

新北京第三代作家的宗教情結及其演化*

楊 志

[提 要] 新中國成立後,政府經過 30 年探索,至改革開放始建立延續至今的宗教事務管理模式。新中國成立前後出生的新北京第三代作家,正成長於這一探索時期。其中部分作家,如張承志、阿城、史鐵生、王小波、顧城、王朔等,有著明顯宗教情結,甚至對終極關切產生了強烈興趣。通過考察他們宗教情結的產生及其演化過程,可以發現革命文化對這一代人的宗教情感之影響。這些作家可大致分為“革命認同者”和“革命邊緣人”兩組,其宗教情結有著明顯的差異。

[關鍵詞] 新北京第三代 宗教情結 革命文化

[中圖分類號] I209.9 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2020)01-0161-10

中國革命及其文化主張無神論,新中國成立後,政府就如何處理跟宗教的關係,經歷了約 30 年的“探索期”。建國前夕中國人民政治協商會議通過的《共同綱領》即規定“公民有宗教信仰自由權”,1954 年《中華人民共和國憲法》再次確認此條。但 1957 年後,宗教政策一度左傾,文革中紅衛兵打出“徹底搗毀一切教堂寺廟”“徹底消滅一切宗教”的標語,致使諸多寺觀教堂和宗教文物遭到毀滅性破壞。改革開放後,中央總結經驗教訓,1981 年通過《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》,重申“繼續貫徹執行宗教信仰自由的政策。堅持四項基本原則並不要求宗教信徒放棄他們的宗教信仰,只是要求他們不得進行反對馬列主義、毛澤東思想的宣傳,要求宗教不得干涉政治和干預教育”,始建起延續至今的宗教事務管理模式。

新中國成立前後出生的“共和國第三代”,正成長於這一特殊時期。從世界範圍看,這代人屬於“戰後嬰兒潮”一部分,只因新中國成立比二戰結束晚四年,故時段略晚。本文研究的“新北京第三代作家”,即指作為其中一部分的北京作家。這批作家改革開放後陸續躋身文壇,其重要成員,小說家如霍達(1945 年生)、姜戎(1946 年生)、老鬼(1947 年生)、張承志(1948 年生)、阿城(1949 年生)、史鐵生(1951 年生)、王小波(1952 年生)、畢淑敏(1952 年生,北京長大)、王山(1953 年生)、劉恒(1954 年生)、鐵凝(1957 年生)、吳思(1957 年生,也是著名學者)、王朔(1958 年生)等,

* 本文係北京市社科基金項目“新北京第三代作家的心靈史研究”(項目號:16JDWXB001)階段性成果。

詩人如食指(1948年生)、北島(1949年生)、江河(1949年生)、顧城(1955年生)、楊煉(1955年生)、芒克(1956年生)等,編劇如葉廣芩(1948年生,也是小說家)、何冀平(1951年生,1956年來京)、過士行(1952年生)等,崛起為文壇的半壁江山。

因晚清及民國政府的“廟產興學”政策,北京廟宇大減,1930年餘廟宇1734所,^①到這批作家成長的文革時期,廟宇數目更形減少,宗教活動幾近停頓,宗教之於他們甚顯生疏。儘管如此,他們中部分作家仍有著明顯的宗教情結,甚至對終極關切(ultimate concern)產生了強烈興趣。所謂“宗教情結”,此處取廣義理解,即對超越俗世的非理性慰藉之追尋。本文旨在考察新北京第三代作家之於宗教有過何種心路歷程,特殊時代給他們的宗教情感留下了何種“痕跡”,剖析他們宗教情結的產生及其演化過程,進而理解革命文化對這一代人的宗教情感之影響。為方便討論,筆者將上述作家分為“革命認同者”和“革命邊緣人”兩組,先分述其走向宗教的心路歷程,再比較他們之間的異同。

一、“尋神”的革命認同者

作為魅力型領袖,毛澤東對至少兩代中國青年的人格及思維產生了重大影響。澳大利亞學者陳佩華(Anita Chan,也譯阿妮達·陳)採訪十餘名紅衛兵,撰成《毛主席的孩子們:紅衛兵一代的人格發展與政治行為》,^②探討兩者關聯。“毛主席的孩子”,成了紅衛兵和紅小兵的另一種稱呼。

走向宗教的“毛主席的孩子”,以“紅衛兵”這個名稱的創始人、回族作家張承志最著名。他在漢文化中長大,雖然“兒時給他烙印最深的,就是他外祖母長久地跪在牆前冰冷堅硬的水泥地上,長久堅忍地獨自一人默誦的背影”,但青少年時期受革命文化影響更大,“曾沿紅軍走過的路長征串連”,後又“寫了血書到內蒙插隊”。^③插隊期間,他跟牧民朝夕相處,發現漢文化跟蒙族文化“屬於極其相異的文化”,^④漸漸吸納西北少數民族文化。文革的結束對其有較大衝擊,他經過了一陣彷徨期後,皈依伊斯蘭教。他對紅衛兵時代有反省,但肯定其精神,自視為“偉大六十年代的一個兒子”,宣稱“我比一切黨員更尊重你,毛澤東”。^⑤2012年,他在巴勒斯坦難民營發表演講:“我們堅信真理——像堅信他的一切美名——不管再經過多少年,只要人還信仰正義,一切隔離的壁壘都將被拆除,一切殖民主義的戰火都將熄滅,一切犧牲的靈魂都將在天堂的樂園裡,得到無限的慈憫與安慰。”^⑥宗教與革命文化之影響,均清晰可辨。

