

香港中文大學

2010-2011 下學期

RELS5322 宗教研究論文

導師：黎子鵬教授

姓名：鄺智良

學號：1010133160

論文題目：

中國現代小說中的「女基督」

——探基督原型與小說女性角色塑造的關係

論文摘要：

本文選取沈從文和許地山的作品中，兩位女性角色作研究對象，作為對前人研究的補遺，分析「五四」作家們在創作上，如何挪用基督教文化中，耶穌基督的形象作為原型，或增或刪地歸為己用，豐富對女性角色形象的塑造。繼而論述「女基督」形象的出現，在中國現代文學中，總體女性形象的建構上，有何重要意義。

論文目錄

| | |
|----------------------------|-------|
| ◆ 第一章：導論 | |
| ■ 第一節：「五四」脈絡下的基督教與文學、女性 | P. 2 |
| ■ 第二節：研究題目及概念釐清 | P. 6 |
| ■ 第三節：文獻回顧及預期貢獻 | P. 8 |
| ■ 第四節：研究方法与分析框架 | P. 12 |
| ◆ 第二章：犧牲的愛——《愛慾·被刑者的愛》· 弟婦 | |
| ■ 第一節：沈從文與基督教 | P. 14 |
| ■ 第二節：故事簡述 | P. 16 |
| ■ 第三節：弟婦與基督 | P. 18 |
| ■ 第四節：小結 | P. 23 |
| ◆ 第三章：寬恕的愛——《綴網勞蛛》· 尚潔 | |
| ■ 第一節：許地山與基督教 | P. 24 |
| ■ 第二節：故事簡述 | P. 26 |
| ■ 第三節：尚潔與基督 | P. 28 |
| ■ 第四節：小結 | P. 36 |
| ◆ 第四章：結論 | P. 37 |
| ◆ 參考資料 | P. 39 |

● 第一章：導論

■ 第一節：「五四」脈絡下的基督教與文學、女性

論及中國現代文學中，女性的基督化呈現，牽涉宗教、文學、性別關係三個系統的相互作用。系統的自身演變及相互影響，則依賴於「五四」總體的歷史和社會發展的推進，在此特定機緣下，中國文學中的宗教內涵及女性描寫，獲得了一次突破性變革的契機。

「五四」時期，新文化運動興起下，西學成為該啟蒙運動中的主導性思想資源，成為全面批判中國傳統文化的武器，通向現代性的鑰匙，文化間此起彼落下，連串具顛覆性的演變，在社會不同範疇中掀起，本文所關注的宗教、文學、性別關係等面向，皆不能倖免，它們並相互交織，形成一道壯麗的景觀。

論及文學系統中的顯著變革，自是「白話文運動」下，白話文取締文言文，成為現代文學的主要書寫語言；惟此之外，另一演變亦不容忽視，就是宗教文化運行機制之變。黃萬華指出，廿世紀的華文文學，跟古典文學相比，兩者的宗教文化運行機制出現「斷裂」狀況，新質展現，歸因於儒家體系備受質疑、批判，從前的主導體系一破，多元光譜隨之而生；基督教文化適時興起、知識分子回應不同宗教的態度亦相當多元，順理成章地，文學中的宗教元素呈現亦趨多元，彷彿「折射」形態，他稱之為「多稜的文化投影」。¹

而本文所關注的基督教文化，其在這多元時期，於中國文學中的興起緣由，得追溯至鴉片戰爭之後，當時傳教士在諸不平等條約的保障下，得進方便之門重

¹ 黃萬華：〈多稜的文化投影－20世紀華文文學中的宗教影響〉《社會科學輯刊》總第125期(1999年)，頁130。

臨中國，藉辦教育、醫療、孤兒院等社會及慈善事業，逐漸擴大影響力，²而從 1900 年至 1920 年，更為其發展的黃金期，信徒由 8 萬迅速增長至 36 萬³；當中以教育事業尤其重要，教會學校培養出眾多中國知識分子，在他們心中種下基督教文化的種子，⁴「五四」作家們對基督教文化重視可謂早有其因。

新與舊、中與西，在當時知識分子的概念中可謂壁壘分明；李歐梵評道，他們的思維方式是一種「時間是直線前行而歷史是前進」的觀念，即新必定比舊好，「新」全以西方文明為依歸，「舊」要全盤破得徹底。⁵如是觀念之下，基督教身為「洋教」，此身分固然使其備受知識分子重視；⁷然而，重視背後的心態卻相當矛盾：熾熱的民族主義意識下、崇尚民主和科學的思潮中，不少知識分子皆反對作為信仰的基督教；⁸同時，他們卻又極推崇耶穌作為人的崇高精神境界，博愛和犧牲的思想。⁹此心態相當普遍。縱觀這群知識分子中，如冰心般的皈依者不多，局部地接受基督教文化者則為大多數，他們「拿來主義」式地挪用基教文化作為寫作資源，隨己意玩味；¹⁰儘管如此，正是這群作家，栽種出中國文學土壤上遍地盛開的沙崙玫瑰。

² 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》（上海：上海教育出版社，1998 年），頁 5-6。

³ 楊氏在其另一著作中，轉引美國學者史密斯的資料，指出 20 年代初，在中國的信徒總數達 200 多萬；見楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁 274。而根據另一份資料所示，36 萬應為新教徒的數字，而 200 多萬則為天主教徒的數字，故當時受基督教文化影響者實遠超 36 萬之數字；見嚴錫禹：〈基督教與新文化運動〉《金陵神學志》2009 年第 2 期，頁 66-67。

⁴ 楊劍龍：《基督教文化與中國現代知識分子：對《五四》時期一個角度的回溯與思潮》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2004 年），頁 3-4。

