

当代中国灵性文学中
神圣与世俗的对抗与调解研究

**A STUDY OF THE CONFRONTATION AND
CONCILIATION OF SACREDNESS AND
SECULARITY IN CONTEMPORARY
CHINESE SPIRITUAL LITERATURE**

朱茜

ZHU, XI

**DOCTOR OF PHILOSOPHY
(CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院

**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

APRIL 2023

当代中国灵性文学中
神圣与世俗的对抗与调解研究

**A STUDY OF THE CONFRONTATION AND
CONCILIATION OF SACREDNESS AND
SECULARITY IN CONTEMPORARY CHINESE
SPIRITUAL LITERATURE**

By

朱茜

ZHU, XI

本论文乃获取哲学博士学位（中文系）的条件

A Thesis Submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,

Universiti Tunku Abdul Rahman,

In fulfilment of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy (Chinese Studies)

April 2023

摘 要

当代中国灵性文学中神圣与世俗的对抗与调解研究

朱 茜

本论文以基督教神学为主要理论指导，结合其他相关研究方法，在“神学人论”的统摄下，以“人与自我”、“人与人”、“人与世界”三个维度，探讨中国当代灵性文学中“神圣与世俗”的对抗与调解关系。从总的宗旨来说，本文认为，灵性文学的创作都是基于神学框架下对人的理解，不仅谈论“人的存在（Being）”，也谈论“人的成为（Becoming）”。作家要谈论“人的成为”，就必定已经接受了某种关于做人意味着什么的标准或规范。在灵性文学中，这种关于“人”的标准即基督教神学“人论”。灵性文学的基本创作旨归是对基督信仰理解下“人的奥秘”的一种艺术表达。这种表达主要涉及到以下三个层面：人如何理解自身，关系到人如何看待苦难，本文第一部分苦难主题正是基于人对自身的理解。从这个基本认知出发，拓展到“人”如何看待“他人”，其中最为典型的即“男女”之间的情爱以及婚恋关系。情爱书写是本文的第二部分内容。对于人的理解，不仅关涉到人对自身的理解，人对于他人的理解，也涉及到人如何理解身处的历史时空。因此第三个部分是对灵性文学中的历史书写的深入解析。以上三个层面，构成了中国当代灵性文学的三个主要主题。这三大主题有一个基本的统摄，即它们都是被置于“神-人”关系、“神圣-世俗”关系的大框架之下的。

从具体内容上来说，灵性文学的“苦难书写”囊括了“疾病”、“生存困境”、“农村题材”等各个层面的丰富内容，在苦难与信仰之关系上，尤其是在“超越苦难”的可能性方面作出了独特且有益的探讨。本文对灵性文学的“情爱书写”的论述，主要涉及到“性与道德”、“爱情与超越”、“圣爱的文学表达”等内容。灵性文学通过强调性爱之属

灵价值，婚姻之神圣性以及基督教思想体系中的上帝之圣爱（Agape），传达了有别于主流文学世俗情爱的观念。在历史书写方面，灵性文学的探索主要集中于挖掘历史事件背后的救赎意味，重现基督教历史先贤的信仰事迹，以及反思诸如“文革”等重大历史灾难等三个方面。总体而言，中国当代灵性文学在不同主题的探讨方面都有其闪光点，同时又都或多或少带有不足之处。在文学与宗教之关系的处理上，带有明显宗教倾向的文学作品，在惯常的认知中往往被认定为“重宗教，轻文学”，在神圣价值和世俗意义的取舍上，也常常被误认为“神圣”轻易压倒“世俗”。本文通过对灵性文学作家群（包括北村、施玮、王敏、吴尔芬、丹羽、张鹤、陈鹏、任晓雯、李欣然、苏恩佩、齐宏伟、山眼、灵性文学丛书中的作家群等人）相关作品的研究表明，这样的简单论断是有待商榷的。灵性文学作品中不乏将文学性与宗教性处理得十分和谐的作品。在“神圣”与“世俗”之关系的处理上，也并非圣俗力量过分悬殊，而是呈现了充满张力的或对抗或调解的复杂关系。尽管中国当代灵性文学仍然存在着不完美之处，我们也期待其能够朝向更深刻的书写，但灵性文学的崛起，是一个建构中国多元文学与文化语境的重要发展。

关键词：灵性文学、神圣与世俗、苦难、情爱、历史

ABSTRACT

A STUDY OF THE CONFRONTATION AND CONCILIATION OF SACREDNESS AND SECULARITY IN CONTEMPORARY CHINESE SPIRITUAL LITERATURE

ZHU, XI

This dissertation employs Christian theology as the main theoretical framework, combined with other related research methods, under the structure of "theological anthropology", from three dimensions, which are "people and self", "people and people", and "people and the world", to explore the confrontation and mediation of "sacred and secular" in Contemporary China Spiritual Literature. Generally, this thesis believes that the creation of Spiritual Literature is based on the understanding and responding of human beings toward Christian theology, not only talking about "being" but also "becoming" human. For a writer to talk about "being human," he must have accepted some standards or norms about what it means to be a human. In Spiritual Literature, this standard of "man" refers to the Christian theology of "anthropology." The basic purpose of Spiritual Literature is an artistic articulation of the "mystery of man" through the meditation of Christianity. This expression mainly involves the following three levels: how people understand the personal self, how people comprehend interpersonal relationships and how people view suffering. The theme of suffering in the first part of this thesis is based on people's understanding of the personal "self". Starting from this basic cognition, it expands to how "people" view "others", the most typical of which are the love and marriage relationships between "men and women". The exploration of this gender love makes up most of the second part of this thesis. The real circumstances ~~understanding~~ of man is not only related to man's understanding of himself, his understanding of others, but also how he understands the historical time and space in the past ~~which he lives~~. Therefore, ~~So~~ the third part is an in-depth analysis of historical writing in Spiritual Literature. The above three levels constitute the three main themes of Contemporary Chinese Spiritual Literature. These three major themes have a basic unification, that is, they are all placed under the general framework of "God-Man" relationship and "Sacred-Secular" setting.

In the more specific sense, the "suffering writing" of Spiritual Literature includes "disease", "survival predicament", "rural themes", etc., and expand to the relationship between suffering and belief, especially the possibility of "transcending suffering". This thesis discusses the "gender love" mainly from the perspective of "sex and morality", "love and transcendence", "Agape and neighbor's love" and so on. By emphasizing the spiritual value of sexuality, the sanctity of marriage, and the Agape of God in the Christian ideology, Spiritual Literature conveys a concept that is different from the secular love of mainstream literature. In terms of "historical writing", the thesis mainly focuses on three aspects: Excavating the meaning of redemption behind historical events; Recreating the faith deeds of Christian historical figures, and Reflecting on major historical incidents such as the "Cultural Revolution". In general, Contemporary Chinese Spiritual Literature has its brilliance in the discussion of different themes, and at the same time it has its shortcomings as well. The literary works with obvious religious tendencies are often identified as "emphasizing religion and despising literature". In the trade-off between sacred value and secular meaning, these works are often considered to be "sacred" easily overpowering "secular". This thesis is based on the relevant works of the group of Spiritual Literature writers (including Beicun, Shi Wei, Wang Min, Wu Erfen, Zhang He, Chen Peng, Ren Xiaowen, Li Xinran, Su Enpei, Qi Hongwei, Shanyan, and the group of writers from the book of Spiritual Literature) and research shows that such a simple assertion is open to question. There are some works of Spiritual Literature that deal with literature and religion in a very harmonious way. In the handling of the relationship between "sacredness" and "secularity", it is not the divine power is too much greater than the secular power, but it presents a complex relationship of confrontation or mediation, which is full of tension. Despite there are still imperfections in Contemporary Chinese Spirituality Literature, we expect it will move towards to more profound writing in the future. The rise of Spirituality Literature is an important development in the construction of a diverse literary and cultural context in China.

Keywords: Spiritual Literature, sacredness and secularity, suffering, love, history

谢词

从小在基督徒家庭长大的我，似乎注定和这个关于基督教灵性文学的课题有着不解之缘。在我读博拟定研究计划之初，选择的课题并非灵性文学，我的导师许文荣老师在得知我的宗教信仰背景之后，建议我做这方面的研究，我自己也欣然同意。我想这既是许老师丰富的学术指导经验使然，更是上帝的旨意。感谢上帝，指引我选择了这样一个和我个人的信仰生命息息相关的课题。在这四年当中，许老师时不时就会提醒我，做学术需要做自己真正在意的研究，更要抱着非功利的态度进行研究。感谢我的导师许文荣老师，不光在治学方法和技巧上传授了诸多经验，还在治学态度上对我有着巨大的影响。感谢我的副导李树枝老师，在发给我的几乎每一封电邮中都写着鼓励。感谢拉曼大学中华研究院的各位老师，尤其是黄丽丽老师以及教学秘书黎筠仪，给予我学术上、生活上的诸多帮助、鼓励和安慰。

感谢我的先生、孩子、父母、公婆。尤其是我的先生，没有他的支持和鼓励，我不会迈出留学的第一步，也无法完成博士论文的写作。感谢马来西亚教会里一直照顾我的教友们，Pastor Elaine, Mr Tham 和 Mrs Tham, Dr Khoo 和 Mrs Khoo, Aunty Alice, Mrs Ng, Mr Marn Foo, Jasmine, James, Dr Fong 等等。每一个主日和大家在一起的聚会，都让我有更坚定的信心。每一位教友给予的帮助和关爱，都让我倍感温馨。

感谢和我一起求学的同学们，王成飞、罗湘婷、余红云、孙雷、官远程、觉宏法师、弘冰法师、丽蓉、游欣瑜、添顺等等。感谢和我同行的基督徒学者和朋友们，陈弘毅，蔡超，雅煌，杨伊。感谢给我提供研究资料的各位主内朋友。最后感谢各位基督徒作家们，感谢你们的信任和帮助，感谢你们接受我的访谈，提供资料，给予我鼓励和支持。也希望不论是在创作还是评论领域，我们可以一起让中国当代灵性文学继续前行。

论文核实书

本论文当代中国灵性文学中神圣与世俗的对抗与调解研究为朱茜亲自撰写,是为拉曼大学中华研究院中文系博士学位取得之学位论文要件。

此证



(Dr. Khor Boon Eng)

日期 2023 年 4 月 5 日

指导老师 (主导)

拉曼大学中华研究院中文系副教授



(Dr. Lee Soo Chee)

日期: 2023 年 4 月 5 日

指导老师 (副导) 拉曼大学中华研究院中文系助理教授

拉曼大学 中华研究院

日期：2023 年 4 月 5 日

博士学位论文提交

此证朱茜（学号：19ULD00836）在中华研究院中文系许文荣副教授和李树枝助理教授指导之下，已完成题为当代中国灵性文学中神圣与世俗的对抗与调解研究博士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以pdf格式上载本博士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

朱茜

（朱茜）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：  _____

日期： 2023年4月5日

摘 要.....	i
ABSTRACT	iii
谢 词.....	v
论文核实书.....	vi
论文声明.....	viii
第一章 绪论	1
第一节 选题缘起.....	1
一、中国现代文学与基督教文化.....	2
二、中国当代文学与基督教文化.....	6
第二节、灵性文学的概念界定.....	8
一、施玮对“灵性文学”的定义.....	8
二、“灵性文学”概念辨析.....	9
三、“灵性文学”概念界定.....	13
第三节、文献回顾.....	17
一、基督教文化与中国现当代文学.....	17
二、中国灵性文学方面的研究成果.....	24
第四节、研究范围.....	34
第五节、研究的问题、意义与方法.....	36
一、研究的问题与意义.....	36
二、研究方法.....	38
三、本文的基本结构.....	46
第二章 “人与自我”——灵性文学中的苦难书写	51
第一节、灵性文学苦难书写的基督教精神资源.....	53
一、与人同苦的上帝.....	55
二、在上帝的反面辩证地认识上帝.....	56
三、苦难中尊严与超越.....	58
第二节、疾病叙事与救赎恩典.....	59
一、虚构性个人疾病叙事.....	61
二、纪实文学中的个人疾病叙事.....	68
三、社会性疫病.....	75
第三节、生存意义之追问与出路.....	82
一、苦难世界的牢笼隐喻.....	83
二、苦难世界的迷镜之旅.....	87
三、苦难世界中“没用”的“好人”.....	94
四、终极意义的追问与信仰解答.....	100
第四节、农村题材中的苦难书写.....	111
一、不一样的“祝福”.....	112
二、脚前的灯，路上的光.....	114
小 结.....	119
第三章 “人与人”——灵性文学中的情爱书写	123
第一节 当代主流文学中的情爱书写概述.....	124
第二节 基督教视野下的情爱概念辨析.....	127
第三节 性爱与道德.....	133
一、性爱的属灵价值.....	135

二、性爱的道德伦理规范	144
第四节、爱情与超越	152
第五节 圣爱的文学表达	159
一、神圣体验的艺术化表达	160
二、理性与信仰之间的圣爱代言人	162
小 结	168
第四章 “人与世界” —— 灵性文学中的历史书写	170
第一节 基督教历史观概述	171
第二节 基督教本土化历程中的世俗纠葛与神圣追求	175
一、基督教在中国的本土化	176
二、《叛教者》中的基督教本土化	180
第三节 基督教历史人物的形象重塑	190
一、中国本土基督徒的困境与突破	190
二、传教士形象的文学塑造	194
第四节 重返文革的历史现场	199
一、伪十字架，真玛门	204
二、拒绝“遗忘”，鼓声长鸣	209
三、红小兵忏悔录	213
小 结	216
第五章 结 论	218
引用文献	229

表目录

表一 “基督教文化对中国现当代文学的影响”课题研究成果	19
表二 主要作家受基督教文化影响概况	20
表三 灵性文学非专著类研究	31
表四 圣爱 Agape 和欲爱 Eros 的简明对比图	130

图目录

图一 对神圣存在的个人领悟

45

第一章 绪论

第一节 选题缘起

本课题的研究对象是当代中国灵性文学。当代中国灵性文学是基督教文化对中国现当代文学影响的回应与再创造，是在基督教文化与中国现当代文学复杂的历史变迁中产生的文学流派。因此，梳理基督教文化在中国现当代文学发展历程中呈现了怎样的影响，中国现当代文学又是在何种程度上对其进行消化与运用的，对于了解中国灵性文学是十分必要的。

关于基督教在中国的历史，学术界已经有了相当清晰的描述和阐释，学者大致取得了以下共识：“（1）基督教作为中国文化的“异己”力量与中国社会发生过曲折而复杂的矛盾冲突，出现了所谓的文化殖民的论争，¹有了传教与反传教，教会与教案，殖民化与本土化的社会冲突和义理争辩。（2）基督教随西学东渐之势进入中国，对中国社会结构的开放和近代化起到了一定的推动作用，中国传统文化中的政治、经济、伦理、教育、天文、历法和大众传媒等都因此而发生了或多或少、或隐或显的变化。”²

但值得注意的是，基督教在中国历史上早已存在³，但却没有进入文学视界，进入二

¹陶飞亚在〈中国基督教史研究的新趋向〉一文中指出，中国的基督教史研究最初是在“文化侵略”的范式中起步的。……在整个1980年代，这种政治批判武器仍频繁出现在学术话语中，被尊为一种学术研究的逻辑范式。1980年代中后期，另一种声音渐渐兴起，……开始走出政治判断的简单化研究方法，主张深入分析传教活动在政治、宗教、社会文化事业等方面的复杂面相，将其从政治判断中剥离开来，分别对待。对传教活动中的西学传播、教育等加以肯定。不少学者还提出从中西文化交流的角度来研究传教运动。这使得单纯的“文化侵略”定位渐渐淡出学术研究实践，为新的研究范式所取代。准确地讲，“文化侵略论”不是一种历史研究地理论或方法，而只是对基督教在华存在的一种价值判断。在基督教的中国传播中是否存在“文化侵略”，答案是肯定的。但这只是历史复杂性中的部分面相，不是基督教在华活动的全部真相，以其作为一种范式涵盖整个在华基督教事业则有明显的局限性。参见陶飞亚，〈中国基督教史研究的新趋向〉，《史林》，2013年第2期，页105-108。

²王本朝，《20世纪中国文学与基督教文化》（安徽：安徽教育出版社，2000），页8。

³基督教自唐代就已传入中国，但本文所述基督教在中国历史上的存在，因为主要关涉基督教在中国当

十世纪，基督教才对中国文学逐渐产生了持久而深远的影响。

一、中国现代文学与基督教文化

二十世纪是中华民族历经坎坷的一个世纪，从政治上的政权更迭，到连年不断的战火，到经济上的积贫积弱，再到文化上激进的除旧立新，甚至惨绝人寰的文化大革命十年浩劫，中国人民遭受了极其深重的苦难，中国社会也面临了前所未有的挑战。身处历史浪潮的中国现代知识分子自觉地肩负了“救亡图存”的历史使命。而基督教文化也随之成为了中国知识分子“洋为中用”的文化资源，成为了“拿来”救国救文化的良药。这一剂药必然是针对中国社会的病症而下的。早在 1920 年，陈独秀就激赏基督教文化在“救中国”上的肯定性作用。但是他对待基督教文化的基本态度是选取对中国社会有用的文化资源，无用的部分一概剔除。在〈基督教与中国人〉⁴中，陈独秀提倡：应将基督教的教义与基督教会分开，将基督教义中的“情感”传统与超自然性的分布认真地区分开。陈独秀的这一“分离说”，产生了十分深远的影响。基督徒学者王本朝在《20 世纪中国文学与基督教文化》中例举了鲁迅、胡适、闻一多等中国著名近代学者作家对待基督教的方式，虽有细微的差异，但本质上都是对基督教基于现实功用之目的的“分离接受”。如鲁迅就一方面盛赞希伯来宗教文化的幽邃庄严影响深远，肯定基督教在历史上的某些积极意义，另一方面则极力否定基督教的创世说、天国说、奇迹说等教义；胡适则将宗教从道德、知识和情感三个层面划分，进而强调道德功用方面的宗教，而忽视宗教行为和宗教情感，这同样也是对基督教“有用”部分的功利性采纳；闻一多则将宗教精神理解为超越精神，只求宗教精神层面的形似而非神似，对基督宗教超越精神的来处

代文学方面的影响和再创造，因此在时段上主要是指和当代文学关联性较强的近代以来的历史。

⁴ 陈独秀，〈基督教与中国人〉，《新青年》，1920 年，第三期，页 15-22。

和去处都缺乏探索。⁵

朱光潜在《悲剧心理学》一书论及悲剧精神在中国的时候，曾经指出，中华民族是最没有“悲剧精神”的民族之一。原因在于中国人特别讲究“现世”与“实用”的伦理哲学。朱光潜认为，这种特别“烟火气”的几乎只追求世俗价值的民族思维模式，主要来自于孔子的影响。“子不语怪力乱神”、“未知生焉知死”等这些名言都是中国人耳熟能详的，并深深嵌刻在中国人的国民性中。“孔子的思想对中国人意识的影响甚至超过十诫和四福音书对基督徒意识的影响。”⁶因此，除了“救亡图存”的需要以外，在面对基督教文化的时候，中国人自然也是从现实功用的角度来看待的：体现在平民身上，就是基督教沦为“吃教”⁷；体现在知识分子身上，则是吸纳接收基督教文化的首要考虑就是对中国现实社会有用还是无用。不论是赞成还是反对，都是从这一角度进行的。李大钊可以说是最为典型的一位。李大钊在他写于1918年的重要文章〈东西文明根本之异点〉中描绘了对于基督教的看法：“东方之宗教是解脱之宗教，西方之宗教是生活之宗教，东方教主告诫众生以生活解脱之事实，其教义以清净寂灭为人生之究竟，寺院中之偶像，龕前之柳，池中之水，沉沉无声，皆足为寂灭之象征。西方教主于生活中寻出活泼泼地之生命，自位于众生之中央，示人以发见新生命、创造新生命之理，其教义以永生的天、灵魂不灭为人生之究竟。教堂之中之福音与祈祷，皆足以助人生之奋斗。”⁸

李大钊呈现在我们面前的西方宗教是一种与生活密切联系，具有活力，助于奋进的精神信仰，与暮气沉沉、逃避现实、使人消极被动的东方宗教形成鲜明对照。但是到1922

⁵ 王本朝，《20世纪中国文学与基督教文化》，（安徽：安徽教育出版社，2000），页17-30。

⁶ 朱光潜，《悲剧心理学》，（安徽：安徽教育出版社，1989），页282。

⁷ 所谓“吃教”，是指十九世纪天主教与基督教大量传教士来到中国后，用为普通百姓提供食物、生活补贴等恩惠方式招揽信众，百姓为了自己的利益和生活而信教。因而被教外人讥讽为“吃教”。鲁迅作品〈吃教〉：“耶稣教传入中国，教徒自以为信教，而教外的小百姓却都叫他们是‘吃教’的”。选自鲁迅全集第五卷《准风月谈》，（北京：人民文学出版社，2005），页328。

⁸ 李大钊，〈东西文明根本之异点〉，《李大钊全集·第三卷》，（河北：河北教育出版社，1999），页41。

年他写出的〈宗教与自由平等博爱〉一文中，其对待基督教的态度发生了极其鲜明的转变，李大钊明确指出：“宗教的本质就是不平等关系的表现。”基督教所宣传的平等博爱学说，其结果就是“容许资产阶级在现世享尽他们僭越的掠夺的幸福，而以空幻其妙的天国慰安无产阶级在现世所受的剥削与苦痛。”“是暗示无产阶级以安分守己的命示，使之不必与资产阶级抗争。”⁹他从对基督教的推崇转向对基督教的否弃，原因就是因为他找到了更加“实用”、更加适用于中国社会的马克思主义思想。“李大钊的这种认识，典型表现出了接受了马克思主义世界观和认识论的中国知识分子对于宗教，特别是基督教的基本态度。”¹⁰李大钊的这种功利性的接受态度，是具有代表性的。而这种功利性的态度必然导致基督教文化在中国现代文学中变形甚至曲解。

有学者从两个层面指出了中国现代文学接受基督教文化的缺失：一是上帝神圣面影的模糊。“在现代作家笔下，上帝或遭放逐不论，或遭否定，或遭变形、置换。”¹¹对上帝神圣性的弃绝，带来的影响主要体现在两个方面，从文学本身的书写来说，“中国现代文学没能认识接纳基督教神圣超越的上帝，对人的终极性意义，对个体灵魂的关注也就显得欠缺。”“缺乏神圣支撑，中国现代文学对个体存在关注的深度也就停留在鲁迅的略带虚无主义意味的嘲讽和悲悯上，显得孤冷、鬼气，个体也始终是隐藏的。”¹²从文学与社会、政治的关系来说，“文学加入到世俗神圣化的集体狂欢中，为把个人挤压进民族、国家、历史理性、领袖魅力、政治道路的狭小空间摇旗呐喊，火上浇油，文学也就失去了独立性。……文学缺乏一个超越于属世的最高存在的照耀，也就难以坚守维护人性价值与尊严的道路，更难以突破把世俗权威神圣化的思维套路。”¹³这一认知，不管对

⁹ 李大钊，〈宗教与自由平等博爱〉，《李大钊文集·第4卷》，（北京：人民出版社，1999），页215-216。

¹⁰ 史静寰、王立新，《基督教教育与中国知识分子》，（福州：福建教育出版社，2000），页268。

¹¹ 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，湖南师范大学博士论文，2013，页312。

¹² 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，页312。

¹³ 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，页313。

中国当代文学来说，还是对当下的中国社会现实来说，都是非常值得反思的。

第二，基督神性基础的丢失。基督教神学的核心之一是基督论，是对基督的神性与人性二性合一、以及由此衍生的十字架救赎论的确信。基督的受难要救赎的是人的罪性，通过基督十字架上无辜者的鲜血，唤醒罪人对自我罪性的领悟，从而走上救赎之路。“基督信仰首先在于使人恍悟到自己的渺小和罪过，正因为人太卑微，上帝才牺牲自己的独生子，以救赎人使人不再卑微。”¹⁴但是这一“救赎精神”在中国现代作家的笔下产生了不一样的阐释。“基督教的‘苦难’与‘牺牲’指向的是人‘罪’的救赎，是对‘上帝’的信仰，是对个体的终极关怀，中国现代作家秉承文化传统光明意识，保持对人的高度信赖，拒斥或曲解基督教的上帝，无法接受基督教‘罪’的意识，那么在理解耶稣‘受难’上，则是社会责任和义务的担当，是个体融入群体的超越，而不是世俗到神性的超越，基督的神性自然被剥离和抛弃。于是，基督是人，他是作为献身人格和爱的人格为中国现代作家所接受的，这成为他们接受基督教的基础。”¹⁵在中国现代文学中，耶稣受难的主题时常出现，但是看不到神性，有的只是时代启蒙者对自身孤独处境的自怜，对耶稣道德意义上的完美人格的激赏，或对时代先锋革命者的自我认同。以鲁迅为例，“鲁迅视野中的耶稣是牺牲者、受难者。……在鲁迅这里，在耶稣人格和神格的比较中，鲁迅对耶稣的人格更加重视和推崇。”¹⁶

有学者直言，中国现代作家接受基督教的方式实际上是对基督教神学的否定：“分离了基督教义中的超自然部分，也就抽掉了对上帝的绝对信仰，对上帝之子耶稣的神性的绝对信仰。这样基督教也就收缩成一部基督的英雄传奇，一种失去了宗教本质特征的英雄信仰，一种‘穷人的福音’，对上帝的存在不作探讨，或者否认上帝的存在，对耶

¹⁴ 刘小枫，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店，1995），页26。

¹⁵ 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，页314。

¹⁶ 王列耀，《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》，（上海：上海三联书店，2002），页104。

稣的神性也同样悬置，这其实不是认同基督教，乃是否定基督教。”¹⁷

二、中国当代文学与基督教文化

（一）、二十世纪八十年代前对基督教文化的全面抑制

进入当代，1949 年建国以后的基督教文化与中国当代文学的关系同样并非一帆风顺。总体来说，可以分为 1980 年代前与 1980 年代后两个部分。

1949 年中华人民共和国成立之后，中国基督教新教逐渐割断了与外国教会传统的联系，基本完成了本土化与自立。到 1950 年代，中国的基督教会成立了国家政权领导下的“中国基督教三自爱国运动委员会”。在政府的反帝号召下，基督教成为了帝国主义文化侵略的代名词。1960 年代，中国基督徒的人数骤减。特别是在“文革”期间，基督教遭受迫害，教会也不得不转入地下活动，以“家庭聚会”的形式进行，这可以说是基督教在中国历史发展中的一个特殊阶段和特殊形式。此外，马克思主义唯物主义思想在政治层面的选择性传播与文化精神领域的长期渗透，导致了中国思想界“为马克思主义是瞻”的单一局面。对唯物主义以外的思想一概采用拒斥与全盘否定的姿态，对基督教文化精神尤其如此。甚至基督教思想一度成为了毒害人民的“精神鸦片”、“迷信思想”。

¹⁸总体而言，1980 年代之前的中国大陆，基督教处于被强烈压制的状态，基督教文化与中国文学的关系也自然失去了影响与对话的基础。

¹⁷ 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，页 303。

¹⁸ 关于基督教在新中国成立之后的历史，相较于其他历史时段，学术研究成果是偏少的。但在部分基督教历史著作中有所论述，如姚民权、罗伟虹合著的《中国基督教简史》第八章“适应新社会的根本转变”；赵士林和段琦主编的《基督教在中国——处境化的智慧》也论及新中国成立之后基督教处境化的探索与实践。本文简单概述了基督教在新中国成立之后的大致境遇，主要参照的书籍是在中国基督教历史研究领域权威学者罗伟虹主编的《中国基督教（新教）史》第三编社会主义时期（1949-2002）的内容。具体信息如下：罗伟虹编，《中国基督教（新教）史》，（上海：上海人民出版社，2016），页 639-753。

（二）、二十世纪八十年代后基督教文化的复苏

1980年代以后，随着文革的结束、改革开放的政治政策以及知识文化界的思想解放，基督教在中国重新复兴。“过去十年的动乱的确带来了一个精神上的真空，而宗教生活的再现无论如何都是填补这一真空的方法之一。因而在政府支持下，道观、佛寺、清真寺、基督教教堂等纷纷重修和开放。各宗教团体也获准训练新的神职人员。皈依基督教的人也日见踊跃。”¹⁹也正是在这一时期，基督教文化与中国文学产生了新的互动。

从社会现实发展的层面来说，当代中国知识分子吸取“五四”以来文化激进主义和政治激进主义的教训，深刻反思中国近代社会历史发展中暴露的诸如社会动荡、文化失范、道德沦丧等一系列问题。体现在宗教认识上，主要是致力于以更加客观全面的姿态反思此前对宗教致命性的偏见。以尽量去功利化的态度，不仅从现实功用角度，更从灵命信仰、精神超越等更加贴合基督教本质的角度对宗教予以认识、反思和接受。

从当代中国知识分子的处境来说，曾经深切呼唤思想解放、呼唤改革方法、呼唤市场经济的一贯处于中国社会转型中坚力量的中国人文知识分子，随着中国社会转型的真正开始，“以经济建设为中心”以及市场化的逐步确立与发展，他们的精英地位逐步丧失，而让位于掌握科技、重视实利的科技知识分子。这不能不带来人文知识分子的巨大失落与对自身价值、角色的重新反思。由此进而认识到自身的政治依附性，从而开始选择走向真正的思想独立、学术独立和人格独立。²⁰基督教思想成为了处于精神迷茫之中的中国当代知识分子的有效资源。

从基本的人性层面的精神需求来看，追求超越、追问终极意义是每个人生命中无法逃脱的问题。“有形的文明越是发展，人们就越能感受到丧失信仰的危险。有限的理性

¹⁹ 秦家懿、孔汉思，《中国宗教与基督教》，（北京：北京三联书店，1997），页193。

²⁰ 丛新强，《基督教文学与中国当代文学》，（济南：文艺出版社，2009），页32。

越是成熟，人类对终极的意义就越是关切。这使‘拯救’成为东西方人的共同眷注。因此人类在竭尽现世努力的同时，难免会通过各种途径寻求对现世的解脱；面对不可或缺的物质功利，他们既要投入自己，又力图超渡自己。在这一方面，东西方文化皆然。”²¹

因此，基于对历史的反思，出于社会现实的发展需要、中国当代知识分子自我定位的调整，以及对于终极意义的追问，基督教文化在当代中国文学界的影响产生了新的书写形式——当代中国灵性文学。“一个过去没有被单独审视的问题渐渐得到重视。过去人们在谈论基督教与中国文学之关系时，不太区分基督徒作家与对基督教有好感的或者表现出基督教元素的作家，只是看作品中的基督教元素和作家受基督教的影响，现在，人们思考一个问题：基督教内部的文学状况怎样？作家在皈依基督教前后，其文学写作的变化在哪里？思考渐渐切入了信仰的内里和文学中更深的问题。”²²灵性文学正是中国文学对基督教文化影响的回应与再创造。

第二节、灵性文学的概念界定

一、施玮对“灵性文学”的定义

2007年，由著名华语作家施玮主编的“灵性文学”丛书在中国大陆出版发行。2008年，上海师范大学举办了“汉语灵性文学学术研讨会”施玮首次在大陆正式的学术论坛阐释了她的灵性文学理论：

提出灵性文学这一文学概念，是基于圣经的“人论”神学，也是对中国传统文化的传承与超越。“灵性”文学的三个层面就是：1、有灵活人的写作；2、呈现有

²¹ 杨慧林，《罪恶与救赎——基督教文化精神论》，（北京：东方出版社，1995），页204。

²² 荣光启，〈影响、回应与再创造——1992年以来的“基督教与中国现当代文学”研究〉，《武汉大学学报（人文科学版）》，2017年1月第1期第70卷，页83。

灵活人的思想与生活；3、启示出住在人里面的灵的属性。灵性文学创作在思想、体验、语言三个方面有其特点：神性光照的思想特质、灵性空间的创作体验、信望爱的文学语言。²³

施玮认为，当代华语文学的写作是趋于“平面化”的：从思想上来说，“只是自我出发的感怀，缺少大爱与大怜悯”、“缺乏一种宗教意识的终极关怀。”从精神上来说，虽然华文文学有些许灵性复苏的现象，但是往往陷入“神秘主义”，缺乏“圣化体验”。从语言艺术上来说，施玮认为中国当代文学推崇像绢花一样的“美文”，缺乏生命的流动。²⁴“灵性文学”正是针对当代华语文学的“平面化”而提出的，其意旨是在开拓华语文学的灵性写作空间，对中国当代写作做一个补充及回应。

二、“灵性文学”概念辨析

正如华文文学、汉语文学、华语语系文学一样，“灵性文学”也是一个具有争论空间的概念。自“灵性文学”这一概念提出后，不少学者对这一概念进行了或多或少的重新估定，在更广义的范围上对这一概念进行使用。学者们的讨论主要围绕“灵性文学”与“基督教文学”、“灵性文学”与“神性写作”、“基督徒作家”与“非基督徒作家”等方面展开。本文分别考察了中国大陆学者杨剑龙、刘丽霞、季玠，香港学者许牧世、苏恩佩，台湾学者张晓风，马来西亚学者许文荣，以及美国学者克洛伊·斯塔爾（Chloë Starr）的观点，在对各家观点做审慎考量的基础上，对“灵性文学”做一个概念上的大致界定。

（一）、灵性文学与基督教文学

根据长期致力于神学与叙事之关系的学者克洛伊·斯塔爾²⁵（Chloë Starr）的观点，

²³ 施玮，〈开拓华语文学的灵性空间——“灵性文学”的诠释〉，《海南师范大学学报（社会科学版）》，2008年第6期，页8。

²⁴ 施玮，〈开拓华语文学的灵性空间——“灵性文学”的诠释〉，页14-15。

²⁵ 克洛伊·斯塔爾在中文学术界往往采用其中文名司马懿。为了凸显其作为西方学者的身份，本文仍采

“灵性文学”既是“基督教文学”的一个子范畴，同时又是“基督教文学”的另一种称谓。其主要标志是对超越物质、超越人际关系的内在精神生活的关注。²⁶这一说法是有理有据的。之所以说“灵性文学”是“基督教文学”的子范畴，主要是因为对基督教文学的定义有“广义”、“狭义”之分。刘丽霞在其著作《中国基督教文学的历史存在》中指出，“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作家基于基督教精神而创作的具有文学要素的一类文学。无论是狭义的基督教文学，还是纯文学层面的基督教文学，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。”²⁷灵性文学主要倾向于刘丽霞界定的广义的基督教纯文学范畴内。狭义的基督教文学，如祷文、颂歌、宣道文，并不在灵性文学的考察范围内。因而灵性文学属于基督教文学的一个子范畴。虽然在灵性文学的具体作品中，出现了带有强烈宣教色彩的文学作品，但是其文学性依然是大于宗教性的，有别于狭义的直接为宣教而服务的狭义基督教文学。

（二）、灵性文学与神性写作

“神性书写”这一概念，在不同的文化语境中，在不同的学者的运用中，是存在着一定的差异性的。在克洛伊·斯塔尔看来，灵性文学的两大标签“灵性文学”和“神性书写”在英语中并不那么容易界定（前者关涉“灵魂”（soul）或“灵性”（spirit），后者则与“神性”（divine）相关。）这两大标签有重叠的部分，其中，“灵性文学”专门用来指称基督教书写，“神性写作”则被用于指称对于宗教与形而上学的文学对人生

用其英译名，克洛伊·斯塔尔。

²⁶ Chloe Starr, “A New Stream of Spiritual Literature: Bei Cun’s The Baptizing River”, *religions*, 2019, 10, 413, P01.

²⁷ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，（北京：社会科学出版社，2006），页1。

和意义的探索，并不一定是基督教的有神论观点。²⁸因此，灵性文学成为了神性书写的一个分支。“神性书写”在学术领域被在更广泛的意义上使用，比如像北村和施玮这样的基督徒作家，史铁生的哲理性的散文书写，以及其他的宗教小说，包括佛教小说，都属于“神性书写”的范畴。

但是对于这一说法，施玮是持不同观点的，她并没有将灵性文学视为神性书写的一部分，而是将灵性文学视为神性书写的必要进阶与有益补充。施玮所指称的“神性书写”是专指中国“神性写作同盟”²⁹的创作指向而言的。而对这一同盟的书写，施玮是持否定态度的。施玮认为，“神性写作的追求指向，正如中国传统文化中一样，止步于：知有灵、知灵为大美善。却对灵为何？来自何处？灵与肉的关系为何？或茫然无解、或模糊回避。……‘神性写作’还停留在否定的意义上，否定一些现代写作中的‘纯物质’、‘纯肉体’的写作，但却还未能建立真正的‘神性写作’、因其对‘神性’的诠释是模糊的。中国文化中的神，也有多神、乱神之意，为了避免混乱，故而我提出‘灵性文学’。”³⁰由此可见，施玮是带着鲜明的基督教有神论的价值取向来倡导灵性文学的。

尽管在态度上与概念范围上施玮和克洛伊·斯塔尔有所不同，两人对“灵性文学”与“神性书写”的区分仍是具有一致性的。简而言之，灵性文学的核心是“基督教有神论”，不带有鲜明的基督教有神论观点的神性书写，并不属于灵性文学的范畴。因而，中国当代文学作家中的海子、史铁生、张承志等人，尽管有着浓厚的宗教意味，但皆不属于本课题的考察范围。但是在具体论述过程中，这些作家作品对于灵性文学来说是十分有益的参照，因而不排除会在必要的时候作为灵性文学的比较对象而被纳入论述之中。

²⁸ Chloe Starr, “A New Stream of Spiritual Literature: Bei Cun’s The Baptizing River”, P1-2.

²⁹ 神圣写作是亚伯拉罕·蝼塚于2003年提出的诗歌创作理论，后发展出刘诚、海上等同盟，成立“神圣写作同盟”。该同盟不主张神，甚至完全无关神，他们的写作并不以宗教崇拜的面目出现，而是把诗歌作为最高的艺术存在和内在修行而加以追求。

³⁰ 施玮，〈开拓华语文学的灵性空间——“灵性文学”的诠释〉，页10。

(三)、基督徒作家与非基督徒作家

作家的基督徒身份是否能够作为判定“灵性文学”的标准，答案是否定的。虽然说，基督徒是“灵性文学”创作中的中坚力量，但是，并不能说非基督徒创作的作品就不是“灵性文学”，而基督徒创作的作品就是“灵性文学”。因为即使作家具有基督徒身份，也不一定就符合基督教的基本精神。同样的，非基督徒作家或隐性基督徒作家³¹也可以在作品中流露出强烈的基督教精神。因此，作家身份并不构成判定“灵性文学”的标准。正如施玮所说，“我不可能，也不认为必须去核实一个作家的信仰，去了解作家没有在作品中呈现的真实面貌，甚至去预测作家思想的发展趋势。”³²判定的标准应当聚焦于具体的文学作品本身。杨剑龙是研究基督教文化与中国文学之关系的权威学者，他就回避了对基督教背景简单化判断，而是主张从文本本身呈现的思想性来界定灵性文学：“倘若我们需要对灵性文学作一个界定，虽然我们不能简单地肯定或排斥基督教的背景，但是我们可以认为灵性文学是关于灵魂拯救的文学，它是作家在对于人的灵性的思考中，在对于人与世界的关系的思索中，在对于人的终极关怀中，思考如何通过文学摆脱人心灵的困境，寻找拯救人的灵魂之路，是一种呈现出大爱的文学。灵性文学或在爱人如己中展现爱的意义价值，或在罪孽的忏悔中获得宽恕与平静，或在属灵的过程中摆脱精神的困境，呈现出一种至善至美的追求。”³³库舍尔（Karl-Josef Kuschel）在论述基督教文学的概念时也明确指出，基督教思想的呈现与否，关键还是在于文本本身。“我们把一篇现代文学确定为基督教文学，无论现在和过去，都总是从文本本身的依据出发，而这种文本——有时直接、有时隐蔽地——在进行解释时证实自己就是基督教的解释。”

³¹ 隐性基督徒作家是指没有正式接受基督教洗礼仪式但实际上过着基督徒生活的作家，或虽然是基督徒，但没有公开宣称自己的宗教信仰的基督徒作家。

³² 施玮，〈开拓华语文学的灵性空间——“灵性文学”的诠释〉，页9。

³³ 杨剑龙，〈灵魂拯救的文学——论灵性文学小说集《新城路100号》〉，《徐州师范大学学报（哲学社会科学版）》，2011年1月第37卷第1期，页21。

³⁴文本本身是判断其内在思想价值的最重要标准。

概而言之，灵性文学属于广义的基督教文学范畴。灵性文学与神性写作由于在“灵性”方面的认识不同，因而不能够相等同，带有鲜明的基督教有神论观念的文学创作才属于“灵性文学”。此外，判断作品是否是灵性文学，不应当从作家的教徒身份出发，而应该着眼于作品本身的思想内涵。

三、“灵性文学”概念界定

2019年，常年深耕于基督教文学领域的基督徒学者包兆会编辑出版了《汉语光与盐文丛》。这套丛书从文学史的角度整理收录了中国基督教文学的各个文学文类，是中国国内首套基督教文学作品选集。在序言中，包兆会对于“什么是基督教文学”做出了自己的解答，他指出，基督教文学有以下几个特征：

1、由宗教徒创作的文学应该是组成基督教文学的核心主干部分。2、基督教文学首先是文学，基督教文学属于文学的一个文类，即带着基督教信仰或基督教精神进行写作的文学，既然是文学，就首先需要用文学的标准来衡量基督教文学。3、非宗教徒创作的文学作品虽然不属于基督教文学的核心主干部分，但倘若非宗教徒创作的文学作品主要传达了基督教思想和基督教精神，这样的文学作品也属于基督教文学。4、有些作品虽然涉及基督教题材、内容、圣经语汇，但基督教可能是其作品目的的副产品，该作品只不过抓住基督教旋律中一两个音符，或仅仅借用了基督教题材和语汇，其核心不是为了反映基督教精神，即使反映了却与基督教教义有所违背，这样的文学作品应不属于基督教文学。³⁵

由上述界定可以看出，基督教文学的核心特征是，是否以文学的形式表现基督教精神实质。作者的教徒身份并非重点，文学作品的思想内核才是考察基督教文学的关键所在。同样的，在我们尝试对“什么是灵性文学”下定义时，也遵循以作品本身为判断基准的原则。本文尝试结合诸多学者的观点，对“什么是灵性文学”这一问题进

³⁴ 库舍尔，〈再论“基督教文学”的概念〉，刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》（下），（上海三联书店，1994），页1320。

³⁵ 包兆会主编，《汉语光与盐文丛》，（北京：九州出版社，2019），页2。

行如下概念上的界定。

（一）、以“灵性”为核心

“灵性文学”的核心是“灵性”。何谓“灵性”？施玮在界定这一点的时候，引用了《圣经·创世纪》二章七节的经文：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”³⁶由此我们可以看到，“灵性”的重要性，既在于“灵性”本身，更在于对“灵性的来源”——“上帝”的强调以及如何归至这灵的本体。灵性文学作品所代表的宇宙观、人生观是有神论的。如《圣经·约翰福音》经文所言，“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。我对你们所说的话，就是灵，就是生命。”这是灵性文学的基本价值观念。相信物质世界以外还有灵魂，在自然之上还有超自然，并且相信超自然的、永恒、属灵的价值，重于自然的、短暂的、物质的价值。“缺乏灵性的文学（正如古人所知，灵性是使人类有生命并有别于其他生物的东西）偏爱忧郁和黑暗，同时恒定的求助于肉体 and 感官。灵性文学的核心原则则是自我审视、悔改、人与神的对话等。两者之间的区别可以概括为写作从“以人中心”向“以上帝为中心”的转变。”³⁷

（二）、以“灵性生活”为主要书写内容

由亚瑟·霍德尔(Arthur Holder)主编的《基督教灵性》(*Christian Spirituality*)一书，对当代基督教灵性的相关学说进行了系统而细致的阐述。其中桑德拉·施耐德(Sandra M. Schneiders)的论文〈基督教灵性研究的方法〉(“Approaches to the Study of Christian Spirituality”),对什么是基督教灵性进行了定义。首先，桑德拉·施耐德明确指出，基督教灵性是作为一门学术学科而存在的：“基督教灵性作为一门学术学

³⁶ 《圣经·中英对照》，中文：和合本，英文：新国际版(NIV)，南京：中国基督教三自爱国运动委员会中国基督教协会，2017，页3。本文所引圣经经文均采用中文和合本。

³⁷ Chloe Starr, “A New Stream of Spiritual Literature: Bei Cun’s The Baptizing River”, P02.

科，研究基督教信仰的生活体验，主观性的信仰倾向，以及门徒在他们的个人与团体中的信仰生活。”³⁸其次，桑德拉·施耐德对“灵性生活”这一概念进行了几点说明：“首先灵性并非通常人们所认为的简单的自发体验。灵性生活是一种深思熟虑的审慎的生活，并且是一个持续进行的过程，而不是仅仅是单个经验或插曲的集合；灵性生活的过程本身并非自我封闭的，而是有一个超越个人满足的终极导向——导向终极的善，最高的价值。在基督教理念中，灵性生活的最终导向是上帝。因此，灵性生活是一种动态的敞开式的持续过程。……换句话说，灵性研究的不仅仅是基督教信仰，而是基督教信仰的生活体验。”³⁹由此可见，对“灵性生活”本身的描述和研究是十分重要的。

许多人认同“灵性文学”的核心书写内容，即对内心生活或灵魂的表达，以及对“神与人的关系”的关注，在不同的体裁中有不同的表达。何光顺在其文章〈当代诗歌神性写作的复兴——黄礼孩新诗集《谁跑得比闪电还快》的他在视域〉指出，当代中国灵性文学是对“神迹”的回归，以及对人类和造物主之间的关系的关系的关注，黄礼孩的诗歌〈谁能跑得比闪电还快〉就是例证。在对“微小事件”的写作中，在真实的普通的生活，看到创造和神恩的痕迹。⁴⁰施玮也认为，“灵性文学所追求的既不是晦涩幽暗的神秘，也不是佛家的‘灵光独耀，迥脱根尘’。灵并非住在幽暗的神秘中，而是在人的一颦一笑一言一行中。灵性文学正是要给予阅读者一双灵性的眼睛，让人看见繁琐平淡生活中的美善之光，让人从自己扭曲、污损的生命中看见人里面‘神’的形象，看见人原初当有的尊严与荣美。”⁴¹求助于灵性并不是逃避或从生活中撤退，而是一种解放，一种对生活

³⁸ Sandra. M. Schneiders , “Approaches to the Study of Christian Spirituality” , *Christian Spirituality*, (Malden:Blackwell Publishing, 2005) , P16.

³⁹ Sandra. M. Schneiders , “Approaches to the Study of Christian Spirituality” , *Christian Spirituality*, (Malden:Blackwell Publishing, 2005) , P18.

⁴⁰ 何光顺，〈当代诗歌神性写作的复兴——黄礼孩新诗集《谁跑得比闪电还快》的他在视域〉，《汉语言文学研究》，2018年第1期，页120-128。

⁴¹ 施玮，《放逐伊甸》，（北京：中国电影出版社，2007），前言。

的反思，一种对生活背后的灵魂的感召。

（三）、以启示出神的灵的属性为主要旨归

灵性文学的最终创作目的是对“灵性”的传达，人身上的“灵性”来自于神，对灵性的表达同样也是为了揭示神。“灵性文学最终要达到的，不是仅仅停留在对人性的表达，更是对神的灵的属性的表达，也就是对宇宙中之至高的大善大美等造物主属性的表达。文学只有对灵性（造物主本性）的表达，才能传递真正的善美，才能呼唤并承载人的精神世界与物质生活，从自我中心的善恶中、从幽暗的绝望中、从平面的琐碎中飞起来。”⁴²灵性文学强调通过人超越世俗化的压抑和枷锁的过程，启示出神圣性。

（四）、以文学与神学的和谐为艺术标准

最好的灵性文学是恰到好处地处理好文学与神学的审美距离的作品。神学观念自然地、不着痕迹地通过文学的语言表达出来。文学也因为神性的在场，而具有震撼心灵、渗入灵魂的魅力，两者相互加持，相互渗透，融为一体。如基督徒作家苏恩佩所言，“最好的基督教文学不是有意的、宣传的作品，而是不自觉的心灵的产物。”、“真正伟大的基督教文学会帮助读者看到神的荣美，神的爱与恩典，神与人之间的关系，人在宇宙中的地位，以及人生最高的目的与意义。”⁴³此处，苏佩恩所指基督教文学的创作，同样适用于灵性文学。

综上所述，灵性文学作品所代表的宇宙观、人生观是有神论的。这是灵性文学的基本价值观念，即相信物质世界以外还有灵魂，在自然之上还有超自然，并且相信超自然的、永恒、属灵的价值，重于自然的、短暂的、物质的价值。灵性文学的核心书

⁴² 施玮，〈开拓华语文学的灵性空间——“灵性文学”的诠释〉，页 11。

⁴³ 苏恩佩，〈基督徒与文艺创作〉，《基督教文学论丛》，（香港基督教文艺出版，1978），页 14。

写内容是对灵性生活的关注，对内心世界或灵魂的表达，以及对“神与人的关系”的重视。灵性文学的书写，最终要达到的，不是仅仅停留在对人性的表达，更是对神的属性的表达。而最好的灵性文学，是适当地处理好文学性与宗教性之关系，达到艺术性与思想性之平衡的作品。

第三节、文献回顾

本文的文献回顾主要包括两大部分。一是对“基督教文化与中国现当代文学”这一课题的研究成果的综述。二是对“中国灵性文学”这一课题的研究成果的综述。

一、基督教文化与中国现当代文学

“基督教文化与中国现当代文学”自上个世纪 90 年代以来成为了中国现当代文学研究中的一个重要课题。不少学者曾撰文专门针对此课题的现有研究成果进行梳理与总结。如荣光启先生的论文〈影响、回应与再创造——1992 年以来的“基督教与中国现当代文学”研究〉。文章指出，在中国文学与基督教文化精神的关系方面已经出现了一些具有代表性的研究专著。例如，朱维之的《基督教与文学》⁴⁴、由路易斯·罗宾逊著、傅光明和梁刚译的《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》⁴⁵、马佳的《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现当代文学》⁴⁶、杨剑龙的《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》⁴⁷、王列耀《基督教与中国现代文学》⁴⁸刘勇《中国现代作家的宗教文

⁴⁴ 朱维之，《基督教与文学》，（上海：上海青年协会书局，1941）

⁴⁵ 路易斯·罗宾逊，《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》，傅光明、梁刚译，（台北：业强出版社，1992）

⁴⁶ 马佳，《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现当代文学》，（上海：上海学林出版社，1995）

⁴⁷ 杨剑龙，《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，（上海：上海教育出版社，1998）

⁴⁸ 王列耀，《基督教与中国现代文学》，（广州：暨南大学出版社，1998）

化情结》⁴⁹、王本朝的《20 世纪中国文学与基督教文化》⁵⁰、王列耀《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》⁵¹、喻天舒的《五四文学思想主流与基督教文化》⁵²、许正林《中国现代文学与基督教》⁵³、陈伟华《基督教文化与中国小说叙事新质》⁵⁴、齐宏伟的《文学、苦难、精神资源——百年中国文学与基督教生存观》⁵⁵、丛新强的《基督教文化与中国当代文学》⁵⁶、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》⁵⁷等。另外，还有前文已经有所论及的杨世海博士学位论文《播种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》。

本文根据研究方式、研究视角的不同，将以上现有研究成果分为两类：第一类是二元对比式的影响研究，此研究方式主要从整体角度来考察基督教文化与中国现当代重要作家的关系，着重介绍基督教文化对具体作家的影响，以及这些影响在作品中的表现。此类研究主要代表性著作包括：马佳的《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现当代文学》、杨剑龙《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》、刘勇的《中国现代作家的宗教文化情结》、许正林《中国现代文学与基督教》、杨世海的《播种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》。其中，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》这一著作在研究对象上十分新颖，与以往对主流作家的考察不同，该著作主要将目光聚焦于“大众文学”、“网络文学”中的基督教文化因素。

第二类是内部研究，此研究主要采用的是文本细读、文本批评的方式，从文学文

⁴⁹ 刘勇，《中国现代作家的宗教文化情结》，（北京：北京师范大学出版社，1998）

⁵⁰ 王本朝，《20 世纪中国文学与基督教文化》，（安徽：安徽教育出版社，2000）

⁵¹ 王列耀，《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》，（上海：上海三联书店，2002）

⁵² 喻天舒，《五四文学思想主流与基督教文化》，（北京：昆仑出版社，2003）

⁵³ 许正林，《中国现代文学与基督教》，（上海：上海大学出版社，2003）

⁵⁴ 陈伟华，《基督教文化与中国小说叙事新质》，（北京：中国社会科学出版社，2007）

⁵⁵ 齐宏伟，《文学、苦难、精神资源——百年中国文学与基督教生存观》，（江西：江西人民出版社，2008）

⁵⁶ 丛新强，《基督教文化与中国当代文学》，（山东：山东文艺出版社，2009）

⁵⁷ 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》，（北京：中国社会科学出版社，2010）

本本身出发，将基督教与现当代文学的关系转向修辞形式的研究，从意义、抒情、叙事方式等几个角度分析中国现当代文学的文体演进与变更。此类研究的主要代表性著作包括：王列耀的《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》、陈伟华的《基督教文化与中国小说叙事新质》等。

表一：“基督教文化对中国现当代文学的影响”课题研究成果

研究角度	作者	代表性著作
作家影响研究	马佳	《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现当代文学》
	杨剑龙	《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》
	刘勇	《中国现代作家的宗教文化情结》
	王本朝	《20 世纪中国文学与基督教文化》
	许正林	《中国现代文学与基督教》
	杨世海	《播种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》
	丛新强	《基督教文化与中国当代文学》
	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》
文本内部研究	王列耀	《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》
	陈伟华	《基督教文化与中国小说叙事新质》

（一）、主要作家受基督教文化影响研究

1、概况

作家影响研究是“基督教文化与中国现当代文学”这一研究领域中最常见最普遍的研究范式。自上个世纪九十年代开始，基督教文化对中国现代文学的影响成为学者关

注的对象。马佳《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现当代文学》发表以来，及至 20 世纪初，此研究领域可谓著述丰硕，成果颇多。20 世纪基督教与中国社会的历史关系得到了梳理；中国现代文学中大量重要作家及作品中的基督教因素都得以发掘与阐发。

表二：主要作家受基督教文化影响概况

著作	涉及的作家	独有研究对象	研究作家人数
马佳《十字架下的徘徊》	鲁迅、周作人、许地山、冰心、茅盾、巴金、郭沫若、沈从文、徐訏、无名氏、苏雪林、张资平、林语堂、老舍、萧乾	田汉	16
杨剑龙《旷野的呼声》	鲁迅、周作人、许地山、冰心、苏雪林、张资平、郭沫若、老舍、萧乾、巴金、曹禺、徐訏	卢隐	13
王本朝《20 世纪中国文学与基督教文化》	鲁迅、周作人、冰心、许地山、沈从文、曹禺、萧乾、张资平、林语堂、礼平、史铁生、北村	史铁生、北村	12
许正林《中国现代文学与基督教》	鲁迅、周作人、闻一多、许地山、冰心、巴金、老舍、张资平、萧乾、郭沫若、郁达夫、徐志摩、陈梦家、曹禺、艾青	闻一多、郁达夫、徐志摩、陈梦家	15
杨世海《播种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》	鲁迅、冰心、老舍、许地山、林语堂、曹禺		6

如上表所见，中国现代文学中的重要作家大部分都得到了详细而系统的论述。但是也出现了一再地重复论述现象，对一些作家所受到的基督教的影响甚至在研究结论上也是相似的。比如冰心的“爱的哲学”、许地山的宗教多元性、鲁迅对基督完美人格的推崇，几乎在上述的每一部著作中都可以找到相似的解读。有学者概括了这一研究方法

的惯常套路：“首先，概述基督教和基督教在中国的传播；其次，描述和分析上述基督教活动对相关作家的影响；最后，进行某种总结。这种写作范式的特点是：对作家与基督教的关联描述较为精确细腻，叙事焦点集中于对作家和基督教往来的还原，但通常得不出理论性的、总结性的观点。”⁵⁸

虽然没有得出理论性的、系统性的研究结论，但是已有不少研究者已经意识到了中国现代作家在接受基督教文化时的功利性姿态。这种姿态实际上是对基督教文化的片面接受，甚至是歪曲和否定。因为这意味着，基督教的核心——神本主义——在中国现代文学中被置换成了以人为中心，以人的现世人生、社会实际出发的人本主义。关于这一点在前文中已有表述，此处不再重复。

2、中国当代作家对待基督教文化的新气象

从研究方法来看，丛新强《基督教文化与中国当代文学》延续了早期研究中的基督教文化与中国作家关系的二元色彩，并无太多新意。但是从研究内容来看，这是此研究领域唯一一部以中国当代文学而非中国现代文学为研究对象的学术著作。从对历史材料整理来看，作者梳理了1949年前的基督教在中国的历史环境及其影响、1949年后的基督教文化处境（1950-1980年代、1980年代后），对中国当代文学的基督教文化历史背景进行了有益的介绍。从研究的作家来看，作者将研究对象分为中国大陆与中国台湾两大部分。大陆地区，作者主要选取了穆旦、礼平、史铁生、海子、北村等作家作为研究对象；台湾地区，作者则选取了蓉子、张晓风、陈映真、白先勇、王鼎钧等作家。在这些作家中，有不少都是首次进入基督教文化与中国现当代文学的关系这一研究视野中，

⁵⁸ 韦华，〈近20年“基督教与中国现代文学”的研究的趋势与问题——基于学术专著的考察〉，《当代作家评论》，2016年第4期，页32。

如穆旦、白先勇、王鼎钧等，因此具有一定的开创意义。

此外，丛新强也是本文所涉学者中少数对基督教文化持全面肯定态度的。在著作的最后部分，他指出，基督教的“爱感”文化，它的“博爱”之情，“谦卑”之心都是具有正面意义的。基督教文化的“普世”性能够帮助中国文学走出中西对峙的问题，实现真正的文化沟通与融合。而对于中国当代文学“动辄得咎”、“党同伐异”的现象，作者指出，基督教文化的宽恕与宽容为我们提供了难能可贵的批评原则。“基督教文化精神不失为一种建构中国文学价值的有效性维度。”⁵⁹

（二）、文本研究

进入 20 世纪之后，在基督教文化与中国现当代文学这一研究领域，出现了从作家影响研究向文本内部研究的转型趋势。其中主要的研究成果包括王列耀《中国基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》、陈伟华《基督教文化与中国小说叙事新质》。这一转型基本放弃了早期“基督教文化如何影响作家”这一研究模式，而是将关注点转向文本本身，从文本内部进行研究。

其中王列耀的《中国基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》重点考查了中国现代戏剧中“悲剧意识”是如何受到西方文化之影响的。从作为替代性“标志物”的翻译剧《莎乐美》，到试图摹仿“替代物”的《暗嫩》，到在借鉴中转变观念的《潘金莲》及《杨贵妃》，再到显示“自我身份”的《雷雨》与《原野》，王烈耀细致地梳理了中国现代戏剧悲剧意识的逐步转变。在这里，“悲剧意识”已经是一种内在的深层的思想观念与审美情趣，因而研究不再仅仅停留在某一种文化给作家或作品带来的表层影响。这无

⁵⁹ 丛新强，《基督教文学与中国当代文学》，页 266。

疑是这一研究领域的一大突破。

相比于王列耀对中国早期话剧悲剧意识的研究，陈伟华的《基督教文化与中国小说叙事新质》则聚焦于中国小说文体的叙事学特质，在研究方法上更加明确地专注于文本研究。不论是从研究方法上，还是从研究内容上，陈伟华的研究都是可圈可点的。首先从研究方法来说，该书借用叙事学和文化学的一些理念，并将二者有机融合，从而形成自己独特的视角、框架和系统。

基督教文化被分为器物层、制度层以及精神层三个层面，其中对中国小说叙事的影响主要从基督教情感、价值观念、思维方式、审美理想、神学思想等各个“精神层面”渗透。具体到文本内部，作者陈伟华运用了叙事学的理论，从小说叙事的附号层、结构层、功能层等逐层递进，从而将中国小说叙事从表层到深层如何受到基督教文化的动态影响与浸透进行了十分详尽地剖析。其中不乏非常富有创见的新的发现。试举一例，在第三章中，作者专章论述了基督教文化与中国小说叙事时间的更新。“公元纪年进入中国小说叙事系统，冲击着中国小说的传统叙事开头模式及时间标示，由此引发中国小说叙事元始的革新。基督教节日作为故事发生的时间在中国小说中逐渐出现，增加了中国小说叙事时间的表达方式，也使基督教文化逐渐进入中国小说叙事的功能层面。在这些带有基督教文化色彩的时间的运用里面，可见‘现代性’的痕迹。”⁶⁰在中国传统小说中，叙事往往是从“盘古开天”、“三皇五帝”开始，由整体而后局部。但是“公元纪年”的引入，则将小说的叙事直接抛入具体的时空。这意味着现代性的渗入，意味着与传统叙事风格迥异的一种风格的形成。除此以外，陈伟华对中国小说叙事意象系统的基督教元素的发掘、中国小说叙事场在基督教文化影响下的开拓、对“上帝”作为理想读者的独

⁶⁰ 陈伟华，《基督教文化与中国小说叙事新质》，页 66。

到见解、以及中国小说中的基督教相关母题，如宽恕、迷羊等都有精彩的剖析。《基督教文化与中国小说叙事新质》是基督教文化与中国现当代文学这一研究领域十分有借鉴意义的一部学术著作。

二、中国灵性文学方面的研究成果

作为基督教文化影响下的文学产物，中国灵性文学方面的研究成果相对薄弱。主要存在着以下几个方面特点：

（一）、学术专著类研究成果稀少但意义重大

在学术专著方面，笔者目前发现的灵性文学研究成果仅三部：刘丽霞的《中国基督教文学的历史存在》⁶¹，季玠《野地里的百合花——论中国新时期基督教文学》⁶²，季玠《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》。⁶³

刘丽霞《中国基督教文学的历史存在》是十分重要且具有里程碑意义的。刘丽霞在此书中突破了以往研究中将基督教作为文化因素或影响因素的思路，提出将“中国基督教文学”作为中国现代文学的一个组成部分进行观照。这一提法首次将“中国基督教文学”作为一个独立的文学流派对待，丰富和补充了中国现代文学的研究领域。“刘丽霞试图把受基督教影响的中国现代文学视为一个单一完整的“基督教文学”，并希望将其纳入宗教文学的范畴，也即以“基督教”本身为出发点，而不是以“中国现代文学”为出发点。这一思路无疑是有创造性的。”⁶⁴

作者梳理了中国基督教文学从晚清时期的传教活动开始一直到中国现代文学的发

⁶¹ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，（北京：社会科学文献出版社，2006）

⁶² 季玠，《野地里的百合花——论中国新时期基督教文学》，（北京：中国社会科学出版社，2010）

⁶³ 季玠，《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，（上海：上海三联书店2016）

⁶⁴ 韦华，〈近20年“基督教与中国现代文学”的研究的趋势与问题——基于学术专著的考察〉，页36。

展脉络，指出了中国基督教文学在精神品格和美学诉求上的独特价值。“作为一种信仰的产物，中国基督教文学呈现出独特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宗教与审美的统一、文学与宣传之间的张力等。”

⁶⁵同时，刘丽霞也客观地指出了中国基督教文学存在的不足之处：“如果把中国基督教文学放在世界基督教文学这个大范围内观察，无论是从数量上还是质量上来说，它都是很稚嫩的。既没有出现有重要影响的作家，也没有出现杰出的作品。……总起来说，中国基督教文学在现代文学中是非主流性质的，这一点是我们在肯定中国基督教文学存在和地位的同时必须注意的。”⁶⁶

具体而言，刘丽霞将中国基督教文学分为“新教”与“天主教”两个部分进行考察。每个部分又分别从狭义的基督教文学和广义的纯基督教文学分别解析。在对新教的狭义基督教文学的解读中，和合本《圣经》及《普天颂歌》是作者的重点考察对象。作者指出，《普天颂歌》的出版，标志着“中文圣歌底美质提高到水平线上”，也连同官话和合本《圣经》一起，为中国基督教文学的形成打下了切实的基础。而在新教的纯文学方面，作者分别对郭沫若、张资平、赵紫宸、冰心、许地山、老舍以及赛珍珠等人的创作进行了评论，指出这些作家创作中的基督教因素的积极意义，同时也从精神品格方面指出这些创作中的不足之处。“整体而言，中国基督教文学在挖掘人性深处局限、剖析信徒灵命软弱这一点上，缺乏一种力透纸背的深刻，而更多地停留在对表层行为的批判上。”

⁶⁷而在天主教方面，狭义的基督教文学非常薄弱，而广义的纯文学方面则因为“公教文学”在理论建树和实际创作方面的成就而得到肯定。在以往的研究中，新教得到的关注远高于天主教，基督教几乎等同于新教，天主教遭到了长期忽略。刘丽霞在该书中用专

⁶⁵ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，页 2。

⁶⁶ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，页 263。

⁶⁷ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，页 242。

章“天主教方面的中国基督教文学”集中论述了天主教文学的发生、发展与演变。补充了天主教在中国现代基督教文学中的这一历史空白。

在此书的最后，刘丽霞对中国基督教文学的历史意义进行了肯定，同时也对中国基督教文学的发展进行了乐观的展望。她认为，“虽然存在种种的不足，通过梳理，我们依然可以看到中国基督教文学在现代文学百花园中的历史存在，而且这种存在并非可有可无的。作为一种信仰的产物，它在新文学发展初期所提供的示范作用和借鉴意义是不能抹杀的，而且它为执着此世的现代文学主体提供了富有灵性品格的参照空间，并为丰富现代文学的精神内涵做出了积极的思考。……政权的更替使基督教文学一度随着基督教在中国内地的沉寂而沉寂。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。于是我们在 20 世纪末的中国当代文学中再次看到它的身影。”⁶⁸

季玠（又名季小兵）是一位在中国当代基督教文学领域研究成果颇丰的学者，她的两本学术专著《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》、《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》是与本文课题相关性最高的现有研究成果。

在《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》一书序言中，季玠提出了关于中国基督教文学的几个问题：所谓中国当代基督教文学在哪里？它究竟有多少资料可挖掘？到哪儿去查找？研究的前景如何？针对这几个问题，季玠证实了中国当代基督教文学的存在，挖出了当代基督教文学的很多一手资料，并对其精神内核进行了深入的剖析。以代表性作家为单元，季玠将中国基督教文学分为以施玮为代表的“中国圣经文学”、以汪维藩为代表的“中国灵修文学”以及以北村为代表的“中国救赎文学”。

“中国圣经文学”，季玠所下的定义如下：“一部用汉语创作的文学作品如果取材于

⁶⁸ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，页 264。

《圣经》，并且是在圣经生命视界中审美地传达个体的信仰感悟和生命意义，那么这样的作品就是中国圣经文学甚至是优秀的中国圣经文学。”⁶⁹对于这一类别的文学作品，季玠介绍分析了包括鲁西西的诗剧《何西阿书》、萧潇《爱的成就——圣母玛利亚传》等作品，施玮书写“上帝之爱与女性自爱”的作品《抹大拿的玛利亚》、《伯大尼的玛利亚》、《驼背的妇人》、《在叙加的井旁》则被作为具有代表性的作品。季玠从女性主义的角度对施玮的圣经文学创作给予了肯定。

