文学的终极之思

——基督教生存观与百年中国文学

齐宏伟　著

需要全本请访问 www.ertongbook.com

图书在版编目(CIP)数据

文学的终极之思:生存论意义上的百年中国文学/齐宏伟著. —北京:北京大学出版社,2007.3

(高校文科通用教材)

ISBN 978-7-301-11673-9

Ⅰ. 文… Ⅱ. 齐… Ⅲ. 文学研究 Ⅳ. I0

中国版本图书馆 CIP **数据核字**(2007)**第** 029488 **号**

书　　名: 文学的终极之思:生存论意义上的百年中国文学

著作责任者: 齐宏伟　著

责 任 编 辑: 汪晓丹

标 准 书 号: ISBN 978-7-301-11673-9/H·1746

出 版 发 行: 北京大学出版社

地　　址: 北京市海淀区成府路 205 号　100871

网　　址: http://www.pup.cn

电 子 邮 箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电　　话: **邮购部** 62752015　**发行部** 62750672　**编辑部** 62767347

出版部 62754962

印 刷 者:

经 销 者: 新华书店

650 **毫米**×980 **毫米**　16 **开本**　21.5 **印张**　316 **千字**

2007 **年** 3 **月第** 1 **版**　2007 **年** 3 **月第** 1 **次印刷**

定　　价: 30.00 **元**

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究　　举报电话: 010－62752024

电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

江苏省教育厅 2005 **年高校哲学社会科学基金指导项目,项目批准号**
05SJD750024

目 录

引言　文学之为精神资源 …… 1
第一节　生存观、文学精神与语言 …… 1
第二节　中国现当代文学与基督教生存观 …… 15

第一章　鲁迅的小说世界与基督教生存观 …… 25
第一节　那晦暗不明的人性深渊 …… 28
第二节　精神“故乡”何处寻 …… 36
第三节　何以抚慰心灵的创伤 …… 44
第四节　阿Q、来发与吉姆佩尔背后 …… 52
第五节　悼往
——子君的手记 …… 64

第二章　《野草》的魂魄与基督教生存观 …… 71
第一节　鲁迅为何向造物主抗议 …… 74
第二节　鲁迅为何这样塑造耶稣 …… 79
第三节　“过客”精神反思 …… 87
第四节　怎样才能向死而生 …… 94

第三章　四位入教作家与基督教生存观 …… 104
第一节　许地山的佛耶情怀 …… 106
第二节　林语堂的“信仰之旅” …… 111
第三节　冰心的超越之爱 …… 123
第四节　老舍的国家主义 …… 130

第四章　受基督教影响的三位作家 …… 141
第一节　萧乾为何反教 …… 144
第二节　《雷雨》与基督教 …… 152
第三节　仇虎的精神困境与《原野》的遭遇 …… 162
第四节　钱钟书为何这样塑造上帝 …… 170

第五章　逍遥之为拯救 …… 176
第一节　“笑傲”精神评析 …… 178
第二节　“废都”精神批判 …… 191

第六章　当代文学的沉沦与超越 …… 207
第一节　面对荒凉,如何超越 …… 210
第二节　生活啊,生活
——小林自述 …… 229
第三节　我是小偷
——《黄昏里的男孩》另类解读 …… 238
第四节　回望火热的信仰岁月 …… 248

第七章　史铁生与北村的灵性写作 …… 263
第一节　爱愿之为信仰 …… 265
第二节　自我之为原罪 …… 279
第三节　良知之为救赎 …… 292

结语　终极之思何处寻 …… 303
代后记　文学的终极之思
——答友人问 …… 312
参考书目 …… 321
附录 …… 327
索引 …… 328

需要全本请访问 www.ertongbook.com

引 言

文学之为精神资源

第一节 生存观、文学精神与语言

基督教(Christianity)生存观和基督教信仰息息相关[①],而基督教信仰包括两大要点:一是指个人与《圣经》所宣称的耶稣基督建立救赎关系,重在信谁;二是指认信一整套独特的基督教教义,包括创造论、原罪说、救赎论、教会论和末世论等,重在信什么。这两点在英文钦定本《圣经·提摩太后书》一章十二后半节到十三节讲得很清楚:for I know **whom** I have believed, and am persuaded that he is able to keep that which I have committed unto him against that day. Hold fast the **form** of sound words, which thou hast heard of me, in faith and love