⁵ 季進編；李歐梵講演：《未完成的現代性》（北京：北京大學出版社，2005），頁 17、19。

⁶ 平衡一下觀點，周策縱曾在其著作《五四運動史》中，稱「五四思潮」為反傳統主義 (antitraditionalism)，這詞亦廣受引用；然而，在該書的再版序中，他指出全盤反對傳統只是少數激烈分子的取向，較多人反對的，其實是「頑固派」所支持的「凡傳統都是對」的觀點，如是者，他作出更正，「反-傳統主義」(anti-traditionalism)應比「反傳統主義」(antitraditionalism)較為貼切；詳見周策縱：《五四運動史(上)》（香港：明報出版社，1995），頁 ix。

⁷ 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》（台北：財團法人基督教宇宙光傳播中心出版社，1997），頁 214。

⁸ 楊劍龍：《基督教文化與中國現代知識分子：對《五四》時期一個角度的回溯與思潮》，頁 30。

⁹ 同上注，頁 8。

¹⁰ 楊劍龍編：《文學的綠洲－中國現代文學與基督教文化》（香港：學生福音團契出版社，2006 年），頁 14-15、22。

基督教文化對於「五四」小說的影響，主要展現於作家們對基督徒生活的描寫、對該教詞彙的運用、對《聖經》人物原型的模仿、對耶穌基督人格精神的推崇等，這些現象鮮見於該時期之前。¹¹王本朝則指出，《聖經》亦影響到「五四」文學創作上的體裁和格調形態，比如不少的書信體和牧歌，皆受到《聖經》中的保羅書信和《雅歌》等著作影響，例如於冰心和沈從文的作品中常見。¹²陳偉華則將中國小說敘事中的基督教意象分為四類，包括：基督教人物、基督教文化中的常見事物、《聖經》典故、基督教儀式，提供了一個便捷清晰的分析框架。¹³基督教文化對於現代文學廣泛而深刻的影響，概括地，就是如是的一幅圖畫。

除影響文學創作，基督教亦對中國傳統女性觀帶來衝擊。傳教士來華後，西方女性觀作為傳教的「附帶品」隨之而來，其傳播主要藉兩大途徑：一為創刊辦報、二為興辦活動。就前者而言，傳教士在十九世紀中，創立如《字林西報》、《萬國公報》等，林樂知(Young John Allen)、花之安(Ernst Faber)等傳教士多番在諸報上撰文批評中國傳統女性觀，譴責纏足習俗，同時又證女學對國家文明的重要性；至於後者，則主要包括興辦女學、組織「天足會」等，為中國人自辦女學、對抗「非人習俗」樹立了樣板，起上積極啟蒙作用。¹⁴傳教士為中國女性在擺脫傳統肉體和心靈上的枷鎖，有著不容遺忘的貢獻。

「五四」時期，婦女問題的討論更形熾熱，女性處境的改善，對知識分子為重要的現代性指標。以周作人為例，在基督教的人道主義思想影響下，他極力推崇「人的文學」，責任於對「非人生活」加以批判，尤其體恤女性和小孩所受的委屈，矛頭直指封建禮教、道德，提倡女性作為「人」的確立，從性和經濟的枷

¹¹ 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁 271。

¹² 王本朝：〈中國現代文學的《聖經》資源—以語言文體為例〉《江海學刊》2003 年第 5 期，頁 185-186。

¹³ 陳偉華：《基督教文化與中國小說敘事新質》(北京：中國社會科學出版社，2007)，頁 116-117。

¹⁴ 谷中玉：〈傳教士與西方女性觀在中國的傳播〉《北京理工大學學報(社會科學版)》第 4 卷第 3 期(2002 年 8 月)，頁 44-46。

鎖上釋放，建構獨立人格，大膽追求愛情，多加學習科學，擺脫弱性地位。¹⁵知識分子將對婦解的關心化成行動，藉文學協助她們改善處境，傳播現代女性觀，使女性在文學中的形象亦隨之轉變。程思指出，現代文學中的女性一改過往奴婢、佳人的形象，轉向異彩紛呈，蘊含深刻時代特徵。¹⁶程氏又指，現代文學的前期，出現了大量追求自由、個性解放、婚姻自主的角色，她們是封建的叛逆者、覺醒者，程氏將之歸為「子君—莎菲」類；繼而，女性覺醒後的路艱難重重，客觀環境處處限制，而文學在被民族鬥爭意識影響下，女性意識與階級、政治意識混為一談，使對女性的描寫轉趨兩極，要麼走向墮落，要麼踏上革命。¹⁷總的來說，撇開創作意圖，現代文學中，女性解放及對她們困境的關懷，確是圍繞著知識分子創作的重要元素，不論男、女作家筆下的「她們」，皆是中國女性在邁向自主路上的重要觀照和先驅，歷史孕育「她們」的出現，「她們」亦影響著歷史。

於此，既然基督教和文學的關係如是密切，亦同時承擔著推動婦解的責任，可想基督教文化與文學中女性塑造的相遇，也是自然不過的事。以「女性文學」範疇為例，不少女作家如冰心、廬隱、蘇雪林等，本身就曾在教會學校接受教育，對基督教文化有著深刻認識。¹⁸諸些作品中，不乏與基督教關係密切的女性角色，如廬隱《餘淚》中的白教師、石評梅《禱告》中的女看護、蘇雪林《棘心》中的白朗女士等，皆是耶穌的信徒，並實踐著無私的犧牲精神。¹⁹這些角色同步地形塑和改寫女性在社會中的形象。有學者發現她們借用耶穌作為原型，描寫女性，便提出「女性基督」的概念，指稱那些在女性文學中出現，具備基督形象的女性角色。²⁰而本論文將要討論的「女基督」，正是落腳此概念上，作出延伸探討。

