

世代



κ
ό
σ
μ
ο
ς
二
零
一
八
年
第
二
期
总
第
五
期
夏
季
号

懷我於心如印
置我於臂如章



目录

卷首语 / 许宏

- 14 认识基督生命的人性 / 孙毅
- 30 基督教文学？一个对谈 / 张鹤、荣光启、齐宏伟、王文胜、姜原来
- 45 现代中国基督教文学浅谈 / 刘丽霞
- 51 当代中国大陆基督教文学研究举要 / 孙毅
- 58 “母爱”为何成为中国新文学的显著主题 / 雪汉青
- 77 《雅歌》中的爱与死：主体有限性的两个端点 / 张晓丹
- 92 有一种阅读，让灵魂战栗 / 张鹤
- 122 那洒下影子的真实 / 孙耶西
- 129 救国视野下的耶稣形象：试论五四时期陈独秀对基督教的态度变化 / 丁祖潘

封面、封底：《纳尼亚世界地图》/ 大卫·比戴欧

封二：《雅歌》1919年文理和合译本 8:6部分，《情侣》/ 古斯塔夫·克里姆特

封三：《罪与罚》英译本封面 / 弗里茨·埃申博格

封面题字：世代 / (明) 王宠、(宋) 陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：世代Kosmos 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅







卷首语

文 / 许宏

一

在现当代中国的语境下谈论文学艺术，很难不考虑这段话或类似意识形态的影响。

“在现在世界上，一切文化或文学艺术都是属于一定的阶级，属于一定的政治路线的。为艺术的艺术，超阶级的艺术，和政治并行或互相独立的艺术，实际上是不存在的。无产阶级的文学艺术是无产阶级整个革命事业的一部分，如同列宁所说，是整个革命机器中的‘齿轮和螺丝钉’。”^{〈1〉}

这并非仅仅因为此段话为 1949 年以后至少七十年的中国官方意识形态在文学艺术方面奠定了基调。也在于，即使在其发表的 1942 年，这段话已然代表着当时及之后相当长一段时间中国社会的主流对于文艺的态度。^{〈2〉}

早在“五四运动”之后的 1920 年代初，这种走向已经开始显现。那时，从苏联而来的无产阶级革命的意识形态业已是最吸引中国年轻知识分子的思想潮流。当时，北京大学被誉为“学生革命运动的中心”，列宁（Ле́нин，1870—1924，原名 Влади́мир Ильи́ч Улья́нов，弗拉基米尔·伊里奇·乌里扬诺夫）成为这所中国著名高等学府民意调查的“世界第一伟人”，而“社

会主义”则是那里最受欢迎的政治思潮。⁽³⁾

从1920年代的北大到1940年代的延安，越来越多的知识分子投身于无产阶级革命这个巨大的机器当中。文学艺术的从业者、爱好者是其中显著的群体。作为“齿轮和螺丝钉”，他们及其后继者们为无产阶级革命机器的运转贡献了自己。

在1949年以来的各样运动之后，到了“五四运动”即将过去一百年的今日，上述意识形态似乎丧失了早先几十年的吸引力。那些曾经被无产阶级革命批判的各种意识形态又回到中国社会的公共视野之中。

然而，这不意味着无产阶级革命的意识形态及其影响就此淡出了。新一代的人可能被新兴的意识形态吸引，但是新近流行的风潮与曾经时尚的潮流未必就全然不同。

就任何在中国新兴或重新兴起的意识形态而言，它们都是在近百年来无产阶级革命的背景下形成的。混合着中国历史当中对人及其权力的崇拜传承，如此的革命背景可能在任何新兴或重新兴起的意识形态那里留下或多或少这样的印记：文学艺术是服务于政治的工具。

二

当然，这并非是说所有人都认同政治统帅文学艺术的主张。正是考虑到无产阶级革命及其它类似意识形态的广泛存在，那些在历史上对此所做的深入反思就显得格外宝贵。对于文学艺术的从业者或爱好者来说，如何面对创作与意识形态、创作与权力，这是无法完全回避的问题。

在此意义上，《世代》第5期（2018年夏季号）尝试初步梳理一些被

现当代中国主流或流行意识形态掩盖的文学资源。有些资源散落在近代以来中国历史的各个角落。有些来自欧美。总体来说，它们之所以与无产阶级革命或类似意识形态有所不同或很不相同，是因为在不同程度上受到了既超越又临在这个暂时世界的基督启示的影响。

从近一千多年的历史看，相较于世界其它文化传统，基于这个启示的信仰，特别是受此熏陶的欧美文化传统，使得文学艺术的从业者或爱好者在面对意识形态及其权力体系的问题上相对可能有着比较大的独立创作意识和空间。而就欧洲内部而言，文化意义上的西欧在总体上比东欧的独立空间要明显更大。

这不是说文学艺术在欧美文化传统中就没有成为政治的工具。列宁的“齿轮和螺丝钉”主义不仅是他的一家之言，也是近现代欧洲文化传统的一部分。

他在发表这个关于文学与无产阶级革命之间关系的言论时，还不是作为俄罗斯官方的领导人。那是在1905年，距离1917年“十月革命”还有十二年。那时，无产阶级革命的意识形态已经是包括俄罗斯在内不少欧洲人拥抱的对象。这种意识形态在成为东欧及世界其它一些国家官方意识形态之前都已经有着相当广泛的吸引力。^{〔4〕}

即使到了20世纪末和21世纪初的西欧，此种意识形态的主要作者之一，卡尔·马克思（Karl Marx，1818—1883），仍然是比如英国广播公司这样的主流大众媒体民意调查中最受欢迎的思想者。^{〔5〕}

但是，一个可能被长期忽视的现象是，马克思其实得益于在政治和文化方面独立空间明显更大的西欧，尤其是在他后半生流亡的所在地——英国。1917年以前的列宁也显然受惠于西欧更大的独立空间。那些年，列宁最喜

爱的欧洲城市是伦敦和日内瓦。^{〔6〕}

这种相对较大的独立空间在相当程度上是西方世界的基督教会与国家权力彼此制约的结果。在过去一千多年当中的很多时候，由于强调属天权柄的独立以及其它各样历史因素的交织，西方教会在大体上没有完全成为附属于国家的部门，西方国家之间也有竞争，这样的状况使得西方国家权力体系不容易实现一统天下的局面，而西方的国家权力体系并不甘愿受制于教会的管辖，教会之内也并非完全的大一统，教会在西方也就没有形成独一的统治。^{〔7〕}

如此背景，虽然不能完全避免文学艺术成为政治的工具，却可能使得文学艺术的从业者或爱好者在面对政治时不那么完全容易或习惯于被全权的意识形态及其权力体系辖制，也不是那么完全容易或习惯于对全权的意识形态及其权力体系产生绝对的崇拜。

如此背景下，文学艺术的从业者或爱好者可能面对的赞助者也不是来自单一而全权的权力体系，而是互相制约的两者（教会、国家）分立或多个者（教会、国家、社会）并立的世界。^{〔8〕}

这显然有利于文学艺术的自由创作。毕竟，如果文学艺术只能是服务于政治的工具，或者仅仅是权力的传声筒、某种意识形态机器的零部件，不仅文学艺术会被简化为宣传品，更重要的是，从事或爱好文学艺术的人也会被工具化。

三

不过，反对文学艺术及其从业者、爱好者被工具化，并不必然意味着就完全认同本文开始时引用的那段文字所反对的诸如“为艺术的艺术”的立场。

“为艺术的艺术”，或者，“为艺术而艺术”(L'art pour l'art)的意识形态，源于18世纪的欧洲“启蒙运动”。在18世纪末19世纪初的欧洲，文学艺术的从业者及爱好者开始比以往更有意识地在教会权柄和国家权力之外寻求文学艺术的自治。对他们而言，文学艺术的好坏有其内在的规则，不是外在的权威可以决定的。^{〔9〕}

以分权及分工的角度看，文学艺术从教会和国家的权力体系中分别出来有益于文学艺术的自由创作。某种意义上，这就像教会寻求不受国家权力的任意干涉那样。如此，可以减少权力的过度集中和滥用。

教会和国家在欧洲近一千多年当中的很长时间是权力和资源最集中的两大体系。近代以来，在教会与国家的张力中，与两者都有关联的社会开始比在中世纪时期有着更进一步的兴起，其中就包括寻求自治的自然科学、文学艺术等领域。^{〔10〕}

然而，这只是问题的一个方面。“为艺术而艺术”的意识形态关心的不仅是在领域上寻求自治，也在很多情况下是在寻求与基督信仰本身的分离，在相当程度上是以对艺术的信仰替代对上帝的信仰。^{〔11〕}

除了无产阶级革命的意识形态，这是另外一种深深影响了现代中国文艺历史的观念。一个典型的例子，是曾在“五四运动”前后任北京大学校长的蔡元培（1868—1940）于1917年提出的“以美育代宗教说”。

蔡元培的观点，反映了他那一代及之后不少向西方学习的中国人对于西方文化的认识。在蔡元培及他的同道眼中，基督教在西方已经是不仅过时而且落后的现象，在其与精神相关的“智识”、“意志”、“感情”这三方面，已被不再“附丽于宗教”的科学、道德、美育所取代。^{〔12〕}

这与“五四运动”之后在北大及更大范围内的中国知识分子群体流行的

无产阶级革命意识形态有着相似之处。

马克思和他的同道弗雷德里希·恩格斯（Friedrich Engels, 1820—1895）曾这样总结历史，“当古代世界走向灭亡的时候，古代的各种宗教就被基督教战胜了”，而“基督教思想”却“在18世纪被启蒙思想击败”，相比之下，无产阶级革命的目的是“用暴力推翻全部现存的社会制度……无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。”^{〔13〕}

从此可以看出，无论是认为文艺是政治工具的无产阶级革命意识形态，还是“为艺术而艺术”的启蒙运动式的意识形态，两者其实并没有那么对立。在面对历史当中的基督教这个问题上，两者的立场是近似的。当然，如果以无产阶级革命的意识形态看，“启蒙运动”显然是远非彻底的革命，其反对“为艺术而艺术”或类似的意识形态也就不难理解。

换言之，这两个看起来对立的意识形态至少有一个共通点，就是声称某些人或人本身对于某个领域或整个世界拥有主权。在此共通点之下的不同是：在“为艺术而艺术”的意识形态那里，是从事或爱好文学艺术的人对艺术领域的主权；在无产阶级革命意识形态那里，是无产阶级对整个世界的权利，包括文学艺术领域。显然，这两者对人的主权的强调与欧洲基督教传统所突出的人在上帝之下的世界观形成了鲜明反差。

四

尽管如此，并没有因为这些意识形态的存在，欧洲基督教传统所凸显的人在上帝之下的世界观就从历史中消失了。即使在近代以后，上帝透过基督的启示及其带来的上帝创造、治理、拯救人和世界的图景仍然是启发一些欧

洲及世界其它地区文艺创作者灵感的背景。(本期封面封底画即是根据一部现代文学作品创作的《纳尼亚世界地图》。)^{〔14〕}

连同近代以前不同时期的创作,这些作品中既有超越这个暂时世界的维度,也有这个暂时世界之内的维度。正是这两个维度,而非任何单一维度,使得在基督启示及其信仰背景之下的欧洲文艺世界在过去一千多年的总体上呈现出富于创作活力的景象。这跟西方教会与国家之间的张力所产生的活力是一脉相承的。

视文艺为无产阶级革命机器零部件的意识形态,以及将信仰艺术替代信仰上帝的“为艺术而艺术”的意识形态,消解了这种张力和活力。这些意识形态似乎要把人从各种压迫中解放出来,却将人封闭在这个暂时世界之中。尤其是前者,在根本上取消了超越这暂时世界的维度,将暂时世界当作历史的全部。

在基本的意义上,这种张力和活力是永恒上帝透过基督创造、治理并进入这暂时世界产生的。这本身即是让人看不见的上帝以其让人看得见的话语进行的创作。相对任何人的创作,这是一切创作的原本和本源。^{〔15〕}

面对各样意识形态之下的文艺观,这个创作的原本和本源,不仅可以帮助人更深地理解《圣经》与欧美文艺创作之间的关联,进一步研究欧美文艺历史,也可以帮助考察跟《圣经》似乎没有深入关系的,包括中国在内世界其它各地的文艺创作。

或者说,这个创作的原本和本源是时常的提醒,人不是作为人的意识形态的工具将自己捆绑在以某些人为中心的文艺世界之内,而是作为以上帝形象创作的活人,在上帝创作的世界,学习透过那原本和本源的创作带来的光,探索上帝创作的奥秘。^{〔16〕}●

-
- 〈1〉 毛泽东,《在延安文艺座谈会上的讲话》,1942年5月,<https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-194205.htm>。
- 〈2〉 Dai Qing, *Wang Shiwei and "Wild Lilies": Rectification and Purges in the Chinese Communist Party, 1942-1944*, edited by David E. Apter and Timothy Cheek, translated by Nancy Liu and Lawrence R. Sullivan, compiled by Song Jinshou (M. E. Sharpe, 1994), 41. Perry Link, *The Uses of Literature: Life in the Socialist Chinese Literary System* (Princeton University Press, 2000), 21. *The Rise to Power of the Chinese Communist Party: Documents and Analysis*, edited by Tony Saich, with a contribution by Benjamin Yang (M. E. Sharpe, 1996), lxii. *The Columbia Companion to Modern East Asian Literature*, edited by Joshua S. Mostow, Kirk A. Denton, Bruce Fulton, Sharalyn Orbaugh (Columbia University Press, 2003), 463.
- 〈3〉 梁化奎,“论‘列宁主义’从苏俄到在中国的出场”,《马克思主义研究》2014年10期。卢毅,“试析民主革命时期青年知识分子的左翼化倾向及其成因”,《中共党史研究》2010年第6期。成露茜、唐志宏、李明哲,“无政府主义的影响和实践:成舍我的‘非资本主义大众化报刊’”,《新闻学研究》2011年1月,第106期,219-248。张太雷,“列宁与中国青年”,莫斯科《工人日报》1924年2月,http://qnzz.youth.cn/zhuanti/qys/people/ztl/tptx/201204/t20120410_2127981.htm。
- 〈4〉 V. I. Lenin, *Lenin on Literature and Art* (Wildside Press, 2008), 21-25. *Encyclopedia of Literature and Politics: H-R*, edited by M. Keith Booker (Greenwood Press, 2005), 464. Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (Routledge Classics, 2002), 38. Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*, translated from the Polish by Hilda Andrews-Rusiecka (Stanford University Press, 1979), 406-448. Albert S. Lindemann, *A History of European Socialism* (Yale University Press, 1983), 133-184.
- 〈5〉 “Marx the millennium’s ‘greatest thinker’”, *BBC News*, October 1, 1999, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/461545.stm>. “Marx wins In Our Time’s Greatest Philosopher vote”, *BBC Radio 4*, July 13, 2005, http://www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2005/07_july/13/radio4.shtml.
- 〈6〉 Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*

- (Liveright, 2013), 243. Christopher Read, *Lenin: A Revolutionary Life* (Routledge, 2005), 104. Robert Service, *Lenin: A Biography* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2000), 148, 151.
- 〈7〉 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State: 1050-1300* (Medieval Academy of America, 1988), 1-2. *Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*, edited and translated by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall (Biblo and Tannen, 1967), 2.
- 〈8〉 布拉姆·克姆佩斯, 杨震译, 《绘画、权力与赞助机制: 文艺复兴时期意大利职业艺术家的兴起》(北京大学出版社, 2018), 18, 272。Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey, A.D. 200-1500* (The University of Chicago Press, 1980), 225-232。也参见其他学者对于欧洲中世纪、文艺复兴、近代英国、启蒙运动等不同时期文艺赞助机制的研究: Karl Julius Holzknacht, *Literary Patronage in the Middle Ages* (Frank Cass, 1966)。Patronage in the Renaissance, edited by Guy Fitch Lytle and Stephen Orgel (Princeton University Press, 1981)。Patronage, Politics, and Literary Traditions in England, 1558-1658, edited by Cedric C. Brown (Wayne State University Press, 1993)。Dustin Griffin, *Literary Patronage in England, 1650-1800* (Cambridge University Press, 1996)。Edward G. Andrew, *Patrons of Enlightenment* (University of Toronto Press, 2006)。
- 〈9〉 Gene H. Bell-Villada, *Art for Art's Sake and Literary Life: How Politics and Markets Helped Shape the Ideology and Culture of Aestheticism, 1790-1990* (University of Nebraska Press, 1996), 3, 13-14, 36-37。Larry Shiner, *The Invention of Art: A Cultural History* (The University of Chicago Press, 2001), 189-190。
- 〈10〉 Hans L. Zetterberg, *Sociological Endeavor*, edited by Richard Swedberg and Emil Uddhammar (Transaction, 1999), 177-182。
- 〈11〉 Larry Shiner, *The Invention of Art: A Cultural History* (The University of Chicago Press, 2001), 194-196。Gene H. Bell-Villada, *Art for Art's Sake and Literary Life: How Politics and Markets Helped Shape the Ideology and Culture of Aestheticism, 1790-1990* (University of Nebraska Press, 1996), 13-14。
- 〈12〉 《蔡元培全集》第三卷, 高平叔编, (中华书局, 1984), 2-4, 30-34。
- 〈13〉 马克思、恩格斯, 《共产党宣言》(*Manifest der Kommunistischen Partei*), 中译本, <https://www.marxists.org/chinese/marx/01.htm>。也参见英译本: Karl Marx and Friedrich

- Engels, *The Communist Manifesto*, edited and translated by L.M. Findlay (Broadview Press, 2004), 80, 94.
- 〈14〉 此画来自：<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Narnian.world.map.jpg>。链接提供的画作描述：Map of Narnian world as described in *The Chronicles of Narnia* by C. S. Lewis。作者：大卫·比戴欧（David Bedell）。本期美术编辑：陆军。
- 〈15〉 《创世记》1:31。《约翰福音》1:1-3, 14, 18。《歌罗西书》1:15-16。 *Christian Literature: An Anthology*, edited by Alistair E. McGrath (Blackwell, 2001), xii-xiii. Stefanie Schult, *Subcreation: Fictional-World Construction from J.R.R. Tolkien to Terry Pratchett and Tad Williams* (Logos Verlag Berlin, 2017), 19-21.
- 〈16〉 C. S. Lewis, *Is Theology Poetry?* (Samizdat, 2014), 15, http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Theology=Poetry_CSL.pdf. Nicholas Wolterstorff, “The Grace that Shaped My Life,” in *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers*, edited by Kelly James Clark (InterVarsity Press, 1993), 268-269。《创世记》1:26-27, 2:7。《约翰福音》21:24-25。《歌罗西书》2:2-3。《希伯来书》12:2。



《哀悼基督》(*Lamentation of Christ*) / 安德烈亚·曼特尼亚 (Andrea Mantegna, 约 1431—1506), 原作藏于米兰的布雷拉美术馆 (Pinacoteca di Brera), <http://pinacotecabrera.org/en/collezione-online/opere/the-dead-christ-and-three-mourners/>。

认识基督生命的人性

文 / 孙毅

文学是对人性进行探索与描述的一种方式。文学的背景是人学，即对人性的某种认识。文学对人性描述的深度取决于作家对人性认识的深度。

如果说基督既是真正的神，也是真正的人，代表着真正的神性和真正的人性，那么跟随他的人，应该有对神性和人性真正的认识，也因此可能真正地描述出神性和人性。

可惜的是，相对于认识基督的神性，今天我们对基督人性的认识可能是更为缺乏的。提到基督的人性，我们或许更多地只是举出福音书中耶稣也需要吃饭、喝水与睡觉的例子；提到我们自己对人性的经历，我们可能更多地只有对自身罪性的体验；我们缺少对基督位格生命中人性之特质的深入认识。就我们旧有本性与基督位格生命之间存在的距离来说，这是难免的；但对于我们作为基督的门徒来说，这却也是需要我们去反思的。本文尝试探讨，以怎样的方式或途径，使我们能够对基督位格生命中的人性有更深的认识与经历。

—

1529年10月，黑塞的菲利普亲王（Philip I, Landgrave of Hesse, 1504—1567）在马尔堡（Marburg）召集德国与瑞士两个地区最重要的改革运动领袖会谈，试图解决双方在圣餐理论上的分歧，以此建立起德国参与改教的诸侯与瑞士参与改教的城邦之间的军事联盟，共同抵御站在天主教立场反对宗教改革的神圣罗马皇帝查理五世（Charles V, 1500—1558）。

路德（Martin Luther, 1483—1546）与茨温利（Huldrych Zwingli, 1484—1531）都意识到会议的目标与重要性，因而派出了最强大的神学家阵容来参加这次会谈。经过四天的激烈辩论，双方在14个主要问题上都获得了一致看法，但对第15个问题，即对圣餐的理解上，他们不得不承认，关于“基督的身体和鲜血是否真正地临在于饼和酒上，对此我们的看法并不一致”。^{〔1〕}在有关圣餐这个问题上，争论不仅没有带来问题的解决，反而更加剧了他们之间的冲突，让他们更清楚地知道他们之间的分别何在。眼看着争论无果，双方不得不分手时，茨温利流泪了。

由于他们之间在圣餐理论上的分歧，没能够达成共同的军事联盟，使他们分别付出了惨痛的代价。两年后，在瑞士新教城邦与天主教城邦的战争中，作为随军牧师的茨温利在战场上遇难。十余年后，在与查理五世的战争中，由德国新教诸侯组成的施马加登联盟（Schmalkaldic League）战败，参与宗教改革的诸侯或被杀或被流放。两地都经历了宗教改革以来最为艰难的时期。

明知会谈的失败会导致这样的结果，双方却仍然不愿意妥协，可见他们之间就圣餐方面所出现的那些分歧确实涉及到他们对基督信仰的深层理解。这里无意讨论他们在圣餐理论上的分歧究竟是什么。今天我们知道，他们之

间的分歧主要在基督论方面，涉及到我们这里要谈论的对耶稣基督神人二性的理解。当我们要认识基督位格生命中的人性时，我们必须将其放在神人二性之合一的关系中，在这个前提下才有可能对其有所认识。

在基督论方面，可以把路德宗的主张概括为：从道成肉身那一刻起，基督的人性就已经透过神性向人性的真实传递而被浸透与提升。人性之于神性中，就如铁在烈火中被烧得通红一样，被神性所浸透。因此借着属性相通，人性从神性中获得了无所不在的能力。这是路德对古代教会的“属性相通”教义所做的诠释，即认为神性和人性之间发生真实的属性交换，而达到某种位格的合一：“路德宗基督论的基本论点可总结为：神的属性在位格合一中传递给基督的人性。路德宗仍然认定基督二性之间的区别，但是它宣称在道成肉身时，基督人性即刻而直接地拥有许多神的属性。”^{〔2〕}

在神性与人性的位格合一中，神性统贯了人性，使无所不能以及无所不在成为基督所具有的表现，因此在圣餐中，“基督会随其心愿随时随地以他可见的肉身向世人显现”。^{〔3〕}就是说，饼与酒这有限事物的质在基督身体与宝血的质中，就如在烈火中被烧红的铁一般。基督就是以如此之方式亲临于圣餐之中，借着饼与酒而与每位信徒同在。总之，“路德宗强调基督的身体真实临在于圣餐中，所以他们必须说基督的身体无处不在——这是一个对基督位格内属性间关系很独特的理解。”^{〔4〕}

路德强调基督之神性在位格合一中占有统贯性地位，所带来的一个自然结果就是，神的儿子为我们被钉死在十字架上。由此可以看到路德式基督论的基本特点：路德比较注重十字架，强调是神的儿子被钉在十字架上。当然，相对于十字架上人眼可见的那个叫耶稣的人来说，神子具有其不可见的隐匿性，需要借着光照以信心的眼睛才能看到。并且，本质上具隐匿性的神，其

神性在道成肉身那个时刻起，就已经对人性占据着统贯性的地位，因此其合一之位格的作为，并不受基督复活升天之事件的影响。换句话说，在基督复活升天之前，门徒对其作为神的经历与这事件之后的经历，从方式上来讲并没有太大的区别。

然而，对于改革宗来说，耶稣基督的复活升天却至关重要。耶稣基督复活升天之后的真实人性，必然包含身体在空间上的限制。为方便起见，这里我们主要引用加尔文（John Calvin, 1509—1564）来代表改革宗的观点。

与路德式基督论相比，加尔文式基督论倾向于认为，在十字架上受苦的是耶稣基督的人性；在耶稣基督受死的过程中，那在合一位格之中的神性始终是超越的，一直充满于天地，不受到地上身体及钉十字架的限制。这种观点被称为“加尔文式道之全在性（*Extra Calvinisticum*），刻意标记‘加尔文’以示与之有别，亦即主张道成肉身之道并不受肉身束缚，而如起初一般地继续充满天地，这意味着基督在世既在肉身之内、亦超越在肉身之外”。^{〈5〉}

同样，复活之后的基督，身体虽然升天，现在是坐在父的右边，但并不妨碍其神性的无所不在。为了保持基督合一位格中神性与人性各自的完整性，那么神性与人性就不是直接的真实交换，而是在位格里的转移交换。就是说，在合一的位格中，“基督神人二性之间的关系，我们可说基督的神性并非直接运行在他的人性上，而是间接藉着圣灵运作。圣灵直接住在基督上面，也在基督里面”。^{〈6〉}这一点用欧文（John Owen, 1616—1683）的话来表达就是：“神的儿子在人性当中，透过人性、甚至对其人性所行的一切，都是藉由圣灵，也就是他的灵。”^{〈7〉}这里似乎可以看到改革宗的一个基本原则：透过圣灵在有限者上的工作，让人能够与那无限者（神性）关联起来。在这个意义上，改革宗确实更加突出了圣灵工作的重要性。

如果我们将两种基督论进行比较，大致会有这样的印象：“加尔文神学比较多聚焦在基督的复活，强调上帝的主权以及上帝国的荣耀；而路德神学则比较集中在十字架，因道成肉身的极致就是被钉十字架，因此发展出不同的神学特质。”^{〔8〕}对于宗教改革家们那一代人来说，无论是路德宗还是改革宗的信徒，可能都已经在生命经历中以自己的某种方式将基督的神人二性整合起来，但他们所留下来的传统，特别是通过文字与思想表达出来的时候，还是具有其不同的神学倾向与特质。

耶稣基督透过其十字架上的死与随后的复活，所启示的真理实在是浩大，超过人的思想及语言的把握。由此显出宗派的有限性在于：其神学传统传至下一代时，在耶稣基督神人二性方面，如何在这一个神子位格的生命中，充分地认识他的神性与人性，依然是每一代人要用自己的生命实践去面对的挑战，而不是教义体系或语言表述能够给出的现成结果。

二

这里关于基督论的争论，是改教家们自己给自己制造的难题吗？其实，发生在这两群改教家之间的争论让我们深切地认识到，自古以来，每一代教会在认识与回应耶稣基督是谁的问题上，都会遇到同样的挑战：挑战他们如何在自己的时代处境下，充分认识将基督同时作为真神与真人那合一的位格生命。

通过启蒙运动的大门进入到现代时期，自由主义神学更多地强调耶稣基督的人性。作为自由主义神学的代表，利奇尔（Albrecht Ritschl，1822—1889）反对传统中认为耶稣有神性的说法，认为这是科学的事情，

而不是宗教的事情。人们称耶稣为“神”，乃是根据他的生命对上帝、对人的价值所作的价值判断。他将耶稣的神性诠释为：耶稣完全承受了圣父交给他的使命，即在人世间呈现出上帝之国，而他自己也完美地完成了这个使命。“作为世间的上帝之国的创立者，或者说，作为上帝在道德上对人类的统治权的承担者，他对于所有从他那里接受了类似目标的人占有一种独一无二的地位，因此，他是世间这么一个存在者，在他的自我目标中，上帝以一种原初的方式实现并表现了他自己永恒的自我目标。”^{〔9〕}

作为反对自由主义神学的神学家，巴特（Karl Barth, 1886—1968）在其思想早期更多地强调耶稣基督是神。耶稣基督作为三一神的启示，将那位全然相异者启示给与神有着无限质的差异的人，这正体现了耶稣基督的神性：“启示是这位神的自我解释。若我们探究他的启示，就等于在探究神自己。”^{〔10〕}这个意义上，“耶稣基督的实体便是神自己亲身主动活在肉体中。神自己成为人，是真人真事的主体。”^{〔11〕}由于认为耶稣基督是将两个全然相异之世界连接起来的唯一的点，所以巴特反对自然神学。

当我们回到新教正统，我们确实注意到，改教家们更多地强调了耶稣基督的被钉与复活。就是说，他们引导人们切入基督位格生命的那个点，就是他地上生活的最后阶段所发生的基督事件。无论是路德以基督神性统贯人性的方式，还是加尔文对道之全在性或改革宗对基督之复活身体升天的强调，在基督神人二性的关系上，两个宗派给后人留下的共同印象就是对基督神性之无所不在的强调。

确实，从教义上，基督的受死与复活无疑是最为重要的。于是人们很快就会跳到基督在十字架上的受死为信徒代赎的意义，以及他的复活升天对信徒将来回天家的意义。这让人们失去一个视野：耶稣基督在世的生活，

其所展示出来的人性生命的丰盛,对于人们得救之生命的意义。“太多时候,我们为了厘清一些教义问题,就迫不及待地阐释耶稣的死亡,但在过程中,却不时忽略了耶稣的生命。这是一项重大的损失。因为观察耶稣的生活细节,可以为我们的生活提供重要的指示。”^{〔12〕}如果我们有一个基本的假设,复活之后的耶稣与被钉之前的耶稣是同一位,并且耶稣被钉之前所表现出的他的人性同样是完美的人性,那么,我们就能够说明,对被钉之前耶稣的效法,帮助我们了解他所展开给我们的人性的深度。

在历史上,有很多文学作品对人性的描述确实帮助了人们更好地认识人。这方面最好的例子就是托尔斯泰(Lyov Tolstoy, 1828—1910)和陀思妥耶夫斯基(Fyodor Dostoevsky, 1821—1881)这两位俄罗斯作家的作品。他们的作品中确实体现了从基督传统对人性的领会。杨腓力在其《耶稣真貌》一书中,提到这两位俄罗斯作家给他思想的启发:“从俄国小说家学到了这双重信息之后,我再回到耶稣面前,发现他在福音书中的教训,特别是‘登山宝训’里都是这种双重信息。……在‘登山宝训’的绝对理想面前,我深觉自己的不配,以至于完全忽略了其中所包含的所有恩典。然而,一旦我明白了双重信息,重新思量,发现恩典的信息充满了整篇讲章。”^{〔13〕}

就是说,更多认识到耶稣基督的人性,福音书中所描述的耶稣的教导就不只是律法信息,同时让人体会到恩典的信息。有人将他们两位的文学置于东正教的传统之中,由此对比基督新教在文化领域所产生的影响,就可能产生这样的疑问,是否东正教传统比新教传统更加关注基督人性的方面?或者换言之,宗教改革是否让我们这些后来者更多地转向基督的神性方面,而忽视了对耶稣基督的人性、乃至生活世界的认识?

