

内 容 摘 要

林语堂过去一直以幽默大师和文化大家著称，因此，对林语堂中西文化观和幽默思想的研究成为前期林语堂研究的一个重要课题，并取得了丰硕的成果，但对于林语堂与基督教的关系的研究却没有给予应有的重视。

本文从分析林语堂的基督教思想与他的文化构成之间的相互影响入手，把林语堂与基督教的关系分成四个部分展开论述，具体深入地探讨和阐释了在这一关系影响下林语堂独特的创作心态和创作个性。

林语堂一生经历了信仰反信仰与回归信仰的曲折精神历程。一方面，林语堂出身于基督教家庭，深受基督教的熏陶和浸染。基督教平等与博爱的精神实质，不仅是他的小说创作中经常讴歌的主题，而且已沉淀在林语堂的意识深处，影响左右着林语堂为人处世的态度和他对中西文化的解读方式。另一方面，科学对基督教的挑战，中国传统文化对林语堂的强烈吸引，时代的变迁，生存环境的改变，这一切又使林语堂时时对自己的宗教信仰产生怀疑。这两种思想在林语堂的内心深处激烈冲突，他最终利用中西文化融合的方式，完成了内心的调整，建立起了新的基督教信仰：信仰上帝，赞美基督教博爱与平等的精神，反对科学主义和物质主义对宗教的染指；同时，林语堂又把上帝等同于儒家的不言之天和道家的自然之道，认为上帝是不可明证的，只能用直觉来加以体会，否定基督教的原罪说，肯定人性本善。这种宗教观决定了林语堂追求的是东方恬静的田园牧歌式的人生理想，而缺乏西方崇高激烈的美学内涵。

林语堂早期接受的是西方教育，一生中很长时间在国外度过，但他本质上又是一个中国人。长期客居海外，寻根的情感要求，由书本而非现实生活进入传统文化的经历又使他对传统文化的弘扬有某种程度上的美化。这使林语堂既两脚踏中西文化，又对两种文化都保持着距离，而能采用较超然的态度对两种

文化进行审视融合。这也决定了林语堂利用中西文化融合建立起来的基督教信仰，是一种超然于现实之外的理想化的境地，是精神上的伊甸园。

关键词：林语堂 基督教 平等与博爱 人文主义 上帝与直觉

ABSTRACT

Lin yutang had been known as a cultural master and a humorist for a long time past, so it had got the rich achievements of Study on Lin yutang's view of Chinese and Western culture and humorous thought in earlier stage, but few attention had been given to the relationship between Lin yutang and Christianity.

This thesis in its four interrelated parts discusses the relationship between Lin yutang and Christianity from analyzing the influences between Christian thought of Lin Yutang and his culture form. Under the influence of this relationship, it undertakes a concrete and deep interpretation to probe into and explain the unique psychology and individual characters of Lin yutang's works.

Lin yutang had experienced tortuous and repeated reversals of belief in all his life. On one hand, Lin yutang came from the Christian family, and he was deeply influenced by Christianity. The spiritual essence of Christianity, equal and universal love, that had precipitated into the consciousness depths of Lin yutang, not only made the themes of his novels, but also had influences on the attitude of understanding the Chinese and Western culture and his way of conducting himself in society. On the other hand, it was the challenge from science to the Christianity, the strong attraction of Chinese traditional culture to Lin yutang, the changes in era, and the change of the living environment that made Lin yutang often produced suspect to his own religious belief. These two thoughts fiercely conflicted in the heart of Lin yutang. Finally in order to finish the conflict, he tried to set up the new Christian faith by the way of mixing Chinese and Western culture together. With his new

religion, Lin yutang believed God, praised universal love and equal spirit, and objected to the scientific doctrine and materialism to have the fingers in religion; Besides, Lin yutang looked at God as the tian of Confucianist and the dao of Taoist. He thought God only could be realized with intuition and could not be proved. He denied the original sin of Christianity and affirmed that the nature of human being was good.

This religion view determined what Lin yutang pursued was eastern idyllic life ideal there was net pastoral song of rural area, but it was lack of western high fierce aesthetic intension. Lin yutang early accepted western education, and he had lived abroad for a long time, but he was a Chinese in essence. As a long-term guest in the foreign countries, Lin yutang had the Emotion to come back his motherland. But he acquired the knowledge of Chinese traditional experience of culture by books not by actual life, so to a certain extent, he beautified the traditional culture. For this reason, although Lin yutang had the relations with Chinese culture and Western culture, he kept distance to two cultures and adopted relatively detached attitude to mix two kinds of culture together. This has determined that the Christian religion Lin yutang set up by the way of mixing Chinese and Western culture together was a kind of idealized condition and the Garden of Eden on the spirit that detached from the reality.

The Key Words: Lin yutang The Christian religion
Equal and universal love Humanism God and intuition

林语堂与基督教

对现代作家作品与宗教关系的研究是比较文学和现代文学研究共有的一个重要的研究课题，通过对这一课题的研究，我们可以更深入地了解那个时代，把握作家独特的创作个性和创作心态。虽然在形形色色的西方社会思潮、哲学思想纷纷不断地被介绍引进的现代中国，基督宗教精神并没有成为产生轰动效应的热点思潮，但因为不同气质流派和信仰的作家对基督人格和精神仁者见仁，智者见智，再加上现代中国严峻冷酷瞬息万变的生存环境，致使现代作家在面对基督教时做出了不同的反应和选择，这为我们现在研究现代作家与基督的关系开拓了广阔的领域。对此，马佳曾在《十字架下的徘徊》一书中对现代作家面对基督教文化的接受心态做出了整体的梳理和把握，杨剑龙对鲁迅、周作人等现代作家与基督教的关系的个案分析，也散见于国内各大报刊。但对于林语堂，这一个出身于基督教家庭并“在基督教的保护壳”中长大的作家，研究者却并没有给予应有的重视，这也决定了我们探讨林语堂与基督教关系的必要性。

在表面上看来，林语堂的宗教信仰矛盾而混乱，陈平原先生曾这样描绘说：“三十年代林语堂有时自称异教徒，有时自称无政府主义者或道家，二十年后回顾，他又声称当年信仰的唯一宗教乃是人文主义。1936年移居国外后，林语堂认为孔子，摩西都不大适合现代社会，倒是老子那种广义的神秘主义更有魅力。五十年后又不满足道家信仰，批评‘他那恢复自然和拒绝进步的本质对于及解决现代问题不会有什么贡献’，主张从人文主义回到基督教信仰，……。”⁽¹⁾一个深受基督教熏陶和浸染，在基督教文化氛围中长大的作家，为何后来会对道家和人文主义产生兴趣？他是怎样完成由反信仰到回归信

仰的内心调整的？基督教究竟对林语堂的人生和文学创作产生了怎样的影响？对这些问题的解答，还需要我们从分析林语堂的基督教思想与他的文化构成之间的相互影响入手。

穿过历史的烟尘，当林语堂在中国现代文学史上不再仅仅是三十年代的“幽默大师”和鲁迅批判斗争的对象时，林语堂开始吸引了越来越多的研究者的注意。一生以“向东方人介绍西方，向西方人介绍东方”为己任的林语堂，“两脚踏中西文化，一心评宇宙文章”，孜孜不倦地致力于中西文化融合的理论 and 实践活动。因此，对林语堂中西文化观的研究成了近期林语堂研究的一个重要课题，并取得了丰硕的成果。施建伟将林语堂的中西文化观以三十年代为界分为“输入”和“输出”两个阶段，指出了林语堂不同时期在文化问题上侧重点的转换。戴从容在此基础上进行了更详细的划分，即二十年代的《语丝》时期，三十年代上半年的《论语》、《人世间》和《宇宙风》时期，以及1936年移居美国后的海外时期。二十年代，林语堂极力提倡西方文化，提出了“精神欧化”的主张，二十年代，他开始对中国文化进行重新审视，在批判的同时倡导中国传统文化中与他的中庸与近情入理的人生观相符的部分。1936年移居美国后，他则站在世界文化的制高点上，逐渐形成了集他的中西文化观之大成的“中西融合”理论。沿着前辈研究者的足迹，我们将一步步走进林语堂那闪耀着奇光异彩复杂多变的基督教信仰世界。

一、博爱与平等：林语堂早期的基督教信仰

博爱与平等对基督教来说是一个古老的命题，对任何受基督教影响的现代作家的研究都无法回避。1920年陈独秀在《基督教与中国人》中对基督教人格和基督精神进行了最热情洋溢的礼赞和推崇，他将耶稣的人格情感概括为：“崇高的牺牲精神”，“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”，他将这视作是基督教的根本教义，号召“要把耶稣崇高的，伟大的人格，热烈的深厚的情感，

培养在我们的血里，将我们从坠落的冷酷、黑暗、污浊中救起”。陈独秀的这种论断和号召的确给当时以振聋发聩的撼动，影响了一代人的思想，典型地体现出当时的人们对基督教的认识，耶稣已不是神之子而是人之子，基督精神与改造民族灵魂救世济民的思想很好地融合在了一起。

虽然陈独秀对基督教功利性的认识抹煞了基督精神的超越性，但他毕竟把握住了基督精神的本质。基督教是一种爱的宗教，上帝之爱不仅表现在：“要爱人如己”，“你们的仇敌，要爱他们，恨你们的，要为他祝福，凌辱你们的，要为他祷告。”(2)的真言圣训中，而且融化在耶稣的生命中。耶稣作为神之子，却降生在伯利恒的马槽，并以流血的双脚踏在了去各各他的崎岖路途中。上帝通过基督的十字架承担了整个世界的苦难，表达了对整个人类的悲悯和眷顾。因此《圣经》中说：“神差他的独子到世间来，是我们籍着他得生，神爱我们的心在此就显明了，”“我们若彼此相爱，神就住在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。”(3)林语堂对基督教这一博爱精神实质的把握，与陈独秀鲁迅和周作人等不同，不是一种理性的选择和汲取，而是来自童年的感性体验，是亲情似海的基督教家庭长期熏陶的结果，与其父亲的言传身教分不开。

林语堂曾说：“在造成今日的我之各种感力中，要以我在童年和家庭所身受者为最大。”(4)林语堂 1895 年出生在南部沿海的福建厦门，福建在整部中国历史上是出产学者的地方，近代有三位伟大的学者来自福建，他们是严复、林纾和辜鸿铭，这三位有一流才智的人物都曾给林语堂留下了难以磨灭的影响，特别是辜鸿铭，这在以后的论述中会体现出来。林语堂的家庭中弥漫着基督教的氛围，父亲是一位简朴勤勉恪守其职的基督教牧师，母亲会用一种闽南语的罗拼音系统读圣经，兄弟姐妹之间互相爱护，从不吵嘴，他们一起快乐地学习劳动和游戏。从教会的屋顶上滑下来的童年趣事沉淀在林语堂的记忆中，让他常常在自传中提起。那时他已惊讶于上帝的无所不在，感谢上帝给了他快乐可爱的童年时光，一如生活在和平年代里的居民对皇帝所怀有的感恩心情。这虽然体现的是童年林语堂对上帝和上帝之爱的最初领悟，难免含着幼稚

和浅薄，但无意中塑造了林语堂善意和平的个性，使他在长大成人后依然对生活中的一切满含着爱意和欣赏。他曾说过：“世界大同的理想生活，就是住在英国的乡村，屋子安装有美国的电煤气等管子，有个中国的厨子，有个日本的太太，再有个法国的情妇。”（5）这并不代表林语堂沉迷于尘世中的一切贪欲和俗念。而是因为林语堂认为：“从上帝所赐给我们的这个这般丰富的知觉的生命中逃难——我们将是上帝真正不知感恩的儿女。”（6）这显然有悖于我们通常理解中的基督教的主张与要求。

基督教在我们通常的理解中，就是人是生而有罪的，只有在尘世中禁欲苦修，死后才能升入天国。果真是这样吗？成为基督徒，就意味着要抛弃一切尘世中的俗念，禁欲苦修吗？对这个问题的最好回答是《圣经》本身。《圣经》详细记载了耶稣及其最初的所有的门徒在犹太的生活，耶稣喜欢朋友，爱吃东西，即使在“复活事件”之后也吃。他喝酒，甚至还造酒。他教导他的门徒说：“我来，是要让你们得到生命，并且得到更丰盛的生命。”（7）从此可见，最初的基督教是肯定生命的，禁欲主义“进入了基督教，但并不是来自弥赛亚或犹太宗教文化，而是来自希腊化文化，那种文化充斥着各种各样的极端二元论。”（8）灵与肉对立冲突二元论的大肆渲染，最终导致了人成了上帝脚下卑微的臣民，掩盖了基督教的本源。这也注定了日后林语堂必定会对神学院的种种教条产生反感，而越过宗教的迷雾，进入“犹太圣殿的至圣而发现其中的秘密了。”