按照上文刘丽霞关于“基督教文学”的定义，“中国灵修文学”属于狭义的基督教文学。其写作者往往是神职人员，言说对象是具有基督信仰的信众，作品的传播往往也局限于教会内部刊物。汪维藩关于默想、祈祷、读经等主题的散文《野地里的百合花》就是其中最具代表性的作品。但是灵修文学往往关注的重点不在文学，而在于信仰的体验，其宗教性远远高于文学性。因此，灵修文学并未纳入本文的探讨对象。

“中国救赎文学”则是重点探讨基督教文学中的“罪感”意识。以北村的创作为重点考察对象，以北村长篇小说《发烧》、《公路上的灵魂》、《愤怒》等作品为研究对象，指出其作品中对于基督教原罪意识、救赎观念的传达，具有十分重要的意义。“北村以罪感意识为基础的中国知识分子良知系统的建构，造就了他的新时期以来的中国文学中的不可替代的意义。”⁷⁰

此外，季玠在此书中大力提倡呼吁重视中国基督教文学，对中国基督教文学持肯定与激赏的态度。除此以外，季玠还有一系列的关于中国基督教文学的研究论文。包括〈中国基督教文学的婚恋书写〉、⁷¹〈中国基督教文学的文化传播〉、⁷²〈论新时期以来中国基

⁶⁹ 季玠，《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》，（北京：中国社会科学出版社，2010），页 97。

⁷⁰ 季玠，《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》，页 201。

⁷¹ 季玠，《中国基督教文学的婚恋书写》，《求索》，2020 年第 10 期。

⁷² 季玠，《中国基督教文学的文化传播》，《常熟理工学院学报（哲学社会科学）》，2011 年第 1 期。

基督教文学的死亡书写》、⁷³《论新时期以来基督教文学的自然书写》⁷⁴等。这些论文从各个角度对中国基督教文学中的数个重要主题进行了深入的解析。

季玠致力于将中国当代基督教文学引入文学评论界的公共视野的尝试是十分重要的，大声呼吁学界关注中国基督教文学的思想价值与艺术价值也是十分必要的。但是，在研究方法上，笔者认为，尚存些许值得改进之处。

季玠对“基督教文学”的研究主要停留在表层的梳理与介绍。其判定标准主要依据作家的教徒身份。从而导致对作家与作品的介绍基本属于泛泛而谈，未能进行深入的研究与评析。即使是专人专章论述，也依然属于介绍性大于研究性的论述。文章中所列作家作品质量良莠不齐，有一些甚至是不符合基督教文学的基本精神的，但是作者季玠对所有所列作品基本上都是持褒扬态度的。

试举几例，基督徒作家廖琪的长篇小说《东方玛利亚》，季玠将其列入基督教文学“母爱文学”之列，认为该作品“以《圣经》中著名的所罗门断案故事为背景因素，于传统文化与基督教文化相交融的临界点上塑造了一位东方式的玛利亚——母亲的形象。其中，母亲临死之前对自己身份的忏悔震撼人心，那是母爱的极致，也是一个基督徒试图擦拭并磨光心灵之镜，以获取上帝拯救的精神意向的自然流露，从而使得作品具有一种超越现实、超越肉体的精神之美和悲壮之美。”⁷⁵笔者认为，季玠的这一评论是有过誉之嫌的。《东方玛利亚》虽然有着非常明显的基督教元素，但是其精神内核却是“功利主义”、“实用主义”、“现世主义”的，并无基督教思想的“博爱”、“罪感”与“超越”。再如散文作家苇岸，其代表作《最后的浪漫主义者》虽然有不少基督教元素，如散文《上

⁷³ 季玠，《论新时期以来中国基督教文学的死亡书写》，《江苏大学学报（社会科学版）》，2011年第13卷第4期。

⁷⁴ 季玠，《论新时期以来中国基督教文学的自然书写》，《苏州科技学院学报（社会科学版）》，2013年第30卷第3期。

⁷⁵ 季玠，《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》，（北京：中国社会科学出版社，2010），页65。

帝之子》等，但是其精神内核并不符合基督教思想，苇岸关于大自然的主题创作是典型的中国传统“天人合一”思想的体现。因此尽管苇岸的散文创作具有较高的艺术价值，但是将其纳入基督教文学的行列并不妥当。

随着时间的推移，当代基督教文学阵营中也在不断产生新的作家与作品。由于写作时间的限制，很多作品未能纳入季玢的早期研究中。在她的另一本专著《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》中，不少新的作品被发掘，新的研究方法也被采用。

《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》并未延用以代表性作家为单元的论述模式，而是采用了“主题式”的方式，将大量不同的作家作品纳入到以下五个主题中：母爱、性爱、死亡、自然以及文革。季玢的这一研究是对其前述研究《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》的补充与深化，其中有不少重合之处，但也有诸多创见。比如在“性爱书写”部分，对于当代文学性爱书写的深度意义和诗性本质缺失的隐忧，以及由此而来的对“性与灵”之结合的呼唤；“文革书写”部分，对个体忏悔意识的重视，都是基督教文学有别于主流文学的关键要素。杨剑龙指出，季玢这一研究的独特视角在于“探究了与人的本质、处境、归宿相关的人的悖论”。⁷⁶

季玢《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》也存在着不足之处，主要有以下几点：首先，季玢对基督教文学的界定十分宽泛。她通过两条路径明确了基督教文学的定义，“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。”⁷⁷对于这一基督教文学的定义，季玢的博士后导师杨剑龙在该著的序言中明确表示对此看法有所保留。本文对于第二条路径，即“以文学语言认同基督教文化精神”

⁷⁶ 杨剑龙，〈关注于阐释当代文学中人的悖论〉，《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，（上海：上海三联书店，2016），序言，页1。

⁷⁷ 季玢，《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，（上海：上海三联书店，2016），页15。

的路径，同样是不认同的。如前文对灵性文学之主要特征的阐述中所言，灵性文学，包括基督教文学都是将基督教作为信仰而非作为文化来进行艺术创造的。将“非纯正的基督教文学”纳入研究范围，是欠妥的。

其次是在论述到基督教相关神学理论的时候，有零散、牵强之感。比如对孤独的理解，季玢选用了美学家蒋勋对于孤独的观点。而蒋勋的观点主要偏向于佛家思想，并不适用于基督教文学的阐释。再比如对圣爱的理解，基督教的“圣爱”，有一个专有的综合性术语“Agape”⁷⁸来表示，在新约中特别表达了上帝的绝对和救赎的爱。季玢论述了母爱与性爱，但是遗漏了更为重要的基督教爱观中的核心概念圣爱“Agape”。

第三，在基督教文学与新世纪文化建设的关系上，有强行勾连的意味。究其原因，可能是因为作者是在基督教的文化层面上来理解基督教的，而忽略了其本质上作为信仰的宗教性。因此在谈论到宗教信仰等本质性内容时候，季玢的这一著作总是徘徊在外围，没能真正触及基督教作为信仰而非作为文化的核心。本文的研究是从基督教神学切入，重点考察灵性文学中的神学信仰，以期从更加贴近灵性文学思想内核的研究角度进行深度解读。

（二）、研究角度多元化

按照研究角度来分类，目前学界将对灵性文学的既有研究主要有以下几个角度：宗教神学角度、叙事学角度、比较文学角度、传播学角度、心理学角度。当然，在不少文章中同时存在着多种视角、多种研究方法，本文这种分类方法只选取最主要的研究角度而言。本文选取各个研究角度具有代表性的文章进行评述。具体的研究情况见下图：

⁷⁸ Agape，是基督教专用术语，在翻译上有不同的表述，刘小枫在文章《历代基督教爱观的研究》中将Agape翻译成“挚爱”，虞格仁的《基督教爱观研究》，则直接用音译的“爱佳泊”来表示，在汉语语境的惯常用法中，通常是用“圣爱”来表示源自上帝的Agape。本文将统一使用“圣爱”来指代Agape。

表三：灵性文学非专著类研究

研究视角	研究成果	研究特点
宗教神学	翟崇光《北村“神性写作”的文化意义——以《安慰书》、《施洗的河》为中心的解读》	<p>从神学角度进行的灵性文学研究，往往将基督教文化的几个价值观念“爱”、“罪”、“救赎”比附灵性文学中的相关情节，导致研究逐渐陷入僵化与重复化。</p> <p>在对北村的研究中，也出现了一定的重复化倾向，学者往往先评价北村作品在“灵魂拯救”问题上的价值，然后指出其创作中存在的问题——文学与神学的关系失当。</p>
	唐小林《论北村的基督宗教诗学》	
	齐宏伟《以终极关怀的热情透视世界的苦难和苦难的世界——从《长征》看北村的心灵写作》	
	涂险峰《神圣的姿态与虚无的内核——关于张承志、北村、史铁生、圣·伊曼纽和堂吉诃德》	
	李雄《当代中国基督教文学研究——以北村之作品为例》	
	殷羽《论华裔作家施玮的灵性写作》	
	刘敏《论基督教文化与《放逐伊甸》的宗教主题对位》	
	任玉玲《北村后期作品中的基督教文化意蕴阐释》	
叙事学	许正林《当代语境下的基督教意识小说叙事解析——以《新城路 100 号》为例》	<p>叙事学角度的灵性文学研究呈现了比较灵活多样的研究态势。有指出灵性文学叙事上的缺陷的，也有高度评价灵性文学的叙事艺术的。每种说法都有对文本本身的叙事特色的研究作为支撑。</p>
	朱叶熔《灵性文学视域下的施玮小说创作论》	
	李秋菊《皈依的先锋：北村小说的叙事转变研究》	
	姬志海《由《安慰书》看北村“神性小说”的创作新变》	
比较文学	刘丽霞《中西基督教文学之比较》	<p>比较文学角度的灵性文学研究包括作家与作家、作品与作品之间的平行比较，文化与文学之间的影响研究，作家不同时期的创作比较等。基本上呈现出稳定不出错但略微缺乏新意的态势。</p>
	丰云《新世纪华人移民文学与基督教文化》	
	陈洁《施玮的文学创作与圣经》	
	张志庆，潘源源《从反叛到屈从——北村基督教小说创作论》	
	黄志玲《论北村《愤怒》对雨果《悲惨世界》的继承与创新》	
	傅翔《面对生存：肉体与精神的阐释——串读苏童与北村》	
传播学	翟崇光《“灵性文学”与中国文化传播——以施玮的创作主张、文艺实践与编辑活动为中心》	<p>传播学角度进行的灵性文学研究数量偏少，但很有新意。</p>
	聂茂、厉雷《传播学视域中灵性文学的精神原动力——以诗集《琴与炉》的文本为例》	
心理学	汪树东《北村小说的文化心理特征》	心理学角度进行的灵性文

（三）、评价两极化

对灵性文学的评价出现了两极分化的现象，持肯定态度的学者会对灵性文学的思想价值、写作艺术进行高度的肯定。持否定态度的学者则走向了另一个极端。试举北村《安慰书》的评论文章为例。姬志海《由《安慰书》看北村“神性小说”的创作新变》，从叙事学角度高度肯定了北村新作《安慰书》：“《安慰书》不仅在践行文学介入生活的可能性和可行性方面做出了可贵的探索，而且在小说的形式表现上也以其开阔的视角、复杂的人物、宏大精巧的结构和峰回路转的先锋叙事而达到了很高的美学境界。”⁷⁹但是，在另一篇文章中，同样是针对《安慰书》，出现了截然不同的负面评价。于京一《论北村宗教小说的文化表征及偏执危机》，针对同一本作品，从思想与艺术两大方面进行了全面的严厉的否定。作者认为北村“语言干枯、叙述直白、主题单一”、“叙事模式凝固”、“缺乏对话性”。⁸⁰

这种比较极端的评论文章在针对施玮作品以及灵性文学作品集时也有出现。从正面来看，这种状况的出现是一种有益的“争论”与“对话”，在不同的声音的碰撞中才能够产生出更多的新质的见解。这对于灵性文学的发展是很有好处的。但是从负面的角度来看，不论是肯定的声音，还是否定的声音，如果形成了一种相对封闭的自说自话的趋势，对话就成了一种空想。笔者的疑惑在于，这种相互之间各执一词，无法平等沟通的现象是灵性文学本身的文学属性导致的？还是学界普遍存在的现象？如果是灵性文学本身特有的，那么这是灵性文学书写需要突破的地方，它需要朝着更加开放更加多元的

⁷⁹ 姬志海，〈由《安慰书》看北村“神性小说”的创作新变〉，《小说作家作品研究》，2018年第5期，页194。

⁸⁰ 于京一，〈论北村宗教小说的文化表征及偏执危机〉，《中国现代文学研究丛刊》，2019年第1期，页228。

方向来发展。如果这是学界普遍存在的现象，那么作为文学评论者，这是非常值得反思的问题。

（四）、神学角度的误读、漏读现象普遍

总体而言，无论是对“基督教文化与中国现当代文学”这一课题的研究，还是对“灵性文学”的研究，目前学界都还存在着神学基础薄弱导致的误读、漏读的现象。

韦华曾经在梳理基督教文化与中国现代文学这一课题的研究专著时指出，“本课题研究的最大缺欠是罕见以神学为理论基础的析，须知，基督教本身首先是宗教的一种，研究其与文学的关联首先应该从神学角度加以辨析。但由于汉语文化一直以来就缺乏一神教传统，对基督教神学理论相对陌生，目前竟然没有一部专著是以神学为基础考察现代文学的，这不能不说是一个重大的缺欠，同时也是对研究者的重大挑战。”⁸¹杨剑龙则在梳理基督教与中国当代文学关系的研究现状中也指出了类似的问题，“从事该研究的大多为文学研究而非宗教学、神学研究者，他们研究文学常常驾轻就熟，但却缺乏宗教学、神学理论的积累和观照，这成为其进行该论题研究的重要缺憾。他们大多并非基督徒，缺乏基督教的信仰和生活，对于基督教会、牧师、信徒的精神世界缺乏深入了解和感受，因此有时就给人以无法切入肯綮甚至隔靴搔痒的遗憾。”⁸²

当下文学评论界对灵性文学作品的解读也存在着“误读”、“漏读”、“错读”等现象。

“当前批评界对北村‘神性写作’的解读，不仅有王达敏先生对以北村为代表的中国基督教文学写作的‘漏读’，评论界对《安慰书》人物主题的‘误读’，至今还有学者对北村写作转型后代表作品《施洗的河》的‘错读’，例如黄轶先生认为《施洗

⁸¹ 韦华，〈近20年“基督教与中国现代文学”的研究的趋势与问题——基于学术专著的考察〉，页35。

⁸² 杨剑龙，〈基督教文化与中国当代文学关系研究现状与思考〉，《圣经文学研究》，第14辑，页286。

的河》中刘浪拒绝‘施恩’于弟弟，自己拥有价值连城的财富却让母亲活活饿死，父子相残、弟兄成仇、夫妻怀恨、朋友促狭，我们似乎看到了‘文革’的那番图景。这也是对《施洗的河》的一种误读，研究者没有注意到小说里对人有限性的描写，是在基督教生存论视野下对苦难世界的诠释。”⁸³除了翟崇光所列举的几种现象以外，笔者发现在一些评论文章中甚至出现了以佛教因果报应思想⁸⁴等对北村作品进行的误读。笔者认为，这种对灵性书写的“误读”、“漏读”、“错读”现象并不仅仅出现在对北村的研究上，而是普遍存在于对灵性文学的研究中。其中一个原因是评论界对基督教神学观念的陌生以及由此而来的曲解。即使是以基督教思想进行的解读，也出现了一些基本的神学观念上的偏差，如对上帝之爱与人类之爱的混淆⁸⁵，神本与人本的倒置⁸⁶等。

由此可见，从神学角度对当代中国灵性文学进行解读是对这一研究领域的一个十分必要的补充，同时也在一定程度上对神学概念运用上的错误现象进行更正。

第四节、研究范围

在研究的时间范围上，本文主要涉及的是新时期⁸⁷以来的灵性文学。

在研究的地域范围上，本文所指“中国灵性文学”主要指中国大陆的灵性文学，尤其是写中国大陆的故事题材、在大陆出版与发行、主要接受者是大陆读者的灵性文学

⁸³ 翟崇光，〈北村“神性写作”的文化意义——以《安慰书》、《施洗的河》为中心的解读〉，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》，页71。

⁸⁴ 见孟繁华，〈被塑造的历史与当下——近期长篇小说的讲述方式与姿态〉，《当代文坛》，2018年第2期。

⁸⁵ 见徐红梅，〈何以安慰？唯约与爱——谈北村《安慰书》中的救赎思想〉，《文教资料》，2017年第33-34期合刊（总第773期）。

⁸⁶ 见曹霞，〈从神的救赎到人的救赎〉，《文艺报》2017年4月17日，第002版。

⁸⁷ 新时期文学是中国当代文学发展过程中的一个重要阶段，是指1976年以后的中国文学家的创作活动，是对“文化大革命”结束之后所展开的文学活动的命名。1976年“文化大革命”结束以后，开始全面纠正历史上的错误，进而将工作中心转移到社会主义现代化文化建设上来，中国社会主义建设进入新的历史时期。由此，中国文学也发生了历史性的转折与变化，因此，称此阶段的文学为“社会主义新时期文学”。

著作。

在研究的具体对象上，主要有北村、施玮、王敏、吴尔芬、张鹤、任晓雯、陈鹏、李欣然、苏恩佩、齐宏伟、山眼、灵性文学丛书中的作家群等人的作品。选取以上作家作为研究对象的主要判断依据是在中国大陆有一定的知名度，有相关著作传世，并且在灵性文学的写作中具有一定的代表性。研究文类主要是小说。

要说明的是，在上述作家当中，施玮是比较特别的。施玮是长期生活在北美的华人作家，从地域上来讲，施玮并不属于中国大陆作家行列。之所以将施玮列入研究范围，理由如下：

刘丽霞在《中国基督教文学的历史存在》中曾经将赛珍珠纳入研究范围，其依据是“尽管世界上关于作家身份的认定目前尚无定论，但大体上已逐步形成下列三点共识或标准：一是作品的性质；二是作家本人对自我身份的认定；三是作家的国籍。”⁸⁸根据这三点，刘丽霞认为赛珍珠是可以作为中国作家来进行研究的。套用刘丽霞对作家身份的界定方式，我们也可以将施玮划入中国作家的行列。

首先是对施玮的身份界定：从作品的性质来说，施玮的几乎所有文学作品，都是在中国大陆出版发行的。（《叛教者》、《献祭者》等作品由于作品所涉题材的政治敏感性而出版于美国）。从作品言说的内容来看，施玮的作品讲的都是中国人的故事，尤其是中国知识分子的故事。作品的精神向度也是主要针对中国知识分子所面临的心灵困境而设的。施玮的作品，言说的对象是中国，关切的对象也是中国。不论是《红墙白玉兰》中故宫“红墙”所象征的故国情思，《放逐伊甸》中反复出现的带有浓浓中国市井气息的场景描写，还是《叛教者》中厚重深沉又残酷的中国历史洪流，都寄托了作家施玮的中国情结。从作家本人的自我身份认同来说，施玮曾经在一次访谈中表示：“我们来到美

⁸⁸ 刘丽霞，《中国基督教文学的历史存在》，页 135。

国，开始发现自己是中国人，而且在美国住的越久，越对中国文化感兴趣。”⁸⁹从国籍来讲，作家的国籍身份从政治上来说可能是重要的，但是放到文学领域上来讲，作家的身份完全可以是跨国籍的。如，东南亚华人文学领域，作家国籍与作家身份就呈现出复杂的多维度的关系。此外，国籍问题在强调“普世性”的基督徒作家身上，更加不是一个绝对性的问题。因而尽管施玮是美国国籍，但是我们依然可以把她列入到中国作家的行列。

第五节、研究的问题、意义与方法

一、研究的问题与意义

（一）、研究的问题

本课题主要运用基督教神学理论，考察当代中国灵性文学作品中的思想内容。具体考察“神圣”与“世俗”两个维度在当代中国灵性文学中呈现的或对抗或调解的复杂关系。

从神学与文学的关系来看，作为带有鲜明基督教印记的灵性文学，神学思想必然是灵性文学的重要内核。T. S. 艾略特(Thomas Stearns Eliot, 1888-1965)认为，文学应当与宗教建立紧密的联系，在使用文学标准来评定文学的前提下，我们需要用宗教的眼光和神学的视角来解读文学。在他看来，文学的伟大性却不能单单用文学标准来衡量，“文学批评应该被具有明确的伦理和神学立场的批评来完善。”⁹⁰

⁸⁹ 2013年5月28日，多一个基督徒，少一个中国人？——施玮访谈谢文郁、李灵。参见网址：<http://ocfuyin.org/63-2-32-124-22-25-29-22-19-13> 最后浏览日期：2019年3月3日。

⁹⁰ T. S. 艾略特，〈宗教与文学〉，包兆会主编，《汉语光与盐文丛·理论卷》，（北京：九州出版社，2019，08），页4。

神学思想在灵性文学中得到了一定程度的再言说与再创造。那么这种再创造后呈现出来的具体内容与具体样式，是我们需要去关注的。基于圣经“人论”神学的灵性文学，又是如何对“人”进行言说的。如前文所述，基督教文化的超越性思想，进入中国传统文化的“来源于现世，归于现世”的价值体系之后，发生了诸多的变异，最主要的就是“神圣”维度的消解。那么在当代中国灵性文学中，“神圣”维度得到了怎样的新的书写与阐释？此外，神圣与世俗两大维度在灵性文学的书写中又是如何呈现出其思想深度与艺术张力的？同时本课题也意在考察灵性文学存在的问题与缺陷，以期为后期的灵性文学写作提供有所裨益的参照。

（二）、研究的意义

对灵性文学本身的思想内涵来讲，本文旨在为灵性文学提供神学意义上的深度解读，深度挖掘灵性文学的宗教性。

对灵性文学本身的书写来说，本文的研究可以在神学思想上为灵性文学的写作者提供一定意义上的参照。

对灵性文学与中国现当代的关系来说，本文的研究是对中国现当代文学流派的一种补充。虽然灵性文学处于中国当代文学的边缘地带，但是这一书写类型已经有了作为一个文学流派的气势与规模，是值得学术界关注的。

对中国当下的社会现实来说，灵性文学是“中国故事”的一部分。“讲好中国故事”不仅需要讲好主流意识形态内的故事，同时需要发出非主流意识形态的声音。此外，研究这一课题，同时也是对中国当下社会现实中“偶像崇拜”、“意义真空”、“道德沦丧”等问题的反思与尝试解答。

二、研究方法

关于灵性文学的研究方法，季玢在《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》中进行了总结归纳，提出三种主要的研究范式：文化精神研究范式、文学本体研究范式、宗教信仰研究范式。其中上文研究成果部分所提及的大部分影响研究方面的成果均属于文化精神研究范式，季玢所作的对于基督教文学文本的分析研究则属于文学本体研究范式，本文所采用的主要是宗教信仰研究范式。所谓宗教信仰研究范式主要是指从信仰层面来研究中国当代灵性文学。

（一）、基督教神学理论

基督教神学是本文研究的主要理论依据。

1、什么是基督教神学？

对于这一关键性问题的回答，我们主要参考的是美国福音派神学家米拉德·J·艾利克森（Millard J. Erickson）的著作《基督教神学》（*Christian Theology*）及其简化版中译本《基督教神学导论》。之所以选择艾利克森的这本著作，是因为这是北美神学院中普遍用来作为神学教科书的作品。因此具有一定的权威性和代表性。

艾利克森认为，“若就字面直白的意思而言，神学就是研究上帝，就是对基督教教义进行系统的研究、分析并作出陈述。……基督教教义是对基督徒所抱持的最根本信仰进行的表述，亦即对上帝的属性与作为、对我们作为他的造物，以为对他为把我们带入与他相交中所做一切的信仰表述。”⁹¹

但是，基督教神学本身流派众多，观点各异。艾利克森曾指出当代神学寿命短、流派没落等现象。对比历史上各个流派的神学体系即可发现：“奥古斯丁（Augustine, 354-430）建构的神学体系延续了大约八个世纪；托马斯·阿奎那建构的神学体系延续了大约

⁹¹ 米拉德·J·艾利克森，《基督教神学导论》，陈知刚译，（上海：上海人民出版社，2012），页4。

两个半世纪（在天主教范围内则延续了大约七个世纪）；约翰·加尔文的思想大约盛行了三个世纪。然而，当我们谈到弗里德里希·施莱尔马赫（Schleiermacher）时，我们发现，这种自由主义神学却只持续了一个世纪多一点的时间。卡尔·巴特（Karl Barth）的神学独领风骚只有二十五年时间。鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）的去神话化，则不过延续了十几年时间。”⁹²“除了寿命非常短以外，当代神学已经很难再产生大的神学流派。在 20 世纪 50 年代，人们基本上仍能分辨大多数神学家到底分属哪些神学阵营，不管是分属新正统派、新自由派，还是新布尔特曼派，或是其他神学流派。然而，现在却常常只是单个神学家或神学思想而已。虽然他们可能会普遍赞同或支持其中某些观念，但对这些思想体系却没有坚定的委身。因此，人们就再也无法简单地选择信奉一种现成的神学体系了。”⁹³

因此，本文所指“神学思想”并非特指某一神学流派，而是以基督教大公传统⁹⁴为基本的神学根基，同时并不排斥其他各个教派的神学观点。C. S. 路易斯（C. S. Lewis, 1898-1963）曾在《返璞归真——纯粹的基督教》（*Mere Christianity*）一书中对于基督教大公传统和各教派之间的关系做出了细致审慎的说明。作为一名基督教护教学家，C. S. 路易斯明确表示，他不属于“高派”，也不属于“低派”⁹⁵，他所要传达和辩护的是“几乎所有基督徒在任何时候都普遍持守的信仰”⁹⁶，即抛开教义分歧的“纯粹的基督教”。对于纯粹的基督教的解说并不表示要用其替代各个现行教派的信条，而是作为一种对于

⁹² 米拉德·J. 艾利克森，《基督教神学导论》，页 16。

⁹³ 米拉德·J. 艾利克森，《基督教神学导论》，页 16。

⁹⁴ 大公源自公元 381 年《尼西亚-君士坦丁堡信经》中“一个神圣、完全、被差遣的教会”。汉译“大公”，取“大道之行，天下为公”中的“公”，意为，基督教的教会是普世的、一般的、大众的、所有人的教会，而不是属于某个特定地域、种族、阶层或宗派的。

⁹⁵ 基督教“高派”，即“高教会派”，由十九世纪牛津运动发起。主张在教义和规章制度方面恢复与保持天主教传统，注重礼仪、注重教会权威，维持教会较高的地位。基督教“低派”则是指“低教会派”，低教会派由十九世纪初福音派运动产生，因反对高教会派过高地强调教会权威地位而得名。此派强调基督徒应当提高对现实世界的责任心，并加强团结，提倡基督徒生活节俭，礼仪简化，其观点倾向于清教徒而反对天主教。

⁹⁶ C.S.Lewis, *Mere Christianity*, (San Francisco:HarperOne, 2015), P vi.

信仰的准备和等候。C. S. 路易斯十分形象地将“纯粹的”基督教比喻成一个门厅，将各个教派比喻成不同的房间。门厅并不是住所，而是为敲开各扇房门所作的准备。在这样的准备中，基督徒追问哪扇是真理之门，并且提倡，不论选择了哪个房间，抑或依然处于等候阶段，都要遵守整座房子的基本规则，同时对选择不同房间的人表示友好和尊重。因为整座房子都在神的灵的笼罩之下。“在她（指普世教会）的核心，在她真正的子民聚集的地方，各教会在灵里面（倘若不在教义上）彼此最为接近。这说明尽管有种种信念的分歧、种种性情的差异、种种相互迫害的记忆，在每个教会的中心都有一个东西或一个人在用同样的声音说话。”⁹⁷本文所涉及到的基督教的相关神学理论、神学思想遵循的也是 C. S. 路易斯所提倡的原则。

2、“神圣”与“世俗”的神学含义

在基督教神学基本观念中，世界除了此在的“世俗维度”以外，还有一个超越性的彼在的“神圣维度”。这两者的关系是基督教神学的核心议题。美国神学家弗雷德里克·斯特伦（Frederick J .Streng）在他的著作《人与神——宗教生活的理解》中对“神圣”与“世俗”这一问题作出过详细而系统的论述。他认为“神圣与世俗”的二元论观点是宗教信徒中普遍性存在的对世界以及人生的理解。“‘世俗’意为人类日常经验的世界，它是神圣的永恒统治者未触及与未启示的领域。从根本上来说，世俗世界充满了烦恼、颓废与混乱。……世俗的世界是其神秘的与终极的意义尚未得以揭示的、日常经验的世界。它的沉闷之气来源于日常生活的单调，但却无法避免。”⁹⁸“神圣王国是一种永恒的、完美的、至善的实体。如同神圣存在一样，‘神圣’也往往是一种人格化的终

⁹⁷ C.S.Lewis, *Mere Christianity*, P x.

⁹⁸ 斯特伦，《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，（上海：上海人民出版社，1991），页69。

极实体。神圣存在是无限的和令人生畏的，偶尔也通过暂时的象征性灾难和制度的毁坏来展现其实体。……神圣实体构成世俗世界及其万事万物的最原本和最深刻的源泉。然而由于一系列的失误，人们离开了这纯洁之源，由于无知和主观的决断，人类由遵循生活的纯洁之源变得污浊不洁，致使绝大多数的人类体验都成了善与恶、欢乐与悲伤、健康与病弱的混合物。”⁹⁹由上述论述，我们可以看到，“神圣”与“世俗”是两个同时存在的截然不同的世界，两者产生对抗是必然的。但同时“神圣”与“世俗”又往往是以混合物的方式出现的，因此又出现微妙而复杂的相互调和的可能性。本文对于灵性文学的探讨，主要就是针对灵性文学中所呈现的“神圣”与“世俗”之复杂关系的深入思考。

2.1 超越性与临在性

“神圣”与“世俗”的第一组关系是超越性的“神圣”如何临在于“世俗”的问题。上帝的超越性意思是指：上帝并不仅仅是自然界或人性的本质所在，他也并不仅仅是最高的人。他没有局限在我们能力所及的程度上。他的圣洁和良善超越于我们之上，而且是无限超越于我们之上。上帝的临在性意思是指：上帝临在于他所造之物中，临在于人类中，甚至临在于那些不相信他也不顺服他的人中，并在他所造之物中行动。上帝的影响遍及各地。他临在于自然界中，且通过自然界行事。同样的，上帝也临在于历史的进程中。

比认识神的超越性与临在性更加重要的是，如何将两者结合起来。若想做到这一点，并不是一件容易的事。艾利克森曾指出过分重视临在性或过分重视超越性的危险所在：“我们要牢记上帝是超越的上帝这一真理。他无限超越于任何自然和人类事件之上。假如我们过分强调上帝的临在性，那我们或许就会把所发生的任何事都看成是上帝的旨意

⁹⁹ 斯特伦，《人与神——宗教生活的理解》，页 69-72。

和作为，就像德国 20 世纪 30 年代的基督徒把希特勒的政策看成上帝在这个世界的作为一样。我们必须牢记，在上帝的圣洁与世界上所发生的诸多事情之间有一种分别。然而，假如我们过分强调了上帝的超越性，那我们或许就会盼望上帝在任何时间都要行神迹奇事，而上帝或许决定要通过我们自己的努力来作工。我们或许会倾向于滥用受造之物，忘了上帝临在于受造物当中并在其中行事。我们或许就会低估那些非基督徒所做的一切的价值，或者是低估了他们对福音信息具有一定程度的敏感性，忘了上帝是在他们中间做工并与他们有联系。”¹⁰⁰当代著名神学家约翰·麦奎利（John Macquarrie, 1919-2007）在论述“超越”的时候，也表达过类似的意思：“如果上帝仅仅是完全超越的，或者仅仅是完全内在¹⁰¹的，那么，在任何对上帝一词的成熟理解中，他就不再是上帝了。当我们从深处去研究内在者，去研究这种内在秩序中的有限者、被造者，尤其是人类实在的时候，我们就会发现，它指向了自身之外，甚至力求超越于自身之外。它包含着超越者的显现。另一方面，假如超越者不在某种程度上同内在秩序相交流，它就会完全不为人所知了。”¹⁰²于此可见，将上帝理解为完全的过分的超越者，或仅仅理解为彻底的临在的（或内在的），都不是对上帝一词的成熟理解。

如何恰当地处理上帝的“超越性”与“临在性”的问题，就成了一个十分复杂且充满张力的问题。这一点在灵性文学中是一个非常重要的主题。对于上帝的超越性的确证，以及对上帝的临在性的肯定，在灵性文学中都有所体现。同时，对于两者的冲突或调解，也出现了十分有益的探索。如施玮的长篇小说《叛教者》，就是对“超越性的上帝是否临在于苦难的历史与真实的人生中”这一问题的集中书写。小说也探讨了过分重视神的

¹⁰⁰ 米拉德·J·艾利克森，《基督教神学》，页 107。

¹⁰¹ 约翰·麦奎利所说的上帝的“内在性”是指，他接近人类，他住在他的创造物之中，他就在其中活动，亲近并关切人类。和上文“临在性”在内涵上基本是相同的。

¹⁰² 约翰·麦奎利，《探索人性——一种神学与哲学的途径》，何光沪、高师宁译，（香港：道风书社，2014），页 54。

“临在性”而导致的“偶像崇拜”问题。在灵性文学中，“神圣”的上帝与处于“世俗”生活中的具体个体之间，呈现出了多重维度的关系。

2.2 “神圣”的 Agape 与“世俗”的 Eros

“神圣”与“世俗”的第二组关系是“神圣之爱”与“世俗之爱”如何相互调解与相互渗透的问题。对“爱”的强调是基督教神学的一个核心，不少神学家直接指称“上帝是爱”（但爱不是上帝）。基督教里的“爱”首先意味着“人”与“上帝”、“神圣”与“世俗”的沟通。《新约》的传播者庄严地宣告：“上帝就是爱，……我们爱，是因为上帝先爱我们”（圣经·约翰福音 4：8-19）；“无论是生、是死、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高处的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝。”（圣经·罗马书 8：38-39）

神学家虞格仁（Anders Nygren）曾在他的著作《基督教爱观研究》（Agape and Eros）中对基督教“爱”的观念进行了系统性的阐述。就西方思想史而言，爱观念最为重要的形态是希腊的欲爱（Eros）和基督教的圣爱（Agape）。

“‘Agape’的爱，是神自我的施予，它是由上降下的恩典，是神白白赐下的礼物。它是不求自己益处的无私之爱，是以神的生命为生命，是神本身白白的赐予与牺牲。它是神自身之爱；神即‘Agape’，‘Agape’就是神自己。它是自主的、是独立的；同样赐予好人与歹人的。神爱是自发的，是神将自己的爱赐给那些不配领受的人的。‘Eros’是首先施予的，并在其客体中创造价值。‘Eros’是人为自身利益谋求的欲望。它是人走向神之路，是人自己提升的努力，是人自己完成救恩的企图。它是人自许为至高至贵的自我中心之爱，是寻求获得神的人格生命，是以需要为立足点的一种占有的意图。‘Eros’主要为人爱，神只是‘Eros’的客体。‘Eros’是以人为对象，以其本质之美好与价值为转移，故非‘自发’的，而是由‘原由的’，并因其对象之价值而决定。‘Eros’要先证实客体的价值，才去爱他。”¹⁰³

简单而言，“圣爱”与“欲爱”的核心差异就在于“源于神圣归于神圣的以神为

¹⁰³ 虞格仁，《基督教爱观研究》，道声翻译组，（台北：台湾道声出版社，2012），页 16。

本”与“源于世俗渴望神圣的以人为本”。

“神圣之爱”与“世俗之爱”的区分，在具体的灵性文学书写中也同样呈现了非常微妙而复杂的样式。在一部分作家当中，“圣爱”的观念得到了较为彻底地贯彻，如北村后期的小说《安慰书》对“人义论”、“历史理性”的深刻反思。但也有不少作家，“以神为本”的神圣之爱的贯彻与“以人为本”的世俗之爱产生了冲突，在表层的基督教理念与深层的思想内涵中出现了断裂。神圣之爱如何真正落实到世俗生活中，是灵性文学需要呈现与处理的十分重要且复杂的问题。如保罗在《圣经·罗马书》（7：22-23）中所说：“按着我里面的人，我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我服从犯罪的律”。在人性当中，始终存在着“神圣”与“世俗”的交战。刘小枫指出，如果基督教的爱是一种纯粹精神性的法则，但人的生存的在体结构依存的却是纯粹肉身的法则。这两者的冲突如何调和？正是这种“神圣”与“世俗”之间的动力性张力构成了灵性文学内在思想层面广阔的表述空间和思考余地。

2.3 “神圣”存在的“世俗”领悟

“神圣”与“世俗”的第三组关系是“神圣”存在的“世俗”领悟问题。简单来说，即神圣存在是如何被世俗之人领受的，神圣的信仰是如何开始的？信仰所带来的世俗转变是什么？当“神圣”被领悟，它又是如何通过“世俗”的方式被言说的？前全美宗教学会主席斯特伦（Frederick J. Streng）对于这一问题也进行了规律性的总结和阐释，“神圣”存在的“世俗”领悟往往呈现以下规律：

“（1）人类境遇中的问题：不能对神圣存在怀有深深敬意的生活被视为罪恶，感到极度痛苦，没有回报和无意义。

（2）终极实体：真善美的赐福之源在于不可驾驭的和无条件的彼岸，其显现不仅常常激起人们的畏惧，而且同时也赋予人们以怜悯、生命力和爱心。

（3）意在根本转变：一个人只有在被神圣存在的力量深深改变之际，才能克

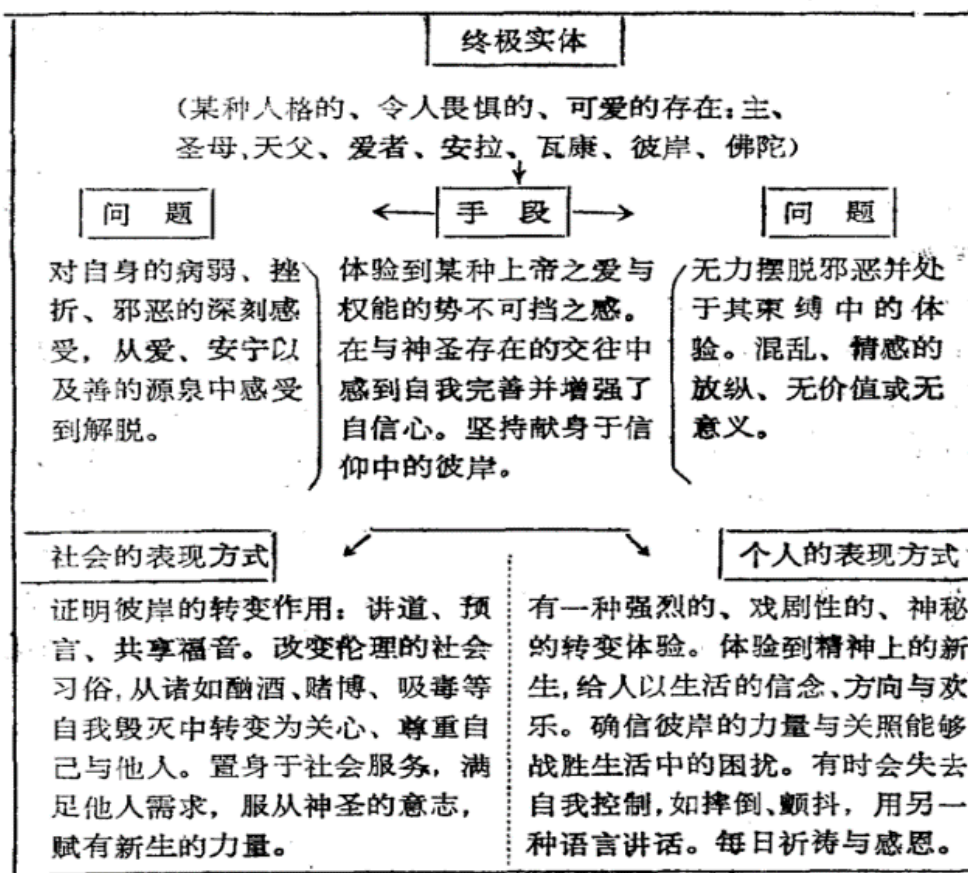
服自私、痛苦和无意义。这是一种充满强烈情感的经历，它在尽可能深刻的层次上改变一个人的生活。

(4) 个人的表现方式：在彼岸的终极力量作用下，一个人会在精神上获得新生，他会有一种和平、向善、欢乐、信赖的内心感受，并且在崇拜与信仰的情感宣泄中表现出来。

(5) 社会的表现方式：表现这种内心变化的社会形式，是见证这个既可爱又可畏的源泉，人们改变恶习，关心和同情他人。此外，人们还可能借助可见的形象来表达自己的感受。”¹⁰⁴

如图所示

图一：对神圣存在的个人领悟¹⁰⁵



如上述内容所示，对于神圣存在的世俗领悟是有规律可循的，也是真实存在的一

¹⁰⁴ 斯特伦，《人与神——宗教生活的理解》，页 64。

¹⁰⁵ 该图表摘录自 1991 年版斯特伦《人与神——宗教生活的理解》第 39 页。

作者斯特伦是从宽泛的角度来谈个人对神圣存在的领悟问题的，几乎所有的宗教派别都囊括在内。因此图表上出现了诸如“主、圣母、天父、爱者、安拉、瓦康、彼岸、佛陀”等终极实体，本文所指终极实体主要是基督教的主、天父、上帝等。

种人类宗教经验。灵性文学作家在创作过程中必然或多或少有着对神圣存在的领悟，通过多样化的文学表达，作家们尝试实现神圣价值的多方位呈现。

（二）、其他研究方法

本文采用的其他研究方法包括社会历史批评、文艺心理学、作家访谈等，力图对灵性文学的思想内涵进行深度挖掘。

“社会历史批评是一种从社会历史发展的角度观察、分析、评价文学现象的批评方法。它主要研究文学与社会生活的关系，重视作家的思想倾向和文学的社会作用。”

¹⁰⁶文艺学心理方法则是一种典型的“自下而上”的研究方法，是“文艺学观察点的‘下落’与‘内转’。”¹⁰⁷文艺心理学方法的一般性质是将文学艺术作品心灵的事实，同时将关注点放在对审美主体内宇宙的开掘上。运用社会历史批评、文艺心理学等方法考察文本中世俗化面向的社会学、心理学缘由、导因、历程、经历、体验、影响、结局等。通过对相关作家的既有的访谈的研究，以及笔者所进行的作家访谈（包括面谈和笔谈），了解作家的宗教信仰对文学创作的影响，作家创作中的心路历程，以及不同时期文学创作中呈现的“神圣”与“世俗”的不同关系。

三、本文的基本结构

“文学是人学”这样一个认知，基本已经成为学界的一种共识。自上个世纪 80 年代钱谷融先生提出“文学是人学”这个说法后，遭到了严厉的政治批判，但是时至今日，这个提法已经被中国当代大部分学人所接受，并且已经有不少学者在接受“文学作为人学”这一提法的基础上，对“人学”进行了进一步的反思。“文学作为人学”的论断在上个世纪 80 年代的中国文学发展历程中曾经起到了至关重要的作用，文学得已一定程

¹⁰⁶ 王先霭、胡亚敏，《文学批评导引》，（北京：高等教育出版社，2009），页 63。

¹⁰⁷ 赵宪章，《文艺学方法通论》，（浙江：浙江大学出版社，2006），页 237。

度上摆脱作为政治工具的功利性，同时对于描写对象从“概念化的神”走向“活生生的人”也起到了思想推动和观念革新的作用。但是，对“人”的过度关注，对“人性”中的自然属性的过度肯定，也使文学逐渐走向价值真空、道德丧失的危机地带。有学者由此开始呼吁，作为“人学”的文学，需要在如何理解“人学”上更进一步，即文学应当“关注超越、神性与理想之人”，文学应当同时具备理解人性的三个不同面向——“自然面、社会面、超越面”。¹⁰⁸灵性文学恰好是对人的“超越面”的集中探讨。

由上文施玮对灵性文学所下的定义可见，灵性文学的创作是基于圣经的“人论”神学。亦即基督教神学对于人的认识。所谓神学人论，就是指“以基督信仰为观点，从神学的方向，给出对于人的问题的探讨。”¹⁰⁹“对于人的看法，在某种程度上渗透在整个基督宗教神学历史中。基督宗教神学一直是以人为中心的，探讨的一直是人的问题。”¹¹⁰

基督教人论对于人有以下基本认知：首先，人并不是宇宙间荒谬的偶然产物，而是出自上帝的美妙规划，人是上帝伟大计划的重要部分。上帝创造人，是为了使人能够分享神圣生命。因此人是被神所爱的、是尊贵的。人拥有上帝的形象，分有上帝的荣耀，是上帝的儿女。同时，人又是有罪的，有限的，人永远不可能成为神，唯有上帝自上而下的拯救，才能成全人的生命。这是基督教关于人的基本判断，由此衍生而来的“创造论”、“原罪论”、“救恩论”都是围绕着“人”展开的。但神学的判断毕竟是理论性质的，非审美的。关于“人”，在圣经中有诸多极富文学性的表达。如《圣经·约伯记》14：1-2，“人为妇人所生，日子短少，多有患难，出来如花，又被割下；飞去如影，不能存留。”道出了人之生命时长的有限，人生的不易，以及和永恒的无缘。再如《圣经·诗篇》8：3-8，“我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说，人算什么，你竟顾念他？”

¹⁰⁸ 朱鹏飞，《文学的人学之维》，（长春：吉林大学出版社，2013），页 82。

¹⁰⁹ 肖恩慧，《神学人论》，（北京：宗教文化出版社，2016），页 1。

¹¹⁰ 肖恩慧，《人的精神与神圣精神》，（北京：宗教文化出版社，2010），页 5。

世人算什么，你竟眷顾他？你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。”由此经文可以看出，人是被神看顾眷念的尊贵受造物，且身披荣耀看管神所造的世界。作为复杂的，甚至自相矛盾的存在，诗人亚历山大·蒲柏 (Alexander Pope, 1688-1744) 的诗句似乎道出了人这样一种神奇存在的有趣景况：

**被创造出来，一半是要上升，一半是要堕落；
是一切事物伟大的主人，又是一切事物可怜的猎物；
是真理唯一的裁判者，却又抛洒出无穷无尽的错误；
人，就是世界的光荣、世界的笑柄和世界之谜。¹¹¹**

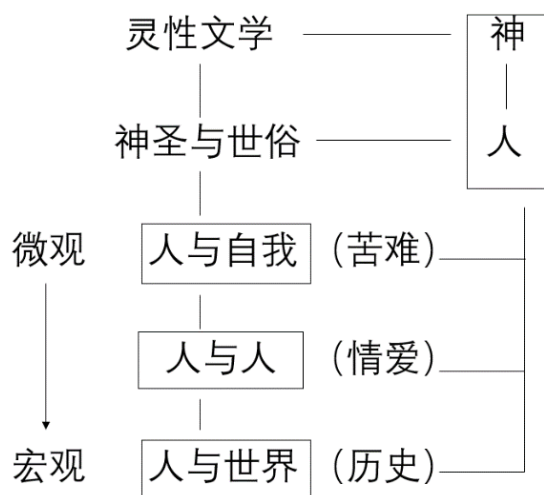
关于人究竟是世界的光荣、世界的笑柄还是世界之谜，正是灵性文学与神学人论相交的点。人是一个神奇的奥秘，而不论是神学还是灵性文学，都不是旨在破解这个奥秘，给出关于人的终极答案，而是力图将对人的理解引向深处，引向神。

本文正是在这样一个基于基督教神学人论的基础上建构的。肖恩慧的神学著作《神学人论》¹¹²第三部分“灵与肉”，以“天人关系”、“人与自己的关系”、“人人关系”、以及“人与物质世界的关系”的逻辑顺序展开。本文尝试借鉴这一结构，以“神-人”关系为统摄，依次按照微观到宏观的顺序，展开“人与自我”、“人与人”、“人与世界”三大主题。

如下图所示：

¹¹¹ 转引自约翰·麦奎利，《探索人性——一种神学与哲学的途径》，何光沪、高师宁译，（香港：道风书社，2014），页9。

¹¹² 肖恩慧，《神学人论》，（北京：宗教文化出版社，2016），226-317



首先，以“神圣”与“世俗”之关系作为“神-人”关系之大的阐述背景，基督教对于人的看法是在新的人类生活背景中展开的，人类生活的背景不再是自然或者宇宙，而是上帝与人类的关系。在此背景之上，从以下几个不同的层面展开对“人”的探讨：信仰背景下人与自身的关系决定了人如何看待苦难，不论是对疾病、存在困境的探讨，都是以人和自身之关系密切相关的。因此本文第一大部分以“苦难”为主题来集中进行论述。在此基础之上，本文进一步延申至下一个层面，即“人与人”的关系，人与人的关系最为典型的即男女情爱与婚恋，基督教来自上帝的圣爱（Agape）往往也需要世俗情爱作为外壳来进行艺术性的表达。本文第二部分的内容聚焦于灵性文学情爱主题。第三个层面，则是将人置于更大的背景之下进行观照，即人与历史之关系。灵性文学的历史书写是本文的第三个部分的内容。值得再次重申的是，不论是“苦难”、“情爱”抑或是“历史”主题，都是在“神圣”与“世俗”的大的神学架构之下进行的。灵性文学的一大突出特征，如上文灵性文学概念界定部分所言，就是对终极价值的确信和表达。灵性文学对于“人”的书写，并不仅仅停留在对人的存在（Being）状况的揭示上，而是要进一步走向人的“成为”（Becoming）。正如当代著名基督教神学家约翰·麦奎利所言，人是有份于创造人的本质的。“人性并不是一个已经完成的产品。人类正处于成为的过

程中，正生活在历史中，正在追求一种目标，这个目标可能是一种更充分的存在，既是为了人，也是为了整个人类。至少在一定的范围内人们可以选择这个目标，人类可以决定自己要成为什么样。”¹¹³

¹¹³ 约翰·麦奎利，《探索人性——一种神学与哲学的途径》，页 25。

第二章 “人与自我”——灵性文学中的苦难书写

苦难，是文学书写的永恒主题之一。如若要为“苦难”下一个定义，那么从狭义的角度来说，个体的苦难可以理解为现实的艰难与不幸，精神的不安与痛苦；从广义的社会学、人类学角度来看，苦难包括社会性的贫穷、战乱、灾祸等。除此以外，苦难如果从哲学的角度来理解，则可以被看成是人类的一种根本性的生存困境。可以说，苦难是人类无法避免的生存处境。整体来看，中国当代灵性文学对苦难的关注，主要集中于个体的苦难与精神的困境两个方面，对社会性的苦难关注较少，因而将苦难主题纳入到人与自我之关系的范畴内进行探讨。

如何来书写苦难，如何在对苦难的书写中指明一条面对苦难甚至超越苦难的出路，可以说是一个非常严肃且至关重要的文学使命。“任何一部好的文学作品都不能是仅仅完成生存的‘祛蔽’功能，它同时还应担负起‘照亮’——即能够给人以启示的使命。”

¹¹⁴ “从古至今，伟大的宗教思想家和哲学家给与世人的教诲和教导的核心之一，即使关于在世界的整体中，痛苦和受苦的意义学说，在此基础上，形成了一种指示和激励：正确地看待痛苦，正确地承当（或扬弃）受苦。”¹¹⁵

从文学史上看，中国现当代文学对苦难的关注分为不同的阶段。对于个体生存维度的苦难的关注是从新时期才发端的。五四以来，作家们对苦难的文学想象在很大程度上被国家、社会、历史等外部因素所限制，作家对苦难的关注因此主要停留在政治革命、社会解放等宏大的历史叙事方面。直到上个世纪80年代，随着“伤痕文学”、“反思文学”的出现，苦难叙事才由外部宏大叙事转入到对个体幽微内心世界的描绘。至此以后，当代作家对苦难的书写呈现出了更加多面更加复杂也更加丰富的艺术表达。

¹¹⁴ 荆亚平《当代中国小说的信仰叙事》，（上海：学林出版社，2009），页86。

¹¹⁵ 舍勒，〈受苦的意义〉，刘小枫选编《舍勒选集 上卷》，（上海：上海三联书店，1999），页629。

郜元宝在《拯救大地》中，总结了上个世纪末中国文学的四种苦难意识：刘震云“带刺的强者的苦难意识”，余华“龟静的忍者的苦难意识”、张承志“坚定的信徒的苦难意识”、张炜“由德性的自然人的苦难意识”。¹¹⁶张宏在《新时期小说中的苦难叙事》中，则集中论述了张贤亮、张承志、张炜、史铁生这四位作家的苦难叙事：张贤亮——在苦难中拯救灵魂、张承志——道德理想主义者的“苦难”叙事、张炜——“融入野地”与“清洁血缘”，以及史铁生——生存苦难的个体言说。¹¹⁷

以上几种苦难书写形式，可以说是非常具有代表性的中国当代主流文学作品中对于苦难问题的处理模式。在这些模式中，唯独缺少了对于灵性文学在苦难书写上的独特性的关注与重视。灵性文学的苦难书写建基于基督教苦难观念，与基督教对苦难的理解有着千丝万缕的关系。基督教以“耶稣基督的受难”为根基，强调人类的苦难因为耶稣的受难与复活而有了意义。从而对苦难问题提出了独具特色的回答，为信仰者提供了如何认识苦难、应对苦难进而从苦难中超越的途径。灵性文学的苦难书写与基督教苦难观念相关，同时又有着比基督教神学理论更加丰富更加细致也更加复杂的对于人类苦难的理解与表达。

本章内容重点关注以下几个问题：灵性文学是如何书写苦难的？在苦难中，人是如何认识自身的，又是如何寻求超越苦难的可能性的？这种对苦难之中的人的理解与非灵性文学有何不同？其中基督教的苦难意识如何融入到文学中？在苦难书写中，世俗的痛苦与神圣的救赎之间如何平衡？其中所蕴含的基督教苦难观念又呈现出了怎样的多层次性与复杂性？

¹¹⁶ 郜元宝，《拯救大地》，（上海：学林出版社，1994），页 50-87。

¹¹⁷ 张宏，《新时期小说中的苦难叙事》，（北京：中国传媒大学出版社，2009）

第一节、灵性文学苦难书写的基督教精神资源

总体来说，基督教关于苦难主题的讨论有一个从“旧约”到“新约”的历史发展过程。早期对于苦难的讨论，基督教神学主要集中在“上帝是否受苦？”以及“人为什么会受苦？”这两个问题的回答上。对这两个问题的回答直接决定了上帝与人类苦难的关系。在教父时期和中世纪，最具影响力的观念是“上帝不受苦”。因为上帝是“完美的”，因此他不会改变，并且自给自足。完美的存在者不可能被自身以外的任何事物所影响或改变。此外，完美是从非常静态的角度理解的，如果上帝是完美的，任何一种改变都是不可能的。如果上帝改变了，他或是偏离完美（因为上帝不再完美），或是趋于完美（因为上帝以前并不完美）。¹¹⁸因为上帝是全然完美的，且不受苦，那么人类的苦难就是来自于人的堕落的后果。教父时期¹¹⁹最为重要的神学家之一阿塔那修（Athanasius, 约293-373）曾说，“神不只是从虚无中造出我们，还借着道德恩典白白地赐给我们与神相应的生命。然而，人拒斥了这些永恒之事，在魔鬼的怂恿下，转向败坏之事，成为他们自己在死亡里败坏的罪魁祸首。”¹²⁰根据《圣经·创世纪》的记载，人类始祖亚当夏娃由于受到蛇的引诱，违背了上帝“不可擅自食用善恶果”的诫命，因此受到了上帝的惩罚。人类的苦难由此发端。认为人的“罪”是苦难的根源，这是基督教关于苦难的传统观点。

随着基督教教义史的发展，越来越多的神学家意识到“上帝不受苦”的观念是深受古希腊观念影响的产物，并宣称这种观念是错误的，尤其到了二十世纪，关于“苦难”的问题越发成为绕不过去的课题。正如刘小枫所指出的，也许是由于20世纪更为残酷的历史现实，神学家们强调上帝受苦的神学：乌纳穆诺（Miguel de Unamuno, 1864-

¹¹⁸ 阿利斯特·麦格拉斯，《基督教神学导论》，赵城艺、石衡潭译，（北京：北京联合出版公司，2017），页219。

¹¹⁹ 教父时期在时间上指大约公元100年，至公元700年，教父时期是基督教历史上最具创造力的时期之一。基督教后来的几乎每一个教派几乎都是对教父时期重要神学思想的继承、发展或批判。

¹²⁰ 阿塔那修，《论道成肉身》，石敏敏译，（北京：生活·读书·新知三联书店，2009），页91。

1936)的“上帝的忧苦”、别尔嘉耶夫(Б е р д я е в, 1874-1948)的“上帝的悲剧”、卡尔·巴特(Carl Barth, 1886-1968)的“上帝的苦弱”、朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)的“上帝的痛苦”、赫舍尔(A. J. Heschel, 1907-1972)的“上帝的悲怆”、云格尔(Ernst Jünger, 1895-1998)的“上帝的受难”,以至于莫尔特曼(Jürgen Moltmann, 1926-)的“十字架上的惨情”。¹²¹对这个世界的苦难的探讨是神学无法回避的一个主题,尤其是在灾难深重的20世纪。“20世纪神学最重要的发展之一是环绕着苦罪问题而引起的。同时对上帝观作出重要修正的也正是上帝受苦的观念。……世人无法再接受一个远离世界苦难的上帝,甚至认为继续相信这样一个上帝是不道德的。”¹²²

基督教对于苦难问题的回答,最为核心也最为重要的神学是“十字架神学”。二十世纪最具代表性的神学家主要是德国神学家于尔根·莫尔特曼与日本神学家北森嘉藏(Kitamori Kazō, 1916 - 1998)。莫尔特曼的《被钉十字架的上帝》(*The Crucified God*, 1972)和北森嘉藏的《上帝痛苦的神学》(*A Theology of the Pain of God*, 1946)是讨论这一问题的最具影响力也最具代表性的神学著作。

根据圣经的记载,耶稣主动走向十字架,遭受极大的屈辱和痛苦,被钉在十字架上,受难,并在临死时大声呼喊:“我的上帝!我的上帝!为什么离弃我?”(圣经·马可福音 15: 34)。在受难三天后,耶稣由死里复活。莫尔特曼明确指出,“耶稣在十字架上受难,是整个基督神学的中心。它不是神学的唯一课题,但却是进入神学问题的入口处和对尘世的回答。基督教所有关于上帝、关于创造、关于罪和死的陈说,都指向这位被钉十字架者;基督教所有关于历史、教会、信仰、拯救、未来和希望的陈说,都来自这位被钉十字架者。”¹²³ 北森嘉藏也一再强调,“一切都取决于十字架上的基督。十字架的事

¹²¹ 刘小枫,《走向十字架上的真——20世纪基督教神学引论》,(上海:三联书店,1995),页141。

¹²² 许志伟,《基督教思想导论》,(北京:中国社会科学出版社,2001),页67。

¹²³ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism*

实是神学思想的公理。如果我们在这一点上有丝毫的犹豫，就不可能想到福音。我们必须决定把这个主题毫无例外地贯穿于所有神学问题中。只有从“十字架的话语”才能理解上帝的本质。上帝的痛苦是他的本质——以此为耻的神学仍然属于荣耀神学。”¹²⁴

一、与人同苦的上帝

上帝愿意经受痛苦并真正经受了痛苦。正因为上帝自己受苦，因此他了解并深深怜悯人类的痛苦。那么超越性的上帝如何受苦？这就涉及到基督教至关重要的“道成肉身”观念。为了代人受过，替人赎罪，上帝派了他的独生子耶稣基督降生于世，传布福音，最后受尽屈辱被钉死在十字架上，用自己的鲜血洗净了世人的罪过。“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”（圣经·约翰福音 3：16）耶稣是兼具神性与人性的存在，在基督教教义史上有诸多关于耶稣的二性如何并存的争论，本文无意于纠缠神学分歧，而是旨在强调，正因为耶稣具有人性，因此他能够最为深切地感受体会到人类的苦难。正如北森嘉藏反复郑重宣称的，“神（上帝）为人开了赎罪的道路，他（耶稣基督）经历了无法形容的痛苦，经历了极大的痛苦，并把自己作为祭物献上。主（耶稣基督）想医治我们因神（上帝）的忿怒所受的创伤；这位主承受着创伤，他自己也受到了他（神、上帝）的愤怒。‘因为他受的鞭伤，我们得医治。’（圣经·以赛亚书 53：5）。基督的死是‘死中之死’。耶和華不能使我们死，因而不得不使自己死。上帝自己也破碎了，受伤了，受苦了，因为他拥抱了那些不该被拥抱的人。通过拥抱我们的现实，神赐给我们绝对的平安。”¹²⁵

在全世界的宗教中，只有基督教宣称上帝在耶稣基督里成为独特而完全的人，因此

of Christian Theology, (Washington: Fortress Press, 1993), P 204.

¹²⁴ Kazoh Kitamori. *Theology of the Pain of God*, (Tokyo: Shinkyō Shuppansha, 1958), P47 .

¹²⁵ Kazoh Kitamori. *Theology of the Pain of God*, p22-23.

他能亲身理解绝望、被拒、孤单、贫穷、丧亲、被虐和被囚的痛苦。祂在十字架上所经历的远超过人类最深的痛苦，并且因为他的知识和能力是无限地远超过我们，所以他所经历的宇宙性弃绝和痛苦也无限地远超过我们。祂的死亡显示出上帝在爱中受苦，与所有遭到遗弃的人认同。美国神学家提摩太·凯勒（Timothy Keller）认为：“基督教的上帝来到世界上，特地要将自己挂在人类苦难的钩子上。在耶稣基督里，上帝经历了最深的痛苦；因此，虽然基督教没有为每一件痛苦的经历提供解释，但它却提供了深厚的资源，使人能够以盼望和勇气来面对苦难，而不是以苦毒和绝望来面对它们。”¹²⁶ 耶稣把我们在苦难中所经历的“上帝的不在”（the absence of God）和“上帝的遗弃”（the abandonment of God）都放在他自己身上。可以确定的是，上帝，这秩序的创造者，毫不犹豫地 在耶稣里承担了人的一切，而且最重要的是他承担了我们的悲痛。那些受苦的人不是孤单独自，而是和他一起受苦。我们所受的苦难……不会大过他在各各他（Golgotha）¹²⁷ 的苦难。¹²⁸

二、在上帝的反面辩证地认识上帝

上帝痛苦的神学的核心要义是对传统价值观念的根本性扭转。在传统的认知中，人只爱可爱之人、良善之人、完美之人。人也只爱荣耀的、全能的、完美的上帝。但是，上帝的痛苦这一观念引导我们将目光投向“罪人”、“不义之人”、“不信之人”。“罪人因

¹²⁶ 提摩太·凯勒，《为何是他：怀疑主义时代的信仰》，吕允智译，（上海：上海三联书店，2017），页 37。

¹²⁷ 各各他，又称各各他山，是一个罗马治以色列的时期比较偏远的山，具《圣经·新约全书》四福音书记载，神的儿子主耶稣基督就被钉在十字架上，而这十字架就是在各各他山上。“各各他”这个名称和十字架都是耶稣基督受难的标志。

¹²⁸ 江丕盛，〈苦难中的人和同苦的上帝〉，卓新平、许志伟主编，《基督宗教研究 第12辑》，（北京：宗教文化出版社 2009），页 30。

为被爱而可爱；他们不是因为可爱而被爱。”¹²⁹因此，恩典不是“假的恩典”，而是“真正的恩典”。正是这种“真正的恩典”才是上帝的痛苦所在。¹³⁰

莫尔特曼认为，“痛苦要由痛苦克服，伤口要由伤口治愈。”¹³¹因为，痛苦中的痛苦是缺乏爱，创伤中的创伤是被抛弃，痛苦中最大的无力是不信。被抛弃的痛苦要由爱来克服。爱不怕丑陋、病痛、残缺，而是接受它，进而治愈它。通过自己的被上帝抛弃，十字架上的耶稣基督把上帝带给那些痛苦中的人。耶稣基督借着苦难拯救受苦之人。借着自己的死，使垂死之人永生。因此，受试探、被拒绝、受苦和濒死的基督成为基督教的中心。

对此，朋霍费尔持相同的观点，“上帝允许他自己被推出这个世界，被推上了十字架。上帝在这个世上是软弱而无力的，而且这正是他能够与我们同在并帮助我们的方式，唯一的方式。《圣经·马太福音》第8章第17节清楚地告诉我们，基督帮助我们，不是靠他的全能，而是靠他的软弱和受难。这就是基督教与一切宗教之间的决定性的区别所在。人的宗教性使他在自己的苦难中企望上帝在这个世界的力量；他把上帝作为一个Deus ex Machina¹³²，然而《圣经》却使人转而看到上帝之无力与受难；只有一个受难的上帝，才能有助于人。在这个范围内，我们可以说，我们刚才所说的世界借以成熟的那个过程，就是放弃一种虚假的上帝概念，就是为《圣经》的上帝而扫清地面，这个上帝凭着自己的软弱而征服了这个世界中的强力和空间。这必须成为我们的世俗解释的出发点。”¹³³

¹²⁹ 保罗·阿尔托依兹，《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，（江苏：译林出版社，1998），页99。

¹³⁰ Kazoh Kitamori., *Theology of the Pain of God*, p 92.

¹³¹ Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, P 46.

¹³² Deus ex machina 是拉丁语词组，翻译成英文意为：God from the machine, 在中文语境中一般翻译为舞台机械降神、解围之神等。

¹³³ 迪特里希·朋霍费尔，《狱中书简》，高师宁译，（北京：新星出版社，2011），页192-193。

三、苦难中尊严与超越

进而，莫尔特曼否定了对于苦难的“神秘化”和“顺从化”的学说。“受难的神秘很容易被曲解为苦难本身是合理的。十字架神秘主义肯定能够把屈从命运颂扬为一种美德，从而变质成为一种阴郁的冷漠。同被钉十字架的基督一同受难也可能导致自我怜悯。这时，信仰便与受难的基督分离了，只把基督看作一种个人苦难的可取代的模式，看作忍耐的受难者，他为人们忍耐异己的命运提供了榜样。这时候，基督的苦难对于人们接受自己的苦难就不再具有特殊的含义了。”¹³⁴莫尔特曼强调，耶稣的受难并非让穷苦受压迫的人接受并顺从苦难，而是在耶稣的“同苦”中体会到作为人的尊严与品格。受压迫的痛苦之人，他们在耶稣的身上发现了自己作为人的新的样式。这位耶稣成为了受苦受难之人的兄弟和同伴。他们在与耶稣的团契中发现自己被尊重、被认可，是有尊严有希望的被爱的对象，他们将这样的感受向其他的同样受苦受难之人传递，进而他们发现这样的感受和这种对自己的新的身份的发现，是无比真实的。作为人的尊严和品格在耶稣的庇护下，不再被随意剥夺。除此以外，十字架的苦难并不是叫人去把屈从当成美德。因为十字架和上帝的公义紧密相连。倘若苦难是出自不义，那么顺从苦难，就是顺从不义。

以上是基督教的神学资源中对于“苦难”的基本理解。从基督教“苦难”观念中，我们可以看到几个关于“人”的重要判断。首先，“与人同苦”的上帝表明，身处苦难之中的人，并非被神遗弃的、可怜可悲的存在。上帝的“同苦”是对人之苦难的深切理解，人通过十字架上受难的耶稣基督，从而获得来自上帝的爱与救赎。第二，在上帝的反面认识上帝，是十字架神学的核心要义，人并非仅仅作为“美好”的、“良善”的存

¹³⁴ Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, P 49.