認同革命文化,並從宗教層面加以發展的,還有姜戎。他跟張承志一樣,到內蒙當知青,接觸了蒙族宗教,受到極大震撼:“蒙古人有一種信仰——狼總是仰脖衝天嗥叫,他們感覺到狼跟天有某種神秘的關係。在草原文化中,狼是上天派來保護草原的,將來狼死了以後會回到天上去,所以人餵給狼吃了以後,就會跟著狼一塊兒飛回到天上。……改變了我的世界觀。”^⑦經30年醞釀,他把紅衛兵時的“革命熱情”,發展成雜糅生態宗教、蒙古風俗及個體經驗的“宗教熱情”,寫成了“所有的細節和故事大多都有出處,都是真實發生過”的“半自傳”^⑧——長篇小說《狼圖騰》(2003年初版)。該書如張承志的《黑駿馬》(1983年發表)和老鬼的《血色黃昏》(1988年初版),以內蒙插隊為內容,但其重心不在知青生活,而在宣揚生態宗教,提倡“狼性崇拜”。該書充滿宏大敘事和革命激情,說是“長篇小說”,不如說是“宗教宣言”。熟人普遍認為,此書是其“人生觀和世界觀的一個總結”。^⑨《狼圖騰》之所以打動80後和90後,正因此種宗教化了的革命激情。

被視為張承志對立面的王朔,為大院子弟,也是走向宗教的紅孩兒。《我的千歲寒》中改編《六祖壇經》,意譯《金剛經》,自序云:“喜歡毛主席的詩:為有犧牲多壯志,敢叫日月換新天。喜歡金剛

經的話：凡所有相，皆是虛妄。”^⑩毛澤東詩與《金剛經》並列，兩者關係，他在台灣版“補白”講得更明晰：“共產黨員是境界不是組織。共產黨員是羅漢境界，衝鋒在前享受在後，我不下地獄誰下地獄，行無畏布施。西藏人把毛澤東供為菩薩，因他行的是無畏布施。毛和惠能的差別在於：惠能說下下人有上上智，上上人有沒意智。毛說卑賤者最聰明，高貴者最愚蠢。這就絕對化極端化了。”

同為“毛主席的孩子”，如說張承志是“先知”，姜戎是“教主”，王朔是“頑童”，吳思則是“儒生”。吳思也是大院子弟，從紅小兵排長、紅衛兵排長到團支部書記，愛用極左思想教育他人，可留在城裡，但“滿腦子都是毛澤東思想，吵著鬧著要去下鄉插隊”，甚至“哪裡艱苦就準備申請去哪兒”。^⑪文革末期，他“在學大寨的最前沿”“寫出了此生最革命的幾句詩：‘火紅的黨旗呼啦啦地飄！我們是黨旗上的鐮刀！我們的熱血在黨旗上燃燒！’”^⑫改革開放後他“反向改造世界觀”，轉向“潛規則”與“血酬定律”的經濟分析，2009年左右轉又服膺曾否定的儒家：“儒家最核心的觀念在於內心滿足：天命之謂性，率性之謂道。張載的《西銘》，被認為是儒家表達世界觀最精彩的一段，‘乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。’天地是父母，我就在中間。‘民吾同胞，物吾與也。’百姓是我的同胞，萬物是我的同類，最後說：‘存，吾順事；沒，吾寧也。’活著的時候，我就順勢而為，做天命或造化讓我的事；死了我踏踏實實地死。人活到這個份上，那是真的找到歸宿了。”^⑬

最後是回族女作家霍達，她從小即穆斯林，同時在革命氛圍濃厚的“十七年”讀書上大學，深受革命文化影響（她跟張承志一樣，極喜歡魯迅），形成了“伊斯蘭教”（宗教）與“革命文化”（世俗）共存的“二元精神結構”。她的長篇小說《穆斯林的葬禮》（1988年初版），據其自述，是“前半生人生經驗和創作實踐的一個總結，也是對我的民族——中國的回回民族的歷史的一次回顧”，“寫了伊斯蘭文化和華夏文化的撞擊和融合，這種撞擊和融合都是痛苦的，但又是不可避免的”。^⑭

霍達跟前四人有較大差異。首先，她是女性；^⑮其次，她雖屬新北京第三代，但年齡略長，文革前已上大學，不考慮宗教因素，人生觀和世界觀更接近王蒙、楊沫、劉紹棠等新北京第二代作家。最後，她從小即穆斯林，故無前四人的“尋神”渴望。反之，張承志和姜戎為老紅衛兵，王朔和吳思為紅小兵，他們之所以走向宗教或准宗教（儒家），追溯其“精神原點”，革命及其文化實有重大影響。改革開放，“告別革命”，革命文化“衰落”了。別人對此或無不適，他們則難以釋懷。即便王朔也自視為革命文化繼承人。有學者質疑他跟左翼文學的關係時，他反駁說：“我不站在‘左翼文學’立場上又往哪兒站？‘左翼文學’也不是天上掉下來的，那是‘五四’新文化運動的一脈單傳，後來也是革命文化的一個源頭。……紅衛兵是奉旨造反，算不得好漢，加上又把人打了，演變成行為上的暴徒，名聲搞臭了，若僅是文化上的造反，思想上的造反，那還正是‘五四’傳統。”^⑯

革命文化作為一種信仰，本身也吸收了宗教的養分。革命文化源於歐洲，中經蘇俄，飽浸於基督教文化，特別是作為革命文化源頭之一的俄羅斯文學，經典作家如普希金、果戈理、陀思妥耶夫斯基、托爾斯泰等，幾乎都是宗教思想家。不特作家如此，革命者也深受宗教精神之浸潤，早期布爾什維克多出身神學院（包括斯大林），共產主義信念有東正教成分，“他們在反對宗教的時候，宗教情懷就很重”。^⑰此種宗教色澤，隨個人崇拜的發展及文革的發動進一步增強。李澤厚認為文革“並非完全是非理性的產物”，但也承認“其中有某些類似宗教狂熱的成份”。^⑱

