

孤云漂泊复可依 ——基督精神与张爱玲

王巧凤

(太原师范学院中文系 山西太原 030001)

摘要:教会学校让张爱玲领悟和懂得了基督与基督精神。对基督教义的吸收、批判、扬弃,是张爱玲人成长及日后文学创作的重要方面。这种内在的西方文化精神的影响,铸成了她小说创作中西文化精神的有机融汇的独特风格。

关键词:基督教;基督精神;独特风格

中图分类号: I206.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1009-0266(2003)06-0043-05

宗教是这个世界的总的理论,是它的包罗万象的纲领。

——马克思

张爱玲进入教会学校不是最早,但在教会学校由面向贫民而转向贵族阶层的二十世纪初,还是较早的一批。在此,她较早地接触了西方科学文化知识,也较早地接触了基督教教义,她对基督教义中理性精神有选择的接受,是她双重文本具有传奇色彩的重要标志。

基督教的传入:

基督教的传入,在公元七世纪三十年代,也就是中国唐朝贞观盛世。李世民时期,一个名叫聂斯托利派的传教士来到中国,被朝廷称为“波斯僧”。他宣传基督具有神人两性的“二位二性”说。

元代传入的是天主教。意大利传教士利玛窦的传教方式是:尽量使天主教教义适应中国传统文化,他主张把孔孟之道和儒家宗法思想同天主教教义相结合。称中国人信奉的“天”为西方人崇拜的“天主”,并且博引中国古籍经典阐发天主教教义。

清雍正以后,天主教在中国失去市场。19世纪初,伴随着西方殖民主义强国的海外扩张和侵略,基督新教开始真正传入中国,中国教徒称之为基督教。

这个时期,东来的基督教传教士和西方商人走的是同一条路线。“通商,传教”,实际上却是利用中外条约规定的条款,先从香港和南洋殖民地城市,沿海北上,在广州、厦门、福州、宁波、上海、青岛、烟台、天津建立基地。然后沿长江,渗入到西部内地,在南京、武汉、重庆、成都等城市发展。基督教顺着沿海、沿江“T”字形的城市线路,在中国的南北,东西

两个向度上发展。我们从美国圣公会的发展,可以明显看到中国基督教的重心是如何从南洋转至沿海,最后深入到长江沿线城市的内的。

1807年,嘉庆12年,英国新教的伦敦教会传教士马礼逊受该派委派,第一个来华传教,并完整地全部《旧约全书》《新约全书》介绍到中国。

十九世纪,英美兴起“灵性奋兴”运动,而这场运动的主要推动力却是“福音运动”。他们简单的传教方式是:办医院、学校、报纸、出版社等。英国伦敦教会传教士马礼逊被称为“文化派”的先驱,于1818年在马六甲开办了“英华书院”,招收平民子弟入学学英语和《圣经》,这是最早的教会学校。这种传统方式,也为基督教会奠定了一个良好的“间接传教”的传统。

一些原来专门以福音传播为职责的“灵性”教派,在本国传教时并不多关心社会和世态问题。但到中国后却不同程度地转向“间接传教”;从“灵魂”,到“身体”;从举办学校、医院到直接从事政治活动,参与中国近代化事业,帮助解决中国社会问题。他们在中国城市投注了较多的人力物力财力精力,创办了新型的文化事业,他们成为中国传教史上的“文化派”。

事实上明末清初的天主教耶稣会传教士,就已经采取了“文化派”的传教路线。他们翻译经典,西书中译,中书西译,讲学东林,和士大夫交往、辨驳、论证……结果,天主教在中国的传教运动,派生出一场“西学东渐”的文化运动。西学的

收稿日期:2003-07-29

作者简介:王巧凤(1951—),女,山西太原人,副教授,北京大学中文系在读博士,主要从事中国现当代文学教学与研究。

数学、天文学、地理学、水利学、历史学、神学、哲学在中国得到广泛传播,中国天主教会出现了像徐光启、李之藻、扬廷筠这样的士大夫儒家基督徒,正是这批儒家基督徒和儒家化了的西方知识体系的输入,搅动了中国思想界,而且所有这些文化贡献,进一步为社会接受,也为民众接受。