① "基督教"是指以耶稣基督为中心的宗教。基督(Christ)一词,源于希腊语 Christos,即希伯来语"弥赛亚"(Māsîah,参《圣经·约翰福音》1:41),意为"那一位受膏者"。受膏是一种宗教仪式,《旧约》特指用圣油膏抹、分别为圣后方可为上帝所用的神圣仪式(《圣经·出埃及记》30:26—32)。以色列人在《旧约》时代,先知、祭司和君王任职时应受膏。以色列人也一直盼望一位特殊的"受膏者"来拯救他们(参《圣经·以赛亚书》66:1—3,《圣经·但以理书》9:25—26 等)。《新约》认为那位受膏者已道成肉身来到世间,名为耶稣(Jesus),"耶稣"的希腊原文意为"耶和华必拯救"(《圣经·马太福音》1:21)。基督教神学家加尔文(1509—1564)在名著《基督教要义》中提出《新约》中的耶稣完成了《旧约》中先知、祭司和君王这三类受膏者的工作:作为先知,他启示、宣告了圣父的心意;作为君王,他粉碎魔鬼权势并实现了对选民的统治;作为祭司,他以替罪方式献祭,被钉十字架后又从死里复活,完成赎罪工作。至此,耶稣作为基督三大职分的任务得以完成。参 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., ed. John T. McNeil, Philadelphia: Westminster, 1960, Part Ⅱ s, Chapter 15.

which is in Christ Jesus[①]. 本书所采用的中文和合本《圣经》译为“因为知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的，直到那日。你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心，常常守着”[②]。“规模”一词在《圣经·提摩太后书》的希腊原文中有“概略”之意[③]。这两节经文表明，信仰既是一种关系，又是一套命题。从关系层面来说，信仰强调的是信徒与神圣者交往，用德国神学家马丁·布伯(1878—1965)的话说，信仰乃“我与你”而非“我与它”之关系[④]。英国基督教思想家、文学家鲁益师(大陆译为刘易斯或路易斯，1898—1963)在《纯粹基督教》(又译《返璞归真》)中干脆说基督教信仰不是“传递”“一套观念”，而是“注入”“生理的或超生理的”新生命[⑤]，基督教信仰不是信仰宗教而是信仰基督，基督徒不是“基督教”徒而是“基督”徒，因此基督信仰是“一种生活方式”而非思辨知识[⑥]。当然，从命题层面来说，基督徒要在教会(希腊文 ekklēsia，意为“被召出来的人”)中做基督徒(参《圣经·马太福音》16:18，18:17；《圣经·哥林多前书》1:2等)，信仰要落实在对教义的遵行上，也必然产生命题性的基督教生存观。但纯粹的基督教生存观强调以关系层面为基础，否则观念就变成空洞的“体系”和规则，不再有信仰价值[⑦]。丹麦思想家克尔凯郭尔(1813—1855)就认为基督教生存观首先不是关于生活的看法，而是在

---

① *Holy Bible*, Authorized King James Version, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, U. S. A., 1994, p. 956.

② 《圣经·提摩太后书》1:12—13，中文和合本，南京：中国基督教协会，1998年，《新约》部分，第238页。最新版《圣经新译本》似乎译得更清楚，“因为我知道我所信的是谁，也深信他能保守我所交托他的，直到那日。你要靠着在基督耶稣里的信心和爱心，常常坚守从我这里听过的话，作为纯正话语的模范”(参《圣经·提摩太后书》1:12—13，中英对照新译本，环球圣经公会，2003年，第1904页)。

③ Archibald T. Robertson, *Living Spring Greek New Testament Exegetical Notes*, Volume Ⅷ, Living Spring Publications, 1999, Ⅱ Timothy 1:12—14.