在林语堂的生命中，父亲对他的言传身教是不容忽视的。在少年林语堂的眼睛里，父亲是一个不同寻常的牧师，“他最好的德性乃是他极爱他的教友，他之所以爱众人并不是以此作为对上帝应尽之责，他只是真心真情地爱他们，因为他自己也是由穷人家出身的。”（9）正是这发自内心的，毫无矫情作伪的爱意，使林语堂的父亲“不特是讲坛上的宣教者，而是村民争执之中的排难解纷者，民刑讼事中的律师和村民家庭生活中大小事物之帮闲的人。”（10）父亲这一爱的形象给了林语堂极其深刻的影响，爱首先不是一种学说，而是一种

生活行为本身，一个人仅仅以爱的理论来说明自己在爱，明显是苍白的。林语堂的父亲正是通过在生活中真切具体地做到了爱人如己，完成了对上帝的爱，这也使他完全不同于老舍的《二马》中的伊牧师，带有明显的殖民地传教士的政治狭隘性，也不同于《柳屯的》中那些中国乡村里的，借助基督教势力横行四方，无恶不作的所谓教友。林语堂通过父亲这一形象把握到了实行上帝之爱的正确途径，那就是在生活中做一个爱者，平等地爱一切人。

二姐是林语堂在回忆文章中常常提到的一个人，通过二姐短暂的一生，林语堂深刻体味到了平等与博爱精神的可贵。二姐非常疼爱林语堂这个比他小五岁的弟弟，经常教导他，鼓励他。他做错了事时，她也只是轻轻地说他的不是，并不嫌弃他。因为家境贫寒，二姐无法上她梦寐以求的大学，只好嫁人。临嫁前，二姐从嫁衣的口袋里拿出四角钱给林语堂，希望他“不要辜负自己的机会，下决心作个好人，一个有用的人，一个有名的人。”（11）后来二姐死于瘟疫，二姐的话却时时响在林语堂的耳边。后来林语堂说：“想成为一名基督徒，就是如二姐告诉我的，是想做一个好人，一个有用的人吗？在上帝的眼里，读书人对律法及先知的一切知识学问都没有意义；对一个谦虚、单纯的人，却尽力找出他身上最好的东西；而对于跌倒的，却能把他扶起来。这是耶稣基督的教义中最单纯而不夹缠的纲领。我现在仍能想象出自己是那个在烂泥中打滚来报复姐姐的孩子，而我相信她因此而爱了我。耶稣最特别的地方，他的无与伦比之处，是让税吏、娼妓比当时那些饱学之士更亲近他。”（12）对这种姐弟之间的爱，我们可以用亲情之爱加以概括，也可以用弗洛伊德的“俄狄浦斯王情结”进行解读。但在林语堂的眼里，二姐已具备了耶稣的人格和精神风范，如基督一样无论遭受怎样的不幸都永远不放弃爱与宽容。二姐以短暂的一生所体现的上帝之爱超凡脱俗，可以唤醒人的良知，净化人的灵魂，让林语堂难以忘怀，并融进了他的生命中，使他在生活中时时努力地做一个爱者

在所有的现代作家对林语堂的回忆录与评论之中，我们可以看到林语堂这一爱的形象。郁达夫曾说：“林语堂生性憨直，浑朴天真”，（13）简又文评价

林语堂：“林语堂待人的态度殊有温温君子的风度。他才是一个无抵抗主义的典型。”（14）

虽然，许多中西文化比较研究者在谈到基督教的博爱精神时，常与儒家的“仁”相提并论，但基督教所提倡的博爱与儒家所主张的“仁”是存在着本质的不同的，虽然孔子云：“仁者，爱人也。”（15）弟子入则孝，出则悌，谨则信，泛爱众。而亲仁……。”（16）具有一定程度的博爱精神。而且，在施行爱的方式上，他们也存在着某种相同，在讲到怎样“爱人”时，孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（17）这是“忠”，“己所不欲，勿施于人。”（18）这是“恕”，所以曾子评价说，“夫子之道，忠恕而已矣。”（19）

耶稣在告诫他的门徒要爱人时，也主张施行“忠恕之道”，首先要做到“爱人如己”，其次耶稣又说：“你们不要论断人，就不被人论断，你们不要定人罪，就不被定罪，你们要饶恕人就必蒙饶恕；你们要给人，就必有给你们的。”（20）

但儒家所主张的仁的目的是以“仁”复“礼”，通过建立在血缘关系之上的父子之爱推广到君臣之间的爱，这种爱是有差别的爱，当个人利益与集体利益相冲突时，个人要牺牲自己的利益服从群体。对此，李泽厚先生曾说：“‘礼’是以血缘为基础，以等级为特征的氏族统治体系，要求维护或恢复这种体系是‘仁’的根本目标。”（21）这句话一针见血地指出了仁爱所含的等级性差别。而基督教“却断然拒绝稟有精神的个人成为国家社会阶级世界理性或所谓客观历史进程的工具或仆人，人人只有一个主人——爱人也被人爱的上帝，每个人都有自己本有的不受一切世俗形态摆布的与个人存在一同降生的天赋人权，‘个人统一的核心是上帝创造的单个灵魂，它给它自己的权利和行动保存一个为它所特有的空间。’”（22）人人都是上帝的儿女，禀承着上帝的神性来到这个凡尘俗世，是平等而自由的。所以耶稣说：“不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们的父，就是天上的父。”（23）

对此，林语堂有清醒的认识，所以他在谈到儒家时曾说：“他们希望用道德之力量把社会结合起来，想教导统治阶级以仁爱，而被统治阶级以服从，使长者慈祥而幼者敬老，兄长友爱而弟执谦恭，代替社会平等意识。”（24）这种认识也决定了林语堂在生活中不仅是一位爱者，而且也是自由平等思想的提倡者。林语堂是一位爱者，对周围的人能抱有一种宽容的心态，对生活的一切都满含着爱意，这一点我上面已有论述。林语堂同时也是追求自由平等与个性的张扬的人，这使他能够与“五四”启蒙的主题保持一致。因此，在大学毕业来到北京之后，他能够很快地融入了当时热情高涨的新文化运动，对传统文化进行了不留遗力的攻击，全面否定中国传统文化，甚至需要中国人承认自己是“根本败类的民族”。林语堂在《给玄同先生的信》中提出了根治民族劣根性的六点主张，他说：“弟尝思精神复兴条件适足以针砭吾民族昏庸、卑怯、颓丧、懒惰之痼疾者六，书于左方以待参考……”

1、非中庸（即反对‘永不生气也’）。

2、非乐天知命（即反对让你吃主义也，他咬我一口，我必还敬他一口）。

3、不让主义（即与上实同。中国人毛病在于什么都让，只要不让，只要能够觉得忍不了，禁不住，不必讨论方法而方法自来。法兰西之革命未尝有何方法，只感觉忍不住，各人拿刀棍锄耙冲打而已，未尝屯兵秣马以为之也）。

4、不悲观。

5、不怕洋习气，求仙，学佛，静坐，扶乩，拜菩萨，拜孔丘之国粹当然非吾所应有，然磕头、打千、除眼镜、送仆闻、亦当在摒弃之列。最好还是大家穿孙中山式洋服。

6、必谈政治。所谓政治者，非王五赵六忽而喝白干，忽而揪辫子之政治，乃真正政治也。新月社的同人发起此社时有一条规则，谓在社里什么都可来（剃头、洗浴、喝啤酒），只不许打牌与谈政治，此亦一怪现象。”

这些主张带有明显的偏激性，这与五四那个时代有关，也与当时复古派强大的力量有关。这些我们姑且不论，就单从这六条主张来看，几乎都在号召人们个性的觉醒，是对平等自由观念的提倡。因为无论是中庸思想还是不谈政论，都显示了人对自我的抹煞或放弃。

三十年代对林语堂来说是一个复杂而又矛盾的阶段。当时国内白色恐怖加重，国民党用法西斯手段对待革命文学运动，逮捕了记者邵飘萍和林白水，杀害了左联五烈士。面对如此惨痛的现实，正如阿英在《现代十六家小品·林语堂小品序》中所说，新文学家大抵只有三条路：一是打硬仗主义，不怕任何危险，对黑暗现实迎头痛击。此派以鲁迅为杰出代表。二是逃避主义，沉默起来“闭户读书”，自己虽不愿可是没办法。这一派可以“草木鱼虫”时代的周作人为代表。三是幽默主义，打硬仗既没有这样的勇敢，实行逃避主义又心所不甘，讽刺未免露骨，说无意思的笑会感到无聊，其结果就走向了“幽默”一途。这一派的代表人物就是林语堂。1932年林语堂创办《论语》，遂造成了“轰的一声，天下无不幽默和小品……”的局面，遭到了鲁迅等作家的批判。在“炸药满空，河水满野之处”，人们求生尚且不暇，过份地提倡幽默，是有点不合时宜。一种“天下兴亡，匹夫有责”的社会责任感，一种对民族前途焦灼困惑的忧患意识，一种意识到封建伦理道德的腐朽而又亲身体验其活力与淫威的荒诞感，一种在绝望中抗争不息的悲壮情怀，凝成了现代中国文学特有的悲剧氛围。在这种氛围中，林语堂企图以“闲适”的情绪去讲“幽默”，也有点显得轻巧，结果就只剩下“油滑、轻薄、猥亵”，（25）在政治上，就必然会起着“将屠户的凶残，使大家化为一笑”（26）的作用。可是我们也不得不承认，幽默主义虽然缺少鲁迅等作家打硬仗，直面黑暗的现实，正视淋漓的鲜血的勇气，但林语堂仍然以自己独特的方式表达了对国家和民族的爱。三十年代对幽默思想的提倡和性灵文学的张扬，四十年代对中西文化沟通的设想，都是林语堂以自己的方式在寻找着拯救民族于苦难之中的道路，这种道路也许是不适宜的，甚至是失败的，但它们依然传达了林语堂那拳拳的爱心。而且在《论语》每期

封面内所登的“论语社”同仁戒条中，“不附庸风雅，更不附庸权贵”，“不拿别人的钱，不说他人的话”的宣言中，仍然可见林语堂要追求自由平等的思想。

在三十年代后期，随着日本侵华战争的爆发，民族矛盾的上升，不同流派不同社团的作家都集合到了统一战线的旗帜下，唱起了抗日救亡的歌，个人的意识和欲念再次让位于社会和群体的利益和要求，显示了传统拯世救民的思想对中国现代作家的深层影响。与这些作家相比，林语堂始终给人一种自我与集体相脱节的感觉。他的主张和探索并不象郭沫若那样能够随着时代风云的变幻而做出相应的调整，他始终按照自己的方式探寻着救国救民的方法，走着文化救国的道路，主张中西文化的相互沟通。这也许是林语堂的悲哀，但从林语堂不随波逐流的个性中，我们又分明感觉到基督教精神中所蕴含的执着追求锲而不舍的思想，正是这种思想造就了许多西方哲学家的偏执精神，使他们往往会从一个极端走入另一个极端。

博爱和平等的基督教观念不仅是林语堂一生所身体力行的准则，而且也是他的小说创作中经常讴歌的一个主题。有人指出，林语堂的小说创作中潜藏着才子佳人的爱情模式，林语堂在请求郁达夫为他翻译《京华烟云》时也曾说：“弟客居海外，岂真有闲情谈论才子佳人故事，以消磨岁月？但欲使读者因爱佳人之才，必窥其究竟。”（27）林语堂欲使读者所明了的究竟，其中就包含着他在才子佳人故事中所蕴含的基督教思想。因此林语堂所描写的才子佳人的爱恋故事，不再纯粹是为了批判封建传统对人性的压抑，也不象古代的一些文人在不受重用的情况下为排遣胸中郁闷而写下的“白日梦”，才子佳人已如伊甸园中的亚当夏娃，在相处相恋的过程中，体现着上帝之爱以及由上帝之爱所引发的平等观念。

在林语堂的小说创作中，《京华烟云》、《朱门》、《风声鹤唳》是他最为得意的三部小说，被称为林语堂三部曲。在这三部小说中，都弥漫着爱的主题。如果说有钱人家的小姐爱上贫穷但有前途的公子，是中国古代文学创作中的一个陈旧的主题。但在林语堂笔下，女主人公的爱有别于莺莺对张生的爱，