十九世纪后半叶,著名的传教士是英国的戴德生和李提摩太。李提摩太系英国新教浸礼会的传教士,1845年生于威尔士南部的卡马森郡。1869年他经朝鲜到中国,先后在山东、山西传教。1890年到天津,任《时报》主笔。他在中国生活长达45年,他主张从中国上层官绅和知识界入手,自上而下传教。先后在山东和山西等省募捐赈灾,并以此与各级官绅接触,曾与洋务派李鸿章、张之洞和维新派康有为、梁启超等人交往甚密,力倡变法维新。维新运动失败后,他曾帮助康有为出走。

他认为,以文化传教能更有效地“感化”中国人。为此,从1891年起,他在上海主持“广学会”20余年。“广学会”以介绍新书,开发民智为宗旨,志在传教。“广学会”还发行了大量的西方新书,其中有李提摩太翻译的《泰西新史揽要》等书,在中国知识界影响极大。戊戌变法主将梁启超曾说,他的新知识来自“广学会”发行的西方新书。1901年,义和团运动失败后,李提摩太索取山西省地方赔款白银50万两,在太原创办了山西大学堂。

李提摩太与李鸿章交往甚密的关系,使我们想起前面谈到的李鸿章家族出现的文明状况和西学思想,更为引人注目的是张爱玲父亲自己取得那个奇奇怪怪的名字:提摩太·C·张,简直就是那位李提摩太英国传教士的翻版。尽管这些都还是皮毛,但已能从中看出基督教文化对中国贵族阶层的浸染,仅仅是外祖父与传教士的交往就使张廷重这样一个固守传统文化的遗少动心且刻意效仿;张爱玲在教会学校一呆就是七年,后来改入伦敦大学又因战争转至香港大学,一读又是三年,也全是英式教育。怎么可以把她受到的这么多的西化教育与影响,仅用一两句话就概括了事呢?某种程度上,基督教文化早已在潜移默化中影响了她,就连她自己都浑然不觉。在以往的研究中,忽略了西方基督文化思想对张爱玲的重要影响,尤其忽视了她身上西方基督教文化潜隐融汇于传统文化中的独特现象。而这现象,本来是出现于最开始传教士们的目的中的。如果说,直到张爱玲,传教士们的期望才得到更好的体现,可能不会是一个没有根据的说法。

张爱玲是一个集中西文化并有机融汇二者文化之长的代表人物。中国作家中,能够不着痕迹地把西方文化,尤其基督文化化入传统文化血液之中的不是多数,张爱玲应该算一个。

二十世纪八十年代以来,中国现代知识分子中又出现了一种被称为“文化基督徒”的现象,他们谈论基督教神学、历史、思想、文化的著作,不断被翻译介绍出版。在西方社会和西方学者谈论基督教和基督教研究的时候,不少中国大学的哲学、宗教、文学和历史学教师、学生,也表现出对基督教神

学和文化的同情、理解和皈依。这种“文化基督徒”现象,表明中国社会对作为文化的基督教,有着内在而强烈的需求,而这,也正是很久以来,中国基督教历史上不断出现“文化派”传教现象的重要缘由。

也就是说,基督教文化是中国社会四百年来的近代化的一种需求。这需求,向来到中国的西方教会和西方传教士提出了文化传播和要求,要求他们不但要在中国传播西方神学,而且要传播西方文化。中国需要学校,基督教历史上的办学是教会找到的最好方法;中国需要医院,救灵和救身并重的教义,也曾是基督教会的应用之义。更重要的是,中国的思想,包括信仰,在近代发生了巨大的变化,知识分子和西方文化的接触和交流,成为思想变革的主动动力之一。基督教在西方社会,主要是解决信仰问题。来到中国后,却不能不承担起文化传播的任务。在这样的背景下,西方传教士自觉不自觉地改变着自己教会的传教方式,用文化手段来传播基督精神,这就造成了上海和长江沿岸通商口岸城市的基督教与教会的首先繁荣。这繁荣,一定程度上影响了中国人闭关自足的传统思想,但更多的是影响了上层贵族阶层和知识分子阶层思想文化观的擅变与寻求。