针对人在日常生活中所表现出来的“自然的”问题,朋霍费尔(Dietrich

Bonhoeffer, 1906—1945) 一针见血地指出：“自然的 (das Natürliche) 这个概念在新教伦理学里丧失了信誉。对于某些人，这个概念完全消失在普遍罪恶的黑暗里，对于另一些人，这个概念反倒得到了绝对历史性的光辉。两者都是恶意滥用，其结果是，自然的这个概念完全被排除出新教的思考并把它转让给了天主教伦理学。”⁽¹⁴⁾ 确实，自启蒙运动以后，新教对于人性及其自然性的认识，时常摇摆于两个极端之间：或者因为对人性的轻视而只强调属灵的生命；或者否认属灵的层面而只认为自然的才是真实的存在。

为了让问题更容易讨论，我们可以将问题表达为，基督新教对基督位格生命的认识与经历（特别是其人性）是否有它自己的特点？其实，从历史上来看，可以说对基督位格生命中神人二性的认识有两个基本途径。

对于 1 世纪基督的门徒来说，他们是先认识到耶稣基督作为一个人的存在。然后，在经过了让他们死去活来、远超过他们所能够理解的基督在十字架上的受死、被埋葬、三天之后复活及随后的升天过程，门徒们才开始认识到耶稣的神性。最后，在五旬节圣灵的光照中，他们将两者合在一处，从而达到对耶稣基督位格生命的完整认识。

以后世代的基督徒，无论是生活在迦克顿会议时期的古代教父，还是宗教改革时期的改教家们，包括今天生活在两千年以后的 21 世纪的我们，差不多都是先接受耶稣基督为救主，即先认识到他是神，而后慢慢认识到他同时是与我们一样的人。只是我们在还没有经历过当年门徒那样死去活来的过程之前，我们也可能与当年尚未经历基督事件的门徒一样，都没有经历耶稣基督神人二性的冲击，因此对基督之位格生命缺少更深的认识。不过，对于他们来说，可能缺少的是对基督神性的认识；而对今天的我们

来说，可能缺少的是对基督生命中人性的认识。

其实这两个途径，每一种并不比另一种更具优势。克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard, 1813—1855）认为，耶稣基督的第一代门徒与随后时代的信徒相比并不具有优势：“最初一代信徒和最新近一代信徒实质上是一样的，除了后一代人把主的同龄人的传说作为机缘。”^{〔15〕}对后代的人来说，唯有借着信仰的激情带来的跳跃，让人成为耶稣基督的“同时代人”，才是基督的门徒：“只有信仰者是真正跟主同时的人，而每个信仰者都是真正的主的同龄人。”^{〔16〕}与基督第一代门徒相比，这里强调成为基督的同时代人，或许正是针对我们今天缺乏认识作为一个人的基督。

三

宗教改革的立脚点是因信称义。将称义当作我们今生成圣生活的前提，这意味着，要将耶稣基督在世的生活收进我们的视野，在我们的日常生活中去效法基督、活出基督当年在地上那种丰盛的生命，其实有一个基本前提：在基督十架的恩典中称义，在深切的悔改中经历重生，生命有根本的回转，与基督这棵葡萄树有紧密的联合。就是说，我们的生命要先经历重生与回转，如此基督的生命才是可以效法的，即他在世上的生活才可能作为我们效法的榜样，换言之，他位格生命中的人性才向我们显露出来。也就是在这个前提下，登山宝训可以看作是给门徒的教导，是门徒们在这个世上有可能活出来的教导。而按这个教导生活所触及到的正是耶稣基督生命中人性的典型体现。

将重生当作前提，让我们可以理解改教家们对得救确据的强调，及其

Nr. 12 a.

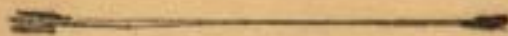
990
65

Smuler.

Philosophiske ~~Smuler~~

eller
En Smule Philosophis.

af
J. Frøenqvist.



N^o 1.

Kan der gives?

Skulde der være et historisk Udgangspunkt for min en
evig Bevissthet; hvorledes kan et sådant indvirkere
mig mere end historisk. ~~Skulde~~ kan ^{man} bygge min en evig
Sikkerhed paa en historisk Vidne?

et Regensbetik = philosophisk Problem.

[V 839]

与预定论的关联。也即，个人对自己得救的肯定与教会建制及圣礼脱离了直接关系，不再是由教会借着洗礼而给予其确据，乃是要靠着圣灵在个人内心中的工作得着确据。在没有得着这种确据之前，我们与基督位格生命的联系还没有确定，效法基督仅表现为照着律法或圣经的原则生活。耶稣在世的活生生的榜样（即他的人性）尚未进入视野。

这种得救的确据，特别是由此带来的终末意义上的盼望，让人有一个内在的身份与生命的立脚点，从而将一个有基督在其中的日常生活世界真实地带入我们的视野。在这个基督亦在其中的生活世界，作为基督的“同时代人”，我们可以依据与他的关系而明确上帝对我们一生的呼召；从而不再首先从其在社会群体的角色或职位，甚至在教会群体的服侍或工作单位的工作被接受的程度，来确认自己的身份与地位。虽然后者这个方面也是重要的，但却不再是第一位的。个人与基督生命的相通共融成为第一位的。

新约圣经使用“相通共融”（*koinonia*）描述一种耶稣基督与人深入的相交互通。“神是信实的，你们原是被他所召，好与他儿子我们的主耶稣基督一同得份。”^{〈17〉}这里“一同得份”可以译为“相通共融”，强调神的信实及其呼召是让我们与耶稣基督相通共融，得着耶稣基督的名分，即神的名分。保罗将认识基督看作是自己终生的目标，而达到这个目标，途径就是在基督的受苦上与他相通共融，连为一体：“使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活。”^{〈18〉}

从基督新教的角度来看，与基督生命的相通共融是我们认识基督生命的唯一途径，也是我们在日常生活中效法基督的基本前提。在这个前提下，他的门徒在世上的日常生活中才有可能效法基督，既有可能遵行律法或圣

经原则的引导，又能够超越律法及原则，而同时将基督在世上的生活当作榜样，就如耶稣基督在登山宝训中所指出的：“我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”⁽¹⁹⁾ 在日常生活中真正地效法基督，才有可能超越并成全律法的要求。

对于他的门徒来说，认识基督生命中的人性，其实就是在我们的日常生活中将基督的生命活出来。这种认识不是我们以为的那种客观知识，而是在日常生活中对他的经历。我们在地上日常生活中能够将其生命活出来的程度，其实就是我们对基督生命中人性认识的深度。并且，在日常生活中活出来与实践出来的生命才是可以言说、可以传递的基督的生命，也就是可以用文字或文学的方式描述出来的生命形态。

四

如果说耶稣基督在地上所活出的生命充分表达了完美的人性，那么《马太福音》所记载的登山宝训，就是对这种完美人性的一种刻画。耶稣对其门徒所教导的，其实也正是他生命中拥有并且行出来的，而且他也希望他的门徒能够行出来，从而拥有这样的美好人性。在这个意义上，登山宝训不是新约时代的某种律法要求，就如杨腓力最初以为的那样，似乎是人们无法达到的一种理想，而是一种生命的榜样。

耶稣登山宝训中所表达出来的人性的完美，主要体现在这里：即其生命整合了人性中的那些似乎是对立与冲突的方面。或许我们在自己的人生中可能会短暂地经历到其中的某个方面，比如登山宝训中所表达出的爱与公义，却无法克服这些方面相互之间的冲突与矛盾，人凭着自己总是无法

将其合在一起。就是说，人凭着自己的道德实践，或者照着律法与原则的生活，永远无法将其融洽地整合在自己的生命中。

在登山宝训中，给我们印象最为深刻的一句话就是：“只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”。^{〔20〕}这怎么可能呢？不要说我们能够照着去效法，其实我们从通常人性的角度连理解都是十分困难的。“不要与恶人作对”这句话可以译为：不要向伤害你的人讨回公道（新汉语译本）。后面这种翻译已经落在了具体作法的层面。而和合本的翻译主要指，在我们的内心层面，不要因为受到对方的不公平对待、伤害或者强迫，就对对方产生恨恶、不平。这种恨恶与不平让我们从内心中与对方“作对”起来。确实，从通常人性的角度，在我们遭遇了不公平的事情，可能是自尊受到损害，或者是财物受到侵占等等，人的第一反应是内心产生不平与怨恨。在这种情绪下，人们会尽快地找到某种解决方案，好让自己的心能够平静下来，不至于因这口气太难咽下去，而寝食不安。

在绝大多数的情况下，人们会有两种反应方式：或进或退。所谓进就是心里定意要以其人之道还治其人之身。稍微激烈的做法，就是用各种方式进行报复，理性一点的就是走法律程序讨回公道。我们将此当作是一种公义的彰显。第二种反应就是退一步，现实地考虑回击可能也不会有什么结果，甚至有可能使情况更糟糕。在这种情况下退让，表面上退了一步，内心也从容忍甚至爱的角度来安慰自己，但内心里的不平并不一定因此消除。其实我们内心中不平的消除，是我们旧的本性难以做到的。按照人旧的本性，当自己受到不公的对待时，我们会更加强烈地显出正义感及原则性，想要讨回公道，以此来维护公义。任何宽恕或爱的念头与举动，都会被认为是软弱，或者是对不公义的纵容。

耶稣的解释开出了一条让人没有想到的出路。就这个比喻来说，可以理解为站立不动，既不是报复也不是逃避，而是用与对方不一样的行为，既容忍对方，又显出对方的不义。就是说，既有向对方的爱的宽恕，又自然包含了显出不义的那种公义。正是这种生命所自然流露出来的合一，显出耶稣位格生命中的完全。“所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”⁽²¹⁾ 因为“父”是完全的，所以作儿女的行事也要完全。“父”自己成为儿女的依靠与行事标准。其实，这位“父”就是颁布律法的那一位，因此敬畏律法更当敬畏“父”。听命于“父”不仅是遵行律法，更要行出律法的精神。而要行出律法的精神，唯有与神的儿子相联合，通过效法他的儿子，来达到“父”（同时也是子）生命中的那种完全。

“完全”特别是针对着“父”与儿女的关系来说的。这里展现了儿女与雇工身份的不同。对于雇工来说，永远无法达到登山宝训这里所说的生命的完全。这里不在于标准多高，而在于门徒生命及身份上的一个根本转变。这种转变就是，因着与耶稣基督——天父的独生子——位格生命的相通共融，让我们得以天父儿女的身份或生命行事。借着在基督里的身份及与他生命的相通共融，我们愿意顺服地将自己交在父的手中，让基督的爱从我们身上流出。而在他生命中，爱与公义这两个面向自然融合，没有冲突。

我们在地上生活所经历与表达的基督人性的完全，是逐渐深入且没有止境的。耶稣基督虽然被那些恨恶他的人抓捕、鞭打、嘲弄，并最终被钉在十字架上，但他在咽气之前还是为他们祷告：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”⁽²²⁾ 他在十字架上所承担的苦难远超过我们的想象，同时他在这苦难中赦免人的那种力量也远超过我们人的理解。耶稣

所做的充分体现了他在登山宝训中对门徒所说的。当我们在与他的连接中，试图去效法他的时候，他人性中的完美就更充分地向我们展现出来。●

-
- 〈1〉 蒂莫西·乔治，《改教家的神学思想》，王丽译，中国社会科学出版社，2009年，第130页。
- 〈2〉 马克·琼斯，《耶稣是谁——简明基督论》，高阿丹译，台湾：中华福音神学院，2016年，第67页。
- 〈3〉 马丁·开姆尼茨，《基督的二性》，段琦译，译林出版社，1996年，第128页。
- 〈4〉 马克·琼斯，《耶稣是谁——简明基督论》，第68页。
- 〈5〉 林鸿信，《系统神学》（下册），台湾：校园书房出版社，2017年，第952页。
- 〈6〉 马克·琼斯，《耶稣是谁——简明基督论》，第93页。
- 〈7〉 John Owen, *Works, Pneumatologia, III. 162, in The Works of John Owen, D. D. 24 vols., (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-53)*. 转引自马克·琼斯，《耶稣是谁——简明基督论》，第88页。
- 〈8〉 林鸿信，《系统神学》（下册），第955页。
- 〈9〉 利奇尔，《基督教关于称义与和解的教义》第3卷，爱丁堡，1900年，第451页，转引自J. C. 利文斯顿，《现代基督教思想》，何光沪译，四川人民出版社，1992年，第494页。
- 〈10〉 Karl Barth, *Church Dogmatics I/1*, 转引自葛伦斯等著，《二十世纪神学评介》，刘良淑等译，上海三联书店，2014年，第84页。
- 〈11〉 Karl Barth, *Church Dogmatics I/2*, 转引自葛伦斯等著，《二十世纪神学评介》，第84—85页。
- 〈12〉 傅士德，《属灵传统礼赞》，袁达志译，海南出版社，2010年，第3页。
- 〈13〉 杨腓力，《耶稣真貌》，刘志雄译，南方出版社，2011年，第107页。这里双重信息是指，他从福音书中不再只是读到律法的信息，同时开始体会到恩典的信息。
- 〈14〉 朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，商务印书馆，2012年，第129页。
- 〈15〉 克利马科斯（克尔凯郭尔），《论怀疑者 / 哲学片断》，翁绍军、陆兴华译，生活·读书·新知三联书店，1996年，第244页。
- 〈16〉 同上，第197页。
- 〈17〉 《哥林多前书》1:9。
- 〈18〉 《腓立比书》3:10—11。
- 〈19〉 《马太福音》5:20。
- 〈20〉 《马太福音》5:39
- 〈21〉 《马太福音》5:48
- 〈22〉 《路加福音》23:34

基督教文学?

一个对谈

主持 / 张鹤；嘉宾 / 荣光启、齐宏伟、王文胜、姜原来

《世代》按：此对谈由《世代》组织，但对谈者观点并不代表《世代》。
这里发表的对谈内容经过《世代》编辑。

一

张鹤（文学研究、创作者）：

您如何理解“基督教文学”这一说法？这一说法的提出确有其研究价值，还是一种出于方便的分门别类？如果确有其研究价值，那么在文学史上，是否同时也就有诸如“佛教文学”、“伊斯兰教文学”、“社会主义文学”、“资本主义文学”之类的说法及研究价值？

荣光启（学者、诗人）：

文学（作品与写作）反映了人的世界观、生命观和价值观。基督教的世界观（上帝创世、看得见的世界有始有终）、生命观（人是按照上帝的形

象和样式被创造的、生命是有目的的、生命不会因肉体的衰亡而终结，此后还有永生与永刑）和价值观（人的价值在于明白上帝在人身上的心意，并且努力活出上帝的心意）是独特的。当一个人开始接触基督教并且认同基督教的世界观、生命观和价值观时，他的心思意念应该会有所改变，同样，他在写作上对世界的看见与思想，也会发生改变。从这个角度来说，“基督教文学”这个概念是成立的。它代表的是一种有特质的文学；同理，“佛教文学”“伊斯兰教文学”等概念也是成立的。“基督教文学”概念的提出，当然有其价值。

齐宏伟（学者、作家、牧师）：

基督教文学有广义和狭义之分。广义是指整个基督教文学，狭义是指基督新教文学。这一说法一方面有研究价值，另一方面也便于分类。

分类自不待言，单就研究价值来说，“文以载道”和“诗以言志”本来就名正言顺。基督教文学所传递的应该是基督教信仰和基督教世界观。举例来说，在中国，禅诗源远流长，没有人会反对这一说法。这说明，禅宗很好地使用了文学来传递其观念，而文学也因禅宗的介入和使用别开生面。基督教文学在中国也应有此雄心和气魄，而不是自绝于文学的百花园。

有人言之凿凿地说没有基督教牛肉面，所以也没有基督教文学。但有清真面馆，为何就不该有基督教面馆？文学当然有文学的标准，但文学的题材和精神含蕴，当然可以各有不同。

王文胜（学者、评论家）：

我没有追溯过“基督教文学”这一说法最早出现在何时。印象中，在

中国现当代学界，最早研究相关问题的朱维之先生采用过“基督教与文学”这一表达。2001年，他的学生梁工先生主编过一部书，书名叫《基督教文学》；2006年，学者刘丽霞出版《中国基督教文学的历史存在》一书，其中谈道：“本书中所说的‘基督教文学’这一概念，包括狭义与广义两种含义。狭义的基督教文学，是指包含圣歌（赞美诗）、祷文、宣道文等在内的传统意义上的基督教文学；广义的基督教文学则指基督教著作家基于基督教精神而创作的具有文学要素的一类文学。其中，除了前面所说的传统意义上的基督教文学，还有纯文学层面的基督教文学。无论是狭义的基督教文学还是广义的基督教文学，其本质都是对基督教信仰的回应，只不过狭义的基督教文学更强调对信仰的直接传达，而基督教纯文学则注重潜移默化地影响人们的思想，两者最终是殊途同归。”

我个人很少用这个概念，在美访学时，选修过圣经文学课程，上课才发现，课程内容是旧约圣经里诗歌体的先知书。这是更为狭义的基督教文学。我个人认为，称圣经文本是文学文本并无问题，因在这个狭义的层面使用圣经文学，或基督教文学，我觉得都是可以的。所以，如果这样看的话，的确有佛教文学，有的佛教典籍也是文学文本。但恐怕就不能说照此理有“社会主义文学”、“资本主义文学”了，因为这两者没有可以作为文学文本的典籍。

如果一定要从广义上使用“基督教文学”这个概念，我觉得还是要有个严格的限定，那就是作者书写文学作品时，以圣经文学文本作为蓝本。也就是说，作者在结构、原型上使用了圣经的结构或原型；而不能泛泛地看，他是否受到了基督教思想的某些影响，甚至也不能说，只要是宣扬基督教思想、带有一定文学性的作品，就是基督教文学。我反对这样的说法。因

为有一些具有一定文学性、宣扬基督教的文字，远远不能称为文学文本。如此不谨慎地使用这一概念，有可能破坏圣经文学的文本传统。圣经文本作为文学文本，经得起严厉的文学批评者专业眼光的挑剔。因此，凭什么只因为你是基督徒，只是简单地运用了一点文学修辞技巧，直白地宣传了某个圣经观点，就可以自称写成了基督教文学呢？对此，我不能认同，我认为这充其量可以称作是“文字事工”。

从文学角度对圣经文本进行研究非常重要。这不仅能帮助我们更好地解读文本内涵，还可以推进我们对文学自身的深刻理解。在研究一些基督徒作家的文学创作时，我们也可以更精准地去辨析，作者是否在使用圣经文本作为其文学创作的蓝本。这是非常重要的研究。

姜原来（剧作家）：

这组问题不时被提出来又总是争辩不清，原因在于：与基督信仰相关的文学作品，类型尤为丰富复杂，只有首先梳理清楚这批庞大、复杂的作品类型“光谱”（谱系），才可能厘清这组问题。

我在“从乡野看基督与文化”课程的预备与写作中，重点梳理了“基督与世界文化/文学的21种基本关系”，涉及到基督教文化/文学的有八种类型。除去第一种“教会文学”（即纯粹宣教护教的文学作品，海外华人教会习惯称之为“文宣作品”，这类作品极少能成为公共文化经典），后面七种可谓狭义的“基督教文学”，即以基督信仰为基石，又具有严格的公共性艺术性的作品。

西方文学是世界文学中最重要、影响也最大的部分。七种基本类型的狭义“基督教文学”硕果累累，影响深远。其他任何宗教、任何社会思想



吐鲁番高昌遗址壁画残片，考古界一般认为是唐代景教教堂壁画部分，内容与棕枝主日主题有关。
原作藏于柏林亚洲艺术博物馆 (Museum für Asiatische Kunst), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Museum_f%C3%BCr_Indische_Kunst_Dahlem_Berlin_Mai_2006_061.jpg.

流派对文学的影响都无法与之相比。在公共领域使用这一概念时，为了方便论述，有必要做出前提说明，但仍应谨慎使用，以免因为与“文宣”作品相杂，而产生不必要的概念纷争。

二

张鹤：

具有某种形态的基督教入华已有至少千年，在此过程中，宣教士和信徒留下许多历史资料，但其中的文学作品对当时和后代的影响都似乎微乎其微。您认为这样的描述是否属实？如果是，与哪些因素有关？如果不是，属实的情况是怎样的？中国历史上，是否有一些与基督信仰相关但却被忽视的文学作品？

荣光启：

文学作品的接受不是单向度的。一部作品对人、对一个时代有多大的影响力，不仅与作品有关，也与接受者有关。比如在当前的中国近现代文学研究领域，一些人研究白话文和现代文学的起源。研究者如果是基督徒或者愿意客观地去了解基督教，就会对宣教士的工作和保留下来的史料有更深入的了解，那么宣教士的工作和有关史料对他的影响就非同一般，其价值是巨大的。在这方面，史学研究者也会遇到相似的情况，受到相同的影响。但是，这也需要今天的信徒有“接受的素质”。比如，近现代时期有许多宣教士在武汉开拓福音的禾场，他们留下了许多宝贵的历史资料，但这些资料却未必能影响到每一位信徒。通常，只有这些信徒的生命、学识

和负担到了一定程度，他才会深切感到那些曾经在家乡的土地上为福音舍命的外国人何等伟大，他们留下的信息又是何等宝贵。那些轻看历史中的信徒的人，可能也是在信仰层面轻浮的人。

另一方面，我相信，上帝在历史中给我们的东西足够我们“用”。关键是很很多时候我们的预备不够，所以看不见其中的价值。

齐宏伟：

目前已经证实的，最早来华的基督教被称作景教，时间大概在公元635年，距今已近1400年。不过，宣教士和信徒留下的许多历史资料中，文学作品对后代的影响微乎其微。这更加一方面说明了大家普遍不怎么重视文学，另一方面也说明了中国的文学传统源远流长、博大精深，基督教很难与之对接。

当然，主要在于缺少这方面的意识。相比之下，儒家、道教和佛教在这方面就做得很好。与基督教信仰相关却被忽视的作品，我觉得主要是利玛窦和徐光启的作品，包括被严重忽视了的徐光启的家书。我翻看方豪的《中国天主教史人物传》时有所发现，便开始翻检有关材料，大有收获。新教方面，从林荣洪的《中华神学五十年（1900—1949）》得知，赵紫宸的《系狱记》被忽视了。从我个人有限的阅读来说，王明道的自传、宋尚节的日记和倪柝声的文集，也都是值得阅读和反思的基督教文学作品。

王文胜：

我认为这种描述属实。第一，其中的许多文字资料不能称为文学作品，只能算是文字事工。文字事工很难对那个时代成熟的作家产生较大影响，

甚至也不能对文学眼光较高的读者产生文学影响；第二，中国文学界在过去把圣经作为文学文本来研究非常罕见；第三，真正拿圣经当作文学蓝本创作的作家也罕见。

姜原来：

这样的描述基本属实。造成这一现象（及下一组问题现象）的外部因素是：如鲁迅所洞察的，中国文化始终存在撕裂性质。主流（权力）文化对最有价值的草根和边缘文化彻底否定和掩盖，甚至对此完全无知；主流文化的极度世俗性，以及现代以来与西方世俗文化的复杂结盟，对年幼的基督教文学加以遏制。此外，还有华人基督教会对于基督教公共文学的长期漠视等等。这些原因都造成了优秀的基督教文学作品被历史忽略甚至埋没的可能。

三

张鹤：

中国现代文学史上曾有一些在不同程度上受到基督教影响的作家，比如许地山、老舍、冰心、林语堂，但其作品所传递的对于基督信仰的思考似乎并不明确。这些作品在人物塑造、情节安排和主题反思上，几乎无法让后世读者看到基督信仰带来的影响。您如何看待这个问题？

荣光启：

我不同意这种看法。第一，这种说法对现代文学史上的这些作家缺乏

同情。如果回到他们所处的历史语境，来关注他们的基督信仰，也许会有更深透的认识。第二，现代文学史上，信仰基督或者说受基督教影响的作家，彼此差异很大，不能放在一起讨论。比如冰心，她的信仰体验与思考可能比较深，但我们却一直很“浅”地阐释她；再比如林语堂，他的信仰经验具相当的文化深度，也许我们需要有他那样对东西方文化的熟识，才能知道他的“信仰之旅”的言说究竟意味着什么。

事实上，我们自己如果没有深切的文学写作经验和信仰体验，就看不清历史上的信徒在写作当中呈现了什么。

齐宏伟：

这方面的问题请参考拙作《文学·苦难·精神资源》。我在这本书中的明确结论是：四位受洗的基督教徒作家（许地山、林语堂、老舍、冰心）的文本，无一例外，其最深的精神资源来自中国文化传统。

在《鲁迅：幽暗意识与光明追求》中，我的结论是：鲁迅因为深受克尔凯郭尔和舍斯托夫等基督教哲学大师的影响，以及和虔诚的基督徒好友内山完造的交往，其最深的精神资源，包括幽暗意识与“个体”的精神，以及生存哲学，全都来自基督教！但是，随着鲁迅被贴上标签及基督徒的忽视，这一点并没得到发掘和展示。我觉得这是一个大问题，说明基要主义无法完成对文化的转化与更新，也说明 20 世纪民族主义思潮强劲，能不受之影响的作家寥寥无几。但愿新世纪带来新的曙光。

王文胜：

许地山的作品拿《圣经》作为蓝本。我在课堂上为学生详细解读过《缀

网劳蛛》和圣经文本的很多具体关联，讲过他的《落花生》以《以赛亚书》第 53 章为原型。学生告诉我，他们以前不会这样阅读许地山的文本。这当然与他们的知识结构有关系。以往，一些知名学者不熟悉圣经，误以为许地山的这些作品受到佛教思想影响，这种观点很大程度上影响了后来的研究者。

冰心其实也有写得很好的祷告诗。她本人很喜欢读《诗篇》，曾说她的文学创作受《诗篇》影响。但是这些祷告诗长期不为学界重视。原因在于她的这些为数不多的祷告诗在 2000 年左右才被收进《冰心全集》，而 2000 年后，学界对冰心的研究兴趣大减，更不用说研究这些他们不熟悉的祷告诗了。

姜原来：

情况的确如此，但又不仅如此！反而是非基督徒的鲁迅写出了一些深受基督信仰影响、具震撼力的经典作品，比如《狂人日记》《祝福》等。之所以造成这种现象（和上一组问题现象），除了上述外因，主要的内部因素是：许多作者在基督、真实世界和人性这三个基本方面的思考依然较浅。他们在人性认识方面，过多地陷入性格观，缺乏对人的三个根本构成的深切洞察；在对（外在）真实世界认知方面，过多地陷入社会、伦理层面的理解，迷失于中华现代复杂的现实层面，缺失对其宏观本质的洞察；在基督生命的领受方面，包括城市贫民出身的老舍，都自囿于知识分子书斋式的个人化、情感化、浪漫化的宗教理解。仿佛他们与基督那种紧张、辽阔的救赎现场及其伟大的悲剧基本无关，当然也就不可能有本土化的焦点对应和本土神学的关照。正因如此，鲁迅才说“在中国，没有俄国（陀思妥耶夫斯基）”

的基督”，此语可谓一针见血，意味深长！

四

张鹤：

在中文世界，与基督信仰相关的文学创作的现状是怎样的？让您最感欣慰和最感忧虑的是什么？对于这方面的文学创作，需要做些什么来推动或鼓励其发展？

荣光启：

今天中文世界的文学创作还是相当繁盛的。1990年代，中国发生很大变化，基督徒越来越多。比如，我最初接触到基督教，就是因为所在的乡村突然间冒出了一座教堂。后来，我到城市读书接触到家庭教会。我发现身边第一批出国留学回来的人竟然有人信主了，然后他们又创办了家庭教会。这种情况应该比较普遍。我是在家庭教会看到了《神州》（电视系列片、政论片）和后来的《十字架》、《福音》，陆续听过张伯笠和唐崇荣牧师的讲道。后来知道文学界有许多人是基督徒，比如北村、谢有顺，还有像史铁生这样对基督教有深入思考的作家。小说和戏剧界都有一些创作者是基督徒。在诗歌领域，我认识很多信徒。天主教和基督教都有相应的诗集出版（当代中国天主教诗人的诗集《厄法达》2018年在台湾出版，新教信徒的诗选即将出版）。总体来说，与当代中国基督教的发展相应，宣告自己是基督徒或天主教徒的作家也越来越多。当代中国的基督教文学，在作品方面应该说还是比较繁盛的，很值得研究。

我个人对今天中文世界的文学创作还是比较满意的，我的感受是“写得好的人，真多”。当然，也有一些比较有名的基督徒文学家，其写作可能需要转型（如果其作品也需要教会之外的人接受的话）。因为文学毕竟是文学，不能因为是“基督教文学”，就不是“好的文学”。你的写作不能仅仅对教会内的人有效。你谈论的上帝、思考人性，也必须像托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基的作品那样，拷问人的心灵。

信仰经验转化为优秀的文学作品，一定是有难度的。这是个技术活儿（涉及到文学写作的专业素养），但又不仅如此，可能需要作家具备这几方面的素质：确实有圣灵的感动；因为生命被改变而与现实世界有非常直接的交往，如此方能真正认识人。而要真正地、深刻地认识人，最合适的地方就是教会，因为教会里都是“病人”，都是真实袒露自己的软弱、寻求救赎的人，如耶稣所言，“康健的人用不着医生，有病的人才用得着”（《马太福音》9：12）。除此之外，他还要有写作的恩赐（包括写作的热情）。文学写作是一种恩赐。有的人，无论说什么话，都让人很有感觉；有的人，可能一直被称为著名作家，但其文字却乏善可陈。

除了对人灵魂层面的困苦与欢欣敏感、对语言敏感，还必须要有较深的学识、广阔的视野。成为一个伟大的“基督教文学家”，比成为一个伟大的文学家，难度要高得多。基督教文学家，一方面需要神学教育的装备，另一方面可能也需要文学教育，也即文学写作专业素养方面的装备。

齐宏伟：

在拙作《文学·苦难·精神资源》中，关于大陆文学界，我特别把北村看作当代基督教文学的代表作家。他的作品确实是地道的基督徒言说，

不过，他似乎囿于倪柝声“灵、魂、体”三元论的影响，以至于无力更深入地探讨笔下人物、所处文化以及内在良知和信仰之间错综复杂的关系。

目前，从宏观方面来说，与基督信仰相关的文学创作方兴未艾，一批有基督生命的基督徒扎根在这块土地上生活和创作，令人欣慰。不过，让我担忧的是，创作者人数稀少，教会对此不重视甚至打压，创作者缺少同行者和各种支持因素；同时，神学上的偏差极大影响了文学创作，作品出版和发行的空间也越来越小。希望大家能为此代祷，并鼓励支持，出钱出力（哪怕多买几本本土基督徒作家的原创作品，毕竟，大狗叫，小狗也要叫），以神国国度的眼光来大力开拓和发展与基督信仰相关的文学创作。

王文胜：

我感觉现状不算好。我欣慰的是随着现在华人基督徒越来越多，有望出现优秀的创作，更好地发掘圣经文本的文学资源；但也没什么好忧虑的。圣经教导我们要“一无挂虑”。

我个人觉得不必做其他的推动。如果信徒真的想让国内产生出越来越多优秀的、有影响力的文学作品，最好的途径就是积极地传福音，劝勉弟兄姊妹参与教会生活，与上帝建立美好的关系。这样，健康的基督徒人数基数变大，出现优秀的基督徒作家的可能性就大。但千万不可造势，少鼓动人当作家；因为当不当作家是信徒自己和上帝的事，旁人少开口为好。文字事工倒是可以鼓动一下，因为那是传福音的方式之一，但文字事工不等于文学创作，二者完全是两回事。如果一定要说有什么忧虑的话，我觉得今天有人在把这两者相混淆。

姜原来：

在一些创作中，有重大价值的文宣类作品数量庞大，质量也在逐渐提高，但真正具有公共艺术思想价值的（狭义）基督教文学作品仍然极少。事实是，这片大地上已经发生了太多莎士比亚式和陀思妥耶夫斯基式悲壮、伟大的故事，但中华的基督教文学实在配不上这些故事，极少有人能把这么多空前绝后、独一无二、伟大的现场故事提炼成优秀的公共文学作品。对此，比指责一系列外部原因（尤其是教会、基督徒的普遍漠视）更要紧的是，中国基督徒作家、诗人群体首先要自我省察和悔改。

创作者要谦卑下来，尤其必须面对这片大地上沉默劳苦的大多数，以及罪恶与救赎的激战现场，让自己始终成为普通一员而不是一名观光客和训导师，因为“世界上有多少事情只是因为你离开现场太远”。创作者要坚决拒绝急功近利的诱惑，安于清贫，甘于卑下和严谨的工作。

今天，绝大多数文学乃至文化，在争奇斗艳、瞬息万变的表象下，已经沦为营销至上的大卖场。正如扎米亚金所言，在这样飞速发展的时代，真正的文学只能慢慢地创作。我们必须创作，是因为生活需要“劈开冰山的冰斧”般的文学；我们能够创作是因为“阳光之下无新事”，由此出发，仍有可能整体地、根本性地揭示真实存在和真实的希望。

