的宽容——12世纪西欧教会法论异端和绝罚》，载《首都师范大学学报》2001年第3、4、5期。

可以说，本文是对“基督教文化与中国当代文学”关系的一个“描述”。也就是根据目前掌握的材料，对有关历史事实加以记叙说明。不言而喻，事实是科学研究的立足点，实事求是它的基本原则。有的论者在关于基督教与中国文学尤其是与中国当代文学关系诸问题上时常下草率、简单的论断，很重要的原因就是忽略历史事实。只有真正弄清历史真实情况，科学研究才能开始。文化史与文学史研究同样如此。当然，本文在“描述”过程间也提出了问题和观点，虽然可能是很不成熟的。

引进外来文化作为参照，方可能发现自身文化中的盲点与偏见。本文立足比较文化视野，运用比较文学的跨文化研究，探讨中国当代文学与基督教文化的关系，这是中国文学研究的一个重要维度。并且，在这一研究过程中，力图做到历史描述与逻辑建构相结合，从而尽可能避免由于比较而带来的凌空蹈虚甚至错位研究。即便如此，这一论题的局限性和可能出现的“陷阱”也很难避免。比如，在作比较论述时，由于相关材料将会得到凸现使用，而不相关材料则退居幕后甚或干脆弃置不顾，这就容易造成一种夸大的印象。再比如，本文明显属于文学研究中外部的文化/跨文化研究，这就容易造成一种忽视甚至可能代替内部的审美研究的表层印象。而实际上，文化研究和审美研究二者都是文学研究的维度，没有高下之分，具有互补性而不是对立性，不能以重视或缺少其中一维而来责难另一维。而且，笔者始终认为，文化研究只能作为文学研究的一支而存在，“文学研究”应该是大于“文化研究”的。因此，论题始终贯彻如下思想：“基督教文化与中国当代文学”仅仅是研究中国文学的一个维度、一个特定角度、一个侧面，它绝不否认亦不能代替其他的研究向度，而且也绝不是主流性质的。因为一个明显的事实是，时代发展的显著特征是改革开放，改革开放文学才是主旋律。其他文学样态只是文学百花园中的一元，是不否定主旋律也否定不了的。而且，纯粹的文学研究绝对应该是对文学的艺术问题进行研究，这当是文学研究中更为主要的方面。不过在这里，这些都暂时没有成为本文的关注重点。

近年来的文学研究，方法迭出、理论各异。比如，精神分析、形式主义、接受美学、存在主义、现象学、解释学、后结构主义、女权主义、后殖民主义、新历史主义……虽然其中有价值的方面应该借鉴和吸收，但比较起来，都没有马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义的方法那样科学。事实上，马克思主义的经典作家们对基督教文化都很了解，而且深知《圣经》的文学价值和社会价值。在他们的作品中，常常将圣经作为文学宝库，将其中故事、寓言加以引用，并运用得得心应手。有学者统计，39卷的《马克思恩格斯全集》中只拿人物来说，曾经引用过80多个圣经中的人物，共300多次，而历代教会历史中的人物、事件还不算在内。39卷中共引用“基督”63次，“保罗”12次，“参孙”6次，“但以理”6次，“彼拉多”5次，“大卫”3次……对于历代教会历史上的人物和事件如：阿德里安教皇、基多、马丁·路德等又曾引用过许多，其中马丁·路德就引用过60次。这些简单数字和情况就足以说明马克思和恩格斯对基督教以及《圣经》

是很熟悉的。^①并且，恩格斯还用大量篇幅论述过“原始基督教”和“启示录”。这些都为我们提供了一种方向性的指导。同样，在文化史和文学史研究中，马克思主义亦提供了正确的指针和有效的武器。本文即以马克思、恩格斯的宗教理论及其研究方法为主导，辅之以其他比较研究方法时则取决于论题展开的需要。这里尚不能自信能够正确运用，但会努力为之。

在此不妨再听听伟大导师恩格斯发出的诗意盎然的聲音：

……到教堂外面上帝祈祷吧，因为他的大厦不是凡人的双手建造的，他的气息渗透了全世界，他要人们顶礼膜拜的是他的精神和真理。^②

……我们是在神的怀抱中生活着，行动着，存在着！^③

某种程度上可以说，宗教的追求与文学的目的，两者在终极价值方面异曲同工。对宗教文化和文学之关系的研究，是一个非常有意义的课题。显然，“基督教文化与中国当代文学”仅是这一大课题中的一个微小部分而已。

① 杨周怀：《基督教音乐》第6页，北京：宗教文化出版社2001。

② 恩格斯：《齐格弗里特的故乡》，郑天星编：《马克思恩格斯论无神论、宗教和教会》第79页，北京：华文出版社1991。出自《马克思恩格斯全集》第41卷第140页，北京：人民出版社1982。

③ 恩格斯：《风景》，郑天星编：《马克思恩格斯论无神论、宗教和教会》第69页，北京：华文出版社1991。出自《马克思恩格斯全集》第41卷第96页，北京：人民出版社1982。

第一章 中国当代文学的基督教文化背景

1949年在中国新文学发展历程中是一个具有象征意义的重要纪年。

新中国的成立，宣告了“中国的历史，从此开辟了一个新的时代”。随着这一历史性转折，中国社会的性质发生了根本性改变。同时，这一历史阶段的政治、经济、文化的发展也被赋予新的时代内容。自然，这一现实环境中存在和发展的文学也需要调整，以适应新的规范、期待和追求。无疑，时代的转换赋予文学以不同于此前的性质、使命和特征。基于此，以1949年为标志，文学的社会学研究者把中国新文学的发展界定为“现代”和“当代”两个不同阶段。

有学者指出：在中国大陆，“当代文学”的提法，最早出现在上个世纪的50年代后期。当时，为1949年以后的中国大陆文学“命名”，是提出这一概念的最主要的动机。70年代末，它已经得到广泛运用。而80年代以来，批评家和文学史家在处理这一概念上出现分歧。他们对这一名称的“科学性”提出怀疑，也质疑“现代文学”和“当代文学”的两分法，强调在对“20世纪中国文学”整体把握的基础上寻求另外的概念和分期方法。继续使用“当代文学”的研究者，则已赋予它各不相同的含义。甚至，在“新时期文学”后还出现了关于“后新时期文学”的讨论与争鸣。^①

不可否认，名称、概念、分期的改变的确推动了中国文学研究的深度和广度。但是，已经出现的新的文学史写作范例与实际操作状况显然滞后于理论倡导的预设价值及其有效性。可以说，具体实践并没有达到理论上的高度。目前看来，现在的文学史研究还没有具备发生实质性转换的条件。因此，考虑到实际情况，这里继续使用传统意义上的“当代文学”的概念。而且，作为把握中国文学整体形态的一个概念、一种视角，它仍然是有效的，并不过时。

还需说明的是，“基督教”一词，有广义和狭义之分。凡是信奉耶稣基督为救世主的所有教派，都称为广义的基督教（Christianity）。它包括罗马公教（在中国俗称“天主教”）、正教（亦称“东正教”或“希腊正教”）、新教（又称“更正教”、“抗议宗”或“抗罗宗”。在中国俗称“耶稣教”，通常又把“基督教”作为“新教”的专用名称，与天主教、东正教并称为基督教三大派别）三大教派及其他一些小教派。而狭义的基督教，则专指新教（Protestantism）。本文所谓的基督教文化，采用的是广义的意思。

研究“基督教文化与中国当代文学”这一论题，有必要对相关背景加以考察。首先应该简要交待的是基督教的发展脉络，这可以算作一个世界性背景因素；其次应关注基督教在中国的历程，这可算作一个民族性背景因素。由于建国前后呈现着明显不同的路向，故又权且分为：“基督教在1949前的中国”和“1949后的基督教文化处境”两个部分加以说明；在作为外来文化的基督教与汉语言本土语境的关系中，知识分子起着举足轻重的作用，从这个意义上，“中国知识分子眼中的基督教文化”亦是一个不容忽视的

^① 洪子诚：《中国当代文学史》“前言”，北京大学出版社1999；牛运清主编：《新时期改革开放题材长篇小说研究》第一章第一节“关于新时期文学与后新时期文学”，山东大学出版社2000。

背景因素。这些描述，是研究中国当代文学与基督教文化关系所不可缺少的环节。不然，可能会影响甚至妨碍后面论述的理解基础和有效铺开。还需说明的是，这里的基督教文化背景，暂且限于中国大陆语境，至于台湾文学的基督教文化背景，在后面的相关章节中有简要提及。

作为一种历史存在和文化现象，基督教与整个欧洲发展史以及近代殖民主义扩张史和西方现代化进程紧密结合在一起。它与中国文化之发生联系，也离不开这一世界性背景。不过有所不同的是，作为两种异质文化之相遇，其历程更为复杂。

第一节 基督教发展脉络

公元1世纪中叶，基督教产生于古罗马奴隶制帝国统治下亚洲西部的巴勒斯坦、小亚细亚等地。它原是为犹太教的异端而出现在下层人民中间的一个宗教团体，同时，它又是对犹太教的继承和改革。饱受异族压迫的犹太民族，盛行一种体现着强烈民族意识的犹太教。它相信耶和华是世界惟一的上帝，犹太人是上帝惟一的选民。并且，将来上帝会派遣一位救世主——弥赛亚——拯救他们，使他们统治全世界的一切民族。而在基督教的创始者——耶稣基督——看来，上帝是一视同仁的。不分民族、种族和社会地位，人人都是兄弟姐妹，都是上帝的儿女。“凡遵行我天父（即上帝——引者注）旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”^①显然，不像犹太教的上帝那样只偏爱犹太民族，整个世界都是基督教的上帝的选民。这样，基督教便突破了犹太教的狭隘的民族主义，而成为一种包容的世界性宗教。它不仅吸收了犹太教中上帝创世造人的观念，而且犹太教圣典《旧约》也成为基督教《圣经》的一个组成部分。

耶稣的自由、平等、博爱的思想，意味着对奴隶制度和罗马帝国的否定。尤其是拒绝把世俗的罗马皇帝当作神崇拜，就更加激起罗马政权的查禁和迫害。不过，持续200多年的残酷镇压，并没有遏止基督教的传播，反而使它广泛深入到罗马帝国的每一个角落。实际上，基督教并不是号召人民与统治阶级进行斗争，而是宣扬顺从、忍耐。于是，罗马政权开始改变政策，变镇压为利用。《宽容敕令》、《尼西亚信经》的颁布，加上罗马皇帝的扶持，基督教迅速发展起来。392年，罗马皇帝狄奥多西正式下令将基督教定为国教。这一事件，标志着以基督教为核心的欧洲宗教文化圈开始逐步形成。随着神权的确立及其与政权的结合，基督教信仰成为欧洲社会的主流意识。及至整个中世纪，教会地位空前提高，基督教文化渗透到各个领域，成为西方世界占统治地位的主体文化形态。政治和法律成为它的分支；科学充当着它的婢女；教育渗透着它的性质；文学体现着它的精神……哲学、经济、绘画、雕塑、建筑、音乐等等，都受到基督教信仰意识及其神学思想的影响，带有浓厚的宗教色彩。

自15世纪起，欧洲封建社会内部开始出现资本主义因素。随着新兴资产阶级的崛起，教会内部的腐败，加上科学发展所带来的巨大冲击，基督教逐渐由辉煌走向衰落。首先，教会的分裂、压迫和剥削、出售“赎罪券”等恶劣行为，使基督教的威信逐步减

①《马太福音》12：50。

弱。1415年，教皇勾结皇帝处死了反对出售“赎罪券”、主张教会改革的捷克天主教神父胡斯，引发了1419年的农民战争。随后，农民起义接连不断。16世纪，德国僧侣马丁·路德因不满教皇以销售“赎罪券”为名搜刮钱财，发起著名的宗教改革运动。他提出“因信称义”的主张，强调信徒凭借信仰可以直接与上帝沟通，而不必通过以教皇为首的包括主教、神父等神职人员的教阶制度作中保；教徒可以通过直接阅读《圣经》获得上帝的启示，而不必依靠教会教条的中介作用。因此，“因信称义”是根据教徒内心的宗教信仰而不是凭借外在的教阶制度来“称义”。这样，路德以“因信称义”和树立《圣经》权威，通过恢复“信仰的权威”而破除了“对权威的信仰”，从而在客观上产生了对罗马教会势力表示“抗议”的新教教派——路德宗。对此，马克思有一段颇为有名的评价：“他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”^①与路德并驾齐驱的另一位宗教改革家法国人加尔文，通过在瑞士的宗教改革创立了基督新教中的另一个有重要影响的派别——加尔文宗。加尔文提出了“预定学说”（也称“前定论”），认为上帝预定了人的被选召还是被遗弃，人无力拯救自己，一切取决于上帝的旨意，与自身行为并无关系。主张自觉主动地苦行和禁欲，以“不知疲倦的劳作”和“严格苛刻的自我克制”来表达信仰的虔诚。他们把勤奋的劳动和克制性的节俭作为宗教生活中洁身自好的方式，作为对上帝的最虔诚的信奉和最好的报答。进而，又将劳动成果和不断的积累看作上帝对自己的拣选、恩赐和已预定的救赎。这种带有清教徒色彩和虔信派精神的宗教信仰，客观上促进了资本主义精神的形成^②。除了德国、法国，宗教改革运动也在英国、波兰、匈牙利和北欧诸国发展起来，并各自建立了符合资产阶级新兴民族国家要求的基督宗派。

除了宗教改革运动，也出现了研究自然世界的热潮。哥伦布发现美洲、达·伽马到达印度等事件，改变了人们对地球的传统认识，使视野从天国转向人间。上帝作为基督教所认定的宇宙间的独一无二真神，随着自然科学的不断进展，其存在越来越受到质疑。这样，在多种因素冲击下，教会的至高神权开始逐渐削弱，基督教文化与其他文化现象的密切关系开始淡化，神性文化衰落，人文主义日渐盛行。

不可否认，人文主义的理性觉醒是西方从中世纪过渡到近代的必不可缺的条件，然而，这并不意味着西方社会与基督教文化的完全对立。人文主义思想并非凭空臆造，它的一个重要来源正是基督教思想本身。人文主义者所反对的实际上只是教会和教权，而不是神学和神权。^③人文主义之盛行，并不是对基督教神学的全面否定，而是对它的纠偏与矫正，并要求对其进行适应性改革。任何的改革都并非意味着简单否定，而是包含着批判性继承。事实上，历史的发展正是如此。一定程度上，基督教文化也在充当着孕育理性精神的摇篮。它不但没有因为人文精神的强势而中断，反而同步获得了时代性更新，增强了自身走向世界的力量。与此同时，随着近代资本主义对外扩张的潮流，基督

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯全集》第1卷第461页，北京：人民出版社1956。

② 德国宗教社会学家马克斯·韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》（北京三联书店1987），对此给予了高度评价。

③ 田惠刚：《基督精神与人文主义：一个明显的研究误区》，载《北方论丛》（哈尔滨）1998年第5期。

教开始走出欧洲，传播到世界各地。一方面为殖民主义扩张推波助澜，另一方面又传播西学、参与社会变革，促进了当地科技、教育、卫生、医疗事业的发展。可以说，它的存在，一方面保持着其基本的文化特质，另一方面又打上了鲜明的政治烙印。

现代社会，科学迅速发展，基督教及其神学面临巨大挑战。首先，只有不断改变对待科学的态度，才能适应社会发展的趋势。基督教也在不断调整自己，以适应科学进步的要求。1936年，梵蒂冈成立了“罗马教廷科学院”。后来，还为被教会判为异端的伽利略平反。以至今日，基督教与现代科学非不再是对立的关系，相反，二者之间的互补、促进已经得到广泛论证和普遍承认。一个基本的事实是，科学领域不乏基督徒，基督教信徒中不乏具有卓越建树的科学巨匠。在他们眼中，上帝既然创造了这个世界，就是要人们不断去探索这个世界。也只有不辞辛劳地探索作为上帝造物的这个世界，才是对上帝的最高信仰和最好回报。在他们看来，科学工作最明显地体现了寻求上帝设计自然界的秘密的宗教动机。甚至他们认为，自己就是神派来揭示上帝的意图的。牛顿就是典型代表。实际上，他重视宗教远胜于重视数学与科学，因为后者只不过是展示上帝对宇宙的设计而已。牛顿把后半生全部献给了神学。科学精神是无止境的。人类对这个世界的探索越是无止境，创造这个世界的作为万能与万有之存在的上帝就越发神圣而伟大。反之亦然，这里，信仰意识的能动作用并不难以理解。

而且，随着基督教在世界范围内的影响不断扩大，它与各种文化传统和思想体系的碰撞及冲突必然引起特别关注。这样，基督教在其他文化语境中的“本色化”（亦称“本土化”、“处境化”）问题便得以凸现。几乎就在轰轰烈烈的“上帝已死派”神学^①落下帷幕之际，陆续出现拉美的“解放神学”、非洲的“黑人神学”、亚洲的“本土神学”等新的神学思潮，而且西方神学在当代发展中亦出现了各种新思潮，比如：巴特的“危机神学”、朋霍费尔尔的“世俗神学”、尼布尔的“现实主义神学”、蒂利希等人的“存在主义神学”等^②。显然，这是基督教神学在当代世界和全球性文化语境中的新动向和新发展。

可以断言，世俗化^③、本色化仍然将是基督教文化未来发展的主要趋势。不过，在这一过程中，与其他文化间的交流与对话将构成最为关键的一环。通过对话，方有可能

① 詹姆斯·利文斯顿曾对“上帝之死”在二十世纪神学中的含义作过全面分析，他指出“上帝之死”在不同的神学家那里至少可以有四种含义：（1）“上帝之死”意味着上帝“不在场”、“不做声”或“隐匿了”，这是犹太神学家马丁·伯伯首先提出的，也是“上帝之死”最流行的含义。尤其在技术统治时代，上帝不再发言；（2）“上帝之死”意味着上帝作为偶像的死亡。历史上，上帝被搞成一个文化偶像，已经不再是《圣经》中那个超验的、活生生的上帝。而现在，这个人造的上帝偶像已经死去或即将死去，人们必须没有偶像地等待；（3）“上帝之死”意味着作为父亲的上帝死了。因为世界已经成年，人类已经成熟，必须学会没有上帝的生活；（4）“上帝之死”意味着上帝同传统的形而上学方法和世界观一同死亡了。上帝是一个空洞无意义的词，它已经陈腐不堪，人们必须用一种现代的世俗语言来谈论信仰。（刘宗坤：《等待上帝，还是等待戈多——后现代主义与当代宗教》第167页，北京：中国社会科学出版社1996。）

② 卓新平：《现代社会与处境化神学》，《基督宗教论》第13—19页，北京：社会科学文献出版社2000。

③ 按照刘小枫的观点，“世俗化”是一个历时数百年的历史过程，这一过程起自文艺复兴时代，经过启蒙运动和法国大革命，到工业化时代和如今的技术化时代。“世俗化”与“宗教化”构成反义关系，所谓世俗化进程意指人的各种活动以至思想方式逐渐脱离宗教形态的过程。只有在以启示宗教的意识形态和组织形态为背景或前提的情况下，“世俗化”一词的运用才是有效的。没有这个对立面，“世俗化”的用法就是无意义的。也就无所谓“世俗化转型”。特别地，“世俗化”问题不是一个可以泛化的问题。（刘小枫：《走向十字架上的真》第143—145页，上海三联书店1995。）由此看来，与以基督教为传统形态的现代西方世界相比，汉语文化语境中存在的随随便便就谈论“世俗化”问题的现象应当当心！

构想一种所谓的“世界伦理”。瑞士神学家汉斯·昆深刻指出，没有世界伦理，则人类无法生存（没有人类的共同生活）；没有宗教之间的和平，则没有世界和平（各国之间的和平）；没有宗教之间的对话，则没有宗教的和平。^①对照当今世界，这段话尤其具有现实意义。也正如刘小枫在总结汉斯·昆的观点时所说的：“现代的世界性共同体不需要一种统一的宗教和思想，却需要一些相互关联、有约束力的价值准则、理念和目标，否则，世界性共同体的生活基础会极其脆弱。”^②在价值理念层面谋求宗教信仰的世界性统一，不仅是不可能不必要的，而且可能导致残酷的政治性迫害。如韦伯所言，终极信念之域，始终会有诸神之争。必须承认，诸神之争不可能消除。但却可以在一个公共性的宗教语境中展开身份平等的对话和相互理解，但却必须限定“诸神之争”发生的领域。而对话、理解和限定的可能性，则取决于宗教伦理的建构。不妨说，共建“世界伦理”^③，正应当是当今基督教在现代性语境中的使命。

第二节 基督教在 1949 前的中国

据可靠历史记载和考古发现，基督教的第一次来华是在唐朝太宗贞观九年（公元 635 年）。基督教的一支——聂斯托利派的使者阿罗本来到唐都长安，开始传教。时称“景教”，有“大秦景教流行中国碑”为证。至武宗时，崇奉道教，排斥外来宗教，于会昌五年（公元 845 年）诏令灭佛，作为外来宗教，景教遭株连，一蹶不振。基督教的第二次来华是在元朝时代，时称“也里可温”教（“也里可温”在蒙古语中的意思是“有福缘之人”）。元朝灭亡，“也里可温”教随之消失。基督教的第三次来华则是明清之际的耶稣会传教士的积极活动。明朝时采取闭关政策，排斥外来文化，加上倭寇骚扰沿海，政府执行严厉的海禁。难怪耶稣会远东视察员范礼安（Valignani）面对中国界石发出沉痛的叹息：“磐石呀磐石！什么时候才能裂开呢！”这种状况直到 16 世纪末，随利玛窦的进入中国而发生改观。他有意识地顺应中国传统文化，结合实际语境进行传教。而且，向中国介绍了欧洲中世纪的科学成就，对中国的天文、历法、数学、地理以及语言、美术、音乐等都产生了很大影响。这时期，还出现了号称“明代天主教三大柱石”的徐光启（1562——1633）、李之藻（1569——1630）、杨廷筠（1557——1627）。他们呼吁人们接受天主教，但强调的并不是天主教的信仰体系，而是其间的伦理道德功能。他们相信天主教对中国人的道德修养是一种有益补充，能够使人们趋善弃恶，尽忠尽孝，改善社会道德风尚。而且，他们意识到传教士带来的科学技艺会对巩固明帝国的统治起到有益作用。可以看出，他们的主张主要是把基督教文化当作一种改良工具，而不是思想信仰的根基。他们仍然是典型的“儒家中心论者”，不过即便如此也已难能可贵了。其后，基督教传播活动虽历经波折，到了清康熙年间也已获得长足进展。

① 汉斯·昆：《世界伦理构想》第 3、180 页，北京三联书店 2002。

② 《世界伦理构想》“中译本前言”第 2 页。

③ 相关研究可参阅杨慧林：《“世界伦理”构想的宗教背景》，《基督教的底色与文化延伸》第 317 页，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2002；杨慧林：《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》“附件”，第 209—229 页，北京：北京教育出版社 1998。

综观上述三次基督教入华历史,可谓一波三折,支持与抵制始终伴随存在。可以说,基督教获得支持的基础并非来自本身的学说与教义,而是来自于传教士们所带来的诸类科学技艺,这些科学技艺的实用价值成为基督教得到暂时立足的条件。而更重要的另一方面,却是存在的种种危机。中国封建上层立足于传统的固有思想体系和本土宗教,对“耶教”惶惑,禁教之风时时兴起;与此同时,传教士内部对于在华传教方针、策略存在分歧和争执,日趋导致了由各修会相争而引出的中国皇帝与罗马教皇直接对抗的“中国礼仪之争”^①。受此影响,从康熙朝后期开始,改变了过去对天主教传教事业的宽容态度,转而实施比较严厉的禁教政策。自此,基督教在华传播再次失去生机。及至再度复兴,则是伴随着殖民主义侵略和不平等条约的“传教条款”而来。

19世纪中叶,通过不平等条约获得的特权,基督教第四次入华,并最终得以立足。一方面,西方传教士在中国沿海和内地传教有了便利,另一方面也使基督教来华与殖民侵略联系在一起。实际上,当时的一些传教士就认为,“只有基督能拯救中国解脱鸦片,只有战争能开放中国给基督”^②。然而,这同时也给传教事业抹上了浓重的阴影。侵略战争,挫伤了民族感情,在洋枪洋炮保护下的基督教,成为所谓的“洋教”。不仅遭到中国官、绅、士大夫等阶层的冷遇和反对,而且激起民众强烈的仇外情绪。不少传教士无视官府,强取豪夺;不少信徒抱着实用主义态度入教,期望在生活方面得到帮助,更有甚者,少数教民投靠洋人,欺压同胞,为非作歹;而且清廷在处理事端时一味“保教抑民”;加上人们心理中愿意相信四处流传的关于教会的荒诞离奇而又有合理土壤的讹言:迷拐儿童、挖眼剖心、淫乱无度……,一系列因素酿成一个个“教案”事件。反过来,“教案”又成为帝国主义侵略中国的借口。如此恶性循环,充斥于基督教在近代中国的传播历程。究其根源,如有研究者所言,“中国人民与基督教之间的矛盾,固然有中外文化历史的冲撞,以及文化排外诸因素,但更主要的却是由帝国主义侵略所引起的仇外情绪”。^③对此,萧乾亦亲身体会地谈到,“引起中国人反感的,并不是基督教本身,而是由于它并不是像佛教那样作为文化交流传进来的。它是在十九世纪的强权政治下,同割地及巨额赔款一道硬塞进来的”。^④

庚子之难,传教事业遭到惨重损失,不过很快便恢复了元气。对此,韩国学者李宽淑从内、外两方面分析了其中原因:从内部来说,教会汲取了过去的教训,坚决采取了一些应变措施,例如,对传教士的活动加以一定的限制,重申禁止传教士介入民教争讼,

① 这场争论最初以在华耶稣会士为一方,坚持适应中国国情的传教方针,主张允许中国教徒保留其文化传统和习俗;而以在华多明我、方济各会和奥斯丁会为另一方,强调维护天主教的正统性与纯洁性,反对在教义和礼仪上作出任何让步。双方围绕着中国信徒能否用“天”和“上帝”两个概念来称呼天主教的至上神、是否宽容中国信徒参加祀孔祭祖和迎神送鬼的活动、是否允许中国信徒对中国皇帝崇敬和效忠这三个问题展开了持久而激烈的争论。结果可想而知。针对罗马教皇宣布的传教士不得重提中国礼仪问题,康熙帝批示说:“览此告示,只可说得西洋等小人,如何言得中国之大理。况西洋人等,无一人通汉语者,说言议论,令人可笑者多。今见来臣告示,竟是和尚道士,异端小教相同,比此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事”。(卓新平:《宗教理解》第632—634页,北京:社会科学文献出版社1999。)实际上,这里涉及的便是基督教的“本色化”问题,这一问题至今有存在意义和讨论价值,况且还远远没有获得解决。

② 顾长声:《传教士与近代中国》第47页,上海:上海人民出版社1991。

③ [韩]李宽淑:《中国基督教史略》第244页,北京:社会科学文献出版社1998。

④ 萧乾:《中西文化又一交叉点》, [美]路易斯·罗宾逊:《两刃之剑:基督教与二十世纪中国小说》第7页,台北:业强出版社1992。

更不许涉嫌包庇不端教徒；在发展教徒方面强调慎重，加强对慕道者的培养与了解，提高信徒的素质，处理好睦邻关系，提倡教友全家奉教活动，甚至要求每一位信徒每年引领一人奉教；在社会工作方面，大力兴办文化教育、医疗、赈灾等慈善事业，加大这些机构的透明度，避免引起误会，改善自身的形象。从外部来说，清政府汲取了教案教训，尽量避免发生教案。朝廷严饬地方官慎重办理教案，惹起事端，从严查办；地方官为图自保，遇有民教纠纷及时调解，尽力保护教士及教堂。同时，群众对教会增加了了解，一些诬陷教会的谣言逐渐失去市场。所以，中国天主教在度过庚子之劫后，很快进入蓬勃发展时期。^①

基督教文化在传播过程中，除了与中国社会发生冲突外，还呈现出另一番异于此的鲜明景观。那就是，客观上传教士还兼任着文化传播的使命。他们直接参与诸多文化事业，对社会及民众产生了潜移默化的影响。同时，加快了西学东渐的历史进程。为了减少中西文化的隔阂与误解，切实有效地宣扬福音，来华传教士办报办刊、出版著译，以“广西国之学于中国”；兴办教会学校、任教非教会学校，引入西式教育体制，虽然目的是“为传播福音开辟门路”，但事实上已经为中国现代教育的发展奠定了基础。同时，他们开设医院，不仅解除了诸多患者病痛，更重要的是，传播了西医西药知识，造就出一批西医人材，对中国医学及医疗事业的发展有所贡献。而且，教方还发起“禁烟运动”，推进针对妇女缠足的“天足运动”，反对婚姻陋习，兴办“育婴堂”收容弃婴，并赈济灾民，等等。可以说，传教士的文化传播与慈善事业并进。

从更大的方面来看，传教士的活动不仅影响、催发了洪秀全式的农民起义这样的历史大事件^②，而且更为重要的是，他们带来的文化信息成为变革派与革命派了解、学习世界的窗口。魏源、林则徐等人的“放眼世界”，其著作内容很多都是依据传教士的书刊或口述材料；“维新变法”、“洋务运动”等在很大程度上都借助外国人，其中相当一部分是传教士；以孙中山为代表的“革命党”，更是主动吸取西方文明，试图对中国进行脱胎换骨的改造。孙中山走上革命道路后，一直保持基督教信仰，且自信“予之革命精神，得力于基督徒者实多”。不但自己，他的同事亦有终身信奉基督者。他们之所以没有因宗教而妨害革命，关键在于能够保持纯粹的宗教信仰，能够把基督教义精神和当时为外国控制的教会区别开来。孙中山曾明确表示“教义足贵”，但“教会在现在制度下，诚不免有麻醉青年及被帝国主义者利用之可能”。^③

不难看出基督文化在华传播状况之复杂。然而根本上，不管是兴是衰、是浮是沉，二者一直存在深深的隔膜。基督教虽然四次入华，但都没有真正与中国文化融合，至多呈现为一种不冲突的缓和状态和表象接受式的浅层次。究其原因，首先在于中国文化自身所具有的独特性。以儒家为主脉的中国传统，其根本特质是伦理中心主义。它极为重视道德的约束和教化，特别强调人们之间的现世关系规范。它主张人可以通过教育，主要是自我修养而达到与“天”的融合，可以通过“立功、立德、立言”而达到人格的升

① 《中国基督教史略》第 248 页。

② 洪秀全创立了“拜上帝会”，尽管他是从自身境遇出发，有意识地变形乃至畸形地接受一种“为我所用”式的教义，尽管打着教义的幌子，尽管太平天国的历史在今天也已经充满争论和再评价，但在此仍能说明问题，并不矛盾。

③ 董丛林：《龙与上帝》第 253—254 页，北京三联书店 1992。

华。其思维模式是现世的而非虚幻的，是经验的而非超验的，是现实的而非宗教的。这样，基督教文化固有的“原罪”观念及其对于来世的恐惧、对于超世的救赎等等，便很难渗入中国人的内心世界。如果说这可以算作文化上的抵触的话，那么政治冲突便是与此密切相关的另一个表现。尤其鸦片战争以后，双方是以一种不平等的政治关系作基础，这个基础相当脆弱，经常呈现为扭曲状态和非常态性。如果说，文化冲突表现为一种相对平稳的深层次的话，那么政治冲突则呈现为一种大起大落的表层次。二者相辅相成，制约着复杂局势。

还有一个更为直接、更为素朴的因素，便是中国民众的实利性。一则史实就很能说明这一问题。每遇灾荒，教士们便抓住机会赈灾，以施舍上帝的慈爱，这时也真会出现“入教的洪流”。李提摩太曾在华北地区用此方法发展了大批信徒。当时任直隶总督兼北洋大臣的李鸿章会见李提摩太，在对他施行的赈济表示感谢的同时，也坦率而略带戏谑地告诉他：这样招收的教徒无非都是吃教的人，一旦停止付钱给他们，教徒就一个也没有了。对这一点，教方经过调查和体验，自己也明认不讳。^①如果从文化角度看，事实上是“基督教的信仰方式不符合中国民间多神崇拜所体现的物质利益原则”^②，因此难以真正进入民众。时至今日，状况仍然未有实质性改观。

辛亥革命结束了封建帝制，基督教文化在华传播呈现出另外的形势。主要表现为中国社会的“非基运动”和教方的“本色化运动”。

高举“民主”与“科学”旗帜的新文化运动，向一切宗教发难。由于与帝国主义列强之间不可分割的联系，基督教尤其成为主要的挑战对象。而且，世界基督教学生同盟第十一次大会决定于1922年4月4日至9日在清华大学召开，这遂成为1922—1927年全国非基督教运动的导火索。与此同时，上海、北京等地相继成立非基督教学生同盟，并发表“非宗教大同盟宪章”。接着，其他各地也先后成立反基督教组织。于是，形成全国范围的非基督教运动。1922年开始的非基督教运动主要是通过报刊、书籍与公开演讲，对基督教的谴责侧重其内容的不科学。而到了1924—1927年的非基督教运动，则是通过发动群众强化宣传攻势，在北伐时期甚至诉诸暴力，发生强占教堂、赶走牧师、抢劫教会财产、焚烧宗教书籍等事件。已经把基督教当作一股帝国主义侵略势力，向它发起全面进攻，把矛头指向一切基督教组织、人员及其事工。有学者将其内容归纳为以下四点：第一，基督教是国际帝国主义对殖民地、半殖民地人民侵略的别动队。军事侵略是一种看得见的形式，基督教则是一种看不见的形式；第二，基督教的一切组织、人员、活动都是文化侵略的具体表现；第三，帝国主义者利用教会学校阻止中国学生参加革命活动，基督教教育是与国家争夺学生对祖国的忠诚，教会学校是制造顺民的工厂；第四，传教士（包括中国教牧人员）都是帝国主义的“走狗”，基督徒不可能是爱国者。^③这里，可以侧面看出非基督教运动在当时的实质及其意义。最终，在国民政府明令通告的直接干预下，非基督教运动逐渐退潮。

① 董丛林：《龙与上帝》第199页。

② 孙江：《十字架与龙》第124页，杭州：浙江人民出版社1990。

③ [韩]李宽淑：《中国基督教史略》第306页。

1922—1927年的非基督教运动迫使教方深刻意识到，只有努力施行本色化，基督教在中国才能获得真正发展。中国教会必须摆脱外国差会的控制，走独立自主之路；基督教信仰必须与中国文化相协调，基督徒的利益必须与中国人民的整体利益相融合。于是，在知识分子基督徒从理论上对基督教本色化进行探索的同时，教方在教会本色化方面大力展开行动，先后在全国各地大规模建立自立教会。而且，大都定名为“中华基督教会”。他们既有感于教案带来的悲剧，又意识到自己既是基督徒更是中国人，只有收回教权，促使教会本色化，才会消除隔阂。同时，关注社会公益事业，积极自立自建，并发表自立宣言。由作家老舍先生执笔的《北京缸瓦市伦敦会改建中华教会经过纪略》，就极具代表性。

1922年5月，全国基督教大会在上海召开，重点讨论中国基督教本色化问题。会议肯定了发展本色教会的重要性，指出中国教会的前途在于“合一、本色与成圣”。并成立中华全国基督教协进会，发表《教会的宣言》，对“本色化”作了阐释：“我们对于西来的古传、仪式、组织，倘若不事批评，专做大体的抄袭，卑鄙的模仿，实在不利于基督教永久实在的建设……所以，我们请求国内耶稣基督的门徒通力合作，用有系统的捐输，达到自养的目的。由果决的实习，不怕试验，不惧失败，而达到自治的正鹄，更由充分的宗教教育、领袖的栽培及挚切的个人传道而达到自传的目的……”^①这里鲜明突出“自养”、“自治”与“自传”，实际上已经成为了后来的基督教“三自”运动的先在资源。

基督教的中国本色化及其自立运动，亦得到部分外国传教士的同情与支持。乐灵生、司徒雷登都表示理解中国人民要求废除不平等条约的愿望，希望中国教会按照自己的文化传统做出选择。“长期以来，我一直希望中国的神学家们会给他们的人民和全世界以某种对基督教真理新的创造性的解释。中国教会正在经历一场严峻的考验，这也许会给他们的基督教思想家们带来丰富的宗教实践与体验，使我们的期望早日实现。”^②如果说司徒雷登的言论在理论上具有说服力的话，那么雷鸣远、刚恒毅等人更是在行动上做出了回应。雷鸣远不仅支持教徒参加救国运动，而且率先垂范，为争取中国人民的合法利益而奔走。更为难得的是，他直接加入中国国籍，创建适合中国国情的修会，带领教徒参加抗日战争，最终献出生命，为基督精神作了活的见证。刚恒毅同样反对外国教会对中国教会的绝对控制，认为这是违反基督的意愿、不正常的现象。他主张，天主教面对的是中国人，必须尊重中国文化和风俗，一切引起反感或陌生的形式均可作出调适和变通。“凡是善良的文化都很容易自然地与基督化的生活相吻合，且从它那里获得充足的能力，以确保人格的尊严和人类的福祉。当地的天主教徒应该是天主家庭里的成员，是他神国里的人民；可是，他并不因此放开自己的祖国，却仍是那个国家的人民。”^③刚恒毅的这段话，对于基督教的中国本色化，颇有启发意义。我们明白，传教士们都是怀着传播福音的愿望来到中国，目的也是让中国接受福音，但反过来如果依此作为理由而偏激地对他们的努力完全否定，应当说也不是历史主义的态度，同样是不恰当的。

① 顾卫民：《基督教与近代中国社会》第469—470页，上海：上海人民出版社1996。着重号为笔者所加。

② 顾卫民：《基督教与近代中国社会》第472页。

③ [韩]李宽淑：《中国基督教史略》第334页。

事实已经表明，基督教的本色化，是基督教在中国发展的必然趋势。^①

三十年代以后，中华民族面临侵略危机。包括爱国基督徒在内的全体同胞，以各种方式加入抗日战争的行列。抗战胜利后，基督教机构逐步获得恢复。中华全国基督教协进会于1946年至1949年发起“三年奋进运动”，旨在增加信徒、扩大力量、加强教会合作、提高国民精神。在这种情况下，基督教传教事业再度复兴。

1949年，新中国成立，基督教在中国的存在与发展进入另外一个时期。

第三节 1949 后的基督教文化处境

前面已经提及，早在1922年5月，基督教新教各派在上海召开大会，提出“本色教会”的主张，并成立“中华全国基督教协进会”。在大会发表的《教会的宣言》中，正式提出了中国教会由中国人“自治”“自养”“自传”的“三自”原则。不过，由于当时的处境以及后来的社会形势，“三自”原则基本流于形式和口号，并没有获得实质性的进展。

1949年中华人民共和国成立，中国基督教逐渐割断了与外国传教修会及差会的联系，开始真正的自立。1950年7月28日，以吴耀宗为代表的40名中国基督教知名人士发表了题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言。9月23日，《人民日报》同时刊登上述宣言及参加第一批签名的1527名全国教牧人员和信徒的名单。这标志着中国基督教革新运动的开始。同年12月20日，《人民日报》发表燕京大学宗学院院长赵紫宸的文章《基督教徒要抗美援朝》。文章称，从抗美援朝方面说，我们做基督徒的，要本着耶稣与邪恶势力决不妥协的精神，反对美国及其侵略的、破坏和平的行为；从援朝方面说，中国的基督徒也有许多可做的事情，无论哪一种基督徒都不能不配合政府的工作，都应当支援朝鲜人民军和中国志愿军。同日，上海基督教人士举行抗美援朝爱国行动大会，成立了“上海基督教团体抗美援朝委员会”。大会最后通过了行动宣言及向毛泽东、中国人民志愿军与朝鲜人民军致敬电。在抗美援朝运动中，广大天主教徒、基督徒结合“三自”革新运动的发展，一面举行抗美援朝爱国运动示威大游行，愤怒声讨帝国主义的侵略罪行，一面开展捐款捐物活动。^②

这样，在国际国内的政治和文化形势的直接推动以及世界基督教发展情形的影响下，五十年代终于形成了以自治、自养、自传为主旨的“中国基督教三自爱国运动委员会”。^③

^① 在这方面，俄罗斯及其东正教神学思想已经提供了范本，请参阅张百春：《当代东正教神学思想——俄罗斯东正教神学》，上海三联书店2000。本书洋洋洒洒近50万字，详细介绍了俄罗斯的东正教神学思想。对“本色化”问题的有关言论，可以参阅：林治平主编：《基督教在中国本色化》，北京：今日中国出版社1998；张西平、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社1999。而且，在刘小枫看来，如果“本色化”仅被理解为适合中国文化传统及民族习惯，被理解为与民族性的结合，不仅成问题，而且是肤浅的。所谓的“本色化”理应理解为透过民族经验进入神学自身的创造，在这一创造中，神学自身依然具有优先性。否则，“本色化神学”必是短视的缺乏深度的神学。（刘小枫：《走向十字架上的真》第455页注释6，上海三联书店1995。）

^② 郭文亮、陈金龙：《建国初期的中国宗教界》，载《中国宗教》（京）2002年第5期第45页。

^③ 1954年8月，中国基督教新教人士在北京召开全国会议，正式成立。

事物的发展与存在常常有其两面性。除了“三自”爱国运动潮流外，更不能忽视基督教在建国后的另外的处境。

新中国的成立，中华民族摆脱了外国列强的控制，获得了独立与尊严。但随着国民党残余的退居台湾，尤其是国际势力的敌对姿态，意识形态斗争和政治对立极为突出。于是，出于意识形态和政治方面的考虑，有着“帝国主义的文化侵略工具”之嫌的基督教，理所当然地成为被排斥与打击的对象。事实上，传教士在解放初期大批撤离，有的早在1949年以前便已离开。新的政权的建立，“对中国的反共基督教会是大灾难。1950年到1951年所有的外国传教士都被驱逐出境，而且大都受到污辱（共有五千多天主教教士和教徒）。天主教的出版印刷所被封闭，所有的学校、医院、慈善机构和教会产业都被没收。罗马教皇的使节被赶走，所有的中国教士和教徒都得声明反对帝国主义、封建主义和资产阶级思想，并要他们加入所谓的三自运动：自立、自养、自传。即使是在1951年，大部分新教教徒并不认为声明赞同三自原则是强人所难，因为过去的几十年里他们已经基本上摆脱了外国的控制。为此，中国政府公开承认新教的合法存在。”^①然而，罗马方面采取了不合作的态度与行动。教皇不仅禁止教友与共产党政府的任何接触，而且正当抗美援朝之际任命一位美国人做扬州大主教，同时将梵蒂冈的外交关系彻底转向台湾。“中共和梵蒂冈之间的关系完全破裂。在中国，要做基督徒（至少是天主教徒）又要做中国人似乎再次变成不可能的事。所有的教士不是被驱逐就是被监禁（1958年大约三十位忠于罗马的主教被捕入狱），此后又从未任命新的主教。”1957年，中国的天主教徒由官方组织加入了“天主教爱国协会”。他们选举了自己的主教，并通知了梵蒂冈。虽然这些主教都经过正式的任职仪式，但都受到逐出教会的惩罚。罗马这一完全不尽情理的政策带来的后果是中国天主教会的分裂，出现了正式的“爱国”教会和非法的“地下”教会。到了“文革”，“破四旧”同样反对和宗教有关的任何事物。“和佛寺道观清真寺同命运，基督教教堂也被关闭、捣毁或者改作它用。‘爱国’教会、主教、教士和教友也因宗教信仰受到影响和迫害，或者被强制劳动，或者被捕入狱。……和中国社会的其它机构一样，基督教教会以及其它宗教在外表上彻底地瓦解了。”^②

事实上，鉴于宗教在历史上对社会和文化的巨大影响，毛泽东在六十年代曾指示要开展和加强对宗教的研究。他说，如果不批判神学，就写不好世界史、文学史和哲学史。如果当时能够用辩证法的科学精神来理解作为学术研究方法的“批判”，把对宗教神学的批判理解为对宗教进行理性的探讨，理解为非独断的分析和辩证的扬弃，那么，这本可以成为对我国宗教研究事业的一次有力推动，进而促使社会科学工作者深入研究宗教对学术文化和社会生活的影响，考察宗教与社会、与人生、与哲学、与文化等等的关系。但不幸的是，事物的发展走到了相反的方向。在中国大地上企图立即实现共产主义的狂想，不仅导致了用行政手段消灭宗教的运动，而且，学术上对宗教的批判研究变成了政治上的否定和打倒。这样，宗教信仰自由政策、马克思主义的宗教理论体系被破坏无遗。不仅宗教界爱国人士和广大宗教信仰者深受其害，就连马克思主义宗教研究者也没有宁处。个别学者

① 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》第213页，北京三联书店1997。

② 《中国宗教与基督教》第213—214页。

的宗教研究只能在风雨如磐的环境下，凭借个人的意志和毅力艰难地进行。^①

六十年代以后，中国基督教徒的人数一度减少。特别是“文革”中，基督教受到迫害，教会不得不转入地下活动，各种“地下教会”和“家庭聚会处”相继出现，形成了这一时期中国基督教发展的历史特色。

总起来看，五十年代到七十年代的中国大陆，宗教处于受压抑的状态。相应地，文学与基督教文化之间在此前的联姻关系亦疏远了。

随着“文革”的结束，思想解放运动及改革开放的政治背景为宗教的复苏提供了温和的社会环境。教会的活动逐渐恢复正常，教徒人数也日益增多。更为重要的是，“过去十多年的动乱的确带来了一个精神上的真空，而宗教生活的再现无论如何都是填补这一真空的方法之一。因而在政府支持下，道观、佛寺、清真寺、基督教教堂等纷纷重修和开放。各宗教团体也获准训练新的神职人员。皈依基督教的人也日见踊跃。”^②1982年10月，在制定社会科学“六五”规划时，胡乔木率先提出了“宗教与社会主义社会相协调”的命题。在国内宗教界引起强烈反响，纷纷发表意见，一致认为宗教与社会主义社会是可以而且应该相协调的。^③实际上，新时期以来，文化获得了新的方向性开拓，对宗教采取了现实主义的态度，谈论宗教和信仰宗教也不再是禁区。随着经济改革和对外开放，中国教会亦逐步开始了与各国教会的友好交往和互访活动，加强了与世界基督教徒的联系和理解。独立自主、自办教会，坚持自治、自养、自传的“三自”方针，成为中国基督教同国际交往所遵循的原则。

而且，国民经济的日益发展促进了物质利益的丰富，与此同时，国民精神原有的价值观念和信仰体系有所松动乃至解体，人们开始摆脱一体化的价值信仰而转向寻找自己的精神家园。这些，无疑为基督教文化的再度发展提供了必要的社会心理土壤。

再者，一个显见的事实是，大陆学术界、出版界也有效配合了涌动在社会中的这股精神潮流，一批知识分子开始致力于探讨基督教文化的当代意义。基督教文化本身，以及它与世界其他宗教文化的比较，与历史、哲学、文学、艺术诸类关系的考察与研究都有诸多著作出现。知识分子作为社会上最敏感的人群，他们的思想探索某种程度上反映着民众的一种内心渴求，也能够看出中国国民对于基督教文化的特定理解与精神需求。

所有这些，无疑构成为当代中国文学与基督教文化发生关系的或显在或潜在的重要文化背景。

当代中国基督教文化背景得以发生，从知识界方面考察起来，大致有这样几个原因。首先，是出于对中国学术开放性、系统性、未来性的考虑。自五十年代以来，中国大陆学术界对于西方学术思想精神有着极大的片面性理解与批判。具体说，就是极为重视唯物主义传统，尤其是近代人文主义理性思潮、启蒙运动以及马克思主义的发展，对于此外的学术思潮，则极为漠视与排斥。而对西方宗教，尤其是基督教文化精神的否定与批评更是有过之而无不及。伴随着改革开放，伴随着中国学术的大发展，在研究世界史、中国史、哲学史、艺术史、文学史等领域时，不可避免地要研究基督教的基本知识与基

① 吕大吉主编：《宗教学通论》第3页，北京：中国社会科学出版社1989。

② 《中国宗教与基督教》第193页。

③ 曹维劲、魏承思主编：《中国80年代人文思潮》第1040—1042页，上海：学林出版社1992。

本理论问题，基督教文化成为中国学术得以发展与获得开拓所无法跨越的关注对象。其次，是出于重建中国文化的考虑。当代中国知识分子在回顾、反省百年中国历史与百年中国文化之时，深刻意识到自“五四”以来的文化激进主义与政治激进主义给中国社会带来的历史动荡、文化失范、价值迷茫、道德沦丧乃至社会解体以及给中国知识分子造成的肉体与精神上的双重受难。而且在宗教认识上，也存在着极为偏狭的致命性失误，导致中国文化物性精神强势而灵性精神远远匮乏。况且，中国知识分子的百年梦想——“科学”与“民主”，迄今为止非但仍未获得有效实现，反而出现了新的致命偏差——“科学”仅仅带来了一个盲目追求功利的时代，成为纯粹的“技术；而“民主”则基本上流于形式。可以肯定地说，百年中国文化的发展极其善于破坏一个旧世界，但却非常不善于建设一个新世界。这就促使中国知识分子不断走向成熟与冷静，而开始对西方文明进程中的精神调节支柱——基督教文化进行重新认识并加以严肃思考，进而力求为中国文化找到一条能够实现自我转换并达到更新、超越与发展之路。再者，还是出于中国知识分子个体对于置身其中的本真世界的探索以及对个体自身灵性需要的追求。曾经深切呼唤思想解放、呼唤改革开放、呼唤市场经济的一贯处于中国社会转型中坚力量的中国人文知识分子，随着中国社会转型的真正开始、“以经济建设为中心”以及市场化的逐步确立与发展，他们的精英地位逐步丧失，而让位于掌握科技、重视实利的科技知识分子。这不能不带来人文知识分子的巨大失落与对自身价值、角色的重新反思。由此进而认识到自身的政治依附性，从而开始选择走向真正的思想独立、学术独立和人格独立。

“这一根本变化已促使许多中国人文知识分子真正告别以往批判宗教、抵制基督教的政治御用历史，告别对世俗的眷念和追求，而基于一种全新的认知视野、独立的学术地位和超越现实政治考虑的立场来重新审视基督教，深入、全面、公正、唯实、求真地研究和阐释基督教的精神、价值、意义及知识体系，旨在以其严肃的学术良心和人格自尊来向中国人介绍一个全面而公允的基督教。”^①于是，对基督教文化的探究必然成为对本真世界探索的重要内容。而且，在商业化、功利化、实用主义盛行的现实社会中，在思想精神混乱、道德水准下降的社会处境下，知识分子如何保持自己的人格，如何寄托自己的灵魂，也成为转向基督教文化寻求出路的精神契机，甚至有的则毅然皈依基督教。^②当然，上述几个层面也不是有着绝然界限，而是之间具有着互补与包容甚至重叠性。

现在看来，二十世纪八九十年代的中国以至今日，事实上已经逐步形成了一股强大的基督教文化思潮。当然，其间既提供了某些契机，同时也存在着诸多问题和挑战。^③

① 卓新平：《基督宗教论》第359页，北京：社会科学文献出版社2000。

② 卓新平：《基督宗教论》第333—363页。

③ 比如，杨慧林先生指出，“中国传统文化的丰厚以及多年的无神论教育，会使基督教的深层发展受到更多的钳制。在中国基督徒的数量增长到一定限度后，其发展趋势必趋于平缓。”“中国的基督教如欲真正摆脱实用主义的信仰结构，如欲在信众层次和神学建设上有所突破，一些基本的问题是不能回避的。比如：基督教信仰在中国文化中的立身根据何在？在世俗化或者道德化的总体趋势下，基督教‘和而不同’的独特意义何在？基督教对于西方社会与文化发展的积极作用，如何才能在中国文化的语境中得到凸显和阐释？对于一系列紧迫的社会问题，中国的基督教怎样才能予以有效的回应？同时，‘引导宗教与社会主义社会相适应’目前是中国政府宗教工作的核心，而作为一种异质的信仰，中国的基督教尤其需要使之获得神学的合法性。也许只有当这些问题得到比较圆满的解答时，常常与‘信仰’相伴的非信仰因素才能被有效地遏制。”（《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》第145页，北京：北京教育出版社1999。）在另一处，他还指出，“至少从非信仰者的角度看，基督教在中国文化中的合法性身份，始终是一个没有真正得到解决的问题。其中就研究而言的关键在于：当我们介绍基督教的神学思想、整理基督教的传播历史、叙述基督教对社会

第四节 中国知识分子眼中的基督教文化

在外来思想文化与汉语言本土语境的关系发展过程中，知识分子总是起着重要的不可替代的作用。基督教文化在华土的波折经历，除受主流权力意识形态——政治环境和民间话语意识形态——民众因素影响之外，与知识分子话语意识形态——知识分子对基督教的诸种态度也有着密切关系。

唐元时期的“景教”、“也里可温”在华土的传布，尤其是其译经释经活动，均有中国知识阶层参与。明清之际，知识分子对基督教的态度大体呈现三种类型：第一种是由认同而皈依基督教。他们认为基督教与传统精神理想，尤其是儒家思想相吻合，二者可以兼容并蓄、殊途同归。如前面章节中已提到的明代的徐光启、李之藻、杨廷筠等著名士大夫。他们追求的是“耶儒相通”，是一种融合性认信，并没有放弃传统思想文化精神。而且另一个重要因素是，他们折服于传教士本人的学问和人品。第二种是赞赏基督教思想文化体系，却并未放弃传统观念中的中国文化中心论，仍恪守传统思想信仰体系。第三种是对基督教持坚决抵制和排斥态度。他们坚持中国道统的纯正和优先地位，不容外部因素来构成影响，在与基督教文化的关系中，他们常常被称为“辟邪派”。总的来看，肯定者是希望基督教能够“补儒易佛”，为中国文化注入新的因素和活力；而否定者则是感觉基督教对中华文明，尤其是对传统体系会构成威胁，害怕由此出现“毁我儒家，乱我中国”的结果。鸦片战争之后，中国知识分子对基督教的态度明显增加了政治倾向和民族情感，可以觉察到深深存在的两难心态。很快，“反帝”与“反封”、“启蒙”与“救亡”成为知识分子的双重使命。二十世纪之初的中国知识分子不再以儒家正统和“华夷之辨”等狭隘民族主义来反对基督教，而是借用西方引进的民主与科学、实证主

——文化的实际影响时，如果抛开任何可能的宗教认同，如果放弃任何先在的信仰立场，如果不以基督教作为一种外来文化的代表，那么基督教是否还有意义？换言之，在基督教排除了信仰的热情、宣教的冲动从而被置于全然世俗的语境之后，甚至在基督教被剥离于文化载体的情况下，它是否仍然具有立身的依据？”（《基督教的底色与文化延伸》第34页，哈尔滨：黑龙江人民出版社2002。）对这些问题，学界和教界有所探讨、回应。比如杨慧林先生的《神学解释学的人文价值》、《神学伦理学的当代意义》、《20世纪神学美学的溯源及其可能性》等系列文章作了初步探讨（以上文章均收入《基督教的底色与文化延伸》一书）。比如丁光训主教的《丁光训文集》（南京：译林出版社1998）即作出了神学上的沉思、回应和建设。相对来说，来自海外学界与教界的挑战就更为激烈，比如香港汉语基督教文化研究所1997年出版的《文化基督徒：现象与论争》一书中围绕“文化基督徒”而涉及到的诸多问题。“文化基督徒”现象本发源于八十年代末的中国大陆，而主要在九十年代的香港引起强烈论争。其中提出的问题相当尖锐，比如，香港建道神学院教授梁家麟就指出基督教研究者与传统神学间的两个断层：一、方法论的割断：他们多数只对基督教的思想与哲学意义具兴趣，主要的研究也是历代在思想与哲学层面具创意的神学家（特别是近代神学家），故此并没有循正统神学界的圣经诠释→圣经神学→历史神学→系统神学→应用神学→实用神学的路向（或可称为‘学统’），特别是抽离了《圣经》研究来独立处理神学家的思想。这些思想到底属于正统或异端就不用提了，甚至连它们是否符合《圣经》的说法，也不是这些学者的关怀所在。于是乎，所谓基督神学思想，就是历史上出现过任何自称基督徒的人的思想。在一般的神学院里，根本不可能做这样的神学研究。二、思想脉络的割断：他们除了割断神学研究的学统外，亦多不理会所研究的神学家本人隶属的信仰群体与神学传统，仅孤立地理解及诠释他们的某个观点与说法，也较任意地与别的神学家的观点作比附，而无视他们之间其实隶属不同的神学传统，故不应任意配对或互参。如此，奥古斯丁、阿奎那、士莱尔马赫、卡尔·巴特、约翰·希克，统统可以共冶一炉，相提并论。这种抛离其神学传统脉络的做法，即等于将这些神学家的思想作“金句化”的处理。在主流的神学界，这样子的做法大概也是甚难被认可吧。（《文化基督徒：现象与论争》第108—109页）当然，所有这些问题，都不是本论题担当的，这里只是提及，以加深对大陆基督教文化潮流的多层面的认识。

义，以及后来的唯物主义、马克思主义等来批评基督教。^①

二十世纪上半叶中国知识分子对基督教的态度，大致包括以下几种情形：对基督教有某种好感的知识分子，如：周作人、冯友兰、张东荪、梁漱溟、全增嘏、贺麟、林语堂、朱维之等；接近新教（耶稣教）的人物，如：朱友渔、谢颂羔、吴雷川、曾宝荪、刘廷芳、赵紫宸、谢扶雅、徐宝谦、王治心等；接近公教（天主教）的人物，如：李问渔、马相伯、英敛之、徐宗泽、苏雪林、陆徵祥、吴经熊等；还出现了讨论基督教的著作，如：浦化人的《基督教救国论》、张纯一的《佛化基督教》、徐松石的《耶稣眼里的中华民族》、吴耀宗的《社会福音》、陈文渊的《宗教与人格》、黎正甫的《宗教与人生》、彭彼得《基督教义诠释》、杨昌栋的《基督教在中古欧洲的贡献》、常守义的《哲学史》、张仕章的《宗教批判集》等。基督教影响深远而巨大，没有基督教就没有现代西方社会，这可以说是基督的“大”；受各种思潮及具体历史背景的影响，人们对基督教的理解存在局限性，对基督教的拒绝、误会和反驳，教会和基督教徒在具体社会生活的软弱等现象，可以说是基督的“小”。上述“1900年至1950年间的华人知识分子受了各种各样的影响，他们有可能认识到基督的‘大’与基督的‘小’，基督的‘绝对’与‘相对’”。^②当然还包括与基督教文化发生关系的中国现代文学家，如：呼唤基督和基督精神的鲁迅、周作人、许地山、冰心、茅盾、巴金等；表达出深沉的忏悔情结的鲁迅、郭沫若、郁达夫、巴金、曹禺、王独清、闻一多等；对基督教文化充满礼赞的鹿桥、郭沫若、沈从文、徐訏、无名氏、苏雪林、冰心、石评梅乃至黄庐隐、陈衡哲；表达出反基督教情绪的郭沫若、田汉、张资平、藤固、王西彦、钱钟书；历经信仰的曲折历程的林语堂、老舍、萧乾等。^③

建国后，宗教、尤其是基督教受到疏离与压抑，知识分子对基督教文化基本采取一种逃避的态度。除了个别学者艰难进行的默默研究以及个别的“地下”方式的私人信仰外，存在于主流话语中的多为批判之声音。

新时期以来，基督教文化重新获得常态。现在看来，当代中国知识分子对基督教文

① 卓新平：《基督宗教论》第340—342页。

② 参见奥地利青年学者雷立柏作过的专门研究：《论基督之大与小：1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社2000。上述引文见该书第4页。作者声明本研究想澄清的问题是：“华夏知识分子认识基督教的‘大’，还是认识基督教的‘小’？他们在什么程度上意识到基督教和现代科学、现代社会观、现代历史观、现代人格观的关系？他们有没有意识到基督教和现代化的关系？他们是否意识到基督教的特殊性？他们如何讨论古代宗教、基督教和自己的宗教传统？他们的讨论是辨别性的、批判性的还是牵强附会的？他们特别强调基督教的哪些层面？他们自己的传统如何影响他们对基督教的认知？他们是否全面地理解西欧思想史、宗教史和具体的社会发展？他们是否了解西欧中世纪的特殊性与重要性？他们在哪里比西方学者更清楚地、更明确地理解基督教的贡献，特别是对华夏的贡献或可能的贡献？”（见该书第5页）此外，作者还列举了很多在本书中没有得到论述的其他的人物和著作。对相关问题的探讨还可参见另外两篇文章：李志刚的《近代儒生与基督教的冲突及其影响》和邵玉铭的《二十世纪中国知识分子对基督教的态度》，前文涉及作为抗清起义者的洪秀全、作为社会改革者的康有为和作为政治革命者的孙中山，后文涉及作为佛教徒的梁启超、作为新儒家学者的梁漱溟、作为自由主义者的胡适、作为马克思主义者的陈独秀、作为无政府主义者的吴稚晖、作为激进国家主义者的余有菊、作为自由派基督徒的赵紫宸和作为激进派基督徒的吴雷川。两文均收入刘小枫主编：《“道”与“言”——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店1995。相关文章还可参见：叶嘉积的《宗教与中国民族主义——民初知识分子反教思想的学理基础》，载刘小枫主编：《基督教文化评论》（第一辑）贵州人民出版社1990；吕实强的《近代中国知识分子反基督教问题的检讨》和《民初若干教会人士对中国基督教社会使命的看法（1912年—1937年）》，两文均收入林治平主编：《基督教在中国本色化（论文集）》，北京：今日中国出版社1998。

③ 参见马佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，上海：学林出版社1995。关于基督教文化与中国现代文学家的关系，还可参见前面“引言”所举书目。

化亦显示出几种颇具代表性的基本倾向性态度。第一种倾向是对基督教文化采取基本抵制的态度。改革开放以来,中国大陆与西方国家关系逐步获得了改善,对基督教的认识也已远远不似从前,但又不能不承认的是,意识形态的分歧、政治的对立以及经济交往的摩擦等,还直接或间接地影响着国人对西方国家及其中心文化精神——基督教文化的认识。而且,一些中国知识分子从亨廷顿的“文明冲突论”中得到启发和警醒,把基督教文化视为将与文明发生冲突的未来对手,故此他们转向儒家传统,寄希望于新儒家的“第三次浪潮”和所谓的“国学复兴”,以一种自我保护、防患于未然的心态来看待、抵制基督教文化。第二种倾向为兼容基督教或与基督教结合。一些当代知识分子基于中西国力与文明的强烈反差和刺激,从而重新认识基督教文化,也看到基督教作为文化积淀、价值规范、伦理准则、社会公义在西方国家中所起的巨大作用,从而抱着“拿来主义”的态度来看待基督教精神体系和文化意义,试图将之与中国文化因素相结合,重建和振兴中华文明,使中国文化发展走出低谷,重新成为世界文明中的重要组成因素。第三种倾向则是趋于信仰基督教文化,将之视为拯救中国或拯救个人的根本途径。这类知识分子对中国传统文化及其现实价值体系感到失望,继而折服于基督教信仰及其价值体系,折服于基督教文化的忏悔意识、超越追求和拯救精神。甚至于“走向十字架上的真”,皈依基督教信仰,希望在其中实现个人的得救、民族的得救以及所属文化的得救。^①事实上不难看出,当代中国知识分子对于基督教文化的主流态度是以国家兴亡、民族命运为观照视角的。就主流来说,在他们看来,中华民族的自强与复兴之路,除了需要器物、制度、文化上的变革之外,精神层面的超越转换也是必须而且迫切的。这些从文化意识、文化比较角度而进入基督教文化精神的当代知识分子在当代学界被广义地称为“文化基督徒”^②。虽然他们与中国农村发展的“民间基督徒”和中国教会及其神学组织发展的“教牧基督徒”各有不同,而且所占比重较小,但他们在现代中国社会却主要充当着启蒙者或先知角色。这一现象“表明中国知识分子在超越狭隘的民族主义的基础上开始客观地正视和审视基督教,将基督教纳入现代中国文化的知识学视野之中,不再情绪化地看待基督教,并渐次走出‘五四’以来知识精英的科学主义的思想范式,使基督教成为现代中国文化精神的重要维度。”^③

应当承认的是,中国文化语境中的基督教背景得以发生,与中国知识分子对基督教文化的态度有着极为重要的关系。甚至可以说,正是知识分子推动了汉语文化与基督教文化的相遇、对话和发展。

可以说,当代中国社会的基督教文化背景,为基督教文化再次成为可以讨论和写作

① 卓新平:《基督宗教论》第343—344、356页。

② “文化基督徒”这一说法,本是上世纪的八十年代末用来指称中国大陆有崇基倾向的从事基督教文化研究的学者。后经刘小枫先生不断作出演绎,随即引起争议。在刘小枫看来,“文化基督徒”的主要标志是信仰耶稣基督,积极参与,但不受洗礼或参加某一教派,超乎教会、教派之上。关于这一现象与论争,请参见:香港汉语基督教文化研究所1997年编辑出版的《文化基督徒:现象与论争》一书。对此概念的限界,笔者亦有认同,不过考虑到中国大陆的实际文化语境,作出具有实质性的信仰转向,颇为困难,有鉴于此,这里暂且扩而大之,将那些从精神立场上认同基督教文化、并在自己的领域作出相关实绩的学人广义地暂且划归为“文化基督徒”。事实上,这也能够凭此作出与其他类型学者的暂时性的区分,至少,在现阶段的中国大陆学界可以分得清楚而不致发生明显混淆。如刘小枫所言,“汉语基督神学之历史尚浅,‘文化基督徒’现象的意义在于,基督认信由外传转变为自发寻求,这将是汉语神学发展史上的一个转折点。”(刘小枫:《这一代人的怕和爱》第229页,北京三联书店1996。)

③ 樊志辉:《汉语言哲学思想的超越取向》,载《天津社会科学》2001年第3期。

的文学资源提供了可能，实际上正是为文学提供了一种必不可少的有效的合法性文化价值依托。也正是在此基础上，基督教文化与中国文学的关系才得以恢复并获得重新确立。虽然当代文学的基督教文化言说还远远不及中国现代文学过程的基督教文化言说表现得明显和充分，但它在经过了一个曲折的历程之后，毕竟又有了一个新的开端，而且具有了一个较之此前任何时候都更为令人乐观的良好前景。

在对中国当代文学的基督教文化背景作了大致的探讨与梳理之后，可以进入对中国当代文学的基督教文化言说状况的考察。前面提过，本文仍然沿用传统的文学史划分法，以新中国的成立为标志，其后为“中国当代文学”。同时，这里将大致同一时期的有关台湾文学的表现纳入考察范围之内。无论在何种意义上，1949年对于中国新文学的发展都是一个重要纪年。此后，当代中国文学虽然形成为“大陆”与“台湾”两岸分流的空间格局，但却共同叠合在一张文学地图上，成为当代中国文学的新的历史出发点。^①并且有论者已经深刻指出：（对于海峡两岸文学而言）诚然，不同人文环境会产生不同的文学观念和文学现象，但倘若我们认知文学共同的母性的声音以及呈现的差异，主张积极的整合，则体现的将是高瞻远瞩的目光，反映的是民族的自信力和文化识见的深沉。从沟通和反思中获取的成果，将使我们找到一种转化机制，把分离以来困扰于心的“环境决定论”，改塑为令人感奋的建设民族新文化的庄重命题，也使某些沉重的历史话题变得淡漠、超脱。^②实际上，本论题及其作出的相关选择与范围界定，正隐含着这一“整合”意义。尤其是对“基督教文化与中国当代文学”这一沉重的历史话题来说，此种意义就更为明显和重大。