情女对王文举的一往情深，更具有基督教的拯救意识。对拯救、信仰、爱，著名分析哲学家维特根斯坦有过这样一段深邃的哲学意义上的思考：“我们正在一种地狱之中，在那里，我们只能做梦，梦似乎根源于天国，是天国的一个部分。如果我确实得到拯救的话——我所需要的是肯定——不是智慧，梦和推想——这种肯定就是信仰。信仰是我的心灵，我的灵魂所需要的，而不是我的远见卓识所需要的；并不是我的抽象的头脑必须得到拯救，而是我们具有情感的、似乎有血有肉的灵魂必须得到拯救。或许可以说：只有爱才相信复活。或者：正是爱才相信复活。可以说：重新获得的爱更相信复活；甚至对复活坚信不移。”（28）按照维特根斯坦的精采而充满诗意的解释，我们来看曼妮、柔安等女主人公们充满爱的灵魂和老彭、博雅的殷殷爱意。曼妮、柔安的爱情都是落生在地狱般黑暗的年代里开放的花朵，是来自天国的梦，这种梦不仅给了她们无限的安慰，而且已经成为一种信仰，凭着这种信仰，她们才能忍受一切的苦难和悲哀，克服一切的困难与痛苦。

在林语堂的小说中，《京华烟云》应该是读者最熟悉的。这部小说曾获得“诺贝尔文学”提名奖，也曾被改编为电视剧。在《京华烟云》中，曼妮曾被研究者视为儒家封建思想的牺牲品。曼妮原是小镇上的一位纯朴美丽的姑娘，受过完备的旧式女子教育，接受了儒家礼教给女性所规定的一切：妇德、妇容、妇功、妇言。在她的未婚夫平亚病重时，为了挽救平亚的生命，按照中国民间“冲喜”的方法，曼妮匆忙间就嫁了过来，随即平亚夭折，而曼妮却心甘情愿地过着漫长无期的形如槁枯的孀居生活。据此，过去的研究者认为曼妮的一生体现了儒家文化对人性的戕害，对人情的虐杀，是林语堂批判儒家，宣扬道家思想的文化宣言人。但曼妮的意义并不仅仅在于此，在林语堂的笔下，曼妮是夏娃的化身，她以前是果园里的一个仙女，起凡心爱上一个青年园丁，于是遭受神的贬谪，注定要在尘世中受苦，一如梦中要通过黑暗无人的大厅，停满棺材的走廊和狭窄的独木桥，才能重光明温暖的世界，这是林语堂在年青美貌的曼妮探视病中的平亚时给她的一个梦。对于任何熟悉《圣经》的人来说，都可以

看出这个梦是人类始祖亚当与夏娃故事的复写，来源于天国又扎根于现实。曼妮在凡尘俗世中与平亚的相遇，就注定了她将为平亚付出一切后才能得到拯救，这种拯救将在她对平亚的受难般的爱中得到肯定和升华。于是在平亚与她结婚后不久就撒手西去之后，她虽悲痛却并不怨恨命运的悲惨，因为她深切了解这是神给她安排的日子，她命定要那么生活。因此，她对平亚爱的付出是那么自然而然，没有前提条件，不需要任何理性的抽象的自我说服与教育。上帝的拯救之爱已融入她那有血有肉的灵魂之中，使曼妮能面对所有生活中不期而至的苦难痛楚和屈辱，因为她一直坚信有神在冥冥之中和她一起分担着所有的一切。

《朱门》讲述了一个乱世中的爱情故事，女主人公柔安是豪门之女，却与有才能但贫穷的李飞相恋，她的爱情不但遭到了家庭的阻挠，而且被战乱和炮火所笼罩。在这样的环境中，爱成为一个梦，一种信仰，抚慰着柔安痛苦不安的心，成为一种灵魂的需要，并且爱还融化在她的生活中，使她的生活的一言一行都符合爱的范式。她默默承受着因爱而带来的所有痛楚、苦涩、屈辱和难堪，面对家庭的驱逐，他人的误解和嘲讽，她毫无怨言。她以拯救的心态投入生活，在拯救中完善了自己也感化了他人。家人终于走出自我利益的狭隘重新为她敞开了回家的大门，别人最终被她的爱与真诚所感动，消除了对她的误解。这是生活对爱的肯定，这是爱带给生活的新生。并且柔安凭着这份始终不渝的爱，才使她和李飞大难不死，逢凶化吉，最终夫妻团聚。在这一结果中，柔安的爱中所含的拯救意义也就自然呈现。

在林语堂小说三部曲中，《风声鹤唳》是最具基督教色彩的一部，它具有耶稣亲临人间拯救人类的特色。老彭就是耶稣的化身，虽然林语堂把他描写成一个佛教徒，但他的一言一行都体现着基督之爱。在小说中丹妮曾问他是不是佛教徒，老彭回答说：“可以说我是，也可以说我不是，我并不研谈佛教哲理。我研究过世上的主要宗教，它们的目标全都相同——讲慈悲，解救人类的苦难，这也就是我的宗教”，老彭积极入世之心，以拯救他人为己任的形象，主

要体现了基督之爱，而不同于佛教要求人类对苦难的一味忍耐，道家的超然出世，否定世间一切繁华的态度。老彭在林语堂的笔下象钉死在十字架上的基督，体现了基督之爱的全部精华：宽容、牺牲和博爱。他以自己的身体力行体现了对人世间的爱，并感化了尘世间堕落的人们，在他们的心灵中培植起了爱的苗圃。他不仅使曾沦落风尘的女子崔梅玲走向新生，而且在使她改名换姓为丹妮之后，成了灾民眼中的“观音姐姐”，一个爱的化身。他告诫丹妮说：“男女之间的爱情若非建立在爱人和助人的基础上，就是自私。丹妮，你已见过街上的难民，将他们乘上几千万倍，你就知道内地发生的情况了，这是有钱人最好的机会。有东西吃，有地方住——这是无家可归的人的最大愿望。一个干燥温暖的床。还有什么比这更简单的？但是给他们这些便是至高的幸福。”在这种告诫中丹妮和博雅彻悟了爱的含意。战争需要个人牺牲很多东西，包括个人的幸福、自我的利益，甚至一些至善至美至纯至真的东西，但就在这种牺牲中蕴含着他人的幸福，甚至是整个民族的复兴。在彻悟了爱与牺牲中所蕴含的拯救意蕴后，丹妮和博雅都为战争而献出了自己的一切。博雅散尽了自己的家产后，献出了自己的生命，但他虽死犹生，因为“为友舍命，人间大爱莫过于此。”他成为丹妮老彭心中的永远的记忆，他不但拯救了别人而且拯救了自己，他在献出生命的同时走向了精神上的永生。

平等是林语堂在小说创作中所着力宣扬的另一种思想。如果说，林语堂的小说在才子佳人的表面结构下，隐藏着他对基督教爱的思想的阐释，在这种结构下，同样也隐含了平等的思想。《风声鹤唳》中丹妮之所以选择了博雅，是因为博雅给她了平等的待遇，把她作为一个人看待，不象她以前所经历过的那些男人，只是把她作为一个玩物，花瓶或私有品。《朱门》中的柔安与李飞的两倾相悦，中间虽有门第的悬隔，作者并没有以李飞最终“高官得中”、“金榜题名”的结局，达到二者之间“门当户对”的平衡。相反，李飞在历经磨难归来后，依然是一介平民。这一结局使柔安对李飞的爱超越了一切世俗的形态和功利的打算，而具有了平等性和真诚性。《京华烟云》中的木兰更是具有平等意

识的典型代表，在多次面对哥哥祖仁身为男子而洋洋得意飞扬跋扈的举动时，木兰都发出了“我和你一样是人”的怒喊。而且，林语堂以木兰的聪慧完美，与祖仁的浪荡败家对比，对传统“男尊女卑”的观念进行了批判。

二、从基督教到人文主义

林语堂在 1959 年出版的《从异教徒到基督徒》一书中曾说：“三十年来，我唯一的宗教是人文主义，即相信人有理性的指引就什么都不假外求，而只要知识进步、世界就会自动变得更好。”这种信仰的动摇和转化，有两个重要原因：一则是因为信仰遭到了科学的挑战，另一方面是来自中国传统文化对林语堂的强烈吸引，当然也与林语堂的自身经历和生存环境的改变分不开。

基督教信仰与科学之关系问题的论争已由来已久且见解不一。著名当代哲学家罗素曾对基督教与科学的冲突作过系统的历史考察与方法论的批判，在罗素看来，宗教与科学乃是人世间社会生活中长期冲突的两个方面，是根本对立的。而另一位英国科学家霍顿却指出了宗教与科学在方法上是一致的。不论怎样的众说纷纭，有一点无法否认，科学精神正是来自于基督教思想，因此余英时就说过：“牛顿时对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量”。高旭东教授对此有详细的阐释：“基督教的神是外在于人的，而一旦神等同于真理（耶稣有时说“我就是真理”，有时说神即是真理）的时候，追求与神的沟通与向外追求真理、探求自然就统一起来了。因此，科学技术的发达需要对超自然力的浓厚兴趣，需要不着边际的想象，需要向外开拓的精神，需要坚执的信仰……这些文化倾向在基督教中是都具备的”。（29）基督教孕育产生了科学，科学的发达又打破了基督教有关宇宙的一切幻想和虚构，这就必然会引起基督教信仰与科学之冲突，具体表现为基督教对布鲁诺、哥白尼等科学家的迫害和压制和科学家对宗教谎言地不断揭发和批判。

信仰与科学的矛盾冲突在早期并没有影响到林语堂。林语堂早期对基督教的接受来源于家庭的熏陶和与传教士的交往，传教士不仅带来了基督教，而且带了有关西方的一些新东西。林语堂曾说：“有一个在我的生命中影响绝大、决定命运的人物——那就是外国传教士 Yong · JAllen”。（30）这个中国名字叫林乐知的传教士，当时主编一个基督教刊——《通问报》，也就是后来声明卓著的《万国公报》。《万国公报》除了宣传基督教以外，还报道时事，介绍西学，也曾译介马克思的学说。所以，上帝与科学的并行不悖几乎是同时出现在林语堂的认识世界里的，也可以说，正是通过基督教，林语堂主动接受了西方近代的科学思想。林语堂在童年时代，即使是传教士留下来的一粒纽扣，也能唤起他“对于一切新东西和全世界之好奇心和诧异心情。”这当然首先唤起的是他对西方近代科学成就的无比崇拜。林语堂不仅把基督教视为一种宗教信仰，而更根本的是把它同西方近代科学思想联系在一起，正如他所说的：“被培养成一个基督教徒，就等于成为一个进步的，有西方心感的，对新学表示赞同的人。总之，它意味着接受西方，对西方的显微镜及西方的外科手术尤其赞赏。它意味着对赞成子女孩子受教育及对立妾制度及缠足，保持明显而坚决的态度。”（31）在上海圣约翰大学读书时，林语堂对进化论与基督教的证明就很感兴趣，他曾说：“有一次在假期回家，我在教会登坛讲道，发挥旧约《圣经》应作为各式的文学读，如《约伯记》是犹太戏剧，《列王记》是犹太历史，《雅歌》是情歌，而《创世纪》和《出埃及记》是很好的、很有趣的犹太神话和传说。”（32）这种无神论倾向的讲道让林语堂的父亲惊恐不已，但对于林语堂来说却不足为怪，因为他这时的基督教思想实际上已进入了文化领域，与作为牧师的父亲理解中的基督教有了不同。因此难怪林语堂强调科学进化论与基督教并行不悖，而且他承认进化论更符合真理：“我像一般现代人一样拥护达尔文及达尔文主义，我想教皇也相信科学进化，继续创造的程序当然是比在七日中创造世界的比喻说法更使人感动。”（33）这种认识与那些呼唤“德先生”和“赛先生”的“五四”思想启蒙主义者在科学观上所持有的立场是相同

的。因此“语丝”时代的林语堂，反对国粹主义，主张欧化，极力赞美现代物质文明，对西方近代科学心驰神往。在《机器与精神》的演讲里，林语堂一针见血地驳斥了国粹派精神胜利法的谬论，明确指出：“没有机器文明不是便有精神文明之证”。“有了科学然后有机器，有了西方精益求精的商业精神，才有了今日人人欢迎的舶来品。”林语堂欢呼着科学时代的到来，在其一系列作品里，他都以十分赞赏的口气谈到了从核科学、轮船、电子产品到电刮胡刀等诸种西方科学成就。即便在晚年的《八十自述》中也表现了激赏科学的强烈倾向。对科学的热爱，甚至决定了他一生的专业选择，他说：“我酷好数学和几何，故我对科学分析之嗜好使我选择了语言学而非现代文学为我的专门学科，因为语言是一种科学，最需要科学的大脑在文学的研究上去做分析工作。”科学还培养了他孜孜不倦探求本源和锲而不舍的个性，一生中为发明打字机，几经周折，甚至不惜倾家破产的举动显然就是一个证明。