任何急功近利的工作都是对责任的践踏。特别是借基督教文学之名的自我营销式创作，应该予以摒弃。真正的中华基督教文学只能走十字架的创作奉献之路。

苏联解体后，杨腓力赴俄采访，看到俄国人成群结队地到教堂受洗。他问一位排队者：“我们认为基督教早就在俄罗斯消失了，现在怎么会这样？”对方回答说：“只要我们的文学经典还是托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、

果戈理的书，基督教就永远不会从这个民族的记忆中消失。”

这一观察极为重要。可以说，陀思妥耶夫斯基们的文学之所以成为俄罗斯公共文化无可争议且无可取代的经典，是基督信仰与教会千年扎根普及的结果，没有源头就没有源流；但是，若没有优秀的基督教公共文学源流在大地和人心里浩荡流淌，信仰的影响力也不会如此源远流长。不过，和通过神学院培养神职人员不同，教会史上从来没有一个培养作家的地方。优秀作家和优秀作品的出现，显然要艰难、漫长得多，理应更加珍惜。

基督教入华已有千年，近几百年里，它才开始慢慢进入公共文化领域。和当年的俄罗斯一样，以基督信仰为基石的中华公共文化的历史时机已经成熟。这一时期的核心任务，就是创作出优秀的文学艺术作品。

但愿有一天，这不再是梦想和奢望。●

现代中国基督教文学浅谈

文 / 刘丽霞

文学与宗教之间的关系饶有意义。从古今中外的文学史来看，一方面宗教对文学具有强大的精神哺育意义，另一方面文学对宗教的传播也具有积极的促进作用。基督教⁽¹⁾作为世界上最有影响力的宗教之一，对世界文学的影响有目共睹。中国基督教文学伴随着基督教在中国的传播而发生、发展，特别是进入20世纪之后，已成为中国文学一个不容忽视的组成部分，引起越来越多学者的关注。

何谓基督教文学？近年来有不少学者都提出了自己的看法。笔者在《中国基督教文学的历史存在》（2006）一书中认为：基督教文学有广义与狭义之分。狭义的基督教文学是指限于赞美诗、祷文、宣道文等在内的传统意义上的基督教文学，广义的是指基督教作家本着基督教的主旨和精神，不违背基督教思想而创作的具有文学要素的一类文学。在前一个层面，著作者更多地基于信徒的立场，而在后一个层面，著作者则更多地基于作家

的立场。

就中国的基督教文学而言，在相当长时间内，主要是从狭义层面来界定基督教文学这一概念。直到1935年，中国天主教人士明确提出“公教文学”这一涵义更为宽泛的概念，并形成一较有影响力的公教文学群体，基督教文学这一概念才正式在广义层面得以界定。

“公教文学”一词最早出现在《由电影小说谈到提倡公教文学》一文。作者黎正甫的界定是：“所谓公教文学，并非指论辩道理之文章，也不限于作品内一定要有‘天主’二字，或其他圣教中专有的名称，只要是本公教的主义与精神，不违反公教思想而具有文学的要素的，都可包括于公教文学之内。……”⁽²⁾可见，作者将“公教文学”置于一个开放、广义的范畴内，从而大大拓宽了“公教文学”的表现领域。

新教方面，1930年代也有人提倡过基督教纯文学，如雷霆兆在《中国基督教文艺问题杂谈》一文中⁽³⁾，强调要重视基督教文艺作品的作用，并谈到基督教文艺建设的具体措施，比如培植基督教艺术家、创办以文艺为主体的刊物等等。但就目前掌握的材料来看，由于战争等因素，该主张似乎没有得到积极响应。不过，值得注意的是，早在理论上的提倡之前，1920年代就已出现广义的中国基督教文学创作。

总体而言，无论是新教的还是天主教的、广义的还是狭义的基督教文学，其在本质上都是对基督教信仰的回应。只不过狭义的基督教文学强调更为直接地传达信仰因素，而基督教纯文学则更注重潜移默化地影响人们的思想，二者最终殊途同归。

具体考察中国基督教文学的大致状况，可以发现，相对而言，狭义上的基督教文学成就，新教方面远超天主教，特别体现在《官话和合本圣经》



《棘心》1929年上海北新书局版封面。
绿漪是苏雪林（1897—1999）笔名。绘图者为许闻天（1902—1982），
<http://taiwanebook.ncl.edu.tw/zh-tw/book/NTNULIB-9900006062>。

的翻译以及《普天颂赞》的编纂上。正如基督教文学研究专家朱维之在《漫谈四十年来基督教文学在中国》一文中称：“若有人问我：中国基督教文学最伟大的成就是什么？我毫不犹疑地说：‘五四’以前，《国语和合本圣经》是最伟大的成就；‘五四’以后，《普天颂赞》是最伟大的成就。”^{〔4〕}它们不仅为中国基督教文学奠定了坚实的基础，也在文体、语言等方面为中国新文学提供了可资借鉴的范本。

在纯文学层面上，新教方面除了冰心、老舍、许地山等文学大家的参与之外（如冰心的《一个不重要的兵丁》、老舍的《黑白李》、许地山的《玉官》等），《女铎》小说作家群也值得关注。《女铎》小说多涉及普通人的日常生活，倡导建立以爱心为基础的基督教婚姻家庭观，对于现代激进主义文化思潮中的家庭重建，具有积极意义。

较之新教，天主教在纯文学层面取得的成绩尤为不俗。这也与天主教在 20 世纪上半叶加强文字传教策略，特别是注重在文学领域培育作家、借助文学力量推动宣教等传教方式的改革有关。

除了苏雪林以《棘心》（1929）为代表的具有浓郁天主教色彩和探讨信仰深度的佳作外，天主教在文学领域的成就还集中体现在 1930—1940 年代以北平辅仁大学、天津工商学院这两所天主教大学为中心的公教文学运动中。辅仁大学的张秀亚以《皈依》、《幸福的泉源》等小说奠定了其在公教文学中的地位，而天津工商学院则以院长刘乃仁、文学教授朱星元为代表形成了一个有影响力的群体，并出版了《公教文学讨论集》。他们从概念提倡到理论建设、作家培育、作品评论等各方面，积极推动公教文学。此外，天主教司铎周信华也是公教文学的突出代表，出版了《泡影》等多部在天主教内有影响力的小说。

总之，20 世纪上半叶的中国基督教文学，既有文学大家的耕耘，也有默默无闻之辈的参与；既有宏阔的人生画卷，也有纤细的心灵描摹。他们的共同努力，使得中国基督教文学有了实实在在的成绩。而作为一种信仰的产物，中国基督教文学有其自身的精神品格和美学诉求，前者主要体现为出世的超越和入世的深沉，而后者则主要表现为审美与宗教的统一、文学与宣传之间的张力等。

当然，如果把中国基督教文学放在世界基督教文学这个大范围中观察，无论是从数量上还是质量上来说，它都是很不成熟的，既没有出现有重要影响力的作家，也没有出现震撼人心的伟大作品。这其中的原因自然很多，比如社会缺乏深厚的基督教文化底蕴、参与者的不足、发展时间短暂等。较之西方文学中基督教文学作为强有力的传统，中国基督教文学只是中国文学中的一股支流，且偏于一隅。正如老舍先生所言，西洋文学“到了但丁之后，文人眼光放开了，不但谈人世间事，而且谈到人世间以外的‘灵魂’，上说天堂，下说地狱，写作的范围扩大了。这一点，对欧洲文化，实在是个最大的贡献，因为说到‘灵魂’，自然使人知所恐惧，知所希求。从中世纪一直到今日，西洋文学都离不开灵的生活，这灵的文学就成了欧洲文艺强有力的传统。……就我研究文学的经验看来，中国确实找不出一部有‘灵魂’的伟大杰作，诚属一大缺憾！”^{〔5〕}

虽然存在种种不足，但中国基督教文学并非可有可无，特别是它对终极性存在的追求，补充了中国现代文学主体现实精神在形而上层面的不足，并对中国现代文学所汲取的近代西方人本主义思想资源进行了文学上的反思，丰富了中国文学的精神内涵，提升了其灵性品格。

政权的更替一度使中国基督教文学出现沉寂。但作为信仰的一种阐释方式，基督教文学必然也会随着基督教信仰空间的开放而浮出水面。在20世纪末的中国当代文学中，我们再次看到基督教文学的踪迹，以北村为代表的基督教作家，在消解意义的普遍写作境况中，试图以一种属灵的良心写作，表达对人类灵魂处境的正视以及精神出路的探寻。近些年，以施玮为代表的当代海外华文作家汉语灵性文学写作，也是不容忽视的一股文学力量。特别值得一提的是施玮的长篇力作《叛教者》（2016），着眼于中国

基督教历史上的重大事件，为读者呈现出一幕幕惊心动魄的往事，刻画出现灵性危机之下的各种复杂人性，堪称当代中国基督教文学中一部真正有冲击力的大作。有理由相信，中国基督教文学将伴随着基督教在中国的存在而继续发展下去。●

-
- 〈1〉 基督教 (Christianity) 是奉耶稣基督为救世主的各教派统称，亦称“基督宗教”，包括天主教 (Catholicism)、东正教 (Eastern Orthodoxy)、新教 (Protestantism) 三大教派和其他一些较小教派。在中国，基督教通常专指基督教新教。本文中所述的基督教，取其广义而非专指新教。
- 〈2〉 《圣教杂志》1935 年第 2 期。
- 〈3〉 《鲁铎》1934 年第 6 卷。
- 〈4〉 朱维之，《漫谈四十年来基督教文学在中国》，《金陵神学志》1950 年第 26 卷 1-2 期合刊。
- 〈5〉 老舍，《灵的文学与佛教》，《海潮音》1941 年第 22 卷 2 号。

当代中国大陆基督教文学 研究举要

文 / 孙毅

据粗略统计，从1978年至2012年间，中国大陆学者发表基督教文学方面的学术论文近400篇，出版学术专著30余部；1990年代以来涉及该研究领域的博士、硕士学位论文有130余篇。

不少学术期刊设置专栏进行系统的学术探讨与争鸣，比如《社会科学研究》2007年第5期设置“中国现代文学与宗教关系研究”专栏；《东方丛刊》2008年第4期设置“中国新文学与基督教文化（笔谈）”专栏；《甘肃社会科学》2010年第1期设置“基督教文化与中国文学”专栏等。

在这30余年的发展过程中，仔细梳理其众多的研究成果，大致可以发现已然存在的三种研究范式，即文化—精神研究范式、文学本体研究范式和宗教信仰研究范式。^{〔1〕}

文化—精神研究范式

自 1980 年代中期以来，学术界中文化—精神研究范式逐渐形成。这种研究范式关注的是，如何从基督教文化中汲取时代所需的精神资源来沉思中国社会文化的命运，探究基督教文化精神之于中国文化现代性发展的重要意义。

不过，有学者认为，这种范式虽然在使基督教与 20 世纪中国文学研究正常化的历程中功不可没，但似乎因过分急切地想纠偏，而有意无意地忽略了两种文化交流过程中的复杂性。其次，在基督教文化与中国文学的学术领域，“大多以中国现代作家与作品的思想倾向的分析为主，而较少作文学本体的深入研究与探析，在关注文化层面的问题时常常忽略了文学层面的问题”。^{〔2〕}这在后来的一些评论者看来实际上是一种本末倒置的行为。

杨剑龙的论文，“论‘五四’小说中的基督精神”^{〔3〕}，试图通过阐释基督教的牺牲、宽恕和博爱三种文化精神对“五四”作家及其小说创作的影响，探究基督教文化精神与“五四”文化精神的有机契合，以纠正 1980 年代依然残存的“文化侵略”定位思想的偏颇。他的博士论文《旷野的呼声：中国现代作家与基督教文化》^{〔4〕}，选择了鲁迅、周作人、许地山、冰心、庐隐、苏雪林、张资平、郭沫若、老舍、萧乾、巴金、曹禺、徐訏、北村、张晓风等十五位代表性的作家，将他们与基督教文化的关联作了比较深入的研究。

这个范式后来的研究有一些变化，主要是从作家个案研究转为宏观研究，从文化文学研究转为多视角多方法的研究，从作家作品内部研究转为社会历史外部研究。



《现代中国文学的课题》(酿出版, 2016年)封面, 该书作者是此文提及的徐訏(1908—1980), <https://www.bookwalker.com.tw/product/46246>。

马佳的《十字架下的徘徊——基督教文化和中国现代文学》，侧重表现作家对于基督教文化复杂、矛盾的心态：“一方面他们强烈地需要基督教的终极价值，另一方面却竭力回避或否定它的物质形式和某些教义信条，他们始终没能像拥抱希腊文化那样热情不衰地接待基督教。”⁽⁵⁾

王本朝的《20世纪中国文学与基督教文化》⁽⁶⁾一书打破了以往研究仅限于基督教与中国作家个体之间的对应思维模式，而从历史意义、精神遇合、叙述方式上，展示出对基督教与20世纪中国文学进行宏观审视的学术魄力和微观阐释的精细高妙。

文学本体研究范式

1990年代出现的所谓文学本体研究范式是一种文学“内部”研究，主要考察基督教如何影响和改变中国文学的特质，即将基督教对中国作家、中国文学的影响从文化回归至文学自身。但文学本体研究并不排斥文化研究，相反两者是结合在一起的，只是最终指向文学本体的研究。在一个较广阔的中西文化对话的语境之中保持其文学本体研究的开放性，无疑对于纠正文化研究范式的偏执具有一定启示意义，但也并非没有可议之处，如研究的不均衡性，层次感和纵深感不强。

王本朝的《20世纪中国文学与基督教文化》一书的下编——“基督教与20世纪中国文学的话语方式”，将20世纪中国文学与基督教文化的关联置于文学研究的视野中，论述了《圣经》与20世纪中国文学的叙述方式、20世纪中国文学里的上帝话语，以及20世纪中国文学中的耶稣形象，试图将文化研究与文学本体研究有机融合，使文化研究最终落实到文学本体研究上，维护了文学本体研究的自主性和边界。

唐小林的《看不见的签名：现代汉语诗学与基督教》^{〔7〕}，是国内学界第一部系统研究现代汉语诗学与基督教关系的学术专著。从现代汉语诗学与基督教的关系入手，探讨了现代汉语诗学的基督教语境、现代汉语诗学与基督教的话语逻辑。王岳川评论道：“本书从现代汉语诗学与基督教关系入手，解决现代汉语文学百年来的现代性运动中的价值厘定问题，具有重要的学术前沿意义。”^{〔8〕}

陈伟华的论文，“文心与模型——基督教文化与中国小说叙事”^{〔9〕}，通过

细致的文本分析，阐释了在基督教文化催生下的中国小说新情节模式，即将《圣经》典故作为小说的文心，用其叙事框架作为小说的叙事模型，并指出这种模式“不但给中国小说提供了新的样式，也给中国小说增加了新的内容，促进了中国小说的转型和发展”。他的“中国小说叙事时间的现代转型与基督教文化”一文，通过考察由年号纪年到公元纪年的转变、基督教节日进入中国小说叙事时间系统等，来论证中国现代小说的叙事时间中染有浓厚的基督教文化色彩，是具有基督教文化元素的叙事，并进一步阐释具有基督教文化元素的叙事时间在中国小说中的出现。^{〔10〕}

陈伟华专著《基督教文化与中国小说的叙事新质》^{〔11〕}的重要价值，“不仅在于它以叙事学的角度审视中国现代以来受基督教文化影响的小说，对中国的文学文体进行了历史梳理，更为重要的是它从文化整合的视角，对中西文化从碰撞、整合到叙事新质产生这一‘嬗变’过程进行了条分缕析的论证。”^{〔12〕}

袁进的论文“论西方传教士对中文小说发展所作的贡献”^{〔13〕}，详细地论证了西方传教士在小说观念、小说功能、小说内容、小说语言、小说形式、小说理论等诸多方面如何发挥了巨大的影响，甚至决定了变革的导向。

陈奇佳、宋晖的《被围观的十字架：基督教文化与中国当代大众文学》^{〔14〕}，以网络文学为研究对象，考察基督教文化对大众文化的影响，弥补了以往的研究基本关注精英文学的缺憾。

宗教信仰研究范式

进入21世纪后，基督教与20世纪中国文学研究，在自觉与不自觉中开始了一种新的转向——改变以往研究中将基督教作为文化因素或影响因素的

思路，开始从信仰层面来研究中国基督教文学，并逐渐形成一种独特的宗教信仰研究范式。这种研究范式不仅呈现出基督教文学的某个特有的部分，同时也带来关于基督教文学定义的讨论。

不过也有人认为，在宗教信仰范式主导下的思维，其“核心问题是宗教问题，而所有与宗教相关的问题预先又被设定成一个是符合基督教价值的问题，这样的逻辑设定，就容易使得研究偏离正常的人文向度”^{〔15〕}，既无法达到学术的深入与推进，也会对中国基督教文学的生长构成严重的观念障碍。

2008年10月11日在上海师范大学举办的“汉语灵性文学学术研讨会”上，来自全国的30余位学者参与会议，会议论文集《灵魂拯救与灵性文学》于2009年由新加坡青年书局出版。基督徒作家兼学者齐宏伟呼应了施玮提出的“灵性文学”，他在《文学·苦难·精神资源》一书的第七章，就把史铁生与北村的写作称为“灵性写作”，即“从灵魂蒸腾出来又可以进入苦难肉身的文字”。^{〔16〕}他在“‘灵性文学’与‘灵性写作’的若干思考”一文中，通过与中国传统的性灵文学比较，来凸显灵性文学的概念内涵：“中国文学从来都不乏性灵文学，却缺少灵性文学……前者基于自然人性的扩张，后者则基于神圣启示的来临。”^{〔17〕}

关于“基督教文学”之定义的讨论，刘丽霞在其《中国基督教文学的历史存在》^{〔18〕}一书中第一次明确而严谨地提出“中国基督教文学”这一概念，将中国基督教文学视为中国现代文学的一个文学支脉，从新教和天主教两个方面阐释广义和狭义的基督教文学的书写形态、精神品格和美学诉求。

季玠在《野地里的百合花：论新时期以来的中国基督教文学》一书中，试图描述基督教文学命名的双层内涵：一是基督徒作家创作的纯正的基督教文学，二是非基督徒作家创作的非纯正的基督教文学。前者“以文学语言承

载了基督信仰之言”，后者则是“以文学语言认同了基督教文化精神”。两者都强调“用个体的生命来关注和表现大生命气息”，这是基督教文学作品的重要特质。^{〔19〕} ●

-
- 〔1〕 季玢，“新时期以来基督教与20世纪中国文学研究述评”，《徐州师范大学学报》，2012年第1期。
- 〔2〕 杨剑龙，“评基督教文化与中国现代文学的研究”，《郑州大学学报》，2002年第5期。
- 〔3〕 杨剑龙，“论‘五四’小说中的基督精神”，《文学评论》1992年第5期。
- 〔4〕 杨剑龙，《旷野的呼声：中国现代作家与基督教文化》，上海教育出版社，1998年。
- 〔5〕 马佳，《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，学林出版社，1995年。
- 〔6〕 王本朝，《20世纪中国文学与基督教文化》，安徽教育出版社，2000年。
- 〔7〕 唐小林，《看不见的签名：现代汉语诗学与基督教》，中国社会科学出版社，2004年。
- 〔8〕 《看不见的签名：现代汉语诗学与基督教》封面评论。
- 〔9〕 陈伟华，“文心与模型——基督教文化与中国小说叙事”，《中山大学学报》，2005年第6期。
- 〔10〕 陈伟华，“中国小说叙事时间的现代转型与基督教文化”，《鲁迅研究月刊》，2010年第2期。
- 〔11〕 陈伟华，《基督教文化与中国小说的叙事新质》，中国社会科学出版社，2007年。
- 〔12〕 龙其林，“中西之辩：从整合到嬗变——兼论《基督教文化与中国小说的叙事新质》”，《长江师范学院学报》，2007年第6期。
- 〔13〕 袁进，“论西方传教士对中文小说发展所作的贡献”，《社会科学》，2008年第2期。
- 〔14〕 陈奇佳、宋晖，《被围观的十字架：基督教文化与中国当代大众文学》，中国社会科学出版社，2010年。
- 〔15〕 马奇佳，《遇到异乡的神祇——论基督教与中国现代文学》，《江苏社会科学》，2007年第3期。
- 〔16〕 齐宏伟，《文学·苦难·精神资源》，江西人民出版社，2008年，第265页。
- 〔17〕 齐宏伟，“‘灵性文学’与‘灵性写作’的若干思考”，出自杨剑龙，《灵魂拯救与灵性文学》，新加坡青年书局，2009年，第37页。
- 〔18〕 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，社会科学文献出版社，2006年。
- 〔19〕 季玢，《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》，中国社会科学出版社，2010年版，第15页。



《牺牲》（*Das Opfer*）/ 凯特·珂勒惠支（Käthe Kollwitz, 1867—1945）。
原作藏于美国国家美术馆（National Gallery of Art），<https://www.nga.gov/collection/art-object-page.8190.html>。

“母爱”为何成为中国新文学的 显著主题

文 / 雪汉青

通常，社会学家和历史学家大都认为，人类历史上出于氏族种姓的繁衍，往往伴有生殖崇拜，都有母性象征物的图腾或女性神祇的形象存在。比如从古代伊朗高原的梅尔嘎赫文化（公元前 2800—前 2500 年）墓葬中出土的大量陶制女形，到环地中海区域的大母神崇拜，从尼罗河流域出土的河马骨割切雕女像（约公元前 4000 年），到太平洋岛屿上的土著向月神与死亡女神亥娜（Hina）的献祭，莫不如是。^{〈1〉}

然而，中国历史上却少有远古女神崇拜的遗迹。红山文化的牛河梁遗址女神庙（约公元前 3000 年）的女性造像是这方面罕见的例证。这是独立起源还是另有沿袭，后来又如何销声匿迹，尚有待史家考证。

在有文字传承的近 3000 年历史中，女神没有成为中国文化的主调。尽管我们有女娲造人、嫫祖养蚕，以及有戎氏女简狄吞燕卵而生商的祖先契，^{〈2〉}有郤氏女姜嫄踩天神的脚印而怀孕生周的祖先后稷^{〈3〉}等等族源传说，但中国历史上却没有形成全汉民族的女性崇拜传统，更没有母爱的文学主题沿袭。

但是五四新文化运动之后，母爱却成为非常显著的文学主题⁽⁴⁾，影响所及直到今日，还在塑造着中国人的文化习性。在近些年来所有外来的西方节日中，最被主流文化接纳的就是母亲节。

笔者以为，诞生于新文化运动中的新文学，其中关于母爱的主题来自两个方面：欧美文学艺术和苏俄文学艺术的影响，而这两者文化中的母爱主题，主要来自基督教传统中的圣母马利亚的宗教影响。谦卑顺服、圣洁无罪、温柔怜悯和痛苦舍子，是构成母爱主题中的主要元素，而这些元素在与中国传统文化相结合时，再一次突出了自我牺牲的道德性，成为今天中国文化中母爱的核心价值。

一、尊崇孝道的中国文化却鲜有母爱的文学主题

中国古典文学传统的所有主题几乎都已见于《诗经》和《楚辞》。比如无论是家国情怀还是个人遭际的抒发咏叹，有屈原开创以“芳草美人”比喻忠臣，《诗经·颂》流传下来的颂圣追远。至于游子、思妇，伤春、悲秋，悼亡等等主题，都可以在《诗经》中找到名篇佳作。

但是奇特的是，最重视家庭伦理关系的中国文化，却并没有孕育出父慈母爱的文学主题，尽管这些情感已经在《诗经》中初见端倪，如《邶风·凯风》：“母氏劬劳”、“母氏圣善”、“有子七人，母氏劳苦”、“有子七人，莫慰母心”；《小雅·蓼莪》：“哀哀父母，生我劬劳”、“哀哀父母，生我劳瘁”、“无父何怙？无母何恃？出则衔恤，入则靡至。”“父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极。”不过虽有开启，却未能发扬。

或许我们可以说，这与秦汉时期儒家学说实际上并未成为帝国主导思想

有关。自春秋战国直到秦一统天下，倾向急功近利的法家思想地位日显，终为主流。汉初，黄老学派休养生息的意识占据上风。虽然流行的说法认为汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，但此时的“儒术”已是搀和了法家权谋之术的儒家。尽管西汉一直以孝治天下，有谥号的皇帝都以“孝”领首，如汉孝文帝、孝武帝、孝宣帝，但其实不过是幌子罢了。因此，汉魏乐府中虽有《长歌行》这样全诗演绎自《诗经·邶风·凯风》的作品，却未能对诗歌创作的母爱主题有更进一步的丰富和强化。

到了唐代，科举制度打破了贵族世袭的门阀制度，平民百姓有机会进入上层社会。因游学、宦游带来的离乡成为常态，自然也构成文人笔下抒发的感情元素，但是流传下来的母爱主题作品还是寥寥无几，除了孟郊的《游子吟》一枝独秀，后继者仍乏善可陈。由此推想，没有足够多相关主题的作品数量为基础，恐怕很难出现质量上乘的佳作。即使有白居易、韩愈这样的著名诗人写过同类题材，流传下来的作品却极少。以致到了宋代之后，虽然儒家学派理学、心学层出，文学创作却未能将此题材发扬光大，母爱主题大约多半留给了墓志铭和诔文写作。（明人归有光《先妣事略》是其中翘楚。）

或许中国儒家文化强调的是严格控制下的社会秩序，所谓君君、臣臣、父父、子子，伦理中的孝道更多侧重于子女对父母的位份和责任，而缺少感情连接的纽带，故而父子关系要求的是“严”^{〔5〕}，而母子关系作为父子关系的附属，虽有“家慈”之称，却难有母慈子孝之实，反而在女性的“三从”——夫死从子，与儿子的尽孝之间多有张力。

西汉刘向编撰的《列女传》，将14位“母仪”列为楷模女性。这些母仪的女性大多都显得有些严厉，没有一位涉及母爱，只有“卫姑定姜”将守寡三年无子的儿媳送归回家，算是有一点点慈爱的意味。更多的母仪不在慈爱



顾恺之（约 348—405）《列女仁智图》（宋摹本）部分，原作藏于北京故宫博物院，
<http://www.dpm.org.cn/collection/paint/228747.html?hl=%E5%88%97%E5%A5%B3%E4%B%81%E6%99%BA%E5%9B%BE>，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%88%97%E5%A5%B3%E4%BB%81%E6%99%BA%E5%9B%BE>。

而在深明大义，是为子女的长远利益着想，教导他们成为成功人士，比如“孟母三迁”、陶母“截发留宾”等。

直到明朝以后，戏曲中的《双官诰》（又名《三娘教子》）以及《钓金龟》《天雷报》才开始强调母亲抚育儿女的辛劳不易，儿女应当孝顺以报养育之恩。不过，与波澜壮阔的历史题材和男欢女爱的市井故事相比，文学创作中母亲



的故事依然是极为稀少的。欧阳修写下《泷冈阡表》以表对早亡父亲的思念，他的母亲的事迹才得以顺带流传；至于岳飞的母亲“岳母刺字”，则到清初的《说岳》才见诸文字，此后被话本和戏剧逐渐丰满补充。所谓“四大贤母”的说法，已然是近现代的事情了。有意思的是，正是讲求出世的佛教文化，弥补了儒家文化中母性温情的缺乏。无论是观世音菩萨的造像从男性变为女



相，还是盂兰盆会的目连救母、地藏王菩萨的救母故事等等，都为芸芸众生中的普通百姓送去一丝安慰。限于篇幅本文对此不予展开。

这种局面直到新文化运动兴起，白话文写作日趋成熟，才有了改变。

二、欧洲文化中的圣母敬礼影响的母爱主题

马利亚是《圣经·新约》里面记载的人物。《圣经·马太福音》和《圣经·路加福音》记载耶稣诞生的神迹，他由童贞女马利亚经圣灵感孕而生。马利亚被天使称为“蒙大恩的女子”，在福音书中，她是谦卑顺服的代表，愿主旨意成就在己身的典范。

《约翰福音》中马利亚出现过两次。第一次是在迦拿婚宴上，耶稣和马利亚共同赴宴，马利亚敏锐地感觉到主人家预备的酒不够用了，耶稣却相当不客气地说：“母亲（原文作‘妇人’），我与你有什么相干？我的时候还没有到。”（《约翰福音》2:4）这给读者的印象是，耶稣与马利亚的关系很疏远。约翰似乎也与另外三部福音书的作者一样，特别强调一种崭新的超越血缘纽带的人际关系开始建立起来：“凡遵行神旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母亲了。”（《马可福音》3:35）而马利亚最后一次出现，是在十字架下：“耶稣见母亲和他所爱的那门徒站在旁边，就对他母亲说：‘母亲（原文作“妇人”），看，你的儿子！’又对那门徒说：‘看，你的母亲！’从此那门徒就接她到自己家里去了。”（《约翰福音》19:26—27）耶稣临终前将赡养马利亚托付给门徒约翰，门徒关系再一次超越了血缘关系。

路加在《使徒行传》中提及马利亚与门徒们一起祷告，但并没有提及她

有特殊的地位，也没有谈到她的最终结局。使徒书信中则很少提及马利亚，只有保罗书信提到“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生……”（《加拉太书》4:4）但这只不过是强调基督道成肉身的真实性，对马利亚似乎并没有特别对待。

到公元2世纪之后，开始出现圣母崇拜的迹象。特别是涉及马利亚的伪经《以赛亚升天记》《多马福音》《雅各第一福音》和《马利亚入睡记》，对基督教会影响很大。这些书卷虽然没有被大公教会列入正典，却给尊崇马利亚提供了凭据。尤其是《雅各第一福音》，后来许多关于马利亚的身世和节庆日期都出自该书。比如马利亚是她的父母年迈无子多年后神的恩赐，马利亚的母亲名安娜等等。⁽⁶⁾

天主教圣母学（Mariology）的主要圣经依据：

1、《创世记》：亚当、夏娃吃了智慧树上的果子之后，神对蛇的宣判：“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”（《创世记》3:15）教会历史上一致认为此处的“女人的后裔”就是预言耶稣基督的诞生，而“女人”就是生耶稣的马利亚。中世纪天主教神学家据此认为马利亚是第二个夏娃，代表人类接受救赎。

2、《路加福音》和《马太福音》：这两卷福音书都记载有天使报信、童贞女受孕、大卫的后裔等应和旧约《以赛亚书》的预言等内容。天主教由此衍生出马利亚童贞受孕、童贞分娩、终身童贞的信条。《路加福音》记载，马利亚去见年迈怀孕的表姐伊丽莎白时，伊丽莎白对马利亚高声喊着说：“你在妇女中是有福的，你所怀的胎也是有福的。我主的母到我这里来，这是从哪里得的呢？”（《路加福音》1:42—43）由此产生了天主之母的称谓。马利亚对天使的回应：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。”（《路加福音》

1:38)“根据新经的记载,玛利亚(马利亚)同意天主的计划,而作默西亚(弥赛亚)的母亲,这在普世救主降临人间的事件中是一个决定性的因素。玛利亚以自由的信仰与服从,谦卑而甘愿地接受了作基督之母的使命。所以她生育基督,不仅仅是血肉的行为而更是她自由地与天主圣宠合作的行为。因此,依照圣经,玛利亚为‘天主之母’应该是玛利亚论的基本原则。”⁽⁷⁾

3、《约翰福音》:这卷福音书记载了迦拿婚宴和耶稣在十字架上的托付。天主教对此理解为:“荣福童贞玛利亚在信仰旅途上前进,忠实地保持了她和圣子间的契合,直到十字架下,她站在那里,不无上主的安排,和她的独子一起受了极大的痛苦,以慈母的心肠将自己和他的牺牲联系起来,热情地同意将亲生的儿子奉献为牺牲品。(教宪五八)……以服从、信德、希望和炽热的爱情和救主超绝地合作,为重建人灵的超性生命。(教宪六一)”⁽⁸⁾由此舍子之痛后来发展出来圣母七苦:“这七苦就是:一、玛利亚听到西默盎(西面)的预言之苦。二、圣家(即全家。——引者注)逃往埃及之苦。三、与耶稣三日失散之苦。四、在苦路与耶稣相遇之苦。五、站在耶稣十字架旁之苦。六、怀抱耶稣尸体之苦。七、埋葬耶稣圣尸之苦。”⁽⁹⁾