④ 〔德〕马丁·布伯《我与你》，陈维纲译，北京：三联书店，1986年，第17页。

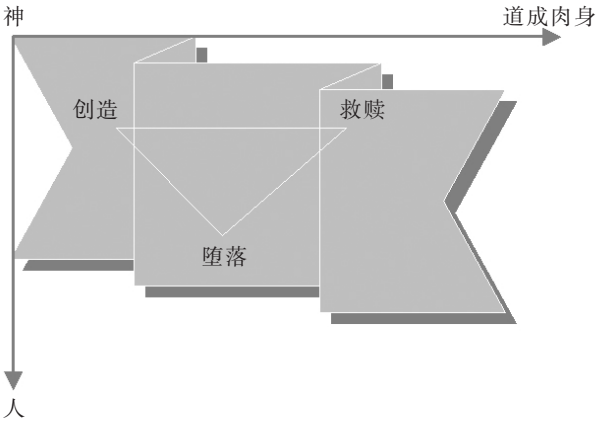
⑤ C. S. Lewis, *Mere Christianity and The Screwtape Letters*, Harper San Francisco, U. S. A., 2003, p. 64.

⑥ Victor Obenhaus, *The Responsible Christian*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, p. 26.

⑦ Francis A Schaeffer, *How Should We Then Live: The Rise and Decline of Western Thought and Culture*, Fleming H. Revell Company, New Jersey, U. S. A., 1976, p. 180.

爱的关系中活出新生命，个人须从“我们”式的“拉平”（或译“平夷”）中脱离出来，直接面对造物主从而获得个体存在的价值和意义。生存就是生成个体的过程，也是受苦中与人连接的过程，但其本源在于与上帝的关系，其次才是关乎生存的观念和命题，言说观念和命题要力求表达鲜活的生存本身，不是为概念在体系中找位置、贴标签，而是促使人去爱，去相信，去行动，去“道成肉身”，爱和知识在践履中合一，教义成为立身实存的生命意识[①]。总之，基督教生存观要在信仰关系中“以生存的现象，以人所经历的东西，以人的经验为依据”，“毫不松懈地关注这种依据，趋近现象去思”，而不是追求“悬空漂浮的体系，人云亦云地传布概念、时髦语、观点”等[②]。当然，这并非说观念与命题不重要，而是强调基督教生存观是先要人立身实存，其次才关注观念与命题。因此，本书谈时是紧扣这两方面入思。

基督教生存观的基本架构可分为“创造—堕落—救赎”三个不同层面，图示如下——



《圣经》认为上帝照自己的形象创造人，人却用上帝赐与的自由意志来选择背叛上帝，始祖亚当代表全人类犯罪堕落，从此，人就无法再

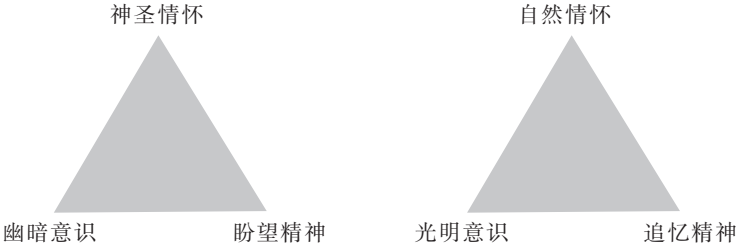
① Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. and trans. Howard V. Hong etc. 2 vols, Princeton Unversity Press, 1982, p. 344. 又参 Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and Present Age*, ed. and trans. Howard V. Hong etc. Princeton Unversity Press, 1978, p. 86.