¹⁵ 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁 44-48

¹⁶ 程思：〈現代文學中女性形象的意蘊〉《湖北大學成人教育學院學報》1998 年第 6 期，頁 53。

¹⁷ 同上註，頁 53-56。

¹⁸ 盧軍：〈“五四”女性文學與基督教文化〉《廣西社會科學》總 107 期(2004 年)，頁 99。

¹⁹ 王珊、馬紅英：〈“我們直接去敲耶穌自己的門”——論基督精神與五四女作家筆下的形象類型〉《邵陽學院學報》(社會科學版)第 3 卷第 2 期(2004 年 4 月)，頁 61-62。

²⁰ 郭曉霞：〈十字架上的女性基督：析五四女性文學中的耶穌形象〉《聖經文學研究》第 4 輯(2010 年)，頁 321-338。

■ 第二節：研究題目和概念釐清

承接上一節的陳述，本研究旨在探討和豐富對有關「女性基督」所指涉的討論。上述「女基督」的概念，由一位研究女性文學的學者郭曉霞提出，然而，本論文所對準的研究對象，並非規限於女性文學，而是現代文學，故男性作家的作品，亦會成為研究對象。

郭氏從女性主義視角出發，以「女性文學」作為研究對象。而「女性文學」這個概念具備一定模糊性，而起碼要具備四個條件，就是女性作為言說主體、經驗主體、思維主體、審美主體的文學。²¹要處理這範疇的文學，需要理清的概念繁複，而本論文作為一宗教學研究，若將重點置於女性，從而先花上大量篇幅定義何謂「正統」的「女性文學」，才去探討當中宗教意象，恐會喧賓奪主，故我只擷取郭氏「女基督」概念，繼而將研究對象擴闊至「現代文學」，作一平衡。

如是的處理，相信不會影響「女基督」的研究價值。首先，作為一宗教學研究，本論文重點於探討基督教文化對現代文學創作所構成的影響，而對「女基督」形象的注視，於此範疇中雖較新進，但不代表無價值，如在西方文學的研究中，已有不少學者探討耶穌原型在其中的展現；其次，於研究對象中選上男性作家筆下的「女基督」，無疑在男性作為言說主體下，令「女基督」的「女性」成份削弱，但是，在社會功能的層面來看，男性作家筆下的「女基督」，對於現代女性觀的傳播上、女性形象的重塑上，無疑是同樣地發揮著巨大貢獻，並不能忽略。

故此，本論文的研究重點為：**首要、探討中國現代文學中，作家們如何擷取基督教文化中，耶穌基督的形象，置於女性角色的塑造之上；其次、該女角色的塑造，配合當時社會文化脈絡來看，對女性社會形象的塑造有何意義。**

²¹ 劉思謙：〈女性文學這個概念〉《南開學報》(哲學社會科學版)2005年第2期，頁4。

「現代文學」一詞的定義，本文沿用慣常定義：從「五四」至新中國成立之間的文學。²²至於作為上限的「五四」這較籠統的說法，於不同的現代文學史中，亦有不同的時間定義，諸如一九一五、一九一七、一九一九、五四運動前夕等。²³惟於本研究中，去追求和理清該上限的最細微界定，似乎必要性不高，折衷一點處理，本文選取的文章，皆取自寫成於**二十年代或以後**，以肯定該些文章是相對成形的現代文學。

另一方面，「女基督」這個概念的釐清，亦相當關鍵。此處隱含一個危機，就是若將「女基督」的定義訂得太緊，則難以在諸文本中，確認女基督的出現，文學作為意象的把玩、元素的重新整合，對於女基督的塑造，並不會從《聖經》中搬字過紙；然而，若將定義訂得過鬆，只以角色身上體現的若干精神而下定論，則恐會落於「女基督」原來也可是「女佛祖」或「女觀音」的尷尬境遇，不能服眾。故設定「女基督」的定義標準，對本文的構成相當重要，將在第四節中處理。

本文將選取兩位現代作家，沈從文和許地山的作品，作為研究對象。選取兩位男作家作為對象，其一、由於女作家筆下的女基督已有學者涉獵，無急切性再去重複；其二、二人創作不乏個性鮮明之女性角色描寫，兩位對於現代女性的形塑上，具有一定貢獻。該兩篇文章，為沈氏 1933 年寫成的《**愛慾·被刑者的愛**》和許氏 1922 年寫成的《**綴網勞蛛**》；關注角色為前者中的弟婦，及後者中的尚潔。

²² 李自芬：〈中國現代文學的現代性闡釋反思〉《現代中國文化與文學》2005 年第 1 期，頁 130。

²³ 徐源：〈對中國現代文學的孕育、誕生、轉化的初步探討〉《南昌大學學報》(人文社會科學版)1980 年第 4 期，頁 29-30。

■ 第三節：文獻回顧及預期貢獻

「中國文學與基督教」的研究，始於 20 世紀 40 年代朱維之的《基督教與文學》，初探基教文化與中國文學、詩歌散文、小說戲劇的關係。²⁴他開山後，及至 80 年代方由美國學者 Louis Robinson 的《兩刃之劍：基督教與二十世紀中國小說》為課題奠基，他從作家們如何批評基督教的視角出發，討論他們對該教的不滿、作品中的基督教展現，和他們將基督精神與民族戰爭連起的意圖。²⁵羅賓遜影響不少後來者。1995 年馬佳的《十字架下的徘徊－基督宗教文化與中國現代文學》研究一批作家的基督教情結、作品中的懺悔精神、對基督的禮讚、對教會和教義的批評等。1998 年，王列耀的《基督教與中國現代文學》類似地探討現代文學中「愛」的展現、作家對《聖經》文學的改造，和《聖經》對中國現代戲劇的影響。²⁶同年，楊劍龍《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》出版，與羅賓遜相反，他著眼於五四作家們如何認同基教文化，有選擇性地推崇該教，牽涉包括魯迅、周作人、許地山等十多位作家，討論他們在思維方式、情感趨向、價值觀念、敘事方式、語言色彩、主題表達等，如何受《聖經》影響。而 2000 年王本朝的《20 世紀中國文學與基督教文化》亦從歷史、精神、敘事三方面進行研究，引進少被涉獵的作家如沈從文、林語堂等，深化前人的研究成果。²⁷

