

西北大学

硕士学位论文

论新时期基督教文学之审美超越性

姓名：李芳芳

申请学位级别：硕士

专业：文艺学

指导教师：吴宝玲

20090615

中文摘要

在消费主义和个人主义盛行的当下，在文学媚俗、庸俗的大众化形态中，在美女写作、身体写作的“时尚”中，重提、研究并呼吁中国新时期基督教文学，便显得颇有意义。从事基督教文学写作的作家，把从基督教文化中吸纳而来的救赎精神和审美意蕴融汇在文学写作中，使文学秉承着作家更为崇高的审美理想，在诗意表达的同时兼具了神性的精神信仰内核。在文本中拷问灵魂、追寻生命的意义和存在的价值，更加深刻地体现出了宗教精神和人道关怀，使文学成为了真正意义上的精神的写作和灵魂的倾诉，表达了对人类的终极人道主义关怀，从而也实现了基督教文学的审美超越性表达。

基于对基督教文化与中国文学的渊源的探究，本文主要以社会历史学的研究方法，从外部探讨了异质文化的冲突和融合。在对文化内部本质的论述中，着重以荣格的集体无意识为理论支撑，追溯到人类深层意识中爱和苦难的情结，以此论证人类集体无意识中爱的观念和救赎意识是异质文化圆融的本质。在对宗教与文学的关系的探讨中，论述了宗教可以成为文学创作的资源，以此把基督教文学引入到与中国文学相融合的契合点上，并论述二者的结合所产生的巨大的审美超越性：一面是主体的审美超越，一面是文本的审美超越。在对主体超越性的论述上，主要以比较分析的方法，分析了基督教文化对作家的影响，使他们产生了迥异于此前的审美理想，即对人类生存的更为深切的关怀，是终极的发问和精神灵魂的探微。同时还论述了基督教作家在灵魂开掘方面不同于一般作家的特点，诗性与神性的融合，最终带来主体的审美超越。主体强烈的审美情感倾注在文本中，便出现了基督教文学文本在语言表达方式、人物形象、主题、结构上，与一般作品的不同之处，表现出了此类文本不同于一般作家作品的相对超越性。

本文在论证上采取宏观与微观、作家与作品、文本分析与价值判断、历史与哲学、点与面、情与理相结合的方法，多角度、多层次地论证了新时期基督教文学的审美超越性，探寻了基督教文化进入当下写作的必然性，力求客观、完整地体现出此类文本的价值意义。

关键词：新时期基督教文学，审美超越，审美理想，宗教精神，终极人道主义

Abstract

At present, there is full of consumerism and individualism, our literature is tending to be kitschy and vulgar, and writing the body is becoming fashionable. At this time, if we repeat, research and calls for the New Period Christian Literature, it seems quite meaningful. The writers who are writing the Christian Literature in the New Period, start to put the spirit of salvation and aesthetic implications which are absorbed from the Christian culture in their creation. They want to make the literature to express their nobler aesthetic ideal, when it is in the poetic expression of God, at the same time, it is also a core of spiritual beliefs. Tortured soul in the text, they are searching for the meaning of life and existence values, to reflect deeply the profound religious spirit and humanitarian care, so that literature can be a true sense of the writing about the spirit of the heart and the soul, finally, it is to be the expression of the ultimate humanitarian concern, which also brought aesthetic transcendence of the Christian literature.

Based on the explorer of the origins between the Christian culture and Chinese literature, this article mainly use social and historical research methods, from the outside to explore the conflict and integration of the different cultures. As to discourse the nature of the different culture from the internal side, we mainly rely on Jung's collective unconscious as a theoretical support, dating back to the deep sense of human love and suffering in the complex as a demonstration of humanity's collective unconscious, to discourse people's concept of love and sense of salvation, that is, the essence of cultural harmony. When exploring the relationship between the Religion and Literature, we can get that religion can be a resource of literature creation, as to make the Christian literature and Chinese literature into the meeting point of integration, and discuss the two great aesthetic transcendence generated by the combination: One side is the writers' aesthetic transcendence, the other side is the texts' aesthetic transcendence. When we discuss the transcendence of the writers, we can use the analysis method mainly, take an analysis of Christian culture on the impact of writers, so that they previously have had a very different aesthetic ideals, that is more concerned about the survival of mankind's concern, it is the ultimate ask questions of the exploration of the soul and spirit. At the same time, the Christian writers also have characteristics which are different from same writers at aspects of the exploitation of soul, which eventually brought them an aesthetic transcendence. When their strong aesthetic emotion brought in the text, it is sure to be bringing the literary text differences in the language of expression, characters, themes and structure, which are different from the general works, showing the relative transcendence

which is different from the text of a general writers' such works .

In this paper, we mainly take the combinational methods which have the macro and micro, writers and works, text analysis and value judgments, the history and philosophy, the point and the face, the emotion and the logic, as to discuss multi-anglely and multi-levelly the aesthetic transcendence of China's new period's literature by the impact of Christian culture, At the same time, we want to explore the necessity of the Christian culture into the present writing , finally, we try to reflect the value of such texts objectively and completely .

Key words: Christian literature in the new period, Aesthetic transcendence, Aesthetic ideal , Religious spirit , The ultimate humanitarian

西北大学学位论文知识产权声明书

本人完全了解西北大学关于收集、保存、使用学位论文的规定。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版。本人允许论文被查阅和借阅。本人授权西北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、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。同时授权中国科学技术信息研究所等机构将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》或其它相关数据库。

保密论文待解密后适用本声明。

学位论文作者签名：李芳芳 指导教师签名：吴晓玲

2009年6月15日

2009年6月15日

西北大学学位论文独创性声明

本人声明：所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，本论文不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得西北大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：李芳芳

2009年6月15日

第一章 绪论

1.1 基督教文化介入新时期文学创作的必要性

由于西方现代、后现代思潮对中国文学创作的影响，中国作家中出现了一些所谓的后现代派人物。在他们的作品中满溢着孤独、绝望、虚无和颓废，甚至是荒诞的神秘，这无疑给中国文坛带来了无聊的呻吟、低沉的情绪和病态的思维，传播了一种消极影响。再加上当下庸俗的身体写作，一味媚俗的市场化写作，使得文学逐渐远离了它的本质性书写，更多地指向世俗化的物质欲望宣泄。这是文学的悲哀！谢有顺说：“文学光写身体和欲望是远远不够的，文学应该是人心的呢喃；文学不能只写私人经验，只写隐私，文学还应是灵魂的叙事^[1]”。所以真正有良知的作家都应该把描摹常规生活的精力更多地分一些出来，去追问生命的价值和存在的意义，以抵挡文学滑向日益世俗化和市场化的深渊，用激情和真诚在已经被解构的废墟上，重新建立一种新的价值体系。这也是新时期文学的当务之急。

那么文学如何才能成为文化救赎呢？笔者认为，这样的文学应该首先是精神的写作和灵魂的书写，即应该有精神信仰的文化关怀在里面。而基督教文化正是这样一种观照人的精神、灵魂、信仰的爱的文化。所谓基督教文化(Christian Culture)是信仰基督教为主的人群长期以来形成的一种文化。它以人的堕落、忏悔和上帝的救赎关爱为核心，着意于人“属灵”层面的关怀，即旨在于对普遍的人的灵魂的拯救。这是一种普世性和泛爱性的精神信仰文化，并构成了基督教文明(christian-civilization)的主体。1976年以后，我国社会开放、思想解放，文化思潮尤其是宗教文化的勃兴，在文学创造领域出现了文学资源和价值选择的多元化局面，基督教重新成为了小说创作的一种资源，它以对人类灵魂的救赎和精神信仰的关怀，使得文本的表达富有意义，从而在新时期特定的历史情境中具有着一定价值。在无数次写作实践的体验中，在多少个不眠之夜的思索后，在一次次的扪心自问中，一部分作家终于体会到了基督教文化与文学凝聚所具有的爆发力和震撼性。北村在1992年“受浸归主”，开始了自己文学布道的神性书写；余杰在自己30岁的时候皈依基督，以不与世俗同流合污的执着，开始了人生的精神旅行；史铁生在对个体残缺的思考中葆有了基督教文化精神，在对自我残疾的超越中普渡了更多迷茫的灵魂；还有一生笃信基督教的张晓风，总是怀着祈祷和感恩的心，以悲悯的情怀，为文为人生。此外还有许多新时期基督教文学的作家们，他们的作品填补了当下文化的空白和价值的沟壑，重新建立了一种价值体系，即精神的关怀和“属魂”的写作。尤其

[1] 谢有顺. 重申灵魂叙事[J]. 小说评论, 2007, (1): 17

是他们博大精深的宗教——审美哲学体系的建构和阐释，造就了他们独具魅力的写作精神和审美意识，使得他们的写作具有了巨大的审美超越性：一维是对自我个体审美理想的超越和建构，一维是在灵魂开掘方面不同于一般作家的独特性，从而具有了相对超越性。同时，基督教文学写作以其独具魅力的哲思和卓尔不群的睿智成了人们慰藉生命的精神食粮和超拔自我的动力，因而对基督教文学的审美超越性阐释就兼有了社会历史和精神文化的双重意义。

那么什么是基督教文学呢？旅美作家施玮认为：“基督教文学主要是与基督教有关的文学作品，它有与圣经相合的世界观和人生观，在福音事工中，起到文化松土、福音预工的角色；基督教文学则以传递基督信仰、基督生命见证为内容，从而引起人们对基督徒属天的生命、团契教会、信仰教义的兴趣；还有一类是以圣经内容为题材的作品，因为这是直接将人引向圣经和神的话，所以这是基督教文学的核心^[1]”。由于施玮的基督徒身份，她对基督教文学内涵的界定更倾向于基督教的教义和宗旨，从而也带有一定的局限性。笔者认为基督教文学存在着狭义和广义上的两种界定。广义上的基督教文学是指，不管创作主体受没受到基督教文化的影响，不管作品是否传达了基督教文化精神，只要夹杂了基督教文化的词汇或意象，统称为基督教文学。狭义上的基督教文学，笔者又把它分为两类，一类是纯粹的基督教著作，宣扬基督教的教义、思想、思潮或制度的文化性作品，这一类作品不列在本文的考察范围内；一类是由于种种原因主体受到了基督教文化的影响，在作品中倾注了崇高的审美理想，拷问生命的价值和存在的意义，表达了对人类的终极关怀，是一种精神和灵魂的书写。即如季小兵所说的此类作家：“从基督教文化中寻找了解释生命之谜、构建精神家园的哲学根柢，始终坚持艺术的孤独品质，以终极关怀的神性眼光对人的本质、人的处境以及人的归宿问题作了新的阐释^[2]”。这类文本又由于作者是否皈依基督教而分为真实基督徒身份的写作和文化基督徒身份的写作。笔者在本文中所论述的即是这种拷问灵魂、追寻意义以表达对人类终极关怀的基督教文学。由于北村和史铁生基本上代表了中国新时期基督教文学的两个维度，在不同层次上体现了它与中国文学交融后产生的价值意义，也在不同程度上传达出了基督教文化精神，因而具有普遍性和典型性。王本朝也说：“就整个新时期文学而言，具有基督教信念和创作追求的作家是史铁生和北村^[3]”。所以本文主要以他们为

^[1] 史华，李惠。旅美作家施玮倾情诠释基督教文学[EB/OL]。http://www.gospeltimes.cn/news/2009_03_17/4474.htm, 2009-03-17

^[2] 季小兵。野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学[D]。苏州：苏州大学，2006：2

^[3] 王本朝。基督教文化：新时期小说的叙述与想象[EB/OL]。中国艺术批评
http://www.zgyspp.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=6957, 2007-06-04

例，来阐释新时期基督教文学的审美超越性。

1.2 “基督教文化与新时期文学创作”研究成果及现状

早在 20 世纪 40 年代，在中国文化、文学研究领域，就已经出现了对基督教文化和中国现代文学之间的关系的 研究现象，在学术界，大家公认“朱维之的《基督教与文学》是这一领域的开山之作^[1]”。这之后，由于十年文革浩劫，基督教与中国文学的研究在国内中断了，谭桂林认为这一研究的再次起步是在 80 年代中期^[2]。到了 90 年代，国内先后出版了《十字架下的徘徊》《中国现代作家的宗教文化情结》《旷野的呼声》和《20 世纪中国文学与基督教文化》等四部重要专著，对于本课题的研究有了较普遍的表现。随着国家改革开放政策的深入，宗教信仰更为自由与合法化，介绍、宣传与研究基督宗教文化的出版物也日益增多，使得基督教活动在社会上的影响力愈来愈明显，基督教意识也逐渐被人接受起来。特别是 2003 年国内宗教文学研究会议的召开，使得对基督教文学的研究上了一个崭新的台阶。精心研究基督教文化与文学创作之关系的人也越来越多……笔者就学术界对基督教文化和新时期文学的关系的研究情况做一个大致的梳理。

牛运清，从新强在《基督教文化与中国新时期文学》（《文史哲》2001 年第 6 期）中，考察了“新时期文学的基督教文化言说的特定的发生背景”，和“新时期文学中呈现出对基督教文化的独特言说方式”，并认为“基督教文化精神可以为当代中国文学的价值建构提供一种有效的参照^[3]”。他们为学术界在对 中国新时期基督教文学的研究方面提供了一个很有价值的参考方向。

王本朝在《基督教文化：新时期小说的叙述与想象》^[4]一文中，探究了新时期以来采用了基督教为小说创作资源的一系列作家、作品，诸如对礼平、张洁、王力雄、张抗抗、韩汝诚、张雄辉、史铁生、北村等的探究，从对这些作家创作的探究中，发掘出他们对“神性”所采取的态度：信仰与皈依，体认和想象。最终彰显出新时期文学对表达基督教文化所采取的多种艺术方式，并把它引领到中国文学乃至中国文化的价值选择和重构的问题上，引人深思。

在论述基督教文化与中国新时期作家创作的关系上，可谓成就斐然，硕果累累。杨剑龙在《“一个是‘中国’，一个是‘基督教’”——论张晓风的创作与基督教文化》（《世界华文文学论坛》1998 年第 1 期）一文中，论述了作为女性基督徒的张晓风，在创作中，

^[1] 杨剑龙. 评基督教文化与中国现代文学的研究[J]. 郑州大学学报(哲学社会科学版), 2002, 35(5): 25

^[2] 谭桂林. 宗教文化与二十世纪中国文学研究[J]. 中国现代文学研究丛刊, 1999, (1): 26

^[3] 牛运清, 从新强. 基督教文化与中国新时期文学[J]. 文史哲, 2001, (6): 22

^[4] 王本朝. 基督教文化：新时期小说的叙述与想象[EB/OL]. 中国艺术批评
<http://www.zgyspp.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=6957>, 2007-06-04

始终以一种忠于信仰、热爱生命、感恩生活的心，表达了对祖国、上帝、故乡的热爱之情。柴平在《基督教伦理与王安忆小说》（《徐州师范大学学报》2005年第31卷第3期）一文中，认为王安忆受到了基督教文化的影响，有着基督教文化的原罪意识和忏悔意识，在作品中表达了一个负罪主题，以期建立负罪感这样一种最低的伦理底线，确保社会道德秩序的构筑与维系。万孝献的《苦难的超越和灵魂的救赎》（《西安石油大学学报》2006年第3期），是以史铁生、北村、张承志为代表，分析了他们的宗教文化书写形态，论述了宗教文化介入创作带来的超越性、救赎性的特点，探究了其文学作品的神性维度和人本主义精神。此外，万孝献还在《从旧约到新约——北村的皈依之路》（《湖南科技学院学报》2005年9月第26卷第9期）一文中，用《圣经》从“旧约”到“新约”的跋涉，预表北村也是在基督教文化的影响下，完成了从虚无到皈依，从罪的控诉到灵魂的救赎的过程，也实现了从先锋文学创作到“属灵”写作的成功转型。杨槟在《无神语境下的“神往”——论北村、张承志、史铁生的宗教情感》（《茂名学院学报》2008年4月第18卷第2期）中，同样以北村、张承志和史铁生为研究对象，探究了他们在中国当代的“无神语境”下，成功地开创了“神性写作”的话语先河，之后又在文本中饱含激情地表达了他们各自不同的宗教信仰和宗教情感。还有王本朝的《北村与基督教文化》（《涪陵师专学报》2001年4月第17卷第2期）、《论张晓风散文的神性情怀》（《河北学刊》2002年11月第22卷第6期），也是这方面的探究。此外还有很多对基督教文化和新时期作家作品的研究，笔者在此不再一一列举。从以上的梳理中，我们可以看出，他们对基督教文化和新时期作家、作品的研究，一方面拓展了文学研究的视阈，建立起了宗教文化与文学研究的重要的一维，另一方面又为当下伦理道德和价值建构提供了很有参考价值的信息。

在论述基督教文化对新时期文学的影响方面，孟宪爽的硕士论文《基督教文化对新时期文学的影响》对此做出了综合探究。主要论证了新时期文学对基督教语汇的吸纳，对《圣经》U型叙事结构的借鉴，并分析了基督教文化对作家价值观的建构。使人们对基督教文化对新时期文学的影响有了一个较为清晰而全面的认识。

在宗教精神的探究方面，有胡青善的硕士论文《世纪末的宗教精神》。他论述了基督教、伊斯兰教、佛教等宗教文化对文学的影响和文学中的宗教精神、宗教情感。论述视角杂多而斑驳，掺杂了多样化的宗教。

季小兵在自己的博士学位论文《野地里的百合花——论新时期以来的基督教文学》（苏州大学，2006年）中，较为完整而全面地论述了新时期基督教文学的作家群落、中

国圣经文学中圣经精神形象的汉语书写、中国的灵修文学和救赎文学的精神内涵，以及基督教文学的人学内质，从整体上对中国新时期基督教文学进行了观照和把握。

另外还有对基督教神学思想进行评价的，譬如刘小枫的《拯救与逍遥》《沉重的肉身》《神学美学导论》等一系列阐释基督教神学思想的作品，这些作品在中国思想文化界曾激起强烈反响。

此外基督教文化介入新时期文学创作领域，已经取得一定的写作实绩。例如海子在诗歌中对于“中国诗歌神性之维的缺位^[1]”表示了深沉的担忧和深刻的反思。他说：“我们缺少成斗的盐、盛放盐的金斗或头颅、角、鹰”，并强烈而热情地呼吁诗歌应该“怀抱各自本质的火焰，在黑暗中冲杀与砍伐。我的诗歌之马大汗淋漓，甚至在流血——仿佛那落日 and 朝霞是我从耶稣诞生的马厩里牵出的两匹燃烧的马、流血的马——它越来越壮丽，美丽得令人不敢逼视^[2]”。诗人苇岸的代表文集《上帝之子》《大地上的事情》和《太阳升起以后》以及海啸三部曲《祈祷词》《击壤歌》和《追魂记》都是神性与诗性的感动之作，在他们生命写作的背后都存在着“伟大诗歌的宇宙性背景——基督教文化精神^[3]”。北村的《施洗的河》《张生的婚姻》《愤怒》等作品也都是基督教文学的典范之作。还有史铁生的《我与地坛》《命若琴弦》《原罪·宿命》《关于詹牧师的报告文学》《病隙碎笔》等作品也都铺显了基督教文化的精神内核。此外，张晓风在其散文《你还没有爱过》《我知道你是谁》《祷词》《最后的戮记》等中，都以婉约温情的笔触和倾诉感恩的心，展示了基督伟大的爱。这样的文本还有不少，在此笔者就不再一一列举，以上的言说即在于说明基督教文化不仅介入了文学创作，而且还诞生了一批优秀的作品，在一定程度上体现了基督教文化在新时期文学创作中的价值意义。

1.3 本文研究的内容

综上所述，我们可以得知，单独阐释新时期基督教文学审美超越性方面的，或者说以审美超越性命题来谈基督教文化与中国新时期文学的几近缺失。笔者在搜集资料和分析考察中，最终以“新时期基督教文学之审美超越性”为选题，以审美超越为角度，来谈基督教文化与中国新时期文学相结合的基督教文学形态。

本文在安排上把绪论作为第一章，从第二章到第四章是文章的主体论述部分，本文的研究内容可表现在以下几个方面：

本文第二章从基督教与中国文学的渊源入手，在这里涉及到了比较分析法，在理论

[1] 季小兵. 野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学[D]. 苏州: 苏州大学, 2006: 24

[2] 海子. 海子诗全编[M]. 上海: 上海三联书店, 1997: 907, 883

[3] 季小兵. 野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学[D]. 苏州: 苏州大学, 2006: 30

上以荣格的集体无意识理论为依托,挖掘、探讨二者的关系,为下文论述做好铺垫。

本文第三章主要论述基督教文学写作主体的审美超越性。受基督教文化影响的写作主体在人格、心理上产生了迥于前期的崇高的审美理想,这种审美理想使主体在关注人的灵魂方面上更进一个层次,因而在超越自我前期审美理想的同时,也呈现出了不同于一般作家在对人灵魂挖掘方面的特点,综合而论,使主体走向了审美超越的境界。并论述了审美超越的具体表现:终极人道主义和宗教精神。

本文第四章着重论述了基督教文学文本所具有的审美超越性。在语言表达、人物形象、主体和结构四个方面探究了基督教文学的哲学——审美意蕴,论述了它的超越性所在。

结语部分对文章总体进行概括,对其当下意义和价值,未来的发展方向进行客观、辩证的分析 and 论证,指出基督教文化与文学的结合还将一如既往地发展下去。

在论述审美超越性时,笔者不仅把基督教文学的写作主体与一般作家进行对比,探讨二者的各自特点,而且还把主体受基督教文化影响的前后进行对比,把作家前后的审美理想、精神渗透、作品风格、作品走向等方面对比论述,以展示主体对自我的审美性超越。在对作品U型结构的论述上,笔者在借鉴孟宪爽对U型结构表述的基础上,又持有自己的观点。笔者认为U型结构是基督教文学的独特的叙事结构,且结构不仅是一种形式,更重要的是它蕴含了丰富的价值意义在里面。结构的搭建是为了承载凸显文本的意义和精神,因而U型叙事结构已经超越了形式的表象而走向意义的范畴。

1.4 研究思路及方法

确立选题为新时期基督教文学之审美超越性研究,全文主要采取个案分析和宏观整体分析相结合的论证方法,选取当代作家中完全皈依基督教的北村和对基督教葆有持久思索精神的史铁生作为分析重点。因为他们两人是此类文学创作的典型,从其对基督教文化所采取的态度中,可以基本上把握新时期受基督教文化影响的作家们的理想和创作,以他们为例,论证会更有说服力。

探讨基督教文化与中国文学的渊源时,从文化的内外两个方面给予了阐释。外在的一面是历史的形式表象,人为的排斥与主动的和好;内在的一面是文化的精神本质:爱和苦难是人类集体无意识的共同主题;再一方面就是从宗教与文学的关系的思考中,得出宗教也是文学创作的资源。从特定的社会历史文化话语情境,到文化内在潜存的人类集体无意识原型,一路走去,探寻基督教文学产生的原因和必然性。

笔者认为基督教文学的审美超越,应该首先是创作主体的审美超越,所以本文第三

章主要以比较分析的方法着重论述了主体的审美超越。对主体的审美超越分别从两个方面进行论证。一方面论证主体受到基督教文化影响后，改变了创作风格，超越了前期的创作范式，走进更为深邃的艺术空间。例如北村，皈依之前，他是先锋的代表，致力于语言形式和叙事技巧的探究，极力解构、颠覆传统叙事模式，而基本上不在文本中明显地涉及价值意义。但是皈依后，北村放弃了对语言迷津的迷恋，开始以探寻生命价值和存在意义，实现对人类灵魂的关注与救赎为己任。基督教文学的写作主体，在受到基督教文化的影响后，在对人类精神关怀的高度和对灵魂挖掘的深度上，都有一定程度上的升华，延伸为一种更深刻的终极人道主义关怀。完成从感性到理性，从现象到本质的升华，在对精神彼岸的观照和追寻中，实现审美的超越性表达。另一方面，在这种崇高的审美理想的观照下，作家在关注人的存在价值和拷问生命意义时，在对人的灵魂开掘方面显示出了不同于一般作家的独特性，即神性与诗性的融合，因而是超越性的另一个体现。其超越性又具体表现在对人类的终极人道主义关怀和作家葆有的深邃的宗教精神上。