在而被爱，人的救赎也并非出于人的光明面，正是人的“罪”，人的“有限”、人的“不完美”才是走向神圣救赎的起点。第三，人在苦难中的尊严与超越。基督教苦难观念拒斥对苦难的“神秘化”、“美化”、“崇高化”，身处苦难之中的人，既不当以英雄甚至神的姿态自夸，也不应当消磨意志顺从苦难。而是在耶稣基督的受苦中，找到作为人的尊严与意义。

灵性文学的苦难书写囊括了苦难的各种不同层面，其笔触既伸向了诸如贫穷、疾病等生活现实层面的困苦，也涉及到了个体精神层面对于终极价值和生命意义的苦苦追问，此外，对于农村题材的涉猎也是灵性文学苦难书写的重要部分。

第二节、疾病叙事与救赎恩典

苦难书写的一个重要主题是疾病，苏珊·桑塔格（Susan Sontag, 1933-2004）曾在《疾病的隐喻》的开篇写道：“疾病是生命的阴面，是一重更麻烦的公民身份。每个降临世间的人都拥有双重公民身份，其一属于健康王国，另一则属于疾病王国。尽管我们都只乐于使用健康王国的护照，但或迟或早，至少会有那么一段时间，我们每个人都被迫承认我们也是另一王国的公民。”¹³⁵每个人都曾或深或浅和疾病打过交道，疾病不受欢迎但却是无法抗拒的痛苦经历，是人类生命中无法避免的存在。

作家群体和疾病的关系往往比普通人更加密切，他们对疾病的体会也更加深刻。大量世界知名作家都曾经患有疾病，病人作家数不胜数。邓寒梅在《中国现当代文学中的疾病叙事研究》中列举了大量古今中外患病的作家。在西方，“从最早的盲诗人荷马，

¹³⁵ Susan Sontag. *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2013), P 1.

到中世纪的但丁、塞万提斯，再到癫痫病人陀思妥耶夫斯基，不一而足。”¹³⁶患抑郁症的弗吉尼亚·伍尔夫、叶赛宁，患严重哮喘的普鲁斯特，下肢瘫痪长达 24 年的白朗宁夫人，患有肺结核的卡夫卡、济慈、劳伦斯、契诃夫、拜伦、勃朗特、雪莱等等。在中国，同样也有大量的作家遭受疾病的折磨。“仅就肺结核而言，生病的作家就有鲁迅、巴金、萧红、叶紫、冰心、卢隐、瞿秋白等。”¹³⁷除此以外，患有精神疾病的诗人食指，死后被诊断为精神分裂症的海子，身患乙肝的贾平凹，积劳成疾罹患肝病离世的路遥等等。“疾病引发的肉体的真切体验和精神思索的深入，使得疾病成为中国作家最经常、也最擅长表现的主题。”¹³⁸

当然并不是说作家本人的疾病必然会和其作品有极其明确的密切的关系，患病并非文学创作的必然条件。更加确切地说，疾病（他人的或自身的）促使作家在其作品中对人的存在状况做出更加深刻的思考。

以癌症为例，身患绝症之人不得不直接面对死亡的威胁，接受来自死亡的终极挑战。如何应对这个挑战？人是否真的有力量来应对这样的挑战？生命与死亡的意义何在？是作家在疾病叙事中的极其重要的关注点。毕淑敏的《拯救乳房》（乳腺癌）和《生生不已》（脑瘤）、周国平的《妞妞——一个父亲的札记》（先天性的视网膜脑细胞瘤）、陆幼青的《死亡日记》（陆幼青患胃癌去世）、陆星儿的《用力呼吸》（陆星儿患胃癌去世）、薛燕平的《21 克爱情》（卵巢癌）等都是对这类问题的思考和探寻。上述作品中都表达了人类在疾病面前的脆弱与极端痛苦，都写出了人的抗争与沉思。中国当代灵性文学中也有不少以患病为主题的作品，和主流文学不同之处在于，灵性文学更加关注疾病叙事中的神性维度，即人的灵魂是否得到拯救的问题。

¹³⁶ 邓寒梅，《中国现当代文学中的疾病叙事研究》，（南昌：江西人民出版社，2012），页 5。

¹³⁷ 邓寒梅，《中国现当代文学中的疾病叙事研究》，页 6。

¹³⁸ 邓寒梅，《中国现当代文学中的疾病叙事研究》，页 7。

这一主题可分为虚构性个人疾病叙事、纪实类个人疾病叙事以及社会性的流行疫病三类。

一、虚构性个人疾病叙事

“虚构的疾病”指作家创作的小说故事情节中主人公身患的各种病症，或为了推动故事情节发展而设置的小说人物的残疾或绝症等，如北村《被占领的卢西娜》(2008)、《病故事》(2008)、《望着你》(2003)；区曼玲《上岸之后》(2008)；慕鸿《我的文露》(2008)；爱米《风铃》(2008)；鹤子《苍茫之夏》(2008)、《大风起兮》(2008)等都是以小说人物患病为主要故事情节来建构的。¹³⁹

(一)、“因病信教”的模式化叙事

在“虚构的疾病”中，信仰往往和疾病尤其是绝症呈简单的正相关关系。疾病本身是促使小说人物走向信仰的关键因素。这类书写在疾病与信仰的关系表达上往往带有简单化、美好化、理想化的倾向。灵性文学小说集《新城路100号》中有很多这一类的故事。如区曼玲《上岸之后》描写了身患残疾的“我”，从一开始极力拒斥瘫痪的自己，到后面因为信仰的光照，进而得到心灵的净化，主人公在与周遭的人的互动关系中看到意义。慕鸿《我的文露》也是一个简单美好的故事。小说讲述了一个身患重病即将不久于人世的年轻女性，在医院遇到真爱，并走入婚姻，最终在美好的爱情中安息的童话般的故事。鹤子《苍茫之夏》则讲述了高级知识分子夏之梅在取得一系列世俗成功后，突然确诊患癌，陷入了愤怒与消沉之中。最终她得遇基督徒护士传讲福音，临终前发出了

¹³⁹ 并不排除这一部分作家当中也有身患疾病的，但是因为无从考证，且作品与作者本人的疾病并未表明有直接的联系，因而假定这类写作属于虚构。

“我当然会死，但我不会怕死”¹⁴⁰的信仰宣扬。爱米《风铃》讲述的也是类似的故事。身患绝症的主人公“我”，在公园遇到一位有着坚定信仰的老人家，经其点拨，“我”悟出了关于死亡的道理——“肉体的死不可怕，只要精神不死，就没有过不去的难关。”

141

上述“因病信教”的故事，都有一个简单质朴的创作愿望，将主人公所遭受的疾病痛苦以及他们所面临的死亡威胁进行神圣性的升华，让主人公走向基督，获得安慰，进而拥有面对苦难的力量。这样的作品，固然带着善意的劝诫和对信仰力量的确信，但是过于简单化的情感处理，过于模式化的灵性层面的升华，使得小说文本更像信仰见证或宣教故事。兴许是碍于短篇小说的体量有限的缘故，在这类作品中，人在世俗苦难中的复杂感受，或哀怨，或愤恨，或叩问，或呐喊，都没能得以呈现。

“因病信教”的故事在北村的作品中出现频率也是非常之高的。北村是中国大陆当代基督徒作家阵营中最具声誉、最多产、作品也最有深度的作家。1992年，北村发表了他从先锋作家转型为基督徒作家的第一部长篇《施洗的河》。这部作品标志着北村由先锋文学创作时期的“形式游戏”，转向了借由传统文学书写模式，宣讲基督教信仰的开始。直至2017年北村发表的长篇小说《自以为是的人》，作为基督徒作家的北村，在用文学来表达基督信仰这一领域已经深耕了二十多年。

在北村的创作中，“因病信教”的模式比比皆是。《望着你》¹⁴²中身患绝症的维林，《鸟》¹⁴³中因为患胃癌所以发出对于人生终极拷问的苏林，《玻璃》¹⁴⁴中贫病交加最后被

¹⁴⁰ 鹤子，〈苍茫之夏〉，施玮主编，〈新城路100号·下〉，（北京：中国广播电视出版社，2008），页142。

¹⁴¹ 爱米，〈风铃〉，施玮主编，〈新城路100号·上〉，（北京：中国广播电视出版社，2008），页105。

¹⁴² 北村，〈望着你〉，（北京：东方出版社，2003）

¹⁴³ 北村，〈鸟〉，（北京：东方出版社，2003）

¹⁴⁴ 北村，〈玻璃〉，（上海，上海三联书店，2009）

《圣经》感化成为信徒的李，《我和上帝有个约》¹⁴⁵中身患肝癌最后被基督徒救治从而收获身体与灵魂双重治愈的冷薇，《安慰书》¹⁴⁶中身患绝症最后远走他乡的刘智慧，《自以为是的人》¹⁴⁷中罹患骨癌进而认识到自己的不义并最终忏悔的周文怡等等。相似的情节和人物在北村的小说中随处可见。

以《望着你》为例。这部小说的男主人公名叫五环，女主人公名叫维林。小说在“维林说”、“五环说”这两个不同叙事视角之间切换，五环和维林轮流登场，以交替叙述的形式相互补充，从而讲述了一个完整的爱情故事：两人从相爱、热恋到因为“面包”和“爱情”的冲突而分手。随后男女主人公分别与他人经历了几次失败的婚姻，在失望和痛苦中看透了金钱的本质。两位主人公都意识到钱财终究无法使生活真正有所保障。于是两人重归于好，并开始散尽千金，共同追求更加洒脱自由的生活。但是小说后段女主人公维林罹患恶性肿瘤，饱受病痛折磨。陪伴在维林身旁的五环，因为爱人的极端痛苦也深受煎熬。

在小说中，五环不断地给自己进行心理建设，寻找各种让自己能够面对苦难的力量。当他好不容易在独处时感受到了平静，并准备将这份平静传递给维林时，维林真真切切的痛苦会轻而易举打破这份平静。北村写道：“我赶到医院看到的一幕立刻让我痛苦无比。维林正在疼痛中翻滚，医生给她注射吗啡，她痛得用手拍打床栏杆。我的信心立刻被风吹掉。”¹⁴⁸这样的折磨在治病的过程中周而复始地进行着，一点一点侵蚀着人的意志，消弭人的勇气，减弱人的力量。相比于上文提及的其他作品，北村运用了诸多的细节来表现人在病痛中的脆弱与无助。同样的，北村也试图表明，恰恰是患病的痛苦，反而使五环和维林在其中悟出了信仰的真谛。

¹⁴⁵ 北村，《我和上帝有个约》，（武汉：长江文艺出版社，2006）

¹⁴⁶ 北村，《安慰书》，（广东：花城出版社，2016）

¹⁴⁷ 北村，《自以为是的人》，（北京：作家出版社，2017）

¹⁴⁸ 北村，《望着你》，页 208。

作为基督徒作家，北村给出了人如何面对病痛、面对苦难的答案：“望着你”。小说中，五环和维林有这样一段对话：

维林说：“我如果真的不行了，那时候，你一定要看着我的眼睛，一定要望着我，我也会望着你。……你要知道，我一直望着你的。”
我泪流满面说：“我一定会望着你。”¹⁴⁹

在这种相互之间的对“望”中，小说主人公得到了救赎：“我想这可能就是那个道理，要把证据押在眼所不能见的事物上，这样的喜悦才能长久。我们不是因为病可能治好而快乐，是因为不怕死而快乐，也不居丧，甚至连悲伤的成分也越来越少。”¹⁵⁰由此可见，小说主人公身患重病，却能不居丧，甚至感到快乐的原因来自与所爱之人的“对望”，也来自于对“眼所不能见之事物”¹⁵¹的信心。

小说结尾，五环比身患重病的维林先走一步，死于土暖气的煤气中毒。维林在短暂的悲伤后平静地接受了五环的死亡，并嘱咐亲友为他们举办了婚礼。“我想他是太累了，要休息，要息了劳苦。就是这样。”¹⁵²

《望着你》带有作者北村的美好愿望和真切期盼。对于基督徒如何借助信仰去面对疾病，面对死亡威胁，如何在苦难中升华出超越性的力量，北村给出了自己的答案：相爱之人目光中的彼此确信，对“眼不可见”之事物的信心，但着重点依然在“望着你”中，在小说主人公相互“凝望”的爱中，救赎得以完成。作者为主人公创造了足够美好浪漫的爱的氛围，以此化解疾病和死亡所带来的尖锐的苦难。

但是，由于整部小说绝大部分的内容都在叙述两位主人公在生活之中之困顿、犹疑、软弱，即使是他们之间的爱情也充满了分裂、猜忌和背叛。污浊的世俗情爱在毫无预兆

¹⁴⁹ 北村，《望着你》，页 223。

¹⁵⁰ 北村，《望着你》，页 221。

¹⁵¹ 语出圣经·希伯来书 11 章 1 节：信是所望之事的实底，是未见之事的的确据。

¹⁵² 北村，《望着你》，页 227。

的情况下，猛然藉着从天而降的疾病升华成了圣洁崇高的救赎之爱，这中间缺乏了令人信服的细节和过程，最后的美好结局因此显得过于单薄。基督徒作家兼传道人齐宏伟曾对此评论说，“人和信仰的关系，北村处理得过于突兀和简单，对于道与肉身结合的过程缺少关注。信仰固然是一种结果，但同样是一个过程。”¹⁵³《望着你》中，北村仅仅为我们展现了疾病中之信仰的结果，而缺乏一个令人信服的真实的过程。

（二）、“因信胜病”的信仰叙事

如果说上述故事的基本叙事逻辑是因为患病所以走向信仰，疾病成为故事主人公归信的主要原因，那么在陈鹏¹⁵⁴的中篇小说《直视太阳》¹⁵⁵（2021）中，疾病和信仰的关系不再是单纯的因果关系，而是呈现出了诘问、呼号以及反思等更多层次的表达。这部中篇小说是灵性文学疾病叙事主题中难能可贵的佳作。

《直视太阳》用顺叙和插叙两条时间线讲述了这样一个故事：在顺叙的时间线上，主人公“我”正在医院准备给三岁的儿子做眼睛手术，因为孩子先天性失明。在一家人饱受了一千多个日日夜夜的折磨后，孩子终于迎来了手术的机会。长期以来，“我”对于上帝的态度是怀疑的、无奈的、矛盾的。“我”无法理解上帝何以让孩子遭受这样的苦难，也无法接受“我”的基督徒养母所持的“惩罚”说。“我”的养母认为孩子的眼盲是因为自己的“罪”，是上帝对她的“惩罚”。对此，“我”充满了疑惑。故事的最后，“我”的养母因为车祸而去世。在养母的尸身旁，“我”终于开口念起了主祷文，发自内心地接受了基督教信仰。小说也在“我”的孩子重见光明，能够“直视太阳”之际落下帷幕。

¹⁵³ 齐宏伟，《文学·苦难·精神资源》，（南昌：江西人民出版社，2008），页291。

¹⁵⁴ 关于作者陈鹏的个人信息，没能找到十分确切的相关资料，其作品也只找到《直视太阳》这一篇。网络上有一位同名作家，大益文学院院长陈鹏，根据其作品的写作主题和写作风格来判断，应该并不是《直视太阳》的作者。

¹⁵⁵ 陈鹏，〈直视太阳〉，《江南》，2021年第3期，页25-38。

在这条时间线以外，作者用插叙的方式，时不时以主人公“我”回忆往昔的形式，将“我”与两位母亲的故事逐渐补充完整。小说中，“我”有两位母亲，一位是将被遗弃在襁褓中的“我”从公园里救回来的养母。“我”的养母瞎了一只眼睛，“看不见，走路又笨又难看年纪那么大”，还是个“信上帝的怪人”。另一位则是将“我”遗弃的生母。“我”的生母分别在“我”九岁、十三岁的时候来找过“我”，养母为了将“我”留在身边，所以将“我”的生母拒之门外，却也因此饱受良心的煎熬。随后，“我”的养母因着对上帝的信仰，以及对上帝之爱的领受而打开了心结，并决心将爱传递下去。她邀请了“我”无家可归的生母来一同居住，并同意她与“我”见面。养母因此得到了心灵的救赎。“我”也逐渐对她的信仰有了更深的理解。

不论是正叙的故事线，还是插叙的故事线，《直视太阳》始终围绕着“苦难”与“信仰”之关系的主题展开。在《直视太阳》这部小说中，疾病不再是个体走进信仰的原因，信仰也不是轻而易举战胜苦难的万能灵药，而是将苦难和信仰的关系引入到更加复杂的境况中，去尝试回答，信仰的力量能够帮助具体的个人去应对苦难吗？如何应对？

由于是第一人称叙事，“我”在小说里是主视角，所有的对于生活和信仰的质疑，都来自于“我”，而“我”的基督徒养母则一直是“我”的问询对象、宣泄对象。“我”和“我”的养母在小说中形成了一种奇特的问答关系。“我”提出的问题常常十分尖锐，诸如，“罪早就犯下了，谁没有罪呢？可如果是罪，是已经发生的亏欠，还怎么纠正呢？我想不明白。”¹⁵⁶“如果不论是我的还是妈的罪就把他的视力夺走，我们的信或不信还有意义吗？信的目的，又在哪里？如果祂是爱人的，无条件爱着的，又怎会如此残忍？”¹⁵⁷这些问题与其说是来自小说主人公“我”，不如说是作者陈鹏借“我”之口替困境中的

¹⁵⁶ 陈鹏，〈直视太阳〉，页 27。

¹⁵⁷ 陈鹏，〈直视太阳〉，页 32。

基督徒向上帝提出的叩问。

对于这些问题，“我”的养母，这位十分虔诚的信徒，几乎从没用语言正面回答过。养母既是一个沉默的无处不在的背景，同时又是一个无声的回答者、包容者、接纳者。她的回答方式并不是用语言去言说，去据理力争，而是将关于信仰的疑问落实于具体的信仰实践。小说中养母的人物形象基本定格在“祈祷”和“等候”中。“我”的养母在公园里将即将被冻死的婴儿捡回并抚养长大，在“我”青春期反叛离家出走的时候选择了祈祷，在“我”意外怀孕的时候选择了祈祷，在“我”的孩子要做手术的时候，依然选择了“整夜对着十字架祈祷哀求直至天明”。¹⁵⁸养母为数极少的一次发言，是“我”问她为何经常无缘无故泪流满面。她回答说：“丫头啊，你从没体验过神好像突然涌到你心里让你感动得马上发现自己多么渺小吗？”¹⁵⁹最后在养母决定让我见生母的时候，“我”感受到了某种“圣徒的气息”：“妈一脸忧伤，它很快成为善良、谦卑交织的爱与悲悯。”¹⁶⁰由此可见，作者陈鹏安排了这个看似软弱无能、沉默不语的养母来回答“我”提出的一系列尖锐的关于信仰与苦难的问题，而她的回答方式则是她内心的坚定信仰以及由此外化而来的一系列具体的善的行为。

在关于信仰的很多难题上，理性层面的论辩当然是十分重要的，但是，切实的信仰体验和信仰实践本身，同样也是十分重要的，甚至可以说是更加重要的。德国敬虔主义重要的代表性神学家施本尔（Philip Jacob Spener, 1635-1705）就明确反对过分重视生硬的教义，主张应当重视信仰体验。“信仰体验比神学知识更加重要，简而言之，‘重情’过于‘重理’。”¹⁶¹在新约圣经中，耶稣也有诸多此类的教训。如耶稣否定文士和法利赛人虽然懂圣经，也能教导圣经，但是不能实践。“文士和法利赛人坐在摩西的位上，

¹⁵⁸ 陈鹏，〈直视太阳〉，页 32。

¹⁵⁹ 陈鹏，〈直视太阳〉，页 33。

¹⁶⁰ 陈鹏，〈直视太阳〉，页 36。

¹⁶¹ 林鸿信，《基督宗教思想史（下册）》，（台北：台湾大学出版中心，2013），页 477。

凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行。但不要效法他们的行为；因为他们能说，不能行。”（圣经·马太福音 23：1-3）“小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实。”（圣经·约翰一书 3：18）

在北村的很多小说中，主人公面对关于信仰的疑问时，常常选择大篇幅的思辨式论证，比如在长篇小说《公路上的灵魂》¹⁶²结尾处，北村不惜将小说中所有重要人物集结在一起，让代表不同思想、不同信仰的人物轮流发表见解，最终各方经过激烈的论辩，代表基督信仰的一方获胜。北村由此得出基督信仰是优于共产主义、犹太信仰的结论。且不说这样的结论是否是建立在误解和偏见之上的，作为文学作品，这种长篇累牍的思想辩论会在很大程度上削弱作品的可读性和艺术性。反观小说《直视太阳》，作者提出了关于信仰与苦难的重大问题，却并没有直接给出答案，也没有陷入理性思辨之中，而是塑造了一个具体的作为个体的去实践信仰的基督徒的形象，关于信仰的答案在具体的信仰实践中呈现。“身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”（圣经·雅各书 2：26）通过一个有血有肉的既软弱又刚强的真实的信徒形象的塑造，作者得已用文学的方式传达自己对于信仰的体验与理解。这是小说《直视太阳》关于个体信仰与苦难之关系所给出的基于基督教教义的深刻答案。同时，《直视太阳》在全篇结构布局、叙事节奏把控、遣词用句斟酌方面也达到了较高的文学水准，所以在艺术性上，这篇小说同样是十分值得肯定的。

二、纪实文学中的个人疾病叙事

如果说虚构类的疾病书写，往往更加注重“灵性”层面的得救，更加注重信仰的结果，那么“纪实类”的疾病书写则更加关注有血有肉的人在长期的残疾或病痛中，身体

¹⁶² 北村，《公路上的灵魂》，（北京：新华出版社，2005），页 201-206。

以及精神所经受的多重考验，这些切身的真实感受，通过文字的形式传达出来的时候，苦难不再是一笔带过的通往信仰的垫脚石，基督教信仰也不再仅仅是冷硬单薄的神学词汇。这一类的作品在对苦难的感受以及在对信仰的态度上都更加复杂深刻。代表性的作品包括融融《死亡日记——从六个月到永远》(2016)、以及苏恩佩《死亡，别狂傲》(1987)、《只有祝福》(1987)、《还是祝福》(1987)。

融融的《死亡日记——从六个月到永远》¹⁶³是一本真实的抗癌手记，是作者融融陪伴身患癌症的丈夫迈克，深度参与治疗过程的记录，其中也包括融融自己的心路历程。从副标题可以看到，“六个月”是夫妻二人治疗癌症的时长，而“永远”则是融融和丈夫在抗癌过程中的另一重收获——信仰上的救赎。融融的丈夫在患病之前是一位只在星期天去做礼拜的名义上的基督徒。信仰并没有真正融入他的生命。在他接受癌症治疗的过程中，他的灵性生命发生了巨大的转变，治疗的过程也成了他和上帝修复关系的过程。因而，疾病的疗愈在这里实际上主要指向的是灵魂的被医治。

苏恩佩《死亡，别狂傲》、《只有祝福》、《还是祝福》等散文则是作者苏恩佩抗癌二十年的真实文字记录。作者在《死亡，别狂傲》的自序中写道：

“带着癌症活了超过二十年到底是一种怎样的生活，是我在这里要讲的故事。科技进步带来的治疗到底是福是祸，治疗会不会比疾病更加可怕，也是我要引出的问题。不过我在这里最重要的是要做一个见证人。见证在步向死亡的旅程中，在人类共同受咒诅的厄运中，上帝如何插手，将祝福注入咒诅，将一个软弱的受害者变成有用的器皿。”¹⁶⁴

和融融《死亡笔记》一样的，苏恩佩的文字同样指向了上帝的救恩，她认为自己的患病过程是“一个软弱的受害者变成有用的器皿”的过程。

王文胜认为，从“灵魂医治”这个意义上来说，疾病书写在基督教旨向的书写中

¹⁶³ 融融《死亡日记——从六个月到永远》，此书由美国南方出版社出版，但是由于很复杂的原因，笔者未能购得，后获得作者融融本人赠送的书稿，此论文中的引述均来自书稿。在此向作者致谢。

¹⁶⁴ 苏恩佩，《苏恩佩文集》，（香港：突破出版社，1987），页 361。

往往是一种隐喻。

这种隐喻和苏珊·桑塔格所批判的隐喻有所不同。苏珊·桑塔格在《疾病的隐喻》中梳理了癌症、艾滋病、肺结核等疾病如何在社会、历史、政治等各种因素的作用下，由单纯的身体疾病演化为一种社会压迫和道德批判，患病之人成为了道德批判的对象。苏珊·桑塔格认为，“没有比赋予疾病以某种意义更具惩罚性的了——被赋予的意义无一例外是道德方面的意义。任何一种病因不明、医治无效的重疾，都充斥着意义。首先，内心最深处所恐惧的各种东西（腐败、腐化、污染、反常、虚弱）全都与疾病划上了等号。疾病本身变成了隐喻。其次，藉疾病之名（这就是说，把疾病当作隐喻使用），这种疾病被移置到其他事务上。疾病于是变成了形容词。说某事像疾病一样，是指这事恶心或丑恶。”¹⁶⁵在苏珊·桑塔格看来，基督教在“疾病作为罪的隐喻”这一点上大大强化了疾病的道德意义，“随着赋予疾病（正如赋予其他任何事情）更多道德含义的基督教时代的来临，在疾病与“受难”之间渐渐形成了一种更紧密的关联。把疾病视为惩罚的观点衍生出疾病是一种特别适当而又公正的惩罚的观点。”¹⁶⁶

根据基督教传统观念的说法，“罪”与“惩罚”（包括患病）是相关的，疾病作为“罪”的后果而存在。但是耶稣基督被钉十字架为人类代赎这一事件终结了基督教关于苦难是“罪”的惩罚的观点。“人类的罪和邪恶造成了世间的苦难，但是并不是所有的苦难都来自于‘恶’或对‘恶’的惩罚。耶稣基督的苦难终结了对苦难起源的追问，将上帝的‘救赎’和‘恩典’的观念引入对人类苦难的答复中，指出苦难是为见证的恩典、彰显上帝的荣耀，强调基督徒的受苦是上帝恩典的必然结果。”¹⁶⁷基督教苦难观念的核心是“救恩”。“试炼”“受难”都在于为了修复人与上帝之关系，指向人在受难中获得的灵

¹⁶⁵ 苏珊·桑塔格，《疾病的隐喻》，页 68。

¹⁶⁶ 苏珊·桑塔格，《疾病的隐喻》，页 55。

¹⁶⁷ 张爱辉，《基督徒的苦难观研究——基于鲁东城市基督徒个案的人类学考察》，（北京：宗教文化出版社，2018），页 22。

性的成长。“在《圣经》中，疾病作为罪的隐喻，是与上帝的公义审判相关联的，但更指向上帝因慈爱而赐予的救恩。”¹⁶⁸“疾病作为罪”的隐喻，借由十字架上的受难，转化为“疾病作为救恩”的隐喻。

和上文虚构性的疾病叙事不同，在这一类纪实性的作品中，“救恩”的获得、信仰的坚持、苦难中的超脱都显得尤为艰难。

（一）、苦难中的弱者

不论是融融，还是苏恩佩，在他们的抗癌经历中，都没有回避人的软弱与无助。尽管融融的丈夫迈克接受了美国最顶尖的癌症治疗技术——在西雅图癌症中心接受了骨髓移植手术——他们在治疗过程中仍然反复出现一次又一次的危机，诸如疼痛、呕吐、昏迷、反反复复不正常的血压血钙指标、被严重破坏的食欲，迈克在治疗的后期甚至出现了“脑子不清醒”的症状。为此，作者陷入了极大的恐慌与悲伤之中。即使是看起来非常成熟坚强的基督徒，也同样会陷入毫无信心的境地之中。“难道我没有担心的时刻吗？那不是事实。有时候我会在半夜醒来。一片漆黑，只希望看到神的亮光。”¹⁶⁹整本《死亡笔记》几乎每一页都充斥着各种有关医疗的词汇，每一个阶段融融和其丈夫都在在经受着生死考验。作者没有回避在治疗过程中的脆弱与无助，而是坦言，“面对疾病和死亡，人是那样的无助失落。”¹⁷⁰脆弱的无助的深陷困境中的人，他们的哭泣、哀号，软弱，在灵性文学中都被如实地书写下来。

苏恩佩的文字同样如此。她写道：“做完第一次治疗，三天三夜我不能动，天昏地暗，简直不晓得发生了什么事，只是不停地呕吐，什么食物都不能进口。整个治疗过程，

¹⁶⁸ 王文胜，《疾病作为隐喻——王文胜评〈死亡日记〉》，参见网页链接 <http://aromaofjesus.com/?p=1164>，最后浏览日期：2022年5月23日。

¹⁶⁹ 融融，《死亡日记——从六个月到永远》，书稿第86页。

¹⁷⁰ 融融，《死亡日记——从六个月到永远》，书稿第5页

苦不堪言……笔墨如何能尽罄那些日子的煎熬。”¹⁷¹“在肉体心灵的熬煎中，真的不敢说我常能保持信心的水平线，常能发出得胜的凯歌；我也会怨怼、怀疑，觉得天父离我很远。噫，我并非一只锐勇的鸷鹰，任是何种天气、何种环境，展翅上腾，翱翔呼啸；当云层低垂，黑暗覆盖大地，我只蜷伏，瑟缩不前；我不能想象云层后面，阳光依然绚烂；泪眼模糊中，我看不到黑云边上镶着的银线……”¹⁷²“我毕竟还是有血有肉的人，我毕竟还是脆弱的。”“死是不难的，活下去才不容易。”¹⁷³

如上文基督教苦难观念中所述，对上帝的认识是在上帝的反面得以实现的。基督在十字架上的惨状，是对人类之“弱”的正视与同情。基督教是“弱者”的信仰，是身处“苦难”之中的人的信仰。基督教完全不回避也不美化苦难、贫弱、痛苦，而是承认苦难就是人的真实处境。正如德国著名基督教思想家马克斯·舍勒(Max Scheler, 1874-1928)在《受苦的意义》中所说，

“基督教的受苦学说不啻是受苦理念的一种根本转变。首先：通过如实地承认并质朴地表现痛苦和受苦，达到彻底坦然，这本身相比就具有相当于救赎的作用。古典的以受苦为荣的受苦豪情再也没有了，这种豪情以受苦的程度衡量自己的力量，并晓以外界。也不再有任何严酷的骄傲：以镇静的假象，或以受苦及垂死的“智者”的雄辩，向自己和他人掩饰受苦。受苦的生灵被长期压制的呼唤又自由地响彻环宇，令人不忍卒闻。十字架上，耶稣自由地坦陈最深沉的受苦，即远离上帝的情感：“你为什么离弃我？”再也没有任何曲解：痛苦就是痛苦、不幸，舒适就是舒适；再也没有钝化，而是在自己的受苦和分担受苦之中经受受苦，以此感化心灵。”¹⁷⁴

从这个意义上来说，疾病叙事是需要勇气的。毕竟直面苦难本身，不回避，不美化，不被痛苦的情绪吞没，而是如实地抒发患病带来的痛楚，是充满挑战的。灵性文学的疾病叙事所要传达的信息是，软弱不可耻，恐惧不可耻，痛苦不可耻，犹如被钉十字架上的耶稣临终前的极端苦楚，这是人类真实的苦难处境。融融和苏恩佩的真实书写，因此

¹⁷¹ 苏恩佩，《苏恩佩文集》，页 395。

¹⁷² 苏恩佩，《苏恩佩文集》，页 386。

¹⁷³ 苏恩佩，《苏恩佩文集》，页 400。

¹⁷⁴ 舍勒，《受苦的意义》，刘小枫选编，《舍勒选集上》，页 669。

具有非常重要的意义。此外，遭受病痛折磨的人，在精神上往往也很可能陷入孤独，再加上上文苏珊·桑塔格所说的疾病所带来的道德上的压力，患病之人往往面临着身体和心灵的双重困境。因此，融融和苏恩佩的疾病叙事，也是对孤独之人的一种陪伴，能够为处于病痛之中的人带去安慰的力量。

（二）、信心中的强者

但是灵性文学的疾病书写并没有止步于记录弱者的哭声，从而陷入自怜的境地。在同情受苦之人的同时，灵性文学的更重要的旨归是对神之慈爱与力量的确信。基督教信仰建基于对全能全善的上帝之全然依托之上，并借此获得“属灵”的眼睛，在身处黑暗时也能够看到神性的亮光。“苦弱”之人从而发生了根本性的转化：“心灵被上帝的慈爱转化，上帝之爱将受苦作为一个朋友派遣给灵魂。使受苦从一个被人反抗的敌人变为灵魂的受人欢迎的朋友。由此，受苦又可以是无辜的受苦了。通过受苦者的神性品质，受苦赢得了一种神奇的新的尊贵。”¹⁷⁵宗教心理学家威廉·詹姆斯（William James）对比了一个基督徒的心灵和一个道德家的心灵在面对疾病时的不同心态，并得出结论：“要一个体弱多病、觉得自己的无能已到了无可救药程度的人努力施展意志力，是一件最不可能的任务。他所渴望的是自己的软弱得到安慰，使他觉得宇宙之神在他的衰败中仍纪念他与护卫他。……在此处，宗教成为我们的救赎，并将我们的命运交到神的手中。在这种心境中，维护自身与掌握自身的意志让渡给另一种决心，决定保持缄默，只在神的波涛与巨浪中做一个无关紧要的人。在这种心境中，原来最惧怕的反倒成了我们的庇护所，而那必临的死亡时刻也成为我们灵性的誕生日。”¹⁷⁶苏恩佩在与癌症相处了二十年后，动情地写道：“就是‘身悬十字架’那个人向我重新诠释了痛苦。他憔悴的脸容、干瘪

¹⁷⁵ 舍勒，〈受苦的意义〉，刘小枫选编，《舍勒选集上》，页 669。

¹⁷⁶ 威廉·詹姆斯，《宗教经验之种种——对人性的研究》，蔡怡佳、刘宏信译，（桂林：广西师范大学出版社，2008），页 33-34。

的身体具体地说明他与人类苦难完全的认同。十字架是个令人颤栗的符号。那个人永恒地将死亡判了死刑。那个人给我的生命赋予意义。”¹⁷⁷

基督在十字架上的无辜受难，代人赎罪，既是上帝对人类苦难的无限同情和感同身受，同时也是身处苦难中的人能够看到的救赎之希望。苦难也因此有了新的意义。受苦变成了对“信心”的一种试炼，同时也是人更加靠近神的一种途径。信心也是苦难中的苏恩佩最大的收获，

“当肉体受着如斯磨练的当儿，内里的生命也经历着重大的变化。起病之前，在信仰上刚刚经历了一个蜕变。本来是完全以自我为中心的一个人，将生命主权交了出来，选择走上跟随耶稣基督十字架的道路。然而在起病以前，这“委身”的承诺也仅是意志上的担承而已，还谈不上有什么生活行动上的体认。直至在苦难挫折的煎熬中，我才开始学习顺服、忍耐、信心。而在人类共同承担的苦难中，我这才第一次发现在周遭有那么多人默默地受着苦。在公立医院的候诊室，苦难不仅是黄浊的眼睛、凸出来的肿瘤、消瘦得不成人形的身体；苦难更是失业、贫穷、给亲人遗弃……我默默观察着这一大群受苦的人，感受着他们所感受的，逐渐将自己的情感溶入我们共有的大熔炉中。而同时，在脱离了生活常轨、摆脱了日常琐器之余，我遂有机会歇息、安静、瞻仰宇宙原来的荣美，吸取生命根源的能力。”¹⁷⁸

如融融所言，“面对现实，心头的负担很重很重。面前出现两幅画面，一幅是为自己和丈夫着想，无能为力，阴冷漆黑。一幅是仰望天堂，缕缕金光从天上洒下来。”¹⁷⁹

“这道亮光就像天书一样在我眼前展开，原来真是神的安排，要通过疾病改变迈克的生命。”¹⁷⁹ “只要他从肉身中解脱出来，获得拯救的新生命，我就放心了。因为神给我们永生的许诺，生与死没什么区别，也没有惧怕。”¹⁸⁰从一开始，融融对丈夫的治疗期待就并非属世的肉体生命的康健，而是属灵层面的得救，这是基督教信仰为世人所提供的独特的看待苦难的方式。

¹⁷⁷ 苏恩佩，《苏恩佩文集》，页 421。

¹⁷⁸ 苏恩佩，《苏恩佩文集》，页 377。

¹⁷⁹ 融融《死亡日记——从六个月到永远》，书稿第 11 页。

¹⁸⁰ 融融《死亡日记——从六个月到永远》，书稿第 15 页。

三、社会性疫病

与个人的疾病不同，疫病一旦爆发往往因为强烈的传染性而迅速波及整个社会，整个国家，甚至整个世界。人类历史上曾经发生过数次惨痛的疫病大流行事件，在这些历史悲剧中，人类被迫经历了极大规模的死亡，并对瘟疫留下了深深的恐惧。著名历史学家威廉·麦克尼尔（William H. McNeill, 197-2016）在《瘟疫与人》一书中断言：“疫病是人类历史的基本参数和决定因素之一。”¹⁸¹“传染病在人类历史上影响到整个人类的迁移、民族的盛衰、战争的胜败、社会的荣枯、文化的起落、宗教的兴灭、政体的变革、产业的转型、文明的发展和科技的进步等等。”¹⁸²尽管随着医疗科技的发展，瘟疫的恐怖面纱被逐渐揭开，人类不再完全受制于疫病，而是在现代医疗技术与社会管理规范的协同作用下，逐渐积累了一整套防范疫病流行的有效手段。但是不论人类的技术如何发展，病菌从来都没有消失过，人类和瘟疫的战争随时都会打响，正如阿尔贝·加缪（Albert Camus, 1913-1960）在《鼠疫》的结尾处所言，“鼠疫杆菌不会灭绝，也永远不会消亡”它们随时有可能“给人带去灾难和教训。”¹⁸³加缪的预言不幸被言中，2020年年初，新型冠状病毒（COVID-19）席卷全球，至今仍未平息。截至笔者行文之际，这场流行性肺炎已经夺走了超过600万人的生命，逾5亿人受到感染。这场声势浩大的疫病，对人类生活的各个方面都造成了极大的影响。有关疫情的各方面思考和讨论也因此层出不穷。从文学的角度来看，面对大规模的疫病流行，作家如何用文学的形式来表现疫病？文学应当在何种程度上介入疫病？文学应当承担什么样的功能，充当何种角色？灵性文学在其中又是否能够提供不一样的价值和视角，这些都是十分值得我们关注的问题。

张堂会曾经就中国当代文学的疫病书写进行了综合性的考察，认为中国当代的疫病

¹⁸¹ 威廉·麦克尼尔，《瘟疫与人》，余新忠、毕会成译，（北京：中信出版社，2018），页 xiii

¹⁸² 威廉·麦克尼尔，《瘟疫与人》，页 xiii。

¹⁸³ 阿尔贝·加缪，《鼠疫》，李玉民译，（湖南：湖南文艺出版社，2018），页 281。

书写主要可以分为三种不同的情形：一类是以历史上发生的疾病为背景进行的文学书写，一类是对现实生活中疫病的直接书写，还有一类是以想象的疫病为题材的寓言性书写。

¹⁸⁴ 以历史上真实发生的疫病为背景进行创作的文学作品，比较典型的，如迟子建发表于2009年的长篇小说《白雪乌鸦》。这部小说是以1910-1911年哈尔滨东北鼠疫大爆发的真实历史为背景创作的。讲述了在鼠疫肆虐期间，哈尔滨老城傅家甸的普通百姓如何在死亡阴影的笼罩下艰难求生的故事。

对疫病的生活现实直接进行书写的作品，往往以“日记”的形式出现，诸如方方在新冠爆发之初以微博形式记录的《方方日记》（后在美国以《Wuhan Diary》为名出版，张翎在疫情期间受困于温州后写成的《一路惶恐：我的疫城纪事》、女性主义社会工作者郭晶的《封城日记》都属于这个范畴。以个人日记为名，显示了这类作品是关于个人生活与思考的记录，但选择在网络发表，又表明要向大众发声。私人性与公众性之间形成了一种张力，从而溢出了普通日记的框架。台湾学者李尚仁认为，这类作品可以被称为“个人书写”，“以有别于正式的媒体报道或是各种官方与科学界的报告。”¹⁸⁵因为此类日记所记录的内容以及作者所传达的思想往往与官方论调并不一致，所以这类作品经常会寄予“揭露更多真相”的期望，同时也常常因为意识形态的原因遭到“小粉红”¹⁸⁶强烈的攻击。

除了以历史背景为原型创作的作品以及以日记形式出现的纪实性“个人书写”以外，

¹⁸⁴ 张堂会，〈中国当代文学疫病书写考察〉，《湘潭大学学报（哲学社会科学版）》第45卷第1期2021年1月，页137。

¹⁸⁵ 李尚仁，〈疫情的个人书写：事件、事件与历史〉，《思想44.记疫共同体》，（台北：联经出版社，2021），页2506。

¹⁸⁶ “小粉红”是指中华人民共和国内，尤其是持讽刺态度的社交网络用户描述中国大陆立场偏向中国民族主义或中国特色社会主义网民的用词。起初是形容女性粉圈的群体，后来又可泛指2010年中期中国大陆经济逐渐崛起与网路逐渐盛行后，透过留学或翻墙（突破网络审查）手段，并在境外社群网络尚涌现出大量的倾向民族主义，发表爱国主义或盲目支持共产党言论的中国大陆青年，部分人将“小粉红”视为现代的“红卫兵”。

虚构性的带有预言或寓言性质的疫病书写，也是中国当代疫病文学的重要内容。其中比较具有代表性意义的是张尔客《非鸟》、毕淑敏《花冠病毒》、胡发云《[如焉@SARS.COM](#)》，以及北村《发烧》。以上四部作品都是以 2003 年中国真实发生过的非典型性肺炎，即 sars 大流行¹⁸⁷作为背景创作的。

简单而言，张尔客《非鸟》聚焦于非典时期的官场生态和男女情爱，旨在透过特殊时期的官场乱相和两性关系，揭露人性的阴暗面和向善的希望。毕淑敏《花冠病毒》则透过虚构的病毒危机传递了典型的国际政治阴谋论之下的狭隘民族主义和高昂的救世主义情结；胡发云《[如焉@SARS.COM](#)》着重探讨非典疫情之下，中国政府对互联网舆情的全面控制以及抗疫决策中不同思想路线的碰撞和较量。此书自 2006 年发表以来，就引发了中国文坛的强烈反响和热烈讨论。但是由于书中所涉及到的政治正确性问题，遭到了中国大陆政府的封杀，被列为禁书。但是此书中对言论自由、思想自由的呼吁，对中国官场存在之问题的探讨，对中国当代黑暗历史时期的反思，都具有巨大的思想价值和讨论空间。

因为长篇小说创作的相对滞后性，截至目前，中国当代灵性文学领域尚未出现针对当下新冠疫情的长篇作品，但有一些短篇小说和散文作品面世，如山眼的短篇小说《隔离》（2021）、舞子蜀的散文《等待的无意义》（2022）等，都是针对新冠疫情所作出的相关创作和回应。在现有的长篇小说中，北村针对 2003 年非典疫情的小说《发烧》（2004）是代表性的作品。

北村作为基督徒作家，在《发烧》中重点讨论疫病背景下，人类信仰救赎的可能性问题。本文聚焦于灵性文学，因而将北村的《发烧》作为重点论述对象。

¹⁸⁷ “非典”，亦称 sars，是指 2002 年在中国广东爆发，后扩展至东南亚乃至全球，直至 2003 年中期疫情才被逐渐消灭的一次全球性传染病疫潮。

（一）“非典”象征的荒诞世界

2004年，北村发表了同样以非典疫情为背景的长篇小说《发烧》。小说讲述了一个故事：一位十七岁的天才少年“矮子”在非典期间，为了进行关于自己到底有没有罪的思想实验，以身犯险，执意不做任何防护，在疫情肆虐的北京到处游荡。在鬼门关走了一遭之后，矮子想清楚了自己的困境在于没有“信仰”。小说最终在矮子与自己的和解中落下帷幕。

如果说上文所提到的几部疫病小说关心的主要是诸如民族国家、政治生活、网络舆论等外部世界，那么北村的《发烧》关注的则主要是人的心灵状况。

小说中有几个典型的代表不同思想的人物。在矮子的游荡过程中，在酒吧偶遇了一个“无名”女孩，这个女孩子信奉的是“现在 sars 了，不一样了，可以放纵了”¹⁸⁸的末日狂欢理论。他们试图“用恶来战胜恶，用坏行为来表达恐惧。”¹⁸⁹在非典这样的类似末日一般的特殊时期，道德准则似乎都可以抛诸脑后，因而女孩子和矮子虽然都有各自的爱人，却还是像动物一样发生了性关系。事后，矮子对此是困惑的，不耻的。明明内心深爱的另一个女孩，身体却选择了背叛。这样一种心灵和肉身的失调，让矮子下定决心拒绝末日狂欢。

与摒弃道德和理性的狂欢做派相反，小说中的董老师代表了另一种看起来十分科学、成熟、规范的疫情应对方式。董老师是小说中的公共知识分子。他通过媒体不断向民众传达他对于疫病的理解：“sars 不可怕，只要科学防范，就会很安全。”¹⁹⁰但是讽刺的是，最终董老师自己也病了，却因为害怕被传染非典，讳疾忌医，最后死在了家中。通过董老师的言行不一，北村旨在批判靠理性武装的公共知识分子，往往是虚假的，不

¹⁸⁸ 北村，《发烧》，（北京：北京十月文艺出版社，2004），页 46。

¹⁸⁹ 北村，《发烧》，页 48。

¹⁹⁰ 北村，《发烧》，页 36。

堪一击的。

除了“无名”女孩和董老师以外，北村还展现了矮子父母非典期间柴米油盐的“幸福”生活。矮子的父母并非恩爱夫妻，两人都在矮子童年时期有秘密的情人，矮子因为撞见父母和他人偷情，性情才变得忧郁多思。非典的到来，让矮子的父母有了朝夕相处的机会。俩人也因为“一起做菜，天天上床，幸幸福福”。¹⁹¹但是矮子不认可这样的虚假幸福，在他看来，这种所谓的“幸福”同样也是不可靠的。通过上述几个不同人物的价值取向和生活方式，北村旨在揭示这个世界的荒诞性。末日狂欢是不可取的，理性是脆弱的，日常生活的幸福是虚假的。而“非典”放大的了这种荒诞。矮子迫切想要寻找到真切的存在感和明确的方向感。

（二）、荒诞世界中的信仰救赎

小说中，矮子最终在基督徒榜样的身上找到了他一直渴望的平静和归属感。小说中，为矮子提供心灵指引的基督徒榜样有两位，一位是和董老师在网上展开论战的名不见经传的小人物李森。另一位则是舍弃万贯家财亲临抗疫前线最终牺牲的基督徒护工阿姨。这两位人物，分别从思想和行为两个层面重新塑造了矮子对世界的理解。李森一针见血地指出了代表知识理性的董老师的根本性问题：“他心里没有爱。”¹⁹²“那个深藏于董老师心中的东西，那个东西叫骄傲。”¹⁹³而护工阿姨则牺牲在了抗击疫情的前线，她的舍命对矮子造成了巨大的冲击。对于人性中的弱点的揭露，以及对基督教“爱”和“牺牲”的观念的传递，是北村小说的重中之重。《发烧》也不例外。遗憾的是，信仰与疫病之间的关系在北村这里呈现了非常简单的关系。在北村看来，人的苦难是大同小异的，包括“非典”这样的社会性的疫病，也是如此。人的最大的悲剧不是外部社会层面的，而

¹⁹¹ 北村，《发烧》，页 76。

¹⁹² 北村，《发烧》，页 111。

¹⁹³ 北村，《发烧》，页 142。

是心灵层面的，因此解决的答案也是一致的——基督教信仰。所以在小说《发烧》中，“非典”并不是作为一个具体的事件而存在，而是作为让主人公走向救赎的工具性的契机和工具。所以，北村事实上并没有能够对诸如“非典”这样的社会性灾难进行深入的反思和探索，人的痛苦以及人的救赎，北村提供了一个过于简单的一劳永逸的答案。

反观加缪的《鼠疫》，这部小说之所以成为经典，其中一个非常重要的原因，在于他对于深处疫病之中的人的深切同情，以及他对宗教与苦难之关系的深刻反思。小说中，帕纳卢神父的心路历程十分值得玩味。一开始，神父将鼠疫视为天意，认为这是上帝的惩罚。同时这种惩罚的背后就是得救的曙光。“永恒之光通过死亡、惶恐和呼号的途经，引导我们走向原本的沉寂和生命的前提。”¹⁹⁴帕纳卢的这一思路和北村《发烧》中的基本逻辑是一致的。加缪指出，帕纳卢神父之所以会这样理解苦难，是因为他是一个学者，和苦难的距离是相对较远的。“他看到死人的场面不多，这就是为什么，他以真理的名义说话。”¹⁹⁵倘若帕纳卢神父更多地近距离接触苦难，接触死亡，他就不会认为苦难是有益于人的思想提升的。在小说的后半部分，加缪通过一个小男孩的受难，表达他对于苦难更加复杂深刻的见解。加缪让里厄医生、帕纳卢神父长时间地“直面观察一个无辜孩子垂危的过程”。孩子发出的哀号，“听来不似人声，却仿佛同时发自所有世人之口。”¹⁹⁶苦难从来都不是隔绝的，而是人类共同的命运和处境。“死了两万人，对于个体而言，就是一个人死了两万次。”¹⁹⁷对某个个体苦难的漠视，实际上就是对全人类苦难的漠视。

此外，苦难不是可以以任何名目轻易消弭掉的，信仰的名义同样不可以。苦难拒绝被“崇高化”。即使是在宗教话语体系中，轻易地说出死亡是一种安息、或者磨难是一种历练，同样是对个体深切苦难不负责任的掩盖和逃避。加缪没有让他笔下的帕纳卢神

¹⁹⁴ 阿尔贝·加缪，《鼠疫》，页 89。

¹⁹⁵ 阿尔贝·加缪，《鼠疫》，页 114。

¹⁹⁶ 阿尔贝·加缪，《鼠疫》，页 195。

¹⁹⁷ 刘波，〈疫病、真相与文学的尊严〉，《鸭绿江》，2021年6月，页 52。

父轻易跨越苦难的围墙，而是让神父和受难的孩子一起停留在墙脚，“面对着一个孩子的痛苦，坚守这种十字架便是象征的极痛深悲”。¹⁹⁸ C. S. 路易斯在亲历了妻子丧生的巨大悲恸后，写下了《卿卿如晤》。他坦言：“如果对我谈信仰的真实性，我会乐意垂听；如果对我谈信仰的义务，我会洗耳恭听；但千万别对我谈信仰给人带来的安慰，我会怀疑你根本不懂。”¹⁹⁹ 基督教信仰所带来的“安慰”，并不是一劳永逸的廉价救赎，信仰所给予地真实安慰并不是精神鸦片般地愉悦感或舒适感，“安慰一词（com-fort）在拉丁语的真正含义是：大大加强力量。”²⁰⁰ 正如圣安德鲁斯大学新约与早期基督教研究教授汤姆·莱特（N. T. Wright）所呼吁的，作为基督徒，我们应当警惕急于给出解决疫病大流行的“解决方案”。我们需要一段时间的哀叹、克制，“如果上帝愿意，这些可能会到来。如果我们花时间哀悼，新的光明可能会到来，而不是简单地重复我们本来可能想说的话。”²⁰¹

总的来说，中国当代灵性文学的疾病叙事存在着一定的问题，如文学性与宗教性在个人虚构类疾病叙事中的失衡，以基督信仰为创作目的的故事讲述往往使得文学沦为宗教信仰的传声筒，丧失了文学的独立性和审美特性。此外，在对社会性的诸如疫病类的主题进行书写时，灵性文学往往有简单化的倾向，信仰成为轻易解决问题的万能灵药，从而在社会性议题上缺乏了更深刻的反思。但是不容否认的是，灵性文学的疾病叙事提供了对苦难中的弱者的同情与理解的新的维度，“疾病作为救恩的隐喻”这一价值论断，是对基督教如何看待苦难的明确表达。同时，灵性文学的疾病书写为读者展现了一种独特的情感——信仰中的人和上帝的关系。在上帝面前，人既是因承受巨大苦难而倍感艰

¹⁹⁸ 阿尔贝·加缪，《鼠疫》，页 202。

¹⁹⁹ C. S. Lewis, *A Grief observed*, (HarperOne publishing, 2001), P 25.

²⁰⁰ C. S. Lewis, *A Grief observed*, P xvi

²⁰¹ N. T. Wright, *God and the Pandemic: A Christian reflection on the Coronavirus and its aftermath*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2020), preface.

辛的弱者。同时，在对上帝之爱的领受中，人通过认识苦难的意义从而葆有对上帝神圣救恩的肯定与信心，从而成为借由上帝超越苦难的强者。

第三节、生存意义之追问与出路

如果说疾病叙事主要还是停留在对“现实苦难”的关注和探寻上，那么灵性文学的另一十分重要的主题则是对人的“精神苦难”的关注。精神苦难不同于现实苦难，现实苦难往往和现实生活的实在因素有关，例如贫穷、疾病等问题所引发的痛苦。精神苦难则泛指人的存在困境。

中国文学的苦难意识是逐渐从集体主义、民族主义的宏大叙事中逐渐转向对个体之关注的。刘再复认为，“文学作品中的灵魂，归根结底，应当是个体的灵魂，也就是体现在每个生命个体身上的灵魂，而不是群体性的民族灵魂”。²⁰²个体灵魂深处之挣扎和叩问恰恰是灵性文学苦难书写的重中之重。其中非常具有代表性的作品包括吴尔芬的长篇小说《九号房》（2006），张鹤的长篇小说《迷镜之旅或女色芳菲》（2012），任晓雯的长篇小说《好人宋没用》（2017），以及北村的一系列小说。小说《九号房》构筑了一个牢笼般的世界，揭示了人在“无神”的世界身心同时受困的处境；小说《迷镜之旅或女色芳菲》则构筑了一个亦真亦幻的镜像世界，传达了“爱”与“痛”的必然关系；任晓雯的《好人宋没用》以一位底层的仰望者、探寻者、旷野中的飘荡者的目光审视了这个苦难的世界以及这个苦难世界中的信仰之光；北村的一系列小说都是对“人为什么活着？”这一终极问题的追问。

²⁰² 刘再复、林岗，《罪与文学》，（北京：中信出版社，2011），页 viii。

一、苦难世界的牢笼隐喻

(一) 从“寻父”到“弑父”的苦难世界

吴尔芬是一位长期任教于中国大陆高校的心理教师，同时也是一位颇为多产的基督徒作家。他的长篇小说代表作包括彰显客家文化的《雕版》(2002)、以揭露人性贪婪为主旨的《姐妹》(2007)、反思文化大革命的《人皮鼓》(2009)、以战争历史为主题的《古田军鼓》(2019)以及本文的重点论述对象《九号房》(2006)。作为基督徒作家的吴尔芬是低调的，甚至隐而不显的。在上个世纪九十年代，批评界曾有几位学者关注了吴尔芬的创作，并对他的创作提出了期许。其中一个评论者傅翔曾说：“我们现在盼望的是，吴尔芬能够站在守望家园的中心地带俯视人类的生存，以一种绝对与坚定的姿态对人类的生存注以生命的关怀。我想，只要吴尔芬持守住家园的地位，这生命的故事就一定要发生，这是无可置疑的。”²⁰³这种期许在吴尔芬发表于2006年的长篇小说《九号房》中得以实现。遗憾的是，这部小说并没有获得太多的关注，评论界仅有寥寥数篇解读，且仅有两篇触及小说的基督教主题。这篇小说是身为基督徒的小说创作者吴尔芬对世界、对人性的独特思考与体悟的产物。小说中对“罪”、“救赎”的关注都带有强烈的基督教色彩。

小说《九号房》是在大学生梅小如进入九号牢房时对父亲的呼唤开始的。小说又是随着梅小如的父亲梅健民的死亡而结束的。父亲梅健民之所以选择自杀，是因为梅小如的越狱。一开始“寻父”的梅小如，最终却成了不自觉的“弑父”者。

随着小说的展开，我们知道，梅小如之所以进入牢房，罪名是拿枪威胁了公安局的领导，而他之所以这么做，是为了替被人冤枉的杀人犯父亲梅健民伸冤。梅健民是被谁冤枉的？真正的凶手是谁？作者由此铺展开了小说表层的悬念重重的侦探故事。而藏在

²⁰³ 傅翔，〈边缘与守望——从吴尔芬看当前小说创作前景〉，《文艺评论》，1995.05，页44。

小说中的隐线，则是围绕着九号房的神秘人物“九爷”的复仇故事而展开的。九爷杀害了自己的父亲，因为他认为瞎眼的父亲，活得没有尊严没有意义。九爷的母亲为了养活整个家，与他人通奸。通奸的对象正是梅小如的父亲梅健民。梅健民因此成了九爷复仇的对象，复仇的方法就是利用梅小如让梅健民走向绝望，自断生路。相比于梅小如的“不自觉”的“弑父”，九爷则是“主动”的“弑父”者。

整个小说为我们构筑了一个从“寻父”到“弑父”的封闭结构，这个结构的象征物就是没有出路的“九号房”。这是一个充斥着触目惊心的罪恶、暴力、羞辱的地方，一个几乎没有任何希望的地方。梅小如的那一声“爸”，以及两位小说主角的弑父行为，是带有隐喻意味的。在基督教文化中，“父亲”除了血缘意义上的身生父亲以外，另外一重更加重要的意味就是作为“天父”的上帝。小说始于对父亲的呼唤，终于父亲的死亡。在弗洛伊德精神分析的语境下，“弑父”是人类本能的一种强烈攻击性，是人的原始冲动。俄狄浦斯王“弑父娶母”的行为是人潜意识欲望的外化。同时“弑父”也是人不断推翻旧有权威、打破既定限制的一种进步的动力。而在基督教文化中，“弑父”意味着人与上帝关系之断裂。弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)震耳欲聋的可怕宣言“上帝死了”²⁰⁴响彻整个人类现代历史。人类由此丧失了对神性的盼望，“上帝死了”的宣告，像一声最后的判决，断送了人类寻找终极意义的道路。罪恶、苦难、堕落在神性缺失的世界中横行，没有盼望，没有爱，只有人与人彼此间的相互伤害。这也正是作者在九号牢房中为读者展现的人的绝望的生存境况。在后记中，作者写到“这是一扇灾难之窗，所有的温情、浪漫、尊严，一夜之间就彻底破灭。”²⁰⁵

看似封闭的窄小的九号牢房，却几乎装下了整个世界。作者描写了各种各样的人犯，

²⁰⁴ 弗里德里希·尼采，《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，（上海：上海人民出版社，2009），页6。

²⁰⁵ 吴尔芬，《九号房》，（北京：朝阳出版社，2006），后记。

“贼眉鼠眼的惯偷、稚气未脱的强奸犯、人格变态的杀人狂、道貌岸然的腐败官员、失手伤人的憨厚农民”²⁰⁶，这些人被共同关押在密不透风的九号牢房中。每一天，这些人都在上演着罪恶。小说通过梅小如的眼睛，更通过梅小如真切的身体感受，为读者呈现了极其残酷极其痛苦的牢狱折磨。从梅小如进入牢房开始，他肉身上的挨打与精神上的羞辱就开始了。从小说第七页梅小如背监规因为身体靠墙了而开始挨打，一直到小说第二十二页梅小如自述自己牢狱之灾的缘由，作者花费了整整十几页的篇幅极其细致极其真实地集中描写梅小如在监牢中受到的折磨。其对细节真实的把握，对身体感受的极其近距离的描摹，都带给读者强烈的感觉冲击，仿佛苦难与罪恶本身就在眼前张牙舞爪地晃动，挥之不去，甚至痛苦的感受本身也似乎透过作者的文字传达到读者的身上。“小如看到自己的死亡之路，那就是永远的污秽与黑暗。”²⁰⁷苦难在小说里仿佛无穷无尽，不管是哪一个犯人，都受到了来自其他犯人的折磨与羞辱。牢房里每一天都在上演抢夺牢头之位的权力游戏，其背后就是人的罪性使然。

在基督教观念看来，人的最根本的罪不是外在的罪恶行为，而是内在的人性之罪，在人性的层面上，每个人都是有罪的。如圣经所言，“除了神一位之外，再没有良善的”。

（圣经·路加福音 18：19）那么赎罪的力量又在哪里？小说中作者数次提到“监规”。犯人们背诵监规，指导员们反复强调监规，但是作者显然不认为“监规”能够真的规范人的行为，使罪人向上向善。“我以前可是个善良的人。这里想把我改造成好人，他们没想到，我的心肠反而刚硬了。”²⁰⁸“蓝规”、“倒背监规”、用监规威胁恐吓他人，作者调侃戏谑了看起来庄严神圣的监规。

如果放到基督教文化背景中解读，监规在这里的位置和“律法”在基督教传统中的

²⁰⁶ 吴尔芬，《九号房》，页 262。

²⁰⁷ 吴尔芬，《九号房》，（北京：朝阳出版社，2006），页 07-22。

²⁰⁸ 吴尔芬，《九号房》，页 90。

位置是有可比之处的。“律法”是规范世人行为的道德准则，是人保守自己不趋向犯罪的外在强力。但是基督教对这一信条进行了否定，认为人无法通过恪守律法而走向神，因为人的堕落不在行为，而在内在的罪性。“他越全心遵守爱上帝的诫命，要求他纯然无我的爱上帝的要求也就显得越严格，同时也越显得不可能。”²⁰⁹作者由此引出，拯救的力量并不在于人对律法的坚守，而在于对上帝的恩典的领受。

（二）、微弱而真切的灵性之光

在小说中，来自上帝的恩典似乎十分模糊。虽然同为基督徒小说家，吴尔芬并没有像北村那样将基督教信仰大声地明明白白地喊出来，而是化用了圣经中的一些经文，将他的悲悯隐藏在对苦难的凝视中，像一片漆黑中的一点星光。正如吴尔芬在小说后记中所言，“我身软弱，我心悲鸣。”²¹⁰这份“软弱”和“悲鸣”作为对于人间苦难的深切体会，都被作者化入小说的字里行间。

在对梅小如的一段心理描写中，作者写道，“万物都有它的规律，人其实很渺小，只知道宇宙的一点点。然而，人自傲并且夸口，从而仇恨、嫉妒、恐惧，人心满是黑暗和忧愁。你看那只轻快的小鸟，即不播种也不收获，老天爷照样装扮它、养活它。”²¹¹这段文字化用自新约圣经耶稣对众人的教导：“所以我告诉你们：不要为生命忧虑吃什么，喝什么，为身体忧虑穿什么。生命胜于饮食吗？身体胜于衣裳吗？你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢？何必为衣裳忧虑呢？你想：野地里的百合花怎么长起来，它也不劳苦，也不纺线；然而我告诉你们：就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的还不如这花一朵呢！”（圣经·马太福音 6：25-29）根据经文所示，人的

²⁰⁹ 虞格仁，《基督教爱观研究》，页 560。

²¹⁰ 吴尔芬，《九号房》，后记。

²¹¹ 吴尔芬，《九号房》，页 86。

生命是在神的佑护之下的，但是这段描写紧跟着的，是梅小如想要成为牢头的欲望。作者眼睁睁看着这位曾经宣称“正义就是我的信仰”的大学生一步一步走向深渊，无奈痛心同时又满怀同情。

又如，描写到梅小如不堪忍受屈辱时，作者这样写道，“小如在下跪的一瞬间，觉得自己的心像被主人抛弃门口的破布，任由别人搓挪蹂躏，不知是该保守它还是遗弃它。”²¹²圣经上记着说，“你要保守你的心，胜过保守一切，因为一生的果效是由心发出。”（[旧约]箴言 4：23）但是在极端的苦难中，保守内心谈何容易。作者深知人之软弱与无助，并对此抱有深深的理解。小说描写到帮主被执行死刑时写下如下对话：“牢头聪明至此，也不枉来人世一遭。但他心如明镜，怎么一出去就瘫倒了？”²¹³“可见再刚强的人，肉体也是软弱的。”²¹⁴这段话化用自新约圣经马太福音：“总要警醒祷告，免得陷入试探。你们心灵固然愿意，肉体却软弱了。”（圣经·马太福音 26：41）。在这部看似布满了死亡、不公、苦难、罪恶的小说中，作者始终将所有人物置于神性的观照下，“对于吴尔芬来说，信仰之光的照耀，使他能用属灵的眼光来打量和分析这个世界。保罗说，属灵的人能看透万事。这个灵不是世上的灵，乃是从神来的灵，就是圣灵。所以，毫无疑问地，《九号房》将提供足够的信息来回应我们时代的精神状况，包括我们时代的人性本身的存在状况。”²¹⁵

二、苦难世界的迷镜之旅

书拉密（本名张鹤）是一位学者型的基督徒作家，长期任教于中国国内一所高校，

²¹² 吴尔芬，《九号房》，页 41。

²¹³ 吴尔芬，《九号房》，页 98。

²¹⁴ 吴尔芬，《九号房》，页 98。

²¹⁵ 杨天松，〈罪者的文学——吴尔芬及其《九号房》〉，《当代文坛》2007.01，页 107。

从事基督教文学与西方文学方面的文学研究，同时进行文学创作。张鹤的文学创作并不多产，主要有短篇小说《等待父亲的去世》（2008）、《孤岛》（2009），以及长篇小说《迷镜之旅或女色芳菲》（2012）。尽管在数量上并无优势，但是书拉密的创作在灵性文学苦难书写中颇具特色。书拉密曾在第二届创世纪文学颁奖典礼²¹⁶的颁奖致辞中表示，基督教文学，或灵性文学，不一定非要凸显基督教元素，基督教元素在文学创作中可以是隐性存在。她对基督教文学创作的这一理解同样也贯穿在她自己的文学作品中。

（一）、缺失的痛感和真实的苦难

如果说上文吴尔芬的《九号房》象征的是牢笼般的苦难世界，那么书拉密长篇小说《迷镜之旅或女色芳菲》则为读者创造了一个亦真亦幻的实景与镜像交织的迷离之境。从小说题目可知，作者意图创造一个“迷镜”，“这个世界是一面大镜子，我们坐在其中讲故事。只有当讲故事的时候，假的才能成为真的，虚构才能变成现实，你才能变成我，就像我有一天可能会变成你。”²¹⁷在作者看来，小说文本本身就相当于一面大镜子，不论是镜子里面的故事主人公，抑或是镜子外面的读者，都因为文本本身而有了一种联结，从而在别人的故事中看到自己。

在小说开篇，故事的底色就呈现出来了，是“墨黑的幽暗”。²¹⁸小说中的“我”身处黑暗的无边的走廊，在走廊的尽头，“我”看见几星“忽明忽暗的光”。但是“我”无法抓住这些光，无法读懂走出无边走廊的密码，因而被永恒地困在那里。“我”充满绝望和忧伤地徘徊在黑暗之中。正因为这样的困境，“我”渴望“来自黑暗之外的召唤”。

²¹⁶ “第二届创世纪文学奖”颁奖典礼由台湾创世纪文学培训书苑主办，于亚洲时间2022年2月19日早上10:30在线上举办，书拉密作为该奖项的评审之一出席，并发表讲话。

²¹⁷ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，（北京：中国青年出版社，2012），页19。

²¹⁸ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页1。

²¹⁹小说也由此奠定了整体的基调和主题：身处黑暗和绝境中的人，渴望超越性的召唤和救赎。在这样的大的框架之中，作者向读者讲述了一个又一个关于“苦难”的故事。

从叙事的结构和内容来看，小说有两条并行的主线。一条是关于“我”的故事，另外一条是其他人的故事。一个偶然的机会，由于网络系统的问题，“我”意外获得了进入他人邮箱的权限。通过这个邮箱里的来信，“我”得以窥探形形色色的他人的故事。小说以穿插叙述的方式，平行推进“我”的故事和邮箱中其他人的故事。

在“我”的故事中，“我”是一个“天生没有疼痛感，从小到大从来不知道疼是什么”²²⁰的人。根据小说内容我们得知，导致“我”没有疼痛感的原因有二，一是生物学病理性的疾病，二是情感层面的伤害。从情感层面来看，因为“我”从小遭到离异父母的残酷抛弃，“我的父母向来是勇敢果断的男人和女人，生就钢铁心肠，从来没痛苦过，尤其从来没为我痛苦过。”²²¹“从我一出生，母亲便看我不顺眼；而父亲基本看不到我，他对我的存在抱着可有可无的态度。他从没抱过我，也从没向人提起过我。”²²²父母的抛弃和漠视让“我”从小缺乏正常人的情感体验。所以，病理性的疾病导致了“我”躯体的没有痛感，而情感上的巨大伤害则导致了“我”的麻木和冷漠。“活在这个世界上，我时刻充满恐惧。我害怕拥有任何人与物，因为它们总有一天会离我而去的。我怕付出，我怕失去。”²²³“我无从珍惜，也就无可珍惜。”²²⁴所以，“我”的麻木上实际上是对情感的一种屏蔽和防御，为了不让自己受伤，不让自己体会到疼痛，因而将情感隔离在世界之外。作者意在表明，这样的情感处理方式，即“没有痛感”，在小说中不仅仅只是“我”的特殊个案，而是一种普遍性的人类处境。“如今，疼越来越少了，大家越来越不疼了。”

²¹⁹ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 2。

²²⁰ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 9。

²²¹ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 16。

²²² 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 17。

²²³ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 50。

²²⁴ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 51。

但是，情感上的“没有痛感”，并不意味着世界没有苦难。在小说的另外一条叙事线上，通过“我”误收到的邮件的形式，作者书拉密讲述了十二个关于女性的“苦难”故事：包括身为童养媳的外祖母的故事，被迫嫁给不爱之人的母亲的故事，患白血病早逝的姐姐的故事，丧母的小女孩的故事，被人包养最后杀人的小姐的故事，无父无母的被遗弃的女婴的故事，爱人死后深陷绝望之中的女人的故事，有婚外情的女人的故事，同性爱人之间的故事等等。这些女性，从婴幼儿到青春期少女到中年人妇再到老年祖母，几乎涵盖了女性的所有年龄段。她们都身处社会底层，被侮辱被伤害被欺凌，她们都有着十分悲惨的遭遇，都承受着巨大的苦难。在这些女性身上，痛苦几乎成了一种对于生活基本的感受。“痛感缺失”和苦难事件的充斥在小说中形成了一种十分微妙的关系。

那么如何面对一个“痛感”缺失，同时充斥着苦难的世界？这也是作者书拉密在小说中着重探讨的。

（二）、在“疼痛”中体会爱

关于“痛感缺失”的问题，圣·奥古斯汀（St. Augustine）曾经在《忏悔录》中给出过自己的理解和建议。在面对好友内部利提乌斯之死的悲伤时，奥古斯汀总结出了一个教训，把爱倾注在必定会消逝的世俗之人或世俗之物上，必然会遭受痛苦。为了避免痛苦，那么最好的方法就是将爱全部倾注于永恒的神圣的上帝身上，而不要去爱必然会导致痛苦的世俗之物。这一点和小说《迷镜之旅或女色芳菲》中“我”的心境非常相似。

“我”很早就知道，“这世上没一件东西真正属于我，尤其那些好东西。那些都是会死

²²⁵ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 198。

的。就像小孩子，就像所有的好东西。所有的一切都会离开我。”²²⁶怀着恐惧与悲伤，“我”始终活在安全但无爱的冷漠世界中。所以按照奥古斯汀的看法，“没有痛感”反而是值得庆幸的。但是小说中的“我”又是极其渴望“爱”，渴望“疼痛”之感的。“我”发出这样的疑问：“人不再痛苦了是非常让人难过的事，人们不再因为什么事感觉心疼了，人们在狂欢中放纵地活着，那么，这就是生命的真谛了吗？”²²⁷

C. S. 路易斯曾就“避免受苦就是生命的真谛了吗？”这个问题给出了否定性的答案。他指出，奥古斯汀关于只爱上帝，不要爱世俗之人、世俗之物的建议，并不符合基督教的宗旨，而更像是古希腊哲学思想的残留。这种思想更接近斯多葛派的“不动情”或新柏拉图主义的神秘主义，而非仁爱。“我们追随的上帝是为耶路撒冷哀哭、为拉撒路的死悲伤、爱所有的人、但也在一种特别的意义上‘爱’其中一位门徒的上帝。”²²⁸路易斯用十字架上哀哭受苦的耶稣基督²²⁹来作为最为有利的例证来说明，上帝自己并没有去防范受苦，并没有去避免痛苦。如前文基督教苦难观念所述，不会受苦的上帝是不会爱的上帝。这一准则同样适用于人类，C. S. 路易斯这样呼吁，“我们不是靠尽量避免爱本身固有的痛苦来趋近上帝，而是通过抛开一切自卫、接受这些痛苦、将这些痛苦献给上帝，来趋近上帝。如果我们的需要破碎，如果上帝选择通过爱来让心破碎，那就破碎好了。”

²³⁰

在小说中，伴随着“我”对人生真谛的疑问，“我”时刻都在呼唤着上帝“让我相信一回”。“我多么渴望相信，就像渴望疼痛一样。”²³¹“倘若真有上帝，求你，让我相信

²²⁶ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 50。

²²⁷ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 189。

²²⁸ C. S. Lewis, *The Four Loves*, (London:HarperCollins, 2002), P 146-147.