“童年經驗”作為人生第一印象，往往烙印在個體思想中，成為世界觀形成的要素。因此，這批成長於革命文化並強烈認同它的作家，在“告別革命”時代，很容易產生“信仰饑渴”。人年輕時對“信仰饑渴”還有一定抵禦能力，但年齒漸長，就難免有意無意向“童年經驗”回歸了。像吳思，原先強烈批評儒家，後轉而皈依。同屬新北京第三代的李零（1948年生），欣賞孔子，“讀其書而想見其

為人”，但反對“捧孔子”，包括“拿儒學當宗教（或准宗教）”，認為對孔子“要心平氣和——去政治化、去道德化、去宗教化”。^⑨兩相對照，吳思的“儒家聖賢”，顯然有“童年原型”的“領袖形象”在焉。“童年經驗”與“信仰饑渴”，是理解前四人走向宗教的要素。

二、“尋神”的革命邊緣人

走向宗教的另外一批新北京第三代作家，跟上述五人則有不同。

最著名的是史鐵生（1951~2010）。他爺爺是河北涿州地主，姥爺是鎮反運動槍斃的反革命，近“黑五類”。他回憶：“我是奶奶帶大的，雖然她從來都沒說過什麼。我在懵懂未開時就隱約感到一種壓力。所以我這一輩子沒有入團。”^⑩他中學入讀清華附中，“同學們的組成多樣，背景複雜，學生中還有黨、政、軍高級幹部的孩子”，“這些學生和其他學校的高幹學生有千絲萬縷的聯繫，對政治敏感，1966年創建了全國第一支紅衛兵，清華附中成了文化大革命的前沿陣地”。^⑪張承志即其學長。他在小說《奶奶的星星》中寫了自己短暫的紅衛兵經歷：“我跟著幾個紅五類的同學去抄過一個老教授的家，只是把幾個花瓶給摔碎，沒別的可抄。後來有個同學提議給老教授把頭髮剪成羊頭。剪沒剪我就知道了，來了幾個高中同學，把非紅五類出身的人全從抄家隊伍中清除出去了。”摯友孫立哲回憶，“與紅衛兵交往，參與政治運動，給史鐵生留下了一份深刻的體驗，這是貼身觀察道德衝突，理解人性本質，以及後來思考政治哲學的起點”。^⑫文革及知青生涯對史鐵生有重大影響，但促使他走向宗教的關鍵因素卻是疾病。他從青年到死都與疾病為伍：21歲癱瘓，28歲得急性腎損傷，47歲確診尿毒症……他如是介紹自己走向宗教的心路歷程：“人的苦難，很多或者根本，是與生俱來的，並沒有現實的敵人。比如殘、病，甚至無冤可鳴，這類不幸無法導致恨，無法找到報復或聲討的對象。早年這讓我感到荒唐透頂，後來慢慢明白，這正是上帝的啟示：無緣無故地受苦，才是人的根本處境。這處境不是依靠革命、科學以及任何功法可以改變的，而是必然逼迫著你向神秘去尋求解釋，向牆壁尋求問答，向無窮的過程尋求救助。”^⑬

顧城也屬革命子弟，父親顧工為革命詩人，文革爆發時10歲，“真正覺得恐怖，隨時可能把你家門‘榔’一踹，你就整個完了；你就沒有一個立錐之地，沒有一個地方能覺得安全。這對於我是一個大恐怖，現在我都覺得這世界隨時可能崩潰”。^⑭1969年，顧工被勒令“下放改造”，全家被趕出北京，下放山東荒灘養豬。顧城幫父親拌豬飼料，燒豬食，牧豬，產生了強烈的神秘體驗：“每天，我都能閱讀土地和全部天空——那不同速度遊動的雲、鳥群使大地忽明忽暗。我經常被那偉大的美，威懾得不能行動。我被注滿了，我無法訴說，我身體裡充滿了一種微妙的戰栗，只能撲倒在荒地上企圖痛哭。”^⑮1974年，青春期的顧城返京，無法適應城市生活，惶惑中讀到“一本普及辯證法的小冊子”，“讀著就相信我應該首先成為一名勞動者。我就去街道服務所當了五年木匠。當時說那裡是城市社會的最基層，所以我想改造應該從那裡開始，改造社會也磨練我自己。……老想把我的馬列主義灌輸給人家。可是沒人跟我說得起來，我看他們一點兒也不想革命。所以我也就比較苦悶”，“再拼命幹下去，對改造社會也看不見任何益處，自己也磨練得革命信心快丟光了”。1979年，他拜訪重慶紅衛兵墓地，感悟到“這個世界上已經有過了千百個二十歲的年齡，也有了千百次革命；但是這一切呢，都又回到了原地”，帶著這份感悟走向道家（教）。^⑯

還有一人，是阿城。1983年，他發表《棋王》，描寫一名道教色彩的傳奇人物王一生，結尾借人物之口，讚美主人公“匯道禪於一爐，神機妙算，先聲有勢，後發制人，遣龍治水，氣貫陰陽”。《棋王》贏得了讚譽，也激起了擔憂甚至反感。前輩汪曾祺提醒他，不希望他“一頭紮進道家裡出不