从中古世纪的神学家们开始,就认为马利亚在救援工程上的职分是延续不断的,因此从第九世纪起(在东方教会则更早),已经称马利亚为“女中保”,有时也称之为“女救主”,从第十五世纪时起,又把“女救主”改称为“协同救世者”。⁽¹⁰⁾当然,罗马教廷一直没有认可女中保和女救主的名号,甚至始终非常警惕这个名号会混淆耶稣基督的救赎主地位。

4、《启示录》:“天上现出大异象来:有一个妇人身披日头,脚踏月亮,头戴十二星的冠冕。她怀了孕,在生产的艰难中疼痛呼叫……妇人生了一个男孩子,是将来要用铁杖辖管万国的。她的孩子被提到神宝座那里去了。”(《启

示录》12:1—5) 这个妇人原本指涉教会, 但是随着礼敬圣母热情的高涨, 教会历史上的神学家也将其用来指称马利亚, 并衍生出马利亚与教会论之间的关联。“玛利亚是基督救恩的领受者, 也是教会的一个成员, 她在基督的救援工程上, 有了特殊的贡献。所以她是教会最完美的肖像, 也是教会成员最超越的典范。因此, 玛利亚论的正式位置是在基督论与教会论之间, 作二者的连锁。”⁽¹¹⁾ 许多绘画作品表现得胜的圣母, 就是依照《启示录》的描述, 将马利亚画成头戴十二星冠冕披日踏月的形象。

公元 431 年, 以弗所公会议将聂斯脱利派定位异端, 后者反对“生天主者”的“天主之母”说, 此后马利亚的地位一路飙升。至于后来被罗马教廷定为信条的马利亚无罪说、终身童贞说、灵体得救升天说等等, 基本上都没有圣经依据, 有些甚至是因为新教反对天主教的圣母崇拜, 而特别强调加以确认的。

宗教改革运动初期虽然对天主教的圣母敬礼有所修正, 却并没有完全废除。马丁·路德曾经承认圣母无染原罪, 约翰·加尔文似乎也接受马利亚终身童贞的说法。只是这些伟大的神学家们小心地回避了对圣母马利亚做更多的阐释, 或许是因为他们有更重要的神学命题需要面对, 也可能是他们不愿伤及众多信众的宗教情感。

虽然罗马教廷小心翼翼地区分圣母礼敬和崇拜的概念, 但是一千多年来, 以基督教为核心价值的欧洲, 艺术家们的圣母崇拜却不可拦阻, 以圣母之名创作的教堂、修道院、祈祷书、圣母画像、圣母诗歌层出不穷, 尊崇圣母为整个中世纪的文学艺术提供了无穷的创作主题。

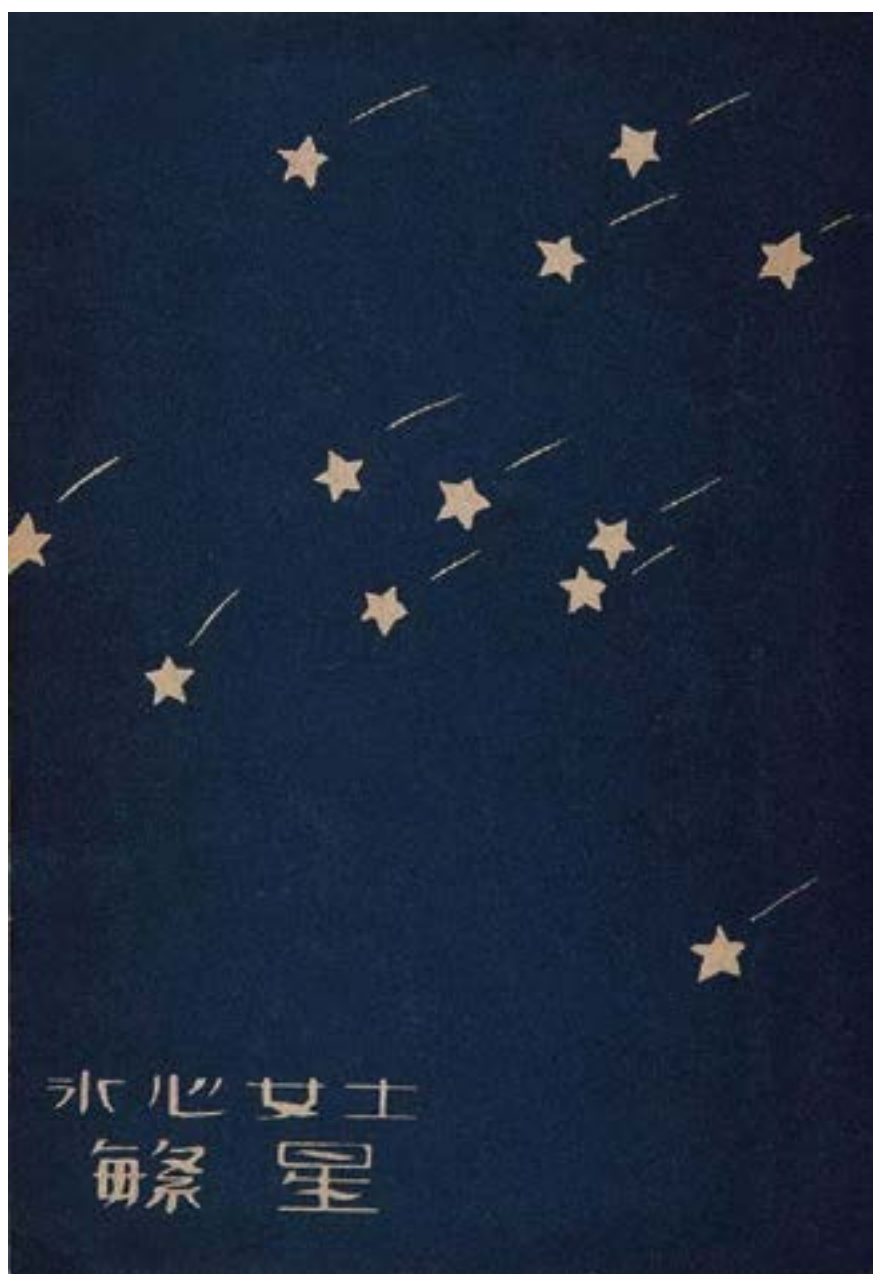
文艺复兴运动将圣母主题带入了一个新的时代。但丁因在《神曲》里对马利亚的尊崇和赞美, 被誉为是歌颂圣母的杰出诗人。如果说中世纪的圣母

颂强调的是圣母马利亚的圣洁、无罪，那么文艺复兴后的马利亚恢复了人间烟火气，更加强调作为人性的马利亚产子后的幸福满足感，以及耶稣被钉十字架后的丧子之痛。尤其是与耶稣被钉十字架相伴而生的马利亚的主题，特别渲染她的哀伤，使宗教主题与人性的普遍性沟通，达到感染、震撼、撕裂人心的艺术效果。

在米开朗基罗著名的大理石雕塑那里，痛苦的圣母紧紧抱着从十字架上放下来的耶稣的身体。此时的圣母与人间的母亲毫无二致，是因牺牲爱子而充满悲怆的母亲。宗教题材音乐中的《圣母颂》也从庄严、静谧到痛苦哀伤，深切表达了“你自己的心也要被刀刺透”（《路加福音》2:35）的母亲的苦痛。如古诺（Charles Gounod）的《圣母颂》等作品，至今仍然作为西方音乐中的瑰宝，活跃在最顶级的艺术舞台上。而马利亚的故事仍然是教会福音事工中的重要组成部分，包括在更正教会内。笔者所在教会2010年圣诞节，由唱诗班排练演出大型清唱剧《马利亚你可知》，就是其中一例。

三、新文化运动带来的新主题

五四新文化运动极大地推进了白话文运动，大大扩展了文学创作的题材领域。冰心的散文诗《繁星》和《春水》，以及她后来出国留学途中所写的《寄小读者》，受到印度诗人泰戈尔的影响，其中多关涉母爱主题：“这些事——/这是永不漫灭的回忆/月明的园中/藤萝的叶下/母亲的膝上”（《繁星·七一》），“西山呵！/别了！/我不忍离开你/但我苦忆我的母亲”（《繁星·七二》），“母亲呵/我的头发/披在你的膝上/这就是你付与我的万缕柔丝”（《繁星·八〇》），“母亲呵！/天上的风雨来了/鸟儿躲到它的巢里/心中的风雨来了/我只躲





冰心《繁星》、《春水》封面，http://news.ifeng.com/a/20171030/52849551_0.shtml。

到你的怀里”（《繁星·一五九》），“造物者——/倘若在永久的生命中/只容有一次极乐的应许/我要至诚地求着/我在母亲的怀里/母亲在小舟里/小舟在月明的大海里”。

这些作品描述了孩童要躲进母亲的怀中躲避风雨，以这种孩童的视角创作的作品，与其说是写给小读者的，不如说是写给因为求学求职而离开家乡的青春期年轻人的，并且这些作品在这个读者群中得到了共鸣，并引来了一批模仿者。冰心的创作受到泰戈尔和基督教文化的双重影响，此说当不为过。

冰心于1900年出生在福建福州，1913年随父进京而迁居北京，转年就读北京贝满女中，这是一所基督教教会学校。1923年，冰心从燕京大学毕业，之前在燕京大学受洗。^{〔12〕}冰心所上的中学及大学都是有着显著社会福音派背景的学校，所以她对自己的基督徒身份几乎闭口不谈。但是，环绕在她笔端的那种温柔怜悯的情愫，既是天性中的，也是基督教文化赋予的。这种杯水微澜似的写作也保护了她，谁会跟这个唱唱小花小鸟，写点慈母游子的女作家太过不去呢？尽管在大的时代氛围中也曾经有作者对她的作品颇为不屑，但是她恰好在一个合适的时间出现，因此就占据了文学史上的一席之地。

此后，冰心也努力与时俱进，写过具有阶级意识的小说《分》。但她还是用了她所熟悉的笔法，借助一个初生婴儿的视角写阶级差异，委婉曲致。不过她怎么努力也赶不上大风大浪的时代潮流。一个更加突进的文学浪头已经打来了。

1929年10月，上海大江书铺出版高尔基的《母亲》第一部，由沈端先（夏衍）翻译，1930年11月出版第二部。无产阶级的普罗大众文学的母亲接替了母慈子孝的小情调，堂而皇之占据了舞台的中央位置。此后一大批底层

母亲题材的文学作品喷涌而出。1932年，丁玲以自己的母亲为原型，撰写小说《母亲》（未完成稿），内容是辛亥革命前后的一代女性冲破封建家庭和传统思想束缚走进社会的故事。至于像柔石的《为奴隶的母亲》等反映贫苦底层人民生活的作品，也层出不穷。

值得一提的是，尽管苏俄文学对中国新文学运动影响巨大，但是苏俄文学中的底色却是基督教文化背景。东正教的圣母情结更早于天主教，只是东正教与受奥古斯丁影响的西方教会不同，（后者以为原罪是通过性交遗传给后代，因此对马利亚终身童贞那么在乎，）也并不认为马利亚无原罪。东正教13个大节期里面有5个与圣母有关，并且东正教的圣像神学使他们更乐于描绘马利亚的形象。俄罗斯人自己也说，即使拆掉俄罗斯所有的教堂，驱逐所有的神甫，烧毁所有的圣经书籍，只要还有俄罗斯文学在，有列夫·托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基的作品在，基督教就不会消亡。高尔基《童年》中外祖母讲述的圣母马利亚的故事，可以从中看出圣母对于普通俄罗斯人的影响力，而他对中国革命文学影响最大的作品——无产阶级的文学作品《母亲》，其中这位母亲为了她的儿子的事业勇敢走上街头呼吁革命——其革命精神已经暗中延续了圣母那牺牲的爱的影子。

在纪念左联五烈士的文章《为了忘却的纪念》中，鲁迅曾经写到：

“我记得柔石在年底曾回故乡，住了好些时，到上海后很受朋友的责备。他悲愤的对我说，他的母亲双眼已经失明了，要他多住几天，他怎么能够就走呢？我知道这失明的母亲的眷眷的心，柔石的拳拳的心。当《北斗》创刊时，我就想写一点关于柔石的文章，然而不能够，只得选了一幅珂勒惠支（Käthe Kollwitz）夫人的木刻，名曰《牺牲》，是一个母亲悲哀地献出她的儿子去的，算是只有我一个人心里知道的柔石的纪念。”可见，鲁迅是知道基督教母爱的

牺牲这一真谛的。

四、革命战争文学将母爱主题进一步贴近牺牲的原旨

20世纪30年代中后期，中国抗日战争全面爆发，革命的战争文学几乎成为文学主调。这个时期开始了母爱主题的井喷式写作。无论是家破人亡含辛茹苦支撑家庭的母亲，还是大义凛然送儿当兵的母亲，都成为一个时代的主旋律：“哪年哪月才能见到衰老的爹娘？……爹娘啊，爹娘啊，什么时候才能欢聚在一堂？”（东北流亡歌曲《松花江上》）^{〔13〕}“母亲教儿打东洋，妻子送郎上战场。”（抗日歌曲《太行山上》）另外，战地通讯《子弟兵的母亲戎冠秀》，朱德所写的《回忆我的母亲》，在当时就传诵颇广。

1949年之后，战争生活进一步积淀成为文学创作的素材。长篇小说《苦菜花》、《野火春风斗古城》、《铁道游击队》、《烈火金刚》等等作品，其中无不出现一位深明大义的子弟兵的好母亲。这些母亲或者为了掩护与自己并无血缘关系的子弟兵而勇于牺牲自己，或者忍痛看到自己的儿女为国家民族牺牲生命。对于一位基本还是生活在旧宗族伦理关系的乡村社会中的女性来讲，她一生忍辱负重的期待，就是在她抚育的儿子长大成人后，能够给她做母亲做婆婆的尊荣。儿子的牺牲往往意味着她一生付出的毁灭，意味着她此后人生的毫无盼望。这种悲剧的生活经验是读者们熟知的，也是最能戳中泪点的。无形之中，牺牲成为战争文学中的母爱特征。

此后，母亲的牺牲的主题慢慢影响到了其他艺术创作领域。比如根据传统话本《杨家将演义》而流传的评书、戏剧《十二寡妇征西》、《百岁挂帅》等，原本都着力在忠奸二分的意识上，表现天波府的满门忠烈。而到了20世纪

60年代改编创作的京剧《杨门女将》，则特别将开场戏放置在为杨府的老太君举行百岁寿辰的宴会上，这时，边关传来噩耗：杨府单传、老太君的孙子、柴郡主的儿子、穆桂英的丈夫杨宗保为国捐躯。杨府三代十二个寡妇都经历了丧夫之痛，而戏剧特别渲染刻画老太君的牺牲精神，为国家献出丈夫、儿子和孙子，又带领重孙子披挂上阵，主动请缨。京剧《杨门女将》的戏剧感染力，得益于开场戏就将观众的情感完全抓住了，这种悲壮的情绪恰恰来自母亲的牺牲。而编剧能创作出这一场景，不能不说是受到了革命战争文学中的母亲的牺牲这一主题的影响。

随着和平日久，革命战争文学也尘埃落定，失去了战争背景，母爱的牺牲精髓也就渐渐稀疏，少有人精雕细刻了，即便有也难能激起强烈的社会反响。但其遗韵却波及到文学创作的其他领域，最为典型的是歌词创作。有关母爱的歌曲真可谓汗牛充栋，《烛光里的妈妈》里面的白发，《母亲》“你爱吃的三鲜馅有人给你包，你委屈的泪花有人给你擦”的细节，《白发亲娘》拄着拐杖等候在村口儿女离开的地方……

从搜索引擎输入“母亲”或者“母爱”，出来的相关作品累千上万，与古典文学作品寥寥十几条相比，真是天壤之别。只是恐怕少有人知道今天母爱具有如此显赫的位置，实在是依赖于新文学从西方引来的火种。只是圣母之爱在西方一直是安慰，是抚摸伤痛的良方；而进入中国后，忽然又变成了教化的棍子，想不当良母想不牺牲都不行了。

若干年前，笔者读到澳大利亚女作家黛博拉·阿德莱德的小说《死亡居家指南》，女主人公得知自己患了癌症，已到晚期。面对死亡，她发现自己最大的恐惧是怕被遗忘。连她自己曾经刻骨铭心试图永远记住因车祸失去的儿子，然而这份记忆在日常生活的消磨中还是渐渐模糊了。遗忘，第二次的

死亡才是永远的死亡，她徒劳地挣扎着与遗忘厮杀，直到她突然发现，母亲一直在她身边痛苦地为她难过，为她生命所剩无几难过，为她经历丧子之痛却无以安慰而难过。母亲的痛苦是双重的痛苦。体会到这一点的那一刻，女主人公松开了自己被痛苦纠缠的心。

可见，基督教至今还在影响着传统上受其影响的文化。◆

-
- 〈1〉 孙隆基，《新世界史》，中信出版社，2015年，第44、122、156页。
- 〈2〉 《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”
- 〈3〉 《诗经·大雅·生民》：“厥初生民，时维姜嫄……履帝武敏……时维后稷。”
- 〈4〉 对此问题，也可以参考萨莉·泰勒·利伯曼的专著《母亲与现代中国的叙事政治》：Sally Taylor Lieberman, *The Mother and Narrative Politics in Modern China* (The University Press of Virginia, 1998)。
- 〈5〉 参见：赵园，《家人父子：由人伦探访明清之际士大夫的生活世界》，北京大学出版社，2015年，第129—140页。
- 〈6〉 顾蓓，《圣母崇拜的历史研究》，复旦大学2003年博士论文。
- 〈7〉 温保禄编译，《教主之母玛利亚》，台中：光启出版社，1982年，第46—47页。
- 〈8〉 同上，第116页。
- 〈9〉 同上，第134页。
- 〈10〉 同上，第113—114页。
- 〈11〉 同上，第6页。
- 〈12〉 王炳根，《玫瑰的盛开与凋谢——冰心与吴文藻（一九〇〇~一九五一年）》，台北：独立作家，2014年，第129页。
- 〈13〉 关于《松花江上》歌词，有不同于此文引用的版本，详见：齐邦媛，《巨流河》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第52页。

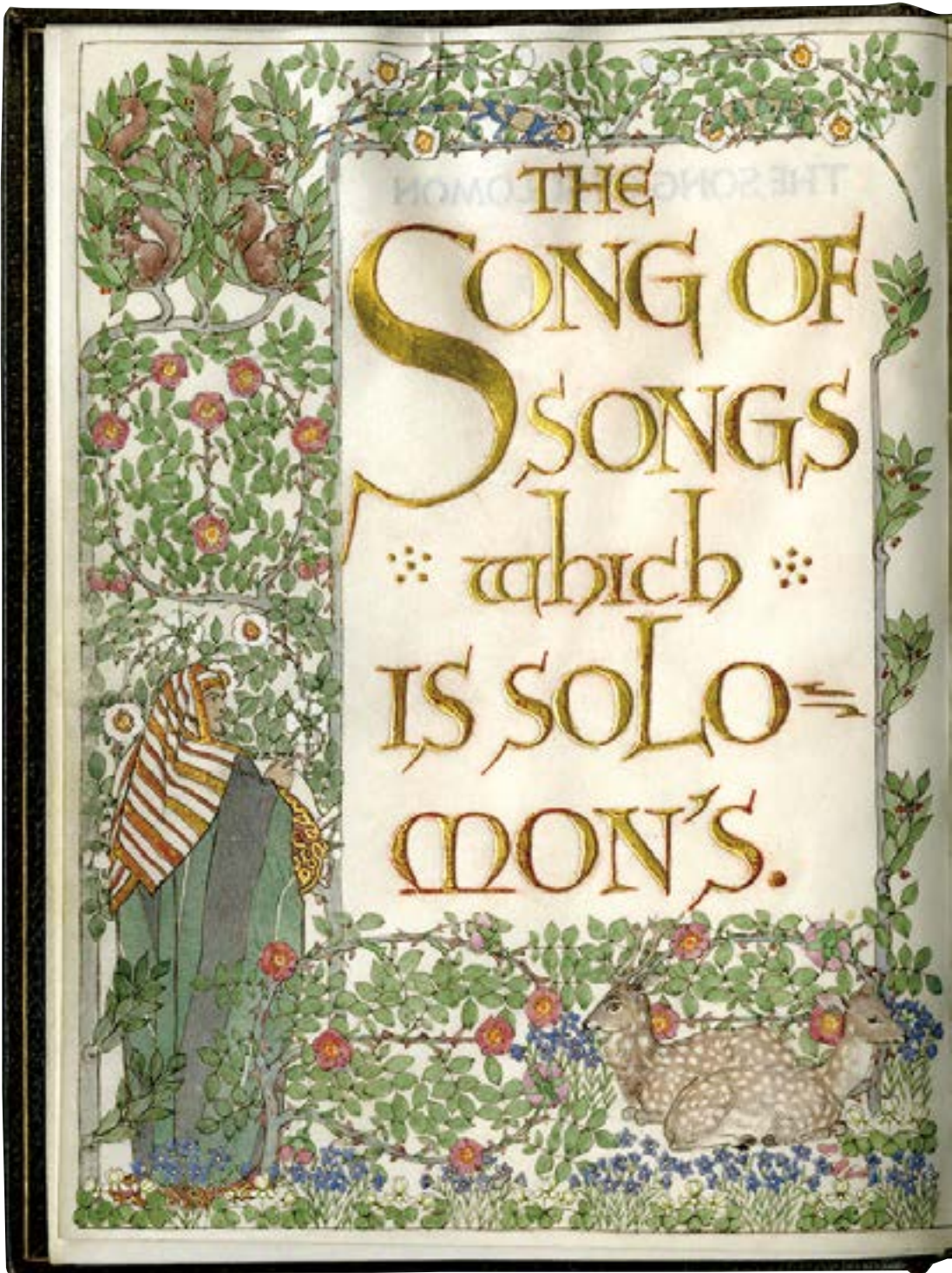
《雅歌》中的爱与死： 主体有限性的两个端点

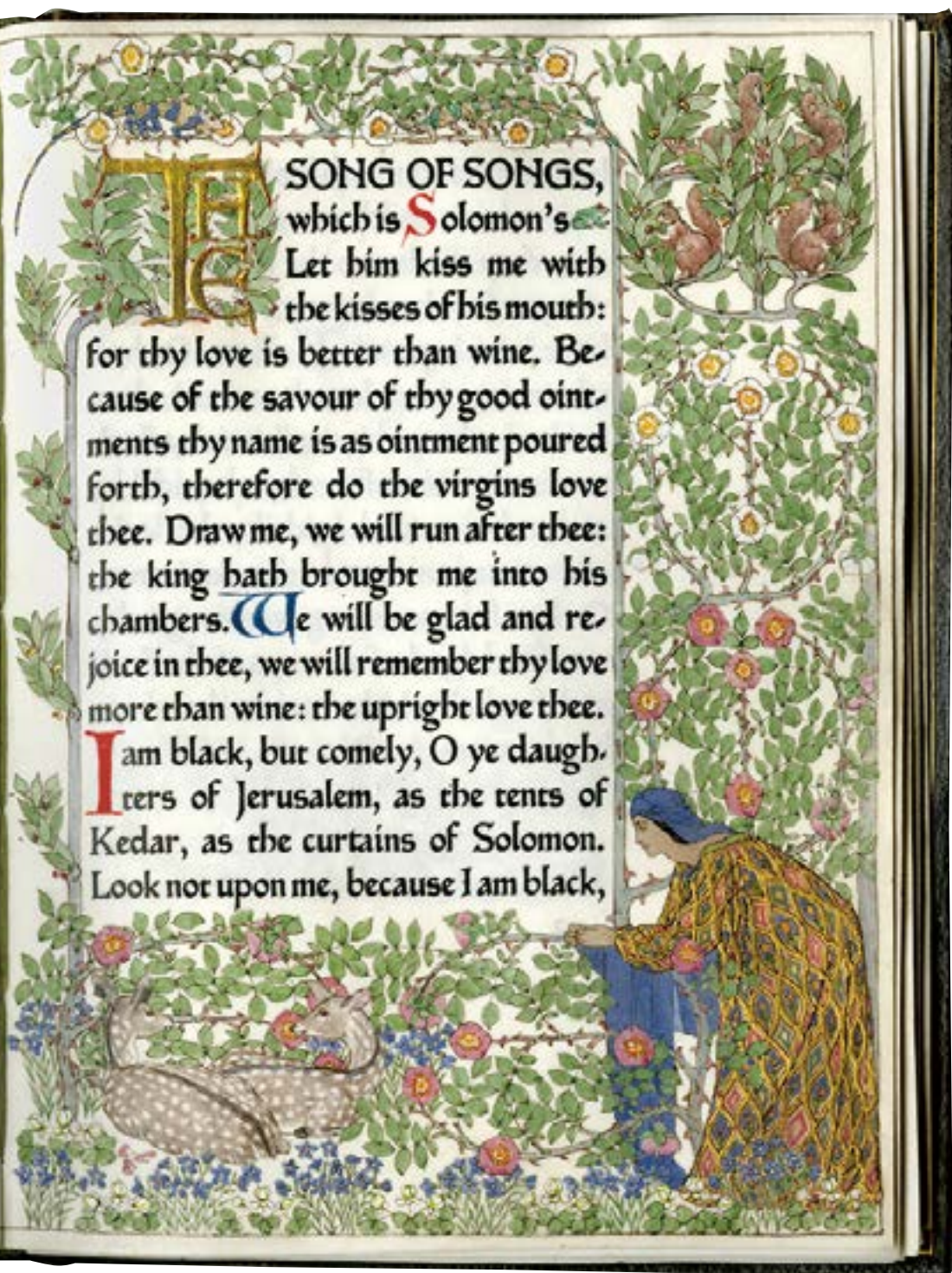
文 / 张晓丹

古今中外，人生会不同，但爱与死恒久。这两种极端经验催生出无数美文，然而每当它们临到自身，仍会因其极端性而迫使人重新整合对“我”的定义。

因此，在圣经的爱情诗集《雅歌》的高潮部分，出现爱与死的交织，也就不令人惊讶了：“因为爱情如死亡般顽固，深情如阴间般残酷”（歌8:6cd，本文《雅歌》及其它文献引文为作者自译。）。

本文⁽¹⁾以《雅歌》8:6为契机，阐述人有限生命的意义并不源于人自身死亡的纵向终点，而在于人对所爱之人的“他异性”（*alterity*）与“不可漠视性”（*non-in-différence*）的感受，领悟到“我”存在的横向终点，而正是后者赋予人存在的意义。





英国阿申丁书社 (Ashendene Press) 1902 年版《雅歌》(The Song of Songs which is Solomon's, 所罗门的歌中之歌)。

绘图者是英国画家弗洛伦斯·金丝芙 (Florence Kingsford, 1871—1949), <https://www.smu.edu/Bridwell/SpecialCollectionsandArchives/Exhibitions/FiftyWomen/ModernBinders/Kingsford>。

一、从诗歌出发

既然《雅歌》以诗为体，我就先探讨一下怎样梳理出诗歌的意旨。诗歌邀请读者涵泳其文字，化入其意境，而后产生共鸣。不加沉淀就总结主题的做法，暴露出读者仍滞留于线性单向思维的窠臼中，有陈言或管见之嫌。许多人欣赏不了诗歌，原因就在于他们不愿意走出熟悉的固定思维模式。简言之，读诗的关键在于人能否、如何，以及在哪里触碰到促发此诗的缘由，并将共鸣所得折射出来。莫里斯·布朗肖（Maurice Blanchot）借奥菲斯（Orpheus）的神话⁽²⁾对诗歌的源起之处作了精辟阐述：

希腊神话如此认为：追求对深处的无量体验（the measureless experience of the deep），当不以其本身为目的，只有在这一前提下，作品才能被创作出来；而对深处的无量体验，被希腊人看作是一个作品的必要条件及其无量性所在。深处不会直接展示自己，它只能通过隐匿于作品而得以显露。这是一个基本的、无解的答案。

但是，神话显明奥菲斯的命运恰恰不屈从于这个终极法度。故此，当奥菲斯转向尤丽狄斯时，他就摧毁了这个作品——它立即瓦解，而尤丽狄斯也归于阴影。当他回头，夜晚的基本属性被显示为非基本的。因此他背叛了作品，以及尤丽狄斯，还有夜晚。然而，不转向尤丽狄斯并不就减少了一些非真实性。不回头看意味着对无量的背叛，是他行动中不明智的力量。该力量所求的不是白昼真理中的尤丽狄斯和她的日常样式，乃是她夜里的晦暗，是她的距离，伴随着她关闭的身体与封缄的面容；它所求的不是在她可见之时而是在她不可见时看见她，且不是以常见生活的亲密性而是以排除一切亲密的他异性来看见；它所求的不是使她活着，而是使她死亡的

丰满活在她里边。⁽³⁾

当奥菲斯不及思考就回头挽住要滑倒的尤丽狄斯时，他对尤丽狄斯的深情促发并毁去了他的作品与尤丽狄斯的复活。这是一个典型的悲剧场景：看向她，导致他的作品无法完成；或者不看，导致他的作品永远不足。但是，看与否不是问题的关键。如果人执着于表象上的二元论，选择两者任一都不能触碰到对无量的体验。虽然死亡可以通过尤丽狄斯回归阴间来界定，但奥菲斯作品完成所要求的死亡之丰满，却溢出这种消殒。死亡的丰满超出人自我能力，乃至连死亡也不能瓦解的吸引。它所启示的不是一种击溃主体微弱力量的可怖实力，而是一个有意义的终点，一种瓦解成为作品、身份和历史之核心的自我意识、并标记其边界的极端性。文字不能直接描述人对无量的体验而不背叛它，因为无量无法被总是想自圆其说的逻辑再现，但它可以通过文中折射出的主体经验，而使读者感受到文字中通向外面的出口。

二、爱显明的边界

有似于奥菲斯的处境，《雅歌》8:6的源动力也不是爱情和主体之间的实力对抗，而是女子无法不背负相思的灼烧，因爱而憔悴、因爱而反思己身的被动性（歌5:8）。在《雅歌》里，亲吻爱抚或倾诉衷肠都好像饮鸩止渴，因为一切主动施为都无法实现其目的：少女渴望她找不到的爱人（3:1；5:2，6），或者找到但不能亲吻（1:2；8:1-3），或一时能恣意但不可在之后的每刻都如此（8:5-6）……保持她欲望烧灼的，正是她所爱之人的晦暗与不可控：“那就是具备其一切超验纯洁的情爱……作为一种直接关系，它给出又保留

它自己，其中他者就是他者，保持了神秘性”。⁽⁴⁾ 爱情能如天涯芳草，绵延不绝，固然心心相印的牵引很重要，但最重要的不是两个具体存在（无法达成）的合一，而是使这种合一变得无望的剩余。不是两个圆重叠的部分，而是重叠之外各自的样子，使得爱人总是值得渴求。在恋爱里，人被一再地吸引，走向自我存在之外，走向在他者的他异性中惊鸿一现的无量。

爱人的他异性体现在即便是肌肤相亲时，对方仍有遥不可即之处。溯洄求之，辛苦到想放弃？相思已成疾。辗转反侧中主体渐渐卸下做作拿捏和自我保护，体认到面对爱人，我早已失去主动。经由爱而触碰他者，迫使主体认识到他者不能被弱化为物品，被我占有；相反，对方早已掌握我的心魂核心，影响我所是所行。对背负爱情的主体而言，他者不可掌握亦不可放弃，使我被阻留中途，既不能退回自我的窠臼，也不能与他者完全重合。这样体验到的他异性，将主体从日常以自我为中心的情性感觉中唤醒，认识到在主观能动性覆盖下的源初被动性。

