

基督教文化與“博愛現實主義”之建構

叢新強

[提要] 以現實主義為主導意識的二十世紀以來的中國文學，從“啟蒙現實主義”、“革命現實主義”到“批判現實主義”、“生存現實主義”等，都非文學存在的根本向度。知識分子的精神轉換，推動了漢語文化與基督教文化的相遇和對話，基督精神可以成為建構中國文學的思想資源。當代中國文學的價值選擇理應是“博愛現實主義”，其本質在於“愛”，這是超越於漢語文化語境中世俗之“情”和狹隘之“愛”的一種源自基督宗教精神層面的“博愛”。“愛”是真理和行動，是對於“不幸”的否定。“博愛”是對於“啟蒙”、“革命”、“批判”、“生存”的超越，是當代中國文學存在和發展的價值本源。

[關鍵詞] 中國文學 基督文化 現實主義 博愛精神

[中圖分類號] B979 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2016) 03 - 0185 - 08

當代中國文學還沒有把基督宗教文化作為自足的對象加以表現，無論在意義深度方面還是在有意味的形式層面，都無法同世界文學構成可比擬性。相反，當代中國文學有其自身獨特的文化語境，有漢語語詞及其意義表達的可能和限度，更有中國知識分子特定的命運經歷、精神向度與存在體驗。雖然說基督教文化維度僅僅構成中國文學豐富性與複雜性的一個極為個別的側面，但從這一話語出發，卻也能夠提供出認識、闡釋乃至建構當代中國文學的一個有效性的參照。

一、問題的提出

夏志清在其《中國現代小說史》中指出，“現代中國人‘摒棄了傳統的宗教信仰’，推崇理性，所以寫出來的小說也顯得淺顯而不能抓住人類道德問題的微妙之處了。”^①他還指出，“現代中國文學之膚淺，歸根究底說來，實由於其對‘原罪’之說——或闡釋罪惡的其他宗教論說——不感興趣，無意認識。當罪惡被視為可完全依賴人類的努力與決心來克服的時候，我們就無法體驗到悲劇的境界了。”^②這雖是針對中國現代小說而言，但對當代中國文學來說亦不無針砭與借鑒意義。

反觀二十世紀以來的中國文學，一直以現實主義為主導形態。從“啟蒙現實主義”到“革命現實主義”，發展到四十年代及至中華人民共和國建國以後而成其為主流。而到了“文革”，現

實主義走向“假大空”、“瞞”和“騙”。所以，在新時期伊始的思想解放運動中，文藝呼喚現實主義回歸。正是在這樣的背景下，出現了所謂“傷痕文學”、“反思文學”、“改革文學”、“人道主義文學”等“批判現實主義”的創作潮流。它們雖然大多停留在政治觀念層面，只有少數深入到文化意識，但卻產生了相當的反響與積極的效果。其實，以“傷痕”為起點的“新時期文學”，在時間上恰恰配合了改革初期的理論與實踐。從某種意義上說，文學與政治達成了另一種配合。那麼，文學單是一種批判的武器嗎？不可否認批判是必須的，但關鍵是批判之後怎樣？實際上也已經看到，“新時期文學”在大範圍的“批判”之後，或者走向偏執的形式之路，比如“先鋒派”；或者沉入古老的文化積澱，比如“尋根派”；或者迷戀於個體的身體性體驗，比如“女性化寫作”；或者沉溺於物與性的慾望化展示，比如“九十年代新生代”。應當說，這些都不是文學發展的根本性向度。

其實，當代中國文學發展到今天，價值選擇問題異常醒目。其中的諸類形態及其多種潮流不管怎樣眩人耳目，在創作和理論層面的發展結果與實際效應，都不同程度地呈現出價值困境及其方向性迷茫。傳統的，西方的；母體的，形式的；革命的，批判的；經驗的，體驗的；闡釋的，命名的……都在做出主導文學的姿態，但又都無法解釋真正的問題。事實上，一切都源自一個更為根本的論題：文學的使命在哪裡？文學的本質是什麼？歸根到底，文學是“有用”的。她的使命就在於——撫慰心靈，增進信賴，給人希望，讓人感動，讓人愛，進而，在沒有愛的地方活出愛，從而日益完善人類生存。這是文學之為文學的真正存在價值，至於其他的，大多屬於枝節問題。當代中國文學的各色表現形態以及表面上的現實主義多元化，都非文學的本質。文學的本質在於“愛”，在於教人去“愛”。這裡所指的並非漢語文化語境意義上的狹隘的“愛”，而是一種源自基督宗教精神層面的“博愛”。