來”。²⁷同輩王小波也批評他“寫自己不懂得的事就容易這樣浪漫”。²⁸其實，阿城推崇道教有其理路。阿城也是革命子弟，父親鍾惦棐為建國初期的影評家，1957年被定為右派，掃出革命階層，“批鬥，陪鬥，交代，勞動是象征主義的，表示侮辱，之後，去幹校”。²⁹此事極度挫傷阿城：“因為我父親在政治上的變故，好比說到長安街去歡迎一個什麼亞非拉總統，班上我們出身不好的就不能去了。尤其六五年，這與當時瘋狂強調階級鬥爭有關。……要去之前，老師會唸三十幾個學生的名字，之後說：沒有唸到名字的同學回家吧！我有一回跟老師說：您就唸我們幾個人，就說這幾個唸到名字的回家就完了，為什麼要唸那麼多名字？老師回答得非常好：唸到的，是有尊嚴的。……權力肯定你。一次一次唸到你，你對權力是什麼感情！”³⁰他轉而接觸邊緣文化：“琉璃廠的畫店、舊書鋪、古玩店很集中，幾乎是免費的博物館。……我在那裡學了不少東西，亂七八糟的，看了不少書。我的啟蒙是那裡。你的知識是從這兒來的，而不是從課堂上，從那個每學期發的課本。這樣就開始有了不一樣的知識結構了，和你同班同學不一樣，和你的同代人不一樣，最後是和正統的知識結構不一樣了。”³¹由此，阿城逐漸形成“世俗文化/五四新文化”這樣一組二元對立概念。跟張承志對世俗文化的鄙夷相反，他認為“中國文化的命運大概在於世俗”；³²又把道教視為世俗文化核心，“是全心全意為人民，也就是全心全意為世俗生活服務的”，甚至稱《道德經》是保護世俗的學說：“大部分是講治理世俗，‘治大國若烹小鮮’，煎小魚兒常翻動就會爛不成形，社會理想則是‘甘其食，美其服，安其居，樂其俗’，衣、食、住都要好。”³³他同時認為，“五四新文學”是“世俗文學”對立面，是“宗派主義”、“功利主義”。阿城的“世俗文化/五四新文化”，近似巴赫金的“狂歡民間/刻板教會”，均為對革命及其文化的反應。他的“世俗文化”已非通常意義的世俗文化，而是“宗教化的文化”。

另一人，是王小波。這或許令人意外，因為他向來崇尚科學和理性，對宗教敬而遠之。然而推崇科學，未必是科學；熱愛理性，也未必不是非理性。比如，德國哲學家黑格爾倡導“理性”，但後人認為，他的所謂“絕對理性”無非“上帝”之代名詞。因為，理性（和科學）是在不斷證偽中發展的，以經驗為依據，並不固執己說，也不越出自身邊界；“理性主義”貿然把理性研究的成果推廣到其應用範圍外，就成了一種現代宗教思維，但因有“理性”二字，極易令世人混淆。王小波極度推崇科學和理性，認同“智慧即善”，甚至認為“科學是人創造的事業，但它比人類本身更為美好”。³⁴他的科學，實為“宗教化的科學”。王小波形成此種觀念，跟家境有關。其父王方名，原為革命幹部，因王小波出生前夕，響應號召給領導提了許多意見，被開除黨籍，打成階級異己分子，所以王方名給他取名“小（風）波”。³⁵不幸“小波”不小，持續了20多年。³⁶這樣的家庭背景，決定了王小波不能當兵或讀大學，只有去插隊：“插隊的生活是艱苦的，吃不飽，水土不服，很多人得了病，但是最大的痛苦是沒有書看……傍晚時分，你坐在屋簷下，看著天慢慢地黑下去，心裡寂寞而淒涼，感到自己的生命被剝奪了。當時我是個年輕人，但我害怕這樣生活下去，衰老下去。在我看來，這是比死亡更可怕的事。”³⁷對此絕境，他逐漸把“求知”視為人生的最大意義。王小波跟其兄王小平（1949年生），“生來投契，在內心中很少隔膜”，“有一種靈魂上的同構關係”。據王小平回憶，當年不能讀大學，只能上山下鄉，他們兄弟都認了，但怕愚昧一生，遂自學高等代數、微積分、機械原理、控制論、文學、歷史、哲學等學問：“我們是把數學一類學問看作一種智力遊戲，希望通過它們砥礪思想，努力積累必要的思想素質，一點點進入充滿智慧的理想境界。進一步追溯這種想法，就進入了站在生死源頭的一種正本清源的哲學思辨……作為深具理性的生物，有必要對世界作一番完全的探索，同時盡可能地獲取人類的智慧，從理性角度完善自身。……對我們來說，這種對智慧和理性的崇拜已帶有濃重的信仰成分。³⁸對前途之絕望，使他們爆發出一種狂熱，賦予科學和理性遠超其功用的地位，讓它們

取代信仰和價值。他們如屠格涅夫《當代英雄》的主人公，不是把科學視為“推演並證偽”的“理性過程”，而是將其當作“知識宗教”。他們把科學極度理想化，視為自由與平等之根源，以此抵抗權力，甚至否認科學與權力有任何關聯。從王小波小說對“智慧”的反復謳歌，猶可窺見此種情緒。

上述四人，皆革命的邊緣人，除了史鐵生，其餘三人原是革命子弟，只因童年時父親被逐，才沒走上姜戎、王朔、吳思等的道路。他們走向宗教的心理動力也有差異。在史鐵生，“面對苦難”的“解脫”是首要問題。在顧城，“融入自然”的“逃避”是首要問題。在阿城，“保護世俗”的“抗議”是首要問題。同是熱衷道家，顧城重視遁世效果；阿城強調抵抗功用。在王小波，“擺脫蒙昧”的“求知”則是首要問題——“我認為低智、偏執、思想貧乏是最大的邪惡”。^⑨

三、走向宗教的因素

人走向宗教，原因複雜。大多數新北京第三代作家，如老鬼、葉廣岑、食指、北島、畢淑敏、鄒靜之、劉恒、都梁、鐵凝等，均未走向宗教。同是關注儒家，李零不像吳思那樣到儒家尋找歸宿。同到內蒙插隊，老鬼也不像張承志那樣走向宗教。上述作家走向宗教的要素，大致可以歸納為幾種：