²²⁹ 根据圣经福音书记载，耶稣基督最后的十字架上发出了极其痛苦的哀号，“我的神，我的神，为什么离弃我？”（《圣经·马太福音》27：46）

²³⁰ C. S. Lewis, *The Four Loves*, P 147.

²³¹ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 51。

一回吧。”²³²对疼痛的渴望，实际上就是对“爱”的渴望。如作者书拉密所言，“疼痛是爱发出的呼啸。”²³³小说最后，“我”终于体会到了“疼痛”的滋味。小说中的“我”对于改嫁的母亲始终抱着深深的敌意，“我”用恨构筑起一道高墙，把母亲隔绝在外。直到母亲去世，“我”去整理母亲的遗物，才发现，母亲收藏了“我”小时候穿过的几十双小鞋子。这些鞋子就像是“母爱”的象征。“我”第一次体验到母亲对“我”的“爱”。在对母爱的切实体验中，“我”第一次拥有了“疼痛”的感觉：“有个东西在心脏的一个地方凿了一下，它来得如此突然，令我一瞬间喘不出气来，……一股灼热的气流冲向我的喉咙，我不由得大叫一声，捂住胸口，扑倒在地，恍惚间意识到，这就是别人所说的……疼！”²³⁴由此，“我”终于同时拥有了“疼痛”和“爱”的双重体验。

小说结尾，“我”又回到了开端那个无尽的走廊，但是这一次我穿过了微光的走廊，“看见了镜子里的你”。²³⁵“镜子里的你”正在分娩，新生命的诞生伴随着疼痛和欣喜，“我和你、我们和那个光明的使者（指上帝）、那个欢哭的小人儿刹时融成了一个。”²³⁶

小说《迷镜之旅或女色芳菲》就“痛”和“爱”的关系给出了清晰而明确的观点，“爱”和“痛”是必然相连的。“疼痛”的感觉是人能够去爱、能够去信任的一种印记，能够不惧怕疼痛，去接受疼痛，也是一种能力和勇气。而这种能力和勇气都来自于“爱”。小说中这种对于“痛”与“爱”之关系的确信，是基督教苦难观念中“与人同苦的上帝”形象的一种艺术表达。小说中的“爱”自一开始对黑暗之外的力量的召唤到最后与“光明使者”的融合，都表明这是一种超越性的来自上帝之爱。也是借由上帝之爱，小说回答了如何面对苦难的世界的问题。

²³² 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 51。

²³³ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 46。

²³⁴ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 185。

²³⁵ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 214。

²³⁶ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 214。

和《九号房》一样，在小说呈现的诸多的苦难故事中，也包含着些许苦难中的微弱亮光。《九号房》采用的方式是化用圣经经文，将灵性之光隐藏在字里行间。《迷镜之旅或女色芳菲》则是借用祖母、母亲以及朋友损之口，反复重申一句话，即“总有些东西是好的”。当母亲说这句话的时候，她的手里抚摸着小小的十字架。作者意在表明，尽管充斥着苦难，但是在苦难的故事中，也隐含着些许“好”的成分。例如，在祖母的故事中，祖母不仅仅只是童养媳，强盗的女人，同时也是为了爱坚强活下去的长寿女人。在母亲的故事中，她在丈夫和爱人身上都体验了“爱”。在丧母的孩子们的故事中，父亲对孩子的爱和呵护体现得十分具体且细致。在因为爱人自杀而深陷痛苦的女人的故事中，她最终在泪水中接受了爱人死亡这一残酷的现实。当然，并不是每一个故事作者都刻意安排所谓“好”的一面，比如被包养最后杀人的妓女，整个故事都弥漫着绝望的哀伤。再比如无父无母被收破烂的老太太捡回家的女婴，长大后终于拥有了爱情，却被车祸夺去了爱人的生命。在这些故事中，美好的事物总是遭受到残酷的毁灭。故事中的人都没有自行挣脱的力量，但是她们都在渴望救赎。在小说的最后一封信件中，作者写道：“我需要一个‘有’，一个可以在长夜里听我祷告的‘有’，不是为我祈祷，不是为了长命活着荣誉，不是，只是可以让我有从容面对死的勇气，让我可以抵抗那最深切的恐怖和孤独。”²³⁷这里的“有”，实际上就是小说一直隐含的存在的上帝。至此，小说通过对上帝的呼唤完成了对于如何应对苦难这一问题的答复。不论是“痛感缺失”还是触目惊心的苦难事件，基督徒作家书拉密将答案都指向了基督教的信仰救赎。通过“爱”和“信”，人类得以在苦难世界中有勇气、有力量、有盼望地活着。

总体而言，小说《秘境之旅或女色芳菲》通过苦难叙事较为清晰地传达了关于“爱”和“痛”的关系，以及“信”的救赎力量。但小说的缺点也是存在的。从叙事方式来说，

²³⁷ 书拉密，《迷镜之旅或女色芳菲》，页 187。

主线的情节偏单薄，多为“我”的让人费解的呓语。叙事视角的不断转换，从“我”到“你”的随意切换，虽然有邀请读者加入文本的倾向，但由于关于“你”的叙述部分，情绪是怪异的，描述也是模糊不清的，因此很难产生共鸣。此外，在对于苦难事件的讲述上，小说中所有的女性几乎都在经历极端的困境，这种极端使得苦难本身带有一种夸张的嫌疑，因而容易在可信度上失真。从思想内容上来说，小说中所有的苦难都发生在女性的身上，里面出现的男性或背叛，或懦弱，或傲慢，或失语。女权意识，性别意识在小说中体现得十分鲜明。作者在小说中借“我”之口，数度明确表达对于男权的批判。但是遗憾的是，这种批判似乎建立在了对女性苦难境遇的过分夸大以及男性形象的单薄刻板之上，因而削弱了批判的力度。

值得肯定的是，小说对于基督教信仰的传达，有着较为精巧的设计。从一开始在黑暗走廊中对神圣的超越性力量的呼唤，到主体内容中时不时穿插的“十字架”等元素，再到临别前对“信”的渴望，使得小说最后的全新生命旅程的开始显得合情合理。这是基督徒作家书拉密有别于其他女性作家之处，也是灵性文学在书写苦难主题时的独特之处。

三、苦难世界中“没用”的“好人”

任晓雯是中国当代基督徒作家中极具实力的新锐。著述颇丰，代表作品包括中短篇小说集《飞毯》（2006）、《阳台上》（2013）、《浮生二十一章》（2019）、《朱三小姐的一生》（2020），长篇小说《岛上》（2008）、《她们》（2008）、《生活，如此而已》（2015）、《好人宋没用》（2017）以及《药水弄往事》（2021）等。她的创作在中国大陆颇受认可，获得过中国大陆的诸如茅盾文学新人奖、百花文学家、华语青年作家奖、十月文学奖、全国优秀文学中短篇小说奖等多个重要奖项。不仅如此，任晓雯的作品还走出了国门，

被翻译成瑞典文、英文、意大利文、法文、俄文、德文等多个国家的语言。她的创作分期和北村有一定的相似之处，在信主之前，任晓雯的创作主要致力于形式主义的语言游戏，信主之后，她的创作转向了更加现实主义的文风和主题。在一次访谈中，任晓雯表示，基督信仰带给她的创作层面的影响主要是“怜悯”。“《她们》里的人性，是全然败坏的，充满欲望、欺骗、背叛、算计，那基本是一部绝望之书。你说现不现实？完全现实。但光有现实不够。人性的确幽暗，想好也好不到哪里去。很多时候，人面对自己，才是最无能为力的。这是多么渺小和可怜呢。这么想着，就会有怜悯。这是我对笔下人物的态度变化。”²³⁸长篇小说《好人宋没用》体现的正是苦难中渺小可怜的人，以及对这些人的怜悯。

（一）、劳苦担重担的受难之人

在小说《好人宋没用》的开端，有这样一节经文：凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。（圣经·马太福音 11：28）这节经文几乎点明了这部小说的两个重要主题，劳苦担重担的受苦之人，以及神对受苦之人的怜悯。“苦难与怜悯是这部小说的是双向主题，宋没用的一生，既是一场受难记，也是一场欢乐颂。”²³⁹

小说《好人宋没用》描绘了一个普通中国女人漫长的一生：宋没用，生活在上海的苏北人，出生于1921年，去世于1995年。在她还没有出生的时候，就已经受到了这个世界的拒斥，母亲几次三番想要让她胎死腹中，哥哥姐姐们也不希望贫困的家里再多一张吃饭的嘴。从生下来，宋没用仿佛就是来世间受苦的，她忍受着极端的饥饿、严寒、疾病、贫穷、鄙视、辱骂、殴打，苦难在她的人生中简直无穷无尽。作者任晓雯用大量的细节和极其冷静克制的语调描绘了宋没用一生中绵延不绝的苦难。她在婴儿时期就数

²³⁸ 作家访谈，〈任晓雯：“乏味”的美女，精敏的作家〉，网页链接：

http://book.dangdang.com/20150320_lnrc 浏览日期：2022年6月3日。

²³⁹ 张盐，〈当人的灵魂成为一个事实——任晓雯《好人宋没用》〉，《上海文化》，2018（09），页40。

次差点饿死，幼儿时期就开始捡垃圾补贴家用，母亲稍有不顺就非打即骂。到稍微大一些，父亲大姐相继过世，二姐和哥哥离家，仅剩宋没用一人和母亲相依为命。很快母亲也撒手人寰，她的房子还被难民霸占。好不容易在热水铺有了容身之所，老板娘也是将她当成免费的劳力随意使唤，随即把她许配给了自己的儿子。随着宋没用当上了母亲，热水铺老板娘离世，她终于有了安身之所。但是丈夫被污蔑成了共匪，从此生死两隔，留下她和五个孩子。她曾经发善心收留的难民一家，趁机鸠占鹊巢将她们孤儿寡母赶了出来，宋没用带着孩子们流浪乞食。幸得基督徒善太太收留，才活了下来。中年的宋没用，经历了中国当代社会一连串的社会大变革，从一个罪恶的时代被推向另一个罪恶的时代。直到晚年，她已经衣食无忧，但依然身处苦难之中。儿子们的婚姻悲剧，女儿的离世，她自己的心灵身处的孤寂恐惧，始终像一个重担压在宋没用的肩头。宋没用的一生，几乎就是苦难的一生。她是名副其实的“劳苦担重担”之人。而像她这样的人，在小说中有千千万万，她只是其中一个缩影。宋没用代表的就是承受着苦难重担的普通人。但她又是不普通的，这种不普通体现在宋没用是作为具体的“个体”被描述的。任晓雯在《好人宋没用》的创作谈中曾明确表示，“对人的书写，是唯一的目的。所有的战争、迁移、离乱，不过是一个人心灵独白之外的背景声。这部小说的志向，是重新发现人。发现作为个体的人，对苦难的回应，关于死亡的态度。以及埋藏在灵魂身处的秘密。”

²⁴⁰如何发现作为个体的人，在小说中，是通过宋没用的“天问”来体现的。

（二）受难之人的天问

和上文《直视太阳》通过“我”提出的尖锐的直接的带着强烈反抗情绪且将矛头指向外部的的问题不同，宋没用的提问始终是隐藏在内心的，是针对外部世界的，也是针对自我内心世界的，是极微弱的，又是贯穿始终的。宋没用的第一次提问出现在她丧父丧

²⁴⁰ 任晓雯，〈我们为什么有苦难——谈谈《好人宋没用》〉，《名作欣赏》2019年第1期，页107。

母流离失所彻底无依无靠之时，小说这样写道：

一刻担心衣食无着，一刻后悔没有投河，一刻忧虑和哥哥失联。再一刻想到，诺大的花花世界，说败就败了。她一个人的苦，又算什么呢？天上到底有没有神仙？如果有，为啥天底下这么乱，这么多人在吃苦？²⁴¹

宋没用的第一次“天问”是在绝境中发出的，而且她的问题并不是“我为什么受苦”，而是天底下为何这么多人受苦？保佑人的神仙到底是否存在？这是悲惨世界之中的人发出的无可奈何的哀号和微弱的疑问，饱含悲戚和辛酸。

宋没用后面几次的“天问”则是围绕着“善太太”展开的。“善太太”实际上姓“余”。因为宋没用搞混了，因此一直称呼其为“善太太”。“善太太”倪路德²⁴²确实也是小说中“善”的力量的代表。她在宋没用带着五个孩子走投无路沿街乞讨之际出现。出于对宋没用以及孩子们的怜悯之心，她收留了他们并始终善待这一家人。随着社会的变革，“善太太”及其家人也经历了巨大的政治风波，因为资本家的身份、因为基督徒的身份，他们在文革中经历了非人的待遇。宋没用在与善太太的关系中，始终是一个仰望者、旁观者、问询者。当宋没用接受“善太太”的恩惠时，她感激涕淋。但是当她在政治运动中回想当年的“善太太”时，却产生了疑问，“宋梅用回忆着，觉得善太太未免过于殷勤。人世间的道理，你帮我，我也帮你。你算计我，我也算计你。哪有送这送那，不求回报的。莫非真有什么阴谋。”²⁴³当宋没用听说善太太和她的家人因为私藏十字架和《圣经》而遭到迫害时，她再次陷入了困惑，“宋没用不明白，为啥要搞这些名堂。洗礼是个什么东西。能当饭吃吗，能充粮票用吗。余先生痛恨耶稣爷爷，怎么这一歇又相信了。难道不该相信毛主席吗？毛主席动动小指头，就灭了日本鬼子，再动动小指头，美国飞机

²⁴¹ 任晓雯，《好人宋没用》，（北京：北京十月文艺出版社，2017），页 85。

²⁴² 路德是圣经《路得记》中一位非常著名的人物，以贤德著称。小说作者给人物取这样的名字是为彰显作为基督徒的余太太的代表性。

²⁴³ 任晓雯，《好人宋没用》，页 383。

掉下来。耶稣爷爷有这能耐吗？也许有吧，耶稣爷爷会来救余太太吗？宋没用将潮冷的被子堆在脖颈里，把双脚缩起来，想了整整一晚。”²⁴⁴当听说“善太太”一家被平反了，宋没用甚至开始搞不懂自己。“善太太是好人，肯定平反了。为啥以前硬说成坏人。毛主席晓得好人受冤吗？为啥我也怀疑过善太太。若非善太太发善心，孩子们早饿死了。怀疑是有原因的，毛主席说了，阶级敌人藏得深，不要被表象迷惑。毛主席的话全对。呀，毛主席真的全对吗，为啥又要平反。平反究竟啥意思，余家到底平反了没？”²⁴⁵以上这些来自宋没用的“天问”夹杂在她漫长的苦难的一生中，看似显得无足轻重，却是宋没用有别于其他普通人物的关键之处。“多少说汉语的人们在苦难中出生，在苦难中隐去。而我们的文学叙事对此却一筹莫展，人们为了一些表面的喧嚣忙来忙去，没有几个人去沉思苦难的意义。”²⁴⁶宋没用却是这无数不多的其中一个。当然她的疑问并没有得到明确的清晰的答案，但是她一直在探索，一直在询问，作为一个仰望者、探寻者，旷野中的飘荡者。直到临终前，人们发现，她成为了“善太太”的效仿者和跟随者。

在小说中有这样一段十分震撼人心的情节描述，在文革中被批斗得体无完肤，几乎精神崩溃的善太太，和宋没用相遇了。宋没用想要安慰善太太，支持善太太，对她的信仰表示肯定，可是她不知道该用何种方式。于是她让善太太再给她写个“咒”。小说中，宋没用一直认为，耶稣就像其他的保佑人的神仙一样，是有神力的。而圣经的经文就像“咒”一样，同样具有保平安、去灾祸的功效。善太太于是给宋没用写下了这段经文：

那是一张裁下的书页，纸色微黄，褶得烂旧了。蓝黑钢笔画出一句话，“所以，我们不丧胆。外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。我们这至暂至轻得苦楚，要为我们成就极重无比永远的荣耀。”²⁴⁷

²⁴⁴ 任晓雯，《好人宋没用》，页 388-389。

²⁴⁵ 任晓雯，《好人宋没用》，页 511。

²⁴⁶ 张盐，〈当人的灵魂成为一个事实——任晓雯《好人宋没用》〉，页 41。

²⁴⁷ 任晓雯，《好人宋没用》，页 393。

这段经文几乎可以说是整部小说关于苦难问题最重要的注脚。自此，作者回答了宋没用提出的一系列问题。这个世界充斥苦难，有无数哀哭切齿之人在承受着无端的苦楚。如若站在苦难的外部，去告诫他人，我们的苦难相比于上帝永恒的荣耀是至轻至暂的，那么这样的言说，就有架空现实苦难、坐而论道的嫌疑。小说通过一位毕生行善却饱受摧残的受难者，在极痛深悲中颤抖着写下的对苦难的理解，表明了苦难如此真实，在苦难中生发出的来自永恒的力量，同样十分真实，且震撼人心。作者任晓雯用了大量的细节来处理这个场景，当宋没用提出想要“咒”的时候，善太太先是愣住了，然后拒绝了，默默离开了。而后又以忘记拿东西为名，悄悄折返，将写好的“咒”交给宋没用。善太太在这个过程中，经历了讶异、犹豫、拒绝、坚定这样一系列微妙的心理变化。可以猜想，是宋没用对“咒”的肯定，给了深受折磨的善太太以勇气，同时也是善太太的“咒”给了宋没用安慰和支撑。同为受难者的两个人，在此处一同变成了“咒”的领受者。从而有了面对苦难进而超越苦难的可能性。这种可能性并不是来自宋没用或者善太太，而是来自于超验世界的冥冥之中的祝福。在小说中最后，仿佛为了搞清楚一直萦绕在心头的困惑，“宋没用开始抄写善太太留的‘咒语’。她裁下报纸白边，又从平生的抽屉里，拿了支木头铅笔。认识的，不认识的，每个字依样临摹。善太太也曾如此抄写吧。宋没用暗自感觉，和她有了隐秘的亲近。”²⁴⁸由此我们可以看到，宋没用从一个仰望者、探寻者、漂泊者变成了一位效仿者、跟随者。最终，宋没用在临终之时领受到了一种“温暖而安全”的情感，“再没有缺憾”，“回到了最初之地。”

有评论者认为，《好人宋没用》的主旨是对宋没用的美好道德品质的推崇和赞美。“仁善者多助，卑劣者寡助，善良仁爱成了作者为在苦难中的挣扎者开出的道德药方。”

²⁴⁸ 任晓雯，《好人宋没用》，页 511。

²⁴⁹这显然是对小说的误解。宋没用在小说中并非一个道德上的楷模，她有着普通人的的人性弱点，她会自私、会怯懦、会嫉妒，甚至还会偷窃热水铺老板娘的金条。道德并非小说中应对苦难的良方。“好人”宋没用，事实上并非世俗道德框架中的“好人”。根据基督教的说法，每一个人都不是“好人”，这世界上并不存在真正的“好人”。“没有好人，连一个也没有。”（圣经·罗马书 3：10）宋没用作为一个好人，是在基督教的救赎语境中才成立的。根据基督教存在主义神学家、哲学家克尔凯郭尔（Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855）的说法，一个人要在信仰的状态上，才算得上一个好人。“一个人必须穿过恐惧与颤栗，必须冲破人的伦理的自我设定，必须完成一种灵魂的跳跃，进入到信仰的状态。只有在这种信仰的状态之中，一个人的生命的存在主义意义才最终得到稳定的建构，一个人才可能在最终极的意义上，在生命的册页上被命名为一个好人。”²⁵⁰宋没用正是在这样的意义上，才成其为好人的。回顾宋没用的整个人生，她并不是谋略活下来的，而是在一种始终隐含其中的对信仰的摸索和超验力量的体会中一步一步在这个悲惨世界走过的。“这是一个蒙福的人物”。小说家在这里隐蔽地想表达一个更隐蔽的观点，“心底温柔的人有福，穿过苦难，穿过死亡，我们终于看见了一位好人。”²⁵¹

四、终极意义的追问与信仰解答

作为资深的基督徒作家，从上文疾病叙事所提到的北村对人的肉身病痛的关注以外，北村作品在处理“苦难”这一主题上呈现出了主流文学少见的对个体内在精神世界的持续关注，他的作品中，有大量的人物都在承受着心灵的极端痛苦，这种痛苦的根源即在

²⁴⁹ 任艳苓，〈卑微生命的心灵史书——评任晓雯长篇小说《好人宋没用》〉，《百家评论》，2017年第6期总第31期，页107。

²⁵⁰ 张盐，〈当人的灵魂成为一个事实——任晓雯《好人宋没用》〉，页40。

²⁵¹ 张盐，〈当人的灵魂成为一个事实——任晓雯《好人宋没用》〉，页39。

于对生命“无意义”的恐惧与无措。齐宏伟认为，这正是北村创作的最重要的价值所在。

“北村确实非常深刻地回应了二十世纪九十年代后的精神困境，尤其是诗人之死的诘问，从力度上看，当代文学还少有作家像他那样洞察到二十世纪九十年代后大陆这块土地上发生的诗歌之死、爱情之死、精神之死和灵魂之死事件，他自己被这些死亡景观震撼才一而再、再而三地言说到“聒噪”的地步。他的灵性写作终于使价值不再被现象淹没，使当代文学超越荒寒、嘲讽的喜剧风格而开始拥有悲悯、庄严的悲剧激情，超越物质人和社会人而走向人的灵性和信仰。他的写作也不断揭示一种真相：外部条件的改善无助于内在问题的解决。这个时代最严峻的危机不是社会不公、经济落后、物质匮乏、体制弊端，而是人活着，却不知为什么活。”²⁵²

“人活着，却不知道为什么活”，这是北村小说贯串始终的主题。

（一）、黑暗与光明的极端对立

《施洗的河》²⁵³发表于1993年，是北村受洗后的第一部小说，重点描述的是主人公受洗前的罪恶生活，是主人公刘浪的社会心理实录，“刘浪”意寓主人公精神无所依托的“流浪”状态。他的一生就是从一个堕落走向另一个堕落：童年时代对父亲的恐惧，青少年时代伴随着自我厌恶的性觉醒、追逐金钱财富而越发冷漠绝情的中年，以及伴随而来的强烈毒瘾和身体机能的极度衰退。小说中所有的罪恶如翻滚的黑色河水一般流淌。这部小说并没有描述一个人走向信仰的复杂历程，而是将叙述重点放在了罄竹难书的主人公身处之环境的罪恶上，世界在北村的笔下仿佛一具无可救药的腐烂的尸体。北村用冷峻的笔调在长达二百多页的文字中逼视了这具在河水中漂浮的恶臭的尸体。小说最终将解决方案指向小说中圣洁的女性——“天如”。天如即“宛若天堂一般”，这是刘浪一生的向往，也是他始终求而不得的光明。小说结尾，在刘浪绝望的自我放逐中，他顺着河水来到了“施洗”的光明处所。他在传道人的布道中找到了“宛若天堂”的救赎之

²⁵² 齐宏伟，《文学、苦难、精神资源——百年中国文学与基督教生存观》，页282。

²⁵³ 北村，《施洗的河》，（广州：花城出版社，1993）

声。这救赎仿佛脱离腐烂无望的肉体的幽灵，带着强烈的刺眼的光辉出现。从而构成了“彻底的黑暗”和“极端的光明”之间的鲜明对照。

在北村笔下，有一大群身处彻底的黑暗世界的哀哭者。痛哭哀号的人大多是诗人、知识分子，是已然摆脱物质窘境的人，其困难并不是缺衣短食的匮乏，而是精神世界的荒芜。当然北村笔下也有不少被现实的金钱上的贫困所累的人，底层民众的贫穷问题，是北村小说经常予以关注的。在北村的笔下，有一个饱受贫穷折磨的弱势群体：短篇小说《被占领的卢西娜》²⁵⁴中身患重病却无力支付医药费最终病死的打工女卢西娜；短篇小说《病故事》²⁵⁵中因为意外遭到车祸交不起抢救费用而丧失生命的老汉；长篇小说《愤怒》²⁵⁶中被贫穷逼到绝境走上打家劫舍甚至谋财害命的犯罪之路的马木生；《望着你》中穷得连番薯都吃不上的五环等等。这些人物的人生悲剧都和贫穷有一定的关系。

但是北村对这一类贫困人物的现实处境的描写，往往引出的同样是精神上的困境和信仰层面的升华。比如《被占领的卢西娜》小说最后病死的卢西娜在“认罪”获得了内心的安宁。“你已经来认错了，这是最好的礼物，我认了罪。现在我的心彻底平安了，可以死了。”²⁵⁷《病故事》中，医生说“我也不是对死亡恐惧，而是它毫无意义，这才是最可怕的。”²⁵⁸《愤怒》中，走投无路被贫穷和不公逼到绝境的马木生，最后的选择和冉阿让殊途同归——皈依上帝，获得灵魂的拯救。《望着你》中的五环和维林，他们的困境最终都聚焦于“为什么活着”以及“如何真正活着”的问题。北村总是竭力从各方面来审视“人的罪恶”或人生的虚无，以此印证基督启示的唯一性与绝对性。“一切世俗生活中的物质和理念都无法给人提供精神和灵魂的寄托和满足，人为什么生活，以什么

²⁵⁴ 北村，〈被占领的卢西娜〉，施玮主编《新城路100号·上》，（北京：中国广播电视出版社，2008），页3-12。

²⁵⁵ 北村，〈病故事〉，施玮主编《新城路100号·上》，（北京：中国广播电视出版社，2008），页23。

²⁵⁶ 北村，《愤怒》，（上海：上海三联书店，2009）。

²⁵⁷ 北村，〈被占领的卢西娜〉，施玮主编《新城路100号·上》，页12。

²⁵⁸ 北村，〈病故事〉，施玮主编《新城路100号·上》，页14。

方式生活?这成为北村小说的一个先验图式。”²⁵⁹

北村对于“人不知道为什么而活着”这一悲剧性境遇的持续深入表达以及基于这一处境给出的基督教思想范式下的信仰解答，正是北村作为基督徒小说家的独到之处。耶鲁大学资深基督教文学研究学者克洛伊·斯塔尔认为，北村的创作，旨在“为现代中国基督徒寻找一种语言，以及寻找一种叙事形式，以表达对意义的一种新的理解，在这种理解中，生活本身不再是荒谬的。王本朝也认为，北村的创作意图是“在汉语小说里建立文学终极关怀的意义向度。”²⁶⁰

与此同时，也有不少学者指出，北村的叙述形式，带有一种目的论的突兀。“洗礼的简单和迅速——以及它消除一生极度痛苦和罪恶的力量——是不现实的。在人物的皈依过程中，他的声音几乎没有连贯性。”²⁶¹现实黑暗和光明救赎之间的关系在北村的叙述中是对立的、割裂的。“他主要是站在信仰立场，从‘外面’评判现实，而未能从‘内部’揭示福音信息的丰富内容。”²⁶²

这一问题在北村 2009 年发表的小说《玻璃》中有所改善。

小说《玻璃》，是对人内心“神圣“与”世俗“两大价值体系斗争的形象化书写。从表面上看，小说创作了两个性格迥异的诗人：一个是身强体壮、豪迈耿直，同时深陷情欲与背叛之中的诗人达特；一个是身体孱弱、内向敏感，始终思索追求高洁的精神生活的诗人李。事实上，李和达特分别代表的是一个人“灵”与“肉”的两个层面。追求肉体欢愉不断往下堕落的达特，与追求灵性圆满飘忽向上的李，这两个层面在同一个人

²⁵⁹ 王本朝，〈北村与基督教文化〉，《涪陵师专学报》，2001 年 4 月，第 17 卷第 2 期，页 3。

²⁶⁰ 王本朝，〈北村与基督教文化〉，页 1。

²⁶¹ Chloe Starr, “A New Stream of Spiritual Literature: Bei Cun’s The Baptizing River”, *religions*. P 15.

²⁶² 刘光耀，〈基督教在现当代中国文学中的形象及其变迁〉，《襄樊学院学报》2007 年 1 月第 28 卷第 1 期，页 36。

的身上相互撕扯。向上的“灵魂”一直在呼求有意义的生命，“一定有一种活法是对的，只是我们没找到。”²⁶³向下的“肉身”，则在自我放纵和自我鄙弃之间既虚弱又嚣张地佯装解脱。达特大喊，“大不了就是死，我早就想死了，生命算个屁，爱情算个屁，我算个屁！”²⁶⁴“反正我本来就是魔鬼，我干嘛伪装呢？”²⁶⁵人的内心世界在这两股力量的角逐中变成了冲突的战场，无法和解，也不肯妥协。

最终，北村还是安排了他的人物走向了灵性层面的解脱。李在离开达特的物质支援后，在贫困和身患重症的境况下，找到了一直苦苦追寻的生命价值，“一种神奇的生命进入他的灵魂。聚会结束，他来到楼下，这时天上正下着毛毛细雨，李突然从地上跃起来，大喊，我得救了！他感到天地都换了颜色，万物更新。”²⁶⁶李成为基督徒后，开始了对基督教真理的宣讲，并由此获得了内心的平安。这也象征着一一直处于内心争战的人，结束了灵性层面的挣扎与求索，精神上获得了平静。但是值得玩味的是，李最终并没有能够感化达特。俩人在经历了数场冗长枯燥的思想辩论之后，达特终究没有和李走向和解，而是举刀将其刺死，最终因故意杀人被判处死刑。李的“获救”经历几乎是北村本人归信历程的翻版。

在北村早期的布道式写作中，人物的故事结束于信仰的光照，获救之后的人生命更新，信仰的力量一劳永逸。但是“达特刺杀李”这一情节，表明了北村作为基督徒对信仰的进一步思索。尽管依然是神圣体系与世俗价值截然对立的叙事框架，但在“灵与肉”的关系的处理上，北村似乎往前迈了一步。“灵与肉”的争战并不会随着奇迹般的信仰介入戛然而止，肉体的罪性随时可能反扑，使灵性之微光熄灭。这也是北村在信教多年

²⁶³ 北村，《玻璃》，（上海，上海三联书店，2009），页 109。

²⁶⁴ 北村，《玻璃》，页 105。

²⁶⁵ 北村，《玻璃》，页 107。

²⁶⁶ 北村，《玻璃》，页 135。

之后作为资深基督徒的一个创作转变。

（二）、“好人”与“罪人”的转化

《鸟》（2003）是北村创作中关于“好人”与“罪人”主题的代表作品之一。这部长篇小说讲述了好人康生短暂的一生。和北村很多其他作品的主人公一样，康生也是一个“神经过敏”的诗人，他有着高度的精神洁癖，无法融入鄙俗的社会生活，无法容忍自己的“罪恶”，在精神生活上几乎完全沉浸在“理想化”的世界之中。在婚礼上，他给予妻子曾经的定情信物——一块粗糙的饼，而无法理解妻子更喜欢“金镯子”，他甚至发出“人不吃饭多好”的感叹。他的故事始于和妻子张敏相依相惜的爱情，终于俩人相互背叛的婚姻悲剧。康生在圣洁爱情的幻想破灭之后，几度跳楼寻死，最后像一只“鸟”一样从高楼一跃而下，结束了自己的生命。

从表面上看，康生走向自尽是源于对“爱情”的失望，但是细究起来，康生痴绝，事实上是因为对自身“罪人”身份的无所适从。和上文所述的诸多主人公相似，康生也属于北村笔下否弃世俗价值的知识分子形象。对于康生来说，周遭所有的一切都无法给他带来价值感和意义感，他不认为世俗烟火有任何的意义，他鄙视世人为了金钱所作出的“荒唐”的竞争，他更无法理解妻子为何会堕落到背叛他们的爱情，直至他自己也无法经受性欲之诱惑，他最终认清了“好人”康生实际上是“罪人”康生。“罪人”康生和他一直鄙夷的其他人并无本质性的差别。更悲哀的是，“罪人”康生靠自己，没有办法洗清身上的污浊。因此，他失去了继续活在世界上的理由，再三犹豫之后，康生走向了自我弃绝的自杀之路。在自尽之前，康生曾经哀叹，“谁能伸手解救我？”²⁶⁷“谁能救

²⁶⁷ 北村，《鸟》，（北京：东方出版社，2003），页 115。

免我？”²⁶⁸直到他被烧成灰，他都认为“这是一把有罪的灰。”²⁶⁹在北村的笔下，人的苦难是人有罪，每个人都是“罪人”，但无法“脱罪”。刘小枫曾在《拯救与逍遥》一书中比较了中西方诗人的不同精神走向。中国传统诗人秉承的是一条“逍遥”之路，而西方诗人则走向精神“拯救”之路。²⁷⁰康生的自尽，是在中国传统诗人“逍遥”之路以外的另外一种选择。康生的“自尽”背后，北村想要引出的逻辑是，倘若他的“罪人”身份是有神圣力量可以对其实施拯救的，那么他就不该也不会走向毁灭。反过来说，如果没有拯救，人无法活在这个世界上。这是北村意欲揭示的人生存的真相，也是人的困境。

如果说在《鸟》中，北村对于“好人”与“罪人”这一主题的表达还停留在带有神经质的诗人的自绝上，那么到了2016年的长篇小说《安慰书》中，北村将“好人”与“罪人”的主题进行了进一步的泛化和深化。

在《安慰书》中，北村讲述了一个触目惊心的复仇与救赎的故事。小说开篇就讲述了一起激情杀人事件，一位名叫陈瞳的年轻人在闹市用连捅十六刀的方式杀害了一名孕妇。这是一起“民愤极大”的案件。律师石原，也就是小说中的叙述者“我”，成为了杀人犯陈瞳的辩护人。小说随着“我”对陈瞳杀人动机的不断挖掘而抽丝剥茧般地展开。通过对陈瞳杀人案的调查，逐渐牵扯出曾经的一起“强制拆迁”案件，这次强拆导致了几个家庭的悲剧：受害者刘青山，被拆迁队的挖掘机碾碎了下半身，成了半身不遂的残废。他的妻子点燃了煤气罐成了植物人。他们的女儿刘智慧，因为遭受太大的精神打击，陷入了严重的抑郁症无法自拔，靠长期做义工自我拯救。刘青山的弟弟刘种田则为了侄女刘智慧终身未婚育。而开动挖掘机的“施害者”李义，则成为了众人唾弃的对象，妻子不堪重负而早逝，儿子李江从小备受欺凌，长大与父为敌，一心利用法律进行

²⁶⁸ 北村，《鸟》，页135。

²⁶⁹ 北村，《鸟》，页161。

²⁷⁰ 刘小枫，《拯救与逍遥》，（上海：华东师范大学出版社，2007）

复仇。李义背后的指使者高官陈先汉——杀人犯陈瞳的父亲——则在多年后痛失爱子，在儿子陈瞳被判处死刑后跳楼自尽。小说最后回到陈瞳“为什么杀人”这一疑问上，答案却指向了受害者刘智慧。这个表面上天使一样的人物，却是为了父辈的仇恨在精神上刻意怂恿陈瞳杀人的幕后“凶手”，最后刘智慧在陈瞳死后远走他乡成为了修女却不幸身染恶疾。

北村通过“受害者”与“施害者”身份的双重性、复杂性、可转变性，指出了人的道德自义的吊诡。和北村以往其他小说一样，小说中所有的人物几乎都走向了死亡。刘青山离奇暴毙，李义罹患癌症，刘种田数度自杀未果，陈先汉跳楼自尽，陈瞳被判处死刑，刘智慧也即将走到生命的终点。

“把炭火堆在他的头上”是小说中出现频率最高的一句话。根据圣经的原意，“炭火”形象化地表达了良心的剧痛，因为是由爱而不是暴力所产生的。“你的仇敌若饿了，就给他饭吃，若渴了，就给他水喝；因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上；耶和华必赏赐你。”（圣经·箴言 25：21-22）。这些炭所产生的剧烈的疼痛来自通过认罪而产生的悔悟。根据基督教的爱的观念，上帝的爱是自发的，由上而下的，人领受来自神的爱，成为基督徒。如圣经所载，“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给我们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”（圣经·约翰福音 3：16）通过上帝赐给人类的爱子耶稣基督，人得以成为神的爱的管道，再将上帝之爱传递给邻舍，这种爱达到极致，就是爱仇敌。“只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（圣经·马太福音 5：43-44）

“把炭火堆在他的头上”正是基督徒用来自上帝的爱触动不信之人的良心，从而使其悔改认罪，领受上帝之爱的形象化表达。但是在小说中，北村重新化用了这个圣经典故，这里的“炭火”不再是上帝之爱，而是人藉由仇恨和复仇自行建构的道德法庭。

小说人物轮番坐在这个道德法庭上，审判其他的罪人。但北村无意让任何一个人成

为人间道德的至高代表，每个人都是“罪人”。即便是看起来十分圣洁的陈瞳，也是双手沾染他人鲜血的杀人犯。至此，作者完成了一个人间道德法庭的拆解。或者更确切地说，是人间道德法庭的自行崩塌。“那句在妓女面前‘谁可以扔石头？’的质问，就是对人间的道德法庭的否定。基督信仰否定个人具备自己的‘终极语汇’的可能性，承认生活世界中道德的模棱两可，看到道德律法主义的悖谬……基督的上帝不是道德的律法神，而是看顾无法完全做到纯粹道德、总是有欠负的人的天父。”²⁷¹作为基督徒的北村，是严格区分人与神的界限的。这一基督教神学中至关重要的核心观念，再次得到了重申。北村在后期访谈中所说的话，佐证了其小说中的表达。“按人的方式我们完全无法找到精神上安身立命的东西——宗教信仰，因为宗教信仰一定是我们的来源者所给予我们的启示，是他引导我们，是他爱我们，是他怜悯我们，我们是有限的，他是无限的，这实际上是很清楚的关系。”²⁷²

小说的重要转折点出现在陈瞳的死刑之后。陈瞳的死刑带有一种浓厚的象征性的救赎意味，因为从陈瞳之死开始，小说中的人物开始集体转向忏悔：陈先汉自尽前对刘智慧的悔罪，李义临终前的自我反省，刘种田对哥哥之死的悔恨，刘智慧的醒悟。可以说，所有人都开始意识到自己并不是“好人”，而是“罪人”。

这个转变是如何发生的？北村的回答依然是基督教式的。在对李江与刘智慧的唯一一次性爱描写中，北村写道，“这是多么奇怪而幸福的事呀！比爱情还要大的一种爱，就是白白被原谅！这两个人都因为爱和性进入了一个消弭仇恨的快速通道，那种幸福感就像死刑犯临刑前突然被改判一样瞠目结舌，又欣喜若狂……两个人都如丧考妣，失声痛哭！”²⁷³“白白的原谅”是基督教救赎论的核心。区别于其他宗教的功德论、品性论、

²⁷¹ 刘小枫，《沉重的肉身》，（北京：华夏出版社，2012），页171。

²⁷² 北村，〈写作是生命的流淌〉，《自以为是的人》，（北京：作家出版社，2017），页119。

²⁷³ 北村，《安慰书》，（广州：花城出版社，2016），页245。

事工论强调的得救的有条件性，基督教旗帜鲜明地宣称人的被救赎全凭上帝的自发性的无条件的爱，在这种爱里，人不需要做什么，已经“白白被原谅”。在神圣之爱中被光照的人，才有可能实现人与人之间仇恨的化解，以及人与人之间的相亲相爱。

而“白白的被原谅”有一个十分重要的前提，即人对“罪”的认知。著名基督教护教学家 C. S. 路易斯曾说，

“基督教叫人悔改，答应宽恕他们。对那些认为自己没有什么需要悔改、不需要宽恕的人，它……无话可说。只有在你意识到存在着一个真正的道德律、在它背后存在着一种力量，意识到你违背了那个律、与那种力量为敌之后……基督教才开始说话。你知道自己病了才会听医生的劝告，意识到我们的处境近乎绝望才会开始明白基督教所讲的道理。”²⁷⁴

克尔凯郭尔也曾说，除了对“罪的意识”之外，无论多少历史知识都不可能使人更接近对基督教意义的理解。²⁷⁵因而，在“罪的意识”与上帝白白降下的“无条件之爱”的双重作用下，救赎之门才得以敞开。当然，这二者并非先后顺序，而是同时相互作用的关系。按照基督教的观念，人因为神的无条件之爱而有力量审视自身之“罪”，因为对自身“罪性”的认知，人得以转向上帝，领受来自上帝之爱。而人对“罪性”的认知，也是“忏悔意识”的苏醒和开端。这也是小说中的人物开始转向自我审查、自我忏悔的原因。

在小说《安慰书》的结尾处，北村借用“我”之口，将“忏悔”和“爱”引向了人的“信心”。“我就是知道，一切都结束了，到此为止，所有的过节、伤害、眼泪、疼痛，都过去了，接下来是平安，喜乐……我有信心，这么说吧，我不是掌握了什么证据，而是在信心里里看到的，我的信心就是证据。”²⁷⁶ 难得的是，北村用了“天人交战”这样

²⁷⁴ C. S. Lewis, *Mere Christianity*, P 31-32.

²⁷⁵ 汪咏梅，《理性、浪漫主义和基督教——C. S. 路易斯神学思想研究》，（上海：上海人民出版社，2010），72 页

²⁷⁶ 北村，《安慰书》，页 258。

的字眼来描述信仰的历程。信仰不再是极其简单的事情，而是作为一个过程来进行描述，人在不断地自我破碎，不断地自我清理中认识神。“因为前面一个阶段写完以后，我觉得我认识的世界被我太简单化了，虽然对黑暗的一面，比过去要更透彻，但还是没那么简单。即使你是个圣徒，你在走天路的过程中，仍然有天人交战，有复杂的途径，我要是不自己走这么一段，我是写不出来的。”²⁷⁷从这个意义上来说，《安慰书》是北村灵性书写的一个重要阶段。北村不再一味地强调救赎的力量与奇迹，而是关注人的脆弱性与复杂性。他开始反思快速的一劳永逸的信仰，“两个人都好像快捷地了结了一切旧事，鸵鸟不就是这样吗？……可是惊醒后，却更羞辱，更仇恨，旧事根本没有过去……”²⁷⁸而这种反思，也给了他更多面对现实黑暗的勇气，而不再仅仅只是将宗教当做一种逃避或躲藏的安全地带。终极的答案是确切无疑的，在确信这个答案之后，如何行走信仰之路本身，如何书写“天人交战”的过程，是灵性文学书写中非常重要的内容。遗憾的是，在《安慰书》中，尽管北村有书写“天人交战”之历程的倾向，但是在具体的文本实践中，这一点依然是不明显的，这也是北村下一步的灵性书写非常值得期待之处。

总体来说，北村的小说人物存在着主题单一、叙事模式化、人物脸谱化的问题。“主人公大都神经过敏，大都是诗人或诗人型，他们如果没有得到救赎一般会自杀或病死。”

²⁷⁹但是北村本人似乎对此并不在意，他曾在小说《玻璃》中借两位诗人达特和李一的对白表明了自己对文学和宗教的看法：

“达特：我觉得我无力举起更宏大的意象，我的诗已经破了。宗教的开始就是人的结束，就是诗歌的结束，就是文学的结束，你不能去信教，不要信神，没有神，李，你自己就是神，就是诗歌皇帝。

李：我就是李，除了李，什么都不是。”²⁸⁰

²⁷⁷ 作家访谈，〈北村：人像一个秤砣，恶会把拉着他下坠〉，网页链接：<https://book.douban.com/review/9166905/>，浏览日期：2021年3月。

²⁷⁸ 北村，《安慰书》，页270。

²⁷⁹ 齐宏伟，《文学、苦难、精神资源——百年中国文学与基督教生存观》，页281。

²⁸⁰ 北村，《玻璃》，页111。

由此可以看出，作为基督徒作家的北村，非常明确地意识到文学的界限所在，以及自己作为诗人的界限所在。北村心甘情愿地将文学当作传讲信仰的工具，也心甘情愿地让自己作为神迹之“见证”而写作。他一而再、再而三地揭示人的困境，一再塑造相似的人物，讲述雷同的故事，用质朴的近乎笨拙的方式宣讲他认为的苦难的最终解决方案——福音。北村曾在文章〈文学的“假死”与“复活”〉中坦言：“我可能只是一个器皿，我的个人如果不再以光和盐的方式存在于世界，我的所有追问和纠结不但没有意义，还会被心思缠绕以至于陷入黑暗，最后令我信心陷落……我的写作皆来自启示和试炼，它与我个人追寻终极价值的道路紧密相随，以至于它成了我的个人史。”²⁸¹但是即便如此，文学还是不应当沦为宗教的附庸或传达宗教信仰的工具。

第四节、农村题材中的苦难书写

农村题材的作品在灵性文学中并不多见。灵性文学的主要书写对象往往集中在城市底层民众，或高级知识分子、社会精英等群体，较少涉猎农村题材。北村尽管也有涉及农村的穷苦人群，但是对农村生活的描写以及在对农民的心理状态的把控上，往往有过度想象与随意夸大之嫌。对农民之“贫苦”、“悲惨”、“绝望”等境况的描写也往往是为了服务于其小说的“救赎”主题。真正将目光聚焦在农村生活，真实呈现农村信徒的境况，对农村人民的生活百态、精神世界予以关注的作家，在灵性文学中是比较稀少的。尽管在数量上并没有优势，但是从作品质量上来说，仅有的几部农村题材小说反而都具有较高的完成度和思想深度。其中最具代表性的是徐徐的短篇小说《大寒》（2008），王敏的长篇小说《白日的光辉，夜晚的灯笼》（2020）。这两部作品关注的同样也是人的苦

²⁸¹ 北村，〈文学的“假死”与“复活”〉，《文学界（专辑版）》，2013年05期，页26。

难与救赎主题。

一、不一样的“祝福”

《大寒》是灵性文学小说集《新城路 100 号》中难能可贵的好作品。这篇小说仿照了鲁迅的《祝福》的笔调与故事框架，以知识分子“我”的视角和口吻讲述了一位农村老人三阿婆凄惨又强韧的晚年生活及其最后的死亡。三阿婆是一位虽然有儿有女，但是却无依无靠的老人，在村里人嫌弃的议论声中靠捡破烂为生，即使先后摔断了尾椎骨、大腿骨，也依然靠着一把小板凳“像爬一样”挪动着捡垃圾维持生计。这样一位一生都在受苦的农村老妇，作者徐徐并未刻意凸显她的贫穷孤苦，而是将关注点放在了三阿婆的“追问”上。

在鲁迅《祝福》中，“我”作为知识分子，一直是祥林嫂追问的对象。《大寒》也不例外，小说中的“我”是一位一直准备考学的学生，是三阿婆认为可以信任的见多识广的读书人。不同之处在于，祥林嫂追问的问题是“一个人死后，究竟有没有魂灵的？”“那么，也就有地狱了？”“那么死掉的一家的人，都能见面的？”²⁸²三阿婆的问题则是单纯的“人到底有没有灵魂？”²⁸³

祥林嫂最终死在恐惧里，她的追问出于对死后地狱惩罚的极端畏怯。这种恐惧又来自于死后惩罚与生前行为的密切关联。祥林嫂身处的道德伦理环境造就了她对生死的理解。因而鲁迅虽然描写祥林嫂对死后世界的好奇，但是意不在追问彼岸世界，而是将矛头直指束缚戕害人之身心的世俗封建礼教。孙隆基曾经对中国文化中对“人”的设计下过这样的论断：“中国人认为，‘人’是只有在社会关系中才能体现的——他是所有社会角色的综合，如果将这些社会关系都抽空了，‘人’就被蒸发掉了。因此，中国人不倾

²⁸² 鲁迅，《鲁迅全集·第二卷》，（北京：人民文学出版社，2005），页 7。

²⁸³ 徐徐，《大寒》，施玮编《新城路 100 号·上卷》，（北京：中国广播电视出版社，2008），页 113。

向于认为在一些具体的人际关系背后，还有一个抽象的‘人格’。这种倾向，很可能与中国文化中不存在西方式的个体灵魂观念有关。”²⁸⁴就像祥林嫂的死亡，事实上是随着她社会关系一层一层剥离最终彻底丧失生存权的过程。祥林嫂首先是作为“妻子”存在的，在与丈夫的关系中确立身份。随着丈夫的死亡，她因为还有一个孩子，所以可以守节。及至孩子也被狼叼了去，祥林嫂面临的的就是“贺家大伯来收屋”的残酷处境。“贺家大伯来收屋，不仅仅使祥林嫂丧失了立锥之地，更重要的，是把她驱赶出贺家的伦理秩序。”²⁸⁵她已经不再有任何伦理关系，作为祥林嫂个人的“人”也就无法继续存在。所以祥林嫂的苦难并不是形而上层面的，她的苦难依然是人际层面的。中国人极端重视人的现实生活，即使是对于死后世界的追问，都依然是此岸世界人际关系的一种延续。此岸世界的人际关系，就是人的生活秩序和生活目标。但是这种秩序下的人，无法拥有超越世俗伦理秩序的觉醒，同时也缺乏叩问灵魂的力量，人被固定在世俗道德秩序中，即使是反省、挣扎抑或渴望救赎，也仅仅只是在既定道德秩序中的自我修正与调整。小说《大寒》的重要意义正是在于对这种伦理秩序的突破。

《大寒》里的三阿婆的问题和道德伦理以及现实生活环境都没有太大的关系。小说中，三阿婆始终沉默着，承受着，像千千万万普普通通的中国农村老人那样默默操劳着生计。但是三阿婆问出了“人到底有没有灵魂”这样的问题。作者徐徐并没有道出三阿婆为什么会有这样的疑问，仿佛这就是她对死后世界自然而然的一种疑问。这也是灵性文学强调的“有灵魂人”之“灵性”层面的对人的理解。人类天生就有“我是谁？我从哪里来？要到哪里去”的终极追问。《大寒》中，三阿婆对个体灵魂的关注超出了现实社会关系。因而她的拯救也并不在伦理关系层面。正如基督教文学领域的权威学者杨剑

²⁸⁴ 孙隆基，《中国文化的深层结构》，（广西：广西师范大学出版社，2004），页12。

²⁸⁵ 吴飞，《神圣的家：在中西文明的比较视野下》，（北京：宗教文化出版社，2014），页178。

龙所指出的，由于中国文化重现实生活轻终极关怀的传统，中国文学“往往缺乏对于人的精神世界的深入剖析，缺乏对于灵魂拯救的关注。灵性文学恰恰展现出当代作家对于灵魂拯救的关注。”²⁸⁶小说中，三阿婆在听了“我”关于灵魂的回答后，开始确信灵魂确实存在，她从此“常去教堂做礼拜，都是像爬一样去的。”²⁸⁷小说通篇只出现了这一处与基督教相关的描写。作者隐隐得向读者传达了这样一个讯息：对于个体灵魂的追问，兴许三阿婆在教堂里找到了答案。但是作者并没有宣称，基督教信仰就是唯一的答案。更没有宣称三阿婆由此得到了确切的救赎。作者此处的留白在灵性文学中是很少见也很难得的。基督徒作家往往急于将基督信仰当作唯一的真理与救赎在作品中进行宣讲，从而导致一种价值标准的强制输出，忽略了作品应当留给读者的思考和判断空间。《大寒》的结尾，三阿婆的葬礼也是传统的中式丧葬仪式，并没有人将三阿婆当作基督徒来对待。但正是这种对世俗仪式的忽略和不在意，反而恰恰印证了上文三阿婆的追问的超越性和可贵性。

二、脚前的灯，路上的光

（一）、爬行的蚂蚁

小说《白日的光辉，夜晚的灯笼》²⁸⁸是作家王敏的长篇处女作。王敏是一位专职传道人，信教并从事基督教事工二十年有余。写作并非王敏的主业，而是她用文学的形式对自己信仰经历以及教会生活观察的一种总结和表达。王敏表示，随着经济的飞速发展，身边的人虽然物质生活日益改善，但是在精神层面却是越发贫瘠的。所以她觉得自己有

²⁸⁶ 杨剑龙，〈灵魂拯救的文学——论灵性文学小说集《新城路100号》〉，杨剑龙编，《灵魂拯救与灵性文学》，（新加坡：新加坡青年书局，2009），页185。

²⁸⁷ 徐徐，〈大寒〉，施玮主编，《新城路100号·上》，（北京：中国广播电视出版社，2008），页114。

²⁸⁸ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》是2020年杜克神学院神学艺术中心雅歌文艺奖（Yage Prize for Christian Literature & Arts）小说类二等奖获奖作品。这部作品尚未出版，本文所引小说段落是作者书稿。据作者本人透露，该小说创作于2019年9月至2020年8月，并即将于2023年在美国出版。本文以小说获奖时间即2020年为准。

必要用文学来表达自己的对这个问题的看法。此外，在多年接触辅导基督徒的过程中，王敏发现，“苦难”往往是人接近上帝的原因和契机。“苦难”也是造就信徒的一种途径。²⁸⁹在她的小说中，苦难与救赎是贯穿全篇的主题。从书名来看，“白日的光辉，夜晚的灯笼”化用自圣经经文“你（指上帝）的话是我脚前的灯，路上的光。”（圣经·诗篇 119：105）。上帝对人所说的话语，人对上帝的信仰，正是小说所要表达的苦难世界的指路明灯，暗夜星光。

小说以质朴的普通湖南农村女孩王光辉的第一人称视角展开叙述，以主人公寻求“信仰”为主线，讲述了“我”从童年到中年跨度长达三十余年的成长经历，其中间以“我”身边各色人物的生活支线，构筑了一幅以农村人民生活为主要内容的人物群像。王敏力求真实地展现上个世纪 80 年代以来的中国北方农村生活。在故事情节设置上，小说各色人物经历了诸如“食不果腹”、“因为贫困而不舍得看病”、“遭遇计划生育强制打胎”、“女性遭受性别歧视”、“寒窗苦读但落榜”、“有毒瘾的艾滋病人的死亡”、“婚姻里夫妻不和的痛苦”、“痛失爱子或挚友的悲伤”等等形形色色的苦难。同时也写出了改革开放以来中国农村经济上的高速发展，以及随着城市的发展，农村大量人员开始涌向城市，成为农民工群体的真实历史。

在王敏笔下，这些人物都是遭受着实实在在的人生苦难。小说中经常出现主人公“我”对“蚂蚁”的感叹。“灰色的地砖上，一个白色的细小点在移动。我蹲下，发现点点面包屑。一只小黑蚁正背着它在奔走。”²⁹⁰、“我走了一圈，发现一只被踩死了的蚂蚁。”²⁹¹、“蚂蚁真是无处不在。它们总是爬来爬去，不知疲倦地寻找食物。从古至今，蚂蚁除了被人踩死、老死、被砸死、被淹死、被毒死、被吃掉之外，不知有没有饿死的？我认真

²⁸⁹ 以上言论出自笔者与作者王敏的私下个人访谈。访谈于亚洲时间 2021 年 9 月 27 日下午 4：00-5：30 以微信语音线上通话的形式进行。

²⁹⁰ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第 80 页。

²⁹¹ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第 93 页。

想了想，觉得地球上饿死的人一定比饿死的蚂蚁多。”²⁹²“蚂蚁”正象征着这些苦难中的普通人，他们忙碌、渺小又盲目地为生计奔波着。和北村笔下时常陷入绝境进而奋起反抗或直接走向死亡的人物不同，王敏并没有为这些人物构筑传奇色彩的故事情节。她不动声色地缓缓诉说着这些普通人的生活。小说中并没有戏剧性的转折，更没有极端的绝望和突现的奇迹，所有人都缓慢而真实地行走在崎岖的人生路上，不会突然崩溃，也不会突然顿悟。大部分人都无暇思索人生意义，也不会抬头仰望星空。他们是面朝黄土低头奋进的真实的普通人。正是这样一群人构成了小说的基本底色——默默承受着苦难的劳苦担重担者。

（二）、疯狂的玫瑰与永恒的椿树

在此底色之上，作者王敏展开了身处苦难中的人对灵魂拯救问题的思考。小说中，作者将仰望星空，追问生命终极意义的任务交给了一位天才少年袁行健。袁行健是村里第一个大学生，在北京上大学，是过目不忘的天才。他弹吉他，写诗，唱着崔健的歌曲，是那个时代知识分子的化身。但是这位天才的意义追问，却是逐渐走向“疯癫”的过程。小说中，袁行健一直在寻找一朵“玫瑰”，这朵玫瑰就是所有的玫瑰，她有着不可替代的完美。为了追寻这朵“永恒的完美玫瑰”，袁行健独自一人在雪地里与自己赛跑，执着地追问“-1的平方根是多少？”²⁹³“如果正数有平方根，负数也应该有平方根才对。可是，负数的平方根在哪里呢？它不在数轴上，也不在象限里，那它去了哪里？当我们出生的时候，我们就像数字0，然后我们渐渐长大，1、2、3、4、5……可是，如果我是-1，我的平方根是我的身体，还是我的灵魂呢？”²⁹⁴直到他爬到大椿树上，意识到人的

²⁹² 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第95页。

²⁹³ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第46页。

²⁹⁴ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第46页。

生命短暂和荒谬，袁行健终于彻底陷入了癫狂。“等我们都死了，这棵椿树还活着，还会发芽长大，八千岁为春，八千岁为秋，而我们，连个负数都不如！”²⁹⁵“玫瑰被碾碎了……它死了”。²⁹⁶最终袁行健被送往了精神病院。类似的追问也出现在小说另一个人物王翔宇的身上。他是“我”暗恋的对象，是小说中几近完美的人物，聪慧、善良、坚韧、有明确的人生目标——攀登珠穆朗玛峰。在他进入大学之后，也开始了对人生意义的质疑：“你有没有经常觉得人活着一点儿意义都没有？”²⁹⁷

小说对这个问题的解答是通过王翔宇和主人公“我”得以完成的。但是和北村直白的宣教不同。王敏力图将基督信仰与自然灵性进行整合。

小说主人公“我”总是隐隐地在大自然里体会到一些超越凡俗生活、超越现世的感受。如“我”第一次爬上高高的大椿树时，作者写道：

“我举目四望。天空依旧湛蓝，云朵在随风飘动。东南方的天空飘着一团巨大的白色云朵，有头，有脚，如同一只从天而降的羔羊。在它的后面，跟着几团乌云，有的像大船，有的像坦克，有一艘坦克上的炮口正好瞄准了那只羔羊。羔羊并不害怕，它的样子看上去很安详。羔羊云脚下，层层叠叠的山峰像安放在大地上的绿屏障，镇中心街道上的商店房屋渺小得如同贴画纸片儿。田野如同一张百衲被，绿绿黄黄。王家咀上空升起三道炊烟，有的人家已经开始做中饭了。王文进屋旁的苦枣儿树开满了紫色的花，母亲正扛着一个袋子从树下走来。秦爷爷跟在她的后面，好像在嘀咕着什么。”²⁹⁸

这一段看似平淡的关于自然景色的描写，蕴含了作者王敏的宗教情怀。“从天而降的羔羊、并不害怕的羔羊、安详的羔羊”。在基督教语境中，羔羊有着十分丰富的象征意味。它既象征着拯救者——基督，同时又象征着被拯救者——人类。天空中的羔羊云注视着大地上的商店、房屋、炊烟，还有世上扛着袋子劳苦一生的母亲、嘴里嘀咕着什么的秦爷爷。这样的注视仿佛神圣的拯救者投向世人的温柔目光。再比如，当“我”抬

²⁹⁵ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第 47 页。

²⁹⁶ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第 49 页。

²⁹⁷ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第 103 页。

²⁹⁸ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第 20 页

头仰望星空的时候，“我”发出了如此感叹：

“烟花散尽，星星仍在夜空中熠熠燃烧。我凝视着一片又一片星空，越来越多的星星映入我的眼帘，无法数算。我静静地看着它们，它们也看着我。有几颗对我眨了眨眼。有多少人会像我一样，在久久的凝视和等待中，看到某一颗星星忽然眨了眼？一股神秘的温柔和力量在我的心中流淌。……我仰望着星空，一个人笑了。”

神秘永恒的宇宙星空给予一个抬头仰望的小孩子以回应，孩子在浩瀚的星空感受到温柔和神秘的力量。在王敏的笔下，人类是如蚂蚁一般渺小的存在，是背负着各式各样苦难的沉重的存在，但同时，人类又是始终被神圣的温柔目光注视的存在，这道目光给予人类以深深的怜悯、眷顾以及回应。此外，作者并没有停留在对大自然力量的欣赏和陶醉之中，而是对这股力量的来源进行了进一步的追问。小说也由此展开了基督教信仰如何进入书中人物生命的故事。

（三）、夜晚的灯笼

王翔宇的信教是小说正式转入关于基督教信仰叙事的关键情节。在此之前，“我”经历了考学的失意，恋爱的失败，目睹了艾滋病人的痛苦，走入了处处被丈夫压制的窒息婚姻。直到王翔宇的出现，他对“我”宣布了自己已经受洗成为基督徒，并送给“我”一本圣经，“我”开始正式接触基督教信仰。在此前提到了诸多有关信仰的故事中，基督教总是被描写得有如奇迹，苦难往往会在信仰的强光下迅速消失，人物的生命由此焕然一新。这是对真实的信仰生活的一种简单化的幼稚想象。小说《白日的光辉，夜晚的灯笼》的作者极力避免这种“奇迹化”叙事。而是将“我”逐渐走入信仰的过程进行了耐心细致的描写。在小说中，“我”坦言，《圣经》是很难读懂的，“我”的祷告是偶尔为之的，信心更是随时会动摇的。尤其是在“我”极端压抑痛苦的婚姻生活中，《圣经》起到的作用微乎其微。但是随着“我”和王翔宇的通信，“我”也在不断地成长。直到

有一天，“我”在大樟树下读《圣经》：

“我带着安安在树下捡落叶，捡到一片毫无瑕疵的红叶，想夹进《圣经》当书签。随手一翻，一段经文凸现在我眼前：“其中必没有数日夭亡的婴孩，也没有寿数不满的老者；因为百岁死的仍算为孩童，有百岁死的罪人算被咒诅。他们要建造房屋，自己居住；栽种葡萄园，吃其中的果子。他们建造的，别人不得住；他们栽种的，别人不得吃；因为我民的日子必像树木的日子。我反复地读着每一个字，每一个字都在变大，在发光。我民的日子必像树木的日子！我把这句话念了一遍又一遍。秋风拂过，樟树和乌桕树在风中摇曳着绿色和红色的身姿，它们在欢呼，欢呼树木的日子是何等有福！我的心也跟着它们跳跃起来：我民的日子必像树木的日子！人生一世，不再是草木一秋，乃是如同树木的日子，如庄子笔下的大椿树，八千岁为春，八千岁为秋。我激动得热泪满面，一颗心如同乌桕树的红叶燃烧起来。”²⁹⁹

直到此时，袁行健关于“我们连负数都不如，何以活着？”的疑问，才有了答案。

人的短暂生命，和永恒的神圣生命因为《圣经》的话语得以融合。身处黑暗中的人，进而有了“夜晚的灯笼”。“这满天的星星都是天父为我们挂的灯笼，为你在黑暗中照路。”

³⁰⁰和中国传统的“天人合一”不同，“天人合一”讲究的是以“人”为基准的合一。小说此处的合一却是有限的如同草木一秋的人，被神圣生命光照后的融合。正如灵性文学小说辑的卷尾语所言：“没有灵气的浩荡，没有灵性的品格，就没有文学的大美；没有灵魂的呼吸，没有灵性的眼睛，就没有文学的生命。但宇宙向渺小倾俯，当永恒向短暂垂爱，那一刻，灵，如风般贯穿了书写者与阅读者。”³⁰¹

小 结

法国哲学家居友（Jean-Marie Guyau, 1854-1888）曾讲述过一个梦境：他梦到有

²⁹⁹ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第135页。

³⁰⁰ 王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》，书稿第155页。

³⁰¹ 施玮主编，《新城路100号上册》，卷尾语。

天使要带他飞往天堂，但是因为听到人类的哭声，他拒绝了。³⁰²在这个梦境中，居友为了大地上哀哭的人类，舍弃了天国的荣耀。因为人类的苦难如此深重，哲学家无法视若无睹。可以说，那些对人类苦难予以关注与同情的灵性文学作家们，同居友一样，也是大地呻吟的倾听者，同时他们还是天堂的笃信者。当然，对于苦难的书写，需要避免的是，用“天堂”的美好幻象消弭苦难，或漠视真实的苦难。诺贝尔文学奖获得者西班牙作家萨拉马戈（José Saramago, 1922-2010）曾经说过，“虽然我生活得很好，但这个世界却不好。”³⁰³这个“不好”的世界，尤其需要作家的关注和发声。

总体而言，对苦难主题的书写，灵性文学在内容上是丰富的，也是多角度多层次的。既有对疾病主题的思考，也有对人类精神困境的探索，更有对农村题材以及社会问题的独到见解。而所有这些对于苦难的思考，都秉持着人对神圣精神的确信，以及人对自身的苦难与救赎之关系的理解。从思想深度上来说，灵性文学对苦难的关注，最具特色也最具思想价值的部分是其对人类生存困境的独特反思。吴尔芬的牢笼隐喻、书拉密的迷镜之旅、任晓雯的好人“天问”、北村流向施洗的“河”与孤岛中的“安慰”、徐徐的不一样的大寒、王敏的夜晚灯笼，灵性文学作家各自以不一样的视角不一样的姿态表达着他们对这个苦难世界的思考以及他们对信仰的体认。尤其是北村，其二十多年来的创作，都在致力于关注个体心灵的苦难，并为心灵困境提供慰藉与出路。

简单来划分的话，灵性文学作家主要有两个对于苦难主题的切入点和叙事逻辑，一个是“因为有苦难，所以我们需要信仰”，另一个是“当我们已经拥有信仰，我们如何超越苦难”。前一个切入点在北村的创作中尤为明显。北村对于苦难问题的思索基本上

³⁰² 居友，《无义务无制裁的道德概论》，余涌译，（北京：中国社会科学出版社，1994，05），页 27。

³⁰³ 若泽·萨拉马戈，《失明症漫记》，范维信译，（海口：南海出版公司，2018），页 333。

一直深耕于“为信仰提供一个理由”的领域。苦难是人走向信仰的一大理由。这样的创作思路在施玮的《红墙白玉兰》、《放逐伊甸》以及其他灵性文学作家的虚构类疾病叙事中也是十分常见的。苦难作为走向信仰的一大理由，在灵性文学中当然是成立的。但是这样的叙述模式，容易出现两个问题，一是为了将作品中的人物引入神圣维度，从而刻意强化、夸大世俗世界的苦难，甚至否定现实世界的意义。另一个问题是，此类叙述模式的落脚点往往是信仰。小说人物走向了信仰，似乎暗示了苦难的终结。信仰成为了一种廉价且轻易的消除苦难的灵药。而这是对基督信仰的一种误解。此外，在这样的叙事模式中，作者很难摆脱作品中或隐或显的“说教”和“规训”意味，作者也很容易站在“得道者”的高度不知不觉成为“居高临下”的布道者。杨剑龙曾说，“20世纪90年代以后，尤其是进入21世纪，当代作家基本上已经放下了身段，不再像现代作家那样充当启蒙者的角色。作家作为独立的个体以观察者、记录者、表达者来书写苦难，给予读者一定的启迪，那么作家的责任也就尽到了。”³⁰⁴灵性文学作品，因为作家作品都带有明显的宗教倾向，因而必然是或多或少带着宣教意味的，但是这个“教”如何宣，是十分讲究的，也是值得灵性文学作家进一步锤炼的。

在另一种书写模式“当我们已经拥有信仰，我们如何超越苦难”中，苦难和信仰的关系呈现得更为复杂也更为深刻。“超越”的可能性在苦难书写中尤为重要。“谈及当下中国作家的使命和表现，吴尔芬曾表示有一种难言的苦衷和悲凉的味道。由于信仰的缺少，感受不到光照的温暖，爱的能力严重退化，作家们大多停留在感知苦难、体验黑夜的情感表层，而缺乏超越苦难、穿越黑夜的神圣力量，从而无法在精神荒蛮之处种植下信心、盼望与真理，至此，这个时代的艺术已经没有什么神圣的东西存在了，到处充斥

³⁰⁴ 杨剑龙、刘虎、黄明海，〈“不愿在事实面前保持缄默——人类疫病与文学创作三人谈”〉，《曲靖师范学院学报》，2020年3月第39卷第2期，页4。

着绝望、悲哀、疼痛、血腥与变态等一系列罪性存在。”³⁰⁵从超越苦难的意义上来说，灵性文学作家通过各种不同的书写，如苏恩佩、融融在病痛中的抗争、《直视太阳》中的“我”在养母身上的信仰体验、倪路德为宋没用提供的精神指引、三阿婆雪地里匍匐前行的身影、王光辉手中夜晚的灯笼等等，呈现出了信仰在面对人生的各种黑暗境遇时能够呈现出来的不同姿态，以及从中透出的或微弱、或刺眼、或温暖的神圣之光。这是灵性文学苦难书写中的一大思想价值。

³⁰⁵ 季玠，《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，页 263。

第三章 “人与人”——灵性文学中的情爱书写

如果说苦难主题的书写主要是基于人自身对于“苦难”以及“神圣救赎”之理解，那么情爱主题的书写则将人引向另外一个维度——神性观照下的“人与人”的关系维度，尤其是男女两性之情爱关系。叔本华曾在《论情爱》中写到，“情爱不仅在戏剧小说中表现得丰富多彩，而且在现实生活中也是丰富多彩的。它是除生命冲动之外，最强大、最有力的活动了。它占据人类青春这段黄金时代的一半时间，耗费他们的思想和精力；它也是人类终生以求的鹄的。”³⁰⁶有学者称，从特定意义上讲，“毁灭了情爱就意味着毁灭了人类。”³⁰⁷这种说法虽然不无夸张之处，但也道出了情爱在人类生活中的重要性。

文学是因情而生的，男女情爱是人生最热烈、最持久的情感，文学对情爱问题的关注是与文学自身的特质分不开的，文学适合表现最具人性的情爱体验。卡特·林德伯格（Carter Lindberg）曾在其关于爱的历史的著作《爱——西方基督教简史》（*Love—A Brief History Through Western Christianity*）中指出，“不仅是圣经作者，从柏拉图到但丁，再到路易斯，哲学家、诗人和神学家都在努力描述、定义和展示爱。”³⁰⁸关于爱的思考和体验无处不在。关于爱的问题也是层出不穷，永无止境。

“爱情是永恒的吗？爱情会改变、成长、减少吗？配偶的爱情表白在圣坛和结婚纪念日有相同的意义吗？婚姻可以建立在爱情的基础上吗？婚姻和爱情有什么关系呢？爱情是一种感觉吗？爱情是一种行为吗？爱情是一门艺术吗？爱情是自愿的还是不自愿的，还是两者都有？自爱和邻居的爱有什么关系？爱会延伸到敌人吗？爱情和性有什么关系？爱情可以被命令吗？爱情是救赎吗？爱情是神圣的吗？神性是爱吗？爱是如何形成并告知我们的存在的？爱情到底是什么？”³⁰⁹

³⁰⁶ 叔本华，《论情爱》，韩笑编，《中外名人论性爱、婚姻与家庭》，（北京：经济日报出版社，1999），页49。

³⁰⁷ 朱德发、谭贻楚、张清华，《爱河溯舟——中国情爱文学史论》，（天津：天津教育出版社，1991），第2页。

³⁰⁸ Carter Lindberg, *Love—A Brief History Through Western Christianity*, (Malden: Blackwell Publishing, 2008), P. x.