② 〔瑞士〕奥特《不可言说的言说——我们时代的上帝问题》，林克、赵勇译，北京：三联书店，1994年，第10，12页。

合乎上帝造人时所定的神圣标准。于是，上帝之子耶稣基督道成肉身到世间来拯救人，在十架上作为替罪羔羊献祭牺牲，死后第三天复活，成就救赎工作。人认罪、信靠耶稣基督代赎即可获救。“创造—堕落—救赎”不在同一平面，而是分属不同层面，处于“堕落”层中的人，只能模糊感知“创造”层的真、善、美、爱，却不能靠自己成就“救赎”。“堕落”层中的人无法向“创造”层和“救赎”层超越，唯有领受“救赎”。而领受“救赎”后的超越则是神圣护理下的超越，“肉身”践履“圣道”，和“堕落”层的僭越式超越有质的不同。

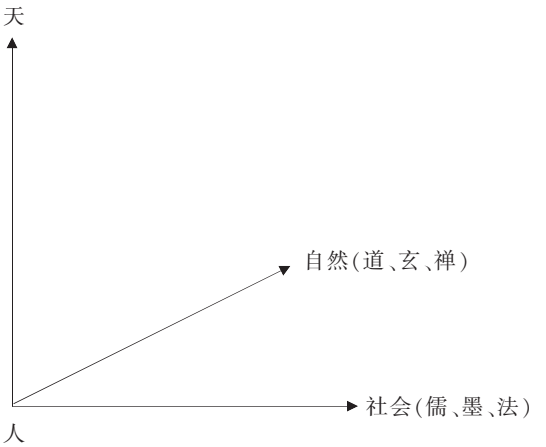
“创造—堕落—救赎”影响下的基督教文学传统，形成独特的“神圣情怀—幽暗意识—盼望精神”取向；而中国文化传统没有不同层面的“创造—堕落—救赎”问题，有的是人与自然同一的观念，人生而为“自然之子”，人在与宇宙自然的神秘感应中升华着根植于自然的美好人性，并带着巨大眷恋渴望重返自然之母的巨大子宫，追求“天人合一”到“如沐天恩的心境”(the serene and blessed mood)[①]，此乃同一层面上的超越。这就形成了中国文学“自然情怀—光明意识—追忆精神”合一的精神取向。

基督教文学精神与中国文学精神的不同取向，图示如下——



左图为基督教文学的精神取向，右图为中国文学的精神取向。中国文学的精神取向绝非证明中国文化传统没有自己的超越追求，而是说中国文化传统的超越追求不像基督教生存观在不同层面上的追求，而是在同一层面上的升华，图示如下——

① 辜鸿铭《中国人的精神》，黄兴涛、宋小庆译，海口：海南出版社，1996年，第77页。



中国文化传统的“天人合一”式向往其实是“人天合一”式超越，是对人可以达到“人之神（圣）化”境界的期许，不妨称之为“人神”精神，与基督教文化传统的“神人”（道成肉身）精神有深刻差异。俄罗斯神学家梅列日科夫斯基（1865—1941）认为人神和神人的冲突关系到整个世界文化的方向和人类的前途[①]，本书无意引起一场文化冲突，而试图在两种文化精神的对照中进行双向阐释，第三章第二节和第五章第一、二节会对此有详细讨论。

精神比较毕竟有些空泛，还是回到具体文本上来，为了能更深入理解基督教生存观影响下的文学精神，特选用三首诗歌来印证和阐释。

第一首题为《树》：

我想没有任何的诗
可以比美一棵树，
树把它饥渴的嘴
紧贴甜美丰润的大地，
并整日仰望上帝
高举茂盛的枝丫祈祷。

① 〔俄〕梅列日科夫斯基《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，杨德友译，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第37—38页。