主体的审美超越必然带来文本的审美超越，因此，接下来笔者着重论证了基督教文学文本的审美超越性。以童庆炳的文学基本原理为理论，从语言、形象、主题、结构四个方面来论述文本实现的审美超越性。在语言表达上，受基督教文化影响后，作家文本创作增添了很多基督教词汇和意象，是对自我前期文学语言表达的一个超越。另外这些词汇和意象的运用，不仅仅是一种表达形式，他们更多的是包孕着价值和意义的内核在里面，为主题的表达服务，因而又超越了语言形式而走向意义的领域。在形象上，基督教文学塑造了很多基督教式的人物形象，这些形象一方面丰富了文学人物形象园地，开拓了文学人物形象塑造的更为广阔的空间；另一方面它也超越了作家前期塑造人物形象的范式，使人物秉承着更为悠远的意义向前走去。在主题方面，基督教文学主要是在对死亡、虚无的表达上，超越了一般作家对死亡、虚无的刻意遮蔽性或暴力暴露性书写模式，用审美的情怀和精神信仰的观照，把它们揽入了自由中。在结构方面，主要论述了基督教文学从《圣经》中借鉴而来的U型叙述结构，指出其附加的精神、价值、意义的范畴超越了一般作品的U型叙事结构形式。

1.5 研究目的

虽然对基督教文学的研究已林林总总，各种研究无疑都达到了一定的广度和深度，但是就一种整体的把握和追问，对基督教文化介入新时期文学创作后，使写作主体和文学文本产生的审美超越性研究而言，似乎还不是很多，所以笔者在这里就此问题做一个

粗浅的探究。

本文主要从文学与宗教的渊源与关联论述入手，指出二者的结合乃是文学发展的必然规律。论述在这种文学规律的引导下，产生的基督教文学创作所具有的审美超越性。彰显基督教文化介入中国新时期文学创作为时代发展所注入的鲜活的生命意识，以期唤醒在消费主义的漩涡中“激流勇进”的文学主体的良知意识。希冀作家在提升写作主体的审美理想的同时，从本质上达到对文学、对人类生存、人类自我的哲学思考，也即实现对文化影响下的文学哲学性升华的探究，期待文学的精神时代、灵魂时代的到来。

第二章 基督教文化与中国文学的渊源

雅斯贝尔斯认为：“真理的探究最初是由艺术和宗教的原始直观而实现的，这种直观构成了一种独特的‘真理语言’，在历史上先于系统的哲学思维活动，它最早标示出哲学思维的领域^[1]”。这也就在某种程度上阐明了艺术和宗教在人类文化发展史上的话语权利和价值意义。那么，当一种特定的宗教文化渗入到艺术的血脉之中并进行审美性的文本创造时，真理的求索便不言自明。含蓄蕴藉的哲学意味和沁人心脾的审美关怀氤氲在一起，遂绽放出文艺园地中亮丽芬芳的奇葩。

首先要探究的是，宗教文化是何以进入到文学之中的呢？尤其是作为西方文化象征的基督教文化何以会走进中国的新时期文学？这种精神资源又从何种层面上丰富了当下文学创作的审美内涵？这样的中西合璧不仅没有发生冲突和混乱，反而和谐地统一在了一起，创作出了含蓄隽永、意味深长的艺术品，这不能不说是一个伟大的创造。诚然从现象的表象着手研究是合乎逻辑和情理的，然而从另一方面来讲，虽然“艺术存在于互相联系的种种含义之中，但是从外部去论述这些意义是徒劳的，因为它们是由具有自身逻辑和严格标准形式特征来传播的^[2]”，也即文艺有它自己的内部承传基因和发展变化模式。因此对艺术的挖掘与探究，对它与外来文化的融合与吸纳等方面的探寻，从其内部根源着手，是十分必要也是尤为重要的。针对基督教文化与新时期部分文学的融合和互补现象，笔者主要从以下两个方面来进行内外兼顾的综合式探究：一方面是从基督教文化进入中国视阈为契机，来探究基督教文化与中国传统文化的关系，在这一部分里，主要从时间的纵向上做一个梳理式研究；另一方面是以文化接受者心理为视角，来研究基督教文化与中国新时期文学的建构，这里主要是从中西方异质文化的比较中和基督教与文学的关系探讨中搭建二者和合的平台。

2.1 以宗教进入的角度为契机：基督教文化与中国传统文化的融合

史籍记载，公元635年（唐太宗贞观九年），叙利亚传教士阿罗本进入中国“翻经书殿，问道禁闱”，自此基督教文化就拉开了在中国发展的帷幕。虽然基督教文化在西方世界中是一个颇受欢迎的主流文化，甚至可以说是它建构了整个西方世界体系，但是它在中国的道路，走得并不顺畅，这也是异质文化碰撞时所必然产生的冲突的一面。作为一种外来的异质文化，它首先遭到了中国土生土长的传统文化的质疑和否定，进入到一种尴尬的境遇中。

[1] 转引自周宪学. 超越文学[M]. 上海：生活、读书、新知上海三联书店，1997：322

[2] [美]莫里斯·迪克斯坦. 伊甸园之门[M]. 方晓光译. 上海：上海外语教育出版社，1985：IV

一方面,从文化的性质上来说,儒家文化与基督教文化有着根本的不同。首先,基督教文化是一种自主性的爱感文化,它倡导众生平等的博爱情怀。以博爱、平等、自由为核心,它将个人置于爱上帝、爱他人、众生平等、人享自由的伦理规范之中,强调个人的奉献与牺牲,注重挖掘心灵的深度,呈现一种生命的厚重感,追求最终的超越和升华。而儒家文化是以“忠孝”为核心的德感文化。它过多地将自己与时代、政治、家族纠缠在一起,形成一种有着强有力的支撑系统的“集团文化”、“家族文化”或者叫“国家文化”。儒家文化将个人束缚在严密的伦理体系之中,在为国尽忠、为家尽孝的层层说教中,强调个人的伦理责任和义务,忽略主体的内在精神需求,淹没了人之为人那来自心灵深处的呼吁。其次,注重忏悔、祈祷等仪式的基督教文化使个体都能在平等博爱的空气中享受着主体情感自由、生命清新的更大空间。儒家文化倡导“穷则独善其身,达则兼善天下”^[1],这无疑会把个人的心灵束缚于君臣父子的伦理规范之中,主体的生命自由度相对较小。再者,儒家的“家族文化”是以“家”为本位,不管是作为大“家”的国家,还是作为小“家”的家族,都是主体活动的中心和服务的对象,并把自我的生命、生活完全与之系于一体,个体应感恩国家的培养和家族的养育。而基督教文化却把这一切归之于上帝的旨意,是上帝的公义、正直和仁爱给予了主体生存的权利和生活的空间。

从以上对于二者粗浅的比较分析中,我们可以看出,文化本身的绝缘和抵触,必然带来基督教文化进入中国视阈的艰难性。

其次,从文化的承载者——主体的人那里,我们也看到了基督教文化在中国的坎坷命运。

中国是一个宗教与政治、教权与政权难以结合的国家。任何宗教观念都被认为是“颠覆”计划的一部分,所以当西方的基督教一开始走进中国的时候,闭关自守惯了的中国人就给它冠以“文化殖民”和“宗教侵略”的罪名,对之打击诽谤,抑或躲之不及。之所以这样,要么是出自排外惧外的自大心理,认为传教士必定怀抱侵略中华的动机;要么是道听途说,认为基督教是妖术邪术;要么是一种出自维护封建统治的目的,担心基督教的学说会解构掉中国传统的“忠孝”、“家族”观念,使民族意识和家族情感遭到致命的瓦解和崩塌。这其中由于中西礼俗的差异,必然会存在对基督教的误解。譬如基督教倡导男女平等,众生自由,允许男人和女人同堂听教,却被向来讲究“男女授受不亲”、格外注重男女之大防的中国儒士斥之为有违伦常。在对宇宙的理解上,基督教

^[1] 孟子[M]. 郑训佐译注. 山东: 山东友谊出版社, 1993: 472

信奉只有一个真神——上帝，而中国却有“天、地、风、雨、雷、灶”等等众多偶像。于是就认为这是基督教的殖民意识在作祟，企图瓦解中国的民族崇拜，消磨国民的生存意志，使之沉溺在一个虚无的超验的“上帝”想象中。甚至基督教正常的“洗礼”、“祷告”也被传统的中国人视为邪术。文化的种种异质形态给二者带来了隔阂和背离。

诚然，在异质文化相遇时会存在冲突的一面，但是文化内在的共同性质又会使二者牵起手来，这也是文化发展的必然规律。随着基督教文化传播者的主动让步，中国部分士大夫文人的认可、阐释，以及时代发展的必然要求和新时期人们的精神需要和灵魂呼吁等等诸方面的合力作用，基督教文化与中国传统文化逐步走向了圆融和会通，开创了一种崭新的局面。

2. 1. 1 明晚期以后传教士的努力

面对中国传统文化的排斥，中国国民的质疑和否定，基督教文化的传播者采取了灵活的传教方针和迎合中国习俗的策略，主张将基督教与中国哲学加以“调和”。他们在肯定中国传统文化、本土哲学的同时，还学会了用中国自身的文化和学说去阐释基督教文化和教义，即用“援儒”、“合儒”的策略，使基督教文化更具有中国本土般的亲切感。在这方面，要首推众所周知的传教士利玛窦（Matteo Ricci，1583年来华，1610年卒），他在《二十五言》中以儒家“仁义礼智信”阐述基督教教义。他说：夫仁之大端在于恭爱上帝。上帝者，生物原始宰物本主也。仁者信其实有，又信其至善而无少差谬，是以听一所命，而无俟强勉焉。知顺命而行，斯之谓智……君子独以在我者度荣辱、卜吉凶，而轻其在外，于所欲适欲避，一视义之宜与否，虽颠沛之际，而事上帝之全礼，无须臾间焉^[1]”。在对待孔子哲学的问题上，传教士来华以后，肯定了孔子学说，认为孔子哲学具有“优越性”，且与基督教具有“一致性”，并认为“六经”中上帝及天就是基督教的“天主”等，以此来缓和中西文化的对抗和与冷战，达到宣传基督教文化的目的。有书记载，传教士李明（P. Aloysirs Le Comte，1687年来华，1728年卒）尊奉中国的孔子为世界上最古老的圣贤，把他的哲学和欧洲古代哲学相提并论，对他的学说持以积极的肯定和赞同。还有许多传教士与李明一样，为基督教文化进入中国做出了努力。有的还试图翻译《论语》《大学》《中庸》等著作，并对其进行研究，以此达到“为我所用”的目的。

传教士们“援儒”、“合儒”的策略逐渐为一些中国士大夫们所接受，一部分中国文人、士子还对基督教产生了研究兴趣和了解的欲望，甚至在士族阶层中一些身居要职

^[1] 转引自安希孟. 基督教与中国文化的冲突与融合[J]. 社会科学评论, 2004, (3): 60

的人还皈依了基督教，进而主动向国人宣扬基督教。受洗入教的徐光启、李之藻、孙元化被人称为“福音化三支柱”，他们抱着“以耶补儒”的姿态接受基督教文化，对基督教在中国的传播起到了重要作用。

传教士们如此推崇中国古代先贤们的著作，其目的主要在于推行、宣扬基督教。但当他们这样做的时候，由于文化的互相影响性，自己也受到了中国哲学的熏染，逐渐了解了中国传统文化，虽然他们对中国传统文化会存在一定程度上的误读误解，但这种策略在总体上对推动中西文化的交流融通，是有积极意义的。这种积极意义在中国五四时期格外地凸显。

2. 1. 2 五四时期新文化运动的促进

1919年，五四运动的号角在中国大地上吹响了，一时间，“民主”、“自由”、“科学”、“反帝”、“反封建”的呼声与呐喊声席卷了每个角落，中国人民沸腾了。与传统文化要求的“三纲五常”、“三从四德”不一样，五四运动的实质在于追求民主与自由，科学与进步。于是传统的守旧的文化已不再使居于这个时代的人得到满足，人们开始把眼光投向西方，转向那个开放的先进的世界，基督教文化成为受关注的对象。五四运动的精英们在对基督教文化、基督教精神的传播方面起到了不小的作用。

早在1922年3月，陈独秀在《基督教与中国人》一文中说：“基督教在中国已经行了四五百年”，“既然许多人信仰他，便占了我们精神生活上一部分，而且影响到实际的生活……我以为基督教底问题，是中国社会上应该研究的重大问题，……不但要有觉悟，使他不再发生纷扰问题，而且要有甚深的觉悟，要把那耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起^[1]”。陈独秀极力推崇的不是基督教的教义教规，乃是基督教文化的精神内涵。他否定基督教宣传的创世神话、耶稣奇迹，着重于基督教文化体现出来的博爱情怀、自由意识和精神关怀，是形而上层面的灵魂信仰。他说：“我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教仪，也不用借助什么宗派，我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感与我合而为一^[2]”。不仅仅是陈独秀一个人在努力，文化界中还有一部分人士也在为此而努力。1921年，周作人在《我对于基督教的感想》中认为基督教的一神思想比起中国传统的偶像拜物要明智得多，强烈不满封建思想对民众的麻痹和愚弄，藉基督教文化的生命自由意识和精神信仰来揭露批判传统伦理道德对于人性的压抑

[1] 陈独秀. 基督教与中国人[J]. 生命月刊, 1922, 2(7)

[2] 陈独秀. 基督教与中国人[J]. 生命月刊, 1922, 2(7)

和摧残。

受五四新文化运动先驱们的影响，基督教文化不仅在理论上得到了人们一定程度上的认可与赞同，而且许多作家还将这种文化写入文本，使其在文学作品中得到张扬与呈现。譬如我们熟知的作家，鲁迅、老舍、冰心、巴金、许地山、郁达夫等都在自己的作品中或多或少地表达了基督教文化精神：博爱的情怀、忏悔的灵魂、伟大的牺牲精神和自由的生命升华。文学作品的创作与接受者的阅读带来了基督教文化传播更加广泛的普遍性。

努力仍在继续，文化不断传播。五四新文化运动的先驱们努力反省中国的传统文化，竭力引进西方近现代文化，发扬基督教文化的精神内核。在对外来文化的吸取与剥离中，倡导民主科学，追求生命自由，强调个性解放，反对封建奴性意识对人的个性的束缚与摧残。

在五四新文化运动对“民主”、“自由”、“科学”的呐喊与追求中，基督教文化凸显了它的价值和意义，推崇西方文化、引进西方思想，使基督教文化在一定程度上受到了重视。基督教文学文本的创作与发行，对基督教文化在中国的传播也起到了至关重要的作用。从五四新文化运动先驱们的努力中，我们可以看出中国近代知识分子逐渐打破自我天下中心的自大心态，开始在深沉的民族忧患意识中向西方寻求真理的轨迹，表现出了强烈的使命感和责任心。这样的民族责任心和时代使命感，在新时期的中国文学中有着更为清晰的表达和诉说。

2. 1. 3 新时期中国人的精神呼求

十年文革劫难后，解放了人精神上、心灵上的枷锁，人们的话语场相对地宽松和自由了。但是过度的开放无疑是放任，过分的自由难免变成放纵，很容易导致人精神的空虚和心灵的茫然。失去了文革时政治偶像化的狂热崇拜，意识形态权威的失落，统一价值规范的解体，对于一代中国知识分子来说，也无疑是一次严重的精神危机，致使人们的灵魂在找不到寄托时反倒虚无飘渺起来。另外，随着改革开放的逐步深入，中国与世界的交流也越来越敞开，在引进西方先进科技和文明思想的同时，一些负面的消极的东西也一并涌入了中国，西方后现代主义的玩世不恭和荒诞感，太过人本主义的个体意识，也即自私化的个人主义倾向，都给中国的国人和文坛带来了一定的影响。再加上市场化经济消费浪潮的迎面扑来，使人的欲望渐渐膨胀，在文坛上，出现了一批美女写作，身体写作的庸俗、媚俗作品和以王朔为代表的“痞子”文学，文学关注人的存在，追问生命意义的本质性书写遭到了遮蔽。

如果一味地缺乏“神性”，远离“信仰”，回避“精神”，那么一种无“神”可依，无“灵”可托的虚无，会很容易导致人灵魂的流浪和漂泊。如何扭转这个局面，改变这种现状呢？许多作家陷入了苦思冥想中。他们以一种强烈的社会责任感和深沉的忧患意识，开始了对新时期文学的探索。上文我们已经提到，在中国现代文学中已经有一部分作家进行了基督教文学写作，或多或少地表现了基督教文化精神，诸如鲁迅、老舍、冰心、巴金、许地山、郁达夫等。他们把基督的人格和博爱的情怀，融汇在文本的书写中，在对抗传统文化束缚人思想的同时，从精神、灵魂的深处表达了对人的关怀，并取得了一定的成效。那么新时期文学是否也可以继续这种传统，把基督教文化精神书写在文本中，给人以灵魂的救赎呢？新时期一部分作家们在对他们的生命经历和写作实践的思索中，重又发现了基督教文化的惊人力量，发现了里面闪耀着的追溯不尽的审美意蕴和对终极价值追问的人文关怀、人道主义精神。他们就“直接去敲耶稣的门，要求他崇高伟大的人格和热烈深厚的情感与我合二为一^[1]”。海子、苇岸、海啸等诗人，激情地呼吁“诗歌神性书写”的到来；北村也从先锋的探索中转入了基督教文学的属“灵”书写中；史铁生，在对自我残疾的思考中，用领悟出来的基督教文化精神救赎了自我，超越了残缺，并用这种亮光照耀了在黑暗中呻吟的人；还有张晓风，一个始终以基督徒身份书写的女作家，在作品中，以一颗对基督感恩的心，把无限的柔情和关爱投注在文本中，使躁动的灵魂在感动中归于宁静。我们都知道，欲望的洪流越是波涛汹涌，心灵的贫瘠就愈加刻骨铭心，那么精神信仰和灵魂救赎的需要就显得愈加强烈和必要，因而，在当下欲望喧嚣的特定情境中，救赎、宽恕、忏悔、感恩、博爱的精神需求便会刻不容缓地指引着人们去寻找信仰的寄托和安栖精神的家园。正所谓“宗教是整个人类精神的底层”，“精神信仰的需要，就是宗教存在的心理基础^[2]”，特定境遇中的精神呼求，带来了新时期文学创作承继基督教文化精神传统的契机。同时我们也应该看到，中国新时期文学“之所以呈现出上下求索和多方借鉴的特色，之所以具有躁动不安的思考性和尝试性，是因为它存在着一个原动力和一条生命线，那就是作为创作主体的众多作家，呼吸领受了民族自我意识觉醒的浓厚空气，日益清醒地反思我们民族的生存状态和精神状态，不倦地焦灼地探求着处身今日世界如何强化民族灵魂的道路^[3]”，这是时代、社会的使然，是主体精神的强烈呼吁和灵魂的激情表达。

[1] 陈独秀. 基督教与中国人[J]. 新青年, 1920, 7(3)

[2] 季红真. 中国现当代文学中的宗教意识[J]. 文学评论, 1996, (5): 44

[3] 雷达. 民族灵魂的发现与重铸[A]. 孔范今, 施战军主编. 中国新时期文学思潮研究资料》(中)[C]. 济南: 山东文艺出版社, 2006: 171

在这种特定的历史话语情境中，基督教文化就又重新走进了中国新时期文学中，成为新时期文学创作的鲜活资源。

2. 1. 4 其他机缘

基督教文化影响着新时期以来作家们的文学创作。这种影响有来自于外国文学作家作品的译介，还有现代文学中基督教文化传统的承传与积淀，使新时期以来的作家不可避免地吸纳了他们的文学传统，在创作中也体现出基督教的色彩。再者，是因为基督教在中国的传播现状。新时期以来基督教在中国的传播日益活跃，信徒增多，一些作家甚至还皈依了基督教，譬如，北村、余杰、张晓风等。另一方面，神学思想的建设也得到了加强，大量神学书籍得到了译介、编著与出版。以刘小枫为代表的文化基督徒开始了对基督中国化和中国化基督的研究与思考，并出版了一系列专著，在刘小枫的《走向十字架的真》、《圣灵降临的叙事》、《拯救与逍遥》等一系列理论著作中，展开了传统文化与神学的对话，对汉语神学进行了探讨，基督教学术研究开始影响更为广泛的文化领域。出版业的相对自由和学界人士的力推宣传，为基督教文化在中国的复苏成长铺平了宽阔的道路。

2. 2 从接受角度看基督教文化：两个永恒的主题和一个不变的关系

以上论述我们主要是从宗教进入的角度，以时间的纵向发展来看基督教文化进入中国的事实。然而我们都知道，一种文化在异国土壤的生根发芽，绝非仅仅是一厢情愿的单相思，或者是心甘情愿的被接受。两种异质文化的融合，也不是仅仅靠外部人为努力就可以完全做得到的。文化的会通与圆融，主要还在于其起决定作用的内因——异质文化的同构与共鸣。基督教文化与中国传统文化能诗意地融合、建构在一起，并以文学文本的形式震撼着无数的灵魂，着实是由于二者之间那不谋而合的内在素质——苦难和爱。林治平也说：“诚然基督教文化在枝节上与中国文化习俗确有歧异之处，但其根本精神是一致的^[1]”。接下来我们就从文化的承载主体——接受者那里，以文化哲学为视角，以基督教文化精神对于人生价值意义的关怀为突破口，谈这两个异质文化所共同的主题：苦难和爱，兼谈基督教文化与文学的关系。

2. 2. 1 两个永恒的主题：苦难和爱

2. 2. 1. 1 苦难

苦难是一个亘古的话题，也是一个说不尽道不完的哲学命题。苦难，作为幸福的对

^[1] 林治平. 基督教在中国之传播及其贡献[A]. 刘小枫主编. “道”与“言”——华夏文化与基督文化的相遇[C]. 上海: 上海三联书店, 1996: 117

立面，它一直在真实的存在中静观默守着这个世界。人们有追求幸福的权利与体验，但也总在无形中演绎着由苦难充当主角的历史。苦难的记忆在原始思维的积淀与变化模式中造就了集体无意识的原型内容，影响着一代又一代人的情感诉求和行为心理，使它与爱情一样，不停地被时代所演绎，被历史所解说。所谓集体无意识乃是由瑞士心理学家荣格所创立的心理分析学理论。海克尔认为荣格的集体无意识理论“是解决人类心灵起源和本质之谜的重要方向^[1]”。集体无意识是人类原始、最初的模式，它反映了人类在以往历史进化过程中的集体经验。那些非个人的心理内容、神话特征，或者换言之，“原型”，正是来自这些深层无意识，即集体无意识。在荣格的理论中，集体无意识决定了人类知觉和行为的可选择性，在他看来，从人出生的那天起，集体无意识的内容就已给他的行为提供了一套预先形成的模式，影响着他以后的选择。我们之所以能够很容易地以某种方式感知到某些东西并对它做出反映，正是因为这些东西早已先天地存在于我们的集体无意识之中。用荣格的理论来分析，我们可以得知：它随着岁月的流转，在空间的挪移与变换中，积淀并沿承在一代又一代人的意识之中，因此，所有与之类似的事物在一定境遇的刺激下都有模仿这一模式的必然性和可能性。正因为苦难的亘古永恒和无处不在，苦难就成了人类集体无意识中最为重要的内容之一。集体无意识中的苦难情结是伴随着人类的出现而产生的，在无涯的时间里，在苍茫的岁月中日渐沉淀下来的全人类的情感，这是整个宇宙的生成物，因此有着超越国界、超越文化层面上的普遍性。