這批具代表性的著作出版後，此範疇的研究如雨後春筍，中國續出現大量學術期刊論文，研究者們承襲前人路向，多以作家為研究本位，探討其創作中所體現的基督教的意象和精神，這批研究無疑豐富了該範疇的內涵，惟內容已常見重覆。因此，一些相對新穎的研究視角陸續出現，當中有摻入性別視角的研究。

²⁴ 楊劍龍：〈評基督教文化與中國現代文學的研究〉《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)第 35 卷第 5 期(2002 年 9 月)，頁 25。

²⁵ 同上註，頁 26。

²⁶ 同上註，頁 26-27。

²⁷ 同上註，頁 28。

如「基督教與五四女性文學」的論題應運而生，較主要的研究者包括王珊、盧軍，和郭曉霞。前兩者於 2003-04 年分別發表過論文²⁸，主要探討促使「五四」女作家接受基督教文化的歷史、文化、思想語境，又她們如何將自身作為女性的經驗，與基督教文化結合，塑造出諸如拯救者、受苦者、寬恕者等女性角色。她們的研究對象皆離不開冰心、盧隱、蘇雪林、陳衡哲等，而所選作品亦大同小異。作為開山之作，她們的討論點置於相對宏觀的現象中，不能避免地使基督精神和角色形塑的分析流於籠統，引經和細緻的意象分析較少。

至於郭曉霞的研究，則和本文有著較密切的關係。她於 2010 年發表過兩篇內容類似的論文，²⁹探討女性文學中「女基督」的呈現，是頗新進的論題。她闡釋「犧牲」是女作家們將耶穌和中國女性結連一起的共通點，中國女性在封建禮教中受苦受難，當中自我犧牲的精神好比耶穌為罪人受苦；而且，耶穌作為被壓迫者的解放者，深具男女平等的思想，使她們更樂於接受；故她們能在觀照自身作為中國女性的經驗下，描繪出屬於她們的「耶穌」。而當女作家們對自身基督化時，基督在女性思想中也同時被女性化。³⁰

她列舉數女性角色為例，如：冰心《我的學生》中的 S、盧隱《餘淚》中的白教師、陳衡哲《西風》中的明月等，分析她們體現的基督精神，惟其分析成果，相對於王珊、盧軍等人，相似性甚高，算不上大突破。郭氏最大的貢獻，為她闡釋了「女基督」形象的兩大意義，和她為「女基督」形象的掌握設下的若干標準。

²⁸ 該些論文包括：王珊：〈文化碰撞與精神遇合－論五四女作家接受基督教文化的歷史語境〉《寧夏大學學報》（人民社會科學版）第 25 卷總第 110 期（2003 年），頁 65-75；王珊、馬紅英：〈我們直接去敲耶穌自己的門－論基督精神與五四女作家筆下的形象類型〉《邵陽學院學報》（社會科學版）第 3 卷第 2 期（2004 年 4 月），頁 61-63；盧軍：〈“五四”女性文學與基督教文化〉《廣西社會科學》總 107 期（2004 年），頁 99-101。

²⁹ 兩篇論文包括：郭曉霞：〈十字架上的女性基督：析五四女性文學中的耶穌形象〉《聖經文學研究》第 4 輯（2010 年），頁 321-338；郭曉霞：〈多重主體策略下的自我命名－論五四女作家筆下的女性基督〉《外國文學研究》2010 年第 4 期，頁 147-156。

³⁰ 郭曉霞：〈十字架上的女性基督：析五四女性文學中的耶穌形象〉，頁 322-329。

就「女基督」形象的意義而言，其一，展示對父權體制的抗拒，在中國文化語境中，「她們」回擊封建父權思想，宣告中國女性時刻犧牲自己，換取別人的幸福與解放，以無私的愛推動人類生生不息，是社會的創造者和拯救者；其二，肯定女性的傳統價值，她們肯定傳統家庭中女性的犧牲精神，以基督形象的配置作為對她們的禮讚，而如是的禮讚下，亦不表示她們對傳統價值觀的屈服。³¹

另一方面，她列舉了四點，在我們掌握一角色是為「女基督」與否時，應注意的標準：其一，確認女性基督形象所體現的女性傳統價值、其二，釐清女性意識這個概念、其三，女性基督不僅為他者生存而犧牲個體利益，還為民族、國家，甚至全人類的救贖和復興而犧牲、其四，女性和耶穌之間的關聯，不但沒有延續性別的傳統框架，也沒成為要求婦女一味忍讓、甘心順從父權宰制的鴉片。³²這四點將在第四節中加以討論，以作為構成本文分析框架的思想來源之一。

另一方面，「基督原型」的課題在西方文學範疇中，素有不少研究探討，故其研究價值已備受肯定，故此，其在中國文學中的出現，亦當不容忽視。莫運平指出，耶穌對西方文學的影響，重要的不是對耶穌的直接描述，而是基督的精神已融入西方的文化底蘊，體現於文學中總能找到隱喻的耶穌形象。³³他列舉了幾點關於該些角色的共通點，他們都是基督精神的載體：一、有著一種超凡的、拯救的力量；二、以愛和寬恕的方式引領人；三、在生活方式上採取「拒世化的人世」態度，無辜受苦但又對世俗價值起著顛覆的作用。³⁴這三點也會在第四節中加以討論，以協助構成本文分析框架。