一是家族傳統。霍達和張承志出身回族，他們的皈依伊斯蘭教，有其家族傳統，不必贅述。

二是個體稟賦。顧城從小稟賦異於常人，自述“一天早上醒來的時候，看到了白色的牆；那時我很小，大概只有五歲，我忽然感到有一種恐懼；我覺得，這白色的牆是死人的灰燼，我覺得死亡離我很近”；^⑩又說：“我在沙灘上走的時候，就好像走在一排琴鍵上，每一步都有一個聲音，突然這個聲音變成了一支歌曲，在那一剎那，我的生命就像白雲一樣展開，我可以用鳥的翅膀去撫摸天空，我可以像河水一樣去推動河岸。”^⑪這些靈異體驗實非常人能有。

三是生老病死。這是多數人投身宗教的最重要原因。史鐵生殘疾後，大量閱讀宗教書籍，坦承“人生來不想死。可是人生來就是在走向死亡。這意味著恐懼”。^⑫1992年的一次訪談，王朔被問有無信仰，回答說“沒有”，並說：“當人們碰到不可解釋的東西時，比如意外，很容易信，宗教把生活簡單化了。”^⑬十多年後，他喪友喪兄喪父，倍感打擊，“老梁（左）去世，我哥去世，我爸去世，迎面給了我仨大耳帖子，基本把我抽禿了。這是年輕時完全想不到的，我那麼怕死的一個人，說實在的，這些年一直躲在家裡想，死是怎麼回事，真一閉眼都不知道了？”^⑭從吳思對“存，吾順事；沒，吾寧也”的反復引用，我們也可看出死亡的影響。“生老病死”中，“老”的影響跟“病”和“死”有別，最為柔韌無聲，卻能潛移默化，使“百煉鋼”化為“繞指柔”。《論語》云：“四十不惑，五十知天命”，40至50歲是人反思和總結過往生命之時期，往往出現“總結”或“斷裂”：王小波39歲寫《黃金時代》，40歲從人大辭職，專事寫作；王朔40歲寫《看上去很美》，只因“來到這世上，不能白活，來無影去無蹤，像個子子隨生隨滅”；張承志39歲寫《金牧場》，是惶惑，40歲寫《紅衛兵日記》，是總結，43歲寫《心靈史》，是斷裂；霍達42歲寫《穆斯林的葬禮》；史鐵生47歲寫《務虛筆記》；吳思43歲寫《潛規則》，52歲轉向儒家；姜戎50歲左右寫《狼圖騰》。皆如此。顧城只活了37歲，但讀其死前給父親和兒子的信和詩，情感趨於家常，如沒死，思想當有一定變化。

四是安身立命。“人生一世，草木一秋”，總要有個自己信服並足以慰藉的理由。這逼迫人去尋找適合自己的答案，即“意義”。吳思評儒家：“儒家提供的答案，讓人們活得很踏實。”^⑮王小波評科學：“智慧本身就是好的……想到這件事，心裡就很高興。”^⑯顧城評自然：“我獲得了一種依靠；我好像成了地的一部分。……我知道這是一個宿命，我欣賞它。”^⑰都找到各自的答案了。

五是文化影響。文化之於個體，日用而不知，影響甚大。如前所述，張承志和姜戎之所以走向

宗教,蒙族文化起了激發作用,但縱觀上述作家,除了霍達,對他們走向宗教影響最大者,還是革命文化。宗教遭遇革命,是這代人最大特點,原因是他們成長於中國社會信仰結構發生重大變革之時期。李零如此評論儒學所處的社會信仰結構:“秦漢以來,從來都是國家在儒學之上,儒學在釋道之上,大教在小教之上。王莽以下,國家大典是國家大典,民間信仰是民間信仰,二元化,宗教本身,多元化。這一直是政治上的不安定因素。孔子,地位雖高,和百姓有距離感,他們是敬而遠之。道教、佛教和其他小教,對民間更有影響力。宗教是儒家的軟肋。”⁴⁸建國前期(1949~1976年),傳統二元格局被打破了。強大的國家機器及其意識形態(革命文化),一反儒家傳統,試圖以“國家大典”取代“民間信仰”,對兩代知識分子的信仰產生了巨大影響,也導致了國家意識形態與民間宗教之緊張。革命文化之所以能形成如此咄咄逼人態勢,是本身即蘊含強大精神力量,有取而代之的實力。認同者既深受革命文化影響,其宗教情結也多多少少源出於斯。此種變革也波及邊緣人,其影響又分兩種:一種是部分思想被邊緣人吸收,成為他們走向宗教的營養,如史鐵生、顧城。史鐵生插隊時,抄錄過傅雷為《約翰·克利斯朵夫》寫的一段話:“真正的英雄決不是永沒有卑下的情操,只是永不被卑下的情操所屈服罷了。所以在你要戰勝外來的敵人之前,先得戰勝你內在的敵人;你不必害怕沉淪墮落,只消你能不斷的自拔與更新。”⁴⁹可知他之於革命文化,特別是堅韌不拔的抗爭意志,實有繼承。顧城重返北京後,對革命文化爆發了強烈認同,“以我獨特的獻身狂熱焚燒著自己,改造著自己”。⁵⁰後雖轉向道家,仍受革命文化影響,每每用道家的“無不為”來解釋毛澤東及革命文化。另一種影響,如前所述,是反向激發了邊緣人如阿城、王小波的宗教熱望,以相抗衡。