而且以我的感觉看来，台湾文学又大大不同于同时期存在的其他地区的华文文学，相对来说，它与大陆文学更为接近、共同构成中国当代文学的整体风貌。其间有差异，更有互通互补性，实现着对于中国当代文学精神的共同体认。正如日本的台湾史、台湾文学研究者松永正义所认为的：台湾文学中对于中国全体未来的方向性思考的深刻关切，使台湾文学成为中国文学的一个组成部分，而有别于其他地区由华人以华文写成的文学。^③也是基于这样的考虑，本文将言说范围定于当代的“大陆”文学与“台湾”文学，而没有扩展到其他范围的华文文学。

有论者已经提出，港澳台文学应该以“自然”的而不是“生硬”的方式进入文学史。它本就应是中国文学的一个有机部分，而不应是一个需要特别对待的地区文学。因此，有必要取消“港澳台文学”这样的概念，而应把它完全融入文学史血液中。^④对此，笔者深为认同。不过，这里需要说明的是，在写作中，出于思路清晰的考虑和行文方便的需要，本文仍将“中国当代文学的基督教文化言说”分为“中国大陆文学的基督教文化言说”和“中国台湾文学的基督教文化言说”两个表面分开实则互补相融的部分。事实上，它们密不可分地构成了基督教文化与中国当代文学关系的立体型景观。

① 关于当代文学的分流与叠合以及海峡两岸文学状况的比较研究，请参阅杨匡汉主编：《扬子江与阿里山的对话》一书，上海：上海文艺出版社1995。

② 《扬子江与阿里山的对话》第14页。

③ 陈映真：《陈映真文集·文论卷》第363页，北京：中国友谊出版公司1998。

④ 吴义勤：《一个美好的学术设想》，收入《目击与守望》，济南：山东文艺出版社2001。

第二章 中国大陆文学的基督教文化言说

解放后的中国大陆，文学被赋予了新的使命，形成了一度的颂歌基调。宗教处于社会生活的边缘，对基督教文化的言说更为讳莫如深，它已不再成为作家们思考和表现的对象。从现有资料来看，除了诗人穆旦仍在继续着其三四十年代就已形成的对神性话语的关注与思考之外，在建国后直到七十年代后期，偶尔出现于文学中的相关基督教文化的语词和意象，大多带有讽刺的目的。或者说，至多在客观上发挥一种“宗教修辞”的作用。而直到文艺新时期，这种状况才逐步发生改变。随之，出现了礼平、史铁生、海子、北村等为代表的与基督教文化存在着显性关系的文本言说，以及大量的与基督教文化存在着隐性关系的其他表现文本。这样，便构成了基督教文化与当代中国大陆文学的关系。

第一节 穆旦：文化转换中的神性话语

穆旦，二十世纪四十年代中国诗坛升起的一颗亮星，后来所谓的“九叶”诗人之一。

二十世纪三四十年代的中国，内忧外患，民族战争、阶级矛盾成为时代主题。穆旦自然不脱离这一主题，在诗歌中严肃深刻地表达了与个人的关系。他关注人世间的一切，尤其是触目惊心、同时感人肺腑的底层社会生活，通过冰一般冷静的语言，表达出对民族的火一般的热爱。不惟如此，他还有切实的牺牲行动。抗战爆发，作为护校队成员，随清华大学南迁长沙。不久，步行 3500 华里，跨越湘、黔、滇三省，西迁昆明，入西南联合大学。之后，参加中国远征军，赴缅甸抗日战场。九死一生，颠沛流离。新中国成立后，舍弃国外优厚待遇，婉拒友人谨慎而忧虑的劝阻，与妻子辗转回国。然而，早就被诗人预言的“一个已经起来”的民族却不再接受自己的诗人。此后，不公对待，厄运连连。直至去世，除了少数几个朋友外，整个民族漠视着他的死亡。在不能写作的年代里，诗人以顽强的毅力留下了大量一流的、不朽的译作，默默地为新文化建设奉献着本就已经有限的生命。同时，对民族、国家与人以及一切又都充满着爱和希望。令人惊叹的是，诗人最后的写作勃发，竟是在文坛齐暗的 1976 年。^①

无疑，穆旦是一个爱国诗人。同时，穆旦又是一个真正的现代诗人。

自新诗诞生之日起，一直存在着传统与现代的矛盾冲突，现代主义诗潮在中国一直未能得到正常发展。四十年代中国新诗主潮更是受到权威理论话语的支持，不断强化“红色的三十年代”发展起来的革命诗歌成果。及至建国后的五十至七十年代，这一潮流理所当然地成为主流意识形态的附属品，其他话语处于压抑状态甚至一度遭受打击。这样看来，存在于三十年代中期到七十年代中期的穆旦诗歌，就不能不说是属于“异类”。穆旦的同仁王佐良先生早就说过，“他一方面最善于表达中国知识分子的受折磨而又折

^① 参见《穆旦年谱简编》，收入李方编：《穆旦诗全集》，北京：中国文学出版社 1996。

磨人的心情，另一方面他的最好的品质却全然是非中国的”。^①针对当时诗歌流行的“说教”与“感伤”^②的倾向，穆旦与他的同仁们坚持的是文学的本身价值和独立传统，以求在艺术与现实之间取得平衡。按照蓝棣之的说法，“九叶诗派在四十年代的崛起表明，中国新诗与世界诗潮开始了同步的演变与发展”。^③由于受到英国当代诗人、批评家燕不荪《当代英诗》课直接影响，穆旦等人成为率先采取艾略特、叶芝、奥登诗风的年轻诗人，并造成了一种现代主义的小气候，产生了无形中的大影响。穆旦说，“西洋诗在二十世纪来一个大转变，就是使诗的形象现代生活化，这在中国诗里还是看不到的（即使写的是现代生活，也是奉风花雪月为诗之必有的色彩）”。^④穆旦的写作正是“使诗的形象现代生活化”，从而形成一种个人体验的“陌生化”。穆旦是一个现代主义诗人。

二十世纪四十年代的中国，正是政治权力与文化规范巨大转换的时代。穆旦的个人化写作恰逢其时。敏感的诗人意识着文化转换的时代，深深感到处于“过去和未来两大黑暗间”^⑤，“觉得自己在两条鞭子的夹击中”^⑥。“作为一个对中国民族的苦难和力量有所自觉的现代知识分子，通过自己的体验和刻画，使自己的诗成为那个时代的痛苦和矛盾形成的一个知识分子的痛苦和矛盾的表征：这就是穆旦。”^⑦邵燕祥的话准确而具有概括性。

穆旦的诗歌创作前后跨度达四十年之久（1934——1976），而对于本文主题来说，我们关注的则是，存在于文化转换中的穆旦诗歌所表达出的基督教话语以及这一话语所体现出的意义。穆旦诗歌中，尽管没有明显出现“耶稣基督”一词，但我们却能感到基督一直“匿名地”在场。由于深受西方现代派影响，英美诗人及其诗歌的基督教文化传统已经渗透在穆旦的诗歌创作中，尽管或许并非有意识地。除了创造性地套用《圣经》典故以言心声外，他的诗歌中经常出现“上帝”以及类似的“神”、“主”等词语，有时还用“你”、“他”等代称“上帝”，它们的出现又具有不同的意义与价值。在穆旦的诗歌生涯中，四十年代和 1976 年是两个明显的创作高峰。并且，“神”“魔”之关系一直是其中贯穿的一个主题。于是，我们将选择三部诗剧作代表，来探讨这一问题，以进一步考察穆旦诗歌中神性话语的发展演变及其存在意义。它们是：写于 1941 年的《神魔之争》，写于 1947 年的《隐现》，写于 1976 年的《神的变形》。

把穆旦及其诗歌存在置于文化转换的大背景下考察，便自然具有了某种沟通传统意义上的中国现当代文学史的意义。这样，对其中表达的基督教话语的探讨，便自然具有了某种沟通中国现当代文学的基督教文化言说的特殊意义。这正是选择穆旦作为研究个案的缘由和意图之所在，而对象又恰恰是“为当日中国诗造出新的气势并展开了新生面”，“以他早慧的、全面的、同时又蕴蓄着巨大创造力的实践而成为最能代表本世纪（20

① 王佐良：《一个中国诗人》，穆旦著、曹元勇编：《蛇的诱惑》第 7 页，珠海：珠海出版社 1997。

② 袁可嘉在《新诗戏剧化》中说：“新诗的毛病表现为平行的两种：说明意志的最后却成为说教的（didactic），表现情感的则沦为感伤的（sentimental）。”载《诗创造》第 12 号，1948 年 6 月。

③ 蓝棣之：《九叶派诗选·前言》第 32 页，北京：人民文学出版社 1992。

④ 《致郭保卫的信（二）》，《蛇的诱惑》第 222 页。

⑤ 《三十诞辰有感》，《穆旦诗全集》第 228 页。

⑥ 《蛇的诱惑》，《穆旦诗全集》第 67 页。

⑦ 邵燕祥：《重新发现穆旦》，杜运燮等（杜运燮、周与良、李方、张同道、余世存）编：《丰富和丰富的痛苦》第 34 页，北京：北京师范大学出版社 1997。

世纪)下半叶——当他出现以至于今——中国诗歌精神的经典性人物”。^①于是, 这里的选择与言说也就不是随便的了。

四十年代之初, 穆旦写过一首题为《蛇的诱惑》^②的诗, 显然取材于《圣经》“创世纪”篇, 不过, 诗人进行了创造性改编。

开篇他写道, 创世以后, 人住在伊甸乐园里, 而撒旦变成了一条蛇来对人说, 上帝岂是真说, 不许你们吃园当中那棵树上的果子么? 人受了蛇的诱惑, 吃了那棵树上的果子, 就被放逐到地上来。无数年来, 我们还是住在这块地上。可是在我们生人群中, 为什么有些人不见了呢? 在惊异中, 我就觉出了第二次蛇的出现。这条蛇诱惑我们, 有些人就要放逐到这贫苦的土地以外去了。显然, 作者进行了补贴性改造, 赋予诗作以新的内涵。“这时候天上亮着晚霞, /黯淡, 紫红, 是垂死人脸上/最后的希望。是一条鞭子/抽出的伤痕, (它扬起, 落在每条街道行人的脸上,) /太阳落下去了, 落下去了, /却又打个转身, 望着世界: /‘你不要活吗? 你不要活得好些吗?’”从“垂死人脸上”, 作者发现“一条鞭子抽出的伤痕”, 这不正是神放逐人出伊甸园的那条鞭子吗? 此时, “我”听见了魔鬼发出的引诱的声音: 你不要活吗? 你不要活得好些吗? 这不正是自己内心发出的声音吗? 为了应答这声音, 经过探寻, “我”终于来到了一片毫无生机的地方。“从虚无到虚无”, 而“我”只是“凄迷无处”的“夏日的飞蛾”。这里是“亚当后代的宿命地”, 充满“贫穷, 卑贱, 粗野, 无穷的劳役和痛苦……”; 这里, “寂寞, 锁住每个人”, “生命树被剑守住了”^③。“我”不禁追问, “但是为什么在我看去的时候, /我总看见二次被逐的人们中, /另外一条鞭子在我们的身上扬起”, 是的, 那是“诉说不出的疲倦, 灵魂的哭泣”。亚当违反神意之时, 上帝便与人互相隔离了。“我”终于明白, “虽然生活是疲惫的, 我必须追求, /虽然观念的丛林缠绕我, /善恶的光亮在我的心里明灭, /自从撒旦歌唱的日子起, /我只想园当中那个智慧的果子, /阿谀, 倾轧, 慈善事业, /这是可喜爱的, 如果我吃下, /我会微笑着在文明的世界里游览”。显然, 在《蛇的诱惑》中, 穆旦思索的是现代文明社会中生命存在的精神贫困状态。如果说, 蛇的第一次诱惑导致的是人与神的分离的话, 那么, 人类正经历的蛇的第二次诱惑则直接造成了人对神的彻底放弃。这正是现代社会里正在发生的一切。

诗人的心灵承载着民族的忧患, 显然在拒绝着“蛇的诱惑”。这是一种人类生而背负的原罪意识。正因如此, 人类才会在有限之境中追求无限的理想。不仅如此, 诗人更在无情地、不断地拷问自己: “我是活着吗? 我活着吗? 我活着为什么?”, 是为了“第二条鞭子”的抽击吗? “呵, 我觉得自己在两条鞭子的夹击中, /我将承受哪个? 阴暗的生的命题……”。

灵魂的自我拷问一直是穆旦诗的一贯而不中断的主题。无论周围环境发生怎样的变

① 谢冕:《一颗星亮在天边》,《丰富和丰富的痛苦》第18页。

② 《穆旦诗全集》第63—67页。

③ 这显然来源于《旧约·创世纪》3:24——耶和华将人类始祖逐出伊甸园后,“又在伊甸园的东边安设基路伯,和四面转动发火焰的剑,要把守生命树的道路”。(《圣经》第3页,中国基督教协会1996 南京。)

化，他都坚持这种无情的审问。在《三十诞辰有感》^①中，他写道：“是不情愿的情愿，不肯定的肯定，/攻击和再攻击，不过酝酿最后的叛变”。立于“过去和未来两大黑暗间，以不断熄灭的现在，举起了泥土，思想和荣耀”，揭示出自我的复杂性。直到生命的1976年，诗人还在坚持这种“问”：

我冲出黑暗，走上光明的长廊，
而不知长廊的尽头仍是黑暗；
我曾诅咒黑暗，歌颂它的一线光，
但现在，黑暗却受到光明的礼赞：
心呵，你可要追求天堂？

多少追求者享受了至高的欢心，
因为他们播种于黑暗而看不见。
不幸的是：我们活到了睁开眼睛，
却看到收获的希望竟如此卑贱：
心呵，你可要唾弃地狱？

我曾经为唾弃地狱而赢得光荣，
至今挣脱天堂却要受到诅咒；
我是否害怕诅咒而不敢求生？
我可要为天堂的绝望所拘留？
心呵，你竟要浪迹何方？^②

诗人的敏感使他超前地感到了浓重的痛苦。“从子宫割裂，失去了温暖，/是残缺的部分渴望着救援，/永远是自己，锁在荒野里”^③，这是人类自有史以来永远无法解脱的痛苦。这种痛苦不仅仅基于个体，还是基于几千年文化的重负。“我长大在古诗词的山水里，我们的太阳也是太古老了，/没有气流的激变，没有山海的倒转，人在单调疲倦中死去。”难怪诗人激烈地喊出了“突进”！^④这种文化还会生出另外一极，就是“残酷”和“暴力”——先看残酷：“我们的心，意志，血汗都可以牺牲，/最后的获得原来是工具般的残忍。//你们的政治策略都非常成功，/每一步自私和错误都涂上了人民，……用一挥手表示我们去死/而你们一丝不改：说这是历史和革命。……残酷从我们的心里走出来，/它要有光，它创造了这个世界。/它是你的钱财，它是我的安全，/它是女人的美貌，文雅的教养……我们的事业全不过是它的事业，/在成功的中心已建立它的庙堂，/被踏得最低，它升起最高，/它是慈善，荣誉，动人的演说，和蔼的面孔。”^⑤再看暴力：“从强制的集体的愚蠢/到文明的精密的计算，/从我们生命价值的推翻/到建立和再建立：最

① 《穆旦诗全集》第227页。

② 《问》，《穆旦诗全集》第351页。

③ 《我》，《穆旦诗全集》第86页。

④ 《玫瑰之歌》，《穆旦诗全集》第70页。

⑤ 《时感四首》，《穆旦诗全集》第219—220页。这里的“它要有光，它创造了这个世界”显然是运用了“创世”的宗教意象，《圣经·创世记》1：3——神说：“要有光”，就有了光。

得信任的仍是你的铁掌。//从我们今日的梦魇/到明日的难产的天堂，/从婴儿的第一声啼哭/直到他的不甘心的死亡：一切遗传你的形象”。^①诗人已经看明了真相。即便如此，诗人还是返归内心，充满了希望，“因为我看见一片新绿从大地的旧根里熊熊燃烧，/……虽然我还没有为饥寒，残酷，绝望，鞭打出过信仰来，/没有热烈地喊过同志，没有流过同情泪，没有闻过血腥，/然而我有过多的无法表现的情感，一颗充满着熔岩的心/期待深沉明晰的固定。一颗冬日的种子期待着新生”。^②这里，历史与现实、个人与集体，统统归诸于诗人的内心。

作为渴望人格独立与追求艺术精神独立的诗人，几乎是以彻底的姿态抗击着对于个性的抹煞。他写道，“给我们善感的心灵又要它歌唱/僵硬的声音。个人的哀喜/被大量制造又该被蔑视/被否定，被僵化，是人生的意义”；而对于内心的不断追问，就必然引向对超验者的追问。这就使穆旦的诗最终趋向于宗教。接着他写道，“就把我们囚进现在，呵上帝！/在犬牙的甬道中让我们反复/行进，让我们相信你句句的紊乱/是一个真理。而我们是皈依的，/你给我们丰富，和丰富的痛苦”。^③诗人及其诗作是“丰富”的，同时又有着“丰富的痛苦”，他真实地从“丰富”中感到“丰富的痛苦”。

二

克尔凯戈尔有言，“只有当单个的人切实返回到自己的内心，也就是说，只有在自我活动的内心性中，单个的人才会留心到上帝，才有能力看见上帝”。^④在“丰富的痛苦”和无尽的追问中，穆旦把生命支点的寻求自然地投向超验世界。“上帝”成为穆旦诗歌中的超验世界的一个关键词，有时亦用“神”、“主”、“你”、“他”等词代称。早在40年代，王佐良先生就指出了这一点：“穆旦对于中国新写作的最大贡献，照我看，还是在他的创造了一个上帝。他自然并不为任何普通的宗教或教会而打神学上的仗，但诗人的皮肉和精神有着那样的一种饥饿，以至喊叫着要求一点人身以外的东西来支持和安慰。大多数中国作家的空洞他看了不满意，他们并非无神主义者，他们什么也不相信。而在这一点上，他们又是完全传统的。在中国式极为平衡的心的气候里，宗教诗从来没有发达过。……但是穆旦，以他的孩子似的好奇，他的在灵魂深处的窥探，至少是明白冲突和怀疑的”。^⑤这里，一方面指出了穆旦及其诗歌的非传统性；另一方面点明了诗人要寻求经验世界以外的东西，以获得肉体和精神的支持与安慰，这“一点人身以外的东西”便是“上帝”。在穆旦诗歌中，“上帝”的出现又有着不同的意义与价值。

穆旦笔下，上帝首先是一个万能的造物者，并且经常是令人无法捉摸的。这在其著名的《诗八首》^⑥中有明显体现。第一首写初恋之时，一方强烈的爱与另一方冷静的感情形成的矛盾。“即使我哭泣，变灰，变灰又新生，/姑娘，那只是上帝玩弄他自己。”上帝是一切生物和大自然的创造者，他创造了人的情感，同时又创造了人的理性。这是他

① 《暴力》，《穆旦诗全集》第246页。

② 《玫瑰之歌》，《穆旦诗全集》第70页。

③ 《出发》，《穆旦诗全集》第150页。

④ 克尔凯戈尔：《宗教的激情》，刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第445—446页，上海三联书店1991。

⑤ 王佐良：《一个中国诗人》，《蛇的诱惑》第8页。

⑥ 《穆旦诗全集》第146—149页。

亲手制造的矛盾，因此是“自己玩弄自己”。第二首写随着时间的发展，爱情开始摆脱理性的控制而趋向热烈。上帝通过变化，使我们“永远不能完成他自己”，而且还发出了暗笑并开始“添乱”。“我和你谈话，相信你，爱你，/这时候就听见我底主暗笑，/不断地他添来另外的你我/使我们丰富而且危险。”作为造物者的“主”有感于过分理智的你我，而带来具有“丰富”“危险”的超越。第三首，上帝开始退席，感情占据主宰，爱情趋向圆满。直到第六首，上帝又重新归来。他指示爱情是一条“危险的窄路”，因为相同易于溶为倦怠，相异又凝固着陌生。这就是爱的辩证法，爱进入一个更高的层次。究其根源，还是在于创造了人类的爱的造物主——“他”。下面四行即点出这一点：他存在，听从我底指使，/他保护，而把我留在孤独里，/他底痛苦是不断的寻求/你底秩序，求得了又必须背离。获得又背离，这是造物主给人的矛盾要求。这里的“背离”并非悲剧意义的，而是自然意义的，对爱深化了的认识。正如《出发》一诗所写的，“你”给我们“丰富，和丰富的痛苦”^①。爱是造物主的赐予，最终，又要回归造物主，这是人类之爱的历程。也就是诗的最后一节所写的：“等季候一到就要各自飘落，/而赐生我们的巨树永青，/他对我们的不仁的嘲弄/（和哭泣）在合一的老根里化为平静。”

相同的意义在诗《忆》^②中同样有所体现。“多少年的往事，当我静坐，/一起浮上我的心来，……主呵，这一刹那间，吸取我的伤感和赞美。//在过去那些时候，我是沉默，……当华灯初上，我黑色的生命和主结合。”“主”是万能万有的，“我”渴望投向他的怀抱。然而，这还是一位不可捉摸的“主”。“……在幽暗里，/在一无所有里如今却见你隐现。/主呵！掩盖了我爱的一切，你因而/放大光彩，你的笑刺过我的悲哀。”作为类似造物者的“上帝”，还出现在《黄昏》^③、《春天和蜜蜂》^④等诗中。

在《他们死去了》^⑤一诗中，“上帝”成为判断生死之差别的参照物。“可怜的人们！他们是死去了，/我们却活着享有现在和春天。”生者有“温暖的血”、“明亮的眼”、“敏锐的鼻子”，并能听见“上帝”的绵绵声音；而死者则死在一个“紧张的冬天”，再也看不见“树的美丽”、“山的美丽”、“早晨的美丽”、“绿色的美丽”和一切茁壮成长的生命。表面看来，生者与死者处于两个迥然不同的世界。然而，“可怜的他们是死去了，/等不及投进上帝的痛切的孤独”一句却将意义翻转过来。这样，活着的“我们”实际上是投进了“上帝的痛切的孤独”。而他们则解脱了，因为，“他们是为无忧的上帝死去了，/他们死在那被遗忘的腐烂之中”。“我们”与“他们”的差别，已经转化为“孤独的上帝”与“无忧的上帝”的对立。有了不同的“上帝”作参照物，生死界限便模糊了。类似的生死差别之模糊还出现在《悲观论者的画像》^⑥、《时感四首》^⑦、《隐现》^⑧等诗中。比如，“我自己的恐惧，在欢快的时候，/和我的欢快，在恐惧的时候，/让我知道自己究竟

① 《穆旦诗全集》第 151 页。

② 《穆旦诗全集》第 184 页。

③ 《穆旦诗全集》第 137 页。

④ 《穆旦诗全集》第 183 页。

⑤ 《穆旦诗全集》第 223—224 页。

⑥ 《穆旦诗全集》第 78—79 页。

⑦ 《穆旦诗全集》第 219—222 页。

⑧ 《穆旦诗全集》第 234—244 页，后面将作详细介绍。

是死还是生，/为什么太阳永在地平的远处绕走……”^①

《我歌颂肉体》^②中出现的“上帝”成为“美的真实”，是自我与终极追求的最高价值之代表。诗人热烈地歌颂肉体，把它比作岩石，是“在我们的不肯定中肯定的岛屿”。人类常常不了解肉体便为它规定各样的戒律，使之不断遭受压迫和蹂躏。这是人类的局限和偏见。然而，在本质上，肉体却是自由的、丰富的、平凡的、真实的，“它原是一颗种子而不是我们的奴隶”。归根结底，压制活泼的肉体的是僵死的思想。“那压制它的是它的敌人：思想，/（笛卡尔说：我想，所以我存在。）/但什么是思想它不过是穿破的衣裳越穿越薄弱越退色越不能保护它所保护的，/自由而活泼的，是那肉体。”肉体是实在的，是“大树的根”，是“我们已经得到的”。正是在肉体这块岩石上，“成立我们和世界的距离”，“自然寄托了它一点东西”，“风雨和太阳，时间和空间，都由于它的大胆的网罗而投在我们怀里”。即便如此，我们却是“害怕它，歪曲它，幽禁它”，因为“我们还没有把它的生命认为我们的生命，还没有把它的发展纳入我们的历史”，因为“它的秘密远在我们所有的语言之外”。诗的最后两句点明题旨：“我歌颂肉体：因为光明要从黑暗站出来，/你沉默而丰富的刹那，美的真实，我的上帝。”借助对肉体的赞美，全诗表达出诗人桀傲不驯的人格和追求独立存在的精神。而“上帝”，在此成为这样一种“沉默而丰富”的肉体精神的象征与价值追求。与此类似，《在旷野上》^③出现的是“死神”，“当旷野上掠过了诱惑的歌声，/O，仁慈的死神呵，给我宁静”；《祈神二章》^④出现的是代词“他”，即指“神”。全诗一再咏叹“如果我们能够看见他……”，“如果我们能够挣脱/欲望的暗室和习惯的硬壳/迎接他——”，并且充满理解地要投向“他”：“他是静止的生出动乱，/他是众力的一端生出他的违反。/O 他给安排的歧路和错杂！/为了我们倦了以后渴求/原来的地方。/他是这样的喜爱我们/他让我们分离/他给我们一点权力等它自己变灰。/O 他正等我们以损耗的全热/投回他慈爱的胸怀”。

还有一些诗表达出对“上帝”（或“神”）的失落、反讽，甚至揭示其虚伪性并加以嘲弄。在《我向自己说》^⑤中，上帝高居其上，“我”处于名副其实的羔羊地位而不再祈求。“我不再祈求那不可能的了，上帝，/当可能还在不可能的时候，/生命的变质，爱的缺陷，纯洁的冷却/这些我都承继下来了，我所祈求的//因为越来越显出了你的威力，/从学校一步就跨进了你的教堂里，/是在这里过去变成了罪恶，/而我匍匐着，在命定的绵羊的地位”；《潮汐》^⑥进一步暗示出对“神”的不信，“当庄严的神殿充满了贵宾，/朝拜的山路成了天启的教条，/我们知道万有只是干燥的泥土，/虽然，塑在宝座里……看见到处的繁华原来是地狱，/不能够挣脱，爱情将变作仇恨，/是在自己的废墟上，以卑贱的泥土，/他们匍匐着竖起了异教的神//……宇宙间是充满了太多的血泪，/你们该忏悔，存在一颗宽恕的心。……庄严的神殿原不过一种猜想”；《不幸的人们》^⑦通过对“神”

① 《穆旦诗全集》第 79 页。

② 《穆旦诗全集》第 255—256 页。

③ 《穆旦诗全集》第 74—75 页。

④ 《穆旦诗全集》第 159—161 页。

⑤ 《穆旦诗全集》第 99 页。

⑥ 《穆旦诗全集》第 93—94 页。

⑦ 《穆旦诗全集》第 76—77 页。

的嘲讽，表现向强大的传统的反叛。“我常常想念不幸的人们，/如同暗室的囚徒窥伺着光明，/自从命运和神祇失去了主宰，/我们更痛地抚摸着我们的伤痕，/在遥远的古代里有野蛮的战争，/有春闺的怨女和自溺的诗人，/是谁的安排荒诞到让我们讥笑，/笑过了千年，千年中更大的不幸”；《感恩节——可耻的债》^①则淋漓尽致揭示出一个被意识形态改造了的“上帝”，他已经成为一个伪善的“玩具”。“感谢上帝——贪婪的美国商人；/感谢上帝——腐臭的资产阶级！……感谢什么？抢吃了一年的好口粮；/感谢什么？希望再作一年好生意；/明抢暗夺全要向上帝谢恩，……感谢上帝——自由已经卖光，/感谢上帝——枪杆和剥削的胜利！/银幕上不断表演红人的‘野蛮’，/但真正野蛮的人却在家里吃火鸡。……有多少人饿瘦，在你们的椅子下死亡？/快感谢你们腐臭的玩具——上帝！”神圣的感恩节已经变成了无耻之徒们的狂欢日，难道上帝真的会领受他们带血的祭物、倾听他们虚假的感谢与祈祷吗？这是一首现实主义色彩颇浓的诗作，诗人以强烈的反讽辛辣地批判当时语境下被歪曲、被伪造、被利用的“上帝”形象。这里的“上帝”已经没有了神圣可言，完全流为俗物。

穆旦诗歌中除了上述几种意义的“上帝”外，他更认同并倾心赞美的或许还是上帝尤其是耶稣基督的悲剧命运和牺牲精神。在《诗二章》中，他说：“人子呵，弃绝了一个又一个谎，/你就弃绝了欢乐；还有什么/更能使你留恋的，除了走去/向着一片荒凉，和悲剧的命运！”^②这里的“人子”即是耶稣基督，这正是对耶稣基督生命历程的叙写。

《奉献》一诗中的“他”显然也具有人子基督的奉献精神：“……他精致的头已垂下来顺从，/然而他把自己的生命交还/已较主所赐给的更为光荣。”^③《荒村》一诗则世俗而亲切地称呼为“主人”，“干燥的风，吹吧，当伤痕切进了你的心，/吹着小河，吹过田垅，吹出眼泪，/去到奉献了一切的遥远的主人！”^④。正是基于对基督精神的肯定与张扬，穆旦先后两次写诗歌咏印度圣雄甘地的事迹。“一个巨大的良心承受四方的风暴，因爱/而遭受伤痕，受伤而自忏悔，/甘地，骄傲的灵魂，他站得很低。//……攻击前面的，罪恶自后方携手，/甘地唯有勇敢的和上帝同行，使众人忏悔。//把自己交给主，回到农村和土地，……甘地以自己铺路，印度有了旅程，再也不能安息。//……当生命被敌视，走过而消失，在神魔之间/甘地，他上下求索，在无底里凝固了人的形象。//……他来了把十字架竖起，/他竖起的是谦卑美德，沉默牺牲，无治而活的人民，/在耕种和纺织声里，祈祷一个洁净的国家为神治理。”^⑤这里，诗人直接将甘地比喻为耶稣基督。在《甘地之死》^⑥中，诗人则深情地为甘地祈祷：“恒河的水呵，接受这一点点灰烬，/接受举世暴乱中这寂灭的中心，……恒河的水呵，接受它复归于一的灰烬，/甘地已经死了，虽然没有死得这样少：/留下一片凝固的风景，一隅蓝天，阿门”。在此，诗人的情感与基督教文化精神已经融为一体。

通过“上帝”话语的分析，可以看出，穆旦诗歌里的“上帝”是复杂多样的，甚至

① 《穆旦诗全集》第 278—279 页。

② 《穆旦诗全集》第 163 页。

③ 《穆旦诗全集》第 205 页。

④ 《穆旦诗全集》第 226 页。

⑤ 《穆旦诗全集》第 192—194 页。

⑥ 《穆旦诗全集》第 259—260 页。

充满着矛盾和怀疑。其实，这也就同时带来了穆旦诗歌内涵的广度与深度。“上帝”的丰富性，为我们提供了观察的视角、存在的秘密与思想的空间，从而，有效地避免并排斥了以“上帝”的名义而可能不断被偶像化的绝对价值体系，进而在有限的时空中参与无限意义的创造。

三

“上帝”话语流露着穆旦对神性信仰的沉重，而诗剧则是诗人思索神性话语的又一种表达。现代诗剧是世界现代诗坛流行的一种形式，主要以神话作为潜在结构。穆旦先后创作了三部诗剧，即：1941年的《神魔之争》、1947年的《隐现》、1976年的《神的变形》。它们都以《圣经》作为神话原型，时间跨度达30年之久，并不断获得诗人的修改，渗透着诗人对神性话语的不懈思考。

先看《神魔之争》^①。

首章以“东风”的独白开始，采用整齐的格式，每段5句，共5段，表达出宇宙的自然与庄严。其间，万事万物有秩序地存在着。即便是人之生死、正义、公理和世代的纷争，也都是旋转在自然中的游戏。这可以说是诗剧的第一幕。

第二幕是“神魔之争”的主体，由三次对话和对抗促成。第一次对话显示，神是一切和谐的顶点，而魔则是永远的破坏者；第二次对话中，神以教导的口气警告魔不要破坏，并为自己的信仰者进行辩白：“当心心联起像一座山，/永远的生长，为幸福荫蔽/直耸到云霄，美德的天堂，/是弱者的渴慕，不屈的/恩赏。”而魔则揭露神的表象：立于街心的双翼铜像、胜利的博览会、古典的文物、聪明、高贵、神圣的契约，自由、正义……这一切显然是信仰者制造出来的。然而信仰者得到的是什么呢？他们不过是“轮回的牛、马和虫豸”，获得的仅仅是“茫然”、“耻辱”和“灭亡”。第三次对话中，神首先强烈地反驳魔的诘难，认为他是“自负”、“无知”、“地狱的花果”的化身，并要求他放弃顽固而自觉忏悔，否则必将走向灭亡。继而，神对自身发生怀疑并反躬自问“我是谁？”虽然自己是永远的明灯，赐予世界以文明：听过希腊诗人的歌颂，浸过以色列的圣水，沐浴印度的佛光，创造中原华夏的智慧，引导游牧民族，奠基万千庙堂……即便这样，神的体系还是出现了问题，当现实中的暴力、混乱、罪恶来临的时候，“我错了吗”？神性与魔性本是生命的有机组成部分，而现代社会，魔性已经压倒了神性。而此时的魔，则全力借助“风”、“波涛”以及一切力量来反抗神，并开始得势。

接下来的第三幕中，神已经退场，留下了林妖、东风与魔。林妖显然是众生的象征，他们对“神魔之争”无能为力，安于现状成为他们最佳的生存方式。“谁知道我们什么做成？……我们知道自己的愚蠢，……谁知道生命多么长久？/一半是醒着，一半是梦。/我们活着是死，死着是生，/呵，没有人过得更为聪明。”而且，他们还总会“把一切遗忘”！这里，诗人深刻而准确地抓住了众生存在的本质特征。魔更加设身处地，指明自己的弱势处境，表达自己的继续反抗。他声称得不到同情，得不到温暖的手抚摸创痕；他不愿等待天使撒着花朵歌舞在墓前，“全世的繁华不为我而生”。并且，常常受到诅咒，

^① 《穆旦诗全集》第108—120页。

因为“我是过去，现在，将来，死不悔悟的天神的仇敌”。他不愿为了得到权力的恩宠而去娱乐自己，而且，“天庭的和谐/关我在外面，让幽暗/向我讥笑，每一次愤怒/给我雕出更可憎的容颜。……我要哭泣，那只会得到/他的厌恶”。魔不禁发问：“我比他更坏吗？”即，魔比神更坏吗？尤其是在谁拥有天国谁就拥有正义的现实逻辑下。“全宇宙的生命，你们回答我，/当我领有了天国。”自然，魔坚持的还是——“o，战争！”。相对于发生的一切波动，“东风”歌唱的宇宙秩序依然。诗剧所揭示的，有神话的踪迹，更有现实的影子。可以说，现世的社会善恶冲突转化为神话的神魔人格论争。

终于，在魔的抗争下，神的权威失落了，人所追求的价值亦崩溃了。然而，即便在这样的黑暗、绝望的世界里，诗人仍没有放弃对生命的敬畏和对信仰的信心。在最后的“林妖合唱”中，诗人写道，“小河的流水向我们说，/谁能够数出天上的星？/但是在黑夜，你只有摇头，/当太阳照耀着，我们能。”难道这不是渴求真正的神的微弱表达吗？诗人继续写道，“这里是红花，那里是绿草，/谁知道他们怎样生存？/呵没有，没有，没有一个，/我们知道自己的愚蠢。”难道这不是生命本就应该具有的谦卑精神吗？丰富而痛苦的诗人敏感到，绝不能放弃真正的神的来临的可能性。

再看《隐现》^①。

诗剧开篇吁请：“让我们看见吧，我的救主。”奠定全诗基调。接下来分为三部分：“宣道”、“历程”、“祈神”，第二部分又分为四节：情人自白、合唱、爱情的发现、合唱。《隐现》同样贯穿着“神魔之争”的主题，只不过，其中的“魔”已经被普世化，渗透于现代生活的方方面面。而神，则成为现世寄托的价值目标。同时，祈求投入神的怀抱，与神结合。

“宣道”一开始还是继续着诗人一贯的受难性的前进，“我们来自一段完全失迷的路途上，/闪过一下星光或日光，就再也触摸不到了，/说不出名字，我们说我们是来自一段时间，/一串错综而零乱的，枯干的幻象，/使我们苦，使我们笑，使我们忧心/用同样错综而零乱的，血液里的纷争，/这一时的追求或那一时的满足，/但一切的诱惑不过诱惑我们远离；……主呵，我们摆动于时间的两极，/但我们说，我们是向着前面进行”。这是诗人“去爬灵魂的禁人上去的山峰”^②。接下来，整个“宣道”篇便以《圣经·传道书》为结构原型，阐明“真理”。

“在我们从不能安排的方向，你/给我们有一时候山峰，有一时候草原，/有一时候相聚，有一时候离散，/有一时候欺人，有一时候被欺，/有一时候密雨，有一时候燥风，/有一时候拥抱，有一时候厌倦，/有一时候开始，有一时候完成，/有一时候相信，有一时候绝望。”“你”指的是前面的“我的救主”。这种形式平行意义对立的结构显然来源于“传道书”第3章第1—8节：“凡事都有定期，天下万物都有定时。生有时，死有时；栽种有时，拔出所栽种的也有时；杀戮有时，医治有时；拆毁有时，建造有时；哭有时，笑有时；哀恸有时，跳舞有时；抛掷石头有时，堆聚石头有时；怀抱有时，不怀抱有时；寻找有时，失落有时；保守有时，舍弃有时；撕裂有时，缝补有时；静默有时，言语有

① 《穆旦诗全集》第234—244页。

② 王佐良：《一个中国诗人》，《蛇的诱惑》第10页。

时；喜爱有时，恨恶有时；争战有时，和好有时。”^①以及“传道书”第8章5—6节：“智慧人的心，能辨明时候和定理。各样事务成就，都有时候和定理，因为人的苦难重压在他身上。”^②同样，在《隐现》中，“主”是安排一切方向的根源。

“主呵，我们摆动于时间的两极，/但我们说，我们是向着前面进行，/因为我们认为真的，现在已经变假，/我们曾经哭泣过的，现在已被遗忘。”这是人生存在的悖论状态，处于智慧与愚昧之中，处于漂泊不定之中，无法掌握自己预设的命运。“一切在天空，地面，和水里的生命我们都看见过了，/我们看见在所有的变中只有这个不变，/新奇的已经发生过了正在发生着或者将要发生，然而只有这个不变：/无尽的河水流向大海，但是大海永远没有溢满，海水又交还河流”，这显然来自“传道书”第1章第7节：“江河都往海里流，海却不满；江河从何处流，仍归还何处。”^③；“一世代的人们过去了，另一个世代来临，是在它们被毁的地方一个新的回转，/在日光下我们筑屋，筑路，筑桥：我们所有的劳役不过是祖业的重复。”这正应了“传道书”第1章9—10节：“已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。岂有一件事人能指着说这是新的？哪知，在我们以前的世代，早已有了。”^④；“或者我们使用大理石塑像，崇拜我们的英雄与美人，看他终究归于模糊”，这正应了“传道书”第1章11节：“已过的世代，无人记念；将来的世代，后来的人也不记念。”^⑤；“我们痛惜美丽的失去了，但失去的并不是它的火焰，/我们一切的发明不过为了——但我们从没有增加安适也没有减少心伤。”这类似于“传道书”第3章14节：“我知道神一切所作的都必永存，无所增添，无所减少。神这样行，是要人在他面前存敬畏的心。”^⑥；“我们和错误同在，可是我们厌倦了，我们追念自然，/以色列之王所罗门曾经这样说：/一切皆虚有，一切令人厌倦。/那曾经有过的将会再有，那曾经失去的将再被失去，/我们的心不断地扩张，我们的心不断地退缩，/我们将终止于我们的起始。”这里，诗人直接引用所罗门的话。实际上，正是“传道书”中表达的意义。“传道者说：虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。人一切的劳碌，就是他在日光之下的劳碌，有什么益处呢？一代过去，一代又来，地却永远长存。日头出来，日头落下，急归所出之地。风往南刮，又向北转，不住地旋转，而且返回转行原道。”^⑦还有：“现今的事早先就有了，将来的事早已也有了，并且神使已过的事重新再来。”^⑧正如有研究者所说：“穆旦诗中经常出现‘循环往返’的意象，……他眼中不变的只有‘万事常变’的真理。”^⑨这一点，正是《圣经·传道书》第1—3章所表现的题目。

正是基于“万事虚空”和“循环往返”，便出现了“宣道”第三节的诗句：“所以我们说/我们能给出什么呢？我们能得到什么呢？一切的原因迎接我们，又从我们流走……”

① 《圣经·旧约》第621页，中国基督教协会1996 南京。

② 《圣经·旧约》第625页。

③ 《圣经·旧约》第620页。

④ 《圣经·旧约》第620页。

⑤ 《圣经·旧约》第620页。

⑥ 《圣经·旧约》第621页。

⑦ 《传道书》1：2—6，《圣经·旧约》第620页。

⑧ 《圣经·旧约》第621页。

⑨ 李焯雄：《欲望的暗室和习惯的硬壳》，《丰富和丰富的痛苦》第54—55页。

主呵，这只是你的意图朝着它自己的方向完成。”我们置身于“一条永远漠然的河流中”，生命中的一切都与我们的意图无关。我们所经历的与所完成的，只不过是朝着“主”的意图行进而已。接下来的“历程”部分，表达出我们殷切地盼望见到“主”，迎接“主”，并“投向他慈爱的胸怀”。

诗剧第三部分“祈神”，诗人在“主”的面前沉痛揭示现世的荒谬，真诚祈求与“主”的无限结合。在现世中，来处和去处，获得和丢失，日光、季候和山河，都是枉然：

……

我们站在这个荒凉的世界里，
我们是廿世纪的众生骚动在它的黑暗里，
我们有机器和制度却没有文明
我们有复杂的感情却无处归依
我们有很多的声音而没有真理
我们来自一个良心却各自藏起

诗人以超然于表象的巨大概括力，把现代的种种矛盾、冲突、痛苦哲理地表达出来，继续着对于精神压抑的谴责和对于心灵自由的探寻。继而，反省自身、祈求与询问交相辉映。我们沉迷、厌倦、疯狂，被半真理所利用，因而祈求：“主呵，让我们和穆罕默德一样，在他沙漠的岁月里/让我们在说这些假话做这些假事时/想到你”；“在无法形容你的时候，让我们忍耐而且快乐，/让你的说不出的名字贴近我们焦灼的嘴唇，无所归宿的手和不稳的脚步，/因为我们已经忘记了/我们各自失败了才更接近你的博大和完整，/我们绕过无数圈子才能在每个方向里与你结合”；诗人祈求神明，将精神发挥到宇宙的极限：“让我们和耶稣一样，给我们你给他的欢乐，/因为我们已经忘记了/在非我之中扩大我自己，/让我们体验我们朝你的飞扬，在不断连续的事物里，/让我们违反自己，拥抱一片广大的面积”，接着询问：主呵，我们这样的欢乐失散到哪里去了？；我们生活着却没有精神寄托的中心，即使有也是充满冲突，生活已经成为永远在准备和争取，实际已经丧失了生活，于是询问：主呵，我们衷心的痛惜失散到哪里去了？；每日每夜，我们计算着物质财富，度量着别人的态度，遵循着社会习俗的规定，于是询问：主呵，我们生来的自由失散到哪里去了？；持续着这样的生存，那么自然地，“等我们哭泣时已经没有眼泪/等我们欢笑时已经没有声音/等我们热爱时已经一无所有……”，然而，毕竟，我们看到了，我们看到了我们的“聪明”中存在的愚昧，我们已经走向了相反的极端。此时，我们应该看见你——“主”。“这是时候了，这里是我们被曲解的生命/请你舒平，这里是我们枯竭的众心/请你揉合，/主呵，生命的源泉，让我们听见你流动的声音。”“祈神”，表达的正是在现代生活中重建人神关系的渴望。

显然，相对于《神魔之争》中神的失落、人的无力与魔的崛起，在《隐现》中，神重新成为人生命的源泉，成为人存在的依据。

在前两部诗剧基础上对神魔关系的探讨获得进一步深化的是写于1976年的诗剧《神的变形》^①。

^①《穆旦诗全集》第353—356页。

《神的变形》在神、魔、人之外出现了一个新的力量：权力。诗剧开篇，浩浩荡荡、掌握着历史方向，并且已经将统治化入日常生活每一个角落的“神”发现：“可是如今，我的体系像有了病”。紧接着，权力登场并宣称：“我是病因。你对我的无限要求/就使你的全身生出无限的腐锈。”贪得无厌走向保守，喜好礼赞走向催眠，“面对你的任性，人心日渐变冷，/在那心窝里有了另一个要求”。这另一个要求便是魔，魔在人心里滋长。神被权力所腐蚀，魔便把“正义、诚实、公正和热血”拿来作为自己的营养，从而开辟战场，与神决斗。并坚信，自己将“由地下升到天堂”，“继承历史的方向”。这时候，处于神与魔之间的中间力量——人——登场了。神与魔都在号召并诱人起来帮助自己打倒对方，以实现绝对统治。然而，人已经“既厌恶了神，也不信任魔”，他们认识到首先该击败的是“无限的权力”。多少个世纪以来，人被迫卷进无休止的“神魔之争”，然而最终，“打倒一阵，欢呼一阵，失望无穷，/总是绝对的权力得到了胜利！”。“神和魔都要绝对地统治世界，/而且都会把自己装扮得美丽”，而此时，人已经不再容易受骗，似乎明白了真理。诗剧至此，突然一转。人又在魔的怂恿、诱惑与许诺下，再次上当受骗。“对，哪里有压迫，哪里就有反抗；/谁推翻了神谁就进入天堂。”人再次落入历史的循环与圈套。这时候，无所不在的、可怕的权力又出场了：

而我，不见的幽灵，躲在他身后，
不管是神，是魔，是人，登上宝座，
我有种种幻术越过他的誓言，
以我的腐蚀剂伸入各个角落；
不管原来是多么美丽的形象，
最后……人已多次体会了那苦果。

这是历史和现实已经证实了的寓言，又是未来更大的预言。隐藏在一切背后的是权力意识形态的运作，个体的存在仅仅是附庸而已。显然，诗剧浸润了诗人的个体经历与痛苦体验，融入了诗人对“文革”时代中国社会现实的深刻思考。同时，又绝不仅仅是限于“文革”……至此，可以看出，萦绕于诗人心头久久思索的问题仍然是一贯的个体之存在，个体何以存在？

总体来看，在现代社会中，神是失落了，那么，一个简单的问题是，人又如何生存呢？可不可以说，穆旦的上述三部诗剧正是以基督教神性话语方式表达出一种现代性焦虑呢？

早在1944年，诗人就以“殉道者”的口吻写道：“希望，幻灭，希望，再活下去/在无尽的波涛的淹没中，……孩子们呀，请看黑夜中的我们正怎样孕育/难产的圣洁的感情。”^①到了1976年，诗人仍然真诚地询问自己：“不知哪个世界才是他的故乡，/他选择了这种语言，这种宗教，/他在沙上搭起一个临时的帐篷，/于是受着头上一颗小星的笼罩，/他开始和事物作着感情的交易：不知那是否确是我自己。”^②无论置身怎样的时代和现实，诗人始终坚信：“唯有一棵智慧之树不凋，/我知道它以我的苦汁为营养，/它的碧

① 《活下去》，《穆旦诗全集》第172—173页。

② 《自己》，《穆旦诗全集》第334页。

绿是对我无情的嘲弄，/我诅咒它每一片叶的滋长”。^①说穆旦的诗歌如一棵棵“智慧之树”，常青！并不为过。或许如有的研究者所言，“悲天悯人而超乎自身，诗人穆旦是以具形的象征与抽象的玄思呼告着冥冥之中的神祇，从而独自进行着中国诗坛罕见亦迄今绝少呼应的工作——创建‘新诗的宗教’”。^②等到中国文学接续上这“呼应的工作”，则是文艺新时期的事了。诗人穆旦“丰富”而“痛苦”地表达的，恰恰是“文化转换中的神性话语”。

第二节 礼平：对神性的理性认知

礼平写于1976年而公开发表于1981年的中篇小说《晚霞消失的时候》^③，可以说是新时期文学较早涉及基督教文化言说的作品。小说产生在一个老红卫兵对过往历史的无尽反思中，一经发表即引起热烈讨论。尽管作者曾写过《我写〈晚霞消失的时候〉所思所想》、《谈谈南珊》等说明性文章，有意或无意地对批评家们有关宗教的指责作了解释，并申明自己对宗教的批判态度，但这仍然无法阻止我们从作品中感受到浓郁的宗教气息。

在“伤痕文学”、“反思文学”发展的当口，礼平将反思层面指向了人生哲理。小说开头关于“文明和野蛮永远分不开”这一囊括人类历史全部的问题的思考和讨论，便将视野拉入了对人类悲剧命运的反思与体味中。女主人公南珊在经历了一系列的人生变故之后，毅然皈依了基督教。面对文化革命，面对红卫兵，南珊没有反抗，而是低首下心，她说的是“宽容所有的人”，是“向往至善至美的人格”，是“永远不会把自己的意志强加给别人”。南珊始终以一种平静的心态对待生活，“我还应该感谢一个不可知的力量。是他在我完全可以变成另外一种样子的时候，使我变成了今天的样子。这使我非常感激。这力量是伟大而神秘的。有人说，那是一个神圣的意志，有人则说那是一个公正的老人。我更愿意相信后者。我相信他高踞在宇宙之上，知道人间的一切，也知道我的一切。我并不怀疑我的生命和命运都受过他仁慈的扶助。因此，尽管我不可能见到他，但是我依恋他，假如他真的存在，那么当我终于有一天来到他面前的时候，我一定为我自己，也为他所恩赐给我的家庭，向他老人家深深鞠躬，表示一个儿女的敬意”。当楚轩吾问：“我的孩子，你是在赞美耶和华吗？”南珊回答说：“是的，耶和华，我深深地爱着他。”在此，作者亦真实地表明了自己的感受：“尽管在我们的语言中上帝与魔鬼是同义语，尽管我从党那里受到的一切教育都根本否定这个概念的存在，但南珊心中的信仰却不会使我产生一丝一毫的恶感和虚伪感。不，这一切在她心中都完全是真实的。我好像突然发现，她的心灵越往深处就越广大得不可思议。在那冰清玉洁的心中，蕴藏着多少丰富的知识，在这些知识的底层，又贯穿着多么深沉的哲理。而在这一切的中心，还有着这样一座整个人间，乃至整个宇宙都不能容纳的金碧辉煌的世界！”“南珊，她在我心中已不再是一个名字和一个人，而是一种信念，一种对于我的人生正在开始发生无比巨大的影

① 《智慧之歌》，《穆旦诗全集》第314页。

② 方稚：《穆旦的“自己的葬歌”》，《丰富和丰富的痛苦》第138页。

③ 载《十月》1981年第1期；收入新时期争鸣作品集《晚霞消失的时候》，长春：时代文艺出版社1994。

响力的崭新的信念!”此后，作品最终借泰山长老之口表达了对宗教的体认，“对真善美的追求，才是人类精神生活的全部内容。而追求真的，是科学，追求美的，是艺术，追求善的，这就是宗教。……世上的宗教，……教义尽管纷纭，主旨却终不过是劝导人间，使强者怜悯，富者慈悲，让人生的痛苦得到抚慰，于灵魂的空虚有所寄托。……可见宗教以道德为本。其实与科学并不相干，只是后人无知，偏要用尘世的经验去证明与推翻天国的存在，才惹出这无数争论，万种是非！”并且借上尉与“我”的对话表明了异质文化的可通约性，“让我们在和平的事业中为保卫人类文明而携起手来吧，上帝和马克思大概都会同意我们这一代不发生冲突。”但愿，“世俗”之间不发生冲突，“神圣”之间不发生冲突，“世俗”与“神圣”之间亦不发生冲突。因为，灾难的发生，难道不正根源于“用世俗的经验去证明与推翻天国的存在”这样的极其荒谬而又明显错位的命题吗？如此的理论是危险的，用于实践就只能是灾难性的。

今天看来，作品不无幼稚之处，但考虑到当时中国文化与中国文学的特殊语境，作品却又充满了深刻。我们不难体会出其间洋溢着“宽容”与“爱”的基督教文化精神。尤其是面对诸如红卫兵之类的革命暴烈行动之时，作为个体又该如何呢？或许正如丹尼尔·贝尔所言，“真正的问题都出现在‘革命的第二天’。那时，世俗世界将重新侵犯人的意识。人们将发现道德理想无法革除倔强的物质欲望和特权的遗传。”^①“革命难道不是暴烈的行动吗？暴烈的行动难道不是蛮横的吗？”以李准平为代表的红卫兵们的如此的革命理论及行动，获得的却是一片废墟——生活的废墟、爱情的废墟、事业的废墟、文化的废墟……

《晚霞消失的时候》以文学的方式默默地参与了当时的启蒙运动与反思潮流，以明显的基督教文化关怀为基点思考了整整一代人的精神危机与转变历程。虽然并没有像其他作品那样产生持续性轰动效应与长久冲击，但却以其对问题把握的敏感性和独特性而在思想解放初期的新时期文学中显得极其可贵。虽然今天看来，《晚霞消失的时候》不乏粗糙，也可以说，感性形象弱而理性成分强，艺术力量弱而说教成分强。但另一方面更不可忽视的是，作品呈现出来的“对神性的理性认知”，在当时代的人心灵深处所引起的震撼^②，以及对当时代的人所起的精神解放作用。这样才是历史主义的态度，也即是成为本论题的不能回避、跳过的选择对象的缘由。

第三节 史铁生：对神性的感性依赖

史铁生不是文学主潮中的弄潮儿，但他却以具有浓厚宗教色彩的文学言说表明自己在当代中国文学中的独特存在。史铁生的文学言说所显示出的宗教色彩并不是单纯明晰的，而是具有多样性与混合性。其间，除了佛禅情感的表现以外，最主要的就是基督教文化精神的体现。而基督教文化精神的体现，又是与作者对个体及人类命运的切身思考和独特体验分不开的。

① [美]丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》第75页，北京三联书店1992。

② 笔者不止一次地听到，亲身经历过思想解放的一代学人当时读到这篇作品时的感受，毫不夸张地说，那就是一种心灵的震撼！

史铁生一开始就将创作点立足于对个体与人类命运的关注、思考。写于 1978 年的《爱情的命运》对命运问题即有所涉及、探讨。“我相信了命运，当然不是因为我发现造物主的确有，而是因为当我在数学界寻求安慰之际，懂得了有限的系数无论多大，在无限面前也等于零。世界上的矛盾和规律是无限的，而人们的认识永远是有限的。”^①作品借小秀儿的信表达出作者对命运的初步认识，实际上暗示出个体在不可知的、无限的命运面前的有限性与微不足道。既然如此，人与人之间应是一种怎样的关系呢？《没有太阳的角落》通过三个残疾人与一个姑娘的纯洁友情，揭示出人们之间应该以爱心克服私欲，以爱心报答爱心。《绵绵的秋雨》中，则直接表达了对爱的渴盼与爱的意义：“人不能没有爱，尤其不能没有所爱。不能被爱固然可怕，但如果你爱的本能无以寄托就更可怕。假如不能被爱是一条黑暗的小路，燃着爱的心还可以照耀着你前行，但倘若全无所爱，便如那绵绵的秋雨，把你的生活打得僵冷。”^②发表于 1984 年的短篇小说《奶奶的星星》总结道：“人类浩荡前行，在这条路上，不是靠的恨，而是靠的爱……”^③史铁生正是靠着特有的真诚、热情与爱走向文学的。在他看来，“面对自然造化的万物，我们每一个人都太弱小、太浅薄。艺术不是为了用来打倒人，而是为了探索全人类面对的迷茫而艰难的路”。^④并且这条路应该用对生活的挚爱和思索铺就的，因为多数人的历史都是由散碎、平淡的生活组成的。在《我的遥远的清平湾》、《插队的故事》中，他爱生他养他的国土和人民，爱他所经历的每一寸生活，更爱人民所创造的、滋养着生活的丰富瑰丽的文化。在《足球》中，两个残疾人看球赛的过程即是在路上的经过。的确，人生就是永远的“在路上”，并且以爱作为支撑。就是《关于詹牧师的报告文学》中，那个表面上是一个“风派”人物的詹牧师，实际上也有着一颗不泯的爱心。“基督精神本是一种自强不息的精神”，至死，詹牧师一直珍藏着一个镀金的十字架。史铁生以充满爱的温馨语言深刻揭示出，没有爱的世界只能使人类变傻。如果说这些表达还是出自作家本性的话，那么在写作《山顶上的传说》时则注入了作家对于宗教意识的自觉思考。

《山顶上的传说》讲述了一个瘸腿小伙子寻找他的心爱的鸽子的故事，其间伴随着女友的离去，伴随着不断的退稿，伴随着人生的艰难世事。在此，“鸽子”已经成为主人公生命的寄托，成为他的心血、他的感情。冥冥之中他感到，只要找到鸽子，命运就会发生转机。这样，寻找即是对命运的永恒探索与无尽追问。“人要想完全掌握自己的命运，除非把宇宙中的一切事物的规律都认识完。可人的认识能力总是有限的，而宇宙中的事物却无限，有限怎么可能把无限认识完呢？”人注定是要受难的。受难并不可怕，可怕的是歧视与偏见。受难者要的是平等与尊严，“作一个平等的人，才有意思”。面对无常、偶然的命运，主人公不禁发出了“天问”：“为什么一定要活着呢”，“人到这个世界上来是干吗呢”，“你似乎是被一种莫名其妙的力量抛进了深渊……”“这辈子全是

① 《史铁生作品集》第 1 卷第 19 页，北京：中国社会科学出版社 1995。

② 《史铁生作品集》第 1 卷第 64 页。

③ 《史铁生作品集》第 1 卷第 211 页。

④ 《她是一片绿叶》，《史铁生作品集》第 2 卷第 482 页，北京：中国社会科学出版社 1995。

梦，全是不应该……活得不应该，死还是不应该”，“痛苦还是那么多，快乐还是那么少，你何苦还费那么大劲往前走呢？”……面对无解之谜，人终于意识到了自己的渺小，“命运不会像你想象的那样去安排”，“落到谁头上谁就懂得什么叫命运了”。“上帝本来不公平。上帝给了你一条艰难的路，是因为觉得你行……”他知道了与挫折和苦难抗争本是人生之常，除去与苦难抗争，除去从抗争中得些欢乐，活着还有什么别的事吗？人最终能得到什么呢？只能得到一个过程！因为，“静静的天堂，早晚是可以去的，而且是非去不可的”。他不恨什么，什么好东西都不是恨出来的，路得靠走。没有终点，只有路，只有走。他终于爬上了山顶，他的心走出了深渊，灵魂获得了救赎。“他站在山顶上，接近了天上数不清的星星，望着地上数不清的灯火。就在这时候，他看见了他的鸽子。鸽子看他看见了它，就又飞起来，向更远更高的山峰上飞去了……”正是“鸽子”给了“他”无穷的生命力，陪伴着、引导着“他”充满希望而不断前行。在此，“鸽子”已经幻化为“他”心目中永恒追求的神。生命就是永恒的追求，人生就是一个与命运不断抗争的过程。不过同时，仿佛一种冥冥中的异己力量又始终在安排着人的命运，很明显，这里已经具有了某种程度的宗教意识。这里，已经暗示出一幅“西西弗的神话”式图景。

二

1985年前后，“先锋文学”和“寻根文学”正当火热，对此，史铁生有着清醒的思考。“说‘某些作品’没有文化，大概是指此类文字对人类的困境压根儿没有觉察，更不敢用自己的脑袋作出新鲜的思索，绝不是说它没有洋征古引。”“我们不能指望没有困境，可我们能够不让困境扭曲我们的灵魂。于是有一种具有更博大的胸怀、更深刻的智慧、更广泛的爱心的人类，与天地万物合成一个美妙的运动，如同跳着永恒的舞蹈。”^①对于其时讨论激烈的“写什么”与“怎么写”的问题，史铁生更相信写作是一种命运，“写什么和怎么写都更像是宿命，与主义和流派无关。一旦早已存在于心中的那些没边没沿、混沌不清的声音要你写下它们，你就几乎没法去想‘应该怎么写和不应该怎么写’这样的问题了……一切都已是定局，你没写它时它已不可改变地都在那儿了，你所能做的只是聆听和跟随。你要是本事大，你就能听到的多一些，跟随的近一些，但不管你有多大本事，你与它们之间都是一个无限的距离。因此，所谓灵感、技巧、聪明和才智，毋宁都归于祈祷，像祈祷上帝给你一次机会（一条道路）那样。”^②的确如此，面对命运，我们所能做的难道不就只能“聆听”和“跟随”吗？史铁生的思索偏离了文学主潮，但却成为了空谷足音：“教堂的穹顶何以建得那般恐吓威严？教堂的音乐何以那般凝重肃穆？大约是为了让人清醒，知道自身的渺小，知道生之严峻，于是人们才渴望携起手来，心心相印，互成依靠。孤身一人势必活得惶恐无措。这至少也是小说的目的之一吧。”^③是的，“知道自身的渺小”，恰恰是人类的伟大！而这又正是宗教带给我们的。“好的宗教必进入艺术境界，好的艺术必源于宗教精神”，^④史铁生的文本不断地思考着宗教对

① 《随想与反省》，载《人民文学》1986年第10期。着重号为笔者所加。

② 《宿命的写作》，《史铁生散文》上卷第284页，北京：中国广播电视出版社1998。

③ 《交流·理解·信任·贴近》，载《钟山》1986年第1期。

④ 《给杨晓敏》，《史铁生散文》下卷第183页，北京：中国广播电视出版社1998。

于人生的意义以及命运和生死。

《来到人间》讲述了自我意识觉醒时心灵的剧痛体验，在不断的反抗、否认之后，一个无辜的孩子不得不接受与正常人不同的事实。“这孩子一来到世上，面前就摆好了一条残酷的路”，这就是命运。在《我之舞》中，几位残疾人发现他们永远不可能找到数学王国中的一个点、一条线、一个面。甚至同一个人，随着时间的变化和状态的不同，眼中的世界也不同。这是一个充满差异的世界，个体在寂寞与孤独中寻求沟通、理解。有一个“神秘的声音”一直启迪着“我”去直面虚空，而两个老者的坦然之死则证明了“死，不过是一个辉煌的结束，同时是一个灿烂的开始。”《礼拜日》讲述一对恋人从相爱、结婚，到失败、分手。他们各自的朋友重新相互寻找，渴望找到一片自由敞开的天地，但最终证明只是重复。苦苦追索人生真谛的男人终于顿悟，“上帝把一个东西藏起来了……谁也不知道。”造物主的意志无所不在，一切“仿佛在远古之时就已注定”。同时，与《车神》一样，作品回荡着作者对自然万物的礼赞，对生命价值的虔诚崇拜。在《原罪》中，“十叔”以心造的神话支撑着瘫痪的生命，“一个人总得信着一个神话，要不他就活不成他就完了”。“人信以为真的东西，其实都不过是一个神话；人看透了那都是神话，就不会再对什么信以为真了；可你活着你就得信一个什么东西是真的，你又得知道那不过是一个神话。”到《宿命》中，“我”则坦然接受了宿命论，“上帝已经把莫非的前途安排好了，在劫难逃”。“上帝说世上要有这一声闷响，就有了这一声闷响，上帝看这是好的，事情就这样成了，有晚上有早晨，这是第七日以后所有的日子。”这里，史铁生已经意识到“宿命”与“上帝创世”的联系，“《圣经》之中上帝创世活动的最基本特征，就是从‘无’创造‘有’。它不需要任何前提、条件或者质料，运行其间的，惟有上帝自身的意念和话语。……或许，这是我们所能想像的惟一绝对的自由和真正意义上的创造”^①。这样，在另一种意义上而言，人所能做的，就只能是面对无法避免的灾难而不绝望。《一种谜语的几种简单的猜法》探讨的仍然是人类一直重复的问题：“世界千万年来只是在重复，在人的面前和心里重演。譬如，人活着到底是为为什么？人应该怎么活，人怎么活才好？”；《小说三篇·对话练习》表面上的“招生”，实则是在分配人的命运。而且，“你不知道上帝喜欢的含义是什么。你怎么也不知道。人就像个瞎子”；《小说三篇·脚本构思》则明确指出，人生是上帝精心策划、导演的戏剧，上帝会让每一个角色都按部就班地演下去。命定的偶然与无常，人生的存在与意义，流贯于史铁生笔端。对人的存在状态与生存处境的关怀，在《命若琴弦》中获得了集中而突出的表现。“《命若琴弦》我是写人的残疾了，所有人都有的这种局限，主要写的不是瞎的问题，而是所有人都可能有的问题，过程和目的的问题，看得见和看不见的问题，可能更多写到人的局限、困境，强调的不是躯体的残疾。”^②一老一少两个瞎子，在莽莽苍苍的群山间行走，靠弹琴说书为生。他们的生存信念是，当一根一根尽心尽力弹断一定数量的琴弦时，就可以在琴槽内取出一张可以让他们重见光明的药方。在弹断预定的琴弦之时，他们方知晓所谓的药方仅是一张白纸。此时，他们便顿悟了生命的意义与活着的真谛：

^① 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》第4页，哈尔滨：黑龙江人民出版社2002。

^② 胡健：《史铁生访谈录》，《史铁生散文》下卷第248页。

存在只是一个过程，追求的也正是过程。“干咱们这营生的，一辈子就是走……咱这命就在这几根琴弦上”，“人的命就像这琴弦，拉紧了才能弹好，弹好了就够了”。显然，“瞎子”的生命历程同样寄托在无尽的信仰中，颇似伟大的西西弗斯永恒地推着顽石上山，又像耶稣在医治两个瞎子时所说的话“照着你们的信给你们成全了吧！”。之所以有这些，都是因为，惟有“信”、“望”、“爱”才是我们的救赎之路。可以说，史铁生将自己的无尽哲思倾泻在了博大精深的宗教文化中，并且以此安身立命。