總體而言，二十世紀五十年代到七十年代的中國大陸，宗教處於受壓抑的狀態。相應地，中國文學與基督教文化之間在此前的互動關係也日漸疏遠。隨著“文革”的結束，思想解放運動及改革開放的政治背景為宗教的復甦提供了溫和的社會環境。而且，經濟的發展促進了物質的豐富，伴隨而來的國民精神原有的價值觀念和信仰體系有所鬆動乃至解體，國人開始擺脫一體化的價值信仰，而轉向尋找自己的精神寄託。這些，無疑為基督教文化的再度發展提供了必要的心理土壤。再者，學術界、出版界也有效配合了湧動在社會中的這股精神潮流，一批知識分子開始致力於探討基督教文化的當代意義。其實，對基督教文化的探究，又必然成為對本真世界探索的重要內容，“這一根本變化已促使許多中國人文知識分子真正告別以往批判宗教、抵制基督教的政治御用歷史，告別對世俗的眷念和追求，而基於一種全新的認知視野、獨立的學術地位和超越現實政治考慮的立場來重新審視基督教，深入、全面、公正、唯實、求真地研究和闡釋基督教的精神、價值、意義及知識體系，旨在以其嚴肅的學術良心和人格自尊來向中國人介紹一個全面而公允的基督教。”^⑤二十世紀八九十年代的中國以至今日，事實上已經逐步形成一股強大的基督教文化思潮。當代中國知識分子對於基督教文化的主流態度，是以國家興亡、民族命運為觀照視角的。在他們看來，中華民族的自強與復興之路，除了需要器物、制度、文化上的變革之外，精神層面的超越轉換也是必須而且迫切的。這些從文化意識、文化比較角度而進入基督教思想精神的當代知識分子，在學界被廣義地稱為“文化基督徒”。雖然他們與中國農村發展的“民間基督徒”和中國教會及其神學組織發展的“教牧基督徒”各有不同，而且所佔比重較小，但他們在現代中國社會卻主要充當著啟蒙者或先知角色。這一現象“表明中國知識分子在超越狹隘的民族主義的基礎上開

始客觀地正視和審視基督教，將基督教納入現代中國文化的知識學視野之中，不再情緒化地看待基督教，並漸次走出‘五四’以來知識精英的科學主義的思想範式，使基督教成為現代中國文化精神的重要維度。”^④

中國文化語境中的基督教背景得以發生，與中國知識分子對基督教文化的態度有著極為重要的關係。甚至可以說，正是知識分子推動了漢語文化與基督教文化的相遇、對話和發展。這也為基督教文化再次成為可以討論和寫作的文學資源提供了可能，實際上為文學提供了有效的文化價值依託。

二、相遇和對話

閻連科在其《發現小說》中將現實主義文學分為四種類型：“控構現實主義”、“世相現實主義”、“生命現實主義”和“靈魂現實主義”。^⑤目前來看，“世相現實主義”是最被認可的寫作，是當代作家的傾力傾情之所在，也成為現實主義向深層真實——“生命真實”和“靈魂真實”——探進的最大障礙。中國文化極為重視“處世之道”，而相對缺乏“為人之學”，對於生命意義和靈魂思辨的本質追問更為薄弱。中國是“情”的社會，而非“愛”的社會。當代中國文學流行的多是“世相”與“人情”，而極為缺少“生命”與“靈魂”；生命和靈魂的本質在於“愛”，當代中國文學精神不缺“情”，而少“愛”。“創造大文學作品，無論守持什麼立場和‘主義’，都應當擁有大愛與大悲憫精神。一切千古絕唱，首先是心靈情感深處大愛的絕響。”^⑥這種“大愛”，正是作為基督宗教核心精神的“博愛”。