上述作家之所以走向宗教,往往並非一種因素造成,而是多重因素作用之結果,至於哪個影響大,哪個影響小,取決於具體情境。

四、宗教情結之差異

我們觀察革命及其文化對這兩組作家宗教情結之影響,可發現如下差異:

首先是權威形象之有無。革命文化是戰爭文化,軍事色彩強烈,英雄崇拜(包括領袖崇拜)是重要內容。在哈爾濱長大的作家梁曉聲(1949年生)就認為紅衛兵是在英雄夢中成長的,“由小學生到中學生,仿佛有一下子永遠也參加不完的運動等著我去參加,有永遠也學習不完的死了的或活著的英雄人物模範人物先進人物等著我們一個接一個不斷去學習”。⁵¹外省孩子尚有如此體驗,革命中樞的北京孩子更不用說。身為女性的霍達,熱衷描寫英雄人物,甚至書房都取名“撫劍齋”。並非北京大院子弟,後寫《貧嘴張大民的幸福生活》、宣揚“沒意思,也得活著。別找死!”的劉恒(1954年生),15歲時也“信奉英雄主義,不論醒著夢著都壓不住一種衝動,要為一個大目標慷慨赴死”。⁵²至於王朔等大院孩子,更是從小“有理想有志氣,夢裡都想著鐵肩擔道義長空萬里行”了。⁵³

英雄崇拜並無不妥,如走向極端,則容易形成依附與剛強並存的“權威人格”。陳佩華認為,權威人格成了“毛主席的孩子們居支配地位的社會性格”,“階級出身越好,權威人格就表現得越強烈”。⁵⁴米鶴都也認為,第三代人“從剛剛懂事時起,就對毛澤東產生了一種難以言傳的強烈情感依附。……甚至可以說他們在確實了解領袖是什麼之前,就先養成了熱愛領袖的習慣”。⁵⁵此論有理,但過於強調單方面的輪灌。其實,領袖崇拜是雙向建構的產物:一方面,當時的確有意加強領袖崇拜,以確保指揮的如臂使指;另一方面,青春期的認同者也通過模仿和內化“領袖形象”來塑造“理想自我”。在認同者,“領袖崇拜”與“理想自我”密不可分。比如,張承志出身底層,從小失父,有很強的“尋父情結”,像毛澤東這樣一個底層人民救星的偉大領袖遂成為“理想男性”。姜文(1963年

生)的電影,既充滿革命氛圍,又充滿自戀意味,則是另一例證。反之,邊緣人如阿城、顧城、史鐵生、王小波,則不強調權威性,談及心儀的偶像,更愛談他們的無為(如顧城之於老莊),或睿智(如史鐵生之於耶穌),或八卦(如王小波之於羅素),下意識要躲避權威之壓力。

其次是“剛強”與“柔韌”之偏好。對領袖的崇拜和模仿,往往使認同者習得其部分性格特征。總體而言,“毛主席的孩子”往往注重實力、偏好剛強、追求入世有為,故走向宗教者,也傾向“剛強”或“父性”之宗教。張承志之於哲合忍耶,姜戎之於“狼性崇拜”,吳思之於儒家,王朔之於佛教,皆如此。像姜戎對“狼性崇拜”的宣揚:“生命的真諦不在於運動而在於戰鬥。哺乳動物的生命起始,億萬個精子抱著決一死戰的戰鬥精神,團團圍攻一枚卵子,殺得前赴後繼,屍橫遍野。那些只運動不戰鬥、遊而不擊的精子全被無情淘汰,隨尿液排出體外。只有戰鬥力最頑強的一個精子勇士,踏著億萬同胞兄弟的屍體,強悍奮戰,才能攻進卵子,與之結合成一個新人的生命胚胎。……世界上曾有許多農耕民族的偉大文明被消滅,就是因為農業基本上是和平的勞動;遊獵遊牧業、航海業和工商業卻時時刻刻都處在殘酷的獵戰、兵戰、海戰和商戰的競爭戰鬥中。”⁵⁶實為“英雄崇拜”之“生物學版”。霍達不是“毛主席的孩子”,但同時浸潤於伊斯蘭教和革命文化,也崇尚“剛強”。讀《穆斯林的葬禮》者,容易被女主人公韓新月的悲戚命運打動,誤以為作者是“林黛玉”般的嬌女子,卻不知此書是霍達“為我的祖國、我的國家和民族而寫”,“有我的血、我的淚、我的殷切期望和苦苦追求”,⁵⁷胸懷甚大,兒女情長並非全部。實際上,霍達“非常關心國家命運,老想把作家和政治家合一”,⁵⁸後投入更大精力寫長篇歷史小說《補天裂》,謳歌鴉片戰爭後的香港抗英英雄,可見其性情。略微複雜的是張承志。如前所述,他有極強“尋父情結”,渴求崇高化的“理想男性”,偏好“硬漢形象”。另一方面,他跟母親相依為命,“在他的記憶裡深烙著母親善良而又疲倦的眼神”,⁵⁹因此也崇尚母性,甚至認為“母親=人民”。他的文學氣質,總體上偏“剛強”,卻也不乏“柔韌”。

反之,邊緣人則傾向“柔韌”、“母性”之宗教,顧城和阿城之於道家(道教),史鐵生之於基督教和佛教,皆如此。基督教因是西方列強傳來,容易予中國人剛強印象,其實總體偏於“柔韌”和“母性”。史鐵生自稱“晝信基督夜信佛”,常稱引約伯,約伯故事之於佛教舍身故事,氣質實有聲息相通處。王小波的“科學信仰”較“中性”,但此“中性”有拒斥“剛強”的意味在。