然而科学的发展必定会对基督教提出挑战，这正如希腊远古神话中神的儿女，他们来自他们的父亲，最终又会义无反顾地推翻父亲的统治。科学的发展，伴随着布鲁诺、哥白尼等科学家前进的足迹，基督教的千年谎言最终裸露出了真实面目，遭到了人们的无情批判和抛弃。福音书中所记载的那些传奇故事，如上帝创造了世界万物，童贞受孕，人子驾云而来，上天堂下地狱等等，对中世纪处于蒙昧状态的人们来说，也许是真实可信的，值得崇拜的。但对于任何有科学常识、不愿侮辱自己理智的现代人来说，这一切不过是荒诞可笑主观臆造的神话，是特定时代的产物。林语堂也一样，随着对科学认识的深入，科学最终对他的基督教信仰提出了挑战，林语堂对此有过明确的告白：“耶稣是童女所生和他肉体升天两款是首先放弃的。”（34）由最初对这两款放弃，到最终放弃基督教信仰，科学在其中扮演了重要的角色。

伴随着近代自然科学的兴盛发展，科学主义逐渐兴起而盛行。十八世纪科学取得的三大成绩，对许多人来说都是熟悉的，它们就是牛顿力学、生物进化论和能量守恒说。这三大成就对当时的社会的各方面都带来了很大的震惊和冲

击力。在科学胜利的凯歌中、一种过分相信和推崇科学的哲学思潮无法抑制地开始滋长和蔓延，科学逐渐变成了一种信仰和力量，并被广泛应用到各个领域，这种哲学思潮就是科学主义。十九世纪后半叶，科学主义已成为西方占主导地位的思想，二十世纪逻辑实证主义与分析哲学进一步把科学主义发展到了极致。科学主义对哲学的染指和对人生问题的全面接管，使哲学沦为科学的一个分支。人的情感道德被等同于物质，遭到了机械式的分解。在科学主义的影响下，世界呈现出荒诞的状态，人的崇高的尊严被贬抑甚至被异化。狄更斯早在《艰难时事》中就对由科学主义产生的实用主义思想作出了批判，主人公葛雷梗以功利主义和实用主义为指导思想的“事实教育”不但扼杀了孩子们关于人生和世界的一切想象力和幻想，而且最终让他们走进了死地。

林语堂所处的时代正是科学主义向极致发展的时代，西方文明在科学主义的影响下产述了新的危机，西方人的生存方式和生存价值遭到机械式的分解。林语堂对此有清醒的认识，并表达了他的痛心疾首：“人文科学教授已陷入了一种境地，只管在人类的活动中，求得机械式的公例。”（35）并且科学主义在宗教范围内的应用更是激起了林语堂对科学与宗教的双重反感。林语堂在圣约翰大学神学院注册研究神学的短暂求学期间，经院派用科学逻辑实证主义三段论的方法来论证上帝的存在，这种机械式的论证的平庸琐碎和荒谬让林语堂深感不满，并最终导致了他对基督教信仰的放弃，并对科学主义也提出了批判，“科学的方法并没有错，但它完全不适用于宗教的范围。”科学主义使“人沦为野蛮的危险性何等之大，尽管物质财富生活和技术知识是很进步的。”

（36）在《啼笑皆非》的序言中林语堂明确表达了反科学主义的立场，林语堂说：“由现此战事战略之处置，由强权政治之存在，推及物质主义之病源……。”把科学主义和物质主义称为二次大战的根源。

1936年，林语堂举家迁美，开始了海外旅居的生活。当时处于二战之中，科学的发达并没有给美国带来繁荣和安定，美国同样深陷于战争的灾难之中，“各处都是饥荒，遍地都有土匪。”（37）科学只为战争制造了杀人的武

器，而无法给人们带来幸福和精神的安慰，传统的道德信仰已被残酷的战争粉碎，上帝死了。在一片思想混乱之中，西方人为自己的生存寻找着合理的理由和完美的方式。西方研究中国的兴趣开始高涨，“有些西方学者之羡慕中国型的生活底健康，欣赏中国艺术哲学底高明，”（38）同时，客居异国，求生的功利打算和寻根的情感要求都使林语堂在放弃基督教信仰，反对科学主义的同时，高擎起了“人文主义”的旗帜，宣扬中国传统文化中的人文主义思想和生活的艺术。

林语堂把中国传统文化视为一种充满“人文主义”的文化，向西方人宣扬。从此可见，人文主义是三十年代林语堂对传统文化的一种认识，也是他批判西方文化，宣扬东方文化的一种武器。

对于“中国的人文主义”，林语堂有过明确的界说：“它包括第一点，人生最后目的之正确的概念，第二点，对于此目的之不变的信仰，第三点，依人类情理的精神以求达到此等目的。”（39）人生正确的目的，就在于乐天知命享受朴素生活，“尤其是家庭生活与和谐的社会关系。”林语堂认为，以这样的人生目的为信仰，肯定人生，享受生活，再加以乐天知命回归自然的道家思想，就是一种理想的人生。西方人过于追求物质主义，为机械所奴役的生活是应该批判的，是不足取的。从此可见，在当时林语堂的认识中，中国的人文主义，不仅是与西方科学的对立而存在，而且已成为一种新的信仰，取代了基督教信仰。这种新的信仰的建立是在林语堂对传统文化的不断加深认识的过程中逐渐建立起来的。

1917年，林语堂从上海圣约翰大学毕业，到清华大学执起了教鞭。开始以一个基督教徒的身份陷入了有数千年悠久历史文化的中国现实生活中，北京辉煌的宫殿和庙宇，壮观的皇家园林都蕴含着历史的变迁和沧桑，只有深切明了中国传统文化的人才能对它们有正确的解读，还有不信上帝而仍然愉快安分的人民，这都使林语堂认识到了基督教信仰和教育对他的人生所造成的缺失，不禁发出了“在中国做一个基督徒有什么意义”的追问。林语堂曾说：“我早就

知耶和華令太陽停住以使約書亞殺完迦南人，可是尚不知后羿射日什落其九，而其妻嫦娥奔月遂為月神，與乎女媧氏煉石——以三百六十五塊石補天，其后她所余的那第三百六十六塊便成為《紅樓夢》中主人寶玉等等故事”（40），這種對傳統的隔膜引發了林語堂的羞耻感，“身為基督徒，移進一個所稱為真正的中國世界里面，敞开了他的眼和他的心，他就會被羞耻刺痛，面紅耳赤，一直紅到耳根。”林語堂“決心反抗而沉入民族意識的潮流”（41）。那一時期，林語堂沉浸於北京琉璃廠的舊書市中，忙於補中國傳統文化這一課，他被中國即寬大又精細，即深刻又幽默的傳統文化所深深吸引，他的基督教信仰在傳統的沖擊下已大部分失去，但是對上帝的信仰還維系着林語堂和基督教的关系。因為從基督教家庭和基督教文化氛圍中走出來的林語堂，他無法設想一個無神的世界，“上帝如果不存在，整個宇宙將徹底崩潰，而特別是人類的生活。”（42）一次，他與清華同事劉大鈞先生的談話，徹底動搖了林語堂的基督教信仰。劉大鈞先生告訴他，我們不信上帝，“我們還可以做好人，做善人呀，只因為我們是人的緣故。做好人正是人所正當做的咧。”（43）這些話是一個中國學者以傳統文化為武器對基督教進行的一次有力沖擊，他以肯定人的本性而否定了上帝存在的必要。這些話使林語堂如大夢初醒，讓他逐漸放棄了對上帝的信仰，而接受了傳統文化，並稱之為人文主義。

1920年到1923年，林語堂在歐洲各國游歷求學，1923年歸國進入北大時，正值新文化運動，在那種激進的文化氛圍中，林語堂“提倡精神歐化”，抨擊傳統文化。不過，他所抨擊的主要是傳統文化造成的頹廢不振的國民性，而沒有從根本上否定傳統文化的價值。對傳統文化他主要採取存而不論的策略，提出“古人之精神，未知為何去何從之物……到底有無復興之價值，尚在不可知之數。就便有之，也極難捉摸，不如講西歐精神之明白意見也”。（44）1927年大革命失敗後，林語堂開始了他稱之為大荒中的“寂寞的孤游”。寂寞反而使林語堂保持了一份冷靜的心境，開始了對傳統文化的重新審視和解读。徐許說三十年代林語堂對中國文化的感覺是“初接觸中國文化的西洋人，”正深刻

地揭示了这一点。林语堂在三十年代的幽默小品中颂扬了中国人的达观精神和热爱生命，充满闲情逸致的人生态度。后来，林语堂把这些精神归纳为“中国的人文主义”。在1936年到了美国后，林语堂把“中国的人文主义”作为一种人生理想而加以宣扬。肯定儒家近情入理的精神，赞扬道家放纵心灵，逍遥自在的思想。

在这一时期，林语堂写下了《吾国与吾民》、《生活的艺术》等著作。林语堂在《吾国与吾民》的扉页题道：“子曰：‘道不远人，人之为道而远人，不可以为道’。”在《生活的艺术》中列专章论述“近人情”。在《苏东坡传》中推崇赞扬苏东坡超脱的人生精神，说：“他始终在政治漩涡中，却始终超脱于政治之上。没有心计，没有目标，他一路歌唱、作文、评论，只是想表达心中的感受，不计本身的一切后果。”这些作品曾在海外畅销一时，让林语堂名利双收。但在当时的国内，这些作品却引起了许多人的反感。这并不是出于妒忌，而是林语堂这种对传统文化的认识与其他现代作家相比非常不同、大异其趣。如果说，在《吾国与吾民》中，林语堂还能对传统文化进行较为客观的认识和评价，即肯定了中国文化的成熟与智慧，有毫不掩饰地批评它缺乏进取精神和组织纪律。但在《生活的艺术》艺术中，林语堂对传统文化却颇有几分幼稚的美化和浪漫的崇拜，明明是麻木不仁、萎缩忍让、委曲求全，却说是豁达大度、和平主义；明明是保守消极、因循守旧、知足不争，却说是成熟、宽厚。对此，唐弢先生曾说：“他谈儒家，谈道家，谈中国文化，我总觉得隔着一点什么，好像在原来的事物表面涂了一层釉彩似的。”（45）在这里，唐弢先生显然在暗示林语堂所谈的中国文化并非“正宗”，缺乏其固有的原汁原味。至于造成这种结果的原因，唐弢先生认为：“原来林语堂先生也同胡适一样，是用西方眼睛来看中国的文化，看中国的儒家，道家的。但他用的不是一般西洋人的眼睛，而是西洋传教士的眼睛。”（46）的确，林语堂的宗教信仰与他的文化构成紧密缠绕，不可分割。虽然林语堂自称放弃了基督教信仰，但对基督教的接受，已成为一种沉淀在林语堂的意识深处的“前见”，影响着他

对传统文化的认识和解读，他只选择符合他理想的一部分加以提倡。人文主义是来自欧洲的一个名词，前面加以中国二字，便可见林语堂意欲实现中西文化融合的苦心，努力扮演“中西文化电镀匠”的企图。儒家对人本身的关注和对现实生活的肯定，道家对自我个性的张扬和万物平等的观念，确实与欧洲人文主义相符，也与基督教精神中平等与博爱的思想一致，但这绝不是中国传统文化的全部。毕竟中西文化存在着很大的差别，勉强把两种文化表面相似的部分焊接在一起，虽有渗透，但会很容易的就被分开。我们下面就以被林语堂称为“人文主义”学说的儒家学说，来与欧洲的人文主义做比较，看两种“人文主义”存在的本质不同。

林语堂肯定儒家重人轻物的思想，把它与西方的人文主义相提并论，以此反对西方的科学主义和物质主义，表面上看起来有一定的道理。它们都肯定现实生活，重视人的存在。但二者存在着本质的不同。儒家的确是一种重人轻物的学说，这种学说认为把握做人的道理和根本远远比对具体事物的研究重要，因为孔子说过：“君子喻于义，小人喻于利。”义是为人的根本，是最要紧的，而利是人欲的表现，是低级乃至恶的东西。儒家的义利观决定了他们对科学的基本态度，儒家把实用科学和技艺看作“小道”，君子不可沉溺其中，所以孟子说：“或劳心，或劳力，劳心者治人，劳力者治于人。治人者食于人，治于人者食人。天下之通义也。”儒家的这种思想虽然反科学，但不像近代人文主义那样，引导人们以一种批判的态度去对待现实，反对外物对人的异化，追求自我的精神独立和价值实现，而是要人们以“穷天理，明人伦，讲圣言，通世故。”为终极价值，使自我言行举止更自觉的符合社会的道德要求，这其中所包含的为集体的利益而牺牲自我的思想恰恰是西方人文主义者所坚决反对的。而且，西方的人文主义开始并不反科学，它反对的是基督教的蒙昧和对人的束缚，只有在科学发展到对人有威胁的时候，它才提出了反科学的口号。