保羅曾說，有信有望有愛，其中最大最要緊的是愛。對於個體而言，存在之不幸是本體論的，如法國神學家薇依所說的，“人類通過任何手段都無法最終消除生存之不幸”。基督宗教思想的獨特之處就在於極度重視人的不幸處境，同時又通過“愛”在本體論上構成對於不幸的否定。薇依提出，“並不是因為上帝如此愛我們，我們就應該愛他，而是因為上帝如此愛我們，我們應該愛我們。這意味著，上帝之愛作為自甘不幸的對人的愛，最終應成為人與人之間的愛”。^⑦基督教是“愛的宗教”，並且這種博愛的思想是通過最純樸的語言和最易理解的故事表達出來的。“相對於那些體現了個人、民族、國家和人類的一己利益狹隘性的物慾之愛，耶穌第一次使愛具有審美的性質。”^⑧正是“愛感文化”的奠立，結束了古代西方世界強調懲罪罰惡之大威大能的律法性上帝的猶太教文化階段，而進入推崇捨身忘我、拯救世人之慈悲仁愛的救世主耶穌的基督宗教文化時代。在當代中國文學中，以先鋒姿態步入文壇的北村，由於與基督教文化的密切關係而發生創作轉型。對基督教文化“罪感”的理解與體驗，使他的創作中充滿了苦難與罪孽；對基督教文化“愛感”的理解與體驗，又使他的創作中充滿了信仰與救贖。通過自己的心路歷程與文學道路，北村明白了應該如何同時做一個作家和做一個基督徒。在《愛能遮掩許多的罪》一文中，他說：“愛是具有神聖感和終極性的。神就是愛，愛是神的專利和基本的性情。”^⑨北村認為，“長期以來我們因為沒有信心，所以認為拯救是不可能的。”而實際上，“聖經不但說‘在世間有苦難’，又說‘在主裡有平安’。這就是我的小說對苦難得以擺脫的途徑所作的解答。救贖是唯一的道路。”“我所期待的拯救者只有一位就是主耶穌。我不能否認這個神聖啟示。”“人的生存必須有一個引導，否則人類將面臨它的後果。”^⑩這個“引導者”，毫無疑問就是神及其神性之愛。史鐵生也不是文學主潮中的弄潮兒，但他卻以具有濃厚宗教色彩的文學言說，標示出在當代中國文學中的獨特存在。其間，除了佛禪情感的表現外，最主要的就是基督教文化精神的體現，而這

又是與作者對個體及人類命運的切身思考和獨特體驗分不開的。1985年前後，“先鋒文學”和“尋根文學”正當火熱，對此，史鐵生有著清醒的思考。“說‘某些作品’沒有文化，大概是指此類文字對人類的困境壓根兒沒有覺察，更不敢用自己的腦袋作出新鮮的思索，絕不是說它沒有洋徵古引。”“我們不能指望沒有困境，可我們能夠不讓困境扭曲我們的靈魂。於是有一種具有更博大的胸懷、更深刻的智慧、更廣泛的愛心的人類，與天地萬物合成一個美妙的運動，如同跳著永恆的舞蹈。”^①史鐵生的思索偏離了文學主潮，但卻成為空谷足音：“教堂的穹頂何以建得那般恐嚇威嚴？教堂的音樂何以那般凝重肅穆？大約是為了讓人清醒，知道自身的渺小，知道生之嚴峻，於是人們才渴望攜起手來，心心相印，互成依靠。孤身一人勢必活得惶恐無措。這至少也是小說的目的之一吧。”^②“知道自身的渺小”，恰恰是人類的偉大。“好的宗教必進入藝術境界，好的藝術必源於宗教精神”。^③史鐵生的文本不斷地思考著宗教對於人生的意義以及命運和生死。《命若琴弦》中，一老一少兩個瞎子，在莽莽蒼蒼的群山間行走，靠彈琴說書為生。他們的生存信念是，當一根一根盡心盡力彈斷一定數量的琴弦時，就可以在琴槽內取出一張可以讓他們重見光明的藥方。在彈斷預定的琴弦之時，他們方知曉所謂的藥方僅是一張白紙。此時，他們便頓悟了生命的意義與活著的真諦：存在只是一個過程，追求的也正是過程。“幹咱們這營生的，一輩子就是走……咱這命就在這幾根琴弦上”，“人的命就像這琴弦，拉緊了才能彈好，彈好了就夠了”。顯然，“瞎子”的生命歷程寄託在無盡的信仰中，也像耶穌在醫治兩個瞎子時所說的，“照著你們的信給你們成全了吧！”之所以如此，是因為惟有“信”、“望”、“愛”才是救贖之路。史鐵生將自己的無盡哲思傾瀉在博大精深的宗教文化中，並且以此安身立命。“愛”正是其通過自己的創作為人類苦難開出的一劑藥方，在他看來，古往今來，真正的藝術家多是嘗夠了世間的艱辛與苦難，但他們總是對人類充滿了愛，他們的作品中因而沒有報復的色彩，沒有狹隘的怨恨，沒有歇斯底里的發洩，沒有自命聖潔的炫耀。在他們看來，靈魂殘疾了的人和雙腿殘疾了的人是一樣的，都是不幸的“羔羊”，而“主”不是神祇而是“羔羊”們的不屈、自新與互愛。他們敘述苦難乃是站在人類立場上的沉思，他們剝開人類的弱點，本是為著人類趨向完美。惟此，藝術才有了更高的價值，藝術家的苦心才能獲得報償。^④