如此，心有所爱的人尝到死亡的滋味，因为爱情临到如同死亡登场，彼时我是“不再有能力来有能力”。⁽⁵⁾ 如同死亡，爱情消解一切作为主格的我所能主导的行为，裸露出底下一直在承受的、作为宾格的我。“与其说是力量，对于主体，爱情与死亡的比较点是不可逃避性”。⁽⁶⁾ 也就是说，“如死亡般顽固的”爱情使人醒悟，回顾所来径，在苍苍翠微般的意识结构下，感受到一直被动存在的主体性。在爱情的追逐中，支撑起主观能动性的努力，无论多么强势，不过是在自我的世界里隔靴搔痒，却无法触及在外面的他者。因其徒劳，当努力与我执一同瓦解时，就显露出主体在横向维度的边界，人也明白了“我”存在的意义需要他者来引发。没有他者的呼唤，我在与否没有意义，正如希伯来语“我在”（*hinnēni*）是对他者呼唤的回应

(撒 3:4, 8, 16)。人存在的根基并非一个不可分离的意识核心 (*cogito ergo sum*)，因为人内在的最深处已非浑然，早有一扇通向外面的门 (歌 5:2)。在那里，人的意识被外来的声音唤醒，被敦促要回应他者的需求。我乃是因他者而活、而鲜活；这可以由爱情故事中几多活死人与终不悔得到印证。体认到这被动的主体性，才明白人乃是因他者才活出意义。

然而，在爱情中显露出的深情或言外之意 (*le dire*) 是被动的，无法进入作为主动行为的作品。当写作的人过多地停留在言说 (*le dit*) 上，它就容易说得过多而又不足。⁽⁷⁾ 诗歌作品是有意识的尝试，但创作灵感的来源却超出了意识和工作。诗人的呼召与使命，在于尽自己的力量追逐，以求跨越那不可凭力量跨越的距离。通过用文字来捕捉灵感，被灵感触动的诗人在无限趋同的理性白昼里书写一个出口，警惕总想归于主题的回弹倾向，保持那虽然所触比意识所及更深远却又更为贴心的、对他者的亲近感 (*proximité*)。

正如布朗肖的文章所示，诗意的写作方式虽然可以有意识地使用清晰的语言，但它不止步于自洽的逻辑循环，而是点燃人对其言外之意的渴望，并借此揭示意识的非基本性。布朗肖的读者被触动，看到智性因无法自足而不得安息，觉到无面真理之外的真诚，由此体验到从我存在的世界到不可知外界的出口。⁽⁸⁾ 此处的“外界”，并不是超过我们感知范围的天界或者宇宙边缘之外。与其说外界是包含了不具备任何可见性的不可见之物的另一个世界，不如说它表达了“可见之物的不可见性是何等的不可见”。⁽⁹⁾ 与其说它是一个不知可否用知识填补的沟壑——比如希格斯玻色子 (Higgs Boson) 或者物自体——不如说“可见之物的不可见性”以主体经验为依据，指控我将他者同化为不能启发灵感的象征符号。在写作和阅读中，“可见之

物的不可见性”也提示了从言说到言外之意的这一伦理转折。诗人通过构造文字（言说）以一种无目的的目的性方式来传达其初衷（言外之意），仿佛无心插柳却遥遥中节；而读者也需要用心接受，才能从言说回溯到言外之意。比如，“我爱你”可以用一千个方式说出来：“系好安全带”、“晚饭想吃什么”、“今夜好梦”……我们接收到了吗？

被无量的体验触动，并通过诗歌文字追求它。这胜过渴求万物在其中消失的第一个夜晚，也胜过“万物消失”出现的另一个夜晚。^{〈10〉}正如言说和言外之意这对概念所试图表达的，这个地方不在文字之内，却无法离开它而独存。它需要读者忍受对涵泳文辞的不耐，像品味水果硬糖一样，穿过沉淀在语言结构中的套路，而寻觅诗歌意义生发处。诗歌的言外之意，可说是诗人嘘出的一口气，以回应其为诗意触动时所倒吸入的那口气。因他异性的触动而产生灵感，由我的感动而倾倒文字；这呼吸间有容易忽略却不可跨越、简单又丰饶的历时性鸿沟。而在以同时性状态展现的诗歌中，则体现为以主体感受的不可替代性，来呼应他者的他异性。这也正是诗歌无限趋近却不被白昼同化，人可以披挂万千角色而保留真诚的缘故。

我与他者之间的鸿沟，特别鲜明地体现在人对爱与死的体验中。比如，奥菲斯思念他永别爱人的作品，通过欲望与其否定间的深渊而裸露出至诚。《雅歌》5:6ab 则以顶真的手法来突出两个“我的爱人”（*dôdi*）的不同，举重若轻地抛出主体对绝对差异的体验：

我打开给我的爱人

但我的爱人已转身离去

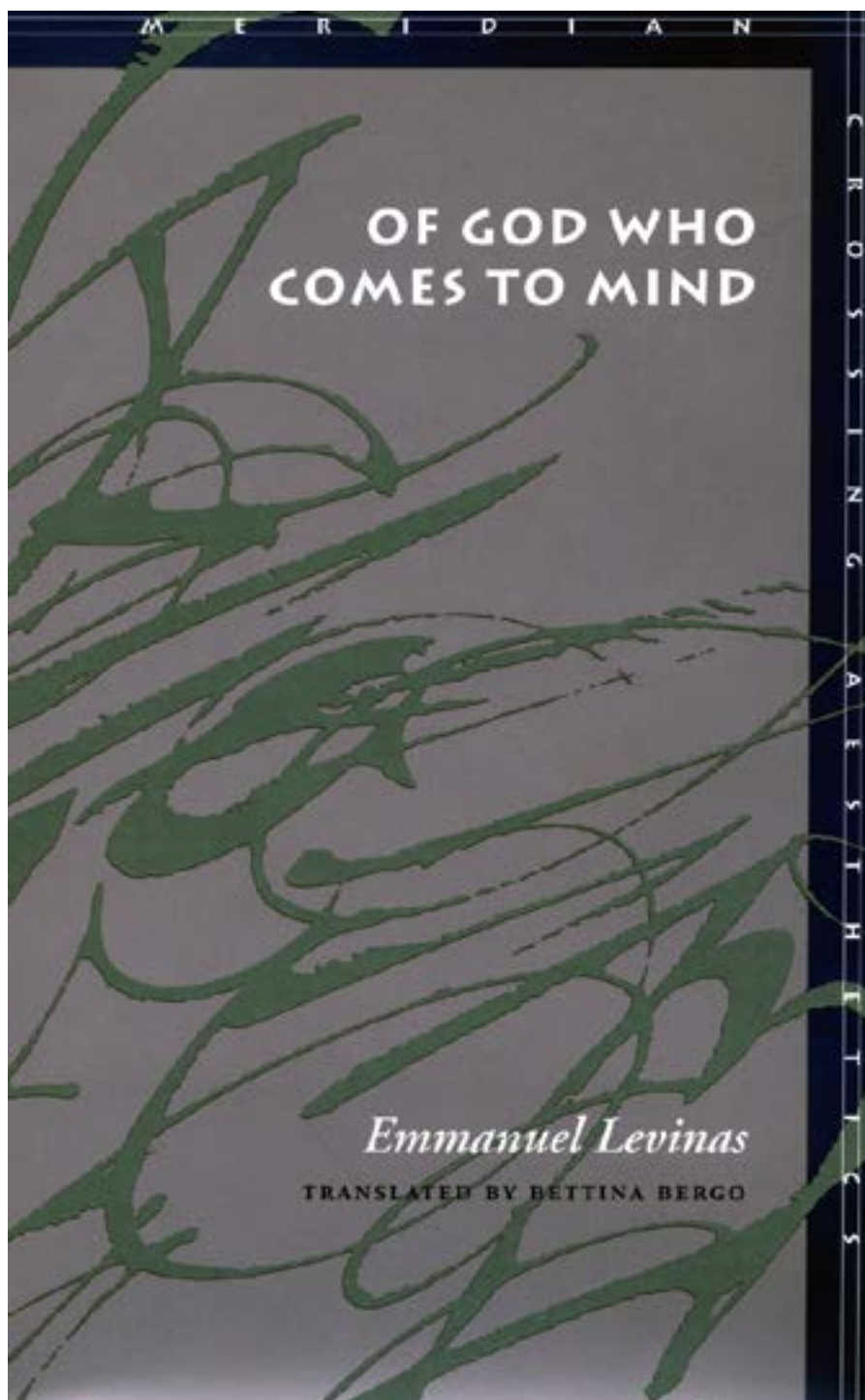
第一个“我的爱人”前承上文，指的是常驻我心、牵动我魂的他；第二个“我的爱人”提领下文，指的是身在外面、由不得我的他。两个“我

的爱人”隔着诗行和连词 (*waw*), 重复却不可重合, 显明对主体而言, 被体验为我内在核心的他者, 与其身在外界的他者不同。这种差异是主体无法凭借自身努力来消弭的。不论我行多远, 声多高, 都在我的世界里, 而他在其外 (歌 5:6c-e)。通过我的切身感受体认到他者的他异性, 接受只有他愿意我才能亲近他的前提, 人才能找到自己的立足点。因着爱, 他者让我经历我的边界、核心和孕育之地, 从自保的生命胚胎里长出成熟的人之形象。

因此当《雅歌》发展到高潮, 女子请求献上自己为印章 (歌 8 : 6a), 以便永在爱人心怀。因着对爱人的炽烈感情, 她情愿使自己如他的印章般眷守他的爱与爱抚。这里她所求的是和平 (*šālôm* ; 歌 8:10) 而非合一。她所留的这个余地, 来自她对爱人他异性的体验与回应。她知道彼我之间的鸿沟, 知道他为主而我为宾, 知道自己无法放弃, 因此请求而非强夺, 亲近而非占有。换言之, 作为主体的人得以被确定 (即被裁定为有限的), 是源自我和他者之间的差异 (*différence*)。同时, 因着爱, 我对他者无法漠视 (*non-in-différence*); 因着爱, 这种差异所引发的不是战争, 而是和平。

三、死亡的意义

如果将死亡理解为不可能性的可能性, 死亡的丰满就可以表述为“那无法被掌握的无休止地重复”。⁽¹¹⁾ 死亡的意义不在于我对自己死亡的焦虑, 而在于我对离别的他者那可被压抑却不可休止的哀悼。⁽¹²⁾ 人对死亡的基本体验, 不是当所有生命从存在被取出后留下的苍白。这个描述其实使死亡的意义贬值了。对人来说, 我之为我其实深受他者的影响, 我所搭建的世



本文其中一本参考书封面，https://www.sup.org/img/covers/large/pid_2215.jpg。

界由我与他者的关系支撑，但这又是我所熟视无睹的。当他者离去，其所留空白迫使我感受到日常生活里曾经视而不见的。当他者死亡遗留的真空使人自以为是的核心内塌，哀伤的不可终止就暴露出他者对我的极端重要性和我存在的意义，以及这一体悟无法被意识掌握。

西蒙·克里奇利（Simon Critchley）的著作《非常少，几乎乌有》始于他对已故父亲的怀念。在这本书的第二版序言中，他承认：“与我的父亲一样，我已死去”。^{〔13〕} 岁月流逝，对亡者的怀念更深地沉入人心魂幽处，乃至于在意识里显得越发淡远，但对这书中说“我已死去”的“我”来说，却没有终了的一天。每个曾有所爱离去的人，都活在这样的怀念里，自知与否的区别在于我是否拥抱自己源初的被动性。诚实地接受人已逝而情未尽，我就以自己的生命活出死亡的丰满。通过无休止地背负那不可背负的，爱与死显得一样顽固。更准确地说，当主体见证并且背负我和他者之间的无量深渊，爱就胜过死。这样真实活着的人，也达到自我存在的边缘，并溢出丰满的意义。

在日常生活中，人通过其所是或所示来标记自己。^{〔14〕} 比如个人历史、家庭传承、社会角色、常见的野心或者独特的风格。不过，人之为人的意义，不在于混同具象而拒绝超验的唯物，也不在于将万物看作泡影的顿悟。其中分寸或可用孔子立足中庸而心怀敬畏的人本主义来类比：人之为人的意义，总是包涵在那些可以掌握的具体内容中，但如果人执迷于物象或理念本身，反而会背叛这一意义。以人对逝者的追思为例：对已不在身边的“你”的怀念，不是为着正视历史，不是为了重建自我。在一切分析之前，此怀念是我对他者永不停歇的负担。追忆又遗忘，每一天我保护自己不至背负过多乃至崩溃，但又指控自己没有足够背负以致背叛深情。这里的根

本问题是底下反反复复如潮水的爱，而不是记忆或者遗忘。追求爱人而觉到我的尽头，因为他可被触碰但却不可占有（歌 3:4; 8:6）；恐惧他者的沉默，因他者没有回应而受伤（歌 5:8）；痛苦于他者的雪泥鸿爪永在我心，而斯人却在我不可染指的外界（歌 5:6）：这都是人触碰到自身横向边界的表征。

不过，他者的他异性并非只在两情相悦时才能展现；如果用心去看，陌生人也可以露出在社会角色底下“问责于我”的他异性。这不可见的他异性体现在当我面对他者时，我身上一种不可替代的责任感被唤醒了。譬如，陌生人在人海中对我微笑，此刻没有人能代替我回应他的善意；凡有替代，已不是我。

人在其所是或所示为其自身之外，可能不会有别的意思——这是确凿的吗？意义不正在于他人作为首先出现之人的脸，以及他作为一个他者 *[autrui]* 的他异性（或其异域性）吗？这一意义如此维系在他的脸上，不正是因为他对我的呼唤，或者他加诸于我的责任感，维系于此一他异性吗？这加诸于我的份量，这种陌生人给我的委任，不正是神“登上舞台”、或浮上脑海的方式吗？——这位为神所爱并且神借其要求问责于我的陌生人，是我的“我在”所要见证的。^{〔15〕}

可以说，人的自我意识是被我无法对他者履行责任的亏欠感唤醒的。对他者的责任感是我能够意识到之前（歌 6:12）就已被加诸于我。因为责任感先于自我意识，所以当我意识到时，我已然迟到：“我打开给我的爱人，但我的爱人已转身离去”（歌 5:6）。此外，这一责任感可以是任何人赋予我的，导致我无法面面俱到，因此亏欠感或清晰或暗昧地萦绕着自我意识。故此，《卡拉马佐夫兄弟》中的马克尔在他死前平和地说：“我们每人都对所有人犯了罪，而我尤过旁人”。^{〔16〕} 这种亏欠或者犯罪感还因为我对他者

的责任是不可替代的。每个会说“我”的人都被他者唤醒了自身的独特性，无法被可格式化的社会职能同化。

这里的他者，是任意一个在我鲜活的感性平台上“首先出现之人”。不论是普鲁斯特眼中卖牛奶的姑娘，还是戴望舒所遇丁香般的女郎，她在那刻如此地触动了诗人，乃至他不写首好诗都感觉对不起良心。不过他者所呼唤或激发的，并不是因私心而有等差的小爱，而首先是人人皆有的无法漠视之念。每个将他异性展现在我面前的人，都因其彰显神命令的脸而遗留着神的痕迹：通过我为他者承担责任，不可见但可觉察的神就登上了舞台，而我也获得透过可见之物看见其不可见性的超越体验。虽然爱情可能流于扩大化的自私，但它最基本的触动是令我透过爱一个人而谦卑自己、对所有迎面而来的人心存慈悲。两情相悦只是最容易让本来自我中心的孩子看见他者、体验无量的契机。

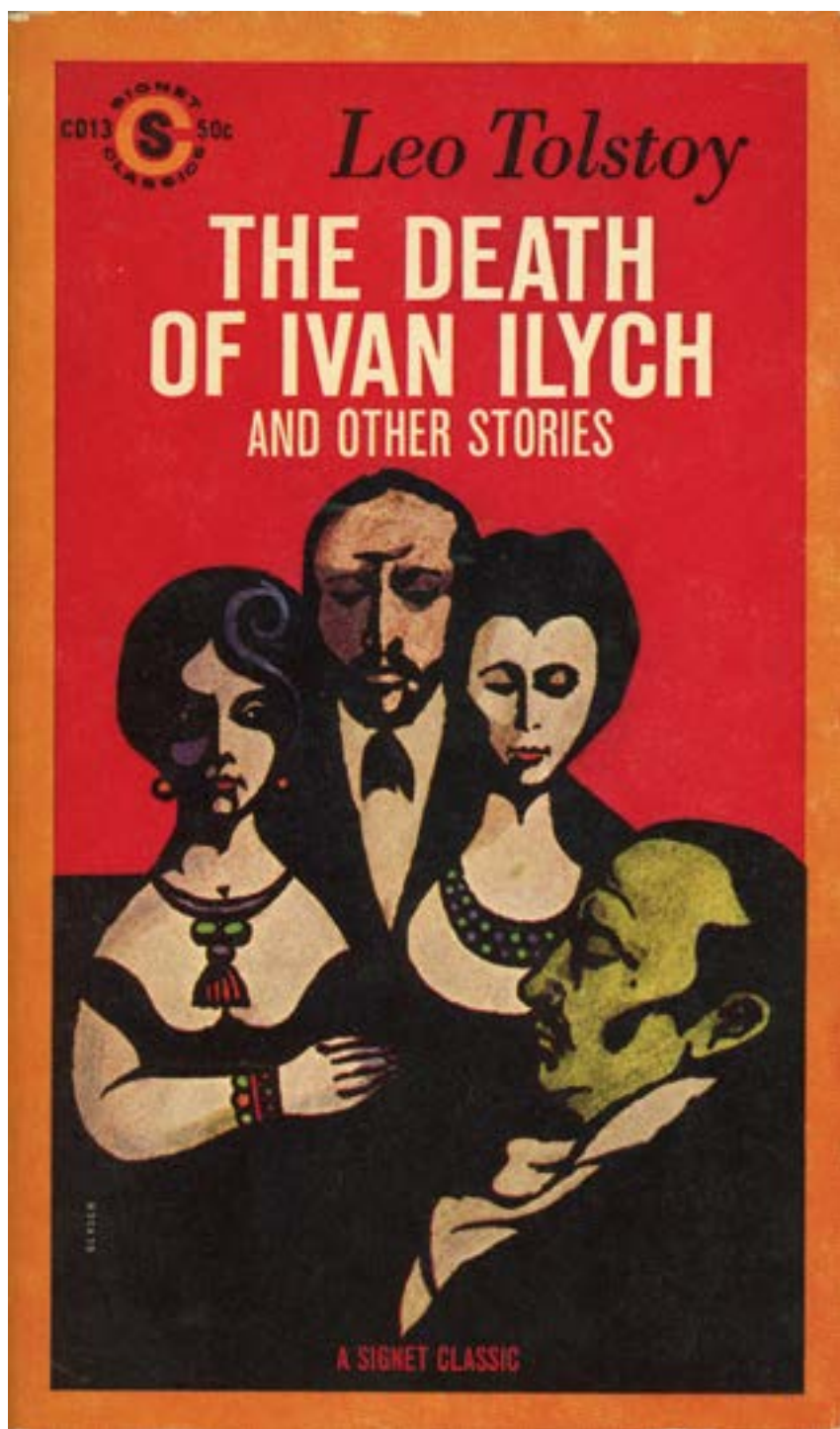
不论人如何完美地掌控自我的存在，它既不回应圣经中人类第一个也是最原始的恶，也不回应从至高者而来的命令。发源于对自我的关注并回弹向自我生存，是被利而非善驱动的。即便人能保持这种存在状态，冰冷的独存总是短缺了什么：“完美是不完美的，因为它满足于自身”。^{〔17〕}因此，伊曼纽尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）在人经历他者之死的体验中寻找死亡的意义，^{〔18〕}并最终在我愿为他者赴死的情境中找到了。常人因欲求生而愿死在人后，但对于有爱的人，死在所爱之人身后意味着我将用活着的时光品尝死亡的丰满。诚如狄更生所言，“被爱着的人无法死去”（“Unable are the loved to die”），^{〔19〕}他虽死犹生，而我虽生犹死。与此相对应的，当我为他者赴死时，所有主观能动功能（意志、头脑与行为）都正确地跟从主体源初的被动性、跟从我对他者的责任感，而不被浮云或私欲蒙蔽。这

样的我活出了人一以贯之的那口气，显示出天然真实、未被玷染的人性。在那时，我终于尽自己的生命满足他者对我的呼唤与委责，虽然不一定及时，不一定够用，但穷尽我所是与所能，实现了我作为人的意义。

简言之，从《雅歌》8:6 中爱与死的比较出发，可以抵达这样一个推论：爱虽如死一般不可抗拒、只能亲受，然死亡的丰满显明爱胜过死，是“我”所从来；又因着爱，我活出真性情，愿为你赴死。当人涵泳《雅歌》，如鱼肚子里外都是水；当人如亲历爱情一样品味《雅歌》的言说及其言外之意，允许爱的动静浓淡在自己的感性上引发共鸣，我们也就应邀体验了《雅歌》爱的教育，在自己的最深处如百花绽放，宛如馨香祭。●

-
- 〈1〉 本文另一版本见：Sarah Zhang, *I, You and the Word "God": Finding Meaning in the Song of Songs* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 128–140.
- 〈2〉 奥菲斯和尤丽狄斯的神话有不同版本，其主要情节是奥菲斯因思念死去的爱妻尤丽狄斯，凭其迷人的音乐和诗歌感动阴间之主，得以亲自将尤丽狄斯从冥府带回人间，但条件是一路上他不能回头看。当他带着尤丽狄斯来到阴间出口时，他却情不自禁回头，而尤丽狄斯随即化为阴影再次死去。参见：W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993)。
- 〈3〉 Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trans. with an introduction by Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 171–172.
- 〈4〉 Emmanuel Levinas, “The Other in Proust,” in Levinas, *Proper Names*, trans. Michael B. Smith (London: Athlone, 1996), 103.
- 〈5〉 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 234; Richard A. Cohen, “Thinking Least About Death—Contra Heidegger,” in *Levinasian Meditations: Ethics, Philosophy, and Religion* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010), 68.

- 〈6〉 Cohen, “Thinking Least about Death,” 65.
- 〈7〉 让-吕克·南希 (Jean-Luc Nancy) 用类似的语言描述关于爱的文字：“他们说也说不够，同时也已经说得太多，宣告得太多” (“Shattered Love,” in *The Inoperative Community* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991], 87–88)。
- 〈8〉 Levinas, *The Poet's Vision*, in *Proper Names*, 135. 布朗肖借托马斯之口而说的话也有异曲同工之妙：“我思，故我不在” (Blanchot, *Thomas the Obscure*, trans. Robert Lumberton [New York: David Lewis, 1973], 99)。
- 〈9〉 米歇尔·福柯 (Michel Foucault) 如此描述布朗肖小说和短文中空间的重要性 (“La Pensée du dehors,” *Critique* 229 [1966]: 529; 转自: Steven Ungar, “Night Moves: Spatial Perception and the Place of Blanchot's Early Fiction,” *Yale French Studies* [1979], 124)。参考: Kas Saghafi, “The ‘Passion for the Outside’: Foucault, Blanchot, and Exteriority,” *International Studies in Philosophy* 28 (1996), 79–92.
- 〈10〉 Blanchot, *The Space of Literature*, 163.
- 〈11〉 Levinas, *The Poet's Vision*, 132.
- 〈12〉 “我认为人之为人在于向他者之死打开自我，在于被他或她之死而占据心思” (Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith [New York: Columbia University Press, 1999], 157–158)。重点为原文所有。
- 〈13〉 Simon Critchley, *Very Little, Almost Nothing: Death, Philosophy and Literature* (London: Routledge, 2004), xv.
- 〈14〉 Emmanuel Levinas, “Notes on Meaning,” in *Of God Who Comes to Mind*, trans. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), 167.
- 〈15〉 Levinas, “Notes on Meaning,” 167.
- 〈16〉 Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett (London: Dent; New York: Dutton, 1927), 742.
- 〈17〉 Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*, trans. Bernard Wall (Chicago: Henry Regnery, 1952), 210–211; quoted from Emmanuel Levinas, “A New Rationality: On Gabriel Marcel,” in *Entre Nous: Thinking-of-the-other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav (London: Continuum, 2006), 54.
- 〈18〉 Simon Critchley, *How to Stop Living and Start Worrying: Conversations with Carl Cederström* (Cambridge, UK: Polity Press, 2010), 39–40.
- 〈19〉 Emily Dickinson, *The Poems of Emily Dickinson*, ed. Ralph W. Franklin (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998), 611.



《〈伊凡·伊里奇之死〉及其它小说》1960年英译本封面。绘图者是米尔顿·格莱泽（Milton Glaser），
<https://fontsinuse.com/uses/16301/the-death-of-ivan-ilych-by-leo-tolstoy-book-c>。

有一种阅读，让灵魂战栗

文 / 张鹤

在世界文学史上，喜欢借文学作品及所塑角色之口提问、直接传递思想的作家并不少，但最有名的，恐怕非托尔斯泰（Lyov Tolstoy，1828—1910）和陀思妥耶夫斯基（Fyodor Dostoevsky，1821—1881）二人莫属。

回望多年来的阅读历程，多数作品虽然令我读之愉悦甚至感到幸福，却更像海滩上的足印——走过，感受过，为之喜过哀过震动过——随着岁月的吹拂和涨漫，能够留下的痕迹，实在太少。

相比而言，托氏和陀氏的作品，字里行间始终闪烁着与终极相关的提问。阅读它们，会像猝然扎入脚底的锐利尖石，让人一生都难以忘怀被扎时的惊愕与流血后的疤痕。

不是所有的阅读都能修身养性、陶冶情操，令人心旷神怡。有一种阅读，会让脆弱的灵魂惊惶、战栗。

—

先说托尔斯泰。

如果想学习古典的人物刻画手段，托尔斯泰的小说绝对是首选。就对人物外形与内心描写所显现的圆熟与利落、精细与雍容而言，托尔斯泰在19世纪大家林立的世界文学史上，可谓集大成者。他笔下的女性人物安娜、吉提、玛丝洛娃等等，无论是贵妇、少女还是娼妓，各具风姿具才情，其鲜明与丰满，在一颦一笑间令人难忘。

相形之下，在人物刻画方面，司汤达（Stendhal, 1783—1842）略显造作直露，雨果（Victor Hugo, 1802—1885）稍嫌用力过猛，巴尔扎克（Honoré de Balzac, 1799—1850）略显夸张和漫画化。当然，如果从情节和结构角度来要求，托尔斯泰可能不如司汤达简洁，不像雨果富于建筑美感，也不如巴尔扎克野心勃勃，但他的多数小说都经得起细读和详解，极少有逻辑上的瑕疵令人生疑或不快。

初读托尔斯泰的作品，会很容易进入小说的场景设计和人物生活，而后这场阅读之旅将变得越来越艰难。原因之一是，这位始终为生死之间感到焦虑的作者，会在某个拐弯处，忍不住把那些迷恋于故事情节转折与人物关系进展的读者，径直逼进角落，让他们一边紧张地吞咽唾沫，一边面对一个古老到令人反感、明晃晃地让人只想逃开的问题：“为什么要活着？”

终其一生，这个问题让托尔斯泰耿耿于怀，备受折磨。按说这个男人拥有了一切尘世幸福——财富、名望、家庭、艺术天赋，本可以安心享用此生，但他的文字却始终漫溢痛苦、疑惑与烦恼。他不断借着主人公的口发出那永恒之问，仿佛提问本身能够稍微缓解他的内心焦虑。

不可否认，这与其童年经历有关。

托尔斯泰幼年丧母。他曾把与死亡对视的恐怖写进小说《童年》。在这部小说中，托尔斯泰借用小主人公尼古连卡的眼睛，凝望年轻母亲死去的身躯。小尼古连卡带着一点好奇和畏惧，站在椅子上，观看那张既熟悉又陌生、既可爱又了无生气的面孔，努力想体验一种庄严与沉静带来的崇高感——那是成人世界试图让他感受的氛围，他们刻意将死打扮得优雅庄重，好让人更容易接受。但是，当一个五岁的邻家小女孩凑近来，看到他母亲死去的面孔而惊悸大叫时，小尼古连卡才恍然大悟死究竟意味着什么。

多年之后，托尔斯泰如此描述说：“这时我才明白，为什么会发出那种和神香的味道混在一块、充满大厅的强烈而难闻的气味。我一想到那张几天前还那么美丽、那么温柔的面孔，我在世界上最爱的人的面孔竟会引起恐怖，仿佛使我第一次明白了沉痛的真理，使我心里充满了绝望。”^{〔1〕}

尼古连卡——那个童年的托尔斯泰，第一次凝望死亡，就看清了它的冷酷和狰狞：死亡让一个人从这个世界永远消失，一切都将与他无关，并且他在尘世间所拥有的一切都会化为乌有。他将腐烂、化为尘土。在以后的创作中，托尔斯泰再未提及过童年时代曾面对死亡的心情，但从那时起，死亡所引起的沉痛、恐慌和绝望，却潜藏进他的心灵深处。在日后的生活和创作中，它们仿佛黑白相纸上的潜影，一旦遇到银盐，便会一丝一纹地漫化出清晰得令人惊异的影像；而随着时间的推移，每次显影，影像之中都会增多几痕岁月留下的新印记。

正如梅列日科夫斯基（Dmitry Merezhkovsky, 1866—1941）所言：“显然，在《童年》主角叙述中，他是以如此令人惊心动魄的、几乎是不顾一切的、令人厌恶的真实来描述死亡之恐怖的；这种恐怖扎根于他身上，为他一人所

独有，在他的意识刚刚闪现光亮时便在他心中苏醒，而且自那以后从来没有舍弃过他。”^{〔2〕}

多年以后，已长大成人的托尔斯泰面对死亡时，同样的恐怖再次向他袭来。1860年秋，大哥尼古拉在托尔斯泰的怀中去世。他无奈地总结道：“既然死终归能了结一切，那么，就再没有什么事比生更糟。为什么要奔波劳碌，要拼命卖力，如果是为了尼·尼·托尔斯泰的事，那对他来说也一切皆空。”^{〔3〕}如果死后没有复活，死亡将终结一切，那么，先前活着的人在尘世间的一切努力，都毫无意义。十几年后，托尔斯泰把哥哥尼古拉之死和自己对死亡的思考写进了《安娜·卡列尼娜》。

不过，在这十几年当中，他曾不止一次与死亡本尊相觑。1869年，托尔斯泰途经阿尔扎玛斯（Arzamas），为一小块林地与一农场主讨价还价，他对自己的高效与精明甚为得意。然而当下榻小客栈，半睡半醒之际，托尔斯泰突遭“不速之客”拜访——那个“为什么活着”的声音越过白日的匆忙与算计，再次袭扰他，令他心神大惊，手足无措。那是“死”在他身上投射的影子，它不召自来，带着戏谑与不屑。黎明到来之时，这位暗藏杀机的“客人”迅速隐去，从他的睡梦中消失。此后，托尔斯泰又勇敢执着地奔驰在日常生活轨道里，继续为林地接下来的经营操心费力。但那位“客人”的影子，已悄悄烙在他的心灵深处，并在从前的影像上又增加了几笔尖锐的划痕。这就是著名的“阿尔扎玛斯之夜”，托尔斯泰后来把它写入小说《疯人日记》。^{〔4〕}

如果说托尔斯泰在童年初次感觉到“死”之沉痛和绝望，是由于至爱至亲者将会腐烂、化为尘土、永远消失；在成年后，第二次面对死神对亲人的威胁与控制时，他油然慨叹人生之虚空，所有的劳作都会因必然要死这件事而变得一文不值；那么，在经历了“阿尔扎玛斯之夜”后，他将忧伤而困惑

的视线转向自身时，似乎才慢慢明白：“我工作，我要做点什么事，但是我却忘记了一切都要终结，我忘记了——死。”^{〔5〕}

先前，死是别人的事，纵使他沉痛绝望，也仅仅因为死将他所爱的人带走了。死让他看不清人，即看不清他人生存的意义，但他仍然活着，做着自己的事，按照所有人都认可、称赞的方式努力劳作，积累财富，享受人生。亲人死了——别人死了，但他还活着，还在想着怎样活得更好更舒适些，没有人会因此而责怪活着的人及其选择的生活方式。