基督与信仰

基督教的名词来自于基督。承认基督为自己的“主”和“上帝”的人即是基督徒。明知苦痛悲哀却带着一份欢欣去接受,被称为基督精神。在“新约”的基本精神中,强调的主要是圣子地位和作用问题。“新约”认为,圣子是圣父和圣灵的中介,是上帝与人之间的唯一中保,他肩负着拯救人类的重大使命。“它(原罪)除非籍着上帝和人的唯一中保,即为人的耶稣基督,是无法得到赦免,无法消除的。”^[1]基督的死是赦免的基础,也是人类得救的前提。没有圣子,无一人能为上帝所接纳,也无人获得救赎。也就是说,基督具有神性与人性双性。基督的救赎是通过受难和死亡而产生,这时,基督具备了人性;又由于基督本身的人性无法满足其作为救世主的一切职能,它需要接受神的旨意才能达到神道合一,于是,基督又具备了神性。在此基础上,林语堂归结,基督教是一种神学,而神学的核心是“灵魂”,“灵魂”附着于人体,产生了人的“信仰”。

“信仰”又是什么?

如果宗教是文化的核心,信仰就是宗教的核心。具体到基督教,信仰就是人对世界能动的把握,即在人类最高价值和社会最高理想的判断、反映、评价、认识过程中,形成的一种辩证的动态动作过程。由这过程构成的人类信仰活动,是人类精神生活领域中,占据核心地位的一种文化价值活动。对个人而言,它构成了个人行为的支柱;对国家而言,它又构成国家政治意识形态的核心;对家族而言,它构成了凝聚国民心智的民族精神。

在人类社会不断发展变化,信仰危机成为一种必然文化现象之时,赎罪救身的基督精神,成为基督教的一种信仰,亦或是基督徒生命存在的一套全新的道德标准。她不仅用宗

教集体主义原则取代了罗马时代得到恶性发展的极端个人主义倾向,而且以尊重权威,固守长幼之道和克己节俭之风,解构了挥金如土,恣情纵欲,蔑视威权的贵族恶习。同时,基督教用一种宗教的贞洁观遏止了帝国时期弥漫的性紊乱状况,以提倡洁身自好,独善其身,独身主义为人生最高境界,婚姻仅作为繁殖教民的权宜之计和约束情欲的暂时手段。基督教还以一种赎罪忏悔的方式,制止了人类自杀的肆虐之风。

在此意义上,基督与信仰是互动的。基督导引着人类信仰,信仰又阐释着基督的精神内涵。

张爱玲大隐于市,心中怀有基督;大出风头于四十年代,实在是再次预感到信仰危机。这种惘惘的危殆,使她急于在乱世中,以基督之心,救赎自身和她笔下那些一直在她心中游荡的挣扎于苦难中的贵族阶层各色人物。

她就象希腊一个名叫厄科的象征回声的神女化身,贵族文化培育了她,基督精神灌溉了她,使她不知不觉钟情于那个仅属于她的传统和贵族世界。看着那个世界的枯萎与荒凉,她不由诉说着自己苦于单恋而形容日见枯槁直至憔悴而死的贵族之情,基督之音。她的声音在林间回荡摇曳。

对于一个不是基督徒却多受基督精神惠养的女人而言,是把“上帝”或“主”看得如同“传统”与“父”那样高的。高尚、强大、无私,是神的象征。她寄希望于这种基督一样的神的慈爱、庇护、和温馨的帮助。她用她神秘的笔,向基督这一神父倾吐着作为儿女的喜怒哀乐,悲欢离合,阐述着心中那个贵族阶级与传统的爱与哀、喜与悲。她作为贵族阶级的孤儿,一方面被“父”爱的“希望”所神化,一方面又怀着悔悟的眷恋跳进荒芜而空虚的“死亡”圈套,忍受着痛彻骨髓的悲哀,为那个心中的“主”祈祷。

多么委曲的基督精神,终于成就了她无悔的信仰和理念。

基督精神与儒家文化:

基督精神是一种“灵”的理念,但由于欲的生理本源,导致了人类精神与肉体产生“奇怪的分裂”(Curious dichotomy)参见(Lin Yutang, From pagant, chistian P223 Heinemann1960)。由于这种“分裂”,基督徒需要通过向神父(圣父)忏悔来救赎自己的肉体与灵魂。