有的研究者在对林语堂的研究中，同样注意到了林语堂文化思想中存在着科学与人文相冲突的矛盾，并且指出林语堂最终选择了“人文主义”与西方二十

世纪重新复活的人文主义精神有直接的思想联系，因为林语堂在文章中对其主要代表人物叔本华、弗洛伊德、尼采，柏格森等都曾大力推崇。这种说法对错我们不做判断，但有一个问题需要搞清楚，西方的现代主义思潮能不能称为“人文主义”？现代主义思潮虽然也主张一切从人出发，而不是从物出发，但它是反理性的思潮，而“人文主义”是肯定理性的，“人文主义”在文艺复兴中作为新兴资产阶级反教会反封建的思想武器，从一开始提出就是肯定人的理性的。而且林语堂曾说过：“三十年来，我唯一的宗教是人文主义，即相信人有理性的指引就什么都不加外求，而只要知识进步，世界就会自动变得更好。”可见，林语堂在提倡人文主义的时候，也是肯定人的理性的，与现代主义思潮的主张并不相同。

现代主义思潮并没有促使林语堂选择“人文主义”。而是恰恰相反，它使林语堂由“人文主义”重新回到了基督教。林语堂在谈到叔本华的“唯意志论”，弗洛伊德的“精神分析说”，荣格的“集体无意识”时说：“任何对个人心理较深的理解，必然适用于他对同伴的关系，及导致控制人心理的较深的势力。下意识重要性的提高自然会减少人对宇宙全部反映中理性的重要性。它领导人离开唯物主义（特别是荣格）而向着人生较为灵性及神秘的看法方面走。”（47）第二次世界大战给西方人带来了巨大的精神危机，随着战后资本主义现代化的发展，机械化程度的不断提高，人逐渐被异化为工具，丧失了自由尊严，人的命运被这种强大的异化社会所控制，就象卓别林在《摩登时代》里扮演的那个机械师一样，怎样挣扎也无法摆脱。上帝已经死了，人的存在需要一个新的支点。现代主义哲学大师对此进行了不懈的探索，对人本身进行了深层的观照，但有些问题仍然无法说得明明白白清清楚楚，就象弗洛伊德的本能冲动，荣格的集体无意识，它们来自何处，是谁赋予人类的？这些问题同样都带有神秘性，背后隐藏着上帝或魔鬼的影子，显示了基督教对现代人的深层影响。

在现代主义思潮的影响下，面对二战后的美国现实，林语堂在信仰了三十多年的“人文主义”之后，又回到了基督教信仰，他说：“在观察二十世纪物质

主义的进展，和不信上帝的国家里所发生的种种事态后，我深信人文主义还不够，深信人类如果还要继续生存，需要接触自身以外的比人类更伟大的力量。”（48）这种伟大的力量就是上帝。人文主义者以人的情感和自然理性置换了神性的根基，相信自然情感的善和理性能征服本性冲动。但一战的爆发，二战的阴云，经济危机种族冲突都证明了人文主义者对人本身乐观态度的盲目性，人类有时是无法控制自己的，这正如著名神学家舍勒对人文主义所做出的评价，“这种关于人的观念抽调了人神圣的本质，实际已大为贬低了人。只有当人的理性和情感与上帝结合在一起时，才有保障充分实现人的理性和情感的趋善意向。”（49）

林语堂又回到了基督教信仰，对曾经对它的信仰造成伤害的科学，林语堂也重新进行了定位。林语堂认为，科学的发展虽然能促进物质的发展，满足人们的物质要求，但科学再发达，也永远不能满足人类内心深处隐伏着的对上帝的渴望和对天国的追寻。科学应该在应当停止的地方停止，否则将会破坏人对上帝的敬畏心，使人沦入野蛮状态，引发战争，造成自我的毁灭。林语堂曾对这种思想进行了形象的阐释，他说：“我指出一切物理化学的解释只能解释‘怎么样’，而不能显示‘为什么’。例如，对于草的内涵，我们已经知道它用叶绿素进行光合作用的化学特征。可能我们还不知道化学反应的精确细节，但我们知道它确实已经发生。它帮助我们增加植物生活的知识。至于为什么那片草能有‘超自然’的能力来执行这种化学反应，我们一无所知，而且永远不能发现。”

（50）因为那把“为什么”的钥匙在上帝的手中，用科学的方法接近上帝是愚蠢的，也是不可能的，只有对上帝保持永远的敬畏心，在上帝允许的范围内发展科学，才是最明智的选择。

三、上帝与直觉：基督教信仰的重建

林语堂曾说：“我从来没有停止过信仰上帝，而我也从未停止过寻求满意的崇拜形式。”这句话显然与林语堂前面的自我表白相互矛盾，因为当他以

“人文主义”为信仰时，上帝已被中国传统文化中的“人性”所代替。但这种取代对林语堂来说只是上帝的一种隐匿。林语堂深受基督教的熏陶和浸染，信仰的动摇和转化并没有使基督教在他的意识中消失殆尽，上帝的影子隐匿在传统文化的“人性”中，儒家的不言之天中和道家的自然之道中，所以林语堂说：“我从来没有停止过信仰上帝”。而且当所有的这一切都无法满足林语堂的信仰需要时，上帝就会重新出现在他的信仰世界。这既显示了林语堂前后信仰的内在一致性，又显示了其区别，因为林语堂后期基督教信仰已与早期的基督教信仰有了很大的不同。

“信仰上帝”和“寻求满意的崇拜形式”构成了林语堂宗教信仰探索的两个重心。从童年时期信仰基督到老年回归基督信仰，这其中经历了信仰及反信仰到回归信仰的曲折。林语堂站在比较文化的视角审视中西文化的成就和局限，最终选择了基督教。林语堂曾形象地道出了这种过程：“我曾住在孔子人道主义的堂室，曾爬登过道山的高峰且看见它的崇伟，我曾瞥见过佛教的迷雾悬挂在可怕的空虚之上，而也只有在经过这些之后，我才降在基督教信仰的瑞士少女峰，到达了云上有阳光的世界。”（51）而这时基督教在林语堂的理解中已不同于西方基督徒眼中的基督教，也不同于鲁迅周作人乃至陈独秀理解中的基督教，而是揉合了儒道精华于其中的基督教，在基督的面影中闪烁着老庄孔子的神气和风范，显示了中西文化融合的特点

在林语堂回归基督教信仰的过程中，有一个人我们不得不提到，这个人就是辜鸿铭。林语堂和辜鸿铭有许多相似的地方，他们同为福州厦门人，有过相同的在西方受教育的经历，他们都擅长用英文写作，都非常热心地向西方人介绍中国的传统文化。林语堂对辜鸿铭有高度的评价：“他是一个怪物但不令人讨厌，因为他是具备一流才智的人，而且最重要的是他有见识和深度，不是这个时代中的人能有的。在中国的人没有一个能象他这样用英文写作。他挑战性的观念，目空一切的风格，那种令人想起马太·安诺德的泰然自若，及有条理地展示他的观点和重复申说某些话的风格，再加上汤玛斯·喀莱尔的戏剧性的大

言，及海涅的隽妙，这个人就是辜鸿铭。”（52）在自己信仰转化的过程中，林语堂把辜鸿铭放到了一个非常的重要位置，说：“辜鸿铭帮我解开缆绳，推我进入怀疑的大海。”（53）更重要的是，从辜鸿铭的身上，林语堂看到了一个中国基督徒被传统文化接纳并与之相融的可能性，尤其是辜鸿铭对基督教的见解，更是吸引了林语堂，“真正的基督徒是因为爱好圣洁及基督教里面的一切可爱的东西，而自然成为基督徒的。而那些因为害怕地狱之火而做基督徒的，是伪善的基督徒。那些只是想进入天堂饮茶及与天使们共唱圣诗而做基督徒的，是下流的基督徒，现在的那些耶会教士是那些自己不大相信天堂及地狱之火，但却是让别人相信这些东西的基督徒。”（54）这种超越基督教凡尘俗世的种种教条和教规，直指基督教本质的解读方式，刺激了林语堂的思想。辜鸿铭那种“东方观念与西方观念的电镀匠”的角色，用东方观念阐述西方文化的方法，也影响了林语堂，特别是他引用孔子的话对基督教的解说，更对林语堂信仰的重建有重大的启示。“人能弘道，非道弘人。无论你是犹太人、中国人、德国人。是商人，传教士，兵士，外交家、苦力，若你能仁善不自私，就是一个基督徒，一个文化人。但如果自私不仁，即使你是世界的大皇帝，你仍是一个伪善者，一个下流人，一个非利士人，一个邪教徒，一个亚玛人，一个野蛮人，一只野兽。”（55）在辜鸿铭的启示和影响下，林语堂站在比较文化的立场上，致力于中西文化的融合理论和实践活动，孜孜不倦的向中国人介绍西方文化，向西方人介绍中国文化。因此，许多研究者对此发生了浓厚的兴趣，研究林语堂中西文化观的作品成了林语堂近期研究的主要成果。这种“中西文化融合”的观念同时也影响了林语堂基督教思想体系的重建，首先促使他在两种异质的文化中寻找出上帝的存在。

正如林语堂所说“我从来没有停止过信仰上帝”，这种牢固的上帝观来源于家乡的高山对他的启示，家乡那峰外有峰，神秘莫测，不可捉摸的高山以非常直观的形式引起了儿时林语堂对天的思考，发出了在这一冥冥天地之间是否有什么在主宰的疑问。亲情似海的基督教家庭的影响和所受的基督教会的教育，

使林语堂轻而易举地得出了思考的答案，是上帝在冥冥之中主宰着这滚滚红尘，茫茫世界。虽然在圣约翰大学神学院注册学习的期间，科学主义对基督教的浸染让林语堂感到愤怒，林语堂“已失去对信仰的确信，但仍固执的抓住对上帝父性的信仰。”并且自觉地在中西文化中寻求上帝存在的证明。他首先在哲学家柏拉图和康德那里找到了哲学证据，柏拉图的哲学中万象归一的理念本体的终极主义，也就是上帝或神。这种思想经过普洛丁新柏拉图主义的发挥，被圣托玛斯·亚奎那所利用，附会到神学上去，成为上帝存在的哲学论据。在这里林语堂虽然越过了中古神学家的障碍，但他所达到的认识与中古神学家论证上帝存在的目的却在某种程度上有一致性。这从林语堂对柏拉图思想的阐述可以看出。柏拉图认为个别具体的事物是理念的不完全模仿，是理念的影子。林语堂对此评价说：“柏拉图说的对，我们所能看见及知道的，只是一个影子的世界。我们官感的知觉，只能给我们一个现象世界的图，这是理性所能告诉我们的一切，在现象的背后是本性，是物体本身，而我们永不能凭我们的心理来推知绝对的真理。”（56）这个绝对的真理就是神与上帝。

同样，林语堂在大哲学家康德那里也得了启示，康德明确划分了物自体和现象界，把哲学本体论的“物自体”置于人类认识能力之外，使之成为本质的，终极的范畴，也就是彼岸世界，林语堂对康德的“最高命令”表示赞赏和信服。

怀着寻找上帝这一目的，林语堂眼中的传统文化也发生了变化。这时的林语堂在对中国文化进行解读和考察时，注重考察的是传统文化中人的灵性问题以及关于宇宙及人生哲学的见解，体现了一个基督徒眼中的传统文化。

儒家文化是一种入世的哲学，它使人可以不需要任何神祀而泰然自若地处理日常事务，况且儒家创始人孔子也曾明确宣称：“不语怪力乱神”，“不知生，焉知死”，要人们专心伦理世俗的现实世界。但林语堂眼中的儒家文化与此有区别，他认为“孔子对上帝意志的关心及他对宇宙的灵性性质的看法，已被儒家通常的实证主义所蒙蔽。”（57）他并且从孔子的言论论述中举出有关的例证进行了论证。他根据孔子的“君子居以待命”，就断言孔子是信天和天命

的。有时林语堂把孔子信奉的天视为上帝，上帝在孔子的信仰里是独一无二的神，因为有人问孔子：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”而孔子回答说：“获罪于天，无所祷也。”因此，信天和信天命的孔子所创立的儒家，当然也具有这种神秘的宗教色彩，最具有典型代表的是四书之一《中庸》。林语堂认为《中庸》是儒家学说的哲学根据，它谈及宇宙的灵性及控制它的道德律，只要人活得和这道德律相符合，人便能实现他的真我，得到神的肯定。