³⁰⁹ Carter Lindberg, *Love—A Brief History Through Western Christianity*, P. x.

由此可见，情爱因其普遍性、重要性、永恒性而成为历代哲学家、神学家、诗人反复书写的主题，这一主题在灵性文学中同样占据了很大的比重。本章将对灵性文学中的情爱书写进行专章论述。

第一节 当代主流文学中的情爱书写概述

中国当代文学的情爱书写，是在文革时代结束之后对新时期的巨大欢欣和热烈期盼中出现的。作为一种特殊的文学现象，中国“文化大革命”时期的文学中，几乎没有任何个人情爱的痕迹。这个时期的文学作品都用来表现宏大主题，如阶级斗争、工农兵生活、革命情怀等。个人情爱在“文革”时代因为带有“小资产阶级情调”的嫌疑，因此遭到严厉的否定和批判。李新宇认为，这种将情爱书写驱赶出文学艺术领域的现象并非文革时代所特有，而是和中国传统的文化价值观念和文学传统息息相关的。“在我们的传统观念和受其支配的古代文学中，早就存在着一种对爱情戒备、警惕、蔑视的倾向。”

³¹⁰不论是历史演义小说中“红颜祸水”意象所传递的男欢女爱等于荒淫堕落观念，还是武侠、公案小说中社稷事业远远高于个人情爱的禁欲倾向，抑或是言情小说热衷的“落难公子痴情女”模式将情爱故事转换成道德报恩的伦理化叙事，都表明了在中国传统文学中，很少有纯粹的男女情爱书写，因而也很少有对男女关系的深入思考和探讨。当然这样的论断并不是说中国文学史上没有情爱方面的杰作，而仅仅只是指出这是一种大的书写倾向。在家国情怀、道德伦理与个人情爱的较量中，情爱往往落入下风。尤其像在文革这样特殊的历史时代，个人情爱的书写几乎是完全消声匿迹的状态。但是如前文所述，人类社会与情爱是无法分割的，对“爱”的追求，是人类生活的永恒主题。随着时

³¹⁰ 李新宇《爱神的重塑——新时期文学中的情爱文化》，（北京：中国广播电视出版社，1991），页7。

代的发展，环境的变迁，文学中的情爱主题重新回归。

自 80 年代以来，大量关于爱情的文学作品喷涌而出。但是这一时期对情爱的书写主要是对过去时代苦难的控诉。“爱情，在 80 年代的门前，形成了控诉爱情之敌的强大声势。”³¹¹作家们通过书写失败的情爱故事，试图找寻爱情悲剧背后的时代原因。代表作品如《爱情的位置》（刘心武）《爱，是不能忘记的》（张洁，1979 年）、《爱的权利》（张抗抗，1979）、《被爱情遗忘的角落》（张弦，1980）等。这些作品有一个共同的特点：“文学在政治控诉中，没能顾及爱情自身。”³¹²两性情爱作为人类生活中的重要方面，本应该是更个人性的事情，但是在一个特殊的变革的时代，情爱叙事作为文学的一个重要内容成为了时代大合唱的一部分。但是没能发出属于自己清晰独特的声响。

及至 80 年代后期，中国进入了经济急速发展的世俗化、商业化时代。作家对于情爱主题的思考也逐渐转入对爱情自身的探讨。从爱情与道德的关系来看，80 年代早期文学对这一关系的探讨是相对保守的，爱情并没有突破世俗道德的界限。到 80 年代中后期，文学在道德思考方面加快了脚步。“新潮作家们漫不经意、不动声色的对婚外性生活之类的轻淡描写，虽然早已超越了道德思考，却对传统婚恋道德形成了极大的冲击。它不宣而战，实质上是根本无视旧道德的存在。”³¹³这一对旧道德的无视所传达的情爱话语的核心是“没有爱情的婚姻是不道德的”。胡少卿指出，“爱情”和“科学”、“民主”、“自由”这些词一样，是一个现代性范畴，它包含着这样的允诺：个体平等独立，互相尊重，意愿自由。它是全新的关于“性”的道德标准。³¹⁴在中国古代社会，“性”的道德标准是家庭、婚姻，即只有在婚姻的框架内进行的性活动才是合法的，而“偷情”这样的行为要遭受社会舆论和强制力量的打击；五四运动以后，随着“爱情”这个概念的引

³¹¹ 李新宇，《爱神的重塑——新时期文学中的情爱文化》，页 12。

³¹² 李新宇，《爱神的重塑——新时期文学中的情爱文化》，页 18。

³¹³ 李新宇，《爱神的重塑——新时期文学中的情爱文化》，页 25。

³¹⁴ 胡少卿，《中国当代文学中的“性”叙事（1978— ）》，（合肥：安徽教育出版社，2008），页 25。

入，性的道德标准发生了改变，判断“性”是否合情合理，不是看两个人是否是夫妻，而要看两个人之间是否有“爱情”。只要两个人之间有“爱情”，就有充分的理由冲破家庭束缚，结束被包办的婚姻。

对婚姻爱情的道德思考，同时也伴随着对“性”的新的考量，尤其是婚外性行为，婚前性行为等。“欲望化”写作即新兴的性观念的直观表达。性爱在这一时期的文学中有越来越随意化的趋向。李银河曾指出婚前性行为的三种规范：

“第一种是传统的性规范，它以生殖为性的主要目的，因此坚决反对婚前性行为；第二种是浪漫主义的性规范，它主张，爱应当成为性的主要目的，因此它反对随意的性行为，但是如果当事人双方发生了爱情，婚前性行为就是可以接受的；第三种是自由主义的性规范，它认为，性是人的权利，人可以随自身的意志处置自己的身体，因此只要当事人双方自愿，就可以有婚前性行为。从中国目前的发展趋势看，我们正在从第一种规范，经由第二种规范，向第三种规范发展。”³¹⁵

这种发展趋势反映在文学作品中，最具代表性的典型即“身体书写”的兴起。进入90年代以后，“身体书写”几乎成了新的文学潮流。性爱逐渐成了一场关于身体的游戏。爱情的崇高价值与传统意义在性爱的随意袒露面前被解构。但是，“身体书写”也反映了对身体“欲望”的正视，是中国文学表达的一种难得的突破。这种突破主要在于，中国文学对身体欲望的表达时常陷入两个极端，要么陷入色情化，要么被宏大叙事遮蔽，正常的健康的身体表达在中国文学中十分少见。当代的“身体写作”虽然并没有十分精良的作品出现，但是这一写作潮流几乎已经成为共识，甚至进入了主流文学史的范畴。同时这也带来新的危机，这中间存在着过度商业化、市场化的倾向，导致不少作家为了博取读者的眼球，打着“美女作家”、“欲望书写”等旗号产出媚俗、浅薄的作品，人也由此被“物化”。

如果说80年代的情爱书写塑造了一个突破禁忌、追求高昂的生命激情的大写的人，

³¹⁵ 李银河，《性学入门》，（上海：上海社会科学院出版社，2014），页96。

这样的人拥有生命美好的丰富性和完整性。那么到了 90 年代，商品经济的持续发展，由此导致的价值观念的重塑，文学中对浪漫爱情的歌颂和信任逐渐崩塌。爱情在世俗化的生活琐细中逐渐褪去浪漫色彩，空留“一地鸡毛”。情爱叙事被解构。这种解构的意义在于，“它让读者看到了爱情的真相，现实是残酷的，心灵是破碎的，两性之间是隔膜的，我们只能在这样一个基本的事态上建构我们的理想，重树我们的信心。”³¹⁶ 与此同时，“性”也被作家描写成为摆脱种种意识形态附加，独立成为一个纯粹的生物学事件。“把‘性’还原成生物性事实，首先依赖于对附着在‘性’之上的意识形态的消解，比如爱情，伦理关系等等。这些小说里‘性’是排斥爱情的，甚至是仇视爱情的，爱情绝不会作为性的理由。……小说用禁忌的‘性’来不停地消解‘性’的伦理禁忌。”³¹⁷

总体而言，当代主流文学中的情爱主题，经历了从 80 年代的爱情至上到 90 年代的爱情解构一直到今天依然盛行的身体叙事等发展阶段。主流文学中的情爱主要局限于男女两性之间，少有超出此范畴的表达。当代灵性文学的“情爱书写”则在此基础上有一些新的探索和拓展，其中最值得关注的是“神-人”之爱关系维度的引入。当代灵性文学的“爱”观念直接来自于基督教，因此对基督教神学中“爱”的概念梳理也是十分必要的。

第二节 基督教视野下的情爱概念辨析

基督教是面对苦难的宗教，同时基督教也是宣扬“爱”的宗教。“爱是基督教伦理生活的准则，更是基督教信仰实践和神学真理宣称的核心，在基督教信、望、爱真理宣称的内在结构当中，爱是拱心石，‘现在常存的有信、望、爱这三样，其中最大的是爱’。

³¹⁶ 周志雄，《回眸百媚的样貌——中国当代小说情爱叙事研究（1949-2011）》，（台北：秀威资讯科技股份有限公司出版，2014），页 62。

³¹⁷ 胡少卿，《中国当代文学中的“性”叙事（1978- ）》，页 133 。

（圣经·哥林多前书 13：13）在基督教的信仰实践中，爱成为基督徒灵性修为（内在）和慈善活动（外在）的根本动力和内容，而在基督教神学的建构中，爱的观念及其理论也更是成为基督教思想的支撑。”³¹⁸ 尽管爱并不是基督宗教所独有的，但是，“爱在基督教之中得到的探索和阐释，深度超越了我们在别的宗教或世俗哲学中所看到的任何东西。”³¹⁹

在基督教神学思想史中，对于“爱”的讨论从来没有中断过。要用简单的文字为“爱”下一个定论几乎是不可能的任务，历来有诸多的神学家、哲学家、史学家等等从各个方面对“爱”进行过长期的深入探索和思考。即使是将“爱”限定在基督教的范畴内，也面临着诸多的困难，“因为基督教神学的每个方面都以这样或那样的方式表达了爱的概念。在爱的标题下，任何事物都是可能的。”³²⁰

尽管我们面临着全面阐释“爱”的困难，我们仍然需要尽量厘清在基督教视野中“爱”这个概念的基本内涵。中国当代灵性文学中的“情爱书写”大体上是依循着基督教对于爱的理论和实践规范进行的，基督教对于“爱”的理解也是指导灵性文学进行相关写作的重要精神资源。

首先，从语意上来说，现代语汇中的“爱”主要来自古希腊。卡特·林德伯格（Carter Lindberg）在《爱——西方基督教简史》中，对希腊语词汇中“爱”的含义进行了定义和区分。“爱”的希腊语词汇包括名词“Storge”、“Epithymia”、“Philia”、“Eros”和“Agape”以及它们各自的动词形式。有时，这些爱的词汇可以互换，但它们不是同义词。其中，Storge（家族之爱或父母之爱的文学术语）和 Epithymia（性欲或欲望的术语）对西方的爱词汇并没有太大的影响。Philia、Eros、Agape 对西方语言和思想产生

³¹⁸ 王涛，《圣爱与欲爱——保罗·蒂利希的爱观》，（北京：宗教文化出版社，2009），页 1。

³¹⁹ 约翰·麦奎利，《探索人性——一种神学与哲学的途径》，页 271。

³²⁰ Carter Lindberg, *Love—A Brief History Through Western Christianity*, P x.

了重大的影响。Philia 的意思是友谊、亲密的家庭关系和人类的团结，它与英语形式的兄弟之爱和仁爱相似。Eros 在现代语言中与“情欲”一词有关。Agape 是一个综合性的术语，在新约中特别表达了上帝在耶稣基督的个人和工作中所表现的绝对和救赎的爱。³²¹基督教关于“爱”的讨论主要是围绕着“Eros”（欲爱）和“Agape”（圣爱）这两个词展开的。

“上帝是爱”是基督教爱观强调的基本事实。但是上帝是何种性质的爱，这种爱与古希腊宣称的“爱”、人文主义的“爱”以及现代浪漫主义推崇的“爱”有何不同？基督教的“圣爱”和古希腊的“欲爱”这两者的关系如何？是我们需要着重辨析的。在西方神学发展史上，奥古斯丁、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225-1274)、马丁·路德等著名神学家都对“爱”的观念作出过重要的论断。而对于欲爱与圣爱之关系的探讨，当代神学领域中最为著名的当属瑞典神学家虞格仁(Anders Nygren)(1890-1978)。他在他的著作《基督教爱观研究》(*Agape and Eros*)中有力地论证了基督教圣爱(Agape)与欲爱(Eros)的对立关系。在《基督教爱观研究》一书中，虞格仁试图阐述并澄清基督教爱的概念 Agape 与希腊的 Eros 概念的不同之处。在第一章中，对 Agape 和 Eros 已经有所论述，在此予以重申和补充。Agape 主要是上帝的爱，是一种从上帝到人类的救赎之爱。Agape 是完全无私的，是牺牲之爱。Agape 爱对方，因此在对方身上创造价值。虞格仁总结了 Agape 的四个显著特征：

1、**Agape 是自发与“无原由”的爱 (unmotivated love)**。……上帝之爱的唯一原由就是上帝自己。上帝之爱全然自发。上帝之爱不会在人身上为自己找寻原由。在与人的关系中，上帝之爱无原由。神爱世人这句话所透露的不是人的本质，而是上帝的本质。

2、**Agape “无关价值”**。唯有抛弃爱的对象必须具备价值的想法，才能真正体认 agape。上帝的爱不会因为人的品格行为而有所限制。上帝的爱不会因为价值高低的差异、义人与罪人的区别而有所限制，“他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”（圣经·马太福音 5：45）

³²¹ Carter Lindberg, *Love—A Brief History Through Western Christianity*, p 3-13.

3、**Agape** 具有创造性。**Agape** 是具有创造性的爱。上帝怜爱的对象不是已经具有身价而配得怜爱的人，反而是那原本毫无身价，却因蒙上帝怜爱而身价连城的人。**Agape** 不会计较对象的价值；**Agape** 不是要肯定既有价值，而是要创造价值，**Agape** 指单纯的爱，并借着爱分送价值。凡蒙上帝怜爱的人，本身并无价值，乃是因着上帝爱他而让他得着价值。**Agape** 是能创造价值的源头。

4、**Agape** 是与上帝团契的推手。只要思索 **Agape** 观含义，就能清楚知道，除此之外没有其他与上帝团契的途径。不仅义人的善行如此，罪人的悔改与称义也一样。相较于行义，悔改和称义也无法引动上帝的爱。就此而言，**Agape** 的降临也是一场彻底的革命。过去，与上帝的团契一直被视为人类前往上帝面前的道路。但现在世人发现，不仅义人的道路行不通，就连谦卑与称义的道路都无法抵达目的地，这意味着，根本没有从人类这一端通往上帝的道路。……人世间没有通往上帝的道路，只有上帝通往人世间的道路：上帝赦罪——**Agape** 的道路。³²²

这一关于圣爱 **Agape** 的观点，朋霍费尔在其《伦理学》中也进行了一再地强调。朋霍费尔认为，“上帝就是爱（圣经·约翰一书 4：16）。首先，为明确起见，这句话读时应强调上帝这个词，而我们则一直习惯于强调爱这个词。上帝就是爱，亦即不是一种人类的态度，不是一种觉悟，不是一种行为，而是上帝本身就是爱。唯独知道上帝的人，才知道什么是爱，而不是倒过来，人先知道而且天生就知道什么是爱，由此才知道什么是上帝。没有人知道上帝，除非上帝向他显明。所以没有人知道什么是爱，除非在上帝的显明中。所以爱是上帝的显明。上帝的显明就是耶稣基督。……爱的本源不在于我们，而在于上帝，爱不是人的态度而是上帝的态度。……我们唯独在耶稣基督身上，而且是在他为我们所做的事情上，认识到什么是爱。”³²³了解基督教关于上帝之爱（**Agape**）的概念是至关重要的。

另一方面，虞格仁也列出了柏拉图爱观念，即欲爱（**Eros**）的三大特征：

1、首先，**Eros** 是占有的爱。**Eros** 最明显之处就是它是一种欲望、渴慕、斗志。欲爱是径直向上的爱，它是灵魂面向神圣理念世界的渴望和奋斗。

2、其次，**Eros** 是人从感官世界步向神坛的途径。“爱的行为和运动专属人这一方，因为爱总是较低者对较高者、不完美者对完美者的欲求。欲爱是人上升至神圣的道路，而不是神圣者下达至人的途径。

³²² 虞格仁，《基督教爱观研究》，页 65-68。

³²³ 迪特里希·朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，（北京：商务印书馆，2017），页 42。

3、欲爱是自我中心的爱，一切均以个体自我及其命运为中心。欲爱作为索取之爱已经足以表现其自我中心的特性，同幸福的密切关联则更能证明这一点。人对善的爱，便是欲求获得善并永久地占有它，爱因此总是对不朽的欲求。³²⁴

表四：圣爱 Agape 和欲爱 Eros 的简明对比图³²⁵：

Eros 是占有的欲望与期盼	Agape 是牺牲施舍
Eros 是人通往上帝的道路	Agape 是上帝就人的道路
Eros 是人的行为 认为人类的救恩要靠自己的努力	Agape 是上帝的恩典 恩典是出于上帝的爱
Eros 是自我中心的爱，至高、至贵、无可伦比的自我维权	Agape 是无私的爱，“不求自己的益处”，并且白白献上自我
Eros 旨在获得生命（属上帝的不朽生命）	Agape 旨在活出上帝的生命，因此勇敢“舍弃”生命
Eros 是夺取并占有的意志，以匮乏和需求为前提	Agape 是自由自在的付出，以富足和丰腴为前提
Eros 主要是属人的爱；上帝就是爱乐实的对象。即使出于上帝的爱乐实，依旧以属人的爱为样式	Agape 主要是上帝的爱，因为上帝就是 Agape。即使是出于人的 Agape，依旧以上帝的爱为样式
Eros 随其对象的品质、美善与价值而变动；爱乐实不是自发的，而是由外物“触动”，“诱发”的	Agape 独立自主于其对象之外，而且对“好人”与“歹人”一视同仁；爱佳泊是自发的，“自然流露的”、“无外因”的
Eros 先要识透对象具有的价值——然后才爱	Agape 先单纯的爱——然后为其对象创造价值

在虞格仁对圣爱 Agape 和欲爱 Eros 关系的论述中，他极端地强调基督教对于圣爱 Agape 的体认，同时将圣爱 Agape 和欲爱 Eros 这两者进行了神学上尖锐地对立。圣爱 Agape 和欲爱 Eros 之间几乎完全不存在任何调和的可能性。尽管虞格仁也认为尘世的欲爱和神圣的欲爱是有关联的，但是他的研究有意地忽略了尘世的欲爱。这也正是卡尔·巴特（Karl Barth, 1886-1968）和保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）等其他神学家对其观点进行修正的原因。

³²⁴ 虞格仁，《基督教爱观研究》，页 142-147。

³²⁵ 虞格仁，《基督教爱观研究》，页 170-171。

虽然巴特本人也坚持圣爱 Agape 和欲爱 Eros 之间的区别，但他质疑历史上是否有人能够完全克服这种对立。此外，圣爱 Agape 是基于上帝对人类的爱，因此，由于它的存在并不依赖于它与欲爱 Eros 的对立，因此它并不需要坚持这种对立。巴特认为，即使是情色之人，也必须并且将在上帝的爱——基督教的爱中得到肯定。约翰·麦奎利则认为，虞格仁对“Eros”和“Agape”之截然划分是夸大，甚至是错误的。欲爱（Eros）是一个学校，人通过这个学校第一次学到了何为爱，人如果要被领向更高层次的爱，必须通过学习关于近在身旁的爱的课程。³²⁶

保罗·蒂利希则从存在主义神学的角度呼吁对爱持更包容的观点。和虞格仁将圣爱 Agape 和欲爱 Eros 分离的观点不同，蒂利希致力于将这二者进行统合。蒂利希强调，圣爱和欲爱必须统合，这种统合有赖于圣爱同欲爱统一体之间的互动。“欲爱对圣爱的作用就是使圣爱具体化，这一具体化有赖于实存的具体性、丰富性得以实现，而实存之爱诸特性以象征的方式表达圣爱，则体现出了欲爱作用于圣爱的典型方式。”³²⁷蒂利希强调爱中的力比多、欲爱、圣爱特性均出现在一切爱的行为当中，其间互相依赖、互相作用、互相补足。缺少圣爱或欲爱统一体的爱是不真实的，没有欲爱的圣爱是对道德律令的墨守，没有温情、没有渴望、没有复合；没有圣爱的欲爱是紊乱的欲望，否定了他者要求被承认为能够爱与被爱的独立自我之合法性。³²⁸在蒂利希看来，我们的人性是被欲爱塑造的，缺失了这一欲爱的纽带，所谓同较高力量的灵性联结便是一个无内涵的词汇、一个完全抽象的概念，它抽空了人生命的意义。只有当它整合入由我们的欲望纽带所编织的经纬之中，属灵的、神圣的爱对于我们才变得真切。

正如 C. S. 路易斯在其论述“爱”的专著《四种爱》的前言中所感叹的，他本以为

³²⁶ 约翰·麦奎利，《探索人性——一种神学与哲学的途径》，页 284。

³²⁷ 王涛，《圣爱与欲爱——保罗·蒂利希的爱观》，页 116。

³²⁸ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (New York: Harper & Brothers, 1957), P 114-115.

“神就是爱”这句来自圣约翰的箴言能为他提供了一条坦途，可以贯穿关于“爱”的整个话题。将爱简单区分为“赠予之爱”(Gift-love 圣爱)和“需求之爱”(Need-love 欲爱)，因为“赠予之爱”更像神爱，因此褒扬赠予之爱，贬抑需求之爱。但是 C. S. 路易斯发现，抑此扬彼的习惯性路数是有困难的。“每当我试图循此思路，想弄个明白，却总以困惑和矛盾而告终。实存 (reality) 比我所预想的，复杂多了。”³²⁹

文学中对于“爱”的书写，正是基于人的“实存”之复杂性。尽管基督教爱观是基督徒作家们关于爱的基本价值前提，但是文学与神学不同。文学不仅致力于歌颂“爱”，同时也致力于表现人在“爱”中的脆弱、痛苦、迷失、错误甚至罪恶。灵性文学情爱书写正是对身处“爱”中之人类的探究和发掘。同时，灵性文学对“爱”的书写，往往在对圣爱 Agape 的确信基础上，聚焦于“人与人”之间，尤其是男女之间的欲爱 Eros。这种“人与人”的情爱关系既体现在“性”关系之中，也体现在婚姻关系之中，更升华至“圣爱”之中。

第三节 性爱与道德

灵性文学对情爱主题的书写主要包括以下三个方面：性爱与道德、爱情与婚姻、以及圣爱的文学表达。“情爱”一词在灵性文学中并不仅限于男女之间的爱情，而是在更加宽泛的意义上使用，囊括了上文所述关于“爱”的各种丰富语义。灵性文学关注的同样也是人在情爱关系中的处境，只是相比于主流文学，灵性文学多了一重“神-人”关系的维度，其重点探讨的是人在真实的世俗生存中，与神圣存在呈现出的关系。灵性

³²⁹ C. S. Lewis, *The Four Loves*, P 2.

文学对人之本质的理解，基于基督教人观；灵性文学对于人之“堕落”、“沉沦”的理解，与基督教关于“原罪”等观念密不可分；灵性文学对于人的生存之未来的展望，同样与基督教的救赎观念有着千丝万缕的关系。具体到情爱主题的书写，不论是性爱、爱情、婚姻、圣爱，灵性文学都没有超出基督教的基本理念框架。

事实上，“性”与“爱”是相互交织的，将“性”与“爱”二者作为两个主题截然二分似有不妥之处，但出于主题侧重点的考虑，本文依然尝试将“性”与“爱”作为两个各有侧重的主题进行分析。

在当代中国，对于“性”的探讨离不开西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）精神分析理论的影响。弗洛伊德的理论奠定了 20 世纪“性”叙事的基石。弗洛伊德关于“性”的理论成为了解释人类的新的关键性的出发点。他将“性”与“压抑”结合，以此为出发点和根基，带着对人性的悲观主义看法，对“文明”、“爱欲”、“革命”、“反抗”等作出了新的解释。人类的情爱、欲望始终在强大的潜意识掌控之下。潜意识的产生是人类无法实现的原始欲望的压抑导致的。而其中最为典型的的就是“性压抑”。“性压抑”走向反面，即是对彻底的“性解放”的呼求。弗洛伊德的理论自 20 世纪 80 年代进入中国之后，在文学创作中产生了巨大的影响。“许多作家都在弗洛伊德开辟的视野内将‘性欲’作为最重要的叙述动力。”³³⁰

总体而言，从 80 年代至今，中国当代文学的“性”叙事经历了从“启蒙叙事”到“欲望叙事”的转变过程。“我思故我在”变成了“我欲故我在”，物欲与情欲关怀冲到了前台，成为支持文学创作的新的精神动力。不少学者对于性爱的过度膨胀和过度市场化、庸俗化提出了担忧。“一旦‘欲望’在世俗化语境中获得美学表现的合法通行证，

³³⁰ 胡少卿，《中国当代文学中的“性”叙事（1978— ）》，页 19。

一旦将合法运用到极端，那么就有如播多拉的魔盒，呈现出某些失控或狂欢状态。”³³¹
这种失控和狂欢主要体现在对爱情的悲观主义态度以及极端的性爱自由主义上。

在这样的担忧下，杨经建提出“性爱”应当从“此岸”叙述到“此岸-彼岸”叙述的转型。所谓性爱的“此岸”叙述是指让性爱停留在物质性的、肉体性的纯粹世俗的享乐层面。此岸的问题只存在于此岸，解决方式也在日常实在里，在当下的享受中。“质言之，性爱欲望甚至成为‘衡量个体解放的唯一标准’，即‘我欲故我在’。”³³²而“此岸-彼岸”叙述则是指，首先仍然肯定欲望的存在，人面对的是一个欲望的世界。因此欲望是需要得到正视的。但是和纯粹的“此岸”叙述不同，“此岸-彼岸”叙述在欲望之外还有一个超出此岸的对“诗情”的守望。“其中包含着既直面于‘此岸’的存在又眺望‘彼岸’的某种救度的变化的契机。”³³³

灵性文学的性爱书写，可以说是性爱“此岸-彼岸”叙述的一种典型。代表性的作品包括丹羽的中篇小说集《归去来兮》（2004），长篇小说《水岸》（2006）；北村中篇小说《长征》（2002）、施玮的长篇小说《红墙白玉兰》（2008）、短篇小说《纸爱人》（2008）；姚张新洁长篇小说《上帝的花园》（2005），以及灵性文学小说集《新城路100号》（2008）中一系列情爱主题的短篇小说。

一、性爱的属灵价值

（一）信仰基座上的情欲挣扎

丹羽的文学创作之路开始于1996年，其早期的创作被打上“美女作家”的标签。

³³¹ 杨经建，〈20世纪90年代文学的性爱叙事〉，《艺术广角》2007，第3期，页12-14。

³³² 杨经建，〈20世纪90年代文学的性爱叙事〉，页15。

³³³ 杨经建，〈20世纪90年代文学的性爱叙事〉，页15。

从2004年，丹羽发表中短篇小说集《归去来兮》开始，她脱离了“美女作家”的行列，进入到纯粹的宗教与艺术性探索的领域。此后丹羽于2006年发表首部长篇小说《水岸》。

丹羽在长篇小说《水岸》开篇写道：“那些因为爱情而幸福、疯狂、心碎、忧伤的灵魂，在无边的水里漂泊、涌动，惊涛拍岸，渐行渐远，但那水岸并不是彼岸，它渴望纯美和毁灭，它充满不安和黑色的绝望。”³³⁴这句话几乎是丹羽文学创作的核心。挣扎于爱情之中的人，犹如在水里漂泊无依的人，即使是水岸，也不是拯救。同样的主题，也反复出现在丹羽的中篇小说集《归去来兮》中。这部小说集由《追逐》、《告别仪式》、《无法告别》、《心蚀》、《归去来兮》五个故事组成。表面上看，这五个故事讲述了五个不同的女主人公追求爱情的故事，但是因为故事情节的大同小异，主人公只是更换了姓名，人物性格和人物形象几乎是一脉相承的，因此可以将这五部作品理解成一部带有连续性的心路历程，是一部心灵史。在丹羽的笔下，女主人公带有严重的“恋长辈”的情结，总是渴望拥有来自“父亲”般的人物的呵护与关爱。“我有一种与生俱来的情结——恋长辈。我渴望一种自上而下的爱恋，我喜欢仰视，有崇拜欲。”³³⁵因为这种情绪总是无法得到满足，因而故事的主人公总是陷入极端痛苦的性压抑，以及由此而来的性焦虑。

《追逐》中，小说女主人公雪凝是一位即将入学艺术学院的女大学生，因为受到出版社编辑柏寒的提携和帮助，因而对这位有家室的成熟知性男士产生了爱恋，并将柏寒的美好形象进行了完美化，将他当成“最优秀、最纯洁、最完美”的男人，献上如教徒般虔诚的、牺牲性质的爱恋。“你，我认定，就是我的终极的目标，是那个我一直在追逐的梦的化身。”³³⁶同时出于对“写作”的执着，小说主人公得出了这样一个等式：对“柏

³³⁴ 丹羽，《水岸》，（武汉：长江文艺出版社，2006），页4。

³³⁵ 丹羽，《归去来兮》，（北京：大众文艺出版社，2004），页64。

³³⁶ 丹羽，《归去来兮》，页64。

寒”的欲念=对“写作”的欲念，对“写作”的欲念=“爱”的欲念，对“柏寒”的欲念=“爱”的欲念。³³⁷而柏寒用理性拒绝了雪凝这份欲念，“你把我放大了，也把自己放大了，我并不是像你所想象的那个样子，我并不值得你爱！”³³⁸欲念无处安置的雪凝以决绝的自杀方式结束了自己的生命。

在《告别仪式》中，作者创作了一个与《追逐》十分相像的故事，年轻的文学女孩“我”爱上了同样有家室的儒雅男编辑风华。不同之处在于，作者为风华和“我”安排了一次对“性爱”的宣告。在俩人的告别仪式中，风华明确表示“我不能给你性爱。”³³⁹“你为什么一定要跟我上床呢？”³⁴⁰俩人以一个“宁静而永恒的吻”结束了这段爱恋。“我”也没有走向死亡，而是远离家乡，开始了新的生活。

《无法告别》所描述的则是身为文学女青年的“我”深陷是否要用“身体交易”换取写作前途的矛盾情绪。丹羽再次重申了小说主人公的精神痛苦以及“恋父”情结。“我觉得自己像个孤儿，在这个世界上没有真正亲近我的、了解我的和爱我的人。所以，从久远的年代开始——久远的过去，我就不断的寻觅，不断的渴望被拯救，不断的寻找情感上的依靠和寄托。从十三岁时就一直在寻找一个可以传道、授业、解惑的爱者，师长，引导者。一直、一直寻找那样一份自上而下的关爱、疼惜与扶植”³⁴¹

而到了小说《心蚀》中，丹羽将主人公的精神焦虑推向了极致：“情欲与圣灵彼此争战。”主人公花妍身陷与有妇之夫木杰的婚外性关系中无法自拔。“她一边奋力渴望着蒙神的救赎，一边毫无意志力的继续那无限的沉沦。……一场残酷的个人战争，一场与自我的殊死搏斗。”³⁴²这场搏斗最终在教堂的圣乐中落下帷幕。不论是灵性十足、谦

³³⁷ 丹羽，《归去来兮》，页 29。

³³⁸ 丹羽，《归去来兮》，页 34。

³³⁹ 丹羽，《归去来兮》，页 78。

³⁴⁰ 丹羽，《归去来兮》，页 79。

³⁴¹ 丹羽，《归去来兮》，页 111-112。

³⁴² 丹羽，《归去来兮》，页 139。

卑温和同时又有原则有力量的基督徒雨清，还是教堂敬拜氛围的渲染，“既庄重、素雅，又高贵、典雅、柔恰，包括喜乐和平安。”³⁴³《心蚀》中的基督教信仰被描述成了尽善尽美的一种存在。花妍正是在这样的没有半点瑕疵的宗教氛围中感受到神圣的力量，“一股从未体验过的温暖、安宁，幸福。然而，她从音乐声中听出的却是那对万物的悲悯，那是一种真正震撼她的伟大的力量，圣洁，浑厚，源源不断而无限延伸，直抵内心地底处。”³⁴⁴信仰以一种强有力的姿态帮助主人公轻易战胜了情欲的裹挟。但是这样的描写显然是脱离了真实的信仰生活实际的。好在丹羽并未止步于此，在下一个故事《归去来兮》中，丹羽进一步打破了“失真”的信仰幻象。

《归去来兮》的故事仿佛是上述一系列女主人公性爱焦虑的最终落脚点。“我”作为一个已经受洗的基督徒诗人，仍然无法得到内心的宁静。而只有“一种恍惚的无所适从的感觉”。于是“我”不惜代价抛下男友执意启程去另一座城市寻找信仰上的精神导师卫子夫。但是这趟精神朝圣之旅却以失望而告终。“我”期望中的理想导师并没有出现，而是代之以市侩、庸俗、精明的文化基督徒形象。“我”最后回到男友的身边，“第一次被一种陌生的感情打动着，第一次和一个不能像父亲或导师一样疼爱我的男子在一起而感到幸福、安详。”³⁴⁵

至此，丹羽完成了其笔下主人公的精神蜕变，从“自杀”、“无法告别”、“肉欲的沉沦”最终到“信仰的拯救”。有学者称，丹羽的写作是“信仰基座上的情欲研究”。³⁴⁶在丹羽笔下，拥有文学信仰、宗教信仰的小说主人公，仍然时时面临着来自情欲冲动的拷问与折磨。

从历史上来看，基督教关于“性”的传统观念在中世纪时期处于严苛的“禁欲主义”

³⁴³ 丹羽，《归去来兮》，页 177。

³⁴⁴ 丹羽，《归去来兮》，页 175。

³⁴⁵ 丹羽，《归去来兮》，页 255。

³⁴⁶ 阿长，〈在提问和确信之间〉，丹羽，《归去来兮》附录，页 263。

笼罩下。这种对肉身的鄙弃倾向，与基督教爱观发展过程中对柏拉图“灵肉二元论”思想的吸收发展密切相关。奥古斯汀对于最高的永恒的善的追求是按照“层次化”、“阶梯型”的方式来完成的。所有的存在都降到了阶梯中的不同位置，其中肉身处于最低阶层，因而遭到摒弃。中世纪神学将奥古斯汀的这一思想推向了极致。信仰的历程变成了不断精神化、抽象化的走向极端禁欲主义的超凡脱俗。这种褒“灵性”贬“肉身”的观念在现代基督教思想观念中有不少新的不同的声音。如前文保罗·蒂利希的爱观中对“力比多”的认可，对欲爱在“神-人”关系中的引入，都是对人的肉身存在的重新思考。

347

丹羽的可贵之处即在于对“情欲”力量的正视与重视。一方面，人致力于对灵魂世界的探询，渴望活得高尚、纯粹，但是另一方面，人又往往深陷在现实的泥淖中，充满撕裂感、紧张感以及无所适从的茫然。丹羽的笔触始终致力于对“水岸”的探询，同时又不忘记在“水中”挣扎的人予以关注。

（二）、“肉欲”与“灵性”的碰撞

丹羽长篇小说《水岸》是对“性爱”与“信仰”关系的又一次思考。

《水岸》讲述了女大学生莫雨尘、钢琴家唐隐忠、女作家水叶三人之间的爱恨纠葛的故事。莫雨尘是“一个生活在富丽堂皇的冷漠宫殿的十八岁女子，一个对音乐尤其是钢琴狂热的女人，一个信奉精神、灵魂不灭的人。”而女作家水叶则是一个成熟、世故、有才华同时又工于心计的女人。水叶利用了莫雨尘对其钢琴老师唐隐忠的爱恋，策划并引诱莫雨尘对唐隐忠献上了自己的处女之身。而后在师生不伦关系败露后，唐隐忠和水叶抛下了不谙世事的莫雨尘，远走他国。莫雨尘也在寻死未果之后，组建家庭，回归平静的普通生活。小说的最后，唐隐忠身患绝症，莫雨尘在他死亡后悟出了关于信仰的真

³⁴⁷ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (New York:Harper & Brothers, 1957), P 114-115.

谛，最终接受了基督教信仰。

在这个故事里，丹羽抛出了两种截然不同的性爱观念：“肉欲化”的性爱与“灵性化”的性爱。作者通过水叶之口反复强调，性爱和爱情并没有什么关系。性可以作为一种交易，可以作为纯粹的肉体快感，不附加任何价值，性甚至是男人的一种恩赐。水叶宣称，“不管这文坛多么黑暗，不管我和多少男人睡过觉，哪怕我和一百个男人上过床，我也是纯洁的！就像你一样纯洁。”……“我付出了，就该得到。”³⁴⁸这种对待性爱的观念，可以说在当下是十分具有代表性的。“性”的快餐化、本能化、甚至商品化，在当下的中国社会有着越来越普遍的倾向。对于这种价值观念，丹羽并没有过多得予以道德上的批判，作家以十分冷静的写实的态度塑造了水叶的形象。小说中，水叶并不会因为过于功利化的价值观念就遭受到无端的恶报，对于性爱的开放姿态，也并未给水叶带来任何负面的影响，反而使她成为了小说中最功成名就的人。但这并不意味着丹羽认同并歌颂这样一种性爱观念，过度理性带来的冷漠与绝情，过度放纵带来的灵魂的不安，都在水叶出卖色相时听到的远处的钢琴声中浮现出来。钢琴声代表了人内心除了色欲以外的更高的更隐蔽的追求。

与水叶“肉欲化”、“商品化”的性爱观念相对，丹羽在莫雨尘身上塑造了截然不同的另外一种“超凡脱俗”的“灵性化”的性爱。这种性爱融合了艺术、信仰与爱恋。几乎是一种高度仪式化的献祭，一种“奉献的伟大的情感”。在莫雨尘的色诱下，唐隐忠在钢琴上合着琴声完成了和莫雨尘的第一次性爱。纯洁的白衣少女、如水般流淌的钢琴音符、男女的性爱交融，丹羽描绘了一幅绝美的画面，如此完美的性爱仿佛有了超越性的色彩。但是丹羽马上戳破了这一幻象。“唐隐忠看见她（莫雨尘）从痛苦疲惫的面容

³⁴⁸ 丹羽，《水岸》，页 144、188、226。

中挤出一丝笑容，觉得她像个妓女，他那刚有些柔情的脸顿时冷硬了。”³⁴⁹只在一瞬间，丹羽就让女主人公从“圣女”的自我陶醉跌落到“妓女”的不堪与狼狈。C. S. 路易斯曾说，“‘性爱’是上帝的一个玩笑。……在情爱中，我们时不时仿佛飘飘欲仙，在飞；性爱则猛地拽绳，提醒我们，我们只不过是系留气球。”³⁵⁰飞升的幻象总是会在系住我们的绳索的束缚下破灭。使我们清醒地认识到，我们是混合的受造，与天使一肤之隔，与猫狗同样一肤之隔。C. S. 路易斯关于性爱的观点，既肯定了肉身的存在合理性，同时又避免了将性爱过于抬高的倾向。丹羽此处对莫雨尘“性爱”献祭的否定，实际上也是对过于抬高性爱甚至将其神圣化的有意抵制。不论是水叶的“肉欲化”性爱，还是莫雨尘“灵性化”的性爱，都不是基督徒作家丹羽所认同的。

根据保罗·蒂利希的观点，性爱作为一种人的生物性本能，在人的本质意义上也是上帝的造物，因而它是合理的，是善的。但是因为人性之败坏与堕落，性爱才沦为了仅有“色欲”的纯粹感官之乐。丹羽通过对“肉欲化”的性爱以及过度“灵性化”的性爱的双向批判，表达了一种既肯定人之本能欲望，同时又渴望人之欲望具有属灵价值的性爱观念。

（三）、属灵的无性之爱

中篇小说《长征》是北村具有代表性的爱情小说之一，也是北村本人十分满意的一篇作品。在《长征》中，北村讲述了关于陶红、吴清风、吴清德三个人一辈子的爱恨纠葛。在惯常语境中，“长征”是典型的革命话语，是旨在民族国家的宏大主题，小说中的将军陶红所带领的部队进行的正是这种长征。但是北村消解了这种语境，他将革命性

³⁴⁹ 丹羽，《水岸》，页 202。

³⁵⁰ 系留气球 (captive balloons)，一种无动力的气球飞行器。气球用系缆与地面设施连接，球体内充氦气，依靠浮力悬停在空中。

的“长征”置换成了男女之间的“爱情”长征。

首先是将军陶红的“长征”。他真正的“长征”并非红军的两万五千里，而是他和妻子吴清德之间的“爱”与“恨”。在上山当土匪进而从军之前，陶红是吴清德家的保镖，因为身体上的孔武有力，激发了大小姐吴清德的情欲，俩人发生了充满激情的肉体关系，并决定私奔。在陶红和吴清德的关系中，肉体关系是占据主导地位的。维系俩人关系的唯一的桥梁即性爱。但是这种关系极其脆弱。“刚开始认识的时候吴清德被他身上威猛的气质吸引住了，的确心醉神迷过一阵，后来她对这种缺乏变化的亲热感到烦扰。”³⁵¹在吴清德遇见有才华的儒雅书生吴清风之后，陶红和吴清德之间靠性爱维系的关系迅速瓦解。被背叛的陶红也由此开始了他内心长达一生的“长征”——试图用“仇恨”打败“爱情”。在吴清风与吴清德“通奸”时，陶红抓住了他们，并将赤身裸体的俩人游街示众，想借此在社会道德的层面对他们的爱情进行羞辱。但是“吴清德脸上没有看到一丝受屈辱的痕迹……她一滴眼泪都没有流，似乎还有一种喜悦——甚至可说是狂喜出现在她脸上。”³⁵²在此，北村暗示了吴清德与吴清风的爱情并非普通世俗意义上的通奸，而是不惧道德评判的“真爱”。而这种真爱对陶红来说恰恰是赤裸裸的“背叛”。于是他在愤怒之中开枪打烂了吴清风的生殖器，并带走了吴清德。小说由此开启了吴清风的爱情“长征”。

相比于陶红的“恨”的长征，吴清风的长征堪称“爱”的长征。他变卖了家产，安顿了妻子儿女，开启了为了寻找爱人吴清德而追赶红军队伍的漫长而艰辛的旅程。他追赶的理由是“因为她是我的女人，没有她我活不下去。我是他的男人，没有我她也活不下去。”³⁵³这是纯粹的为了爱而开启的个人长征。在这趟“长征”中，吴清风吃尽了苦头。

³⁵¹ 北村，〈长征〉，《周渔的喊叫》，（北京：中国社会科学出版社，2001），页 265。

³⁵² 北村，〈长征〉，《周渔的喊叫》，页 260。

³⁵³ 北村，〈长征〉，《周渔的喊叫》，页 287。

被打烂下身的吴清风，成为了丧失“性爱”能力的人，但北村也正是在这个意义上，塑造出了一个摒弃了“性欲”之爱的人物形象。在找到吴清德之后，他给了爱人一张自己的照片就离开了。这张照片被吴清德缝在衣服里保存了一辈子。对吴清德来说，她和吴清风以及陶红的情感纠葛同样也是一场“长征”。尤其是她和陶红的夫妻关系，晚年的吴清德对陶红说：“你和我打了一辈子仗，你还是没有赢我，你知道为什么吗？——因为我掌握了一项秘密武器，那就是——爱情。”³⁵⁴

通观整篇小说，吴清德和吴清风的爱情，战胜了陶红的“恨”，跨越了地域、时间、物质的限制，带有永恒性的光芒，北村显然是对这种爱情充满赞赏之情的。根据蒂利希的看法，这种爱，是具有创造性的。“它期待着与具体对象的永恒联合而不是紧张之释放的短暂欢愉，它指向爱者生命的自我实现而不是欲者在无法满足的欲望煎熬中的自我毁灭。”³⁵⁵当然，从现实社会伦理道德的角度来讲，吴清德与吴清风看似超凡脱俗荡气回肠的爱情长征，实际上是建立在双方配偶的痛苦之上的。尽管有超越性、创造性的成分，但如果爱者的自我实现是建立在罔顾他人感受的基础上的，那么这种爱，也是值得质疑和审慎考量的。单从性爱的角度来说，北村的《长征》可以说是对纯粹的肉体欲望的摆脱，以及在此基础上的升华。

按照世俗浪漫爱情的普遍观念，性是表达爱的重要方式，并不严格受到婚姻关系之约束。“爱学”大师欧文·辛格(Irving Singer)在《爱情哲学》(Philosophy of Love)中指出，“19世纪的浪漫主义，认为人类个体，尤其是年轻的男人和女人，能够达到一种情感的存在状态。这种情感状态的最典型的特征是，性欲和性爱的激情，被看作是男人和女人之间真正的浪漫结合的本质，是所有广义上的爱情的基础，实际上也是生命中

³⁵⁴ 北村，〈长征〉，《周渔的喊叫》，页 298。

³⁵⁵ 王涛，《圣爱与欲爱——保罗·蒂利希的爱观》，页 131。

唯一能创造意义和良善的事情。”³⁵⁶男女之间的性爱被赋予了永恒的意义和价值，这也是现代极为普遍的对于爱情的理解。轰轰烈烈的性解放运动也让“性爱”变成了新的自由主义的表征。有学者指出，性解放实际上完成的是一场新的压迫。“‘性关系’对‘爱’的压迫：百年以来，轰轰烈烈的性解放，带来的并非爱的重生（reinvention），而是爱的僵死（ossification）。自由相爱（free love）并非使爱自由（freed love）。”³⁵⁷可以说，对性爱的“此岸”意义上的肯定，与对“彼岸”的坚守与展望，二者缺一不可。不论是丹羽对“性爱”的剖析还是北村对“无性之爱”的推崇，都是灵性文学对人之“性爱”欲望的一种正视，以及在此基础上向神性“升华”的尝试。“性”显示了人的存在之真实处境，也肯定了世俗情欲潜在的属灵价值。灵性文学对“性爱”的书写，并不囿于属世的“此岸”，而是尽力将眼光投向属灵的“彼岸”，同时又力求避免对“此岸”的全盘否定。

二、性爱的道德伦理规范

如果说丹羽的创作与北村的《长征》旨在探讨性爱的神性超越的可能，是较为抽象的灵性层面的探讨。那么灵性文学中其他关于性爱的创作则更加关注的是伦理道德层面的现实问题，其中最受灵性文学作家关注的即“婚外性行为”——“性爱”与“婚姻”的关系问题。对这一问题的探讨出现在以下这些作品中：灵性文学小说集《新城路100号》中的几个短篇，包括安然《再相会》、戴宁《出轨的中年女人》、施玮《纸爱人》、

³⁵⁶ Irving Singer, *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*, (Cambridge: The MIT Press, 2011) P 43.

³⁵⁷ 邓军海, <爱的危机与路易斯的《四种爱》>, C.S. 路易斯, 《四种爱. 注疏本》, 邓军海译注, (上海: 华东师范大学出版社, 2018) 页 288. 译后记。

陈卫珍《喜鹊枕》等；姚张心洁长篇小说《上帝的花园》³⁵⁸以及施玮的长篇小说《红墙白玉兰》。

安然的《再相会》讲述了一个饱受婚外情困扰的女性，在经过信仰的洗礼之后，走出不轨之恋，坦然开启新生活的故事。戴宁《出轨的女人》讲述的同样是由于婚姻的不幸导致的婚外恋情。小说中的主人公经由圣经中关于“妻子是丈夫的肋骨”这一观念的教导，重新回归正常的家庭生活。施玮的《纸爱人》用了夫妻二人双重视角切换的方式，用细腻的笔调讲述了丈夫出轨被妻子发现的心理活动过程，揭示了世俗生活中的“爱人”如同“纸片”一样经不起考验的人性真相。陈卫珍的《喜鹊枕》依然是一个婚内出轨的故事。酗酒的丈夫，不堪忍受的妻子。最终妻子受到圣经话语“智慧的妇人建立家室，愚顽的妇人亲手拆毁”（圣经·箴言 14：01）的训诫，与丈夫重归于好，喜鹊枕即为二人新的爱情的信物。姚张心洁《上帝的花园》塑造了一群在家庭婚姻生活中遭受背叛的都市女性形象。她们全都拥有物质上的富足，但是都遭遇了丈夫的背叛。这群女性在有信仰的基督徒的带领下，在基督教关于婚姻神圣性的伦理教导下，用“爱”、“温柔”、“耐心”赢回了丈夫的心。

在以上作品中，婚姻关系的破坏者皆为“婚外性行为”，重塑婚姻关系的拯救者则都是基督信仰教导。叙事模式单一固化，对婚姻爱情以及信仰救赎的理解都停留在较为浅显的阶段。对人性的刻画，除施玮的《纸爱人》以外，都存在着过于乐观化、单纯化的倾向。对信仰的理解，几乎无一例外，都是以上帝的名义对婚姻里的背叛行为进行“无条件的原谅”。虽然灵性文学目前仍然处于初始阶段，在艺术上、思想上存在不足之处是难免的，但是灵性文学作家依然需要尝试将笔触往更深更广处伸展，从而对人性有更加复杂丰富的挖掘，对基督信仰有更加全面深入的表达。

³⁵⁸ 姚张心洁，《上帝的花园》，（北京：知识出版社，2005）

相较之下，施玮的长篇小说《红墙白玉兰》对于“婚外性行为”的探讨要相对更成熟，也更深入。

《红墙白玉兰》讲述了一个关于“婚外情”的故事。小说女主人公是颇具才华的女诗人秦小小，她爱恋的对象是隐忍克制的同校同学杨修平。俩人之间似乎有天然的吸引力。但是这两个人却一再错过，错过的原因在于，杨修平为了报答养父母的恩情，答应娶意外怀孕又惨遭抛弃的妹妹为妻。由此引发了小小的误会和不满。出于嫉妒和报复的心理，小小答应了一位外教老师柳如海的求爱，杨修平因此饱受折磨，却不得不忍辱负重。毕业后，小小随柳如海去了美国，两人组建了美满平静的家庭，但是她的心底一直残存着对杨修平的爱。而杨修平则和功利、务实的女同学王瑛结为了夫妻。多年以后，小小和杨修平重逢，俩人旧情复燃，发生了性关系。至此，小小和杨修平彻底陷入了“爱情”和“婚姻”之间的心灵挣扎。俩人都没有勇气结束婚姻，也同样没有力量断绝关系。最终小小身患绝症，准备放弃治疗自我了断，却意外得知自己已经怀上了柳如海的孩子。孩子的到来让小小重新燃起了对婚姻和生命的希望。小说结束在小小和柳如海欣喜的重逢中。

施玮是一位十分擅长以细腻柔情的笔调书写男女情爱故事的作家，比如她的《世家美眷》就是这方面的代表作品。相比于施玮以往的情爱写作，施玮在《红墙白玉兰》中着重想要传达的是基督教关于“性”的伦理规范。基督教是提倡将“性关系”严格限定在婚姻内部关系中的。作为基督徒作家，施玮同样持这种观点。

在《红墙白玉兰》中，施玮塑造了三种不同的爱情及其对应的性关系。杨修平与王瑛——没有爱情的婚内性关系；杨修平与秦小小——有爱情的婚外性关系；秦小小与柳如海——有爱情的婚内性关系。这三对关系传达了三种不同的价值观念。

在杨修平与王瑛的婚姻关系中，由于王瑛过于理性化、功利化的结婚动机，以及杨

修平被动、木讷的性格，俩人在并没有产生爱情的情况下开始了婚姻生活。出于维系婚姻关系的目地，王瑛从不抱怨杨修平将工作看得比家庭生活重要，也从不奢望自己的丈夫能够对她表达浪漫情愫，因为她知道秦小小在他丈夫心里的分量。杨修平也一直在做一个合格的丈夫，这份合格以将爱情尘封在心灵深处为代价。因而俩人的性关系基本上仅仅停留在繁衍后代的功能性需求上。在有了孩子之后，性关系几乎成为了摆设。可叹的是，这样的婚姻以及性爱模式，在当代社会中所占的比例并不在少数。

如果说杨修平和王瑛的婚姻关系是枯燥的、干涸状态的。那么拥有爱情加持的杨修平和秦小小的关系却是危险的、焦虑不安的。二人重逢后，一直在彼此试探，在寻找一种方式来表达他们之间的感情，最终他们似乎除了“性”之外找不到其他方式，俩人都报着“跳崖”一般的决心迈出了挑战道德的一步。“不论是完善这爱，还是结束这爱，就让我们跳下去吧。”³⁵⁹作者这样描写他们的第一次性爱场面：“他们的做爱是激情的，但这激情中充满了不安、焦虑、紧迫。他们爱的那么匆忙，仿佛随时会被迫停止。仿佛屋顶随时会塌下来，仿佛大地随时会裂开，仿佛门随时会被敲响，仿佛被他们关在门外的一切，随时会走进来站满一屋。”³⁶⁰此处“门外”的一切，不光是来自世俗道德的压力，随时崩塌的屋顶，随时裂开的大地，都象征着俩人内心深处无法承受的焦虑与不安，这种焦虑是对“吞没”恐惧。施玮在小说中断言：“你们会被吞没。不止你们。……它将吞灭我俩作为人里面的良知，和外面的社会架构。各种值得尊重的关系、誓约、责任……当一个誓约被打破后，就如同多米诺骨牌般，带来一连串的毁灭与坍塌。”³⁶¹在基督教语境中，誓约既代表婚姻关系里双方确立的关系，同时也是人与神建立的关系。婚姻作为神所设定的男女关系，一旦确立，就需要婚姻双方用心经营维系。背约的行为在

³⁵⁹ 施玮，《红墙白玉兰》，（北京：中国广播电视出版社，2008），页 104。

³⁶⁰ 施玮，《红墙白玉兰》，页 105。

³⁶¹ 施玮，《红墙白玉兰》，页 100。

基督教教义中是不被认可的，即使是以爱情的名义。

基督教关于“爱与婚姻”的关系的观点主要在于对婚姻神圣性、永久性以及婚姻与正义之关系的看重和强调。基督教关于“爱和婚姻”的观念建立在对上帝，而不是对世俗爱情的肯定之上。朋霍费尔指出，男女之间对于婚姻关系的允诺来自于神的允诺。“上帝已以他自身的‘愿意’最终批准了‘愿意’…在那深不可测的屈尊恩赐中，上帝确实实向你们的同意提供了他的同意。然而在做这样的过程中，他就从你们的爱情中创造出了某种过去不曾存在过的事情——神圣的婚姻关系。”³⁶²男人和女人在婚姻中的结合也是源自于上帝的指引。因为上帝的指引，婚姻代表了上帝神圣的天命，所以，朋霍费尔宣称，“爱情来自你们双方，但婚姻却来自上天，来自上帝。正如上帝无限地高出人类一样，婚姻的神圣性、特殊地位和承诺也高于爱情的神圣性、特殊地位和承诺。”³⁶³正因为婚姻带有上帝的神圣印记，因此它才具备了维系爱情的力量。“并不是你们的爱情维持了婚姻，是婚姻维持着你们的爱情。”³⁶⁴

这种观念与主流文学中对浪漫爱情和婚姻自由显得格格不入。对于浪漫爱情的信赖是现代男女进入婚姻的必要条件。浪漫爱情成为了新的上帝。西蒙·梅(Simon May)宣称，大约从18世纪末以来，“‘上帝是爱’逆转为它的反面——‘爱是上帝’后者更由此成为整个西方世界或许普遍接受的唯一宗教，尽管它从未被公开正名。”³⁶⁵在这一点上，基督教致力于反复强调“上帝是爱”，但“爱不是上帝”。C. S. 路易斯在《四种爱》中一再重申，“爱唯有不膨胀为神，方不沦为魔。”³⁶⁶

基于对上帝神圣之爱与世俗情爱的清醒认知，施玮写道：“也许，她可以怪罪于命

³⁶² 迪特里希·朋霍费尔，《狱中书简》，高师宁译，（北京：新星出版社，2011），页30。

³⁶³ 迪特里希·朋霍费尔，页31。

³⁶⁴ 迪特里希·朋霍费尔，页31。

³⁶⁵ 西蒙·梅，《爱的历史》，孙海玉译，（北京：中国人民大学出版社，2013），页1。

³⁶⁶ C. S. Lewis, *The Four Loves*, P 7.

运。也许，她可以推诿于人的本能。也许，她甚至可以顺着里面的情欲，去占有，去败坏，去模糊自己的良心。但无论如何，事实上，她玷污了婚姻。”³⁶⁷但同时施玮也指出，“人在很多时候都是情欲的奴隶……情欲仿佛是命运的主人。”³⁶⁸这样的观点，在弗洛伊德的理论普及后，越发大行其道。根据弗洛伊德心理学说的观点，人是受潜意识冲动支配的生物性的存在。人的生命就是在不断地强迫性地重复童年时代关于“力比多”与“攻击性”的表达模式。人内心的“本我”冲动，永久性地受到“超我”的限定与压制。人不得不由“快乐原则”屈从于“现实原则”。简言之，人是受生物性本能、早年经历影响和支配的可悲产物，是潜意识冲动的奴隶。但是从基督教的观念来看，对于“人”的理解与弗洛伊德的理论大相径庭。C. S. 路易斯在《四种爱》中指出，人和上帝有两种不同情况的接近，即“肖似之接近”与“趋向之接近”。所谓“肖似之接近”，意味着人身上天生具有上帝之印记。“上帝在祂的一切造物身上，都留下了某种与祂肖似之烙印。时间和空间，以各自的方式，反映了祂的伟大；一切生命，反映其化育万物；动物生命，反映其生生不息，人因其理性，而具有比上述种种更重要的一种肖似。”³⁶⁹但这并不意味着人就是上帝之子，更不意味着人能够像上帝那样是美善的化身。人往往身陷自身罪性的深渊，靠自身的力量无法自拔。灵魂和肉体时时处于激烈的交战之中。因此，要赢得胜利，就需要所谓“趋向之接近”。“如果真有趋向之接近这回事，那么，一个人‘最接近’上帝的状态，就是他最安心最果决地趋向他与上帝之最联合，得见上帝、乐享恩荣的那些状态。”³⁷⁰这种状态在施玮《红墙白玉兰》里也有很相似的表述，“如果肉体掌控了灵魂，肉体就成为囚室；如果灵魂驾驭了肉体，肉体就成为飞行器。”³⁷¹这句话出自小

³⁶⁷ 施玮，《红墙白玉兰》，页 150。

³⁶⁸ 施玮，《红墙白玉兰》，页 122。

³⁶⁹ C. S. Lewis, *The Four Loves*, P 5.