夏天，树的发中有知更鸟筑巢，
冬日，它胸前披带着雪花，
雨也和它共度亲密时光。

痴人如我写诗，
但是唯有上帝才能创造一棵树[①]。

这首短诗写树，重点不在写树的“自然之美”，而写树的“神圣之美”。诗人认为上帝创造了宇宙万物，树是见证上帝智慧和恩情的器具，树以祈祷、仰望的风姿针砭着人的痴愚和骄傲，人的创作不过是对上帝创造行为的回应、模仿，永远不可能像上帝的创造举动那样庄严、奇妙、完美。自然在诗人笔下不是自然而然，而是神圣使然，树成为上帝写在大地上的神圣语言，这样，对自然的讴歌就转化为对神圣创造和神圣语言的欣赏，创作即为“取法神圣”，和中国“取法自然”的诗学观不同[②]。中国的诗学观崇尚“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于草木鸟兽之名”(《论语·阳货》)的社会功利性，追求“幽渺”、“玄远”、“空灵”、“气象”、“意境”、“风骨”、“肌理”和“不着一字，尽得风流”等与自然同一的境界，可以说，中国诗学观以“现象(自然)”为本位，而基督教的诗学观则以“价值(神圣)”为本位。

要欣赏的第二首诗，其作者是以色列历史上赫赫有名的大卫王，他是君王，也是一位大诗人，《圣经·诗篇》一百五十篇近一半是他写的，其中最感人肺腑的是《诗篇》五十一篇。大卫当时因暗地里犯通奸、杀人罪而受先知拿单指责，受指责后的大卫以诗的形式把自己的罪行公之于众：

上帝啊，求你按你的慈爱怜恤我，
按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。
求你将我的罪孽洗除净尽并洁除我的罪。
因为我知道我的过犯，
我的罪常在我面前。

---

① 〔德〕Joyce Kilmen《树》，席慕德译，转引自席慕德《有心如歌——席慕德谈艺录》，上海：文汇出版社，1999 年，第 113 页。

② 关于中国诗学观之介绍可参饶芃子等著《中西比较文艺学》，北京：中国社会科学出版社，1999 年，第 18—19 页。不过，此书对中国文艺观之见明显高于对西方文艺学之识。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

我向你犯罪，唯独得罪了你，
在你眼前行了这恶，
以致你责备我的时候，显为公义；
判断我的时候，显为清正。
我是在罪孽里生的，
在我母亲怀胎的时候就有了罪。
你所喜爱的是内里诚实。
你在我隐秘处必使我得智慧。
求你用牛膝草洁净我，我就干净，
求你洗涤我，我就比雪更白。
求你使我得听欢喜快乐的声音，
使你所压伤的骨头可以踊跃。
求你掩面不看我的罪，
涂抹我一切的罪孽。
上帝啊，求你为我造清洁的心，
使我里面重新有正直的灵。
不要丢弃我，使我离开你的面。
不要从我收回你的圣灵。
求你使我仍得救恩之乐，
赐我乐意的灵扶持我。
我就把你的道指教有过犯的人，
罪人必归顺你。
上帝啊，你是拯救我的上帝。
求你救我脱离流人血的罪，
我的舌头就高声歌唱你的公义。
主啊，求你使我的嘴唇张开，
我的口便传扬赞美你的话。
你本不喜爱祭物，
若喜爱，我就献上。
燔祭你也不喜悦。
上帝所要的祭，就是忧伤的灵。
上帝啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看。
求你随你的美意善待锡安，