张爱玲信仰基督精神,所以她对胡兰成说:“因为懂得,所以慈悲。”她所有的创作,都可看作她是在和“主”或“父”的对话。在“主”面前,她完全裸露着自己疲惫的灵魂,用不同的人物,展示着人的灵魂的疲惫。而这灵魂的神交感应传达了她深沉的中国传统审美品格和抗争、悲哀、欢乐的基督文化精神。

闻一多在他的《中西风格比较》中这样表述自己的观念:“基督所崇奉的上帝,是与自己相似,而又远超出自己的人格的神。崇拜这样一个神,实在有它的优点,远胜于中国人的崇拜祖先,或中国道家崇尚自然的泛神论。因为祖先与我们自己是一样的人,与自己太相像,我们所有的缺点,祖先都有,因此其实很难成为我们崇拜的对象,不如上帝之远超出

我们自己,可使我们因高不可企而生崇敬之感。至于道或自然,叠民我们太不相像,我们无法以之作为理想的奋斗目标。而基督教的上帝则为一种理想人格,我们可以之为模范,而增进奋斗的精神。……西洋人对于恋爱、求真以及事业各方面,都是同一种基督教精神的表现,故各有崇高伟大的成就。而中国人则多平庸,重子孙繁衍,又喜欢卖弄小聪明,这些都正好与宗教精神相违悖。”

贺麟《文化与人生》中也谈到这种中西文化信仰的不同:西洋人的祈祷,虽说是与神沟通,实际只是浓厚深切的反省。而中国人的烧香念佛,却是在与鬼神讲生意经,并无反省的成份。卢梭的《忏悔录》,说得都是人的自我反省。尽管有时面对神父并非就是真正的上帝,但从信仰者角度而言,心中有“主”神就在身边。他们的虔诚,没有利用神达到自己隐藏目的企图。而中国人无论有钱无钱,却都希望通过念经行善、求神拜福保佑发财。西洋人的生活是神灵与物质,亦或精神与物质,多元的存在;中国人的生活则是一元的,只有物质。

由于基督教教义从一开始进入中国,便力求与中国的儒家文化思想相沟通,试图通过儒家传统文化传播基督教文化。因此,儒家文化同基督教文化便常以一种相同、相似、相反、相成中达到融汇贯通或互补互证。

明清所谓的“经世之学”,已经包含了西方学者所了解的“官僚制度的治术”,或类似宋明儒学所谓的“治法”,即希望通过制度的安排达到儒家“治平”的理想。^[2]儒家经世传统秉承的道德意识,与基督教道德教化更有着颇大的相似性;所不同的,只是“内圣”的内容,转变为基督教“真教化”而已。这种借思想文化以解决问题的思想途径,实际根源于传统的思维模式。^[3]它说明,传统儒家文化在与基督教文化互影响之时,大多情况是,基督教文化经过调整自己的文化内涵,逐渐与传统文化协调发展。这使基督教文化的影响越来越大,发展到十九世纪末,已出现抑儒崇耶的文化现象。

西方文化的冲击,到中日甲午战争后,更加剧烈。中国战败的历史引发了严重的危机感,尤其显现出的是强烈的文化危机感。尽管当时仍有不少中国知识分子,深感有重振传统儒家经世致用精神之必要,提倡适合时代的实学,不肯因危机感放弃儒家传统。但是,由失败造成的危机感,确实促使中国知识分子更切实际地进行了思考。他们不得不承认儒家的缺陷。“保国”(追求富强)与“保教”(捍卫儒学)间的内在矛盾及紧张关系愈益突显出来。^[4]传统政治秩序的义理基础也随之动摇;^[5]知识分子对“西学”的接受,也从“西艺”进至“西政”,甚至“西教”,而“西学”对中国文化的渗透和冲击,也从外围进至核心。^[6]甚至有学者指出,“西学”在甲午后,已成为当时知识界的新“论域”^[7]

范子美对传统的扬弃和对西学的接受,最为典型地代表了当时知识界的一种文化时尚。甲午前,他深受传统理学与经学影响,由于对八股深恶痛绝,所以在思潮上倾向于经世致用之实学。对于西方的接受,也仅处于“西世”范畴,传统信仰仍未动摇。甲午后,传统秩序的崩溃引起他思想的混