也正是由于人类彼此共通的苦难感受和心理情感，当基督教文化走进中国时，它必然会对人们的心灵产生某种程度上的震撼和颤动，使沉闷已久的灵魂发出了声响，使遮蔽的精神信仰显露出了头。苦难使两种异质文化走到了一起。

在基督教文化中，有一股浓烈的苦难意味。从人类始祖被上帝驱赶出伊甸园，开始辛苦劳作的时候，苦难就开始在人类的生活、意识、情感中牢牢地扎了根。由于祖先失去了天堂，所以后世子孙都在咀嚼苦难。就连降为人子的耶稣基督，在地上三十三年半的为人生活，也是一种深沉的磨砺和苦涩的艰难。再到后来的信徒、先知等等追随耶稣脚踪的那一帮人，也都是历尽了苦难，才得以升入天堂。因为基督教是以铺显上帝创世、救世为核心内容的神话，所以苦难自然成为了基督教文化极为重要的组成部分。在基督教文化对苦难的大肆描写之时，它也极力解构了这种苦难，并铺开了一条圆满的信仰救赎之路：只要皈依耶稣基督的道，现世的、短暂的、世俗的苦难都会在信仰的信实里，在来世的新天新地里得到加倍的补偿。苦难是意义的铺垫，救赎才是最终的指向。而这

^[1] [德]海克尔. 宇宙之谜[M]. 陕西: 陕西人民出版社, 2005: 148—149

已足以唤醒人类集体无意识中沉淀的苦难情结和情感意识，与之发生不同程度的共鸣，其主要表现在以下几个方面。

中国传统文化自古就对“天”、“地”有一种顶礼膜拜的敬畏感。因为大自然的神秘莫测和人类的渺小有限，人们在历经苦难之后也塑造了众多实用主义性质的神灵，希冀得到安慰。与西方基督教文化中救世主耶稣的形象一样，众位神灵也担当起了普渡众生、解脱苦难的责任。所以在人类共通的集体无意识苦难情结中，中西文化的冲突和抵触，都会在苦难的营造中沟通彼此，成为被人接受、理解的纽带。文化的苦难意味引起人类共通的悲悯情感，甚至是转向上帝的救赎也未尝不可。

我们说人在追求物质生活遇到挫折时是经受一种苦难，那么人的精神心灵茫然空虚时又何尝不是在承受一种苦难呢！较之物质的匮乏，精神的贫穷更是一种刻骨铭心的磨难。物质的欠缺可以通过再生产得到补偿，那么当精神流浪了，怎样才能找到安栖灵魂的家园呢？面对这一境遇，中国式实用主义性质的“上帝”们便陷入了尴尬的局面。“风神”、“雨神”、“电母”、“雷公”、“灶王”、“土地爷”等可以保五谷丰登，可以令风调雨顺，但对人精神自由、性灵舒畅的治疗似乎并不怎么见效。究其原因，还在于外在的物质丰富并不等同人内在心灵的满足，心灵的空虚最终还需要精神的疗救。而基督教文化恰好弥补了这一缺憾。基督教文化认为苦难的根源来自于亚当、夏娃贪婪的欲望。由于欲望的缘故，苦难降临在他们身上，这实质上是一种精神性的苦难；再有，这种精神性的苦难还会繁衍出无数的现实磨难和心灵疾病。上帝的出现、耶稣的来世，就是为了消除人的这种精神疾病，完成救赎。这一精神性的拯救是对苦难最高意义上的救赎，因为它符合了无数心灵贫瘠的需求。正如上文我们已经论述过的那样，五四新文化运动冲破了封建旧文化、旧思想的束缚，在引进西方文化中吸纳了基督教信仰救赎的内核，来填补破旧立新的空白，完成生命的蜕变和升华。这一需求到了改革开放后的新时期显得尤为紧迫和急促。改革、开放就意味敞开和现代，而过度的现代化和开放化，则带来了精神、灵魂被放逐的深深的失落感和孤独感。在个人主义、消费主义、物欲横流的漩涡中沦落为精神的无根状态，精神的拯救便成必然。于是基督教文化的再度复苏也不再是悬而未决的疑惑，其实是一种由于共通的苦难文化造就的集体无意识原型情结的复苏。

虽然基督教文化与中国传统文化都有一种苦难意识在里面，但是，二者毕竟是异质文化，即使有共通的苦难，也存在不同层面上的阐释。

在基督教文化中，苦难是一种原罪，是一种由于欲望的过度膨胀而带来的生命存在性上的自我毁灭。在基督教创世神话中，由于人类的始祖亚当和夏娃偷吃了伊甸园中的

禁果，犯下了原罪，以至于人类一出生，便带有罪性，这种洗劫不尽的原罪性使人在苦难面前没有逃避，而是直面苦难并学会了忏悔和内省，请求神灵的救赎和赦免，超越苦难本身而获得生命的完满性。中国传统文化中所讲的苦难，主要是一种现世的现实苦难，它不同于基督教罪性的苦难。因此与之相行的中国传统文化主要是起到外在引导的作用，对内心的灵魂世界往往爱莫能助。儒家讲究以“礼”服人，以“仁”做人，忽略人之为人的内在需求，所以儒家文化可以医治人外在行为的痼疾，却医不好人内心世界的苍凉。而中国化的佛教、道教文化更多的是叫人学会隐匿自我，消遁主体。稍微缺乏直击苦难的勇气和信心，似乎只是叫人解脱而非超越。归隐的背后难免仍有苍凉的蛮荒感。即使是倡导性灵说的学派，也往往由于缺乏信仰的根基，而陷入肉体 and 欲望的洪流中，淹没了精神。

正因为异质文化中有彼此同构的部分，所以文化才可以交流和融汇。苦难的文化意味是其一，而爱更是不能忽略的另一个言说。

2. 2. 1. 2 爱

有人说基督教文化是一种罪感文化，也有人说基督教文化是一种爱感文化，在笔者看来，罪感文化其实质上也正是爱感文化。因为基督教文化宣扬人与生俱来的罪性，而罪的展现是为了带进救赎的价值与意义，所以文化的终结点不在于罪，在于圆满的拯救，在于靠基督的大爱完成人类生命的升华。正如刘小枫所说的：“罪感意向并不是基督教精神意向结构中的显现状态，而是引发另一种心理意向（按：爱感）的根据和基础”，“罪感是被祈求超逾（得救）的意向状态^[1]”。所以，我们说基督教文化归根结底是一种爱感文化。无独有偶的是，中国的传统文化也在讲“仁爱”、“忠恕”。儒家讲究：“幼吾幼，以及人之幼；老吾老，以及人之老^[2]”，乃是教导人们要彼此相爱，营造和谐的生存氛围。传统文化还特别教育人们要注重自我素质的培养，专心致力于“根本”之事，遵守社会道德伦理思想、总的规律和规范，铸造个体高尚的品格和良好的修养，即所谓的“君子务本，本立而道生^[3]”。在处理君臣、家国关系上，强调个人要尽忠尽力事奉君主，报效国家，即“君使臣以礼，臣事君以忠^[4]”。在对待家族、父母的关系上，强调为人儿女一定要尽孝尽心，严格恪守祖训祖德，在道义德行上尽力完善自我，倡导“父母在，不远游^[5]”，并时刻警醒自己：“今之孝者，是谓能养。至於犬马，皆能有养；不敬，何以

[1] 刘小枫. 拯救与逍遥[M]. 上海: 上海三联书店, 2001: 145

[2] 孟子[M]. 郑训佐译注. 山东: 山东友谊出版社, 1993: 28

[3] 论语[M]. 麦晓颖, 许秀瑛译注. 广州: 广州出版社, 2006: 2

[4] 论语[M]. 麦晓颖, 许秀瑛译注. 广州: 广州出版社, 2006: 29

[5] 论语[M]. 麦晓颖, 许秀瑛译注. 广州: 广州出版社, 2006: 40

别乎？^[1]”在处理友情关系上，强调对待朋友要真挚真诚，以信服人，以诚立人，即“与朋友交，言而有信^[2]”……诸如此类的言论都表明了中国传统儒家文化是一种叫人学会如何去爱人、做人的处世哲学。既然是处世哲学，也就表明了它的实用性和功利性，是一种教导人们为人事处的外在的生存文化。当然这种文化中是包裹着浓浓爱意的处事文化，组成文化的各个因素之间是爱在起着沟通和联结的作用。

对于中西文化的比较，旨在于强调其共通的成分，以使文化间的交流和对话成为现实。爱，作为一种情感因子，在不同的文化中呈现，成为全人类共有的心理情感，也从一定程度上表明了：爱在集体无意识中的建构和沉淀，彰显了它的普遍性。这种集体无意识积淀下来的内容模式能够在一切人的心中找到，它以一种不明确的记忆形式积淀在人的大脑组织结构之中，在一定条件下能够被唤醒、激活，使行为打上原始记忆的印记。所以当西方基督教文化这种爱感文化走进中国这个东方视阈中时，它对于爱的张扬和诠释，唤起了在传统儒家文化熏陶中的部分中国人情感意识中爱的因子，产生了一定程度上的共鸣和同构，爱的呼召联结起了东西方文化。

爱是人类共有的财产，是最贴近心灵的发声。基督教文化中宣扬的“上帝大爱”、“耶稣之爱”、“弟兄之爱”、“姊妹之爱”、“邻居之爱”等等，这些爱的言说，都以最微妙的、最温馨的、最轻柔的体验，俘虏了一批有着创伤的心灵，给了他们诸多慰藉。结合中国的现实来看，基督教文化的爱的表达确实使这种文化本身引起了人们的兴趣和想要关注的欲望，从而使基督教文化在中国的传播成为合情合理的事实。

但是，同样蕴含着爱的成分的中西文化，在对爱的生发和阐释上却是不尽相同的。基督教文化所讲的爱是由基督耶稣的大爱生发开去的一种博爱，是超越阶级，不分等级的爱；还是一种逃脱实用主义、功利主义樊笼的无私的爱；更是一种对人心灵深处的抚摸，是叩问灵魂的信仰、精神之爱。《圣经》里讲，基督爱人是纯洁无私的，即使再卑微渺小的罪人，他都一样去爱，而且不求回报。中国传统文化中所讲的爱有着自己本土化的特点，它更多的是将爱与国家、家族、阶级联系在一起，过分强调主体应尽的义务和职责。宣扬人们应尽力效忠统治者，尽忠家族集团。可以说，这种爱里掺杂了一定的政治味道和阶级成分，它不同于基督教文化所宣扬的无差别的爱。此外，基督教文化宣扬的爱，是一种心灵受感动后的主动的爱，自愿的爱，甘心乐意的奉献。而中国传统儒家文化教育下的人，往往是在礼仪训诫的要求下去爱的，抑或说这种爱有被动的成分，

[1] 论语[M]. 麦晓颖, 许秀瑛译注. 广州: 广州出版社, 2006: 13

[2] 论语[M]. 麦晓颖, 许秀瑛译注. 广州: 广州出版社, 2006: 4

似乎也有一定的道理。

只有比较分析,才能显出文化的差异性。但是差异性的解说不在于定论不同文化的孰轻孰重,其目的不是为了贬抑此而褒扬彼,旨在于找出文化共通的那部分,为二者的融汇和发展找到更有利的论证。而同中相异的因素,似乎更能将这种论证彰显彻底,为二者的生存发展提供更大的空间。

2.2.2 一个不变的关系:基督教文化与文学

以上,我们论证了基督教文化在中国的生存事实和存在缘由,也分析了它在中国的传播过程中对人们的心理结构、情感意识和审美体验产生的影响,而这些影响又无疑会在文学作品中呈现出来。因为“宗教作为人类重要的文化现象与精神现象,它和文学在历史源起、思维方式、精神作用等方面,都有着诸多的相似之处^[1]”。而且,“二者同为人类古老、深沉、高级的精神活动的典范表现,已具有勾连、交错、混融的先天可能性^[2]”。也就是说,宗教不仅仅是作为一种文化现象存在着,更重要的是它也承担着诸如文学“为文艺”、“为人生”的使命,并在精神层面上使人的灵魂、生命得以超拔和升华,建构人生意义的价值体系。同时由于它们各自的特性和关系,它们之间又互为影响,互为发展,宗教就成为文学创作的一个资源。对于宗教介入文学创作的必要性与价值,德国神学家K·J·库舍尔在他所编的《神学与文学》一书的《几点说明》中,给予了充分的肯定:“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、创造性的想象和勇于反省的绿洲。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,不管是被肯定的、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^[3]”。这也说明了宗教介入文学创作的价值之所在,它是积极的、昂扬的、向上的。作为宗教信仰人数最多的基督教来说,亦是如此,它也走进中国的文学世界,在基督教文化与中国文学的互为观照中,开拓出一片清新的人间伊甸园。二者的结合带来的是生命的升华性和生存的超越性,演奏出来的是一首来自灵魂深处的优美动听的旋律。

在中国,从五四新文化运动开始,基督教文化进入中国,就开始对中国作家的文学创作带来一定的影响,并在一定程度上成为中国作家的创作资源。“五四时期,新文学先驱者在对中国传统文化批判否定的决绝态度中,以窃得西方的火来煮自己的肉的精

[1] 杨剑龙. 基督教文化与二十世纪中国文学[J]. 江苏社会科学, 1999, (1): 125

[2] 李立. 宗教超越与艺术超越[J]. 云南社会科学, 2004, (3): 126

[3] [德]K·J·库舍尔. 神学与当代文艺思想[M]. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 1995: 55

神,使基督教文化也成为他们批判中国传统文化的思想武器。崇尚耶稣基督的伟大人格、推崇基督教文化中的人道精神,一时成为许多中国现代作家的虔心追求^[1]”。伴随着中国现代知识分子、现代作家的极大热情,基督教文化开始进入中国现代文学,担当起了反思中国传统文化、探寻理想人格的使命,成为作家为生命觅求存在方向的指南针。再加上传教士在中国创力教会学校、教会医院、育婴堂、救济所等,扩大了教会的影响与势力,所创办的教会学校还为中国培养出了一批优秀的作家人士,而这些作家又都在教会文化的影响下在文本中自觉不自觉地表现了基督教文化。“在中国现代作家中,有许多作家与基督教文化有着十分密切的联系,许地山、冰心、庐隐、老舍、苏雪林等曾先后受洗入教成为基督徒,冰心、张资平、郁达夫、庐隐、萧乾等都曾是教会学校的学生,鲁迅、周作人、郭沫若、巴金、曹禺等曾十分喜爱阅读《圣经》,这些都使中国现代作家或多或少地受到了基督教文化的影响^[2]”。于是,作家很容易也很自然会把这种影响带进创作实践中,基督教文化与中国现代文学的结合便不言自明。

到了新时期,走出了文革浩劫的阴霾,改革开放带给人一种前所未有的自由和民主。但是没有多久,灯红酒绿的背后到处弥漫着一种虚空的腐朽气味,人们开始在欲望的横流中、在功利的浪潮中迷茫起来了。人性、生命、价值、意义等一些终极问题、形而上的思索在一些作家、诗人、文化学者那里开始萌动起来,诸如北村、余杰、张晓风、史铁生、海子、海啸、苇岸、刘小枫等,在反思与追问中开始极力寻找文学的出路,他们发现:“文学可能的出路应该是拯救文学,即坚持灵魂在文字中探险^[3]”。于是,他们逐渐地把眼光移向基督教文化,把基督伟大的人格和基督教文化审美的精神内涵,融入中国新时期文学创作中,拷问、追思人的存在价值和生命意义,以求完成对生命的升华和生存的超越,建筑人诗意的栖息地。

[1] 杨剑龙. 基督教文化与二十世纪中国文学[J]. 江苏社会科学, 1999, (1): 126

[2] 杨剑龙. 基督教文化与二十世纪中国文学[J]. 江苏社会科学, 1999, (1): 126

[3] 王光明, 谢有顺等. 世纪末: 文学的思考[J]. 福建文学, 1994, (8): 69

第三章 写作主体的审美超越

基督教文化中颇为丰富的审美因素：诸如面对苦难的忏悔、信仰之爱的救赎、生命意义的升华等等，都会使作家与之发生关联和共鸣，并将此引入到中国新时期文学创作实践中。作家在审美意蕴的建构中追问着生命的终极意义和人生的存在价值，从形而上的维度重新审视宇宙、人生，在有限与隔离中达到永恒与勾联，从而带来文本的审美超越性。而文本的审美超越必然首先是创作主体的审美超越。

在谈及写作主体的审美超越时，我们不能忽略这样一个问题：即什么是审美超越？审美超越的特征又是什么？接下来，我们就针对这个问题展开论述。

3.1 审美超越的内涵

何为审美超越呢？李国春说：“审美超越是人的终极目标的追求，是永恒的生命体验。它是人类精神所特有的对人类社会以及个体自身存在的终极价值的理性追问和思考^[1]”。简单来说，所谓审美超越就是在情感的审美关怀中、在对生命价值的终极探寻中，主体实现了从有限到无限的升华。换言之，审美超越即是在有限中追求无限，在世俗中超拔自我，在非理想中实现理想，从而在精神上，在灵魂的深度上把握生命的绝对意义。审美超越的特征即是：精神的自由性、生命的升华性和对意义的终极追问性。

审美的本质即在于超越，超越性是审美作为自由和无限的生存方式区别于现实生存方式的独特品格，而这种超越性又在审美内涵的诸方面有其质的规定特征。首先对审美超越的言说，应该建立在审美活动的基础上。只有在审美活动中主体才可能走向审美性的超越。在其他形式的活动中，主体也可以达到超越，譬如，在科学领域，通过科学家的人为努力，我们可以超越自然条件的限制而创造更大的发展空间、更高的生活质量，但这充其量是一种由科技的进步带来的更便利的实用。但是在审美活动中的超越却是与之完全不同的审美性的超越。审美活动是一种生命活动，里面涌动着强烈的生命意识和情感体验。它是整个生命投入其中又反过来享受生命的诗意的活动，同时还是对生命的自我欣赏、自我思索、自我观照、和自我超越的活动。在这种审美活动中，审美用批判的眼光审视着现世的同时，还着力于现实人生的改造，追求理想社会。这种追求不再是简单的哗众取宠，或者说是人云亦云的附和，而是采取一种与浮华和沉沦的现实决绝的态度，在不完美的世界中着力寻觅意义的信心和勇气，是一种在无意义的世界中追问生命价值的高贵的精神。审美超越的独特性质在于实现人精神、灵魂层面上的和谐和愉悦。

^[1] 李国春. 文学审美超越论[M]. 湖南: 湖南大学出版社, 2006: 24

其次，审美超越是对生存意义的领悟，是精神性的终极关怀。这种领悟建构在人生境界的个体内在性和对人生意义理解的基础上。即在精神领域，对个体自我的各种可能性内涵的升华和超越，从而达到生存性自我的澄明之境。

第三，主体的审美超越首先发生于个人独特的内在体验，它本质上属于个体，但个体又始终是在一定的社会中进行着审美活动，并最终实现对整个人类的审美关怀。因此，我们可以说审美超越是立足于个体性和社会性的有机统一。个体性是社会历史的生成物，社会性则是在具体的社会交往中被逐渐赋予的。主体在对终极的发问中，升华了自我个体生命，遂又将这种审美超越的情感体验投注在文本中，使更多的人在对文本的接受中自我审视、自我观照，自我超越，使个体性与社会性发生关联。所以说，审美超越是个体性与社会性在生成论意义上的有机统一，它是一个动态发展的审美系统。朱立元说：“审美超越动态地包含了三个不同的超越层次：第一个层次是意识向自身的暂时缓解超越；第二个层次是个体意识向普遍意识超越；第三个层次是审美活动实现了人由非自由人格向着自由人格的全面超越^[1]”。即是说在生命的审美活动中，主体逐渐完成了升华生命的审美性超越，在审美中超越了人异化的存在状态，在超越中审美地升华了生命。审美超越正是在有限的存在中窥见了无限的意义和价值，在现实的不自由与沉沦中，实现了人的全面本质，从而建筑了灵魂诗意栖居的家园。

在弄明白了审美超越的界定之后，接下来我们要探讨的问题便是：新时期从事基督教文化写作的创作主体何以会实现审美超越性？其具体表现又在什么地方？

马克思主义认为，从社会生产活动的角度看，文学写作是一种精神生产，文学写作过程也是一种精神生产过程，也即文学艺术的生产“是生产的一些特殊方式^[2]”。那么把基督教文化和文学结合在一起的创造活动，就更是一种特殊的、精神性的，同时又是审美性的生命活动。它与单纯的科学、纯粹的宗教等精神生产方式又不相同。此类“文学写作活动是一种审美创造，通过人对社会生活的独特感觉、心理体验、情感把握、价值判断等精神活动过程，来表达写作主体对世界的审美感受和诗意认识，并创造性地将这种感受和认识传达给他人，以满足自己和他人的精神需要和审美需要^[3]”。即是说主体在基督教文化的影响下，实现了主体自我的升华与飞跃，使自身具有了终极关怀意识后，势必会将这种情感体验投注在文本中，通过文本传达出这一自由的、审美的精神和情怀，遂又感染了文本的接受者，使其生命意识、理想情怀也得到升华，最终实现对人类的终

[1] 朱立元. 论审美超越[J]. 文艺研究, 2007, (4): 11

[2] 马克思. 马克思恩格斯全集(第42卷)[M]. 北京: 人民文学出版社, 1979: 121

[3] 郑渺渺. 心理行为与审美创造: 文学写作心理描述[J]. 闽西职业大学学报, 2004, (3): 53

极关怀。新时期基督教文学主体的审美超越性，尤为明显地表现在他们的审美理想那里。

3.2 审美理想：审美超越的另一种表达

所谓审美理想是指人们向往和追求的一种美好境界，包括至善至美的生活、观念、价值、意义等内涵。审美理想是一种精神“高处”，也是一种升华生命的超越性。首先，它产生于人们的社会实践中，并在生产、生活实践中产生了审美体验和审美情感等一系列审美经验，审美理想就是在审美经验的基础上产生，并是这种经验的高度概括的结晶。正所谓：“审美理想(aesthetic idea)是建立在一定水平的审美需要与趣味等倾向性、审美判断、评价基础上的，并与审美信念相结合的一种高级审美价值观念形态^[1]”。其次，审美理想还具有反作用性，即审美理想一方面是人们在社会活动中，在不断认识现实，产生理想并实现理想的过程实现的。另一方面，随着审美理想的发展、成熟、不断提高，审美理想又反作用于主体行为，使其进入到一种纯洁高尚的澄明之境，并用这种审美情怀与他人发生关联，审视自我的同时，也在观照他人。概括起来说，即人的审美理想产生于在生产、生活的实践中积累起来的审美体验的基础上，随着审美理想的提升与成熟，审美理想又反作用于主体的生命活动，使主体又在这个过程中超越了生命的有限存在，在对人生的终极发问中建构了精神信仰的诗意殿堂。