被台灣評論界推崇的張曉風是一位虔誠的基督徒，她談及對自己影響最大的書是《聖經》和《論語》，在其心底和筆端，“中國”與“基督”和諧存在而非矛盾對立。她虔誠地信仰基督，由對中國的熱愛到對人類的深愛，進而昇華到對自然萬物的“詩化”與“神化”。她自然地將“愛中國”與“愛上帝”聯繫在一起，把中國文化與基督教文化並列，以漢語方式言說基督宗教思想，獲得圓滿超越。對眾多宗教學者乃至思想文化界探討而不休的問題，在張曉風的文學世界中獲得實質性進展。除了對中國的愛，張曉風文本中呈現出普遍的人類之愛。在《初綻的詩篇》中，借助孩子的出生，她深深感到愛的普遍性：“愛所有的臉——可愛的以及不可愛的，聖潔的以及有罪的，歡愉的以及悲哀的，直愛到生命的末端”。^⑤在《情懷》中，她為救助一隻被捕捉的鷹而奔走呼告，仿佛聽見“有一種召喚，……那聲音說：‘為那不能自述的受苦者說話吧！為那不能自申的受屈者表達吧！’”^⑥這裡所愛的，是世間的全部生命。她由衷地與醫學院的學生們共勉：“這世界上不缺乏專家，不缺乏權威，缺乏的是一個‘人’，一個肯把自己給出去的人，當你們幫助別人時，請記得醫藥是有時而窮的，唯有不竭的愛能照亮一個受苦的靈魂”。^⑦這樣一種全心全意的愛，在《劫後》中，更昇華到一個新高度。面對死者與生者，一剎那都成了“我”的弟兄。“我與那些素未謀面的受難者同受苦難，我與那些饑寒的人一同饑寒。……我第一次感到他們的

眼淚在我的眼眶中流轉，我第一次感到他們的悲哀在我的血管中翻騰。”^⑩愛還是理解和寬恕。在《霜橋》中，張曉風勸慰友人如何對待所謂的“誤會、欺詐和謊言”。只要是人，沒有一位不曾被惡言中傷過；即便是神，也不能免於詬罵。在基督教文化看來，人生而有罪，人性有其局限性和弱點。因此，“你又怎能厚非他們呢？他們連自己做了什麼也不曉得呢！”實際上，這正是耶穌臨終時所說的話。所以，重要的是寬恕。“原諒別人總是對的。饒恕是光，在肯饒恕的地方就有光明和歡愉。”^⑪愛不是榮耀，而是受傷，這是愛的辯證法。面對自然，張曉風的內心常常鼓蕩著“神聖的餘響”，感到“宗教的莊穆”。《歸去》中，“我”帶著“敬畏和驚嘆”面對山色，驚異得幾乎不能自信。“天父啊！”“你把顏色調製得多麼神奇啊！世上的舞臺燈光從來沒有控制得這麼自如的。”^⑫《到山中去》則感嘆道，“我真不信有人從大自然中歸來，而仍然不信上帝的存在”。^⑬她在自然中體悟生命，傾聽聖言，以“博愛”之心面對大千世界，以詩性之筆實現與神性的相融。