如是者，本研究定位於「中國文學與基督教」範疇中，一個相對新進(而在

³¹ 同上註，頁 329-335。

³² 同上註，頁 335-337。

³³ 莫運平、顧亞娟：〈西方文學中的基督形象〉《哈爾濱工業大學學報》(社會科學版)第 5 卷第 3 期(2003 年 9 月)，頁 97。

³⁴ 同上註，頁 97-98。

西方文學研究中已相當流行)的研究旨趣，同時引入性別關係的視角，但超越於僅止「女性文學」的討論，一來為男作家筆下的「女基督」發聲，肯定他們對現代女性形象塑造所下的工夫、二來說明基督原型的挪用，於「五四」作家中的普遍性。

故此，本研究期望能作出如是的貢獻：**建構一個相對清晰的分析框架，以供審視中國現代文學中的「女基督」意象。主要從宗研角度闡釋基督教文化對現代文學創作的影響；繼而再從社會文化角度，結合當時的社會語境，分析諸些極具宗教色彩的角色，如何地形塑著社會中的女性形象。**

■ 第四節：研究方法及分析框架

本論文將會以文本研究的方式，對兩篇短篇小說進行解讀。取當中的女性角色，置於以下設定的分析框架中，主要從形式和精神內容兩方面審視，以察其與基督作為原型的相似性。

形式方面，簡言之，該角色的描寫上，需要有基督教意象之展現。將於第一節中曾提及過，陳偉華的分析框架，稍稍修改而用於本研究之中，一位女性角色要在形式上與基督教有所關連，起碼應滿足到這三方面的任何一方面：其一、她是基督教人物：如信徒、傳道人；其二、文本中，她常與基督教文化中常見儀式或事物連上關係，如教會、十字架，抱持認同和推崇態度者更佳；其三、她未必被表明是信徒，但行為舉止得見對《聖經》典故的仿倣，例如耶穌的事蹟。

然而，只滿足到上述任何一點，只表明該角色在形式上與基督教有所關連，要能被合理地被詮釋為「女基督」，則能滿足於上述第三點是相當重要，該角色須在行為舉止上，為《聖經》中的耶穌事蹟「典型」的「移位」再現，否則，無能滿足此要求的話，該角色恐會傾向是「女基督徒」多於「女基督」。當然，能同時滿足第一和第二點者更佳。當然，該角色的行動是否耶穌事蹟的移位，則是開放性地供分析者詮釋的。

精神內容方面，則需擷取郭曉霞研究中之元素，她指出女性文學中的「女基督」應要符合四個條件，我就此作出評價和刪增。先就第二點，我認為是可以除去的，因該要求更多是作為「女性文學中的女基督」，多於對「文學中的女基督」的要求，而本論文的研究對象與她不同，故可刪去。另外三點，我則傾向於認同和保留，因論及「中國現代文學中的女基督」時，需要切合中國的社會語境，「女基督」的出現，多半是基於中國社會之變，亦是作家回應社會之變的舉動，故判

斷一角色是否「女基督」，須從精神內容方面審視；她的第一點，指出「女基督」所崇尚的女性傳統價值，應是克己犧牲、博愛寬恕，而非三從四德、虛榮享樂，³⁵結合其第四點，她強調「女基督」禮讚傳統受壓迫女性的美德的同時，並不屈服於傳統價值，就是基督作為「解放受壓迫者」的精神，我是認同的，簡言之，假設文本中有一位被釘十字架的女性，但她是為維護父權體制而受釘的，並不能稱為「女基督」。而郭氏的第三點，女基督不僅為他者生存而犧牲個體利益，還為民族、國家，甚至全人類的救贖和復興而犧牲，我也無甚異議，惟我欲指出的是，基督的愛有多個面向，描寫「犧牲的愛」只是其中一個面向，一女性角色不必然要展現此面向的愛才可被算為「女基督」，例如她展現「寬恕的愛」，亦未嘗不可。

故此，我另外再引入莫運平對西方文學中的基督形象所作的歸納，作為對評價「女基督」精神內容時所作的參考。結合郭莫兩人的思想，我歸納為以下四點：一、展現「以一贖眾」的犧牲拯救；二、對他者(尤其不配者)無私的愛；三、愛與寬恕的展現；四、無辜受苦卻不順應世俗的精神。只要她能展現當中的一點，也就能說是在某一面向上展現出來的「女基督」了。需注意的是，單具精神而不具形式，則恐會淪為「女基督」也可以是「女佛祖」或「女觀音」的境地，故形式和精神必須並存。若一女性角色能在形式和精神內容上，也能滿足相應的要求，那她就更大程度地，可被稱為文本中的「女基督」了，以下為框架的圖示：

| | |
|-------|---|
| 形式上 | <ul style="list-style-type: none"> ◆ 耶穌事蹟「典型」在女角身上呈現為主 ◆ 她的教徒身份、與基督教事物的正面關係為輔 |
| 精神內容上 | <ul style="list-style-type: none"> ◆ 她展現基督精神的某些面向：一、犧牲拯救；二、無私的愛；三、寬恕的愛；四、無辜受苦而不順應世俗 ◆ 該角色對中國女性解放的正面意義 |

³⁵ 郭曉霞：〈十字架上的女性基督：析五四女性文學中的耶穌形象〉，頁 335。

● 第二章：犧牲的愛——《愛慾·被刑者的愛》·弟婦

本章先以沈從文³⁶的作品《愛慾·被刑者的愛》為分析對象。在進行文本分析之先，我將先略述他與基督教的關係，繼而對該作品作一背景和內容介紹，然後才進入文本分析，務求循著這個思路，能對作品有更深入的理解。