³⁷⁰ C. S. Lewis, *The Four Loves*, P 5.

³⁷¹ 施玮，《红墙白玉兰》，页 159。

说中作为基督徒的代表柳如海之口。

秦小小和其基督徒丈夫柳如海的关系显然是施玮在《红墙白玉兰》中最推崇的一种关系。柳如海的形象也明显带有完美化的倾向。他与杨修平一样深情，但是他不像杨修平那样懦弱，而是有爱就直接坦荡地表达。“在他心中，爱，亘古都是一样。没有现代和传统之分，也没有东方西方之分，不是一种文化，而是生命的本能。爱，就想和所爱的人在一起，并且一同进入彼此委身的承诺——婚姻。他渴望和心爱的女人一同说那段誓言，然后在那美丽的誓言中一同渐渐老去……他不认为婚姻是爱情的坟墓，他相信婚姻是爱情的完美。”³⁷²这是十分典型的基督教婚姻观。爱情和婚姻是相互依存的。有爱之人进入婚姻，婚姻的誓约维系两人之间的爱情。在有爱的婚姻中的性爱因此也是最为和谐幸福的。“充满喜悦与乐趣，适度的激情、温柔缱绻”。秦小小与柳如海的性爱不再单纯是肉体层面的，而是一种性与灵的结合。如西蒙娜·薇依(Simone Weil, 1909-1943)所说，“性的定向不应是一种升华，在转化中扼杀性，而是与灵的结合。……性同样是一种美，性与灵的结合是美与美的结合”，“真正人的性爱之表达，乃意味着人在性爱的结合中，上帝或天使作为第三者进入并维系在性爱之中。只有在这种性爱之中，性爱才会成为无代价的爱，进而，圣爱作为对个体的不幸的赐福，才会由此而触及个体的肉身存在，成为对个体存在的依托”。³⁷³此处薇依所言“肉身存在”作为个体存在的依托，和保罗·蒂利希“体”(body)的概念类似。在蒂利希那里，“身体也是同时兼有体现神圣的创造特征和体现罪性的魔魅特征，身体一方面是体(body)，是圣灵得以栖居于其中的殿堂；另一方面是身(flesh)，是对人性的扭曲，它辱没了人性的创造性和无限性，以服务于无节制的欲望和权力意志。身不是体，身与圣灵相分离并与之敌对。身体是构成人实存的重要组成部分，甚至在存在主义的意义上决定了实存。身体必须参与到联合

³⁷² 施玮，《红墙白玉兰》，页 88。

³⁷³ 转引自刘小枫，《走向十字架上的真》，（北京：三联书店出版社，1995），页 178-181。

当中，或者说，身体也处于分离状态下，向往着复合。”³⁷⁴在《红墙白玉兰》中，施玮通过柳如海的基督徒之爱来彰显他与秦小小性爱中的“灵性”之存在，并将“性”与“灵”进行了结合。身体不再仅仅是情欲的奴隶，而成为了承载灵魂飞翔的器皿。正是在这个意义上，柳如海那句“如果灵魂驾驭了肉体，肉体就成为飞行器”才得以成立。“性是无罪的，甚至是神圣的——当它作为传达爱的媒介时。”³⁷⁵

小说最后，在得知妻子的背叛后，柳如海是痛苦的，但是他选择了原谅。C. S 路易斯认为，这是一种婚姻关系中的“加冕”：“我们不是在男人婚姻的幸福中，而是在它的不幸中，在好妻子的疾病痛苦或坏妻子的过失中，在他不倦的照料（他从不以此炫耀）或无尽的宽恕（是宽恕，而非默认）中，见证到这个可怕的加冕仪式。正如基督从骄傲、狂热、冷漠、不完美的尘世教会身上，看到有朝一日会变得纯洁无暇的新娘，并为之努力一样。”³⁷⁶柳如海对秦小小的爱显然已经不再仅仅是世俗浪漫爱情了，而是将婚姻中的爱情与神圣之爱融合在一起的一种表达。这里的“爱”是神性之爱，是来自上帝的 Agape 的具体形式。柳如海的丈夫形象，通过他对有过失的妻子的包容、谅解、宽恕等一系列行为而具备了基督的样式。

从文学人物形象塑造的角度来说，基督徒柳如海的形象几乎完美到有些失真的地步，同时这个人物也有“工具化”的倾向，他的存在就像是作者为了要传达基督教的理念而刻意安置的，因此小说略带说教意味。但是从基督信仰的角度来说，这个完美基督徒形象，可以说是在人格完整与灵性生命成熟双重维度上的信仰榜样。相比于柳如海人物形象的完美倾向，秦小小和杨修平的“灵”与“肉”的挣扎则显得更加真实、更加惊心动魄，也更加复杂微妙。无论如何，施玮在小说中传达了一种十分典型的基督教婚恋观念，

³⁷⁴ 王涛，《圣爱与欲爱——保罗·蒂利希的爱观》，页 101。

³⁷⁵ 维克多·弗兰克，《活出意义来》，赵可式、沈锦惠译，（北京：生活·读书·新知三联书店，1991）页 95。

³⁷⁶ C. S. Lewis, *The Four Loves*, P 128.

尤其对“性爱”做了人性层面的考量，并予以了基督教婚恋伦理方面的规约，是当代灵性文学中比较具有代表性的“性爱”主题的书写范本。

第四节、爱情与超越

灵性文学涉及到爱情主题的文本主要有以下作品：北村《伤逝》（1994）、《玛卓的爱情》（1994）、《周渔的喊叫》（2001）、《强暴》（2001）、《苏雅的忧愁》（2001）、《长征》（2001）、《张生的婚姻》（2002），施玮《放逐伊甸》（2007），齐宏伟《雅各泉旁的玫瑰》（2010）等。刘保昌曾将中国 90 年代的情爱书写规约五种类型，包括扭曲的欲望书写、赤裸的欲望表达、真诚的精神逃避、无助的揽镜自恋以及顺世的情爱合唱。³⁷⁷可以说上述五种类型延续至今，是当下主流文学对情爱主题的普遍处理模式。但是灵性文学对于爱情的处理却难以被以上模式完全囊括。如前文所述，灵性文学对情爱主题的书写，往往在书写世俗爱情同时，不忘带着“属灵”的眼光，将超越的灵性之爱引入文本之中，进而传达作者的宗教观念。这些小说往往将侧重点放在对人类由于缺失“圣爱”而导致的世俗爱情困境上。灵性文学的爱情故事，通常以男女爱情故事为外壳，以上帝圣爱为内核或目标。具体到文本的操作层面，则各有侧重。在基督教文学研究方面颇有建树的季玠曾在《中国基督教文学的婚恋书写》中高度概括了几位重要灵性作家的书写模式：譬如北村，啜饮爱情之血，以毁灭爱情来肯定爱情，以拯救爱情来证明生命；譬如丹羽，喜欢在一个个充满惯性的破碎的爱情故事中种植生命的信仰之树；譬如施玮，善于在圣经的视界内透视爱情婚姻，并由此使世俗男女与圣经世界达成同一视界中的融合；³⁷⁸

³⁷⁷ 刘保昌，〈在爱与欲之间——论 20 世纪 90 年代小说的五种情爱书写〉，《人文杂志》2001 年第 3 期，页 91。

³⁷⁸ 季玠，〈中国基督教文学的婚恋书写〉，《求索》，2010，10，页 216。

季玠由基督徒作家的爱情书写模式得出结论：“爱情婚姻，在作家们的笔下，与其说是投奔灵魂、演绎欲念的一条通道，还不如说是关注个体生命生存的一种楔口。”³⁷⁹季玠认为，生命存在最深的困境即人的“孤独”。人总是渴望爱情能够具有拯救性的力量，带来新的生命景象，但是人总是在追求爱情的途中陷入迷思和幻灭。爱情留给世间男女的终归是无尽的“孤独”。“人与人”的关系由此被引入“人与神”的关系维度之中。“人”与“神”的关系才是人走出困境、终结“孤独”的终极方式。

基督徒学者兼作家、传道人齐宏伟的灵性小说集《歌手》³⁸⁰中收录了一个短篇书信体小说〈雅各泉旁的玫瑰〉，这个小说所展现的是一个完全符合基督教情爱规范的绝对理想化的爱情故事。小说讲述了两个相识于基督教公益事工的基督徒，倾心于彼此。男方主动写信给女方，坦白心迹。女方出于自己过往罪过（婚前性行为）的忏悔，没有同意男方的求爱。而后双方都在虔诚的祷告中进一步确证了这份爱情是神所喜悦的。在男方也坦白了自己不光彩的过去后。俩人都以基督徒的新生命接纳了彼此，开启了在上帝和教会弟兄姊妹的共同祝福下的幸福生活。齐宏伟所描述的这份爱情，既不受人的“罪性”的牵制，同时也拥有了基督徒婚姻作为神圣契约的灵性保障，世俗爱情和上帝大爱由此合二为一。简单来说，理想的符合基督教“爱观”的婚恋关系，是两个虔诚的基督徒，各自领受来自上帝圣爱（Agape），达到一定程度上的灵性成熟，知道关于爱的真理，并且有能力将领受而来的神的爱进一步传递给另一个人，从而使爱有了在人间流动的可能性，并且这个爱的动态关系是可持续的、带有永恒性质的。《雅各泉旁的玫瑰》可以说是基督徒爱情关系的理想化表达。但是，很少有人能够达到理性化的境界，真实生活中的男女，往往是饱尝爱情之苦，在破碎的、不完美的男女关系中挣扎、呼喊、沉沦的人。

³⁷⁹ 季玠，〈中国基督教文学的婚恋书写〉，页 216。

³⁸⁰ 齐宏伟，《歌手》，（香港：天马出版有限公司，2010）

在灵性文学中，作家的目光往往聚焦于不完美的、破碎的缺乏神圣维度之爱情悲剧。

在北村的小说《玛卓的爱情》中，曾对爱情做出过各个角度的探讨。小说中，心理医生认为，爱就是性欲。社会学家则认为，婚姻的问题就是社会的问题。而内科大夫则认为，情绪的问题就是五脏六腑的问题。而北村得出了另外一个答案：爱的问题实际上是“悬在半空中，上不着天下不着地”的问题，换言之，爱之所以出问题，根本原因在于“神圣”与“世俗”之分裂。在《玛卓的爱情》中，有这样一个场景，玛卓为了拍摄牙膏广告赚取费用维持生计，被威亚吊在半空，她说：

你没尝过悬在半空的滋味吧，真难受，上不着天下不着地，悬浮在空中，整个人的感觉很尴尬，腿是麻痹的，心是提着的……我吊在空中，不能着地，像鸟又不能飞，太痛苦了。……我觉得吊环几乎要勒断我的腰了，可我还得以为自己是鸟，明明重得很，却要装出飞的样子。”³⁸¹

这段话几乎道出了北村所写的一系列爱情小说的核心主题。

在《伤逝》中，女主人公超尘，从名字就能看出，“超越尘世”即小说主人公所要追求的目标。超尘拥有美艳绝伦的外貌，渴望理想化的浪漫爱情。但是她却嫁给了猥琐市侩的丈夫。爱情理想在现实面前一点点磨灭。“超尘本来是一个视爱情为至上的人，总是把爱情理想化地虚拟成一幅山水画。但她从来没有实际地经历过这种爱情，她遇到的都是平庸到极点、琐碎到极点、具体到极点的事。她觉得自己仿佛一条挣脱污水上岸太久的鱼，连呼吸都感到困难了。”³⁸²随着大学时代的旧情人诗人李东烟的出现，超尘重新燃起了对爱情的希望。但是李东烟却只是一个整日酗酒的彻头彻尾的失败者。超尘在日复一日的令人失望的生活中逐渐走向绝望。在小说中，北村还塑造了一个爱写诗的纯净大学生的形象，他总是宣称：“为什么不能天天写诗？难道有比这个更重要的事情吗？”

³⁸¹ 北村，《玛卓的爱情》，（武汉：长江文艺出版社，1996），页 241。

³⁸² 北村，〈伤逝〉，《玛卓的爱情》，页 36。

³⁸³超尘觉得这样诗性的对生活的理解几乎是她的一种救赎。残酷的是，当超尘最终决定自尽的时候，“诗人在这个黄昏没有出现。”³⁸⁴在此北村再次重申了他对于文学无法作为拯救性力量的看法。超尘的痛苦以及导致她走向绝境的原因，就是世俗生活无法拥有神性的光照。美好爱情和浪漫诗歌显然都无法承载生命的意义。超尘的境遇和玛卓“悬在半空”的状态几乎是一样的。渴望超越，渴望拯救，但是肉体“脆弱而无益”，“她试图等待拯救她的声音出现，但她没有和它遭遇。”³⁸⁵超尘最后还是走上了割脉自杀的绝路。

“鲜血从大楼的四面八方钻出来，每个角落都有它渗透的痕迹……全人类的血都被她流光了。”³⁸⁶在这里，超尘的悲剧不仅仅是她个人的惨况，而是代表了全人类的可悲困境。北村在此旨在表明，倘若人想要倚靠世俗爱情去实现超越，那么这种念想终究是要落空的。

《周渔的喊叫》同样是对人的“悬空”状态的又一次书写。小说中有三种不同的爱情模式，周渔与陈清，陈清与李兰，以及中山、秀以及周渔的三角关系。

周渔与陈清的爱情是带有浓厚理想化色彩的完美爱情模式。俩人自相遇开始，就全身心得投入到对彼此的爱恋中，爱情仿佛就是他们灵魂的最终归宿和心灵的栖息之地。为了爱情，陈清不停地在两地奔波，用火车铺了一条长长的爱情之路。可是这条路的尽头却是爱情幻象的破灭。在俩人的爱情关系中，从小因为遭遇亲生父亲侵害的周渔，对爱有一种深深的恐惧和不安全感。因此她渴望从周渔身上寻找到消除恐惧的力量。她在陈清的身上构筑了一个爱情的乌托邦。“对周渔来说，生命的真实便存在于这象征性的精神幻象里，而陈清则是乌托邦里的爱情王子与楷模。”³⁸⁷陈清的任何真实的世俗人性，

³⁸³ 北村，〈伤逝〉，《玛卓的爱情》，页 20。

³⁸⁴ 北村，〈伤逝〉，《玛卓的爱情》，页 44。

³⁸⁵ 北村，〈伤逝〉，《玛卓的爱情》，页 50。

³⁸⁶ 北村，〈伤逝〉，《玛卓的爱情》，页 51。

³⁸⁷ 张细珍，〈“残缺的情感”中的神性企盼——论北村的几部爱情主题小说〉，《萍乡高等专科学校学报》，2004 年第 2 期，页 99。

在周渔看来都是对他们完美爱情的威胁和破坏。如陈清在大街上看了一眼其他的女人，就会激发周渔的焦虑和愤怒。陈清始终活在周渔为他构筑的完美的理想爱人的形象里。而他自己的真实人性却始终遭到压抑。由此导致了陈清的出轨和最终的死亡。对陈清来说，做自己意味着释放真实的人性，但这是周渔所无法接受的。可是做周渔心目中理想化的“假人”，又是对自我的极度压抑。陈清的境遇在这里仍然是玛卓的“悬空”状态，无法下地，也无法飞升。人在肉体和精神的冲突中惶惶不可终日。最后陈清也走向了死亡。小说借李兰之口，道出了陈清与周渔的爱情真相。“有两种女人，或者说有两种爱，一种人的爱她自己以为是爱，其实是占有；另一种爱，是爱到对方的心灵，和他同悲共欢，并不一定是占有他。这种女人的爱是真爱，她得到的回报是真爱。”³⁸⁸显然，周渔是第一种女人，她和陈清的爱就属于第一种占有的爱，而非真爱。陈清在和周渔相拥的时候“仍感到空虚”，正是这个原因。“人与人”之间的爱，往往是渴望占有、渴望索取的欲爱（Eros）。这实际上也道出了“人与人”之间的情爱关系的有限性和短暂性。

李兰是相对于周渔来说对爱情追求得更加纯粹的一个人物。如果说周渔只是沉湎于自己虚构的爱情之中就可以自我满足了，那么李兰则是一个更加清醒的看清爱情真相之人。小说中的李兰是一个高级知识份子，有学识有才华有社会地位，但是她找不到生活的意义。“那些知识呀书呀都帮不了我的忙，我晓得我内心的这一处空虚是很深很深的，这深不见底的空虚不是一般东西所能填满的。”³⁸⁹李兰一度以为在陈清的爱情里找到了意义，可是随着陈清的死亡，她对于生命的信念就轻易地崩塌了。可见，在北村的爱情小说里，爱情总是虚妄的，渴望依靠爱情找到生存的意义，始终都是一场徒劳。从基督教的观念来看，因为人的有限性和罪性，终究注定了人和人之间的爱情极其脆弱，不堪

³⁸⁸ 北村，《周渔的喊叫》，（北京：中国社会科学出版社，2001），页 38。

³⁸⁹ 北村，《周渔的喊叫》，页 38。

一击。

回到《玛卓的爱情》，这部小说可以说将人“悬在半空”的状态表现到了极致，也是北村爱情小说中十分震撼人心的作品。玛卓容貌姣好，热爱跳舞，是有着蓬勃朝气和青春活力的美好存在，同时她“天性敏感，安静不下来”、“耽于思虑、心神不宁”。³⁹⁰普通的男青年刘仁暗恋着玛卓，他把对玛卓的爱全都倾泻在了几百封的情书中，这些情书中写满了“我爱你”。玛卓在读到这些信件后大受感动，俩人决定结婚。但是这场爱情从开始的时候就已经隐含着种种不安和焦虑。刘仁每次写情书时，都害怕灯光湮灭：“多恐惧，每次电筒光湮灭之前，我都在挣扎，我抢在黑暗来到之前写出那几声呼喊，我爱你——就像喊救命一模一样。”³⁹¹爱情对刘仁来说就像随时会熄灭的黑暗里的微光。而玛卓则在婚前对朋友“我”倾诉，她看到了刘仁在大街上看了别的女人一眼。因此她惴惴不安了许久。由此可见，玛卓和刘仁都是在对爱情的不确定性中开始面对婚姻生活的。而生活本身则比他们想象得更加冷硬、残酷。他们“仿佛是两个只适合于在山上过爱情生活而不适于在房间里过婚姻生活的人。”³⁹²刘仁很快发现玛卓是一个缺乏生活能力和责任感的女性，因而开始对玛卓感到失望。玛卓则在日复一日的拮据生活中，开始厌弃太过具体的生活。夫妻二人很快就被生活中柴米油盐的琐屑和经济上的压力打垮了。日复一日的做饭问题都成了他们苦恼的来源。他们都“盼望生活像天使，实际上它像垃圾”。他们的爱似乎只能存在于那数百封的情书里，而无力抵挡现实生活的泥沙俱下。刘仁一开始的恐惧还是应验了，爱情的微光在具体而现实的生活面前逐渐湮灭了。

以上几部小说讲述的几乎是相同内核的爱情悲剧，北村在这些爱情悲剧中所得出的一个重要结论，即世俗爱情在缺乏圣爱维度的情况下，是无法具有超越性的。

³⁹⁰ 北村，《玛卓的爱情》，页 184。

³⁹¹ 北村，《玛卓的爱情》，页 192-193。

³⁹² 北村，《玛卓的爱情》，页 201。

埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach, 1892-1957）曾在评论福楼拜《包法利夫人》的文章中极其深刻地指出了关于生活的真相。他认为，艾玛的悲剧实际上不在于任何外部发生的事情，而在于“并不具体的绝望心情”。生活无聊、乏味，没有跌宕起伏的情节和激情，也没有妖魔化的人或力量，生活在缓慢而迟钝地流逝。艾玛的人生是一个毫无希望的人生，她无处逃避，因此她“感到绝望、单调、灰暗、空虚、窒息和无路可走。”³⁹³艾玛的这一处境和心情和北村笔下的玛卓有着相似之处，在世俗浪漫爱情消逝的时代，剩下的唯有无聊乏味不断重复的枯燥生活。假如能够坦然接受生活的一地鸡毛，不再希冀，不再做梦，不再想飞，那么北村小说中的人物就都不再需要像周渔那样“喊叫”，像玛卓那样“悬在半空”。北村是拒绝这种“假如”的，“悬在半空中”的玛卓是拒绝下地的，或者说是无法下地的，当玛卓即将要再次面对艾玛似的窒息的绝望生活时，她和北村笔下很多其他小说人物一样，选择了主动终止自己的生命。刘仁写的情书在玛卓的死亡现场四处飘散，像一场哀悼浪漫爱情的葬礼。在北村设置的语境中，人没有爱情是活不下去的。因此，北村的作品仍然是浪漫的，但是他希求的浪漫不再是无法具备超越性的男女情爱，而是从天而降的永恒之爱。所以确切地说，在北村看来，人没有来自上帝的永恒神圣之爱，是活不下去的。世俗爱情是不具备拯救功能的。刘再复曾经对文学的超越性有过这样的断言：“文学史上的伟大作品其实都是对人类现世拯救的另一种精神拯救，它天然地对现世的拯救抱有深刻的质疑。”³⁹⁴从这个意义上来说，北村一系列爱情小说对世俗情爱悲剧的审视，恰恰源自他对爱情作为现世拯救之可能性的质疑。这种质疑也导出了北村对世俗爱情的超越，对神圣之爱的渴望。

³⁹³ 埃里希·奥尔巴赫，《摹仿论——西方文学中现实的再现》，吴麟绶、周新建、高艳婷译，（北京：商务印书馆，2014）页 582。

³⁹⁴ 刘再复，林岗，《罪与文学》，（北京：中信出版社，2011），页 92。

第五节 圣爱的文学表达

对神圣之爱的书写，是灵性文学中最具特色的部分，是区别于其他主流文学的独特之处，同时，也是难度最大的部分。如何将神圣之爱自然融入到文学表达之中，如何妥善处理宗教与文学的关系，对灵性作家来说，是一种挑战。严格来说，几乎所有的灵性文学创作都带有神圣之爱的影子，或隐或显。此处我们探讨的是灵性文学作品中着重凸显神圣之爱的作品，主要包括以下几部：北村《我和上帝有个约》（2006）、《愤怒》（2009）；施玮《放逐伊甸》（2007）；王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》（2020）等。从目前的评论文章来看，对灵性文学中圣爱书写的部分，是认可度较低的，大部分评论者或无视、或质疑，或激烈批判。如宋晓英强行将施玮小说《放逐伊甸》的结尾部分转化成了亲情的感化力量，无视了小说中“圣经”、“天梯”等显在的圣化色彩。³⁹⁵樊国宾在评论中激烈批判了北村的宗教皈依，认为这是“奴隶式”的姿态。³⁹⁶张细珍则认为，北村的宗教情绪带有强烈的“自圣”、“自失”的倾向，容易滑向极端而危险的歧路。³⁹⁷齐宏伟也认为北村的“圣化”书写，过于突出人的“良心”的作用，不符合基督教生存观对于人性“幽暗意识”的认知。“从基督教神学来说，北村否定了文化和社会中上帝的普遍启示和普遍恩典，也忽略了人性的幽暗，对良心的扩张和上帝的直觉与交通过于乐观，甚至很容易把基督教的‘外在超越’出卖给中国文化传统的‘内向超越’。”³⁹⁸以上批评有十分中肯之处，也有有失偏颇之处。究其原因，一方面是有些评论者出于对基督教思想逻辑以及宗教经验的陌生和排斥，对灵性文学中的圣化思想和神圣体验难免产生误解。因

³⁹⁵ 宋晓英《“现代”语境下“知识分子”的存在状态——施玮小说〈放逐伊甸〉解读》，《西南交通大学学报（社会科学版）》，2015年3月，第16卷第2期。

³⁹⁶ 樊国宾，〈90年代以来小说如何追求“深度”——以北村的《我和上帝有个约》为例〉，《中国现代文学论丛》，2010.04（01）。

³⁹⁷ 张细珍，〈“残缺的情感”中的神性企盼——论北村的几部爱情主题小说〉，《萍乡高等专科学校学报》，2004年第2期。

³⁹⁸ 齐宏伟，《文学·苦难·精神资源——百年中国文学与基督教生存观》，页283。

此将灵性文学置于基督教神学的范畴内进行考察是十分必要的。另一方面则是部分灵性文学作品本身确实也存在着文学表达与宗教思想强行粘合，甚至宗教色彩完全掩盖文本本身的现象。

一、神圣体验的艺术化表达

施玮的长篇小说《放逐伊甸》，表面上讲述的是几个关于爱情与婚姻的故事，李亚和戴航若即若离的恋情，赵溟和王玲寡淡无味的婚姻，但其实质都是对基督教“神圣之爱”的呼唤和期盼。在结构上，小说采用了与圣经对位的方式。将圣经中利百加和以撒的爱情³⁹⁹作为小说主要人物戴航与李亚世俗爱情的神圣对照物。戴航的所有爱情追求，都以圣经中的圣洁爱情作为参照。随着金钱等流俗之物的介入，戴航渴望的爱情也渐行渐远。一直推崇“自由主义”的知识份子李亚，也陷入了身体与心灵的双重疾病之中。施玮在小说中为人物安排了各式各样的苦难境遇：车祸、癌症、眼疾、火灾、性病。而这一切的苦难最终都指向神圣救赎的到来。在一场车祸的濒死体验中，李亚看到了“天梯”：

天梯以炫目的光芒突然临到他，周遭的一切都消失了，甚至包括他自己。这光芒带给他一个巨大的震动使他从沉重中脱出来，几乎是轻盈地沿着梯子向上爬。这座现在已经看不见的大楼仍翻滚着它尖啸的吼声，如一只只波浪中伸出的手索取他，但梯子上的光芒为他生出了巨大的翅膀，他无声地却又是坚定、迅疾地飞升着，直到进入完全的宁静。⁴⁰⁰

赵溟的神圣体验则是在他对世间“永恒”之物的破灭和对人类罪性的认识中出现的。

赵溟的妻子王玲一直有一头清汤挂面一般的长直发。这缕从未乱过的青丝象征着赵溟渴

³⁹⁹ 利百加和以撒的爱情故事在圣经中是十分具有正面的代表性意义的，俩人的爱情和婚姻是由神拣选并命定的，代表了一种笃定的、坚贞的婚恋关系，是符合基督教婚恋观念的正面典型。和小说《放逐伊甸》中漂泊不定精神上无所依归的男女主人公形成一种对照关系。

⁴⁰⁰ 施玮，《放逐伊甸》，（北京：中国电影出版社，2007），页 261。

望在漂泊的生命里有一份稳定。但是“这缕青丝还是乱了”。⁴⁰¹王玲由长直发，换成了卷发。这份对“恒定”的渴望，如此轻易地就被打破了。赵溟于是陷入了精神危机。在旁观了一场火灾的惨况之后，更是动摇了赵溟对世间美好事物的确信。由于赵溟在火灾中没能施以援手，他陷入了长久的自我谴责和自我怀疑之中。他内心深处的“罪恶感”开始复苏。如前文所述，对“罪”的认知，是基督救赎的开端。赵溟由此得以瞥见神圣之爱的光照：

“天上的星星聚向两处，聚成一双悲悯的眼睛。从高天之外，从冰冷的黑暗之外，从浩渺之外，一束爱的波流倏然临到，快过时光，快过我们意念的转动。它在接近星辰之上时化作了一对洁白光耀的鸽子，它们的身子透明如水晶又孕着暖玉的温柔，那贞洁的翅膀灿烂地浮动在夜空中，将凝冻的夜融成了悲悯的泉流。它们飘然地停泊在那双星星聚成的眼睛中，好似一缕爱的叹息，那些星星一颗颗地滴下来，缓缓地，像是从古老而神圣的创口中流出的血。其中一滴落在了赵溟的头上，接着又是一滴。”⁴⁰²

施玮用极其唯美诗意的语言描述了神圣之爱的降临。小说中每个人物的自我和解以及与他人关系的修复，倚靠的都不是亲情的力量，而是圣爱（Agape）的临在。

对神圣之爱的体验，是一种特殊的宗教经验。“有一种心境，对于宗教人士而言很熟悉，但对其他人则否”。⁴⁰³宗教心理学家威廉·詹姆斯高度肯定了这种宗教心境，认为其是在宗教人士中真实且普遍存在的一种心理状态。这种心理状态，或者说宗教情感，是积极且十分有益的。“宗教情感对于个体的生命范围有绝对的扩大作用，给予人一种新的力量。当个人对外的战役失败，而世界也否定他时，宗教为他赎回且活化一个内在的世界。”⁴⁰⁴“宗教使得那无论如何必须承受的成为轻易而幸福的事。”⁴⁰⁵但是在中国文

⁴⁰¹ 施玮，《放逐伊甸》，页 06。

⁴⁰² 施玮，《放逐伊甸》，页 190。

⁴⁰³ 威廉·詹姆斯，《宗教经验之种种——对人性的研究》，蔡怡佳、刘宏信译，（桂林：广西师范大学出版社，2008），页 34。

⁴⁰⁴ 威廉·詹姆斯，《宗教经验之种种——对人性的研究》，页 34。。

⁴⁰⁵ 威廉·詹姆斯，《宗教经验之种种——对人性的研究》，页 37。

化的语境中，对超越性的神圣力量的体验是陌生且稀缺的。这必然导致对灵性文学中神圣之爱的质疑和误解。但同时，这也成为灵性文学的一个独特贡献，对这种特殊的情感经验的传达，是对主流文学的一种补充。同时也是灵性文学确立自身独特性的一个闪光点。

二、理性与信仰之间的圣爱代言人

在北村早年的创作中，关于神圣皈依的故事最具代表性的作品是长篇小说《愤怒》。

《愤怒》讲述了贫困的底层人物马木生在经历了一系列惨绝人寰的痛苦事件之后，被传道点拨，进而脱胎换骨，成为“圣人”李百义的故事。这个故事带有强烈的基督教传教色彩，神圣之爱在小说中显得十分突兀且刻意，小说人物在信仰上的“突变”以及人物性格前后的强烈反差，都成了备受诟病的硬伤。到了《我和上帝有个约》，北村对人物心理的转变进行了更加细腻且有说服力的刻画。

《我和上帝有个约》是北村宗教意味最强烈的作品之一。小说讲述的是一个“杀人犯”悔改认罪从而在上帝的大爱中重获新生的故事。因为同为“杀人犯”的宗教皈依作品，我们将陀思妥耶夫斯基（Fyodor Dostoevsky, 1821-1881）的《罪与罚》与《我和上帝有个约》进行对照性的分析。在《我和上帝有个约》小说开篇，主人公陈布森伙同土炮等人，在樟板市的副市长李寂家中，当着李寂妻子冷薇的面将其杀害，致使冷薇承受不了太过强烈的精神刺激，患上了失忆症，遗忘了关于杀人案件的所有景象，并被送到了精神病院疗养。小说的正式开端，始于李寂的儿子淘淘对杀人犯陈布森的神秘吸引。“陈布森觉得内心有很奇怪的冲动，需要去见淘淘……他有一种想和被害人儿子交朋友的欲望。”⁴⁰⁶这种欲望正是整篇小说的根基和入口。同陀思妥耶夫斯基《罪与罚》中的拉斯克

⁴⁰⁶ 北村，《我和上帝有个约》，（武汉：长江文艺出版社，2006），页 29。

尔尼科夫一样，在犯下了杀人罪行之后，拉斯克尔尼科夫的心灵就失去了安宁。他始终被一种力量牵引着让他去承认自己的罪行，洗净自己的罪孽。鲁迅曾经这样评论陀思妥耶夫斯基的文学创作：“他竟作为罪孽深重的罪人，同时也是残酷的拷问官而出现了。他把小说中的男男女女，放在万难忍受的境遇里，来试炼他们，不但剥去表面的洁白，拷问出藏在底下的罪恶，而且还要拷问出藏在罪恶之下的真正洁白来。”⁴⁰⁷确信人性中藏着“罪恶之下的真正洁白”，正是北村在《我和上帝有个约》中的基本设定，也是基督教救赎之爱得以彰显之处。陈步森靠近被害人家属的举动，其实是在靠近“真正的洁白”。“谈到人的时候，有一个超出实际事实之外、在其之上的东西介入进来，……这是一个真实的律，不为我们任何人所创造，却左右着我们的行为。”⁴⁰⁸随着小说的展开，我们看到，陈步森“渐渐进入了另一个世界”。他对冷薇燃起了深切的同情和柔软温暖的情愫，对淘淘和冷薇的母亲予以细致周到的关爱和照顾。陈步森仿佛在“行善”的过程中找到了另一个更好的自己，而非“杀人犯”。拉斯克尔尼科夫则在目睹了索尼娅一家极其贫困悲惨的生活之后，将自己身上仅有的一点钱财（非杀人抢劫所得）全部留给了这可怜的一家人，并收获了来自索尼娅妹妹纯真的一吻。同样也是“行善”，让拉斯克尔尼科夫暂时忘却了自己“杀人犯”的身份。但是正如鲁迅所言，残酷的是作家对小说人物的反复拷问。在《我和上帝有个约》中，陈步森面临的困境是，要帮冷薇恢复记忆，回归正常生活，意味着坦白自己的罪行，将自己送上死路，而继续隐瞒，则意味着他永远都是“伪善”的杀人犯。在这里北村展示了刘再复在《罪与文学》一书中反复呼吁的“严格意义上的灵魂冲突”。⁴⁰⁹这也是北村小说创作的非常重要的价值所在。同样的，在《罪与罚》中，真正带给拉斯克尔尼科夫强烈痛苦的，并非来自法律的刑罚，而是无时

⁴⁰⁷ 鲁迅，〈陀思妥耶夫斯基的事〉，《鲁迅全集·第六卷》，（北京：人民文学出版社，2005），页425。

⁴⁰⁸ C. S. Lewis, *Mere Christianity*, P 18-20.

⁴⁰⁹ 刘再复、林岗，《罪与文学》，页XX。

无刻如影随形的“心罚”。如何终止这种心灵上的折磨，如何让“杀人犯”成为“被爱”的对象，北村和陀思妥耶夫斯基的处理是不同的。

在《我和上帝有个约》中代表基督教思想逻辑和信仰力量的人物是心灵辅导站的导师苏云起。这个人物在小说中承担了多重功能，他是陈步森走入基督教信仰的领路人，是在关键时刻向公众传达基督教思想的能言善辩的智者，同时还是安抚陈步森内心挣扎与恐惧的心灵抚慰者。当陈步森为自己不是“好人”而感到难过时，苏云起告诉他：“辅导站做义工的人不是英雄，不是道德好的人，也不是改造好的人，恰恰是知道自己连老鼠屎也不如的人，所以我们放弃自己改造自己，因为我们看见了自己的罪。……谁认为自己是好人，谁就骄傲，谁知道自己不是好人，谁就谦卑。”⁴¹⁰当陈步森面临着是否坦白自己的罪行帮助冷薇恢复记忆的艰难抉择时，苏云起陪伴在陈步森左右。并告诉他，只要你有信心。小说中，因为苏云起的实际帮助和自身信仰生命的感化，陈步森得以变得不再惧怕。他开始有勇气坦诚，“我是罪人，罪人中的罪魁。”⁴¹¹由此，陈步森才有了承认自己杀人犯身份的力量。当陈步森的信仰面临着公众的误解和讨伐之时，苏云起承担起了“辩护人”的身份，在媒体上、法庭上和伪善的哲学家陈三木进行长篇辩论。甚至在最后陈步森面对着终极恐惧——死刑的时候，苏云起也同样用神圣之爱的说辞让陈步森有了坦然面对死亡的勇气。“悔改竟然产生了那么大的力量，使一个人消弭了对死亡的恐惧。”⁴¹²可以说，苏云起这个人物就是小说中“神圣之爱”的人间代言人。但是在小说中，苏云起传递“神圣之爱”的方式存在着耽于思辨的缺陷，他大段大段地论证基督教信仰之合理性和优越性，并且在辩论中最终获胜。但是这样的大幅度的辩论式写作，实际上有着将基督教“神圣救赎”过度理性化、世俗化、逻辑化的危险。有学者就对苏

⁴¹⁰ 北村，《我和上帝有个约》，页 123。

⁴¹¹ 北村，《我和上帝有个约》，页 168。

⁴¹² 北村，《我和上帝有个约》，页 168。

云起的心灵辅导表示了强烈的怀疑和批判。樊国宾认为，北村实际上借助苏云起和陈步森创造了一个神话，他们所传达的实际上是一种道德理想主义，并且是一种道德内指。

“道德内指能够使人类行为趋于利他式完善化，道德内指型的文化能够创造出一个圣徒组成的种族。”⁴¹³但这个圣徒组成的“人间天堂”是经不起推敲和考验的。

反观陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》，小说中最具“神圣之爱”代言人形象的，莫过于“圣洁的妓女”索尼娅。小说中，索尼娅在“贫困、破烂、死亡和绝望”中出场，一如道成肉身的上帝出现在苦难的人间。索尼娅本人几乎就是苦难的化身，她在生活中饱受欺凌，为了养家，甚至被迫出卖自己的肉体。但是索尼娅身上却有一种神圣的力量。在索尼娅的感化下，拉斯克尔尼科夫逐渐走上了赎罪的道路。小说里有一个非常震撼人心的场景，就是拉斯克尔尼科夫和索尼娅共读《圣经》：“那个蜡烛头在那个歪歪斜斜的烛台上早已经快要熄灭了，朦朦胧胧地照着这间一贫如洗的屋子里的杀人犯和卖淫妇，他们俩奇怪地凑到了一起，在念这本永远的书。”⁴¹⁴陀思妥耶夫斯基笔下的索尼娅不会像苏云起那样侃侃而谈，强于思辨，抱着“启蒙”世人的态度，不自觉地有一种智识上的优越感。她反而是充分汲取了基督教精神力量，从而有着穿透启蒙力量的强大精神的化身。这种精神来自于基督教的爱与悲悯。“在心灵可能会破碎的时候，索尼娅却保持了一颗宽厚和悲悯的心，轻轻拂去了外界加诸内心的伤害。这样的心灵是温柔的，完整的。”⁴¹⁵北森嘉藏认为，陀思妥耶夫斯基的宗教意识是人类所见过的最高的。⁴¹⁶之所以如此，其中一个非常重要的原因就在于他的写作是从“心灵”出发的，而不是从智识和观念出发的。尽管在《我和上帝有个约》的小说结尾，作者安排了陈步森无私的“牺牲

⁴¹³ 樊国宾，〈90年代以来小说如何追求深刻——以北村的《我和上帝有个约》为例〉，《中国现代文学论丛》，2010年第1期，页24。

⁴¹⁴ 陀思妥耶夫斯基，《罪与罚》，臧仲伦译，（湖南：湖南文艺出版社，1995），页394

⁴¹⁵ 齐宏伟，《文学·苦难·精神资源——百年中国文学与基督教生存观》，页50。

⁴¹⁶ Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, P 60.

式”的大爱——将肝脏捐献给罹患肝癌命不久矣的冷薇。陈步森的死亡经由冷薇的获救而有了复活的意味。两人的爱情也因为陈步森的“牺牲”和冷薇的“宽恕”和“接纳”而有了神圣的意味。但是由于整个小说中的人物的行为几乎都是按照既定的基督教观念来强行设定的，因此仍然无法摆脱理念先行的问题。齐宏伟指出，北村并不深爱他笔下的人物，“而只是拿着笔下的人物做信仰理念的实验品。……北村很多时候不是从心灵出发，而是从头脑出发把宗教观念一股脑儿地加给笔下的人物。”⁴¹⁷这也是导致北村的创作缺乏感动人心的力量的主要原因。

相比于北村笔下过度理性化的圣爱代言人，王敏在《白日的光辉，夜晚的灯笼中》塑造的人物王翔宇更贴近于基督徒作家心灵的产物。如上文苦难书写部分所述，王敏的长篇小说《白日的光辉，夜晚的灯笼》讲述的身处苦难之中的中国当代农村人民接受基督教信仰的故事。王敏以温和、克制的语言，朴素真挚的情感传达了基督教信仰在苦难中彰显的大爱。小说中的人物最后都在神圣之爱的笼罩下拥有了新的生活。在小说中，传递这份神圣之爱的，是和主人公“我”一起长大的王翔宇。在笔者对小说作者王敏进行的访谈中，王敏表示，王翔宇的形象是以作者本人所处的教会里的真实人物为原型创作的。

在小说中，王翔宇如千千万万个上个世纪八十年代的普通农村孩子一样，勤勉上进，奋力考上好的大学。但他却因为找不到人生的意义而在大学里陷入了迷茫。而后在汶川大地震的救援工作中，王翔宇结识了基督徒，并接受了基督教信仰。信教后的王翔宇不仅将福音传播给身边的人，如小说的女主人公“我”，同村丧子的可怜女性等，还远赴非洲，进行基督教传教事工和社会建设。最终王翔宇在一次登山事故中丧生。但王翔宇

⁴¹⁷ 齐宏伟,〈以终极关怀的热情透视世界的苦难和苦难的世界——从《长征》看北村的心灵写作〉,《社会科学论坛》2004. 11, 页 55。

的死亡并不是终点，而是新的起点。他的基督教思想经由女友姜坤以及他们的孩子的传承，得以在王翔宇从小生长的村子里生根发芽，最终成立了伯大尼教会。

和上文北村笔下长于论辩的“圣爱代言人”不同，王翔宇这一人物，始终以一种低调的、安静的、谦卑的姿态在小说中出现。他本人在少年时代因为不堪父母长期冷战和争吵带来的心灵折磨而欲自绝，考上大学后，因为找不到生活的意义而倍感无措。在接触了基督信仰之后，他开始以润物细无声的方式传播福音。比如送给小说主人公“我”一本圣经，却从不正面给予教训，而只是默默为“我”祈祷；当“我”在糟糕的婚姻关系中痛苦绝望无所适从的时候，王翔宇没有轻易化身心灵导师，予以教义层面的指导，而是表达了深切的同情和担忧，并以肯定的方式告诉“我”，在圣经中，在神的话语中，“我”能够找到关于生活的答案；在劝慰因丧子而悲痛过度意欲寻死的同村女邻居时，王翔宇也是采用了恳切祷告的方式。可以说，王翔宇这一人物形象，始终是以“平等”、“谦卑”的姿态和周围之人相处的。他没有因为自己领受了神圣之爱，就以圣爱代言人自居，尽管他事实上以实际行动传播并践行了神圣之爱。王翔宇最后的丧生，以及丧生后基督信仰的传播，恰如圣经中耶稣经典的“麦种”譬喻：“我实实在在地告诉你们：一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来。”（圣经·约翰福音 12：24）小说中的王翔宇，正是这样一颗“结出许多子粒来”的麦种。他在信仰之路上对神圣之爱不懈地找寻，在基督信仰的光照下自我破碎、重生归主，最后意外身亡，死后仍有着巨大的灵性层面的影响力和号召力。作者通过这样一个找寻者、自我破碎者、牺牲者、福音传播者的人物形象的塑造，很好地传达了上帝圣爱（Agape）的人间样式。

小 结

灵性文学的情爱主题书写基本上是在基督教关于“爱”的神学框架内展开的。根据基督教关于爱之理念的标准模式，上帝赐予人类以“神圣之爱”，世俗男女领受这份“爱”，并将其传递给彼此，从而使得男女之间的情爱克服彼此占有、彼此索取的缺陷，在圣爱的自上而下的施予中，实现“人与人”之间爱之关系的永恒性。具体而言，在对于性爱的反思中，灵性文学主要秉持“此岸-彼岸”的创作模式，既正视“性”作为人的本能欲望的合理性，同时又尝试将“性”与“灵”适度结合，从而给予“性爱”以既不过分“肉欲化”，又不过度“灵性化”的价值定位，使“性”成为“爱”的表达。除此以外，灵性文学关于性爱的反思也将基督教关于婚姻的道德伦理规范明确提出，对于婚姻的“神圣性”予以强调，对于婚外性行为予以明确反对。上帝是爱，但爱不是上帝。灵性文学情爱书写旨在表明，以“爱”的名义行罪恶之事，实质上是对“爱”的过度神化的后果。

此外，在灵性文学中，世俗爱情悲剧的一再上演，人世间的浪漫爱情因为人的“罪性”的缘故，无法永恒，总是会轻易走向破碎甚至走向毁灭。在北村和施玮所创作的爱情故事中，这样的哀叹贯串始终。爱情的悲剧根源在于“悬在半空”的状态，无法向下彻底融入世俗烟火，也无法全然飞升达到超越之境，这是灵性文学所揭示的十分耐人寻味的世俗爱情真相。

值得指出的是，灵性文学对于“人与人”的关系实际上并不仅仅局限于男女情爱关系，基于对神圣之爱的领悟，灵性文学作家将目光聚焦于来自上帝之爱（Agape）的传达。不论是对宗教体验的艺术化表达，还是对圣爱人间代言人形象的塑造，都旨在表明上帝之爱的真实性与极端重要性。而对于信徒与非信徒的关系的塑造，则是作家常用的传达上帝之爱的具体表现形式之一。比如在北村的长篇小说《我与上帝有个约》中，除

了主人公与冷薇的爱情关系以外，作家着重描述的另一重关系即主人公与基督徒苏云起的关系。二者的关系实际上是信徒与非信徒的关系，在这种关系中，已经归信的基督徒将上帝的神圣之爱传达给尚未归信者，从而使后者最终也走向对神圣救赎的领受。齐宏伟的短篇小说《歌手》⁴¹⁸描述的也是这样一种关系。秉持虚无主义的摇滚歌手巴达斯克，在一对基督徒父女的感召下，最终归信基督。这种“人与人”之关系的塑造，在王敏的长篇小说《白日的光辉，夜晚的灯笼》中也是贯穿始终的。作为非信徒的“我”，在信徒王翔宇的精神引领下，逐渐走向了基督。而在这种关系中，已经认信的基督徒，往往以“圣爱的人间代言人”形象出现。

在圣爱的人间代言人形象塑造方面，王敏的长篇小说《白日的光辉，夜晚的灯笼》是将文学性与宗教性较好地融合在一起的作品。小说所塑造的圣爱代言人形象，用艺术化的方式生动地传达了基督教神学思想。同时也因为信仰的融入，小说在思想层面得以深化。当然，灵性文学在这一方面还有一定的探索空间。在北村的笔下，领承圣爱之人，往往容易出现耽于思辨，急于获胜，渴望依靠口舌之争在人间法庭立足的倾向。这样的人物塑造方式，恐怕并非传达神圣之爱的最佳途径。如何避免过于僵硬的理念输出，如何将神圣之爱融会贯通在字里行间，以润物细无声的方式进行传递，将文学性与宗教性进行更加深度的融合，达到更加和谐的境地，是灵性文学在创作中需要更进一步的。

⁴¹⁸ 齐宏伟，〈歌手〉，《歌手——齐宏伟灵性小说集》，（香港：天马出版有限公司，2010），页 51-66。

第四章 “人与世界”——灵性文学中的历史书写

如果说灵性文学的苦难主题主要是着眼于“人与自我”的关系，情爱主题则是对“人与人”之间关系的审视，那么灵性文学的“历史”书写则将我们带入另一个更加宽广的层面，人与所处世界之关系。我们身处的世界，既包括空间，同时也包括线性的历史时间。本文之所以将论述重心放在时间维度的历史叙事，而略过空间层面的相关主题，主要出于以下考量。首先，在灵性文学中，涉及到空间方面的内容相对稀少，偶有论及也是零星散布，没有形成一定的规模。因此无法将其作为专章论述的对象。第二，在灵性文学中，虽然有不少关于“人与自然”主题的表达，但基本上都集中于诗歌与散文，本文的研究对象是小说文体，因而暂且将其略过。第三，灵性文学在历史题材的书写方面涌现出了大量且优质的作品。灵性文学历史题材方面的书写，是基督徒对人类历史的集中思考与表达中国有着绵长悠久的历史文化，且中国传统文化向来十分注重对历史的记录，并认为历史是有既定规律可循的。对历史事实的尊重和对历史经验的学习，可以让我们做到“以史为鉴”，从而以历史规律和历史经验来指导当下的生活，展望未来的图景。

从历史小说来讲，关于什么样的文学作品称得上是历史小说，在范围的界定上学界一直存在着争议。本文所采用的界定标准是王德威在〈历史、小说、虚构〉一文中的看法。从历史小说的特质来看，王德威认为，主要有两种不同的类型，一种是写作在史学上均“信而有征的人、事、活动”，传统历史小说均如是。另一种类型则是更加宽泛的，人、事、活动都不一定信而有征，作家创作的历史小说指涉的只是过去的某一个时空范围，模拟、建构、描绘作家心中认为的过去可能发生的、但不一定真正发生过的故事。新的历史小说写作的可能性也正是在对传统历史小说的反思和突破中产生的。“历史并不是

一连串连贯、因果分明的事件和行动，而是一件拼凑补缀的作品。”⁴¹⁹这样的观念越来越成为史学家和作家的共识。因此，从创作上来说，历史小说即使是标榜“信而有征”的真实性，也必然会带有作家的主观印记，作家的主观意图和主观思想必然会附加到作品中。反过来说，对于作家创作主观性的承认，对历史小说真实性的质疑，事实上也为作家的小说叙述赋予了比史学研究更多的自由。

由此可见，历史小说既包括注重历史真实性，强调“非虚构”的传统历史小说，也包括将人、事、活动置于历史背景中，讲述作家虚构性的历史作品的作品。灵性文学所涉历史主题书写同样如此。在“非虚构”的传统历史小说方面，本文主要考察施玮的长篇小说《叛教者》，探讨基督教在中国的本土化历程中的一系列“属灵”与“属世”的冲突问题。山眼《行医者》、李悠然《老嫗与传教士》中本土基督徒以及传教士的人物形象重塑问题。而在作家虚构性的历史故事方面，本文主要考察灵性文学对“文革”历史的集中书写。

第一节 基督教历史观概述

对于历史事件历史人物的理解和文学书写，必然和作家本人的历史观念有着很深的关联。基督教史观或多或少会对灵性学的历史书写产生一定的影响。从不同的角度来理解历史，决定了作家对同一个历史事件、同一位历史人物的不同定位。显然，基督徒作家书写历史，关注的重点往往不是单纯的世俗历史，而是从信仰的层面，或挖掘历史人物身上带有的神圣性的特质，探究历史事件所折射出来的神性超越，或将自己的宗教信仰借由历史人物历史事件传达出来，从而透过世俗历史彰显其背后的神圣救赎。

从神学角度而言，基督教是如何理解历史的？人类历史与神有什么样的关系？这些

⁴¹⁹ 王德威，〈历史、小说、虚构〉，《想象中国的方法：历史·小说·叙事》，（天津：百花文艺出版社，2016），页304。

问题极难回答，且十分复杂也十分重要。历来有许多神学家、哲学家关注这一议题，且在不同的历史阶段，对于这些问题的理解也是在变化发展的。本文仅选取其中比较重要且比较具有影响力的观点进行简单的梳理。

著名神学家卡尔·洛维特(Karl Loewith)曾经写就专著《世界历史与救赎历史》，集中探讨基督教视野下的历史观变迁问题。洛维特将历史观分为三类：古希腊时代的循环史观，基督教时代的线性史观，以及现代线性史观。洛维特认为，古希腊的循环史观倾向于认为历史就像自然一样循环往复，不断重复，不断循环，因而没有必要从中找出历史的意义。基督教时代，人们开始追问历史的意义，历史不再被理解为无意义的循环，而是在线性发展中有一个最终的目标和意义。上帝的拯救即人类历史的意义。到了现代，人类对历史的理解主要是线性的进步史观，是基督教的线性史观的世俗化。现代进步史观是启蒙运动理性主义的产物，和进化论思想相契合。对理性的极力强调与推崇，使得人类开始怀疑上帝历史启示的必要性。耶稣的“人类超自然救主”的身份被重新解读为只具有人性而并不具备神性的“道德导师”。人类相信，在线性发展的历史中，人类会不断进步，从低级不断走向高级，最终依靠人类自身的力量在人世间实现至善至美的境地，达成终极救赎。洛维特认为，现代线性史观与基督教线性史观的核心差异在于，根据基督教线性历史观，赋予历史意义的是上帝，而在现代线性历史观里，赋予历史意义的是人自己。由于受到禅宗思想的影响，洛维特倾向于倡导人类回归希腊时代自然的史观，认为回归自然是一种智慧与解脱。⁴²⁰

神学家鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884-1976)则借由对圣经新约中的神迹以及耶稣死而复活事件的存在主义解读，从“发生史”的角度阐明了耶稣诞生以及十字架事件在历史上的意义。布尔特曼认为，神迹并非可以与其他寻常历史事件相提并

⁴²⁰卡尔·洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零，田薇译，（北京：商务印书馆，2017）。

论。当人们面对一般的历史事件时，尽管人会受到历史事件或多或少的影响，但这些历史事件并不直接参与人的存在。“发生史”则不同，它是针对于每一个个体的具体存在而言的。它与每个人的存在直接关联。“布尔特曼重视实存的人在时空之下的体验，强调人可以在任何时刻，突然突破时空限制，在信仰里实存地经验到耶稣基督的临在。”

⁴²¹在布尔特曼看来，“关注的核心不应是神迹究竟是否在历史上发生过……十字架事件说到底是一个发生史的事件，它直接与个人的生存意义相关，它不仅是已经发生的事件，而更是正在发生的事件，而且是正在‘我’身上发生的事件。”⁴²²

杨华明对上述布尔特曼的个人存在主义史观进行了很好的总结。

“过去和未来在十字架上的神人交集中相汇，从而对接受这一历史事件的人‘发生’意义……以十字架事件为中心构成的历史发展坐标，由于此事件所包含的神性超验的一维，从而赋予变动的历史以稳定的意义。所以，‘历史的’不仅仅是‘向前的’或‘向后的’，而且它还是‘向上的’和‘向下的’。这个在‘历史上’（historical）所发生过的事件，从而具有了‘历史性的’（historic）意义，它在历史的每个世代把‘每个人’都和耶稣基督‘这一个人’联结起来，让每个人在这个发生过的事件中都能找到自己身上正在发生的历史。神性逻各斯透过历史来到人的生命里，并赋予人生命以意义，这显然不是客观历史所能给予人的，它能给予人意义，因为它正在发生在每个人身上。发生史是历史和人的相遇，而十字架事件是在历史中发生的神人相遇，通过这一事件，历史与意义、神圣与世俗连接起来，神人之约在历史的进展中一步步展开。”⁴²³

历史来到个体生命，并赋予个人生命以意义，正是基督教“救赎史”的核心所在。个人的被拯救，是在历史进程中完成的，如此，历史就不再单纯地仅仅只是一系列已然发生的客观事件，而是通过神圣救赎对个人生命的介入，从而使客观历史事件彰显出救赎，从而赋予历史以意义，同时赋予个人的生命历程以意义。

对于上述观点，神学家莫尔特曼进行进一步的阐发和扬弃。在前人的基础上，莫尔特曼在《来临中的上帝》中集中阐述了其基督教历史终末论的看法。

⁴²¹ 林鸿信，《莫特曼神学研究》，（上海：上海人民出版社，2010），页160。

⁴²² 杨华明，〈基督教历史观的辩证解读——以莫尔特曼神学观之〉，《世界宗教研究》，2010年第2期，页102。

⁴²³ 杨华明，〈基督教历史观的辩证解读——以莫尔特曼神学观之〉，页103。

首先，莫特曼认为基督教信仰不是单单注目于此世，乃是一直在追问历史发展的意义何在，期盼“历史的终结”与“世界的终结”，并不把此世当作最终价值所在。⁴²⁴“终结”有两个层面的涵义：时间意义上的结束；目的意义上的实现。“世俗历史的结束就是神圣历史的开端，上帝将世界历史的有限性终结（end）在十字架上，通过这种方式实现其救恩的神圣目的（end），从而开辟了一个崭新的历史。因为这个历史是终结性的，所以它是终末的历史，而由于终末开启了历史的神圣性，所以它又称为新历史的开端。从这个意义上说，历史的终结，不仅仅是在时间意义上走到尽头，而且还在于历史意义的实现。”⁴²⁵

其次，这种终末史观不是要人在面对死亡与世界的终结中消沉懈怠，而是鼓励人在终末的盼望中获得参与历史、投入的勇气，与苦难与罪恶抗争，从而和基督共同迎接上帝之国的到来。⁴²⁶

通过“终末”将上帝之国的神圣维度置于历史当中，人们不应消极待世以期进入上帝之国，而应积极参与历史与来临的上帝相遇。积极参与世界历史并非就是完全认同世界历史，对终末的盼望必然包含对世界历史的否定。这种否定不是像传统末世论那样用超越的末世论对世界进行机械否定，而是在参与世界历史基础上的否定，是包含了世界历史肯定层面的否定，是在认识到十字架与复活所带个人以希望之后，站在复活希望的高度上认识世界而产生的否定意识。所以莫尔特曼认为，参与世界历史并不是说未来在质上等同于世界历史，正确的态度应该是既处于世界之中，又因为对终末持有的盼望而与世界相异。

简单而言，不论是基督教发生史观，还是基督教终末史观，对历史的看法都是在

⁴²⁴ J. Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, (Minneapolis: Fortress, 1996), P133-134.

⁴²⁵ 杨华明，〈基督教历史观的辩证解读——以莫尔特曼神学观之〉，页 104。

⁴²⁶ 杨华明，〈基督教历史观的辩证解读——以莫尔特曼神学观之〉，页 104。

基督教信仰观照之下的。从个人的发生史观的角度来说，具体的个人与基督相遇的历史时刻，就是个人世俗史的终结，个人救赎史的开端。基督徒灵魂得救的个人历史节点正是灵性文学历史书写着重表现的。此外，从基督教终末史观的角度来说，如何在对世界历史的否定中积极参与世界历史，如何在对神圣救赎的“盼望”中理解历史之否定因素，真正做到“在世界上，却不属乎世界”，写出对救赎的终末“盼望”，是非常有难度的挑战。

第二节 基督教本土化历程中的世俗纠葛与神圣追求

2019年，施玮推出了灵性文学“铭贤书系”。这是一套全部由基督徒创作的、旨在书写中国近现代基督教历史人物与事件的虚构或非虚构的文学系列丛书。该书系是施玮所倡导的灵性文学中关涉历史的部分。施玮在总序中阐明了铭贤书系的主要书写对象以及创作主旨：

“在中国近现代历史中，基督徒和基督教会这个群体本身的成长与经历，以及他们在中国社会中的处境，对于研究并呈现中国近现代文化与文明的演变有着极为重要的意义。这群人，包括西人传教士与华人基督徒，他们的生命故事不仅因外在的环境而跌宕起伏，又因内在的文化与宗教的张力而幽深奇特。以文学虚构与非虚构的方式呈现这群人，一方面，可以让我们厘清并反思中西方文化的关系，以及基督教信仰进入中国社会、中国文化、中国人个体生命后，所产生的种种反应与变化；另一方面，写作并出版《铭贤书系》，也是填补中国文学的空白。因为中国基督徒群体真实地在中国近现代生活过并影响甚巨，却在中国文学中成为隐形人，他们独特的生活方式、思想言行、喜怒哀乐、人生命运……几乎都不曾真实地展现过。⁴²⁷

如施玮所言，考察基督教在中国大陆的本土化历程，以及这个本土化历程中中西文化的碰撞、世俗政治与神圣信仰的冲突，中国本土信徒在历史进程中所做出的各种或有益或谬误的适应中国社会的尝试与探索，是灵性文学历史书写的一大主题。其中施玮发表于2016年的长篇小说《叛教者》就是这方面的代表作品。

⁴²⁷施玮，〈铭贤书系·总序〉，《献祭者》，（美国加州：灵性文艺出版社），2020。

一、基督教在中国的本土化

基督教自唐朝贞观年间进入中国后，就开启了中国传统文化与西方文化、教会文化与世俗文化的对话与冲突的过程。在近代以前，这种碰撞往往以比较温和的方式出现，不论是武宗灭佛株连景教，还是康熙年间的礼仪之争，都主要停留在文化冲突层面。及至 1900 年，这种冲突有了质的变化。在这个时期，“基督教和中国方面所发生的碰撞有了典型的民族国家之间的意味”。⁴²⁸基督教的背后被认为是强势的其他民族国家的军事、政治和经济的支持。冲突也因此达到了顶峰，爆发了震惊中外的义和团教案。此后在社会进步之士的带领下，中国又开展了轰轰烈烈的五四新文化运动⁴²⁹、非基督教运动，收回教育法权运动等一系列反对基督教的举措。反基督教的声浪在 1925 年的五卅惨案后更是再次达到了高潮。五四新文化运动以后，基督教在中国的处境不光面临着文化上的挑战，还面临着「帝国主义」的指控，基督教开始被视为西方列强妄图侵占中国的丑恶帮凶。正如瑞恩·邓肯指出的，尽管“帝国主义”一词至少早在 1895 年就开始在中国使用，但 20 世纪 20 年代则变得更加常见。邓肯认为，“在 20 世纪 20 年代之前，人们可以批评外国对中国领土的威胁而不必谴责传教机构。而‘帝国主义’一词则正好相反，因为它让人联想起在中国所有与西方有关联的人和机构，并立刻就创造出一种罪名……从 20 世纪 20 年代初期开始，布道会和传教士越来越被看成是“文化帝国主义”的形式，目标是让中国人屈从于西方的意识形态统治，以便强化西方的经济和政治控制。”

⁴³⁰中国基督教本土化正是在这样的艰难处境下逐渐展开的。“经过激烈痛苦的反思与讨

⁴²⁸ 徐长福，〈中国民族主义与基督教之关系管窥〉，《基督宗教研究》，（北京：宗教文化出版社，2004），页 128。

⁴²⁹ 五四新文化运动虽只是对宗教十分感兴趣，并且有不少人认为基督教精神是西方精神之根，因而予以支持。但是五四新文化运动同时也受到十月革命传来的马列主义和西方理性主义的影响，在这些因素的作用下，中国人民民族主义意识日益觉醒，对基督教的反对也愈演愈烈。

⁴³⁰ 施康妮，《康成与石美玉在中国的行医生涯——论性别、种族与民族的跨文化边界》，程文、涂明华，译，（北京：科学出版社 2017），页 3。

论，大多数人取得了共识：耶稣基督的福音在中国扎根广传的唯一出路，就是完全摆脱西方基督教会的模式、影响与控制，实现中国基督教本色化。”⁴³¹

值得强调的是，对基督教本土化的论述，有过于简单化的倾向，如段琦在《奋进的历程》中，将基督教描述成了中华民族的敌人，民族主义与帝国主义被进行了二元对立的简单划分。“由于基督教伴随着不平等条约进入中国，从一开始它便与帝国主义列强侵华有着密切联系。有些传教士利用不平等条约的特权蔑视中国官员和士绅，直接干预中国司法，庇护行为不端的教民，激起百姓的公愤。一些传教士不尊重中国文化，在反偶像崇拜的信仰指导下反对尊孔祭祖。公然向中国文化的核心价值挑战，严重地挫伤了中华民族的自尊心”⁴³²在这样的逻辑下，基督教本色化的重要任务——脱离西方色彩，摆脱西方的控制。维护中国文化的核心价值，恢复中华民族的自尊心——均带有强烈的敌对情绪。时至今日，“多一个基督徒就少一个中国人”的论调依然在中国社会有不少拥护者，基督教在中国始终没有能够摘除“洋教”的帽子。“曾在中国近代史上被作为帝国主义列强侵略工具的基督教，在中国社会改革开放、中华民族走向繁荣富强的今天，又成了西方敌对势力的渗透工具。”⁴³³

事实上，基督教本土化的过程是一个基督徒与其所处的社会共同尝试寻求和平共处、良性发展的探索过程。卓新平曾在“宗教中国化”议题中指出，基督教“良性的存在”、“和谐的存在”其关键点在于消除基督教及信徒与中国社会中政治、经济、文化、个体身份中的隔阂，达到一种政治、思维方式、文化等层面的相互认同，而不是相反，将其作为和谐社会的“异类分子”排除在外，进而孤立，将他们推向反对者阵营，有意造成信徒群体与主流社会之间相互猜忌、乃至攻讦的恶性循环，这一浅显的道理已经无数次

⁴³¹ 段琦，《奋进的历程——中国基督教的本色化》，（北京：商务印书馆，2017），页1。

⁴³² 段琦，《奋进的历程——中国基督教的本色化》，页51。

⁴³³ 张志刚、张祎娜主编，《“宗教中国化”研究论集》，（北京：宗教文化出版社2017），页259。

被中外历史及现实中的经验所证明。⁴³⁴从基督教自身的角度来看，这是基督徒与基督教会保持自身宗教信仰的前提下，如何能够有效融入中国社会，处理好中国传统文化与基督信仰的关系，在中国社会发生重大变革之际如何顺应历史潮流的问题，同时也是基督信仰在于异质文化融合过程中如何保持信仰纯正性的问题。灵性文学的历史书写在这方面做出了一些有益的解答。

对于基督教本土化的理解，学界一直存在着不同的看法。总体来说，主要有两个不同方向的理解。一个是从文化的角度来看，另一个则是从教会建制的角度来看。

从文化的角度来说，两种不同的文化相遇并接触后，相互激荡必然产生一定程度的文化变迁。“一个民族必须具有兼容、开放的精神，同时一种宗教也必须有因应变通、入乡随俗的能力。对于宗教来说，这种智慧一言以蔽之，就是‘处境化’⁴³⁵。处境化的笼统说法，就是这种宗教在保持自己的核心精神和主要教义不动摇的前提下，努力融入该民族的语言系统、传统文化、风俗习惯和社会现实等等所构成的生存处境之中，以便获得理解与接纳，得到广泛的传播。”⁴³⁶唐远华将这个向度进一步细化，认为从文化角度进行的本土化，存在着以中国传统文化或圣经为重整目标的两种不同方向。第一种是将基督教文化融入中国传统文化的尝试，另一种则是回归圣经，从圣经本身寻求适应中国本土国情的基督教教义。

从教会建制的角度来讲，应元道认为，中国本土化的基督教会应该具备以下几个特点：“一是中华国民的教会；二是根据中国基督教徒自己的经验而设立的；三是富有中

⁴³⁴ 张志刚、张祎娜主编，《“宗教中国化”研究论集》，页 284。

⁴³⁵ 对于“处境化”、“本土化”、“本色化”在定义上的区分，学界和教会一直都存在着诸多不同的看法。段琦认为，尽管“这三个概念存在着细微的差别，但是有一个不争的事实，即：一种外来宗教要在某地生根，必须与当地的社会与文化相适应，否则必然被淘汰；对中国基督教来说，‘处境化’、‘本土化’、‘本色化’都是跟随时代、调整自身，以适应中国的社会与文化的客观现实。因而从这个意义上讲，‘处境化’、‘本土化’、‘本色化’都是同义词。”（段琦，《奋进的历程——中国基督教的本色化》，页 2）。本文采用了“本土化”这个名词。

⁴³⁶ 赵士林、段琦，《基督教在中国——处境化的智慧》，（北京：宗教文化出版社，2009），页 2。

国文化的质素的；四是要把基督教与中国文化合而为一的；五是能适应中华民族的精神和心理的；六是能使中国基督徒的宗教生活和经验合乎中国风土的。”⁴³⁷日本学者山本澄子则更加细致地指出中国基督教会本土化的要求：“一、以中国人为教会的构成；二、教会的行政与运作等方面的自立；三、教会在经济方面的自立；四、教会在教堂建筑、圣乐、圣画、礼拜仪式等方面的中国化；五、容纳中国人的祭祀与习俗，并予基督教化；六、教会要置身于中国国家与社会的现实问题之内；七、教会要除去欧美教会的传统与色彩；八、教会要能自治、自养、自传。”⁴³⁸