被譽為“創造了散文陽剛之美”^⑭的作家王鼎鈞，開創台灣文壇一代新風。在《天心人意六十年》中，他說：“我從小跟著母親上教堂，於今信主六十多年，雖然國事家事天下事一再發生極大的變動，時代思潮和個人的人生觀不斷出現修正，我仍然是一個基督徒”。^⑮有人問，六十年來，基督教受到諸多的衝擊而又何以維持自己的信仰呢？王鼎鈞說，“沒有神跡，仍然有上帝”、“沒有教會，仍然有上帝”、“沒有《聖經》，仍然有上帝”。^⑯他把這三句話獻給一切需要忠告的人，並且憑靠於此，信仰始終未變。王鼎鈞以其獨特的經歷、體驗與感悟，在“愛”字上作足文章。其文字闡釋和實踐態度，都充溢著非同尋常的個體性。《唯愛為大》中，作者以“愛”來探尋生命的最高境界。“愛是什麼？愛是希望你好，盡我的力量幫助你更好，你比我好，我不嫉妒，幫助你，我不後悔。”^⑰基督精神就是“愛”的持久、擴大和升高。這裡就把抽象的“愛”具象化，可以把握並能夠身體力行。相對於戰爭、天災等造成的痛苦，有一種時時處處的痛苦，就是人加給人的痛苦。《解釋與解決》中認為，“要脫離痛苦，最好的辦法也許是關懷別人的痛苦，那樣，自己的痛苦就轉化成了力量”。^⑱這就必須要有宗教情操，就要努力“捨己愛人”。神愛人，不是要人去愛神，而是要人去更好地愛人。“愛”的力量是無限的，不但減免別人的痛苦，也減免自己的痛苦。生命本就包含痛苦，而具有“捨己愛人”精神的高級宗教，則會使人在痛苦中和痛苦後，“下不致成為人間一害，上可以成為社會一益”^⑲。在此只要想一想有多少人在痛苦中和痛苦後成為人間一害，就不難理解王鼎鈞的話語對世人所富有的警醒意義。

人的存在必須有相應的價值標準，而這個標準就是神性的存在。“宗教必須有神，宗教徒必須信神。哲學不能代替宗教，美育也不能代替宗教，因為哲學和藝術裡面沒有神。”^⑳故而難以形成犧牲奉獻的情操，其中的感覺至多是一種心境，而不見行為規範。“愛”需要有一個超驗性存在所依賴，長期以來，漢語語境擁有的至多是世俗之情，而相當缺乏博大精深的普世之愛，這是否與缺少信靠的價值標準有關呢？捨己為人、損己利人這樣難以達到的事情，只有通過宗教信仰才有可能。“天之道，損有餘以奉不足；人之道，損不足以奉有餘。”^㉑宗教是“天之道”，有自足的價值系統，它和“人之道”相反。在宗教信仰的價值系統內，“神”在頂端，人在末端，神人一脈相通。在神的召喚、引導下，人逐步上升，直到站在神的左右。如此才可以明白，人為什麼會信教，宗教為什麼要有“神”。^㉒這樣闡釋“愛”的存在，實得基督精神之精髓。

對於當代中國文學而言，相對於其中表現盡致的社會之“情”，與基督教文化精神的相遇和對話恰恰提供出超越於此的普世之“愛”。

三、資源和建構

在引進和借鑒現實主義的時候，出於社會政治及其實用效應層面的考量，中國文學注重的是“巴爾扎克式”的、而忽略了“托爾斯泰式”的另一種現實主義。時至今日，走向後者已經到了成為中國文學選擇的時候。這樣的一種現實主義文學形態，其中並非沒有批判，而是批判已經被包蘊在博愛之中。