但突然间，在远离故乡的某个小客栈，他却被无名的恐惧折磨得痛苦不堪。他忽然明白，不仅别人会死，永远离开这个世界，在尘土下面慢慢地腐烂，活着时所做的一切都变得毫无意义，而且他自己也是要死的，也和别人一样，那必死的命运任谁也逃脱不了。

于是，他对曾经全力关注的事——买庄园、积累财富、取悦妻子等等都感觉陌生。他发现原来他一直很在意的那些事，不仅不再像从前那样令人愉快自得，而且完全微不足道。在一瞬间窥见到存在的深渊时，他不能不拷问自己活着的目的：“我活着，我活过，我应该活，可是突然死神降临，一切都灭亡了。为什么要活着？……等待死亡的到来吗？……”^{〔6〕}

事实上，“怕死”并不能完全说明托尔斯泰对“死”的态度。他之所以对这一不可避免的结果过分关注，是因为他害怕直至死到临头也搞不清自己活着的目的与意义。在托尔斯泰看来，死，不只是生理机能的终止。凭靠智力，他无法找到对这些问题的解答——“生从哪里来的，它为了什么目的，它如何来的，以及它究竟是什么”^{〔7〕}为什么要死呢？活着就是为了死吗？^{〔8〕}他沉痛地感悟到，“如果死后没有复活，那么生命就是所有骗局中最残酷的一种。”^{〔9〕}

在大量阅读和长期思考之后，托尔斯泰发现，死亡之谜的答案存在于对生之问题的解释之中。他把这些思考汇集为随笔，名为《论生与死》，后改名为《论生命》，可见其思考轨迹的变化。据死地而问生，他认为找到了一条出路：“要知道对死亡的恐惧只是由于害怕生命的幸福从他的肉体死亡中消失才发生的。如果人能够把自己的幸福置放到他人的幸福中，就是说爱他人胜过爱自己，那么死亡就不再是生命和幸福的终结，像只为了自己而活着的人所觉得的那样。”^{〔10〕}晚年，他努力践行着这种“爱他人胜过爱自己”的原则，试图把财产分给庄园里的农民，而不是留给妻子儿女。他倡导被时人称为“托尔斯泰主义”的运动，这个运动集道德自我完善、博爱、勿以暴力抗恶等原则于一体。

托尔斯泰认为，真正的人身上存在两种生命，即神性生命与动物性生命，二者在其身上结合在一起。这种结合越趋向于神性，它就越有生命力。^{〔11〕}人从生到死，动物性躯体不断地损耗和减少，最后以不可逃避的死亡而结束，这就要求人懂得：“必须死去而且正在不停地死去的东西是不可能保存的；只有抛弃了将要死亡、应当死亡的东西，抛弃我们的动物性的躯体，我们才能获得真正的生命，它是不会死亡的，也不可能死亡。……我们真正的生命只有当我们不再认为那些从来就不是我们的生命的东西，即动物性存在是生命的时候才开始。”^{〔12〕}也就是说，尽管动物性生命是人的生存之维不可缺少的一部分，但要获得真正的生命，却必须以抛弃动物性生命——它代表着身体幸福和肉体死亡——为前提。

可悲的是，更多的时候，人们只意识到自己动物性躯体的存在。人们以为活着的目的，就是为了让这个躯体过得愉悦、快乐，满足它所需要的所有欲望。纸醉金迷、声色犬马的生活显然最能满足这种要求，财富和权势也显

然更能帮助人们便利地过上这种生活。

在托尔斯泰笔下，有一大批这样的财富占有者和权势拥有者，他们或是贵族或是官吏或是小商人，尽都生活优裕舒适，每天都在自己与他人发明的各种娱乐游戏中寻找乐趣，每天都在琢磨如何让自己的财产再增多一些，让自己的官职再升高一阶……这一切都直接关系到他们的声誉和地位，也关系到他们在与他人的对比中满足虚荣心。总之，这是一群在尘世生活中获得了动物性生命幸福的人，他们为自己能拥有这种幸福而骄傲。

托尔斯泰大部分小说的基本情节线索都是一个，即圣经中“浪子回头”故事的翻版。基督用这个故事来说明上帝平等地对待每个人，那些迷途的羔羊即使曾经误入歧途，只要肯回头，同样会得到上帝的眷顾而不是遗弃。而且比起那些从未尝过迷途滋味、从未堕落过的人，他得到的恩典更大。因为他“是死而复活、失而又得的”^{〔13〕}。托尔斯泰在作品中把这个故事的情节线大致布置为：迷途 / 堕落——觉醒 / 忏悔——复活 / 新生。同样，托尔斯泰的小说主人公，都是迷途羔羊和朝圣者的混合型人物，他们身上都或多或少打着作家自己的精神烙印。

主人公走入迷途或者体现为精神方面的疑惑，如彼埃尔、列文，或者体现为肉体的堕落，如聂赫留朵夫、瓦西里，或者二者兼而有之，如谢尔盖神父。但最终，在经历过肉体的折磨和精神的反思之后，他们都踏上了寻找真理、走近上帝的朝圣之路。

别尔嘉耶夫（Nikolai Berdyaev，1874—1948）认为“朝圣是一种很特殊的俄罗斯现象，其程度是西方没见过的。……朝圣者寻找真理，追求天国，向着远方。……不仅有肉体的朝圣，而且还有精神的朝圣。朝圣不可能在任何有限的东西上静止，它追求的是无限。”^{〔14〕}这种无限的精神探索，不仅体现

在他为不同主人公设计的不同醒悟的方式上，也很好地体现在托尔斯泰大部分小说的结尾处，即没有结尾的结尾——开放性结局，一切的探索最终都回到日常生活本身来，精神朝圣者们以新的精神状态继续平凡的生活。

写“迷途羔羊”重返光明之途，尽管颇具宗教色彩，但真正体现出托尔斯泰宗教意识的，却是他对这些“迷途者”如何找到光明之途的思考。有意思的是，在同一时期的不同作品中，他为迷途的主人公们分别设计出两种走近上帝的方式：一种是通过个人的努力，一种是通过民众的点醒。前者有奥列宁、伊凡·伊里奇、瓦西里、《疯人日记》中的“我”和聂赫留朵夫，后者有彼埃尔、列文和谢尔盖神父。这两种方式看起来矛盾，却反映出作家对寻找上帝之途进行的艰难探索，以及对殊途同归可能性的思考。

个人的努力。这是一条在光的引领下走向自我完善，从而踏上通往天国的道路。迷途者在迷途之中回首旧日足迹，猛然醒悟，在光照之下看清了从前自己一直在追逐动物性生命的幸福，生活在诱惑和谎言中，便欣然抛弃旧日的生活，积极向心中的上帝靠近，最终了悟了生存的意义，走向精神的新生。

“光”的意象在《哥萨克》、《伊凡·伊里奇之死》和《疯人日记》中，都是作为一种启示的象征出现的。它在瞬间照亮了主人公迷茫的内心，这表明“人心接受神圣的光照，也就分享了上帝的‘道’（逻各斯、真理）；或者说，光照是上帝惠顾人心的恩典，‘谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒’。”^{〔15〕}真理之光的照耀，使迷途者警醒，能够用理性之眼看透虚假幸福的迷障，就像奥列宁躺在树丛中回顾从前所有的荒唐行径，思考什么是活着的意义、什么是真正的幸福时所感受到的：“忽然一道新的光明使他豁然开朗。‘幸福原来是这样的’，他自言自语地说，‘幸福乃在于为他人而生活。’”^{〔16〕}

这道理性之光来自迷途者心中的上帝，也可以说是人心中的神性。它是迷途者得以与上帝相触的一条通道。谁不曾迷茫过，不曾堕落过，不曾在迷路上质疑过生的真伪，谁就不会获得上帝惠顾的恩典，谁也就无法找到通往天国——内心中神性居地的坦途。

民众的点醒。在写于1863年的《哥萨克》和写于1884年的《疯人日记》中，托尔斯泰让他的主人公在一道理性之光的指引下，领悟生活的真谛，这是直接与上帝沟通之途。在1863—1869年之间，他创作了史诗式巨著《战争与和平》，这时，他为主人公彼埃尔安排的朝圣之旅中，却多了一位农民出身的士兵普拉东。在普通大众的启发下走向平凡的日常生活，是托尔斯泰为主人公设计的又一条朝圣之路。

一直过着浑沌生活的彼埃尔在被俘初期，感觉整个世界在他的眼中已化为一片废墟。他刚刚从救济会那里得来的对于人类和上帝的信心，霎时间被战火硝烟击得粉碎。但是拖着孱弱躯体的普拉东，仍然从容、安宁地度过每一个被俘的日子。休息的时候，他安心睡觉；醒来的时候，他动手做一切能做的事，“烘面包，做菜，缝纫，削刨，被靴。他总是忙着，只是在夜晚，他才让自己说说话，唱唱歌。……他爱他的狗，爱他的同伴，爱法国人，爱本国的同胞彼埃尔”^{〔17〕}。在托尔斯泰的心目中，普拉东“是一切善良的、圆形的、俄国的东西的化身”^{〔18〕}，他不是单独的生命个体。“他的生命，照他自己的看法，作为单独的生命，是没有意义的。生命只作为整体中的部分，才有意义，这个整体是他不断地感觉到的。”^{〔19〕}正因为普拉东是俄国整体的一部分，是俄国大地的一部分，是大自然的一员，他才具有来自本能的、不可摧毁的、和谐的、永恒的力量。

彼埃尔从普拉东身上所具有的个人与整体、与上帝间保持的内在和谐中

得到了启示，从被剥夺自由的状态中了悟到自由的真正含义，从个人生活的圈子中走出来，汇融到周围人的生活中去。他从自己的慈善事业、社交活动、爱情生活和自我牺牲的英雄事业中，都未找寻到的宁静与和谐，却在他经历过死亡的恐怖、艰苦的囚居生活和与普拉东的相处时降临到他心中。

普拉东对彼埃尔的影响，丝毫不亚于另一位也叫普拉东的农民（不知这是作家的有意设计还是无意间的巧合）对列文的影响。《安娜》一书中的普拉东因为全力遵循上帝的旨意，“为上帝而活，为灵魂而活”，而使长期处于困惑和怀疑之中的列文找到了信仰的基石，在农民的生活智慧的启发下走向了平凡普通的生活，感受生命的真谛。

这两条路看似矛盾，其实倒真是殊途同归。

别尔嘉耶夫认为：“我们全部自觉的文化和社会生活，无数常规都不是真正的生活，它们是昧暗、虚伪的，人们实际上并不需要它；而潜藏于其后那种自发的、不自觉的原初生活才是真正的、深刻的、唯一为人所需的。”⁽²⁰⁾托尔斯泰以上的思考和选择，正是对比了我们双重的生活方式而做出的，这种双重的生活方式就是表面的、人为规定的、从文明中得到反映的生活，以及自然的、本真的原初生活。

托尔斯泰经常把主人公放到一个与自己熟悉的文明世界相隔离的地方，让他们在割裂与世界的联系之时思考生的意义。奥列宁是在大自然的树丛里，《疯人日记》中的“我”是在城外的小客栈，伊凡·伊里奇是在绝症的病痛中，瓦西里是在风雪中的旷野上。他们在无意间摆脱开文明规则的束缚，当那种强制性、人为化的标准被抛到过去时，他们才发现，往昔所看重的一切成绩、事业、荣誉等等，原来都毫无价值。他们一旦肯承认这一点，生命的真正意义便由此凸现，而他们也便朝天国迈进了一大步。

同样，托尔斯泰也把主人公放到普通民众之中，因为这些处于贫穷状态、没有接受多少教育和文明熏染的人们，拥有最纯朴、真诚的信仰。失去了文明的束缚，主人公从民众所代表的自然、本真的生活状态中，感受到信仰的力量，寻找到个人与整体之间的和谐点，便自然融入到这个“共同世界”中，理解了生命的真正意义。

无论是哪一种方式，主人公都在试图通过斩断文明所带来的束缚，在自然的净化中走向圣地。实际上，托尔斯泰晚年的出走，在某种程度上已经具有了这种意义：他曾经拥有的财富、功绩、荣誉，都成了束缚他的痛苦链条。现在，他可以用苍老的双手亲自解开它们，放弃家园、“忘掉自己全部伟大的过去”^{〔21〕}，挣脱那来自心灵的羁绊，趁黑夜出逃，走向广阔的世界，在双足的漂泊中贴近上帝、感受自由。

二

阅读陀思妥耶夫斯基其人其文，远比阅读其他作家作品辛苦，因为这需要的不是解读技巧，而是更多的勇气和更大的诚实。

陀思妥耶夫斯基的文字让人无法只动脑不动心。

我第一次捧读《罪与罚》时，18岁，单单一个开头，读了不下10遍，才总算有力量进入第一章；然而在快看完全书的那一天，我竟生出不舍之情，越读越慢，不想那么快告别主人公和那个虽不美好却更为深刻丰富的世界。

大学毕业后，我留校任教，有机会参与一个研究课题，陆续读完陀思妥耶夫斯基的全部中译文作品。之后我开始“生病”，不是身体而是里面的病痛。我蜷在床上，始终感觉冷，连着十几天，没有力气过“正常的”生活。每天



FYODOR DOSTOEVSKY

105

Crime & Punishment

TRANSLATED FROM THE RUSSIAN BY

CONSTANCE GARNETT

AND ILLUSTRATED WITH WOOD-ENGRAVINGS BY

FRITZ EICHENBERG



New York: The Heritage Reprints

躺在床上，看日光明灭，从窗前掠过，关于陀思妥耶夫斯基，我一个字也写不出。先前从托尔斯泰的小说中得到的灵魂满足感，到了陀氏这里，全被击碎。

当时，我正被“为什么要活着”这个问题所折磨。托尔斯泰借一位老农的口告诉列文也告诉我：“人活着是为了上帝”。我以为自己总算找到了答案，不想陀思妥耶夫斯基却跟上来追问了一句：“如果这个上帝不是你想的那样良善和公义，你还愿意为他活着吗？”我顿时脚底一软。

这个喜欢写罪、写恶魔的作家就有这种本事，他自己的个人生活充满各种麻烦，他也能让读他作品的人感觉到活着和思考的艰难。但你却无法摆脱他、忘记他，或假装他不存在，因为他和他的文字都太真实、太尖锐、太不“鸡汤”了，反而带有末世先知独具的不祥洞见和预言恶兆的能力，让人不敢轻易调头——对那些一直在寻找或者号称在寻找真理，并渴望看清人性真相的读者来说，尤其如此。

阅读陀氏的作品不容易，效仿则更加困难。因它不只是关乎文学技巧的熟练与精妙，更是在于其信仰经历与思想的力度和深度。他的作品，历经一个多世纪，依然能震动人心，引人反思，这与他是一个诚实的信徒有极大关系。这种诚实，未必一定体现为生活中的敬虔，却是思想上的认真、信仰上的纯粹与人格上的清醒。

从今日通行的正统神学角度来衡量，陀氏的人与文恐怕都存在不小的偏差，但上帝似乎对这个被造者“情有独钟”，借着他和他笔下的文学人物，向今天的世界和你我继续说话，让读者继续面对圣经中的各样提问：“上帝岂是真说不许你们……？”“你在哪里？”“你兄弟在哪里？”“你们说我是谁？”“那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？”“我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？”“你爱我吗？”……

而最特别的地方在于，那些从来不肯也不屑于阅读圣经的人，却可能愿意跟着陀思妥耶夫斯基笔下的人物与故事，一起面对和思考这些问题，并写出汗牛充栋的研究文字来。

当托尔斯泰因“为什么活”而烦恼时，陀思妥耶夫斯基的困惑则是“如何活”。提问的出发点不同，思考答案的方式自然差异也很大。

托尔斯泰在无数的答案中只选择了一种，由此建立了他的新生命观。他对此深信不疑，且积极推行；而陀思妥耶夫斯基则将众多的答案尽可能地辑录下来，几乎是平面式地推到读者面前，却不做任何确定的结论。对陀氏只提出问题而不解决问题的文学实践，巴赫金（Mikhail Bakhtin, 1895—1975）如此总结：“在他的作品里，不是众多性格和命运构成一个统一的客观世界，在作者统一的意识支配下层层展开；这里恰是众多的地位平等的意识连同它们各自的世界，结合在某个统一的事件之中，而互相间不发生融合”^{〔22〕}，由此，“由具有充分价值的不同声音组成真正的复调”^{〔23〕}，这种“复调”的答案提供的可能性是非常多的，同时也意味着任何一种选择都具有与其他选择共存的理由。这样，陀思妥耶夫斯基就做了托尔斯泰永远不会做的一件事——把选择的权利还给选择的人，而不是替他们做主。

显然，陀思妥耶夫斯基不想建立一种明晰的生存哲学，或者一种幸福的现世宗教，以供人借鉴和追随。在艺术生活中，他扮演的不是智慧的导师，而是忧虑的先知。他在作品中很少详尽地追述和描画人物的生活经历，而是更多地展现人物现时性的生存状态中的思想轨迹。于是，提出自己的问题，寻找自己的答案，在追问与寻求中获得独立的思考，便成了陀氏的主人公及其他人物的存在方式。

陀思妥耶夫斯基通过各种思想之间的争论与交锋，来反复思考“罪与罚”

的问题，而这个问题必然与对善恶观、道德观的认识相联系。可以说，曾经在鬼门关前走过一回的陀思妥耶夫斯基，从一开始就越过了托尔斯泰对生死和“我从哪里来又将去何处”的古老困惑，直接切入对生存方式的选择和对罪与义的思考。

在当时，这种思考具有极强的前瞻性和开放性，因为在陀思妥耶夫斯基去世后的一百多年里，困扰 20 世纪人们的恰恰是生存方式选择的问题，以及如何重建新的道德原则的问题。也正是这一时期，此种情况最为严重，即少数人以正义、自由和人道的名义，对多数人进行非正义、非自由、非人道的对抗和统治。经历过两次世界大战的人们，无论在纳粹集中营或类似的集中营，还是在物质极度繁盛而精神极度匮乏的现代社会中，都时时能以自身的生存体验回应陀思妥耶夫斯基当年通过作品人物之口对世界发出的疑问、困惑与反思。

在所有文学作品中，对陀思妥耶夫斯基影响最大最深的莫过于圣经，其中《约伯记》使陀思妥耶夫斯基深受震撼。

晚年，在给妻子的信中，陀思妥耶夫斯基谈及重读《约伯记》时的感受，说自己读完后，无法平静，在房间里来回走了一个小时，几乎要流下泪来。他认为这是他一生中最初看到的令其震惊的一本书，尽管当时他还只是个孩子。后来，在《卡拉马佐夫兄弟》中，他又通过佐西马长老临终前的自述，再次提及《约伯记》在一个八岁儿童心中引起的巨大震动：“我的全部童年生活现在好像重新又出现在我的面前，我现在仿佛又像当时那样以一个八岁小孩的胸脯呼吸，又跟当时一样地感到又惊又喜又敬畏。当时，那些骆驼是那么引起了我的想象，还有那个敢同上帝那样说话的撒旦，那把自己的奴仆交出去受罪的上帝，以及那喊着‘不管你怎样惩罚我，你的荣名将永受



法国画家若日·德·拉·图尔（Georges de La Tour, 1593—1652）笔下的约伯及其妻子。
原作藏于埃皮纳勒古代及当代艺术博物馆（Musée départemental d'art ancien et contemporain），
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/35/Georges_de_La_Tour_044.jpg。

祝福’的奴仆。……从那时起，每逢我重读这篇圣者的故事，就不能不流下泪来……”⁽²⁴⁾

《约伯记》对陀思妥耶夫斯基的人生观和文学创作产生了潜在影响。他有意无意地将自己对《约伯记》的理解，纳入小说创作之中，在其中进一步探讨该文的主题——无辜者为何受难，上帝的公平体现在哪里。同时，他也在作品中塑造了一系列约伯式的人物——他们敢于对信仰提出质疑，并相信自己的思考具有独特价值。此外，他还在小说的情节结构上借鉴了《约伯记》的构造方式——戏剧化与多重共生的对话体，有效地传达了其内心思想的复杂性和开放性。

在《卡拉马佐夫兄弟》中，令伊凡无法与阿辽沙和佐西马长老的上帝取得和解的一个主要原因，便是关于无辜者受难的问题。在伊凡看来，如果人世要获得如天堂一般的美好与和谐，需要以纯洁无罪的孩童的眼泪为代价，那么他无论如何不能接受这样的天堂，因为孩子是无辜的，任何人都无法以任何名义去摧残或者利用他，上帝也不行。所以，他会上帝发出质问：“假使大家都该受苦，以使用痛苦来换取永恒的和谐，那么小孩子跟这有什么相干呢？……我完全不明白他们为什么也应该受苦，他们为什么要用痛苦去换取和谐？为什么他们也要成了肥料，要用自己去为别人培育未来的和谐？”⁽²⁵⁾在这里，伊凡的质问并非来自于自身所遭受的无辜苦难，而是源于他对布行于大地之上的恶无法得到及时惩治而发出的呼告。但他未能找到答案，他对阿辽沙所说的基督的宽恕充满怀疑。

其实，即使是虔诚如佐西马长老，也曾在幼年时对《约伯记》中约伯的子女无辜遭受死亡耿耿于怀。佐西马长老在临终遗训中讲述了自己儿时阅读《约伯记》时的感受（这自然也是作家本人当年阅读该书的感受），他说：“……

上帝重又恢复了约伯的地位，重又赐与他许多财产，又过了多少年，他又有了新的子女，另外的子女，而且他也爱他们。主啊！‘在以前的那些子女已经没有了，已经被夺去以后，他怎么还能爱这些新的子女呢？当想起以前的子女来的时候，尽管他也爱新的子女，但是难道他跟他们在一起，能够感到完全幸福，像以前一样么？’”^{〔26〕}

这个出于儿童之口的问题同样尖锐无比，因为它隐含着这样一个疑问——仅仅是为了一场忠实与否的测验，约伯的第一代子女便在上帝对撒旦的默许之下被轻易地毁灭了，上帝的正义和仁慈在哪里呢？约伯又如何能忘却对被当作测试工具而毁灭的第一代子女的爱，而若无其事地爱第二代子女呢？面对这个问题，睿智的佐西马长老也只好以这样的含混之词化解当年的疑问：“然而这是能够的，能够的：旧的悲愁，由于人生的伟大的神秘，会逐渐转化为宁静的、感人的欢乐，而年轻的、沸腾的热血将由驯顺的、明朗的暮年所取代；……在这一切之上是上帝的使人感动、使人安慰并宽恕一切的真理！”^{〔27〕}可以说，正是这种含糊不清的回答，才使伊凡的疑问显得更具穿透力，同时也表明了陀思妥耶夫斯基内心的矛盾和渴望超越这种矛盾所做的努力。

关于自己的文学创作所具有的现实主义特点，陀思妥耶夫斯基曾在一篇文章中写道：“在完全采用现实主义的条件下发现人身上的人……人们称我是心理学家，这是不对的，我只是最高意义上的现实主义者，也就是说，我描绘人类心灵的全部隐秘。”^{〔28〕}他的“在人的身上挖掘人”指的不仅仅是挖掘人身上的善与光明，更主要的是指挖掘人内心的思想，即人之所以成为人的精神和思想，就如巴赫金所言，“能成为有充分价值的思想的载体的，只是‘人身上的人’；……只有未完成的蕴含无尽的‘人身上的人’，才能成为思想的人；

这个人的形象才能同有充分价值的思想的形象，结合到一起。”^{〈29〉}

陀思妥耶夫斯基作品中的主要人物都是思想者，都是冥思苦想之人。每个人都有一种“伟大的却没有解决的思想”在困扰着思想者本人，这些人物包括拉思科里涅珂夫、梅思金、斯塔夫罗金、基里洛夫、伊凡·卡拉马佐夫和宗教大法官等人。这些思想者都与约伯一样，在某些于他人看来已经不成其为问题的问题上，产生新的疑问，他们都渴望通过自己的思考找到答案。

让约伯烦恼的是，他不知道为什么上帝会降苦难在他身上，为什么他自认无辜却受到上帝的惩罚和世人的指责，他质问上帝为何轻看亲手所造的人，却向邪恶人的计谋微笑。当友人指责他妄自尊大，不肯接受上帝的惩罚时，约伯毫不退让，坚持要为自己的无辜受苦申诉，并对上帝的公正提出质疑。最终，上帝亲自现身，责备约伯的无知，表达了对约伯三个朋友的不满，认为他们对公义标准的理解与认识远不如约伯。上帝似乎更欣赏约伯独立思考的勇气与认知。但上帝并未正面回应“义人为何受苦”这一问题。

与最终得到上帝亲口教诲和评判的约伯相比，陀思妥耶夫斯基的主人公们就没有那么幸运了。他们作为思想者，一直处于思想的未完成阶段，他们的思想虽然伟大却始终未得到解决。因为得不到解决，他们深受折磨，但也正因为没有得到解决，反而证明了思想和思想者的价值。这是作为创作者陀氏最在意的人物品质。

约伯不像他的朋友们那样，一味地讲大道理，盲目地理解上帝的旨意。苦难使其对自身的处境和周遭的世界看得更加清楚，于是疑问也便更多，这样，他才能在别人习以为常的惯性生活中找到思想的缝隙，并坚定不移地催生这种不合时宜的独立思想，甚至愿意以死为代价来弄清他的问题。陀思妥耶夫斯基笔下思想的主人公、那些作家想要挖掘的“人身上的人”，也有与

约伯一样的怀疑、痛苦与执着，他们是那种“不要百万家产而是要解决思想问题的人”^{〔30〕}。这些思想者有两个显著特征，即孤独与非功利性。

约伯身处众人之间却深感孤独，没有人肯真正倾听他的苦闷，也没有人愿意相信他的思考。拉思科里涅珂夫、伊凡·卡拉马佐夫、基里洛夫、梅思金，甚至少年阿尔卡其哪一个不曾如此呢？对他们来说，思想比身外的一切都重要，他们为自己内心深处无法解决的思想而痛苦。但在日常生活中，在普通人眼里，这种为思想而生活的行为非常可笑甚至可疑。

《罪与罚》里拉思科里涅珂夫与女仆那思泰莎有过一段对话。那思泰莎问他为什么总在家里躺着不出去工作，拉思科里涅珂夫严肃地告诉他自己是在工作，他的工作就是“在思想”。听了他的话，“那思泰莎笑得直不起腰。她爱笑，只要有什么事情使她开心，她便可笑到出不了声，浑身又是颤又是抖，直到她觉得有些作呕了为止。‘你的思想使你赚了许多钱吗？’她终于能说出话来了。”这段对话形象地表明了普通人对于思想者的态度——如果思想不能拿来赚钱养活自己，那它又有什么用呢？

同样，在一心向上爬的神学生拉基金看来，卡拉马佐夫一家有着共同的特点——好色、贪财和发疯。伊凡为了莫名其妙的愚蠢打算四处发表神学文章，大开玩笑，而且还准备趁哥哥米卡想放弃娶卡捷琳娜的机会，把卡捷琳娜和她的六万卢布嫁资一同赚到手。他根本不相信阿辽沙对伊凡的理解——伊凡远比他想象的要目光远大，不会为了几万卢布受诱惑，因为他是为思想而生存的人。拉基金则认为伊凡的“无法解决的思想难题”不过是夸夸其谈而已，“他的整个学说是卑鄙的！”^{〔31〕}而纯洁如孩子、一心想帮助他人的梅思金公爵，则处处受到猜忌和讥讽，他的无私行为在他人看来都是别有用心。

由此可见，身处从未领略过思想魅力的普通人和对独立思想抱有敌意、

只在意世俗成功的行动者之间，思想者的处境何等孤独。但与约伯对众人不理解自己而深感愤怒不同，陀思妥耶夫斯基的思想者们在许多时候更倾向于沉浸在自己的孤独之中，与孤独为伍，如巴赫金所分析的，“这是因为，对自己的‘真理’的沉湎，决定了这些主人公对其它人的态度，也造成了他们那种特殊的孤独”^{〔32〕}。

事实上，让他们深感苦恼的不是得不到理解的苦闷，而是来自于其本人面对人世的罪恶和自身的罪恶，而产生的无以摆脱的绝望与悲伤，来自于无法找到精神的归宿和落脚点时产生的痛苦，其中也包括像基里洛夫所遭受的信仰上的折磨——“上帝是少不了的，所以他应该存在。可是我知道并没有上帝，也不可能。而一个人同时抱着这两种想法是活不下去的。”^{〔33〕}于是，思想者们的结局多数是悲剧的，不是杀人入狱便是自杀或者发疯，思想者的思想无法在尘世间得到真正的解决。

思想者的第二个特征是非功利性。这主要表现在，他们不计较个人的利害得失，不考虑世俗名利，甘于为思想付出任何代价，乃至牺牲生命。

一心做着发财梦的少年阿尔卡其，尽管对自己非常苛刻，省吃俭用，但他想做巨富的目的并非是为了纯粹的物质享受。他认为：“首先是最崇高的思想，其次才是金钱，光有金钱而没有最崇高的思想的社会是会崩溃的。”^{〔34〕}他渴望发财是希望以此检验自己的能力，推动他的力量不是财富的数目，而是能否获得财富的能力，他把这作为其思想的试金石。阿尔卡其声称，如果有朝一日获得巨额财富，他不会肆意挥霍而会把它捐赠给穷人，因为他进行自我检验的目的已经达到，财富只不过是其思想的一种外在表现形式和实现手段而已。

与之相似，尽管拉思科里涅珂夫杀死老太婆的直接动因是迫于经济压力，

但在夺取金钱之后，他却一文未动，反而拿出自己身上的最后一分钱去帮助玛尔美拉陀夫一家，因为在潜意识中，促使他真正去杀人的动因是为了验证自己的思想——“我这次杀人，并不是为了要获得财富与权力……我干那件事时，索尼亚，我想的并不是钱。……我想迅速地弄清楚，究竟我像别人一样是虱子呢，还是人。究竟我能不能越过障碍……究竟我有没有权利……”^{〔35〕}。在拉思科里涅珂夫心中，杀人劫财并不是其行动的最终目的，思想可能带来的额外利益也不是其行动的动机，他看中的是思想的价值。

在陀思妥耶夫斯基的作品中，还有一批将对思想的思考推向极致的人物，把思想本身当作终极问题来思考。这包括《白痴》中的伊波利特、《一个荒唐人的梦》中的“荒唐人”，其中最具代表性的是《群魔》中的基里洛夫，他纯粹是为了思想、为了表达自己的意志而自杀的。他一度为究竟有没有上帝、究竟应不应该有上帝这个问题所苦恼，最终，他得出自己的认识：“假若没有上帝，那么我就是上帝。要是上帝存在，那么一切意志都是他的意志，我也不能违背他的意志。要是他并不存在，那么一切意志都是我的意志，我也必须表达自己的意志。所以一切意志都成了我的意志。难道整个地球上就没有一个人在抛弃了上帝并相信了他自己的意志以后，敢于在最重要的问题上表达他自己的意志？……我必须开枪自杀，因为我自己的意志的最高点就是自杀。……别人自杀都是有原因的。可是无缘无故，只是为了表达自己的意志而自杀的却只有我一个。”^{〔36〕}

思想者们没有功利追求，他们的思想无法给自己带来物质的利益和世俗的享乐，无法令其活得舒服自在，反而会带来许多烦恼和痛苦，但就思想者自身来说，如果没有思想，也就没有他们自己的存在价值，思想是其生存的唯一基点。但尽管如此，思想者们思想却常常因其具有的内在矛盾性而给