乱,由急于寻求一种新的秩序,开始了他对旧学的不满和对“西政”的仰慕。他期盼通过维新变法,重建一种新的政治与社会秩序。而戊戌变法及庚子赔款,又使他完全否定了传统,急欲掌握富强的方法。终于,他发现了“西学”与“西政”间的微妙关系。

从基督教文化传入中国开始,就已经开拓了一条不同于传统文化的审美领域。从西欧历史来看,基督教文化实际属于一种隐修炼文化。它和中国儒家文化不同的是:传统文化是通过努力学习和实践经验而获得它,以经世致用为目标。而基督教文化却是一种隐性修炼透悟,侧重“灵魂”、“精神”的理想性文化。中国传统文化很大程度上是世俗的,官方的,具有庙堂性质的文化。而基督教文化却有意地侧重于教育、哲学、自然科学、具体实践方面。基督教的严肃谨慎态度与超越精神,都是近代与现代科学的良好“母体”。西方科学和基督教文化思想,由利玛窦、丁韪良、李提摩太等人,以传教的形式引进中国,使中西两种本来不同的文化,获得了相互融合的机缘,其实是一种历史的必然。

确切地说,基督教对于个人“理性”的肯定,自我“人格”的重建,男女两性平等的提倡,“博采”意识的重视,基督精神的高扬……都为儒家传统文化流进了新鲜血液,营构了新的视域。尤其基督教开办了中国女子教育,使中国女性从蒙昧进入觉醒,起到非常重要的作用。

中国古代历史中,曾出现过著名的女诗人,女教师,女历史学家甚至女发明家,但为女子提供的正规学校教育却从来没有。中国古代传统的女子观是“女子无才便是德”;“妇人见短,不堪学道”;“男尊女卑”;“男女手授不清”。女子的教育在中国古代从未被重视。中国女子的正规教育是与基督教教会办学分不开的。而这种女子教育发生在19世纪下半叶,对当时中国社会重男轻女的封建落后教育体制,是一个绝大的冲击与挑战。它突破了几千年中国女性的禁锢,开了中国女性教育的先声,也为中国日后出现女性意识的张扬,男妇平等的渴求奠定了基础。

西方女子教育是从18世纪末到19世纪初出现并发展的。西方传教士及时地把当时西方还很新鲜的女子教育介绍到中国,使中国从一开始就没有过多地落后于西方,是值得庆幸的一件事。女学的发展不仅仅是一个单纯的教育问题,它与一个国家进步与兴盛有着重大的关系。教会女子学校教育在中国出现,标志着中国开始冲破封建封闭,开始走向现代,走向世界。

张爱玲接受基督教文化中“博爱”与理想“道德”观,强调人的存在,呼唤上帝面前人人平等。她较早地认识到女人做为人的存在价值,勇敢地解构权威,从美国自私的个人主义文化中吸取营养,反叛基督教教义中所谓的集体主义精神,表现着人性堕落与衰亡的批判主题。她通过作品,揭露了中国传统伦理道德观下男女不平等的文化现象:葛薇龙为了生存,只好替自己的丈夫以色相“弄钱”,又为有钱有势的“慈禧”姑姑“弄人”;范柳原有钱有地位,就可以高高在上,游戏