認同者和邊緣人在宗教上的重疊,是佛教。張承志、王朔和史鐵生均對佛教有強烈興趣。在中國,佛教一般不屬於“剛強”類型,但王朔理解的佛教,諸如“共產黨員是羅漢境界”“行無畏布施”,屬於“怒目金剛”之類。史鐵生佩服王朔,私下致信朋友說:“我所以佩服王朔,就因為他敢於誠實地違背眾意。……所以軟弱如我者就退一步:如果不能百分之百地公開誠實,至少要努力百分之百的私自誠實。”⁶⁰他的“軟弱”是自謙,可理解為“柔韌”,屬“低眉羅漢”之類。這說明在中國語境中,佛教較能兼容“柔韌”和“剛強”兩種品質。王小波不信佛,卻跟佛教一樣強調“智慧”,賦予“認知智慧”以無上價值,視為“了生死”之關鍵。就此而言,他的“宗教化的科學”跟佛教有相通處。

最後是國家宗教政策調整後的“轉向”與“回歸”。改革開放後,中央檢討以往宗教政策的失誤,調整國家意識形態定位,放棄了讓宗教徒接受馬克思主義及無神論的做法,轉變成相互尊重彼此的信仰。此種調整,令上述作家的精神發生了如下變化:

一種變化是在安身立命上,從“國家意識形態”向“民間宗教(或准宗教)”的“轉向”,如張承志、姜戎、吳思、王朔。張承志的刪改《金牧場》,正體現了這樣一種影響。1987年,他寫成長篇小說《金牧場》,細致描寫自己文革後的種種惶惑及求索,結尾把人生意義落實於對妻女的“親情”。皈依宗教後,他就不再滿意此作,1994年大篇幅刪改,易名為《金草地》,將原有惶惑刪淨,濃墨重彩地

凸顯原書中未特別強調的宗教內容。刪改後的《金草地》之於《金牧場》，可視為一部新作品，兩書對照，體現的是張承志從“革命”到“親情”再到“宗教”的“價值演化”。不過，革命文化因為自身具有強大精神力量，加上“童年經驗”之烙印，成了他們走向宗教的“精神模版”，所以，他們理解的宗教往往閃爍著革命文化的色澤，王朔的“毛主席+金剛經+慧能”的宗教觀即一例。

調整對霍達也有影響。明顯的例子，是她時隔 24 年後修訂《穆斯林的葬禮》。初版結尾，男主角韓子雲被發現是冒充回族的漢族孤兒。這段情節因涉民族身份問題，頗受爭議。對此，霍達曾委婉自辯：“《穆斯林的葬禮》不是史書，不是教科書，而是一部文學作品。我不是民族史專家，不是宗教職業者，而只是回族當中普通的一員，一名虔誠的穆斯林，一個熱愛祖國和民族的作家，我只是寫了自己所了解、所經歷、所感受的北京地區的一個穆斯林家族的生活軌跡，而不可能涵蓋整個民族。”^①但經反復思考，她 2012 年修訂時把韓子雲的族裔改成回族。這說明，霍達的“伊斯蘭教”（宗教）與“革命文化”（世俗）共存的“二元精神結構”，隨著時代的變化，也發生了一定的消長變化。^②

另一種變化，是從“知識宗教”向“人文知識”的“回歸”。國家權力及革命文化的過度擴張，導致人文知識領域也爆發了宗教情緒。阿城過度推崇道教，王小波過度推崇科學，都是此種擴張導致精神反彈。王小平回憶：“當年我們見了好書，如癡似狂，除了少數腦筋僵化成石頭的家夥外，周圍的年輕人也大多如此。聽小弟說，他們工廠有一個青年女工，看起陀思妥耶夫斯基的《涅朵奇卡·涅茨瓦諾娃》，竟哭得雨打梨花，昏天黑地，連班都上不了。試問如今哪兒還能找到這樣的人？哪兒還能找到如此嬌弱敏感的心靈？為什麼在那個荒誕的無理性時代，在革命步伐的粗暴踐踏下，竟會產生如此玲瓏細膩的古典藝術精神？這件事真的是很難解釋。”^③其實，這不難解釋——源於“絕望”的“狂熱”，令人過度放大了自己喜愛事物的價值，甚至抬到了宗教的高度。隨著世事不再絕望，價值轉向多元，他們的宗教激情也就逐漸降溫，向人文知識分子回歸了，雖然其思想裡還殘留著蛛絲馬跡。前一種的“轉化”不難辨認；後一種的“回歸”則悄然無息。今天我們如無足夠敏銳，已不易辨認王小波們曾有過的宗教狂熱。

①《南京北平等市各種寺廟所數比較表》，見內政部年鑒編纂委員會編：《內政年鑒》，上海：商務印書館，1936 年，第 255 頁。

② Anita Chan, *Children of Mao: Personality Development and Political Activism in the Red Guard Generation*, Palgrave Macmillan UK, 1985. 中譯本為阿妮達·陳：《毛主席的孩子們：紅衛兵一代的成長與經歷》，天津：渤海灣出版公司，1988 年。