生命的意义就在于能够创造过程的美好与精彩，生命的价值就在于能够欣赏过程的魅力与悲壮。“只要你最关心的是目的而不是过程你无论怎样都得落入绝境，只要你仍然不从目的转向过程你就别想走出绝境。事实上，你唯一具有的就是过程。……你立于目的的绝境却实现着、欣赏着、饱尝着过程的精彩，你便把绝境送上了绝境。”从复杂的过程看生命艰巨的处境，以享隆重与壮美。这已经进入一种审美的境地。此时，“才能够永远欣赏到人类的步伐和舞姿，赞美着生命的呼喊与歌唱，从不屈获得骄傲，从苦难提取幸福，从虚无中创造意义，直到死神和天使一起来接你回去，你依然没有玩够，但你却不惊慌，你知道过程怎么能有个完呢？过程在到处继续，在人间、在天堂、在地狱，过程都是上帝的巧妙设计”。^①获得了审美意义的过程必然具有了超越精神。艺术是有意义的形式，“当人把一切坦途和困境、乐观和悲观，变作艺术，来观照、来感受、来沉思，人便在审美意义中获得了精神的超越，他不再计较坦途还是困境，乐观还是悲观，他谛听着人的脚步与心声，他只关心这一切美还是不美”。^②说到底，文学也好，宗教也好，关注的都是人的生存问题。某种程度上，文学的超越性，恰恰构成宗教精神的体现。正如史铁生所言，“宗教精神和艺术精神，其实就像黄河与长江，源于一处，汇于一处，途中各有其汹涌与坎坷”。^③

反映出史铁生的宗教情感达到一个新的高度和深度的是《我与地坛》^④。作品犹如一首优美而独特的宗教赞美诗和宗教祈祷词，读来意味深长、催人泪下。在作者眼里，地坛已经化为他心目中的教堂。“我常觉得这中间有着宿命的味道：仿佛这古园就是为了等我，而历尽沧桑在那儿等待了四百多年。它等待我出生，然后又等待我活到最狂妄的年龄上忽地残废了双腿”，仿佛是地坛主宰着史铁生的命运。但是，“在人口密集的城市里，有这样一个宁静的去处，像是上帝的苦心安排”。“两条腿残废后的最初几年，我找不到工作，找不到去路，忽然间几乎什么都找不到了，我就摇了轮椅总是到它那儿去，仅为着那儿是可以逃避一个世界的另一个世界。”苦难与关怀促使史铁生整年累月地苦思冥想，“最后事情终于弄明白了：一个人，出生了，这就不再是一个可以辩论的问题，而只是上帝交给他的一个事实；上帝在交给我们这件事实的时候，已经顺便保证了它的结果，所以死是一件不必急于求成的事，死是一个必然会降临的节日。”而重要的是，作为人，惟有向死而生，才是真正的人，才不妄为来到这个世界一遭。史铁生带给人的恰恰是宗教文化中面向苦难而积极抗争的精神。自己的苦难带来了母亲更大的苦难，而

① 《好运设计》，《史铁生作品集》第3卷第199—200页，北京：中国社会科学出版社1995。

② 《自言自语》，《史铁生作品集》第2卷第448页。

③ 《随想斯记48》，《史铁生散文》上卷第354页。

④ 载《上海文学》1991年第1期。

母亲的过早离去又带来了史铁生的深思：“上帝为什么早早地召母亲回去呢？很久很久，迷迷糊糊的我听到了回答：‘她心里太苦了，上帝看她受不住了，就召她回去。’”“年年月月我都到这园子里来，年年月月我都要想，母亲盼望我找到的那条路到底是什么。母亲生前没给我留下过什么隽永的哲言，或要我恪守的教诲，只是在她去世之后，她艰难的命运，坚忍的意志和毫不张扬的爱，随光阴流转，在我的印象中愈加鲜明深刻。”正是基于对自己、母亲乃至人类命运的苦苦思考与深切关怀，才使得作品具有了某种终极意义而在新时期文学中显得弥足珍贵。“我在这园子里坐着，园神成年累月地对我说：孩子，这不是别的，这是你的罪孽和福祉。”作为基督教文化精神的核心部分——罪孽和救赎，已经渗透在史铁生的创作和意识中。而且更为重要的是，弥漫全文的对人的深深的爱与关怀的氛围与情绪，正是人类最高贵的博爱精神的表现和张扬，也正是基督教文化的精义之所在。实际上，史铁生的创作自始至终都充满着“爱”。

或许，“爱”正是史铁生通过自己的创作为人类苦难开出的一剂药方。在他看来，古往今来，真正的艺术家多是尝够了世间的艰辛与苦难，但他们总是对人类充满了爱，他们的作品中因而没有报复的色彩，没有狭隘的怨恨，没有歇斯底里的发泄，没有自命圣洁的炫耀。在他们看来，灵魂残疾了的人和双腿残疾了的人是一样的，都是不幸的“羔羊”，而“主”不是神祇而是“羔羊”们的不屈、自新与互爱。他们叙述苦难乃是站在人类立场上的沉思，他们剥开人类的弱点，本是为着人类趋向完美。惟此，艺术才有了更高的价值，艺术家的苦心才能获得报偿。^①实际上，史铁生的作品表现的正是受难者的“不屈、自新与互爱”。在他看来，“爱”是精神之生死攸关的问题。它涉及到的是终极关怀，因而又具有了宗教意义。“宗教二字的色彩不论多么纷繁，终极关怀都是其最基本的意蕴……终极关怀主要不是对来路的探索，而是对去路的询问”，^②“终极关怀都是什么？论起学问来令人胆寒，但我想‘条条大路通罗马’，千头万绪都在一个‘爱’字上。……爱，不是占有，也不是奉献。爱只是自己的心愿，是自己灵魂的拯救之路。因而爱不要求（名、利、情的）酬报；不要求酬报的爱，才可能不通向统治他人和捆绑自己的‘地狱’”。^③而且，“爱”又与个体灵魂的拯救密切相关。没有了爱，人的存在就成为了问题。“福乐逍遥可以独享，拯救则从来是对众生（或曰人类）苦乐福患的关注。孤立一人的随生随灭，细细想去，原不可能有生命意义的提出。因而爱的问题取消，也就是拯救的取消。……当然‘爱’也是一个动词，处于永动之中，永远都在理想的位置，不可能有彻底圆满的一天。爱，永远是一种召唤，是一个问题。爱，是立于此岸的精神彼岸，从来不是以完成的状态消解此岸，而是以问题的方式驾临此岸。爱的问题存在与否，对于一个人、一个族、一个类，都是生死攸关，尤其是精神之生死的攸关。”^④进一步，史铁生指出，有两种终极关怀。一种是寻世界的起源，即生理人的来路，这最终必导致对神秘的敬畏之心。一种是寻生命的意义和价值，即精神人的归宿，这最终必入苦

① 《她是一片绿叶》，《史铁生作品集》第2卷第484页。

② 《无问之答和无果之行》，《史铁生散文》上卷第251—252页。

③ 同上，第258页。

④ 同上，第260页。

海，从而发现惟爱是其中的可乘之舟。^①史铁生抓住了“爱”，也正是抓住了基督教文化精神的核心所在。

三

在长篇小说《务虚笔记》中，史铁生写道：“人的本性倾向福音。但人根本的处境是苦难，或者是残疾”。^②面对人类永恒的苦难，面对宗教的圣洁情感，史铁生也写下了自己的“启示录”。“欲望无边，能力有限，是人类生来的困境。所以建立起诸多观念，以使灵魂有路可走，有家可归。……精神在超越肉体之时，上帝不得不永远赐我们以艺术。……那些站在世界最前列的作家，……他们是在与命运之神对话。”^③进而预言并指出，“中国文学正在寻找着自己的宗教。……宗教的生命力之强是一个事实。因为人类面对无穷的未知和对未来怀着美好希望与幻想，是永恒的事实。只要人不能尽知穷望，宗教就不会消灭。不如说宗教精神吧，以区别于死教条的坏的宗教。”^④基于对中国作家与中国文学的处境与生命力考虑，史铁生写道，诗人“面对的是上帝布下的迷阵，他是在向外的征战屡遭失败之后靠内省去猜斯芬克斯的谜语的，以便人在天定的困境中得救。”作家绝不同于元帅，然而，“中国文坛的悲哀常在于元帅式的人际征服，作家的危机感多停留在社会层面上，对人本的困境太少觉察。”^⑤但是，文学毕竟是应该面对着人本的困境。“譬如对死亡的默想、对生命的沉思，譬如人的欲望和人实现欲望的能力之间的永恒差距，譬如宇宙终归要毁灭，那么人的挣扎奋斗意义何在？等等，这些都是与生俱来的问题，不以社会制度的异同而有无。因此它是超越着制度和阶级，在探索一条属于全人类的路。……所有被称为人的生物一起看见了地狱并心向天堂。没有这样一种纯文学层面，人会变得狭隘乃至终于迷茫不见出路。”^⑥如果具体来说，所谓人本的困境主要有三种：“孤独”、“痛苦”、“恐惧”。“上帝用这三种东西来折磨我们”，同时“要给我们三种获得欢乐的机会”，“写小说之所以挺吸引我，就是因为它能帮我把三种困境变成既是三种困境又是三种获得欢乐的机会。”^⑦也正是出于对困境的无限敬畏，史铁生崇尚并赞美那些真正不怕死的思考者和写作者，“我时常觉得他们是真正的天使，苍天怜恤我们才派他们来，他们爱极了也恨透了，别的办法没有便洒一天一地自己的鲜血，用纯真的眼睛问每一个人：你们看到了吗？”^⑧这俨然成为耶稣精神的真实写照。

史铁生的宗教关怀实在不浅。他能够严密地论证智力、科学、哲学、文学与宗教的关系及其互不替代性，并且令人不无信服地指出：“智力的局限要有悟性来补充。科学和哲学的局限要有宗教精神来补充。真正的宗教精神绝不是迷信。说的过分一点：文学就是宗教精神的文字体现。”^⑨宗教精神是“人类大军落入重围时宁愿赴死而求也不甘惧

① 《随想断记 48》，《史铁生散文》上卷第 354 页。

② 载《收获》1996 年第 2 期，第 148 页；单行本由上海文艺出版社 1996 年出版。

③ 《随想与反省》，载《人民文学》1986 年第 10 期。

④ 同上。

⑤ 《答自己问》，载《作家》1988 年第 1—2 期。

⑥ 同上。

⑦ 《自言自语》，载《作家》1988 年第 10 期。

⑧ 《答自己问》，载《作家》1988 年第 1—2 期。

⑨ 《自言自语》，载《作家》1988 年第 10 期。

退而失的壮烈理想”，它“天生不属于哪个阶级，哪个政治派别，那些被神化了的个人，它必属于全人类、必关怀全人类，必赞美全人类的团结，必因明了物之目的的局限而崇尚美之精神的历程”。难能可贵的是，他由此生发出对于民族的隐忧与希望，他不无针对性地尖锐指出，“一支疲沓的队伍，一个由傲慢转为自卑的民族，一伙散沙般失去凝聚力的人群，需要重建宗教精神。”这简直已经是不无悲壮性的呐喊了！而且，“如果我们的视野只限于人群之中，我们就会将‘齐家治国平天下’视为最高目的，这样就跳不出人治人、阶级斗争和民族主义的圈子去，人所尊崇的就是权力和伦理的清规戒律，人际的强权、争斗以及人性的压抑使人倍受其苦。当我们能超越这一视点，如神一样地俯察这整个的人类之时，我们就把系统扩大了一维，我们看到人类整体面对着共同的困境，我们就有了人类意识，就以人道主义、自由平等博爱为崇高的理想了，厌弃了人际的争斗、强权与种种人为的束缚。”^①海德格尔曾把世界看作是“天、地、人、神”的四维结构，可是如今，神性缺席、只剩下人的世界将是多么得令人恐惧。“长久地听见那苦难（它确实没有走远），长久地听见那苦难中的情怀，长久地以此来维护激情也维护爱意，我自己以为这就是宗教精神的本意。宗教精神当然并不等于各类教会的主张，而是指无论多么第一和伟大的人都必有的苦难处境，和这种处境中所必要的一种思索、感悟、救路。万千歧途，都是因为失去了神的引领。”^②不能不说，史铁生的思考已经达到了一个相当高的境界，尤其是相对于其时正热热闹闹、争论不休的文坛来说。

四

史铁生很早就开始涉及、讨论上帝。实际上，谈论上帝在某种程度上也是谈论自己。约翰·麦奎利认为：“当我们谈到上帝的时候，我们同时谈到了自己。‘上帝’这个词不仅表示存在，而且包括一种对存在的评价，对作为神圣存在即仁慈公正的存在的献身。”^③“谈论上帝”是“谈论自己”的必然延伸。

《树林里的上帝》讲述一个女孩，在树林里成为昆虫的保护神，她力图解救每一只处于困境与危险中的昆虫。但一个尴尬局面却打破了她的上帝之梦：一只蟑螂在接近一只瓢虫，是夺去蟑螂赖以生存的口粮呢，还是见瓢虫死于非命而不救？或许，这同样是上帝面临的悖论。《中篇 1 或短篇 4》中，两位超人用模型创造了一个消除了差异和矛盾的新世界，然而，其间的众生却如朽木枯石，毫无生气，行将毁灭。拯救他们还得靠差别，只有放入坏人、魔鬼才能拯救这些好人与圣者。“上帝无比的慈悲，正在于他给了我们无穷无尽的矛盾和困阻，这就意味了差别的不可抹杀。”^④这样，新的问题即刻产生：有谁去充任那些苦难的角色？谁应该作坏蛋？谁应该作丑角？而且，凭什么，根据什么，究竟根据什么？这样，差别与平等就构成了永恒矛盾。面对又一两难选择，史铁生仿佛找到了两全其美的办法，既能保住差别又能挽救平等。“在现实的舞台上不能消灭角色

① 同上。

② 《“足球”内外》，《史铁生散文》上卷第 306 页。

③ [英]约翰·麦奎利：《谈论上帝》第 94 页，成都：四川人民出版社 1997。

④ 《游戏·平等·墓地》，《史铁生作品集》第 3 卷第 274 页。

的差别，但在理想的神坛上必须树立起人的平等”，^①而这，正是上帝对人类秩序的安排。“是差别推动了欲望，是欲望不息地去寻找平等，这样上帝就造就了一个永动的轮回，或者，这永动的轮回就使‘我’诞生。”^②史铁生理解并接受了上帝存在的合理性。

在史铁生的文学世界里，世间成为了上帝导演的一出不会结束的戏剧。为了使这出戏剧演下去，上帝设置了一个美好、自由、爱的方向，使剧情朝此发展。同时，为了避免剧情的简单、乏味，上帝又为世间设置了许多歧路。“上帝从来不对任何人施舍‘最幸福’这三个字，他在所有人的欲望前面设下永恒的距离，公平地给每一个人以局限。”^③《脚本构思》、《我之舞》、《礼拜日》、《一种谜语的几种简单的猜法》、《别人》等，都表达出人的命运的有限性与偶然性。正如长篇小说《务虚笔记》中所言，“上帝是从来喜欢玩花样儿的，这是生命的要点，是生活全部魅力之根据，你的惊奇、不解，你的喜怒哀乐，你的执迷和所谓彻悟，全系于上帝的这种爱好”。^④“上帝设计这个世界时，将其分为两极：一极是美好的愿望，一极是与此完全相反的事实，二者谁也不能战胜谁，永远永远。上帝思虑千年，认为再没有比矛盾更重要的事了。再没有比试图解决矛盾的热情，和永远解决不了的矛盾——这一矛盾更重要的矛盾了。”^⑤世间永远是不完美的，人永远是有局限的。既然如此，人何以存在呢？人的存在就是为了一个过程。“上帝给人们设置了许多障碍，为的是展开一个过程，于是才能有趣味有快乐。……况且胜利常常与上帝的情绪有关，上帝要是决心不喜欢你，你再怎么抗议也是白搭。但是，上帝神通再大也无法阻止你获取过程的欢乐。所以不如把那没有保证的胜利交给上帝去过瘾，咱们只用那靠得住的过程来陶醉。”^⑥在人间世界，目的不是结果，目的就是过程。

“上帝是为了给这个原本无比寂寞的（原本就圆融静寂的）世界带来（或创造出）丰富多彩的游戏，藉此给人生以欢乐。当然他遗憾地发现，要有欢乐就必须有对称的痛苦；他宁愿让这个世界有欢乐也有痛苦因而使人生意趣盎然，也不愿这世界永远是意义不明的死寂。否则，我们便不理解他为什么要创造出这世间的一切。”^⑦人应该静下心来聆听“上帝的寓言”，现实世界的不完美恰恰给我们提供了一个完满的可能世界的存在。“我常常感到，上帝其实把这个世界创造得很完满，什么样的地方都有人住，什么样的命运都有人去承担，什么样的行为都有人来体现，虽说这样就不会很完美。但完美了就不能完满，这是上帝的难处。我们是这样一个完满世界中的种种消息，上帝惟将完美空缺着，以使完满亦有其前途，这是上帝的高明。”^⑧文学艺术的使命正是为了创造一个不同于现实世界的趋向完满的可能世界，写作“是上帝给我们的一个机会，使我们能够从真实的苦役中解脱出来，重返梦境”。^⑨文学承担的是生命感受的交流，是对存在状态的察看。这是爱的承诺，这是真善美的追求。“‘有物混成，先天地生’，自然，就是真，真

① 同上，第 275 页。

② 《务虚笔记》，《收获》1996 年第 2 期第 208 页。

③ 《我的梦想》，《史铁生作品集》第 2 卷第 384 页。

④ 《收获》1996 年第 2 期第 130 页。

⑤ 《随想断记 48》，《史铁生散文》上卷第 350 页。

⑥ 《对话四则·关于生》，《史铁生作品集》第 3 卷第 220 页。

⑦ 《随想断记 48》，《史铁生散文》上卷第 364 页。

⑧ 《外国及其他》，《史铁生散文》上卷第 341 页。

⑨ 《《务虚笔记》备忘》，《史铁生作品集》第 3 卷第 86 页。

得不可须臾违抗。知人之艰难但不退而为物，知神之伟大却不梦想成仙，让爱燃烧可别烧伤了别人，也无需让恨熄灭，惟望其走向理解和宽容；善，其实仅指完善自我，但自我永无完善。因而在无极的路上走，如果终于能够享受快慰也享受哀伤，就看见了美。”^①

“人是太狂妄了。上帝给人们设置了无限，就是为了让人们永远不失去乐趣，为此我们要感谢他。”^②无论对于艺术还是对于人生，只有理解到理解的不可圆满性，宽容才是可能的，理解之后才能有真正的宽容。当发现困境不可消灭时，我们所拥有的就是祈祷。“祈祷勇气，祈祷人和人之间的爱，这时候才是真正的祈祷。”^③“上帝给我们空气是为了让我们呼吸，上帝给我们语言是为了让我们对话，上帝给了我们语言的差异是为了让我们沟通，上帝给了我们沟通的机会是为了让我们的心魂走出孤独、走向尽善尽美、使爱的意义一次次得到肯定。……写作就是跟随灵魂，就是聆听那片浑混，就是听见了从那儿透露出来的陌生消息而不畏惧，仍去那片陌生之域不懈地寻找人间的沟通。”^④祈祷与爱，这是文学存在的位置，也是人生存在的价值。

“上帝”是基督教文化精神的信仰核心。“上帝问题”必然到各种社会和文化的处境中寻找可供提问和回答的激发性资源，对人而言，重要的不是首先肯定上帝是否存在，然后再决定对上帝抱什么样的态度，而是先有一种对上帝的适当态度，才能反过来真实地谈论上帝的存在。对此，史铁生有着明确意识，“有神无神并不值得争论，但在命运的混沌之点，人自然会忽略着科学，向虚冥之中寄托一分虔敬的祈盼。正如迄今人类最美好的向往也都都没有实际的验证，但那向往并不因此消灭”。^⑤“上帝问题”不会限于任何一种社会文化，任何一种社会文化都能够有效地触及“上帝问题”，汉文化语境同样不例外。当代著名的瑞士神学家奥特认为，谈论上帝必须有一种属己的方法。在这一点上，史铁生有属于自己的“上帝”。“我想，我的上帝有两面：一面，它是命定存在的由来，是把我的生命不由分辩地布置在一个环境中、安排在一个位置上的那个神秘的原因。这个原因永远超乎于人的智力之外，喘息在人的悟性之中。但这不意味着推卸生命的自由，而只是说要承受这一强制；这不仅仅意味着苦难和局限，还意味着有了生命游戏的对手和伙伴。一面，它又是祈念的归宿，是无以名状的那个精神的家园，是朦胧成一片的那个最高的愿望，是那个可望而不可及的最美好的梦想，是生命之途的彼端或精神之海的彼岸。——于我而言，上帝是这一切的代称。”^⑥按照解释学的观点，对上帝的适当态度与对上帝存在的真实言谈是相互开启又相互深入的。显然，史铁生的“上帝”也具有这种存在意义。

在史铁生看来，由于上帝的安排，人生来就被规定了一种处境，被安置在一团纵横横编就的网中，被编织在一个既定的网结上，而且看不出条条脉络的由来和去处，这是上帝即兴的编织。也就是说，人的存在与命运是上帝于不经意间偶然决定的。按照这个逻辑，就不可避免地会导出一个可怕的结论：现世的一切是合理的和无法消除的，比

① 《随笔十三》，《史铁生作品集》第3卷第253页。

② 《给希洛》，《史铁生散文》下卷第186页。

③ 胡健：《史铁生访谈录》，《史铁生散文》下卷第249页。

④ 《文学的位置或语言的胜利》，《史铁生散文》下卷第88—90页。

⑤ 《我二十一岁那年》，《史铁生作品集》第3卷第204页。

⑥ 《随想断记48》，《史铁生散文》上卷第353页。

如不平等；而一切的理想则是虚幻的和不可实现的，比如平等。当然，这不是史铁生的本意所在，也已经远远超出个体范畴。即便如此，我们仍然充分肯定史铁生的“上帝”。一个明显的事实是，他感同身受地点出了人的存在状态的某些本质。退一步讲，奥特认为，“上帝问题的意义首先在于，从对上帝的真实的思考中极有可能接近日常的真实和日常的真实经验”。^①在这个意义上，史铁生的“上帝”已经揭示出了一个日常的真实和一个可能的世界。

看史铁生的简历：1951年生于北京，1969年赴延安插队，1972年双腿瘫痪回到北京，1974年始在某街道工厂做工，七年后因病情加重回家疗养。以后便是“此病未去彼病又来”。难怪有记者问他的职业时，史铁生回答说：“是生病，业余写一点东西”。不过，生病是真，但却不是写一点东西，而是贡献了大量一流的文字。这就不禁令人要问：是什么支撑着史铁生的生命和写作？是精神。是什么精神？不排除宗教精神。这一点，从他最近四年来推出的新作《病隙碎笔》^②中可以比较直接而集中地体察到。史铁生写道：

生病也是生活体验之一种，甚或算得一项别开生面的游历。……生病的经验是一步步懂得满足。发烧了，才知道不发烧的日子多么清爽。咳嗽了，才体会不咳嗽的嗓子多么安详。刚坐上轮椅时，我老想，不能直立行走岂非把人的特点搞丢了？便觉天昏地暗。等到又生出褥疮，一连数日只能歪七扭八地躺着，才看见端坐的日子其实多么晴朗。后来又患“尿毒症”，经常昏昏然不能思想，就更加怀恋起往日时光。终于醒悟：其实每时每刻我们都是幸运的，因为任何灾难的前面都可能再加一个“更”字。^③

约伯的信心是真正的信心。约伯的信心前面没有福乐作引诱，有的倒是接连不断的苦难。不断的苦难曾使约伯的信心动摇，他质问上帝：作为一个虔诚的信者，他为什么要遭受如此深重的苦难？但上帝仍然没有给他福乐的许诺，而是谴责约伯和他的朋友不懂得苦难的意义。上帝把他伟大的创造指给约伯看，意思是说：这就是你要接受的全部，威力无比的现实，这就是你不能从中单单拿掉苦难的整个世界！约伯于是醒悟。^④

可是上帝终于还是把约伯失去的一切还给了约伯，终于还是赐福给了那个屡遭厄运的老人，这又怎么说？关键在于，那不是信心之前的许诺，不是信心的回扣，那是苦难极处不可以消失的希望呵！上帝不许诺光荣与福乐，但上帝保佑你的希望。人不可以逃避苦难，亦不可以放弃希望——恰是在这样的意义上，上帝存在。命运并不受贿，但希望与你同在，这才是信仰的真意，是信者的路。^⑤

① [瑞士]奥特：《不可言说的言说》第9页，北京三联书店1994。

② 《病隙碎笔：史铁生人生笔记》，西安：陕西师范大学出版社2002。本书封底称“他用生动而通俗甚至是优美的语言追寻和探索了关于我们人生的已知和未知的道理……字字珠玑，充满着智慧和安详。”说得太对了！就是智慧和安详！其间有着大量体现宗教精神的文字：有神与无神、善与恶、爱与恨、生与死、罪与忏悔、科学与信仰……

③ 《病隙碎笔》第3—4页。

④ 《病隙碎笔》第5页。

⑤ 《病隙碎笔》第9页。着重号为笔者所加。

史铁生的心路，是“信者的路”。

第三类神，才是博大的仁慈与绝对的完美。仁慈在于，只要你往前走，他总是给路。在神的字典里，行与路共用一种解释。完美呢，则要靠人的残缺来证明，靠人的向美向善的心愿证明。在人的字典里，神与完美共用一种解释。但是，向美向善的路是一条永远也走不完的路……

第三位才是可以信赖的。他把行与路作同一种解释，就是他保证了与你同在。路的没有尽头，便是他遥遥地总在前面，保佑着希望永不枯竭。他所以不能亲临俗世，在于他要在神界恪尽职守，以展开无限时空与无限的可能，在于他要把完美解释得不落俗套、无与伦比，……^①

第三位则不在空间中，甚至也不在寻常的时间里，他只存在于你眺望他的一刻，在你体会了残缺去投奔完美、带着疑问但并不一定能够找到答案的那条路上。

因而想到，那也应该是文学的地址，诗神之所在，一切写作行为都该仰望的方向。……^②

史铁生的文路，是“仰望”“第三类神”的“方向”的写作。

怀着宗教精神的写作与写作的宗教精神，救了史铁生，成（全）了史铁生。

史铁生的叙事姿态是谦卑的，“狂妄，是因为不见神界。在有限的人界，狂妄可存。若见无限的神界，狂妄便无以存身”。^③史铁生的创作是朴素的，正实现了他所理解的“朴素”——“真正的朴素大约是：在历尽现世苦难、阅尽人间沧桑、看清人的局限、领会了‘一切存在之全’的含义之时，痴心不改，仍以真诚驾驶着热情，又以泰然超越了焦虑而呈现的心态。这是自天落地返朴归真，不是顽固不化循环倒退。不是看破红尘灰心丧气，而是赴死之途上真诚的歌舞。”^④史铁生曾引用罗素的话说明中国文学正在做着的探究与渴望——“现在，人们常常把那种深入探究人类命运问题，渴望减轻人类苦难，并且恳切希望将来会实现人类美好前景的人，说成具有宗教观点，尽管他也许并不接受传统的基督教。”^⑤借用这段话来说明史铁生文学创作的基督教文化言说，似乎恰到好处。

史铁生的文本是“体验”的文本，因为“体验必须是从生活着的感性个体的内在感受出发的”。“体验也就是从自己的命运和遭遇出发来感受生活，并力图去把握生活的意义和价值。体验本身具有一种穿透的能力。”^⑥“它要求人们返归本心，认真体会什么是幸运与苦难、黑暗与混乱、价值与意义，并在内心反复琢磨关心自己的灵魂的去向；它要求人们完全依靠自己对自身的命运、死亡感、遭遇的反省，通过自己的力量，替自己创造出现实世界不可能给他提供的富于意味的东西……”^⑦史铁生的生命存在与他的神圣的、纯净的、安详的、普遍化的语言文本，体现出“对神性的感性依赖”。在此，用

① 《病隙碎笔》第 11—12 页。

② 《病隙碎笔》第 15 页。着重号为笔者所加。

③ 《随想断记 48》，《史铁生散文》上卷第 356 页。

④ 《自言自语》，载《作家》1988 年第 10 期。

⑤ 《随想与反省》，载《人民文学》1986 年第 10 期。

⑥ 刘小枫：《诗化哲学》第 179 页，济南：山东文艺出版社 1986。

⑦ 《诗化哲学》第 183 页。

“基督性”这一语词来表达史铁生文本的内涵似乎更为确切。“基督性与基督教并不同义同格，基督教属文化社会学范畴，指历史性的教会建制及其相关理念形态，而基督性则属神学范畴，指示的是一件出自圣神的，与个体生存之在性相关的在体论事件及其相关理念。”^①史铁生的文学世界表达的正是基于个体生存的“在体论事件”，其间的“基督性”体现的正是对神性的倾听、言说与依赖。

第四节 海子：对神性的自觉性召唤

考察当代中国大陆文学的基督教文化言说，以身“殉诗”的诗人海子及其诗作是无法绕过去的。

加缪在《西西弗的神话》中开头就指出，真正严肃的哲学问题只有一个——自杀。^②人生是否值得活下去，成为哲学的根本问题。一般人的自杀可以说是人向无意义的世界所做的一次最后冲击，既然生没有意义，那么主动选择死还毕竟维护了某种信念或价值。但是，诗人的自杀却不同，它恰恰构成为对这种最后冲击的否定，它逼使人们思考：人是否应该拥有真实的信念。诗人的自杀不再是一次生命的最后冲击，它是对真实信念发出的绝望的召唤。^③年轻而伟大的诗人海子自杀了。在短短的人生岁月和诗歌生涯中，海子留下了大量纯粹的文字和令人震惊的绝唱。^④海子所追求的是，在中国实现一种伟大的诗歌。“伟大的诗歌，不是感性的诗歌，也不是抒情的诗歌，不是原始材料的片断流动，而是主体人类在某一瞬间突入自身的宏伟——是主体人类在原始力量中的一次性诗歌行动。……这一世纪和下一世纪的交替，在中国，必有一次伟大的诗歌行动和一首伟大的诗篇。这是我，一个中国当代诗人的梦想和愿望。”^⑤可以说，某种程度上，海子成就了一次伟大的诗歌行动和一首伟大的诗篇。

海子的诗是过去和未来的界限，具有一种走入过去和启示未来的“神性维度”。他说：“我写长诗总是迫不得已。出于某种巨大的元素对我的召唤，也是因为我有太多的话要说，这些元素和伟大材料的东西总会涨破我的诗歌外壳。”^⑥我们说，这些元素的其中之一就是“神性”，是神性元素在召唤着海子。

首先一个就是万全的“上帝”。在《献给太平洋》一诗中，他写道：“上帝悲伤的新娘，你自己的血染红/天空，你内部孤独的海洋”。《太平洋的献诗》出现了“人类头枕太

① 刘小枫主编：《“道”与“言”——华夏文化与基督文化相遇》“编者序”第3页，上海三联书店1995。史铁生多次谈到，他本人深受刘小枫的有关“神学”著作的影响，这在《病隙碎笔》及其他访谈中均有明确表示。刘小枫亦推崇史铁生的创作，并在长文《圣灵降临的叙事——论梅烈日柯夫斯基的象征主义》中有这样的“题记”：“献给友人史铁生五十岁生日”。（《圣灵降临的叙事》第109页，北京三联书店2003。）

② [法]加缪：《西西弗的神话》第3页，北京三联书店1998。

③ 刘小枫：《拯救与逍遥》（修订本）第40页，上海三联书店2001。详见本书绪论“诗人自杀的意义”。

④ 由西川编辑整理的《海子诗全编》（上海三联书店1997），为我们提供了进入海子世界的基础。本文所涉及的海子诗作均见此书。

⑤ 《海子诗全编》第898页，上海三联书店1997。

⑥ 《海子诗全编》第889页。

平洋 雨暴风狂/上帝在太平洋上度过的时光 是茫茫海水隐含不露的希望/太平洋没有父母 在太阳下茫茫流淌 闪着光芒/太平洋像上帝老人看穿一切、眼角含泪的眼睛”。再一个是救赎的“基督”。在写给凡·高的诗《阿尔的太阳》中，海子直接称凡·高为“我的瘦哥哥”，并摘引了凡·高致其弟的书信，“一切我所向着自然创作的，是栗子，从火中取出来的。啊，那些不信仰太阳的人是背弃了神的人”，赞美凡·高是“一只眼睛就可以照亮世界”，“举起黄色的痉挛的手，向日葵/邀请一切火中取栗的人/不要再画基督的橄榄园/要画就画橄榄收获/画强暴的一团火/代替天上的老爷子/洗净生命”。诗歌充满了浓厚的宗教圣徒情感。在《夏天的太阳》一诗中，写道“夏天的太阳/太阳/当年基督入世/也在这阳光下长大”。再一个是理想的“天堂”。《给母亲·云》开始表达了对“天堂”的憧憬，“我歌唱云朵/我知道自己终究会幸福/和一切圣洁的人/相聚在天堂”。《麦地》唱道“麦浪——/天堂的桌子/摆在田野上/一块麦地”。《秋天》唱道“秋天 丰收的篮子/天堂的篮子/盛放——‘果实’”。《绿松石》赞美青海湖为“绿色小公主”，“你曾是故乡/你曾是天堂？”。《折梅》看到了大雪纷纷的天堂，折梅人“一人踏雪无痕/天堂和寂静的天山一样/大雪纷纷/站在那里折梅”。《生殖》想象出“夜间雨从天堂滴落，滴到我的青色眼皮上/那夜的森林之门洞开若火焰咬在大腿上”。《献诗》想象出“废弃不用的地平线/为我在草原和雪山升起/脚下尘土黑暗而温暖/大地也将带给我天堂的雷电”。

《日出》则确信“我全身的黑暗因太阳升起而解除/我再也不会否认 天堂和国家的壮丽景色/和她的存在……在黑暗的尽头！”。继而在给波德莱尔的诗《公爵的私生女》中叹道“在天堂的黄昏/躲也躲不开/我们的生存/唯一的遭遇是一首诗”。再一个是人间的“教堂”。《给托尔斯泰》写道“教堂的裸麦中央/北方流注的河流/马的脾气暴跳如雷/胸膛上面排排旧俄的栅栏暴跳如雷/低矮的天空、灯火和农妇暴跳如雷”。《叙事诗》叙述了一个民间故事的场景，“这里唯一的声音/是教堂的钟声/还有流经城市的河流/河流流水汨汨”。《在家乡》则发出了呼喊，“阴暗的女王就是我永远青春的宝剑/当狮子在教堂下舞蹈/你应呼应！即使我没有声音！你应回答！你应发出声音！”。还有一个就是“众神”。《给你》写出“冬天的人/像神祇一样走来/因为我在冬天爱上了你”。《诗人叶赛宁·玉米地》想象“树叶是采自诸神的枪支和婚床/圆形盾牌镌刻着无知的文字”。《祖国》叹道，“众神造物中只有我最易朽 带着不可抗拒的死亡的速度/只有粮食是我珍爱 我将她紧紧抱住 抱住她在故乡生儿育女”。进而写出了令人惊叹不已的《秋》：“秋天深了，神的家中鹰在集合/神的故乡鹰在言语/秋天深了，王在写诗/在这个世界上秋天深了/该得到的尚未得到/该丧失的早已丧失”。于是到了《九月》：“目击众神死亡的草原上野花一片/远在远方的风比远方更远/我的琴声呜咽 泪水全无”。海子的诗作对基督教文化的众多标志性因素展开了最为丰富的想象，从而跨越了历史与现实、中西与古今，呈现出一片高远、深邃、独特的精神天空。

海子的语词具有一种神性色彩，按照卡西尔的观点，语词在神性的语境中会闪现出一种超乎其原有意义的“魔力”，因为神祇，尤其是“女神”会对语词本身具有某种“收集”作用，并使言说者得以汲取“神的存在和意志的力量”。^①海子的诗正是以此契入神

^① [德]卡西尔：《语言与神话》第72—75页，上海三联书店1988。

性语境，而拥有了神启意味。

简直令人难以相信，海子诗作中顽强地存在着一个恐怕 20 世纪中国文学中都不多见的意象——“盐”。要知道，这可是基督教文化中一个极其重要的精神象征。《新约·马太福音》中耶稣称“门徒为盐为光”，“你们是世上的盐”。意指门徒必须具有默默无闻、成全世人的牺牲精神，还是一种奉献自己、成全万物的救赎精神。而在海子的诗作里，“盐”正是这种精神的象征。“那些是在过去死去的马匹/在明天死去的马匹/因为我的存在/它们在今天不死/它们在今天的湖泊里饮水食盐”（《怅望祁连（之一）》）；“七月不远/性别的诞生不远/爱情不远——马鼻子下/湖泊含盐”（《七月不远》）；“敦煌是千年以前/起了大火的森林/在陌生的山谷/是最后的桑林——我交换/食盐和粮食的地方”（《敦煌》）；“面对沃野千里，你转过身去/双肩卸下沉重的土地/梦想安息/动物添干脊柱上的盐粒/重又流出木围”（《河流·母亲的梦》）；“一眼望见天堂里诗人歌唱的梨花朵朵/像原始人交换新娘后/堆积在梦中岛屿上的盐”（《尼采，你使我想起悲伤的热带》）；“今夜美丽的月光 你看多好！/照着月光/饮水和盐的马/和声音”（《月光》）；“天空上的鸟和盐 为谁举起”（《青海湖》）……对此，海子具有着深刻意识：“我们缺少成斗的盐、盛放盐的金斗或头颅、角、鹰。”^①是否可以说，海子对汉语言语语境长期缺乏神性做出了自己的反拨与努力，而且已经深入到精神层面。

海子还有一类取材于《圣经》的诗作。在《黎明（之二）》中，他写道“荒凉大地承受着荒凉天空的雷霆/圣书上卷是我的翅膀，无比明亮/有时像一个阴沉沉的今天/圣书下卷肮脏而欢乐/当然也是我受伤的翅膀/荒凉大地承受着更加荒凉的天空/我空荡荡的大地和天空/是上卷和下卷合成一本/的圣书，是我重又劈开的肢体/流着雨雪、泪水在二月”。不管怎样，圣书给海子提供了诸多的契机。他有一首诗《让我把脚丫搁在黄昏中一位木匠的工具箱上》，写出了耶稣基督的降生，预示了他的受难。“就让我歇脚在马厩之中/如果不是因为时辰不好/我记得自己来自一个更美好的地方/让我把脚丫搁在黄昏中一位木匠的工具箱上/或者让我的脚丫在木匠家中长成一段白木/正当鸽子或者水中的鸟穿行于未婚妻的腹部/我被木匠锯子锯开，做成木匠儿子/的摇篮。十字架”。在《诗人叶赛宁·少女》中，“少女/一根伐自上帝/美丽的枝条”实际上来源于基督教文化的“上帝造人”。在《耶稣》中直接称呼耶稣为“圣之羔羊”。“从罗马回到山中/铜嘴唇变成肉嘴唇/在我的身上 青铜的嘴唇飞走/在我的身上 羊羔的嘴唇苏醒/从城市回到山中/回到山中羊群旁/的悲伤/像坐满了的一地羊群”，表现了耶稣作为“牧羊人”的传道与献祭的“悲伤”。在《太阳和野花》中，则表现出“牧羊人”的自我牺牲精神，“当猎人和众神/或起或坐，时而相视，时而相忘/当牛羊和牛羊在草上/看见一座悬崖上/牧羊人堕下，额角流血/再也救不活他了——”。这不禁让人想起《圣经·马太福音》中耶稣的话，“一个人若有一百只羊，一只走迷了路，你们的意思如何？他岂不撇下这九十九只，往山里去找那只迷路的羊吗？若是找着了，我实在告诉你们：他为这一只羊欢喜，比为那没有迷路的九十九只欢喜还大呢！”^②。在《土地·忧郁·死亡》中突出了“最后的晚餐”，“最后的晚餐端

^① 《海子诗全编》第 907 页。

^② 《马太福音》18: 12—13，《圣经·新约》第 21 页，中国基督教协会 1996 南京。

到我们的面前/一道筵席，受孕于人群：我们自己”。……海子的长诗更能体现出与《圣经》的多方位联系，《太阳·七部书》中的《太阳·土地篇》、《太阳·诗剧》、《太阳·弥赛亚》等篇章，不仅在外在形式，就是在内在精神上与《圣经》也有着明显的密切联系。其中探讨了人性与神性的永恒问题，涉及到欲望、暴力、虚无、沉沦、恐惧、黑暗、光明、启示，肉体的痛苦，灵魂的分裂，直至期待着救主“弥赛亚”的降临。……海子把《圣经》看作是“亚当型”的诗，并从中吸取了丰富的文学资源。他相信，“在上帝的七日里一定有原始力量的焦虑、和解、对话，他对我命令、指责和期望。伟大的立法者……在上帝的七日里一定有幻想、伟大诗歌、流放与囚禁”。^①

二

海子写过许多关于西方文化大师或者直接献给他们的诗作，比如凡·高、萨福、安徒生、托尔斯泰、卡夫卡、莫扎特、但丁、尼采、韩波、马雅可夫斯基、叶赛宁、波德莱尔、维特根斯坦、莎士比亚、歌德、荷尔德林……并直接称赞陀思妥耶夫斯基为“贯穿着基督教幻象”的“幻象诗人”，“而尼采可能是沙漠和先知的幻象家——其实他们在伟大幻象的边缘，基督世界的边缘。他赞同旧约中上帝的复仇。他仅仅更改了上帝名姓。并没有杀死上帝。而只杀死了一些懦弱的人类。”^②之所以有如此褒奖，是因为在他看来，“幻象的根基或底气是将人类生存与自然循环的元素轮回联结起来加以创造幻想。如基督复活与四季景色。”^③并且，海子极为敬佩但丁和歌德，称他们的诗歌是当代中国诗歌成功的目标。“但丁将中世纪经院体系和民间信仰、传说和文献、祖国与个人的忧患以及新时代的曙光——将这些原始材料化为诗歌；歌德将个人自传类型上升到一种文明类型，与神话宏观背景的原始材料化为诗歌，都在于有一种伟大的创造性人格和伟大的一次性诗歌行动。”^④……可以看出，西方文化尤其是西方文化所具有的浓厚的宗教气质，对海子的诗歌精神具有怎样的浸淫作用。海子还希望会出现一种“更高级的创造性诗歌——与其称之为伟大的诗歌，不如称之为伟大的人类精神……他们作为一些精神的内容（而不是材料）甚至高出于他们的艺术成就之上。他们作为一批宗教和精神的高峰而超于审美的艺术之上，这是人类的集体回忆或造型。”^⑤

同样是基于东西方文化的考虑，海子对“时间”这一关乎人类精神的大问题作了分析。他把时间分为两种，一是迷宫式的形式的时间，即玄学的时间；二是生活着的悲剧时间。“前者时间是虚幻的、笼罩一切的形式。是自身、是上帝。后者时间是肉身的浑浊的悲剧创痛的、人们沉溺其中的、在世的”。^⑥实际上，一种是“上帝”时间，一种是“尘世”时间。而我们恰恰是沉溺于后者而不指望自拔。或许也正因此，“诗人必须有力量把自己从大众中救出来，……重要的是意识到地层的断裂和移动，人的一致和隔离。诗人必须有孤军奋战的力量和勇气。诗人必须有力量把自己从自我中救出来，因为人民

① 《海子诗全编》第 890 页。

② 《海子诗全编》第 904 页。

③ 《海子诗全编》第 902 页。

④ 《海子诗全编》第 898 页。

⑤ 《海子诗全编》第 900 页。

⑥ 《海子诗全编》第 908 页。

的生存和天、地是诗歌的源泉，是唯一的真诗。‘人民的心’是唯一的诗人。”^①海子的论断对于当代中国诗坛不无尖锐针对性和有效针砭意义。也正基于此，他不满东方诗人，“我恨东方诗人的文人气质。他们苍白孱弱，自以为是。他们隐藏和陶醉于自己的趣味之中。他们把一切都变成趣味，这是最令我难以忍受的。……这就是我的诗歌的理想，应抛弃文人趣味，直接关注生命存在本身。这是中国诗歌的自新之路。”^②

而且，相对于其他的西方文化大师，海子更喜爱荷尔德林。他曾经写过一篇文章——《我热爱的诗人——荷尔德林》，对其作了专门关注和独到分析。他说，“荷尔德林的诗，歌唱生命的痛苦，令人灵魂颤抖。”并摘引了这样的诗句：“在这贫困的时代，诗人何为？/可是，你却说，诗人是酒神的神圣祭司，/在神圣的黑夜中，他走遍大地。”“正是这种在神圣的黑夜中走遍大地的孤独，使他自觉为神的儿子……看着荷尔德林的诗，我内心的一片茫茫无际的大沙漠，开始有清泉涌出，在沙漠上在孤独中在神圣的黑夜里涌出了一条养育万物的大河，一个半神在河上漫游，唱歌，漂泊，一个神子在歌唱，像人间的儿童，赤子，歌唱，这个活着的，抖动的，心脏的，人形的，流血的，琴。”通过荷尔德林，海子意识到诗歌的全部意思，那就是“做一个热爱‘人类秘密’的诗人。这秘密既包括人兽之间的秘密，也包括人神、天地之间的秘密。你必须答应热爱时间的秘密。做一个诗人，你必须热爱人类的秘密，在神圣的黑夜中走遍大地，热爱人类的痛苦和幸福，忍受那些必须忍受的，歌唱那些应该歌唱的。”^③

无独有偶，海德格尔对荷尔德林也情有独钟。在《荷尔德林和诗的本质》一文中，通过荷尔德林，海德格尔认识到，“诗人本身处于诸神与民族之间。诗人是被抛出在外者——出于那个‘之间’，即诸神和人类之间。但唯有并首先在这个‘之间’中才能决定，人是谁和在何处定居其此在。‘人诗意地栖居在这片大地上’。不断地并且愈来愈确实地，出于飞扬涌现的丰富形象并且愈来愈质朴地，荷尔德林把他的诗意词语奉献给这一中间领域。这促使我们认为，荷尔德林乃是诗人的诗人。”“由于荷尔德林重新创建了诗之本质，他因此才规定了一个新时代。这是诸神逃遁和上帝到来的时代。这是一个贫困的时代，因为它处于一个双重的匮乏和不（Nicht）之中：在逃遁的诸神之不再（Nichtmehr）和到来的上帝之尚未（Nochnicht）之中。”^④

由此，海德格尔对荷尔德林的阅读可以提示我们走近海子。海子同样是被抛入诸神和人类之间，他在一个诸神已经逃遁和上帝还未到来的时代，深切感受到神性的不在场，“人们把你放在村庄/秋风吹拂的北方/神祇从四方而来，往八方而去/经过这座村庄后杳无音信”（《土地》）。这是一个贫困的时代。海子同样将自己飞扬涌现的丰富形象，将自己质朴的诗意词语奉献给了这一时代的中间领域。说海子乃是“诗人的诗人”也就毫不为过。在《诗人何为？》一文中，海德格尔指出，“世界黑夜弥漫着它的黑暗。上帝之离去，‘上帝之缺席’，决定了世界时代。……上帝之缺席意味着，不再有上帝显明确实地把人和物聚集在他周围，并且由于这种聚集，把世界历史和人在其中的栖留嵌合为一

① 《海子诗全编》第 888 页。着重号为笔者所加。

② 《海子诗全编》第 897 页。

③ 《海子诗全编》第 914—916 页。

④ 孙周兴选编：《海德格尔选集》上卷第 324 页，上海三联书店 1996。

体。但在上帝之缺席这回事情上还预示着更为恶劣的东西。不光诸神和上帝逃遁了，而且神性之光辉也已经在世界历史中黯然熄灭。世界黑夜的时代是贫困的时代，因为它一味地变得更加贫困。它已经变得如此贫困，以至于它不再能觉察到上帝之缺席本身了。”

“由于上帝之缺席，世界便失去了它赖以建立的基础。……丧失了基础的世界时代悬于深渊中。”^①“世界”的“深渊”时代，在海德格尔看来正是从柏拉图以来西方形而上学的历史，也就是人本主义的历史。它的根本标志就在于人驱逐了神，神被迫远举而隐匿。海氏认为，这一隐秘事实首先在诗人荷尔德林那里得到了明确揭示。荷氏名之为“贫困的时代”，因为“神的缺席”是这一时代的本质。海德格尔认为拯救的希望首先在于直面深渊处境，对历史事实作出真正体认。而这种直面和体认最早来自诗人荷尔德林，他揭示了这一时代诗的本质和诗人的历史使命。也就是海德格尔所说的，“在世界黑夜的时代里，人们必须经历并且承受世界之深渊。但为此就必须有入于深渊的人们。”^②“在贫困时代里作为诗人意味着：吟唱着去摸索远逝诸神之踪迹。因此诗人能在世界黑夜的时代里道说神圣。因此，用荷尔德林的话来说，世界黑夜就是神圣之夜。”^③

对诗人来说，向世人传达神的信息乃是神圣的天命。……“海德格尔指出，贫乏时代的诗人注定了已抛在人神之间了，这便是他的位置。这一位置将诗人置于一‘极端危险’的境地。一方面他首先看到了别人尚未看到的远古之神灵的指号，听到了神的召唤，而不得不执着地追随神，背离这无神的时代，成为真正的‘孤独者’和‘陌生者’，成了‘公众社会的敌人’、‘技术时代的异乡人’，他宁可一死也不可能再放弃对神的追求而沉沦于世。另一方面他受天命所托而在这丧失聆听的时代向他的同胞传达神的信息，因此不可能抛弃他的‘亲人’而远举，他必是‘传道者’和‘使徒’。然而，在这无神而假神充斥于市的时代，神的声音乃是最陌生而怪异的东西，能有几个人愿听和能听呢？于是诗人常遭到世人的嘲笑，被认为是胡言乱语的‘疯子’。而事实上，很多真正的诗人就是疯子，荷尔德林就是一例。在这人神‘之间’的诗人为传达神的消息，重建人神之间的联系，不得不成为一神圣的‘牺牲’。于是，在这贫乏时代的诗人最终注定了是‘殉道者’。”^④荷尔德林以自己的歌唱来应答其置身的时代，并希冀走出深渊。与之相比，“神性缺席”在中国就更为普遍且久远。而且，这一事件并未被人深切体验和明确确认。历史本质的无神性导致了“诗”的根本茫然，“诗”远离神性、遗忘神性，也就意识不到在“贫困时代”的历史使命。正是基于这一背景，海子的诗歌成为一种陌生的声音，也就是一种来自生命深处的神性召唤。

海子的重要意义就在于他深刻地体认到中国历史的根本无神性，并在这样一种历史空间和历史时间中以自己的孤独的歌唱来召唤神性，从而脱离深渊。“的确，诗人的言说并不能损及现实世界的一根毫毛，但现实世界的意义却是诗的言说创造出来的，诗的言说的使命就是使一个新的世界展现出来，只有在这一新的世界里，人的居住才是有意义的。”^⑤

① 《海德格尔选集》上卷第 407—408 页。

② 《海德格尔选集》上卷第 408 页。

③ 《海德格尔选集》上卷第 410 页。

④ 余虹：《思与诗的对话——海德格尔诗学引论》第 201 页，北京：中国社会科学出版社 1991。

⑤ 刘小枫：《诗化哲学》第 67 页，济南：山东文艺出版社 1986。

三

“诗人是人类的良心”，这句古老的箴言道出了本真生存与诗性生存的源始关联：本真生存就是诗性生存。尽管冒牌诗人充斥于市，“诗人”的真义已深蔽不明，但只要我们的思指向诗人之为诗人的领会，这句箴言所道出的“真”便会了然大白。在最宽泛的意义上，且在最本质的意义上，“诗人”是指本真此在：听从良知的召唤、独行而不移的人。……“诗人”从根本上说乃是一种本真生存的执著者，而写诗只是这种生存方式的突出行为与艺术样式。^①作为“听从良知的召唤，独行而不移”的诗人海子，在一片根本缺乏神性的土地上召唤神性，则注定是孤独的。

“海子躺在地上/天空上/海子的两朵云/说：/你要把事业留给兄弟 留给战友/你要把爱情留给姐妹 留给爱人/你要把孤独留给海子 留给自己”（《为什么你不生活在沙漠上》）。海子已经意识到，“我要做远方的忠诚的儿子/和物质的短暂情人/和所有以梦为马的诗人一样/我不得不和烈士和小丑走在同一道路上/万人都要将火熄灭 我一人独将此火高高举起/此火为大 开花落英于神圣的祖国/和所有以梦为马的诗人一样/我藉此火得度一生的茫茫黑夜”。但海子坚信自己的事业，“太阳是我的名字/太阳是我的一生/太阳的山顶埋葬 诗歌的尸体——千年王国和我/骑着五千年凤凰和名字叫‘马’的龙——我必将失败/但诗歌本身以太阳必将胜利”（《祖国（或以梦为马）》）。然而，“太阳神之子”还是投入了黑暗的深渊……身边带着《新旧约全书》、《瓦尔登湖》、《孤筏重洋》和《康拉德小说选》。或许，诗人西川在怀念海子的文章《怀念》中的说法不无道理，“我们可以以《圣经》的两卷书作比喻：海子的创作道路是从《新约》到《旧约》。《新约》是思想而《旧约》是行动，《新约》是脑袋而《旧约》是无头英雄，《新约》是爱、是水，属母性，而《旧约》是暴力、是火，属父性”。^②

遇到海子诗歌的人有福了！

我们只有祈祷：“春天，十个海子全部复活”（《春天，十个海子》）。

不管海子是不是宗教信仰者（是与否在此并不重要），他的诗已经具有了“宗教诗歌”的意味。“宗教诗歌的特殊兴趣和特殊魅力，恰恰在于作为宗教信仰者的诗人是戴着镣铐进行写作的这一事实。他作为一个奉献出去的人进行写作，即使他的奉献没有点明，也是有所暗示的。无论他是试图把得到的启示用自己的词语和意象写下来，还是只把自己对这启示的反应写下来，他都请求读者（至少是在读诗时）接受那不是作为个人的发现而表达出来的真理和那不是作为个人价值标准的准则，并且请求读者，用并非诗本身所确立而其存在被视为当然的那些标准对诗中描写的经验进行衡量。”^③对于海子的诗歌，可以作如是观。

在海德格尔看来，荷尔德林作为从未来走来的诗人，他已经在自己的歌声中给现在这贫乏时代注入了未来的因素，未来时代已经经由他进入了现在，虽然这一切还不为人

① 余虹：《思与诗的对话——海德格尔诗学引论》第64页，北京：中国社会科学出版社1991。

② 《海子诗全编》第9页。

③ [英] 海伦·加德纳：《宗教与文学》第149页，成都：四川人民出版社1998。

知。在此意义上，海德格尔说：“如果认为荷尔德林的时代只是在‘每个人’都理解了他的诗那天才到来，那将是一种错误。荷尔德林的时代不会在此误解中到达。”在这贫乏的时代，荷尔德林的诗歌之所以显得“不合时宜”，不被人理解，恰恰证明的是这一时代的贫乏。作为神的声音，荷尔德林的诗是为诗人以及这一时代中别的先行者而写的。^①

海子也是荷尔德林式的从未来走来的诗人，“他已经在自己的歌声中给现在这贫乏时代注入了未来的因素”。这因素便是“对神性的自觉性召唤”。于是，希望在绝望中艰难地升起。

在此，让我以下面的话作为本节的暂时结束吧：

人是必死者。唯有人能先行意识到死，并以朝向死亡而生存的方式去生存，因而，人是面向未来的存在者，他以走向死亡的方式走向自己的未来，如此而领会自己生的可能，将自己筹划到生存的可能性中去。人作为必死者而生存在大地上，天空下，仰望天空、寻找神性的启示，选择自己生存的最佳可能，直到死亡。人就是这样既参与了天地人神之四重的游戏，参与了自己在其中的世界的游戏，同时又受制于这游戏之隐秘的规则，即受制于世界的法则，如此而走完自己从生到死的人生旅程，最后告别世界、去世。^②

第五节 北村：对神性的信仰性皈依

如果说，前面论及的穆旦是在文化转换中始终保持着对神性话语的关怀并以此显现出承前启后的意义，礼平是在思想启蒙与反思潮流中理性地认识神性，史铁生是在个体和人类的苦难中感性地依靠神性，海子是在根本无神性的文化语境中自觉地召唤神性，那么，接下来要谈论的北村则不同于他们。北村是在个体信仰的层面上彻底皈依了耶稣基督。从而，以其迥异的文本实现了“对神性的信仰性皈依”。

以先锋姿态步入当代文坛的北村，由于与基督教文化的密切关系而发生创作转型。对基督文化“罪感”的理解与体验，使他的创作中充满了苦难与罪孽；对基督文化“爱感”的理解与体验，使他的创作中充满了信仰与救赎。通过自己的心路历程与文学道路，北村明白了应该如何同时做一个作家和做一个基督徒。

北村是以先锋小说家的姿态步入文坛的。从1985年的《黑马群》到1986年的《构思》、1987年的《谐振》、1988年的《猎经》、1989年的《陈守存冗长的一天》，再到他的“者说”系列：《逃亡者说》（1989）、《归乡者说》（1989）、《劫持者说》（1990）、《披甲者说》（1990）、《聒噪者说》（1991），北村走的显然是一条形式的反叛与探索之路。其间虽也有对人的生存状态的隐隐的象征性关注，但无疑，文本的重心在于叙事试验。他力图凭藉表象式的物化性语言层层解除故事本身的已经不甚明了的“深度”。作品往

① 余虹：《思与诗的对话——海德格尔诗学引论》第217页，北京：中国社会科学出版社1991。

② 余虹：《思与诗的对话——海德格尔诗学引论》第40—41页。

往不厌其烦地描绘某一风景、某一物体或某一人的方位、顺序、形状、阴影、声响、气味等等，物的表象从而具有了某种质感，人淹没于其中。而且，他通常采用一种镜像式的复现结构，实现了对于某种隐隐约约的寓意的切肤的怀疑。这样，仅存的寓意也便若有若无、若即若离了，同时，文本闪烁出的某种暗示也嘎然而止，本就模糊的线索就在一种互相映射、回环复现之中发生了似是而非的位移。于是，北村的小说似乎成为了没有出口的迷津。

众所周知，1980年代中期开始崛起的先锋小说家所进行的形式迷恋式的叙事试验，没过太久即告偃旗息鼓。时至今日，返观“先锋派”，不难发现它所存在的尴尬。它标榜革命性反叛，追求创作境界的绝对自由，却不期然地适得其反，恰恰陷入了写作的不自由状态。形式上，它要采取一些起码在中国前所未有的新策略；内容上，它要处理一些此前小说中绝少出现的经验、感觉与意象。这样的极端化追求不可避免地使他们陷入了不自由的境地。同时，他们观念上的个性化追求又与创作上的模式化倾向构成了一对难堪的矛盾，实质上并没有找到自己的“个人话语”。先锋小说家的不无悲壮性的转型势在必然，北村亦不例外。然而，北村的转折似乎更为决绝。他将叙事革命所带来的一批小说直接形容为“技术主义”，自称是一些徒有其表的空心之物。如同当年实施叙事革命的义无反顾，北村的转型再次表现出义无反顾的革命姿态。

1992年3月10日晚上8时，我蒙神的带领，进入了厦门一个破旧的小阁楼，在那个地方，我见到了一些人，一些活在上界的人。神拣选了我。我在听了不到二十分钟福音后就归入主耶稣基督。三年后的今天我可以见证说，他是宇宙间惟一真活的神，他就是道路、真理和生命。

这之后我写出了另一批小说《施洗的河》、《张生的婚姻》、《伤逝》、《玛卓的爱情》、《孙权的故事》和《水土不服》等作品。我对这些作品没什么好说，我只是在用一个基督徒的目光打量这个堕落的世界而已。^①

对于自己的创作转型，北村显得很平淡：“我承认自1992年以来我的小说创作发生了一个连我自己也始料未及的变化，同时我也承认这种变化跟我得着一种信仰具有紧密的关系。其实这是很好理解的，人心里怎样思量，他的行为便怎样，既然我的价值观发生如此巨大的变化，以至于连我的生活细节都随之改变，我的小说发生改变又有什么奇怪呢？”^②

或许可以说这仅仅是一段个人经历，但对于一个作家来说，其意义却决非一个私人事件所能包容。它已经超越了有限的个体生存和现世关怀，而具有了无限的可能性与终极意义。皈依基督后的北村，他的创作明显疏离了此前的图式，而将目力专注于现实人生与隐秘心灵，从而勘探人的生存意义与存在价值、绝望体验与终极关怀，并进而突出神/基督对于精神绝望之人的灵魂的救赎。事实上，精神之光的烛照使得北村得以重新认识这个世界，审视人类的苦难，并为这些苦难的最终消逝寻找、指示出一条绝对拯救之路。

^① 北村：《我与文学的冲突》，载《当代作家评论》1995年第4期。

^② 林舟：《苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈》，载《花城》1996年第6期。

二

基督文化一定程度上即是一种“罪感”文化。《旧约·创世纪》记载了人类始祖亚当、夏娃因偷食善恶树上的禁果而犯罪受罚的故事。受到蛇的诱惑，夏娃自己并劝亚当偷食禁果，于是上帝将二人赶出乐园，并对他们和蛇一并加以诅咒和惩罚：让蛇永世在地上爬行，终身吃土；让女人生儿育女时增多苦楚，一生须受丈夫管辖；而让亚当终身劳作，不得清静，从土而来，归于尘土。这就是基督教文化中的“原罪”观之来源。奥古斯丁对于失乐园之“罪”进行了阐释。他认为，人的罪恶来自人类始祖滥用了人本来具有的“自由意志”。上帝在创造亚当时给了他自由意志，他因而有着选择犯罪或避免犯罪的完全自由。“上帝不仅创造了自由的人，而且恩赐他以超自然的禀赋，即不死、神圣性、正直和超拔顽固欲望的自由。但是，亚当决定背离上帝，从而失掉其神圣的禀赋，又腐蚀了全人类，使之成为‘沉沦的芸芸众生’。”^①这样，真正之罪乃是人们意志中的“欲念”或“欲望”。所谓道德即是要求意志能对身体加以控制，而“欲”则破坏了这种道德。而且，奥古斯丁强调亚当的罪给所有人类带来了永恒之死的惩罚。由于亚当和夏娃偷吃了禁果，于是道德的败坏侵入了他们的肌体，并以此遗传给所有的后裔，从而失去自制力来避免罪恶。亚当“把犯罪的本性以及同犯罪必然相联系的惩罚，遗传给他的后裔。于是人不可能不犯罪，他有犯罪的自由，没有解脱罪恶的自由。亚当犯罪不单纯是犯罪的开端和先例，还是原罪，有遗传性。其结果是全人类都有罪，除非上帝仁慈，额外施予恩惠，否则人类是不能解除其应得的惩罚的。只有上帝能够拯救堕落了的人。”^②如果人类始祖无罪，则没有死亡，但因其犯罪，所以他们及其后裔都必然死亡。吃了禁果，“不仅带来自然的死，而且也带来了永远的死，即永劫的惩罚”。^③人生而有罪，人世的磨难乃其罪有应得。这种“原罪”表现为人之本性中对于邪恶本身的爱好，即有意弃善择恶的倾向和本能。人类在罪孽的深渊中已不能自拔，人在本性上即罪人或罪之奴仆，已失去其自由和德性，只有上帝的恩宠才能使人有德、获救。

皈依基督的北村对于基督文化的“原罪”观念深为理解：“人类在伊甸园子里起首犯了一个很清洁的罪，吃了那颗果子，神明明那么绝对和肯定地告诫人不得吃善恶树的果子，‘因为你吃的日子必定死’。……人弃绝了神的爱，起首走上了一条背逆的路。”因此，“一定有一个罪拦阻我们，不承认它，就不会让我们过去。”^④他说：“无论男女，只要是人，他们都是有罪的……”^⑤所以“我们必须正视人的罪恶及其在文化中的后果。”^⑥因此，“对苦难的揭示是我的小说承担的责任。圣经说‘在世间有苦难’，所以我不明白小说除了发现这种人类的悲剧之外还能干什么。”^⑦北村明确指出：“所

① [美]梯利：《西方哲学史》第168页，北京：商务印书馆1995。

② [美]梯利：《西方哲学史》第168—169页。

③ [英]罗素：《西方哲学史》上卷第442页，商务印书馆1976。

④ 北村：《爱能遮掩许多的罪》，载《钟山》1993年第6期。这篇文章的标题即来自于《新约·彼得前书》第4章“爱能遮罪”——第8节：“最要紧的是彼此切实相爱，因为爱能遮掩许多的罪”。

⑤ 林舟：《苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈》，载《花城》1996年第6期。

⑥ 北村：《神圣启示与良知的写作》，载《钟山》1995年第4期。

⑦ 林舟：《苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈》，载《花城》1996年第6期。

以神对亚当说：“……地必为你的缘故受咒诅：你必终身劳苦，才能从地里得吃的……你必汗流满面才得糊口。”（《创世纪》3章17—19节）这就是在路上的人的命运。我的小说只能描写这种痛苦和它的实质。”^①受基督教文化的影响，北村的小说描绘了“有罪”之人“在路上”的命运，写出了人的生存的苦难与生命的罪孽，对人的存在进行了执著的追问。

《伤逝》中的超尘生如其名，渴望超越尘世，从而“诗意的栖居”。而展现在她面前的却是一幅彻底地道的世俗状态：丈夫的无聊与粗俗，情人的潦倒与堕落，姐姐婚姻的名存实亡，父母的陌生与隔膜……这一切将超尘逼向绝望——割腕自杀。如文中所说，“超尘本来是一个视爱情为至上的人，总是把爱情理想化地虚拟成一幅山水画。但她从来没有实际地经历过这种爱情，她遇上的都是平庸到极点、琐碎到极点、具体到极点的事，她觉得自己仿佛是一条挣脱污水上岸太久的鱼，连呼吸也感到困难了。”《情况》中的已经失去写作能力的作家飘萍，名如其人，只是浮萍而已。抛弃了家庭的他萎缩在小阁楼里成为一具行尸走肉，虽然也有“诗意地栖居”的渴望，但生活对于他来说只不过是生命的苟延残喘。他在给友人的信中道出了事情：“我突然变得无事可干，但真正悠闲的日子是不复存在的，我必须得有事可干，至于这件事是否有意义我则不在乎。最后，我终于注意上了两件事，那就是女人和食物。”《玛卓的爱情》中的玛卓更是一心渴望“诗意地栖居”，但因自身的气质（敏感多疑）和外在的条件（生活拮据），婚后陷入了危机，甚至对爱情也失去了信心。于是，玛卓郁郁寡欢，而丈夫刘仁则去国谋生。“这是多么美好的天空呵，一切都那么有秩序，对着这样的天空，还有谁会生气呢？但是，一旦我们低下头来，污浊的世界进入眼睛，一切都改变了颜色，没有一个地方让人满意，到处是矛盾、哭号和疼痛，但我们必须在这里生活。这就是苦难。”正是这无边的苦难，导致玛卓的精神崩溃，继而，刘仁也走上绝路。北村笔下的人生苦难够触目惊心的了，它直接导致生命的消逝。

如果说苦难还居于人的生存表层的话，那么罪孽则应该是深层的了，罪孽也是北村小说所着力关注的。他笔下的“罪”不仅是一种外在的“罪行”，而更是一种内在的“罪性”，其实质就是一种“原罪”。每个人内心里都有一个性质的罪，先有性质的罪再有行为的罪，是罪人犯罪，不是犯罪后成为罪人。《水土不服》中的诗人康生所坚持的美与爱和世俗的势利格格不入。对他来说，寻欢作乐是不可饶恕的堕落。康生的第一次痛苦是因为妻子的不贞，第二次痛苦则是因为自己陷入与妻子同样的罪（犯奸淫）中。这种不是为义而是为罪的痛苦，像永远的污秽印在了他的生命中。于是，悔恨交加，精神和肉体陷入绝境。即使张敏原谅了他，他依然深感不平安。于是他的死亡便成了定局，而且到死前还向人认罪，连骨灰都要写上“这是一把有罪的灰”。《孙权的故事》中的孙权在一个混乱恶浊的世界中挣扎过活，却没有丝毫的成功，在一次醉酒之后将朋友意外杀死而入监狱。我们说，孙权不是因杀人才成为罪犯，而是内里的罪支配他去杀人。行为只是罪的结果，罪的原因则在内部。长篇小说《施洗的河》更加突出了这一点。刘浪经过一番明争暗斗和生死拼杀，获得了立足之地并成为帮主，权势、财富、女人已经应有