在文学艺术创造领域讲审美理想，指的应该是文学艺术的一种应然境界，即是文学艺术本来应该具有的、本质性的存在状态，而非按着市场性的、世俗性的运算法则已经实际发生的实然状态。“这个应然境界绝不单是技艺性的，而主要是精神性的境界。因为真正的文学审美，向来是美好人性的互访，是精神对精神的动情对话^[2]”。即是说作家的审美理想不是用技艺锻炼出来的，而是用心灵感受出来的。这种审美理想是作家灵魂深处的灵动的、精神性的、生命性的歌唱和发声，是精神信仰的另一种表达。作家在实践生活和意义追寻中积累提炼出来的审美理想和审美意识，往往又借助于文本载体向世界开口说话，以实现同他者的精神性交流。正如歌德所说的：“艺术要通过一种完整体向世界说话。但这种完整体不是它在自然中所能找到的，而是它自己的心智的果实，或者说，是一种丰产的神圣的精神灌注生气的结果^[3]”。在作家那里，艺术作品对现实的反映是一种以审美理想为媒介的认识，文本中蕴含着丰富的经验性、精神性的形象特征，不是由逻辑概念所能涵盖或替代的，因此，它更高、更集中、更典型地传达出了这种崇

[1] 黄希庭，郑涌. 当代中国青年及价值观研究[M]. 北京：人民教育出版社，2005：245

[2] 李万武，刘文斌. 现实主义·道德情怀·审美理想—熊元义文学评论学习札记[J]. 内蒙古师范大学学报，2006，35(5)：183

[3] [德]艾克曼辑录. 歌德谈话录[Z]. 朱光潜译. 北京：人民文学出版社，1978：137

高的审美理想。受基督教文化影响的中国新时期作家亦是如此，他们在精神信仰的言说中，总能传达出一种强烈的神秘体验，而“这种强烈的神秘体验是一些极大增强的，有着自我的表失或自我的超验的体验，因而产生巨大的审美情感和审美理想^[1]”。这促使着他们在文本的言说中，抒发着由生命的升华和人生的超越所带来的精神的自由愉悦性，表达着走向无限、到达永恒的美妙情感，并建构着精神信仰的审美理想，在对人类的终极关怀中实现审美超越。与此同时，这种审美意识又在文字的表达和文本的物化中日渐清晰，臻于完善，特别是在信仰和精神的权力场中，这种审美理想被笼罩上了一种奇异的神圣之光，冠以圣别的神秘性和崇高的敬畏感。因此我们可以说，在基督教文化的影响下，基督教文学的作家主体产生了一种崇高的审美理想，其本质上是生命的升华性和灵魂的超拔性，终极实现于审美超越性。

接下来我们便以具体作家为例，来谈创作主体在基督教文化的影响下形成的崇高的审美理想，为生命的存在所涂上的审美超越性色彩。笔者认为基督教文学创作主体的审美超越性明显表现在三个维度上，一维是主体受基督教文化影响后的审美理想是其之前审美理想的升华，即作家对自我审美理想的超越；一维是受基督教文化影响的创作主体在拷问人的灵魂、追问人的价值意义上所体现出的不同于一般作家的独特性，即主体创作在灵魂挖掘层面上，格外关注信仰和格外注重表达终极关怀，从而实现诗性与神性的融汇，由此所实现的相对超越性；一维是基督教文学的精神书写和神性写作，是对当下媚俗化、庸俗化写作的超越。以上所论述的超越性又具体表现在作家的终极人道主义关怀和宗教精神这两个方面。

3.3 审美超越的具体表现

3.3.1 终极人道主义关怀

以上我们论述了受基督教文化影响的作家群体形成了强烈的审美理想，使主体能对人的生存境遇、存在本质和生命价值进行较为深刻的关注与拷问，在实现人的自由性的同时实现人的本质。即如萨特所说的：“人的自由先于人的本质并且使人的本质成为可能，人的存在的本质悬置在于人的自由之中^[2]”。人只有从精神的虚无与苦难中超脱出来，从历史的异化怪圈中挣扎出来，在信仰救赎的关怀中站立起来，人才能实现真正的自由和无限。自由是精神信仰拷问的直接结果，是生活和生命的价值本身，也是精神艺术写作的本体所在。只有在对人类心灵救赎的审美过程中，“精神的诗才得以诞生，于是现

^[1] [美]马斯洛. 自我实现的人[A]. 陈瑛主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 217

^[2] [法]萨特. 存在与虚无[M]. 陈宣良等译. 读书·生活·新知三联书店, 1987: 56

实的虚无敞开了美的可能性和存在性，心灵获得一种近乎‘自恋’和‘自喻’的生存方式，使它的本体融入自我赋予的丰富性和自由性^[1]”，从而真正地超越出来，审美地升华出来。新时期基督教文学的创作者正履行着这样的文学使命和艺术职责，把自我的审美理想建构在文本中，开拓出艺术叙述的另一种话语言说体系。具体来说，便是作家借助文本建构了圆满的爱的哲学体系，在字里行间演绎了终极人道主义的价值关怀，在自由和无限的审美中超越了有限的存在，最终见证了弗洛姆的真理：“在爱的行动中，在奉献我自己的行为中，在洞察另一个人的行为中，我找到了自己，我发现了自己，我发现了我们两个人，我发现了人类^[2]”。因此他们的创作是精神的写作，也是灵魂的书写，是终极的关怀，也是大爱的表达，因为“只有那些真正体味人生冷暖，透彻世态人心并真正为民，为自然忧郁着的灵魂，才会做出这种文学选择^[3]”，才会走上这条升华生命与精神自由的文学审美不归路，最终实现对人的终极人道主义关怀。

“人道主义这一术语是 1808 年由德国教育家弗·伊·尼塔梅尔首先提出来的^[4]”，它在不同的社会历史时期和发展阶段有不同的表现。人道主义最基本的体现，是对人的自由、平等的追求和对个性的尊重与张扬，以及在道德水准的要求下对他者的关爱，严格地说这还是一种传统意义上的人道主义。所谓“传统的人道主义是一种个人主义的人道主义，它的本体论基础是对个人存在地位的肯定^[5]”，而且它不是缘于心灵深处的自觉的关怀，往往是在道德、律法、准则的支配下被动的爱，有现实物质和世俗功利的味道在里面。笔者在这里所说的人道主义不是传统意义上的人道主义，它超越了对个人的呵护，是对更为深广的普遍的人的关怀，在对终极的发问和对存在的哲思中，实现美的追求与人的解放的一致性，是一种终极人道主义关怀。这种终极人道主义在基督教文学作家那里有着深刻而显著的体现，作家们在基督教文化的精神信仰的支撑下，在崇高的审美理想的激励下，对人的关怀往往深入到灵魂的深处，即对人的精神、心灵、价值、意义有一个终极的拷问和追寻。那么基督教文学的创作主体何以会具有对人类的终极人道主义关怀呢？其实基督教文化本身就具有人学的内质，它与人道主义有着深刻的渊源。早在 1920 年，周作人在《圣书与中国文学》一文中，就认为“现代文学上的人道主义

[1] 颜翔林. 美即虚无[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 1995, (6): 98

[2] [美]弗洛姆. 爱对于人生的意义[A]. 陈瑛主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 92

[3] 郭小东. 论知青作家的群体意识[A]. 孔范今, 施战军主编. 中国新时期文学思潮研究资料(中)[C]. 济南: 山东文艺出版社, 2006: 514

[4] 黄晶. 论‘文学是人学’的理论内涵及其意义[J]. 北京: 首都师范大学, 2005: 16

[5] 柴婷婷. 人类生存: 新人道主义发展观的关怀[J]. 北方论丛, 2008, (3): 124

思想，差不多也都是从基督教精神出来的^[1]”。中国新时期文学中蕴涵着的丰富的“人道精神与基督教文化本就有着某种密切的关联，换言之，基督教文化使中国新时期文学更加具有人道精神^[2]”，在对人的灵魂挖掘上更有深度。在创作实践中，新时期基督教文学正秉承了这种人道主义传统，在创作中充满着对于超越追求之本体基础的沉思、怀疑和追问，并在这种哲思与关怀中，去拷问人存在的本质意义和生命的终极价值，在对人类执着的爱的关怀和精神救赎言说中实现了主体的审美超越性。

说到对人的终极人道主义关怀，诚然，北村是一个无论如何都不能绕过去的重要人物。作为一个皈依了基督教的基督徒作家来说，基督教文化对北村的审美人格、审美理想的形成是有目共睹的事实。他成功地开创了“神性写作”的话语先河，建立起了文学与宗教这独特的一维，致力于文学对人的终极人道主义关怀的探索与追求，并饱含激情地表达出了他的宗教信仰和宗教情感。皈依基督教之前的北村，是一个思想激进的先锋派作家。尽管他也一直致力于对生命意义的追寻，但他并不在文本中鲜明地体现出这种追求，而往往着重于叙事炫技和语言迷津的铺张，几乎不涉及任何价值意义的抒发。他更乐于从叙事技术切入小说，文学范畴之内，叙事技术成了一个首要问题，和其他先锋派作家一样，企图破坏、瓦解和重建小说的表意系统。正如谢有顺评价早期先锋作家时所说的：“他们对话语方式的热情，以及对既定话语秩序的反抗，成了他们的写作根基。写作成了一种技术能力，一种形式的推演，写作的主体已消失在话语空间里面。形式从小说中浮现出来，成了主体。作家从生存的境遇里，撤退到了形式的冷漠区域，里面活动的只有一些能指词的放纵表演，作家的心灵却被排斥在写作之外^[3]”。皈依前的北村曾经竭尽全力同小说传统的遗留的种种基本规则搏斗，“这种不懈的努力使他的小说保持了一个倔强的艺术姿态^[4]”，其前期作品《聒噪者说》《陈守存冗长的一天》《黑马群》《谐振》《逃亡者说》《归乡者说》《劫持者说》《披甲者说》等等，都使北村叙事的个人风格愈来愈强烈，明显表现出了他在文本形式、语言风格方面所进行的叙事实验。即如南帆所说的：“无论是一处风景、一件物体或者一个人，北村往往不厌其烦地说明方位、先后秩序、几何形状、轮廓、光线和阴影、声响、气味、物的触感，等等^[5]”。在内容题材方面，前期作品肆意抒发绝望的情绪，沉溺在死亡主题的表达中。由于他无法为人物找到意义的栖居地，因此死亡便成了人物的最后归宿。在语言的迷津中，在对死亡的渲染

[1] 转引自杨剑龙. 论基督教文化与中国现代文学的人道精神[J]. 世界宗教研究, 2008, (2): 71

[2] 杨剑龙. 论基督教文化与中国现代文学的人道精神[J]. 世界宗教研究, 2008, (2): 71

[3] 谢有顺. 历史时代的终结: 回到当代——论先锋小说的转型[J]. 当代作家评论, 1994, (2): 103

[4] 南帆. 北村小说的图式[J]. 长城, 1991, (2)

[5] 南帆. 先锋的皈依——论北村的小说[J]. 当代作家评论, 1995, (4): 51

中，北村言说了内心迷失错位的生命体验，表达了作家绝望无助的心态，作品中弥漫着一股杂乱的、腐朽的、没有生机和灵气的沉寂气氛。可以说皈依之前的北村怀着不同于世俗随波逐流的心志，在无意义的世界中，用自己绵薄的气力，以先锋者的姿态，积极寻找着价值和意义，虽然他并不在文本中刻意而明显地标榜出这种追求，反而沉溺于叙事技巧上。但他的确是一位有着深沉的责任感和爱心的作家，也是一个对“终极价值”的探索有着持久兴趣的作家。只是当时北村的“终极价值”还很难用哲学语汇清晰地表述，“这可能是一种关系，一个模糊的意会，甚至可能是一个幻影。总之，这是一个诱使北村不懈追击的不明之物^[1]”。但是生活的荒诞感和无意义感还是击溃了他的信心和勇气，疲惫的北村在死气沉沉的欲望横流中快要窒息了。这一点在《孔成的生活》中孔成的最终死亡已然得到证明，宣告了北村在前期探索人生意义的失败，表明了北村过去的一切生存期待都已落空。就连北村他自己也说：“我在创作长篇小说《施洗的河》之前，有长久的沉默，我几乎无法写作了，我不知道我该写些什么？它们有什么意义？我回头检阅我的作品，惊奇地发现每一部小说的主人公竟然无一例外地死去，没有一个漏网。这个局面立刻使我面无人色^[2]”。他前期作品中对美好爱情的描写、对爱的渲染铺张，最后都成了爱的乌托邦神话。在没有灵性的欲望中是诞生不了崇高的，即使作家怀有对人类的人道主义关怀情愫，但是由于对终极关怀的界定还不是那么清晰和明朗，还只是停留在对语言形式的锤炼上，因而没有上升到对人的灵魂层面上的追问和关怀。

亲身感受了基督教文化之后的北村，“在宗教信仰中安顿了自己的理性，通过信仰肯定并且推行人类之爱的最高神明，他发现自己和生命意识融为一体，推动他前行不息^[3]”。他以脱胎换骨之后的清新感与世界达成了和解，卸下了灵魂的重负，以纯洁的审美理想为支撑，开始了文学布道的新生。这个时候，“形式的先锋性正在萎缩，精神空间的探索却在加强^[4]”。他及时地从先锋小说的语言迷津和解构狂欢中悄然隐退，不再沉溺于文本形式的探究，也不再致力于颠覆传统叙事形式和技巧，转向去重新寻找一种新的精神维度和新的艺术形式。即以一种简单而素朴的方式表达崇高的精神信仰，在生命意义晦暗不明的痛苦之中，进行着艰难而执着的终极性探寻，把探索的方向指到了人的灵魂深度和精神高度上。在文本中融入了精神信仰的书写，使彷徨、孤独、绝望的灵魂找到了升华生命的方剂，建筑了安栖灵魂的家园。在当下无神的话语情景中，他旗帜鲜

[1] 南帆. 北村小说的图式[J]. 长城, 1991, (2)

[2] 北村. 施洗的河·后记[M]. 广州: 花城出版社, 1993: 6

[3] [美]艾温·辛格. 生命的迷惘[A]. 陈珺主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 112

[4] 谢有顺. 我们时代的心灵史——关于北村《施洗的河》的阐释[J]. 小说评论, 1994, (3): 36

明地喊出“神性书写”的口号。这个时候，“他的小说的审美倾向也因此发生了重大转型^[1]”，开始从信仰出发来建构具有基督精神灵韵的艺术文本。代表作主要有《施洗的河》《玛卓的爱情》《周渔的喊叫》《老木的琴》《最后的艺术家》《公民凯恩》《孙权的故事》《水土不服》《伤逝》《长征》《发烧》《望着你》《玻璃》《愤怒》和《公路上的灵魂》等中短篇小说，以及《只有歌声》《他和我》《爱》《一首诗》《良伴》等诗歌。这些作品以信仰之光彻照人性和精神深处的幽暗之域，以深沉而热烈的情感去拷问人的灵魂，追寻生命的意义，使文学致力于被赋予信仰的理想主义人格的诉求上。

由于基督教文化的影响，北村实现了他传奇性的转变，皈依前后的审美理想出现了变化。前期着重于通过外在形式和叙事技巧的探求来寻找生存的意义。皈依后，北村很明显地从外在的形式技术退回到了内在的心灵拷问上，使作品重获了一种精神深度。用心灵语言取代了行动代码，超越了语言的工具层面，转向对价值意义的探索，把对人类灵魂挖掘的深度拓展得更深更远，有了终极人道主义关怀的审美理想，其发展历程可以概括为：“社会理性批判—语言形式的极端探索—乌托邦的苦苦追寻—终极关怀的实现^[2]”。北村一步步地探索，他在成功转型后，也完成了对自我的超越，即超越了作家个体之前的审美理想，超越了对写作先锋性的界定，成了神性书写的典范。谢有顺就说北村“是一个属魂的作家”，意思是指皈依后的北村，其生命深处一直有这样一种与存在的本源力求契合的要求，在他作品中体现为对神圣的启示和圣洁的爱的呼唤，弥漫着的浓厚的宗教浪漫主义的氛围和道德热情，使文本表现出了浓厚的审美化的道德理想主义色彩和人道主义精神关怀。北村的写作因此也被称为“是情感性写作，也是思想性写作，是批判性写作也是建设性写作，这是一种在抵达极限的过程中努力寻求安宁与幸福的写作^[3]”。由这种诗性写作和神性写作共同传达出的终极人道主义关怀，使人类从存在的现实层面升华到灵魂审美的超越维度亦是必然。

转向作家作品层面，我们可以发现，作家的这种终极人道主义关怀是以文本为载体而实现的。作家在基督教文化的影响下，产生了要升华灵魂，拷问价值意义的审美理想，所以，作家才可以在文本中把诗性与神性完美地融合在一起，在对灵魂挖掘的层面上更为深广一些。在他的小说《伤逝》中，北村倾诉了这样一个故事：主人公超尘，渴望超越尘世，向往“诗意的栖居”，而展现在她面前的却是一幅幅地道的世俗景象，丈夫的无聊与粗俗、情人的潦倒与堕落、姐姐的婚姻名存实亡、父母的陌生疏离与隔膜冷淡……

[1] 万孝献. 苦难的超越和灵魂的救赎——新时期文学中宗教文学思潮浅析[J]. 西安石油大学学报, 2005, (3): 73

[2] 谢有顺. 我们时代的心灵史——关于北村《施洗的河》的阐释[J]. 小说评论, 1994, (3): 36

[3] 王鸿生. 信仰与写作——北村与史铁生比较之二[J]. 山花, 2006, (11): 141

这一切都将她逼向了绝望和孤独的深渊，注定了她只能在经历了最后的挣扎之后割腕自杀。在作品中，北村试图通过对超尘生活的悲剧性体现，来达到拷问灵魂，追问存在的意义的目的，在具体事像的背后挖掘出生命真正的本质意义。即“人的精神应该生活在彼岸世界，一切世俗生活中的物质和理念都无法给人提供精神和灵魂的寄托和满足^[1]”。很显然北村的结论有一定的偏激性，他把精神的自由和灵魂的救赎完全归结到彼岸信仰那里，是不大可取的。之所以会这样，与他的基督徒身份有至关重要的联系。他推崇信仰的救赎，因而才会坦言：“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^[2]”。他认为唯有灵魂救赎才可以超越虚无的世俗，走向自由和审美的精神关怀境界中去。除去结论的正确与否来说，他的这种尝试和努力，这份对人类的终极人道主义关怀仍然是值得颂赞和肯定的。他在文本的言说中转向了精神信仰对人灵魂的救赎层面，从事实物象的描述中拷问灵魂，把人引向终极的追问反思中，表达了他对人类的终极人道主义关怀。这样的表述较之他前期先锋性文学中刻意追求迷津式语言和形式技巧来说，在挖掘灵魂的深度上无疑前进了一大步。

北村在《施洗的河》等作品中，也都凸显了一系列丑陋，死亡，荒诞、无聊等人类存在的苦难境遇，在对这些存在进行描绘的时候，他都借用某种神秘般的宗教力量完成了人物灵魂的救赎，以此试图探讨人类有关灵魂自我拯救的方式、方法。基督教文化的精神和信仰，激励着他直面生命在历史演变过程中的焦灼和痛苦，并把这种痛苦置于精神信仰的救赎之中，从而超越困境，去享受生命的每一瞬间。瞬间即是永恒，“瞬间不仅仅是神人存在与人间的时刻，而且也是信仰的时刻——跳跃，在信仰的跳跃中，绝对的荒诞与人相遇，从而使人成为与基督同时性的，在这种同时性中，人便实现了自己同超越的关系，当跳跃中的人通过道成肉身的瞬间同超越发生关系时，他便实现了自己本真性的自我^[3]”。即实现了对有限的物质存在的超越，同时在对理想的价值建构中不知不觉引人走向诗意的栖居地，在诗性与神性的建构中，彰显出作家的终极人道主义情怀，体现了基督教文学作家与世俗作家不同的审美理想。

以上我们讨论了皈依基督教的作家在创作中对终极人道主义的表达，下面的分析着眼于那些受到了基督教文化影响而并未走向皈依的作家，在这些作家中，史铁生是我们关注的主要对象。

^[1] 罗晓春. 北村小说《伤逝》中的绝望命题[J]. 文学教育(下), 2008, (3): 113

^[2] 北村. 爱能这蔽许多的罪[J]. 钟山, 1993, (6)

^[3] 转引自王平. 生的抉择[M]. 北京: 商务印书馆, 2000: 191

史铁生是一位思考性型的作家。因为个体生命体验的特殊性，使他对基督教文化的兴趣比一般人要浓厚的多，这也影响了他对文本的书写，使得他的写作兼有了文化反思和价值关怀的多重韵味，在哲学——审美的维度上传达出了普遍而有意义的人道主义关怀。许纪霖曾经说过：“人生一个脱胎换骨的转变，往往肇始于一次偶然事件^[1]”，对于史铁生来说，身体残疾就是他人生当中的一次偶然事件，他在“两条腿残废后的最初几年，找不到工作，找不到去路，忽然间几乎什么都找不到了^[2]”，迷茫和空虚迎面袭来，几乎要使他窒息。当他厌倦了生的时候，很自然地想到了死，但是当他不明白生为何物时，他又找不到死的意义，在对生与死的思考中，他完成了与“上帝”的对话，终于明白了生死的意义：生死只是一个必然的结局，生命的意义就在于人生的过程，在于精神的锤炼。于是他说：“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^[3]”。史铁生面对残缺，他有思考的勇气；陷入困境，他有超越其上的精神。基督教文化对他潜移默化的影响，使他一步步地逼近生命的本原，上升到精神的高度，窥见了精神信仰的光芒，遂照耀着他走出了苦闷的沼泽地。最终，“曾经散于宇宙无边的生命意义重又聚拢起来，迷失于命运之无常的生命意义重又聪慧起来，受困于人之残缺的生命意义终于看见了路^[4]”。

基督教文化使史铁生能够反思人生并超越残缺，就在于这种文化关乎精神信仰，它能穿越肉体挑起精神的神经，使人学会反思和追问，面向世界发表终极言说。所谓精神信仰就是人们的精神寄托，它或是一种目标，一种信念，一种理想，是人们对某种执著的追求在内心深处所葆有的的激情和热情，是使生命不屈前进、昂扬向上的动力。而缺少了精神信仰的人，当他们遭遇重大磨难，陷入困境时，却往往容易走向极端，不是绝望就是死亡，原因就在于他们没有了生存的动力和热情，找不到追求的对象和目标，陷入无际的虚无绝望中。基尔凯戈说：“绝望是一种精神上的表现，它与人内在的永恒性有关^[5]”，永恒性与精神有关，精神是直击灵魂深处的，它能引发人的终极发问和追思，能超越现实存在的束缚走进审美的自由王国，从而获得拯救，而缺失精神信仰的主体面对困境时则必然会陷入绝望。基督教文化对史铁生的影响，使他在困境中学会了追问和反思，在思考中超越了死亡，超越了自我的残缺，明白了生存的意义。“肉体与灵魂在