基督教在最初传入中国时，利玛窦等第一批进入中国的传教士为了便于基督教在中国的传播和接受，便不可避免地采用了求同存异的方法，常以六经之语，讲解天主之道，把中国文化中的“天”等同于基督教中的“上帝”。作为牧师的后代，长期生活在基督教文化氛围中的林语堂，不可能不受到这种把“天”与“上帝”相等同的思想的影响。的确，中国传统文化中的“天”与基督教中的“上帝”一样都具有神秘的权威，是超越于人力之上的一种存在，它们都具有一种原初性，本原性，是人类敬畏的对象，具有神的特性。《诗经》中就多处记载了我国古代人民祭天、敬天、守天命的思想和行为，如“敬之敬之，天惟显思。”“维天之命，余穆不已，于乎不显，文王之德之纯……。”由此可见，在古代人民的眼中，天控制主宰着人民的命运，人民只有对它惟命是从，才能得以全生。这种对天的神化，是古代人民面对当时不可把握的天所进行的一种不自觉的加工。近代哲学家罗光曾说：“中华民族从有史以来，即表现信仰一位至高的尊神，这位尊神称为帝，又称为天；在历史上，越往上溯，对于真神的信仰越深越诚。但是从汉朝以后，尊神的信仰渐渐混乱。”（58）随着时代的进步，人们对天的认识能力的逐渐增强，董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”等主张的提出，儒家伦理思想日益被尊崇，天的神性逐渐被削弱，主宰意义的天与自然意义的天混合在了一起。但是基督教中的上帝始终是自然万物的创造者，是超然于自然万物之上的，在这一点上就显出了二者之间的区别。而且，儒家所注重的是现实中的人伦道德，对天与天命只是取点到为止的态度，并没有象基督教一样把上帝放到了一个不可回避不可避免的地位。因此无论林语堂对儒家

哲学进行怎样牵强附会的解读，“未知生，焉知死”的哲学显然无法完成“上帝存在”的命题，最后林语堂也不得不承认这种入世的儒家哲学不能使一个宁冒痛苦失败的危险去追求形而上的人满意，他希望能“大胆的跳进黑暗的空虚中，问一两个关于上帝本身的问题。”他从老庄那里得到了安慰。

林语堂对道家的崇敬不但因其充满了超然的人文主义的人生态度，而且因为这种哲学符合他在传统文化中寻找上帝的目的。林语堂概念中的道是“一切现象背后活动的大原理，是使各种形式的生命兴起的抽象的大原理。”这种对道的观照，已接近于基督教中的上帝，是世间万物一切的来源。但事实上，老子并不崇拜任何形式的人格天或人格神，道虽费解却并不神秘。所谓“人法地，地法天，天法自然”，既说明道不是人格神，而是自然本身所具有的规律。在这种思想的支配下，老子很少谈论鬼神，偶尔提及一下，也总是把他们放在“道”的统摄下。所谓“以道莅天下，其鬼不神。”（59）但无论如何，林语堂以潜意识中沉淀的基督教观念完成了对道家的解读，并且因为在道中看到了上帝的神秘，而平衡了信仰中的紧张。所以他喜欢自称道家。

在他谈到老子的思想时，林语堂认为：“老子对爱及谦卑的力量的训言，在精神和耶稣的来自他的独创的卓识的闪光的训言相符合，有时字句的相似也是很惊人的”。（60）企图以谦卑来沟通道家与基督教，在某种程度上来说，是有一定的道理的。道家提倡一种以柔克刚的思想，强调“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。见小曰名，守弱曰强。”而且认为强弱是相互转化的。“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。”这种思想最终演化为一句俗语“枪打出头鸟”。耶稣也曾告诫他的弟子：“你们中间谁为大，谁就要作你们的佣人。凡自高的必降为卑，自卑的必升为高。”“你们若不回转，变成小孩的样式，断不得进天国。所以凡自己谦卑像这个小孩的，他将在天国里就是最大的。”（61）老子和耶稣在对谦卑的提倡和强弱转化的论述上，确有一定的相同之处，但老子的谦卑与耶稣的谦卑又有着本质的不同。老子提倡谦卑最终是要“胜强”，“克刚”，带有明显的世俗功利性，是为乱世中的人们保全生

命所开出的良方，是一种深藏不露的哲学。耶稣的谦卑具有超然性，是出于对上帝的信赖和畏惧。因为耶稣已告诉他的门徒，上帝在天上看着地上的一切，他会明察秋毫，始终谦卑的人才会得到拯救，那些自高自大的人必会得到上帝的审判。

这时庄子在林语堂的眼中，无疑是一位理想的基督徒。“他是严格的一神论者”，（62）“他相信上帝的无所不在”，（63）坦然“接受上帝的旨意”，坚信世间万物变化无常却“最后在上帝中达到统一”。（64）这种对庄子的解读显然是牵强附会的，首先我们已经说过，道家的道与基督教中的上帝不同。其次庄子也不是严格的一神论者。虽然在庄子的笔下是一个光怪陆离的世界，在这个世界里，草木可以思考，蝴蝶可以做梦，虫鱼也能舞蹈……，仿佛一切的背后都有一个人格神在操纵着，但实质上，庄子不信仰任何的神，如果信仰的话，他也不是一个一神论者，而是一个泛神论者，这从庄子的话语中可以看出。庄子曰：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神地，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（65）从此可见，在庄子看来鬼神只是由道而来，是道的体现。

道家贵无，尚俭，崇朴的哲学思想也成了林语堂反对科学主义的武器。在林语堂看来，道家学说并不是为理性阐释世界提供逻辑的方式，而是注重人与自然的和谐交融并在此基础上建立一种有益身心且又简朴的村镇生活。为达此目的，道家排斥了分析、辨别、抽象等方法而强调“为是不用，而寓诸庸”的思想和“损聪明，弃智虑”式的把握世界的方式。这些都受到了林语堂的推崇，并且林语堂站以此为武器对科学主义做出了指责和批判。

尽管林语堂的思想深受道家的影响，但林语堂最终还是认识到道家“那回归自然和拒绝进步的本质，对解决现代人的问题不会有什么贡献。”道家超然物外的态度，虽然在某种程度与基督教精神想契合，但“十字架上的真在此世的牺牲，不是让人逃避现实或逆来顺受，上帝之子惨死在十字架上，作为神圣的

审判和爱的终极肯定，不仅是要使个体深切理解社会的不义、社会的邪恶悲哀和世界的痛苦，也是在促使个体参与反抗社会的不义和邪恶。”（66）道家那主张回归自然，融入混沌的思想和把生活艺术化的现实态度，也许能给倍受战争金钱折磨的现代人以精神上的安慰，却没有给他们解决的方法，一味逃避现实是不可能的，在面对硝烟弥漫的战争时，道家显出了他的软弱性。

不论是怎样的牵强附会地使用焊接法，林语堂最终在中西文化中找到了上帝的影子，接下来我们来看林语堂对完美的信仰方式的寻找。

林语堂反对对上帝的一切科学和逻辑的证明，他曾宣称：“最反对的就是灵性上的独断主义，”对笛卡尔的唯理主义在宗教信仰上的运用，林语堂极为反感，他说：“笛卡尔在假定人类存在必须透过认识的推理来寻求他的实在的论据上，首先就造成了严重的错误。他完全信赖认识的理性，及这种今天仍是近代哲学的基础方法的优越性，结果造成近代哲学差不多退化为数学的一支，与伦理道德完全分家，而且有点羞于承认上帝为不可思议不可度量的，是超过他们的方法所及之领域。”（67）并且林语堂利用柏拉图和康德哲学观点，指出人类有限的知识不可能达到永恒无限的本体世界，有一个知识所不及的区域，那就是上帝。

林语堂曾说过：“科学的武器是显微镜，宗教知识的武器是人心低沉轻柔的声音及热情，是一种用直觉的能力来猜测的微妙的警觉。”科学的论述和逻辑推理无法使我们真正地接近上帝，不是信仰上帝的正确方法，只有直觉：“是上帝赋给的，是无条件的，是至高无上的，是一个命令。”（68）凭借直觉，我们才能投入上帝那充满神恩的怀抱，这不但是一千六百年经院派神学的失败带给人的启示，也是近代哲学家洛克、伯克里、休谟等对现象界和形而上学的情况经过艰苦探索之后的结论。林语堂受到这些哲学家的影响，并在中国传统文化中找到了道家的支持，从而确认了直觉是信仰上帝的最完善的方式。

道家反对追求具体的知识，而是以道作为主体的把握对象，通过对道的直觉体悟，获得人生智慧。老子提倡：“涤除玄览”，以绝对虚静之心去体悟大

道，庄子则主张由“心斋”，“坐忘”的方法达到物我的合一。对此，林语堂说：“真理是不可证定的。它只能被‘会心于忘言之境’。古人‘知其然而不知其所以然。’老子曰‘道可道，非常道，’庄子云‘……固是已。已而不知其然谓之道。’道即为真理，固真理这样东西，只能在直觉的体悟中感到。”道家的这种直觉体悟的方式让林语堂感到惊喜不已并推崇备至，长期以来折磨着林语堂的关于信仰方法的问题，终于找到了解决的途径。于是，林语堂在《从异教徒到基督徒》这本专门谈论自己信仰探索的专著中，对道家哲学津津乐道，而且常常把老子的言论同耶稣的训诫相提并论，对庄子喜爱有加，他说：“庄子的智慧的美在于当他到达道的边缘的时候，知道在什么地方及什么时候停止及休息。基督教神学的愚蠢在于不知道何时何地当止，而继续用有限的逻辑，把上帝定义成像一个三角形，且为了求本身知识上的满足，而说怎样 B 是 A 所生，而 C 又怎样来自 B，而非直接来自 A。”（69）也就是说，在林语堂看来，庄子以否定逻辑推崇感悟的方式到达道的边缘，是充满智慧的，而基督教神学则企图凭借科学逻辑认识上帝，是愚蠢的。在这里，林语堂的基督教思想的认知方式取向，已经同基督教神学以至整个西方的认识论分道扬镳，其推崇的是道家那种直觉体悟的方式，这种方式并促使林语堂回到了分别三十年之久的基督教。于是，林语堂说：“我之回到基督教会，不妨说是由于我的道德的一种直觉，由于中国人最为擅长的‘从深处发出的讯号’的感应。”

运用道家直觉体悟的方式真的能达到对上帝的认识吗？克尔凯戈尔曾说：“任何冥思都使人超逾当下现在，趋于玄远，促使他去把握永恒的东西，由此，他才确实知道自己与世界具有一切切实的关系。不过，这种关系并非是一种关于这个世界单纯的知识，也不是关于作为这个世界之一部分的自我本身的知识，因为人自己在这种知识中对世界是无所谓的，不仅如此，这个世界就它那一方面来说，对关于它自己的知识同样是无所谓的。只有当关怀的问题——即世界对于人必须有意义，人对于世界也必须有意义，在人的内心，使人自己能倾听这个世界的那种东西对人来说必须有意义，从而，人对于世界才必须得

有意义——在人的心灵中萌生之后，内在之人才在这种关怀中把自己显示出来”。（70）有关价值意义的冥思才是一种道德的或宗教的关怀，这正如克尔凯戈尔在文中所讲到的。道家的冥思根本不想知道个体与世界的真实价值关系，更不想知道世界对他自己或他自己对世界是否有意义，一切的价值意义都被排除在外了，以“心斋”、“坐忘”等直觉体悟的方式达到的物我合一的状态，只是让人消解掉了自我的主体性，象一段呆木头的老子一样，归入无知、无趣、无情、无识的境界。但是对上帝的认识和信仰就意味着，对世界的事实不能漠然置之，要使生命有意义。很显然，以道家直觉体悟的方式认识上帝，就无法达到这种目的。

由于受到中国传统文化直觉体悟思维方式的影响和人文主义的熏陶，林语堂虽然回到了基督教，却已与纯粹的西方式的基督教认识观不同，而具有了东方色彩。这主要体现在林语堂对基督教“原罪”概念的认识上。对于“原罪”，林语堂曾进行过长篇的论述，他说：“基督教原罪的观念太神秘了，亚当的罪当然在意义上是象征的，因为我们生于这个肉体，生而具有同样的冲动，同样的软弱，以及从祖宗遗传下来的有害的本能。它在与生俱来的意义上是原始的，没有动物生而不具有饥饿、求偶、恐惧、仇敌等等本能的，它是在丛林中求生存不可缺少的本能。没有把这种原罪造成神秘的需要，好像每一个人都生而烙上罪印而命定要坠入地狱。也没有必要诽谤上帝，把他说成是因为一个罪人的一次行为，而罚他千代子孙的暴君。即使假定这种犯罪的倾向是遗传的，是原有的，但在他没有干犯法律的行为以前，我们不能因为他有这种倾向而罚一个罪人。“宗教最使我不满的一端便是它的着重罪恶”，“我并不自认罪孽深重，更不觉我有何为天所不容之处”，“在法律方面，我是完美无疵的，在道德方面则不能十全十美。但是我道德上之缺点，——叫我妈妈去审判，充其量，她也只能定我三年有期徒刑而已”。（71）从这些引文中可以看出，林语堂对基督教“原罪”的理解仅仅是基于对现实的“罪”的理解，把罪等同于法律上或伦理学

上的罪，显示了对自我本性的肯定，这与传统文化中“人之初，性本善”的思想颇吻合。

《圣经》是以象征的手法来解说上帝的训诫的，“就基督教的圣经神话而言，神话式的‘天堂’观念不过意指上帝作为神圣的本源在这个世界之外，是超验的，而‘地狱’观念不过把恶的超验观念表达为一种使人类一再遭受磨难的力量。如果说‘天堂’、‘地狱’的神话表达式已经过时，它们所蕴含的超验观念至今仍意义重大。”（72）刘小枫的这段话为我们现代对“原罪”的解读提供了一种启示。