① 北村：《活着与写作》，载《大家》1995年第1期。

尽有。然而他却时常表现出焦虑和恐惧。除了贩卖烟土、杀人越货、奸淫妇女等种种罪孽之外，而且精神空虚、性格冷酷，常常做出怪异之事。他会因心理变态射杀无辜的女人，会在转念之间击毙心爱的猎犬，会让弟弟死于自己手下人的枪口之下，会逼迫喽罗卧在铁轨上饱受惊吓，甚至把侍奉自己几十年的老花匠逐出家门，并将花园践踏殆尽。虽然，他也偶尔行善好施，赏赐下人，爱抚儿子，赈济乡亲，善待老母，但这根本无法消除他内心深处的恶念滋生。令人恐惧的是，这些恶念随时爆发，好像没有任何思量的余地，甚至他本人也猝不及防。我们根本无法通过樟板和霍童的环境结构来看待刘浪的怪异性格与乖戾行为，就像龙帮帮主马大所说的，刘家人的一个共同特点即是疯狂。这种疯狂不是植根于聚敛财富或者攫取权力的欲望之中，这种疯狂似乎植根于性格纵深的幽暗之处，蛰伏于血管与神经里面。实际上，《施洗的河》已经证明，人的内心潜藏着一个罪恶的渊藪，它源于人的本性而无因可循。这是一种无可逃避的罪恶——原罪。作品中传道人的一番话更加突出了基督宗教文化的“原罪”思想：“你有一个罪，它缠累你使你不得释放，叫你的心思背叛，叫你的身体犯罪，罪在你必死的身上作王，使你们顺从身体的私欲，你作恶不算什么，世人都犯了罪，是罪性不是罪行，只要有机会，人人都要犯罪。”

面对苦难和罪孽，北村笔下的人物展开了自我拯救。他们首先把眼光投向所谓的世俗“事业”。《消失的人类》中的孔丘是一个成功的企业家，但却无法从种种业务中获得精神动力，精神危机让他最后在一个简单问题上犯难：吃饭这样上牙打下牙是啥意思呢？自杀是迟早的事。《运动》中的主人公一旦丧失了对于金牌的迷恋，那么，艰苦的短跑训练则无异于酷刑。于是，罪恶发生了——他用接力棒劈死了教练父亲。《玛卓的爱情》中的刘仁，最终事业成功，但自身的问题却日益迫切，终致自杀。《施洗的河》中的刘浪，“事业”可谓飞黄腾达，然而，即使躲进墓穴也难逃焦虑与恐惧的折磨。……北村明确告诉我们：企图通过世俗“事业”来获得拯救，无异于南辕北辙、雪上加霜。那么，转向世俗中最为神圣的东西——爱情和艺术，能否获得拯救呢？超尘试图通过爱情获得自我存在的理由，然而，在丈夫张九模身上她遇到了第一次失败，在情人李东烟身上她遇到了第二次失败。而那个象征爱和艺术符号——总是在关键时刻出现的手持诗稿、怀抱鲜花的诗人大学生——在超尘临死前却没有出现，这样，超尘似乎获救的最后一根稻草也破灭了。玛卓同样是一个艺术和爱情的完美主义者，然而她所依赖的生命理由最终也无法拯救她的困境，阻止她走上绝路。年轻的哲学教授张生，却因爱人小柳的突然变卦而痛不欲生，甚至想同归于尽。而作为诗人和建筑艺术家的孔成，用诗的语言写作毕业论文“无法建筑的国”，然而，艺术幻想与实利主义格格不入，他的尴尬与结局不会出人意料。《最后的艺术家》则勾勒了以音乐家杜林为代表的一批艺术家的堕落，他们的结局非死即疯。……北村坦言：这不是一个爱的世代，也不是一个诗的世代，爱情与艺术根本无力救赎我们。“人总想自己救渡自己，好像瞎子领着瞎子”。^①至此，人的自救之路封死了。

即使退一步，通过世俗的功德也的确无法将自己救出深渊。“人对上帝的犯罪从根

^① 北村：《爱能遮掩许多的罪》，载《钟山》1993年第6期。

本上说与道德完全无关，而是纯粹宗教或形而上学意义上的，这不是由人的行为所决定，而是由他作为一个人的存在所决定。哪怕他是一个德高望重的人，只要是人，他自身的存在就有了原罪。我们每个人因存在着而有罪地站在上帝面前，实在并非是由于个体对上帝的违抗所致。因此，个人的功德既不能逃避也不能救赎这种罪恶，而只有仁慈的上帝之爱才能拯救人。个人的功德甚而不能奢望向着天恩迈进一步，事实上倒常常成为自身被救渡的障碍。”^①那么，最终何以获得救赎呢？北村的答案是：皈依基督。“基督教的十字架记号昭示的是上帝为人类受难牺牲的意义，是上帝拯救世界的大能，为人类承负一切恶的精神。这个十字记号只对信靠上帝的人才有意义。……承负现世恶的路惟有一条，这就是十字架的道路。这意味着，人无法自救，只有上帝能救人，上帝救人走的是一条甘愿受苦的至爱的道路。借助于十字架记号，一息生命才得以与上帝相遇。”^②

三

基督文化不仅是一种“罪感”文化，更是一种具有博大意义的“爱感”文化。“爱感文化”的奠立，结束了古代西方世界强调惩罚罪恶之大威大能的律法性上帝的犹太教文化阶段，而进入推崇舍身忘我、拯救世人之慈悲仁爱的救世主耶稣的基督宗教文化时代。它提倡消除忿怒和仇恨，主张即便对恶人也应以爱心相待、宽大为怀。“你们要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他说话，你不可存诡诈的心。如果他忏悔和认错，你就要宽恕他。但如果他不承认错误，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒骂。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作罪，你也要从内心来饶恕他，并要把伸冤之事交给上帝”。^③甚至“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”。^④基督文化强调“爱”之律法是最大的律法，视“爱上帝和爱邻人”为信仰的全部真理和核心，呼告人们“要终生爱主并真心彼此相爱”。这种“爱”是一种神圣的恩典，表现为神对人的拳拳之心与眷眷之情；同时又与“信”紧密相连，表现为对耶稣基督的信仰、顺服与皈依。这具有博大精深的永恒价值与绝对意义，惟有凭此，人才有获救的希望与可能。正如耶稣基督所经常提到的，“恨你们的要待他们好，咒诅你们的要为他们祝福，凌辱你们的要为他们祈祷”。而且，“这种爱使人感受到自己是神的儿女，而且不仅囿于家庭、家族或国家的小圈子，而是在整个世界的大范围中。”^⑤

对于基督教文化的“爱”及“救赎”，皈依之后的北村有着切肤的理解与体验。在《爱能遮掩许多的罪》一文中，他说：“爱是具有神圣感和终极性的。神就是爱，爱是神的专利和基本的性情。”^⑥北村认为，“长期以来我们因为没有信心，所以认为拯救

① [德]兰德曼：《人与上帝》，刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》中卷第1126页，上海三联书店1991。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》（修订本）第348—349页，上海三联书店2001。《拯救与逍遥》在大陆分别于1988年由上海人民出版社和2001年由上海三联书店出版两个有所不同的版本。文中引文涉及到两个不同版本，乃是考虑到更好地说明问题的需要。是有意为之，并非使用版本的混乱。

③ [英]罗素：《西方哲学史》上卷第396页，北京：商务印书馆1976。

④ 《新约·马太福音》5：39—40。

⑤ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》第104页，北京三联书店1997。

⑥ 北村：《爱能遮掩许多的罪》，载《钟山》1993年第6期。

是不可能的。”而实际上，“圣经不但说‘在世间有苦难’，又说‘在主里有平安’。这就是我的小说对苦难得以摆脱的途径所作的解答。救赎是惟一的道路。”“我所期待的拯救者只有一位就是主耶稣。我不能否认这个神圣启示。”^①

“人的生存必须有一个引导，否则人类将面临它的后果。”^②这个“引导者”毫无疑问就是神。“无法想象人能没有任何神圣的依靠而活下去，这是不可能的。”^③玛卓、超尘、孔丘、杜林、康生这些人就生活在一种没有神眷顾的茫茫黑暗之中，直至发疯或者死亡。比如《伤逝》，小说在超尘自杀之前写道：“这就让超尘没有路了，她已经看出：走到今天这一步完全出于一种安排，她试图等待一种拯救她的声音出现，但她没有和它遭遇。”很明显，这种拯救之音就是神的声音。再比如《玛卓的爱情》，玛卓、刘仁死后，小说在最后写道：“我的天哪，我们不会生活，你看生活被我们弄成这个样子，我们像走迷的羊，都走在自己的路上，我巴望尽快离开经历这条黑暗的河流，一定有一个安慰者，来安慰我们，他要来教我们生活，陪我们生活。我相信一定有的，这就是我不同于他们两个人、能暂时活下去的原因。……我恐惧地望着黑暗的潮水，看来靠我们自己是无法靠岸了，一切都是徒劳。”同样明显，这拯救迷途羔羊的仍然只能是神——耶稣基督。《水土不服》中的康生陷入“有罪”的痛苦之中：“有谁能救我？有谁能涂抹我的过错？有谁能将我的罪孽除尽？现在我在深渊，我在地狱边上等死，谁能救我？并解除我的罪？”遗憾的是，赦罪的神没有降临。北村的诸多作品暗示出，离开了神的怀抱与恩典，人的存在就成了问题。

相对于超尘、玛卓们的不幸，孙权、张生、刘浪们则是幸运的，因为他们与神相遇，得到了神的爱与恩典，获得了救赎。《孙权的故事》中，孙权身判死刑而万念俱灰之时，基督徒刘弟兄来到了身边。他不仅热情和蔼地照顾素昧平生的孙权的饮食起居，而且以神的启示从心灵上拯救孙权。他向神祷告，高唱圣歌，以神为快乐的源泉。并且他说：“那么那已经安慰我的确凿无疑是我的神，不是我们找他，乃是他找失散的羊，不是我们会爱他，乃是他先爱我们。他要临到你，被你所接受。”在刘弟兄的引导下，孙权读了《圣经》中“约翰福音”第八章“耶稣赦免淫妇”一节后，即刻皈依基督。“读完这段圣经时，我已经泪流满面。我几乎清清楚楚地看见主向我走过来。他就是那真光、真爱。他是惟一有权柄定我罪的人，他是惟一圣洁的那一位，但他却对我说：我也不定你的罪，去吧！从此不要再犯罪了。”刘弟兄还说，“死是外邦人的，基督徒的家乡在那边，那边有多少弟兄姐妹像云彩一样围绕着我们，我们的主被钉后三日在阴间，散散步就上来了，轻松地越过了死亡和绝望。”无疑，孙权已经超越了死亡和绝望，他得救了。《张生的婚姻》开篇引了《圣经·罗马书》第3章第23节中的话：“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”事实上，接下来的《罗马书》第3章第24节继续写道，“如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义”。哲学教授张生由于婚姻受挫而企图自杀并想与女友同归于尽之时，神降临并拯救了他。“张生被一道更强的光射中，这道光刺入

① 林舟：《苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈》，载《花城》1996年第6期。

② 林舟：《苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈》。

③ 北村：《活着与写作》，载《大家》1995年第1期。

更黑暗的隧道，使他彻底暴露在光中。他意识到那就是神——他从高天而来，在时间里突然临到他，把他征服。……张生的泪水打湿了圣经，他开始祷告。一边祷告一边流泪，这些眼泪和光一起清洗着他的身体和灵魂，结束一个人。一身的缠累突然间消失了，周围鸦雀无声，张生被一只温暖的手托住，光芒中的安息笼罩了他。”危机中的张生得到了上帝的爱，他皈依了基督，获得了救赎。

《施洗的河》开篇引了《马太福音》第4章第17节中的话：“天国近了，你们应当悔改”。刘浪罪孽深重，生存绝望，精神上始终处于“死不了与活不成”的状态，即使躲进墓穴也无以解脱。于是他发出了“天问”般的呼告：“……我作恶太多，你要计算到我身上吗？又为什么不让我死呢？不让我死又从哪里得到安慰呢？你为我预备了坟墓吗？可是它在哪里呢？为什么我看到的我都不相信呢？看不见的又不给我呢？我的日子为什么不结束呢？你拿凭据给我，让我好活下去！”如弗兰克所言，“真正的陷于罪恶的意识，就是人审判自己，承认并感到自己有罪，对罪负有责任”。^①精神恍惚、绝望至极的刘浪，受到一个神奇声音的指引顺水漂流，来到杜村，由传道人启迪而皈依基督。“主已经为我们挂在木头上，他的血赦免了我们的罪，只要信他，就白白地得了救恩，归入他的死，并同他一起复活。”泪流满面的刘浪虔诚地向主祷告：“主呵！我向你悔改，……我是迷羊，走在自己的路上，不想回家，可是你宁可抛下那99只羊，来寻我这一只，主呵！我配得你的恩典么？……你为什么这么爱我？……你竟顾念我，主呵！我厌恶自己！从前我风闻有你，今天我亲见你，你明显在我心里，叫我无可推诿！主呵！”用宗教心理学的观点来看，这样的祈祷“是受一种渴求对话和渴求与万物之源进行个人交往的神秘信仰所支撑……我之所以继续请愿式祈祷，部分地因为这是与我的造物主分享忧虑的一个非常自然的方式。”^②这里又不禁让我们想起了奥古斯丁的“忏悔”：“你是万古常新的美善，我爱你已经太晚了！你在我身内，我驰骛于身外。我在身外找寻你；丑陋不堪的我，奔向着你所创造的眩目的事物。你和我在一起，我却不和你相偕。……你呼我唤我，你的声音振醒我的聋聩，你发光驱除我的幽暗，你散发着芬芳，我闻到了，我向你呼吸，我尝到你的滋味，我感到饥渴，你抚摸我，我怀着炽热的神火想往你的和平。”^③施洗后的刘浪脱胎换骨了：“他常常在聚集中唱歌，又拿了椅子坐在会所前的草地上，望着整齐的田亩，心情像被一双手梳洗过一样清晰。他完全如一只温顺的羔羊，手里抱着一本圣经，让阳光临到身上。”他彻底地变了，他可以将丑老太看作自己的母亲施以仁爱，他可以向仇敌马大传教施以宽恕……这只迷途羔羊获得了基督的救赎。如作者本人所言，这篇小说“放弃了一切浮华的技术装饰”，而着眼于人的“精神分析”，表现人如何从“不信”到“信”，从“绝望”到“盼望”，从“恨”到“爱”的精神历程。^④也就是，揭示出了从沉沦到救赎的精神过程。此外，《情况》中的飘萍、《消灭》中的程天麻也凭借着对基督的“爱”与“信”，相遇了神的恩典，获得了灵魂的拯救。

① [俄]弗兰克：《十字架的道路》，《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第385页，上海三联书店1991。

② [美]梅多、卡霍：《宗教心理学》第180页，成都：四川人民出版社1991。

③ 《忏悔录》10卷27节，转引自赵林：《西方宗教文化》第201页，武汉：长江文艺出版社1997。

④ 北村：《我的大腿窝被摸了一下》，《施洗的河》，广州：花城出版社1993。关于本节涉及的作品，参见北村作品集《玛卓的爱情》，武汉：长江文艺出版社1994。

“罪的含义本来是神义性的，既表明人脆弱、欠缺的天性，又表明人背离了神圣天父的庇护。人一旦失去了基督这一中保，罪仍在人身上，却得不到说明，人想靠自己的自由意志抹去自己身负的罪，结果总是因此陷入恶。”^①人人都无法逃避的原始罪性，正是转向上帝之爱的契机。同样，也惟有依据神义原则的挚爱，才能使心灵破碎、陷入恶的人重新回到上帝的怀抱。人无法自救，爱的幸福需要上帝的救恩。

可以说，北村笔下的主人公趋向信仰的历程，完全符合 w·克拉克从心理学角度说明的宗教“皈依”的几个阶段。在他的论述中，第一阶段是不安、精神危机、道德和世界观的探索时期。他认为，“皈依”直接产生于第二阶段，表现在突然“神秘地醒悟”的感觉之中。他觉得，他“见到了神”，神向他指出获得拯救的惟一道路。第三阶段是“皈依”的完成过程。强烈的感情趋于消逝，留下安宁的、平静的感觉。内心冲突已经消失，代之以建立在宗教信仰基础上的和谐。^②

律法只有审判而没有赦免，但恩典却不同，它是爱，它为人担当罪。耶稣就是代人受罪为人担当审判的救主。先知约翰看见耶稣就说：“看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的。”^③只有为人担罪的，才能赦免人的罪。我们能够得以赦免，就是得福于他的恩典。北村谈到，“用文学的方式谋杀不必承受任何责任，我也相信这些凶手是无辜的，因为连他们自己在内都是被害者，他们是在不知不觉中使人致命的。……他们扩大（或许恰恰是最真实的描述）了苦难的人生经验，却从不给出一个解决的办法。我相信他们不是不想给出，而是给不出。从这个角度来说，多数的作家都是没有信仰的人，因为他们太聪明，以致于无法相信这宇宙中会有一位神。因为无法相信一个高于自己的存在，他们只好自己作神。”^④对于皈依基督的北村，他深信宇宙中有一位主宰之神，并且依靠着他的爱，有罪之人必将获得最终救赎。无疑，北村给出了解决苦难人生的办法。“今天，背逆的路已经到了尽头，到了该结束的地步。至交者要在地上恢复他的道路，你不是做神的抄写员，就是当魔鬼的秘书，没有第三个地位。”^⑤显然，北村选择的是前者。他将自己，连同文学一起交给了心目中的神。

四

对于北村的创作转型及其主人公的结局，很多人表示难以理解：他们的转变与得救过于突兀。显然，这是一种以理性为基础的判断，因为理性通常排斥不可解释的神喻。而且还有一个问题：神真的存在，那么奥斯威辛集中营、南京大屠杀、广岛原子弹诸类事件又如何解释呢？在这些罪孽的时刻，神公然不在场，人将如何视之呢？在此，引用北村自己的两段话或许能够作出有效的说明吧：

作为一个基督徒作家，我呼吁一个良心的立场，一种良知的写作，无论在中国乃至世界，只有这种写作在末世是有意义的。我们必须正视人的罪恶及其在文

① 刘小枫：《拯救与逍遥》（修订本）第318页，上海三联书店2001。

② [苏]德·莫·乌格里诺维奇：《宗教心理学》第193页，北京：社会科学文献出版社1989。

③ 《新约·约翰福音》1：29。

④ 北村：《我与文学的冲突》，载《当代作家评论》1995年第4期。

⑤ 北村：《爱能遮掩许多的罪》，载《钟山》1993年第6期。

化中的后果。如果缺乏神圣背景，人文精神的实践是不负道德责任的，……在奥斯维辛死去的是人性，不是神；当人性杀害犹太人时，人性就杀害了自己。^①

我的主人公被“逼”向信仰是一种必然结果。其实在此我必须谈到一点，我不明白为什么人们对我的作品的信仰结局一直耿耿于怀，如果我抽去这种结尾，我可能会省去很多麻烦，他们也许会更赞同我，可我又获得了什么呢？其实我的主人公信主是一个事实，我不过是记录了它而已。我也可以不记录它，这又有什么重要的呢？重要的不是痛苦本身，重要的是为什么痛苦以及是否有摆脱的途径。^②

总体上来看，北村的小说文本不乏模式化，甚至有概念化之嫌。但是，北村的心路与文路历程又的确有其独特性，至少在目前的当代中国文学界是极有代表性的“这一个”。基督教文化在汉语作家那里作出了多种形式的艺术表现，基督思想从信仰资源转化为知识资源和学术资源，体现为个人的审美感知，然而却少有真正意义上的基督徒作家。在这样的意义上，或许可以说，北村的价值已经远远超越了文学领域，而具有了深刻的文化启示意义。北村的文本所呈现的“对神性的信仰性皈依”，或许潜隐着当代中国的真正的“基督教文学”^③得以发生的开端性因素。至少，在某种程度上显示出这样一种方向及其可能。说实在的，这就已经很不容易了！返观当代中国文化语境，这已经够沉重的了！但愿这微弱的开端不会马上成为结局。

第六节 其他：精神暗合或表象借鉴

如果说上述所论及的穆旦、礼平、史铁生、海子、北村的言说可以算是属于基督教文化的精神层面，能够构成当代中国大陆文学的基督教文化言说的话，那么，还存在着大量的其他文本，它们的言说就可以算是属于潜在的精神暗合或者说是属于表象层面的借鉴。事实上，二者都包含在这一论题内，又与前者共同构成着这一论题。

发表于1981年8月号《瞭望》上的报告文学《党委书记和总工程师》，笔触深入到当代爱国天主教徒的生活。在印染业做出突出贡献的总工程师，不论成功还是失败，不论顺境还是逆境，都始终是一个虔诚的天主教徒。当劳模时，他作祷告；当“牛鬼蛇神”

① 北村：《神圣启示与良知的写作》，载《钟山》1995年第4期。

② 林舟：《苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈》，载《花城》1996年第6期。

③ 请参阅库舍尔：《再论“基督教文学”的概念》，刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》下卷第1310—1325页。按照库舍尔的观点，“首先，我们从耶稣形象对于创立基督教文学具有何种职能这一问题出发。我们对这一问题的回答是：只有从耶稣其人出发，基督教文学才具有自己的同一性。耶稣基督不仅是基督教文学的一个主题，而且还是它的本质。这一形象对于基督教文学的概念来说，既可使它集中，又可使它具有广度。基督教徒同它一起专心致志于自己的事业。因此，这一形象在确定基督教信仰时，对于基督教徒来说，关系重大。与此同时，该形象能使文学形式具有最大限度的广度，使解释丰富多彩，使大量的变化，即大量的基督容貌变化成今天人与世界的现实。其次，我们也从基督教文学的概念是否能成为在当前讨论神学与文学关系范围内的一个恰如其分的概念这一问题出发。我们对这一问题的回答也是：该概念——在所下定义准确、清楚的情况下——能够成为一个恰如其分的概念。对于我们来说，在这里重要的不是名词术语；就连基督教文学的概念也能履行自己的职能。在这些概念设想中，反映了气氛紧张的挑战，而这种挑战恰恰表明神学与文学今天的关系是：在为尚未赢得人与世界的现实而进行的斗争中相互批评纠正。”（《20世纪西方宗教哲学文选》下卷第1324—1325页。）实际上，耶稣已经是一位世界形象，已经超逾基督教界。（可以参阅[美]帕利坎：《历代耶稣形象》，上海三联书店1999。）

时，依然祷告如故。当党委书记推心置腹启发他入党时，他坦荡地说：“你也知道我是个有宗教信仰的人，要涤荡自己的旧思想是多么不容易的事情。”作品令人信服地刻画出一个有着独立信仰的当代天主教徒的真实形象。同时揭示出，对宗教信仰与对祖国建设的热情是并不相互排斥、相互对立的，二者可以融合在一起。

发表于《当代》1982年第1期的张笑天的小说《公开的“内参”》，借人物康五四之口，说出对《圣经》以及基督教的点滴认识。“我只管约束我自己做个好人，做个善良的人，一点一滴地洗涤我心灵的罪恶，求得宽恕……”“您以为《圣经》里的内容都是坏的吗？依我看，如今那些流氓、小偷要能按照《圣经》的训诫，约束住自己，那天下就太平了。”“真的信又怎么样？不是说信仰自由吗？何况《圣经》又不能算禁书。”“我听什么人说过，痛苦的深渊里产生信仰。我没有受过洗礼，也没有到教堂去做礼拜，我不过是基督的外围组织……”“（夏教授）临死的时候对我说，他研究了一辈子《圣经》，那些最荒谬的东西怎么在二十世纪的中国从另一种形式复活了呢？”……尽管作者对此是持否定的态度，尽管作品是围绕着著名记者陆琴方到S大学了解有关“青年的恋爱问题种种”，以便“向社会呼吁”，写几条“内参”“让中央领导同志了解一下大学生的现状”这一中心事件展开情节，但其间涉及到的宗教话语还是显得极为醒目。

巴金先生的《随想录》，是一部“讲真话”的大书。而其独特和深刻之处，在于对“文革”的反省与作者内心的“忏悔”意识密切结合在一起。在《真话集·解剖自己》一文中，作者写道：“在那个时期我不曾登台批判别人，只是因为我没有得到机会，倘使我能够上台亮相，我会看作莫大的幸运。我常常这样想，也常常这样说，万一在‘早请示、晚汇报’搞的最起劲的时期，我得到了解放和重用，那么我也会做出不少的蠢事，甚至不少的坏事。当时大家都以‘紧跟’为荣，我因为没有‘效忠’的资格，参加运动不久就被勒令靠边站，才容易保持了个人的清白。”不少“文革”受害者，总是简单地把责任推给“四人帮”，仿佛与己无关，因而认为粉碎“四人帮”就解决了问题。相对于此，巴金先生的自我审判与自我忏悔就显得更为难能可贵。他反复呼吁“建立一个‘文革’博物馆”，为世人留下灾难的见证。《随想录》不啻为一部“忏悔录”。

张炜的《古船》中的主人公隋抱朴，体现着一种强烈的“原罪”意识。“我是老隋家有罪的一个人！”，使得他不断地进行忏悔、赎罪，并主动地甘愿遭罪。虽然他将超越和教赎的希望寄托在反复地阅读《共产党宣言》上，但其精神与行动却无时不体现着陀思妥耶夫斯基笔下拷问灵魂的印迹。虽然主人公的“原罪”感来源于家族历史和社会历史，但仍然具有着宗教精神的影子。

从本质上说，忏悔是宗教的行为，忏悔意念是宗教精神的生动体现。这种宗教式的精神和心理所指向的不仅仅是过去，更主要的是未来，它的终极目的是对拯救者的渴望和企盼。有人认为，它应当包含三个层次，即“表层是自我谴责的心态；里层是自我否定的理性分析；深层是自我超越的动机。”^①

王安忆的《小鲍庄》，直接借鉴《圣经》中的神话模式。“七天七夜的雨，天都下黑了。洪水从鲍山顶上轰然地直泻下来，一时间，天地又白了。……天没了，地没了，

^① 马佳：《十字架下的徘徊》第61页，上海：学林出版社1995。

鸦雀无声。不晓得过了多久，……一根树浮出来，划开了天和地。树横飘在水面上，盘着一条长虫。”七天七夜的雨、洪水、树枝、长虫……一系列的意象不能不令人想起《圣经》的记载。作品中没有邪恶的人格，甚至没有邪恶的物化象征，小鲍庄的遭受天谴，是因为祖先的罪孽。这就带有了某种“原罪”的意味。而作为“仁义”化身的捞渣，则如神之子。他尊老，敬兄，爱友，甚至爱及一切生命，最后用无辜的牺牲赎还“罪孽”，小鲍庄的命运得以改变。捞渣的形象自然让人想起上帝之子“道成肉身”，来到人间代世人赎罪的情景。请留意这样的话：“捞渣的坟上长了一些青青的草，在和风里微微摇摆着，一只雪白的小羊羔在啃那嫩草。”

叶兆言的长篇小说《花煞》^①则完全取材于中国近代史上的重要事件——教案。纵观中国文学与基督教文化的关系，“教案”题材一直是一个空白。或许由于种种原因，作家们没有来得及对这一在中国历史上产生重大影响的现象作出文学上的回应。不过其中一个重要因素应该是，作家们对“教案”本身并不熟悉。《花煞》中描绘的“烧教堂，杀洋人，打教民”的情景，展示的官府、民众、教会（及教民）三者之间互相的错综复杂的矛盾关系，甚至是对历史真相的不无确凿证据的揭示与还原，都不能不让人想起发生在中国大地上的真实的“教案”事件。有理由相信，叶兆言显然对“中国教案史”有深入研究，对此领域非常熟悉，并有独特而准确的体认和表达。否则，是很难用文学方式来驾驭这样一种具有填补空白性意义的重大题材的。

余华的长篇小说《活着》和《许三观卖血记》，着力展示的是“小人物”的命运与存在状态，不妨直接称之为“活着”“卖血”或“卖血”“活着”。福贵，面对着亲人的一个个相继离去，仍然充满希望与韧性地活着。许三观，面对着生活的一系列苦难，仍然满怀乐观地活着。他们仿佛超然于痛苦之外，他们绝对不会喊出哪怕一声微弱的类似俗人在稍不顺意面前就常常痛心疾首地喊出的俗语：“我不活了！”。他们的苦难与生命经历，不能不使人想起《圣经》中的“约伯记”的故事。即使没有有意识的宗教信仰作支撑，也必定有与之相当的宗教精神作支柱。事实上，二十世纪八九十年代的中国文学中的确出现了一大批“小人物”。面对强大的无理性的历史，面对神秘的不可测的命运，他们无能为力，微不足道，只有默默地“卖血”“活着”。个体的微弱、渺小、无奈展露无疑，人的局限性表现出来。不能不说，这在一定程度上已经暗合了基督教文化的精神指向。尤其是在对“人”的认识这一方面，实在有着一致性。相对于此，返观二十世纪五十至七十年代的中国文学，不难发现一个极大的区别。那就是，其中的人物大都是“大人物”。他们都是英雄，不仅能够改天换地，改变既有的历史，改变自己的命运，而且更突出的是，他们还能够改变别人，改造作为独立个体的他人，甚至深入灵魂闹革命，直至改造他人的思想。作家是人类的良心，文学是良心的体现，对比前后两者，哪一类生命存在是真实的呢？或者说，更为真实呢？“小人物”还是“大人物”呢？对于真实生命的关注，文学前进了一大步。这是文学的使命。其间，宗教精神不可或缺。

长期以来，汉语文化倡导的是一种鼓励人的思想得意、自大、狂妄的语境，并自诩坚信、身体力行人的精神能够把握世界精神或历史规律。即便抛开这样已经造成的后果

^① 叶兆言：《花煞》，北京：今日中国出版社1994。

不谈，可也殊不知，恰恰遗忘了作为局限性和悖论性存在的人的一个基本的品质——谦卑——这也是基督神学的基本品质之一。时至今日，人的思维的虔敬和谦卑的存在理应突现出来。

此外，还有大量的文本套用基督教的字眼或者化用《圣经》典故。比如，张洁的《方舟》（北京出版 1983）《上帝不在天堂》（《张洁集》，海峡文艺出版 1986）、王力雄的《天堂之门》（花城出版 1984）、韩汝诚的《天使与囚徒》（作家出版 1987）、陈桂棣的《挣脱十字架的耶稣》（中国文联出版 1987）、鲁荻的《“圣战者”的覆灭》（文化艺术出版 1985）、竹林的《地狱与天堂》（河南人民出版 1984）、莫言的《天堂蒜苔之歌》（作家出版 1988）《丰乳肥臀》（大家 1995 年 5—6 期）、李晓的《最后的晚餐》（收获 1990 年 2 期）、廖琪的《东方玛利亚》（花城出版 1997）、王蒙的《十字架上》《青春万岁》（《王蒙文集》，华艺出版 1993）、周梅森的《原狱》（钟山 1996 年 4 期）、冯骥才的《末日夏娃》（当代 1997 年 5 期）、李辉的《静听教堂钟声》（收获 1995 年 3 期）、韩少华的《大弥撒之思》（人民文学 1986 年 3 期），还有：宗璞的《红豆》（人民文学 1957 年 7 期）、张抗抗的《塔》（《塔：张抗抗中篇小说集》，四川文艺出版 1985）、阎连科的《日光流年》（花城出版 1998）、洪峰的《和平年代》（江苏文艺出版 1997）、曾维浩的《弑父》（花城 1998 年 3 期）、徐小斌的《羽蛇》（花城 1998 年 5 期，花城出版社 1999 单行本）、王小波的《沉默的大多数——王小波杂文随笔全编》（中国青年出版 1997）、陈染的《私人生活》（作家出版 1997）、王英琦的《永恒的谜底》（人民文学 1996 年 12 期）、中国当代著名已故旅行家余纯顺的《走出阿里》（小说界 1996 年 5 期）、胡平的《移民美国》（钟山 1997 年 1 期）、西川的《西川的诗》（人民文学出版 1999）、骆一禾的《骆一禾诗全编》（上海三联书店 1997）……等等，不胜枚举。就连二十世纪五十至七十年代的中国大陆以无神论、唯物论作为思想基础控制文学创作的时期，也在看似与宗教关系基本属于空白的表象下，能够读得出“革命历史小说”中掩盖着的“宗教修辞”。比如《烈火金钢》《林海雪原》《保卫延安》《青春之歌》《白毛女》《红色娘子军》，以至《太阳照在桑乾河上》《暴风骤雨》等，大都隐藏着表现程度和表现方式有别的“宗教修辞”^①。虽然“并无足够资料证明‘革命历史小说’的作者们对佛道耶诸教有何最基本的认识，然而作品中道观佛堂以及圣地的空间运用，脱胎换骨的身、心、灵隐喻，乃至苦难的赎与救，信仰的罪与罚，在在都显示了宗教无意识或‘民间信仰文化’在当代叙述中的顽强功用。探讨‘革命历史小说’中的宗教修辞，便是从叙述的层面，来考察当代意识形态与传统信仰文化之间的复杂关系。其中最明显的，莫过于政治上的‘革命/反革命’如何借助宗教的‘神/魔’‘正/邪’得到表达，从而创造了在民众中阅读与理解的条件。但更细微之处，却在叙事时空的安排处理，人物救赎的历练设计，人间苦难的政治解决等等，铺展出对‘历史’、‘命运’、‘人生’、‘死亡’等等的一整套讲述规范。”^②对上述这个并不好理解的问题，这段话便讲清楚了。

“上帝”、“天国”、“伊甸园”、“乐园”、“福音”、“亚当”、“夏娃”、“禁果”、“魔

^① 参见黄子平：《“灰阑”中的叙述》，上海：上海文艺出版社 2001。其中的第五章——“‘革命历史小说’中的宗教修辞”对此有精彩论述。

^② 黄子平：《“灰阑”中的叙述》“前言”第 4 页。

鬼”、“耶稣”、“圣诞”、“十字架”、“圣母”、“圣子”、“天使”、“忏悔”、“祈祷”、“沉沦”、“受难”、“安息”、“犹大”、“末日审判”……等等，广泛出现在文学创作中。甚至，基督教文化话语还时常被运用于文学研究与文学批评中，开拓了研究与批评的空间。要知道，语词并不仅仅是语词。任何一个语词都具有无法否认的和不容忽视的力量，一旦置于文化语境，必然会发生作用，而且是不再以人的意志为转移。

可以看出，无论是明显的精神影响，或是潜在的精神暗合，还是表象的话语借鉴，在当代中国大陆文学的基督教文化言说中都有程度不同、方式不同的体现。同时，却又共同组织着、建构着这一命题。中国当代文学是开放的、发展的，它与基督教文化的关系亦是开放的、发展的。这样，这里的“其他”也就自然只是暂时性的了。

第三章 中国台湾文学的基督教文化言说

台湾是一个多宗教的地区，其中大多是从大陆传入的，也有从欧美及日本等地传入的。在开发台湾的初期，移民多来自闽、粤地区，于是就有大量的民间宗教信仰从大陆南部传入台湾。17世纪荷兰占领台湾时期，天主教和基督教传入。到明清时，除对天主教和基督教限制外，各种宗教均可自由传播。鸦片战争之后，西方天主教与基督教各派再度在台传播，发展较快。日据时代，因日本统治者采取“独崇神道”的策略，不仅限制中国传统宗教文化，还控制天主教与基督新教各派的活动，一些日本宗教的派别乘机传入台湾，台湾固有宗教的发展受到遏制。直到台湾光复后，各种宗教的活动才恢复。大陆解放后，随国民党来台的人员又将大陆的宗教组织重新恢复设置，使得台湾的宗教获得较大发展。台湾各教派及宗教团体在社会活动中不断发挥其社会功能，成为有相当社会影响的民间团体。^①

一个明显的事实是，相对于当代中国大陆文学与基督教文化关系的言说背景及存在情形，台湾文学与基督教文化关系的发展态势要自然、平稳、顺畅得多。台湾社会的宗教开放状况以及一直认同的“有神论存在主义”潮流和不断发展的经院儒家哲学、禅学式的中西文化融合性思维进路^②，无疑为文学接受基督教文化提供了相对有利的言说语境。本章选择几位有代表性的作家及其文本，以展示当代中国台湾文学在这一论域中的存在景观。

第一节 蓉子：信与爱的情感追求

二十世纪五十至七十年代的中国大陆，宗教处于受压抑状态。随之，中国文学与宗教、尤其是基督教的关系也渐渐疏远了。而在同期，海峡对岸的中国台湾，却有着许多深受基督教文化影响的作家，他们接续了中国文学与基督教文化的固有姻缘。台湾女诗人、散文家蓉子就是其中重要的一位。

蓉子，本名王蓉芷。一九二八年出生于江苏省一个教会家庭，一家三代都是虔诚的基督教徒。高小和初中在江苏省江阴县的教会学校就读，后因战争关系而辗转于扬州、上海、南京，但都一直就读于当地的教会学校。高中毕业后考入一所农学院的森林系，就读仅一年便辍学到教会学校担任音乐教师和家庭教师。一九四九年考入南京国际电台，同年二月调台北电台工作，至一九七六年退休。蓉子1950年开始发表诗作，1953年出版诗集《青鸟集》，成为1949年以后台湾第一部女诗人诗集。此后陆续出版《七月的南方》（1961）、《蓉子诗钞》（1965）、《童话城》（1967）、《维纳丽沙组曲》（1969）、《横笛与竖琴的晌午》（1974）、《天堂鸟》（1977）、《蓉子自选集》（1978）、《雪是我的童年》（1978）、《欧游手记》（1982）、《这一站不到神话》（1986）等诗集，并被译成英、

① 李桂玲编著：《台港澳宗教概况》第3页，北京：东方出版社1996。关于基督教在台湾的详细情况，请参阅本书上篇第三、四章。

② 相关说明，请参见本章第六节内容。

法、日、韩等文。被余光中先生誉为“台湾诗坛上开放得最久的菊花”。此外，蓉子还有大量散文问世。

蓉子及其创作，受到中国古典文学传统与西方文化的深刻浸润和双重影响。这里需要指出的是，基督教文化影响及其他与基督教文化的关系仅仅是进入其文学世界的一个维度。

宗教是人类社会中一种历史悠久且普遍存在的文化现象。就文化意义而言，宗教有四种基本要素组成。并且，按照它们的关系和作用，又可以分属于一个系统结构的四个层次。外层是宗教的建筑和器物，如教堂、寺庙、道观、雕塑、图画、祭神用具等，以及祈祷、祭祀、礼仪等行为活动。第二层是宗教的组织和教规、戒律、法典、制度。第三层是教义、神谕、训戒、经文典籍等宗教意识。深层是虔诚、庄严、圣洁的宗教感情。可以说，这四个层次的内容，在蓉子的文学世界中都有侧重不同的体现。

蓉子是三代基督徒。这种环境，造成了她与基督教文化的不解之缘。首先反映在表层上就是对基督宗教的建筑——教堂这一文化造型的关注。实际上，“教堂”已经构成了蓉子文学世界的典型意象。早年，每逢主日，蓉子总会到父亲教堂的园子里去剪花、插花、拉动钟声，及至后来一直去教堂做礼拜。那自然的景色、肃穆的钟声、典雅的风琴……伴随着虔诚的信仰，开启了蓉子艺术世界里的视觉和听觉层面。在1952年的圣诞夜，蓉子写出了《钟声》一诗，写出了自己视野和心目中的“教堂”，同时表达了自己的信仰：“今日的钟声，/如同我的思潮，/起伏在多风雨的海上。/我仰望：/教堂的尖顶上，/有我昔日凝聚的爱，信仰与希望，/今夜的钟声复使它们飞翔，/飞翔在这黑暗的海面。”1955年，当她与诗人罗门缔结婚约的日子，她写下了《梦里的四月》，再次表达了对教堂的无限敬仰：翠茂的园子/围绕着这座肃穆的教堂/如海水簇拥着灯柱。//我静静地来到里面，/盏盏乳白色的灯/像我的梦在发光；/还有那彩色的玻璃窗/直窥天国的奥秘。//啊！每当我来到这里：/童年的回忆一再升起//多么亲切而渗和着忧情的愉快记忆啊！/那是我父亲的教堂/我们在其中长大。……

除了诗歌，蓉子的散文中也大量写到教堂。同时，颇为详细地写出了与之有关的基督宗教的器物、雕塑、绘画、组织、教义、神谕、典籍以及相关历史等，并寄予特别深厚的感情。《圣彼得大教堂》一文就写出了它的历史、传说、外观、及其宏伟的殿堂，从而发出了对于基督教文化外在象征物的赞叹——“这座被公认为世界第一大教堂的内部，犹如一座琳琅满目的宗教艺术之宫，如此地华丽、繁富、众多，且具有极高的艺术价值，而大教堂的本身更是当代建筑学上的杰作，可称为集文艺复兴艺术之大成。……建筑虽大，却是深而不幽，远而不玄，充满了力与美，被誉为教堂中的教堂！”距世界最著名的圣彼得大教堂千余公尺，有一座圆周状的古建筑物，那就是处在罗马泰伯河畔的圣天使堡。《圣天使堡》一文，作者不禁兴起联想，想起了旧约圣经上的记载：当人类的始祖亚当和夏娃听信了蛇的谗言，违背了上帝的命令，于是被逐出人类本可自由乐居、无罪无忧的“伊甸园”；而且永不能再回那乐园，因为在园子里面，上帝安排了天使和发着火焰的剑把守要径。世界著名的“道姆大教堂”（《道姆大教堂》）、“圣马克大

教堂”（《水城威尼斯》）等也出现在蓉子的散文中。

对于基督教文化中的雕塑，蓉子极为推崇米开朗基罗的作品——“摩西像”与“大卫像”。在《摩西与大卫像》一文中，她作了细致的描绘，并借此生发了基督教文化与艺术的点滴关系。大卫像的创作年代较早，米开朗基罗不过二十几岁。大卫具有美丽的面形、古典风的姿势，侧面明确的线条流露出自信，眼神强烈地注视前方，面对他即将征服的世界如此肯定地站立着，站在清晨如露滴的光中，充满了无比的希望和信心。当好战的巨人歌利亚狂妄地叫战，整个以色列的大军都因害怕而噤哑，只有大卫年青敏感的心立即反应说：“这未受割礼的非利士人是谁？竟也向永生神的军队骂阵么！”摩西像完成时，米开朗基罗已过了花甲之年，狂热已平息而走向成熟。这座雕像流露出无比庄严的力量，面部表情是严厉的，似有凌驾全以色列民众之上一种不可抗拒的力。当以色列人由于背弃神而遭受严惩之时，他自去向上帝请罪，但求赦免他的百姓！面对数十万骚动的大众，他独自站在神的一边。对于基督教文化中的绘画，蓉子涉猎更多。拉斐尔根据圣经而创作的大量宗教画受到蓉子特别地赏识，并在《拉斐尔圣经》一文中专门解释了人们何以要称“拉斐尔画室”为“拉斐尔圣经”？“当然一方面由于那儿所绘的多属圣经里面的事；另一方面想是由于中世纪的罗马教会视绘画为最有效的宣道媒介，认为绘画的效果远在文字之上。因为文字书写出来的东西只能给那些有阅读能力的人看；而画出来的东西，即使不识字的人也一样能看、能懂，藉以提升他们的信仰，俾与神圣契合。据说天主教不重视信徒自己读圣经，谅与此一‘传统’不无关连！”。

“宗教总是比思想体系和伦理观念提供的东西更多，它供给人们生活的动力。它不能用真假或对错来描述，而是主要靠把神秘的力量具体化才能表现。”^①能够看出，蓉子擅长将宗教的意思借助于具体的艺术形式表现出来。在她的笔下，二者形成了和谐相融的存在。

对于基督教文化的经典《圣经》，蓉子是笃信且熟悉的。在《古老圣经的新面貌》一文中，蓉子谈到《圣经》是一部古老的大书，也是西洋文学源远流长的源泉。她梳理了《圣经》现代中文译本的发展流程，并作出了自己的认识与阐发：“太初有道”，不容否认，“载道”当是圣经学者最重要的使命——传达天主救恩的信息给人；然而世上所有美好的事物都是天主所赐，圣经各卷各有不同的内容和体裁：有被称做摩西五经的律法书；有大小先知的预言书；有被称“智慧文学”的智慧书；有诗与歌。以上是旧约，在新约里则有四福音书；使徒行传；新约书信；还有充满奥秘与象征性质的启示录等共六十六卷，内容如此丰富，流传如此久远，怪不得有些国家会将圣经美好的译本当作他们国家的文学资产哩！

宗教的虔诚，带给蓉子创作上的虔诚。对于文学，她也是怀抱着基督的“殉道者”的精神。蓉子的理想是由紊乱回到秩序，由焦躁回到宁静，由破碎回到完整。站在“教堂与仙人掌”之间，面对着现代“都市生活”以及“碎镜”、“乱梦”与“红尘”，面对着自然的和谐，蓉子以宗教的虔诚来歌唱大自然的奥妙与神秘。“写一首绿色沉着的歌/当世界充满了无知的疯狂/写一首绿色神奇的歌/当城市充满摩肩接踵的荒凉//绿色是较其

① [美]保罗·韦斯·冯·沃格特：《宗教与艺术》第178页，成都：四川人民出版社1999。

他事物更为甜美的事物/是回忆时初恋人清纯的容颜/他青青的语言是我挚爱的芬芳语言/柔亮而不闭塞的语言”“让我们为茂密的森林虔诚祈祷/当叶面积的指数和生活宁静的指数/等高。而百草千花的树丛中/正隐藏着人类长寿的秘密”(《绿色大地森林之歌》);“那潮湿的泥泞的地毯为阳光大力的手卷起了/他轻快又庄重的脚步正踏响在我心上/空气中有无数亮亮的粒子在飞扬”(《初晴印象》);“以燃烧的松枝,翠柏和棕榈/饰我们的城,我们的长街,我们的门环”(《十月》)……不一而足。蓉子受基督教文化影响,间接具有泛神主义倾向。在她的意识世界和文学世界中,“神”与“自然”的关系无所不在。《钟声静止》、《一卷如发的悲丝》等诗,更能体会出她与宗教及自然的不解之缘。

蓉子所歌颂的自然,不是偏僻的蛮荒,而大多是丰饶的园田。“引向神秘的海/你千万只眼睛的夜/我们船的新嫁娘已经戴上轻轻面纱/在左右灯塔伴娘的指引下/缓缓地出海去……//缓缓地出海去 离开这污浊的港/去采海的珠贝 去探梦的云天/去向无边的未来!”(《出海》);“让阳光铺路 推开这云浓雾重/让阳光为我铺橙红金黄的羊毛毡直到南方/我便去追踪、追踪他暖暖的足迹/去探询灵魂成熟的丰盈!”“而艳阳熊熊的火焰正点炽/这是宇宙不熄之火/是成熟的丰饶姊妹/使空气里溢满了成熟的香气——”(《七月的南方》)……蓉子的诗呈现了大地之母——女神的生生不息与无比丰饶。在《看你名字的繁卉》一诗中,她更赋予大地以神性:“假如你偶然地闲步来此/你就听见温柔的风中正充满/你的名字的回音……//从春到夏每一梦魇/都有你名字静美的回馨/从二月的水仙到川流的六月莲菱”……蓉子笔下的自然已具有了丰富的神性色彩。

蓉子的文学世界,不仅呈现了基督教的表层内容,而更具有一种深层的文化内涵与哲理意蕴。基督教文化已经融入她的日常行文之中,而不是刻意为之。就连一首著名的写“时间”的诗——《时间的旋律》,也渗透着基督教文化的经典叙事:“已有的事 后必再有/已行的事 后必再行/日光之下并无新事”/啊 数千年前的哲人/便曾如此说过。这里说的便是旧约圣经记载的所罗门国王虔敬 地向上帝祈求智慧的故事。在观看了影片《教会》后,蓉子写出了《巨劫》一诗,赞扬了为开垦人间幸福“伊甸”而孤独行走的教士,强烈抨击了红衣主教的卑鄙与残暴,愤怒地称他为“犹大”,并令人惊醒地发出了自己的担忧:这些羊将永远迷失了 在/千叠流水万刃高冈的林中/彼等将终生与鸟兽为友/——再不相信任何来自文明的人类。

如果说以上的讨论是体现在宗教系统结构的表层的话,那么,接下来的探讨,我们将进入蓉子文学世界中的基督教文化的深层结构要素——虔诚、庄严、圣洁的宗教感情。

二

在组成宗教系统结构的基本要素中,宗教感情起着核心作用。蓉子文学世界中的宗教感情就体现为基督教文化的精神精髓——“信”、“望”,尤其是“爱”。前面提到的《钟声》一诗就表达了这一点:我仰望:教堂的尖顶上,有我昔日凝聚的爱,信仰与希望……基督教的三大理想:信心(Faith)、希望(Hope)、爱心(Love)呈现了出来,而且蓉子特别标举出“爱”。

基督教家庭的影响,宗教文学和宗教音乐的长期熏陶,开启着蓉子最初的美感世界,并使她从中学时期始就从冰心那纯美的小诗中找到心灵的共鸣。当冰心在协和女大教会

学校就读时，见到教授《圣经》课的安女士房间有一幅小羊与牧羊人的画，迷途的羔羊在见到牧羊人时“又悲痛，又惭愧，又喜欢，只温柔羞怯的，仰着头，挨着牧人手边站着，动也不动”。这是一幅基督的“牧羊图”，是常见的基督教堂壁画。这幅画和《圣经》让冰心深切感受到“上帝是我的牧者——使我心灵苏醒”，“诸天述说上帝的荣耀，苍穹传扬他所创造的”。“那一天的光阴早过去了，那一天的别的印象，也都模糊了。但是这诗情和画意，却是从那时到现在永远没有离开我——”^①这已超越了一般意义上的诗画规范，表达出对基督的信仰，显示了“牧者”基督的爱心与拯救。基督教的《圣经》给冰心布下的是上帝的爱、大自然的爱、人类的爱。而蓉子同样在这样的浸润中培植了爱的心灵与诗的灵感。请看蓉子写于1952年的小诗《笑》：最美的是/最真/啊！/你聪明的/为什么编织你的笑？/笑是自然开放的小红花/一经编织/便揉皱了……难怪中学时同学们送她一个雅号“冰心第二”。她寻觅着人生的完美，至真、至善、至美的境界与审美意蕴，当然有着中国传统女性的文化基因，但在蓉子所受的文化影响中，更多的还是基督教文化的人生观和古希伯来诗歌的审美气质。《青鸟集·后记》中，蓉子坦言，自己童年接触的作品，不是古诗和绝律，而是古希伯来民族的诗歌。虽然不是有心模仿，却是有所影响。正是从基督教典籍的民歌中，蓉子吸取了一种挣脱现实磨难的昂扬向上的情绪和布爱于世的神圣感情，从而达到一种把人性和神圣融合起来的真善美理想。

真、善、美是艺术的最高境界。蓉子强调说，“倘若我无真实的创作意欲，我就不勉强自己来发出声响——即使那是不快乐和易引起误估的”。^②她还引用诗人佛洛斯特的话说，“诗原是一种良知的事业”，诗人应当“从残缺粗糙的现实中提升起来，经过剪裁、变化，再赋予美和秩序。”^③在《我宁愿拥抱大理石的柱石》一诗中，作者抛弃了随风飘摇的小草，而对真诚的大理石柱石表示出崇高的敬意和赞美，“它冷冷的严峻的光辉，使我心折”，因为“它不会说谄媚的言词/也不会说虚谎的话”，“它肯定‘是’，/否定‘非’”。也正因为心目中的这份真，“我宁愿拥抱大理石的柱石”。在《为什么向我索取形象》一诗中，诗人问道：“为什么向我索取形象？/如果你有那份真/我已经镌刻在你心上；/若没有——/我耻于装饰你的衣裳”。《维纳丽沙》组曲进一步显示出，真诚乃是蓉子的自我写照。“维纳丽沙/你不是一株喧哗的树/不需用彩带装饰自己。//你静静地走着/让浮动的眼神将你遗落/因你不需在炫耀和烘托里完成/——你完成自己于无边的寂静之中。”……然而，诗人的思想感情并不局限于个人的内心世界，因为还有更多的人和事需要关心。她将自己的真诚爱心献给了全人类。《两极的爱》一诗，通过“清晨”和“黄昏”的抒写，表达了“幼吾幼以及人之幼”、“老吾老以及人之老”的永恒主题。对于幼者，“给他们满盈的阳光/给他们润泽的雨水/给他们一个温暖的春天”；对于老者，使他们拥有“白雪炉火的晚上”，“倾听他们细诉回忆的同伴”。用“伸向他们的爱的手 搀扶他们/散步在平静的落日大道上”，欣赏“那美好壮丽的晚景”。总之，“让寒冷减为最低/伤害减到最小/这人间将是天国！”。……蓉子更用自己的诗歌表达了“普世之爱”。《太空葬礼》一诗，

① 冰心：《画——诗》，《燕大季刊》第1卷第3期，1920年9月。

② 《七月的南方·后记》，转引自高歌：《千曲无声——蓉子》，余光中等：《蓉子论》第93页，北京：中国社会科学出版社1995。

③ 《这一站不到神话·自序》，《蓉子论》第141页。

美国女教师为了以个人经历引发学生对太空探索的兴趣而遭遇不幸，化成光华四溢的火光和惊天动地的悲剧。“亿万仰望的脸立刻转为哀戚”，六岁稚女“日日倚门翘首仰望”仍无法见到“妈咪的形象”。《死神打后窗走过》一诗，无名无姓的贫苦老妇被死神攫取而发出“连续无望的悲啼”，“更近上帝的若望二十三世”的辞世引起全球的震动。可以体会，在这些诗中，诗人的哀戚之情与普世之爱溢于言表。甚至诗集《童话城》也表达出这样的理想：“爱、温暖、和平、丰衣足食、化暴戾为祥和、真、善、美”是童话城的境界，它是作者心目中完美的人间天堂。正是有了生活的真和感情的善，诗艺形式的美也就体现了出来。如蓉子指出的，“我以为一首诗总得先掌握了那急于‘成形’的精神内涵，然后才能赋予这份内涵以应有的形式”，而两者又是“一枚不可以二分等的球，它圆满自足”。^①蓉子的理想就是在人世间寻觅生活中的真、善、美，讴歌人类的爱心。诗人在《三光》中唱道：何处寻见，/至真至善至美？/它们——/在婴儿甜睡的酒窝内/躲藏；/在初恋女深深的眸子里/荡漾；/在老人净洁的白发上/闪亮；/好像那天上三光，/永恒地将人间照耀。

蓉子生长在一个教会家庭，虽然幼年丧母，但仰赖父亲成功的人格教育与宗教精神的陶冶，她不但没有“流于怪癖”，反而培养出一种虔诚的个性和一颗至诚无伪的诗心。她的许多诗作是温暖的，充满希望的。《生命》一诗存在着对生活的思考、对人生的体验以及对未来的希望：生命如手摇纺纱车的轮子，/不停地旋转于日子底轮轴，/有朝这轮子不再旋转，/人们将丈量你织就的布幅。生命的本身不是虚无，而是责任。对此，我们无需悲观，而应充满信心。正如《只要我们有根》所说的，“在寒冷的冬天 恶劣的气候里/翠绿的叶子片片枯萎/正似温馨的友情——离去/我亲爱的手足 不要伤悲/纵使叶子们都落尽/最后就剩下了我们自己——那光洁的树身 仍旧/吾人拥有最真实的存在/——只要我们有根/只要我们有根/纵然没有一片叶子遮身/仍旧是一株顶天立地的树/就让我们调整那立姿/在风雨里站得更稳/坚忍地度过这凛冽寒冬/是的，只要我们有根/明春 明春来时/我们又会枝繁叶茂 宛如新生。”同样，《一朵青莲》写道，“尽管荷盖上承满了水珠 但你从不哭泣/仍旧有蓊郁的青翠 仍旧有妍婉的红焰/从澹澹的寒波 擎起。”诗人正是这样一朵“静观天宇而不事喧哗的莲”。

蓉子在《这一站不到神话·自序》中说道，“诗是一种对生活现象的探索，对生命本质的体验。一个人生命成长的过程是漫长而艰辛的，就像一部奔驰在时间轨道上的列车一样，在未抵终点前是永不会停下脚步的。”^②诗人表现的题材虽然繁富，但却离不开对生存的关怀和对人性的悲悯。这正应了她自己所说的，也许只是追踪那内心的召唤而创作吧！

然而，纯美的蓉子同样时时感受到现实社会的冲击。“现实所给予我的是人海的无休止的浪涛冲激，善美人性的沦丧，物欲的嚣张，我为此而感到窒息的痛苦与孤寂，脚下又是不停的战争，离别与流亡——这些流动的生活——感情与思想。这一份憧憬，一份抑郁及忧愤，使我不自禁的要写诗。”^③由是，蓉子对现代社会怀抱着批判与拒绝的

① 《序——我的诗观》，《蓉子论》第145页。

② 《蓉子论》第39页，北京：中国社会科学出版社1995。

③ 《青鸟集·后记》，周伟民、唐玲玲：《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第177页，北京：中国社会科学出版社1995。

态度。“我们的城不再飞花”、“室窗闭塞”、“庙堂破碎”、“黑猫的五月”、“白日在骚动”、“裂帛样的市街”等等出现在蓉子的笔端。“啊！在世界各处/机械文明的霸业总是不止息地扩张/且一步一趋地直逼田园的心脏/——人类已无处逃避”（《盐灶下》（1985））。面对着一个迥然不同于神圣人生的世俗人生，蓉子发出了自己的声音。她忠实于生活，忠实于艺术和自身。

蓉子的文学世界永远流露着真挚的感情，永远保持着谦逊的品格，呈现出真善美的理想境界。蓉子指出，“诗人不应该自视甚高地把‘诗人’当成什么了不起的‘行业’，诗人必须首先做成了‘人’，然后才能作‘诗人’。一个诗人既非‘超人’，也非‘神仙族类’，只有当他从事创作的时候才是‘诗人’”，而且，要作诗人，首先必须“有一颗超越利害、计算、虚伪、诡诈、世俗的纯粹的心”，“一个真正的诗人虽不一定是道德家，却自然地会符合正义感和良知的”。^①基督教文化带给蓉子的正是这样一种良知。

三

基督教文化的宗教意识不仅影响到蓉子创作的思想情感，也形成了蓉子创作的特殊格调。蓉子的文学世界，不仅充满着对人类世界的一颗爱心，而且具有一种浓郁的音乐感。这与诗人从童年时期就受到的宗教音乐的影响是分不开的。她对宗教音乐的特殊感情，已经成为她的信仰的组成部分。希伯来民族的诗歌，为蓉子的创作提供了丰富的营养。她曾坦言，“我开始摸索诗的道路与门径，记得童年最先接触的诗歌，不是古诗，不是律绝；至于歌德、雪莱、拜伦的诗也都是后来的事了！而是很自然的接触到的古希伯来民族的诗歌：那些庄严的颂歌，那些迎接勇士归来的凯歌，那些静默的祈祷如大卫王的诗篇，那些歌颂神圣爱情的如雅歌。它们没有严整的句法，却有真挚的情感，活泼的旋律，我虽未有心去模仿，它们却多少影响了我。因此我觉得一首诗除了必须有内容有意境外，也该带着音乐的气息，这种音乐的气息与其是刻板的人工律韵，毋宁是自然的生命的跃动。”^②蓉子在宗教的爱的哲学感召下成长，在宗教音乐的氛围中获得诗的灵感和韵律。蓉子作品的静穆气氛，仿佛将我们带进了庄严肃穆的教堂。请看名篇《伞》：鸟翅初扑/幅幅相连 以蝙蝠弧形的双翼/连成一个无懈可击的圆//一把绿色小伞是一顶荷盖/红色朝曦 黑色晚云/各种颜色的伞是载花的树/而且能够行走//一柄顶天/顶着艳阳 顶着雨/顶着单纯儿歌的透明音符/自在自适的小小世界//一伞在握 开阖自如/阖则为竿为杖 开则为花为亭/亭中藏一个宁静的我。蓉子自小受到基督教家庭的影响，不喜轰轰烈烈而偏爱闲适宁静，欣赏“单纯儿歌的透明音符”，希望世界像“绿色小伞”那样充满希望，富有诗情画意乐感。全诗呈现出安适、温婉、静美的品格，实际这也是蓉子作品整个风格的一种体现。

蓉子在诗集《七月的南方·后记》中说：“有时为了表达某一心绪的动荡，我心中有时会响起一种应和的旋律，由这旋律发展下去就成了诗。有时我因为一首诗的韵性找不到了，我就停止了它的创作。我的诗必须有我的感觉和旋律。”^③她的诗是和音乐分不

① 周伟民、唐玲玲：《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第179页。

② 《青鸟集·后记》，周伟民、唐玲玲：《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第172页。

③ 《蓉子论》第113页，北京：中国社会科学出版社1995。

开的。这种风格在中国当代诗人中是不多见的，究其源，则是基督教文化的熏陶。

基督教文化所传达的对于理想天国的虔诚和信仰，给了蓉子博爱的诗心，也造就了她的诗的高雅情调。《一朵青莲》就是诗人的自我写照。“可观赏的是本体/可传颂的是芬美 一朵青莲/有一种月色的朦胧 有一种星沉荷池的古典/越过这儿那儿的潮湿和泥泞而如此馨美！”“倘把尘俗带进天国，未免污蔑了缪斯光洁的裙衣”，这是蓉子《哀天鹅》中的句子。在蓉子的观念中，诗是高雅和真诚的“一朵青莲”。在《七月的南方·后记》中，她也表明了自己对艺术的诚恳态度：“……我宁愿更多地显露出自己的面貌，这必须先有灵魂的实质为后盾……生命不尽是浮面的光与影，而是深刻如雕刻家的刀锋对准灵魂的方向，毕竟此刻我们的创作是较前格外艰辛了，我们所欲克服的是这样多——我们要克服告白式的情感表现，未冷凝的创作冲动，也要克服现代人过分紧张忙碌的生活所加诸我们的种种限制与不利于诗的因素……当现代将我推入一紊乱不安与破碎的世界里，一种属于精神存在的状态——为要由紊乱恢复秩序，由不安回归宁静与由破碎回到完整的渴念，遂再引动我去与永恒宁静的大自然发生联系……”^①可以看出，蓉子的诗心是和谐、宁静的。即使是批判现代文明的《碎镜》、《乱梦》、《都市组曲》、《梦的荒原》等诗，也显示出蓉子对安定的内在生命的渴求与神往。不仅如此，《圣经》中随处可见的重叠句法的影响，也激发蓉子推出了一种简短、朴素、略带歌谣风的小诗。比如《为寻找一颗星》——跑遍了荒凉的旷野，/为寻找一颗星。/为寻找一颗星，/跑遍了荒凉的旷野。/找不到那颗星，/找不到那颗星，/痴痴地坐着在河岸边，/看青萤绕膝飞，/看青萤绕膝飞，/痴痴地坐着在河岸边。应当说，这都形成了蓉子独具的特色。

对于蓉子的诗风，高歌在《千曲无声——蓉子》一文中有一个总结：“她的晶莹剔透的诗风、虔诚智慧的语句、朴素的形式，真挚的情感，精致的结构，为人们铺展了一路轻歌低吟的青春、咏叹，与理想的追寻。”^②成长于基督教家庭的蓉子，有一颗温柔的爱心，她的诗具有一种神圣的安慰力量。这在纷争迭出的中国诗坛也是独特的。用里尔克的一句诗评价蓉子是恰当的——“像蜜蜂酿蜜一般，从万象中采 最甜美的质料，来建筑我们的神吧！”

四

探讨蓉子的文学世界，不能忽视她的艺术理想与宗教思想的联系。丹纳曾有言，无论在什么时代和什么国家，养成思想感情的不外乎两种教育：宗教教育和世俗教育。蓉子受到的影响主要是前者。她的具象、她的爱心、她的诗风所具有的艺术魅力，都蕴含着她的虔诚的基督宗教信仰和基督教文化精神。

关于宗教和艺术的关系，蓉子曾作过充分阐释。她肯认宗教与艺术的相辅相成性：“就宗教和艺术的本质上来说：宗教家追求的是善，而艺术家追求的是美。然而‘艺术’和‘宗教’却是最好的芳邻，相互间常常产生很大的影响力。”^③她指出宗教与艺术都是情感的产物，两者的互通是自然的心理现象：“我们都知道，情感在艺术和诗中

① 《蓉子论》第 235 页。

② 《蓉子论》第 90 页，北京：中国社会科学出版社 1995。

③ 周伟民、唐玲玲：《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第 188 页，北京：中国社会科学出版社 1995。

均占有重要的地位；但那不是一般生活中粗杂的情感：乃是经过转化和提升了的感情。而宗教信仰，每每在无形中提升吾人的性灵，使人拥有一份高洁的情操，令诗有更美好的内涵和境界。”^①

基督教文化的博爱思想又使得蓉子超越了狭隘的个人圈子而进入到宽广的社会生活。她坦言，“一个诗人在最初写诗的时候，多半是从自我的感情出发；然而随着时间的过去，年龄渐长，就不能老写他一己的世界和个人的梦，使终究能超越个人生命的领域而与人类与万物相感通，宗教家的博爱情怀，在此正是一种无形的推动力，当诗人具有这种宗教情怀的时候，她/他的诗才不至于囿于极端的、狭隘的个人主义。”^②继而，蓉子阐述了自己对艾略特诗观的重新理解以及自己的思想变化。“以前我不能完全了解T·S·艾略特所谓：诗是‘情绪的逃避’，‘个性的泯灭’的真谛，现在，我开始有所体悟，因为在宗教里正有这种涵容！真的，人算什么？一个孤独脆弱的个体算什么？人是血肉之躯，无论怎样健壮勇猛，智力超群，甚至武功高强，还是有其极限。在廿世纪崇尚理性、知性的今天，个人英雄主义的时期早就过去了，诗人们更不必自我陶醉——陶醉在极端自我主义的梦幻中，那还是幼稚的浪漫主义的行径。一个在不断成长成熟的过程中，必定会逐渐放弃对自我的绝对关注，而愈来愈多地关怀周遭的人与事物。记不得那一位作家说过这样的话：‘如果我不能爱他人，我也就无法爱自己。’我十分欣赏艾略特在《传统和个人才能》中所说的那句话，那就是‘当诗人面临某种比自己更有价值的东西时，他必然会不断地献出自己’，我想这就是把有限的小我融化在大我中的意思。”^③在蓉子的思想观念中，宗教、艺术与生活是和谐统一的。