[1] 许纪霖. 另一种启蒙[M]. 广州: 花城出版社, 1999: 195

[2] 史铁生. 往事·我与地坛[M]. 云南: 云南人民出版社, 2005: 90

[3] 史铁生. 往事·我与地坛[M]. 云南: 云南人民出版社, 2005: 91

[4] 史铁生. 宿名的写作[J]. 当代作家评论, 2003, (1): 44

[5] 引自徐崇温主编. 存在主义哲学[C]. 中国社会科学出版社, 1988: 58

此世相互寻找使生命变得沉重，如果它们不再相互寻找，生命就变轻^[1]”，所以生命中的精神一维是不可缺失的。

在前面我们已经论述过，北村的转型并不是漫长而艰难的，当他皈依基督教后，便掀开了神性书写的一页。而史铁生的信仰之路则是在思索中逐步完成的，他从个体生命体验出发，对困扰人类的终极性问题作了深刻而执着的探索，在反抗虚无、追问生命意义的道路上慢慢地实现了他精神信仰的皈依。他的创作“可以《命若琴弦》为界分为前后两个时期，前期作品属于典型的现实主义笔法，后期创作则具有明显的形而上特征^[2]”。在其前期作品中，如《奶奶的星星》、《我的遥远的清平湾》等等，均明显禀承了典型的现实主义文学传统的写作手法，在作品中影射了作家个人的生命体验和人生经历。在《我的遥远的清平湾》的那种略带哀婉凄伤的文字风格和文学理想里，史铁生还主要是致力于现实化的外在描写，在现实主义的写实中布局谋篇。但在后期，特别是《务虚笔记》的问世，改变了史铁生的创作风格和探索方式，创作逐步超越了现实生活的经验层面，进入到一种形而上的哲学境界。史铁生后期的写作返还到了写作之初，重新接近了人与语言、语言与思想、写作与生存的本原性的关系。话语言说中不强调甚至于回避“写实”，立足于“务虚”的写作状态，使文本具有了某些诗性写作的内在特质。他拒绝商业化的写作，拒绝复制形而下的生活图景，使写作成为一种内向的趋于自我的写作，通过对小世界中自我个体生命和文本人物形象的描绘，展示出现实世界中人类形形色色的生存困境，以精神信仰的过程论来救赎迷惘的灵魂，完成人道主义的升华。因此他的写作不仅是一种本体论意义上的文学书写，而且也是意识形态实践意义上的文学表达。通过这种诗意的哲思寻找到了超越虚无的路：在人生的过程中追寻价值和意义，在对灵魂的深度挖掘中超越有限。因此，史铁生的人道主义究其本质应是一种空观人道主义。

所谓空观人道主义，在史铁生看来即推崇目的皆是虚空，人生只有一个实在的过程的理念。他认为：“在生命的过程中唯有实现精神的步步升华才是意义之所在。只有更重视了过程，人才能更重视精神的实现与升华，而不致被名利情的占有欲（即目的）所痛苦所捆束^[3]”。事实上也正是如此，真正的人道主义就应该不仅关怀人的肉体，更要尊重和倡导人的精神自由。因为人的根本标志是精神，精神升华是无休止的一个过程，只有不指望在任何一个目的上停下来，才能葆有生命的完整性，才能在对自我关怀的同时，审美地观照别人。他对人与宇宙（本原、神）关系的深刻悟解，渗透于他全部的精神个性

[1] 刘小枫. 肉身的沉重[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999: 96—97

[2] 靳瑞霞. 由美到善: 史铁生的救赎之路[J]. 郑州轻工业学院学报, 2004, 5(1): 22

[3] 史铁生. 写作的事·答自己问[M]. 中国出版集团东方出版中心, 2006: 37

中。他说：“我在哪里？在一个个的躯体里，在与他人的交流里，在对世界的思考与梦想里，在对过去的回忆，未来的眺望，在终于不能不与神的交流之中^[1]。”这段话是史铁生对他自己从人生目的论向过程论蜕变的完美诠释。在对人类生命过程的凝神关注中，对自我生命肉体性与伦理性的精确定位的思考中，他完成了终极人道主义对完整的、身体性的、精神性的“我”的综合构建。从目的论到过程论，从对自我残缺的拯救，到对残疾的人的救赎，史铁生在审美意识的积淀与升华中构筑了形而上的审美理想，超越了前期的文学理想，转向到对终极的追问中，有了审美超越性的蜕变。如在他的小说《命若琴弦》中，一老一小瞎子在苍茫中走来，又在苍茫中走去，一代一代传下来的治疗眼疾的药方最后只是一张白纸。虽然老瞎子怀抱希望弹断千弦获得光明的梦想终成泡影，但是他的人生是有期待的，他弹断琴弦的过程给了他人生美好的希望，至于结果已不是那么重要。当他明白了这个道理之后，又把这个没有作用的药方继续放在琴盒中，编织又一个美丽的神话，给徒弟留下希望，使他能够享受生命的过程，在这里，史铁生清晰地表达了他的空观人道主义理念。眼瞎了，这是一个被时间和空间事先设定好的存在，即所谓的命运。命运是一种精神性的旨归，一般的科学逻辑难以解释。那么，人何以跳出预定的圈套？苦思冥想的史铁生在基督教文化那里找到了答案：“上帝”给了人类肉体，也给了他灵魂，灵魂的虚空必然需要精神的充溢，填补心灵的同时，也是对精神和信仰的追问，人生正享受于这个生命过程。雷晓鹏说：“如果说宗教是以拯救人走出世俗生活困境实现宗教超越为其基本出发点的话，那么宗教审美人格理想就是这种超越将要实现的境界的审美化表述”，它“是对理想的‘人’的美学建构，是对人走出现实困境的审美化表达^[2]”。其“在本质特征上表现为具象性与抽象性的统一，有限与无限的统一，以及美与真和善的统一^[3]”，肉体和精神统一，终极实现于人道主义的表达。由此，史铁生实现了审美超越，概括起来即是：一方面，是他超越了前期关注外在形式的现实主义的范式，转向灵魂深处的形而上表达，超越了自我文体文风的表达个性；另一方面是在具体形而上言说中，超越了目的论的局限，葆有了生命过程论的精神；第三方面，是史铁生在对自我个体残疾的超越中，观照更为普遍的人的残疾，完成了从美到善的蜕变和升华。而这所有的超越与转变皆来源于他在思索中领悟到并力求传达出的终极人道主义理念。

赫勒曾经说过：“当我把我的世界传递给他人，我是在表达自己对这一世界的体验；

[1] 史铁生. 对话联系. 病隙碎笔(之一)[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2000: 303

[2] 雷晓鹏. 审美人格理想变奏: 基督教信仰与道教理想[J]. 江汉论坛, 2006, (3): 55

[3] 王钦鸿. 审美理想与审美创造[J]. 青少年研究·山东省团校学报, 2006, (5): 18

当我“传播”我的世界时，我同时也在使曾经占有这个世界的我对象化^[1]”。不仅是北村和史铁生，新时期还有许多基督教文学的写作主体和一些文化学者，诸如余杰、张晓风、海子、海啸、苇岸、刘小枫等等，也都是如此，他们把自己超越虚无存在，追问永恒自由的审美人格构筑在文本中，并传达出博大精深的信仰关怀。而且他们的审美人格理想也在文本写作的二次构思中再度升华，彰显了更美更真的人格理想和审美人生。如此一来，有限的生命就在超越中无限自由，其审美人格和审美理想就变得更为崇高和有价值意义。

由于基督教文化所蕴含的博大精深的文化意义和价值关怀，再加上中国文学家根深蒂固的民本情怀、忧患意识和自强不息的精神，因此基督教文化成为了新时期文学中拯救人类心灵与魂魄的重要的文化资源。同时，也使得诸多新时期基督教文学作家在他们的文学创作中或多或少地呈现出一种浪漫的宗教色彩，使此类作家群体凝聚了一种热情洋溢的宗教精神，并在与现代主义的虚无情绪的碰撞中，释放出了温馨而璀璨的光芒，最终使人类在现实存在的庞杂无序中聆听到了那来自天深地远的无声天启，在审美超越中缔造了大爱升华灵魂的奇迹。这种难能可贵的宗教精神无疑也是主体审美超越性的一种体现。

3.3.2 宗教精神

在作家审美人格和审美理想的背后必定存在着一种精神，它指引着作家的创作方向和书写态度，在言说表达中传达出作家的心魂意志。精神在人的存在中是极为重要的，“自然秩序不是终极的秩序，而只是一种纯粹的象征符号或视像，是一个具有多种修饰的宇宙之外在的台景。在这外在的自然秩序中，精神的力量具有最终发言权，而且是永恒的^[2]”。作家的书写就是要把这种无限自由的精神彰显在读者面前，使人在感悟生命的同时，慰藉心灵。这种精神的写作在新时期基督教文学作家那里，集中表现为对宗教精神向度的界定与表达。这种宗教精神，严格地说是一种基督教文化精神，它在一般文学作品中往往是缺席的。所谓“基督教文化精神，既不是指基督教特有的信仰与习俗传统，也不是指基督教系统的世界观与意识形态，而是指由基督教所开启并沉淀在西方各种文化形态深处的一系列观念与精神形式，他们从某种意义上说已褪去了其神学色彩，但在血缘和精神气质上却依然带有基督教特有的宗教文化印记^[3]”。也即是说这种精神是基督教文化影响下的产物，它有定性的一面。但是这种精神却不是艰涩的宗教教义性质的，

[1] [匈牙利]阿格妮斯·赫勒. 日常生活[M]. 重庆: 重庆出版社, 1990: 7

[2] [美]威廉·詹姆斯. 生活值得过吗? [A]. 心灵简史[C]. 陈璐主编. 高申春等译. 北京: 线状书局, 2003: 29

[3] 张林杰. 艾青与基督教文化精神[J]. 烟台师范学院学报, 1995, (3): 37

而是由文化延伸出来的审美性的一面，着力表现为对生存价值、人生意义、生命本质的终极追问和审美关怀。

基督教作为一种宗教，其本身就具有超越性的本质，超越性也是其宗教精神的内涵。因为宗教和艺术作为人类精神活动的典范表现，均表现出了对现实世俗和物质功利的超越与突破，但是二者的具体超越性是不尽相同的。“宗教的超越借助于信念，而艺术的超越借助于想象^[1]”，这是说，宗教超越中有信仰在支撑，是有目的、有方向、有明确目标和旨归的超越。它把超越的方向指向彼岸纯粹的信仰领域，旨在于超越现实的困境和痛苦，实现对灵魂的救赎和生命的升华。按照以利亚德的说法，宗教旨在于对世俗的超越，是“世俗的反面^[2]”的实现；而艺术的本质在于超越现世的痛苦，即在苦中作乐。艺术超越的关键在于想象，是靠着作家和读者在多层次上发动的想象，大脑的虚构以及情感和意志的自由游弋来实现的。借助于想象的自由性和创造性，实现对有限时空的超越，并“强有力地从真的自然所提供给你的素材里创造一个像似另一自然来^[3]”，从而使主体进入自由逍遥的审美境界中。即如陆机所说的：“观古今于须臾，抚四海于一瞬^[4]”，又如刘勰所言：“寂然凝虑，思接千载；悄然动容，视通万里^[5]”，然后超越自然，达到“精鹜八极，心游万仞^[6]”的无限自由状态。因而它更多的是一种审美自由性表达，并不生出信仰、信念的形而上概念。

综上所述，我们说基督教作为一种宗教本身葆有的超越性内质，能够使生命在信仰、信念的终极指引下，超越有限的生命存在，在对人类精神、灵魂的审美关怀中，向着那个既定的信仰坚定不移地前进。由于作家受到了基督教文化的影响，所以主体必定会在心理、情感、人格结构等方面与基督教文化精神发生关系，而葆有宗教精神。依托于这种超越性的基督教文化精神，作家们会在文本的创作中自觉地建构超越性的审美理想，引领主体走向更为崇高的境界。

笔锋转向基督教文学写作的作家那里。我们都知道此类作家，他们都或多或少地受到了基督教文化的影响。其创作都是一种精神的书写和灵魂的写作，均表达了对终极的关怀和对存在意义的追问，皆不同程度地使主体实现了审美超越性——对实体存在的超越和对终极价值的追寻，也使主体具有了宗教精神——基督教文化精神。但是考虑到个

[1] 李立. 宗教超越与艺术超越[J]. 云南社会科学, 2004, (3): 126

[2] [罗马尼亚]米尔恰·以利亚德. 神圣与世俗[M]. 北京: 华夏出版社, 2002: 2

[3] [德]康德. 判断力批判(上卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1964: 160

[4] [晋]陆机著. 文赋集释[M]. 张少康集释. 北京: 人民文学出版社, 2002: 36

[5] [南朝梁]刘勰著. 文心雕龙注[M]. 范文澜注. 北京: 人民文学出版社, 1958: 493

[6] [晋]陆机著. 文赋集释[M]. 张少康集释. 北京: 人民文学出版社, 2002: 36

体生命体验的差异以及作家修养、素质、信仰需求和精神深度的不同，他们对基督教文化的认同程度也不同，因而对基督教的个体体验和经历也就会有所不同，对宗教精神的表达自然也不尽相同。尽管主体宗教精神的表达不尽相同，但是宗教精神的实质是一样的，即都是为对人类的终极关怀而使主体葆有的一种精神信仰，都寄托着主体的审美理想，引导着作家走向审美超越的维度上。

接下来我们就主要以北村、史铁生为例，来探讨一下新时期基督教文学作家在基督教文化的影响下产生的“同而不和”的宗教精神——基督教文化精神，看他们是如何在这种宗教精神的关怀中走向了审美超越的维度。

在史铁生那里，我们更深地感受到：是苦难、残疾产生了宗教，宗教是为了从精神领域解放世俗的苦难。正所谓“丑弱的人和圆满的神之间是信者永远的路”，“柔弱是信者仰慕神恩的心情，静聆神命的姿态^[1]”。史铁生的宗教精神和价值信仰正是从对苦难的残疾困境的思索中挺拔出来的，这种宗教精神不同于传统意义上的泛宗教论。他不是形式上的宗教信徒，而是在哲思和写作中对生之意义和终极价值的执着追求与探索。用他自己的话说，就是：“宗教精神则是人们在‘知不知’时依然葆有的坚定信念，是人类大军落入重围时宁愿赴死也不惧退而失的壮烈理想。这信念这理想不由智性推导出，更不由君王设计成，甚至连其具体内容都不重要，毋宁说那是自然之神的佳作，是生命固有的趋向，是知生之困境而对生之价值最深刻的领悟^[2]”。“真正的宗教精神绝不是迷信，说得过分一点：文学就是宗教精神的文字体现^[3]”。他的宗教信仰“不是灵魂的虚化，也不是肉体的崇拜，而是肉体紧紧拉住灵魂的衣角，在文字中自由地安居^[4]”。史铁生在基督教文化的影响下，没有绝望地走向自我毁灭，而是在基督教文化精神的关怀中，超越了残疾和困境，并以极大的宗教精神热情投射到文本的写作中，在写作中完成爱的救赎和修复，给残缺的心魂找到安栖的家园。这样的宗教精神以其强烈的情感和崇高的理想，为人们建构了有价值的意识形态。谢广宽说：“信仰一种宗教在一定意义上就是选择一种赋予生活意义的方式^[5]”，所以说宗教精神并非是一种虚无的逃避，反而它更是一种灵魂层次的洗涤。它有两个基本的向度，兼有着超验意义上的终极诉求和经验主义上的人间关怀，完成着的是肉体 and 灵魂的双重拯救。这样的宗教精神之于史铁生便是宿命

[1] 史铁生. 以前的事·庙的回忆[M]. 中国出版集团东方出版中心, 2006: 179、166

[2] 史铁生. 写作的事·自言自语[M]. 中国出版集团东方出版中心, 2006: 60

[3] 史铁生. 写作的事·自言自语[M]. 中国出版集团东方出版中心, 2006: 59

[4] 谢有顺. 文学身体学[A]. 孔范今, 施战军主编. 中国新时期文学思潮研究资料(中)[C]. 济南: 山东文艺出版社, 2006: 96

[5] 谢广宽. 论生活的意义[J]. 学术论坛, 2005, (11): 24

的写作，他以精神的写作关注人的残疾和残缺的人，从而使他们的心魂均在“上帝”的宗教关怀中得到救赎和完善。写作见证并传扬了他拯救人类困境的宗教精神。这种宗教精神使他怀抱崇高的审美理想超越了自我的有限存在，并以终极人道主义关怀，在他对人类灵魂、精神的探究中葆有先行者的姿态。

对于史铁生来说，他只是精神的皈依，并非真正意义上的宗教信徒。此外还有许多作家、诗人，如王安忆、海子、海啸、苇岸、刘小枫等，都与史铁生一样，受到基督教文化的影响，而葆有了宗教精神。他们更钦佩的是基督教信仰带给人的审美超越性，更看重的是基督的人格，而忽略基督的神性，更关注基督教的博爱精神，而忽视宗教的迷信内容，不拘泥于宗教形式的条条框框，把它作为一种精神信仰去关怀人的心灵，关注生存的困境和生命的残缺，去评判生存的意义和生命的价值，在文本中成就精神的书写，灵魂的表达。周国平说：“任何一种信仰倘若不是以人的根本困境为出发点，它作为信仰的资格就值得怀疑^[1]”。史铁生以一个残疾作家的身份做到了。他以基督教文化精神作为自己的精神信仰，不仅使自己能够直视残疾之现实和生存的困境，并超越其上，获得顽强生存的勇气或理由，而且他还用这种精神关照他者，把自己的宗教精神构筑在文本中，把没有在现实空间展开的宗教圣徒秉性，通过写作的实践借助有形的文本得以实现，尽可能拭亮他人直面人生的眼睛，从个人的残疾追问到人类的残疾，直至找到拯救之途，他对生命的思索延伸到了更深更新的领域。这种宗教精神观照下的写作，也因具有了对人类灵魂、精神的终极关怀而成为好的艺术。正所谓“好的宗教必进入艺术境界，好的艺术必源于宗教精神^[2]”。所以，从某种意义上说，史铁生是由人类社会生活雕塑的和“上帝”神性创造的双重身份的“文化基督徒”。

海子、苇岸和海啸也都把基督教文化精神作为自己和诗歌生命的依托，在无神的语境中倾情呼唤着诗歌“神性书写”时代的到来，创造出神性和诗性完美结合的感动之作，在宗教精神的关照下，向着人灵魂深处的秘密进行开掘和探微。

王安忆也在基督教文化的影响下，使自己葆有了基督教文化精神，在喧嚣浮躁的当下语境中，致力于用精神力量去粉碎、改造日渐平庸的客体世界的工作，有了对文学精神性、灵魂性表达的崇高追求，并在作品中融进了基督教文化的原罪意识和忏悔意识，以此来建构文学的伦理道德价值体系。她的《岗上的世纪》《长恨歌》《荒山之恋》等作品都传达了作家的这种思想，折射出了深刻的主题，呈现出一种深邃之美。基督教文化

[1] 周国平. 智慧和信仰(周国平哲理散文)[M]. 北京: 中国盲文出版社, 2006: 88

[2] 史铁生. 史铁生作品集(全3卷)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995: 338

精神的持有,使王安忆在思想和精神的探寻与追求方面,有着高度的自觉和可贵的执着。

翻译、编著了不少有关神学美学思想和基督教文化方面书籍的刘小枫,也是新时期基督教文学研究方面不容忽视的一个对象。他以虔敬的心态和执着的学术探究精神,以文化基督徒的身份在当今文坛上标注自我,在对上帝神学的审美化阐释努力上做出了很大的贡献。从他的文字中我们可以看出一个知识分子怀着深邃的基督教文化精神在心中持有的深沉的忧患意识和强烈的责任使命感。他编著的《神学美学导论》《沉重的肉身》《拯救与逍遥》《圣灵降临的叙事》等作品,都以微妙的宗教精神感染并净化着那些在喧嚣与嘈杂的当下境遇中越来越浮躁的灵魂。

对于完全皈依的北村、余杰、张晓风来说,信仰在他们那里不简单是一种精神,一种心灵的慰藉,更重要的是灵魂的归宿,他们把它看成是生命的原初和意义的终极。北村就完全赞成恩斯特·卡西尔的观点,即“只有一条能揭开人类本性秘密的途径,那就是宗教的途径^[1]”。这个宗教之于北村就是基督教。就像北村自己所描述的那样:“1992年3月10日晚上8点,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^[2]”。皈依基督教之后的北村,把基督教文化精神的超越性完全界定在终极信仰上,把生活和文学都框入了对信仰的追求中。这时的北村不仅在自我身份上皈依了主耶稣基督,而且他还把作品中的人物引领到了“上帝”的家园中。在文本中更加注重对人物心灵的剖析和叩问,更加突出对人生意义与价值的探询,在关注现代人的绝望体验和终极关怀时,推崇神对人的灵魂的拯救。他以一颗对基督的虔诚的心和作家的富有良知的责任感,在其创作中给我们展示了一个独异的世界。他描摹存在的虚无荒谬,以强烈的基督教精神给我们展示了一种对此岸的普遍否定。他的小说,《伤逝》中的超尘,《玛桌的爱情》中的玛桌,《最后的艺术家》中琦下村的艺术家们,以及《水土不服》中的诗人康生,《孙权的故事》中的孙权等等,都有着相同的人生结局——势不可挡的死亡,通过对此岸现实的否定带来对彼岸精神的追求,把灵魂引领到信仰的关照下。这一过程也即是宗教精神的修炼体验过程。尽管北村是一个基督徒,但他又不完全掉进宗教教义的死书袋中,他向往的是“信仰”或宗教精神,而非“宗教”本身。对此,北村在《有所信才有真文学》一文中作了如此解释:“宗教在历史发展和公共生活中没有任何作用,它总是与真正的生命相对立,人从真正的信仰中堕落下来就进入宗教。宗教也

[1] [德]恩斯特·卡西尔. 人是什么[A]. 陈珺主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 57

[2] 北村. 我与文学的冲突[J]. 当代作家评论, 1995, (4): 66

许是对现世利益亏损的一种超世精神补偿，但信仰不是，信仰是信入一种生命，他是神，是宇宙的意义，他是一切，他是始，他是终，他是信实的大能者，他是那自有永有的‘我是’。他用他的话创造这个世纪并托住它，他是中心和意义^[1]”。即使是皈依基督教的北村，也是在用自己的心灵和人格言说基督那崇高的伟大的精神而不是教义本身，用基督教文化的精神升华主体的灵魂和生命，在基督教信仰的支撑下，通过小说的方式实现文化的救赎责任和使命，力求在对人类灵魂挖掘和精神呵护的深度上走到更为悠远的天地中。

作为十分笃信基督教的张晓风来说，她无疑是个非常虔诚的基督徒，以一个女性基督徒作家身份出现在文坛上的她，使得基督教文化精神有着她自己的鲜明的个性特点。她总是以感恩的心态和悲悯的情怀，在笔下流露着浓浓的爱意，从精神上关注着人的生存状态，抒发着内心的感慨和感动。

在“火与冰”的洗礼中锻造灵魂的余杰，同样也时刻不忘自己的基督徒身份，以深邃的基督教文化精神，在萎靡不振、苟同趋附的书写“风尚”中，毅然决然地肩起文化救赎的责任和使命，直击人灵魂深处的黑洞，还原人性的本质，以鲜明的思想与锐利的文风享誉文坛，是精神书写和灵魂言说的典范之一。

以上，我们论述了新时期基督教文学的写作主体在基督教文化的影响下，自身葆有了崇高的审美理想，在文本中传达出了对人类深沉的人道主义关怀，并以深邃的宗教精神着力于对精神信仰的探寻和追问，从而完成了主体的审美超越性表达。另外有所补充的是，基督教文学的创作主体表现出来的审美超越性理想，除了是对主体自我审美理想的超越和在灵魂开掘上有着不同于一般作家的独特性外，他们还显示出了不同于当下文学消费化市场化的审美追求。在此类作家那里，写作本身对于他们来讲，其涵义已经发生了某些变化，写作“不再是去建构或认同主流意识形态的神话，而是变成个人在文明解体或价值失范时期完成的自我救赎的一种方式^[2]”。他们将西方基督教文化的审美因子移植到当下的文学创作中，将自我的审美理想建构在灵魂的写作中，完成对当下的救赎和超越。他们的写作，作为维系社会整合的文化救赎形式在文学创作中脱颖而出，同时也体现出了此类作家们捍卫审美和自由的精神价值取向。