批判現實主義文學的理想當然是為了人的解放以及建立一個完美的社會，但也必須認識到，由於人本身的“罪性”及有限性，正如新教神學家尼布爾指出的，“一個能令敏感的個人的最高道德理想得到實現的社會是根本創造不出來的，一個能令個人所有道德本性的需求獲得完全滿足的社會也是根本不存在的。”^⑩所謂的完美社會只是一種個人主義的過於樂觀的觀念。況且，屬於歷史範疇的人的政治解放根本不能替代個體的靈魂拯救，正如天主教神學家漢斯·昆指出的，“拯救不能由解放來取代，解放只能把人從集團、階級、女人、男人、少數人、國家或特權中解放出來，而拯救則涉及到人類的整個生命的意義的獲救。”“只有拯救才能使人在某種不能由解放所達到的內心深處獲得自由。只有拯救才能創造出某種擺脫了罪性、有意識地把自己看作時間和永恆性的新人，創造出在某種有意義的生活和無保留地為別人、為社會、為這個世界上的危難而獻身中得到解救的新人。”^⑪因此，批判現實主義文學很容易失去其理想目標得以實現的基礎，在把它絕對化之後就更為令人懷疑。尤其是，離開了上帝的神聖存在，就無以否定現世中的一切邪惡和不自由，也就自然喪失了否定和批判的根據。而要獲得拯救，力圖接近這一理想目標，則只能依靠“愛”。這正如耶穌基督用自己的“愛”向人提出的更高要求——用德國神學家索勒的話說，“就是毫無所懼地持有對生活的信賴感，就是在摯愛與希望受到現實的否定時仍然持重摯愛與希望”；亦即“基督信仰最為卓絕地體現於在不幸和受辱中對生命和生活說出含淚的肯定，在困境和孤苦中對摯愛與希望說出含淚的肯定。”^⑫一個人可以沒有什麼信仰，但不能不存有對生活的美好希望以及對自己存在的信賴。這樣看來，當代中國文學在1990年代之交的“新寫實主義”開始呈現這種苗頭，開始觀照個體命運及其生存狀況，但很快卻由於敘事的“零度情感”與表現的“無意義”狀態，而使自己也很快喪失了可能具有的文學史價值。再一次是出現於1996年的“現實主義衝擊波”作品，似乎也有意無意地正顯示出這樣一種寫作萌芽，本應值得肯定，但在所謂“缺少批判性”的批判聲中平靜落幕。當代中國文學往往專注於“批判”的現實主義，而對“博愛”的現實主義則缺少最起碼的認識。殊不知，這更接近於文學的本質特徵和現實與人生的本來面目。

任何現實層面的批判都是經驗性的，而惟有基督“神性”是超驗的，“它拒絕不經考察地接受任何根據權威，根據歷史所提供出來的存在原則，無論這些原則如何可能被人為地歸之於自然規律或歸之於歷史規律；超驗之問根據理性和信念的要求對在每一個時代裡大家都服從的現實原則提出疑問，對那些已被視為理所當然的歷史準則提出質疑，如果這些原則和準則並沒有使人擺脫世界的荒唐、殘酷、失敗和受苦的話。”^⑬超驗之問的前提就是把一切歷史習見都判為不確定的，從人的性命欠缺出發，重新尋求一個在人之外的認識根據。它立足於人的最本初的狀態——欠缺、有限、一無所有，敞開了人的性命的真實。特別地，對於每一個體的人來說，存在之不幸是本體論上的。“由偶然性導致的不幸與生命會共存。悲涼會永遠伴隨著人的存在之偶然性，伴隨著人的遺憾”。^⑭由此就可以理解為什麼人總是能敏銳地感受到生存之艱難，從而更渴望“愛”

的慰藉。或許，種種偶然性才是真實的生活，才是真正的“必然性”。或許，揭示出人的這類存在狀態的文學才是真正的現實主義文學。面對無法擺脫的“荒唐、殘酷、失敗和受苦”，人何以存在？靠的只能是“愛”，愛恰恰構成對於不幸的否定。從根本上說，給人以永恆的愛與無限的安慰，這是文學存在的作用和理由。

基督教文化強調“愛”是最大的律法，它具有救贖的意義。同時又並非沒有批判精神，而恰恰帶有根本的、徹底的批判性。耶穌說，“我的國不屬這世界”^④，僅此一句話，就充滿著對現世一切的永恆批判。任何地上的國，就算已經很完美，也無法與天國相比，更不用說地上之國本就滿目災難與不幸了。在利奇蒙德看來，人類經驗領域的偶然性和解釋上的非自足性，都指向自身之外的一個超驗的、人格的、創造性的根據，經驗世界是來源於並依賴於這個根據即上帝的。^⑤相對於上帝之國，現世存在的一切都是有限的、有欠缺的、不完美的，這就是最根本的現世批判。相對於批判現實主義的經驗性，這恰恰屬於一種超驗性的絕對批判。這種超驗性的“絕對批判”，恰恰構成對於經驗性的“現實批判”的超越，也是對經驗批判的自行消解，同時又為“博愛”精神的自行敞開提供了契機。基督文化的根基與立足點正是毫無疑問地存在於“愛”，“愛”不僅僅內涵於批判之中，更是對於批判的批判和超越。對於當代中國文學而言，所希望的也並非不要批判現實主義，而是更加迫切需要一種真正關乎人存在本真狀態的博愛的現實主義，以一種基督教文化的“博愛”之情與“謙卑”之心面對人生苦難、表達深摯之愛。否則，中國文學仍然難以真正擺脫附庸式的“工具”地位，從而實現文學之為文學的真正價值。通俗而言，如果把現實主義比作一棵大樹，那麼“博愛現實主義”是其根，其他的形態則是其枝和葉。枝葉雖然引人注目，卻也榮枯變遷，極易受制於外界環境；而惟有樹根深入土壤，雖從不示人，卻是永恆生命力的本源和保證。