然而，蓉子所谓的以有限的小我融化于大我的观念，并非泯灭、消失自己的个性，而是恰恰相反。“一个具有宗教信仰的人从事艺术工作的话，他应该记得把信仰先融化在生活中，而不是直接说明他的信仰或观念。”^④同时，必须具有自己独特的艺术内涵与格调，在《蓉子诗钞·序》中，她说：“身为一个创造者，或从不感到他/她必须完全依照一种流派，服膺一种主义去创作；而且文学上或艺术上的任何流派或主义每系针对前一个流派的反动，因而也往往有‘矫枉过正’的弊端。倘若创作者自囿于一种狭隘的主义去创作，则势必至于在接受了其利之外也接受了其弊！与其那样，还是让我们服膺个人心灵的引导去创造吧！那才是真正能表现‘自我’而不流于模仿、虚拟或集体性的时式。”^⑤蓉子在创作中，以个人的风格传达个人的情感与体验，“小我”与“大我”是和谐统一的。

宗教与艺术有着统一的关系，它们“具有相同的渊源、相同的题材和相同的内在体验。宗教与艺术两者在其被有意识地视为人类的不同兴趣之前，不外是一个事物或同一回事。世界级艺术珍品不乏以宗教为主要题材的。宗教信仰的体验与美的体验在一定程度上具有同一性。”^⑥蓉子的文学世界传达出的正是宗教与艺术的关系，而且体现着相互

① 同上。

② 周伟民、唐玲玲：《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第189页。

③ 周伟民、唐玲玲：《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第189—190页，北京：中国社会科学出版社1995。

④ 《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第190页。

⑤ 《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》第194—195页。

⑥ [美]保罗·韦斯、冯·沃格特：《宗教与艺术》第86页，成都：四川人民出版社1999。

联系的几个重要方面的内容：“(1) 宗教与艺术双方都具有独立性，它们以各自独特的方式满足人类要求完善的基本需要。与此同时，双方又在某种程度上相互渗透，由此派生出(2) 圣礼作品，即为宗教服务的艺术，和(3) 世俗化的宗教，即作为艺术组成部分的宗教。宗教和艺术双方还可以互补，以达到完美的境界，(4) 被圣化的艺术就是由宗教加以完善的艺术，而(5) 礼拜仪式的艺术则是由艺术加以完善的宗教。最后，我们还有(6) 礼仪宗教，即由艺术修饰的宗教，以及(7) 宗教艺术，即由宗教修饰的艺术。”^①

蓉子的文学世界深深地打上了基督教文化的烙印，她自己也恪守着基督教精神的信仰情怀和博爱宗旨。在当代中国作家行列里，蓉子是有独特性的。对于上帝、人类、艺术与诗，乃至周围的生活，蓉子怀着诚挚、谦和的态度；她自己的创作则流露着真实的诗思、自然的情绪、宗教的精神。也正由于自身作品包蕴的真情、挚爱与信赖和慰藉，蓉子也就获得了存在的持久性。蓉子与基督教文化的关系，深切体现出“信与爱的情感追求”。^②

第二节 张晓风：诗性与神性的对话

张晓风是一位虔诚的基督信徒，其充满诗性与神性的文字在当代中国文学中具有代表性。她一九四一年出生于浙江金华，八岁随父母迁台，毕业于台湾东吴大学中文系，现为东吴大学和阳明医学院教授。张晓风是台湾著名的散文家、戏剧家、小说家。尤以散文享誉海内外，早在一九七七年就被台湾评论界推为“当代十大散文家之一”。出版有散文集《地毯的那一端》(1966)、《给你，莹莹》(1968)、《愁乡石》(1971)、《步下红毯之后》(1979)、《你还没有爱过》(1981)、《再生缘》(1982)、《我在》(1984)、《从你美丽的流域》(1988)、《玉想》(1990)、《我知道你是谁》(1994)、《你的侧影好美》(1997)等。这里，就以张晓风的散文为考察对象，看她的文本是如何实现了“诗性与神性的对话”。同时，尽可能地探索中国文学与基督教文化的深层联系，进而作出有效的价值判断。

张晓风谈及对她影响最大的书，是《圣经》和《论语》，还进一步指出，“如果有人分析‘我’，其实也只有两种东西：一个是‘中国’，一个是‘基督教’。”^③在她的心底和笔端，“中国”与“基督”是和谐存在而不是矛盾对立的。她虔诚地信仰基督，由对中国的热爱到对人类的深爱，进而升华到对自然万物的“诗化”与“神化”，对一切存在怀抱一种祈祷和感恩的态度，她倾心关注的是“我在”。张晓风极为看重“解释”，她的散文是“诗性解释学”，又是“神性解释学”。

张晓风信仰基督，肯定有信仰的人生，充满对生命存在的沉思。她深深意识到“生

① [美]保罗·韦斯·冯·沃格特：《宗教与艺术》第5页。

② 本节涉及的文本还参考了《蓉子诗选》和《蓉子散文选》，北京：中国社会科学出版社1995。

③ 转引自杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》第241页，上海：上海教育出版社1998。

命是一项随时可以中止的契约”，深知一切皆会稍纵即逝，所以“那些秉烛夜游的人，那些皓首穷经的人，那些餐霞饮露以修道的人，其基本背景恐怕皆是由于感知生命的大悲凉与大枪痛吧！”^①。个体生命是那样的无常，甚至来不及真正地去把握，在历史长河中更是微不足道。基督教文化的谦卑精神自然影响到张晓风对人生价值的认识。《新约》中的先知约翰曾一见耶稣便屈身降志说：“我仅仅是以水为你们施洗礼的，他却以灵为你们施洗礼，我之于他，只能算一声开道的吆喝声！”先知尚且如此，何况人呢？“如果此生还有未了的愿望，那便是不断遇到更令人心折的人，不断探得更勾魂摄魄荡荡可吞人的美景，好让我更彻底地败溃，更从心底承认自己的卑微和渺小。”^②人的渺小是事实，并不否认人存在的价值，相反倒是真正的人所必须意识到的。“真英雄何所遇？他遇到的是全身的伤痕，是孤单的长途，以及愈来愈真切的渺小感。”^③在无限的上帝面前，人的确是渺小的、卑微的。即便“真英雄”，也依然是一个“可怜巴巴”的人而已。实际上，这正是基督教文化所奉行的人的谦卑的精神品格。

认识到个体存在的有限与渺小，耶稣基督卑微而又伟大的精神便更为醒目。在长诗《我是一棵树》中，张晓风深情叙写耶稣苦难的一生，真诚歌颂他对世人的拯救与他的存在价值：“他的名字叫耶稣/他要将自己的百姓从罪恶里救出来/他是天神本体的形象/是众光之上的真光/他的出生只为着死/我们太脆弱不能到他那里去/他乃毅然地道成肉身/到我们这里来/他到自己的地方来/自己的人却不接纳他/他的历程是从一具马槽开始/等着他的是山间的饥饿/井畔的渴/不眠的长夜/海上的浪/狐狸有洞，飞鸟有巢，人子却没有枕枕头的/地方/等着他的是误解/是门徒卑鄙的出卖/是戏辱，是口水/是钉痕，是十字架，是/三十三岁一个青春躯体的死——/然后是坟墓/然后是一个复活的完成……”^④。像“道成肉身”这样的细致精到的形象描述，充分体现作者对基督的信仰与崇敬已经深入精神内里。相对而言，人永远不会达到神这样的高度，但人却应该尽可能地趋近于这一高度。在散文《因为青春是这样好》中，张晓风对耶稣基督的救赎精神作了进一步的礼赞：“很多诗人将青春吟诵给我们听，但只有神的儿子耶稣基督将青春的生命运行给我们看，并且让我们可以追踪他的轨迹。哲学家推给我们冰冷的课本，耶稣却递给我们温暖的十字架。他为涸死的动脉输血，他使不再激扬的生命重新澎湃。他使山水成为山水，人物成为人物，他使青春成为充分的有价值的青春”。^⑤耶稣基督将青春的生命运行给人类，以一种无以替代的自我牺牲精神，成为人类救赎的永恒的象征性存在。这是最高级的层次。耶稣基督在作者心目中同时具有了全新的形象，这也可以说是基督教文化与中国文化相遇的一个体现吧。

“耶稣受洗约旦河，待他自河中走上河岸，天地为之动容。经典上记录那一刹那谓‘当时圣灵降其身，恍若鸽子’。”^⑥张晓风笔下的耶稣基督是神圣的、令人无限敬仰的。同时又是平凡的、与人接近并令人喜爱的：“《新约》中的耶稣，其最动人处便在破体而

① 《待理》，《张晓风散文》第166页，杭州：浙江文艺出版社1999。

② 《矛盾篇（之二）》，《张晓风散文》第204—205页。

③ 《高处何所有》，张晓风：《常常，我想起那座山》第108页，天津：百花文艺出版社1997。

④ 转引自杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》第242页。

⑤ 转引自杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》第243页。

⑥ 《我的幽光实验》，《常常，我想起那座山》第221页，天津：百花文艺出版社1997。

出舍入尘寰而为人身，仿佛一位父亲俯身于沙堆里，满面黑污地去和小儿女办家家酒。”^①正如詹姆士·里德所说，“耶稣就是这样总是力图把家带到人们中间，即人们都渴望慈父的爱，并用这样的一位慈父对儿女的关怀来解释上帝”。^②这样的救主自然成为人类最好的朋友，也成为人类的向往。“得到这样的肉身，是所有的动物、植物、矿物仰首以待的，天上神明俯身以就的，得到这样清亮飒爽如黎明新拭的肉身，怎能不大喜若狂呢？”^③上帝的“道成肉身”给人类带来了获救的可能与无限的希望，令作者庄严地体会到生命的存在状态。“在生命高潮的波峰，享受它。在生命低潮的波谷，忍受它。享受生命，使我感到自己的幸运，忍受生命，使我了解自己的韧度，两者皆令我喜悦不尽。”^④这是耶稣基督的启示，也是对生命的正视与珍惜。

在《初心》中，张晓风谈到《尔雅》的第一句话时曾表现出“愕然”和“敬畏”。“初、哉、首、基、肇、祖、元、胎……始也”，这句话令张晓风联想到中国文化的起始和基调。无独有偶。《圣经》也是这样开头的：起初，上帝创造天地。其间，似乎有着原初精神上的内在关联。“真是简明又壮阔的大笔，无一语修饰形容，却是元气淋漓，如洪钟之声，震耳贯心，令人读着读着竟有坐不住的感觉，所谓壮志陡生，有天下之志，就是这种心情吧！寥寥数字，天工已竟，令人相见日之初生，海之初浪，高山始突，峡谷乍降以及大地寂然等待小草涌腾出土的刹那！”^⑤华夏文化和基督文化各自的民族性与地域性以及二者的隔阂与相遇，长期以来成为文化界讨论不休的问题和事件。张晓风则一定程度上超越了二者时空上的差异，实现了超时空的暗合。在另一篇悼念亡友的散文《想你的时候》中，张晓风则让中国大陆基督徒（着重号为笔者所加）流传的一首诗感动得泪下。其中一段是这样说的：天上虽有无比荣耀的冠冕/但无十字架可以顺从/它为我们所受一切的碾磨/在地，才能与它沟通/进入“安息”就再寻不到“渡境”/再无机会为它受苦/再也不能为它经过何试炼/再为它舍弃何幸福……^⑥我们知道，“十字架”是基督教文化的象征符号和信仰标志。“十字架展现着一种时空纵横、对立统一、两极相通的信仰图景。它的一端预示着上帝永恒、无限、绝对、完善等终极意义，其另一端则反映出人世历史之相对存在和有限作为。而基督在十字架上受难使这本不可逾越的两极得以相通，因为基督既意味着永恒对历史的昭示，又代表着人性之完美典范。这样，十字架上的真理即指信奉基督就是超越自我，追寻永恒，使人生在十字架之意义上达到完成和完善”。^⑦很明显，这里描述的正是作者心绪的表达，同时，大陆与台湾、“中国”与“基督”也在张晓风这里获得了深层的遇合。实际上，这些又加强了我们的谈论“张晓风与基督教文化”这一命题的前提与可能。

① 《矛盾篇（之三）》，《张晓风散文》第206页。

② [英]詹姆士·里德：《基督的人生观》第20页，北京三联书店1998。

③ 《矛盾篇（之三）》，《张晓风散文》第207页。

④ 《矛盾篇（之三）》，《张晓风散文》第208页。

⑤ 《张晓风散文》第316—317页。

⑥ 《常常，我想起那座山》第91页。

⑦ 杜凤英：《话说十字架》，载《中国宗教》（京）2002年第3期。

二

众所周知，“博爱”是基督教文化精神的精义之所在。明显渗透于张晓风散文中的也正是一种博爱的思想，其间包括爱中国，爱人类，爱自然。或许，爱祖国、爱人类、爱自然是人尤其是作家的普遍的本性使然，但张晓风笔下流露的“爱”却明显印上了基督教文化精神的神性色彩，已经有别于一般作家笔下的一般的爱。

自幼迁居台湾的张晓风，对故乡有着魂牵梦萦的感情，作品中时时处处流露着浓浓的乡思乡愁。“那些住在自己国土上的人就不背井离乡了吗？像塑胶花一样繁艳夸张，毫不惭愧地成为无所不在的装饰品，却从来不知在故土上扎根布须的人到底有多少呢？”^①，这成为被作品中那故事擦伤最痛的一点。当在异国他乡遇到兜售莲蓬的小孩子时，她不禁叹道：“小孩子啊，卖莲蓬是可以的，可不要把属于玄武湖的乡愁一起卖给我啊！”^②。无尽的乡思乡愁激起了对中国的无限热爱。在张晓风笔下，“中国”是诗骚楚辞、唐诗宋词，是孔子漫步、庄子化蝶，是取法自然的思维方式，是物我为一的和谐境界。她的“中国”亦是有着独特的语言文字的中国，在《色识》中她说：“世界之大，何处无色，何时无色，岂有一个民族会不懂颜色？但能待颜色如情人，相知相契之余且不嫌麻烦地想出那么多出人意表的字眼来形容描绘它，舍中文外，恐怕不容易再找到第二种语言了吧？”^③。她的“中国”又是汉民族的中国，是文化的中国。而且，她说：“我在一切今人古人和孩子以及万物中看到我自己，我的前身”^④。同时，对于学生们，她的理想便是“我渴望能教你们如何做一个人——以及如何做一个中国人”^⑤。“中国人”的潜在意识，使张晓风对“中国”怀抱着如此的深爱：“有一个名字不容任何人诬蔑，有一个话题绝不容别人占上风，有一份旧爱不准他人来置喙。总之，只要听到别人的话锋似乎要触及我的中国了，我会一面谦卑地微笑，一面拔剑以待，只要有一言伤及它，我会立刻挥剑求胜，即使为剑刃所伤亦在所不惜”。^⑥正因如此深厚的感情，张晓风为中国进行虔诚的祈祷。在《祷词》^⑦一文中，她写道：“主啊，我求你，赐福保守中国，如同保护你眼中的瞳仁。除了中国，我什么都不是；除了中国，我耻于有第二个爱。我感谢你，因为你给了我爱的能力。我爱中国，包括中国的苦难。我爱时间的中国，空间的中国，微黄的线装书中的中国，夜夜魂梦的中国，少棒场上一片旗海内的中国，以及更深时祷词里的中国。……我的主，求你允许我的耳得以重闻东北原始森林的松涛，求你允许我的眼得以瞻仰穆如帝王的五岳，求你允许我的双掌得以亲吻河套平原微润的土膏，求你允许我的肌肤得沐苏堤二月的柳风。求你允许我们生则撑起五湖三江之上的湛湛蓝天，死则葬于白杨环生的安恬的祖茔。我的主，在我对中国的每一份爱里，求你为我加上责任。我将引这份爱中的痛苦为甜蜜，我愿以这份爱里的沉重为轻省。”她自

① 《眼神四则》，《张晓风散文》第 221 页。

② 《地勺》，《张晓风散文》第 292 页。

③ 《张晓风散文》第 340 页。

④ 《前身》，《常常，我想起那座山》第 62 页。

⑤ 《念你们的名字》，《张晓风散文》第 125 页。

⑥ 《矛盾篇（之二）》，《张晓风散文》第 203 页。

⑦ 转引自杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》第 245 页。

然地把“爱中国”与“爱上帝”联系在一起，把中国传统文化与基督教文化并列，以汉语方式言说基督思想，获得了圆满超越。对众多宗教学者乃至思想文化界费力探讨而不休的问题，在张晓风的文学世界中取得了实质性进展。

除了对中国的爱，张晓风散文中呈现出普遍的人类之爱。耶稣基督为拯救世人而被钉十字架，他的受难是与爱同在的。对此，张晓风有着理性和情感上的体验与认同。在《初绽的诗篇》中，借助孩子的出生，她深深感到“十字架并不可怕，骷髅并不可怕，荆棘冠冕并不可怕，孤寂并不可怕——如果有对象可以爱，如果有生命可为之奉献，如果有理想可前去流血”。^①上帝正是为了爱所有的世人而奉献出自己儿子的生命。所以我们的爱亦应该是普遍的，“爱所有的脸——可爱的以及不可爱的，圣洁的以及有罪的，欢愉的以及悲哀的，直爱到生命的末端”^②，“若我有所祈求，若我有所渴望，那便是愿你容许我更多地爱你，并容许我向你支取更多的爱”^③。经典上说：“我是上帝的殿堂。”在张晓风看来，“天神如果有居所，那居所必是人心，而不是泥瓦土砖雕梁画栋间的所谓圣殿”^④，“事实上，世间果有神灵，神灵果愿容身于一座神圣的殿堂，则那座殿堂如果不坐落于你我的此身此体，还会是哪里呢？”^⑤。是的，爱就在人身，爱就在人心。在《母亲的羽衣》中，她把母亲的爱比喻为一块平凡不起眼的、柔顺地接纳了无数尖锐的割伤却默无一语的砧板^⑥。在《情怀》中，她更为救助一只被捕捉的鹰而奔走呼告。她仿佛听见“有一种召唤，一种几乎是命定的无可抗拒的召唤，那声音柔和而沉实，那声音无言无语，却又清晰如晤面，那声音说：‘为那不能自述的受苦者说话吧！为那不能自申的受屈者表达吧！’”^⑦。她爱的不只是一只鸟，而是全部生命。这是心的声音，这是爱的声音，这是神的声音。

在《另一张考卷》中，张晓风表达了对学生们的真切爱心，她说道：“如果我能给别人一点光，一点温暖，我为什么我要吝啬呢？我多么希望我所能给予学生的，不仅是错字的纠正，不仅是句法的调动，不仅是文采的润饰，而是爱的连系。”^⑧在《念你们的名字》中，她深情赞颂医学院的学生，呼唤并爱着他们的名字。“我常惊讶，为什么世人不能虔诚地细味另一个人的名字？为什么我们不懂得恭敬地省察自己的名字？每一个名字，无论雅俗，都自有它的哲学和爱心。如果我们能用细腻的领悟力去叫别人的名字，我们便能学会更多的互敬互爱，这世界也可以因此而更美好。”^⑨在张晓风的心目中，每一个名字都是一个生命，都需要爱。同时，她又由衷地与他们共勉：“孩子们，这世界上不缺乏专家，不缺乏权威，缺乏的是一个‘人’，一个肯把自己给出去的人，当你们帮助别人时，请记得医药是有时而穷的，唯有不竭的爱能照亮一个受苦的灵魂”^⑩。她

① 《张晓风散文》第 102 页。

② 《张晓风散文》第 105 页。

③ 《张晓风散文》第 108 页。

④ 《衣履篇》，《张晓风散文》第 132 页。

⑤ 《人体中的繁星和穹苍》，《张晓风散文》第 214 页。

⑥ 《张晓风散文》第 140 页。

⑦ 《张晓风散文》第 162 页。

⑧ 转引自杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》第 247 页。

⑨ 《张晓风散文》第 126 页。

⑩ 《张晓风散文》第 128 页。

倡导并践行的正是这样一种全心全意的爱，爱每一个人。在《劫后》中，这种爱更升华到一个新高度。面对死者与生者，一刹那，他们都成了“我”的弟兄。“我与那些素未谋面的受难者同受苦难，我与那些饥寒的人一同饥寒。……我第一次感到他们的眼泪在我的眼眶中流转，我第一次感到他们的悲哀在我的血管中翻腾。”^①耶稣基督被钉十字架，道成肉身，就是与人类成为兄弟，与世人同受苦难。

爱还是理解和宽恕。在《霜橘》中，张晓风娓娓道来，劝慰友人如何对待所谓的“误会欺诈和谰言”。“只要是人，没有一位不曾被恶言中伤过的——即便是神，也不能免于诟骂。记得那个古老的故事吗？在伊甸园里蛇怎样向夏娃进攻呢？他毁谤上帝——他成功了，错误的历史便以此为起点而写下去。”进一步，她以先圣的遭遇来劝慰友人：“苏格拉底被认为是蛊惑青年的罪人，终于在群众面前饮鸩而死，有谁知道他寻求真理的诚实？孔子被误会为求官的政客，甚至隐士们也用暧昧的话讽劝他，有谁了解他‘知其不可而为之’的热忱？耶稣被人控告为煽惑群众的暴动者，被高挂在两个强盗中间钉死，有谁体会他舍生救人的苦心？人类史上充满荒谬的例子。人们永远虐待着伟大的先知先见，等到他们尸骨成灰的时候，人们的子孙才开始推崇他，为他修建美丽的坟墓。玖，所以每当有人讥消我，有意无意地用言语伤害我，我总是沉静下来，心里充满神圣而肃穆的感觉。玖，当我身受先圣们痛苦的一部分，当我戴上这顶曾经刺伤过他们的荆棘冠，我就觉得更接近他们、更像他们、更分沾了他们的荣耀”。^②在基督教文化看来，人是生而有罪的，人性是有其局限性和弱点的。“如果我们真能了解一点人生，多去揣测一点人性，我们就知道，我们没有资格不被批评。既然比我们伟大、比我们圣洁的人都曾受人误会、被人毁谤，我们又凭什么希望能幸免？”退一步讲，“如果我们不过分自高，我们将会发现我们并不如自己所想象的那么完善、那么无可攻击”。因此，“你又怎能厚非他们呢？他们连自己做了什么也不晓得呢！”实际上，这正是耶稣临死时所说的话。所以，重要的是宽恕。“原谅别人总是对的。饶恕是光，在肯饶恕的地方就有光明和欢愉。在黑茫茫的旷野中，饶恕如灯——先将自己的小屋照得通亮，然后又及于他人。”“我们生存在世，自有我们独立的意义，我们做我们认为合宜的事，我们想我们认为正确的思想，我们只对上帝负责。”这样，我们就能过好每一天，就能感谢每一个日子，“对我们来说没有一件事是不好的，没有一件事的发生是不值得快乐的”。^③即使我们仍然容易受伤，“我们仍然对人抱着孩子式的信任，仍然固执地期望着良善”。^④耶稣正是怀抱着这样一种受伤的爱，成为我们的基督。爱不是荣耀，而是受伤，因为“神圣的事业总是痛苦的，但是，也唯有这种痛苦能把深度给予我们”^⑤。“人生世上，一颗心从擦伤、灼伤、冻伤、撞伤、压伤、扭伤，乃至到内伤，哪能一点伤害都不受呢？如果关怀和爱就必须包括受伤，那么就不要再完整，只要撕裂，基督不同于世人的，岂不正在那双钉痕宛在的受伤手掌吗？”^⑥这是爱的辩证法，是耶稣基督用自己的牺牲教给世人的。

① 《张晓风散文》第123页。

② 《常常，我想起那座山》第28页。

③ 《常常，我想起那座山》第29—31页。

④ 《我有》，《常常，我想起那座山》第152页。

⑤ 《林木篇》，《张晓风散文》第32页。

⑥ 《只因为年轻啊》，《常常，我想起那座山》第79页。

由对中国的爱、对人世的爱，张晓风的散文世界更上升到了对自然的爱。在她笔下，自然是充满生命力和神圣性的存在。在《秋天·秋天》中，作者怀着“全部的虔诚与敬畏”爱秋天^①；在《雨天的书》中，对雨亦充满“虔诚的敬畏”^②；《地篇》则对大地作了淋漓尽致的礼赞^③；《一钵金》中，面对自然，胸中鼓荡着“神圣的余响”，“肃立良久，感到一种宗教的庄穆”^④；在《常常，我想起那座山》中，每一种生物都尊严地活着，连没有生命的也和谐地存在着。即使那夜的桂花对我而言也是一场神秘经验，“有如一个信徒和神明之间的神秘经验，……有一种花，你没有看见，却笃信它存在。有一种声音，你没有听见，却自知你了解”^⑤。作者心底，自然与“我”已经融为一体，我们亦应当感谢自然。“不是天地需要我们去为之立心，而是由于天地的仁慈，她俯身将我们抱起，而且刚刚好放在心坎的那个位置上。山水是花，天地是更大的花，我们遂挺然成花蕊。”^⑥在《画晴》中，对着雨过天晴的自然，作者进入了物我两忘之境界：“我起来，走下台阶，独自微笑着、欢喜着。四下一个人也没有，我就觉得自己也没有了。天地间只有一团喜悦、一腔温柔、一片勃勃然的生气，我走向田畦，就以为自己是一株恬然的菜花。我举袂迎风，就觉得自己是一缕宛转的气流，我抬头望天，却又把自己误为明灿的阳光。我的心从来没有这样宽广过，恍惚中忆起一节经文：‘上帝叫日头照好人，也照歹人。’我第一次那样深切地体会到造物的深心。我就忽然热爱起一切有生命和无生命的东西来了。我那样渴切地想对每一个人说声早安。”^⑦人与神奇的大自然实现了和谐的交流与沟通，这是“造物的深心”。

自然的神奇和对自然的爱，使张晓风意识到这是上帝给予人类的恩赐。《归去》中，刹那间亿万片翠叶都翻作复杂的琴键，仿佛“造物的手指在高低音的键盘间迅速地移动”。“山谷的共鸣箱将音乐翕和着，那样郁勃而又神圣，让人想到中古世纪教堂中的大风琴。”“我”带着“敬畏和惊叹”面对山色，惊异得几乎不能自信。“天父啊！”我说，“你把颜色调制得多么神奇啊！世上的舞台灯光从来没有控制得这么自如的。”^⑧《到山中去》一文，作者甚至想到：“人真该到田园中去，因为我们的老祖宗原是从那里被放逐的！”“我真不信有人从大自然中归来，而仍然不信上帝的存在”。从自然中归来的张晓风，更加坚定了对上帝的信仰：“父啊，叫我知道，你充满万有。叫我知道，你在山中，你在水中，你在风中，你在云中。叫我的心在每一角落向你下拜。当我年轻的时候，教我探索你的美。当我年老的时候，教我咀嚼你的美。终我一生，叫我常常举目望山，好让我在困厄之中，时时支取到从你而来的力量”^⑨。她在自然中体悟生命，倾听圣言，自然与神性富有生命感地融合在一起。

张晓风深受基督教文化影响，她笔下的“中国”、生命与自然都具有浓郁的神性色

① 《张晓风散文》第28页。

② 《张晓风散文》第21页。

③ 《张晓风散文》第265页。

④ 《常常，我想起那座山》第159—160页。

⑤ 《张晓风散文》第58页。

⑥ 《张晓风散文》第69页。

⑦ 《张晓风散文》第3页。

⑧ 《常常，我想起那座山》第35—36页。

⑨ 《张晓风自选集》第9页，北京三联书店2000。

彩。她以基督教文化的“博爱”之心面对大千世界的芸芸众生，以自己的诗性之笔实现了他们与神性的相融。张晓风的散文世界，一定程度上达成了华夏文化与基督文化的相遇和对话。这已经超出了单纯文学的范畴，而具有了文化的深远意义。

三

朱维之先生在其名著《基督教与文学》中说道，“宗教底生命在于祈祷，那一天祈祷停止，就算那一天宗教幻灭。反之，祈祷增加虔诚时，就是宗教心活跃时。基督教的崇拜中心也在于祈祷……”。^①对于“基督教的崇拜中心”——祈祷，受基督教文化影响的张晓风，其散文世界有着鲜明而自觉的表达。与“祈祷”须臾不可分的便是“感恩”，“基督教祈祷底第一件要紧事，就是要预备赞叹感谢的心。倘使对上帝没有渴慕仰望之情，怎会发出虔敬的祷词呢？”^②。与“祈祷”同步，张晓风的散文世界同样充满着“感恩”之情。她以祈祷和感恩向上帝剖白心迹，表达神性，迎接神明。把自身和他人的整体生命展示给上帝，让上帝作主，在神的怀抱中生活。

当有人问犹太宗教哲学家马丁·布伯“究竟为什么信仰上帝”时，他答道：“假如这是一位人们可以谈论的上帝，我是不会信仰他的。然而，这是人们可以与之谈话的上帝，所以我信仰他。”^③祈祷正是“与上帝对话”的行为。上帝是万有、万能、万全、永恒的存在，人则是一个局限性存在。在张晓风看来，无论人的力量是多么强大，“上帝总还要留一两招是你没办法的！”^④，“与时间角力，和永恒徒手肉搏，算来都注定要伤痕累累的”^⑤。于是，人反观自身，祈求上帝。在《画晴》中，作者省察自己的浮躁和浅薄就像“夏日之日”，使人厌恶、回避，同时祈祷自己给人光明而不刺眼、暖热而不灼人的“冬日之日”。“什么时候我才能那样含蓄，那样温柔敦厚而又那样深沉呢？‘如果你要我成为光，求你叫我成为这样的光。’我不禁用全心灵祈求‘不是独步中天，造成气焰和光芒。而是透过灰冷的天空，用一腔热忱去温暖一切僵坐在阴湿中的人’。”^⑥爱是一切，有了爱便无他祈求。“芽嫩已过，花期已过，如今打算来做一枚果，待果熟蒂落，愿上天复容我是一粒核，纵身大化在新着土处，期待另一度的芽叶。”^⑦让我们倾心祈祷，“爱万物，以及造物的天、成物的人。……让事事物物都关情，让我们生活得更好奇、更惊讶、更感激”。^⑧在《最后的戳记》中，作者由学生证上的戳记联想到个体生命的戳记，进而发出虔诚的祈祷：“‘我的主，’我抬头望着蓝宝石般的晴空，心里默默地祷告：‘但愿在你那本美丽无比的生命册上，我的名字下也盖满了许多整齐而又清晰的戳记，表示你对我完成之事的嘉许，当我走完一生路程的时候，当你为我盖下最后的戳记的时候，求你让我知道，我曾有一个圆满的人生！’”^⑨。上帝在倾听着祈祷者的祈

① 朱维之：《基督教与文学》第151页，上海：上海书店出版社1992。

② 朱维之：《基督教与文学》第162页。

③ [瑞士]奥特：《上帝》第74页，沈阳：辽宁教育出版社1997。

④ 《戈壁行脚》，《张晓风散文》第86页。

⑤ 同上，第89页。

⑥ 《张晓风散文》第5页。

⑦ 《情怀》，《张晓风散文》第164页。

⑧ 《万物伙伴》，《张晓风散文》第347页。

⑨ 《张晓风散文》第99页。

祷，祈祷者则从上帝那里获得他自身。作者正是以祈祷使上帝“成为现实”，于是，上帝便与她相遇。如蒂利希所认为的，“祈祷的本质是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”。^①

除了为自己祈祷，还有为他人祈祷的问题，也就是“代祷”。“我们与其他人的生命交织在一起，其间的联系实际上比我们所能想象的更加密切。他们的历史也就是我们的历史，而我们的历史同样也是他们的历史。”而且，“当我呼唤、祈求上帝坚定另一个人的信仰，加深他对上帝的认识的时候——我坚信，上帝一定会这么做的”。^②基于此，“代祷”便不难理解并成为可能。在《初绽的诗篇》中，张晓风代孩子祈祷：“上帝，我们感谢你，/因为你地上造了一个新的人，/保守他，使他正直，/帮助他，使他有用”。^③在《念你们的名字》中，她代学生们祈祷：“让我们怵然自惕，让我们清醒地推开别人加给我们的金冠，而选择长程的劳瘁。诚如耶稣基督所说：‘非以役人，乃役于人。’真正伟人的双手并不浸在甜美的花汁中，它们常忙于处理一片恶臭的脓血。真正伟人的双目并不凝望最翠拔的高峰，它们常低俯下来察看一个卑微的贫民的病容。孩子们，让别人去享受‘人上人’的荣耀，我只祈求你们善尽‘人中人’的天职。”“孩子们，求全能者以广大的天心包覆你们，让你们懂得用爱心去托住别人。求造物主给你们内在的丰富，让你们懂得如何去分给别人。某些医生永远只能收到医疗费，我愿你们收到的更多——我愿你们收到别人的感念。”这样，“将有人以祈祷的嘴唇，默念你们的名字”。^④《圣经·新约·歌罗西书》第1章9—12节说道：“我们自从听见的日子，也就为你们不住地祷告祈求，愿你们在一切属灵的智慧悟性上，满心知道神的旨意，好叫你们行事为人对得起主，凡事蒙他喜悦，在一切善事上结果子，渐渐地多知道神，照他荣耀的权能，得以在同样的力上加力，好叫你们凡事欢欢喜喜地忍耐宽容，又感谢父，叫我们能与众圣徒在光明中同得基业。”在上帝面前，我们共有一段历史，我们共同向上帝祈祷。“默想的祈祷，可以陶冶性灵，提高人格，也可以坚定一个人对于社会的事业，同样也可以产生深刻的文学作品。”^⑤

人在诉说，上帝在倾听。祈祷不是无谓空话，而是存在于人心深层的事件。这一事件在祈祷中形成言语，又用言语表达出来。“祈祷就是我们与上帝相遇，与上帝同在，亲密无间，每天每日，在我们自己的话语和自己的思想里。”^⑥祈祷还意味着在寻找上帝和发现上帝，“人在祈祷中向上帝舒展开自己的肢体。他想超越自身，不想再孤独，不想再让自己与自己独处。但祈祷不仅是一种寻找，它同时也已经是——至少虔信者的古老经验如是说——一种发现。它始于与自己独处的人的独白；可是突然，在独白自身的过程中，可能发生这种情形：这个人发现他不再是独身一人，他所进行的早已不再是单纯的独白，而从根本上、从开始起就是一种对话。他发现神秘的眼睛在注视他，神秘的耳朵在倾听他。他发现从寂静中，从沉默中，有一种倾听，一种聆听正迎向他，迎向他

① [美]蒂利希：《祈祷的悖论》，《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第599页，上海三联书店1991。

② [瑞士]奥特：《上帝》第79—80页。

③ 《张晓风散文》第105页。

④ 《张晓风散文》第128—129页。

⑤ 朱维之：《基督教与文学》第176页。

⑥ [瑞士]奥特：《祈祷是独白和对话》，《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第602页。

这一个人此刻所做的、所思的和他所不得不说的”。^①正如《圣经·新约·马太福音》第7章7—8节所言：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”这样看来，祈祷不是汉语语境意义中的虚幻，而是具有实实在在性。正如奥特所说：“在上帝之光的照耀下，整个世界以崭新的面貌呈现于信仰的眼前，哪怕只匆匆一瞥。这便是祈祷向现实的位格深层的突破”。^②某种意义上遗憾的是，汉语言文化极为注重表面上“看得见”的实在，极为注重对实利的祈祷，而却明显忽视了类似基督教文化的祈祷这样的“看不见”的实在，明显忽视了这样的身心兼备的祈祷。对此，我们有必要意识到，而张晓风的散文世界或许能带给我们一定启示吧。

“亲爱的上苍，请给我顺遂，请给我丰裕，但也时时容我稍稍感受枯竭的惶急和贫乏的伤痛。这样，在大雨沛然之际，我才懂得感恩。”^③“祈祷”是祈求和盼望，“感恩”是酬谢和报恩，与“祈祷”密切联系的便是“感恩”。在《最后的戳记》中，张晓风满怀深情地讲述了自己在获得奖学金后内心的感恩之情。“那时我会快乐地流下泪来，我会找到安静的一角，坐下来，感谢那位给了我机会又给了我智慧的天父，也很自然地想到我的父母，以及许多关切我、期望着我成功的人，因而觉得自己到底做了一件对得起人的事。”“我，一个没有长处也没有优点的人，上天何其钟爱我，让那么多我所不曾谋面、不知姓名的人，助我完成了学业。”而且，作者讲到自己抱病上课，也不请假。“一则我不愿意错过任何听讲的机会，二则我太重视出席全勤的那份荣誉。我感谢上帝，他给了我一宗最大财富——健全的脑子，健全的理性，和健康的身体。我从来没有生过比感冒更严重的病，而当我病的时候，他更给我足够的支持力，让我向上的意志不曾仆倒过。”^④在《劫后》中的灾劫之后，作者感到自己“学会了为阳光感谢——因为阴晦并非不可能。学会了为平静而索味的日子感谢——因为风暴并非不可能。学会了为粗茶淡饭感谢——因为饥饿并非不可能。甚至学会了为一张狰狞的面目感谢——因为有一天，我们中间不知谁便要失去这十分脆弱的肉体”，更进一步，“那么容易地便了解了每一件不如意的事，似乎原来都可以更不如意。而每一件平凡的事，都是出于一种意外的幸运。日光本来并不是我们所应得的。月光也未曾向我们索取过户税。还有那些焕然一天的星斗，那些灼热了四季的玫瑰，都没有服役于我们的义务。只因我们已习惯于它们的存在，竟至于习惯得不再激动，不再觉得活着是一种恩惠，不再存着感戴和敬畏。但在风雨之后，一切都被重新思索，这才忽然惊喜地发现，一年之中竟有那么多美好的日子——每一天，都是一个欢欣的感恩节”。^⑤如果没有对生命的体悟与理解，便不会有如此宽广的感恩情绪。习惯是那样地深入骨髓，而活着却的确是一种“恩惠”。在《情怀》中，作者颇有感触地写道，“人是要活很多年才知道感恩的，才知道万事万物包括投眼而来的翠色，附耳而至的清风，无一不是豪华的天宠。才知道生命中的每一刹那时间都是向永恒

① [瑞士]奥特：《祈祷是独白和对话》，《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第606页，上海三联书店1991。

② [瑞士]奥特：《上帝》第83页。

③ 《我有一根祈雨棍》，《张晓风自选集》第336页，北京三联书店2000。

④ 《张晓风散文》第96—97页。

⑤ 《张晓风散文》第123页。

借来的片羽，才相信胸襟中的每一缕柔情都是无限天机所流泻的微光”。^①自然中的万事万物都是上帝无偿赐予人类的，对这一切我们都应怀抱一种感恩的态度。试想一下，有限的人又有什么资格获得如此博大无限的馈赠呢？在《星约》中，作者则真诚地表达谢恩的心情：“如果我不曾谢恩，此刻，为茫茫大荒中一小块荷花缸旁的立脚位置，为犹明的双眸，为未熄的渴望，为身旁高大的教我看星的男孩，为能见到的以及未能见到的，为能拥有的以及不能拥有的，为悲为喜，为悟为未悟，为已度的和未度的岁月，我，正式致谢”。^②很明显，“感恩”的同时亦自然包涵着“赞美”。赫舍尔认为，人的“精神生活的秘密在于称赞的能力”，而“我们时代的人正在丧失赞美的能力。……赞美是一种主动状态，是表达崇敬和欣赏的行为。……是将注意力集中在人的行为的超越性意义上，是乞求上帝从隐蔽处出场”。^③

我们知道，汉语言文化并不缺乏感恩戴德，但膜拜的对象却总也不外乎世俗权威，甚至具体到生而有“罪”的个人。这是一种虚假的、缺乏根基的俗世感恩与个人崇拜，其负面影响至今不衰。相反地，对于自然万物的存在、对于个体生命的存在、对于“三位一体”上帝的恩惠这样的真正的、具有根基的神圣感恩，却恰恰是汉语文化语境相当缺乏的。在这个意义上，张晓风的散文世界能否为我们提供一种借鉴，能否为汉语语境提供一种制衡性与互补性的纠偏作用呢？

因为有了融入身心的“祈祷”与“感恩”，张晓风的散文呈现为独特的存在。它是神性的，同时又是诗性的。“祈祷的文体可以变化多端，而祈祷的本身总是诗的”，“一切虔诚而含善意的祈祷辞，必定含有诗意”。^④张晓风的散文又进一步在“祈祷”与“感恩”的基督文化意义上，实现了诗性与神性的对话。在我看来，基督教文化语境意义上的“祈祷”与“感恩”，正是这位女作家奉献给现代散文史乃至汉语文学史甚至是汉语思想史的最大功绩。

四

张晓风自觉自己是一个“过客”^⑤，称自己“是被送来这世界观光的客人”，“带着惊奇和喜悦看青山和绿水，看生命和知识”。^⑥她意识到，自己“在”这个世界中，也就是“我在”。

“在”是张晓风散文的一个重要内涵，这个词包含的对象是自然、人、神。也就是说，自然、人、神同在这个世界中“存在”，而且共同拥有这个世界。她写有一篇散文叫做《我在》，其间讲到，人与人之间的关系以及一切的爱，都是基于你我“同在”的缘分。即使“神明”，也是由于“昔在、今在、恒在”以及“无所不在”的特质。相对于无限性存在的神，具有“只能出现于这个时间和空间的局限”性的个体“我”，同样是组成这个世界的不可或缺的一小块。只不过，“天神的存在是无始无终浩浩莽莽的无

① 《张晓风散文》第157页。

② 《张晓风散文》第243页。

③ [英]赫舍尔：《人是谁》第106页，贵阳：贵州人民出版社1995。

④ 朱维之：《基督教与文学》第160、150页。

⑤ 《春俎》，《张晓风散文》第48页。

⑥ 《雨天的书》，《张晓风散文》第18页。

限，而我是此时此际此山此水中的有情和有觉”。^①神、人、自然和谐地“在”一起。神是“永在”，人是“此在”，自然因人、神之在而“在”。人则随时准备应答神之召唤，就像《旧约》中的先知撒母耳那样，一听到呼叫，即刻回答：“神啊！请说，我在这里”。^②张晓风写道：“我当然不是先知，从来没有想做‘救星’的大志，却喜欢让自己是一个‘紧急待命’的人，随时能说‘我在，我在这里’。”^③相对于《旧约·创世纪》中“堕落”的亚当听到上帝的询问却“藏匿起来”，“噤而不答”，张晓风说：“上帝，我在，我在这里，请你看着我，我在这里。不比一个凡人好，也不比一个凡人坏，我有我的逊顺祥和，也有我的叛逆凶戾，我在我无限的求真求美的梦里，也在我脆弱不堪一击的人性里。上帝啊，俯察我，我在这里”。^④正像耶稣使徒听见主的声音时众口一致所说的，“主，我在这里。”^⑤于此，作者将个体人的存在形态讲得充分、清楚，这是人性展开的事实。“我在”，正是在生命的大教室里“出席”。天、地、人、神共在的世界，便是一个“完美”的世界。难怪张晓风不禁发问，“树在。山在。大地在。岁月在。我在。你还要怎样更好的世界？”^⑥。

既然我“在”世界中，那么对于这个世界就需要做出“我”的解释。“上帝是造物者，人类则是费心为万物一一作注释的人。”^⑦张晓风的文字难道不就是一篇篇绝妙的“注释”吗？《圣经》上说：“爱心能遮过错。”在她看来，“因爱而生的解释才能把事情美满化解”。“化解不是没有是非，而是超越是非。就算有过错也因那善意的解释如明矾入井，遂令浊物沉淀，水质复归澄莹。”^⑧进而，她明白了“述而不作”之“述”，就是“去悲悯、去认同、去解释”^⑨。张晓风禁不住发出深深的祈祷：“上天啊，能否容我为山作笺，为水作注，为大地系传，为群树作疏证。答应我，让我站在朗朗天日下，为乾坤万象作一次利落动人的简报”。^⑩她的散文正是为自然所作的笺注与疏证，为生命所作的“简报”。她用自己的如诗之笔“解释”这个世界，真诚不渝。“如果有一天，我因生命衰竭而向上苍祈求一两年额外加签的岁月，其目的无非是让我回首再看一看这可惊可叹的山川和人世。能多看它们一眼，便能多用悲壮的虽注定失败却仍不肯放弃的努力再解释它们一次。并且也欣喜地看到人如何用智慧、用言词、用弦管、用丹青、用静穆、用爱，一一对这世界作其圆融的解释”。^[11]张晓风的散文正是用“爱”对这世界存在的一切所作出的“解释”，而且圆融又极富有诗意。

相对于亚当式的“命名者”和仲尼式的“正名者”，张晓风自谦为只是一个“问名者”。如果说，命名者是伟大的开创家，正名者是忧世的挽澜人，那么问名者只是一个

① 《张晓风散文》第 178 页。

② 《旧约·撒母耳记上》第 3 章。

③ 《张晓风散文》第 180 页。

④ 《张晓风散文》第 182 页。

⑤ 《新约·使徒行传》9: 10。

⑥ 《张晓风散文》第 182 页。

⑦ 《杜鹏之笺注》，《张晓风散文》第 151 页。

⑧ 《给我一个解释》，《常常，我想起那座山》第 256 页。

⑨ 《给我一个解释》，《常常，我想起那座山》第 257 页。

⑩ 《杜鹏之笺注》，《张晓风散文》第 154 页。

[11] 《给我一个解释》，《常常，我想起那座山》第 262 页。

“与万物深深契情的人”。^①从她的文字里，我们看到的正是一个与自然、生命、神明有应答、有深情、有诗意的“问名者”形象。

作为基督信徒的张晓风，用她的优美的散文对这个世界作出了基督教文化意义上的“解释”。如荷尔德林所言，一切宗教按照其本质将皆为诗性的。^②张晓风的散文世界是“神性解释学”，同时又是“诗性解释学”，形成“诗性与神性的对话”。

第三节 陈映真：“上帝之子”的抉择

在为《知识人的偏执》所作的自序《鞭子和提灯》中，陈映真写道：“初出远门作客的那一年，父亲头一次来看我。在那次约莫十来分钟的晤谈中，有这样的一句话：‘孩子，此后你要好好记得：首先，你是上帝的孩子；其次，你是中国的孩子；然后，啊，你是我的孩子。我把这些话送给你，摆在羁旅的行囊中，据以为人，据以处事……’记得我是饱含着热泪听受了这些话的。即使将‘上帝’诠释成‘真理’和‘爱’，这三个标准都不是容易的。然而，惟其不容易，这些话才成为我一生的勉励。”^③

由于特殊的基督教家庭环境的影响和独特复杂的人生成长道路，陈映真的精神构成中主要有这样几种因素：基督教文化眼光中个体的苦难历程以及形成的耶稣基督的博爱信念与人道主义情怀；出于对苦难的救赎形成的乌托邦社会主义信念乃至无政府主义以及出于对现代工商社会的深刻认识形成的西方马克思主义批判理论；出于对中华民族文化精神的认同形成的对中国的认同以及对分离主义倾向的强烈批判。在所有这些话中，归根究底使陈映真的精神历程与生活道路得以安身立命的是基督教文化的精神支撑。他由苦难而一度走向了马克思，最后胜利的是耶稣基督。无论是他作为艺术家的虚构写作还是作为思想者的非虚构写作，无论是他的小说创作还是杂文与文艺评论以及其他声音，都流注着人道主义的思想光芒。陈映真是基督精神话语的倡导者，更是实践这一话语的切身行动者，人道主义的博爱是陈映真高高举起并身体力行的精神旗帜。

《圣经》创世纪描写了人类处于蒙昧状态时，与上帝和谐相处、共享天国的幸福时光。但随着人类始祖因蛇的诱惑而偷食伊甸园的智慧之果后，人与神的和谐关系便被打破了。人被逐出了伊甸园，开始了在地上的漂泊生活。人开始脱离上帝的呵护而为自己的全部行为负完全责任，也就开始了充满劳苦的一生，并且陷入了难以克服的生死局限。及至《新约》时代，上帝之子耶稣基督“道成肉身”、降临人世，世人的罪孽才将获得解除。相对于基督教文化的超验性，陈映真的小说文本无疑是经验性的。但其间人物的生命历程却不能单纯说是世俗的，他们身上承担着的无尽苦难，乃至造成苦难的主导因素——内在的“罪感”而非外在的规范，都具有着基督教文化精神的深层烙印。他们的存在状态，自然而然地使我们想起不断受难又不断诘问上帝的约伯。在《旧约·约伯记》

① 《问名》，《张晓风散文》第192页。

② 《荷尔德林文集》第218页，北京：商务印书馆1999。

③ 陈映真：《陈映真文集·杂文卷》第182页，北京：中国友谊出版公司1998。

中，约伯对神坦诚相告：“我不禁止我口；我灵愁苦，要发出言语；我心苦恼，要吐露哀情”^①。但他同时追问上帝：“我虽说话，忧愁仍不得消解；我虽停住不说，忧愁就离开我么？”^②最终，受尽苦难的约伯苦尽甘来，赢得了上帝的信赖，获得了上帝的赐福与保佑而怡尽天年、安享终生。然而，陈映真的人物却由于无法摆脱人类固有的局限与内心极度的罪性而陷入了无边的深渊直至走向死亡。

陈映真小说文本中的人物大多具有着优雅的气质、充满着远大的理想与崇高的抱负，而且勇于身体力行、尽心尽力。但由于历史与现实的沉重，特别是由此激起的似乎是与生俱来的“罪感”，还是将这些清醒的思想者和理性的行动者毁灭了。《我的弟弟康雄》中，“细瘦而苍白的少年”康雄对生命与生活有着深刻的思考。而且，“那时候我的弟弟康雄在他的乌托邦建立了许多贫民医院、学校和孤儿院。接着便是他的逐渐走向安那琪的路，以及和他的年龄极不相称的等待”。康雄在短暂的一生中承受着太深的痛苦——无法排遣的性的苦闷、无力达到的高的理想、无法克服的意志的薄弱，成为他走向绝望的导火索。及至当他与一个“妈妈一般的妇人”私通后，心灵负罪的重压便激起而勃发了。他终于自杀身亡。康雄的苦难乃至死亡不是源于所谓的“通奸”，而恰恰是源于通奸后的罪恶感。“我的弟弟康雄死在一个哀伤负罪的心灵里。虚无者的字典里应是没有上帝，更没有罪的。我的弟弟康雄竟不是虚无者吗？……”康雄此后的日记便尽是自责、自咒、煎熬和痛苦的声音——“我求鱼得蛇，我求食得石。”“我没有想到长久追求虚无的我，竟还没有逃出宗教的道德的律。”“圣堂的祭坛上悬着一个挂着基督的十字架。我在这个从生到死丝毫没有和人间的欲情有份的肉体前，看到卑污的我所不配享受的至美。我知道我属于受咒的魔鬼。我知道我的归宿。”这是康雄留下的最后的轨迹，他的自戕也就不可避免了。此情此景，“我”的内心矛盾重重。“基督曾那样痛苦而又慈爱地当着众犹太人赦免了一个淫妇，也许基督也能同样赦免我的弟弟康雄。然而我的弟弟康雄终于不能赦免他自己。初生态的肉欲和爱情，以及安那琪、天主或基督都是他的谋杀者。”此后，痛苦甚至走向死亡的受难主人公便不断地出现在陈映真笔端。

《乡村的教师》中的吴锦翔思想进步，阅读社会主义书籍而被日军强征入伍，派到南洋参加侵略战争。然而当战争像梦一样过去的时候，当他又不可思议地活着回到他的和平朴拙的山村后，因着接办一个小小的学校，吴锦翔的小知识分子热情便重又自余烬中复燃了起来。开学的时候，看着十七个黝黑的学童，吴锦翔感觉到无可说明的感动。他爱他们，因为他们是稚拙的；爱他们，因为他们褴褛而且有些肮脏。或许，这样的感情应不单只是爱而已，他觉得甚至自己在尊敬着这些小小的农民。他决心使这一代建立一种关乎自己、关乎社会的意识，决心使他们做一个公正、执拗而有良心的人，由他们自己来担负起改革自己乡土的责任。然而，面对因袭着历史重负的国人以及现实的种种困境，逐渐地，过了三十岁的改革者吴锦翔堕落了。虽说吴锦翔的死脱离不了对个人与环境的双重幻灭，但更为重要的因素恐怕是他在战争中吃过人的罪恶感，这直接导致了他的绝望和死亡。“懒惰的有良心的”吴锦翔在醉醺醺中透露了内心的秘密：在婆罗洲

① 《旧约·约伯记》7：11。

② 《旧约·约伯记》16：6。

纯粹为了生存而无意中参加过“人肉”宴席。人们远离了他，他也远离了自己，吃人肉这件事成为他心底的致命罪感。别人没有因为战争的过错而宽恕他，他更是没有因此而饶恕自己。带着深深的无以解脱的罪孽，吴锦翔割腕自尽了，因为自身具有的罪孽已经再也无力担当改造社会与国民的重任。

《第一件差事》中的胡心保，生活富足、身体结实，是“很好的一条汉子”。而且总是有着“淡淡的笑，笑得你一点都不担心”，根本看不出有寻死的迹象。然而，他终于选择了一家旅馆自杀了。胡心保的死与其说是无法忍受平庸现实、追问“为什么活着”的结果，倒不如说是由于无法忍受自己有罪的历史的结果，他曾道出自己过去活埋过六七百共产党人。显然，死因是内在的，不是外在的。《文书》中的安某，少年从军，力尽战功。战后努力创业，有了幸福的家庭。但是所有这些都无法令他忘掉在战争中的罪行。他曾杀过一个虐待狂症患者，并在到台湾后镇压过无辜百姓，而且杀过一个纯洁少年。当他发现自己亲手杀死的少年是妻子的哥哥时，心理的防线崩溃了。在幻觉中，他开枪杀死了自己的妻子。无疑，悲剧的根源还在于内心背负的深刻的罪孽感。《六月里的玫瑰》中巴尔奈的悲剧与安某有相似之处。战争一定程度上消解了巴尔奈作为黑人的自卑感乃至增强了他的自豪感，但战争中的滥杀无辜、射杀怀抱布娃娃的女孩却成为巴尔奈心中永存的罪孽。陈映真借助对战争的反思以及在这一非常态中的人的处境实现了对深层人性的探索与揭示。

对战争中人性的反思达到一个新高度的是《贺大哥》。战争中的贺大哥同样犯下了烧杀奸淫无辜平民的罪行，但战后的贺大哥走向了爱，并企图以此拯救自己罪恶的灵魂。从作品中，我们看出贺大哥有着一张“日晒得发红的脸，瘦削的、浓眉的脸，蓄着仿佛圣诞卡上的耶稣的胡子的脸”。而且有着“棕色的、开着分明的双眼皮的大眼睛，流露着一种发自内心极深之处的爱的光芒”。更为重要的是，他认为，如果去爱人类同胞变得需要有一个理由时，人在今天就已经活在了一个可怕的境地；如果爱别人、关心别人只成为一些称为这个或那个宗教教徒的事，那么这个世界就已经不是人的世界。只有无条件地爱人类，无条件地相信人类，更多更多的人能够不图回报而从生命的内层去爱别人、信赖别人，那么一个美丽的、新的世界就伸手可及了。贺大哥是这么想的，也是这么身体力行的。陈映真高度肯定了他的这样一颗“基督的心”，然而深度的罪孽仍旧压倒了“爱”的理性。正如贺大哥自己讲的，“我猜我已恨透了我自己。我在想：如果能像脱衣服一样，脱掉肮脏的衣服一样，把不堪的我脱掉，然后，像换一件又干净、又新的衣服一样，换一个我……”。他终于作为一个精神病患者而无“爱”而终。陈映真人物的罪孽感已经达到了何等的程度！它已经渗入骨髓而无以解除。

即使到了《山路》中代人赎罪的蔡千惠，也最终精神焦虑、衰竭而死。白色恐怖中，蔡千惠的恋人黄贞柏遭到逮捕，黄友李国坤又因蔡千惠父母兄长的出卖而被杀害。为了替家人赎罪，蔡千惠谎称李国坤的妻子而主动照顾李家老小。几十年来，努力忘掉过去，含辛茹苦，并促使国坤之弟国木成才。然而，黄贞柏等人的释放，又激起了蔡千惠的所有记忆。正如她在遗书中所坦言的，“如果大陆的革命堕落了，国坤大哥的赴死，和您的长久的囚锢，会不会终于成为比死、比半生囚禁更为残酷的徒然……自苦、折磨自己、

不敢轻死以赎回我的可耻的家族的罪愆的我的初心，在最后的七年中，竟完全地被遗忘了。我感到绝望性的、废然的心怀。长时间以来，自以为弃绝了自己的家人，刻意自苦，去为他人而活的一生，到了在黄泉之下的一日，能讨得您和国坤大哥的赞赏。……如今，您的出狱，惊醒了我，被资本主义商品驯化、饲养了的、家畜般的我自己，突然因为您的出狱，而惊恐地回想那艰苦、却充满着生命的森林。然则惊醒的一刻，却同时感到自己已经油尽灯灭了”。即使代人赎罪，也仍然无以解脱。《苹果树》与此有相似之处。苦闷、寂寞的林武治，其苦难的根源就在于父亲曾经犯下的历史罪孽。“我的父亲和地政人员勾结着，用种种的欺罔诈骗我们家那些不识字的佃户，然后又使人调解息讼。我明明知道这些，但是我只好像父亲所期待的那样装着不知……”于是，他只有逃离。“我什么也做不了，但是我终于走出来。也许在逃避着自己家的恶德吧。”虽然林家面临着现实的困难，如果没有了土地，便只有沦为乞丐，况且一个哥哥有肺病，另一个是赌徒。然而，真正触动林武治内心深处的还是家族的罪恶。而如何赎罪呢？林武治构建了自己的乌托邦“苹果园”。他所要的幸福，“该是一双能看见万物的灵魂的眼睛。呵，我要看见一桌一椅、一瓶一壶的灵魂。我要看见隐藏在天籁自然中的精灵，我要看见囿于人体之内的真实，然后我能将这些入画……那时候，男子们再也不酗酒，再也不野蛮。那时候母亲都健康美丽。那时候宝宝们都有甜甜的奶，都有安稳的怀抱。那时候我们的房子又高又巧，红的墙，绿的瓦。那时候老头儿们都有安乐椅，那时候拾荒的老李的眼病会好好的。那个时候，再没有哭泣，没有呻吟，没有诅咒，唉，没有死亡。那时候，夜莺和金丝雀们都回来了。它们为了寻找失去的歌声离开我们太久太久。当夜莺和金丝雀唱起来的时候，唉唉，人的幸福完全了。”这样的乌托邦能够缓解代人赎罪的焦虑，但最终能够消除内心的罪孽感吗？

完全看得出，陈映真的人物苦难的根源不是来自于外在的体制与伦理规范，而恰恰来自于常常不为人所知的自己内心的道德与罪感，后者才是最根本的宗教精神，而这方面的强化相对于前者来说往往又是更为致命的。这也正是基督教文化所强调的“内心里有罪”的形象表现与具体结果。同样出于对人的人道主义的关注，陈映真传达了另一种苦难——人性的异化，并对现代工商社会作出了自己的批判。

《家》叙述了“父亲”死后“我”的生活道路以及对人性的思考。那时正赶上联考，于是理所当然地“全村的人都在望着我——以一种我所厌恶的善心，期待着一个发奋有为的青年，在丧父后的悲愤中，获得高中金榜的美谈，好去训勉他们的子弟们。”然而，“我终于在全村中带着可恶的善心的凝视之前落了第，而后在一种热病的忧愁中离开了家”。世俗生活的期待中隐藏着的是对人性的摧残，因为“后来我几乎每堂课都看见无数青而瘦的学子们的手在空中挥舞着，抢夺授业者的嘴里降下来的‘吗哪’。渐渐的，仿佛也听见无数的悲鸣之声流行于这惨惨的抢夺之上。忽然也自觉，这个幻象无非是引源于儿时对于忌中之家的功德场上那种挂图中的血湖的印象罢了：也是许多的青而瘦的手挥舞着，曲扭的嘴脸们呐喊着。”“一个阴影照在一条象征的路上，那里挣扎着、践踏着蚁一般的学生们，无非是想通过一扇仰之弥高的冷冷的窄门……”即使如此深刻地意识到人的异化，但主人公还是走上了这条世俗的异化之路。《故乡》中高大、健壮、“俊

美如太阳神”的哥哥，虔诚、热心地把生命献给了基督教和医疗事业。白天在焦厂工作得像个炼焦的工人，晚上洗掉煤烟又在教堂里做事。他的祈祷像一首大卫王的诗一样，“耶和华啊！感谢您又一度将我们这群小羊聚集在您的约旦河旁；这里有您甘甜如蜜的溪水，这里有您嫩绿如茵的牧草……”。此时的哥哥有着海一般宽而深的额，仰向无可知的高天，喃喃地倾诉着。然而，突如其来的家庭灾难就把这样一个哥哥毁灭了，沦为赌徒，“虽说这太阳神流转陨落了，但是他也由此变成了一个理性、宗教和社会主义所合成的壮烈地失败了普罗米修斯神”。《猎人之死》中的阿都尼斯处于一个“凶恶而充满了近亲相奸颓废的奥林帕斯山的年代”，找不到一个“浴满了阳光的、鹰扬的人类的世纪”，成为一个患有“轻度夸大妄想症”、“孤独的，狐疑的，不快乐的人”而最终自沉湖底。《将军族》中的“三角脸”和“小瘦丫头”有着强烈的自尊意识，因着反抗把自己推向悲惨、颓败和羞耻的此生此世而双双自杀，成为名副其实的“将军族”。《一绿色之候鸟》中的赵如舟极力倡导人道主义，然而由于现实的残酷，却把两个妻子都遗弃掉了。《最后的夏日》中的郑介禾应当说是一个“漂亮的家伙”，然而由于失去了自己的真正爱人，而成为一个冷漠的忧郁者。《某一个日午》中的房恭行的优裕的环境同样没能阻止他的悲剧命运，他服药自杀了。临终前给父亲的信透露了他的苦痛，“我的生活和我二十几年的生涯，都不过是那种你们那时代所恶骂的腐臭的虫豸。我极向往着您们年少时所宣告的新人类的诞生以及他们的世界。然而长年以来，正是您这一时曾极言着人的最高的进化的，却铸造了我这种使我和我这一代人的萎缩成为一具腐尸的境遇和生活；并且在日复一日的摧残中，使我们被阉割成为无能的宦官。您使我开眼，但也使我明白我们一切所恃以生活的，莫非巨大的组织性的欺罔。更其不幸的是：您使我明白了，我自己便是那欺罔的本身。欺罔者受到欺罔。开眼之后所见的极处，无处不是腐臭和破败。我崇拜您，但也在那一瞬之际深深地轻蔑着您，更轻蔑着自己。我无能力自救于这一切的欺罔，我唯愿这死亡不复是另一个欺罔……”。陈映真的人物仿佛承担着巨大的使命，他们来到世间不是为了享受，而是为了探寻真正属于人的生活。一旦生活的理想变了味儿，他们的苦难、异化乃至死亡也就在所难免了。

对现代工商社会及其体制下人的存在状态，陈映真作出了自己的体察与批判。实际上，早在《我的弟弟康雄》中就已经涉及到贫富对立以及相关的问题。“富裕能毒杀许多细致的人性”，而“贫穷本身是最大的罪恶……它使人不可避免地，或多或少地流于卑鄙龌龊……”。康雄的这一贫富二难悖论，在一定程度上已经被其姐姐的生活选择所证实了。其后的以《夜行货车》、《上班族的一日》、《云》、《万商帝君》为代表的“华盛顿大楼系列”，同样关注到人物对环境的选择及其个人的苦难。“《华盛顿大楼》系列作品，主要和基本地，不在于对企业和它的行为做出分析和批判。文学和艺术，比什么都更以人作为中心与焦点。现代企业行为下的人，成为《华盛顿大楼》系列关心的主题。”^①即使是以《铃铛花》、《山路》、《赵南栋》为代表的涉及五十年代白色恐怖的“政治小说”，尤其是其间的主人公，仍然摆脱不掉陈映真内心深处的一贯的精神情结。

在早期基督教派别之一的伊便尼派（又称“穷人派”）看来，“财富本是极大的危险，

^① 陈映真：《陈映真文集·文论卷》第146页，北京：中国友谊出版公司1998。

它的诱惑永无休止，与上帝之国的无上重要性相比，对财富的追逐毫无意义，而且，它在道德上也是颇成问题的。……占有财富将导致懈怠，享受财富会造成游手好闲与屈从于肉体享乐的诱惑，最重要的是，它将使人放弃对正义人生的追求。事实上，反对占有财富的全部理由就是它可能招致放纵懈怠。因为，圣徒的永恒安息是在彼岸世界，而在尘世生活里，人为了确保他承蒙神恩的殊遇，他必得‘完成主所指派于他的工作，直至白昼隐退’。按照主之意志的明确昭示，惟有劳作而非悠闲享乐方可增益上帝的荣耀”。^①陈映真关于工商社会中人性异化的批判、关于财富的批判，实际上根源于他的基督教情结与清教徒的信仰。而且，有的论者已经进一步指出，“他以基督教的禁欲主义否定对财富的追求；以存在主义观照自身存在的无奈状态并决意在现实中有所‘选择’；以社会主义理想远眺未来，又预感其实现之渺茫；以马克思主义批判理论和宗教的博爱精神批判和拯救人性在现代社会中的沦落，等等”。^②这里，论者针对的是陈映真的非虚构性写作而言。但我以为，这些同样适合于陈映真的虚构性写作。

即使是虚构性写作，也充满了陈映真的理性话语。他曾从“市镇小知识分子”角度出发以“许南村”的笔名发表过《试论陈映真》一文，对自己的创作作了部分性总结。“言行之间的背离，不断地刺痛着他们的犹豫、敏锐的良心，使他们痛苦，使他们背负着惨绝的愧疚，使他们深深地厌恶自己，终而至于使自己转变成为与始初完全相背反的人。他们堕落了。天使折翼，委落于深渊而成为恶魔，竟而终于引至个人的破灭。自以为否定了一切既存价值系统的、虚无主义的康雄，在实践上却为他所拒绝的道德律所紧紧地束缚着。他无由排遣因这种矛盾而来的苦痛而仰药自杀了；曾经自以为向往社会正义的费边社会主义者赵如舟，在现实生活中却曾残酷地遗弃一个旧式婚姻中的妻子和一个叫做节子的东洋女人，其后又一直在麻木不仁、腐败肮脏之中生活，而终于因老人性痴呆症走向癫狂的末路；乡村的教师吴锦翔始而幻灭，继而堕落，再继而发狂自杀；《故乡》中，试图在基督教义中寻找正义的哥哥也变成了一个沉溺在赌博和情欲之中的恶魔，毁去了一生。”^③显然，陈映真对人的苦难有着清醒深刻的意识。与上帝的无限绝对性相比，人是有限的、相对的。人生之有限与存在之永恒的悖论更加强了人的局限感，这就带来了人的痛苦。再加上现实对于人性的限制，人的痛苦也就成为必然的了。

在基督教文化看来，人一出生就陷入了宿命般的苦难境遇，这是与生俱来的。人是生而有“罪”的，至于此后的生命历程，就是一个如何赎罪向善的过程。“人类一思索，上帝就发笑”，然而为着“罪”，人又必须要思索。归根到底看来，陈映真的人物就是一批痛苦的思索者。当人类偷食“禁果”、获得智慧之时，也就具有了清醒的思想，同时也就离弃了上帝的庇护而陷入了无尽的苦难。清醒的思想又表现为摆脱不掉的历史负罪感，这样，除了忍受外在现实，又要忍受和服从内在道德与罪恶的双重折磨，人的逐步走向绝望乃至死亡也就不可避免了。这样看来，陈映真人物的苦难，根源就在于他们是清醒的思想者。然而，如果没有了思想，人又何以存在、何以为人呢？这，实在是一个巨大的悖论。