因此，在他们那里，文化救赎的责任和使命与建构审美理想和审美情感的艺术链结

^[1] 北村. 有所信才有真文学[EB/OL]. “北村博客”

http://blog.sina.com.cn/s/blog_488efcbb010002nx.html~type=v5_one, 2006-03-25

^[2] 陈晓明. 无望的救赎[A]. 孔范今, 施战军主编. 中国新时期文学思潮研究资料(中)[C]. 济南: 山东文艺出版社, 2006: 46

在了一起，对文本的书写便成了建构审美理想的艺术化处理过程。但不管是以基督徒身份标注自我的北村、余杰、张晓风还是以文化基督徒身份出现在文坛的史铁生、海子、苇岸、海啸、刘小枫，以及那些数不清的网络基督徒作家，都积极地展现了基督教文化对作家们的精神、心理和人格等诸多方面的影响，使这些作家能执著地对人类生存、生命的终极进行发问。新时期基督教文学的作家们心中都涌动着一股强烈的审美情感，筑造了神圣的审美理想，并对人类的存在施予了博爱的精神，而这均传达了此类作家们在基督教文化影响下所产生的审美超越性。他们的写作都是在用“心”进行着这一神圣命题的勾勒与论辩。基督教文化中的超越精神和灵魂救赎叙事，培养并维护了作家们这种审美意识的萌发和审美理想的架构。审美理想导引着作家们在文本中展开对精神关怀的追问，质疑现实的存在，并展开拷问和思考，最终找到灵魂的依靠，在对生存的关注中融入精神的救赎，在实体文字的书写中注入属“灵”的血脉，使无限和有限，存在与终极，自由与审美，在精神信仰那里超越性地统一在一起，以崇高的理想实现了对审美超越性的综合表达。

我们说审美理想是一种精神“高处”。当审美创造者迷失了审美理想的时候，就意味着精神“高处”的塌陷。而“一个失守于精神‘高处’的文学家，滑入各种‘消极写作’、‘鄙俗的现实主义’烂泥潭里，绝对是合乎逻辑的事情。因为缺失了精神‘高处’的文学家不再有‘卓越的头脑’，从而丧失了‘卓越地处理’自己所面对的书写的对象的能力^[1]”。这样的作家，我们可以说他们是没有审美理想的，因为没有精神作支撑的文字，是没有生命力的，也不具有审美超越性。其作品易于滑入流俗，失去基础，没了中心，弥漫着颓废萎靡的情绪。而“人一颓废，情感便转化为情欲，精神危机就转嫁成物质危机、情欲危机上，无法对它进行超越性的表达^[2]”。当然我们的文学也不全是低迷的无病呻吟和泛滥的媚俗之作，文学终究还是要对人进行关注的，所以我们说一般作家不是不拷问人的生存意义，（除去以上所讲的完全媚俗的粗鄙的文字）非基督教文学也不是不关注人的生存，传统文学也并不是不涉及对人精神的追问和反思。谢有顺就曾高度评价贾平凹是一个对中国人的精神境遇发言的作家，虽然贾平凹并不对基督教文化感兴趣。他说贾平凹是：“与细节中的中国人相结盟、并在具体的中国生活中有所担负的作家”，他“活在真实的中国经验里”，对“当下中国人的精神境遇发言^[3]”。传统文学表现出来

^[1] 李万武，刘文斌。现实主义·道德情怀·审美理想——熊元义文学评论学习札记[J]。内蒙古师范大学学报，2006，(5)：183

^[2] 王光明，谢有顺等。世纪末：文学的思考[J]。福建文学，1994，(8)：70

^[3] 谢有顺。尊灵魂 叹生命——贾平凹、《秦腔》及其写作伦理[J]。当代作家评论，2005，(5)：6

的意识观念价值体系也有一定的高度，在对人的关切中，它与基督教文学一样也都在发挥着自身的价值和作用，只是角度和侧重点有所不同罢了。基督教文学往往着重于从人存在的本源性、精神高度上来拷问存在的价值和意义，并引发终极的关怀，执着于彼岸的精神世界，在灵魂挖掘深度上有所延伸和拓展，在文学诗性化表达的同时融入了神性的信仰内容，对人生、存在、价值、意义等形而上命题有了终极的思考与追问，因而在这个维度上有一种相对超越性。超越就在于，依然保持客体的存在事实，而极力用信仰、精神的哲学完成对它的诠释，并引导主体走向更高远、更澄明的审美之境。

在以上的论述中，我们主要选取了新时期已经进行了或者正在进行着基督教文学创作的作家，即着重以北村、史铁生为例，考察了基督教文化对他们的影响。最终，论证了：基督教文化对他们的影响使他们秉承了基督教文化的精神内核，以强烈的审美情感关注着人类存在的意义和价值，以崇高的审美理想建筑了灵魂诗意栖居的家园，以终极的人道主义关怀和细腻轻柔的基督教精神实现了对终极的追寻和发问。当作家从事文本的创作时，又无疑会使主体的这种审美超越性理想投射在文本中，使主体的审美理想在艺术创造过程中能得到最明显最集中的表现和反映，继而带来文学文本的审美超越性。因为作家的审美理想是其在政治、哲学、伦理、精神信仰、审美观的影响下形成的，当它凝结、体现在艺术作品中时，便构成了艺术特定的基本面貌，形成一种审美类型，大体上决定了其艺术创作倾向、艺术方法、内容和形式的走向。接下来我们就基督教文学文本的审美超越性做一个论述。

第四章 文本的审美超越

“文本”(text),在英语中是原文、正文的意思,这里用来指由作者写成而有待于阅读的单个文学作品本身。这是一个由表及里的审美层次结构。古代文艺理论家王弼就认为,文本是有“言、象、意”三部分组成的。波兰现象学派理论家英加登(R·Ingarden)把文本分成四个层次:“第一层面是字音及其高级语音组合,这属于文学文本的最基本层面;第二个层面,即意义单元,是由字音及其高级语音组合所传达的意义组织,这是文学文本的核心层面;第三层面是多重图式化面貌(schematized aspects),是由意义单元所呈现的事物的大略图影,包含着若干“未定点”而有待于读者去具体化。第四个层面是再现客体,即通过虚拟而生成的‘世界’^[1]”。仔细分析英加登的理论,其实可以看作是对王弼“言、象、意”理论的补充与完善,笔者基本上同意他们对文本层次的划分理论,即文本是由语言、形象、主题、结构共同构成的审美系统。要分析基督教文学在文本中体现的审美超越性,就必然要涉及到组成文本结构的诸层次上的审美超越性。

4.1 基督教词汇和意象的借用

新时期基督教文学作品中运用了大量的基督教专有词汇和意象,诸如天堂、罪、忏悔、救赎、耶稣、上帝、夏娃、伊甸园、地狱、复活、永生等等,有的作品甚至直接以此命名,如北村的《施洗的河》、《我和上帝有个约》等等,这些词汇和意象都有浓厚的基督教色彩,在某种程度上表达了与宗教有关的内容和精神。由于基督教文化对作家人格结构、心理情绪、审美情感等诸多方面的影响,因此作家会自觉不自觉地在文本中运用这些词汇和意象,超越了此前文本创作的语汇使用范围,即首先是作家在语言表达上的自我超越。其次,这些词汇和意象,也不仅仅是表层的语言现象而已,在语言的表层下面覆盖着厚重而深沉的意义和韵味,因此它还是超越了语言形式表层上升到意义本质的高度,即对语言形式的超越。再者,与一般作家作品的语言习惯、惯用意象相比较,基督教文学对基督教词汇和意象的借用,又为文学的发展提供了更为广阔自由的空间。

我们在前面已经论述过,皈依之前的北村致力于先锋文学的创作,格外注重文本的形式结构,沉溺于文本的叙事炫技和语言迷津,而较少论及作品的内涵意义,基督教语汇或意象在作品中的出现也只是个别现象,且其中没有神圣的精神性的寓意。但是,在北村皈依后的作品中基督教词汇和意象的使用频率明显很高,甚至,其后期作品就直接

^[1] 转引自重庆炳主编. 文学理论教程[M]. 北京: 高等教育出版社, 1992: 207

成了他传经布道的文学书写，因而在语言表达上更是充满了浓烈的基督教文化色彩和意味。他的作品引用了很多《圣经》经文，描写了人物对神的皈依和膜拜，此外还有大段的虔诚祷词，使他的写作成了一个教徒的声音，有“神圣的启示”和“终极关怀”在里面。北村在对“圣经”词汇的借用上，着意对生命洁净、自由、明亮的礼赞。在《施洗的河》中，圣洁如天使般的天如，手里总是捧着一本《圣经》。在这里《圣经》已经不仅仅是简简单单的一本书，它更是生命纯洁美丽的象征。天如也不仅仅是一个纯洁的女孩子，她更代表了美好的人性，体现了人之为人的本质，在她身上寄托了作家救赎人类灵魂的希望。在北村的小说中，还引用了大量《圣经》的原文。在作品《张生的婚姻》的题记里，就引用《圣经》原文中的语言说：“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀——《罗马书》三章二十节”。北村把基督教《圣经》中的原话引用到文本的书写中，一方面作为引子反射出世间百态，另一方面作为意义的提炼和价值的缔造，把喧嚣的灵魂普渡到了久违的伊甸园中。在北村的作品中，大量的基督教词汇和意象，一方面通过作家自己的言说以题记的方式表现出来，而另一方面，北村还赋予作品中的人物以开口说出神的话语的权利和责任。譬如在作品《公路上的灵魂》中，北村就是通过阿尔伯特的口道出了神的话：“阿尔伯特随手翻开《圣经》，打开《诗篇》第七十三篇二十五节：除你之外，在天上我有谁呢？除你之外，在地上我也没有所爱慕的^[1]”。北村借作品中的人物说出上帝的言语来表达人物内心世界对救赎的渴望，对生之意义的追求。在作品《愤怒》中，北村是借助了一个传教士的宣讲来完成了对罪人的自我忏悔和拯救。《愤怒》中的李百义因犯下了一系列的罪行，想要潜逃之时，他听到了一位传教士所宣讲的《圣经·约翰福音》第八章中那个行淫妇人的故事，顿时有一种醍醐灌顶的彻悟感，开始了心灵的忏悔和反省。还有作家史铁生，在基督教语汇的应用上也是很有用心。在他的作品《我的丁一之旅》中，作家引用了“‘太初，上帝创造宇宙，大地混沌，没有秩序。怒涛澎湃的海洋被黑暗笼罩着。上帝的灵运行在水面上。……后来，上帝用地上的尘土造人，把生命的气吹到他的鼻孔，他就有了生命。《旧约·创世纪》^[2]’”等等《圣经》原文，来设立文章的背景，以上帝在混沌的世界中造人的故事来寓意人应在喧嚣的尘世里转向“神”——精神，才能完成灵魂的救赎。这些基督教的词语和意象，在作家作品中的反复出现，不仅仅是借用外来词语追求一种新颖，更重要的是使基督教文学在语言表达上有了审美超越性本质。即作家在借用基督教词汇的同时，是要传达出一种清新的人

^[1] 北村. 公路上的灵魂[M]. 北京: 新华出版社, 2002: 80

^[2] 史铁生. 我的丁一之旅[M]. 北京: 人民文学出版社, 2006: 2

生意义性和崇高的生命升华感，是要完成对人物的救赎和超越，此时的语言已经超越了形式，旨在于内涵、意义的澄明通透性。借助基督教语汇实现意义和价值升华超越的同时，作家主体也超越了以往语言表达习惯，具有一定意义上的审美超越性。

深受基督教文化影响的作家，在自我人格产生了基督教文化精神信仰之后，他们在文本中借用了基督教词汇和意象，不仅能给读者带来视觉感受上的清新感，而且还使这些词汇和意象的本质在作家审美情感的流露中彰显出来，提升读者的精神。当然，还有一些作家在文本的书写中也采用了西方基督教式的词汇和意象，譬如也一再用到了诸如“耶稣”、“天堂”、“天使”、“十字架”等词汇和意象，但是由于他们对基督教文化了解不足，或者理解上存在偏执与对抗，无意将基督教式的精神信仰和思想感情化入自己整体性的艺术构造系统中，他们大多只是为题材的需要或某种修辞策略的需要，在作品中外在地简单借用某些基督教的词汇或意象。因此这种借用仅仅是一种文字的换貌而已，并不能发挥这些词语本身的魅力，也不能给读者的心灵和精神带来彻头彻尾的震撼。如在作家韩洁羽的《我的上海我的天堂》，刘莉的《能在天堂走多远》中，基督教语汇的“天堂”已经不再是一种经由救赎，升华生命后所达到的一种精神信仰的美好境界了，在这里前者着意指繁华的上海这一个特定的具体的地方，而后一个天堂也只是指一种原有的理想的生活状态。这都已经丧失了“天堂”作为哲学词汇的形而上的意义和价值，因而这样的借用并不能给读者带来生命的升华感。但是这些基督教词汇和意象在基督教文学创作那里，“作家有意识地运用某种基督教文化特有的精神资源来表现某种新鲜的艺术趣味或价值指归^[1]”，在彰显了具有基督教美学风格的新意象、新词汇的同时，还形神兼备地取得了不一样的效果——语言表达方式上的超越和内容意义上的升华，因而审美超越地存在于中国新时期文学中。

以上我们比较了基督教文学和一般作品在基督教词汇和意象运用上所体现出来的差别性，言说了基督教文学在借用基督教词汇和意象时所实现的审美超越性，那么同样都借用了这些词汇、意象，并表达了基督教文化的文学作品，是不是都会有这种审美超越性呢？我们以艾伟的《爱人有罪》和北村的《施洗的河》为例，进行比较论证。在《爱人有罪》中，艾伟塑造了一个一直跟“罪”与“赎罪”相纠缠的美丽女性形象——俞智丽。她有出众的外表，然而不幸遭人强奸，出事之后，她一直对爱恋她的鲁建耿耿于怀，致使鲁建为此蹲了八年监狱，三年之后她才知道自己冤枉了鲁建，为此良心自责不已，从而陷入了疯狂的赎罪之中。只要别人需要，她可以完全奉献自己的一切，包括肉体，

^[1] 陈奇佳. 遇到异乡的神祇——论基督教与中国现代文学[J]. 江苏社会科学, 2007, (3): 201

因为在她看来，自己奉献了身体，能够使别人从欲望的深渊中解脱出来，那么自己的奉献也是很有意义的。况且她认为正是自己的肉体给自己带来了这么一系列罪孽，戕害了自己，也伤害了别人，所以他认为肉体是可怕的欲望之魔，是可恶的罪恶之源。在生活中，她总以一个基督徒的宗教道德水准要求自己，毫不吝啬地去奉献自己，其实她是想用对别人的爱来救赎自己，使自己能够从罪和罪责中脱离出来。虽然作者并没有把俞智丽皈依到基督教中，可是作者使她的处世原则、人生态度、行为方式都以基督徒的标准来执行，作者还给她冠以“圣母”的美名，因此说她是神似上的基督徒。俞智丽忏悔时，她内心里呼唤着上帝，当她绝望之时，教堂里响起的圣歌给了她无尽的慰藉，于是，“在他们的吟诵和歌声里，人生变得光华无比^[1]”。因此我们说，即使《爱人有罪》不是一个纯粹宗教小说，因它传达了基督教忏悔、救赎的文化，也是一个被“宗教的光辉”所普照的小说。但是艾伟在《爱人有罪》里借用圣歌、圣母、上帝等基督教词汇和意象所表现出的基督教情怀，跟北村的小说是有着极大的不同的。艾伟展示给读者的是一种个体化真实具体的生活，救赎的对象也是针对个人，最终的拯救定义在良心的平静与道义的尽责，意象词汇的借用是为了“救人”的文学主题。但是在北村那里就会出现另一种局面，他是以基督徒的眼光和信仰的激情在书写着自己的文学，演绎着基督精神。北村着眼于人的普遍性，其小说注重的是人的终极关怀。以《施洗的河》为例，他似乎并不看重人物所处的社会环境，因此我们考究作品环境的发生时间、可信度、真实性似乎都没有意义，在他的理念里，背景是可以随意置换的，荒诞、滑稽都不会影响作品的主题：对抽象意义上人的灵魂归宿的终极关怀。因而它的基督教文学是一种“救世”的文学。

在以上的对比论证后，我们可以清晰的认识道，“救世”文学对“救人”文学的超越，它超越了对个体的良心赎罪的关怀，是对人类的终极关怀和深层次上的灵魂拷问。虽然它们都借用了基督教的词汇、意象，都传到了基督教的忏悔、救赎文化，都是被宗教之光普照的宗教文化作品，但由于借用的目的、使用的方向不同，使其救赎对象、关怀程度、词语被激发出的潜在意义和价值，也有所不同，而出现了不一样的审美效应。

4. 2 基督教文学形象的进入

文学形象是文学理论中具有普遍意义的重要范畴。概括起来讲即是读者在阅读文学语言系统过程中，经过想象和联想，而在头脑中唤起的、具体可感的动人的生活图景。文学作品呈现出来的这些生活图景具有高度的艺术概括性和审美价值，它们体现着作家的审美理想，在某种程度上起着沟通作家和读者的作用，是创造者和接受者交流对话的

^[1] 艾伟. 爱人有罪[J]. 长篇小说选刊, 2006, (3): 86

媒介。文学理论中所指的文学形象，是以语言为手段而形成的艺术形象。黑格尔在其《美学》中说：“艺术是用感性形象化的方式把真实呈现于意识^[1]”，别林斯基也曾说过：“诗的本质就在于给不具形的思想以生动的、感性的、美丽的形象^[2]”。即是说文学形象是反映现实生活的一种特殊形态，也是作家的美学观念在文学作品中的创造性体现。

大致说来，形象有广义和狭义两种：广义的文学形象泛指文学作品中整个的形象性表现、形象体系、生活图景。作品的具体因素如环境、人物、场面、情节等可理解为它的具体表现。狭义的文学形象是指人物形象，与人物、性格、角色、典型人物、主人公、抒情主人公等的含义相同或相近。高尔基所说文学“把真理化为形象——人物的性格和典型^[3]”，便是指狭义文学形象。我们在这里论述基督教文学在文学形象上产生的审美超越性，也只是要从其狭义的文学形象，即人物形象角度，来探究其审美超越性的表现和本质之所在。

新时期基督教文学的作家，在文本中着力塑造了一系列基督教色彩的人物形象，诸如教父、神职人员、传教士、基督教信徒等等。在与同时期一般作品人物形象的分析中，我们可以看出，一方面在时间的展现上，这些基督教色彩的人物形象是串联作品的主线，引导着情节发展的主要方向，是众多庞杂的人物群体中的核心和焦点，在这些人物形象身上体现着一股浓烈的信仰救赎的味道。而在同时期一般的文学作品中，承担着主流方向的人物形象往往担当一种世俗的拯救，是从社会层面、道德层面对人的关怀。另一方面在空间上，在文艺的立场上，新时期基督教文学的作家，在文本中塑造了诸如南珊、詹牧师、刘浪、张生、李百义等一系列当代基督徒的人物形象，也以其各自不同的性格充实了中国当代小说的人物画廊。这些基督教文学中塑造的众多的基督式的人物形象不但拓展了新时期文学的表现空间，也拓宽了阅读者接受文学的期待视野，又丰富了文学形象的园地。

走进作品，我们来细看作家塑造的众多基督式的人物形象。礼平《晚霞消失的时候》中的南珊就是一个基督徒形象，史铁生在《关于詹牧师的报告文学》中塑造了神职人员——詹牧师形象。塑造基督徒形象最多的作家要数北村了。北村在《施洗的河》中塑造的一如纯洁天使般的美丽少女天如，就是一个意味深长的基督形象。她的圣洁让刘浪崇敬、欣羨。在天如身上，刘浪找不到她半点的瑕疵，她是那样的完美，那样的清新超脱，以至于看到她，恶贯满盈的刘浪就觉得无地自容。她的出现就是要完成对刘浪这

^[1] [德]黑格尔. 美学(第一卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1979: 129

^[2] [俄]别林斯基. 别林斯基论文学[M]. 梁真译. 北京: 新文艺出版社, 1958: 11

^[3] [苏联]高尔基. 文学论文选[M]. 北京: 人民文学出版社, 1958: 409

个灵魂流浪的人的救赎，其结局也正是如此，身心疲惫的刘浪到了最后的宁静地——杜村，在那模糊而清晰的意象里，他窥见了神圣的天如，最终接受了洗礼走进了主的怀抱，完成了救赎。相比较于一般文学中作为拯救者形象出现的人物，有浓郁基督教色彩的天如，她对人的救赎是一种精神的拯救，超拔的是人的灵魂，而不仅仅是肉体，因为在基督耶稣那里，肉是无意的。由于一般文学作品往往缺乏基督教信仰中的忏悔意识和灵魂救赎的文化基础，所以人物在担当拯救使命时往往不会上升到终极的精神层面上。在比较中我们还可以发现，天如对刘浪的拯救是一种化自我内在气质为他者领悟的一种精神交流，而非像有些一般作品中那样一个思想先进的、有觉悟的人对另一个人言谈说教式、耳提面命般的灌输。在北村的其他作品《公路上的灵魂》、《我和上帝有个约》、《愤怒》、《孙权的故事》、《消灭》等其他作品中，我们也都可以窥见这些闪现着灵光的基督教式的人物形象，他们不单单是作为一个形象符号而存在着，更重要的是他们为体现出一种深刻的意义而生存着。人物身上寄托着作家的崇高理想，他们引导着人们的灵魂走向精神信仰的高度，他们的言行拷问着世间百态的存在价值和意义本质，作家就是要通过这些人物去实现终极人道主义关怀，找到精神信仰的绿洲。首先从作家创造角度来讲，传统意义上人物形象的塑造也是为着某一主题的需要，也传达出对人类存在的思考和关怀。但是它与基督教文学关注的角度和侧重点有所不同，基督教文学注重于人的精神、灵魂层面的挖掘和关怀，而传统文学更多地从现实层面上、从社会角度上以及道德良知上对人进行关注，在灵魂挖掘的方面不同于基督教文学致力于对终极的探求。其次从读者接受角度来看，基督教文学人物形象给人的精神关怀，往往更容易与当下人们的精神蛮荒状态产生同构和共鸣，满足了人们洁净心灵、救赎灵魂的精神需求。同时此类文学形象也在为新时期人物形象的进一步发展开拓了更有意义和价值的空间。因而不管是在人物形象身上所体现的精神信仰的闪光点，还是他们都站在对人类终极关怀的审美高度上，无论在现实生活中他们对人精神拯救的实践意义上，还是他们的塑造填补了灵性人物形象塑造的空白，开拓了新的发展空间等诸多方面，都显示出了其独特的审美超越性。

众所周知，语言表达和文学形象的塑造，都是为了主题的需要。基督教语汇的大量引用和基督教式人物的一再塑造，也都是服务于主题的必然要求。那么基督教文学的主题是什么呢？答案显而易见，即在文本中把写作主体的审美人格和审美理想，也就是把那种审美超越性的情怀熔铸在文本的书写中，并营造一系列的基督教式的人物和语汇，藉以去追寻人类的生之意义、拷问存在的价值，实现对全人类的终极关怀。

4.3 基督教文学主题的审美超越性

基督教文学所表达的主题是要给人一种精神层面上的洗礼，在对人类终极关怀中，促使人类走向更加纯洁的真、善、美境界。而阻碍人们向精神的高度进军的逆力主要来源于人们对死亡、虚无等有限而丑陋的存在的恐惧。于是，升华生命的精神需求和生命有限的死亡存在之间僵成了一种不容缓和的张力。基督教文学在对死亡与虚无主题进行表达时，并不是一味地展示其丑陋暴力绝望的一面，而是在必要和恰当的时候，融入了诗意和审美的韵味，展现了死亡静美的一面，使虚无也可以成为审美的享受，因而使主题呈现出一定的审美超越性。即超越了一般文学对死亡、虚无的丑陋和遮蔽性书写，而使死亡走向审美和敞开，并最终使诗性和神性完美地融合在一起，从而建构了现实与终极、诗性与神性互释的文学精神空间，实现了对人类的终极关怀。