建造耶路撒冷的城墙。

那时，你必喜爱公义的祭和燔祭，并全牲的燔祭。

那时，人必将公牛献在你坛上。

大卫可是一位“圣王”，如此英名的“天子”犯罪，小“过”微“瑕”罢了，最多不过下“罪己诏”摆摆样子，没有功劳也有苦劳，怎么可以全盘否定自己？更不可能把自己骂个狗血淋头，打心眼里认定自己“是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪”吧？这首诗的精神资源不同于中国文化传统。基督教生存观认定上帝照自己的形象造人，人像上帝，其尊贵自不待言。但人像上帝就意味着人不是上帝，也永远不可能变成上帝，《圣经》认为人已全然败坏与堕落，人固然仍是上帝的形象，但从大处说全人类，从小处说人的理性、情感、意志，均已受到罪的玷污，对上帝只有模糊感知而无法“通神”。就如人对着一面完整的镜子可观看全身，一旦摔成很多碎片，理论上来说每一片还可照出全身，但实际上人要退到很远，远到只有理论上的可能性，实际上看不清楚，尽管人拿着其中一小片尚可照出人的一点局部。因此，人堕落后，本质（substance）仍是上帝的形象，本性（nature）上却只能模模糊糊像上帝，只拥有真、善、美、爱的碎片，而不能再清晰、完整反映出上帝的形象，人追求“好”达到“至善”也只具有理论上的可能性，实际上来说，“好”和“至善”不过像高山上遥远的雪线，往上攀登会因冰雪严寒和空气稀薄而遭窒息与冻馁[①]。“原罪说”是指人不符合神圣标准而言，是指人范围而非程度上全然败坏，属于“价值—现象”式透视，并非“现象—价值”式推论，乃“应然”对“实然”的光照，非“实然”对“应然”的渗透。人的堕落是从“上帝—人”超验向度而言，并非从“人—上帝”超越程度来说，这也就形成了基督教对人性的“幽暗意识”，所谓幽暗意识正“是发自对人性中与生俱来的阴暗面和人类社会中根深柢固的黑暗势力的正视和警惕”[②]。

正是在这样的思想背景下，才有大卫如此骇人听闻而又见怪不怪的认罪诗，也才有英国思想家阿克顿（1834—1902）勋爵的提醒：大人

① C. S. Lewis, *The Grand Miracle: Another Selected Essays on Theology and Ethics from God in the Dock*, Ballantine Books, ed. Walter Hooper, 1988, Chapter 11.

② 张灏《超越意识与幽暗意识——儒家内圣外王思想之再认与反省》，《幽暗意识与民主传统》，北京：新星出版社，2006年，第59页。

物们大都是些坏蛋，“权力导致腐化，绝对权力绝对导致腐化”（Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely）[①]。

要欣赏的第三首诗也是一首名诗，曾受到德国哲学家海德格尔（1889—1976）的激赏。这首诗就是奥地利诗人特拉克尔（1887—1914）的《冬夜》：

雪花在窗外轻轻拂扬，
晚祷的钟声悠悠鸣响，
屋子已准备完好
餐桌上为众人摆下了盛筵。

只有少量的漫游者，
从幽暗路径走向大门。
金光闪烁的恩惠之树
吮吸着大地中的寒露。

漫游者静静地跨进；
痛苦已把门槛化成石头。
在清澄光华的映照中
是桌上的面包和美酒[②]。

我们都注意到诗歌第一节“晚祷的钟声”，第二节“恩惠之树”，但不过当成一般景物描写，没有联系到第三节的“面包和美酒”。还是海德格尔看出此诗“第三节呼唤漫游者从黑暗的门外进入光亮的屋内。许多房子和他们日常用餐的桌子成为教堂和圣餐桌”[③]。因此，所有这一切描写就成为“救赎”场景。那些需要救赎的人正是在门外经历沧桑、磨难的漫游者，而“落雪把人带入暮色苍茫的天空之下。晚祷钟声的鸣响把终有一死的人带到上帝面前。屋子和桌子和人和大地结合起来。这些被命名的物，也即被召唤的物，把天、地、人、上帝四方聚集

① Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, Beacon Press, 1984, p. 364.