① [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》第122—123页，北京三联书店1996。

② 黎湘萍：《台湾的忧郁：论陈映真的写作与台湾的文学精神》第135页，北京三联书店1995。

③ 《陈映真文集·文论卷》第133—134页。

二

我们看到，陈映真将笔触已经深入到苦难主人公内心深处的道德律与罪恶感。由此，人的麻木意识与不安灵魂得以被唤醒。进而，主人公的受难历程就成为自然而然。受难主人公的苦难源于对历史、时代、自身罪恶的清醒与反思，这种表达，从创作主体来看则源于基督教文化是一种“罪感”文化这一精神特征对陈映真的潜在影响。而受难主人公灵魂救赎的路向，则隐约地指向社会主义乌托邦理想，尤其是基督教文化爱的精神。这种表达，从创作主体来看则源于基督教文化更是一种“爱感”文化这一精神特征对陈映真的潜在影响。到了陈映真的另一种写作方式——非虚构性写作，也就是他的文艺评论与杂文的写作中，基督教文化作为“爱感”文化的精神特征已经对陈映真发生了显在影响。通过这样一种自由写作的方式，陈映真似乎找到了更适合于自己的自由表达空间。于是，则更以一种清醒的理性话语呼唤“爱”的理想，呼唤“爱”的文学艺术。如果说还存在一个陈映真的文艺思想这一命题的话，那么其核心就是“爱”。陈映真力图通过文学艺术唤起人类普遍的爱，从而惩恶扬善，给人爱心，进而实现人的主体性与人的解放，促进社会的全面进步与真正发展。基于上述考虑，有必要尽可能地对陈映真的文艺思想作一粗略的描述与考察。我想，这将有助于论题探讨的全面与深入。实际上，这也是陈映真得以存在的重要方面。

文学与政治的关系历来是认识文学特质的一个复杂而棘手的问题，而且人言人殊。对这一问题的不同认识与不同实践，实际上也带来了文学甚至文化上的不同效应。众所周知，陈映真的作品本身带有强烈的政治性。而对文学与政治，陈映真将其理解为文学与人生的关系。他认为，为了人生的文学总是关心人、关心和人有密切关系的历史、生活与自然。这样，其中必然含着政治的内容。然而，文学毕竟不是政治。她非以役人，更不役于人，文学是在具体生活中对于具体的人及其命运的思索。人的解放使人从物质的、精神的桎梏中解放，从压迫性的体制或人内在的罪恶与愚昧中解放，政治、文学、知识、宗教和科技都能作出各自的贡献，但也都能成为人的解放的重大障碍。当政治是为了人的解放时，文学是它的战友和同志；当政治是人间解放的桎梏时，文学成为它不共戴天的敌人。文学家知道政治的限制，知道政治的文学处方在实际创作上的局限性。但政治的、教条的评论家却不知道自己的局限性，习惯于使用“革命”辞语任意驱策、歪曲、诬陷文学作品。因此，前进的文学家要争取自己在创作和革新上的自主性。如果“革命”的文学理论不能解放文学的创造力而是桎梏了文学的创造力，那么文学家就可以把它抛开。归根到底，文学需要自由。文学应该从政治干涉和市场干涉下解放出来。没有文学表现的自由，就没有好的文学。^①这种文学观不仅对于台湾文学，对大陆文学状况同样具有针对性。

陈映真重视并极为认同中华民族传统文化精神的血脉，对中国现代文学家、思想家鲁迅，他坦言是受到了命运性的影响。鲁迅不仅给他以文字上的语言与思考的影响，还深刻

^① 《陈映真文集·文论卷》第36页。

影响到他对中国的认同。“从鲁迅的文字，我理解了现代的、苦难的中国。和我同辈的一小部分人现在有分离主义倾向。我得以自然地免于这个‘疾病’，鲁迅是一个重要因素。”^①基于民族的和平与团结，陈映真认为，文学也应该使人和睦，而不应制造纷争。^②文学对人道主义、爱和正义的关心，应当超越政治、偏见和仇恨。^③实际上，这已经涉及并点出了文学的使命问题。

关于文学的使命，陈映真从基督教文化“爱”的精神和博爱的品质中得到深刻启示。他明确表达了文学所具有的“信、望、爱”的力量，“文学使那些对爱失去信念的人，恢复爱的力量；让沮丧的人得到温暖；让受逼迫的人得到反抗的力量；让失望的人有勇气重新去爱、去生活、去追求新的希望、去拥抱别人，这应是一切文学的原点。文学也应和其他有良心的知识一样，对社会、国家及全人类的团结和平、进步与正义，做出应有的贡献”。^④他相信，过去的、当前的和将来的一切伟大的、启发人心的文学与艺术，都会给我们留下永不疲倦的爱和永不熄灭的希望。而只要还存在爱与希望，人们就能走出漫长的崎岖、孤单和黑夜，终至于迎见真理。^⑤不仅如此，陈映真更是一个永不疲倦的行动者。他创刊《人间》杂志，宗旨就是“拥抱生活，关爱人间”，把注意力集结在人的身上，不遗余力地关注人的存在状态。他说，“人，是《人间》兴趣和关心的焦点。这一方面是我自己信念上的缘故，另一方面，是我从文学上知道，人，对于另一个人的关心和兴趣，是最容易疲倦的”。“《人间》是想通过报道，促使人们再度凝视别人和他的生活，透过生命与生命的遇合，唤醒我们的关心、爱和希望。”^⑥《人间》发刊辞的副题就是“因为我们相信，我们希望，我们爱……”，目的就是“通过我们的报导、发现、记录、见证和评论，让我们的关心苏醒；让我们的希望重新带领我们的脚步；让爱再度丰润我们的生活”，进而“盼望透过《人间》，使彼此陌生的人重新热络起来：使彼此冷漠的社会重新互相关怀；使相互生疏的人重新建立对彼此生活与情感的理解；使尘封的心能够重新去相信、希望、爱和感动，共同为了重新建造更适合人所居住的世界；为了再造一个新的、优美的、崇高的精神文明，和睦团结，热情地生活”。^⑦这正如基督教文化不仅仅是“出世”的文化，而更是一种“入世”的文化一样。它的“爱”的精神不仅仅是真理，更是行动。耶稣基督不是单纯的真理宣扬者，更以自己的切实行动乃至献身生命以关爱、拯救大众。同时号召门徒要像“盐”一样，深入民间，默默献出自己的挚爱。实际上，也正是由于它更是行动的真理，基督教文化才得以获得世界性的传播，成为带有普世性的精神支柱。

或许基于对文学使命的考虑与认识，陈映真对文学家的使命做出了诸多深入的思考。他曾谈到关于医学和文学工作者的哲学问题。他把从事医疗工作的人分为两种态度，一是把医学当作一种非常冰冷的、非常“理性”的科学。这种态度关心的不是道德，也

① 《陈映真文集·文论卷》第27页。

② 《陈映真文集·文论卷》第12页。

③ 《陈映真文集·文论卷》第18页。

④ 《陈映真文集·杂文卷》第86页，北京：中国友谊出版公司1998。

⑤ 《陈映真文集·文论卷》第147页。

⑥ 《陈映真文集·文论卷》第45—46页。

⑦ 《陈映真文集·杂文卷》第92—93页。

不是同情心，而是如何以专业知识和现代科学进行治病。并且从经营的观点要算出自己从事医疗的成本和利润，医疗于是成为了一种企业。这无可厚非。但还有另一种态度则是真诚地关爱病人，而不以对象的贫、富、贵、贱作出区分。陈映真以作为基督徒的谢纬医师加以说明这一点。基督信仰中，每一个生命都是同等重要的，都是来自于同一个来源，都是同一个创造主所创造、所给予的，都一样珍贵。在谢医师看来，我们要真心地去爱一个与自己全不相干的他人，是多么不容易。也许病人正是上帝差遣的天使，化作病人来试炼我们的信心和爱心。于是他主张要用真正的、没有丝毫条件的爱，去爱病人。由两种医疗工作者，陈映真引出了两种文学工作者。一种文学家认为，艺术至高无上，相信神秘的天才，相信个性和个人的表达。认为社会、民族、国家甚至道德、责任等在艺术中是没有地位的，是俗气的。人间生活和劳动的苦乐，都不足以入于文学和艺术。但同样有另外一种文学家，认为文学并不神秘。文学工作者和其他行业一样，应贡献自己的心力，希望作品能对他人有益处。希望作品能对于人的应该怎么生活，怎么活的问题提出意见；希望文学能对于苦难的同胞有帮助；希望能唤起被困在愚昧和贫困的老百姓，启蒙他们来共同面对自己的国家与民族的命运。他们关心的不是作品的传之久远，而是对于民众、社会、国家、世界和人类能有什么样的帮助。这种作家认为，不与说谎者一起说谎、不为独裁暴政粉饰，为千万在天涯海角中沉默地遭受苦刑、逼迫的人说话，为人的自由和正义冒死歌唱和控诉，是作家与生俱来的责任。只有为千万百姓的自由、权利、公道写作，从而获得他们的赞赏，艺术才有价值。^①实际上，古今中外都存在这样两种不同的文学艺术家，而陈映真认同的是后者。尤其在一个充满了问题——贫困、无知、压迫和暴力——的世界中，作家应该同一切怀抱着人的善意，为建立一个更好、更和平、更自由的世界而奋斗的人们——科学家、政治家、宗教家，乃至广泛的民众，贡献自己的力量。重要的是他要用什么形式去表现一个内容——使人得造就的；使受捆绑的人得自由的；使自卑自贱的人得信心的；使哀伤的人得安慰的；使一切的暴力羞耻的内容——而使尽可能多的人理解这样的作品。^②陈映真肯定了文学具有反映社会现实的责任，是一种关怀的人生观。这样的人生观正是他所指出的，“怎么透过文学创作，重新点燃人类对于爱的可能性、对于愤怒的可能性、对于关心的可能性；怎么透过文学的创作、思考、叙述，重新恢复人类爱的能力、关怀、愤怒，甚至反叛的能力，是今天文学工作者极重大的责任”。^③可以说，陈映真的文艺思想已经涉及到文艺本质的问题。

在为《诺贝尔文学奖全集》中文版所作的序中，陈映真高度肯定了托尔斯泰的伟大与不朽：“今天，表现在托翁文学作品和其他著作中的深刻的人文主义精神和托翁宗教理念中伟大的福音主义精神，已经受到普世越来越广泛而真挚的敬仰。”^④而且他还引用了一九五七年获得诺贝尔文学奖的加缪所说的话，“在人生的各种境遇中——不论在隐晦或短暂的声名中，或者在专制者的牢狱，或者能自由发表作品的时候，作家只能在鞠

① 《陈映真文集·文论卷》第113—118页。

② 《陈映真文集·文论卷》第419页。

③ 《陈映真文集·杂文卷》第159页。

④ 《陈映真文集·文论卷》第312页。

躬尽瘁地承受为真理服务和为自由服务这两项使他的作品成为伟大的任务时，才能获得亿万人民的心，并受到亿万人民的承认。因为作家的职责，是在于团结大多数的人民。他的艺术不应该和一切的谎言和奴役妥协。因为，不论谎言与奴役在什么地方得势，都会产生孤寂。不论我们个人的弱点是什么——作品的高贵处，永远是根植在两项十分难于遵守的誓约：对于我们明知之事绝不说谎，并且奋力去抵抗压迫”。由此，陈映真强调认为，“只要加缪所说的谎言和奴役一日不从这人世中根除；只要刀剑一日还不能改锻为耕犁，加缪苍沉的智慧和炽热的人道主义精神，便一日仍是人类反省和指引的明灯”。^①陈映真称诺贝尔文学奖是“不朽的冠冕”，但对于作家与获奖的关系，他有着自己的理解与认识。他认为，“一个作家最引以为荣的，应该不是在国际上得奖，或是在说别的语言的民族得奖，而是自己国家的人民认为他写出了他们的心声，他的作品使悲伤的人再起，使不能爱的人重新试着再爱，使受侮辱的人试着寻找他的尊严。如果他的本国人民都认为他的声音代表全民族的声音，他说出了全民族的苦痛、期待、胜利与喜乐，我想这对作家而言，便是光辉的冠冕”。^②可以看出，博爱的人道主义精神一直贯注在陈映真的文艺思想中。

陈映真的博爱人道主义又不是“犬儒主义”，也不是不要批判。他认为，“全世界，古今中外吧！从来就没有歌功颂德的文学，作家通常都在为民请命，为不正义抱不平，发出良知的怒吼。如果他对黑暗关心，恰恰表现他对光明有一分比别人更强的信仰；如果他对弱者有一份非常坚强的同情，恰恰是因为他对每一个人成为强者，有一分很深的寄望。因此，一个作家，必须要有批判的知识和眼光，善于替社会的底层，从最不被重视的大多数的立场去看世界、看生命、看生活”。^③既然如此，针对文坛的动辄得咎、“扣帽子”，陈映真用拿撒勒人耶稣的话鼓励作家——“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他……”。^④陈映真的文艺思想中包含着基督教文化的积极抗争的精神。

对台湾文坛上的“现代主义”文艺，陈映真抱着批评的意见。其中最主要的一点便是基于下述考虑：文艺家是一个人，而且应该是一个有思想、有观点的人。作为这样的一个有知性的人，当他面对、而且生存于这样一个被庞大的、物质文化所非人化了的人和社會时，他是应该跟一切被病毒了的人们一样，将这非人化的病的感情浓缩了，又放回给无数苦难的心灵？还是该指摘、批评并唤醒人们注意这一切非人化的倾向，鼓舞着作为人的希望、善意和公正，以智慧和毅力去重建一个更适于人所居住的世界？陈映真肯定的显然是后者。由是，他提出了“现代主义再开发”的一个基石便是切实建立知性与思考。因为，一个思想家不一定是一个文艺家，而一个文艺家尤其是一个伟大的文艺家，一定是个思想家。而且这种思想不是那种飞马行天不知所止的玄学，而是具有人的体温的，对于人生、社会抱着一定的爱情、忧愁、愤怒、同情等等的人的思考。一个艺术家首先是一个温暖的人，是一个充满了人味的思索者，然后他才可能是一个拥抱一切

① 《陈映真文集·文论卷》第314—316页。

② 《陈映真文集·文论卷》第93页。

③ 《陈映真文集·杂文卷》第166页。

④ 《陈映真文集·文论卷》第238页。

人的良善与罪恶的艺术家。^①在此，陈映真强调的仍然是艺术家所必须具备的普世的爱的精神与价值。

基于对文艺本身及其发展现状的认识和宗教信念的持守，陈映真对中国文学的未来发展表达了自己的观点。“我相信任何中国的良心文学工作者，他在未来的岁月中还是要把目光集中在对于人的解放，对于社会的关怀，对于国家民族前途的关注，为揭发和制止谎言，为服侍于真理和自由而写作、歌唱、抗议，用文学去安慰那些受践踏和伤害的人们，去鼓舞那些丧失了信心的人，去和那些不幸的人一起叹息，和那些幸福的人一起快乐。……我们中国文学家是值得骄傲的，也许他还没有写出最伟大的世界性的作品，可是他这种对于人的关怀，倾向于人道主义的光辉，对国家民族的爱，怀抱爱整个人类的胸怀，我觉得任何中国人对这点都应觉得骄傲的。”^②某种意义上，陈映真指出了中国文学的价值建构和发展向度。而这一点，与陈映真的文艺思想同样是一脉相承的。

至此可以说，陈映真的文艺思想贯注着基督教文化博爱的人道主义情怀。说它与基督教文化精神存在着深层次的密切联系，当是成立而不为牵强的。

三

在梳理论述了陈映真小说文本中的人物的“罪性”苦难及其隐约的爱的理想和陈映真的以博爱人道主义为内在精神的文艺思想后，有必要对陈映真的小说和其他话语中的人道主义情怀与基督教文化精神作出进一步的分析，以期加深对陈映真写作与思想的认识。

发表于 1959 年的第一篇小说《面摊》，实际上已经奠定了陈映真的创作基调。他讲述了一个极其普通的人道主义的故事，但却给人以深刻的印记。父母和他们生病的孩子为了维持生计，而艰难地挣扎着。因害怕被警察取缔赖以谋生的小小的面摊，一家人不时地紧张、恐惧。而文中出现的好心的警察逐渐打消了他们的疑虑。这个带着困倦而和蔼的微笑的年轻人，不但没有驱赶、抓捕他们，反而在吃面时故意留下十元钱而悄然离去。这一小人物深刻地体验到下层人民的苦难，在力所能及的范围内默默反抗了现实的权威而帮助了一个已经不堪一击的家庭。作品流露出的深沉的人道主义情感，给人以温馨、感动与震撼。文学艺术的真正价值在哪里？就存在于这样的感动与震撼的情感中。发表于 1964 年的名篇《将军族》同样具有这样的效果。关于大陆人与本省人省籍矛盾的问题，在其中得到了庄严的人道主义的处理。“三角脸”和“小瘦丫头儿”两个卑微而又高贵的小人物的苦难境遇及其相濡以沫，在充满人道主义的氛围中成功地消弥了“大陆人”与“台湾人”乃至“大陆意识”与“台湾意识”的隔膜、误解与纷争。

在杂文《最牢固的磐石》^③一文中，陈映真强调，“爱”、“正义”、“怜恤”是世界一切宗教至极浅显和直接的、共同的理想主义。在旧约圣经上曾记载着所多玛和蛾摩拉两个荒淫、败坏的城市，因为天谴而遭毁灭。如此看来，倘若我们的心灵世界都像这两个败坏而麻木不堪的城市，该是叫人寒冷而又寒冷的事。陈映真曾谈到自己青少年时代的

① 《陈映真文集·杂文卷》第 17—23 页。

② 《陈映真文集·文论卷》第 128 页。

③ 《陈映真文集·杂文卷》第 189 页。

一个偶像便是“面目黧黑的，饱受风霜的，贫穷的，忧愁的，愤怒的，经常和罪人、穷人和被凌辱的人们为伍的，温柔的耶稣”。^①在现实生活中，他把印度圣雄甘地比作耶稣：“为了单纯的真理的单纯的信仰——和毫不妥协的实践，这就是印度圣雄甘地伟大力量的泉源。他单纯地相信：人，包括压迫者在内，有不容任何差别的尊严。他单纯地相信：压迫、掠夺，不只是施加于奴隶和被压迫人民的罪恶，也使压迫者堕落，成为罪人。他单纯地相信：压迫，不但对于被压迫民族造成道德、精神的沦丧，物质和社会的灭破，压迫的毒汁，也同时深深地攻入压迫者的内心，败坏他们的文明、精神与道德。他单纯地相信：手段与目的是合一的。为了达成自求解放的道德目标，他严格地、不容妥协地要求抵抗和斗争手段的道德性格。他单纯地相信：暴力、流血、互相残杀，徒然使一个道德的抵抗者矮小化，与压迫者同样沦落为罪人。他也单纯地相信，同英国殖民体制做斗争，不单只是求得对印度人民的解放，也为了拯救英国人民，不让英国人民被自己施于别人的殖民主义的毒瘤散播出来的毒素所毒害。他单纯地相信爱。为了爱残破的祖国和水火中的人民，也为了爱在压迫的罪恶中堕落的统治者，他坚定地走上不抵抗的抵抗之路。……甘地之死，也极富于历史的象征意义。甘地没有死在殖民者的牢房里，也没有死在殖民者的刑场上。正如一个亲吻使拿撒勒人耶稣钉死在十字架上，另一个亲吻之后，甘地死在自己同胞的枪弹中。”^②甘地的一生，不禁让我们想起耶稣的一生。耶稣不断教导门徒，要爱人如己，要爱自己的仇敌。并一再声明自己来到世上是为了拯救罪人，让他们的罪孽灵魂得以解脱。直到临死之时，他还请求上帝赦免杀害他的凶手：主啊，赦免他们，他们做的他们不晓得……这是一种怎样的博爱，这是一种怎样的宽恕，这是一种怎样的人道主义，这又是一种怎样的精神救赎！人就是人，人不会成为神。我们永远达不到耶稣基督这样的高度，难道我们不能逐步乃至无限趋近于这一高度吗？

陈映真自小受到浓厚的基督教家庭的熏陶，尤其因着父亲的虔诚信仰，使他一直不敢看轻宗教。对于自己一贯的“信、望、爱”，陈映真有自觉意识并坦然承认。^③他指出，“我的父母亲始终生动、有生命的信仰生活，是使我一直到今天能尊敬一种真诚的基督教信仰的重要依凭。后来，我在前进的基督教的神学理论中，理解到基督教在今天被压迫人民寻求物质和精神的解放中所作的重要贡献，理解到前进的基督徒与激进的哲学家之间真诚寻求相互理解的努力，也使我对今日基督教的生命力与信仰的真挚，敬佩不已”。同时，自感到作为“罪人”的羞惭与谦卑。^④基督教文化精神已经渗入陈映真的身体和灵魂中。

至此，应当谈及陈映真的一个短篇小说——《加略人犹大的故事》。在陈映真的写作生涯中，这一作品具有精神奠基性的意义。在人类文化中，犹大常被作为出卖耶稣的叛徒而遭世人的唾弃。而在陈映真笔下，犹大获得了平等的理解，而与耶稣具有了同等重要的意义。在恋人希罗底的眼中，犹大是处于“一种智慧和倨傲的氛围中，像高居云丛中的犹太人列祖或先知一般不可企及”。他本打算利用拿撒勒人耶稣在以色列人民中

① 《陈映真文集·杂文卷》第181页。

② 《陈映真文集·杂文卷》第201—202页。

③ 《陈映真文集·杂文卷》第428页。

④ 《陈映真文集·文论卷》第153—154页。

的威望来实现唤醒民众、推翻罗马人的统治，从而达到复兴以色列国家的目的。他本想通过耶稣的被捕而激怒群众，从而一举实现自己社会革命的使命。然而不幸而可悲的是，一度称颂着耶稣的民众如今却反过头来坚决要求处死耶稣。这样，犹大的梦破灭了。不仅社会使命无以实现，而且自己成为出卖师长的卑鄙叛徒，成为不可饶恕的帮凶。当耶稣被钉十字架的一瞬间，犹大方“完全了解了一切耶稣关于天上乐土的教训和他上连于天的权柄，他知道耶稣已经这样赢得了他实现于人类历史终期的王国，这王国包含着普世之民，它的来临和宇宙的永世比起来就几乎可以说已经来到人间了。他忽然明白：没有爱的王国，任何人所企划的正义，都会迅速腐败”。面对愚蠢狂妄的民众，反省自身爱的缺失，审视内心道德的折磨与罪感的煎熬，犹大遭受了现实与个体的双重幻灭，他只能走向自杀。

《加路人犹大的故事》有着某种深在的寓言意蕴，从中可以看到陈映真身上存在着的两个人的影子。正如有论者所言，其中“一个是犹大，充满了革命的叛逆的激情，意欲通过社会革命来拯救‘犹太人’；另一个是耶稣，企图从改造灵魂入手来解脱世人的苦难。这二者的冲突让陈映真始终徘徊在艺术与政治之间。他承担了这种冲突带来的苦难感，一如那忧伤痛苦而不断地质问上帝的约伯。那些倾诉、质问，便是他写下的小说和文章”。^①

“徘徊在艺术与政治之间”的陈映真终于明白：“没有那爱的王国，任何人所企划的正义，都会迅速腐败。”陈映真从耶稣基督精神那里获得了赖以安身立命的内在支撑，基督教文化成为陈映真得以存在的生命支柱。最终，他走向了耶稣基督，实现了“上帝之子”的抉择。

“爱是无可比的”，如《新约·哥林多前书》所言，“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。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；爱是永不止息”。^②

四

有了上述三部分的考察，陈映真与基督教文化的关系可以说已经比较明晰。这里打算介绍一下一个作家笔下的陈映真，权作附加成分，同时也会带给我们进一步的感受。这就是王安忆的中篇小说——《乌托邦诗篇》^③。《诗篇》中的匿名主人公便是王安忆体验中的陈映真，与其说《诗篇》是一部中篇小说，倒不如说是以诗的笔触写成的一篇独具特色的“陈映真论”。《诗篇》正是以基督教文化的视角为观照基点来看待、感悟、理解陈映真，满怀热情地道出了作者与他的相识、相知以至于对他的无限怀念。实际上，这恰恰从一个侧面再次揭示了陈映真与基督教文化的深层关联。而这又成为本文选取《诗

^① 黎湘萍：《台湾的忧郁：论陈映真的写作与台湾的文学精神》第80页，北京三联书店1995。

^② 《新约·哥林多前书》13：1—8，《圣经·新约》第194页，中国基督教协会1996 南京。

^③ 收入王安忆：《香港的情与爱》第257—304页，北京：作家出版社1996，以下简称《诗篇》。

篇》作为必要阐释对象的缘由。

《诗篇》开篇点出，“一个人在一个岛上，也是可以胸怀世界的”。而“这个人”又不是从书本、地理课程以及一些相对有限的旅行这样的途径来得知世界的，他是从《圣经》的“创世纪”获取这一知识的。从“耶和华变乱天下人的言语，使众人分散在全地上”这一神圣事件中，“这个人”就不仅知道了现在：世上人被耶和华的力量分散与隔膜的状况；而且知道了过去：曾经有一个可能，世上人是欢聚在一起，有一座通天的塔标作召唤，互相永不会离散。判断他是从《圣经》里了解世界，是因为这个人的父亲是一名牧师，这也是由对他的怀念而谱写诗篇的根据。而这怀念又与肉体无关，它纯粹属于精神领域。这是一种不求回报、不计名利、完全只与自己有关的精神活动，它不需要任何别人的承诺，它使人彻底地沉浸在自我的思想里。“似乎在我心里，划出了一块净土，供我保存着残余的一些纯洁的、良善的、美丽的事物；对这个人的怀念，似乎又是一个援引，当我沉缅于纷纭杂沓的现实的时候，它救我出来瞭望一下云彩霞光，那里隐着一个辉煌的世界；对这个人的怀念，还像一种爱情，使我处在一双假想的眼睛的注视之下，总想努力表现得完善一些”。正由于此，这种情感逐渐演变成为一种想象力，驱策《诗篇》去刻画“这个人”。

《诗篇》作者与“这个人”的最初相识源于“这个人”的一篇小说，写得是一个“三角脸”和一个“小瘦丫头”的凄惨命运以及彼此的相依相靠。其所指的，当然是陈映真的短篇名作《将军族》。《诗篇》感同身受的正是这一小说“集浑厚与温柔于一身”，正是小说作者所描写的那种相濡以沫的情状。这一切都源于“这个人的情感是一种类似神灵之爱的情感”。尤其是在“我们和那个岛隔绝了多年，多年里，我们互相编派着对方的故事，为了使我们彼此憎恶。憎恶的情感在我们心中滋生增长”的文化背景下，“这个人”的情感就尤为难能可贵而令人不能忘怀。他有一种奇异的爱心，“这爱心很大，又很小；很抽象，又很具体；很高，也很低。像三角脸和小瘦丫头这样的两个可怜虫，要说他们有什么资格承受这样的爱心呢？然而是否正因为它是这样不计条件，它便可大到无限处了呢？这种爱意是这样无微不至的吗？即使是对三角脸和小瘦丫头，这爱也没有显出丝毫的俯就之感。”“三角脸”和“小瘦丫头”的故事成为《诗篇》与“这个人”结缘的一颗种子，而种子的内核就是“爱心”。

后来在美国举办的一个“国际写作计划”活动中，《诗篇》作者见到了“这个人”。并且，“这个人对我说：你的发言稿我已经看了，我父亲也看了，父亲看了后很感动，说中国有希望了。”而这个人的父亲的一段话却令人终生难忘。“那是说在这个儿子远行的日子里。远行是一种象征和隐喻的说法，它暗示了这个人的一段危险与艰辛的经历，这不仅意味着离家的孤旅，还意味他离开他相对和谐的早期经验，走入残酷的认识阶段。它具体的所指，大概是‘入狱’这一桩事吧。在这个人远行的日子里，他的父亲对他说：孩子，此后你要好好记得：首先，你是上帝的孩子；其次，你是中国的孩子；然后，啊，你是我的孩子。”而这些话，恰恰成为了《诗篇》的精髓。“这个人的父亲是一位牧师，我想象他在那个湿润的多雨的乡村礼拜堂里布道，我的心里又激动又静谧，又温暖又沁凉。受到他的夸奖，是多么快乐的事情啊！”而“我的发言稿内容大意是：像我们这一

代知识青年作家，开始从自身的经验里超脱出来，注意到了比我们更具普遍性的人生，在这大人生的背景之下，我们意识到自身经验的微不足道。“这个人”的父亲所看到的希望正是如此：面对普遍的人生，意识到自身经验的有限性，从而获得超越。从基督教文化眼界出发，人是有限的，只有上帝是无限的。认识到人的有限性存在，也就有了接近上帝的可能性。“这个人”对“我”的影响则是用人类的普遍的苦难淹没了“我”的经验。实际上，“苦难”正是流淌在陈映真血液里的一以贯之的主题情怀。

与“这个人”的另一次因缘起于他和他的知识分子同伴们创办的《人间》杂志，尤其是《人间》整整一年的参与营救一个曹族少年汤英伸的呼吁与行动。曹族是一个山地民族，是台湾岛上原住民的九族之一。英俊聪慧、对前途充满希望和信心的曹族少年汤英伸，由于生活所迫而退学到都市谋生。不幸的是，他没有遇到好人，雇主的欺压导致汤英伸一夜之间犯下了骇世惊俗的杀人罪。“这个人”在《人间》辟出版面，描述汤英伸及其事件，使得全社会都注意到一个普通的孩子。“他和他的知识分子伙伴们大声疾呼：请你们看看这个孩子！看看这个孩子为什么犯罪！当这个孩子犯罪的时候，我们每一个大人都已经对他犯了罪！他们似乎忘记了他们身置一个法制的社会，他们企望以自然世界的人道原则去裁决这一桩城市的命案。他们甚至提请人们注意到几百年前，一个大民族对这个少年所属的小族所犯下的罪行。他们提请人们注意这样一个带有浪漫的诗化倾向的事实：当汤英伸少年向那雇主一家行凶的时候，其实是在向几百年不公平的待遇复仇。他们向这个严厉的法制社会讲情，说：‘请先把我们都绑起来，再枪毙他。’他们还要这个法制社会注意到天国里的声音：‘凡他交给我的，叫我连一个也不丢失，并且在末日，我要使他复活。’”“这个人”的身影就活跃在这些激越而温存的话语里，“我”觉得无比亲切。“这个人和他的同伴们为汤英伸奔走呼号，他们甚至活动到使告主撤诉。他们说，世间应当有一种比死刑更好的赎罪方式，要给罪人们新生的机会。在那些日子里，汤英伸的案件妇孺皆知，人人关心。关于案件的判决一拖再拖，给予人们不尽的希望，汤英伸的命运成为了一个悬念，寄托着人们心中最良善的知觉。诗人们提出‘难以言说的宽爱’；教育家提出‘不以报复的方式’；政治家提出‘人文的进步’；历史家提出‘优势民族与弱势民族的平等’，人们说：可怜可怜孩子，枪下留人！”这是一幅激动人心的场面。正是由于“这个人”投身其间并处于显要位置，这场运动与“我”有了奇妙的联系，“我”与这个不曾谋面的少年有了休戚与共的情感。他和他的同伴们已经把生命投入这一事件中，已经将结果抛出在外。我们看重的也正是这种“爱”的无私精神，最终，“这个人和他的伙伴们的善心，没有为这少年挽回生命，只给他整整一年焦灼和受尽希望折磨的时间。汤英伸受毙时掌心里紧握着十字架，神父曾对他说：‘凡他交给我的人，必到我这里来。而到我这里来的，我必不把他抛弃于外。凡他交给我的，叫我连一个也不丢失，并且在末日，我要使他复活。’这与其是安慰汤英伸，毋宁说是安慰这个人和他的伙伴，因此，他们以‘汤英伸回家了……’作最终的文章的标题。”真的令人难以想象这是怎样的一种爱心！然而，“这个人”的希望终于告一段落。“他的失望对我也是有影响的，我很想对他说：这，就是人间。我还明白了一个事实，从此之后，我与这两个海峡两岸的作家便分道扬镳。我与他的区别在于：我承认世界本来是什么

样的，而他却只承认世界应该是什么样的。我以顺应的态度认识世界，创造这世界的一种摹本，而他以抗拒的态度改造世界，想要创造一个新天地。谁成谁败，可以一目了然。”是的，“承认世界本来是什么样的”表明人的存在的经验性状态；而“承认世界应该是什么样的”则表明了人的存在的超验性状态。两种不同的“世界观”必然导致两种不同的存在方式与存在效果。基督教文化精神所秉持的正是人的超验性存在，而非经验性存在。任何现实层面的批判都是经验性的，而惟有基督“神性”是超验的。

对“这个人”的怀念究竟是什么呢？是不是和信仰有类似呢？后来“我”知道，“这个人”的父亲是一位牧师，后来“我”还知道，耶稣是“这个人”的朋友。这促使“我”拜读《圣经》，不断走进教堂。这使“我”逐步明白基督教文化的博大精深，逐步体悟到耶稣基督的神圣启示及其对人类的心灵关怀，更使“我”加深认识了“这个人”与基督教文化精神的深层关联，理解了他的言语与行动。

与“这个人”的再次结缘是在七年之后的一次匆匆重逢。“我”知道了他在七年中做的事情里最新的一件是关于抗战时期日军野蛮杀戮中国劳工的“花冈惨案”。他不仅沉浸事件之中，而且编排成戏剧上演，并担任角色。人类的罪恶不能被无知的遗忘，如果不懂得黑暗，也就无法懂得光明。“在这父亲宣讲福音时，这儿子在宣讲灾难。无论是这父亲还是这儿子，我都怀念。这父亲和这儿子讲说的其实是同一件事：当人们在灾难前睁开眼的时候，福音就来到了，好消息就来到了。”此时，“我”忽然明白了“这个人”在岛上却能够胸怀世界的全部秘密了——那就是“这个人”的父亲在他远行之际对他的嘱托：“孩子，此后你要好好记得：首先，你是上帝的孩子；其次，你是中国的孩子；然后，啊，你是我的孩子”。也正如此，“这个人”首要选择的便是作为“上帝之子”的使命。

《诗篇》最后写道：我不知道这个人所做事情能否对这世界发生什么影响，我不知道这个世界能否如这个人所良善愿望的那样变化，我只知道，我只知道，在一个人的心里，应当怀有一个对世界的愿望，是对世界的愿望。……呵，我怀念他，我很怀念他！

对世界的良善愿望，正是“这个人”作为“上帝之子”的抉择。人都有自己的感情，而惟有爱心是人类感情沟通的起点；人都有自己的民族，而惟有信仰是跨越国界而全人类的。

《乌托邦诗篇》中的“这个人”，就是陈映真。作者一开始就已经说明，这部作品是诗而不是一般意义的小说，因为她“将诗划为文学的精神世界而小说则是物质世界”。“上帝的孩子”不仅本质性地规定了陈映真这一艺术形象，而且使得作者也拥有了一个精神的制高点。真实而又虚拟的“精神乌托邦形象”，正是这首诗篇的价值。

这里，就把对王安忆《乌托邦诗篇》的介绍与论说作为“陈映真：‘上帝之子’的抉择”这一论题的补充性说明和暂时性结束吧。^①

^① 本节的写作还参考了如下书目：《陈映真文集·小说卷》，北京：中国友谊出版公司1998；《陈映真小说选》，福州：福建人民出版社1983；陈映真：《知识人的偏执》，台北：远行出版社民国66年（1977）；陈映真：《云——华盛顿大楼系列（一）》，台北：远景出版社民国71年（1982）。

第四节 白先勇：悲世悯人的情怀

一九七九年的《当代》创刊号上，登载了白先勇的短篇小说《永远的尹雪艳》。这是自一九四九年以来大陆文学界首次以公开的形式接触的台湾作家作品。某种程度上说，白先勇的小说创作也正代表了六、七十年代台湾文学的成就。时至今日，对于台湾文学的研究已经蔚为大观，对于白先勇的个案研究也已经达到一个较高的层次。

白先勇的文学世界深受中国古典文学传统和西方现代主义文学的双重影响和浸润，这已经为论者深入探讨过。对此，白先勇本人也有自觉意识与明确表示。而且，他深受佛教文化精神的滋养，并有明确认同感。所有这些，已经成为研究白先勇文学世界的基本点，亦取得了丰硕成果，达到了相当深度。除此之外，白先勇亦受到基督教文化精神的影响。相对于前者，这一点不是主流，也不如前者明显，但却不容忽视，值得提出来作一探讨。

白先勇谈到，自己基本的宗教情感是佛教的，但事实上宗教情感又相当复杂。“家里信回教，我在香港时念的却是一家天主教中学——喇沙书院，要跟着洋和尚念《圣经》、教义问题。那时，我差点信了天主教，其后虽然没有入教，但天主教给我很大的启发。”^①同时，他谈到对个人写作影响较大的两个作家是福克纳和陀思妥耶夫斯基。因为，“他们两人的作品都有一种悲天悯人的基督精神，这是文学情怀的最高境界”。^②及至多少年后，在为大专学生推荐陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟》这部小说时，他写了《恐惧与悲悯的净化》一文，高度评价陀氏这部小说。读完这本书，“我心中突然涌起一阵奇异的感动，我不是基督徒，也没有任何宗教信仰，但那一刻我的确相信宇宙间有一个至高无上的主宰，正在默默的垂怜着世上的芸芸众生。是陀思妥耶夫斯基的这部惊心动魄的旷世杰作，激起了我那片刻几近神秘的宗教情感，猛然间我好像听到了悠悠一声从中古教堂传出来的格里历圣歌，不禁一阵惘然。……西方文学的深刻处在于敢正视人类的罪恶，因而追根究底，锲而不舍。看了《卡拉玛佐夫兄弟》，‘恐惧与怜悯’不禁油然而生。恐惧，因为我们也意识到我们本身罪恶的可能；怜悯，因为我们看到人竟是如此的不完美，我们于是变得谦卑，因而兴起相濡以沫的同情。文学最大的功能，大概就是唤起人类常常处在休眠状态中的恻隐之心吧”。^③这是白先勇的文学情感和对文学价值的认识，这同时已经涉及到文学之为文学的某些本质问题了。

白先勇及其文学世界呈现出来的博爱的思想与普世的同情，以及贯穿其间的对于世事的悲叹和对于人生的怜悯，与他对基督情怀的精神认同不无联系。这在他的短篇小说、长篇小说以及散文、评论中均有不同程度的实在体现。应当说明的是，研究白先勇的文学世界与基督教文化精神的关系仅仅是切入论题的一个维度，某种程度上又是一个补充，而并不是对其他存在维度的否定。因为一个明显的事实是，白先勇更多的是受到了中国古典文学传统、中国古典文化传统的深层精神影响。相对来说，基督教文化精神仅

① 白先勇散文集·下卷《第六只手指》第341页，上海：文汇出版社1999。

② 白先勇散文集·下卷《第六只手指》第322页。

③ 白先勇散文集·下卷《第六只手指》第112—114页。

仅构成为白先勇及其文学世界的精神层次的一个方面。而这一点也是应该指出并论析的，因为可以有助于我们更好地进入白先勇及其丰富的文学世界。

创作伊始，白先勇就将“人”作为自己关注的对象。恰如他在谈到由自己参与主办的台湾六十年代最有影响的文学杂志《现代文学》时所说的，杂志的作者们与同仁们，“他们对于社会以及社会中的个人有一种严肃的关切，这种关切，不一定是‘五四’时代作家那种社会改革的狂热，而是对人一种民胞物与的同情与怜悯”，而这又恰恰“是所有伟大文学不可或缺的要素”。^①白先勇是其中突出的一位。早期小说结集《寂寞的十七岁》关注着人的情感与命运，充满着对世界的悲叹认识与对人生的怜悯同情。短篇处女作《金大奶奶》实际上已经奠定了白先勇整个的创作基调。

《金大奶奶》通过一个儿童“容哥儿”的视角讲述了“金大奶奶”的故事。第一个丈夫有钱，然而早逝。第二个丈夫金大所爱的显然是其前夫留下的遗产，而不是她本人。世道与人心，已经注定了金大奶奶的悲剧。等到金大先生娶新“喜筵”之时，金大奶奶决然结束了自己那被凌辱与被损害的情感与肉体。世道的堕落，人性的丑恶，尤其是对弱者的深深的同情，呈现在白先勇的笔下。

《我们看菊花去》写了患有精神病的“姐姐”的生活与情感。“姐姐”精神异常，“我”便用哄骗的办法送她去医院接受治疗。然而，让“我”无法释怀的是，“要是姐姐此刻能够和我一道来看看这些碗大一朵的菊花，她不知该乐成甚么样儿。我有点怕回去了一一我怕姐姐的咪咪真地会哭起来”。这不由得使我们想起白先勇在纪念患精神病的三姐先明的一篇文章中的话，“也许明姐不喜欢这个充满了虚伪、邪恶、竞争激烈的成人世界，一怒之下，拂袖而去，回到她自己那个童真世界里去了”^②，“事实上明姐一直没有长大过，也拒绝长大，成人的世界，她不要去。她的一生，其实只是她童真的无限延长，她一直是坐在地上拍手笑的那个小女孩”，“明姐喜欢与人分享她的快乐，无论对什么人，终生如此，哪怕她的快乐并不多，只有微不足道的那么一点”^③。而且，我们对于明姐的善待，“并不完全出于怜悯，而是因为那颗纯真的心，一直有一股感染的力量，跟她在一起，使人觉得人世间，确实是有一些人，他们的善良是完全发乎天性的”。^④白先勇的感情于此可见一斑。

《闷雷》写出了福生嫂没有爱情的情感苦闷，她在情与欲的夹缝中生存的尖锐矛盾与激烈搏斗。最终，外在的束缚与内心的压力还是将长期萌生的情感压抑下去了。作品将福生嫂心灵的冲突写得惊心动魄，情感的痛苦引人心动。《月梦》则以一种颇为明晰的笔调，写出了吴钟英与静思的铭心刻骨的感情。随着静思的死亡，一切美好的梦想和希望都化作了泡影。在残酷的现实面前，美好的记忆愈加生动，情感的力度愈加震撼。相对于《月梦》的明晰，《玉卿嫂》则写得沉闷压抑。玉卿嫂将自己的全部身心都寄托

① 《〈现代文学〉的回顾与前瞻》，散文集《第六只手指》第163页。

② 《第六只手指》，散文集《第六只手指》第12页。

③ 同上，第5页。

④ 同上，第14页。

在了庆生身上，这成为她的生命的支点。随着庆生情感对象的转移，一向娴静的玉卿嫂爆发出了激烈的无以复加的感情。终于，玉卿嫂与后者同归于尽。《黑虹》中的耿素棠依然是为情所困，相对于现实生活的沉闷乏味，正是与“小弟”之间的纯真的情感影响了她整个人生。白先勇深深地感到了真正情感的获得是如此之艰难，他对于人物所能表达的也只能是无尽的悲切与同情。

现实的世界永远是不完美的。在一个本就充满欠缺的世界里追求完美，结局是可想而知的。《小阳春》中的樊教授，生存的理想便是创立一个能够涵盖一切的抽象观念——“樊氏定理”。面对实存的世界，他必然地陷入了危机。妻子对上帝的虔诚和对芸芸众生的哀告，女儿的被烧死，都给他以精神上的巨大打击。人世的“不完美”与“欠缺感”，是任何理论都无法加以概括的。相对于此，《青春》则将人生的不完美推到了一个新的高度。《青春》中的老画家面临的是失去青春的焦灼。当他看到少年模特儿的蓬勃生命力时，这种焦灼便达到了极致，终于在举起双手企图抓住的时候，耗尽了自己的心血。

白先勇对人的感情做出了细致而独到的把握。《藏在裤袋里的手》就塑造了一个感情复杂的人物——吕仲卿。对于女性的精神，他具有着无限的依恋；而对于女性的肉体，他则充满了极度的恐惧。这样的一种双重状态，使他陷入了一种无以言表的痛苦中。《寂寞的十七岁》则深入一个少年的内心，写出了一颗承担了过重的情感负荷的灵魂。杨云峰始终徘徊在家庭、学校与社会之间，任何一处都无法给他提供心灵的安慰。这样一种漂泊无着的状态痛苦地折磨着他，“你不晓得我的悲哀有多深”，“我没有别的地方去”。与前两者相比，《那晚的月光》中的李飞云，可以说是过上了正常的生活。那么，李飞云的情感该获得安慰了吧？仍然没有。面对生活的重压，理想已经不可能。在无奈与失望之中，记忆中美好的“那晚的月光”只是恍若隔世一般。

白先勇写出了人的情感存在的状态，对人物给予了深切的同情与怜悯。对他们身世遭际的同情，对他们情感痛苦的悲悯，构成了这些作品基本的内容。及至离台赴美之后，悲世悯人的情怀仍然是白先勇创作的精神内核。去美之前，母亲的离世使他更加深刻地意识到人的命运与死亡的无常；去美之后，两种文化的隔膜与交融使他更加深刻地思考历史及人的生存。这样的双重激发，白先勇的题材领域扩展了，对历史及人生的关注愈益加深了。短篇小说的结集《纽约客》包含了这一时期的主要创作。环境变了，眼光变了，而悲世悯人的境界与情怀却始终没有改变。

白先勇谈到了初到美国时的状态，“初来美国，完全不能写作，因为环境遽变，方寸大乱，无从下笔。年底耶诞节，学校宿舍关门，我到芝加哥去过耶诞，一个人住在密西根湖边一家小旅馆里。有一天黄昏，我走到湖边，天上飘着雪，上下苍茫，湖上一片浩瀚，沿岸摩天大楼万家灯火，四周响着耶诞福音，到处都是残年急景。我立在堤岸上，心里突然起了一阵奇异的感动，那种感觉，似悲似喜，是一种天地悠悠之念，顷刻间，混沌的心景，竟澄明清澈起来，蓦然回首，二十五岁的那个自己，变成了一团模糊逐渐消隐。我感到脱胎换骨，骤然间，心里增添了许多岁月”。^①于是，《纽约客》的第一篇——《芝加哥之死》开始写作了。于是，一发而不可收。

^①《蓦然回首》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第11页，广州：花城出版社2000。

《芝加哥之死》中的留学生吴汉魂，经受着失去亲人、物质贫困、精神孤独的几重折磨，经过六年的苦读，获得了文学博士学位。然而，这并不能根本上改变他的命运。正是一连串的刺激，使他懵懂地投入妓女的怀抱。当他清醒之后，能够记在脑中的只有麦克佩斯里的一句：“生命是一个痴人编成的故事，充满了声音与愤怒，里面却是虚无一片”。他绝望地投入密歇根湖而死。情感的枯竭、内心的道德律与对美好未来的追求构成了对立，注定了吴汉魂的悲剧结局。《香港——一九六〇》同样在一种异域之中展开了对人的生存的把握。作为师长夫人的余丽卿，已经成为过去。时势的变迁，使她感到自己“已经死了”。于是，当妹妹劝她有所改变时，她的回答是，“我没有将来”“我也没有过去”“我只有眼前这一刻”“我只晓得目前”，现在存在的只是一个与抽鸦片男人一起沉沦的余丽卿。小说真切地写出了生活在香港这样一个极度有限的时空中的人们的困境与绝望，他们的死亡实际上也成为不可避免。白先勇关注到文化环境与人的密切关系，但其中关注的核心仍然是人。

《上摩天楼去》中的玫伦和玫宝是相依为命的姐妹。在玫宝的心目中，姐姐就是她的生命支柱。然而，到美国寻梦的玫宝看到的却是已经完全变化了的另一个姐姐。姐姐的温柔厚爱与对艺术的神圣追求已经荡然无存，所遵循的只有现实的生存法则。我们不难想像甚至体会出玫宝遭受的精神打击是何等的惨烈，而又是何等的无奈。与此异曲同工的是《安乐乡的一日》。在世俗眼中，依萍过着幸福的日子，有事业成功的丈夫，有聪明活泼的女儿。然而，她却丝毫不能融入这个家庭，与丈夫、女儿有着无法解开的隔膜，更何况与整个的生活环境和周围社会了。于是，怀旧、落魄、孤寂、困窘、痛苦……就是不可避免的了。人是文化的动物，但在一种完全的异质文化中，人又何以生存呢？与依萍相比，《火岛之行》中的林刚似乎不太受到异质文化的拘囿。然而像他那样的生活状态，个体存在的价值又在哪里呢？融入了异质文化的个人恰恰丧失了自己的真正存在意义。白先勇追问的还是“人”的存在，“人”的情感，“人”与世界的关系。

与对文化和人的关注似乎有所不同，《谪仙记》和《谪仙怨》关注的更多的是“历史”与“人”的关系。《谪仙记》中的李彤，自始至终都是一个特立独行的人物。然而，背后隐藏着的却是她对命运的自我理解。富贵家庭的偶然遇难，使她深深感到命运的残酷与无常。于是，特立独行掩盖着的便是对命运与历史的反叛和抗争。李彤的结局必然是失败的，但作者注入的却是深深的同情与赞叹。与李彤的命运殊途同归的是《谪仙怨》中的黄凤仪。小说由黄凤仪给母亲的信和她在纽约地下室接揽生意两部分组成。前者是过去生活的痛苦追忆，后者是现实生活的存在状况。与李彤对命运的抗争相比，她更多的是对命运的认同与屈服。她的失败结局也是必然的，但作者赋予的却是浓厚的怜悯之情，给人的是心灵的震颤。

和人与文化、人与历史的关系不同，《夜曲》和《骨灰》涉及的则是人与政治的关系问题。表面看来，《夜曲》表达了对于“文革政治”的悲哀与控诉，《骨灰》表达了对于“历史政治”的控诉与反思，然而深究起来，二者潜藏的却是人在政治风浪中的命运。吴振铎、高宗汉、吕芳、刘伟等人，怀抱着报效祖国的宏愿回归祖国，然而在“文革”中殊途同归；罗任重、龙鼎立在中国近现代史中的人生道路和精神追求各有不同，作出

了各自的选择，然而在“历史”中同样殊途同归：漂泊异国，了却残生。于此，白先勇表达、关注的依然是念斯在斯的人的命运。

白先勇不断强调文学是表现永恒的人性，认为“小说的最大功效之一就是唤起人的同情，做受苦受难及未得公平待遇者的代言人”。^①白先勇注入了对人物命运遭际的同情与悲悯，唤起我们的同样是无限的同情与悲悯。某种意义上，这正是文学艺术的本质力量之所在。

二

在白先勇的作品中，《台北人》无疑是最出色的短篇小说集。卷首题辞为“纪念先父母以及他们那个忧患重重的时代”，然而，进入其间则不难发现，人的命运问题仍然是牵动白先勇灵魂的最重要的方面。

《台北人》的主角大多是出身于大陆，而随国民政府撤退来台的人物。抚今追昔，此前的荣耀荡然无存，剩下的仅是落魄流离，作品铭记着一个已经永远逝去的“忧患重重的时代”。对此，白先勇有着清醒的认识，“外省子弟的困境在于：大陆上的历史功过，我们不负任何责任，因为我们都尚在童年，而大陆失败的后果，我们却必须与我们的父兄辈共同担当。事实上我们的父兄辈在大陆建立的那个旧世界早已瓦解崩溃了，我们跟那个早已消失只存在记忆与传说中的旧世界已经无法认同，我们一方面在父兄的庇荫下得以成长，但另一方面我们又必得挣脱父兄加在我们身上的那一套旧世界带过来的价值观以求人格与思想的独立”。^②或许正是出于求得“人格与思想的独立”，于是，《台北人》虽然提及的是那一“忧患重重的时代”，然其深层底蕴，却是对主角人物命运遭际的独到而真实的关照。

《台北人》的第一篇《永远的尹雪艳》中的尹雪艳是一个才貌双全、八面玲珑的交际花，而又是一个带有浓厚神秘性的女子：沾上的人，轻者家败，重者人亡。围绕着她的王贵生、洪处长、徐壮图以及大大小小的众多舞客的追逐与下场，就是很好的注解。作者赋予了这一人物一定的神性色彩，如评论者所说的，“尹雪艳在作品中实际上充当了欲望之神和命运之神的化身”。^③“白先勇在尹雪艳身上所寄寓的‘神性’，在具有着‘欲望之神’的特质的同时，更为本质的似乎还在于要把她作为一种‘命运之神’的喻示和象征。”^④以此为基点，作品上升到对于人类存在的思考。“在对尹雪艳凝固恒定的设计中，流露出白先勇将‘欲望’和‘命运’视为是人类永远摆脱不掉的两根心灵之索的思想；在尹雪艳对人的命运的基本模式的宣判中，渗透着的极可能是白先勇对人的‘命运’的基本认识观念，而弥漫流溢于作品中的那种悲天悯人的高悬心态，不消说也正是他自己的情感体验的艺术写照。”^⑤相对于尹雪艳的常态存在，《一把青》写了一个前后变化、反差极大的女性——朱青。“南京的朱青”单纯，爱人郭轶战死的消息传来，悲

① 《小说与电影》，散文集《第六只手指》第95页。

② 《〈现代文学〉创立的时代背景及其精神风貌》，散文集《第六只手指》第176页。

③ 刘俊：《悲悯情怀：白先勇评传》第253页，广州：花城出版社2000。

④ 同上，第255页。

⑤ 同上，第258页。

痛欲绝，精神支柱彻底崩溃；“台北的朱青”复杂，生活方式与内心情感迥异于从前，从外到内均令人不可思议。历史的悲剧重演，爱人小顾失事之后，她的反应平淡无奇、应付自如。不同时段、不同心境的“两个”朱青，遭遇却是那么地相似。不由地使我们深切感到，在不可知的命运面前，人是多么的微不足道、脆弱不堪。其间内蕴的是作者博大的理解、同情与感同身受的悲悯。

对人的存在与命运的探讨进一步促成了杰作《游园惊梦》的问世。小说以窦夫人的一次家宴为时空，以钱夫人的心理意识为主线，串联起过往几十年，并在过去与现在的对照反差中，显现出人世的变迁与命运的起伏。昔日富丽堂皇的将军夫人蓝田玉，今日徒剩下孤独与忧伤。昔日的荣华富贵已经属于今日的窦夫人，今日的窦夫人成为昔日的钱夫人。同样，今日的钱夫人便是明日的窦夫人。世事变迁，命运无常。兴盛是暂时的，衰败却是永恒的。《岁除》同样以人物的前后反差揭示了生命的困顿与命运的衰退。在多个方面，赖鸣升都有着辉煌过去，然而现在，那些却只能成为回忆。自身存在的价值与支点，仅仅存在于对过去的执著眷恋和对现在的坚决拒绝。赖鸣升的失败是命定必然的，但作者赋予的却是对人的人格尊严和悲剧命运的无尽的悲悯与理解。《梁父吟》则通过王孟养的生命历程，抒发了对历史创造者终至没落的感叹。人不能永远处于历史的中心，退出历史才是必然的。《金大班的最后一夜》中的金兆丽也该是退出历史中心的人物了。昔日红透上海滩半边天的金大班，在告别旧生活、走向新生活的“最后一夜”发生的情感波澜，不禁再次让我们看到命定的强大。“金大班对过去的告别其实是命运对她早已注定了的安排，是她对现实命运的无奈臣服和黯然皈依，不论她曾经是有多么的‘心高气傲’，最终她还是回到‘棺材板’兼‘金龟’的身边去——回到命运的指定位置上去。”^①在不可知的命运面前，人的孤立无助的状态暴露无遗。这是一种真实的生存状态。《满天里亮晶晶的星星》中的朱焰，从社会的宠儿落到社会的弃儿，从生命的顶峰跌入生命的低谷，命运同样彻底抛弃了他。在命运面前，他失败了。而在落魄的处境中对孤儿瘸子小玉的救护，除了同性恋成分外，更是一种爱的力量，这又怎能不激起我们内心的感动呢？白先勇对命运充满悲叹的同时，对人物更是充满了怜悯。人的命运总是离不开历史的因素，在强大的历史与命运面前，人的苍白与卑微再次显示了出来。《思旧赋》即通过两个老佣人的眼睛揭示了那曾经轰轰烈烈的人与那轰轰烈烈的日子的衰败与没落的命运。房子破烂残缺，长官病入膏肓，夫人去世多年，小姐跟人私奔，少爷患有痴呆，佣人老的老、跑的跑……历史越是辉煌，现在越是凄凉。《秋思》中的华夫人同样也深深感到了这一点。当年抗日胜利的盛况发生在秋天，而今剩下的只有充满感伤的秋思。当华夫人为容颜将逝而费尽心机地修饰之时，青春已经不复存在，暗淡和衰退也就不可避免了。就连当年无比尊贵的菊花，现在也有好些已经残掉了。历史的沧桑，人世的感喟，人生的无力，命运的无常，都充满了作者无言的悲怆。对人的命运轨迹和无言的困苦，白先勇总是寄予着深切的同情，流注着一贯的悲悯之心。

与前面人物命运的大起大落有所不同，《那片血一般红的杜鹃花》中的角色转换为默默无闻的普通人。白先勇要在普通人的生命中寻找自己对命运的答案。心地善良、任

^① 刘俊：《悲悯情怀——白先勇评传》第278页。

劳任怨的王雄，遭受到的是不被理解的羞辱与嘲弄。由不知所措到乞求、到绝望，再到爆发苦闷和压抑，王雄终于走上死亡之路。正如胡菊人在与白先勇的对话中指出的，这篇小说“不只是讲一个退伍兵的故事，其实你讲的是一个什么都失去了的人，可是还有一个希望，还有爱心，他把这份高贵的感情放在主人女孩身上，他绝非有什么企图，只是完全的奉献，……就是连这点的希望都没有了，……结果他就自杀。人生有时是有这样悲哀的处境。作者是对那种处境的人怀了大同情”。^①文学所反映的、所给予人的或许就在于此吧。《冬夜》的主角也是平凡人物，虽然他们曾经有过霎时的光荣，而现在却陷入身不由己的琐碎人生。余钦磊和吴柱国几十年后重逢，他们不仅已经步入老年，而且身世境遇也发生了明显的变化，生存状况与人生理想形成了鲜明的错位与强烈的反差。当年怀有远大抱负的余教授，颤抖地说出希望请求到国外教学时，悲凉之情不禁油然而生。与他们无望的未来相比，《花桥荣记》中的卢先生则满怀希望与命运展开了抗争。然而，当与未婚妻重逢的希望完全破灭后，卢先生的生命也就到了尽头。最终，财去人空，彻底失败，走向死亡。在与命运的较量中，人的孱弱再次呈现出来。普通人的入生命运竟是一样的叵测，对此，白先勇流注的依然是浓厚的化不开的悲悯之情。

《孤恋花》将《台北人》的“命运”主题推到了一个极端。小说通过主人公娟娟异常凄惨的生命历程，深刻揭示了负载在人类身上的沉重罪孽。而这种罪孽，又仿佛是与生俱来、不可变易的。华三、柯老雄、娟娟之父等人的卑劣、罪恶与兽性自不待言，就是始终的受害者娟娟本人的命运也交织着无尽的罪孽。罪孽造就了人，人也在实践着罪孽。从某种意义上说，这是冥冥之中的命运对人的残酷捉弄。而对娟娟的命运展示，又寄托了作者永远的悲悯与同情，唤起我们的是对人的生命的无尽思考。

《国葬》是《台北人》的最后一篇，具有终结性意义。白先勇以一种生命的最后仪式——葬礼，完成了自己对那段“忧患重重的时代”的深情悲悼。李浩然将军的去世和许多新将军的升起表明了一种历史的更替，葬礼成为送别过去的最终的短暂的仪式。秦义方表现出的对将军的忠诚、对过去的沉迷、对现实的拒绝，的确令人感动，然而，这根本上无力改变历史的车轮滚滚向前。作品在轰雷般的“敬礼”声中结束了，这是辉煌的礼赞，而“国葬”上的敬礼，则是对辉煌的永远告别。一种仪式，两种内涵，历史的沧桑、人生的命运彰显出来。

总的来看，《台北人》揭示出了“人”在历史漩涡与命运面前的微不足道的存在状态。相对于同时期中国大陆文学中的“人”所具有的改天换地的英雄气概来说，这是一种更为真实的存在。同时，亦形成对那段时期中国文学的一个互补。想想同时期大陆文学中的“人”，他们往往具有无穷的力量，不仅改造自然，改造社会，改造历史，而且改造人本身。现在看来，那是一种多么虚假的想象性存在啊。面对残酷的历史与充满偶然性的命运，“人”的确是渺小的。这才是人的真实的存在状态。而文学表现的恰恰应该是这样的一种生活存在。“对于社会上大多数芸芸众生来说，时代的变迁、历史的沧桑是无可奈何的事。最普遍、最真实的人生，也就是感受着这种无可奈何的境况的人生。在经历了本世纪中期中国社会的大变动之后，一大批艺术家，尤其是浪迹天涯的海外艺

^① 胡菊人：《与白先勇论小说艺术》，散文集《第六只手指》第276页。

术家，更是强化了这种感受。与五四时期的健将们相比，他们对时代的变动处于一种被动的地位，他们无力、也不愿叙述这些变动的是非功过，他们只是关注着这些变动所带来的人生况味、世态炎凉。他们的格局小了，但又小的深挚而细腻，沟通着最为寻常，也最耐深思的生命旋律，因此发掘到了艺术的底蕴、文学的三昧。”^①余秋雨的这段话，用于评价白先勇的《台北人》，应该是恰当的。

许多论者注意到，《台北人》贯穿着一种“时间”意识。也正是通过这种“时间”意识，人的存在命运才获得了有效的表达。欧阳子在《王谢堂前的燕子——〈台北人〉的研析与索隐》中指出，白先勇的作品中有着对“流动的时间，无法载纳冻结之片刻”的深刻揭示以及对“可怜的人类”对这种流动的时间企图抓住的徒劳的悲悯。就连白先勇自己也认为“从开始写作起以至现在，也许就只讲了那么一点”^②，就是“时间”。^③在时间之流中，人的命运将走向哪里，无从知道。仿佛一切都是突然，也是必然。于是，在人的命运面前，除了倾注深深的同情与悲悯外，还能干得了什么呢？而这就是文学的使命。

如余秋雨所言，“白先勇最醒人耳目的艺术追求，就在于对无情时间的反复品尝”。^④是什么让人生命运如此悲怆？是“时间”。“时间与生命同步，生命随时间而微弱，因此，时间既是生命的密友，又是生命的仇敌。这一点，任什么也逆转不了，改易不了。人生真正的大悲剧，便在这里。……白先勇领着观众对社会众生相扫描一过，然后在时间的神庙里归向于宗教般的悲悯。是的，一部作品，如果对世间人物的抚摸面广，又有一个集体性的悲剧走向，而且无法找到一个具体的责任者，就容易酿发出宗教气息。”^⑤

三

《孽子》是白先勇的惟一的长篇小说。它以台北一群同性恋少年为主角，写出了他们的爱欲悲欢、挣扎彷徨、辗转流放、追寻回归的心路历程。实际上，白先勇对同性恋题材的关注在此前的短篇小说中已经有所流露。《青春》、《月梦》、《寂寞的十七岁》、《上摩天楼去》、《孤恋花》、《满天里亮晶晶的星星》等均有所涉及。可以说，《孽子》是全身心地投入到同性恋问题中的难得的佳作。对于这部作品，论者已经做出了多个方面的深入研究。在我看来，不管已经有了多少研究角度，文本其间流注着的一个基本的精神便是作者对同性恋问题所表现出来的理解、宽容、认可、同情。其实，扉页的题辞已经奠定了整部小说的基调：“写给那一群，在最深最深的黑夜里，独自彷徨街头，无所依归的孩子们”。

“孽子”之所以称为“孽”，主要是指主人公李青们与生俱有的同性恋倾向，以及由此带来的对于传统道德观念的必然背离。不为别的，仅仅因为具有同性恋倾向，所谓的“孽子”们是遭受了怎样的肉体痛苦与精神折磨啊。而且，同性恋倾向并不是主人公

① 余秋雨：《风霜行旅》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第584—585页。

② 蔡克健：《访问白先勇》，散文集《第六只手指》第339页。

③ 刘俊：《悲悯情怀：白先勇评传》第83页。

④ 余秋雨：《风霜行旅》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第584页。

⑤ 同上，第588页。着重号为笔者所加。

们的自我选择，用作品来说，是血里头带来的，这又怎么能够归罪于“孽子”们呢？归根结底，他们的命运是传统道德观念不能容忍的结果。即使具有同性恋倾向，又怎么样呢？对此，白先勇提供给了我们基本的态度。无须多言，白先勇关于“孽子”的些许谈话就是最好的注解。

“异性恋所找的是一个异己、一个异体、一个 Other，同性恋呢，找寻的往往是自体、自己、Self、在别人的身上找到自己。这是同、异性恋的一个基本的不同。”^①

“那些男孩子往往不是为了金钱，许多是为了找寻那么一点爱、一点温暖，即使是短暂的。……天下间有无数孩子在找爸爸，《孽子》可以说是‘寻父记’吧。书中的人物失去了家庭，失去了伊甸园，在乐园之外流浪，沦落为娼。但他们并不放弃，为了要重新建立自己的家园，他们找父亲，找自己……”^②

“其实同性恋者，尤其是同性恋者的青少年，他们也是非常需要家庭温暖的，有的青少年爱慕中年男人，因为他在寻找父爱，有的与同年龄者结伴，因为他在寻找兄弟之间的友爱，当然也有的中年男人爱上年轻孩子，那是因为他的父性使然……同性恋者最基本的组织，当然也是家庭，但他们父子兄弟的关系不是靠着血缘，而靠的是感情。”^③

“《孽子》的主题不在同性恋爱，而是在他们的家庭、命运。……为什么我会写《孽子》或有关同性恋的小说，我对文学有个看法，尤其小说中最重要的就是要表现人性、人情，我一直认为同性恋是人性的一部分、人情的一部分，而且从古到今均是人性的一部分，……即使小说对既有的伦理道德具有颠覆性，但作家认为那才是真理，才是人性真正的表现，他便会写，写出来不一定合乎当时的伦理，但人性真正的感受更重要、更深刻、更无法压制。……我想这本小说如果有感动人的话，不仅是因为写同志的关系，我是写同性恋的人，人最重要，人在前面，不是他是同性恋而已，各种人会遇到的问题同志也有可能遇到，而且显得更艰难。”^④

“为什么不能容忍别人的不同？为什么每个人都要一样呢？人生下来，本来就各有不同，即使是同性恋，每对恋人的爱情都不一样，我觉得凡人都需要爱，无论是怎样的人，而且除了在感情的领域之外，同性恋跟其他人并没有什么不同。”^⑤