■ 第一節：沈從文與基督教

沈從文與基督教的關係，建基於他對《聖經》的鍾愛。他於 21 歲初到北京求學時，得到一本破舊《聖經》，從此，《聖經》連同《史記》，成為他隨身攜帶的兩部必讀經典，他並不迷信宗教，但愛反覆閱讀《聖經》以學習抒情和敘事技巧；他因而熟識教義，能判斷和敏感於屬世教徒的虛偽，創作出一些以教徒生活為題的諷刺性作品，如《蜜柑》、《紳士的太太》等，惟這些人和事不減《聖經》對他的啟發，他不斷的閱讀，從中對「愛與美」的內涵有更深刻啟發和體會。³⁷如是者，《聖經》對沈氏在創作技巧和精神塑造上，有重要的啟蒙之效。

「愛與美」是沈氏的文學理想核心。他崇尚人性自然，見現代社會盡是壓抑和扭曲，人皆麻木於愛和美，故屢以「愛」為創作主題，他相信有「愛」方能生「美」，才能煽起年輕人對生命的熱忱。³⁸他視「愛與美」為改造人生的工具，也是生命的基本內涵、人生觀。³⁹而要改造人心、重塑民族品德，他從耶佛二教擷取精神文化資源，分取了耶教之「愛」和佛教之「善」，從基督身上所領受的

³⁶ 沈從文(1902-1988)，湘西苗族人，「五四」文學作家，曾被司馬長風譽為中國「短篇小說之王」。曾入讀私塾，少年時值軍閥時期從軍，親歷殺戮之境，盡見生靈塗炭，激發他建立以文學重塑社會的理想。21 歲到北京求學，惟僅小學程度的教育，令他未能考得大學正規生資格，他邊自學邊開始創作，漸於文壇中成名。30 年代是他創作的成熟期，代表作包括《邊城》、《長河》、《湘行散記》等。其生平詳可參見：凌宇：《沈從文正傳》，江蘇：江蘇文藝出版社，2010。

³⁷ 王本朝，〈沈從文與基督教文化〉《贛南師範學院學報》2001 年第 2 期(2001 年 4 月)，頁 24-26。

³⁸ 莊鴻文，〈美與愛的追索——沈從文美學思想淺析〉，《懷化學院學報》2007 年第 8 期，頁 22-23。

³⁹ 康長福，《沈從文文學理想研究》（北京：人民出版社，2007 年），頁 124。

「無私的愛」，正是他賴以根治國人自私冷漠的良藥，是他「愛」的概念中核心精神所在。⁴⁰為「愛與美」作紀錄，是他視文學之職能和使命所在，形成他極具宗教感的文學理想。⁴¹

故此，基督教意象常現於其作品中，他常引用基督教詞彙、語句，和「罪惡與拯救」的意義結構；而聖經當中，他尤其喜歡《雅歌》，並屢屢借鑒《雅歌》的文本結構和表現手法，引用當中詩句，寫下一批如《月下小景》、《月下》、《西山的月》等，細緻刻劃男女之情的作品。⁴²《雅歌》對其創作的重要性，引起不少學者注視，如厲盼盼舉《月下小景》一文為例，指出主角二人的氣質，就好比《雅歌》中的所羅門與書拉密女，而故事情節發展的塑造上，亦顯然深受《雅歌》影響，而其他作品中，如《扇陀》和《愛慾》中所呈現的「小鹿」意象亦與《雅歌》有密切關係；⁴³王學富亦探討《雅歌》對《月下小景》的影響，他指出《月下小景》中，所呈現的愛情詩歌唱答，正是仿倣《雅歌》，而沈氏對「愛慾」主題的偏愛，亦是《雅歌》所施的影響之一。⁴⁴

《雅歌》對他的創作影響很深，我相信在眾多形式中的愛中，他尤其偏愛寫男女之愛情，也與《雅歌》有關。即便如此，我們也不能因此忽略《聖經》其他書卷對他的影響，他在書信《至布德》當中，指出「犧牲一己，成全一切」是他意識形態中的一部分，除了源自本身一點悲憫的愛，就是來自於他喜歡讀《舊約》。他又曾在《燭虛》中引述《哥林多書》對他的啟發，有後來者將該篇經文與沈氏謙虛豁達的性格連繫起來。⁴⁵故此，他對《聖經》的閱讀和理解是全面而深刻的，尤其「犧牲的愛」精神的內化，對之的推崇屢見於其作品中。

⁴⁰ 同上註，頁 148。

⁴¹ 王本朝，〈沈從文與基督教文化〉，頁 26。

⁴² 王本朝，〈沈從文與基督教文化〉，頁 28。

⁴³ 厲盼盼：〈《雅歌》對沈從文創作的影響〉，《聖經文學研究》(2010 年)，頁 345、349-350。

⁴⁴ 王學富：〈沈從文與基督教文化〉，《中國現代文學研究叢刊》1996 年第 1 期，頁 172-174。

⁴⁵ 凌宇：《沈從文正傳》，頁 221-222。

■ 第二節：故事簡述

《愛慾》是收錄於《月下小景》集內的一篇短篇小說，而《被別刑者的愛》則是《愛》中的子故事。《月》集是一部「框架小說」，沈氏又給予其「新十日談」之名，結構上顯然仿倣了薄加丘(G. Boccaccio)的《十日談》(Decameron)。故事內容上，沈氏則表明是擷引佛教《法苑珠林》⁴⁶諸經改寫而成。⁴⁷

《月》集之中，大背景是發生在金狼旅店中的一個故事會，每一篇短篇小說，敘事者都是金狼旅店中的旅客，這些旅客各有其獨特身份、性格。而《愛慾》一篇，承接著之前的故事，旅客們正就「女人」的題目談得興起，暢談故事，忽然三位商人毛遂自薦，也要說女人的故事，首位商人說的，便是《被別刑者的愛》。