③⑤⑨朱偉：《張承志記》，《作家筆記及其他》，南京：江蘇人民出版社，2006 年，第 81、87、101 頁。

④張承志：《音樂履歷》，《草原印象》，武漢：華中師範大學出版社，2005 年，第 89~91 頁。

⑤張承志：《心靈史》，廣州：花城出版社，1991 年，第 228 頁。

⑥張承志：《越過死海——在巴勒斯坦難民營的講演》，《張承志世界與我散文》，上海：文匯出版社，

2017 年，第 119 頁。

⑦⑧張英、姜戎：《還“狼性”一個公道——姜戎訪談錄》，廣州：《南方周末》，2008 年 5 月 1 日。

⑨陽敏：《青春如火，草原如歌：第一批內蒙古知青的故事》，廣州：《南風窗》，2008 年第 10 期。

⑩④王朔：《我的千歲寒》，北京：作家出版社，2007 年，第 1~6、315 頁。

⑪⑬⑮吳思：《我想重新解釋歷史：吳思訪談錄》，上海：復旦大學出版社，2011 年，第 292、72、17 頁。

⑫吳思：《我的極左經歷》，北京：《博覽群書》，2006 年第 11 期。

⑬⑮霍達：《我為什麼而寫作》，《聽雨樓隨筆·撫劍堂詩抄》，北京：人民文學出版社，2009 年，第 36、37 頁。

⑯新北京第三代作家中女作家不少，但對宗教抱強烈興趣者少於男作家。考慮到中國女性教徒多於男

性的事實，此現象值得探討。

- ⑩王朔：《我看大眾文化港台文化及其他》，《無知者無畏》，沈陽：春風文藝出版社，2000年，第43頁。
- ⑪金雁：《倒轉紅輪：俄國知識分子的心路回溯》，北京：北京大學出版社，2012年，第451~468頁。
- ⑫李澤厚：《中國現代思想史論》，北京：東方出版社，1987年，第197頁。
- ⑬⑭李零：《喪家狗：我讀〈論語〉》，太原：山西人民出版社，2007年，第11、382~383頁。
- ⑮閻陽生：《透析生命》，見岳建一編：《生命：民間記憶史鐵生》，北京：中國對外翻譯出版有限公司，2012年，第72頁。
- ⑯⑰孫立哲：《想念史鐵生》，見岳建一編：《生命：民間記憶史鐵生》，第4、7頁。關於清華附中與文化大革命之研究，參李偉東：《清華附中高631班（1963~1968）》，紐約：柯捷出版社，2012年。
- ⑱⑲史鐵生：《信與問——史鐵生書信序文集》，廣州：花城出版社，2008年，第52、113~114頁。
- ⑳顧城：《“人可生如蟻而美如神”——德國之聲亞語部採訪》，《顧城文選》卷一，哈爾濱：北方文藝出版社，2005年，第84頁。
- ㉑顧城：《關於詩的現代創作技巧》，《顧城文選》卷一，第262頁。
- ㉒顧城：《“別有天地非人間”——1992年7月9日發言於德學生座談會》，《顧城文選》卷一，第59~64頁。
- ㉓汪曾祺：《人之所以為人——讀〈棋王〉筆記》，《汪曾祺全集》第三卷，北京：北京師範大學出版社，1997年，第415頁。
- ㉔⑳㉕王小平：《思維的樂趣》，《沉默的大多數：王小波雜文隨筆全編》，北京：中國青年出版社，1997年，第22、20、27頁。
- ㉖阿城：《父親》，《文化不是味精》，南京：江蘇鳳凰文藝出版社，2016年，第326頁。
- ㉗⑳查建英：《八十年代訪談錄》，北京：三聯書店，2006年，第21、22頁。
- ㉘⑳阿城：《閑話閑說：中國世俗與中國小說》，南京：江蘇鳳凰文藝出版社，2016年，第76、33、25頁。
- ㉙王小平：《科學的美好》，《沉默的大多數：王小波雜文隨筆全編》，第215頁。
- ㉚樂藝文：《王小波傳》，杭州：浙江大學出版社，2014年，第8頁。
- ㉛參見李新：《我的好友王方名》，《流逝的歲月：李新

回憶錄》，太原：山西人民出版社，2008年。

- ㉜⑳王小平：《我的兄弟王小波》，南京：江蘇文藝出版社，2012年，第10、181、172頁。
- ㉝顧城：《香港電台問答》，《顧城文選》卷一，第197頁。
- ㉞顧城：《“恢復生命”》，《顧城文選》卷一，第37頁。
- ㉟史鐵生：《自言自語》，長春：《作家》，1988年第10期。
- ㊱王朔：《我是王朔》，北京：國際文化出版公司，1992年，第84頁。
- ㊲王小平：《智慧與國學》，《沉默的大多數：王小波雜文隨筆全編》，第110頁。
- ㊳顧城：《神明留下的痕跡》，《顧城文選》卷一，第311~312頁。
- ㊴轉引自李子壯：《絕地自拔——記憶碎片》，收入《生命：民間記憶史鐵生》，第107頁。
- ㊵顧城：《剪接的自傳》，《顧城文選》卷一，第16頁。
- ㊶梁曉聲：《一個紅衛兵的自白》，北京：文化藝術出版社，2006年，第6頁。
- ㊷劉恆：《青春計劃》，《亂彈集》，沈陽：春風文藝出版社，2000年，第4頁。
- ㊸王朔：《一點正經沒有》，《王朔文集·頑主》，昆明：雲南人民出版社，2004年，第60頁。
- ㊹阿妮達·陳：《毛主席的孩子們：紅衛兵一代的成長與經歷》，第3、277頁。
- ㊺米鶴都：《心路：透視共和國同齡人》，北京：中央文獻出版社，2011年，第25頁。
- ㊻姜戎：《狼圖騰》，武漢：長江文藝出版社，2004年，第171頁。
- ㊼霍達：《答〈信報〉記者問》，《聽雨樓隨筆·撫劍堂詩抄》，第70頁。
- ㊽霍達：《二十年後致讀者——〈穆斯林的葬禮〉後記之二》，《霍達作品精選》，武漢：長江文藝出版社，2013年，第182頁。
- ㊾對《穆斯林的葬禮》修訂本的詳細研究，參見曹賽賽：《從文學批評看〈穆斯林的葬禮〉第二版的修改》，太原：《名作欣賞》，2014年第27期。

作者簡介：楊志，北京師範大學北京文化發展研究院副教授，博士。北京 100875

[責任編輯 桑海]