郭荣刚直接将上述观点概括为“文化的本土化”与“人的本土化”。“文化的本土化”是指基督教作为外来文化的落地生根，“人的本土化”则是指中国教会的“自治、自养、自传”三自原则。

基督教本土化的直接产物就是中国本土基督徒的产生。从文化与信仰的承接关系上来说，中国近现代本土基督徒是西方传教士福音传播事业的直接接收者，也是基督教信仰被中国人从灵魂层面接受之后的新人。但是与西方传教士不同的是，中国近现代的本土基督徒不论是从其身处的外在的社会历史环境来说，还是从内在的传统文化基因与基督信仰之间的碰撞来说，他们所面临的境遇都是更加复杂而微妙的。他们有的需要面对“救亡图存”的历史使命，需要在“民族主义”、“爱国主义”与“普世福音”之间做艰难的平衡与抉择，还有的在基督教本土化的崎岖道路上艰难前行。可以说，中国近现代本土基督徒的生命历程是“浴火得救”的坎坷历程，也正因为此，对他们的文学书写既充满了历史的厚重感，同时又充溢着内在激烈精神冲突的强大张力。

⁴³⁷ 转引自查时杰，〈中共三自教会与基督教会本色化运动初探〉，林治平主编《基督教与中国本色化》，（台北：台湾宇宙光出版社1990），页708。

⁴³⁸ 转引自查时杰，〈中共三自教会与基督教会本色化运动初探〉，页708。

二、《叛教者》中的基督教本土化

（一）、《叛教者》的历史原型与故事梗概

施玮《叛教者》是一部根据史实创作的小说。其小说主人公李夜声的人物原型就是中国教会历史上最具世界影响力的教会领袖倪柝声。倪柝声在西方的影响力非同一般。史蒂文森·约翰逊（Steven C. Johnson）曾向福音神学协会指出：“从来没有一个现代非西方的基督徒在跨宗派传教领域中有过如此突出的影响。”⁴³⁹美国基督教研究院院长葛尼夫·汉克（Hank Hanegraaff）在2012年4月27日对全美国的广播中，提到中国数千年文明，对世界贡献了两个最重要的思想家：第一个是孔子，第二是倪柝声：“谁可以称得上对世界的文化产生了影响？当然，首先浮现在我脑海里的是孔子。他的话是一个‘圣人的话’……但还有一个中国人，他的影响同样是巨大的……这个人就是倪柝声……倪氏一定不会想到，他在斯堪的纳维亚半岛的讲话有一天将以超越的方式影响整个西方世界，影响国会山、影响西方基督教领袖、影响西方各式各样宗派的基督徒……”⁴⁴⁰上述言论虽然带有一定的夸大成分，但是也足以证明倪柝声在基督教领域的历史地位。从译本与发行量看，倪氏应属当代中国非政治类著作在西方的销量最大的作家之一，其作品在上世纪80年代单本销量达到一百万册。⁴⁴¹

与此同时，倪柝声也是一位长期饱受争议的教会领袖。关于倪柝声的巨大的争议主要来自于他的私德问题以及他创办生化药厂的财务问题。香港建道神学院院长梁家麟于2003年出版的《倪柝声的荣辱升黜》⁴⁴²一书，认为倪柝声道德败坏。该书引起了教内不

⁴³⁹ Johnson, Stephen C. “The Spirituality of Watchman Nee, Its Influences”, The 39th Annual Meeting of the Evangelical Theological Society in the Church History Section. Chambersburg PA, 1987:3

⁴⁴⁰ Hank Hanegraaff, “The Normal Christian Life”. April 27, 2012

<http://www.equip.org/christian-living/the-normal-christian-life-3/>, Feb20, 2014

⁴⁴¹ 郭荣刚，《西方倪柝声之研究（1972-2006）》，福建师范大学博士学位论文，2014，页5。

⁴⁴² 梁家麟，《倪柝声的荣辱升黜》，（香港：建道神学院出版社，2003）

小的震动与论战。许梅骊⁴⁴³于 2011 年出版了《难泯岁月——我和上海地方教会及倪柝声》⁴⁴⁴，后又于 2018 年在原作基础上重新编订出版《警钟长鸣——倪柝声与中国地方教会》⁴⁴⁵。在这两部回忆性的自传体作品中，许梅骊本着警醒教会的目的，带着强烈的批判情绪，全面地控诉了倪柝声的道德问题。指控不仅涉及倪氏与身边女同工的性丑闻，也将倪柝声创办生化药厂的行为定性为“欺世盗名”的恶徒。

面对关于倪柝声的诸多争议与大量相关史料，施玮在一次访谈中表示“其实大家对这段经历和这群人最纠结的，就是书中主人公的原型究竟有没有犯这个罪？我却觉得，那不是最重要的！他有没有犯这个罪，是上帝和他之间的关系。但是这一群人，他们的生命向我彰显的，是一群有罪的、和我们一样性情的人。”⁴⁴⁶施玮的写作目的并非纠结于某个人、某件事，而是“追问自己的内心”“我希望我的读者在这本书中要寻求的是自己：我的信仰里面有哪些是虚谎的？我的生命中有哪些是不讨神喜悦的，是需要被上帝重新破碎、剔除、雕琢、制作的？”⁴⁴⁷施玮并未纠结于倪柝声本人的私德问题是否属实，而是转向了一个文学工作者对于人性的敏锐洞察，对历史的独特把控，同时也加入了作为基督徒作家对于灵性生命的深入思考。

公仲曾指出，“宗教长篇小说，特别是写基督教题材的，在中国当代文学中实属罕见……以唯物论、无神论为主流的社会，再加上基督教的西方文化色彩，要写这方面的内容，难度很大，往往可能涉及到不少敏感的问题，忌讳的事情。”⁴⁴⁸但是施玮于 2016

⁴⁴³ 许梅骊是倪柝声的同时代人，她以亲历者的视角，针对倪柝声和教会同工的性丑闻，展开了持续而激烈的控诉。许梅骊的言论在教会和学界也是备受争议的。施玮《叛教者》第一部分的人物徐闻音就是以许梅骊为原型创作的。

⁴⁴⁴ 许梅骊，《难泯岁月——我和上海地方教会及倪柝声》，（Florida:Xulon press, 2011）

⁴⁴⁵ 许梅骊，《警钟长鸣——倪柝声与中国地方教会》，（Florida:Xulon press, 2018）

⁴⁴⁶ 参见网址：<http://production.lifejiezou.com/article/yuan-chuang-pan-jiao-zhe-tui-chu-jing-pin-yan-bo-ju-zuo-jia-jie-mi-chuang-zuo-bei-hou-de-gu>，浏览日期：2019 年 6 月 5 日

⁴⁴⁷ 参见网址：<http://production.lifejiezou.com/article/yuan-chuang-pan-jiao-zhe-tui-chu-jing-pin-yan-bo-ju-zuo-jia-jie-mi-chuang-zuo-bei-hou-de-gu>，浏览日期：2019 年 6 月 5 日

⁴⁴⁸ 施玮，《叛教者》，（阿拉巴马：美国南方出版社，2016），序言。

年推出的 32 万言长篇小说《叛教者》以难能可贵的勇气，为“当代的文学殿堂，增添了一副浓墨重彩、斑斓多姿的宗教人物的长轴画卷”。⁴⁴⁹

作为一部以真实历史为题材的小说，《叛教者》无论是对施玮个人来说，还是对灵性文学的整体书写状况而言，都是一种突破。在这部小说中，施玮打破了个人创作中一贯以来对精英阶层的知识分子精神困境的关注与书写，而是将目光转向了历史叙事。

如施玮自己所言，她的创作目标并非传记，而是虚构性的小说。小说以 20 世纪 20 年代以来基督教本土化进程中中国地方教会的发展历史作为背景，倪柝声及其周围的同工和信众在这部小说中都被作家进行了改头换面的艺术再加工。小说以地方教会领袖李夜声（以倪柝声为原型），李夜声的同工李如是（以李渊如为原型）等以及他的追随者徐闻音（以前文提及的《难泯岁月》的创作者许梅骊为原型）等信徒的信仰生活为素材，描写这群信徒在政治变革、世俗纠葛、个人道德等方面的挣扎与救赎。施玮在虚实之间游走，将看似已经远去的历史拉近，近到渗入每个基督徒的信仰生命，近到让历史照进当下的生活，使历史具有了让当下之人反思的力量。

整部小说的故事分为四大部分：以徐闻音为代表的年轻信徒，将李夜声视若神明，虔诚皈依，过着守节的圣洁生活。但终因发现李夜声的私德问题而成为政治运动中的揭发者；李如是、王慕真、廖文君、赵心洁等人是围绕在李夜声身边的重要同工，李如是更是李夜声在灵魂上的知己。随着廖文君、赵心洁与李夜声的性丑闻，李如是、王慕真等人彻底放弃了对李夜声的崇拜，但同时也放弃了对上帝的信仰；而张茂良、康慕灵等人的故事则是围绕着李夜声创办生化厂展开的，这些人最后也同样因为李夜声完美形象的倒塌，或背叛，或妥协，在政治运动的洪流中放弃了信仰。小说也塑造了于华恩、黄愚志等光辉的殉道者形象；小说的最后部分则是以李夜声的自述而展开的掰饼者。

⁴⁴⁹ 施玮，《叛教者》，序言。

小说中涉及基督教本土化的问题主要集中在李夜声创办生化药厂和创建中国本土教会两大部分。

(二)、“属灵”与“属世”的剧烈冲突

“属灵”与“属世”问题的冲突与争论，是基督教发展史中从未断绝过的一大主题。关于这个问题的争论，在不同的时代不同的地域不同的民族都存在，且始终存在。从神学上来说，不同的教派对这个问题的答案也是各不相同的。在《叛教者》中，施玮将这个问题置于基督教在中国的本土化历程中。在特殊的历史背景下，“属灵”和“属世”都有代表性的极端案例，从而引发读者进一步的深思。

按照李夜声的教导，他所倡导的中国地方教会是尤其强调信徒的“属灵”质量的。

“属灵”与“属世”在地方教会看来是截然对立的。“不要爱世界”是地方教会的核心教导之一。因此在《叛教者》中，我们看到小说第一部分徐闻音归信地方教会之后，走上了彻底摒弃世俗的“圣女”之路。有别于西方教会比较开放也比较社会化的教义，地方教会“是完全本土的，其优越感却更甚，认为其他宗派的基督徒都不属灵，向罪、向世界、向自己‘死’得不够完全，‘死’得不透。”⁴⁵⁰徐闻音为了更加彻底的属灵，甚至戒掉了带有世俗享乐属性的文学爱好。属灵的事与属世的事在地方教会是断不可相提并论的。这种极端“属灵”的宗教思想，何以在中国这块土壤上有栖身之所，本文认为，是和中国传统文化的“存天理、灭人欲”的程朱理学思想有着重大关系的。不论是在基督教思想史上还是在中国儒家思想发展历程中，对人的“世俗欲望”的看法，都曾有过长期的反对和轻蔑。基督教的“禁欲”思想在中世纪曾经产生过巨大的影响，中国的朱熹则将“天理”与“人欲”对立起来：“人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭”。

⁴⁵⁰ 施玮，《叛教者》，页 32。

正是因为中国传统文化中本身就有对“属世”欲望的蔑视，基督教进入中国之后，极端禁欲的“属灵”思想才有与本土文化交接并相互生发的可能性。因而小说中基督教领袖李夜声的“属灵”教导才得到了诸多信徒的推崇。

因此，当教会领袖李夜声创办生化药厂时，面临的是众多信徒的不理解和强烈的批评。赚取金钱的罪恶行当，在地方教会的信徒看来是决然属世的，是极大地破坏地方教会属灵的纯洁性的。耶稣关于“金钱”的教导，十分明确地表明了钱财与天国的对立关系。“倚靠钱财的人进上帝的国何等的难哪。骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国，还容易呢。”（圣经·马可福音 10：24）

但作者施玮并没有将这个决然“属世”的事件进行简单化的批评，而是道出了本土教会在脱离西方差会时所面临的复杂而现实的处境。

从现实层面来看，基督教本土化过程中，教会“自养”所要面对的第一个困境即资金来源的问题。“中国教会如何自立，如何使差会的教会改变为自立的教会，即做到‘自立、自养、自传’，是达到中国教会本色化的一个极其重要的问题。不少人认为经济自立是本色教会的第一步，但如何实行则是极难解决的问题。许多中国教会领袖对此不无忧虑。”⁴⁵¹倪柝声也曾经明确表示“没有一件事，是比我们生活的供给更实际的”，“自养”这个“实际问题”就成了倪氏不得不走下讲坛，来考虑教会存在下去的一个先决问题了。⁴⁵²有学者从经济自立的角度高度肯定了倪柝声的经商行为。认为他为中国教会的本土化提供了十分宝贵的可借鉴经验。生化药厂的研究，反映出一批近现代中国基督教领袖主动脱离西方差会金援，努力探索自养之路的宝贵历程。“对中国教会来说，生化药厂是基督徒领袖探索中国本土教会‘自养’的创举，在教会脱胎于西方差会组织，而中国普通信徒又不甚觉醒，有意识供应教会同工的环境下，倪氏走出了一条以兴办实

⁴⁵¹ 段琦，《奋进的历程——中国基督教的本色化》，页 229。

⁴⁵² 郭荣刚，《西方倪柝声之研究（1972-2006）》，页 182。

业来救济教会，供给同工生活的自养之路，其探索颇具价值，意义也很重要，其经验与教训都需要今日中国教会、领袖的总结。⁴⁵³

对于这一现实层面的问题，施玮也在小说中明确写道：“很多年后，有反对他的人认为李夜声办厂是为了自己过奢侈的生活，其实那是完全不了解当时情况的一种妄断。李夜声需要钱，确确实实是为了事工，为了他心里的异象。”⁴⁵⁴“那时文德里教会不再局限于在上海上流社会和中产阶级中传福音，他们正积极地推动在工厂穷工人中传福音，江北地教会和全国其他各地地教会更是有许多贫穷的人。地方教会不是公会，没有西方总会的支持，没有人给传道人和同工们发工资，有些完全放下生计，为传福音奔走的人生活上遇到了各种各样的困难，有的甚至到了极度的窘困。”⁴⁵⁵所以当李夜声创办生化厂的“属世”行为带有了明确的“属灵”目的时，教会的信众放下了质疑和批判，一致地选择了相信和认同。长老同工们“哭成了一片”。

但是，作为基督徒作家，同时也作为深谙基督教神学思想的学者型作家，施玮还是从神学层面对教会创办企业表明了自己的保留态度。

“但教会适合并应该办企业吗？没有人来仔细想过这事。从奉献的人来说，把工厂献给了上帝，是好的。从教会来说，福音事工和教会建堂、文字出版等都需要钱，这事也是好的。从工作的弟兄来说，又找到了生计所需要的工作，又是在为上帝工作，当然也是好的。最重要的是，他们都认为既然工厂算是教会的了，也就是上帝的，又是由信上帝的人管理，那么理所当然，神就会看为好，就会一帆风顺地运营，并为主工作。甚至当时没有一个人，对这样把企业、教会、上帝搅在一起，有什么担忧。上帝也沉默着，并未发声，又或者上帝之灵的声音过于轻微。……当我看这段历史时，我一边感染着他们的兴奋，一边也突然心惊。人，是何等愚昧可怜，无论是信上帝，还是不信上帝，都不由自主地以自我为中心，甚至自信地替上帝发声。凯撒的物当归凯撒；神的物当归给神。耶稣说这句话时，人们只是稀奇，然后离开。”⁴⁵⁶

⁴⁵³ 郭荣刚，《西方倪柝声之研究（1972-2006）》，页 178。

⁴⁵⁴ 施玮，《叛教者》，页 240。

⁴⁵⁵ 施玮，《叛教者》，页 40。

⁴⁵⁶ 施玮，《叛教者》，页 232。

对于中国教会历史发展过程中的“属灵”与“属世”问题的探讨，是灵性文学对基督教进入中国，并与中国文化发生碰撞，进而走向本土化过程中一系列思想碰撞与思想融合的反思。本土教会极端“属灵”思想的发生发展，是有着中国传统文化的丰厚土壤的。对金钱财富的蔑视，也是中国传统思想古已有之的。因而这样的思考也是对基督教文化与中国传统文化中关系的有益探索。放到今天的基督教在中国这样一个大背景下，对“属灵”与“属世”问题的思考仍然是有借鉴意义的。这关系到基督徒如何看待世俗世界的享乐、财富等十分现实的课题。灵性文学在这方面的书写，可以说提供了一个参考。在教会建制方面，尤其是在教会是否应该为了解决财务问题以及与财务独立关涉甚深的教会自立问题而涉足商圈，《叛教者》给出了复杂的引发深思的表态。“属世”的行为是否因为有了“属灵”的名义就具有了合理性？凯撒的和上帝的混在一起的时候，是否面临着非常复杂的信仰层面的纯正与否的问题？教会的企业化，金钱在教会运作中扮演的越来越重要的角色，是否会在一定程度上腐蚀教会领导人的心灵？教会是否还有其他的途径能够实现经济层面的自立？这些都成为了那个时代的信众不得不面临的问题。历史的教训表明，教会的企业化，是存在着巨大隐患的。当一个信仰层面宣扬极端“属灵”的信徒群体，从事极端“属世”的商业行为时，这里面所产生的裂痕，是无法轻易弥合的。从今天的中国教会来看，政府管辖之下的三自教会不再像倪柝声那个时代那样，面临紧迫的财务危机，但是仍然有诸多的家庭教会面临着财务和身份合法性的双重问题。《叛教者》中的历史重现和神学反思，对当下的中国教会发展是十分具有启发性的。

如果说教会自养问题是基督教本土化过程中社会层面的教会建制问题，那么本土化神学的建立则是基督教从思想向度、信仰向度上的深层本土化。

（三）、属灵神学与偶像崇拜

针对基督教神学在中国的本土化这一议题，20 世纪有诸多的神学工作者、教会工作者做出了各种尝试，如赵紫宸的伦理神学、吴雷川的折中神学、谢扶雅的辩证神学、吴耀宗的实践神学、丁光训的博爱神学、陈泽民的和好神学⁴⁵⁷等等。这些结合中国社会历史现实的神学理论建构都为基督教融入中国社会作出了有益的探讨，同时也不可避免得引发了诸多的争论与质疑。其中倪柝声的属灵神学由于复杂的政治宗教因素而在中国境内和境外有着截然不同的境遇。“迄今中国三自组织对倪柝声仍持批判立场，而倪氏在中国境内境外华人教会中，仍有着神圣不可侵犯的地位。”⁴⁵⁸面对这种截然不同的态度，施玮对倪柝声神学体系的处理并未纠结于其具体教义，而是将关注点放在了本土化后的基督教神学理论在具体的实践过程中出现的“偶像崇拜”问题。

作为中国二十世纪初地方教会的杰出领袖，李夜声在众信徒眼里是一个被神选召的人。“那个人是极崇高也极神秘的”，“他不是个简简单单的弟兄，而是一个神一样的人物”。⁴⁵⁹小说中几乎所有人的信仰都是在这个人的个人魅力的基础上建立起来的，与其说信徒们崇拜的是上帝，不如说他们崇拜的是李夜声这个人。在小说中，施玮对这一问题的处理方式不是指责与批判，而是克制而冷静地将每一个人都当成“真实的人”来书写。不论是李夜声，还是其他每一位信徒。每个人都有着最真实、最隐秘的内在世界，无论外在的何种行为——崇拜、震怒、揭发、背叛——都是有其内在的深层原因的。李夜声也不例外，他是极具才华与魅力的，当李夜声传道时，“他的世界里灵的流动与悸动都是真实的，好像变慢了节奏，在空中留下运行的弧线，让人可以细察、思考、体会。

⁴⁵⁷ 赵士林，段琦主编，《基督教在中国——处境化的智慧，上下册》，（北京：宗教文化出版社，2009）。

⁴⁵⁸ 邢福增，《反帝、爱国、属灵人——倪柝声与基督徒聚会处研究》，（香港：基督教中国宗教文化出版社，2005），页 viiii。

⁴⁵⁹ 施玮，《叛教者》，页 25。

他说‘世界’，世界就可见可闻可嗅地浓缩在面前；他说天堂，天堂的每束光就似乎都碰着了你的皮肤；他说上帝，每个人就都被愿意或不愿意地单独带到了上帝的面前，在震惊又平静的状态中认识这位有位格的神。”⁴⁶⁰但同时，李夜声又是有着弱点与缺陷的。

“但我竟然对她们动了私情……”⁴⁶¹施玮的深刻之处在于，她将李夜生塑造了成了一个真实的人，但是信徒却无力接受一个真实的人。信徒需要的是一个神一样的人，他们不允许这个人从神坛上下来。“一个基督徒，一个教会，唯一离不开的应该只有上帝，只有耶稣基督。然而，他，他们，离不开的竟然是一个人，一个‘神人’”⁴⁶²

人性中有着“造神”的强烈渴望，从而使自身拥有可依赖的外部权威，摆脱内心对个人独立与自由的恐惧。这一点，社会心理学家弗洛姆（Erich Fromm, 1900-1980）在其论著《逃避自由》中有过集中的讨论。弗洛姆指出，诸如纳粹那种对于世俗偶像的强烈渴求和狂热崇拜，主要心理来源是人性中对于“孤独”和“自由”以及随之而来的“责任”的逃避。人需要将自己托付于“神”一样的更加强大的权威，人需要在对偶像的依附中摆脱沉重的责任。⁴⁶³所以在小说《叛教者》中，信众对李夜声的“造神”倾向，不光出于李夜声本人成为“神”、僭越上帝之位置的渴望，同时也源于信众对人间“偶像”的需要。

在基督教基本教义中，有着十分明确的人神界限。“就与上帝以及邻舍的关系来说，基督徒就像根管子，一头因信朝上，另一头因爱朝下。基督徒拥有的一切都领受自上帝，领受自神圣的爱；而他拥有的一切都借着爱传递给他的邻舍。他没有任何属于自己的东西可以给人。他只不过是一根管子，也就是让上帝的爱流出的管道。”⁴⁶⁴李夜声也是上帝

⁴⁶⁰ 施玮，《叛教者》，页 151。

⁴⁶¹ 施玮，《叛教者》，页 374。

⁴⁶² 施玮，《叛教者》，300

⁴⁶³ 埃里希·弗罗姆，《逃避自由》，刘林海译，（北京：国际文化出版公司，2007），页 140-162。

⁴⁶⁴ 虞格仁，《基督教爱观研究》，页 5。

传达神圣之爱的管道。可是，“人们很难分清来自上帝的感动和呼召，与传达这些的器皿，人又怎么可能真的能把李述先（后改名李夜声）这类被上帝大用的人仅仅看作传声筒般的器皿呢？”⁴⁶⁵即使是在李夜声自己都承认自己的书“写得太完全，会让人以为人能自己掌握这一切”时，他的信徒依然不愿意相信这个神一样的人会犯错。无论是人企图成为神，还是将某个人视为神进行偶像崇拜，在基督教看来，都是人的自义与僭越。只有将所有的人都还原成人，神的光辉才不会被遮蔽。真理才不会被一个人的身影阻挡。人才能真正面对面地看到上帝。

Moshe Halbertal 和 Avishai Margalit 曾总结偶像崇拜的本质：

“赋予某件事物终极的价值，并不一定是指赋予它一些形而上、神性的特质，而是指在生活上对它完全投入和终极委身。绝对价值可被赋予在许多事物上……从这种敬拜的延伸意义来说，这种宗教性的态度并不是指玄学的部分或惯常仪式的表现，而是指一种绝对委身的形式，一种将某事物变成如同上帝一般的态度。将一件事物变成一个具有绝对性的东西，乃在于让它变成能压倒其他事物，并且让它能要求一切，即让它的地位超过任何能与之抗衡的一切……将任何不具绝对价值的事物变成具有绝对价值，并且让它成为奉献式生活的中心，就是偶像崇拜。”⁴⁶⁶

从这个定义来看，在《叛教者》中，施玮所批判的对于李夜声个人的绝对价值的盲目崇拜，也就是偶像崇拜，是导致信徒在政治洪流中集体叛教的根本原因。

小结

基督教在中国的本土化是一个至今仍在进行的复杂历程。从历史事件中汲取经验，以先人的信仰历程观照自身，对基督徒而言是十分有必要的。这不仅关系到我们如何看待历史，也关系到我们如何看待当下，甚至展望未来。同时，从信仰救赎的角度来看，中国近代教会的历史并不仅仅只是世界历史的一个细小的分支，同时也是中国本土信徒

⁴⁶⁵ 施玮，《叛教者》，页 153。

⁴⁶⁶ Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992), P 245-246.

饱经忧患、欲火得救的救赎史。

从教会角度来讲，现如今的中国基督教会已经不再像 20 世纪时期的教会先贤那样面临自立的问题，中国三自教会已经实现了长期且稳定的独立。但是教会仍然时刻面临着世俗与神圣的纠葛，如何在属灵与属世问题上保持良性的平衡，是十分值得警惕与深思的问题。施玮也在《叛教者》中指出“你要服事的耶稣并不在这个世界以外。”⁴⁶⁷教会在世俗社会运转，如何在世俗中追求神圣性，如何在追求神圣性的过程中不至于将“上帝的”与“凯撒的”混为一谈，是始终值得关注的。从神学的角度来看，落地到中国的基督教教义与思想，必然面临与本土文化的对话与融合问题，也必然产生思想与实践的落差甚至偏离。基督教核心教义中彻底的“一神”思想、神与人之间的明确界限，在真正的信仰实践中，并非易事。尤其是当人面对困境时，来自现实层面的苦难与精神层面的灵魂拷问，导致信徒们或沉沦、或挣扎、或超越。但不论是“叛教者”、“追随者”还是“殉道者”，他们的心灵路程无不令人动容、惹人深思。也正因为此，对他们的文学书写既充满了历史的厚重感，同时又充溢着内在激烈精神冲突的强大张力。

第三节 基督教历史人物的形象重塑

一、中国本土基督徒的困境与突破

如前文所述，铭贤书系的一大书写宗旨，是写出中国本土基督徒信仰群体的真实生活，包括他们“独特的生活方式、思想言行、喜怒哀乐、人生命运”等。书写信徒生活的前提是承认其基督徒的身份。在对中国近现代历史上的基督徒进行书写时，不少基督

⁴⁶⁷ 施玮，《叛教者》，页 125。

徒的信徒身份是处于被遮蔽的状态的。基督徒名人往往作为“文化名人”、“民族英雄”等形象被传颂，其基督徒身份会受到有意无意地忽略。其中最为典型的一例是留洋女医生康成（又名康爱德）与石美玉。

康成与石美玉在历史上曾经是享誉中国国内外的著名人士。康成的形象最早出现在梁启超所撰《记江西康女士》⁴⁶⁸一文中。梁启超在这篇文章中盛赞康成，将康成塑造成了中国妇女的正面典型。并赋予康成以“女医生”与“爱国者”的高大形象。但是从修辞上避开了康成的基督徒身份。在梁启超笔下，康成的这一“女医生”的形象，不仅是现实意义上的医治百姓病痛，同时更重要的是拯救国家于危难的重要象征。“抽象的国家再现为一具奄奄病体，康爱德很好地成为了对其实施救治地象征符码。”⁴⁶⁹其中对康成穿着中国式的传统服饰参加美国密歇根大学的毕业典礼的描写，梁启超尤为动情。“在某种程度上，康爱德已经幻化为民族的化身，康爱德毕业典礼的这一仪式，经过梁启超富于民族主义情感的‘叙述’而具有了丰富的象征性，对晚清的知识阶层而言，康爱德本人亦成为一个既满足其普遍主义理想又迎合其民族主义情感的新女性的象征，因而大受欢迎。⁴⁷⁰“梁启超把康成和石美玉取得的成就看成是对中华民族是劣等种族理论的有力驳斥（虽然他认为教育是康成和石美玉拥有的关键优势，而不是皈依基督教）。”⁴⁷¹而事实上，康成的行医生涯，自始至终都在强调的是“基督教救中国”，基督教从个体灵魂的层面拯救中国。康成始终秉持的理念都是“相信基督教影响能够帮助中国变得繁荣富强。”⁴⁷²但康成的宗教信仰在主流话语的言说中始终是悄然无声的。

从史实来看，康成幼年时被美国传教士昊格矩（Gertrude Howe, 1847-1928）收养。

⁴⁶⁸ 梁启超，〈记江西康女士〉，《时务报》第21册，1897年3月23日。

⁴⁶⁹ 乔以钢、李贞玉，〈近代革命话语中的“女医生”及其文学形象〉，《江汉论坛》2016，（06），页77。

⁴⁷⁰ 刘莹，〈晚清文学中的女性形象及其传统再构〉，南开大学博士论文，2010年，页69、70。

⁴⁷¹ 施康妮，〈康成与石美玉在中国的行医生涯——论性别、种族与民族的跨文化边界〉，页47。

⁴⁷² 施康妮，〈康成与石美玉在中国的行医生涯：论性别、种族与民族的跨文化边界〉，页168。

昊格矩让康成接受了西式教育，也接受了基督教信仰。在康成长大后，被送往美国密歇根大学学习医学，学成后回到中国行医。石美玉则是中国第一代本土基督徒传道人的后代。石美玉的父亲是美以美会化善堂的牧师。在石美玉幼年时就让她接受基督教信仰及西式教育，并立志将石美玉送往国外学医。因此，在康成与石美玉留洋女医的身份之外，她们同时还有一层十分重要的基督徒的身份。但是在一些中国学者的论述中，康成的被收养变成了“女传教士的传教策略”⁴⁷³石美玉出生于本土基督徒家庭的这重身份甚至直接被歪曲，石美玉被描述成昊格矩收养的另一位孤儿。⁴⁷⁴

山眼的传记小说《行医者》（2020），是在尊重史实的基础上，以文学的形式对康成与石美玉的基督徒形象进行了一次生动的立体的刻画。在山眼的笔下，石美玉和康成首先是基督徒，然后才是医生、民族主义者、爱国者。与梁启超初次会面时，康成即针对梁启超行文中未能提及她和美玉的基督信仰提出异议。她强调：“我同美玉皆为基督宣教士，救人医病，为的是践行主爱。”⁴⁷⁵在《行医者》中，基督教信仰是石美玉与康成最内在同时也最外显的特质，是她们毕生追求的最高价值旨归。

《行医者》分为上下两个部分，以第一人称叙事的方式分别描写康成与石美玉的主要人生经历。其中对于康成人生的刻画主要集中在两个方面：一是她与当时的进步乡绅的关系，以及这个关系背后呈现出的康成对民族国家兴亡的思考与探索。二是康成身份认同上的困惑。身为传教士的黄皮肤养女，她不被带有种族偏见的西方社会认可，同时作为基督徒，她也被视为叛徒，遭到国人的排挤和攻击。在这两个问题上，《行医者》充分展示了中国本土基督徒的艰难处境与复杂内心。对于石美玉的刻画则主要集中在她与海外差会的关系上。石美玉最终脱离了西方差会，创办了伯特利布道团、伯特利医院、

⁴⁷³ 段琦，〈清末民初美国女传教士在华的传教活动及影响〉，《世界宗教研究》，1994年第3期，页34。

⁴⁷⁴ 李燕，〈童养媳出身的女医生——康爱德〉，《中华医史杂志》，2001年10月第31卷第4期，220。

⁴⁷⁵ 山眼，《行医者》，（美国加州：灵性文艺出版社，2020），页14。

学校⁴⁷⁶等一系列本土事工，正式走上中国基督教独立自主的本土化道路。

在《行医者》中，康成的一生几乎示范了与中国改良派知识分子和谐共处、相互对话的正面路径。作者多达六次描写了康成与进步士绅的交往与辩论。辩论内容涉及“基督教能否救中国”、“基督徒身份与中国人身份是否必然矛盾”、“基督教与社会进步的关系”等种种基督教在中国的关键问题。如南昌乡绅集体建议康成脱教，“我们既是中国人，便不想做外国人附庸。还望康女士脱离外国教会，以后在南昌行医一切筹资花费，我等必倾力相助，再无一丝犹豫。”⁴⁷⁷“南昌乡绅似乎希望他们能够在现实层面上抹掉康成的基督徒身份，如同梁启超在修辞层面上所做的那么彻底。”⁴⁷⁸康成则表达了基督教不能等同于帝国主义。“宣教士做过什么？宣教士与列强不同，虽然都是白种人，差别天上地下！”同时也坚称中国信徒并非全是“吃教”，其中不乏信仰极其忠贞之人。唯有基督教能够救中国，这个信念是康成毕生坚持的。但她同时也深知自己的信念与进步乡绅的信念其实是殊途同归的，最终落脚点都是复兴中华，救亡图存。“虽然我相信国家改变终需国民归信耶稣，但复兴国家之路上，仍需长期与士绅共事。”⁴⁷⁹这不仅仅是历史上康成的见解，实际上也是当下基督教在中国社会需要做出的十分必要的认知。在此基础上，作者借康成之口进一步表达了自己的民族认同：“以我观察，西教士为传播基督之爱来中国，然传教机构诸多决定也时有偏差。西洋人到底非本乡本土之人，不能全然体会国人之心。说起民族屡被外侵之苦痛与愤怒，积难土地之衰微，对国家中兴之急切盼望，种种只有中国人方能体会。”⁴⁸⁰在此，康成表达了对自己国家深切的爱以及对遭受

⁴⁷⁶ 伯特利教会和医院是石美玉和美国宣教士胡遵理（Jennie V. Hughes, 1874-1951）在1920年代在上海共同创办的。后陆续增设伯特利布道团、伯特利中学、伯特利神学院、伯特利孤儿院等，这些机构在三四十年代的上海影响颇大，起到了非常正面的基督教宣教作用。在新中国成立之后，被政府接管。伯特利教会被关闭，并入南市区基督教新教三自爱国教会。伯特利医院更名为上海市第九人民医院。

⁴⁷⁷ 山眼，《行医者》，页35。

⁴⁷⁸ 施康妮，《康成与石美玉在中国的行医生涯：论性别、种族与民族的跨文化边界》，页95。

⁴⁷⁹ 山眼，《行医者》，页64。

⁴⁸⁰ 山眼，《行医者》，页64。

外敌入侵的愤慨和痛楚。作为一个中国人和作为一个基督徒，在康成身上是并不矛盾的。

但是随着反对基督教运动的日益高涨，康成晚年开始不断得面临“帝国主义”的指控。在排外时间，以及在中国和各“基督教国家”的冲突中，她往往被夹在中间。“基督教是帝国主义的走狗！你们披着传教的外衣，让中国人民信奉洋教，把我们的国家卖给外国人，成为他们的奴隶！你们对得起中国同胞吗？你们是不是中国人？”⁴⁸¹有些中国人对中国基督徒比对外国传教士还更为敌视，部分是因为他们视基督徒为卖国贼，部分是由于袭击中国基督教徒比袭击外国传教士引起的反响要小。在小说中，作者也委婉地表达了对激进民族主义的保留态度。在康成身上，我们既能够看到她对基督信仰的坚定拥护，同时也能切身体会到她对中国民族国家的切肤之爱。民族主义者、爱国主义者、基督徒这三者在她身上得到了融合。山眼所塑造的康成形象，实际上对于当下的中国基督徒的自我身份认知也是有所帮助的。

二、传教士形象的文学塑造

长期致力于来华传教士历史研究的学者沈迦曾经写就关于传教士与中国近现代文化建设之关系的专著《一条开往中国的船》。在这本书的封底处，何光沪写道：“提到清末以来西方‘开往中国的船’，中国人往往想到侵略中国的英国炮舰。但事实上，经过连续几个月的舟车劳顿，不远万里来到中国的无数西方人，却是对中国人充满深切的同情和爱心，为其改善此生并获得永生而来，他们就是沈迦先生苦苦探寻真相、着力刻画的那些传教士。”⁴⁸²由于复杂的政治、历史原因，来华传教士的形象时常和西方国家的军事侵略、文化殖民等负面事件纠缠在一起。因此有些学者从民族、国家利益等角度出发，

⁴⁸¹ 山眼，《行医者》，页 85。

⁴⁸² 沈迦，《一条开往中国的船》，（北京：新星出版社，2016），封底页。

认为来华传教士是居心叵测的掠夺者、入侵者。如顾长声《传教士与近代中国》一书，就从史学研究的角度，认为传教士是“帝国主义利用宗教侵华”的工具。⁴⁸³

当然，随着时代的发展，对于传教士的认识也开始变得越来越多角度、全方位，对传教士的学术研究也日益丰富。2010年前后，广西师大出版社陆续集结出版了来华基督教传教士传记丛书，使得来华传教士的形象得以以自传或他传的方式面向世人。但这批传记作者多为西方作者。当代中国大陆的学者、作家也有不少关于传教士的相关作品，比较著名的如沈迦《寻找·苏慧廉》⁴⁸⁴。该传记细致地考察记录并评述了英国循道公会会长驻温州30余年的传教士苏慧廉的传教生涯。但由于该书偏向于历史考证，因而文学性不强，不在传记文学之列。类似的传记作品还包括阿信《用生命爱中国——柏格理传》⁴⁸⁵、赵中亚《弘道遗爱——来华英国女传教士艾伟德传》⁴⁸⁶等。除了传记作品以外，对于来华传教士，学界还有诸多从历史学、社会学、传播学等各个角度进行的研究。本文重点关注的则是传教士在文学作品中的具体形象。

文学是一种虚构与想象，作家笔下的西方传教士形象，体现的是作家对西方的文学想象的一种具体化。新时期以来，在不少主流作家的作品中出现了传教士的形象。如莫言在《丰乳肥臀》中塑造的马洛亚牧师，李锐《张马丁的第八天》中的张马丁教士与莱高维诺主教，范稳“藏地三部曲”（《水乳大地》、《大地雅歌》、《悲悯大地》）中的沙利文神父等。

从人物形象的塑造来讲，上述作品中不乏成功之例，所塑造的传教士大多是丰满的成熟的艺术形象。但从信仰的角度来看，上述作品中的传教士基本上都不完全贴合基督信仰的精神内核。举例而言，有学者认为，马洛亚牧师并不是一个纯粹的宗教人物，在

⁴⁸³ 顾长声，《传教士与近代中国》，（上海：上海人民出版社，1981）。

⁴⁸⁴ 沈迦，《寻找·苏慧廉》，（北京：新星出版社，2013）

⁴⁸⁵ 阿信，《用生命爱中国——柏格理传》，（郑州：大象出版社，2009）

⁴⁸⁶ 赵中亚，《弘道遗爱——来华英国女传教士艾伟德传》，（太原：山西人民出版社），2016。

他身上所体现的是一种透彻的人文精神。同时，马洛亚牧师还可以被看作是金童身上文化二元性的根源所在——这位来自西方的“非法”的文化之父，在赋予儿子非凡的气质、基督精神的因子的同时，也注定了其处于中国文化伦理情境中“身份的可疑”。⁴⁸⁷莫言借马洛亚这一西方传教士的形象所要表达的并非基督精神，而是对中国当代文人的精神困境的深入探讨和思索。再比如，在《张马丁的第八天》中，李锐笔下的张马丁和莱高维诺，是披着传教士外衣的侵略者、殖民者，而非福音的传播者、践行者。在这部小说中，塑造传教士的形象的终极目的无关基督信仰，而是旨在探讨中西文化碰撞之后，这两种相异的文化是否具有融合与对话的可能性。小说中借张王氏之口反复强调的“哈利路亚——娘娘保佑——”⁴⁸⁸正是作者所要传达的异质文化碰撞的具体表征。而范稳在“藏地三部曲”中一再重申的，也正是跨文化、跨宗教对话的主题。“在范稳的信仰叙事中，一直在寻找着一条出路，一种理想式的宗教救赎方式，解决宗教之间的纷争与不和。”⁴⁸⁹而范稳最终找到的答案是“基督教中的佛性与佛教中的基督性”。范稳在小说中安排传教士与活佛在一起饮茶，喝咖啡的传教士与喝酥油茶的活佛最终在咖啡和酥油茶里找到了一个共同之处——“水”。借由这样一个寓言式的表述，范稳表达了不同宗教之间和谐相处、平等对话的美好期盼。但是范稳的这一解决方案是从一个人文学者的角度，而非一个教徒的角度出发的。从信仰的角度来看，“咖啡”和“酥油茶”最精髓最独特之处，都不在于水。所以尽管范稳的小说带有浓厚的宗教内容，小说中也塑造了不少教徒形象，但是宗教精神并非范稳所要表达的主题。“作者在这里的身份不是忠实的信徒，而是一个学者，一个研究宗教文化、研究地域文化的学者。小说自然充盈着浓厚的宗教

⁴⁸⁷ 段宇晖，〈莫言与刘震云对西方传教士的互文式想象论〉，《中国比较文学》，2016年第4期（总第105期），页85。

⁴⁸⁸ 李锐，《张马丁的第八天》，（南京：江苏文艺出版社，2012），页214-215。

⁴⁸⁹ 周少梅，《范稳“藏地三部曲”与基督教文化》，湖北大学硕士学位论文，2012，页32。

情怀，这种宗教情怀既与小说所表现的宗教内容有关，又不完全指向宗教本身，它仍然是根植于作者的人文精神世界，是一种普泛的宗教情怀。”⁴⁹⁰基督徒学者王本朝指出，中国作家之所以在表达基督教文化和塑造传教士形象时多有“枘凿不合”之处，主要原因在于“基督教与中国文学的关系折射出来的并不完全是中国作家拥有多少基督教信念和思想，而是作家们的社会历史和文化认知的边界。基督教文化成了作家们写作的面子，传统文化才是思想的里子。”⁴⁹¹

那么在基督徒作家的笔下，是否有以基督教文化为“里子”塑造出来的传教士形象呢？灵性文学是否一定程度上填补了这一空缺呢？答案是令人遗憾的。从本论文目前涉猎的研究对象来看，中国大陆灵性文学中的传教士形象塑造几乎还是空白。尽管如此，新近颁布的第二届创世纪文学奖短篇小说奖中出现了非常难得的关于传教士的故事——李悠然的《老嫗与宣教士》(2022)。尽管只是一部短篇小说，却也是十分难能可贵的。作者李悠然是一位年轻的专职基督教牧者，文学创作是她的业余爱好，其大部分创作作品都没有发表，《老嫗与宣教士》是其为数不多的面世的作品。在第二届创世纪文学奖评选中，这篇短篇小说获得了首奖。⁴⁹²

小说《老嫗与宣教士》是以中国历史上 1884 年的“甲申教案”为背景展开的，讲述了一位中国温州底层阿嫗和她的邻居传教士董增德相互救助的故事。传教士董增德在甲申教案中为了避难，迫于无奈躲进了其教堂邻居阿嫗家中。这位阿嫗平素是“恨死了”教堂和传教士的，“是位名副其实的‘异教徒’”。董增德以为自己一定会被阿嫗告发，不料阿嫗却在最危难的时候掩护了他，并帮忙找到官府解救他脱离了险境。事后，董增德为了感谢阿嫗的救命之恩，欲赠予阿嫗“堪称艺术品的绝美绣毯”，阿嫗心下感动但

⁴⁹⁰ 贺绍俊，〈从宗教情怀看当代长篇小说的精神内涵〉，《文艺研究》，2004 年第 4 期，页 27。

⁴⁹¹ 王本朝，〈当文化成为信仰以后——《张马丁的第八天》的基督教叙事〉，《南方文坛》，2016.05，页 18。

⁴⁹² 李悠然，《老嫗与宣教士》发表于微信公众号“故事的呼唤”，2022 年 3 月 11 日

拒绝了厚礼。俩人的关系却由此开始进入了新的阶段。传教士经常帮助阿婆做一些修葺屋顶之类的琐事，阿婆也开始经常进教堂听讲道。小说最终以阿婆接受基督信仰作结。

《老嫗与传教士》是一篇非常短小的作品，全文仅 6000 余字，但不论在人物形象的塑造上，故事节奏的把控上，还是思想内涵的传递上，都是较为成功的。小说用精炼简洁的语言，塑造了一位表面看起来睚眦必较、仇视基督教，内心却柔软善良的市井小民，同时也通过传教士的心理活动、细微表情以及肢体语言的传达，塑造出了其热忱、宽厚的人物形象。不论是阿婆还是传教士，在小说中都有合情合理的情绪逻辑和思想逻辑。尤其是阿婆的形象，塑造得尤为生动。从思想层面来说，这个短小的故事，传达的却是基督信仰进入中国百姓心中所遇到的文化障碍这一重大问题。比如阿婆在教案前对教堂的敌视和排斥，在传教士对其讲述“好撒玛利亚人”⁴⁹³的故事时的不解等，都真实地反映了基督信仰与中国百姓之间的心理距离和文化隔阂。作者最后安排阿婆接受了基督信仰，契机并非“好撒玛利亚人”这样的圣经故事，也不是传教士的厚礼，而是董增德穿着不合身的阿婆丈夫的长袍逗阿婆发笑的温馨场景。而这正是“好撒玛利亚人”的故事从经文走到现实生活中的鲜活实例。可以说，这是作者李悠然对人与人之间良性关系的一种设想，也是她对于信仰如何走进心灵的一种理解。在这部小说中，传教士的形象不再如上文主流文学中的那样，作为西方文化的代言人、承载者，甚至侵略者，而是恢复了传教士仅仅作为基督信仰传播者的宗教角色。这样的传教士形象是十分难得的。遗憾的是，作为一部短篇小说，其容量也是十分有限的。

⁴⁹³ “好撒玛利亚人”是基督教文化中一个十分著名的圣经典故。出自《路加福音》第 10 章第 25-37 节中耶稣所讲述的一个寓言：一个犹太人遭到强盗打劫，身受重伤，急需救助。路过的祭司和利未人皆不闻不问，唯有地位低下的撒玛利亚不顾身份隔阂，动了恻隐之心施以援手。这个典故的主要寓意是真正的信徒是能够越过世俗障碍用心去“爱邻人”的。爱邻人是基督教关于爱之训诫中的一个很重要的维度，彰显了基督教之包容性和普世性。小说《老嫗与传教士》借用这个典故也是在“邻人”这个概念上表明传教士与中国信徒之间的人性层面之共通，以及彼此相爱之可能性。

第四节 重返文革的历史现场

在基督教文学文化方面颇有建树的学者杨慧林曾在《基督教的底色与文化延伸》一书中这样写道：“在 20 世纪人类的记忆之中，‘奥斯维辛’和‘文化大革命’也许最深刻地凝结了一切苦难的经验。从而后人无论就何种意义进行追索和表达，这两个已经符号化的事件都会横亘在精神的进路上，使人的存在、创造、理性、信念和价值遭到根本的质询。对于当代人而言，无法面对这一质询的任何思考，都不再具有人文学的性质。”⁴⁹⁴杨慧林对于“文化大革命”的这一判断，可以说代表了不少有识之士的看法。“‘文革’是当代中国文化研究抹不去、绕不开的历史与心理情结”⁴⁹⁵

但是随时历史的发展，我们发现，相比于西方社会对“奥斯维辛”极其深刻的反思，中国对“文化大革命”的反思不仅远远不够，并且正在越发走向遮蔽和遗忘。如徐友渔所言，“对于‘文革’的经验，我们是总结和利用得太少，少得与其苦难和代价不成比例。”⁴⁹⁶“不仅红卫兵一代人，而且中华民族全体对于文革的检讨和反省，都未能认真进行。”⁴⁹⁷更令人感到担忧的是，‘文革’的遗毒在当下的中国大陆逐渐有卷土重来的趋势。如近年来“小粉红”在网络世界的活跃、社会公共知识分子被大量“污名化”的现象、中国高校的“学生信息员”制度⁴⁹⁸等等，都与“文化大革命”时期的愚忠、批斗、揭发等行为不谋而合。不少学者对当下的中国文化氛围表达了隐忧。因为滋生像“文化大革命”这样的巨大灾难的社会土壤、文化土壤在中国依然存在，因而历史的悲剧随时有可

⁴⁹⁴ 杨慧林，《基督教的底色与文化延伸》，（哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002），页 61。

⁴⁹⁵ 张景兰，《行走的历史——新时期文革小说研究》，（台北：红蚂蚁图书有限公司，2008），页 1。

⁴⁹⁶ 徐友渔，〈学术与生命的意义〉，《自由的言说：徐友渔文选》，（长春：长春出版社，1999），页 22。

⁴⁹⁷ 徐友渔，《形形色色的造反——红卫兵精神素质的形成与演变》，（香港：中文大学出版社，1999），页 224。

⁴⁹⁸ 学生信息员制度是中国高等院校和职业教育学院等教育场所指定担任信息员的学生向教学部分汇报的制度。学生信息员在此制度中充当学校党政部门耳目的作用，从而达到监督、揭发教师、消除异议、统一思想的作用。

能再次上演。“当一个罪恶性的历史事件过后，其产生事件的土壤并未扫除，于是，等到具备相应的条件，历史罪恶就会重新出现，疯狂和罪行就卷土重来。”⁴⁹⁹“作为权力生命的‘文革’已经消亡，但作为社会生命和文化生命的‘文革’依然顽强地活着。”⁵⁰⁰

长期致力于文革小说研究的资深学者张景兰曾对“文化大革命”下过这样一个十分精当的结论：

“文革”实际上是发动者试图排除一切政治异见，通过对人的改造和体制改造，建立“纯粹”社会主义乌托邦的政治实验，具体体现为政治上全面组织生活（以所谓大民主和高度集权既控制官僚阶层又钳制民众）、经济上全面计划生活（消灭体制上的一切私有形式及其萌芽状态）、文化上全面统一生活（改造私有观念、排除思想异端），而这种政治理念事实上的结果是把人的全部生命（甚至包括人的肉体需要及其经济的满足）都服从于严格的、抽象的、统一的道德公正原则的理想。……它不是丰富生活，而是破坏生活和使生活贫乏化。⁵⁰¹

由此可见，“文革”是一场从政治、经济、文化等角度全方位破坏生活戕害生命的历史悲剧。要避免这样的悲剧再次发生，就必须对“文革”进行深入的、长期的反思。唯有明白“文革”为什么会发生，才能避免其再度发生。唯有将“文革”生根的土壤刨除，才能避免其再度发芽生长。有学者指出，“文革”虽然发生在中国，但是“文革学”却在海外。在中国当下的社会文化环境中，对于“文革”这样一个被主流意识形态视为敏感、禁忌话题的领域的研究，难度可想而知。尽管如此，对于“文革”的研究和反思始终没有完全中断。学者王芳在《近十年来中文世界的“文革”史研究概述》一文中，罗列了不少现有的“文革”研究成果。包括相关学术会议的召开、史料的整理出版、“文革”史馆及资料室的设立，官方及民间回忆录的出版等。但王芳也承认，关于“文革”历史的研究，仍然是“中共党史、中华人民共和国国史中，最为薄弱的环节。”

⁴⁹⁹ 刘再复，林岗，《罪与文学》，页 131。

⁵⁰⁰ 冯骥才，《一百个人的十年》，（北京：文化艺术出版社，2014），页 337。

⁵⁰¹ 张景兰，《行走的历史——新时期以来“文革”题材小说研究》，页 5-6。

⁵⁰²从中国官方的角度来看，对“文革”这一历史事件，采用的是“全面否定”的姿态。但“全面否定”事实上也是一种不容反驳、不容深究的定论，是对多层次、多角度深入思考和探究的拒绝。“正/邪/善/恶二元对立史观，虽然有助旁人初步认识文革大体轮廓，却局限对文革进一步的思考，成为一个固定的模式与教条，无法深究文革之成因与教训。”⁵⁰³由此，我们似可认为，对于“文革”的再叙述，是一个中国官方试图消音或定调，但非官方的力量从不同的角度不断挑战与突破，尝试打破官方单一论调，进而努力呈现多元驳杂丰富立体的历史图景之艰难过程。从文学的角度而言，“叙述‘文革’的小说以其特有的方式与角度从政治、文化、人性、心理等多方面对之进行了反省、深思、记忆与想象，构成了一个极其重要而独特的当代文学乃至当代思想文化景观。”⁵⁰⁴

从现有的学术研究成果来看，许子东《为了忘却的集体记忆：解读 50 篇文革小说》、《重读“文革”》、张景兰《行走的历史——新时期以来“文革”题材小说研究》、黄云霞《“苦难”叙事的精神系谱——中国当代小说中的“文革”叙事研究》等，都是很具有代表性的专著。

在许子东的研究中，他归纳了中国当代文革小说的四种基本的典型叙事类型：一，契合大众审美趣味与宣泄需求的“灾难故事”：“少数坏人迫害好人”；二，体现“知识分子—干部”忧国情怀的“历史反思”：“坏事最终变成好事”；三，先锋派小说对文革的“荒诞叙述”：“很多好人合做坏事”；四，“红卫兵—知青”视角的“文革记忆”：“我或许错了，但决不忏悔”。⁵⁰⁵可以说，许子东的概括是十分精准的，每一种叙事模式背后都隐藏着特定的意义和价值判断。比如在“少数坏人迫害好人”的灾难叙事模式中，导

⁵⁰² 王芳，〈近十年来中文世界的「文革」史研究概述〉，《复旦政治学评论》第十七辑，页 268。

⁵⁰³ 钟延麟，〈文革相关回忆录内容特色与史料价值之评析〉，《东亚研究》，37（1），2006，页 154。

⁵⁰⁴ 张景兰，《行走的历史——新时期以来「文革」题材小说研究》，页 6。

⁵⁰⁵ 许子东，《为了忘却的集体记忆：解读 50 篇文革小说》，（北京：生活·读书·新知三联书店，2000）页 167

致灾难的原因被推给了少数极端邪恶的“坏人”，如“四人帮”，他们就是灾难的根本原因，而剩余的大多数则是被迫害的好人。通过这样一种“好人”、“坏人”的简单二分，通过对历史灾难的粗暴归因，民众的情绪得到了有效的宣泄，对灾难的理解也因为有了清晰明朗的答案而没有了深入思考的必要。

张景兰《行走的历史——新时期以来“文革”题材小说研究》则以新历史主义观念为主要视角，对70年代至世纪之交的“文革”题材小说的演变进行了十分清晰的梳理。对“文革”小说演变背后的历史因素、社会因素、政治因素进行了极为精准切要的分析 and 批判。张景兰尖锐地指出，在1977-1984拨乱反正语境下的“文革”叙事，出现了大量的“母与子”的叙事模式。大量知识分子在文革叙事中几乎不约而同地呈现了对党、人民和祖国等集体概念的“子不嫌母丑”的情感认同机制。这种情感认同机制在文化原型上是对封建道德框架下“父与子”的伦理纲常的变型，其中蕴含的是“君臣”、“上下”的关系。张景兰进一步指出，这种情感模式更加隐秘的部分，实际上是民间道德的“家与狗”模式，在逻辑上就是“主与奴”、“施恩与报恩”、“主宰与服从”的关系。⁵⁰⁶“中国作家缺少与权力主体争锋的勇气，缺乏对历史厄运刨根究底的气概，缺少为了真理制度向历史暴政宣战的集体合力，他们尚不能建立具有知识份子批判精神的文革话语方式，驯服地接受了主流话语规定好的文革叙事范式。”⁵⁰⁷时至今日，这些问题依然大量存在于中国知识分子的身上：独立人格的欠缺、对强权政治的依附、反抗精神的萎顿。此外，张景兰旗帜鲜明地批判了以“理想主义为名行邪恶之实”的文革伪正义。“是否在理想的支配下，一切皆变得合理而无辜？心理的真诚是否可以代替价值的判断和道德的审

⁵⁰⁶ 张景兰，《行走的历史——新时期以来“文革”题材小说研究》，页37

⁵⁰⁷ 沈杏培、姜瑜，〈奥斯维辛叙事视域下本土小说的文革叙事反思〉，《中国比较文学》2012年第3期，总第88期，页66。

判？”⁵⁰⁸答案是否定的。理想主义激情的背后，往往是意识形态的有意操控，以及人性罪恶与心理毒素的外化。

黄云霞《“苦难”叙事的精神系谱——中国当代小说中的“文革”叙事研究》则将“奥斯维辛”与“文化大革命”进行并置研究，指出二者的本质性差别在于对“人”的不同认识。“奥斯维辛”之后，德国人走向了集体的忏悔，进而引发了西方社会在哲学、神学、文学、历史学等多个领域多个层面的深度反思。并且这些反思全都指向了对“人”自身的追问和质疑。而中国的“文化大革命”至今依然停留在对“人道”的强烈呼吁上。历史大灾难的根本症结被认为是“对人的价值和尊严的否定”。倘若能够恢复人道、张扬人性，那么灾难就是可以避免的。“人道主义”仍然是反思“文革”的重要理论根据和基本立足点。⁵⁰⁹

除此以外，学界也有专门针对灵性文学“文革”叙事的研究。尽管数量十分稀少，但是颇具特色。季玠在《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》中设专章对中国当代基督教文学中的“文革”叙事进行了论述。涉及到礼平《晚霞消失的时候》、水边《行过死荫的幽谷》、廖琪《东方玛利亚》、范学德《梦中山河——红小兵忏悔录》、范稳《大地雅歌》、吴尔芬《人皮鼓》、乔叶《认罪书》⁵¹⁰等诸多文本。季玠从集体性“文化”创伤作为切入点，认为，对诸如“文革”这样的民族性的历史性的巨大文化创伤进行疗愈的最好方式是基督教式的“忏悔”。基督教神学伦理中的“忏悔”意味着真正的对于个体责任的承担。在对文革罪恶的承担中，个体意识到自己也是历史上的一环，也参与了罪恶的制造，与苦难息息相关，因此我们应当对历史负责。不仅“每一个积极参加这一

⁵⁰⁸ 张景兰，《行走的历史——新时期以来“文革”题材小说研究》，页 76

⁵⁰⁹ 黄云霞，《“苦难”叙事的精神系谱——中国当代小说中的“文革”叙事研究》，（北京：中国社会科学出版社，2012），页 150-154。

⁵¹⁰ 由于对于“基督教文学”的概念界定不同，季玠所选取的文本中，礼平《晚霞消失的时候》、水边《行过死荫的幽谷》、廖琪《东方玛利亚》、范稳《大地雅歌》、乔叶《认罪书》等，并不符合本文选取研究对象的标准。

场人类浩劫的人，都有自己不可逃脱的罪责，而且在‘自我神化’思潮盛行、灾难频繁的当下，每个人都是文革‘病毒’的携带者。”⁵¹¹

本文对灵性文学中文革叙事的研究，主要涉及到陈以彬《你在何方》（2009）、廖琪《东方玛利亚》（1997）、吴尔芬《人皮鼓》（2009）以及范学德《梦中山河——红小兵忏悔录》（2003）等几个具有代表性的文本。主要从基督信仰的角度，以“审慎辨析”、“拒绝遗忘”、“虔诚忏悔”等不同角度传达出对于“文革”历史的独特认知与反思。

一、伪十字架，真玛门⁵¹²

陈以彬⁵¹³的长篇小说《你在何方》发表于2009年。严格说来，这部长篇小说并不是专门以“文革”为题材创作的，其时间跨度是从新中国成立之初一直到90年代。但因为小说中对“文革”历史的理解和表述是颇具代表性的，因而将其纳入本节研究范围内。

《你在何方》讲述的是一群至真、至美、至善的基督徒在历史苦难中依靠信仰一路凯旋得胜的故事。

小说主人公刘琼燕是一位集美貌、善良、忍耐、勇气等诸多美好品质于一身的女性。身为护士的刘纯燕，因为一次意外，导致她看护的首长的儿子李刚脸部严重烧伤，出于善良的本性以及佛教因果报应学说的笃信，她收养了李刚。为了保护孩子，她返回家乡隐姓埋名，过上了艰苦的农民生活。因为刘纯燕的善良与美丽，她收获了贵公子刘昌

⁵¹¹ 季玠，《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，页283

⁵¹² 玛门（Mammon）指金钱财利。圣经马太福音六章二十四节：一个人不能侍奉两个主。不是恶这个爱这个，就是重这个轻那个。你们不能又侍奉神，又侍奉玛门。

⁵¹³ 陈以彬出生于1941年，是当代基督徒作家阵营中较为年长的。四川省作家协会会员，四川省疾病预防控制中心研究员，科学研究工作者。在文学创作领域，有不少获奖作品，也有被翻拍成电视剧的作品，是一位在世俗意义上十分成功的作家。曾获得四川省委、省政府办法的优秀中青年专家称号，国务院颁发之终身特殊津贴获得者。政府的认可和奖赏，在一定程度上也影响了陈以彬的文学创作，作为体制内部的获益者，其对“顺从政府”的再三强调想必与此有一定关系。

正的爱情。刘昌正有着优渥的家庭环境，不可限量的政治前途，以及仪表堂堂的外在容貌，更重要的是，他的身边是一群代表真善美的基督徒。在这群基督徒的感化下，刘昌正受洗归入基督。而后在爱情和信仰的双重作用下，刘琼燕也走出了佛教信仰的误区，成为了基督徒。靠着财富、权势、爱情和信仰，刘琼燕刘昌正走过了中国当代历史上最严酷的岁月。不仅如此，他们以及身边的基督徒群体，也靠着“忍耐”、“顺服”、“舍己”等优良品质，将身边的奸佞小人都一一进行了灵魂层面的重塑，使得小说中曾经的“坏人”全部在信仰的光辉下拥有了新的生命。

小说《你在何方》是一部带有极其浓烈的基督教宣教色彩的作品。其中所有的基督徒都被作者刻意涂抹上了神圣的“圣母”光环，他们不仅在世俗财富、权势上拥有普通人难以企及的资源，在人格层面上也是完美无缺的人间天使。即使是在全中国陷入大饥荒的年代，这群基督徒还可以靠自家的鱼塘接济乡民。在文革最严酷的肉体与精神的极端考验下，他们也可以依靠信仰，从容走过。试看刘琼燕在遭受批斗时的这一段描写：

她极度沮丧、极度悲痛而又极度灰心。人们还在谩骂，还在向她吐唾沫，她已经产生了绝望的情绪。就在这时，《圣经》上的几句话闪现在她的脑海里：“你不要害怕，因为我与你同在，不要惊惶，因为我是你的神，我必坚固你，我必帮助你，我必用我公义的右手扶持你。”想到这里，她竟然脱口而出：“哈利路亚！”

一个农民冲上前去，左右开弓打了她两耳光，刘琼燕倒地，嘴角流出了鲜血。……她用手擦了擦嘴角的血，说：“主啊，赦免他们的罪！”⁵¹⁴

此处的刘琼燕几乎拥有了基督的品格。依靠信仰战胜苦难，效仿基督，固然是基督徒十分难得的精神品格，但是在小说中，由于对人物性格与形象的塑造始终停留在“刻意美化”的重复表述上，缺乏对人性阴暗面的透视，因而刘琼燕作为基督徒的形象显得格外单薄，没有说服力。不仅在主角人物形象的塑造上如此，整部小说中的基督徒形象

⁵¹⁴ 陈以彬，《你在何方》，（重庆：重庆出版社，2009），页 275。

都是脱离真实人性的，都悬浮飘忽在“圣母”一样的虚假臆想上。历史的苦难，诸如“文革”这样的事件，也成了对这些美好人物的一种装点。仿佛苦难的存在，只是为了证明这些信徒品格之高洁、信念之坚定。历史在小说中显得无足轻重，一切都让位于过度神圣化的信仰。

除此以外，小说对造成诸如“文革”的历史苦难的原因的理解也是停留在“善恶二元”的简单理解之上的。整部小说的人物可以很轻易地划分为“邪恶的小人”与“善良的好人”两大阵营。邪恶的小人是造成历史灾难的终极原因。即使这些小人隶属于政府部门，那也只是政府内部出现了“蛀虫”，政府本身，尤其是高层领导依然是英明的，毫无错误的。他们对基督徒群体始终是善意的、予以高度理解的。小说中出现的每一个政府高层官员，都是深明大义、宽容仁厚的形象。政府官员中的败类只出现在底层。基于对统治者的强烈信任与依赖，小说反复强调对政府的“顺服”。甚至将其上升至基督教教义的高度。“基督教的教义之一就是顺从政府。”⁵¹⁵“他们（指基督徒）极为顺从政府，这种顺服不是高压下的顺服，而是思想深处的顺服，你批斗他们也好，辱骂他们也好，甚至打他们也好，送他们去监狱也好，你从未发现他们中有人骂过政府一句，甚至没有怨恨的表情”。⁵¹⁶“作为基督徒，顺从政府是一个严肃的问题，这既是一个顺服问题，也是一个对神的慈爱、神的全能是否有信心的问题。”⁵¹⁷

在《你在何方》这部作品中，对以政府为代表的世俗统治者显然有一种毫不掩饰的热情歌颂与肯定。放置在“文革”这样的历史背景下，这种大张旗鼓毫无保留的“歌颂”和“顺从”几乎是一种反智和献媚。事实上，不论是对信仰群体的极端美化，对苦难历史的简单跨越，还是对世俗政权的盲目歌颂，都是不符合基督教精神的。重申前文所述

⁵¹⁵ 陈以彬，《你在何方》，页 13。

⁵¹⁶ 陈以彬，《你在何方》，页 29。

⁵¹⁷ 陈以彬，《你在何方》，页 193。

的基督教苦难观，不难发现，基督教的苦难观念是排斥“顺从化”学说的。苦难本身很容易在信仰逻辑下被曲解为合理的、有益的，但是事实上，屈从并非美德。耶稣的受难并非为了让穷苦受压迫之人顺从苦难，顺从当权者，而是让受难之人在十字架的“爱”之中生发出作为人的尊严与品格。从而在痛苦中升腾起更加坚韧的对苦难的承受能力和反思能力。此外，盲目顺从任何世俗权威，事实上都是对自身判断能力的否定和放弃。“膜拜的过程便是放弃自己思想的过程。”⁵¹⁸由此可以判定，《你在何方》这样的文学作品，是徒有灵性文学之名，而无灵性文学之实的。

此类作品还包括廖琪的长篇小说《东方玛利亚》。《东方玛利亚》以主人公“我”的视角讲述了一个基督徒家庭在上个世纪 60-90 年代的兴衰沉浮。其中小说前半部分的篇幅都是在讲述文化大革命时期“我”和“我”的家庭成员的各色经历，如“我”作为红小兵的造反经历，我的父亲在政治问题上遭受的迫害，我的母亲因为基督信仰而和邻里反目，我的弟弟因为政治政策的原因下放农村等等一系列故事。在小说中，作为基督徒的母亲是作者着力刻画的完美女性形象。母亲忍辱负重，作为童养媳，生养五个儿女，饱受同为基督徒的婆婆的摧残。在婆婆过世、丈夫入狱的严酷情形下，独自抚养五个儿女长大，在生存的夹缝中奋力挣扎，不懈拼搏，依靠过人的意志、精明的算计，最终通过儿女们的世俗成就，得到了作为母亲的荣耀和完满。学者季玠将这部作品列入基督教文学“母爱文学”之列，认为该作品“于传统文化与基督教文化相交融的临界点上塑造了一位东方式的玛利亚——母亲的形象，是一个基督徒试图擦拭并磨光心灵之镜，以获取上帝拯救的精神意向的自然流露，从而使得作品具有一种超越现实、超越肉体的精神之美和悲壮之美。”⁵¹⁹笔者认为，季玠的这一评论是有失偏颇的。

⁵¹⁸ 吴炫，《新时期文学热点作品讲演录》，（桂林：广西师范大学出版社，2004），页 70。

⁵¹⁹ 季玠，《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》，（北京：中国社会科学出版社，2010），页 65。