4.3.1 虚无审美

精神之所以会虚无，在叔本华看来，是由于生命存在的形式中“时”与“处”本身的无限与个人所拥有的有限之间的矛盾所造成的。在“‘时’与‘时’之中，或是由于‘时’而发生的万物的转变，只不过是形式而已，在此形式下，恒久不灭的‘生存意志’所表示的是，一切的努力都归于空零。‘时’以它的力量，使所有的东西在我们手中化为乌有，万物为此而丧失了真价值^[1]”，因此我们往往会感到空虚，生活失去意义，没有精神支柱，飘忽摇摆，游移不定。我们在这里所指的虚无特指主体精神层面上的缺失和不足，是一种精神的空虚。它被规定为精神的空虚与迷茫，是精神存在的一种特殊状态。这种精神的虚无并不否定日常生存意义，即它仍然活在现实生活的追求中，只不过是要寻找一个最佳的生存状态和最有价值的存在方式，但在还没有找到之前，精神往往表现为一种无所寄托性。基督教文学在解救虚无时，展现了一个神圣的启示，即用精神的信仰填补精神的空虚。在信仰的关怀下，主体都会超越虚无，找到人生的意义，把精神的空虚变成一种审美的快感，实现虚无审美。

正是因为“虚无在美学意义上属于精神主体一种不确定的本质，依赖这种不确定性，美才得诞生自己的丰富性和可能性^[2]”。所以新时期基督教文学在对虚无的发问和言说中，凭借着精神信仰的神力，最终使存在超越了虚无，走进了审美的自由王国，在虚无现实的另一面找到了存在的意义和生命的价值。

北村总爱在作品中展示一个虚无的现实世界，主人公在虚无中往往看不到希望和光

^[1] [德]叔本华. 生存空虚论[A]. 陈瑛主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 3

^[2] 颜翔林. 美即虚无[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 1995, (6): 95

明，于是他就把笔下的人物无一例外地都推向了绝境。而与此同时，作家又塑造一个可以救赎人类灵魂的神性基督形象，使这些人物的最终都在基督光芒的照耀下走出虚无和绝望，受浸归主，获得救赎，超越虚无走向自由和永恒。

北村的小说《施洗的河》就着重塑造了一批孤独的灵魂，讲述了他们是如何在基督的救赎中，超越了虚无，使灵魂得到了救赎。为虚无诗意的美之存在谋求到了精神自律的心灵空间。

《施洗的河》的主人公刘浪成年后在樟坂继承父业，他凭借自己的狡猾在黑道上混得游刃有余，杀人越货，呼风唤雨，是个地地道道的黑帮老大形象。在他的生活中，金钱、权利、美女，一样不缺，可是他的心灵始终笼罩在一种恐怖的阴影之中，良心从未得到片刻安宁。他沉溺肉欲，迷恋占卜，然而这都除不去他对未来的迷惘和发自内心的生命虚妄的意识。他时常觉得连活下去都很荒唐，他精神空虚，对生活严重失望，但又找不到生命的意义，最后他病入膏肓，精神也几近崩溃。命运和死亡的焦虑，生命的孤独感、荒诞感、绝望感和虚无感，吞噬着他的灵魂，折磨着他的精神，无边无际的虚无和飘渺，风干了他对生活的一切希望和意义。然而当命运出现了转机的时候又像是命中注定似的不可改变。圣洁如天使的天如，穿着朴素的蓝色学生装，捧着《圣经》出现在他面前。在这位“神情里有安慰”的圣洁女子面前，刘浪不禁自惭形秽，开始检讨自己，对生命有了反思和追问，并最终在基督的救赎中，超越了虚无荒诞，领悟到了生命的价值和意义，从而享受生命的美和自由，使灵魂得到了救赎。所以，心灵的迷惘与灵魂的空虚更主要在于精神秩序的缺失，因为“物序只是片面的秩序，且我们有权利用一种看不见的精神秩序来补充之，如果生活只有因此才可能使我们觉得更值得过的话，那么我们就得相信这种精神秩序的存在^[1]”，精神是超越现实的更高存在，它观照人的灵魂，是生命最本己性的关怀需求，直接拷问着生命的价值和意义。正所谓“精神的最大负重不是在于对外在现象界一种理性的把握和逻辑的规范，而在于对自我存在的迷失及无限可能的遗忘，这就意味着主体对这个外在世界的追寻应该转换为对自我存在的设问。因此，对人类自然精神的提问和回答理应构成一切知识和真理的最高存在和现象界的阿基米德点^[2]”。因而，基督教文化就成了对虚无最好的发问。基督教给予了刘浪精神层次上的信仰关怀，刘浪在醉生梦死虚无荒唐的生活中，窥见了虚无背后的意义，为精神找到了可以安栖的家园，这时，他才真正实现了超越现实虚无，走入了精神自由的无限审美愉

^[1] [美]威廉·詹姆斯. 生活值得过吗? [A]. 陈珺主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 26

^[2] 颜翔林. 美即虚无[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 1995, (6): 94

悦的境界中。

新时期基督教文学，它在表述苦难现实和虚无人生的同时，并不是要最终展现生活的丑陋和人生的荒诞无意义，更重要的是要把这种对人生的虚无体验通过精神信仰的救赎过滤掉渣子和碎片，完成对虚无的超越和升华。因为虚无更是对自我的渴望和寻求、追问，在精神信仰的观照下言说虚无更能体现主体对虚无的挣脱与超越，更能彰显精神信仰对人生的终极关怀。也即只有在对虚无的言说中超越现实，在精神信仰的救赎中体验虚无，才能使美挣脱外在的遮蔽而获得自由的精神可能性，进入相对澄明的境界。实质上，这着实是一种对虚无的审美观照。此时的虚无已不再是一种对荒诞人生的界定，而是另一种精神超越存在的审美。在某种意义上，我们可以说，新时期基督教文学对世界的虚无体验，正是一种精神自律和心灵自由的审美关怀。它开拓了文学对精神世界探微的题材，在实践着虚无的现实体验的同时，也见证着精神救赎介入虚无之后带来的审美超越性和无限自由性。对于此类基督教文学，在它们对虚无的言说与审美的表达方面，我们可以借用颜翔林的话来进行概括性的评价：“虚无是精神最本己的存在，为精神之最高悬浮状态。美是精神的欢乐，是虚无的最高存在。美即虚无^[1]”。

4.3.2 死亡审美

由于历史自身所存在的“异化”现象，使人的个体生命价值与存在意义在物质主义潮流的世界中遭受到了普遍的漠视和贬抑，在一定程度上导致了我国现当代作家普遍潜在的精神焦虑与价值焦虑。这正如西方现代诗哲海德格尔所认为的：“历史把人带离自己的根，漫世飘飞，离开了人之为人的人性法则，才带来普遍分裂的出现^[2]”。正是由于异化与分裂的绝对存在，因而，通过死亡想像来表达他们的审美追求，极尽笔墨铺陈叙述死亡命题，已成为我国新时期作家文本创作中一种重要的精神维度，即死亡的审美之维。尤其是那些新时期基督教文学的文本创作，更是在对传统死亡的别样描述中彰显了美的力度，从死亡的角度表达了他们对于美的反思与追求，强烈地表现了生命意义在作家心目中所占据的艺术价值与精神价值之位置。而死亡作为人类生活的组成部分，它也就必然有价值和意义的范畴在里面，即如阿德勒所说的：“人类生活于‘意义’的领域之中^[3]”。因此在这类文本的书写中，对死亡的描述也体现出了人对生命认识深化的一种文学自觉，从对生命的死亡观照中，自觉地建构了人类生存本体的死亡意识和存在意义，继而实现了对死亡本体的超越，使生命真正地回归到了意义和价值的范畴之中，回到了

^[1] 颜翔林. 美即虚无[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 1995, (6): 99

^[2] 刘小枫. 诗化哲学[M]. 山东: 山东文艺出版社, 1986: 238

^[3] [奥地利]阿德勒. 生活的意义[A]. 陈珺主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 34

生命本该拥有的自由状态。

例如史铁生，一个精神写作的作家，在他的作品中，他往往进行着两种不可混淆的状态的描述：生存和死亡。正如他自己的生命体验一样：在苦难中思考死亡的意义，在对死亡和思考中明白生存的价值。当他执意用自杀的方式反抗命运的不公时，他也借助于在思索的过程中生发出来的宗教精神参透了生命的价值和意义，所以他顽强地活了下来并且走上了一条宗教关怀、灵魂救赎的审美不归路，表现出了强烈而显著的人之特征。他用自己的生命体验见证了死亡的从容与静美，也在他的文字表达和话语言说中诠释了死亡的本质。在史铁生那里，他既把死亡视为个体存在与消亡的一种物质现象，又尽可能地使之上升到精神与审美的层面，赋予它一定的价值意义。面对生命死亡的悲剧性命题，他以文学的审美的精神信仰方法探索并建立起一种信念：死与生同样重要，是生命不可分割的有机组成部分。禀有基督教文化精神的史铁生，在他对死亡的描述中，试图用精神救赎的人道主义的艺术方法去建构一种健康自然又不乏诗意的死亡意识，使死亡变成审美的另一种生存，赋予它更深邃的意义。

在常人看来，死亡是一种恐惧、丑陋和毁灭，是一种无可挽回的悲哀，死亡意味着生命的终结。在世俗那里，死亡与生存向来产生着一种不可调和的矛盾。所以人们力求回避对死亡的描写，即使进行了描写，也是把死亡描述成可怕而丑陋的状态，因此传统书写中的死亡总是弥漫着丑陋、恶心、阴霾、恐怖的气息，而不像史铁生把笔下的死亡描述得如此静美、安详。一般作品往往通过着意刻画死亡的丑陋，以期带来主题的深刻性，在这方面，余华给出了很好的例子。他的《死亡叙述》《现实一种》和《古典爱情》等小说都对一次次谋杀过程做了触目惊心的想像描写。他在《死亡叙述》中详尽地叙写了主人公对于自我被杀过程的形象感知：“我听到肩胛骨断裂时发出的‘吱呀’声，像是打开了一扇门的声音。……那女人的锄头还没有拔出时，铁的几个刺已经砍入了我的胸膛……随后那大汉一用手劲，铁被拔了出来……我的两个肺也随之荡到门外去了。然后才倒在地上，我仰脸躺在那里，我的鲜血向四周爬去。我的鲜血很像一棵百年老树隆出地面的根须，我死了^[1]”。在这里，作家主要通过对死亡的恐惧式、暴力式、血腥式书写，来凸显主题的深刻性。虽然它也蕴含了深刻的寓意在里面，但这种死亡描写的风格却是暴力的，这样的死亡是惨不忍睹的，在人人内心深处能激荡起情感的万丈波澜，却与审美化、诗意化的感悟无缘。而在基督教文学那里，对死亡的描述可以走向审美，虚无也可以通向无限，死亡也能成为作家思索生命存在的特殊形式和体验生存本相的一种哲

^[1] 余华·余华作品集(1)[M]·北京：中国社会科学出版社，1995：22

学思维方式。这就超越了传统文学中对死亡的遮蔽性和丑陋性书写，呈现一种全然不同的审美效应。对死亡的敞开式和审美化书写是对传统死亡书写范式的彻底颠覆与解构。较之于传统死亡描写的呆板与庄重，新时期基督教文学在对死亡本体形态的关注与描写中增添了些许灵动，并包裹了很厚重的价值和意义。所以说，进行着宗教关怀书写的史铁生不会把死亡书写得声嘶力竭，他对命运的叩问和对苦难的宣泄亦非歇斯底里，他在文本中能直面死亡，并能诗意地想像还原和审美地本体言说。在《中篇1或短篇4》里，他有条不紊地描述一个老头的死：“他在湖上一圈一圈至少走了有四五十公里，最后在岸边看到了一块大石头。……正好像一张床。看得出，他死前并没有迷了路的那种惊慌失措，他完全相信那是一张床”。“他走到床前，脱了鞋，还把一双鞋端端正正地摆好——想必这是他几十年里养成的习惯，然后爬上床，脱了棉大衣把棉大衣当被子，躺下，把自己盖好^[1]。”在这里，史铁生不暴露死亡的丑陋，不描写死亡的阴冷，反而以“适度的距离”的思维方式观照人物的生死命运。客观的“冷叙述”背后融入了作家对死亡的思考、对存在的反思。在对死亡的静美的美学风格叙述中浮出意义的所在，使死亡走向审美化和超越性。另外在《一个谜语的几种简单的猜法》里女医生的死也写得朦胧而神秘，在两个病人的偷窥中，显出了她死前那些典雅迷人的行为：她惬意地洗澡，悠闲地抽烟，优雅地跳舞赏花，一切都在静美中进行着。然而她莫名其妙地死了，死时“她穿戴得高雅而且华贵，她的神态端庄而且安详，她坐在藤椅中的姿势慵懒而且茁壮^[2]”。这种谜语式的死亡形态扑朔迷离、朦胧神秘，无疑是一种诗意化的审美表达。还有《务虚笔记》中女教师的死同样弥漫着美的气息，“她已经穿戴整齐，她已经为自己选好了素朴而优雅的行装^[3]。”在这些作品中，我们可以看出，种种死亡都是自杀，人物都死得安然自若，死得美丽安详，死得神秘莫测，自杀的原因都无从猜测。作者描写的这些死亡都已淡化了悲剧色彩，消褪了恐惧意识，泯灭了苦难意味，并赋予某种特殊的现实以神秘的和美学上的和谐，是一种生命有限的终结，但却是审美自由的开始，是精神新造的开端。死亡对他们来说也是一种自由、自然的享受，因为在他们对“上帝”精神的领悟中已经呈现出了审美效应，这种审美效应是对生命本质、人生意义的彻悟，它突出地体现为消亡生命的自由的愉快。之所以称之为自由的愉快，“重要的在于它对具体目的的超越，而呈现出无目的的和目的性。它似乎并不附属于某一具体功利，但具有极大的弥散性，它对人的整个心理——心理结构的全面影响和深刻感动而令人享受到一种难以言

^[1] 史铁生. 史铁生精选集[M]. 北京: 北京燕山出版社, 2006: 141

^[2] 史铁生. 钟声[M]. 吉林: 时代文艺出版社, 2001: 183

^[3] 史铁生. 务虚笔记[M]. 辽宁: 春风文艺出版社, 2006: 23

喻的精神愉快^[1]”，并由这种精神愉快进入到完全自觉的审美境界。只要有精神信仰的观照在里面，那么死亡也是一种有意义的审美，死亡的价值正在于超越死亡的本体，这种死亡反而使生命达到了更高层次的宁静和谐和澄明清澈。因此对于死亡，尼采才说：“只有作为一种审美现象，人生与世界才显得合情合理^[2]”。也正是在这个意义上，马尔库塞及其他西方新马克思主义美学家才声称“审美的力量成了拯救世界的最后的力量^[3]”。对死亡的审美性言说也使生命面对死亡时能够反思并超越，用精神信仰的力量“使卑贱的个体在自身中找到伟大的神性，以推开厚重的传统，让一个文学的国降临到现实之城^[4]”。

基督教文学能够对死亡进行诗意地想像还原与审美地本体言说，对于传统的暴力血腥来说无疑是审美超越性的表达。而死亡的审美化和超越死亡实现的精神救赎又再一次拓展了文学的表现空间，作家在借死亡主题扩展文学表现经验的同时，又为当代文学提供了崭新的死亡言说模式，这无疑又是一种审美超越。

在新时期基督教文学的创作中，作家对死亡的描述也正是对人类生存境遇进行的反思，在对丑陋、荒谬死亡的美饰和静描的同时，也体现了作家超越性的精神意向，更是对神性信仰救赎生命的一种美好的愿望和期待，是对灵魂的拷问和对精神的追思，使生命在这种朦胧抑或清晰的神性表达中进入超越死亡的审美境地，而这正是在基督教文化的影响下完成的。基督教文化认为，由原罪意识带来的普遍的苦难是人类永恒的困境，肉体是精神的樊笼，它的死亡在某种意义上可以使得人的精神生命得到满足。而从另一角度来说，死亡也正是对现实生存的反抗，把死亡表现得愈是美丽，现实的丑陋与肮脏就愈是衬托得淋漓尽致，死亡就包孕了一定的意义，即他们是在虚构的世界，寻求对生命中业已丧失的那些东西的补偿。从精神救赎和宗教关怀维度来讲，个体的荣辱得失在“上帝”永恒的旨意那里都算不了什么，因为“只要面对“上帝”的权威和神圣，自我就粉碎了，而且真正意识到一切生命的本源与中心^[5]”，从物质束缚中逃脱出来站在精神的高度上眺望时，你会发现所有的一切就都变得平静而祥和了，即使是死亡，也是精神生命完整性的保持。在精神信仰的观照下，基督教文学创作者往往进入到宗教精神的审美层面，完成了对死亡的真实生命体验，以及对死亡的理性表达的超越性思考和审美关照。于是在这里，“我们已经强烈地感受到作家在以冷观的方式试验着自己的文学想像

[1] 陈望衡. 审美伦理学引论[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2007: 121-122

[2] 王岳川, 周国平. 尼采文集·悲剧的诞生[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 111

[3] 刘小枫. 马尔库塞的文艺观[A]. 胡经之编. 西方文论名著教程[C]. 北京: 北京大学出版社, 1989: 450

[4] 朱大可. 空心的文学[A]. 孔范今, 施战军主编. 中国新时期文学思潮研究资料(中)[C]. 济南: 山东文艺出版社, 2006: 251

[5] [美]R·尼布尔. 人的本性与命运下卷[M]. 成穷译. 贵州: 贵州人民出版社, 2006: 109

与表达技巧，死亡在作家的诗意思维之下定格为审美化的造型，从而让一份纯净的美感与诗意的超然浮出水面^[1]”。确如日本美学家今道友信所说：“死是最高美学命题^[2]”。

文学本身就是一种审美的诗意言说，因而它是一种诗性的，而基督教文化毕竟带着宗教的味道，因而它有着神性的一面，于是基督教文学就把诗性和神性完美地统一在了一起。信仰的种子在文学的诗性表现过程中得以逐步发芽，结出神性之花，诗性又在神性之花中获取神性之美。基督教文学在人与神的对话之中，在对死亡、虚无的审美化和超越性描写中，发出了对宇宙奥秘、自然奥秘、生命奥秘的永恒之问。在这种寻问中，使人真切地感受到了心灵需求和精神信仰的实质。在穿越永恒与现实、无限与有限中，使人的存在真谛和人的生命意义得到诗性的见证，并最终走向终极性的审美超越。

通过以上对基督教文学语言、形象、主题的审美超越性论述，我们发现在这系统之下的文本结构也呈现着一种审美超越性。

4.4 基督教文学的U型叙事结构

在《圣经》中，一条线清晰可见：即是乐园——犯罪——受难——忏悔——得救。《圣经》就是由这条线贯穿到底，讲述人从堕落到得救的故事。由于这条线的贯穿，使圣经呈现出了U型叙事结构。所谓U型叙事结构的界说来源于加拿大理论家诺斯罗普·弗莱。他在《伟大的代码——圣经与文学》一文中说：“《士师记》记叙了以色列反复背叛与回归的神话情节，并以此为背景讲了一系列传统部族英雄的故事。这个内容给了我们一个大体上是U型的叙事结构：背叛之后是落入灾难和奴役，随之是悔悟，然后通过解救又上升到差不多相当于上一次开始下降时的高度。这个接近于U型的模式，在文学作品中以标准的喜剧形式出现。……我们可以把整个圣经看成是一部‘神圣喜剧’，它被包含在一个这样的U型故事结构之中……^[3]”。

那么这种U型叙事结构会不会对新时期基督教文学产生影响呢？孟宪爽给出了肯定的答案。她在自己的硕士毕业论文^[4]中认为新时期基督教文学借鉴了《圣经》的艺术形式，也使文本呈现出了U型叙事结构。但她仅仅是提及到这种影响，简略分析了基督教文学与一般文学中U型叙事结构的不同，并未把基督教文学中这种U型叙事结构的独特性表现出来。笔者赞同她的观点，同时补充她的论述，提出自己的看法。笔者认为，这种从《圣经》借鉴而来的U型叙事结构，不仅仅是一种形式上的结构，更重要的是还有

^[1] 张文红. 诗意地还原与审美地言说——新时期小说死亡本体形态论[J]. 济南交通高等专科学校学报, 2001, (9): 49

^[2] 颜翔林. 死亡美学[M]. 上海: 学林出版社, 1998: 46

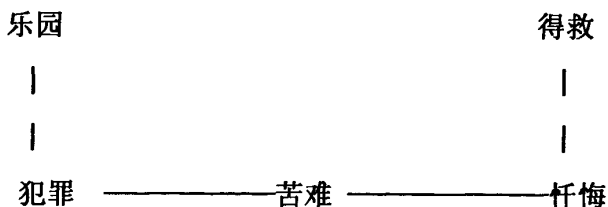
^[3] [加]诺斯罗普·弗莱. 伟大的代码——圣经与文学[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998: 220

^[4] 孟宪爽. 基督教文化对新时期文学的影响[D]. 南京: 南京师范大学, 2007

一种精神的味道蕴含在里面。即结构是表层，旨在于意义的传达，传达对人类的终极关怀和精神救赎的价值理念。在这种 U 型结构的叙事中，作者往往更注重人物内心世界的袒露和揭示，注重对心灵的救赎和对有限的超越，因而这是一种精神性的叙事结构，不是死气呆板的形式，而是生机勃勃的有活生生的生命气息涌动在里面的叙事结构，是意义和形式的二元合一化表达。因此此类 U 型结构必然因其蕴含在内的信仰、精神、灵魂维度上的关怀，相异于一般作品的 U 型结构，而走进审美超越的境界中。

还以北村小说为例，因他的作品有较为普遍的“苦难——忏悔——救赎”书写模式，所以最能体现出这种 U 型叙事结构。在《张生的婚姻》中，张生本来生活得很有滋味，很满足。事业上，他年轻有为，年仅 29 岁就已是哲学教授，感情上，女朋友小柳美丽温柔，两人关系很好，马上就要步入幸福的婚姻殿堂。一切都是那么顺利。但是紧接着幸福出现了危机，就在二人去领结婚证的路上，小柳突然变卦要毁约。于是张生陷入无限的痛苦中不能自拔，甚至极为极端地要在小柳面前割腕自杀，最后被劝阻未能丧生，但是小柳依然没有回心转意。在痛苦无奈中，张生偶然阅读了《罗马书》和《马可福音》，他突然像被灵光照耀一样，灵魂受到震颤，在向主痛哭流涕的祷告中皈依了基督，从而获得了救赎，人生又重新获得了安宁和平和。文本最后讲到他又拨通了小柳的电话，预示着人与人关系的和好，又回到了初始的和谐状态，即实现了 U 型的回归。

一开始张生与小柳关系的和谐，就恰如亚当和夏娃原初的宁静，那是一种美好的生存状态。后来小柳的突然反悔，就好似夏娃偷吃禁果招致罪形，颠覆了平静的生活，而带来了沉沦与分裂。后来张生欲要割腕自杀也正是说明人失去了神的庇佑后的无奈和无助，就像亚当夏娃失去天堂后遭遇的苦难一样。再到后来张生在福音书中窥见了神的亮光，在感动与忏悔中走进神的国，回归到原初的美好。一个典型的 U 型叙事结构被勾勒出来了。即如下图所示：



在新时期基督教文学作家的文本中，U 型叙事结构是以敞开的方式显现在文本的言说体系中，甚至形成了较为固定的叙事模式，即“苦难——救赎”的神性书写和神性图式。但是在一般作家那里，我们也可以揣摩到他们的文本叙事结构以 U 型状态呈现出来，但这个结构是隐形的显示，因为作家主体并没有那么明确清晰的宗教信仰或宗教意识乃