② 〔奥〕特拉克尔《冬夜》，孙周兴译，转引自《海德格尔选集》，上海：三联书店，1996 年，第 986—987 页。参《特拉克尔诗集》，先刚译，上海：同济大学出版社，2004 年，第 108 页。

③ 〔德〕海德格尔《语言》，《诗·语言·思》，彭富春译，北京：文化艺术出版社，1991 年，第 171 页。

于自身。这四方是原始统一的并存”[①]。救赎是通过撕裂的疼痛实现的，神圣的召唤把人从世俗的沉沦和漫游中撕裂出来，领人入思和祈祷。人无法靠自身的力量从自然和沉沦状态中超拔而出，必须借助神圣力量。鲁益师说，“直到我们升起并跟随基督，否则仍不过是大自然的一部分，始终留在我们伟大母亲的子宫里”[②]，恰如人无法生出自己。而人一旦生出就不再可能回到与自然合一的真纯状态，在圣餐桌前放弃追忆而进入盼望，进入对彼岸和神圣的盼望。当然，海德格尔解释特拉克尔诗歌时所提及的“神”未必就是《圣经》中的上帝[③]，但特拉克尔这首诗确令人想到耶稣在《圣经·路加福音》讲的“浪子回家”比喻（《圣经·路加福音》15：11—32）：小儿子流浪归来，家里摆设盛筵欢迎他，表示救赎无条件地临到罪人。

这正是和中国文化传统的超越追求差异最大的一点。中国传统文化也有追求超越和突破的力量，但这种超越带有非常鲜明的中国特点。总结如下——

1. 中国文化追求超越和突破的出发点是从自然、宇宙（天）与人的神秘感应出发。正如学者葛兆光指出“宇宙是古代中国思想世界的意义和价值的来源”[④]。

2. 对人性本善的执著使超越最终落实于人心。学者钱穆（1895—1990）说得极妙：“性善亦便是仁，便是人心之相互映发相互照顾处。故孟子又说‘尽心知性，尽性知天’。一切宇宙人生，便都在此人类自身的心上安顿。从人心认识到性，再从人之心性认识到天。如此便由人生问题进入到宇宙问题，这里便已到达了西方哲学上所谓形而上学的境界”[⑤]。钱穆的弟子余英时进一步提出“内向超越”说，认为“中国古代‘哲学突破’以后，超越性的‘道’已收入人的内心；因此先秦

---

① 〔德〕海德格尔《语言》，孙周兴译，《海德格尔选集》，上海：三联书店，1996年，第992页。

② C. S. Lewis, *Mere Christianity and The Screwtape Letters*, Harper San Francisco, U. S. A., 2003, p. 222.

③ 学者孙周兴引用利奥塔的观点认为海德格尔哲学是“希腊式的”和“非基督教性的”，颇有洞见，但又应看到海氏的生存论与文学观确实在某些层面与基督教生存观有呼应之处。参孙周兴《奥斯维辛之后思想的责任》一文，《我们时代的思想姿态》，北京：东方出版社，2001年，第185—186页。

④ 葛兆光《中国思想史》（第一卷），上海：复旦大学出版社，2001年，第51页。

⑤ 钱穆《灵魂与心》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第9页。

知识人无论是‘为道’或‘为学’，都强调‘反求诸己’、强调‘自得’。这是‘内向超越’的确切意义”①。

既然一切都要返回自我人心，“内向”容易做到，但“超越”如何做到？《大学》说“诚于中，形于外，故君子必慎独也”，《中庸》说“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，“唯天下至诚，为能尽其性”。“诚”就成为连接“天道”与“人道”的天梯，心“诚”则灵，天道、人心交相呼应，自我意志通达宇宙生生大德，自救者天救之。

3. 所以，中国文化的超越追求就像中国文化史本身的“超越的突破”(transcendent breakthrough)一样最为温和，和基督教文化传统的超越与突破相比一点也不激烈②，所谓“致广大而尽精微，极高明而道中庸”(《中庸》)，所谓“天命之谓性，率性之为道，修道之为教”(《中庸》)，宗教道德化，超越人间化。学者冯友兰(1895—1990)对此大加赞赏，他的解释也最为精妙，他说日常生活的吃喝看似平常其实都是“道”，所有人都在某种程度上遵循了这一大道，“但是并不是所有人都充分觉悟到事实是如此”，因此“教”的作用就是告诉人其实在不同程度上遵循了“道”，要对此有觉悟，此一觉悟说白了就是超越。那么，“为了达到与天地参，是不是需要做非常的事呢？不需要。仅只需要做普通而平常的事，做得恰到好处，而且明白其全部意义。这样做，就可以达到合内外，这不仅是人与天地参，而且是人与天地合一。用这种方法可以达到出世，而同时仍然入世”③。