《被》的主角為兩對年輕夫婦，他們被上帝安排定居於「XX族」部落，該部落物質富裕，族人皆可享受充足愛情，卻沒有充足知識。族人生活懶惰糜爛，受到與中國老莊思想相近的傳統思想影響下，為人退縮怯懦，年輕人視之可恨，便憤而起革命，主角四人決取道西行，尋求救民智慧。他們徒步前往西方大國，途經一荒蕪沙漠，走了廿七日，終糧水皆盡，陷入完全的絕境，若再無食物充飢，則很快全軍覆沒。兄弟二人趁兩女熟睡，爭辯應由誰來犧牲，讓自己的身體供其實三人充飢，二人皆欲成全自己，堅持對方生存的重要，你推我讓下久無結論。二子的對話被裝睡的兩女聽到，弟婦終趁其餘三人睡著時，割斷手臂動脈，以熱血灌滿木桶，弟醒來見其妻已奄奄一息，她囑咐三人在吃過她的肉、喝過她的血後，要繼續上路並完成使命，語畢便死去。

⁴⁶ 《法苑珠林》由唐朝釋道世(595-682)所著，共 100 篇目，收集有關佛教哲理、儀式、行事、歷史、本生、譬喻等，內容極為廣泛。可參見靖居：〈《法苑珠林》——第一部佛教百科全書〉《世界宗教文化》1998 年第 4 期，頁 60。

⁴⁷ 沈從文：《《月下小景》題記》。

後來弟亦去世，餘兄嫂二人懷悲續上路，過了半年，繼承死者遺志的兄專注於途上見聞，忽略妻子，二人久缺漁水之歡，妻子漸感難耐。後來遇上一雙足被刖的醜陋乞丐，二人向他施以同情，贈予金錢，原來他正來自西方大國，便自薦為二人引路，三人日復一日地同行，嫂和乞丐漸生秘密愛情。嫂嫂設計離開其夫，便趁夫上樹取果子時，割斷其保險帶子，夫掉進河中被沖走，流落到一都市，他發現被賣後，未有喪志，並續以國事為重，忘卻愛人的壞處。數年後，他晉升該地總督，惟始終惦記愛人，便差下屬打聽，終探出二人在境內行乞，便使二人前來會面，兄未有以怨相報，讓她選擇要否繼續與乞丐在一起，嫂嫂愛乞丐，決不離開，兄便成全其意，讓她自由，一人回國去了。

上述的故事簡述，實際上牽涉到分析對象弟婦的，只是頭半段的故事，她死後的故事發展則於本文無甚細讀之必要。而《被》文中，沈氏對原著於《染寶藏經》中的佛經故事改寫不少，佛經故事的前半段，講述的是兩名被逐出國的王子，至曠野上糧水皆盡，弟便殺妻以取其肉充飢，又將肉分子兄嫂二人，兄不敢食，便割下自己的肉，夫婦共食，後來弟婦的肉吃盡了，弟又想殺嫂，兄便將自己割下的肉給予他。⁴⁸如是者，可見沈氏作出了頗明顯的改寫，雖死的仍是弟婦，但死的過程和意義，與佛經原故中的大有不同，這改寫的意義，將於第三節詳述。

另外，沈氏在整篇文章當中，亦滲進了不少《聖經》典故，例如：以伊甸園的意象滲進對 XX 族生活環境的描述、以「樹上果子」的比喻描述 XX 族人的處世態度、以《創世記》中約瑟的遭遇套進對兄長的描寫等等。這些意象與「女基督」的塑造無關，將不作闡述，但可說明一點，就是沈氏在整篇文章中，對《聖經》意象運用的普遍性，基督教氛圍是瀰漫在整篇作品中的，這有助強化我對「女基督」意象詮釋的可信性。

⁴⁸ 《法苑珠林》卷第六十四，慈悲篇第七十四，國王部第三。

■ 第三節：弟婦與基督

正如導論部分所言，我將會形式和精神內容兩方面，審視我所選取的角色。在《被》文中出現的女主角包括弟婦和嫂嫂，實際上，沈氏在兩位角色的塑造上也滲透了基督教意象，而對弟婦的描寫尤其明顯，她就是我所揀選，本文的所要分析的「女基督」。

◆ 女基督的形式

形式之上，就沈氏的描寫，弟婦並非一位基督教徒，她亦沒有跟任何基督教的物件或儀式扯上關係，但她的行動言談卻展現出耶穌原型的移位，以下將就此闡釋。

文中對弟婦的描寫其實不多，惟卻不礙她對於整個故事的重要性，沒有她的犧牲，整個故事也不能延續下去。當時兄弟夫婦四人，在沙漠中糧水皆盡，性命危在旦夕，在兄弟二人你推我讓，嫂嫂又對丈夫依戀之下，弟婦默默地挺起了犧牲的責任，趁三人熟睡時，忍痛自刎：

「那弟婦則因為愛她的丈夫，明白誰應當死，誰必需活，就一聲不響，睡到快要天明時，悄悄把自己手臂的動脈用碎磁割斷，血盡流向一個木桶裡去。等到另外三個人知道這件事情時，木桶中血已流滿，自殺的一個業已不可救藥了。」⁴⁹

沈氏對她的犧牲並非輕輕帶過，而是仔細的刻劃。首先闡明她死的決心，是

⁴⁹ 黃若萍編，沈從文著：《沈從文選集》（香港：世界出版社，2003），頁 144-145。

來自對她丈夫的「愛」，而這愛的實踐方式，是極端的，就是替對方死，引文中「明白誰應當死，誰必需活」一句，沈氏以「應當」、「必需」這些語氣強烈的用字，強調了他自己所稱許的，「犧牲一己、成全一切」的愛，在這「愛」下，死和活是分明的、決絕的。繼而，沈氏描寫她自殺的過程，並非止於她的自刎行為，反之強調從她流出的「血」，弟婦的血具拯救其他三人之效，這血的流出，並非單單為保三人之性命，更是為了更大的使命，她臨終前囑咐三人說：