《东方玛利亚》虽然有着非常明显的基督教元素，但是所有这些基督教元素都只是外在的，其精神内核却是“功利主义”、“利己主义”、“现世主义”的，并不真正符合基督教“博爱”、“宽恕”、“超越”等基本精神。小说中所有的人物，都在一种精明市侩的市井生存智慧中周旋，每一次母亲开口祷告，所求之事都是让丈夫脱险、让儿子荣升、让女儿好嫁等世俗实利。上帝在小说中更像是一尊有求必应的活菩萨。文革这段严酷的历史，在作者笔下也仅仅只是关乎利益、荣誉、升迁的特殊布景。小说所信奉的基本原则是“弱肉强食”的丛林法则，依靠强权、官位、钱财甚至美色，“我”和“我”的家族得已在文革这样的历史背景中成为体制的获益者，成为世人艳羡的“成功者”，进而成为既得利益的守护者甚至歌颂者。基督教信仰的存在只是胜出的“强者”身上的另一重保护层。母亲的“基督徒”身份，事实上“仅仅是人生的一个花瓶”。⁵²⁰与其说作者是顺服于十字架下的信徒，不如说是臣服于权贵脚下的玛门侍奉者。

以上两部文革题材的作品，虽然都有着鲜明的基督教元素，却并非真正符合基督教信仰精神的作品。不论是大力宣扬顺服政府的《你在何方》，还是佯装信教实则拜金的《东方玛利亚》，都是有灵性文学之名而无灵性文学之实的。这些作品对文革的书写，并无半点对历史灾难的正视和反思，反而是以信仰之名义，或为历史暴行寻找合法性，或为自身世俗权益寻找精神庇护，无论是哪一种，都是对历史灾难的漠视甚至美化，也是对基督信仰之歪曲。灵性文学对诸如“文革”这样的历史大事件理应有更深入更全面也更切近基督信仰的表达。吴尔芬的《人皮鼓》可以算得上是比较具有代表性的作品之一。

⁵²⁰ 廖琪，《东方玛利亚》，（广州：花城出版社，1997），页 237。

二、拒绝“遗忘”，鼓声长鸣

存在主义神学家保罗·蒂利希提出过三种不同的“遗忘”机制。一种是日常生活中的正常遗忘。第二种是通过压抑达到的遗忘，因为事件超过了主体可以承受的心理范围，因而主体将可见、可感知的意识进行驱遣，使它们进入潜在的无意识世界。但是这个记忆并没有消失，而是被压抑、被隐藏了，它以隐秘的方式影响我们的生活，并可能会在未来的某个时间点被触发，从而再次带来痛苦的冲击。第三种则是最佳的“解脱的遗忘”——即忏悔。忏悔意味着对痛苦的记忆进行直面，并尝试借由超验的神圣力量的帮助对痛苦进行承担。从而达到真正的遗忘。“宽恕”是遗忘的最高形式。⁵²¹吴尔芬的长篇小说《人皮鼓》可以说是从第二种遗忘走向第三种遗忘的形象化表达。

小说《人皮鼓》主要有两条叙事线索。一条是丧葬师“乞食客”寻找关于母亲的失落记忆的故事。乞食客“我”由于极度惧怕红色，因而选择成为一名丧葬师。但他并不清楚自己为何惧怕红色。同时，他关于母亲的记忆完全丧失。找回这段记忆，解开为何惧怕红色的谜团，是小说的一条主线。另外一条同样重要的线索是围绕着“盗尸”事件展开的。一具女性干尸的被盗，引发了关于“草鬼婆”的蛊惑术、赶尸等一系列事件的揭秘。最后两条线索合并为一条，随着“女干尸”身份的确认——“我”的母亲水漂萍——小说进入了对“文革”历史的叙述。作者试图阐明，比草鬼婆的蛊惑术更加可怕的是“人对人的残害”。最终小说在“人皮鼓”的敲击声中，“我”终于回忆起了母亲在文革中遭受的令“我”终身无法面对的惨死。这也是“我”为何惧怕红色的原因，因为“红色”代表了“鲜血”。

（一）、红色恐惧症

小说《人皮鼓》打造了一个没有“红色”的丧葬师的世界。这个世界充斥着巫术、

⁵²¹ 保罗·蒂利希，《蒂利希选集》下卷，何光沪选编，（上海：上海三联书店 1999），页 843-848。

僵尸、鬼魂等一系列看起来十分恐怖诡谲的事物。“我”生活在这样一个世界中，但是“我”并无恐惧。“我”并不惧怕鬼魂，因为“我”认为，鬼魂只是“漂泊的灵魂回家了”。“我”也不惧怕巫术，因为那是蛊惑寨的日常生活，是人们的生活惯性和文化习俗。但是“我”却极端恐惧“红色”。这就形成了一种微妙的悬疑和反差。中国是一个红色的国度，红色代表了喜庆、热闹、辉煌、吉祥，诸如红色的光荣榜、红色的新娘妆、红色的对联、红色的灯笼、国旗、红包、红蛋、红领巾，连请柬、贺卡、挂历、毕业证书都是红色的。“红色”代表了一种正常的世俗生活秩序。“我”生活的世界是一个“红色”的海洋。而“我”一直在试图逃避这样一个所谓的“正常”世界。

作为心理学教授，作者吴尔芬是熟谙人的心理防御机制的。“压抑”、“遗忘”都是个体对创伤性记忆的有意回避，从而保护自己免受极端痛苦的打击和伤害。吴尔芬曾在《人皮鼓》的创作后记中表示，对鬼魂世界的联想背后实际上是对十年浩劫的反思。“十年浩劫”的代表就是“红色”。除了喜庆以外，“红色”的象征实际上是残酷的“鲜血”。是“文化大革命”的残酷记忆。学者徐友渔在论述“红卫兵”的专书中曾经详细剖析了文革时期“红”高于“专”的极端“革命”思想。因为强调“红”，学生接受高度的政治训练，红卫兵成为文革中各种群众中最狂热、教条、偏执的人；因为强调“红”，具有“爱憎分明的阶级立场”、“对毛泽东绝对服从和崇敬”的雷锋，成为了“红”的化身，革命者的典型。⁵²²也正因为这种极端的“红”，“我”的母亲水漂萍才在“文革”中因为知识分子的身份而遭到红卫兵非人的折磨，最终惨死。但是可怕的是，随着历史的推移，“红色”被赋予了“神圣”的、“正义”的政治意味。“一直以来，主流意识形态默契地将革命进行阶级性、色彩化的划分，所谓正义革命即为红色革命，非正义革命即为白色

⁵²² 徐友渔，《形形色色的造反——红卫兵精神素质的形成与演变》，页 28。

革命，前为善的化身，后为恶的象征。”⁵²³这样的官方划分与价值导向，容易造成对历史灾难的错位记忆。“暴力因涂上红色而神圣化，被遗忘的是对人、人性、生命和死亡的关怀。”⁵²⁴

小说《人皮鼓》中“我”对红色的恐惧，源自于“我”对“文革”记忆的强制性遗忘，同时也是“我”的潜在“反抗”。轻易的对所谓正常生活秩序的“恢复”和“接受”，都是对“文革”记忆的遗忘和掩盖。“所谓‘遗忘’的深层内涵即盲视和冷漠，与之相反，艺术的洞见和关怀是一种‘记忆’。”⁵²⁵小说中的“我”是一个渴望找回真相、找回记忆的勇敢者。通过对“记忆”的找回，小说彰显了文学对“冷漠遗忘”的拒斥，以及对历史真相的不懈追索。小说正是在这样一个精神的自我探索、自我回归的过程中建构起来的。在小说结尾处，作者直言：“血代表的是一种有计划、有组织的暴力，一个充满恐怖和残忍的世界。血的可怕在于统治这个黑暗世界的是仇恨、暴力和对人的极度蔑视和轻贱。血是一个因为难以想象而变得怪异、反常和非理性的世界。当一个人能够接受血的合理性，把血接受为正常秩序的时候，他也就成为这个黑暗世界的一部分了。”

⁵²⁶吴尔芬在此明确表达了作为一个知识分子对暴力的残忍世界的拒斥和反思，也明确否定了“文革”在组织上、运作机制上的合法性与合理性。

（二）、人皮警示鼓

和基督徒作家的惯常思路不同，吴尔芬并没有让小说结束在信仰光照下，没有让基督信仰轻易消解“文革”的巨大苦难。而是走向了对历史的“铭记”和“警示”。小说

⁵²³ 季玠，《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，（上海：上海三联书店，2016），页 256。

⁵²⁴ 罗岗、罗摩，〈记忆与遗忘——对文学中的「暴力」的思索〉，《上海文学》，1995年第9期，页 76。

⁵²⁵ 黄云霞，《苦难叙事的精神系谱——中国当代小说中的文革叙事研究》，（北京：中国社会科学出版社，2012），页 150。

⁵²⁶ 吴尔芬，《人皮鼓》，（昆明：云南人民出版社，2009），页 9。

中反复出现的意象——人皮鼓——正是对“文革”灾难的伤害性、破坏性的绝佳象征。小说中，“我”对“文革”记忆的恢复，正是伴随着“人皮鼓”的敲击声出现的。“我”的生父七斤因为在文革中遭受了巨大的精神冲击，而患有意识解离症。每当人皮鼓鼓声响起，七斤就会返归那一段历史记忆中。难得是，七斤在小说中并不是一个单纯的受害者，而是更加复杂立体的受害者、施害者以及忏悔者。在他的回忆中，他在“文革”中遭受了巨大的磨难，他为了保护“我”的母亲免受轮奸的伤害，被迫剥下人皮制成人皮鼓。尽管他是被迫的，但是小说并没有将其塑造成一位苦大仇深的受害者和控诉者，也完全没有为他作道义上的辩护，而是让七斤进行了声泪俱下的忏悔：“我有罪，我有罪。儿子啊。”“你有什么罪？你是受害者呀？”“我是受害者没错，可是我也害人。”⁵²⁷受害者和施害者在这里成了同一个人的一体两面。这无疑是吴尔芬对人性的深刻认知，也是他作为严肃作家对“文革”灾难成因进行的深度剖析。七斤在临死前，给“我”留下了一面人皮鼓，并声称，这是人世间最好的鼓，“敲起它，你就能牢牢记住自己的身世。”⁵²⁸这里七斤所谓的“身世”，于其说是“我”的具体世俗身份，不如说是他对于“人性”本身的深刻认知，是我们同时作为“施害者”和“受害者”的双重身份认知。我们每个人都是灾难的参与者，都是历史的塑造者，也理应成为反思者和承担者。小说结尾处，“我”敲响“人皮鼓”，发出振聋发聩的“天问”：

老天爷你年纪大，耳又聋来眼又花，年纪大，耳又聋来眼又花。老天爷你年纪大，你看不见人来听不见话，年纪大，看不见人听不见话。杀人放火的享尽荣华，吃素看经的活活饿杀。老天爷你不会做天，你塌了罢！老天爷你不会做天，你不会做天，你塌了罢，你塌了罢，你塌了罢！”⁵²⁹

吴尔芬把小说停在了悲怆的“追问”上，追问“恶”，追问“苦难”，追问“历史”，

⁵²⁷ 吴尔芬，《人皮鼓》，页 190。

⁵²⁸ 吴尔芬，《人皮鼓》，页 196。

⁵²⁹ 吴尔芬，《人皮鼓》，页 262。

追问“上天之不公”。

三、红小兵忏悔录

关于文学的“忏悔”意识的讨论，在学界几乎形成了一个共识，有不少权威学者都得出相似的结论，即“中国文学缺乏忏悔意识”，进而引申到“中国文化缺乏忏悔精神”、“中国人缺乏忏悔意识”的论断。⁵³⁰具体体现在文学作品中的话，则是每一次的反思，最后都停留在现实的解决之路上。即使是忏悔，也总是停留在“半忏悔”状态，无法真正走向灵魂的救赎与新生，因而缺乏震撼心灵的作品。尤其是在针对“文革”这样的历史灾难的讨论中，文学的“忏悔”意识也是欠缺的。针对“忏悔”问题，余开伟曾经编撰了一部专著《忏悔还是不忏悔》，其中针对基督徒学者余杰对文化名人余秋雨在文革中的罪行的指控⁵³¹，大批学者展开了大量的讨论甚至争论。但是无论是指控者，还是被指控者，基本上都停留在现实人伦的具体罪行有无的争辩上。指控者大有“批斗”者的遗风，以正义者自居，强迫他人进行“忏悔”，而被指控者傲然自辩，坚决否认。在这样的关于“忏悔”的争论中，每个人似乎都在力证自己的清白与无辜，不承认罪行，更加不承认“罪性”。尽管大部分学者都承认，“忏悔”是很有必要的，但是如何忏悔，向谁忏悔，却是十分模糊的。

墨哲兰在〈忏悔，我是否准备好了〉一文中一阵见血地指出，“没有‘罪感’，是谈不上‘忏悔’的。”⁵³²朱学勤因此痛心疾呼：“在这片乐感文化而不是罪感文化的土壤上，

⁵³⁰ 参见王达敏，〈中国特色的忏悔文学〉，《天津师范大学学报（社会科学版）》，2018.03。以及王达敏，〈忏悔意识的演变与中国当代忏悔文学的兴起〉，《扬子江评论》，2016.12。

⁵³¹ 余华与余秋雨关于“忏悔”话题的论争，是上个世纪末中国学界的一大文化事件。起因是青年学者余杰指控著名散文作家余秋雨在文革中的罪行，要求其公开“忏悔”，余秋雨予以激烈反驳，并诉诸法律。而后，大量学者参与了这个事件的讨论。余开伟《忏悔还是不忏悔》一书，正是讨论文章的合辑，其中第二辑《围剿余秋雨》是专门针对此次事件的集中讨论。

⁵³² 墨哲兰，〈忏悔，我是否准备好了〉，余开伟编，《忏悔还是不忏悔》，（北京：中国工人出版社，2004），

只有野草般的‘控诉’在疯长，却不见有‘忏悔的黑玫瑰’在开放。一个民族只知控诉，不知忏悔，于是就不断上演忆苦思甜的闹剧。……世界史上的优秀民族在灾难过后，都能从灵魂拷问的深渊中升起一座座文学和哲学巅峰，惟独我们这个民族例外。”⁵³³那么，中国当代灵性文学是否产生了针对“文革”的“真正忏悔”之作呢？答案是令人遗憾的。就算是上文所述《人皮鼓》中七斤的忏悔，也仅仅只是一笔带过，没有深入的。专门针对“文革”历史进行“忏悔”的作品，在中国大陆的灵性文学作家中也是缺席的。但是本文依然想要提供一个有益的参照，即美国华人基督徒作家范学德的“忏悔录”——《梦中山河——红小兵忏悔录》。（以下简称《梦中山河》）

范学德是一位久居美国的华人基督徒作家、专职传道人，他对基督教信仰的接受经历了激烈反对、惶惑不解到彻底归信、持续磨砺的漫长过程。《梦中山河》是范学德在接受了基督教信仰之后再去回顾自己少年时代“红小兵”经历的泣血之作。从题目即可看出，这是一本“红卫兵”视角的忏悔录。张景兰在对文革小说的研究中发现了一个饶有趣味的心理现象，即在“红卫兵视角”的文革叙事中，对于自身暴行的描述往往会有意无意地淡化或美化。“有着红卫兵经历的一批作者的作品，对抄家、打人乃至杀人等行为的描写往往很少或很简略，程度一般较轻；而在非红卫兵身份的作者笔下，则常常突出红卫兵行为的疯狂、残暴，详细描写他们残害、迫害行为的过程与细节。”⁵³⁴张景兰由此发出疑问，历史上的红卫兵，究竟是英雄还是小丑？是牺牲品还是刽子手？在范学德的这本忏悔录中似乎可以窥见答案。

“‘忏悔’虽在个人之中，但一定要在个人之上获得超个人的审视的眼光。”⁵³⁵这个

页 41。

⁵³³ 朱学勤，〈我们需要一场灵魂拷问〉，余开伟编，《忏悔还是不忏悔》，页 204。

⁵³⁴ 张景兰，《行走的历史——新时期以来“文革”题材小说研究》，页 77。

⁵³⁵ 墨哲兰〈忏悔，我是否准备好了〉，《忏悔还是不忏悔》，页 41

超越个人的审视眼光，放在基督教语境中，就是上帝的存在。根据基督教的说法，“忏悔”源自于个体对自身“罪性”的认知。此处的“罪性”并不是具体的“罪行”，而是对自己人性深处的恶的部分的认知。诺贝尔文学奖获得者索忍尼辛曾经在《古拉格群岛》中写道：“当我躺在监狱里腐烂的麦秸堆上……我体会到分别善恶之线不是由国家决定，不分阶级，也不分党派——乃是每个人的心中——也在所有的人心中……即使在最善良的心中仍然存有……一小块根深蒂固的邪恶。”⁵³⁶忏悔正是基于这样的对人性邪恶面的基本认知，人意识到自己的有限与败坏，从而走向借由上帝的眼光审视自己灵魂的道路。进而在上帝的“爱”与“宽恕”之中领受“恩典”，从而拥有新的信仰生命。

在范学德《梦中山河》中，他对于自身“罪性”的忏悔始终置于一个属乎“灵”而非属乎“世”的眼光之中。在前言中，他写道：“用上帝的话来衡量人的罪。而那正是基督教的入口处。罪之所以是罪，是因为它是在上帝面前犯下的。倘若‘忏悔’是基于世俗权威的逼迫、道德审判的重压，那么它很可能走向非自愿的‘交代’、‘检讨’、‘认错’。”⁵³⁷范学德认为，针对文革，人最需要做的并非针对世俗压力的检讨，而是用上帝的眼光检视自己的罪性。除此以外，基督教观念中，“罪”与“恩典”是相连的，对“罪”的承认，伴随而来的是神的“救赎”与“赦免”。“因上帝将人的罪归于自己，使无罪的成为有罪的，并且为此而牺牲，使我们在耶稣基督里头与上帝和好。这就是启示，就是福音。”⁵³⁸所以从这个意义上来说，在上帝面前“认罪”、“忏悔”，伴随而来的不是恐惧、惩罚，而是勇气和力量。在超越性的眼光的注视下，人才有了面向自身人性幽暗的可能性，同时也因为不再惧怕世俗迫害，而拥有了重新审视、批判世俗霸权的底气。

在《梦中山河》中，范学德通过对自己“红小兵”经历巨细无遗的回忆，对自己内

⁵³⁶ 索忍尼辛，《古拉格群岛》，严彩琇、曾永莉译，（台北：道声出版社，2002）页 312。

⁵³⁷ 范学德，《梦中山河——红小兵忏悔录》，（台北：基督使者协会，2003），前言。

⁵³⁸ 范学德，《梦中山河——红小兵忏悔录》，页 32。

心的各种罪性进行了毫不留情的检视与批判。通过自己对邻居景叔叔遭受迫害时的沉默，对“地主婆”邻居的鄙视、对“哑巴”的玩弄、对被批斗者的“动粗”等一系列行为，我对自己发出疑问：“为什么爱一个人那么困难，但恨人、嫉妒人、贬低人、仇恨人却似乎那么容易？恨是从哪里来的？难道它们真的一直隐藏在我的心中吗？”⁵³⁹“当我和我们‘玩’另一个人的时候，我还算是一个人吗？当我们根本就不把‘玩人’当成一回事，这个世界还能称得上是人间吗？”⁵⁴⁰作者借此清算了内心深处的各式各样的罪性：骄傲、冷漠、盲从、自私等等。最终，范学德得出一个结论：人依靠自己是走不出黑暗的，人需要的是被赦罪。由此，张景兰关于历史上的红卫兵是英雄还是小丑，是牺牲品还是刽子手的疑问，似可窥见来自基督徒亲历者的答案：历史上的红卫兵，既非英雄，也非小丑，而都是普通的寻常的被“罪性”裹挟的普通人。这些人，既是时代的牺牲品，同时也是刽子手。如何能够摆脱“罪性”，灵性文学作家给出的答案是，倚靠上帝，诚心悔改。

作为基督徒作家的忏悔之作，范学德的《梦中山河》是很具有代表性的基督教“属灵”眼光下的作品。但是这部作品在思想价值上是远远超过文学价值的。我们期待中国当代灵性文学领域中能够出现真正具有“忏悔”意识的反思文革之作。更加期待在中国当代文学中能够产生震撼灵魂之作。

小 结

关于历史的反思，对于历史的再叙述，是灵性文学的一大主题，是灵性文学作家对“人与世界之关系”的一种表达。这个世界主要表现在作家对历史事件的独特省思上。重现

⁵³⁹ 范学德，《梦中山河——红小兵忏悔录》，页 42。

⁵⁴⁰ 范学德，《梦中山河——红小兵忏悔录》，页 81。

历史、正视历史、汲取历史的养分观照当下、从对历史背影的审视中展望未来，是灵性文学创作历史主题的不同面向。不论是铭贤书系对基督教本土化历程中一系列神学问题的探讨，还是对基督教历史名人的再挖掘再塑造，抑或是针对诸如“文革”这样的特殊历史事件的文学创造，灵性文学历史书写都作出了切实的努力，也贡献了一定的思想价值与艺术价值。基督教本土化历程中出现的“属灵”与“属世”的争论、“偶像崇拜”的问题等，在当下依然具有参考价值和启示意义。此外，对中国历史上的基督教历史名人的再挖掘，对“本土基督徒”以及“西方来华传教士”的形象重塑，也具有十分重要的史学价值和思想价值。尤其是“传教士”的人物形象在主流文学领域中普遍性的“扁平化”、“僵化”甚至“丑化”现象，灵性文学需要贡献更多的基于基督信仰的关于“传教士”的文学塑造。书拉密即将出版的新作《亲爱的哈拿》，就是以传教士书信为底本创作的。施玮即将出版的以义和团运动中山西传教士为原型创作的历史小说《殉道者》，也是这方面的新作，是十分值得期待的。再者，面对“文革”这样的历史创伤，历史灾难，灵性文学的言说空间也是巨大的。一方面我们需要审慎辨别有基督教之名，但无基督教之实的作品。另一方面我们也需要更多优质的深刻的针对“文革”等历史事件的反思之作。基督教对历史的最佳理解，是参与历史，同时又能够超脱于历史，在世界历史之中，盼望救赎。从目前的创作实际来讲，灵性文学的历史书写任重而道远

第五章 结 论

中国当代灵性文学的现有研究成果中，季玠的论著《野地的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》、《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》是与本文研究相关度最高的。本文在季玠的研究成果之上，将灵性文学往更深的更符合基督教精神的方向推进了一步。从研究进路来说，季玠对灵性文学的研究采用的是“文学本体研究范式”，将灵性文学置于宽泛的文化范畴内进行研究，将基督教作为一种文化，而非作为一种信仰来进行审视，其研究的最终落脚点也是中国新世纪文化建设。从文化角度审视基督教，并不是错误的，但却是相对外围的。基督教的核心是作为一种信仰而存在。因此，从宗教信仰角度，以神学思想来深度观照灵性文学，是更加贴近灵性文学精神内核的。本文的研究正是将灵性文学置于神学之“神圣”与“世俗”关系的大框架下进行的。同时以“神学人论”作为灵性文学各个主题书写的神学思想资源，深度挖掘灵性文学中的思想深度，在文学性和宗教性的双重视野下，对灵性进行全面而深入地考察。这是有别于季玠现有研究进路的另一种开拓。

从研究的范围和对象来说，季玠对灵性文学作家和作品的定位是过于宽泛和松散的。季玠认为，不论是“以文学语言承载了基督信仰之言”的灵性文学，还是“以文学语言认同了基督教文化精神”的灵性文学，因为两者都强调“用个体生命来关注和表现大生命气息”，所以应当悉数纳入灵性文学范畴内。本文并不赞同这样的界定。灵性文学所表现的“有灵活人”之“灵”，是专指上帝的圣灵，而非泛指“大生命气息”。灵性文学作家的创作，都是基于对上帝神圣救恩在信仰层面的体认与领受，而非浅表层面对基督教文化精神的认同。基于这样的判断标准，本文在研究对象上进行了删减和扩充的双向调整。首先，在细致阅读、审慎辨析之后，本文将有基督教文化元素，但仅仅只是

从文化层面认同，而非信仰层面认信的作家作品从研究范围中删除。如范稳、海子、苇岸等。同时，本文在研究过程中，增补了一些此前并未进入学界视野的作家作品，包括王敏、陈鹏、任晓雯、李欣然、山眼、灵性文学丛书的作家群等。研究范围的调整，实际上是对灵性文学神学思想内涵的进一步明确和强调。新的作家作品的挖掘，也是对灵性文学进一步扩大影响力的一种助力。

灵性文学往往被当作基督教文字宣教事工的一部分，在教会机构内部不被重视，同时因为中国整体的无神论文化环境和当下的舆论导向、社会氛围，灵性文学也很难跻身非宗教性质的主流文学之列，因而灵性文学实际上处于一个相当边缘化的位置上。基督徒学者杨世海曾给基督教文化在中国的传播赋予了“撒种在荆棘”⁵⁴¹的形象说法。灵性文学创作，正是对中国当代文学这片“无神”的“荆棘之地”的奋力开垦，同时也是在荆棘之地长出的虽暂时不够繁盛但鲜活强劲的“百合之花”⁵⁴²。虽然灵性文学作家们尚未像世界级宗教文学大师诸如陀思妥耶夫斯基或者托尔斯泰那样，将信仰生命与艺术表达进行自然深入的融会贯通，他们的创作仍然存在着稚嫩的部分，但不可否认，中国当代灵性文学已然成为一个颇具规模的、独立且丰富的文学类别，是值得深入研究并持续关注。灵性文学的规模以及丰富性，在上文的论述中已经有所论述，而之所以称灵性文学是“独立”的文学类别，是因为，在过去的研究中，人们在谈论基督教文学或者灵性文学时，往往不大区分基督徒作家和对基督教有好感或者表现些许基督教元素的作家，而是将其混在一起进行论述，季玠的研究就是典型的一例。将灵性文学从上述含混的类别中切割出来，给予其相对“独立”的地位，是必要且有益的。此外，对于基督教与文

⁵⁴¹ 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，湖南师范大学博士论文，2013

⁵⁴² 借用季玠著作《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》题名。在基督教语境中，百合花象征着纯洁、神圣，往往用来指代圣母玛利亚和耶稣基督。本文在此借用百合花之名，旨在表明，灵性文学在中国当代大陆的发展，是基督教信仰在中国文化语境中的扎根与传播的结果，并且灵性文学所推崇的神圣性、超越性，都与百合花的神学象征意味是契合的。

学的关系，学界更多关注的是基督教对作家和文学创作的影响何在，其立足点是将基督教作为一种外在的文化来进行审视，对基督教的理解，也停留在宗教元素、宗教意象等外在表征上。灵性文学在此基础上向前迈进了一步，灵性文学不再仅仅只是关注基督教作为外在文化元素的影响因素，而是切入到作家本人真切的信仰生命体验之中，信仰生根发芽，从而在个人生命获得救赎之后产生的文学作品。简言之，灵性文学是基督教信仰的一种结果，是基督教信仰内部的一种文学现象。因此，我们称其为相对“独立”的文学类别。

从作家阵营来看，北村、施玮等作家，都是资深的文学创作者。任晓雯、书拉密、丹羽等人也都是具有深厚文学功底作家。在灵性文学作品集中涌现了大量基督徒作家，各大基督教文艺类、文学类奖项，如雅歌文艺奖、创世纪文学奖的举办，也在一定程度上让很多基督徒作家进入公众视野，并在一定程度上推动灵性文学事业的发展。不少基督徒学者转型从事专职传道人兼专职作家的的工作，对灵性文学来说，也是不可多得的资源。当然，目前中国社会的出版环境对基督教性质的文学作品是不利的，有不少基督徒作家创作的作品出于各种复杂的原因隐去了作家的信徒身份，不少作品在表达灵性元素时，也是极其隐秘的，这就需要研究者的进一步发掘和探究。此外，灵性文学的出版也受到了一定程度的限制，在本文写作过程中，对不同作家进行过多次访谈，有不少作家都表示，自己面临的出版环境是比较恶劣的，思想审查也是非常严格的。但是这并不会真的阻挠灵性文学作家的脚步，从最新出版或即将出版的作品以及一些作家的创作规划来看，灵性文学虽然受限，但是依然在蓬勃发展。如任晓雯的小说集《朱三小姐的一生》，施玮主导的铭贤书系的新作，山眼的历史长篇小说，以及北村在访谈中透露的正在创作中的小说，都是十分值得期待的。预计灵性文学作家阵营会进一步壮大，新兴作家会逐渐积累更多的创作经验，资深作家则会有更大的突破。

在“神圣与世俗”的关系处理上，灵性文学作出了十分重要且有意义的探索。如前文基督教神学理论关于神圣与世俗的基本观念所述，世界除了此在的“世俗维度”以外，还有一个超越性的彼在的“神圣维度”。这两者的关系是基督教神学的核心议题。“神圣与世俗”的二元论观点是宗教信徒中普遍性存在的对世界以及人生的理解。“世俗”意为人类日常经验的世界，从根本上来说，世俗世界充满了烦恼、颓废与混乱。同时世俗世界又是我们的肉身不得不栖息的处所，它虽然是沉闷的，但却是无法避免无法摆脱的。而“神圣”王国则是一种永恒的、完美的、至善至美的存在，它是无限的，令人向往的终极意义所在。重申斯特伦在《人与神——宗教生活的理解》一书中的观点：“神圣实体构成世俗世界及其万事万物的最原本和最深刻的源泉。然而由于一系列的失误，人们离开了这纯洁之源，由于无知和主观的决断，人类由遵循生活的纯洁之源变得污浊不洁，致使绝大多数的人类体验都成了善与恶、欢乐与悲伤、健康与病弱的混合物。”⁵⁴³ “神圣”与“世俗”是两个同时存在的截然不同的世界，两者产生对抗是必然的。但同时“神圣”与“世俗”又往往是以混合物的方式出现的，因此又出现微妙而复杂的相互调和的可能性。本文对于灵性文学的探讨，主要就是针对灵性文学不同主题中所呈现的“神圣”与“世俗”之复杂关系的深入思考。不论是“苦难书写”、“情爱书写”还是“历史书写”，都是围绕着“神圣”与“世俗”的关系展开的。

苦难是一个永恒的主题，是我们这个世界不可避免的存在。也是每一位严肃作家绕不过去的主题。在苦难这一重大且沉重的议题上，如何面对苦难？是一个至关重要的问询。灵性文学对这个问题的回答，是丰富且多层次的。具体而言，灵性文学作家对“苦难”的理解带有鲜明的基督教苦难观念的色彩。对于“苦难”的理解，与作家如何认识

⁵⁴³ 斯特伦，《人与神——宗教生活的理解》，页 69-72。

人类“自身”有很大的关系。将人类看成荒谬的、偶然的、无意义的存在，抑或是将人看成是被爱的、领受神圣恩典的神的“子民”，有着本质的差别。正是确信人是被神所爱的，灵性文学作家才会将“苦难”理解为信仰“救赎”的契机。

从神圣与世俗的关系来看，灵性文学苦难主题有多个角度多个层次的丰富表达。首先，从神圣与世俗的对抗关系来说，灵性文学苦难主题中最为典型的代表性作家即北村。在北村长达二十多年的一系列宗教言说中，神圣价值与世俗存在呈现了十分鲜明的对抗与分裂关系。为了宣扬神圣救赎的极端必要性，北村的创作往往将世俗世界“丑化”、“黑暗化”甚至“绝望化”。比如在北村代表性的长篇小说《施洗的河》中，有长达二百多页的篇幅都在描绘恶臭的犹如尸体一般的无望世界。生活在这个黑暗的、令人绝望的世界上的，往往是神经衰弱、极度敏感脆弱的诗人和城市知识分子。这些人在北村的笔下，会为了寻求神性救赎而进行极其惨烈的内心争斗，如《玻璃》中的李和达特，《鸟》中的康生，《自以为是的人》中“我”等等，这些人甚至会因为无法洗净“罪孽”、无法摆脱“罪性”而走上自绝的道路。北村的创作始终秉持着一个基本的逻辑：世俗世界是绝望的，因此，我们需要不懈地寻求神圣救恩。倘若神圣救恩是缺失的，那么人是无法存活的。这是人最大的苦难和生存困境。这样的论断，在基督教语境中，是对神圣价值的极端推崇和确信，同时也是对世俗世界的彻底否定和弃绝。神圣与世俗在北村这里是“永恒的光明”与“彻底的黑暗”的对立关系。这种对立关系，也导致北村不论是在疾病主题的叙事中，社会性疫病的思考中，还是在人类生存意义的探寻中，都带有十分鲜明的重“灵命”，轻“肉体”，重“精神救赎”，轻“世俗烟火”的倾向。而这样过分强调神圣价值，有意否弃世俗意义的创作，往往招致创作动机上刻意宣教、人物刻画上失真、故事讲述上模式化的弊病。当然，北村对生命意义的强烈呼求，对神圣救恩的笃定，对圣徒生活的渴望，对中国当代文坛来说，都是具有启发性的。北村对于“人不知道为

什么而活着”这一悲剧性境遇的持续深入表达以及基于这一处境给出的基督教思想范式下的信仰解答，正是北村作为基督徒小说家的独到之处。

在苦难这一主题的表达上，灵性文学作家更多的是寻求“神圣与世俗”之关系的调解。比如在疾病叙事中，肉体的苦痛折磨，伴随而来的是属灵生命的成长康健。尤其是在纪实类的疾病叙事中，世俗苦难，肉体病痛，都真真切切地存在于患病之人的切骨体验中。而神圣价值的引入，并非突兀的宣教或刻意的升华，而是在患病之人的信仰体验中娓娓道来。人的脆弱、无助、哀泣，都无比真实，灵性文学并不回避作为血肉之躯生存的普通人遭受的病痛折磨，而是借由基督在十字架上的受难，坦诚受苦是人类生存的常态。此外，苦难中的弱者，倚靠神圣力量的感召与祝福，成为信心中的强者。神圣救赎与世俗苦难之间的关系，借由“疾病作为救恩的隐喻”，在疾病叙事中得到了调解。

再比如，在对生存意义的探寻中，灵性文学作家也是致力于在世俗苦难中，从各个不同的视角，思索探寻神圣价值。和北村将黑暗与光明进行割裂不同，吴尔芬的《九号房》中的“牢笼隐喻”，将圣经的话语融入到字里行间，仿若黑暗中的点点星光。神圣救赎的凸现，不再显得突兀，而是在作者的悲悯情怀中通过文字自然流露。有异曲同工之妙的是书拉密的《迷镜之旅》，作者将十字架元素穿插在小说各处，从而道出苦痛世界中圣“爱”的力量。《好人宋没用》则通过基督徒倪路德与其跟随者、效仿者宋没用，这两位世俗世界中的“劳苦担重担者”，道出拥有信仰生命之人与祈盼神圣救恩之人，是能够在苦难中携手共进，共同领受上帝话语的。而灵性文学中难得的农村题材的创作中，则将自然灵性与基督信仰进行融合，也是对神圣与世俗之关系十分有创造性的一种表达。最为典型的，即王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》。不论是“羔羊般的云朵”、“永恒的玫瑰”还是“永恒的椿树”，神圣的意味都被作者别具匠心地融入到了自然景物与日常生活中。

不论是对抗，还是调解，灵性文学作家在苦难主题中对神圣与世俗之关系的处理，都是基于基督信仰对人如何在世俗世界自处的尝试解答。与中国当代主流文学的答案不同，在灵性文学作家的笔下，身处苦难世界中的人，并不是无望的，对待苦难的态度也不应当是麻木忍受，甚至歌颂美化，而是在神性光照下，以十字架上的耶稣为标杆，本着对神圣救恩的确信，反抗苦难、直面苦难、在信仰中探寻受苦的意义。

在情爱主题的书写上，灵性文学的书写拓展至“人与人的关系”上，尤其是“男女”两性关系之探讨。在灵性文学作家看来，“人与人”的情爱关系、婚恋关系，因为缺乏神圣之爱（Agape）的在场，因而极易消逝、破碎。人在与他人的关系中，企图占有、索取，却终究因为人的“罪性”、“有限性”而宣告失败。由此，灵性文学引入神圣之爱的维度。从而让“人与人”的关系在圣爱光照下得已流动、完满。当然，对神圣之爱的表达也是极具难度的。从目前的创作来看，灵性文学在这方面还有一定的发展空间。神圣之爱在灵性文学中往往以“人间完美代言人”的形式出现，这种人物形象往往是不够丰满的，人物容易沦为神学理念的传声筒，人物对话关系也有生硬的宗教教义问答的痕迹。可喜的是，灵性文学作品中，已然出现了将宗教性和文学性之关系处理得较为和谐的作品。如王敏《白日的光辉，夜晚的灯笼》。此外，灵性文学在传达基督教“性爱”观念、基督教婚姻伦理方面，有着鲜明的价值观念的输出。在宗教体验方面，则弥补了中国当代主流文学在这一特殊信仰体验方面的不足。

从神圣与世俗的关系来看，灵性文学情爱主题，也有着对抗与不同面向的调解。在北村的一系列爱情小说中，揭示了一个十分形象化的爱情真相：悬在半空中的人。所谓悬在半空中的人，从神圣与世俗的关系来说，即想要追求神圣之爱，而无法飞升，想要安于世俗烟火，却无法落地。人作为一种想要超越，却无法超越的悲剧性的产物而存在。这种悲剧最为典型的代表，即世俗爱情关系。而北村对于这个困境的处理，和他对人的

苦难境遇的处理是相似的。在北村的笔下，找不到永恒之爱的超尘，用割腕的方式结束了自己的生命；无法在世俗生活中安放自身的玛卓，选择了卧轨自尽；对爱情极度困惑极度压抑的陈清，触电而亡……因此，在情爱主题中，北村所呈现的神圣与世俗的关系同样也有着对立的倾向。和前面苦难主题的叙事逻辑相似，想要追求永恒之爱而不得的人，无法在世俗世界中生存。因为人与人之间的世俗情爱，脆弱而无益。基于这样的对世俗之爱的理解，北村对神圣之爱的追求尤其强烈。最具代表性的即《我和上帝有个约》中的陈森。陈森所面临的困境，是神圣与世俗之间的极端冲突。作为杀人犯，倘若他承认罪行，那么他将获得神圣拯救，可是相应的，他也面临着失去生命的可怕挑战。但倘若他不承认罪行，他将永远无法靠近神圣救恩，永远无法真正地爱人。因此，在北村的笔下，神圣与世俗的尖锐冲突无处不在。最终，北村让其笔下的人物安息在“牺牲”自己的大爱之中。

除此以外，灵性文学作家在“性”与“婚姻”两大主题的探讨中，也贡献了诸多对于神圣与世俗之关系的不同理解。比如在对“性”的探讨上，灵性文学作家丹羽在《归去来兮》、《水岸》等作品中，尝试对过度“灵性化”与过度“肉欲化”的性爱关系进行双向批判，从而找到既正视肉体欲望，又向往灵性超越的健康的性爱关系。施玮则在《红墙白玉兰》中，借由对婚外性关系的探讨，明确地表达了“婚姻是具有神圣性”的基督教价值观念。世俗婚姻的维系，倚靠的并非男女情爱，而是婚姻作为人与神的契约而带来的神性。男女双方在对婚姻神圣性的认知中，依靠与神的健康关系，共同维系世俗婚姻关系。从而形成婚姻双方共同领受神圣之爱，而后将神圣之爱借由婚姻关系传递给彼此。这样的性爱、爱情与婚姻关系，是灵性文学作家对神圣之爱与世俗情爱之关系的调和。

历史方面的书写，是灵性文学将书写范围拓展至“人与世界之关系”这一更宽广层

面的内容。同时也是灵性文学比较单薄的部分。但是近年来，有不少作家有意识地在进行这方面的创作。施玮的“铭贤书系”正在持续产出，对教会先贤和来华传教士的历史重塑，是这个书系的重要内容。除此以外，挖掘基督教文化进入中国之后所产生的本土化历程中的思想演变和价值取舍，也是十分有益的文化课题。此外，灵性文学在反思历史灾难方面，也是有一定的自觉和省思的。将基督教的“原罪”观念和“忏悔”意识引入对历史大事件的思考之中，也是灵性文学可进一步尝试的。

从神圣与世俗的关系来看，有别于现代进步史观，基督教历史观念的核心要义是世界历史中的神圣救赎，同时，赋予历史以意义的是上帝，而不是人。世界历史与救赎历史并非割裂关系，救赎的意义就隐藏在世俗历史中。因此，灵性文学作家对历史的再叙述，都是对历史事件之神性意义的挖掘。从世俗历史的角度来看，诸如倪柝声、石美玉、康成、西方来华传教士等历史人物，都仅仅只是历史长河中有一定特殊事迹的各色人物，他们所做出的历史贡献，也停留在文化事业、医疗事业、教育事业等方面。但是从救赎历史的角度来看，灵性文学作家笔下的历史人物，都是基督信仰的践行者、传播者。对这些历史人物的形象重塑，是对历史进程中潜在的神圣意义和最终救赎的肯定。灵性文学对历史中的神圣救赎的确信，既避免了认为历史毫无意义的虚无主义，又对启蒙主义进步史观伴随而来的人的“自我神化”进行了必要的警惕和批判。强调世俗历史的神圣意味，是灵性文学历史主题书写的核心所在。

简而言之，中国当代灵性文学在“神圣”与“世俗”或对抗或调解的关系上做出了颇为系统性的文学表达。在灵性文学的各个不同主题中，神圣与世俗之关系是复杂的丰富的。在文学与宗教之关系的处理上，带有明显宗教倾向的文学作品，在惯常的认知中往往被认定为“重宗教，轻文学”，在神圣价值和世俗意义的取舍上，也常常被误认为“神圣”轻易压倒“世俗”。本文通过对灵性文学神学角度的深入研究表明，这样的简

单论断是有待商榷的。灵性文学作品中不乏将文学性与宗教性处理得十分和谐的作品。在“神圣”与“世俗”之关系的处理上，也并非圣俗力量过分悬殊，而是呈现了充满张力的或对抗或调解的复杂关系。尽管灵性文学仍然存在着不完美之处，我们也期待灵性文学能够朝向更深刻的书写，但灵性文学的崛起，是一个建构中国多元文学与文化语境的重要发展。本文的研究正是对这一重要发展的重视与助力。

当然，本文的研究尚处于一个需要不断进一步挖掘、拓展、深化的阶段。中国当代灵性文学的研究是一个处于起步阶段的研究课题。由于中国大陆特殊的政治与文化因素，涉及到宗教主题的文学创作，往往面临着无法通过出版审查的困境。基督徒的身份对一部分作家来说也具有一定的政治敏感性。因此，有不少作家出于自我保护的目的，往往刻意隐藏信徒身份，在文学创作中，也常常采用隐晦的方式来表达信仰。因此，有大量的灵性文学作家作品尚处于隐而不显的状态。本文的研究并非是在现有的作家作品名单中选取一部分进行论述的，而是在研究的过程中，不断发现并扩充作家作品名单。要挖掘这些作家作品是存在一定难度的，并且这一功课是需要进一步持续进行的。这也导致了本文研究涉猎到的作家作品带有一定的偶然性与主观性。同时，因为灵性文学作家作品的分布是十分散乱的，因此本文没有能够形成一条较为清晰的以时间为纵轴的线性发展脉络。这也是本文研究的不足之处。在下一步的研究中，随着更多灵性文学作家作品的面世，相信能够更好地检视各阶段灵性文学的书写脉络变化。

在后续的研究中，灵性文学是尚有很大的拓展空间的。首先从文类上来说，散文、诗歌并未纳入本文的研究范围，在今后的研究中是可以进一步涉猎的。有些在小说中凸显得不太明显的主题，比如自然主题，在灵性文学散文创作中往往有优质且数量可观的作品。比如基督徒作家安歌的系列散文集《植物记》，就是人与自然这一主题在基督信仰观照下展开的非常好的书写范式。第二，从地域上来说，本文的研究主要局限于中国

大陆地区，在未来的研究中，大陆以外的汉语灵性文学也是一个十分有益的参照。比如台湾著名基督徒作家张晓风的散文与戏剧创作，马来西亚基督徒学者刘海莲的诗歌创作等等。将中国大陆地区的灵性文学创作与大陆以外的灵性文学创作并置，将二者引入比较视野中，从而探讨不同政治文化宗教背景之下的灵性文学创作。这是本课题下一步可以进行探讨的另一个方向。第三，在神学理论与文学研究的关系方面，还可以做进一步的思考、融合与灵活运用。对神学理论的进一步学习消化，对文学与神学之关系的深入理解，做到在文学研究中，灵活运用神学理论，避免理论先行，是本文需要进一步强化的。好的灵性文学创作，必然是将宗教性与文学性融合得十分自然的作品，本文期待且相信会有越来越多这样的优质作品面世。

引用文献

文学作品

- 阿尔贝·加缪，《鼠疫》，李玉民译，湖南：湖南文艺出版社，2018。
- 阿信，《用生命爱中国——柏格理传》，郑州：大象出版社，2009。
- 北村，《施洗的河》，广州：花城出版社，1993。
- 北村，《玛卓的爱情》，武汉：长江文艺出版社，1996。
- 北村，《公民凯恩》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2002。
- 北村，《消失的人类》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2002。
- 北村，《老木的琴》，昆明：云南人民出版社，2004。
- 北村，《周渔的喊叫》，北京：中国社会科学出版社，2001。
- 北村，《望着你》，北京：东方出版社，2003。
- 北村，《鸟》，北京：东方出版社，2003。
- 北村，《发烧》，北京：北京十月文艺出版社，2004。
- 北村，《公路上的灵魂》，北京：新华出版社，2005。
- 北村，《我和上帝有个约》，武汉：长江文艺出版社，2006。
- 北村，〈被占领的卢西娜〉，施玮主编《新城路100号·上》，北京：中国广播电视出版社，2008。
- 北村，〈病故事〉，施玮主编《新城路100号·上》，北京：中国广播电视出版社，2008。
- 北村，《愤怒》，上海：上海三联书店，2009。
- 北村，《玻璃》，上海，上海三联书店，2009。
- 北村，《安慰书》，广州：花城出版社，2016。
- 北村，《自以为是的人》，北京：作家出版社，2017。
- 陈鹏，〈直视太阳〉，《江南》，2021年第3期。
- 陈以彬，《你在何方》，重庆：重庆出版社，2009。
- 丹羽，《水岸》，武汉：长江文艺出版社，2006。
- 丹羽，《归去来兮》，北京：大众文艺出版社，2004。
- 范学德，《梦中山河——红小兵忏悔录》，台北：基督使者协会，2003。
- 廖琪，《东方玛利亚》，广州：花城出版社，1997。
- 齐宏伟，《歌手》，香港：天马出版有限公司，2019。
- 任晓雯，《飞毯》，上海：上海文艺出版社，2006。
- 任晓雯，《岛上》，上海：上海文艺出版社，2008。
- 任晓雯，《她们》，北京：北京十月文艺出版社，2008。
- 任晓雯，《阳台上》，北京：文汇出版社，2013。
- 任晓雯，《生活，如此而已》，北京：北京十月文艺出版社，2015。
- 任晓雯，《好人宋没用》，北京：北京十月文艺出版社，2017。
- 任晓雯，《浮生二十一章》，北京：北京十月文艺出版社，2019。
- 任晓雯，《朱三小姐的一生》，北京：北京十月文艺出版社，2020。
- 任晓雯，《药水弄往事》，上海：上海文艺出版社，2021。
- 施玮主编，《新城路100号·上下》，北京：中国广播电视出版社，2008。
- 施玮，《红墙白玉兰》，北京：中国广播电视出版社，2008。
- 施玮，《放逐伊甸》，北京：中国电影出版社，2007。
- 施玮，《叛教者》，阿拉巴马：美国南方出版社，2016。
- 山眼，《行医者》，美国加州：灵性文艺出版社，2020。

沈迦,《寻找·苏慧廉》,北京:新星出版社,2013。
苏恩佩,《苏恩佩文集》,香港:突破出版社,1987。
书拉密,《迷镜之旅或女色芳菲》,北京:中国青年出版社,2012。
融融,《死亡日记——从六个月到永远》未出版书稿
王敏,《白日的光辉,夜晚的灯笼》未出版书稿
吴尔芬,《九号房》,北京:朝阳出版社,2006。
吴尔芬,《人皮鼓》,昆明:云南人民出版社,2009。
吴尔芬,《姐妹》,北京:华艺出版社,2007。
吴尔芬,《雕版》,北京:作家出版社,2002。
吴尔芬,《古田军鼓》,北京:新华出版社,2019。
徐徐,〈大寒〉,施玮主编,《新城路100号·上》,北京:中国广播电视出版社,2008。
姚张心洁,《上帝的花园》,北京:知识出版社,2005。
赵中亚,《弘道遗爱——来华英国女传教士艾伟德传》,太原:山西人民出版社),2016。

专著

Carter Lindberg, *Love—A Brief History Through Western Christianity*, Malden: Blackwell Publishing, 2008.
C. S. Lewis, *Mere Christianity*, San Francisco: HarperOne, 2015.
C. S. Lewis, *A Grief Observed*, San Francisco: HarperOne, 2001.
C. S. Lewis, *The Four Loves*, London: HarperCollins, 2002.
Irving Singer, *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*, Cambridge: The MIT Press, 2011.
Jurgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, Minneapolis: Fortress, 1996.
Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
Kazoh Kitamori. *Theology of the Pain of God*, Published by Shinkyō Shuppansha, Tokyo, Japan. 1958), 5th Revised Edition.
Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
Packer, J. I., *Evangelism and the sovereignty of God*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1961.
Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Brothers, 1957.
Philip Sheldrake, *A brief history of spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
Susan Sontag. *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2013.
阿塔那修,《论道成肉身》,石敏敏译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009。
阿利斯特·麦格拉斯,《基督教神学导论》,赵城艺、石衡潭译,北京:北京联合出版公司,2017。
埃里希·奥尔巴赫,《摹仿论——西方文学中现实的再现》,吴麟绶、周新建、高艳婷译,北京:商务印书馆,2014。
埃里希·弗罗姆,《逃避自由》,刘林海译,北京:国际文化出版公司,2007。
米拉德·J·艾利克森,《基督教神学导论》,陈知纲译,上海:上海人民出版社,2012。
保罗·阿尔托依兹,《马丁·路德的神学》,段琦、孙善玲译,江苏:译林出版社,1998。
保罗·蒂利希,《蒂利希选集》下卷,何光沪选编,上海:上海三联书店 1999。

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》,北京:中国社会科学出版社,2010。

丛新强,《督教文学与中国当代文学》,济南:文艺出版社,2009。

C. S. 路易斯,《四种爱.注疏本》,邓军海译,上海:华东师范大学出版社,2018。

陈伟华,《基督教文化与中国小说叙事新质》,北京:中国社会科学出版社,2007。

邓寒梅,《中国现当代文学中的疾病叙事研究》,南昌:江西人民出版社,2012。

段琦,《奋进的历程——中国基督教的本色化》,北京:商务印书馆,2017。

冯骥才,《一百个人的十年》,北京:文化艺术出版社,2014。

郜元宝,《拯救大地》,上海:学林出版社,1994。

胡少卿,《中国当代文学中的“性”叙事(1978—)》,合肥:安徽教育出版社,2008。

黄云霞,《苦难叙事的精神系谱——中国当代小说中的文革叙事研究》,北京:中国社会科学出版社,2012。

郜元宝,《拯救大地》,上海:学林出版社,1996。

顾长声,《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社,1981。

季玢,《野地里的百合花——论新时期以来的中国基督教文学》,北京:中国社会科学出版社,2010。

季玢,《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》,上海:上海三联书店,2016。

居友,《无义务无制裁的道德概论》,余涌译,北京:中国社会科学出版社,1994。

李银河,《性学入门》,上海:上海社会科学院出版社,2014。

李大钊,《李大钊全集.第三卷》,河北:河北教育出版社,1999。

李大钊,《李大钊文集.第四卷》,北京:人民出版社,1999。

李新宇,《爱神的重塑——新时期文学中的情爱文化》,北京:中国广播电视出版社,1991。

刘丽霞,《中国基督教文学的历史存在》,北京:社会科学出版社,2006。

刘小枫,《走向十字架上的真》,上海:三联书店,1995。

刘小枫,《个体信仰与文化理论》,成都:四川人民著出版社,1997。

刘小枫,《沉重的肉身》,北京:华夏出版社,2012。

刘再复、林岗,《罪与文学》,北京:中信出版社,2011。

刘勇,《中国现代作家的宗教文化情结》,北京:北京师范大学出版社,1998。

林鸿信,《基督宗教思想史(下册)》,台湾:台湾大学出版中心,2013。

林鸿信,《莫特曼神学研究》,上海:上海人民出版社,2010。

梁家麟,《倪柝声的荣辱升黜》,香港:建道神学院出版社,2003。

路易斯·罗宾逊,《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》,傅光明、梁刚译,台北:业强出版社,1992。

弗里德里希·尼采,《查拉图斯特拉如是说》,孙周兴译,上海:上海人民出版社,2009。

欧文·辛格,《爱情哲学:西方世界广受欢迎的爱情课》,冯艺远译,北京:人民邮电出版社,2014。

莫尔特曼,《被钉十字架的上帝》,阮炜译,上海:上海三联书店,1997。

马佳,《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现当代文学》,上海:上海学林出版社,1995。

提摩太·凯勒,《为何是他:怀疑主义时代的信仰》,吕允智译,上海:上海三联书店,2017。

迪特里希·朋霍费尔,《狱中书简》,高师宁译,北京:新星出版社,2011。

迪特里希·朋霍费尔,《伦理学》,胡其鼎译,北京:商务印书馆,2017。

卡尔·洛维特,《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》,李秋零、田薇译,北京:商务印书馆,2017。

秦家懿、孔汉思,《中国宗教与基督教》,北京:北京三联书店,1997。

齐宏伟,《文学.苦难.精神资源》,南昌:江西人民出版社,2008。

史静寰、王立新,《基督教教育与中国知识分子》,福州:福建教育出版社,2000。

施康妮,《康成与石美玉在中国的行医生涯——论性别、种族与民族的跨文化边界》,程文、涂明华译,北京:科学出版社,2017。

斯特伦,《人与神——宗教生活的理解》,金泽、何其敏译,上海:上海人民出版社,1991。

苏珊·桑塔格,《疾病的隐喻》,程巍译,上海:上海译文出版社,2014。

- 孙隆基,《中国文化的深层结构》,广西:广西师范大学出版社,2004。
- 沈迦,《一条开往中国的船》,北京:新星出版社,2016。
- 维克多·弗兰克,《活出意义来》,赵可式、沈锦惠译,北京:生活·读书·新知三联书店,1991。
- 王本朝,《20世纪中国文学与基督教文化》,安徽:安徽教育出版社,2000。
- 王德威,《想象中国的方法:历史·小说·叙事》,天津:百花文艺出版社,2016。
- 王列耀,《基督教与中国现代文学》,广州:暨南大学出版社,1998。
- 王列耀,《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》,上海:上海三联书店,2002。
- 王涛,《圣爱与欲爱——保罗·蒂利希的爱观》,北京:宗教文化出版社,2009。
- 王先霈、胡亚敏,《文学批评导引》,北京:高等教育出版社,2009。
- 吴炫,《新时期文学热点作品讲演录》,桂林:广西师范大学出版社,2004。
- 威廉·麦克尼尔,《瘟疫与人》,余新忠、毕会成译,北京:中信出版社,2018。
- 威廉·詹姆斯,《宗教经验之种种——对人性的研究》,蔡怡佳、刘宏信译,桂林:广西师范大学出版社,2008。
- 许志伟,《基督教思想导论》,北京:中国社会科学出版社,2001。
- 许梅骊,《难泯岁月——我和上海地方教会及倪柝声》,Florida:Xulon press,2011。
- 许梅骊,《警钟长鸣——倪柝声与中国地方教会》,Florida:Xulon press 2018。
- 许子东,《为了忘却的集体记忆:解读50篇文革小说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000。
- 许正林,《中国现代文学与基督教》,上海:上海大学出版社,2003。
- 西蒙·梅,《爱的历史》,孙海玉译,北京:中国人民大学出版社,2013。
- 邢福增,《反帝、爱国、属灵人——倪柝声与基督徒聚会处研究》,香港:基督教中国宗教文化出版社,2005。
- 徐友渔,《自由的言说:徐友渔文选》,长春:长春出版社,1999。
- 徐友渔,《形形色色的造反——红卫兵精神素质的形成与演变》,香港:中文大学出版社,1999。
- 肖恩慧,《神学人论》,北京:宗教文化出版社,2016。
- 肖恩慧,《人的精神与神圣精神》,北京:宗教文化出版社,2010。
- 杨剑龙,《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》,上海:上海教育出版社,1998。
- 杨慧林,《罪恶与救赎——基督教文化精神论》,北京:东方出版社,1995。
- 杨慧林,《基督教的底色与文化延伸》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002。
- 约翰·麦奎利,《探索人性——一种神学与哲学的途径》,何光沪、高师宁译,香港:道风书社,2014。
- 虞格仁,《基督教爱观研究》,道声翻译组,台北:台湾道声出版社,2012。
- 喻天舒,《五四文学思想主流与基督教文化》,北京:昆仑出版社,2003。
- 朱光潜,《悲剧心理学》,安徽:安徽教育出版社,1989。
- 朱维之,《基督教与文学》,上海:上海青年协会书局,1941。
- 赵宪章,《文艺学方法通论》,浙江:浙江大学出版社,2006。
- 张爱辉,《基督徒的苦难观研究——基于鲁东城市基督徒个案的人类学考察》,北京:宗教文化出版社,2018。
- 张景兰,《行走的历史——新时期文革小说研究》,台北:红蚂蚁图书有限公司,2008。
- 张宏,《新时期小说中的苦难叙事》,北京:中国传媒大学出版社,2009。
- 周志雄,《回眸百媚的样貌——中国当代小说情爱叙事研究(1949-2011)》,台北:秀威资讯科技股份有限公司出版,2014。
- 赵士林、段琦,《基督教在中国——处境化的智慧》,北京:宗教文化出版社,2009。

期刊论文

- Chloe Starr, "A New Stream of Spiritual Literature: Bei Cun's The Baptizing River", *religions*.
- Sandra. M. Schneiders, "Approaches to the Study of Christian Spirituality", *Christian Spirituality*, (Malden: Blackwell Publishing, 2005)
- 北村, <文学的“假死”与“复活”>, 《文学界(专辑版)》, 2013年05期。
- 曹霞, <从神的救赎到人的救赎>, 《文艺报》2017年4月17日, 第002版。
- 段琦, <清末民初美国女传教士在华的传教活动及影响>, 《世界宗教研究》, 1994年第3期。
- 段宇晖, <莫言与刘震云对西方传教士的互文式想象论>, 《中国比较文学》, 2016年第4期(总第105期)。
- 傅翔, <边缘与守望——从吴尔芬看当前小说创作前景>, 《文艺评论》, 1995.05。
- 贺绍俊, <从宗教情怀看当代长篇小说的精神内涵>, 《文艺研究》, 2004年第4期。
- 樊国宾, <90年代以来小说如何追求“深度”——以北村的《我和上帝有个约》为例>, 《中国现代文学论丛》, 2010.04(01)。
- 季玠, 《中国基督教文学的婚恋书写》, 《求索》, 2020年第10期。
- 季玠, 《中国基督教文学的文化传播》, 《常熟理工学院学报(哲学社会科学)》, 2011年第1期。
- 季玠, 《论新时期以来中国基督教文学的死亡书写》, 《江苏大学学报(社会科学版)》, 2011年第13卷第4期。
- 季玠, 《论新时期以来中国基督教文学的自然书写》, 《苏州科技学院学报(社会科学版)》, 2013年第30卷第3期。
- 季玠, <中国基督教文学的婚恋书写>, 《求索》, 2010.10。
- 姬志海, <由《安慰书》看北村“神性小说”的创作新变>, 《小说作家作品研究》, 2018年第5期。
- 李大钊, <东西方文明根本之异地>, 《言志》季刊第3册, 1918年7月。
- 李尚仁, <疫情的个人书写: 事件、事件与历史>, 《思想44. 记疫共同体》, 台北: 联经出版社, 2021。
- 李燕, <童养媳出身的女医生——康爱德>, 《中华医史杂志》, 2001年10月第31卷第4期。
- 刘波, <疫病、真相与文学的尊严>, 《鸭绿江》, 2021年6月。
- 刘保昌, <在爱与欲之间——论20世纪90年代小说的五种情爱书写>, 《人文杂志》2001年第3期。
- 刘光耀, <基督教在现当代中国文学中的形象及其变迁>, 《襄樊学院学报》2007年1月第28卷第1期。
- 林舟, <苦难的书写与意义的探询——对北村的书面访谈>, 《花城》, 1996年第6期。
- 梁启超, <记江西康女士>, 《时务报》第21册, 1897年3月23日。
- 罗岗、罗摩, <记忆与遗忘——对文学中的「暴力」的思索>, 《上海文学》, 1995年第9期, 页76。
- 孟繁华, <被塑造的历史与当下——近期长篇小说的讲述方式与姿态>, 《当代文坛》, 2018年第2期。
- 齐宏伟, <以终极关怀的热情透视世界的苦难和苦难的世界——从《长征》看北村的心灵写作>, 《社会科学论坛》2004.11。
- 乔以钢、李贞玉, <近代革命话语中的“女医生”及其文学形象>, 《江汉论坛》2016.06。
- 任晓雯, <我们为什么有苦难——谈谈《好人宋没用》>, 《名作欣赏》2019年第1期。
- 任艳蓉, <卑微生命的心灵史书——评任晓雯长篇小说《好人宋没用》>, 《百家评论》, 2017年第6期总第31期。
- 沈杏培、姜瑜, <奥斯维辛叙事视域下本土小说的文革叙事反思>, 《中国比较文学》2012年第3期, 总第88期。
- 施玮, <开拓华语文学的灵性空间——“灵性文学”的诠释>, 《海南师范大学学报(社会科学版)》, 2008年第6期。
- 史铁生, <自言自语>, 《作家》1988年第10期。
- 宋晓英, <“现代”语境下“知识分子”的存在状态——施玮小说《放逐伊甸》解读>, 《西南交通大学学报(社会科学版)》, 2015年3月, 第16卷第2期。
- 苏恩佩, <基督徒与文艺创作>, 《基督教文学论丛》, 香港基督教文艺出版, 1978。
- 王本朝, <当文化成为信仰以后——《张马丁的第八天》的基督教叙事>, 《南方文坛》, 2016.05。
- 王本朝, <北村与基督教文化>, 《涪陵师专学报》, 2001年4月, 第17卷第2期。
- 王达敏, <中国特色的忏悔文学>, 《天津师范大学学报(社会科学版)》, 2018.05。
- 王达敏, <忏悔意识的演变与中国当代忏悔文学的兴起>, 《扬子江评论》, 2016.12月。
- 王芳, <近十年来中文世界的「文革」史研究概述>, 《复旦政治学评论》, 第十七辑。
- 韦华, <近20年“基督教与中国现代文学”的研究的趋势与问题——基于学术专著考察>, 《当代作家

- 评论》，2016年第4期。
- 徐红梅，〈何以安慰？唯约与爱——谈北村《安慰书》中的救赎思想〉，《文教资料》，2017年第33-34期合刊（总第773期）。
- 徐长福，〈中国民族主义与基督教之关系管窥〉，《基督宗教研究》，（北京：宗教文化出版社，2004）。
- 杨经建，〈20世纪90年代文学的性爱叙事〉，《艺术广角》2007，第3期。
- 杨剑龙，〈灵魂拯救的文学——论灵性文学小说集《新城路100号》〉，《徐州师范大学学报（哲学社会科学版）》，2011年1月第37卷第1期。
- 杨剑龙，〈关注于阐释当代文学中人的悖论〉，季玢《中国当代基督教文学与新世纪文化建设》，上海：上海三联书店，2016。
- 杨剑龙，〈基督教文化与中国当代文学关系研究现状与思考〉，《圣经文学研究》，第14辑。
- 杨剑龙、刘虎、黄明海，〈“不愿在事实面前保持缄默——人类疫病与文学创作三人谈”〉，《曲靖师范学院学报》，2020年3月第39卷第2期。
- 杨天松，〈罪者的文学——吴尔芬及其《九号房》〉，《当代文坛》2007.01。
- 杨华明，〈基督教历史观的辩证解读——以莫尔特曼神学观之〉，《世界宗教研究》，2010年第2期。
- 于京一，〈论北村宗教小说的文化表征及偏执危机〉，《中国现代文学研究丛刊》，2019年第1期。
- 翟崇光，〈北村“神性写作”的文化意义——以《安慰书》、《施洗的河》为中心的解读〉，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》，2018年第4期。
- 张堂会，〈中国当代文学疫病书写考察〉，《湘潭大学学报（哲学社会科学版）》第45卷第1期2021年1月。
- 张盐，〈当人的灵魂成为一个事实——任晓雯《好人宋没用》〉，《上海文化》，2018（09）。
- 张细珍，〈“残缺的情感”中的神性企盼——论北村的几部爱情主题小说〉，《萍乡高等专科学校学报》，2004年第2期。
- 张志庆、潘源源，〈从反叛到屈从——北村基督教小说创作论〉，《河南大学学报（社会科学版）》，2015年1月。
- 钟延麟，〈文革相关回忆录内容特色与史料价值之评析〉，《东亚研究》，37（1），2006。
- 朱德发、谭贻楚、张清华，《爱河溯舟——中国情爱文学史论》，天津：天津教育出版社，1991。
- 赵亦冬，〈北村：仅仅写一个爱情故事没有意思〉，《工人日报》2003年2月21日。

硕博论文

- 郭荣刚，《西方倪柝声之研究（1972-2006）》，福建师范大学博士学位论文，2014。
- 刘堃，《晚清文学中的女性形象及其传统再构》，南开大学博士论文，2010。
- 杨世海，《撒种在荆棘——中国现代文学与基督教文化关系研究》，湖南师范大学博士论文，2013。
- 周少梅，《范稳“藏地三部曲”与基督教文化》，湖北大学硕士学位论文，2012。

文集

- 包兆会主编，《汉语光与盐文丛》，（北京：九州出版社，2019）
- 韩笑主编，《中外名人论性爱、婚姻与家庭》，（北京：经济日报出版社，1999）
- 林治平主编，《基督教与中国本色化》，（台北：台湾宇宙光出版社1990）
- 刘小枫主编，《20世纪西方宗教哲学文选》（下），（上海三联书店，1994）
- 刘小枫选编，《舍勒选集 上卷》，（上海：上海三联书店，1999）
- 余开伟主编，《忏悔还是不忏悔》，（北京：中国工人出版社，2004）
- 杨剑龙主编，《灵魂拯救与灵性文学》，（新加坡：新加坡青年书局，2009）
- 张志刚、张祎娜主编，《“宗教中国化”研究论集》，（北京：宗教文化出版社2017）

网络资源

2013年5月28日，多一个基督徒，少一个中国人？——施玮访谈谢文郁、李灵。参见网址：

<http://ocfuyin.org/63-2-32-124-22-25-29-22-19-13> 最后浏览日期：2019年3月3日。

王文胜，《疾病作为隐喻——王文胜评〈死亡日记〉》，参见网页链接

<http://aromaofjesus.com/?p=1164>，最后浏览日期：2022年5月23日。

作家访谈，〈任晓雯：“乏味”的美女，精敏的作家〉，网页链接：

http://book.dangdang.com/20150320_lnrc 浏览日期：2022年6月3日。

作家访谈，〈北村：人像一个秤砣，恶会把拉着他下坠〉，网页链接：

<https://book.douban.com/review/9166905/>，浏览日期：2021年3月3日。

李悠然，《老嫗与宣教士》发表于微信公众号“故事的呼唤”，2022年3月11日