到了这里，中国文化的超越追求实际上取消了这一追求，一变而为觉悟与“追忆”，回到了“光明意识”和“自然情怀”。和基督教生存观对比，便发现中国文化传统的超越路向乃是人靠己力感应自然神性，达到“天人合一”的“人神”境界，基督教则通过“神人”耶稣基督代赎赐下恩典从而完成救赎。因此，学者余英时才批评基督教的超越路向为“外在超越”，指责它“一切的‘道’、‘理’都在上帝、耶稣、圣徒那边，都是外在于人的，而人心之内则充满了情欲和罪恶”④。其实，从基督教生存观来看，人心堕落败坏与神圣隔绝，圣父因其超验外在于人，但耶

① 余英时《士与中国文化》，上海人民出版社，2003 年，第 617 页。

② Benjamin I. Schwartz, *Transcendence in Ancient China*, in Daedlus, Spring, 1975.

③ 冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996 年第 2 版，第 151—153 页。

④ 余英时《士与中国文化》，第 618 页。同时参余英时《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，2004 年，第 14—18 页。

稣已道成肉身完成救赎工作，圣灵内住于人感化人心得到“重生”，“未曾重生的自我需要属灵及道德的恢复，它应该回到上帝的爱和对上帝的事奉中。在《圣经》中失去的自我是指人与神和其他人的疏离（《圣经·马太福音》16：26）；因此正确的出路并非失去自我，而是自我被基督救赎。但耶稣也说，我们的死是结出果子及得永生的路：‘爱惜自己生命的，就失丧生命；在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生’（《圣经·约翰福音》12：25）”①。圣灵内住带来“重生”，这是基督教生存观“外在超越”转化为“内向超越”的契机。而中国文化传统的“内向超越”如何从“内向”开出“超越”则是语焉不详的难题②。对君子诚实人格的过高期待，也形成了中国文化独特的自圣精神，和基督教的忏悔精神迥异。

基督教生存观的“创造—堕落—救赎”观，启发了文学的“神圣情怀”、“幽暗意识”和“盼望精神”，不仅对西方文学，也对西方文论产生了巨大影响。海德格尔的文论正深受其影响，甚至二十世纪西方哲学的“语言论转向”也和基督教生存观关系密切。说到底，海德格尔阐释特拉克尔诗歌，其深意还是要谈语言。人如何从日常生活的沉沦中被救赎，也关系到语言如何从扭曲和沉沦中得到救赎，得到救赎的语言方能成为存在的家园。前者是人之为人的超越问题，后者为语言之为语言的超越问题。而语言的沉沦与超越问题和《圣经·创世记》的记载密切相关。

据《圣经·创世记》记载，上帝用语言创造宇宙万物，并照着自己的形象创造亚当、夏娃（《圣经·创世记》1：1—27）。那时，上帝与人亲密无间，人与人也赤裸相见，语言表露内心，处在本真状态，并没遭到扭曲和遮蔽。亚当在伊甸园作的第一首诗就是初见夏娃“有感”，称夏娃为“我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的”（《圣经·创世记》2：23），是如此两情相悦，性正是爱的语言，并不令人感到羞耻。然而，到了《创世记》第三章，蛇来诱惑女人，从破坏语言的本真状态入手，“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果

① 卡尔·亨利《神、启示、权威》（四），康来昌译，台北：校园书房出版社，1997年，第286页。

② 尽管学者成中英提出肯定知识与价值、学问与德行“两端”之“统一”，达到“致广大与尽精微”追求的“自我超越”，想合并“内”“外”，但只具有理论参考意义罢了，其内在难题仍无法解决。参〔美〕成中英《合外内之道——儒家哲学论》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第398—412页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com