思想者本人及他人带来极大的伤害，如拉思科里涅珂夫的杀人、斯麦尔佳科夫运用伊凡·卡拉马佐夫理论杀父、基里洛夫自杀、斯塔夫罗金自杀、伊凡发疯等等。究其原因，陀思妥耶夫斯基笔下的思想者在很大程度上是一群思想的未完成者，他们即使能像约伯一样，在未知的情况下甘愿冒险为自己的独立思考而申辩，却无法像约伯那样能听到来自上帝的回应。在精神之旅中，他们是甘为思想受苦的勇士，却不是约伯一样的义人。他们听不到内心的声音，也不相信拯救的力量，但身处苦难之地，他们始终不肯放弃怀疑和反思。

在陀氏看来，思想者因其肯于思想，而自有一种高贵的品格，就像佐西马长老对思想者伊凡所说的那样：“感谢造物主吧，他给了您一颗高尚的心，能为这种痛苦熬煎的心，能去冥思苦想，探索崇高的东西，因为我们的住所在于天上。”⁽³⁷⁾这正是陀思妥耶夫斯基力图表现的“人身上的人”，思想者的价值大于一般性的存在，这才算得上是真正的人。

陀思妥耶夫斯基长篇作品的结构布局和情节设计，普遍具有较强的戏剧色彩。其人物对话（包括与自己对话）的篇幅要大于人物行动的篇幅。人物也不像传记主人公那样得到线性的和历时性的说明和描写，相反，主要人物与其他人物共时性存在于同一空间之中，共蹈于一个舞台之上。而且，人物的生活经常会发生突变，作家把他们放在某种极富传奇性的转折点上，观察他们的举动和思想。

对此，巴赫金做过这样的分析：“陀思妥耶夫斯基总是要从一个人的内心矛盾中，引出两个人来，目的是把这一矛盾戏剧化，把它横展开来表现。这个特点还有一种外在表现，就是陀思妥耶夫斯基酷爱人物众多的场面，希望在一时一地汇集起最多的人物和主题，虽然常常违反实际上的真实情况；也就是说要在一瞬间集中尽可能多样性质的事物。也由于这一点，陀思妥耶

夫斯基努力在小说中遵循戏剧的共时原则；又由于这一原因，才出现令人瞩目的情节剧变，‘旋风般的运动’，陀思妥耶夫斯基的流动感。”^{〔38〕}而陀思妥耶夫斯基之所以要这样做，并非是为了追求一种惊险效果，吸引读者，其最主要的原因在于，“惊险情节在陀思妥耶夫斯基那里，是同提出深刻而尖锐的问题结合在一起的。此外，它完完全全服务于思想：它把人摆到不寻常的环境里（这种环境能表现并引出惊险的情节），让这个人同别人在突然的不寻常的环境中相遇而发生冲突，其目的在于考验思想和思想的人，也就是‘人身上的人’”^{〔39〕}。

不过，在巴赫金看来，陀思妥耶夫斯基小说最富特色的是其“复调性”——多种声音共同出场，声音与声音之间是平等的，“不同的声音各自不同地唱着同一个题目”^{〔40〕}，形成多声部。巴赫金指出，这种复调性的对话形式与古希腊的苏格拉底对话和梅尼普体有着潜在的渊源关系。巴赫金对陀思妥耶夫斯基小说艺术特色的分析之透辟精彩，令后来者几乎无处置喙。

本节以《约伯记》为线索，探讨其多声部与陀思妥耶夫斯基小说中多声部的关系。《约伯记》中有三场对话，其中第一场对话对第二场对话具有推动作用，第二场对话又为第三场对话提供了评价的基础，其中最重要的是第二场对话。第一场与第三场对话中，都有一个无上的权威——上帝的声音，他是评判者和真理的掌握者，而与之对话的撒旦和约伯，无法与之处于同等的位置上。但在第二场里，情形则完全不同，这里没有谁是权威，没有人能裁决他人的言行，每个人都自认为掌握着真理，都希望他人听从自己的声音。

无论是提幔人以利法、书亚人比勒达、拿玛人琐法还是年轻人以利户，面对约伯的苦难和质疑，他们都争先恐后地说出自己的想法，说出自己对上

帝的认识。在这里，人物的存在并无具体面目，而是以其思想和对思想的陈述而呈现，并在和他人的争辩和对话中展开。

类似地，在陀思妥耶夫斯基的小说中，人物之间的对话占据了小说的中心。在《罪与罚》中，拉思科里涅珂夫与波费利有三次重要的谈话，拉思科里涅珂夫与索尼亚有多次谈话，他还与拉如密亨、妹妹都丽亚交谈过；《群魔》中基里洛夫与斯塔夫罗金、彼得·韦尔霍文斯基有两次长谈，沙托夫与斯塔夫罗金谈话，疯女人玛丽娅·季莫费耶夫娜与沙托夫和“我”进行过谈话（其中还包含她与一位老修女的对话），希加廖夫等人在维尔金斯基家聚会上有过一次重要的对话，彼得与斯塔夫罗金在路上谈过一次，斯塔夫罗金以书信的方式与沙托夫的妹妹对话；《卡拉马佐夫兄弟》中佐西马长老、佩西神父、伊凡等在修道院里聚谈，佐西马长老临终前对教士们有一长篇训导，伊凡与斯麦尔佳科夫、与魔鬼（伊凡心中另一个自己）谈话，伊凡与阿辽沙有过多次谈话。此外，阿辽沙还分别与米卡、丽莎、格鲁申卡、卡捷琳娜、柯利亚进行过交谈等等。对话，在陀思妥耶夫斯基小说中占据了重要位置，记录声音中的声音（包括多人谈话、两人对话和人物内心中的冲突对话）是陀思妥耶夫斯基与其他独白型作家的不同之处。

《约伯记》最后，作为最终裁判的上帝出场，对众人的谈话进行了评析，指出了他所倾向的声音；而陀氏作为人物创造者，作为一个内心充满着激烈矛盾冲突的思想家，并未在小说中创造出一个终极裁判。相反他让人物发出自己的声音，但不做最终评判。这并不是说，他就没有真正属于自己的声音，只不过，在他看来，他的思想的声音不是唯一的，他的声音中也潜藏着矛盾的暗流。

巴赫金在分析陀思妥耶夫斯基的作品时指出：“陀思妥耶夫斯基擅长的，

却正是描绘他人的思想，但又保持其作为思想的全部价值；同时自己也保持一定的距离，不肯定他人的思想，更不把他人思想同已经表现出来的自己的思想观点融为一体。思想在他的作品中成为艺术描绘的对象，陀思妥耶夫斯基本人也便成了一个伟大的思想艺术家。”^{〔41〕}

陀思妥耶夫斯基及其所创造的一系列人物，不仅在人类文学史上占据着一席之地，同时，他们在人类思想史上也有着独特而珍贵的价值。当21世纪由恐怖主义的战争拉开序幕，当民族与民族之间仍然以自己对正义的理解作为唯一标准来互相要求和指责时，陀思妥耶夫斯基的文学作品再一次展现了其预言的力量。

在以碎片化阅读为主流的今天，漫步于托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基的作品之林，无异于一次文学的朝圣之旅，旅途之漫长与沉重，需要读者投入全部的激情、虔诚与思考能力。因为这将是一场灵魂与灵魂的对话，容不得虚假、敷衍与叶公好龙式的热爱。●

-
- 〔1〕 列夫·托尔斯泰，《童年 少年 青年》，谢素台译，人民文学出版社，1984年，第106页。
- 〔2〕 梅列日科夫斯基，《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，杨德友译，辽宁教育出版社，2000年，第67页。
- 〔3〕 托尔斯泰，《托尔斯泰文学书简》，章其译，湖南人民出版社，1984年，第363页。
- 〔4〕 托尔斯泰小说系列，《克鲁采奏鸣曲·痴人日记》，草婴译，外文出版社/上海远东出版社，1997年，第159—171页。
- 〔5〕 托尔斯泰，《安娜·卡列尼娜》，周扬、谢素台译，人民文学出版社，1981年，第512页。
- 〔6〕 托尔斯泰小说系列，《克鲁采奏鸣曲·痴人日记》，草婴译，第168页。

- 〈7〉 托尔斯泰,《安娜·卡列尼娜》,周扬、谢素台译,第1150页。
- 〈8〉 托尔斯泰,《克鲁采奏鸣曲·疯人日记》,草婴译,第168页。
- 〈9〉 亨利·吉福德,《托尔斯泰》,龚义、章建刚译,中国社会科学出版社,1989年,第14页。
- 〈10〉 托尔斯泰,《天国在你们心中·论生命》,李正荣、王佳平译,上海三联书店,1988年,第94页。
- 〈11〉 同上,第247—248页。
- 〈12〉 同上,第88页。
- 〈13〉 《路加福音》15:32。
- 〈14〉 尼·别尔嘉耶夫著,《俄罗斯思想》,雷永生、邱守娟译,北京三联书店,1995年,第194页。
- 〈15〉 肖巍,《基督教文化评论·第七辑·“光”:从象征到理性》,贵州人民出版社,1998年,第218页。
- 〈16〉 《列夫·托尔斯泰文集1·哈吉穆拉特·哥萨克》,吉林人民出版社,1995年,第393页。
- 〈17〉 托尔斯泰,《战争与和平》,高植译,上海译文出版社,1981年,第1378—1379页。
- 〈18〉 同上,第1377页。
- 〈19〉 同上,第1380页。
- 〈20〉 别尔嘉耶夫,《创作·文化和艺术哲学》(两卷集),莫斯科艺术出版社,1994年(金亚娜笔译)。
- 〈21〉 列夫·舍斯托夫著,董友等译,《在约伯的天平上》,北京三联书店,1989年,第152页。
- 〈22〉 巴赫金,《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚铃译,北京三联书店,1988年,第29页。
- 〈23〉 同上。
- 〈24〉 陀思妥耶夫斯基,《卡拉马佐夫兄弟》,耿济之译,人民文学出版社,1981年,第437页。
- 〈25〉 同上,第365页。
- 〈26〉 同上,第437—438页。
- 〈27〉 同上,第438页。
- 〈28〉 转引自巴赫金,《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚铃译,第99—100页;亦参见格·米·弗里德连杰尔,《陀思妥耶夫斯基与世界文学》,施元译,上海译文出版社,1997年,第128页。
- 〈29〉 巴赫金著,《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚铃译,第129—130页。
- 〈30〉 陀思妥耶夫斯基,《卡拉马佐夫兄弟》,耿济之译,第112页。
- 〈31〉 同上,第110—112页。
- 〈32〉 巴赫金著,《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚铃译,第212页。
- 〈33〉 陀思妥耶夫斯基,《群魔》,南江译,人民文学出版社,1983年,第541页。
- 〈34〉 陀思妥耶夫斯基,《少年》,岳麟译,上海译文出版社,1985年,第184页。

- 〈35〉 陀思妥耶夫斯基,《罪与罚》,韦丛芜译,浙江人民出版社,1980年,第493—494页。
- 〈36〉 陀思妥耶夫斯基,《群魔》,第816页。
- 〈37〉 陀思妥耶夫斯基,《卡拉马佐夫兄弟》,耿济之译,第95页。此处选用巴赫金《陀思妥耶夫斯基诗学问题》有关段落的译文,见该书第131页。
- 〈38〉 巴赫金著,《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚铃译,第60页。
- 〈39〉 同上,第155页。
- 〈40〉 同上,第12页。
- 〈41〉 同上,第128页。



《纳尼亚传奇》英国首版（1950—1956，Geoffrey Bles，Bodley Head），
<http://www.shelleyandsonbooks.com/product/33429/The-Chronicles-of-Narnia-First-British-Edition-Complete-Set-All-in-First-Issue-Dust-Wrappers-C-S-Lewis>。

那洒下影子的真实

文 / 孙耶西

在信仰上，C.S. 路易斯（Clive Staples Lewis, 1898—1963）是我的启蒙者。而在他众多作品当中，《纳尼亚传奇》对我的影响最早，也最长。

弹指算来，初次拿到长辈赠送的《纳尼亚传奇》七卷本已是十多年前。当时的我以貌取书，所关心者是天马流星拳，而不是封面上长翅膀的飞马如何就驮着两个小孩。

但世事奇妙。在搁置一年多之后，我偶然间拿起了《纳尼亚传奇》，好消解回乡时绿皮车上的漫漫长夜。结果是绿皮车变动车，阅读的时间如飞而逝。纳尼亚的世界如电闪雷鸣，如空山鸟语，醍醐灌顶般进入我的生命，成为我今后描述信仰闪光和渴盼的重要语言。多年后我才知道，原来这样一种发现，就是喜乐（joy），这样的经验，就是美（aesthetics）。

可惜的是，这样一套在英语世界中已然成为经典故事中的故事，在汉语世界中的关注者尚不算多。前些年有幸拜读林鸿信老师在台湾校园书房出版的《纳尼亚神学：路易斯的心灵与悸动》，其作为一本对C.S. 路易斯的神学导读，

当中包含一章对《纳尼亚传奇》的神学性解读，使我获益颇深。大陆方面有汪咏梅老师从理性、浪漫主义和基督教这三大柱石来分析 C.S. 路易斯神学思想的专著。但不论如何，对路易斯和《纳尼亚传奇》的关注还刚刚开始。

于是，马丽和李晋撰写的《通往阿斯拉的国度：C.S. 路易斯〈纳尼亚传奇〉导读》（以下简称《导读》）便是可喜的信息。该书深入浅出，注重在家庭与亲子的环境中阅读《纳尼亚传奇》，不可不说是应了 C.S. 路易斯写作的初衷。两位作者扎实的神学和社科功底，也使得该导读远超一般儿童读物的范畴。正如路易斯自身对童话叙述的期望，《纳尼亚传奇》和《导读》确是面向孩子不假，但其中发人深省的情节和象征意味，足以激发所有人对永恒真实的渴望。

《导读》分为三个部分。序言之后的第一部分逐册介绍了《纳尼亚传奇》七本书的故事梗概。新接触《纳尼亚传奇》故事和世界观的读者，可以借助这一部分的介绍快速上手。而《纳尼亚传奇》的老读者们，也可以在每一册的主题和两位作者的解读中对故事有新的看见。神学方面自不待言，作者对《凯斯宾王子》和《能言马与男孩》以自由为切入点的解读，就令人耳目一新。同样值得赞叹的是，每一篇故事解读之后还附有阅读指导，适合个人、小组或亲子间的讨论反思。阅读指导中的问题从故事情节出发，逐渐过渡到神学主题，帮助讨论者在徜徉故事当中的同时，以富有想象力的方式思考永恒的问题。

《导读》第二部分是《纳尼亚传奇》当中的具体人物写成的七个属灵小品。如果说第一部分着重故事情节和世界观，那么第二部分的人物小传，则帮助我们聚焦某个人物所表现出的特性，例如露西的信心与尤斯塔斯的重生，帮助我们在美德方面做出反思。第三部分出自两位作者与孩子的阅读互



《通往阿斯坦的国度：C.S. 路易斯〈纳尼亚传奇〉导读》书影，设计者是徐徐。此书由上海三联书店出版，2018年9月上市。此书责任编辑是邱红、李天伟。

动。其中题为“与儿子谈死亡”的一篇尤其令我动容。从中我看到一个信仰的世界观对孩子处理危机、思考问题的重要性，也看到《纳尼亚传奇》中的异象有助于基督徒默想永恒。

总而言之，我力荐基督徒家庭、教会主日学和众多信仰课堂，若还没有《纳尼亚传奇》七卷本，尽可早些补上。《纳尼亚传奇》在给孩子带来乐趣、熟悉信仰、构建世界观方面的作用，难以估量。我曾经在一个主日学当中讲过

尤斯塔斯变龙的故事。在场的小朋友们读书不多，但对龙、宝藏、伙伴和得救的故事则有着天生的接纳和理解力。由此带出的以神为中心的悔改的道理，对小朋友来说，就绝少斧凿痕迹，反而水到渠成。而此本《导读》则是阅读《纳尼亚传奇》的上佳伴侣。

当然，如前所言，《纳尼亚传奇》的重要性并不止于向孩童讲述福音。在我看来，它是一件将文学带入信仰的杰作。套用教会史和宣教史学家安德鲁·沃尔斯（Andrew Walls）的概念，《纳尼亚传奇》是使文化归信（the conversion of culture）的绝佳范例。按照沃尔斯的观点，基督信仰的传承，就是不断地在不同的地域和时间跟从基督道成肉身的样式。上帝永恒的道在公元1世纪的犹太地披上肉身，进入到一个具体的处境当中向我们说话，这个过程好似一种神圣的“翻译”。我们随后接受基督，也必须以原有民族和文化的特殊性作为载体，将上帝的道在一个具体的时代与处境当中“翻译”出来。归信并不是简单的新旧更替，而是把我们现有的个性、智识、情感、关系在基督里尽数重新定位，找到新的意义和表述。

C.S. 路易斯的《纳尼亚传奇》，就成功地使用他所熟悉的文学传统，将永恒的信仰表述出来。如《导读》所说，路易斯并未将护教学或神学的概念生搬硬套在《纳尼亚传奇》的故事上。有人以为，《纳尼亚传奇》不过是路易斯以童话之名，行向儿童传福音之实。但《纳尼亚传奇》并不是一套儿童版的基督教教理。其绝妙之处就在于，它作为一个想象出来的世界，却倒映出一种真实，并且激发我们对真实的渴望。

这大概是因为路易斯与他浸润半生的文学素养一道经历了归信，在基督里重新定位并被更新。他问自己，“如果存在一个如同纳尼亚一样的世界，而基督也选择在那个世界中道成肉身、受死、复活，正如同在我们的世界里

所做成的一样，那么，基督会是什么样子呢？”以这样的问题为引导，他完成了自己的“翻译”，让《纳尼亚传奇》活了过来。

离了文化归信的工作，《纳尼亚传奇》当中的《能言马与男孩》就不过是另一个平民变王子，之后又遇到公主的童话故事。但路易斯的创作却使之自然生动地指向了一个永恒的主题：上帝的护理（providence）。当男主人公夏斯塔饥寒交迫地山中走迷了路，他开始抱怨自己身世何其不幸——孩提时就不知父母是谁、逃离奴役时又被狮子追赶、中途不得不在坟场过夜忍受豺狼吼叫、终点在即却又有同伴被狮子抓伤。但他身边那个笼在雾中听他倾诉的庞然大物，却不认为夏斯塔真有那么不幸——因为这陪夏斯塔行走的就是那只狮子：那只把摇篮中的夏斯塔推向他养父的狮子、迫使他在逃离途中与女主人公相遇的狮子、在坟场安慰他又撵走豺狼的狮子、在最后关头逼他们及时赶完最后一程的狮子……原来我们一生的年日，不论顺境逆境，都在上帝的护理当中。他有时或许会扮演消极的角色，但我们若能在逆境中看到上帝不变的带领，我们就真正看懂了自己的人生。所以，稍后经历神显（epiphany）的夏斯塔，俯伏在狮王阿斯兰面前，敬畏喜乐替代了忧伤。他说不出话来，也不想说什么，更知道自己已无需再说什么。

这种对感受的精确捕捉，使我们在阅读中被激发出一种渴望。这些文学构建常常不是指向某个具体的人物、叙述或情节，而是帮助我们抓住那种难以言喻、似曾相识的激动。或许在此之前，我只能在观山涧流水，听星河涛声时抓住一种超越世界和自我的光芒。但《纳尼亚传奇》的世界让我可以更清楚地观看我对美好和真理的渴望，明白这份似曾相识其实来自于我个人生命的某种归属，也即归属于一个更加宏大的叙事图景。于是，向上认识真理，向下认识自己，就在此交汇了。

作为对比，金庸的世界之所以对华人如此具有感染力，是因为他使用汉语文化的价值观，又向价值观说话。从早期反清复明的民族主义，到构建入世救民的儒侠，到对名教正邪的反思，再到对出世入世、笑傲江湖的渴盼，金庸无不在用华人的文化语言做自省的工作。他似乎是在“朕即天下”的文化处境中辟出一块天地，好讨论自由与责任这一问题。我们归信的文学在汉语情景中也当如此，用熟悉的文化元素激发读者的共鸣。但仅有这个向下的维度还不够，它同时需要有舍身的超越，好透过反思指向那洒下“影子”的本体，那永不令人厌倦的永恒。再好的反思过后，也需要“真实”作为依仗，不然好梦也只能汇聚成为解构与矛盾的集合。金庸的封笔之作《鹿鼎记》中，不仅满清皇帝不再是反派，无父无君的韦小宝也彻底放飞自我，成了清廷正黄旗都统韦爵爷、天地会青木堂韦香主、神龙教白龙使、少林方丈的师弟晦明、假太监小桂子和七个老婆的真老公，可谓风生水起。书中的英雄陈近南死于非命，小宝却凭着水银骰子、蒙汗药和石灰粉得以玩转黑白——大戏过后，所余为何？

而在 C.S. 路易斯的《纳尼亚传奇》中，归信的想象力带我们暂离当下这个世界，不是为了带人沉浸于非真实的虚幻之中，而是指向一个更加真实的世界。我们对永恒的渴望，若只是落脚于当下世界的美好，其结果只能是或委婉或旷达的悲伤。这在我们汉语的诗词书画中有着源远流长的表现。受制于儒家过于扁平的横向伦理世界观，祖辈们努力地在艺术中寻找超越，在审美（aesthetics）当中寻找宗教。“悠然见南山”与“古今多少事，都付笑谈中”或许说出了一个事实，即现世的美物不过是影子，却没有告诉我们那洒下影子的真实在哪里，我们所渴望的更伟大的永恒在哪里。C.S. 路易斯的《纳尼亚传奇》做到了，它的美就是活泼而真实的。●

新青年

LA JEUNESSE

陳獨秀先生主撰

中華民國郵政特准掛號認爲新聞紙類

目 要

青年與欲望	時局對於青年之教訓	當代二大科學家之思想	初戀(凡益五者小改)	決鬥(根據五者小改)	樂利主義與人生	孔子學識(下)	On Education	青春	新青年
-------	-----------	------------	------------	------------	---------	---------	--------------	----	-----

陳獨秀	李九思	馮玉祥	孫自修	高一編	謝道	陳啟	陳復秀	王旦	陳復秀
-----	-----	-----	-----	-----	----	----	-----	----	-----

原著名青年雜誌

第二卷第一號

上海群益書社印

救国视野下的耶稣形象

试论五四时期陈独秀对基督教的态度变化

文 / 丁祖潘

五四时期，各种观念和社会力量风起云涌，20世纪初叶的中国因之看起来充满了种种可能性。

在此前救国浪潮接连冲击之下，感时忧世的知识分子纷纷转向西方（包括明治维新之后的日本）寻求新民强国之途：西方的“奇技淫巧”、文物制度，乃至宗教艺术，先后为国人称羨效仿。

特别是新文化运动以还，一时间国人言必称“德先生”（民主）与“赛先生”（科学），“基先生”（基督教）也不乏拥趸。

将三位“先生”相提并论而无违和之感，这是向来思想多变的陈独秀（1879—1942）在五四被捕前后给时人的一大困惑。

在他眼中，作为西方文明道德之源的基督教，同样可假使于中国社会的补偏救弊，此谓得其“宗教利益”。而在此视野之下，耶稣并非神之子，而

仅仅是人之子：一个具有崇高人格的道德典范。当时的中国教会不少人欢迎这种实用主义式的基督教论说，原因固然有其自由神学思想方面的特点，也反映了他们在救国这一时代洪流中整合教会与社会的努力。

一、被捕入狱

1919年6月11日傍晚，北京香厂新世界商场灯火通明。这座五层大楼里的戏院、书店、台球场人来人往，四层露台放映的电影吸引了不少人前来观看。然而，看似繁华热闹的京城夜市，空气中却弥漫着某种紧张气氛。^{〔1〕}

一个多月前，来自北京13所大专学校的3000余名学生齐集天安门前的广场，随后向东交民巷进发，一路高喊“拒绝在巴黎和会上签字”、“内除国贼，外抗强权”、“还我青岛”等口号。学生运动旋遭北京政府镇压，数千学生被捕，监狱不敷使用，乃至北大教学楼被征用来充当关押学生的临时监狱。北京学生的示威运动得到全国各地纷纷响应。6月3日，上海各界举行民众大会，号召全国罢工罢市支持学生。至此，这场学生运动扩大到工商界。5日，北京政府被迫释放了全部被捕学生。^{〔2〕}10日，政府接受亲日派官员交通总长兼交通银行总理曹汝霖（1877—1966）、驻日公使章宗祥（1879—1962）和币制改革局总裁兼交通银行董事长陆宗輿（1876—1941）的辞呈。学生打了一次胜仗。

经此事件后，段祺瑞（1865—1936）政府威信扫地，人心思动，京师警察厅和保安队感到莫大压力。尤其是外右五区警察署不久前曾发现一张传单，内中说有人图谋在新世界商场抛扔炸弹。署长连忙抽派便衣装成游客侦查，保安队也加派侦探严密监视。整个商场暗探遍布，如临大敌。

晚八时许，商场内一头戴白帽身着西服的男子行色匆匆，上下楼频繁，衣袋膨满，行踪诡异，立刻引起两名暗探注意。两人尾随其后来到新世界屋顶花园，当该男子正要往下扔撒物件时，埋伏一旁的便衣迅疾冲出将其抓获，从该人身上搜出物品若干，其中有《北京市民宣言》传单数百张，名片一张，其上赫然印着该人姓名：陈独秀。^{〈3〉}

根据警察厅记录的口供，陈独秀谎称自己虽散发传单，却未起草传单内容，不过是受人指使代为散发。^{〈4〉}警察厅认为传单内容煽惑扰乱，教唆民众暴动，触犯刑律，因未能找到坐实陈独秀为宣言起草者的证据，故而顶住北京社会各界请准保释的舆论压力，将陈暂且收押在拘留所。

陈独秀起草印发的这份《北京市民宣言》，以和平之名向当局提出五点要求，其中要当局取消步兵统领和警备司令两机关，保安队改由市民自行组织。否则，社会各界要直接行动起来，根本改造中国政治社会。^{〈5〉}如此激进的要求近于以暴动夺权要挟政府改组安全机构，一旦坐实触犯刑律，陈独秀恐不只有囹圄之忧，更有性命之虞。陈此时谎称自己并未起草宣言，人性之软弱无可厚非。

从北大文科教授、新文化运动的旗手，到街头散发政治传单的活动人士，转变之因大概是一向关注政治的陈独秀，从五四学生运动中，看到了中国民族主义的政治力量。他脱去长袍换上白帽西服，步出讲台加入街头抗议，以实际行动支持、鼓励早先的学生运动。陈独秀曾将五四运动的精神概括为直接行动和牺牲精神。^{〈6〉}他这次散发传单被捕，确实是一次不怕牺牲的直接行动。支持学生的行动导致入狱，加上新文化运动精神领袖的地位，使得陈独秀后来被看做五四运动的领袖，尽管事实上就五四运动民族主义的兴起和政治组织的建立而言，他都不能算作领袖。

二、无宗派的基督徒？

拘留所的报告显明陈独秀在狱中并未遭到恶待，头痛、胃病都得到狱医及时治疗。〈7〉这三个多月的牢狱生活于他或许正是“人生最高尚优美的生活”，因为他实现了被捕前“出研究室进监狱”的诺言。〈8〉

胡适（1891—1962）曾在上世纪五十年代回忆新文化运动始末时，提到陈独秀的狱中生活。据说，陈在拘留所没有书报可看，只能读一本官话本的圣经，结果受感动，出狱后一反此前否定宗教的态度，写了两篇提倡宗教的文章，前后变化之巨令人大跌眼镜。这两篇文章一篇是《基督教与中国人》（1920年2月1日），另一篇是《新文化运动是什么》（1920年4月1日）。胡适推测陈独秀在拘留所期间，潜心思考，感到精神上需要一种“新宗教”。这种“新宗教”起先是基督教，后来慢慢趋向20世纪的共产主义。而在这种精神需要萌发的初期，陈独秀可以说“是一个无宗派的基督徒”。〈9〉

从这段文字的上下文分析，胡适为了说明共产主义带有宗教色彩，先引用李大钊（1889—1927）对俄国十月革命的看法，即布尔什维主义是群众运动和“宗教的权威”，继而点出陈独秀出狱后走向作为“新宗教”的共产主义。胡适的重点不在基督教如何影响了陈独秀，而是试图为陈出狱后转向基督教继而接受共产主义提供一种思想连续性方面的说明。因此，这段看似孤证的记述仍有思想史方面的某种价值。然而，说陈独秀此时是一个无宗派的基督徒，显然是胡适的夸大。

正如胡适所说，陈独秀转变了对宗教特别是基督教的态度，令人惊怪。可惊可怪之处在于，这位新文化运动的旗手，此前虽说较之于儒释，更垂青

耶教^{〔10〕}，但总体而言对基督教持批评否定态度：基督教犹如儒家之纲常名教，难与民主平等握手^{〔11〕}；与鬼神迷信相埒，无法与科学理性言和。^{〔12〕}不过，陈独秀由之前反对基督教到部分肯定基督教，确是发生在五四学生运动被捕前后，直到他于1920年5月转向马克思主义。

1919年9月16日，经过多方呼吁努力，特别是安徽同乡联名作保，陈独秀在拘留所被看押三个多月后予以保释，只是出监后仍需受警察厅监视。从监狱出来回到“研究室”，陈独秀除了继续研究他所关心的政治，发表政论文章之外，还写了一首带有基督教色彩的诗《答半农的〈D—！〉诗》。^{〔13〕}

陈出狱后，刘半农在《新青年》发表长诗《D—！》以为纪念。该诗可能作于陈入狱期间，除了表达思念友人之外，与同期刊登的诗歌如胡适的《威权》、李大钊的《欢迎独秀出狱》表达了同样的主旨：抗议威权。在李大钊笔下，陈独秀化身为光明^{〔14〕}，而刘半农的诗歌借用基督教的元素，以浪漫的手法把陈独秀当做创造光明、牺牲自我的神明！^{〔15〕}

相比之下，陈在《答半农的〈D—！〉诗》中的回复显得谦卑得多。他从永恒无限的视角出发轻看这三个多月的狱中生活，并表达了对当权者的饶恕和同情，认为受压者并不比压迫者优越，两者都不完全，终有一天会彼此言和，互相接纳，甚至成为一家人，一同走向光明。因为“当真彻底的人，只看见可怜的弟兄，不看见可恨的仇敌”。这首诗提到洗礼、平安、感恩等基督教词汇，在末尾似乎暗示了某种道成肉身的神学意涵。

我们不能高估诗性语言在传达作者理性认识方面的可靠性。陈独秀此时对基督教的认识转变，主要见于该诗发表两个多月之后的《基督教与中国人》。^{〔16〕}

三、基督教与中国人

20世纪初特别是新文化运动期间，有影响力的中国知识分子大多反对基督信仰。^{〔17〕}中国人写了大量反教作品。大致从1917年到1921年，国内兴起讨论宗教问题的思潮，特别是少年中国学会于1921年春发起的宗教问题大讨论，更是将宗教问题的探讨推向高潮。与过去一味排外仇洋不同，这段时期知识阶层发表的文字，大多能够以平和的态度就宗教的起源、本质、社会功用等理论问题作理性探讨，少意气之争。^{〔18〕}

蔡元培（1868—1940）提出用美育代替宗教，以去宗教门户之见、自相纷争之弊，收陶冶性情、养成高尚人格之效。^{〔19〕}胡适虽反对灵魂不朽，认为基督教不过是无凭据的神话，但承认耶稣的伟大在于其高尚的人格，为时人敬爱、后人崇拜，也就是所谓“立德的不朽”。他主张用社会“大我”的不朽来取代宗教。^{〔20〕}朱执信（1885—1920）的态度相当偏激，他从圣经十童女的比喻（太25：1—13）和耶稣咒诅无花果树（可11：12—14）的记载中，竟然得出结论说耶稣的人格是偏狭、利己、好复仇，毫无自由平等和博爱。^{〔21〕}王星拱（1887—1949）认为宗教（包括基督教）的态度是不经研究不经证明而信从，弊多利少，且与科学精神相违背，故此他反对一切宗教。^{〔22〕}