著名的基督教神学家尼布尔关于原罪的论述更是对林语堂的一种有力的反驳，尼布尔说：“原罪不是一种遗传的腐败，它是人类存在的一种不可避免的事实，这一存在的不可避免性是人类精神的本质所决定的。它无时不在，无处不在，然而却又没有历史。——人的有限不仅包括了人类理性的片面，也包括了对人类欲望的熟视无睹。——这样一种以自我为中心的存在常常干扰存在的和谐与彼此的联系，所以，它是来自精神上的邪恶的一种不同的秩序，一种不同层次的邪恶，该精神邪恶则是企图将自我树为存在中心的结果。正是这后一种邪恶严格的说来才是罪，正是在这里构成了对上帝的反叛。”（73）这种对原罪的解读，透过亚当夏娃因偷吃智慧树上的果子，被驱逐出伊甸园的这一象征体，指出了原罪的本质含义是人的傲慢自大和对上帝的违逆，这是人性恶的构成。同时，人由于是上帝按照自己的形象创造的，人又具有自由的超越的禀赋，这种自由的超越的禀赋与人性中的恶相互冲突，从而形成了西方文化善恶一体的逻辑思维或形而上话语。

林语堂从世俗的层面尤其从伦理学上来认识原罪，并对其进行了自以为见解正确的否定，而与中国传统文化达成了共识，他说：“我们在这里面有着一种宇宙的奇怪的事实，就是人有纯洁的，神圣的为善之欲，而爱人及助人是不需解释的事实。人努力向善，而觉得内心有一种力量逼他去完成自己，差不多象鲑鱼一样本能地漂到上游产卵。”（74）这表明林语堂在否定了原罪的同

时，而走向了对人性善的乐观肯定。但在基督教的理解中，与罪对立的不是善，而是信仰。基督教在强调人的原罪时，同样强调人的良知和善，人是善恶一体的，存在着灵与肉的冲突。单纯的强调善并不能避免罪，“只有符合圣经的信仰，争取不可能的疯狂斗争的信仰，才能推到我们身上漫无节制的原罪和重负，让我们重新直腰站起来。”（75）正因为有对上帝的虔诚信仰，有内心深处善恶冲突的深切体验，才有了妥斯陀耶夫笔下对个体自身生存的无限紧张和恐惧心情的内在描写。而中国传统文化中的主流思想一直强调“人之初，性本善”的一面，不承认也不敢正视人性恶的一面，认为只要加强后天的个人修养，就可做到“内圣”“外王”，这种对人性本善的单纯肯定决定了中国传统文化缺少基督教的崇高冲突惊醒的意识。林语堂迫于内心的矛盾，为了维持自己精神的平衡，而对人性善的一面进行了肯定，对人性恶的一面进行了否定，这种思想这也注定了林语堂追求的是宁静和谐的东方境界，避免了西方灵肉善恶冲突的二元对立，从而也决定了林语堂的小说创作缺乏内在的悲剧意识和深刻的美学内涵。

林语堂后期的基督教信仰体现在它的小说创作中，就是林语堂的笔下人物都有一种相信命运的共同特征。因为林语堂在后期的基督教信仰中，常把上帝等同于儒家的不言之天和道家的自然之道，在他的作品中，对天命的相信，也就是对上帝的信仰。但事实上，对天命的相信与对上帝的信仰是两种有着本质区别的行为。俗话说：“死生有命，富贵在天”，就体现了天命的概念在中国传统文化中主要指天对人的命运的决定性，既然天已决定好了一切，那么人的一切努力挣扎，在天的面前，都会显得荒诞可笑，成了“蝼蚁撼大树，可笑不自量”之举。但在基督教中，上帝的意志不是让人逆来顺受或逃避现实，而是要人们在现实中努力完成上帝的使命，以积极的态度对待生活中的一切不幸和苦难，因此，天命更多地体现的是一种消极无奈的思想，而不同于基督教中积极入世的精神。在林语堂的小说中，对天命的阐释与传统文化中对天命的理解不同，而具有了基督教的特色。

在这里，我们仍然以《京华烟云》为例，通过分析《京华烟云》中的一些人物，来把握林语堂的后期基督教信仰。对这同一部作品的反复运用，正体现了林语堂在信仰反信仰回归信仰的曲折复杂的过程中，有一些一脉贯通深层不变的东西。正如不论信仰的如何变化，博爱与平等一直是林语堂所身体力行的准则，对人文主义的宣扬，也仍然以基督的仁慈、博爱、平等、宽容等为精神基石。早期的基督教信仰，已成为沉淀在林语堂意识深处的前见，影响着他对传统文化的解读。虽然《京华烟云》每部皆以一段庄子语录为题旨，尽管有人评价《京华烟云》说：“全书受庄子的影响，或可说庄子犹如上帝，出三句题目教林语堂去做”；（76）“全书以道家精神贯串，故以庄周哲学笼统”。

（77）但实际考察这部作品的内容，它在某种程度上是与庄子的思想相去甚远的，或者说它体现的是一个基督徒眼中的道家文化。在贯穿京华烟云的主人公姚木兰身上就集中体现了浓厚的宿命论情结。木兰虽被称为“道家的女儿”，但却体现的是基督教式的虔诚行为，她承认“一切都是天命，天命一定，谁也逃不过的。”但却不消极无为，而是在相信命运的力量时，以看似被动屈从的生活态度表现出实质上对未来的虔诚信仰，相信在生命的不断展开中定会出现合情合理的结局。所以她接受命运的安排，接受因儿时丢失被曾家所救而注定要与荪亚结婚的事实。虽然她爱的是孔立夫，而不是荪亚，但在与荪亚结婚后，她不悲痛欲绝，而是积极地面对这一事实，让自己努力去爱荪亚并改变荪亚。这种积极进取的乐观主义精神不同于道家的遁世离俗，而是基督教的入世拯救心。

再来看姚思安，《京华烟云》说他长期“沉潜于黄老之道，可谓真正的道家高士，从不心浮气躁。”但他却没有做到象老庄那样超然物我，信道多年后，他又对“这个红尘世界回心转意。”竟买了一个偌大的王府花园尽情地享受人生。到了晚年，他自认对子女家庭的责任已尽，于是毅然决然地削发挂杖，离家远游。然而十年之后，足迹遍踏妙峰山，五台山，华山，峨嵋山等道家圣地的姚思安竟又飘然到家中，安然无事地继续享受富贵荣华，天伦之乐。也许

姚思安的这一举动我们可以用“大隐隐于朝，小隐隐于野”的学说进行解读，但不论在朝在野，都应有超然物外的逍遥心境才能称为隐。姚思安却无法做到这一点。也许道家的逍遥境界是他精神的一个主导，是他毕生所追求的一个目标，但儿子的不肖，家庭中的各种琐事，还有战乱这种种的凡尘俗事纠缠在一起，把姚思安缠绕在其中而无法自拔，所以他在多次的逍遥出游之后，仍然要回去。他以道家自居，却无法做到物我合一，且常“持革新之论”，他不会一个英文字，但是他观察了许多西方的东西，对科学的热心是无量的，他不反对社会进步，不否定文明，甚至有时劝立夫“要学这个世界的新东西”。这所有的一切，都与我们对道家的理解相违背，姚思安只是一个现代的老庄，体现的是一个基督徒眼中的道家文化。

四、精神上的伊甸园

林语堂一生经历了信仰反信仰到回归信仰的曲折精神历程，在东西文化的比较和融会贯通中，林语堂重新建立起了自己的基督教信仰。林语堂对此不仅在《从异教徒到基督徒》一书中做出了抽象的思辨和论证，而且在《奇岛》这部小说中做出了形象的勾勒，因此对《奇岛》的解读是我们了解把握林语堂后期基督教思想的重要依据。

《奇岛》又称为《远景》，小说中所描写的是一个乌托邦式的尽善尽美世界，是一个“年轻、新鲜、有生气的社会，象古希腊一样”的世界，没有战争的硝烟，不再遭受金钱和物质的奴役，人性得到了完善的发展，找回了“更多一点生命，更多一些想象，更多一些诗歌，阳光，固有自由和个性”。岛上的人们一律平等，各尽所能，淳朴自然。碧蓝的海水，茂密的橄榄林，怀旧的圆形剧场，畅所欲言的宴会，激情四射的艾音尼基节，这一切都构成了天堂般祥和欢乐的气氛。

奇岛与其他理想世界一样，与世悬隔，是一个远离货轮航线的孤岛，是以劳思为首的一批优秀人才组建的理想王国。他们沉浸在伊甸园似的环境中，忘记了归返，他们几乎与周围的世界完全断绝了联系，而且也不想与外界联系。对于尤瑞黛等因偶然的原因而闯入的外来者，岛上的人们会认为这些外来者是上帝派来接受拯救的，并以全岛人们的爱心和淳朴健康的民风来感化他们，熏陶他们。最终这些闯入者会忘记原来生存立足的世界中的一切烦恼和灾难，他们在奇岛上找到了新生活，新和平和灵魂的新力量，用基督教的语言来表达，就是他们的灵魂得到了拯救。

劳思是岛上的精神领袖，是奇岛的构想者，他的形象也是奇岛的文化原型。劳思的外祖父是中国人，父亲是希腊人，接受的是希腊化的教育，游历过欧洲各国。他是林语堂中西文化观的代表者，林语堂通过这一形象对人类的一切文明做出了评价。特殊的成长背景和丰富的人生阅历，使劳思对世界的认识独具慧眼，与众不同。他认识到人类对纯粹物质进步自豪，已被世界大战无情的摧毁，物质的进步不仅没有给人类带来安宁和幸福，而且使人类逐渐的远离自然与自我。于是，劳思希望建立一个理想中的社会，这个社会就是奇岛。劳思对奇岛的构想曾发表过以下的演讲，在那里：“人能恢复他所失去的个性和独立性，过一种个单纯的生活。为什么呢？我希望能完全简化人类的生活，找出人在尘世上需要什么，使人能和自然和谐相处，套用中国哲学家庄子的话说，就是使人过和平的一生，完成他的个性，‘大块载我以形，劳我以形，供我以老，息我以死。’享受宇宙的和谐，这一周期的美，使人行在其中得到完成。其次社会中的人能够发挥他的优点，能自由自在顺从他的长处来发展。”从这一段话来看，劳思构思奇岛的指导思想仿佛主要是老庄哲学，要人回归自然，顺从本性。但劳思又不同于老庄，他不否定一切的文明和社会的进步，他的目的只是在于延缓科学和文明的进步，以保持文明与人性的平衡。同时，劳思提倡儒家享受生活的态度和近情入理的生活方式，不否定现实生活，也不执著于未来。劳思坚决的认为，“若没有好厨子和好的音乐家，生活也就不值得

过了”。劳思很用心地寻找厨子，以维持岛上优良的烹调传统。“这可不是一个随随便便的项目，美酒、歌唱、美食和美女，构成了舒适生活十分之九的条件”。劳思追求艺术，艺术在他的心目中占了极大的分量。他试着把生活简化到最基本的条件，“但他没办法脱离美食，一张好床或提琴的音乐”。这仿佛又走向了儒道互补。劳思是异教徒，却信仰上帝，上帝在他的认识范围里，已超越了教条的种种束缚和教会的种种世俗形态，成为一种精神力量，控制着人的心灵，激发着人的想象力。劳思把上帝看作唯一的神，把其他众多的神看作是对上帝的分解，他对此做出了否定，他说：“一个上帝还不够，你需要两个，三个三位一体，然后是满天的神，然后你还要找所谓的小神，我是指各地的圣徒，每一个地方每一个人都需要一个保护神，特别指定给他，照顾他自己的福利，在你肩上耳语，告诉你到哪儿骑车找失落的手表。”这种对上帝的分解，劳思用幽默方式指出了是人自私自利的表现，是对上帝的真正意义上的亵渎。在信仰上帝的同时，劳思主张宗教不再束缚人类心灵的自由舒展，应该与艺术携手，使美感与虔诚结合。“它不应再为活着而道歉，而应是感谢生活的赐予”，人与人之间应该互爱和宽容。因此岛上没有尖锐的冲突，异教徒和基督徒和谐相处。从劳思这些有关奇岛的构思来看，劳思在力图把世界上的各种文化的精华融合在一起，从而建立起一个理想中的世界。但这种构思因缺乏对现实各种复杂因素的思考，而使林语堂的这部小说成为一种观念的图解。唐弢先生在评《京华烟云》时说：“人物是不真实的，不是来自生活，而是林先生个人概念的演绎，因此没有一个人物有些有血有肉，能够在故事里真正站起来。”这不仅仅是《京华烟云》的缺陷，也是林语堂所有小说的共同特征。小说中“中西融合”的复杂的文化思想也决定了奇岛必然会与西方概念中的天堂存在着不同。