“大家都是人，平等的人，最要紧的是互相了解，了解之后就会产生容忍。”^⑥

“我之所以创作，是希望把人类心灵中的痛楚变成文字，你问我为什么要写青少年，我的答案也是一样。”^⑦

“《孽子》传达了作者对人的同情。这本书如果有一点成功的地方，我想就在这里。”^⑧

① 蔡克健：《访问白先勇》，散文集《第六只手指》第355页。

② 同上，第347页。

③ 《写给阿青的一封信》，散文集《第六只手指》第43页。

④ 曾秀萍访问整理：《白先勇谈创作与生活》，台北：《中外文学》2001年2期，第190—196页。

⑤ 蔡克健：《访问白先勇》，散文集《第六只手指》第354页。

⑥ 同上，第357页。

⑦ 同上，第343页。

⑧ 同上，第345页。

在《孽子》中，白先勇以一种艺术的方式展示了同性恋者的生活状态、情感精神、心理世界，深情地表达出，不同性倾向的人，只要具有真情的爱，那么人类的道德尤其是性道德就应该一视同仁地去理解、承认、宽容、接受他们。在此，白先勇流注的是一种全新的人道主义的道德观。核心仍然是对世界存在的悲叹，对人类命运的怜悯。对于《孽子》的文本分析已经很多，在此不打算进入了。

实际上能够看得出，白先勇的小说具有着浓郁的存在主义气息。至此可以以白先勇对存在主义的认识来加以说明，权作为补充：“存在主义的真义一度曾遭误解，存在主义不是悲观哲学，更不鼓励颓废，存在主义是探讨现代人失去宗教信仰传统价值后，如何勇敢面对赤裸孤独的自我，在一个荒谬的世界中，对自己所做的抉择，应负的责任。存在主义文学中的人物，往往亦有其悲剧的尊严”。^①这也可以作为夫子自道，因为，白先勇的人物同样属于存在主义式的人物。某些论者用“颓废”来论说其中的人物，应当说是不得要领的。

四

除了小说，白先勇还有大量的散文创作，其间贯穿的仍然是深沉明显的悲世悯人的情怀。而且他还在大量评论中涉及到文学的本体问题，以独特的理论与实践阐释出了自己的文学观念。

白先勇认为，文学艺术表现的中心是“人”。这是永恒的，因为，“感情人人都有，人的感情也是相通的，就看你如何表现。题材，从古至今，实在很有限，生老病死，战争爱情，八个字：讲人事，太阳底下无新事，没有很多与以前不同的事”。^②基于这种认识，白先勇提出了小说批评的标准。除了文字技巧及形式结构的成功运用外，还有两个重要方面：一，一个作家作品中的世界观是否广袤，人生观是否成熟。托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、曹雪芹的小说中的世界可以说是无所不包，上至天堂下至地狱，而他们又能从各种角度去透视人生：个人、社会、国家、宇宙，存着一种悲天悯人的胸怀来看芸芸众生。所谓成熟的人生观即是指能从多方面去了解人生，而对众生产生一种悲悯与恕道。二，一个作家对于人性了解是否深刻。进而追问，为什么小说家特别喜欢研究人性中罪恶问题——从希腊悲剧到福克纳，锲而不舍，把人性中的罪恶毫不留情地挖掘出来，还是如亚里斯多德所说的，使我们了解到人生的“可怖，可悯”。了解人生的恐怖而生悲悯之情——这才是大师们剖析人性罪恶的宗旨。那些伟大的小说家，与宗教家的情怀初无二致，面对着充满罪恶的人心，一颗悲天悯人的爱心，不禁油然而生。^③白先勇也正是以这样一种悲世悯人的情怀为标准来展开对于艺术作品的评论的。

对于欧阳子的小说，白先勇认为，《圣经》中失乐园的寓言，可以用来作欧阳子小说最有效的注释。亚当与夏娃在伊甸园中是快乐的，他们快乐因为他们是盲目的，当他们偷食了“智慧之果”，首先看到的便是自身赤裸的丑恶，因而失去了乐园。欧阳子小说中的人物，大多因为偷食了“智慧之果”而遭到了惩罚。她的小说人物都在有意的或

① 《秉烛夜游》，散文集《第六只手指》第120页。

② 胡菊人：《与白先勇论小说艺术》，散文集《第六只手指》第267页。

③ 《谈小说批评的标准》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第193、197页。

无意的追寻、探求，企图获得他们疑问的答案，而当认识的震惊那一刻来临时，他们突然都张开了眼睛，看到了他们或他们所爱的人那种赤裸的丑恶，于是幻觉破灭了，苦难随之而生。不错，最后他们都获得了智慧，而这种智慧的获得却付出了极痛苦的代价。不难觉出，作者对她那群为了爱情，受苦受难的人物，是怀着深厚的同情及无言的悲悯的。^①而且，从某种意义上说，欧阳子是一个有医德的好医生，好医德便是对病人的呵护与怜悯。她对她的小说人物无论怎样毫不姑息，将他们心中可怕的七情六欲呈示出来，但最后她对他们还是存着一颗悲悯之心的。悲悯他们是“人”，是“人”便有“人”生而俱来的七情六欲，与被这些七情六欲煎熬的苦难。我们念她的小说，也会对她的小说人物产生同情，因为我们发现，她小说人物的那些七情六欲，也正是我们本身所具有的。^②

对于梨华的《又见棕榈，又见棕榈》中的人物牟天磊，白先勇作了这样的评价：这个“没有根的人”不像加缪笔下的“局外人”那样不能维持一般人际关系，他却是另一种形式的流浪者，仍握着一丝希望，相信在旷野里爱的呼唤会得到反应，这正是由于对他来说，爱之可能性在过去曾经存在过。这“没有根的人”也不像西方那种“愤怒的年轻人”，因为剩下来值得他愤怒的东西也不多了。他是个悲哀的人，因为他被逐出了乐土伊甸园，变成一无所有，承继权给夺去了，成了精神上的孤儿，内心肩负着五千年回忆的重担。这篇小说渗透着默默的悲情，近乎哀悼的情怀。^③

对于陀思妥耶夫斯基，白先勇认为，陀氏一生执著于研讨人与上帝的关系，经常摆荡于天堂与地狱之间，穿梭于神性与魔性的两极，直到年届六十，终于写下《卡拉玛佐夫兄弟》，在人类精神领域中树立了一座高峰。陀氏在这本小说中说道：“这是一场上帝与魔鬼的战争，战场就在人的心中。”陀氏是研究人类心灵中善恶冲突最深刻的小说家，他对于人类善与恶的检视，已经提高到了宗教的层面。他在另一本小说《罪与罚》中写道：“如果上帝不存在，那么任何事都可能发生。”的确，如果没有代表道德力量的上帝存在，那么弑父也随时可以发生的了。^④“书中呈现了基督的博爱，读了之后会对人性的缺点较为宽容。”^⑤陀氏的这部巨著给了白先勇“最大的冲击与启示”，之后自己的小说也更对人世充满了悲悯之心。

白先勇对鲁迅亦作出了自己的评论。他认为鲁迅小说最成功的地方，便是对笔下的小说人物大多心怀悲悯，创造出一连串令人难忘的角色，从阿 Q、祥林嫂、孔乙己到闰土。同时代的俄国小说家契可夫，有相似之处。他的基本精神，是一种悲天悯人的胸怀，对受苦受难的人们，不分阶级，不分职业，一律施予同情，而且了解。^⑥

对狄更斯的作品，白先勇的喜欢也是基于最基本的一点：狄更斯是一个人道主义者，对人类有广泛的同情，尤其对受苦受难的下层阶级与被侮辱的人有最深的同情。^⑦就连看待奚淞的版画，白先勇也是满怀着悲悯：婴儿何辜，遭此天谴，要承受造物者残酷的

①《畸岖的心路》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第188—189页。

②《谈小说批评的标准》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第202—203页。

③《流浪的中国人》，散文集《第六只手指》第84页。

④《恐惧与悲悯的净化》，散文集《第六只手指》第113页。

⑤白先勇演讲：《故事新说：我与台大的文学因缘及创作历程》，台北：《中外文学》2001年2期，第187页。

⑥《社会意识与小说艺术》，白先勇文集·第四卷《第六只手指》第256—257页。

⑦《小说与电影》，散文集《第六只手指》第95页。

错误。四氓、残障乐者、连体婴——奚淞对这些不完整的生命，似乎更多一份怜惜，怜惜他们未能获得上帝的恩宠，在人世间必须担负额外的苦难。^①

实际上，白先勇是以一种博爱的眼光来评论文学艺术以及作家作品的。在此基础上，他形成了对于文学价值的认识。

文学是表现永恒的人性，“我们这个时代变动太大、太快，在现实世界中，追求永恒大概是难的，可能只有文学艺术才能给予我们灵魂些许升华解脱的慰藉吧”。^②“我想文学最重要的功用是情感教育，文学教导人与人之间的情感沟通，人性如此复杂，有光明、黑暗、懦弱和坚强，此时文学给予人教育，让你对于人性有所了解和关怀。……文学上最高境界的作用是作为宗教功能，因为人间有许多悲惨的事情，人也具有恶性，而宗教能感化人性，文学也有这种功能。文学是教人为善的过程。”^③某种程度上，这已经点出了文学艺术的本质所在。白先勇对于文学也是始终抱着虔诚的态度，“文学是要当成一种宗教来信仰的，要有献身的精神”。^④

在对白先勇的几乎所有的文本作了大致梳理之后，我们有理由说，基督教文化给了白先勇不容忽视的影响，否则，我们便难以理解“悲世悯人的情怀”怎么会如此强烈地始终贯穿渗透于白先勇的文学世界中。白先勇本人很少谈及自己与基督教文化的关系，但白先勇及其文学世界却无疑渗透着基督教文化的博大精神内涵。前面已经说过，白先勇主要受到中国古典文化传统及佛教文化精神以及西方现代主义文学的影响，如果说这是显在的话，至此我们可以说，基督教文化精神对他的影响则是潜在的。^⑤

第五节 王鼎钧：历尽梦幻探永恒

被大陆散文研究者称为与余光中同样“创造了散文阳刚之美”^⑥的作家王鼎钧，可谓开创台湾文坛一代散文新风。楼肇明认为，王鼎钧在散文审美变革中的贡献有三：一、对人的研究，特别是从审美角度，把人放在历史风云激荡的漩涡里加以表现，可谓是贯穿全部创作的主线；二、从美感思维的形态上看，他对传统中单向度的“乐感文化”，持重新评估与自觉批判的态度；三、举凡散文这一包孕极广的体裁的各类体式，杂文、小品、叙事散文、抒情散文、散文诗，王鼎钧无一不能，都有开创性的建树。^⑦王鼎钧先生的散文已经引起研究者的关注。

在众多著作中，作者都作过如下自述：“王鼎钧，山东临沂人。一生流亡，阅历不

① 《天上人间》，散文集《第六只手指》第61页。

② 《弱冠之年》，散文集《第六只手指》第172页。

③ 白先勇演讲：《故事新说：我与台大的文学因缘及创作历程》，台北：《中外文学》2001年2期，第184页。着重号为笔者所加。

④ 夏祖丽：《归来的“台北人”》，散文集《第六只手指》第331页。着重号为笔者所加。

⑤ 本节主要参考书目：王晋民主编：白先勇文集（五卷）：第一卷《寂寞的十七岁》、第二卷《台北人》、第三卷《孽子》、第四卷《第六只手指》、第五卷《游园惊梦》，广州：花城出版社2000；萧关鸿主编：白先勇散文集（两卷）：上卷《蓦然回首》、下卷《第六只手指》，上海：文汇出版社1999。

⑥ 楼肇明：《谈王鼎钧的散文》，《王鼎钧散文》，杭州：浙江文艺出版社1999。

⑦ 同上。

少，读书不多，文思不俗，勤奋不懈。正式写作由一九四九年算起，迄今未敢荒废，曾尝试评论、剧本、小说、诗、散文各种文体，自己最后定位于散文。已出版《左心房漩涡》等散文集十四种，其他十一种。在台湾为及早力行将小说戏剧技巧溶入散文之一人，诵前人‘良工式古不违时’之句日求精进。为基督信徒，佛经读者，有志以佛理补基督教义之不足，用以诠释人生，建构作品。吾生有涯，而又才力不逮，常引为恨。曾仿佛家四弘誓愿作铭以励天下同文，铭曰：‘文心无语誓愿通，文路无尽誓愿行，文境无上誓愿登，文运无常誓愿兴。’”^①

王鼎钧先生著述甚丰，至今以七十多岁的高龄，犹笔耕不辍。关于他的文路历程，李宜涯有文详论^②：“人生三书”（《开放的人生》、《人生试金石》、《我们现代人》）^③影响深远，作者不用艰涩的理论文字说教，也不用奇巧雄辩的方式灌输大道理，而是以灵光一闪的生活化语言，与读者心会神通。事实上，这的确构成王鼎钧先生的一贯风格。《碎琉璃》的写作，与颠沛流离的前半生密切相关。甚至连出生年月日，自己也不知道。有的说是民国十四年，有的说是民国十六年，对此，他声音黯然：“我也不知道。大陆开放后，我曾向老家查询过，但老家的亲人都没有了，资料也没了！说是民国十四年四月四日，也是在台湾报户口时随便说的。”家国情怀在《碎琉璃》中得以尽情挥发。民国六十五年，王鼎钧在元旦之夜作了深刻省思，决心摆脱职业，专心写作。后来的代表作《左心房漩涡》表达的主要还是故国之念。此后，他正式将前半生的经历，重新整理，以自传体写实的手法，写出他的回忆录。这就是已经写成的《昨天的云》和《怒目少年》以及还在着手写的两本。民国八十六年出版《随缘破密》，风格迥异。此书看似无情，却仍有情。鼎公的笔锋锐利尖刻，但悲天悯人的仁人之心，亦无处不见。世情虽恶，人情虽薄，他仍以“乐观”看待。对这本书，他有如下的解说：“我受基督教的影响很大，这本书是模仿圣经的结构，最后一章：‘我将如何’，如启示录一样表达出对罪恶的看法，与对世人的提醒，那就是道德是永远不散的筵席，世事尽管是这么的不如意，你我仍不可以作恶，如席慕容《备战人生》这首诗的最后一句：美德啊！你是我最后的盔甲。”^④在文学创作的路上，王鼎钧写出许多脍炙人口的励志文章，他将写作视为终身的职志，为文学的神圣做传承。^⑤《随缘破密》之后，读者等到了《心灵分享》。“鼎公经过《随缘破密》的气爆，一颗心得到了平静和平和。他虽仍写‘杂念’，其实已接近灵修。尤其在美结识俞敬群牧师后，鼎公重新走向教堂，以文学的语言传教，或者说，透过他的书，提升了我们一般人对宗教新境界的认识。”^⑥之后，王鼎钧先生又奉献出了新作《千

① 王鼎钧：《随缘破密》第251页，台北：尔雅出版社民国86年（1997）。

② 《文路无尽誓愿行——力求突破的作家王鼎钧先生》，收入王鼎钧：《心灵分享》，台北：尔雅出版社民国87年（1998）。

③ 王鼎钧在《我们现代人》的“自序”中说：《开放的人生》偏重做人的基本修养，内容大半在童年时期得自母亲，当执笔撰写的时候，耳畔还仿佛听到母亲充满爱心的叮咛；《人生试金石》偏重离开家庭学校之后的阅历，探触父母师长没有想到的、没有教过的或者不便说破的一面，然而那是人生必登的一个层面。撰写的时候，已逝的云月尘土，又在眼前重现一遍；《我们现代人》讨论更复杂的问题，家庭和学照许多不变的原则造就你，可是你一脚踏入正在照着新规则流转的社会，要改换步伐调整重心才可以立足。新的必需适应，旧的又岂能全抛？大体上说，这三本书的内容构成三个层次，了我三个心愿。（《我们现代人》第11页，作者自印出版民国65年（1976）。）

④ 《我将如何——道德是永远不散的筵席》，《随缘破密》第231—249页，台北：尔雅出版社民国86年。

⑤ 参见李宜涯：《文路无尽誓愿行——力求突破的作家王鼎钧先生》。

⑥ 隐地：《王鼎钧的圣歌》，王鼎钧：《千手捕蝶》第175页，台北：尔雅出版社民国88年（1999）。

手捕蝶》。在这本书中，字面上的意义已经隐去，类似小说里的“冰山理论”。而其间的许多篇章是从《圣经》引发出来的，同时又能翻出新意。比如：《猫猫虎虎》（《千手捕蝶》第4页）、《水做的男人》（《千手捕蝶》第6页）、《九条命》（《千手捕蝶》第9页）、《复活疑案》（《千手捕蝶》第16页）、《鱼与蛇》（《千手捕蝶》第28页）、《圣经？》（《千手捕蝶》第34页）、《感恩节》（《千手捕蝶》第38页）、《面具人间》（《千手捕蝶》第46页）、《创世外记》（《千手捕蝶》第48页）、《敌人在那里》（《千手捕蝶》第62页）、《爱恨》（《千手捕蝶》第132页）等。整部书像寓言，充满灵感和智慧的火花。王鼎钧先生的创作日臻炉火纯青！不论何种文体，他都能以丰富的人生阅历、洗练的文字修养，将之运用自如，达到雅俗共赏的境界。

在对王鼎钧先生的文学历程作了简要的描述之后，我们将着重考察作家的一个重要方面，那就是他与基督教文化的关系。而关于这一问题，则主要集中在《心灵分享》^①这部散文集中。其间，有对自己的心路历程的剖析，有对基督教基本精神——“爱”——的阐释，有对基督教教义的探索，有对写作与宗教关系的体会和论述。这部散文集，可以说是王鼎钧先生与基督教文化关系的集中体现。

王鼎钧十四岁受洗归主。在《天心人意六十年》一文中，他说：“我从小跟着母亲上教堂，于今信主六十多年，虽然国事家事天下事一再发生极大的变动，时代思潮和个人的人生观不断出现修正，我仍然是一个基督徒”。有人问，六十年来，基督教受到诸多的冲击，何以维持信仰呢？是的，到底是什么支撑着王鼎钧的信仰不变呢？

“没有神迹，仍然有上帝！”，这是维持王鼎钧宗教信仰而不变的第一句话。

对于信仰，王鼎钧不断反思，并到教堂作见证。说到见证，总有人会问看到了什么样的神迹。“我的见证没有神迹，我总是预先如此声明。俞敬群牧师说，一个人归主（并且永不改变）就是神迹。李约翰牧师则说，神所成全的事都是神迹。他们对神迹的解释鼓舞了我。”

王鼎钧谈到，三十年代的家乡，“爱”是一个敏感的字，常常千方百计地回避。而教会来到之后，却偏偏要说“爱”——“耶稣爱我万不错”，“爱是恒久忍耐，爱是不嫉妒，爱是不自夸，……”，“我给你们一条新命令，就是你们要彼此相爱”，“我属我主，我主也属我，我与我主相化成一个。爱花朵朵开，放出香气来，……”，等等。这些传教的话语虽然遇到障碍，却也吸引了上流的和下流的社会。下流社会因兴趣好奇而归主，上流社会因朴素认同而归主。而对于童年的作者来说，出入教堂，热切期待的是神迹的出现。对此疑问，皈依基督的母亲的答案是，神迹是神的方法，神的手段，神可以使用，也可以不用。神是把神迹当作“楔子”使用的，“楔子”一时，神永久。对此疑问，家乡的一位有声望的侯长老也作了回答。他熟读儒家经典，能将孔孟思想溶入基督教义，为人笃实谦和，所到之处，大受欢迎。相对于母亲的素朴理解，侯长老的回答是：没有神迹，仍然有上帝。的确，“没有神迹，仍然有上帝”，打算靠信主而获利，

^① 王鼎钧：《心灵分享》，台北：尔雅出版社民国87年（1998）。凡以下篇章出自此书者，不再注明。

如果这样依赖神迹，信仰一定无法维持。这句话亦深刻揭示出，不可依赖神迹而信主，必须要无功利性地信主，否则，信仰不会持久。

“没有教会，仍然有上帝！”，这是维持王鼎钧宗教信仰而不变的第二句话。

面对地方教会的酝酿独立，面对部分信徒的脱教退会，侯长老的一句话得以化解问题。他既不为上级教会苦苦辩护，也不打开《圣经》长篇说教，只是强调一句话：没有教会，仍然有上帝。可谓四两拨千斤，一语惊醒梦中人，大家重新恢复到裂痕未现之前的心态。也正如李水莲牧师对这句话所肯定的：基督徒以基督为榜样，不以世人为榜样，教会为神工作，由人组成，其中难免有人的弱点，真正的基督徒可以越过。

作者离家流亡，四方漂泊。所到之处，教会派别各异，而且各派之间互相否定。这深深影响了作者的信心，教会也渐失吸引力。而正是靠着“没有教会，仍然有上帝”这句话，使得对教会的疑团和反感得以化解超越，重新走进教堂。

在疏离教会的时日里，作者心中仍然随时想到教义。由报社的校对总是有错误这样的工作经历，作者深刻感到，人是容易犯错的动物，人不能自我完善，人需要宗教的救赎。对此，由广播公司的工作经历，他比喻为“对时”。每个人的手表都不准确，倘若不随着标准时间校正，差错越来越大，有一天会造成很大的痛苦。人的思想和行为也是如此，基督教的礼拜，其作用和“对时”相同。正是基于这些经历和思考，作者声称：那些年，自己是一个“自修”的基督徒。

“没有《圣经》，仍然有上帝！”，这是维持王鼎钧宗教信仰而不变的第三句话。

在王鼎钧看来，信徒看不到神迹显现，或者教会的领袖并非“道成肉身”，都还是“小事”。基督教的困境是，《圣经》受到许多专家学者的攻击。其中，有从历史考证角度的，有从文化史角度的，有从比较宗教角度的，有从民族主义角度的，也有从新女性主义角度的。对此困境，王鼎钧的思考是：没有圣经，仍然有上帝。靠着这句话，绕开攻击，解决问题。

对这句话，王鼎钧进一步做出了富有辞采的个性化解释。他说，“没有教会，仍然有上帝”，那是因为教会只是童女等待新郎的地方。“没有《圣经》，仍然有上帝”，那是因为《圣经》是介绍信，牧师是引见者，我们是拿着介绍信，跟着引见人，找到上帝。

《圣经》是地图，牧师是向导，我们拿着地图，跟着向导，去找天国。“没有《圣经》，仍然有上帝”，这是三句话中的最后一句，也是最有力最有用的一句。

“没有神迹，仍然有上帝”、“没有教会，仍然有上帝”、“没有《圣经》，仍然有上帝”，王鼎钧把这三句话献给一切需要忠告的人。也正靠着这三句话，自己的信仰六十年不变！

《天心人意六十年》记述的是作者的心路历程，尤其是其间振聋发聩的三句话，对汉语语境又有何启示呢？汉语语境中，不是经常能够听到疑惑、质问神迹、教会、《圣经》，进而否定上帝的声音吗？靠否定“前者”而达到否定“后者”的目的，在汉语语境中已经成为一种习惯。似乎不证自明，而且心安理得，完备无比，正义无比。殊不知，却极可能陷入一种思维方式和实践过程中的双重错位，极可能陷入一种无的放矢的尴尬局面和悖论状态。为什么非要强调它们之间直接性的因果联系这一点呢？这样就能找到

不信仰上帝、否定上帝的合法性理由了吗？退一步讲，如王鼎钧先生所说的和所行的，即使完全摒弃了上述三句话中的“前提”，那么汉语语境是否有认可“结果”的勇气呢？就算绝不相信神迹、教会乃至《圣经》，那么能够体会得到、做得到相信“上帝”（即使是属于表面层次上的）吗？在我看来，信就信，不信就不信。对照王鼎钧先生的心路历程，汉语语境中存在的诸多非正常现象，甚至就是一些至为简单普遍的常识性事理也遭到扭曲，这理应让我们感到惭愧并进而省思才是。

俞敬群牧师对《天心人意六十年》一文评价甚高：“作者以近乎自传的风格，述说他从小离开了家，也离开了信仰最初的寄托，长途流浪，几乎横贯了中国，他为各教派的分歧抵触而生失落，但最后终于风定人静。这是一部心灵流浪记，相对于本扬（即英国的约翰·班扬——笔者注）的《天路历程》，可以名之为心路历程。本扬的天路，其实是心路，本书作者的心路，其实也是天路。换个层次，心路、天路，又何尝不是世路？这篇文章对认真生活的人，不管他是否信主，都有意义。”^①其中苦心与深意，难以说清，却定能为“认真生活的人”所察、所识、所认！

二

谁都知道，“爱”是基督教文化的基本精神，对此，谁都能说几句，可又人言人殊。一个“爱”字，如何说的清？王鼎钧先生以独特的经历、体验与感悟，在“爱”字上作文章，作足，作绝。不仅文字阐释方面，而且在对人的实践态度中，都充溢着独具的个体性。

在《唯爱为大》一文中，作者由国王临死之时询问人生意义的故事而引出话题。“人生就是上帝教一个人来到世界上受苦，然后，他死”，对此，王鼎钧继续阐发道：“然后，他受过的苦，后人不必再受”。这样，意义随之扩展开来。作者谈到，他在添加后面话语的时候，心中想到耶稣。按照基督教义，耶稣受难，死于酷刑，世人因他的死而有机会“不致灭亡，反得永生”。这是人生的终极答案，也是生命的最高境界。在世人看来，达到这种程度是很难的。而在作者看来，大圣大贤所立的榜样应该人人可以做到，否则，他出世的意义就太小了。的确如此。我们不能达到耶稣的境界，但我们却可以无限接近于这种境界。联系到现实存在，我们每个人都有机会把痛苦加给别人，同样，也都有机会减少别人的痛苦。而伟大的有抱负的人，实际上正是一些能够减少别人痛苦的人。比如发明麻醉药的人，比如提倡天足、反对缠足的人，他们在一定程度上都可以称为“基督式”的人。

相对于战争、天灾等造成的痛苦，有一种痛苦，时时有，处处有，没完没了，那就是人加给人的痛苦。只要稍不留神，就随时可能增加他人的痛苦。况且，即使地位低微，也能伤害到别人。那么，为什么要“使自己受过的苦，别人不必再受”？因为那样可以有更好的生存环境。然而要怎样才能“使自己受过的苦，别人不必再受”？那就是要心中有爱。作者写道：“‘神爱世人’，所以舍己；子也爱世人，所以舍己。基督以身作则，先走一步，他希望世人以自己的本分、自己的能力跟进，所以说‘愿你的旨意行在地上，

^① 俞敬群：《上帝的手套？》，收入《心灵分享》。

如同行在天上。’爱是什么？爱是希望你好，尽我的力量帮助你更好，你比我好，我不嫉妒，帮助你，我不后悔。”进而，作者以父母爱子女、医生爱病人、教师爱学生为例，说明他们心中有爱。“基督精神就是这‘爱’的持久和扩大，加上升高。”这里，不仅对宗教经文作了解释，而且紧密联系现实，富有针对性和说服力。同时，使一个抽象的“爱”字具象化，可以把握并能够身体力行。

面对痛苦，如何解除痛苦呢？《解释与解决》一文列举了几种世人发明的办法：给别人制造痛苦；给自己制造更大的痛苦，以抵消、遮盖、转移原有的痛苦；麻醉自己，不再觉得痛苦。在作者看来，以上几种均为不妥。“虐待他人，虐待自己，或者麻醉自己，都是很坏的办法。要脱离痛苦，最好的办法也许是关怀别人的痛苦，那样，自己的痛苦就转化成了力量。”而又如何做到呢？这就必须要有宗教情操。而这种宗教情操，简单地说，就是“舍己爱人”。也许生命的本质是痛苦，也许生命本就包含着很大一部分痛苦，而具有“舍己爱人”精神的高级宗教，则会使人在痛苦中和痛苦后，下不致成为人间一害，上可以成为社会一益。在此，我们只要想一想有多少人在痛苦中和痛苦后成为人间一害，就不难理解王鼎钧先生的话对世人所富有的警醒意义了。

事实上，就连耶稣自己也从未允诺过要让世人享福。他说得很明白：“若有人要跟从我，就当舍己。”他教人牺牲，教人吃苦。他自己也苦得很，“狐狸有洞，飞鸟有窝，只是人子没有枕头的地方。”他和最穷苦的人站在一起，排斥财神，屡次赶走圣殿中的商贩，主张“积存财宝在天上”，叹息“依靠钱财的人进天国，比骆驼穿过针眼还难”。有一首歌形象地唱出了耶稣对人的心灵的意义——“主并未应许你永远平安，只应许你在患难中不丧失希望；主并未应许你富贵，只应许你在贫穷中有喜乐。”^①

整部《圣经》，几乎没有一字提到笑声，众生痛苦，上帝实在笑不出来。包括基督徒在内，上帝并未保证世人的幸福与快乐。真正的基督徒却是受苦的。他在自己受苦时想到别人的痛苦，由别人的痛苦想到上帝的痛苦，他分担上帝的痛苦而脱出自己的痛苦。这正是德国神学家、牧师朋霍费尔所主张的——“分担上帝的苦弱”。信徒在受苦时与上帝同工。马太福音第五章祝福“怜悯人的”，保罗在罗马人书第十二章教人“与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭。”以西结书第三十四章宣告：“失丧的，我必寻找，被逐的，我必领回，受伤的，我必缠裹，有病的，我必医治。”这个“我”，是神，也是人。^②神爱人，人也要爱人。神爱人，不是要人去爱神，而是要人去更好地爱人。

“爱”的力量是无限的，不但减免别人的痛苦，也减免自己的痛苦。《唯爱为大》一文借药剂师诅咒取药病人的例子，深入浅出地说明了一个至为简单却多为世人忽视的道理：爱得不到的，恨更得不到啊！紧接着通过正反两个类似宗教故事的例子，作者揭示出“爱能遮盖别人的罪”这一基本的宗教精神。如果对其加以引申，那么遮盖了别人的罪，往往也就避免了自己的悲剧。前者是付出，后者是报偿。

“爱”的程度亦有区别，有大爱与小爱之分。最大的爱就是“爱仇敌”。人若能够爱仇敌，他就能爱一切人。“先立其大者，则其小者不能夺也”，耶稣极力倡导门徒要爱

① 《高，更高》，收入《心灵分享》。

② 《解释与解决》，收入《心灵分享》。

仇敌，这是最大的爱。对此，作者用了一个比喻：“百川汇成爱之大海，海水蒸发成云，云腾致雨，又成百川之源”。这样，“爱”的循环便自然产生了。或许，世人永远达不到耶稣的层次，但却可以无限趋向这一层次，这当是可能的，无可怀疑的吧。作者联系自身的写作作出进一步的阐发。自己尽心、尽力、尽意写好文章，把最好的内容和最好的形式拿出来，希望对读者有益：朋友看了，就是爱了朋友；敌人看了，就是爱了敌人。反之，那位反对爱仇敌、专写色情小说的作家，结果不但害了别人，也连同害了子女和本人，如此看来，“不爱仇敌，就不能爱朋友，不能爱亲人，甚至不能爱自己”。

“爱仇敌”这一在世人眼中总认为是不可能的事，在王鼎钧这里却得到有力的反拨。“爱仇敌”，也许并不那么困难，也许天天在做、人人在做。也许正因如此，耶稣才说“我的轭是容易的、担子是轻省的”；也许正因如此，耶稣才提醒我们：“上帝降雨在义人的田里，也降雨在恶人的田里”。

在基督门徒所坚持的“信、望、爱”三者中，爱为首！保罗说：“有信有望有爱，其中最大最要紧的就是爱。”关于三者的关系，作者说：“如果没有爱，也就没有信，既然世人的处境与我痛痒无关，为什么还要相信人生的意义在于‘使自己受过的苦，别人不必再受’呢？如果没有爱，也就没有望，既然世人的结局由他们自作自受，为什么还要盼望终极的救赎呢？信望爱循环相生，三位一体，唯爱为大，唯爱为先。”反过来说，如果有信而无爱，那么人必定残忍；如果有望而无爱，那么人必定自私。这样的例子在历史和现实中已经屡见不鲜。所以，“必须心中有爱，有大爱，所信所望超乎自己的利害，信望爱三者具足”。

《唯爱为大》一文的最后，针对那位被遗弃的太太通过信教而对丈夫进行诅咒这一事件引申开来，阐发出宗教的精义以及“神”的存在的必要性。并且，作者将“爱”的意义联系到宗教的层次，上升到创造一个美好社会的高度。他说，真正的高级宗教信仰可以提升世人的爱的能力。世上如果有一种宗教，只要一念咒就有人死亡，这种宗教必不能源远流长，人必设法消灭它。世上如果有一种宗教，只要你捐钱，就会加十倍百倍赚回来，这宗教的信仰者必不受人尊敬，人们把他归入放高利贷一类。中国民俗传统中的送子娘娘，她自己是没孩子的，唯其无子，所以助人得子。其间有宗教的精义。仅就这种意义上来说，汉语语境中普遍存在的极具功利色彩的宗教信仰，应当引起重视并有所改观了。更不用说，中国民间社会出于物质实利原则而广泛存在的多神崇拜现象了。

人的存在必须有相应的价值标准，而这个真正的标准就是神的存在。宗教必须有神，宗教徒必须信神。哲学不能代替宗教，美育也不能代替宗教，因为哲学和艺术里面没有神。难以在其中形成牺牲奉献的情操，其中的感觉至多是一种心境，而不见行为规范。有神，才有至高的榜样，才有可依赖的价值标准。如果没有这个价值标准，损己利人是愚蠢，舍己为人是可怜。如果没有这个价值标准，人只能为了利己而爱人，“爱”只能是工具，是谋略。如果没有这个价值标准，“爱人如己”者终必后悔，他必定成为反面教材。如此，决不能建造一个美好的社会，寻回我们失去已久的乐园。王鼎钧先生满怀深意的话语，对我们有何启示呢？“爱”必须要有一个价值标准，必须要有一个超验性存在所依赖，这就是“神”。长期以来，汉语语境拥有的至多是世俗之爱，或者说是庸

俗之爱，而相当缺乏基督教文化意义上的博大精深的神圣之爱，这是否与缺少一个可以信靠的绝对的价值标准有关呢？是否与不分青红皂白地一味去贬神、非神乃至无神这样一种流行风气和实践有关呢？汉语语境到底真正相信什么呢？到底存不存在真正能够判明是非的标准呢？汉语语境中存在的“伪标准”屡见不鲜，“真标准”却难以觅得。

舍己为人、损己利人这样难以办到的事情，只有通过宗教信仰才有可能。“天之道，损有余以奉不足；人之道，损不足以奉有余。”宗教是“天之道”，有自己自足的价值系统，它和“人之道”相反，正所谓“在前的将要在后，在后的将要在前”，“世上最大的，在天国里是最小的”。在宗教信仰的价值系统内，世人心目中不正常的“舍己为人”“损己利人”，可以被认同，可以受肯定，可以心安理得，平安喜乐。人所做的一切，神能看见，神会悦纳，神不忘记。“神”在这个价值系统的顶端，人在末端，神人一脉相通。在神的召唤、引导下，人逐步上升，直到站在神的左右。如此，我们或许可以明白，人为什么会信教，宗教为什么会有“神”。^①

人有缺点，人类社会有缺点，要高，更高，就需要宗教，就需要宗教式的悲天悯人的情怀。《我见老 D 多憔悴》满怀悲悯之心回顾老 D 走过的道路；《美丽的谜面》以同样感情追忆、怀念张继高先生；《植物与钉子》则充满理解与宽容，以一支朴素实在之笔讲述父母与孩子的互动关系，可谓尽心、尽力，意味深长。

需要注意的是，王鼎钧先生所谓的“宗教”是一种能够提升人的灵性的“高级宗教”。在《高，更高》一文中，作者特别阐明了高级宗教必须具备的几个条件。第一要有悠久的历史。古老的宗教在漫长的岁月中增补锤炼，变化更新，自有不可及的深度与广度，才可以做我们安身立命的地方；第二要有完备的经典。宗教传递一套复杂的信息，需要经典记载。经典完备，才可以接受其“表里粗精，全体大用”；第三要能不断产生完全实践教义的模范人物。这“肉身成道”之人，纵使千年难遇，却是宗教的脊梁；第四要关怀世上所有的人，以全体人类为救赎的对象。即使按照这样的标准衡量，我们所信的各种所谓的“宗教”是否存在着致命性问题呢？这样带来的结果也就成为正常的了。一个基本的道理是，伪前提怎会形成真命题呢？

王鼎钧先生用自己的语言阐释“爱”的意义，实得基督教文化精神之精髓。对此，俞敬群牧师誉之为“推陈出新而又贴近原旨”^②。此论甚当！

三

王鼎钧先生用自己的方式谈论宗教信仰，解释基督教义，形成了独具的特色。“作者叙事说理，注意抑扬顿挫，起承转合，时时有峰回路转、柳暗花明的妙趣。作者在教堂讲话，总是使会众聚精会神，听得津津有味，和笔下的文字异曲同工。”而且，“作者在好几个地方吸收了佛教的教义，用作圣经经文的装饰品或润滑剂”。^③这方面的代表性篇章主要有《古经今读》、《关于信仰的反思》以及《解释与解决》等。

《古经今读》融汇古今中外，并加以现实性对照，对圣经经文作出个人化的解释，

① 《高，更高》，收入《心灵分享》。

② 《上帝的手套？》，收入《心灵分享》。

③ 俞敬群：《上帝的手套？》。

翻出新意。其间，涉及到大量的为我们所熟悉的极有代表性的经文。诸如，申命记第十九章第六至七节“你若在路上遇见鸟窝，或在树上，或在地上。里头有雏，或有蛋，母鸟伏在雏上，或在蛋上，你不可连母带雏一并取去。总要放母，只可取子。”（利未记十九章，规定在收割庄稼时“不可割尽田角，不可拾取所遗落的”，留些粮食给穷人拾去，两者精神近似，使人想起曾国藩家书。）；撒母耳记下第二十四章第十三节“迦得来见大卫，对他说，你愿意国中有七年的饥荒呢。还是你在敌人面前逃跑、被追赶三个月呢，还是在你国中有三日的瘟疫呢。”（君王有过，惩罚人民，反映了人类行为的一个模式。两国战争，本是君王和君王之间的争执，却以互相砍杀对方的人民来进行。割地赔款或经济封锁，也无非加重人民的痛苦。这是圣经记述的象征意义。）；约伯记第十九章第十七节“我口的气味，我妻子厌恶。”（灾难之中，恩爱不再，个人声望跌至谷地，处境艰难无以复加。凭此一件小事，写出无限人生，确是文学手笔。）；诗篇第三十四篇第十节“少壮狮子，还缺食忍饿。但寻求耶和华的，什么好处都不缺。”（狮为万兽之王，威猛无比，领域最大，禽兽远避，因此狮子觅食困难，经常不饱，有时饿极了，会把窝里生下来不久的小狮子吃掉。这件事颇有警世意味，做人太厉害，损人利己过甚，就会遭到世人封锁。）；“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学战事。”（圣经里想像和平的画面不止一处。以赛亚书十一章：豺狼与羊羔同居，少壮狮子与牛犊肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食，牛犊必与小熊同卧，狮子必吃草与牛一样。……以西结书想像战争结束，遍野都是弃置的武器，以色列人拾来当柴烧，连用七年才烧完。）；马太福音第十二章第四十六至五十一节“耶稣对众人说话的时候，他母亲和他弟兄站在外边，要与他说话。有人告诉他说，看哪，你母亲和你弟兄站在外边，要与你说话。他回答那人说，谁是我的弟兄，谁是我的母亲。就伸手指着门徒说，看哪，我的母亲，我的弟兄，凡遵行我天父旨意的人，就是我的兄弟姐妹和母亲了。”（这一段经文简洁朴实，但情景生动，表达耶稣的思想，清楚有力。耶稣对家庭的态度是超世俗的，这段记述对基督教的发展起了极大的作用。道统重于血统，每个信徒以个人身分作天父儿女。中国的基督徒，能够置祖先得救的问题于一旁，正是得力于这一熏陶。……基督教和中国文化之间不无扞格，想使中国成为基督教国家，确乎困难。）……

王鼎钧先生的“古经今读”有感而发，发前人之未发，启人深思。对下面三处经文的解释就更见其力、其效：

哥林多前书第十三章第四至八节说道：“爱是恒久忍耐，又有恩慈。爱是不嫉妒。爱是不自夸。不张狂。不做害羞的事。不求自己的益处。不轻易发怒，不计算人的恶。不喜欢不义。只喜欢真理。凡事包容。凡事相信。凡事盼望。凡事忍耐。爱是永不止息。”对此，王鼎钧做出了如下的解释：“这是保罗给‘爱’下的定义吗？不能这样说，他是列举爱的特征，是对爱的分析。还有，他笔下的爱是宗教的爱，是基督徒的爱，不是男女爱情。他首先拈出忍耐，后面的不发怒、包容，可以和忍耐合并，最后又把忍耐二字提出来再强调一次。保罗对忍耐如此重视，当是针对教会的集体运作而发，没有忍耐，组织要受伤害，会众要离心离德；有忍耐而没有爱，那就沦为冷漠、虚伪、甚至阴谋。事关重要，所以保罗再三致意。保罗这段话里有九‘不’，可以说，这‘九不’意在消

除教会发展的障碍，其重要相当于摩西留下的‘十诫’。‘九不’之外，保罗又提出‘四凡’，精义在‘凡事相信’。信什么？当然是信基督，信救恩，信‘我们在天上的父’。有信，自然有盼望，有包容。团体瓦解，多半因为丧失所信，或者根本没有信过。”

针对汉语语境存在的“爱”与“信”，保罗的“九不”与“四凡”，能否为我们提供一点安身立命的凭据呢？王鼎钧的解释深化了我们对自身存在的反思。

哥林多前书第七章第十至十二节有这样的话：“……我吩咐他们，其实不是我吩咐，乃是主吩咐……我对其余的人说，不是主说，……”对此，王鼎钧做出了如下的解释：“保罗把他对信徒说过的话分成‘主说’和‘我说’，真了不起。当初耶稣在世的时候，有人问他是否应该向国王纳税。他叫左右拿一枚银币来，上面铸着国王的肖像。他指肖像说：‘上帝的归上帝，恺撒的归恺撒。’这是一个不朽的答案，暗示政教分离的原则，为基督教的生存发展开拓了极大的空间。保罗知道神没有把话说完，或者说得不清楚不详细，需要人来补充发扬。他归主虽然是个神迹，却从来不搞洪秀全天神附体的把戏，作曲的归作曲，演奏的归演奏；正文归正文，注疏归注疏。后世既不致抱残守缺，画地自限，也不致师心自用，喧宾夺主。他这个二分法答案也足以不朽。即使是圣经，也有‘神说的’和‘人说的’之分。耶稣为迫害他的人祷告，求天父宽恕那些人，因为‘他们做的，他们不知道’。这是神的语言。耶稣肚子饿了，向路旁无花果树找果子吃，季节还没到，树上只有叶子。耶稣咒诅那树：‘从今以后，你永远不必结果子！’这句话是‘人说的’。”

是的，“恺撒的归恺撒，上帝的归上帝”，^①恺撒与上帝不能混为一谈，世俗的权限与神圣的权限不能混为一谈；“神说的”是“圣言”，“人说的”是“人言”，“圣言”与“人言”不能混为一谈，二者的价值不能混为一谈。相对于此，汉语语境中将“恺撒”与“上帝”相混淆、将“圣言”与“人言”相混淆，尤其是将“人言”当“圣言”的传统已久远矣，至今似仍风行不禁，是该到了反省、转变的时候了。王鼎钧的解释深化了我们对存在问题的认识。

圣经经文中有一名言：“耶和华保护你，像保护眼中的瞳仁一样。”对这句话，王鼎钧作了如下解释：“保护瞳仁就是保护眼睛。只说瞳仁，不仅是修辞的借代，更由于瞳仁中有‘人’，意象更鲜明活泼。眼瞳能将任何模样的人‘再创造’成柔美可爱的小宠物，仿佛是不加保护便会灭绝的稀有族类，‘人’和‘神’的关系显得十分亲密。”

汉语语境中，承认有神尚且困难，听到神的声音更属不易，不用说会达到人与神具有亲密关系这样的层次了。

没有“神”，任何事件的发生都成为可能与现实。过去如此，现在如此，将来亦如此。

在对基督教义做出解释时，王鼎钧还不时借助另一高级宗教——佛教，来回应自己的解释。《解释与解决》一文中，作者谈到，基督教对于人生痛苦与命运的解释不尽人意，不及佛家的解释好。“众生不可能渡尽，世上每有一人信佛，同时可能有百人出生，更可能有千人在轮回。‘地狱不空，誓不成佛’，他只好永不成佛。”佛教对人生的“解

^① “该撒的物当归给该撒，上帝的物当归给上帝”——《新约·马太福音》22：21。

释”好，“解决”并不好。而基督教恰相反，“解释”不好，“解决”很好。“依基督教义，世人受苦，是因为失去乐园，失乐园，是因为犯罪，要结束痛苦，必须重回乐园，回乐园，必须先解决罪的问题。”“基督教虽然强调‘信’和‘行’，但是认为人终不能靠自己得到圣洁完美，必须蒙上帝赦免，回到‘初造’。上帝所以愿意赦免，由于耶稣基督以‘中保’的身分担当世人的罪。这就大大缩短了救赎的过程。”《关于信仰的反思》一文中的“听钟”一节，通过对比耶钟与佛钟的不同，阐发两种宗教的教义与精神之别。

“佛钟沉实厚重，悬空只有几尺，好像随时可以落地生根，万年不移，耶钟轻巧，高挂在钟楼上，几乎每天可以由窗口飞出飞进。佛钟的声音温和老成，贴着地脉走，耶钟脆亮，声音在天空飘扬。佛钟似男低音，耶钟似女高音。”两者的差别不是偶然的，制作工艺不同，发出的声音不同，给人的感觉不同，代表的信仰就不同。作者尤其提到圣诞夜的钟声，与众不同。耶诞子夜的钟声是报告世上降生了救主，人从此有了永生的希望，失去的乐园可以复得。这声音极其圣洁珍贵，带着从天上来的大能，据说，钟声响起，地上所有的鬼魅邪崇都潜入地下，使这一夜成为平安之夜。这是心灵的一大享受，即使不信主也有享受的能力，即使是无神论者也不妨碍。相对于从地下来、自下而上将人超渡的佛钟，教堂的钟声是从天上来，自上而下将人提升。

在王鼎钧看来，宗教之间可以实现融合与对话，包括基督教、佛教在内的各大宗教，这是大势所趋。尤其对于基督教，作者认同“神能成长”。不但已从“亚伯拉罕的神”成长为“以撒、雅各的神”，还能继续成长为“尧舜禹汤文武周公的神”。只有这样，基督教在中国人心目中才不是“洋教”。实际上，这正是基督教在中国的“本色化”。进而，他提出对话的基础是神学。也就是，要建立“中国本色的神学”。这里，作者敏锐地指出了基督教在中国存在与发展的一种可能和一种方向。实际上，这也正是目前的中国基督教界已经开始并正在进行的使命。

王鼎钧先生自觉有意识地谈到，自己的信仰感受是一种“个人神学”。而且明确指出一种普遍存在的现象，那就是，我们信仰的不是神，而是神学。或者说，我们是通过神学去发现神。^①对于汉语学界，事实更是如此！这样，就必然带来基督教在中国语境中的合法性认同这样一个至为关键性的问题：如果脱离开神这一信仰对象，那么基督教是否具有立身的依据？对此，有学者已经做出了比较深入的探索。“要回答这样的问题，也许必须取道于三种基督教在人文学意义上的讨论。即：通过‘知’的探究发现神学解释学的空间；通过‘意’的界说追寻神学伦理学的意义；通过‘情’的价值拓展神学美学所表达的人类期待。”“这并不仅仅是由于‘知’、‘意’、‘情’代表着人文学领域的三个基本维度，也并非要以基督教的价值完成真、善、美的整合。上述的三种神学进路，所谓神学解释学无非是要在承认认识的有限性、理性的有限性、真理的有限性之前提下，重新解决意义的确认问题；神学伦理学是要在意识到人类价值的片面性、相对性和自相矛盾性的同时，重新落实善的要求；神学美学则是要超越艺术的教化目的和审美目的，使之与人类的终极体悟及其自我拯救相沟通。三者之间，关于意义的‘解释’始终是根本。同时，要使基督教的讨论不至重蹈‘意识形态的变形’之覆辙，对神学解释学的把

^① 《关于信仰的反思》，收入《心灵分享》。

握也应当成为前提。”^①这里，已经指出解决问题的思路，并意识到可能的陷阱及其避免的方式。在这个意义上可以说，王鼎钧先生的信仰话语正具有一种“神学解释学”的意味。其所具有的价值，正在于“重新解决意义的确认”。应当说，这是问题的关键和根本。如果联系王鼎钧的另一篇文章《我们都是时代的产物》，或许能够加深对上述意见的理解。在文章中，作者由评价《上帝是我们的主宰》这部小说而引出一个问题：上帝不是至大至善吗，不是全知全能吗，为何容许世上发生恶的事呢？自古以来，这一令全世界基督徒痛苦的问题一直没有妥善的答案，也一直有人提出质问。到现代，那种群情汹涌的否定，恐怕达到最高潮。自然，这也是汉语语境异常瞩目的问题。王鼎钧先生敏感地意识到，中国所谓的“天意难测”“天道无知”中，“天”的面目模糊，“天”的责任范围也不清楚；而不同的是，基督教的“上帝”是个有意志有感情的“位格”，他对世上的一切现象预作决定，他的应许和保证，“每个字像一个太阳”。一切说得太清楚、太肯定了，人们对他的仰望太迫切，依赖的程度太深了！以致传统神学里的这个弱点也就更难弥补。不过，话又说回来，没有了“上帝”，拯救还可能吗？“在逝去的年代里，上帝曾经有救赎的成绩，可是现在，上帝的角色已从剧本中删除。在当代，‘上帝’一词只有在反讽时才用得着。我们舍弃毛笔是因为有了原子笔行世，我们舍弃上帝时却未准备代用品。”^②是的，舍弃了上帝，却又未准备代用品，那么，救赎是谁的事呢？

四

关于宗教信仰与文学创作的关系，王鼎钧先生有自己的体会、见解与表现。在《高，更高》一文中，他说：“很可能，音乐离上帝最近，美术离上帝稍远，文学离上帝最远。文学家向上帝招手，美术家与上帝握手，音乐家与上帝挽手——牵手。音乐是上帝的语言，美术是上帝的手巾，文学是上帝的脚印，我们顺着脚印寻找上帝，想像上帝。”散文集《随缘破密》，即是效法《圣经》结构，开卷似创世纪（《四个国王的故事》），终篇似启示录（《我将如何》），中间经历纷纭世相。

作家从人间找兽性，也从兽性里找人性，从人性里找神性。“人之初，性本恶”，也许说得通，可是人之终呢，人的最后呢？相对于汉语语境中流行的“人之初，性本善”，王鼎钧先生的疑问便显得极有意义。因为，我们同样可以提出这样的疑问：“人之初，性本善”，也许说得通，可是人之终呢，人的最后呢？如果将人的生命流程压缩为从“初”到“终”，暂且悬置中间环节和过程，同时将人的心灵存在简化为“善”“恶”二分，暂且悬置任何其他的复杂性，那么，“人之初，性本恶”所对应的就只能是“人之终，性为善”，而“人之初，性本善”所对应的就只能是“人之终，性为恶”了。^③

在《宗教信仰与文学创作》一文中，作者开头即以《圣经》的话为例，说明作家使用语言文字通常的两种方法。“天国近了，你们应当悔改”“哀痛的人有福了”等，属于

^① 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》第34—35页，哈尔滨：黑龙江人民出版社2002。

^② 《我们都是时代的产物》，收入《心灵分享》。

^③ 前者，生命止于至善；后者，生命止于至恶。其实这里的道理很简单。起点是最高度的“善”，那么发展的趋向就只能是逐步的“恶”，直至最低度的“恶”；同样，起点是最低度的“恶”，那么发展的趋向就只能是逐步的“善”，直至最高度的“善”。当然这是在前面所设置的前提的限度内，不过亦能说明问题。这里并非文字游戏，而是有着深意，体现着两种不同文化的价值向度，而且不是空论，具有着实践有效性。就算肤浅地对照一下现实层面，也会不言而喻的。

直接说出来：“压伤的芦苇他不折断，将残的灯火他不吹灭”则是属于用比喻说出来的，真正的意思是：人有患难，神有慈爱。作家通过比喻，作品成了符号。符号简单、具体、有限，却代表着复杂、抽象、无穷。比如一位历史学家用几句话所说明的人类全部历史：“上帝教谁灭亡，先要教谁疯狂；上帝的磨子转得很慢，但是磨得很细；蜜蜂采了花粉，却使花更鲜美；当你看见星星时，太阳就快出来了。”

作者看来，作家们都是“有神论”者。中国艺术家所谓“法自然”“师造化”，即以冥冥中有个最伟大的艺术家，他创造了天下地上能见能听能感的一切，留下无数的榜样和有数的规矩。他是大创造，我们是小创造，从他那里多少拿一点，成就自己。

作者看来，作家都相信人人有罪。新约中，耶稣说如果你的左眼使你跌倒，你就挖出来丢掉，一只眼睛进天国，胜似两只眼睛下地狱。如果你的左腿要你跌倒，你就砍下来丢掉，一条腿进天国，胜似两条腿下地狱。纪伯伦由此得到灵感，写出一个寓言。他说他到天国去一看，所有的人不是一只眼，就是一条腿。他的意思是，人都有罪，不是眼睛犯罪，就是腿犯罪，没有人完美无瑕。

现代作家大都认同基督教所言的人自己不能够解决“罪”的问题，况且即使为善，也时时处处留下沉淀物。所以，尽管文明不断进步，人类的处境和远景还是黯淡。这样就需要救赎。《圣经》要显示的正是：创造，犯罪，替死，悔改，救赎。《圣经》藉着犹太人的历史展示人类历史的轨道。他设计的救赎，是一次解决全部问题。这是最后的救赎，最高的救赎，永恒的救赎，生命止于至善，所以称为“终极救赎”。“创世纪”和“启示录”首尾呼应，其间善恶汹涌如海，高潮迭起，救恩导航，明如北斗。

王鼎钧先生认为，上述过程，对作家来说是极好的文学构架。

文学方式的救赎又决非说教，为了和说教划清界限，作家便常用象征手法。读极等的文学作品，便有类似经验。“原著如蛻，它可以表现罪，燃烧罪，得到救赎。它不是要隐瞒罪，粉饰罪。没有罪，不需要救赎，也无以产生救赎。”正是在这个意义上，“法天”“师造化”，而“救赎”是最后一课，这是作家的最重要标准和品质。

所以，王鼎钧先生明确指出，“世上任何人都可以菲薄宗教，惟有作家不必也不宜，他们是我们的先行者，夸张一点说，是我们的同修。他们揭示人生的智慧，连带附送艺术的智慧，我们探求艺术的奥秘，顺势窥见人生的奥秘”。^①完全可以说，这段话已经超出了专指作家这一针对对象，而应当适用于世人。因为，“他们是我们的先行者”。难怪俞敬群牧师在谈到《宗教信仰与文学创作》一文时说道，“这篇文章一面把师造化、法自然提高到宗教的层次，一面又把它落实到创作技巧，在至高与极低之间，艺术家贯通天地。这篇文章既解决文艺创作问题，又解决宗教信仰问题，读者可以各取所需，也可以鱼熊兼取”。^②王鼎钧先生对宗教与文学关系的见解，的确达到了这一层次，获得了这一功效。

俞敬群牧师在评价《心灵分享》这部散文集时指出，“通常文学作品把上帝当作一

① 《解释与解决》，收入《心灵分享》。

② 《上帝的手套？》，收入《心灵分享》。

项素材，传道人本不以为然，加上创新急切，任何传统形象可以歪曲重塑，文学与传道人的愿望，渐行渐远。在这样的文学浪潮中，王鼎钧先生的基本态度，仍是以基督徒的本分，尽心尽性，怀着救人济世的志愿，设法在教会外和教会内修桥铺路”，“只不过他是作家，必须兼顾专业风尚，也就是说，他造桥必须用自己的材料，我认为他已力求两者的平衡。他常常表示：我不是传道人，不能跟传道人说一模一样的话。诚然。如今这本书出版了，看修辞，他固然没说‘跟传道人一模一样’的话，论内容主旨，却也极少‘跟传道人不一样’的话。”而且，作者对宗教奥义富有探索的精神。这是对信仰的开发，对神职人员亦很有参考价值。俞牧师称这部散文集达到了“炉火纯青”的境界，“文章形式自然，若不经意，但厚积薄发，内蕴丰沛，越是有智慧的句子越近似家常话，完全不需要修辞上的雕琢装饰来彰显文采”。^①阅读王鼎钧先生的散文，我们的确能产生这样一种感受。

“电影利用人的视觉残像产生幻觉，令观众以幻为真，其实，‘虚空，虚空，都是虚空！’观众流连于幻像之中，支付所有的喜怒哀乐，这是下策。历尽梦幻去探求永恒，才是上智。‘观影指南’这样说，《圣经》岂不也这样说？”这是王鼎钧先生在《天心人意六十年》一文中说的话。“历尽梦幻探永恒”，正可以概括出王鼎钧先生的心路和文路。他所写下的，正是“信主的人和未信的人能共同讨论的书”^②。

第六节 其他：“经院哲学”的影响

在对上述的蓉子、张晓风、陈映真、白先勇、王鼎均等几位台湾作家与基督教文化的关系作出梳理之后，还有必要提到当代台湾文学的其他几位作家。

当代中国台湾文学，具有引进宗教意识的便利条件，又得到“有神论存在主义”思想的直接推动，因此，相对于大陆文学所处的“无神论存在主义”文化语境，就能够更容易地接受耶稣基督的殉道精神。正如台湾大学哲学系的郭昆如先生所论证的，面对人类面临的危机，“存在主义和神学都在设法寻求解答：从个人的内心去寻找上帝，从分裂的个人去寻找合一，从分裂的教会走向教会的合一，在这时期中，大部分著名神学家都同时是存在主义学者，……他们都由个人的感受出发，从个人内心去和上帝交往，以为内在的上帝，才是超越上帝存在的保证，他们都不约而同地认为：如果一个人心里没有上帝，他就无法在其它任何地方找到他；上帝的存在是在人的内心，而不是在人手砌成的围墙内”。^③进而，得出结论：“存在主义所提出的‘交往’、‘超越’，甚至‘幸福不是一切，人还有责任’等等原则，都在新的神学中得到了注脚。‘神’中心的课题，到今天已经转向了‘人’中心的关怀。哲学和神学都在关心‘人’的幸福和责任；从个人自身感受到人间的温暖开始，进而结论出人生以仁爱为职志，再进而强调人生的意义，进而跳跃超升，把自己生命超度到来世，超度到宗教信仰境界。新的神学方向指出：宗教的真假，不在其有否纯正或高深的教义，而在于信徒是否在与‘人’交往中，在日常生活中，

① 同上。

② 同上。

③ 郭昆如：《存在主义论文集》第195—196页，台北：黎明文化事业公司民国74年（1985）。

表现出自己对生命意义的态度，对人类的爱，对社会的关心，对他人的热诚。”^①尽管如此地将存在主义与神学相结合带来了这样那样的问题，但却的确开拓了信仰的空间。

而且，近期台湾教会，为了更好地传教，积极提倡中国文化，了解儒家，研究儒家。并且由此形成了一种独特的经院儒家哲学，即天主教化的儒家哲学。这一潮流和主张的目的即在于，找出其教义通向儒家思想或儒家思想通向其教义的桥梁，使中国人尤其是中国知识分子，从儒家观念出发能够较为顺利地接受天主教思想，从而减少可能发生的抵触情绪。

从文化交流和文化互补的角度看，台湾“经院哲学”的出现，对融通中西文化的确起了有益的作用。同时，又对台湾文学的存在情态产生了影响。

台湾作家王文兴说：“我读论语、儒家的书——读基督教的书籍以后，发现两个根本是一致的，没有一点点不同。除了形而上的方面，因为儒家都是不涉及形上的哲学。除了这个方面以外，其他的人的伦理、道德、还有像修持的方法，儒家与基督教完全相同。有时候为了要了解基督教，我反而看佛。中国儒家思想的人认为基督信仰是伤风败俗的，完全是误解。”^②对于善恶观和进化论，他分析道，“原罪也者，无非也就是说人性里面有许多恶的部分。难道说儒家思想里就不承认‘人之初，性本恶’的这个可能吗？中国人都承认。性恶的存在也就是原罪最基本的意义。不相信原罪那才奇怪，每个人都相信人天生是完美的，这个想法不是太简单了吗？——即使你只相信心理学的佛洛伊德，也会知道人潜意识里有多少野蛮的成分、有多少犯罪的倾向。所以，不相信原罪我倒是觉得奇怪”。人性之恶必然表现、蔓延为社会之恶。“不宁静的都市，它的脱轨就是它的常规。”一个人意识到自己的罪恶，是件幸事，因为“他的罪恶感也因此证明了他的得救”^③。所以说，“周围若有任何的不义，那就是义人之罪，我岂敢自称义人？然而只要周遭有任何的不义，岂不就是自认‘有知’之人的承担与责任吗？”^④。

这样，知识分子的原罪感就自然转化为对社会罪恶的一种义不容辞的自我承担。而且，置身于现代工商社会和资讯时代，就必然会以一种超越的眼光形成对人性和社会“恶”的自觉批判。

台湾作家王幼华，以擅长凸现人性恶而著名。发表于1982年的《狂徒》，写一家三代由于原罪的遗传因素所遭受到的不幸。既借鉴基督教的原罪说、末世意象，又欲超出于此。到《恶徒》时，无可救赎的遗传之罪开始减退，作家有意挖掘着环境逼迫下产生的罪孽。到了《健康公寓》中，作家从人性的现实状况入手，借用、合并基督教的末世意象与佛教的地狱意象，凸现人性恶，并深究、审判社会的末世像。叶石涛指出：“在小说世界里出现的这些形形色色的人物像却是堕落和腐败的；也许说得苛刻一点，那是末世现象，活像旧约圣经里创世纪十九章所提到的罪恶的城市所多玛与蛾摩拉，就是缺少一把天火把它烧毁罢了。也许，现代都市里败德丧行，就是由于制度不良的恶果吧？”“人们为了偿还前世积下的恶果，在痛苦挣扎，以泪和血洗涤灵魂。祈求救赎的一天早

① 郭昆如：《存在主义论文集》第198—199页。

② 康来新编：《王文兴的心灵世界》第22页，台湾雅歌出版社1990。

③ 同上，第14页。

④ 同上，第139页。

点到来。”^①王幼华自称，其作品中虽有“救赎和希望，但不是基督徒的方式。而是真正的生存的方式”。^②他还谈到，自己“一方面研究‘神’的真义，并且也同时研读世界宗教的历史、型类和发展。也许要向很多教徒感到抱歉，因为我宁愿使用较知性的方法，如人类学、心理学、精神医学，以及历史的客观材料等。这种知识观念，了解事物的方式，我想是来自儒家思想中的理性”^③。这样，出入于东西方思想间的王幼华，便显示出自己创作的特色。

有的台湾作家，不一定直接从基督教的教义中接受性恶观，而是从西方现代思潮或现代文学中，间接地受到性恶观的影响，并运用到自己的文学创作中。比如，欧阳子从佛洛伊德、劳伦斯、乔依斯等处引进性恶观，李昂则从西方女权主义那里引进性恶观。她们的作品都突破了文化与社会的禁忌，大胆地暴露人类潜意识中的恶。还有的作家，在比较了东西方宗教，尤其是对基督教的原罪说有了较深入的把握后，便努力在东方禅学里找出对应点，并对其进行强化与发挥。比如宋泽莱，他说，“由希腊神话到圣经到陀思妥耶夫斯基，人类的罪行由无知之罪变成故犯之罪行，但不论怎样，人类是割除不了他的罪行的，文学作品必然会继续探究着人类的罪行，直到罪行消失的一天。西方文学无疑对罪是有深切体验的文学，若干人认为东方在这点上比不上西方，然而，在东方更深的宗教文学里，却更深刻地体验着人类之罪，基督教把罪定义成人对上帝的背信和反叛，因之，人类有了痛苦，可是大量东方禅文学里却更深刻地指出，当人发明了上帝时，人便犯罪了”^④。^⑤

不可否认，台湾经院哲学的思维进路，有着诸多不合正统神学及教义的问题，甚至不无歪曲、牵强之嫌。不过从另一方面来看，在某种程度上却也实实在在地影响着台湾文学的存在状态。

此外，还有一些文本亦涉及到本论题。比如，张系国的《快活林》（台北远景出版事业公司民国70年）、《黄河之水》（台北远景民国75年），叶石涛的《作家的条件》（台北远景民国70年）、《叶石涛自选集》（台北黎明文化事业公司民国70年），王文兴的《家变》（台北洪范书店有限公司民国75年）、《背海的人》（洪范书店民国75年），宋泽莱的《变迁的牛眺湾》（台北远景民国68年）、《骨城素描》（台北远景民国68年）、《废墟台湾》（台北前卫出版社民国75年）。在《恶灵》（台北远景民国68年）的“自序”中，宋泽莱相信“文学是人类智慧的结晶，应引导给人类走向美好和幸福，并在这日益偏颇、纷扰、压制、独断的世界中，拨开黑暗，给予光明”；在《蓬莱志异》（台北远景民国69年）的“自序”中，宋泽莱则表示要“描摹小人物共同的喜怒与哀乐、仇恨和爱情、贫贱和高贵、挣扎与沉沦”。

朱西宁也是一个重要作家。在《朱西宁自选集》（台北黎明文化事业公司民国66年）的“小传”中有这样的话：作者是他的大家族中的第三代第十九位基督徒。他所在的既

① 叶石涛：《谈王幼华的小说》，《两镇演谈》，台湾时报出版公司1984。

② 张深秀：《有乱石巨川访问记》，《狂者的自白》，台湾晨星出版社1985。

③ 同上。

④ 宋泽莱：《禅与文学体验》第84页，台北前卫出版社1986。

⑤ 以上有关当代台湾作家作品的材料与论述均参见王列耀：《经院儒家哲学、禅学与台湾文学》，载《华文文学》（汕头）2000年第1期。

是宗教家庭，又是一个极强烈的爱国主义者家庭。二者融合一体，促成他们致力于宗教和民族文化两者信仰的和谐，也就是基督教的中国化。而两者互新、互惠以至融通的结果，很可能化合为一种新体，属以现代开朗、进步、活泼的中国基督徒的新派。这种意识形态体现在长篇小说《早魃》、短篇小说《大风车》、《哭之过程》、《蛇》及杂文《回归热》中。

由本章前后内容可以看出，基督教文化精神、西方现代哲学、西方现代文学以及经院儒家哲学和禅学，都程度不同、方式不同地影响着台湾作家。同时，又共同构成了基督教文化与当代中国台湾文学的关系。关于这一论题，由于资料极为受限，定有大量其他相关文本有待补充和论述，又由于台湾文学同样是不断发展变化的，所以，这里的“其他”也自然只能是暂时性的。