此外，李大钊将耶稣列入古往今来勇于践行言论自由和良知自由的伟人名录，尽管这些伟人所主张和持守的学说教义未必合于他所认为的真理。^{〔23〕}胡适所接受且肯定的是作为人的耶稣殉道，而不是作为上帝儿子的耶稣受难。^{〔24〕}将耶稣的属性一分为二，肯定其作为宗教创始人的伟大，去除其作为神子的神性，此种基督教观也反映在陈独秀此时对基督教的认识中。

陈独秀虽未参与是次宗教论争，但他写的《基督教与中国人》一文，代

表了从非教会（non-Church）的立场来认识耶稣。^{〔25〕}该文呼吁中国青年要重视研究基督教。由于这篇文章出自新文化运动主将手笔，且持论有据，自成一说，故引起当时国内外教会界的重视。^{〔26〕}

1, 冲突的检讨

文章开头批评国人长期以来以“圣教”（即孔教）之民自居，盲目排外，以基督教为邪教，故而既未能正视基督教来华日久，信众广泛，已成中国社会之重大问题，遑论对基督教加以研究，提出解决办法。因而该文的立意，即敦促国人改变对基督教贬斥轻看的态度，而要把它当做与生活相关的值得研究的重大问题，以期得到该“宗教的利益”。

确实，不可否认中国文化自古以来就有排外传统。早在基督教来华以前，中国人就发明一套词汇，来标识偏离某种特定观念或习俗的言行，冠之以“异端”、“左道”或“邪说”，皆因其不符所谓的“圣人之道”。这些词汇曾被唐人韩愈（768—824）用来贬低佛教。明清以降，理学家用这些词汇来反对基督教，19世纪承袭了这一反教传统。^{〔27〕}特别是1860年清政府被迫签订《北京条约》，全面开放教禁之后，基督教俨然成为外国列强侵略中国的急先锋。加之官绅与传教士和信徒的利益冲突日趋剧烈，教案频发，终于酿成1900年义和团仇洋排外的惨祸。

然而灾难过后，基督教人数不减反增。据统计，1889年全国受餐信徒总数为37,287人，1900年达到85,000人，1920年增至366,524人。国内宣教会1900年有61个，1920年增至130个。信徒的社会地位提高，仅1912年广东省官员中基督徒就占了65%，大大增强了基督教的社会影响力。教会

教育涵盖范围从之前的教育信徒儿童，扩大到中学和高等教育，有 14 所教会学校被列为大学。^{〔28〕}

陈独秀指出基督教在中国是不容忽视的存在现象，应当加以研究。那么，他所谓的研究目标（即宗教利益）是什么呢？基督教会给中国人带来哪些利益呢？在回答这个问题之前，陈独秀首先检讨基督教来华产生诸多冲突的原因。

这些原因大致可分为教内和教外十个方面。教内原因包括（1）挂名基督徒（“吃教者”）多于真信徒，为教外人所不齿；（2）新约记载与耶稣往来的人为底层穷人，没有富人，此种信仰对象难被官本位的中国人所接受；（3）基督教义与中国人的祭祖和偶像崇拜冲突；（4）白话文译本的圣经不如中国传统经典《四书五经》语言古雅；（5）天主教的神秘主义易引起国人好奇揣测，继之以谣言四起。

教外原因包括（1）基督教被西方列强当做侵华工具，所以招中国人怨恨；（2）中国历来有尊华攘夷，排斥异端的传统，故而带来（3）文教官员与信徒的冲突；（4）受条约保护的教士干预当地司法，造成政教冲突；（5）民众出于无知播散谣言。

这些原因有些是基督教义与中国文化的齟齬，有些是出于中国文化传统的排外思想，有些是现实政治与宗教复杂的张力关系，有些则纯粹出于民众无端的猜测。陈独秀站在同情基督教的立场，认为产生冲突的主要问题出在中国人一方。

2. 取长补短

认清这些产生问题的原因，就算是了解研究了基督教（即对基督教有

了“觉悟”),但不能止步于此,还要取基督教之长补中国文化之短,此谓“得到宗教的利益”(即对基督教有“甚深的觉悟”)。

陈独秀从比较文化的视角,认为中国文化的心理根基(“源泉”)是伦理道义,讲求规范、偏于后天习得的知识 and 理性,而短于发乎内心、重在先天就有的自然和本能,而后者正是西洋文化心理的根基所在——美与宗教的情感。由伦理道义发动的行为,有时是表面的虚伪的,不如由情感流露出来的行为那般自然、真纯,而且较之于伦理知识,情感更能催动人起而行之。因此,情感比道义知识更应值得重视,更何况情感是人类的普遍天性呢。

中国文化的源泉缺少美与宗教的情感,正是中国社会麻木不仁甚至堕落的原因之一。因此,要拿美与宗教来利导中国人的情感,让“美与宗教的情感,纯洁和深入普遍我们生命源泉底里面”。这样一来,情感的自然本能被激发起来,就会催人行动,展现一种蓬勃进取的精神风貌,荡涤中国社会原有的冷漠怠惰,在此基础上解救国家民族于危亡。总之,宗教的利益似可呈现为这一相续关系:宗教——情感——行动——精神更新——救国。

陈独秀将基督教一分为二,认为基督教的“创世说”、“三位一体”和神迹奇事,已被近代以来的历史学和科学证明不过是子虚乌有的传说附会,是应该抛弃的“旧信仰”,而值得寻求的“新信仰”是一种高举爱的宗教:“基督教底根本教义只是信与爱,别的都是枝叶”。进一步言之,作为一种理想的基督教,所求于人的不过是学效一种人格典范:耶稣的崇高人格和热烈情感。在陈独秀眼中,耶稣作为伟大宗教的创始人值得敬佩,但仍是一个普通人,一个凡人,或者社会改革家,而不是上帝之子。

3, 耶稣的人格精神

陈独秀将耶稣的人格精神概括为“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”。他引用来支持这三种精神的三组经文全部出自四福音书。

从今天的眼光来看，陈独秀对经文的理解首先是去除耶稣的神性，只从人性来看耶稣的言行，从而把耶稣当做可以效法的道德模范和行为榜样。而事实上，这三组经文呈现的伦理教训，均建基于神学前提。

比如，第一组经文的主题是耶稣为罪人牺牲，门徒当舍己跟从主（约 6：51、55—56；太 10：37—38，16：25）。耶稣说自己是从天上降下来的生命的粮，人吃喝这生命的粮（耶稣的血和肉）就是分享耶稣的生命之道，就能得着永生。这里点出了耶稣的神性，以及罪人与耶稣联合的方式及益处。门徒背上十字架是为了跟从主，牺牲生命也是为了主的缘故。

第二组经文谈到天父的赦罪、门徒的悔改和爱邻人，为仇敌祷告（太 5：39—40、43—45，6：14，9：13；路 7：47，15：7、10，24：47）。门徒之所以要饶恕别人的罪，是因为天父已经饶恕自己的罪。门徒因为被收纳成为天父的儿女，才能有动力有目标地活出天父恩慈完全的性情，以善胜恶。

第三组经文谈到耶稣关心穷人、爱罪人，以及门徒当爱人如己、彼此相爱（太 11：5，19：19、21、24，22：37—40；路 15：1—7，20：3—4⁽²⁹⁾；约 13：34）。门徒要爱人如己，施舍给穷人，除了这是在遵从主的命令，更根本的原因是人无论贫富，都是按照神的形象所造，所以以平等待他人，实则是尊重按自己形象造人的那位神。

总之，三组经文的伦理教训，根植于耶稣的受死代赎、天父赦罪和人按

神的形象受造，倘若抽调后者，以上三种精神无异于人本主义之下的伦理美德。而在陈独秀看来，这种抽空神学的伦理美德，或者说作为道德榜样的耶稣体现的人格和情感，才是基督教的根本教义。换言之，基督教的核心是作为人格典范的耶稣，中国人效法耶稣崇高的人格和热烈的情感，就是得着了基督教的宗教利益。

陈独秀呼吁青年人要“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”，将耶稣的人格和情感“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”。把上文陈对情感作用的论述连起来，宗教的利益逻辑即：宗教——情感——行为——人格——救国。这俨然是世俗化的基督教救国论。

问题在于，如此实用主义地对待基督教的态度，一旦新的主义冒出来宣扬更崇高的人格、更热烈的情感，基督教必然就会失去吸引力。果然，当陈独秀不久接受了苏俄的马列主义，就改口批判基督教，认为博爱、牺牲固然好，但对于帝国主义和资本主义则应有所限制，区别对待。^{〔30〕}

文末，陈独秀将吃教者、利用基督教的政客与基督的规范做了鲜明对照。值得注意的是，陈借耶稣为“无产社会”辩护，有意将教会和耶稣区分开来。而耶稣对穷人的关爱，以及早期教会经历的共产式生活，似乎暗示基督教与社会主义存在某些相似之处。所以，不难理解为何《基督教与中国人》发表不久，陈便迅速转向共产主义。

胡适提到的第二篇文章《新文化运动是什么？》^{〔31〕}，大体延续《基督教与中国人》的思路，从社会价值方面来看待宗教的功用：宗教可以利导情感，激发行动。只是这种“新宗教”并无任何特定教义规范，就促进人和社会的利益而言，与美术、音乐的地位无分轩輊。这就意味着，与基督教的相遇或

者转向基督教，带有明显的功利色彩，因而是暂时的。这既与救国图强此一迫切的时代课题相关，也是陈独秀多变的思想性格使然。

四、思想多变与外部环境

从“选学妖孽”、“康梁派”、革命“乱党”到新文化运动的旗手，再到后来的马列主义信徒、中共第一任总书记、左派反对派领袖，陈独秀一生思想的转变犹如走马灯一般让人应接不暇。但这并不是说他是一个望风使舵的机会主义者，相反，他的言行恰恰证明了其性格方面的真诚和独立：愿意身体力行所接受的信念，尽管这些信念通常不受欢迎，甚至可能给他带来灾难。^{〔32〕}早在陈独秀当年留学日本参加革命派时，他就因反对孙中山的“兴汉灭清”而拒绝加入同盟会，可见其独树一帜、不从时俗的个性，“他永远是他自己”。^{〔33〕}

史华慈（Benjamin Schwartz, 1916—1999）在概述陈独秀一生思想的演变历程后，认为要理解陈思想上的迅速变化，最好从外部发生的事件而非其思想内部来观察。因为陈并非象牙塔里的思想家，既不愿也无暇深入思考那些终极性问题。陈独秀深深卷入中国当时的处境，一旦在新环境压力之下，陈可能改变先前的观点而不必经历心理上的动荡。^{〔34〕}

史氏的观察不无道理，揭示了社会型知识分子与学院型知识分子的思维差异，但这并不表示陈独秀多变的思想抉择，特别是他成年后的思想变化，缺少内在统一的目标，即救国图强。更有可能的是，这一目标主导了他对各种思想观念的理解和抉择。根据史氏提供的思路，发生在陈独秀五四被捕前后的两件事值得留意：朝鲜三一运动和国内教会的基督教救国论。二者似乎

增加了他在这一时期对基督教的好感。

1, 朝鲜三一运动

比五四运动早两个月爆发的朝鲜三一运动，是朝鲜民族反对日本殖民统治，要求民族独立的爱国运动。朝鲜民众在这次震撼日本当局的运动中，喊出“不独立，毋宁死”这句口号，激励了中国学生纷纷走向街头。^{〔35〕}

这场运动的组织者带有明显的宗教色彩。天道教、基督教、佛教三教联合举事，发表《独立宣言书》，在其上签名的三十三位朝鲜民族代表，以基督徒人数为多。^{〔36〕}

据时人后来记述，朝鲜基督教此前就有为了争取复国、民族独立而积极参政的传统。1907年，基督徒李儒（1859—1907）担心日韩合并，以密使身份赴海牙请诸国公断。事未成，李儒以身殉国，曾有言：耶稣为世人流血，吾侪国民，当为国流血。李儒之死，感动许多人信教。朝鲜基督徒遂将爱国与传教联系起来，以“耶稣为世人流血，吾侪国民，当为国流血”为其信条。一时间，教会成为“革命之发源地”。^{〔37〕}朝鲜教会逐渐壮大，遭到日本当局监视压制。在这次争取民族独立的三一运动中，上千基督徒被日本军警屠杀，教堂被毁无数，而争取独立运动的活动未绝。^{〔38〕}

中国人纷纷在报刊发表评论和感想，赞扬朝鲜民众在运动中表现出来的和平手段和勇于牺牲的精神，同时也反思同样面临深重民族危机的国人之精神状态。这种反思和呼吁进一步推动了国人特别是学生的政治热情。^{〔39〕}朝鲜基督徒和学生不畏牺牲的精神，给此前斥基督教为迷信的陈独秀留下深刻印象，他声言从此不再轻看基督教^{〔40〕}，不久又明确说不再反对基督教，也不反

对学生信仰基督教。^{〔41〕}

与中国的五四运动一样，朝鲜三一运动展现出民众直接参与政治行动的巨大能量和不畏牺牲的精神，增加了陈独秀对基督教的好感，也在某种程度上影响了陈对基督教的认识：耶稣崇高的牺牲精神。

但是，当将眼光转向国内的学生和基督徒时，陈独秀不禁感叹所见却是一片“死气沉沉”。^{〔42〕}情况果真如此吗？

2, 基督教救国论

20世纪初，中国外受列强侵略威胁，内遭军阀混战荼毒，政治、经济、社会、文化等等陷入全面危机。知识分子普遍倾向将复杂的国家问题化约为某些终极问题，寻索从根本上和整体上解决国家重建问题的方案。于是，救国成为知识分子普遍的终极关怀。陈独秀认定只有德先生（民主）和赛先生（科学）才能拯救中国一切政治、道德、学术和思想上的危机，甚至为了拥护这两位先生甘愿断头流血。^{〔43〕}而此时中国的教会界，正在迎来地位相仿的“基先生”。

在救亡浪潮的冲击下，那些致力于建立教会与社会关联的教会领袖和信徒，不同意教会在世的唯一任务就是传福音拯救灵魂，他们除了为国家献上祷告之外，也积极探索救国的方向。^{〔44〕}

美国布道家舍伍德·艾迪（Sherwood Eddy, 1871—1963）的积极推动扩大了基督教救国论的影响。他于1914年第二次来华期间^{〔45〕}，不到三个月就在天津、北京、保定、长沙等12个城市组织布道大会，参与者达12万人次之多，其中90%为非信徒。艾迪演讲的内容往往针对中国时局对症下药，引起国人共鸣，并将问题归结为耶稣教训与国家的关系，因而深受青年学生欢迎。他



舍伍德·艾迪访问中国，拍摄者是西德尼·甘博（Sidney D. Gamble, 1890—1968），
照片藏于美国杜克大学图书馆（Sidney D. Gamble Photographs, David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library,
Duke University），https://library.duke.edu/digitalcollections/sizes/gamble_178-998/。

有一句名言：“要救国，必先正其心，而正心之法，惟有信仰上帝之慈爱与能力。”^{〔46〕}

此外，基督教青年会在提倡人格救国论方面，也发挥了不可或缺的作用。青年会全国协会总干事余日章（1882—1936）认为，富国强种，必须从道德这一根本问题入手，其中最重要的是基督教提供的资源。

五四运动进一步强化国人的危机意识，也强化了中国教会向来持守的信念，即唯有基督教才能救国。据徐宝谦（1892—1944）记载，1919年和1920年举行的第12、13两届华北学生界夏令会，因五四运动的冲击，分别以“基督教救国”和“基督救国”为主题。这一时期的基督教救国论是一种全能的救国方案，即深信基督教能够直接提供拯救国家的办法，而人格救国正是这一方案的主要内容。^{〔47〕}陈独秀后来著文《基督教与中国人》推重耶稣的崇高人格，试图以此唤醒国人麻木冷漠之心，恐与基督教救国论不无联系：以耶稣的崇高人格和热烈感情，化入中国人血液，将国人从“堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起”。

五、教会新派领袖的响应

《基督教与中国人》发表后，陈对基督教的同情态度旋即遭人批评^{〔48〕}，却得到当时中国教会新派领袖的积极响应。新文化运动（或称为新思潮）宣称要“重新估定一切价值”，对象自然包括基督教。基督教如何适应新形势，是摆在当时关心基督信仰与文化处境如何关联的教会领袖和知识分子面前的课题。他们相当赞赏陈独秀敬佩耶稣人格的言论，并引用来说明基督教可以和新思潮相容。

赵紫宸（1888—1979）在思考基督教如何适应这一新情境之时，认为基督教传播的目的，在于创造一种新民族，这个民族从心里自然而然发挥耶稣的精神。基督教在中国得胜与否，端赖它能否将中国人造成一新民族，具有道德的力量和牺牲的精神。正如陈独秀所言，对基督教“甚深的觉悟”，在于要将耶稣崇高的人格和热烈的情感，培养在中国人的血液里。这也是新情境对基督教的期待（或“祈向”）。^{〔49〕}若果，基督教在国人心中就会脱离神话传说和繁文缛节的形式，呈现出真精神，与新情境调和。

他在为圣经的地位辩护时，借重陈独秀对基督教精神的概括，即基督教是爱的宗教，来证明圣经比古兰经、佛经、道德经，甚至儒家的四书五经更符合现代文化的特征。^{〔50〕}因为在赵看来，近代文化的要旨是人道主义，尊重人格，而圣经要义即是以人为本位。上帝爱人，所以道成肉身，救人脱罪恶，出死入生，得一新人格。耶稣的品格足以表彰人性，显发人心。

总之，基督教是尊重人类的宗教，圣经是尊重人类的经典。人道是因人格的宝贵而增长，人格是以人道的精神而现实的。^{〔51〕}

时任燕京大学宗教学院院长、兼任燕大校长助理的刘廷芳（1892—1947），对新文化运动抱欢迎态度，认为它是“中国二十世纪文化的重生”，前途光明。刘廷芳将新文化运动对基督教的态度概括为六种，其中一种就是敬仰基督的人格和精神。和赵紫宸一样，他也引用了《基督教与中国人》同一段话，击节赞赏陈独秀对基督人格和精神的推重，认为陈其实是在提倡某种基督教救国论。^{〔52〕}

曾担任北京基督教青年会学生干事的徐宝谦，于1920年2月22日在清华学校发表演说，称无论新思潮赞成或反对基督教，基督徒都应欢迎。因为基督教是真理，不怕反对。其次，这可以激励基督徒思想和研究信仰，以回

应来自各方的意见。这些针对基督教的意见反对的多，赞成的少，赞成的意见中有摒弃教会、仪式和信条，唯独佩服耶稣的人格和精神，其中就包括陈独秀的《基督教与中国人》一文。⁽⁵³⁾基督徒若能持守耶稣的人格、精神和教训，就有助于培养国人思想之独立进步。⁽⁵⁴⁾这可算是某种意义的基督教对新文化运动的影响。

六、结语及余论

随着1920年5月陈独秀发起成立上海“马克思主义研究会”，接受共产国际代表维经斯基（Grigori Voitinsky，中文名吴廷康，1893—1956）建议，在上海组建中国共产党，陈独秀最终放弃基督教而转向马克思主义，并在1922年夏天开始的“非基运动”中站在攻击基督教的“非基同盟”一边。鲁珍晞（Jessie G.Lutz）准确地指出，这一转变的原因在于，陈独秀未能在基督教中找到某种能够包罗万象的意识形态，也未能学到他想要的某种政团组织技巧。⁽⁵⁵⁾组建革命政党，开展政治活动，毕竟更能直接满足救国迫切形势的需要。

陈独秀批判教会、基督教义，乃至传教活动，却仍然被耶稣的人格和教训所吸引，矛盾之处一方面是因为他将基督教的伦理学说看做西方文化强大和进步的源泉之一，可为中国的伦理革命提供资源；另一方面是基督教入华以来，特别是19世纪以来与帝国主义纠缠不清，五四运动兴起的民族主义更是放大了基督教这一“原罪”，而以拥抱科学万能来批判旧信仰的陈独秀，又无法接受基督教传扬的上帝。

朝鲜三一运动将基督教与追求民族独立联合起来。朝鲜基督徒积极参与

和勇于牺牲的精神，令陈独秀对基督教刮目相看，也在某种程度上影响了他对基督教义的理解。而 20 世纪初中国教会提出的基督教救国论，特别是作为一种理想而非宗教的基督教人格救国，曾让陈独秀增加对基督教的好感，并在某种意义上短暂考虑过这一救国方案。二者同时也影响了陈独秀从人本主义和实用主义的角度来认识基督教。

像同时代大多数转向西方寻求救国之道的知识分子一样，陈独秀对基督教的认识取向，服从于渴求从西方文化中找寻解决中国迫切问题的良方这一目标，这就决定了他缺少足够的耐心和冷静来深入思考基督教是什么、耶稣是谁，故而难免得出相当肤浅的答案。正如史华慈所说，所追求的目标是什么，往往决定所找到的是什么。^{〔56〕}

那些赞赏陈独秀推崇耶稣人格的教会新派领袖，还不至于引陈为同道。他们对陈文的引用，也许是某种护教策略，却也在在显示努力将基督信仰与新文化运动现实处境加以调和，可算是早期探索信仰本色化的尝试。至于这些尝试的前途如何及其原因，已超出本文论述范围。

五四时期大多数知识领袖，包括周作人（1885—1967）、张东荪（1886—1973）、高一涵（1885—1968）、胡适、钱玄同（1887—1939），尽管不接受基督教教义，整体上对基督教还是宽容的。^{〔57〕} 他们和陈独秀对待基督教的态度类似：倾慕耶稣崇高的人格和精神，同时又拒绝耶稣的神性和批判教会。这种对基督教一分为二的态度，也影响了这一时期中国人反基督教的方式。

如果把陈独秀这一时期关于基督教的言论，放在中国近代以来反基督教的传统来看，陈独秀敬佩耶稣的人格，却排斥教会和宗教仪式，与一般的反基督教人士还是有所不同。而这是另一个值得研究考察的课题。●

-
- 〈1〉 高一涵,《李大钊同志护送陈独秀出险》(1963年),见《文史资料选辑》第61辑,北京:中华书局,1979年,第62页。
- 〈2〉 许德珩,《“五四”运动六十周年》,见《文史资料选辑》第61辑,第21—29页;详见:周策纵,《五四运动史:现代中国的知识革命》,陈永明等译,北京:世界图书出版公司,2016年,第107—112页。
- 〈3〉 《五四时期陈独秀被捕档案汇编》,见《北京档案史料》1986年第1期,第3—4页。
- 〈4〉 同上,第5页。《北京市民宣言》实际由陈独秀起草,胡适译为英文,最后由陈独秀和高一涵联系印刷所印出并向群众散发。见高一涵,《李大钊同志护送陈独秀出险》。胡适也指出传单系陈“自撰并出资自印”,见《胡适口述自传》,唐德刚整理翻译,安徽:安徽教育出版社,2005年,第198页。
- 〈5〉 《北京市民宣言》,见《陈独秀著作选编》(以下简称《选编》)第二卷,上海:上海人民出版社,2014年,第116页。
- 〈6〉 陈独秀,《五四运动的精神是什么?》,《时报》1920年4月22日,载《选编》第二卷,第222—223页。
- 〈7〉 《五四时期陈独秀被捕档案汇编》,见《北京档案史料》1986年第1期,第11页。
- 〈8〉 陈独秀在《每周评论》第25号署名“只眼”发表的《随感录》中写道:“世界文明发源地有二:一是科学研究室,一是监狱。我们青年要立志出了研究室就入监狱,出了监狱就入研究室,这才是人生最高尚优美的生活。”(见《选编》第二卷,第112页。)三天后,陈被京师警察厅以散发非法传单煽惑人心罪名逮捕。
- 〈9〉 胡适,《四十年来中国文艺复兴运动留下的抗暴消毒力量——中国共产党清算胡适思想的历史意义》(1955年),收入《胡适手稿》第九集(下),台北:胡适纪念馆,1970年,第505—509页。
- 〈10〉 比如在生死爱欲问题上,陈独秀认为基督教主张的神爱世人以及人类彼此相爱,比佛教的绝死弃爱更为可取。(独秀,《〈绛纱记〉序》,《甲寅杂志》1卷第7号,见《选编》第一卷,第156页。)在社会价值方面,基督教胜于孔教。(独秀,《答刘竞夫》,《新青年》第3卷第3号,1917年5月1日,见《选编》第一卷,第341页)
- 〈11〉 陈独秀,《法兰西人与近世文明》,《青年杂志》(自1916年9月1日起更名为《新青年》),第1卷第1号,1915年9月15日,见《新青年》(北京:中国书店,2011年)。
- 〈12〉 陈独秀,《随感录》,《新青年》第5卷第2号,1918年8月15日;赫克尔(Ernst Haeckel),《科学与基督教》,陈独秀译,《新青年》第3卷第6号,1917年8月1日,另见《新青年》第4卷第1号,1918年2月15日。

- 〈13〉 独秀,《答半农的〈D—!〉诗》,《新青年》第7卷第2号,1919年11月15日。
- 〈14〉 李大钊,《欢迎独秀出狱》,《新青年》第6卷第6号,1919年11月1日。
- 〈15〉 刘半农,《D—!》,《新青年》第6卷第6号,1919年11月1日。
- 〈16〉 陈独秀,《基督教与中国人》,《新青年》第7卷第3号,1920年2月1日。
- 〈17〉 邵玉铭,《二十世纪初中国知识分子对基督教的态度》,见刘小枫主编,《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,上海:上海三联书店,1995年,第333—356页。
- 〈18〉 张钦士编,《国内近十年之宗教思潮》序言,燕京华文学校研究科参考材料,1927年。
- 〈19〉 蔡孑民,《以美育代宗教说》,《新青年》第3卷第6号,1917年8月。
- 〈20〉 胡适,《不朽——我的宗教》,《新青年》第6卷第2号,1919年2月15日。
- 〈21〉 朱执信,《耶稣是什么东西》,《民国日报》1919年12月25日,载于唐晓峰、王帅编,《民国时期非基督教运动重要文献汇编》(以下简称《汇编》),北京:社会科学文献出版社,2015年,第3—10页。
- 〈22〉 王星拱,《宗教问题演讲之一》,《少年中国》2卷8号,1921年2月,载张钦士编,《国内近十年之宗教思潮》,第72页。
- 〈23〉 守常,《真理之权威》,《“甲寅”日刊》,1917年4月17日,载于《李大钊选集》,北京:人民出版社,1959年,第86—89页。
- 〈24〉 Hu Shi, *The Death of Jesus* (1914),《胡适留学日记》,英文版引自: *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 3a, ed. Roman Malek, S. V. D. (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 2005), 1196。
- 〈25〉 *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 1, ed. Roman Malek, S. V. D., 46。
- 〈26〉 该文在《新青年》发表5个月后,英译文刊载在《教务杂志》(*The Chinese Recorder*) (1920年7月第51期)。国内教会对该文的称引见下文。
- 〈27〉 Paul A. Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 3-5。
- 〈28〉 乐灵生(Frank Rawlinson),《近二十年来中国基督教运动的改革与进步(1900—1920)》,见《中国基督教调查资料(1901—1920年)》(上卷),中华续行委员会调查特委会编,蔡咏春、文庸等译,北京:中国社会科学出版社,1987年,第120—143页。
- 〈29〉 原文如此。应为《路加福音》21:3—4。
- 〈30〉 陈独秀,《基督教与基督教会》,《先驱》第4号,1922年3月15日,《选编》第二卷,第430—431页。
- 〈31〉 陈独秀,《新文化运动是什么?》,《新青年》第7卷第5号。

- 〈32〉 Benjamin Schwartz, *Ch'en Tu-Hsiu: Pre-Communist Phase, Papers On China (Vol.2)*, Harvard University, 1948, 172.
- 〈33〉 傅斯年,《陈独秀案》,见陈东晓编,《陈独秀评论》,北平东亚书局印行,1933年,第2页。
- 〈34〉 Benjamin Schwartz, *Ch'en Tu-Hsiu and the Acceptance of the Modern West*, in *Journal of the History of Ideas*, vol.12, No.1 (Jan.,1951), 63.
- 〈35〉 《北京学生界宣言》(1919年5月4日),见《中国近代对外关系史资料选辑》(1840—1949),上海:上海人民出版社,1977年,第8页。
- 〈36〉 签名者中天道教信徒15人,基督徒16人,佛教徒2人。基督徒包括牧师、长老、传道等教职人员,年龄介乎31岁—56岁。参见:世界史资料丛刊现代史部分,《朝鲜现代史料选辑》,杨昭全译,北京:商务印书馆,1997年,第14—17页。
- 〈37〉 存吾:《高丽基督教与此次独立运动之关系》,《东方杂志》第17卷第2号(1920年1月25日)。
- 〈38〉 同上。
- 〈39〉 孙科志,《近代中国人对三一运动的认识》,载于《韩国研究论丛》第17辑,复旦大学韩国研究中心编,北京:世界知识出版社,2007年,第252—268页。
- 〈40〉 只眼,《朝鲜独立运动之感想》,《每周评论》第14号,1919年3月23日,见《选编》第二卷,第65页。
- 〈41〉 只眼,《随感录·怪哉插径班》,《每周评论》第17号,1919年4月13日,见《选编》第二卷,第75页。
- 〈42〉 只眼,《朝鲜独立运动之感想》,《每周评论》第14号,1919年3月23日。
- 〈43〉 陈独秀,《本志罪案之答辩书》,《新青年》第6卷第1号,1919年1月15日。
- 〈44〉 本小节参考了邢福增,《二十世纪初年的“基督教救国论”(1900—1922)——中国教会回应时代处境一例》,见《冲突与融合——近代中国基督教史研究论集》,台北:宇宙光全人关怀,2006年,第71—102页。
- 〈45〉 邢福增文为第三次,不确,应为第二次。见戴伟良:《艾迪播道始末记》,《中华基督教会年鉴》2期,1915年。
- 〈46〉 据说,后来成为三自爱国会首任主席的吴耀宗,听到这句话后十分感动,归信了基督教。见吴宗素,《落花有意,流水无情——我所知道的父亲吴耀宗》,2018年6月13日网上浏览:<https://www.letscorp.net/archives/58993>。
- 〈47〉 邢福增,《基督信仰与救国实践——二十世纪前期的个案研究》,香港:建道神学院,1997年,第401—402页。
- 〈48〉 据说当时创办《星期评论》宣扬社会主义的沈玄庐(1883—1928),就撰文《对于〈基督教与中国人〉的怀疑》反对陈文,宣称“在未来社会的生活中,我们将废弃一切宗教”。见《星期评论》,第36期,1920年2月8日,转引自周策纵:《五四运动史:现代中国的知识革命》,第308页。

- 〈49〉 赵紫宸,《新境对基督教的祈向》,《生命》第1卷第4期,1920年。
- 〈50〉 赵紫宸,《圣经在近世文化中的地位》,《生命》第1卷6期,1921年,转引自林荣洪编,《近代华人神学文献》,香港:中国神学研究院,1986年,第115页。
- 〈51〉 同上,第116页。
- 〈52〉 刘廷芳,《新文化运动中基督教宣讲师的责任》,《生命》第1卷9、10合刊,1921年5月,转引自《汇编》,第166—167页。
- 〈53〉 徐宝谦,《基督教与新思潮》,《生命》第1卷第1期,1920年9月,转引自《汇编》,第146页。
- 〈54〉 徐宝谦,《新思潮与基督教》,《生命》第1卷第2期,1920年10月,转引自《汇编》,第150页。
- 〈55〉 *Christian Missions in China: Evangelists of What?* ed. Jessie G. Lutz (Boston: D.C. Heath and Company, 1965), 47.
- 〈56〉 Benjamin Schwartz, *Ch'en Tu-Hsiu: Pre-Communist Phase, Papers On China* (Vol.2), 190.
- 〈57〉 以上五位知识分子在新文化运动中很有影响力,他们对基督教的观点颇具代表性。参见《新文化中几位学者对于基督教的态度》,见《汇编》,第24—30页。



FYODOR DOSTOEVSKY

Crime & Punishment

TRANSLATED FROM THE RUSSIAN BY
CONSTANCE GARNETT

AND ILLUSTRATED WITH WOOD-ENGRAVINGS BY
FRITZ EICHENBERG