于几个女人之间;白流苏因为是一个已经败落了且死了丈夫的寡妇,便只有被动地就范于范柳原刻意摆弄好的圈套,让别人来选择她的命运;佟振保是个玩弄女性且又不愿承认劣迹的虚伪男人。一面享受着唯丈夫是“天”的性冷妻白玫瑰的温柔与善良,一面却又放纵自己享受放荡女人红玫瑰的淫乱与刺激。奇怪的是,这些都不曾影响他摇身一变成为在社会上受人尊敬的堂堂男子、莘莘学子的“光辉”形象……透过黑暗,张爱玲又揭示了那些男性和女性痛苦的一面:他们活得很累,是那么无奈而委曲。范柳原为虚荣而不断地周旋于几个女人之间;佟振保本可以自由地娶一个自己喜欢的妻,却为了社会舆论,只好矛盾地苟活着;白流苏离过一次婚,如果用“一女不嫁二夫”的旧礼教衡量,已经是嫁不出去的货,泼不出去的水,假若不想办法钓个“金龟婿”,后半生就惨不忍睹;葛薇龙已经陷进欲望之海,且被乔琪乔糊弄迷住,到了无法自拔的地步……苦中作乐,乐极生悲的他们,既有抗争,也极悲哀,兴许还有快乐,这不正是人生么?张爱玲笔下,跳动着一群没有社会地位的女子,她们活得唯其辛苦、辛酸,倒不如说是没有自我、没有人格和自尊。她的笔下还跃动着一群群贵族遗少,纨绔子弟。他们虚伪狡诈,男盗女娼,外强中干,脆弱不堪。而他们却占据着社会与家庭的重要位置,行使着他们作为男人的权力,奴役着在他治下的弱者。在这里,张爱玲没有激愤,没有仇恨,似乎只在释放着人性中的善与恶,美与丑,有如在“主”面前代人受过,替人忏悔。她把那些人的委屈与肆虐,无奈与放荡,平静地放在上帝面前陈述,再现着那冷静挣扎而存的人类的疲惫灵魂,倔强地抗议着男女性别不同的宿命,表现着他们精神与肉体的分裂,悲哀委曲与些许满足。

这种抒写来源于她的基督精神,来源于她的基督教理性文化影响。范子美说:“自耶稣东来,第一以释放女子、提挈女子为事。其释放与提挈之法,则在兴女学,使女子与男子同受教育,同有学问,同有见识,目瞻荷其天与之责,同享由其天赋之权利。”^[8]基督教给人类提供的是一种美好的理想人格,这种人格历经沧桑与变迁,能激发人类心情的热烈爱慕。这种人格可以证明自身足以影响一切时代,一切民族,一切性情,环境和人类。这种人格不单是道德的最高模范,而且是引起道德变革的大动力。

张爱玲及其他笔下的男女性别,都不单纯是清一色的好人坏人。他们都活得极不轻松,也不断抗争着那不如意的生活,接受着仅属于自己的生存位置和命运。但他们无论如何痛苦艰难,他们都一如既往地向前走着,表达着人类的生存意志和生存愿望,对生活充满着恐惧和希望。当我们看着那些或没落、或艰辛、或盲目、或自欺欺人活着的人物时,领悟到了张爱玲当初写作的用意和情绪,她的基督的存在和基督精神的强化,对她自己,对那些人,对那个没落的时代和阶层,都是一种释放、一种解脱。

“象征意义并不等于宗教崇拜,也不等于诉诸虚幻,而只是一种标识符号。龙之于中国,决不具有基督教世界上帝那

样的地位和身份。以儒家文化为主脉的中国传统文化,其根本特征是伦理中心主义,突出而直接地讲求人与人之间现实存在的关系规范,特别强调道德的约束和教化。^[9]

儒家文化和基督教文化都对自己的传统有继承,但在继承过程中,却有着重要的区别:“中国儒教继承的主要是恒古不变的教条,基督教继承的是为我所用的实用主义信念;中国儒教的继承是照搬的继承,基督教的继承是有选择的继承;中国儒教继承的原则是对所继承的东西加以推崇、加强和神化,基督教继承的原则是对所继承的东西加以认知、改造和更新;中国儒教是把对传统的一切解释权留给祖宗,基督教是把对传统的一切解释权留给了自己”。^[10]

从理论上来看,基督教文化与传统文化存在着这样那样的区别,而在张爱玲那里,两种文化却合二为一。

当然,我们在探讨张爱玲受基督教文化影响时,不能忽视张爱玲接受基督教文化的唯我所用选择观。无论传统文化还是西方文化,张爱玲的原则如鲁迅:拿来主义。但在真正吸收取用时,她却有着非常明确的标准。比如:张爱玲有着看小报的传统习惯,而且一边看一边笑着评论某处的庸俗可笑。在正人君子眼里,一个知名作家是不会喜欢这类小道消息、流言蜚语、盛行于街头的绯闻小报的。可张爱玲不管这些,看得很起劲。没有因为别人的不喜欢扼制了自己的喜欢,也没有因为别人的假装清高,放弃了自己的真正爱好。