首先，虽然上帝作为唯一的神在奇岛上得到了崇敬，但奇岛失去了天堂的那种超然性，已不是众多基督徒禁欲苦修，翘首以待千年万年后，在上帝的末世审判中可以走进的乐园。它只是远离嘈杂尘世，物欲横流的现实世界的一个

孤岛。它不是古希腊社会图景的复现，尽管岛上茂密的橄榄林，狂放的艾音尼基节很接近古希腊人的生存环境和酒神节，但奇岛上没有了古希腊的崇高悲壮，没有了众神的吵闹和战争不止和酒神的迷狂，取而代之的是一种理性节制下的平静和谐的生活。所以即使在疯狂自由的艾音尼基节，杀了人的人一样要遭到社会的惩罚，这就体现了奇岛上人的放纵是在理性允许范围内的放纵，在奇岛上永远也产生不了尼采似的超人。

其次，奇岛把理想世界由虚无飘渺的彼岸世界，仙山异岛，迁徙到了凡尘俗世，古老的宗教中永恒不死，永享福足的神仙生活已不存在。奇岛上没有谁能够长生不死，包括它的创建者阿山诺波利斯和精神领袖劳思。没有谁能够不食人间烟火，永远超脱于凡尘俗世之外。岛上的人们虽然可以象神仙一样逍遥自在，品尝人间美味，参加各种宴会，但在这一切的繁华曲终人散之后，他们依然要被岛上杂事所缠绕，包括人口的出生和收税问题，没有人能够逃脱。

最后，奇岛与以往理想世界的存在着最本质的不同，如果天堂仙山西方极乐净土是作为一种外在的诱惑而存在，是人们向外努力寻找的理想世界。而林语堂对奇岛的描绘，却把过去人们这种单纯向外的欲求转化为向内心寻找宁静心境的心理体验，奇岛只是一种心灵上的伊甸园。林语堂以劳思为首的人主动退隐于时代之外的选择，显示了这样一种哲理，人的退化与堕落只是物质主义科学主义等外力干涉的结果，人如果避开这些外物的干涉，重新重视人性的发展，就会建立理想的乐园。因为“由于工业化，人类改变了很多，……人性不再完整了，有些东西失落了。人类原始而丰盈的人性被禁锢、压榨、脱水，在角落里皱缩成一团。”是这样的社会现实促使劳思下决心要建立乌托邦式的奇岛世界的。但极端的工业化是从哪里来呢？它同样是人类发展的结果，是人性所致，林语堂对此有所忽视。他把人性单纯理解为善的美的东西，极端的工业化是代表丑的恶的外物，是与人性相对立而存在的。林语堂这种对人性善的单纯肯定，显示了中国传统文化对他的深层影响。

在《奇岛》中，林语堂以外来闯入者尤瑞黛的所见所闻，劳思的长篇演讲，再加上作者本人情不自禁的道白，勾勒出了自己理想中的世界，但因为缺乏对现实因素的思考，这种理想终究只能给人们以画饼充饥的感觉。林语堂后期写作的半自传体小说《赖柏英》在无意识中就宣告了这种理想的失败。小说中的潭新洛代表了中国传统文化的所有精华，他有着儒家的入世之心，肯定享受生活；又保持这一颗浪漫的童心，追求人世间纯真的爱与美，有着道家的超然世外的品质。潭新洛带着要建立象奇岛一样的世界的美好理想来到了新加坡，那个中西文化交汇的地方，但就在那里，他遭到了前所未有的失败。在困惑苦恼中，他虽然在韩沁身上看到了西方文化的美与真，但最终双方都没有跨越中西两种文化所带来的沟壑。最后，潭新洛回到了故乡的山，故乡的水，故乡的人所构成的纯真与美丽的世界里才找到了自己的归宿，从而宣告了林语堂以中西文化融合的方式建立理想世界的失败。

每一次读到林语堂的作品，我都会想到离学校不远的洪楼广场，中国式的屋顶和教堂哥特式的尖塔交相映衬。就在这样的背景下，我们闲聊、逛街、磕瓜子，甚至也舍我其谁般地批评时事政治。一切都那么和谐愉快，我们对教堂尖塔与周围中国建筑的共存没有感到任何的异样和奇怪，更不会引起内的冲动。我们的心灵被传统文化所笼罩，我们很容易地把教堂等同于中国的房屋，是一个供人居住的地方，只不过里面住的是牧师。但对于“两脚踏中西文化”的林语堂，这一景象也许会引起灵性的震颤。哥特式的尖塔引起了他对上帝的无限崇拜，中国式的屋顶又让他追求留恋尘世和谐而快乐的生活，这两种思想在他内心里激烈冲突，他最终利用中西文化比较融合的方式，完成了内心的调整，重新建立起了新的基督教信仰。信仰上帝，赞美基督教的博爱与平等的精神，反对西方科学主义和物质主义对宗教的染指。同时林语堂又把上帝等同于儒家的不言之天和道家的自然之道，认为上帝是不可证明的，只有用直觉来加以体会。否定基督教的原罪说，肯定人性本善，认为“顺应本性，就是身在天堂。”这种宗教观决定了林语堂追求的是东方恬静的田园牧歌式的人生理想，

而缺乏西方崇高激烈的美学意味。林语堂在一生经历信仰反信仰与回归信仰的曲折后，“他发掘出了西方文化的优美与荣华，但他还要回到东方，……盖套在中国式的长袍和平底鞋里，他的灵魂得到了休息。”

林语堂外表比较接近东方生活的后期基督教信仰，决不同于道家回到小国寡民状态的主张，不是复古的，而是一种中西文化的综合。林语堂早期接受的是西方教育，一生中很长时间是在国外度过，但他本质上又是一个中国人，他说：“我的头脑是西洋的产品，而我的心却是中国的。”长期客居国外，寻根的情感要求，由书本而非现实生活进入传统文化的经历，又使他对传统文化的弘扬有某种程度上的美化。这使林语堂即两脚踏中西文化，又对两种文化都保持着距离，而能采用较超然的态度对两种文化进行审视融合，这也决定了林语堂利用中西文化融合建立起来的基督教信仰，是一种超然于现实之外的理想化境地。这即显示了林语堂的独特，也显示了他的局限。

注释：

- (1) 陈平原：《在东西文化的碰撞中》第 52-53 页 浙江文艺出版社
- (2)、(20)《路加福音》第六章第 7 节、第 6 章第 37—38 节
- (3)《新旧约全书约翰书》第 4 章第 9 节
- (4)、(9)、(10)、(30)、(32)、(34)、(40)、(42)、(43)林语堂：《林语堂自传》第 4 页、10 页、11 页、12 页、13 页、24、13 页、25 页、26 页
东北师范大学出版社
- (5) 林语堂：《八十自叙》第 295 页 东北师范大学出版社
- (6)、(11)、(12)、(31)、(33)、(35)、(36)、(41)、(47)、(50)—(57)、
(60)、(62)—(64)、(67)—(69)、(71)、(74)林语堂：《从异教徒到基督徒》
第 160 页、51 页、52 页、56 页、214 页、182 页、183 页、58 页、205 页、
214 页、173 页、67 页、80 页、78 页、77 页、193 页、94 页、137 页、140
页、154 页、156 页、182 页、197 页、156 页、176 页
东北师范大学出版社
- (7)《约翰福音》第 10 章第 10 节
- (8) 刘小枫主编《基督教文化评论》第 37 页 贵州人民出版社
- (13) 郁达夫：《中国新文学大系 现代散文导论》 海南人民出版社
- (14)、(48)、(77)林太乙：《林语堂传》第 113 页、249 页、260 页
东北师范大出版社
- (15)《论语·颜渊》
- (16)《论语·学而》
- (17)《论语·雍也》
- (18)《论语·卫灵公》
- (19)《论语·里仁》
- (21) 李泽厚《中国古代思想史论》第 21 页 安徽人民出版社

- (22)、(66)、(72)、(75)刘小枫：《走向十字架的真》第 99 页、161 页、120 页、35 页 上海三联书店
- (23)、(61)《马太福音》第 23 章第 9 节、第 3 章第 11—12 节
- (24)、(39)林语堂：《吾国与吾民》第 13 页、93 页 东北师范大学出版社
- (25)鲁迅：《南腔北调〈论语一年〉》
- (26)鲁迅：《准风月谈“滑稽例解”》
- (27)林语堂：《关于〈京华烟云〉—给郁达夫的信》 转录自《瞬息京华》
- (28)《二十世纪西方宗教哲学文选》(上)第 421 页 上海三联书
- (29)高旭东：《孔子精神与基督精神》第 21 页 河北人民出版社
- (37)、(38)赛珍珠：《〈吾国与吾民〉序》第 3 页 东北师范大学出版社
- (44)林语堂《剪拂集·大荒集》第 13 页 东北师范大学出版社
- (45)、(46)唐弢：《西方影响与民族风格》第 311 页 人民文学出版社
- (49)舍勒：《政治神学》第 115 页 斯图加特 1971 年版
- (58)转引自刘小枫主编：《道与言》第 498 页 三联书店
- (59)《老子·六十章》
- (65)《庄子·大宗师》
- (70)刘小枫：《拯救与逍遥》第 263 页 上海人民出版社
- (73)尼布尔：《基督教伦理学阐释》第 55—56 页 纽约
- (76)林如斯：《关于〈京华烟云〉》转引自《林语堂文集》作家出版社

参考书目：

- 1 《比较文学》 陈惇 孙景尧 谢天振主编 高等教育出版社
- 2 《西方美学史》（上下卷） 朱光潜著 人民文学出版社
- 3 《文学理论》 韦勒克 沃伦著 三联书店
- 4 《二十世纪西方文学理论》 特霍·伊格尔顿著 陕西师范大学出版社
- 5 《中国思想史论》（上中下三卷） 李泽厚著 江苏人民出版社
- 6 《西方哲学史》（上下卷） 罗素著 商务印书局
- 7 《西方文艺理论名著选编》（上中下三卷） 胡经之主编 北京大学出版社
- 8 《比较文学概论》 陈惇 刘象愚著 北京师范大学出版社
- 9 《孔子精神与基督精神》 高旭东、吴忠民等著 河北人民出版社
- 10 《走向十字架的真》 刘小枫著 上海三联书店
- 11 《拯救与逍遥》 刘小枫著 上海人民出版社
- 12 《基督教文化评论》 刘小枫主编 贵州人民出版社
- 13 《中国现代文学批评史》 温儒敏著 北京大学出版社
- 14 《林语堂名著全集》（1—30卷） 梅中泉主编 东北师范大学出版社
- 15 《林语堂名作欣赏》 金宏达主编 中国和平出版社
- 16 《十字架下的徘徊》 马佳著 学林出版社
- 17 《中国现代文学序跋丛书》（小说、散文卷） 海南人民出版社
- 18 《中国近代翻译文学概论》 郭延礼著 湖北教育出版社
- 19 《中国现代小说史》 杨义著 人民文学出版社
- 20 《中国现代作家的宗教文化情结》 刘勇著 北京师范大学出版社
- 21 《东西方跨世纪作家比较研究》 张承举主编 北京图书馆出版社
- 22 《中国新文学大系》 上海文艺出版社
- 23 《悲剧的诞生》 尼采著 华龄出版社

- 24 《精神分析学引论》 弗洛伊德著 商务印书馆
- 25 《多维视野中的儒家文化》 陈炎著 人民大学出版社
- 26 《反理性思潮的反思》 陈炎著 山东大学出版社
- 27 《比较文学与现代文学》 乐黛云著 北京大学出版社
- 28 《新历史主义与文学批评》 张京媛主编 北京大学出版社
- 29 《基督教与文学》 朱维之著 上海书店
- 30 《龙与上帝》 董丛林著 三联书店
- 31 《十九世纪文学主流》 勃兰克斯著 人民文学出版社
- 32 《二十世纪西方宗教哲学文选》（上下卷） 上海三联书店
- 33 《中国文学史》（共四册） 游国恩等主编 人民文学出版社
- 34 《中国历代文学作品选》（上中下三编） 朱东润主编 上海古籍出版社
- 35 《神祀与英雄》 陈建宪著 三联书店
- 36 《比较文学与小说诠释》 周英雄著 北京大学出版社
- 37 《鲁迅全集》 人民文学出版社 1981 年版
- 38 《论语正义》 上下卷 （清）刘宝楠撰 中华书局
- 39 《老子注释及评议》 陈鼓应注译 中华书局
- 40 《庄子今注今译》 陈鼓应注译 中华书局
- 41 《孟子正义》 上下卷 （清）焦循撰 中华书局
- 42 《外国文学史》 朱维之等主编 南开大学出版社
- 43 《圣经》