至是宗教情感。在一般的文本结构中，往往还将忏悔的方式和对象作了替换或移置，即不是面对上帝忏悔，可能是面对某一个人、某一种心境、或者是良知而进行的认错。之所以给它界定是“认错”而不是“忏悔”，其主要原因在于忏悔的根源在于信仰，“‘忏悔’行动以‘良心’面对绝对完善的上帝而生的敬畏为起点，唤醒人的谦卑，将人的精神目光引向对已然发生的‘与恶’的观照，由此引发人对其原初自由和清白开端的领悟，从而实现心向上帝的爱的转向，最终摆脱‘罪与恶’的持续效应^[1]”。因此忏悔是面对无限者进行灵魂的追问和自我的审判，是罪感意识觉醒的表现，是向往无限和自由的理想。而认错是向某个有限者承认自己的过错，是在既定的道德秩序和法律约束下的自我修正与调整，其中没有灵魂的挣扎与叩问，没有精神、信仰层面上的升华与超越。之所以忏悔可以得到救赎，而认错之可能是得到原谅和宽恕，正是由于忏悔是对“罪”的觉醒和自觉审判，因为“罪感是被祈求超逾（得救）的意向状态，这正是‘救赎’的意义^[2]”。在基督教文学的U型叙事结构中，不是认错的忏悔为这个结构本身增添了某种精神性的韵味，而有了一种不同于传统认错认知系统的审美性和超越性。

我们说一般性的文学叙事结构中也有隐形的U型结构，但是由于它替换了忏悔的含义和忏悔的对象，而使其韵味大跌，结果就失掉了精神的高度，陷入纯粹道德性的自我否定中。这类包含U型叙事结构的文本，主要以表达忏悔主题的作品居多，例如王春元的《忏悔无门》，就是通过对李春平一波三折的人生故事的叙述，表达了他对生活、对爱情的深深的忏悔，在文本叙述中也体现了一种U型叙事结构。作为高干子弟的李春平，有着令人羡慕的工作和家境。但是在一次情感纠葛中，他由于参与打架斗殴被判入狱，生活变得异常艰辛。后来为了出国，他煞费心机，以至于抛弃了女友静楠。虽然他成功了，可是他的良心却无时无刻不在煎熬之中，在心里矛盾和情感波澜之中，他开始谴责自我，痛悔过去的所作所为，为过往的傻事向良心认错。在这里故事情节也围绕了一个U型结构，即：乐园（优越的条件）——犯罪（打架斗殴、出卖良心）——苦难（牢狱之灾、精神煎熬）——认错（否定过去）——得救（走向平静）。但是显而易见，李春平不是向上帝忏悔，而是向自己的良知认错。认错的前提是李春平在道德良知的谴责下良心感到不安和煎熬，认错的内容也只是有限的实在的错误，显然人物并没有觉察到导致错误发生的那个本质性存在，那是人的一种精神信仰的缺失或者是缺憾，因此我们说这种看似U型结构的叙事结构并不是完整意义上的U型结构，因为它里面没有精神性的、

^[1] 黄瑞成. “忏悔”释义[J]. 宗教学研究, 2004, (1): 86

^[2] 刘小枫. 拯救与逍遥[M]. 上海: 上海三联书店, 2001: 145

灵魂性的、终极意义性的东西存在，只是单纯的形似而神不似。基督教文学中是蕴含着作家对人类终极关怀的审美理想的，而审美理想又是隐藏在艺术家作品中的坚硬内核，它会在隐秘处支持着作品的结构，平衡着作品内部的各种关系，并使作品从内到外辐射出美的力量。所以基督教文学中的U型叙事结构，就会在作家主体的强烈的审美情感和审美理想的感召下，弥补了一般U型叙事结构中的精神空白或缺憾。其结构中张扬的灵魂忏悔和精神救赎，已使主体超越了现实的有限，向着无限背后那永恒的东西追寻开去，即对终极价值和意义的青睐。因此我们说基督教文学中的U型叙事结构以其精神的高度和价值意义的包孕，实现了对结构形式的超越。

结语

在一个信仰淡漠的国度，生存往往先于本质，当物欲的浪潮迎面袭来时，“自我”就极有可能在欲望的贪婪中迷失意义。在这种环境中，主体要么在一味模仿他人行事的趋同主义中迷失自我，要么在遵循他人意愿行事的极权主义中苟延残喘。面对这样的混乱和沉沦，我们的确应该反思一下周作人先生曾经说过的话语：“要一新中国的人心，基督教实在是适宜的^[1]”。由此可见，以基督教文化和基督教精神来建构审美化的民族理想、精神信仰的价值体系，是很有意义的。林治平也认为：“基督教并不是一种教条，一种思想，它是一股生命的新生之力，凡它所到之处，往往会很自然地发生强大的力量，与一个人或团体恶习相抗争，在社会中产生净化的力量^[2]”。在我们迫切需要一种信仰来支撑即将颓圮的精神之墙时，在时代奉行的文化拯救不了灵魂的时候，我们的确需要转向他者，借用基督教文化博大精深的营养供给，并反思我们的时代文化。虽然“我们整个的文化常常被说成是忍受着一种危机，而这种危机，又恰恰削弱着我们的文化所根植的那些价值基础^[3]”，因此借鉴外来文化言说本土话语，构建民族叙事，传承宇宙文明，挖掘存在意义，拷问生命价值，的确是曲径通幽，聪睿明智之举。况且，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，“基督教文化不仅仅是一种‘罪感’文化，更是一种‘爱感’文化，相对于新时期文学的‘伤痕’、‘反思’、‘改革’、‘人道主义’等诸类批判现实主义，它的‘博爱’之情与‘徽卑’之心便为我们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’^[4]”，它对中国社会肌体和精神震颤有着强烈的感觉能力，对中国文学的发展与前进有着一定的价值和作用。

“宗教和文学作为人类重要的文化现象与精神现象，在历史渊源、思维方式、精神作用等方面有许多相似之处。同时，由于各自的特性和关系，它们互为影响，宗教文化成为文学创作的一个常恒的源泉^[5]”。所以，宗教与文学，特别是基督教与中国文学的融合与交流，是一种世界性的文化交流现象，这是一种历史和文化的必然，“中国传统文化和西方‘上帝’文化必然交融的趋势，各民族文化交互影响以致形成共同的人类文化，是不以人的意志为转移的文化发展规律^[6]”。早在新文化运动那里，基督教文化的引进已被当作中国文学启蒙者开启民智的工具，并借助基督教的道德价值还原了文学的本

[1] 周作人. 我对于基督教的感想[J]. 生命, 1921, 2(7)

[2] 林治平. 基督教在中国之传播及其贡献[A]. 刘小枫主编. “道”与“言”——华夏文化与基督文化的相遇[C]. 上海: 上海三联书店, 1996: 127

[3] [美]艾温·辛格. 生命的迷惘[A]. 陈瑞主编. 高申春等译. 心灵简史[C]. 北京: 线状书局, 2003: 108

[4] 牛运清, 从新强. 基督教文化与中国新时期文学[J]. 文史哲, 2001, (6): 26

[5] 牛运清, 从新强. 基督教文化与中国新时期文学[J]. 文史哲, 2001, (6): 22

[6] 沙媛. 基督教对中国现代文学的影响[J]. 民族大家庭, 2004, (6): 39

质。新时期基督教文学赓续并更新了这种传统，作家把基督教文化精神投注到了文学艺术观和艺术方法论之中，在文学作品中着力表现基督教的文化内涵和审美意蕴，并且在具体的文学现象中表现出了崇高的精神境界，表达了对人的命运的终极关怀。这也是文学、文化发展的自然规律，新时期基督教文学的问世亦是偶然中的必然，它们在社会现实和精神拯救维度上呈现出来的价值已不言自明。

在当下这样一个欲望活跃、消费至上的时代，在道德堕落与心灵空虚、伦理感丧失与价值观混乱的文明危机中，不少作家都以随波逐流的放任心态，苟同了与时代同流合污的意识，写作成了媚俗、庸俗的消遣和娱乐，并以此作为谋取名利的手段，以“我们”为幌子遮盖“我”的责任，忘却“我”的使命。而新时期基督教文学的作家们勇敢地承担起了文化救赎的使命，在文字话语的言说中铸造了精神信仰形而上意义的诠释和话语权利表达。在文本创作层面上，他们将“神”的维度引进我们的文学当中，在诗意和神性结合的同时，还催化了新的叙事精神的生长。新时期基督教文学秉承着作家崇高的审美理想，关注人的生存境遇，追问生命和存在的价值意义，把对灵魂的拷问和挖掘上升到精神、信仰的高度，以居高临下的终极关怀观照了在喧嚣的世俗中熙熙攘攘的生命。这是追思生命的精神写作和建构信仰的“神性写作”，其在最根本的意义上，恢复了人的使命与责任、尊严与高贵，是最高洁、最纯粹的终极人道主义关怀。也只有文学艺术真正成为对人类的一种终极关怀和理想追求时，它才成为真正的文学写作，中国新时期基督教文学作家正在从事着这样的创作，续写着这种高昂的人格和精神。

北村主动地彰显了一个作家的良知意识，在时代面前，在欲望潮流中，他选择了“大拒绝，即对现实的事物的抗议^[1]”。在本文中，他竭力塑造了一个拷问灵魂的精神世界以反抗现行中的物质、肉体欲望，在荒诞丑陋的现实之外开垦了神圣信仰的精神领地，在对人物灵魂的救赎中昭示神圣的启示：惟在精神救赎的心灵信仰关怀中才能通达真理，通向恒久、无限。有人对北村作品的这样评价：“如果你爱过，它会让你产生强烈的共鸣；如果你还没有爱过，它将教你如何去爱^[2]”。这也就点出了北村小说在对人灵魂救赎和精神关怀方面具有大众化的普遍意义，它是属灵的神性写作，也是审美的诗性表达，更是向着终极永不停息的探索。北村的作品以其承载着的无限的审美意蕴和深刻的人道关怀，给那些在心灵的荒漠中步履蹒跚的行人送去了绿洲的清凉和惬意。

另一维度的史铁生，他将文学创作的使命视为探索一条全人类的路，认为文学就应

^[1] [美籍华裔]马尔库塞. 单向度的人[M]. 上海: 上海译文出版社, 1989: 59

^[2] 转引自毕然. 纯粹的北村[J]. 开放潮, 2003, (3): 34

该是在宗教精神的文字体现中，直击人的灵魂深处，向着秘密的精神探微开掘。他把对生命、精神的追问和思索与文本的书写交融在一起，在震撼人的灵魂的同时，获得拯救和超越。在史铁生的创作中，他一直致力于追思人类生存价值和生命存在意义的文化救赎事业，用从自我人生体验中超拔出来的生命哲学，给迷惘迷失的灵魂找到了精神安栖的家园。

还有那在世俗的“鞭挞”中一直倔强不屈的精神战士——海子，他深深地意识到，神性意识与精神信仰在诗歌中的缺席所导致的诗的茫然与无力。如果诗远离神性、缺失信仰、淡薄精神、无视灵魂，那么它也就根本意识不到在时代中的艺术责任和历史使命。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孤独的歌唱来召唤神性，从而脱离深渊^[1]”。海子身体力行的写作实践传达出了他对生命、人性最深沉的关切。他对精神世界的热衷，对灵魂忠贞的持守，都已然达到了一种炽热的程度，即使他最后以死亡逃逸了世俗的世界，但也仍然见证了他的诗歌对神性、对精神信仰的呵护。海子用自己的生命和灵魂，召唤了诗歌神性书写时代的到来，照亮了在幽暗中蹒跚的灵魂，使之窥见了神圣的亮光和荣耀的启示。

新时期，还有余杰、张晓风、刘小枫等很多基督教文学的创造者也都在积极而勇敢地对抗文学日渐世俗化的倾向，把灵魂和精神的写作提到绝对的高度，表达对人类的终极人道主义关怀，在实现自我审美超越的同时，引领更多的人走进审美的自由王国中。

新时期基督教文学的创造，无疑使文化与文学得到了完美的交融与互补，由此而诞生的新的文本，成为了文化救赎的典范。同时，这样的文学作品也必将开创出一个典型的话语意志权利磁场，在这个场所里，所有的“异化和困厄时时都被人们以特殊的方式加以反抗^[2]”，也即精神信仰对肉体樊笼的超越和升华，因此，从新时期基督教文学作家的文本创作来看，神学文化与文学话语的结合能产生强大的信仰审美力量，足以使虚度年华的生命，迷惘困惑的灵魂寻觅到安栖精神的诗意家园。

行笔三千，总有一结。于是，一系列的言说和表达，我们最后都把它归家库舍尔的话上，用他在谈到神学与文学时说的话结束我们的表达，即：“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

^[1] 牛运清，丛新强. 基督教文化与中国新时期文学[J]. 文史哲, 2001, (6): 25

^[2] [法]罗兰·巴特. 符号学原理[M]. 李幼蒸译. 三联书店, 1988: 212

想象和勇于反省的绿洲。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]”！基督教文化以及基督教文化精神正在中国文学中被表达着，以后还将一如既往地走下去。

^[1] [德]K·J·库舍尔. 神学与当代文艺思想[M]. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 1995: 55

参考文献

- [1][奥]阿德勒. 挑战自卑[M]. 李心明译. 北京: 华龄出版社, 2001
- [2][瑞士]巴尔塔撒著/刘小枫选编. 神学美学导论[C]. 曹卫东、刁成俊译. 北京: 生活、读书、新知三联书店, 2002
- [3]陈伟华. 基督教文化与中国小说叙事新质[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2007
- [4][日]厨川白村. 苦闷的象征[M]. 鲁迅译. 北京: 人民文学出版社, 2007
- [5]陈根法, 汪堂家. 人生哲学[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2005
- [6]陈望衡. 审美伦理学引论[M]. 湖北: 武汉大学出版社, 2007
- [7][美]大为·艾尔金斯. 在传统宗教之外构建个人精神生活[M]. 顾肃, 杨晓明, 王文娟译. 上海: 上海人民出版社, 2007
- [8][奥]弗洛伊德等著. 心灵简史[C]. 高申春等译. 陈珺主编. 北京: 线状书局, 2003
- [9]傅守祥. 审美化生存——消费时代大众文化的审美想象与哲学批判[M]. 北京: 传媒大学出版社, 2008
- [10]冯友兰. 中国哲学史(上、下)[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2000
- [11][美]G. F. 穆尔. 基督教简史[M]. 商务印书馆, 1981
- [12]黄希庭. 简明心理学辞典[M]. 安徽: 安徽人民出版社, 2004
- [13]何光沪. 多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概论[M]. 贵州: 贵州人民出版社, 1991
- [14][法]亨利·伯格森. 道德与宗教的两个本源[M]. 王作虹, 成穷译. 贵州: 贵州人民出版社, 2000
- [15][德]恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 甘阳译. 上海: 上海译文出版社, 2004
- [16]刘意青. 圣经的文学阐释——理论与实践[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004
- [17]孔范今, 施战军主编, 路晓冰编选. 中国新时期文学思潮研究资料(中)[C]. 济南: 山东文艺出版社, 2006
- [18]李国春. 文学审美超越论[M]. 湖南: 湖南大学出版社, 2006
- [19]刘小枫. 拯救与逍遥[M]. 修订本. 上海: 三联书店, 2001
- [20]刘小枫. 圣灵降临的叙事[M]. 增订本. 北京: 中国大陆华夏出版社, 2008
- [21][捷克]米兰·昆德拉. 小说的艺术[M]. 董强译. 上海: 上海译文出版社, 2004
- [22]摩罗. 不死的火焰[M]. 北京: 中国工人出版社, 2002
- [23]《马克思恩格斯全集》[M]. 第42卷. 北京: 人民出版社, 1979

- [24][美]迈尔威利·斯图沃德编. 当代西方宗教哲学[M]. 周伟驰, 胡自信, 吴增定译. 北京: 北京大学出版社, 2001
- [25]马振方. 小说艺术论稿[M]. 北京: 北京大学出版社, 1991
- [26][瑞士]荣格. 心理学与文学[M]. 冯川, 苏京译. 北京: 北京三联书店, 1987
- [27][瑞士]荣格. 荣格文集[M]. 冯川主编. 北京: 改革出版社, 1997
- [28]史铁生. 自言自语[M]. 广州: 广东旅游出版社, 1992
- [29][德]叔本华. 生存空虚说[M]. 陈晓南译. 重庆出版集团: 重庆出版社, 2009
- [30][德]叔本华. 作为意志和表象的世界[M]. 石冲白译. 商务印书馆出版, 1982
- [31]谭桂林. 百年文学与宗教[M]. 湖南: 湖南教育出版社, 2002
- [32]童庆炳主编. 文学理论教程[M]. 修订二版. 北京: 高等教育出版社, 2004
- [33]王齐. 走向绝望的深渊——克尔凯郭尔的美学生活境界[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000
- [34]王平. 生的抉择[M]. 商务印书馆, 2000
- [35][德]威廉·冯特. 民族宗教心理学纲要[M]. 陆丽青, 刘瑶译. 宗教文化出版社, 2008
- [36]朱维之. 基督教与文学[M]. 上海: 上海书店出版社, 1992
- [37]赵敦华. 基督教哲学 1500 年[M]. 北京: 商务印书馆, 1994
- [38][美]亚伯拉罕·马斯洛. 动机与人格[M]. 第三版. 许金声译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007
- [39]《圣经》
- [40]张文初. 死之默想[M]. 海南: 海南出版社, 1994
- [41]赵敦华. 现代西方哲学新辩[M]. 北京: 北京大学出版社, 2001
- [42]胡青善. 世纪末文学的宗教精神[D]. 广东: 华南师范大学, 2003
- [43]黄晶. 论“文学是人学”的理论内涵及其意义[D]. 北京: 首都师范大学, 2005
- [44]季小兵. 野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学[D]. 苏州: 苏州大学, 2006
- [45]孟宪爽. 基督教文化对新时期文学的影响[D]. 南京: 南京师范大学, 2007
- [46]刘勇. 中国现代作家的宗教文化情结[D]. 北京: 北京师范大学, 1998
- [47]北村. 爱能遮掩很多罪[J]. 钟山, 1993, (6)
- [48]曾广乐. 生命的本性是道德之源——让·居友生命伦理思想评价[J]. 学术论坛, 2005, (12)

- [49]李俏梅.论中国当代作家的“宗教热”[J].广东:广东社会科学,1996,(4)
- [50]李建军.一部令人震撼的民族秘史[J].小说评论,1993,(4)
- [51]史铁生.聆听和跟随——给友人的一封信[J].沈阳:当代作家评论,1997,(3)
- [52]王本朝.北村与基督教文化[J].涪陵师专学报,2001,(2)
- [53][西德]威拉·波兰德.文学与疾病[J].张宽译.文学研究参考,1986,(3)
- [54]徐才.哲学的“大象魂形”——追思本体论的终极关怀[J].理论探讨,2005,(1)
- [55]谢华、史铁生.宿命的反抗[J].理论与创作,1997,(2)
- [56]姚文放.当代审美文化的宗教意识[J].美学,1996,(6)
- [57]杨晓敏.突围:生命的追求[J].上海文论,1990,(5)
- [58]颜翔林.美即虚无[J].美学,1996,(2)
- [59]张登巧.从生存论转向到人本论转向——马克思的生存论人本主义解读[J].湘潭大学学报(哲学社会科学版),2005,29(5)
- [60]张文红.诗意地还原与审美地言说——新时期小说死亡本体形态论[J].济南交通高等专科学校学报,2001,9(2)

攻读硕士学位期间取得的学术成果

[1]苦闷人生的欢歌[J]. 唐都学刊, 2007, (23)

[2]生命于心的生死超越——《乐记》在史铁生心中的投射[J]. 新学术论坛, 2008, (3)

[3]天使的翅膀——谈《傲慢与偏见》中伊丽莎白的爱情观[J]. 理论学术研究, 2007, 年
(5)

致谢

又是一个收获梦想的激情六月，又是一个演绎离别的炎炎夏季。隔帘凝望，三年前自己背着行囊，一脸茫然却又踌躇满志地踏进校园的情景，还历历在目，清晰一如昨天的经历。然而，此时此刻，耳畔飘来的柳笛声声又分明荡漾着别离的愁绪，浓郁而惆怅，恰似明日的故事。离别近了，近了……回首三年里的点点滴滴，充溢着我灵魂的是说不尽道不完的感恩，感谢亲爱的母校，感谢敬爱的恩师，感谢可爱的同学，感谢可亲的父母……

感谢我的母校，是美丽的西北大学承载着我继续读研的渴望与梦想，延续了我遨游学海的历程，给了我一笔不菲的知识财富，将使我在今后的人生历程中自信自强，能经得起风吹雨打，能承受住磨炼、考验。

感谢我最最敬爱的老师们，是他们用心血和智慧锻造出我今日的成就。特别是我的导师吴宝玲教授，一直鼓励着我，支持着我，帮助着我，给了我莫大的关怀和慰藉。从论文的选题开题、搜集资料、查找文献到运笔写作、最终定稿，无不渗透着吴老师的心血和汗水。忘不了论文开题时，她认真而犀利的眼神，忘不了她一次次奔波忙碌地为我们搜集资料的身影，也忘不了她为我们修改论文时字斟句酌的态度，更忘不了多少个寂静深夜里她为我们批阅论文的情景。正是有了吴老师热情而积极的帮助，才使我能够顺利完成论文写作。在此，我还要感谢文学院的赵小雷老师，感谢他在百忙之中阅读我的论文，并提出了宝贵的修改意见，为我的论文写作打开了一个明朗的局面。还有文学院的段建军老师、祝菊贤老师、袁锋老师、时小丽老师、李智慧老师、杨乐生老师、梅晓云老师等，他们渊博深广的专业学识和执着谦逊的学术态度以及平易祥和的魅力人格，都给了我潜移默化的影响，助我圆满完成论文写作攻坚战。在此，向我可亲可爱的恩师们，一并献上我最诚挚的感谢！

我还要感谢我可爱的同学们，感谢他们三年来对我的照顾和帮助。少丹、侯燕、文进、刘洁、慧剑等同学，她们一直鼓励着我，使我在论文写作中充满自信，再次感谢她们。还要感谢我的室友马萍、妮妮、文婷一直以来对我的“迁就”和“容忍”，三年来对我的生活和学习的关心与照顾，还感谢她们不厌其烦地为我修改论文，这都使我难以忘怀。我还要感谢苏喜庆，张龙、安学珍、朱元奇等同学，他们也都为我的论文写作给予了莫大的帮助，他们是一群很可爱的人。此外，我要感谢的人太多太多，他们都已经印刻在了我内心最深处，成为我一生铭刻的记忆，永远感恩的朋友。

感谢我的父母、家人，是他们用自己并不伟岸的身躯铺平了我的漫漫求学路。他们

的付出，无以数计，我唯有满怀无尽的感恩，用我的坚毅和永远的奋进，报答他们绵绵不尽的恩情。

二十年后再相逢，青梅煮酒论英雄。别了，雄伟的教学楼、厚重的图书馆；别了，馨香的报告厅、飞扬的运动场；别了，幽幽的林荫路、无垠的绿草坪……暂时告别学生生涯的我依然要放飞学习的希望，因为毕业论文的完成并不是求知的终结，写作过程中的思索还可以继续蔓延赓续，以期达到更深更广的境界。背起行囊，就要离去，可是我将继续爱着西大的一草一木，爱着西大可亲可敬的师长，爱着西大青春飞扬的同窗……在未来的人生中，我会继续秉承着西大的优良传统，昂首阔步努力向前，回报母校的辛勤栽培。

祝母校的明天更加美好！

李芳芳

2009年6月1日