再比如对胡兰成的态度。他俩在一起时,总有说不完的话。常常一呆五、六小时不知不觉过去。就是读《诗经》,也读得有声有色,尤其张爱玲说,那倒不会,我不会因为你的爱好湮没了我的喜好与理想。事实证明,当她受不了胡兰成的风流成性时,便义无反顾地走了,再不回头。让那段不了情终于成了世人常说的“永恒”。

凡此种种,都是说张爱玲对基督教文化的接受,既带着理性,也凭着修养、兴趣、爱好和实用,她从来不会让盲目的重要思想,束缚了自己的手脚和头脑,也从不会因为盲目崇拜而丢失了自己。她懂得什么是放弃,什么是珍惜。也懂得什么东西必须放弃,而什么东西必须倍加珍惜。在她看来,放弃和珍惜既是做人的原则,也是一种生存的姿态和品格。

在这点上,她同鲁迅、尼采等杰出者都有相似之处。王国维曾讲做学问的第一境界是“独上高楼,望尽天涯路。”什么是“独上”?就是一个人上,独自探索,个人追求。鲁迅、尼采、张爱玲在这点上相通的。张爱玲所提倡的个人道德、理想主义和个人追求,与基督教群体道德观、崇尚权威观是相反的。她崇尚个人主义。尽管个人主义是自私的,她仍然欣赏。这实际是西方个性解放、独立自主观对基督群体观的部分消解。小说《倾城之恋》,就体现了这种观点。小说中塑造了两个“自私的个人主义者”:范柳原、白流苏。她把他们的

最终成功的婚姻,放在香港之战的背景中来完成,足见她对这两个“自私”的个人主义者的欣赏和偏爱,她看到她们作为个体而存在表现出的自私中的可爱处,因此她让这份爱倾了一座城来表现。但她并没有一味陷于欣赏之中美化这对自私的个人主义者,而是用了太多的篇幅表现他们各自具有的精神的个人主义性格特征,让读者在阅读过程,认识和批判其存在的价值与意义。由此体现了王国维的“独上”之意。

在三、四十年代,众多恋爱小说,都在千篇一律表现爱情至上观的时候,张爱玲却反其道而行之。写的是“倾城之恋”,给人一种崇高神圣的感觉,却原来是一个平凡而自私的个人主义恋情。殊不知,这才是张爱玲写此小说的真正目的。太平洋之战爆发,乱世世人的爱情,只能是这种样子。也只有这样表现,才更符合她所借用的香港之战背景和殖民地奢侈糜烂的生存现实。人在生与死的一刹那,才还原了人性中原本存在,却已丢失多年的那么一点点真。《倾城之恋》让我们最终看到了张爱玲心中揉汇的传统文化和基督精神。

说这些的目的,主要在于阐明张爱玲接受基督教文化和西方文化为我所用的原则标准。凡是限制了个人创造力和个人生命价值和发展的文化,张爱玲都将排斥在外。说到底,她所吸收和接受基督教文化的目的只是为了创造更饱满的生命力,由此更完美地拥有自己。这也是她的宿命。

参考文献:

- [1]. 奥古斯丁. 教义手册[M]. 48.
- [2]. 张灏. 宋明以来儒家经世思想试释[M]. 中央研究院近代史研究所. 近世中国经世界思想研讨会论文集[M]. 台北出版社. 1984, 3—19.
- [3]. 林毓生. 中国意识的危机[M]. (1988年增补版), 63—86.
- [4]. B. Schwartz. 录求富强: 严复与西方[M]. Cambridge, 1964, 16—18.
- [5]. Hao Chang. 危机中的中国知识分子: 秩序与意义的寻求[M], 1890—1987, Berkeley, 1987, 4—8.
- [6]. 张灏. 思想的变化和维新运动[M]. (美)费正清, 中国社会科学院历史研究所编译室. 剑桥中国晚清史[M]. (1800—1911)下卷, 316—317.
- [7]. 李孝悌. 清末的下层社会启蒙运动[M]. (1901—1911), 台北, 1992, P12.
- [8]. 范祎. 中西女塾章程序[M]. 235—247.
- [9]. 董丛林. 龙与上帝[M]. 生活读书新知三联书店. 1992, 6.
- [10]. 董小川. 儒家文化与美国基督新教文化[M]. 北京: 商务印书馆. 1999.

(责任编辑 李仁和)