第四章 基督教文化与中国文学的价值建构

毋庸讳言，中国文学还没有完全把基督教文化作为一个自足的对象加以表现，无论在意义深度方面还是在有意味的形式方面，都无法同西方文化及文学构成可比拟性。相反，它有自己独特的文化背景，有汉语意义表达的可能及其限度，也有中国知识分子特定的精神向度和生存体验。基督教文化仅仅构成为中国文学丰富性与复杂性的一个极为个别的侧面，从这一维度出发也仅仅构成为认识和阐释中国文学的一个侧面。夏志清在其《中国现代小说史》中指出，“现代中国人‘摒弃了传统的宗教信仰’，推崇理性，所以写出来的小说也显得浅显而不能抓住人类道德问题的微妙之处了。”^①他还指出，“现代中国文学之肤浅，归根究底说来，实由于其对‘原罪’之说——或阐释罪恶的其他宗教论说——不感兴趣，无意认识。当罪恶被视为可完全依赖人类的努力与决心来克服的时候，我们就无法体验到悲剧的境界了。”^②这虽是针对中国现代小说而言，但对当代中国文学来说亦不无针砭与借鉴意义。基督教文化言说没有也不可能构成中国文学的主流价值，更不是当代文学的主导潮流，但它无疑丰富了中国文学的意义内容和表现形式。面对当代中国文学的诸多问题，着眼于当代中国文学的有效发展，基督教文化又能提供怎样的建设价值呢？

考察当代文学的诸类文学形态及其多种文学潮流，不管它们形成了怎样得眩人耳目，却不难发现，无论是理论层面还是创作层面，其发展结果与效应都不同程度地呈现出价值困境及其方向性迷茫。也就是说，中国当代文学在发展进程中同步产生了怎样的根本性问题，而这些问题又正恰恰阻碍了中国文学的进一步发展，甚至影响到中国文学的持续以及未来生命力。继而，如何面对这些问题，并且凭借怎样的一种价值尺度来有效地解决这些问题，从而在某种程度上为中国文学的进一步发展指出一条可资借鉴并行之有效的方向性维度。也就是说，面对困境，当代中国文学应获得怎样的价值建构并如何达成实现？

我们说，基督教文化精神不失为一种建构中国文学价值的有效性维度。前面已经提到，基督教文化不仅仅是一种“罪感”文化，更是一种“爱感”文化，而且认为人类社会总是具有不完美性，这样，相对于当代文学的“革命现实主义”及至“伤痕”、“反思”、“改革”甚至是“人道主义”等诸类批判现实主义，它的“博爱”之情与“谦卑”之心便提供了一种不同于此的更加接近于文学本质的“博爱现实主义”；基督教文化是一种“普世”性文化，相对于当代文学的“寻根”派、“先锋”派以及“中国化”还是“西化”等涉及“中西之争”的问题，它的“普世观”便提供了一种走出这一中西对峙模式、实现文化沟通与融合的依据和思路；基督教文化对弥漫全球的“后现代”思潮作出了具有建设性向度的神学回应，立倡一种“建设性的后现代主义”，相对于当代文学“后现代主义”呈现的“非理性”虚无和颠覆，它便提供了一种后现代主义发展的“建

① 夏志清：《中国现代小说史》第12页，台北：传记文学出版社1979。

② 夏志清：《中国现代小说史》第502页。

设性”新向度；基督教文化不是律法性的“审判”文化，而是一种恩典性的“赦罪”文化，它的一大精神就是宽恕与宽容，相对于建国后当代文学界的“动辄得咎”与“动辄讨伐”以及“党同伐异”现象，这便为我们提供了一种难能可贵的切实有利于文学繁荣发展的宽容性批评原则。

完全可以说，基督教文化追求与文学艺术追求在内在本质上蕴含着同样的价值取向。也可以认为，文学艺术与宗教诉求之间能够达成一种同构关系，即“二者的根本价值都在于寻求精神对肉身的超越、有限向无限的延伸、必然向自由的趋近；质言之，这正是从‘真实’（reality）对‘终极真实’（ultimate reality）的追求”。^①实际上，也正是基于如此前提，“基督教文化与中国文学的价值建构”才得以成立并获得价值合理性与实践有效性。

第一节 博爱现实主义之建构

二十世纪中国文学一直提倡现实主义。四十年代及至建国以后，革命现实主义成为主流。发展到“文革”，现实主义走向了“假大空”、“瞒”和“骗”。在新时期伊始的思想解放运动中，文艺呼唤现实主义回归。正是在这样的背景下，出现了“伤痕文学”、“反思文学”、“改革文学”的创作潮流。“伤痕文学”、“反思文学”呈现出明显的批判现实主义色彩，“改革文学”的主导倾向也是针对阻碍改革的现实及历史因素，它也是一种批判现实主义文学。显然，它们大多停留在政治思想层面，只有少数深入到经济与文化，但却产生了相当的反响与积极的效果。

在批判现实主义文学发展过程中，文学逐渐超越了社会—政治层面，进入到文化—思想的思考，首先就是对“人”的认识。随着“神”的崩溃，人道主义逐渐成为时代强音。中国的人道主义思潮初兴于“五四”，但随着阶级矛盾和民族矛盾的日益尖锐与激化，它逐步消融于阶级意识之中。建国以后的长时期内，人性、人道主义一直成为文学的禁区，即使是微弱的“文学是人学”的呼声也遭到不应有的批判。八十年代，人道主义呼声再起，接通了“五四”人道话语的源头。人道主义思潮主要是从人性被压抑、被扭曲、被摧残的现实生活中喷发出来的，它首先不是一个抽象的理论和学术问题，也不是一个空泛的意识形态问题，而是一个深刻而冷峻的现实问题。对于鲜血淋漓的历史与现实，无须深邃的哲理，甚至无须细腻的叙写，单凭不加掩饰的描述，就会取得应有的社会效果。难能可贵的是，逐步走上自觉发展道路的人道主义同样展开了对于个体主观世界的深刻反省，从而不仅认清了信仰的虚妄与荒谬，也认清了个体的愚昧与隐忍是怎样在客观上纵容助长了无情的历史对主体的戏弄与践踏。与此同时，围绕着人道主义展开了人性的讨论。人性是社会性与自然性的统一并不是什么新见解，但在当时的语境中却有特殊的意义。此前，人性等同于阶级性，而自然性被排斥在外，因此，对于人的社会性与自然性的双重强调便具有特定的语境意义，是特定语境中的话语策略。从这些可以完全看得出，“人道主义”同样是一种批判现实主义思潮。

^① 杨慧林、黄晋凯：《欧洲中世纪文学史》第6—7页，南京：译林出版社2001。

可以说，以“伤痕”为起点的“新时期文学”在时间上恰恰配合了政治上改革派的理论与实践。它得以顺利发展，其中一个重要因素就是它凭借一种日益强势的政治力量而反对另一种日益弱势的政治力量。文学与政治达到了前所未有的默契配合。

我们不禁要问，文学单是一种批判的武器吗？不可否认批判是必须的，但关键是批判之后怎样？实际上，我们也已经看到，新时期文学在大规模的批判之后，或者走向了偏执的形式之路（“先锋派”），或者陷入了古老的文化泥潭（“寻根派”），或者迷恋于个体的身体性体验（“女性化写作”），或者沉溺于物与性的欲望化展示（“九十年代新生代”）。应当说，这些都不是文学发展的根本性向度。那么，文学的使命到底应该是什么？这就是，文学艺术应当真正成为人类的一种终极追求，她永久的生命，就在于她不同于现世的物质力量而存在，就在于她作为这样的存在，必须为人类分担救赎的使命。^①

批判现实主义文学的理想当然是为了人的解放以及建立一个完美的社会，这不可否认。但也必须认识到，由于人本身的“罪性”及有限性，正如新教神学家尼布尔指出的，“一个能令敏感的个人的最高道德理想得到实现的社会是根本创造不出来的，一个能令个人所有道德本性的需求获得完全满足的社会也是根本不存在的。”^②所谓的完美社会只是一种个人主义的过于乐观的观念。况且，属于历史范畴的人的政治解放根本不能替代个体的灵魂拯救，正如天主教神学家汉斯·昆指出的，“拯救不能由解放来取代，解放只能把人从集团、阶级、女人、男人、少数人、国家或特权中解放出来，而拯救则涉及到人类的整个生命的意义的获救。”“只有拯救才能使人在某种不能由解放所达到的内心深处获得自由。只有拯救才能创造出某种摆脱了罪性、有意识地把自己看作时间和永恒性的新人，创造出在某种有意义的生活和无保留地为别人、为社会、为这个世界上的危难而献身中得到解救的新人。”“所谓‘解放’的崇高、神圣色彩，不过是意识形态的话语，它掩藏的是权力的转换，更不用说，解放作为政治行为本身所包含的限制。”^③这样看来，批判现实主义文学也就失去了它的理想目标得以实现的基础，在把它绝对化之后就更为令人怀疑。尤其是，离开了上帝的神圣存在，就无以否定现世中的一切邪恶和不自由，也就自然丧失了否定和批判的根据。而要获得拯救，力图接近这一理想目标，则只能依靠“爱”。这正像耶稣基督用自己的“爱”向人提出的更高要求——用德国神学家索勒的话说，“就是毫无所惧地持有对生活的信赖感，就是在挚爱与希望受到现实的否定时仍然持重挚爱与希望”；亦即“基督信仰最为卓绝地体现于在不幸和受辱中对生命和生活说出含泪的肯定，在困境和孤苦中对挚爱与希望说出含泪的肯定。”^④一个人可以没有什么信仰，但不能不存有对生活的美好希望以及对自己存在的信赖，否则，必将会导致精神瘫痪而无以存在。这样看来，出现于1980年代与1990年代之交的“新写实主义”开始呈现这种苗头，开始观照人类的生存状况，但很快却由于追求起叙事的“零

① 事实上，西方文学的发展对此问题已作出了同样的应答。参见杨慧林：《罪恶与救赎：基督教文化精神论》第202页，北京：东方出版社1995。

② 刘小枫：《走向十字架上的真》第226页，上海三联书店1995。

③ 刘小枫：《走向十字架上的真》第215页。

④ 刘小枫：《走向十字架上的真》第203—204页。

度情感”与表现出“无意义”状态而使自己也很快丧失了可能具有的文学史意义。再一次是出现于1996年的“现实主义冲击波”作品，似乎也有意无意地正显示出这样一种写作萌芽，本应值得肯定，而令人遗憾的是，在所谓“缺少批判性”的批判声中最终偃旗息鼓。我们太专注于“批判”的现实主义，而对“博爱”的现实主义则缺少最起码的认识。殊不知，这更接近于文学的本质特征和现实、人生的本来面目。

任何现实层面的批判都是经验性的，而惟有基督“神性”是超验的，“它拒绝不经考察地接受任何根据权威，根据历史所提供出来的存在原则，无论这些原则如何可能被人为地归之于自然规律或归之于历史规律；超验之问根据理性和信念的要求对在每一个时代里大家都服从的现实原则提出疑问，对那些已被视为理所当然的历史准则提出质疑，如果这些原则和准则并没有使人摆脱世界的荒唐、残酷、失败和受苦的话。”^①超验之问的前提就是把一切历史习见都判为不确定的，从人的性命欠缺出发，重新寻求一个在人之外的认识根据。它立足于人的最本初的状态——欠缺、有限、一无所有，敞开了人的性命的真实。况且，“20世纪政治现实的一大特点是，接连不断地出现大规模的社会政治热情，进而促成狂热的政治行动。这些行动大都以人类崇高事业为口实，而实际结果却是人类社会秩序的混乱和暴政。由此，一个迫人深思的问题是，为什么一种并非虚伪的社会政治热忱，竟会导致极其悲惨的结果。”这令我们必须“对任何一种规模巨大的社会政治热情都必须保持批判性的警惕。”^②特别地，对于每一个体的人来说，存在之不幸是本体论上的。也是法国神学家薇依所说的，“人类通过任何手段都无法最终消除生存之不幸”，比如，“偶然的事件、大自然的种种灾害、历史或个人经历中错失的机遇等等永远无法避免”。可以说“由偶然性导致的不幸与生命会共存。悲凉会永远伴随着人的存在之偶然性，伴随着人的遗憾”。^③由此，我们可以理解为什么弱者总是比强者更能敏感到生存之艰难，从而更渴望“爱”的慰藉。或许，种种偶然性才是真实的生活，才是真正的“必然性”。或许，揭示出人的这类存在状态的文学才是真正的现实主义文学。面对无法摆脱的“荒唐、残酷、失败和受苦”，人何以存在？靠的只能是“爱”。基督思想的独特之处在于极度重视人的不幸处境，同时又以上帝作为挚爱的存在，在本体论上构成了对于不幸的否定。也就是说，爱恰恰是对不幸的否定。薇依提出，“并不是因为上帝如此爱我们，我们就应该爱他，而是因为上帝如此爱我们，我们应该爱我们。这意味着，上帝之爱作为自甘不幸的对人的爱，最终应成为人与人之间的爱”。^④文学体现的也应该是这样一种“人与人之间的爱”，它给予人的就是一种“爱”的慰藉。正如《新约·哥林多后书》中所讲的“门徒受苦蒙神安慰”——“我们受患难呢，是为叫你们得安慰，得拯救；我们得安慰呢，也是为叫你们得安慰。这安慰能叫你们忍受我们所受的那样苦楚”^⑤。也如《新约·约翰福音》第13章“耶稣为门徒洗脚”第14—15节：耶稣说：“我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。我

① 刘小枫：《拯救与逍遥》第92页，上海：上海人民出版社1988。

② 刘小枫：《走向十字架上的真》第213页。

③ 刘小枫：《走向十字架上的真》第173页。

④ 刘小枫：《走向十字架上的真》第177页。

⑤ 《新约·哥林多后书》1：6。

给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所作的去作。”实际上这暗示出：我爱你们，是为了让你们彼此相爱。所以第34—35节就有了“主赐一条新命令”，即“你们彼此相爱”。从根本上看，给人以永恒的爱与无限的安慰，这就是文学存在的作用与理由。至于其他的，只能算作枝节罢了。

在引进现实主义的时候，出于社会政治及其实用效应层面的考虑，我们注重的是“巴尔扎克式”的，而忽略了“托尔斯泰式”的另一种现实主义。时至今日，走向后者已经到了逐步成为中国文学选择的时候了。不仅仅是托尔斯泰，就是陀思妥耶夫斯基、肖洛霍夫、帕斯捷尔纳克等，他们的作品不管是全景式的宏大叙事还是自传式的个体叙事，都无不搏动着充满激情的慈悲之心，在个体生命与历史理性的冲突悲剧中透露出对人的生存本性的价值关怀，都渗透着对人的真实存在状态的深切体察与浓厚挚爱。或许这正是它们作为文学经典所以特别震撼人心并获得永久生命力的缘故。当他们以独特的视角和批判的笔触来描绘美丑共存的历史生活时，自己总是被作为审视和反思的对象而被投入置身其间的世界。所以，在此并非说其中没有批判，而是批判已经被包蕴在博爱之中了。

基督教文化并非没有批判精神，而恰恰带有根本的、彻底的批判性。耶稣说，“我的国不属这世界”^①，仅此一句话，就充满着对现世一切的永恒批判。任何地上的国，就算已经很完美，也无法与天国相比，更不用说地上之国本就满目灾难与不幸了。在利奇蒙德看来，人类经验领域的偶然性和解释上的非自足性，都指向了自身之外的一个超验的、人格的、创造性的根据，经验世界是来源于并依赖于这个根据即上帝的。^②相对于上帝之国，现世存在的一切都是有限的，有欠缺的，不完美的，这就是最根本的现世批判。相对于批判现实主义的经验性，这难道不是一种超验性的绝对批判吗？尽管如此，然而，基督教文化的根基与立足点却毫无疑问地存在于“爱”。对于当代中国文学，我们所希望的也并非不要批判现实主义，而是更加迫切需要一种真正关乎人存在本真状态的博爱的现实主义，以一种基督教文化的“博爱”之情与“谦卑”之心面对人生苦难、表达深挚之爱。否则，中国文学则难以真正摆脱附庸式的“工具”地位，从而实现文学之为文学的真正价值——抚慰心灵，增进信赖，给人希望，在没有爱的地方活出爱，从而日益完善人类生存。

至此，一个似乎幼稚但却必须直面并且再也不能继续回避的问题必须提出来：文学的本质是什么？文学到底是干什么的？她又能干得了什么？如果什么都不能干的话，干脆不要算了。归根到底，文学是“有用”的。她的用处就在于给人以心灵的慰藉，让人感动，让人爱，让人的良知不致于泯灭，而趋向于善。尤其面对今日，我们正在现代化与世界化的途中，爱是物质世界中必不可少的一环。即使达到了高度现代化，也更需要爱。这是现代化所必须具备的人文情怀，实际也是现代化的题中应有之义。真理一再告诉我们，“善、弃绝私利、无私和忘我的爱，归根到底——在某个生活限度内或在某个最终奥秘中（这实际上包涵了有限和无限——笔者注）——不管我们全部世俗经验如何，

① 《新约·约翰福音》18：36。

② [英]詹姆士·利奇蒙德：《神学与形而上学》“中译本序”第3页，成都：四川人民出版社1997。

都将是强大的不可战胜的力量”。^①

上帝以牺牲自己儿子代人受过的爱的行为实现了对人世的神圣审判，或者说实现了对人及其世界的纯粹批判。此世中的任何人，无论自诩多么神圣伟大，还是被论证为最大公无私或是最先进代表，在上帝面前都是微不足道的罪人。无庸讳言，我们永远无法达到耶稣基督的高度——“爱人如己”，尤其“爱你的仇敌”。但是我们完全可以无限趋近于他，这是人力所可能的。只要每趋近一步，无论作为个体还是群体与社会，就会有所变化。这当是无可怀疑的。

基督教是“爱的宗教”，“基督教的宗旨，即宗教的宗旨，就是爱的宗旨”。^②并且，这种博爱的思想是通过最纯朴的语言和最易理解的故事表达出来。“相对于那些体现了个人、民族、国家和人类的一己利益狭隘性的物欲之爱，耶稣第一次使爱具有审美的性质。”^③回到文学，她给予人的同样是这样一种“爱”的力量。有人会说这是根本无力的，是的，但除此之外，文学到底又能有什么力量呢？要靠文学进行“革命”吗？要靠文学进行“批判”吗？还是要让文学去完成其他的任务？若此，必然导致文学的“异化”。况且，她能完成得了吗？正面与反面的事实已经作出了令人警醒的回答。至此，博爱现实主义——作为中国文学的价值选择和应有的期望，其中深意也就不言而喻了。

“爱是无可比的”，《新约·哥林多前书》中的一段话有必要在这里重提，“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。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；爱是永不止息”。^④

第二节 中西融合之建构

基本上摆脱了政治附庸的中国文学，要走向哪里？1980年代中期前后，文学发展呈现出两个向度。一是所谓“先锋派”，它以西方文化为参照，主要在形式策略上寻求超越；另一个则是“文化寻根”，它把目光投向传统文化，力图从传统中寻求出路。

八十年代中期，现代西方哲学思潮、文学思潮大量涌入，强烈震撼冲击着中国本土固有的文化思想。这些经过选择和同化的西方思潮打破了原有的思想文化格局，对中国文学的理论与创作产生了重大影响。同时，现代主义的登陆也有它的社会心理土壤。如果说两次世界大战粉碎了西方人的人道主义迷梦，那么“文革”也不啻为一场深入国人内心的战争。基于这样的背景，在开放语境下，在东西方文化交流中，便很容易同西方现代文化产生共鸣。那光怪陆离的思想观念与艺术表现便能得到程度不同的认可和借

① [俄]弗兰克：《十字架的道路》，《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第380页，上海三联书店1991。

② [俄]弗兰克：《爱的宗教》，《20世纪西方宗教哲学文选》上卷第366页。

③ 王晓阳：《美是一种人生境界》第185页，天津：百花文艺出版社1993。

④ 《新约·哥林多前书》13：1—8。

鉴。但时至今日，返观“先锋派”，我们却不得不说，如果离开了西方的“楷模”，他们将一无所有。“现代主义思潮就像一只泼尽了水的空碗。……原有的强烈震惊力（shock）萎缩成花哨浅薄的时尚（chic），它藉以哗众取宠的实验性和超脱感也日益琐碎无聊。”^①几乎同期，“文化热”悄然兴起，“寻根文学”便是它在文学艺术领域的表征。在西方文化冲击下，中国作家们对文学现状充满忧虑。文学要立于世界之林，单凭浅层次的模仿与借鉴是无效的。只有找到真正属于民族的东西，才能在世界文学中独放异彩。特别是拉美的马尔克斯1982年获诺贝尔文学奖以及1984年国内对其代表作《百年孤独》的译介，更是给中国作家们以极大影响。然而，现在看来，“寻根”同样值得深思。它使文学由政治反思走向文化反思，但却不自觉地陷入了“文化决定论”与“文化万能论”，由于过于偏执文化寻根而使自己匍匐于文化的泥潭，无形中束缚了创造的手脚。同时，它迷恋于原初的蛮荒世界与地域古老习俗而疏离了社会现实生活与时代精神，而且将文化当作惟一而排斥其他，又难免陷入“庸俗文化学”沼泽。它非但未能使中国文学走向世界，反而愈加显示出中国文化的滞后性与文学的封闭性。

不能不承认，“先锋小说”的形式策略和“寻根文学”的那种“寓言式”的创造风采不仅逐步失去了昔日的魅力，而且可以说，二者还形成了事实上的对立。结果是，它们非但无益于达成文学的“现代性”，而且造成了文学发展的困境与迷茫。从文化的深层角度来看，这亦表明现时代处境中的人在价值定向上的极大困惑。

事实上，不惟今天，整个20世纪文学都存在着一个“中西之争”问题，或则“全盘西化”或则“全盘本土”。钟情于中国传统文化体系者主张“中体西用”、“中国文化拯救人类”，强调文化的内涵式发展；而怀疑、否定中国传统文化者则着眼于西方价值体系，主张“西化”，强调文化的外延式发展。时至今日，这两种模式的分离都未能取得有效性结果。如何重建中国现代文化，如何处理中国文化与世界文化的关系，是关系到中国文学发展的关键性问题。于此，基督教文化的“普世性”为我们提供了一种解决问题的有效性思路。

近代以来，放眼世界、走出国门的中国知识分子不在少数，但大多转向了西方的科技、财贸、政治乃至军事，致力于文哲者相对来说非常之少，而倾向于西方神学者近于绝迹。“向西方学习”的口号已经喊了百年之久，但学界至今仍然习惯于将西方文化精神传统归结为“理性的分析、自然界的逻辑化以及对精确科学及其方法的追求”。殊不知，“科学理性精神固然是西方文化的一个重要向度，但它显然不足以全面地概括西方文化的素质。……更重要的是，在西方文化的历史发展中，除科学的理性精神外，还有由希腊逻各斯主义与希伯莱精神结合而确立起来的基督教文化精神传统。理性与宗教始终是西方文化精神发展所依赖的两个转轮。”^②基督教文化精神这一“转轮”在中国语境委实太薄弱了。这不能不使得所谓的“中西之争”的准确性与基础让人产生怀疑，因为，我们拿来的一直是一种片面的西方文化。认识到这一点，将有助于我们全面把握中西文化传统，从而为消弥对立、实现融合准备必要的条件和基础。很明显，建立在片面

① [美]丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》第16页，北京三联书店1992。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》第2页，上海：上海人民出版社1988。

理解基础上的争论，只能造成无的放矢与无效消耗。

基督教文化正是克服了犹太教文化的狭隘民族性之后才得以获得真正独立、广泛发展并且具有了世界性。而且，20世纪不断兴起的基督教普世化运动，更加强化了它的世界性特征。它主张基督真理具有普世性效用，强调其价值体系具有与各种文化有机共存的普遍性。“‘普世教会运动’使基督宗教各个教派在相互关系和彼此理解上获得了明显改善，可以说，20世纪的教会发展大体表现出从相互诅咒、相互指责到相互对话、相互理解，进而又共同参与、发展合作的进程。‘对话’在这一进程中起了极为关键的作用。”并且，“在‘全球化’浪潮的冲击下，普世主义的对话亦发展出了强烈的全球意识”。^①如此看来，中西文化间同样要展开具有实质性意义的“对话”。目前，不管是“中国化”还是“西化”，都没有摆脱以局部代替整体、以个别代替普遍的传统认知思维模式。“而基督教的普世性及其强调的上帝拯救之普遍存在，则给人们提供了新的思路和选择。”“普世观所揭示的人世存在的相对性和有限性，以及人们寻找、体悟真理之相似、相通和协调一致，乃为各种文化的定位提供了标准和基调。”^②由是观之，无论“西方中心论”还是“东方中心论”不仅不现实不可能，而且只能带来对世界文化多元化的破坏。现代世界中的每一种文化都具有独立性和开放性，必须既要继承、弘扬自身传统，又要面向世界、吸收外来文化。中国文化同样如此，必须与世界文化实现融会，自身生命力方能得以保持久远。这就需要中国文化走出中西对立的思维模式，实现二者的有效会通。也只有具备了这一基础，中国文学的“中西之争”才能获得解决，中国文学也就有了走向现代性的真正可能。

可以说，在这样一个过程中，基督教文化精神能够为中西文化的有效沟通乃至融合提供一种可取的思路。汉语思想必须超越中西之争、传统与反传统之争，因为，事实不以传统或反传统为依据，也不以中或西为依据。人与真实的相遇，应当立足于历史文化语境中对生存论的本己理解和体验。甚至可以说，其背后隐藏着的是人的安身立命的根据问题。

第三节 后现代建设性向度之建构

“后现代主义”不能不说是中国当代文学中一个颇为引人注目的现象。它在文学创作方面一个最大的特点就是，以所谓“非理性”的形式指向了对于旧有文学传统的颠覆与破坏。正如我们所看到的，它大都针对着传统文学的思维逻辑、表达方式、寓意系统和审美习惯，从而造成了创作与欣赏的难以沟通。

在耸人听闻的轰动效应冷却之后，“后现代主义”自身的缺陷便暴露出来。许多作品的理论价值显然大于欣赏价值，而其中的不平衡似乎也很难弥合；既然要利用形式的突破来表达根本的反叛，就只能不断地花样翻新，于是西方文化几百年走完的征途，在本土语境便一目十行、走马观花地过了一遍，远未消化与吸收，于是新的模式与束缚就

^① 卓新平：《当代西方基督宗教思想研究》，载《国外社会科学》（京）2002年第1期。

^② 卓新平：《基督宗教论》第217页，北京：社会科学文献出版社2000。

在所难免；同时，先天的贵族化倾向又将它们逼上了一条比传统文学更加狭窄的道路。稍后的作家对此有所意识，他们或者是更加直接地表露自己的观念和倾向，或者是让作品与大众性、消费性、商业性文化结合，或者转向魔幻现实主义、结构现实主义等新旧杂陈的手法。所有这些，都体现了试图解决自身缺陷的努力。然而，毕竟一种怀疑与否定的时代情绪传遍了文学的每一角落：积极的价值追求中蕴含着深层的荒诞和自相矛盾；真实然而丑陋的生命状态成为普遍的创作题材；重新得到陈述的历史显示出更多的偶然性和悲剧意味；在对自我身体的重新发现中展示了更多的欲望化景观。总之，字里行间都流露着对理性的迷茫，对自身的困惑，对人类命运的关切，对现世手段的绝望。我们深切地意识到，“上帝死了”不仅包含着理性的人类对宗教信仰的动摇，更包含着动摇了宗教信仰的人类对曾经神圣、曾经令人振奋的自由意志和理性力量的遗弃。^①

毋庸讳言，后现代文化思潮的确揭示出了令现代人洋洋得意的现代社会文化发展中所潜存的危机。不过，其价值内核却又是十足的“虚无主义”。实际上，并没有获得价值信念上的根本转变。“一个内心中一无所信的人竟能给世界带来光亮，显然是不可思议的事。我们有理由首先要求诗人进入一个意义世界，否则他不可能展示一个意义世界。”^②而且，“把创作方法作为考察诗人活动的坐标点，使得我们的诗学长期纠缠于一系列假问题。创作方法是由诗人的信念决定的，不懂得现代虚无意识，也就不会领悟现代诗艺在种种表现手法上的尝试的意图。没有价值信念上的转变，所有创作方式上的变更都只不过是附庸风雅，最终落到荒唐可笑的境地”。^③不可否认，“后现代主义”的确存在这样的嫌疑。虽然它在破坏一个旧世界上显示出巨大的威力，但其虚无主义的非理性否定方式却使之无力重建一个新世界。这样，破坏的目的就不能不令人怀疑，因为，关键问题是破坏之后的重建工作。那么，“后现代主义”是否存在建设性向度？如何发挥它的建设性向度而建构一种有意义的文化价值？基督教神学家便较早提出并参与了这样一种“建设性后现代主义”的建构思路。

在美国神学及宗教哲学教授大卫·格里芬主编的《后现代科学——科学魅力的再现》一书中，倡导“建设性后现代主义”的伯姆曾说，“在整个世界秩序四分五裂的状况下，如果我们想通过一种有意义的方式得到拯救的话，就必须进行一场真正有创造力的全新的运动，一种最终在整个社会和全体个人意识中建立一种新秩序的运动。这种秩序将与现代秩序有天壤之别，就如同现代秩序与中世纪秩序有天壤之别一样。我们不可能退回到前现代秩序中去，我们必须在现代世界彻底自我毁灭和人们无能为力之前建立起一个后现代世界。”^④对此，天主教神学家汉斯·昆认为，“后现代”表明了一种探索，是用来说明一个“新时代”的“探索概念”。^⑤他在理论中即表现了对“后现代”的乐观态度和积极评价，认为，神学的“后现代”之探，正显示了神学的“觉醒”。它强调“对

① 事实上，中国的“后现代主义”离不开西方文学的摹本，相应地，与西方文学存在着颇为相似的问题。此处的诸多表现参考杨慧林：《罪恶与救赎：基督教文化精神论》第198—199页，北京：东方出版社1995。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》第58页，上海：上海人民出版社1988。

③ 同上，第86页。着重号为笔者所加。

④ [美]大卫·格里芬：《后现代科学——科学魅力的再现》第75页，北京：中央编译出版社1995。

⑤ [瑞士]汉斯·昆：《神学的方向：走上通往“后现代”之路》，刘小枫主编：《基督教文化评论》（第一辑），贵阳：贵州人民出版社1990。

现代的内在批判”和“对启蒙的启蒙”，追求的是克服危机、面向未来和步入“新时代”。它以其“开放”、“探索”等特征而说明本身正在“寻求方向，制订纲领”。他认为，在后现代，被压抑的、萎顿的方面都将获得一种崭新的、令人满足的、丰富的功能”。^①在他看来，“后现代”社会的精神状况使得宗教的作用得以突出，因为人们不仅意识到“存在的危机”，同时感到对“上帝的忘却”使人缺乏面对危机、克服危机所必需的安慰、温情和关切。汉斯·昆借用法兰克福学派批判理论的代表人物霍克海默的信念表达了宗教在“后现代”的意义：“没有‘完全的他者’，没有‘神学’，没有对上帝的信仰，生活中就没有超越纯粹自我持存的精神；没有宗教，在真与伪、爱与恨、助人和唯利是图、道德和非道德之间就不可能有确有依据的区别；没有‘完全的他者’，对完满的正义的追求就不可能实现，对无辜者的屠杀就必定得逞；没有我们称之为上帝的最终的、原初的、最实在的现世——我们‘对安慰的渴求’就依然不能得到满足——在时间和永恒方面”。^②这与汉斯·昆的主张是一致的，“不是先有上帝之理性证明再有信赖，进而有一种依靠和保障感，而是在敢于信赖之中完成理性，在面对一切怀疑的否弃时经验到自己的信赖的理性，而不是遁入非理性中去”。^③至此，可以认为，激进的、否定性的后现代主义仅仅是一个过渡时代，并且对辞旧迎新这一历史转型过程起着巨大的催化促进作用。而且，正是在这样的时代，倡导“希望神学”的当代基督教神学家莫尔特曼站出来为希望、未来、理想和解放正名。他宣称，在基督神学中只有一个真正的问题：未来的问题，希望而非绝望——绝望即罪——才是属人的美德。^④这也就是刘小枫所谓的“十字架上的未来是大地的希望”。美国芝加哥大学神学院教授特雷西亦指出：“宗教的最佳形式乃在其作为一种抗争的力量”，正是基于此种抗争精神，才可指说真正的“希望”。^⑤

有学者已经指出，“后现代表达的失败主义和虚无主义情绪对当代基督宗教思想发展并非是完全消极的。他们认为，这种悲观绝望的精神氛围实际上已给当代神学发生变革、使之重新成为社会倾听的话语提供了一个极好机会”。而且，当代神学也并不完全认同或跟随后现代的悲观、破坏、解构之路，“与之相对照，应运而生的后现代神学亦旨在改变后现代的纯批判和否定性质，这种变化即从破坏性到建设性，从否定性到肯定性，从悲观性到乐观性的根本过渡。……在重构后现代有机论和整体论的基础上，这种后现代神学形成了其独特的整体有机论体系及方法，它坚持在否定与摧毁的同时亦力争保留和建设，主张消除人与世界、人与自然、思维与存在之间的对立及分离。它否定现代发展所导致的世界和自然之‘祛魅’，希望为世界和人类获得神性‘拯救’而再现神秘，重建神圣。所以，后现代神学力图在现代主义对宗教的批判和后现代主义对一切价值及传统的破坏这两难处境中寻求重立其信仰价值和真理之途，旨在以基督宗教之‘立’来回应后现代思潮之‘破’，并以其‘建设性’来弥补后现代主义‘解构性’的不足，

① 同上。

② [瑞士]汉斯·昆：《神学的方向：走上通往“后现代”之路》，出处同上。

③ 刘小枫：《走向十字架上的真》第351页。

④ 刘小枫：《走向十字架上的真》第414页。

⑤ [美]特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》“中译本导言”第12页，上海三联书店1998。

由此超越现代与后现代。”^①

面对“后现代文学”体现出来的精神状态，文学的真正使命与建设功能便得以更加突出。它使我们不仅意识到存在的危机，而且更加意识到面对危机、解决危机所必需的安慰、温情、关切、爱与希望。它同时使我们意识到，在面对怀疑时经验到自己信赖的理性的重要性，而绝不是一味逃遁到非理性中去。可以说，神学对“后现代主义”的建设性回应为我们思考文学对“后现代主义”的建设性回应及其超越提供了颇有价值的参照。也可以认为，“后现代主义”文学正是对文学的辞旧迎新和实现根本超越这一转型过程起着催生与促进作用。或许，这正是“后现代主义”文学的建设性向度之所在。

第四节 宽容原则之建构

“百花齐放，百家争鸣”是新中国确立的基本的文艺方针。然而，纵观建国后到新时期直到今天，这一方针都未能真正切实有效地得以贯彻施行。否则，就不会发生那么多的文艺批判与文艺运动以及演化而成的大规模的政治运动。不过，新时期以来，这种状况已经获得了根本性改观。但是，文艺批评领域仍不时出现“动辄得咎”与“党同伐异”现象，这并不鲜见。归根结底，主要由于我们缺乏一种宽容的文学批评原则。而基督教文化的“爱”与“宽恕”则为我们理解、实施“双百”方针；从而确立一种宽容批评原则提供了另一种有效参考。

基督教文化强调“爱”是最大的律法，它具有救赎的意义。“你们要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他说话，你不可存诡诈的心。如果他忏悔和认错，你就要宽恕他。但如果他不承认错误，你不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒骂。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作罪，你也要从内心来饶恕他，并要把伸冤之事交给上帝”。^②甚至主张“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”^③。圣徒的品行就是“爱”^④，“爱心完全律法”^⑤，“爱心是联络全德的”^⑥，“爱能遮罪”^⑦，“神就是爱”^⑧……“神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱”^⑨……

与“爱”密切相联的是赦罪式的“宽恕”。“所谓基督精神，实质上就是一种宽容精神，一种博爱精神。宽容与博爱相辅相成的两个方面：没有宽容，也就谈不上博爱；而没有博爱，宽容也就失去其终极意义。”^⑩据《新约·约翰福音》记载，一群“文士和法利赛人”捉到一个“行淫时被拿的妇人”，交给耶稣处置。按照摩西律法，行淫的

① 卓新平：《当代西方基督宗教思想研究》，载《国外社会科学》（京）2002年第1期。

② [英]罗素：《西方哲学史》第396页，北京：商务印书馆1976。

③ 《新约·马太福音》5：39—40。

④ 《新约·罗马书》12：3—21。

⑤ 《新约·罗马书》13：8—10。

⑥ 《新约·歌罗西书》3：12—14。

⑦ 《新约·彼得前书》4：8。

⑧ 《新约·约翰一书》4：7—18。

⑨ 《新约·约翰一书》4：11。

⑩ 田惠刚：《基督精神与人文主义：一个明显的研究误区》，载《北方论丛》（哈尔滨）1998年第5期。

妇人应当用乱石打死。如果耶稣同意这样处置，就犯了杀人之罪；如果不同意这样处置，又违背了摩西律法。这本来是要陷害耶稣，耶稣却从容地回答说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打他。”于是，他们灰溜溜地走了。耶稣又对那妇人说：“没有人定你的罪吗？……我也不定你的罪，去吧！从此不要再犯罪了。”^①《旧约·撒母耳记上》第24章和第26章两次记载“扫罗追杀大卫”，大卫拥有良机却故意不加害扫罗，体现出以善报恶的宽恕思想。《新约·使徒行传》第7章记载，使徒司提反当众申诉，遂遭众人用石头击打，而临死前他却吁请主：“主啊，不要将这罪归于他们！”^②更为典型的，当是耶稣被钉十字架时所发出的祷告，“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”^③正如詹姆士·里德所解释的，“当他被钉上十字架，身体遭受到极度刺痛的折磨时，他的心中想到的不是他自己的痛苦，而是那些折磨他的人。他恳求上帝宽恕他们，因为他们的眼睛被蒙住，看不见真理的光明。不是他自己的痛苦而是这些人的罪最后使他难过伤心”^④。可以说，“没有人能够怀疑基督已经进入了我们人类所有痛苦经验的最深处”^⑤，然而他施行的却是与众不同的“爱”。这里，以德报怨的宽恕精神，谁人能比？谁又能不自惭形秽、无言愧疚？况且，如果用神性尺度来衡量，任何个体都是非自足、不确定的，“人哪怕不能确定自己与之有联系的其它一切事物，却不能不确定他自己的不确定的存在。……谁要自以为具有了肯定可靠的、无可争论的、独断的、权威性地确定的东西，那么他肯定是最无知的”。^⑥基于此，“宽容”就更为必要、重要。

人毕竟是人。任何阶级、任何人都没有自足的理由判定、宣布他人的罪，同样也没有自足理由赦免他人的罪。“你有罪”“你要忏悔”等类似的语言，只能是出自神的口，倘若由人说出来，那就是病句。只有为人担罪的，才能赦免人的罪，如先知约翰见到耶稣时说的，“看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的”。^⑦神宽恕人，人就更应当宽恕人！人就更应当宽容人！而且，当今时代不断推进的宗教宽容的实际发展状况，亦必然会愈益演化成普遍宽容的精神氛围。

俄罗斯宗教思想家别尔嘉耶夫甚至认为，“人是宗教的生物，当他否定真正的唯一的上帝时，他便创造了自己恶的上帝、偶像和异教神祇，并崇拜它们”。^⑧瑞士神学家卡尔·巴特也一再告诫：“世界就是世界。上帝就是上帝。”把世俗的作为、世俗的权威、世俗的运动神圣化，恰恰是人世灾难的根源。上帝在天上，而人始终在地上。人永远不会成为上帝，人言永远不会成为圣言。必须把上述二者严加区分，否则后果将是灾难性的。如果把人变成上帝，那么人就大胆妄为了。“从来没有什么救世主，人自己就是救世主。可是，上帝按自己的形象造人，人的灵魂禀有一团神灵的气息，如今，人造上帝

① 《新约·约翰福音》8：3—11。一向诡诈的文士和法利赛人尚且有此自知之明，况我们呢？遗憾的是，我们中的大多数肯定会毫不犹豫地举起石头以证明自己的清白。甚至，会争先恐后呢。这应当不是妄说吧。

② 《新约·使徒行传》7：60。

③ 《新约·路加福音》23：34。

④ [英]詹姆士·里德：《基督的人生观》第11页，北京三联书店1998。

⑤ [英]詹姆士·里德：《基督的人生观》第118页。

⑥ 刘小枫：《拯救与逍遥》第153页，上海：上海人民出版社1988。

⑦ 《新约·约翰福音》1：29。

⑧ [俄]别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想的宗教阐释》第158页，北京：东方出版社1998。

按什么形象呢？不就造出一群恶魔般的偶像么？”而且，20世纪的集中营已经给东西方人都上了惨痛的一课，“其教训不妨说有两个方面：其一，许多惨绝人寰的残暴都是以‘神圣’事业的名义干出来的；其二，许许多多热情真诚的人听信所谓‘神圣’的号召，主动热情地献身，结果成了恶魔利用的工具”。^①难道，事实还不够令人震惊继而需要令人深思吗？

“百花齐放，百家争鸣”的真正实现是文学艺术繁荣发展的根本性保障，无论正面还是反面都已经证实了这一点。而要达此，宽容精神是必须的。也只有实现了宽容，文学的多元化与个体化才能够得以保证，文学的真正繁荣也就有了可能^②。这样看来，基督教文化的“爱”与“宽恕”精神无疑为中国文学提供了一个可资借鉴的参照。就是对思想领域乃至整个社会文化来说，这一精神亦不但不会过时，反而意义更为深远、有效。

一首“方济各祷词”是这样写的：

啊！天主！

求你使我们做你的和平工具

在有仇恨的地方，让我播种仁爱

在有残杀的地方，让我播种宽恕

在有猜疑的地方，让我播种信任

在有绝望的地方，让我播种希望

在有黑暗的地方，让我播种光明

在有忧苦的地方，让我播种喜乐

我不企求他人的安慰，只求安慰他人

我不企求他人的谅解，只求谅解他人

我不企求他人的爱护，只求爱护他人

因为在施舍他人时，我们获得施予

因为在宽恕他人时，我们获得宽恕

因为在丧失生命时，我们生于永恒^③

还需要明白并警惕的是，基督教之“爱”与“宽恕”的逻辑，并非通常的庸俗意义上的字面理解。在中国文化的语境中，需要进一步的阐释。“其前提应当是一种外在于人的、永恒的‘他者’，却不仅仅是现实的人伦关系、善恶之间的理性选择或者相对化的社会制衡。中国文化传统中始终潜在着一种动力，即世俗与神圣的合一、理性与信仰的合一、王权与神权的合一、行为规范与精神价值的合一。……而在伦理问题上，也许恰

① 刘小枫：《走向十字架上的真》第49—50页，上海三联书店1995。

② “多元化”与“个体化”是相辅相成、密不可分两个方面。只有达到了真正的“个体化”，“多元化”才具有实质性意义，否则就是虚假的、表面的。也只有真正出现“多元化”，文学才能获得真正繁荣。基督认信首先也最终是一个个体性事件，而非群体性事件，其首先与作为个体的个人存在发生关联，而非与作为群体的存在发生关联。从这一参照视点出发，能否为文学的“个体化写作”带来某种启示呢？

③ 转引自李素菊、刘绮菲：《青年与“宗教热”》第173页，北京：中国青年出版社2000。

恰需要这几组因素的分隔。否则，道德与否的最终判定必然受到现实利益的制约。”^①“离开‘他者’的前提，绝对的‘金律’不仅无法被理性所确认、不仅无法解决内在的悖论，而且必然像任何一种世俗的道德规范一样，无法从自身产生实际的约束力。”^②联系到建国以来的整个文艺界乃至思想界、文化界，神学伦理学的视角同样能够延伸我们的思考向度。恰如有学者所言，“在苦难中遭到动摇的伦理准则，必须回溯到一个稳定的支点；由此开始的不仅是现世道德秩序的重建，更是一种终极价值的依据。这一点，应当是全部人文学探索的进深之路”^③。

从当代中国文学发展的总体历程来看，上述四个方面的论述所指涉的问题是困扰中国文学最主要的，甚至在某种程度上说是带有根本性质的关键问题。正是基于对当代中国文学态势的总体把握，选择这样几个问题当不是随便的和盲目的，而是充满着思虑，具有着极强的针对性、代表性乃至普遍性。不妨说，上述几个问题的发展向度会直接影响中国文学的发展向度。当然，文学的发展有其自身的特性，并不是人为因素所能转换的。但作为一个文学研究者，又能切切实实地做些什么呢？而且，又总得做点什么吧，尽管很无力。自觉地意识到这样一些问题，仅仅算是一点本份吧。故，绝不敢存在什么引导、预测文学发展之类的心态。在上帝面前，人又算得了什么呢？“人一思考，上帝就发笑”，而困难在于，人又不能不思考。所以，就算不得已而为之吧。这是人的处境。

中国当代文学一直在经历着一个“价值循环”，就是从神到人，再从人到神。乃至返观近代直到现代，神而人被颠倒为人而神，人间伪神层出不穷^④。基于对伪神的怀疑、幻灭与颠覆，从而兴起了人文主义大潮。然而，人文尚未达到理想，浮躁的诸类“后现代”又汹涌而起，将人拖回到世俗平面乃至无意义状态，大写的“人”再要被淹没。基于此，中国文学的价值重建就成为势在必行。可以说，在这个建构过程中，基督教文化能够提供出一个有效的价值参考向度。

如果扩而大之，意义同样深远。就20世纪整体来看，基督教之于世俗生活的地位确实表现出一定程度的边缘化。“但是在有关‘价值’的各种人文学思考中，神学的视角越来越显示出无可替代的意义；因为在世俗的领域里追索价值，我们最终只能发现一切‘价值’都充满了相对性。”^⑤通过后现代主义批评对于‘辉煌叙事’（grand narrative，或译‘宏大叙事’）的解构，基督教神学实际上得到了更大的空间。在一定意义上说，这种空间显示了人文学与神学的深层同构。”而且，就神学解释学的人文学价值而言，“神学本身的诠释学性质及其诠释对象，决定了它必须持守‘真理’与‘方法’之间的

① 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》第76页，哈尔滨：黑龙江人民出版社2002。

② 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》第331页。

③ 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》第77页。

④ 宁可不信上帝，也不可信赖种种伪神。瑞士神学家汉斯·昆区分宗教与伪宗教的标准是：宗教不把相对的、有条件的存在或人视为绝对权威，而只把唯一的神视为绝对权威，对这位绝对神的信仰才是真正的信仰。（刘小枫：《走向十字架上的真》第357页。）

⑤ 这样看来，“人文精神讨论”也就失去了应当的根基。关于这一热点现象，请参阅王晓明编：《人文精神寻思录》，上海：文汇出版社1996。记得《林语堂自传》中有这样的话：“深信人文主义是不够的。人类为着自身的生存，需与一种外在的、比人本身伟大的力量相联系。这就是我回归基督教的理由。我愿意回到那由耶稣以简明方法传播出来的上帝之爱和对它的认识中去。”

张力，必须处理变化的语境对确定性意义的切近，必须找到理解的支点而无法逃向‘空白’，必须在确认人的有限性、语言的有限性和诠释本身的有限性的同时，确认‘奥秘’的真实性。这，应当也是人文学的品格。”^①

对于中国文化和中国文学而言，上述意义同样重要且适合。百年中国的基本问题，大都是与西方思想发生关系后引出来的。对于这种历史性的“发生关系”的认识，主流态度大都站在民族主义的立场。而今，是走出这一立场和模式的时候了。理解基督教文化，最终是要重新理解汉语思想。而且，还应当早就自觉意识到的是，“问题并不在于外来文化的涉入是否合理或可能，而是在于涉入的外来文化是否真的有价值。人类文化的不连续性往往是由于被中断的文化本身的某种欠缺造成的，它更多地表达了被中断的文化本身的内在要求”。^②

由于历史的、现实的诸多因素，对未来中国教会组织及其信徒的发展难以作出乐观预测。但是，基督教文化精神对于中国文化、对于中国文学的价值建构可能提供的某些创意，却应该满怀希望和期待。虽然，汉语语境中否定上帝的存在要比理解和信仰上帝的存在有着更为强大的文化支撑和现实力量，但关于这一问题的是与否的回答似乎已经显得越来越不重要。关键是，这一存在及其发生，对个体来说，是意义重大还是无意义。这已经成为生存论的问题。实际上，基督教文化的重要价值就在于能够始终为实存的人类提供一种超越性的永恒的参照。要知道，如果没有绝对的价值本源，一切存在的事实就失去了判断善恶美丑的标准，就失去了本质的区别。还是那句话，抛弃了绝对的“他者”，一切都会成为可能。

① 杨慧林：《圣言·人言：神学诠释学》第240页，上海：上海译文出版社2002。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》第29页，上海：上海人民出版社1988。

结 语

神学家卡尔·巴特申言，“作为神学家我们应该谈论上帝，但作为人我们不能谈论上帝，我们必须知道我们作为神学家的应该和不能。这是我们的处境。”“巴特不能容忍的是人在理解上帝时的任性、随意和狂妄，一如汉语学界中的一些人从未认真倾听过上帝的话——耶稣的受难牺牲，就在那里乱谈上帝时显出的随意和任性。”^①同样，“我”亦必须意识到“我”所谈论的“应该”和“不能”。至此，需要明确的一个支点是，必须要在价值与现实之间保持某种批判的张力。而在这样的过程中，如果离开了神学的视角，那么，一切价值都只能充满相对性，都成为可疑的。

本文立足于马克思主义的辩证唯物主义、历史唯物主义的方法和全面的、发展的、联系的观点，同时辅助以文艺研究的现象学方法论。“现象学文艺理论方法论具有以下一些特点：注意对文艺特殊现象的把握，重视文艺思潮现象的描述和文艺思想一般本质的研究，并努力理解诸本质之间的复杂的网络关系，注重观察文学的文化现象显现方式，尤其注意现象在意识中的构成。同时，将人对现象存在的理论信念和历史偏见‘悬搁’起来，使‘现象的意义’直观地呈现出来。”^②如果进一步，更纯粹地说，真实的价值并不是要去重新寻找，而是还原。现象学本身即具有一种双重意义上的批判：首先对现有的一切知识理论和价值学说实施方法上的批判——现象学还原，随之，从由现象学还原得到的纯粹意识域中寻得确实存在的本质——本质还原。本文侧重描述，比较全面地考察了和“基督教文化与中国当代文学”这一论题紧密相关的文化背景、言说内容以及可能带来的价值建构思路。同时，或许能够提出这样的问题：基督教文化精神能否作为，进而有效地成为中国文学的思想资源或精神资源之一？毕竟，当代中国文学对人的终极性意义的关注还很不够。况且退一步说，还存在着诸多问题。而我们的愿望，则是深切盼望当代中国文学能够出现具有真正人类终极关怀的伟大文本与不朽之作。

虽然有了以上的描述与论析，但明显的是，“基督教文化与中国当代文学”仍然是一个未完成的计划，仍然是一个有待深入的课题。在这个意义上，甚至毋宁说，本文才刚刚是一个开端。要说的还有很多^③。

说到底，爱不植根于人，人才植根于爱，这是基督教精神的基本品质。“上帝就是爱”^④。这里，请允许我再次重提《新约·哥林多前书》中的话语权且作为对中国文学

① 刘小枫：《走向十字架上的真》第61—62页，上海三联书店1995。

② 王岳川：《现象学与解释学文论》第2页，济南：山东教育出版社1999。

③ 比如关于“神学美学”这一重要问题，应当引起重视。对此的初步探讨敬请参阅刘小枫：《十字架上的荣耀之美》，见《走向十字架上的真》，上海三联书店1995；杨慧林：《20世纪“神学美学”的溯源及其可能性》，见《基督教的底色与文化延伸》，哈尔滨：黑龙江人民出版社2002。相关还可参阅孙津：《基督教与美学》，重庆出版社1990，以及阎国忠：《基督教与美学》，沈阳：辽宁人民出版社1989；新近比较重要的译本为瑞士神学家巴尔塔萨：《神学美学导论》，北京三联书店2002。“基督教文化与当代文艺思想”亦是一个颇为有趣、有待研究的课题。

④ 《新约·约翰一书》4：8。

的价值性期待吧：

“爱是无可比的”——“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。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；爱是永不止息”。^①

^①《新约·哥林多前书》13：1—8。

主要参考文献（以引用顺序排列）

- 《圣经》，中国基督教协会 1996 年 南京。
- 《神学与当代文艺思想》，[德]汉斯·昆、伯尔等著，上海三联书店 1995。
- 《马克思恩格斯全集》，北京：人民出版社 1956 年开始陆续出版。
- 《林语堂名著全集》，长春：东北师范大学出版社 1994。
- 《基督教音乐》，杨周怀 著，北京：宗教文化出版社 2001。
- 《马克思恩格斯论无神论、宗教和社会》，郑天星 编，北京：华文出版社 1991。
- 《中国当代文学史》，洪子诚 著，北京：北京大学出版社 1999。
- 《新时期改革开放题材长篇小说研究》，牛运清 主编，济南：山东大学出版社 2000。
- 《大地之子的抉择》，牛运清 著，济南：山东大学出版社 1992。
- 《新教伦理与资本主义精神》，[德]马克斯·韦伯 著，北京三联书店 1987。
- 《等待上帝，还是等待戈多——后现代主义与当代宗教》，刘宗坤 著，北京：中国社会科学出版社 1996。
- 《基督宗教论》，卓新平 著，北京：社会科学文献出版社 2000。
- 《走向十字架上的真》，刘小枫 著，上海三联书店 1995。
- 《世界伦理构想》，[瑞士]汉斯·昆 著，北京三联书店 2002。
- 《基督教的底色与文化延伸》，杨慧林 著，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2002。
- 《追问“上帝”——信仰与理性的辩难》，杨慧林 著，北京：北京教育出版社 1999。
- 《宗教理解》，卓新平 著，北京：社会科学文献出版社 1999。
- 《传教士与近代中国》，顾长声 著，上海：上海人民出版社 1991。
- 《中国基督教史略》，[韩]李宽淑 著，北京：社会科学文献出版社 1998。
- 《两刃之剑：基督教与二十世纪中国小说》，[美]路易斯·罗宾逊 著，台北：业强出版社 1992。
- 《龙与上帝》，董丛林 著，北京三联书店 1992。
- 《十字架与龙》，孙江 著，杭州：浙江人民出版社 1990。
- 《基督教与近代中国社会》，顾卫民 著，上海：上海人民出版社 1996。
- 《当代东正教神学思想——俄罗斯东正教神学》，张百春 著，上海三联书店 2000。
- 《基督教在中国本色化》，林治平 编著，北京：今日中国出版社 1998。
- 《本色之探：20 世纪中国基督教文化学术论集》，张西平、卓新平 编，北京：中国广播电视出版社 1999。
- 《中国宗教与基督教》，秦家懿、孔汉思 著，北京三联书店 1997。
- 《宗教学通论》，吕大吉 主编，北京：中国社会科学出版社 1989。
- 《中国 80 年代人文思潮》，曹维劲、魏承思 主编，上海：学林出版社 1992。

- 《丁光训文集》，丁光训 著，南京：译林出版社 1998。
- 《文化基督徒：现象与论争》，香港：汉语基督教文化研究所 1997。
- 《论基督之大与小：1900—1950 年华人知识分子眼中的基督教》，[奥地利]雷立柏 著，北京：社会科学文献出版社 2000。
- 《“道”与“言”——华夏文化与基督文化相遇》，刘小枫 主编，上海三联书店 1995。
- 《基督教文化评论》（第 1 辑），刘小枫 主编，贵阳：贵州人民出版社 1990。
- 《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，马佳 著，上海：学林出版社 1995。
- 《基督教与文学》，朱维之 著，上海：上海书店出版社 1992。
- 《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，杨剑龙 著，上海：上海教育出版社 1998。
- 《20 世纪中国文学与基督教文化》，王本朝 著，合肥：安徽教育出版社 2000。
- 《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》，王列耀 著，上海三联书店 2002。
- 《这一代人的怕和爱》，刘小枫 著，北京三联书店 1996。
- 《扬子江与阿里山的对话——海峡两岸文学比较》，杨匡汉 主编，上海：上海文艺出版社 1995。
- 《陈映真文集·文论卷》，北京：中国友谊出版公司 1998。
- 《目击与守望》，吴义勤 著，济南：山东文艺出版社 2001。
- 《走出历史的峡谷》，孔范今 著，济南：山东文艺出版社 1997。
- 《近代理性·现代孤独·科学理性：鲁迅的精神历程及其他》，解洪祥 著，济南：山东大学出版社 1998。
- 《文化转换中的世界华文文学》，黄万华 著，北京：中国社会科学出版社 1999。
- 《中国当代小说流派史》，张学军 著，济南：山东大学出版社 1996。
- 《文学艺术与当代中国》，贺立华 著，天津：百花文艺出版社 1996。
- 《新时期小说文体论》，庞守英 著，济南：山东大学出版社 1997。
- 《穆旦诗全集》，李方 编，北京：中国文学出版社 1996。
- 《蛇的诱惑》，穆旦 著、曹元勇 编，珠海：珠海出版社 1997。
- 《九叶派诗选》，蓝棣之 编，北京：人民文学出版社 1992。
- 《丰富和丰富的痛苦》，杜运燮等 编，北京：北京师范大学出版社 1997。
- 《20 世纪西方宗教哲学文选》（三卷），刘小枫 主编，上海三联书店 1991。
- 《晚霞消失的时候》，中国作协创研部 编，长春：时代文艺出版社 1994。
- 《资本主义文化矛盾》，[美]丹尼尔·贝尔 著，北京三联书店 1992。
- 《史铁生作品集》（三卷），北京：中国社会科学出版社 1995。
- 《史铁生散文》（上、下），北京：中国广播电视出版社 1998。
- 《务虚笔记》，史铁生 著，上海：上海文艺出版社 1996。
- 《谈论上帝》，[英]约翰·麦奎利 著，成都：四川人民出版社 1997。
- 《不可言说的言说》，[瑞士]奥特 著，北京三联书店 1994。

- 《病隙碎笔：史铁生人生笔记》，史铁生 著，西安：陕西师范大学出版社 2002。
- 《诗化哲学》，刘小枫 著，济南：山东文艺出版社 1986。
- 《圣灵降临的叙事》，刘小枫 著，北京三联书店 2003。
- 《西西弗的神话》，[法]加缪 著，北京三联书店 1998。
- 《拯救与逍遥》（修订本），刘小枫 著，上海三联书店 2001。
- 《海子诗全编》，西川 编，上海三联书店 1997。
- 《语言与神话》，[德]卡西尔 著，上海三联书店 1988。
- 《海德格尔选集》，孙周兴 选编，上海三联书店 1996。
- 《思与诗的对话——海德格尔诗学引论》，余虹 著，北京：中国社会科学出版社 1991。
- 《宗教与文学》，[英]海伦·加德纳 著，成都：四川人民出版社 1998。
- 《西方哲学史》，[美]梯利 著，北京：商务印书馆 1995。
- 《西方哲学史》，[英]罗素 著，北京：商务印书馆 1976。
- 《玛卓的爱情》，北村 著，武汉：长江文艺出版社 1994。
- 《施洗的河》，北村 著，广州：花城出版社 1993。
- 《拯救与逍遥》，刘小枫 著，上海：上海人民出版社 1988。
- 《宗教心理学》，[美]梅多、卡霍 著，成都：四川人民出版社 1991。
- 《西方宗教文化》，赵林 著，武汉：长江文艺出版社 1997。
- 《宗教心理学》，[苏]德·莫·乌格里诺维奇 著，北京：社会科学文献出版社 1989。
- 《历代耶稣形象》，[美]帕利坎 著，上海三联书店 1999。
- 《花煞》，叶兆言 著，北京：今日中国出版社 1994。
- 《“灰阑”中的叙述》，黄子平 著，上海：上海文艺出版社 2001。
- 《台港澳宗教概况》，李桂玲 编著，北京：东方出版社 1996。
- 《宗教与艺术》，[美]保罗·韦斯、冯·沃格特 著，成都：四川人民出版社 1999。
- 《蓉子论》，余光中等 著，北京：中国社会科学出版社 1995。
- 《日月的双轨——罗门、蓉子创作世界评介》，周伟民、唐玲玲 著，北京：中国社会科学出版社 1995。
- 《蓉子诗选》，北京：中国社会科学出版社 1995。
- 《蓉子散文选》，北京：中国社会科学出版社 1995。
- 《张晓风散文》，杭州：浙江文艺出版社 1999。
- 《常常，我想起那座山》，张晓风 著，天津：百花文艺出版社 1997。
- 《基督的人生观》，[英]詹姆士·里德 著，北京三联书店 1998。
- 《张晓风自选集》，北京三联书店 2000。
- 《上帝》，[瑞士]奥特 著，沈阳：辽宁教育出版社 1997。
- 《人是谁》，[美]赫舍尔 著，贵阳：贵州人民出版社 1995。
- 《荷尔德林文集》，北京：商务印书馆 1999。

- 《陈映真文集·杂文卷》，北京：中国友谊出版公司 1998。
- 《台湾的忧郁：论陈映真的写作与台湾的文学精神》，黎湘萍 著，北京三联书店 1995。
- 《香港的情与爱》，王安忆 著，北京：作家出版社 1996。
- 《陈映真文集·小说卷》，北京：中国友谊出版公司 1998。
- 《陈映真小说选》，福州：福建人民出版社 1983。
- 《知识人的偏执》，陈映真 著，台北：远行出版社民国 66 年（1977）。
- 《云——华盛顿大楼系列（一）》，陈映真 著，台北：远景出版社民国 71 年（1982）。
- 《白先勇文集》（五卷）：第一卷：《寂寞的十七岁》、第二卷：《台北人》、第三卷：《孽子》、第四卷：《第六只手指》、第五卷：《游园惊梦》，广州：花城出版社 2000。
- 《白先勇散文集》（两卷）：上卷：《蓦然回首》、下卷《第六只手指》，上海：文汇出版社 1999。
- 《白先勇短篇小说集》，福州：福建人民出版社 1982。
- 《悲悯情怀：白先勇评传》，刘俊 著，广州：花城出版社 2000。
- 《王鼎钧散文》，杭州：浙江文艺出版社 1999。
- 《随缘破密》，王鼎钧 著，台北：尔雅出版社民国 86 年（1997）。
- 《心灵分享》，王鼎钧 著，台北：尔雅出版社民国 87 年（1998）。
- 《我们现代人》，王鼎钧 著，作者自印出版民国 65 年（1976）。
- 《千手捕蝶》，王鼎钧 著，台北：尔雅出版社民国 88 年（1999）。
- 《存在主义论文集》，邬昆如 著，台北：黎明文化事业公司民国 74 年（1985）。
- 《朱西宁自选集》，台北：黎明文化事业公司民国 66 年（1977）。
- 《中国现代小说史》，夏志清 著，台北：传记文学出版社民国 68 年（1979）。
- 《欧洲中世纪文学史》，杨慧林、黄晋凯 著，南京：译林出版社 2001。
- 《罪恶与救赎：基督教文化精神论》，杨慧林 著，北京：北京教育出版社 1995。
- 《神学与形而上学》，[英]詹姆士·利奇蒙德 著，成都：四川人民出版社 1997。
- 《美是一种人生境界》，王晓阳 著，天津：百花文艺出版社 1993。
- 《后现代科学——科学魅力的再现》，[美]大卫·格里芬 编，北京：中央编译出版社 1995。
- 《诠释学·宗教·希望：多元性与含混性》，[美]特雷西 著，上海三联书店 1998。
- 《俄罗斯思想的宗教阐释》，[俄]别尔嘉耶夫 著，北京：东方出版社 1998。
- 《青年与“宗教热”》，李素菊、刘绮菲 著，北京：中国青年出版社 2000。
- 《圣言·人言：神学诠释学》，杨慧林 著，上海：上海译文出版社 2002。
- 《人文精神寻思录》，王晓明 编，上海：文汇出版社 1996。
- 《现象学与解释学文论》，王岳川 著，济南：山东教育出版社 1999。
- 《基督教与美学》，孙津 著，重庆：重庆出版社 1990。
- 《基督教与美学》，阎国忠 著，沈阳：辽宁人民出版社 1989。
- 《神学美学导论》，[瑞士]巴尔塔萨 著，北京三联书店 2002。

致 谢

论文完成了，成了现在的样子。

首先感谢我的导师牛运清教授。从选题、开题到写作、修改直至定稿，一直得到牛老师的精心指导。在论文写作过程中，牛老师总是一再提醒我要找出问题的关键所在，要找出问题的独特性，切忌人云亦云，陷入空泛。有时往往一句话，就能使苦闷中的我茅塞顿开。而且，对待我的论文，牛老师总是谆谆教诲，耳提面命。大到章节设计，小到资料搜集，真是事无巨细，甚至不厌其烦。一次，牛老师让我到家中谈论文。谈毕，牛老师拿出已经复印好的关于本论题的一些资料，叮嘱我说，拿回去看看吧，或许对你的论文很有帮助。牛老师就是这样默默地为学生操心……实实在在地说，论文凝聚着导师的心血、智慧与经验，实为师生共同劳动的成果。

感谢贺立华教授。贺老师的人格魅力、把握问题的敏锐以及行动的热情，让我感念不已。定题之初，贺老师的有意引导与真诚鼓励，让我难以忘怀。在经过一个阶段的写作后，贺老师费心组织学术沙龙，让我作第一场主题发言。这不仅帮助我进一步理清了思路，而且深化了对相关问题的认识。更重要的是，贺老师对我的论文的自始至终的关注与关心以及多次的交谈，给了我无穷的精神力量。

感谢孔范今教授、解洪祥教授、黄万华教授。除了课堂上的直接聆听、受益良多外，在论文开题报告会上，孔老师、解老师、黄老师不仅对论题给予了支持，更重要的是指出了其中需要注意的问题，提出了具有针对性的意见和富有成效性的建议。

感谢中国人民大学基督教文化研究所所长杨慧林教授。在北图查阅资料期间，杨老师于特别忙碌中抽出时间热情接待了我的冒然拜访。一下费去近两个小时不说，还就我的论文的关键问题和应该意识到的陷阱以及写作思路的开拓，提出了启发性和指导性的看法。杨老师为人的谦卑宽厚与学问的渊博精深，给了我深刻印象。

感谢陈旋波、陈爱敏、田刚诸位学兄。与他们的经常交流，让我深深感到，在学术领域，和在生活中一样，我们需要的更多的是友谊，而不是“生存竞争”。

应该提及的名字还有很多……

相遇这么多的良师益友，是我的福分，我珍惜。

张晓风说得好，每一件不如意的事，似乎原来都可以更不如意；而每一件平凡的事，都是出于一种意外的幸运。……人是要活很多年才知道感恩的……。如果我不曾谢恩，此刻，为一切，我，正式致谢！

丛新强

2003年3月

博士学习期间发表论文目录

- 1、《基督文化与北村的小说创作》，载《济宁师专学报》2001年第2期。
- 2、《人性的勘探——评铁凝新作〈大浴女〉》，载《名作欣赏》2001年第2期。
- 3、《比较与反拨——新时期文学视野中的“新生代”小说》，载《理论学刊》2001年第5期。
- 4、《基督教文化与中国新时期文学》（与导师合作），载《文史哲》2001年第6期。
- 5、《压抑与反叛——论余华笔下的“父子冲突”》，载《当代文坛》2001年第6期。
- 6、《新世纪文学发展态势研讨会综述》，载《山东文学》2002年第1期。
- 7、《知识分子就是知识分子》，载《青年思想家》2002年第1期。
- 8、《欲望的旗帜——论“新生代”小说的主题话语》，载《枣庄师专学报》2002年第1期。
- 9、《返观与期待——文学“鲁军”新锐小说家综论》，载《山东文学》2002年第4—5期。
- 10、《基督教文化与中国文学的价值建构》，载《河北师范大学学报》2003年第1期。