基督宗教的重要價值就在於始終為實存的人類及其世俗文化提供一種超越性的永恆參照，因為如果沒有絕對的價值本源，一切存在就失去判斷善惡美醜的標準，就失去本質的區別。而“愛”正是其中的“價值本源”，“愛”的精神不僅僅是真理，更是行動。對於當代中國文學而言，一種“博愛現實主義”的文學樣態理應值得倡導並獲得有效建構。否則，是要靠文學進行“革命”，還是要靠文學進行“批判”，亦或是要讓文學去完成其他任務？若此，文學只能“異化”。概而言之，基督教文化精神可以成為當代中國文學價值選擇和建構的思想資源之一。“愛是無可比的”，《新約·哥林多前書》中的話語有必要重提，“我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼、響的鈸一般。我若有先知講道之能，也明白各樣的奧秘、各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得什麼。我若將所有的周濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。愛是恒久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒，愛是不自誇，不張狂，不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐；愛是永不止息”。^⑥

①②夏志清：《中國現代小說史》，台北：傳記文學出版社，1979年，第12、502頁。

③卓新平：《基督宗教論》，北京：社會科學文獻出版社，2000年，第359頁。

④樊志輝：《漢語言哲學思想的超越取向》，天津：《天津社會科學》，2001年第3期。

⑤閻連科：《發現小說》，瀋陽：《當代作家評論》，2011年第2期。

- ⑥劉再復、劉劍梅：《共悟紅樓》，北京：三聯書店，2009年，第231頁。
- ⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯劉小楓：《走向十字架上的真》，上海：上海三聯書店，1995年，第177、226、215、203～204、173頁。
- ⑰王曉陽：《美是一種人生境界》，天津：百花文藝出版社，1993年，第185頁。
- ⑱北村：《愛能遮掩許多的罪》，南京：《鍾山》，1993年第6期。
- ⑲林舟：《苦難的書寫與意義的探詢——對北村的書面訪談》，廣州：《花城》，1996年第6期。
- ⑳史鐵生：《隨想與反省》，北京：《人民文學》，1986年第10期。
- ㉑史鐵生：《交流·理解·信任·貼近》，南京：《鍾山》，1986年第1期。
- ㉒史鐵生：《史鐵生散文》，下卷，北京：中國廣播電視出版社，1998年，第183頁。
- ㉓《她是一片綠葉》，《史鐵生作品集》，第2卷，北京：中國社會科學出版社，1995年，第484頁。
- ㉔⑵⑶⑷⑸⑹⑺⑻⑽⑿⑿唐夢編：《張曉風散文》，杭州：浙江文藝出版社，1999年，第105、162、128、123頁。
- ⑳⑳張曉風：《常常，我想起那座山》，天津：百花文藝出版社，1997年，第29、36頁。
- ㉑張曉風：《張曉風自選集》，北京：三聯書店，2000年，第9頁。
- ㉒樓肇明：《談王鼎鈞的散文》，伊始編：《王鼎鈞散文》，杭州：浙江文藝出版社，1999年，第1頁。
- ㉓⑵⑶⑷⑸⑹⑺⑻⑽⑿⑿王鼎鈞：《心靈分享》，台北：爾雅出版社，1998年，第2、16、25、76、79、34、47、48頁。
- ㉔劉小楓：《拯救與逍遙》，上海：上海人民出版社，1988年，第92頁。
- ⑵⑶《新約·約翰福音》，18:36。
- ⑵⑷詹姆士·利奇蒙德：《神學與形而上學》，孫善玲、朱代強譯，成都：四川人民出版社，1997年，“中譯本序”第3頁。
- ⑵⑸《新約·哥林多前書》，13:1-8。

作者簡介：叢新強，山東大學文學與新聞傳播學院副教授，博士。濟南 250100

[責任編輯 陳志雄]