「我愛你！你若愛我，願意聽我的話，請把這木桶裡的血，趁熱三人趕快喝了，把我身體吃了，繼續上路，做完你們應做的事情。我能夠變成你們的力量，我死了也很快樂。」⁵⁰

她除了向三人施予無私的愛外，亦給予對方一個邀請，提出一個愛的回應方法，她希望三人吃過肉、喝過血後，能夠繼續上路，做完他們的使命，就是向西方取經，以智慧改造頹廢不振的部族。她為自己的血與身體注入象徵意義，它們不再單單是充飢解渴的物質，不單止補充三人的體力，而更是盛載著她的精神、她的愛，她說自己的血要「趁熱喝」，這就是她的「熱血」，讓三人的精神力量得以重新補充。這個使命的囑咐，亦同時表達出弟婦的愛，並不止於其夫，並不止於三人，而是擴展至對整個部落，彰顯著「以一贖眾」的精神。

上述的一切跟耶穌的關係顯而易見，弟婦的犧牲就是耶穌犧牲原型的移位。首先，「血」作為救贖媒介的意象，雖弟婦的血只是讓三人的肉體生命得以延續，但背後卻是背負著整個部族復興的使命，彰顯著「犧牲一己、成全一切」的愛；基督教教義中，「血」是救贖中的重要象徵，耶穌捨己流出「寶血」，洗淨世人的罪，讓信他的人得以白白稱義，承受永生，若無此血，世人則只有因罪而走向死

⁵⁰ 同上註，頁 145。

亡，承受永刑，就如《聖經》上所記：

「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。現在我們既藉著祂的血稱義，就更要藉著祂免去神的忿怒。」⁵¹

基督為著罪人而犧牲，這愛原是「不配的愛」；而弟婦所為著的 XX 部族，某個意義上也是一群不配的人，文中記載他們生活懶惰怯懦，毫無生存熱誠，理應並不藉得她為此作出犧牲，惟正是她那強烈的拯救信念，無私的愛之下，她就將自己全然奉獻。她對部族復興的牽掛化為叮囑，而這個叮囑，跟耶穌在最後晚餐上對門徒的叮囑，可謂異曲同工，以下為《聖經》上所記，耶穌的叮囑：

「又拿起餅來祝謝了、就擘開遞給他們、說、這是我的身體、為你們捨的。你們也應當如此行、為的是記念我。飯後也照樣拿起杯來、說、這杯是用我血所立的新約、是為你們流出來的。」⁵²

耶穌將餅比喻為自己的身體，將杯中葡萄汁比喻為立新約的血，兩者就如此成為了祂愛的象徵，分給門徒，並叮囑他們，他們也要像祂「如此行」，就是將無私的、全然犧牲的愛繼續發揮下去，為的是拯救罪人的靈魂。

最後，簡述一下弟婦屍首的下場：「但走到第四天時，趕駱駝的人，乘半夜眾人熟睡之際，拐帶了那個死屍逃逸而去，從此毫無蹤跡可尋。」⁵³她的屍首在其死後第四天被盜去，消失於眾人眼前，亦彷彿如耶穌在死後三天復活，屍首在第

⁵¹ 《羅馬書》，5:8-9。

⁵² 《馬太福音》，22:19-20。

⁵³ 黃若萍編，沈從文著：《沈從文選集》，頁 146。

四天已不見了。這可謂沈氏對其「女耶穌」的下場，與耶穌的屍首下落作一個對應而又帶顛覆性的一個描寫。

如是者，可見在形式上，弟婦和基督在犧牲之上，有著很高的相似性，沈氏著意的擷用基督犧牲的敘事原型，加以修改，寫成自己筆下的「女基督」。她具備基督「犧牲一己、成全一切」的愛，又同樣盼其愛得以傳承，以血肉作象徵，讓同行者記念她的犧牲，懷著她的精神上路，繼續為「拯救計劃」奮鬥。

◆ 女基督的精神

論及弟婦身上所體現的基督精神，如上所述，是無私的犧牲精神。她的犧牲是始於對丈夫的愛，但並不止於他，從她臨死前的一席話，可體會到她的愛是擴展及至整個 XX 族的，她記掛民族的復興，可見她的死，是具備「以一贖眾」的意圖。這個層面上，她所彰顯出的基督精神，agape 式的愛，相信是無容置疑的。

如是，我們轉到另一題目，即弟婦作為「女基督」，對現代女性的形象塑造上的貢獻。我們可先審閱一下，沈氏的改篇故事與佛經故事之間，對女性描寫的分別。兩者相比，我們看到沈氏對原典作了一個保留，就是在相若的處境中，死者仍是弟婦，她的屍體被用作他人充飢，但在犧牲的意義上，沈氏的創作卻與佛經故事有天壤之別。

在《法》的故事中，作者要歌頌的，似乎是作為犧牲者的兄長，他為保妻子的性命，犧牲自己，割下自己的肉供讓弟弟進食。而在沈氏筆下，犧牲的只有弟嫂一人，被歌頌者由男性轉為女性；在敘事上，弟婦的重要性明顯比其夫重要得多，她若不自殺為眾而死，故事則只落得悲劇終結，四人餓死路上，故事不能延續。而在敘事上的重要性增強，是作者意圖提升女性在文學中角色的實踐之一。

並且，在沈氏筆下，弟婦的死被賦了極大的意義。《法》中的弟婦，是全然的客體，她對自己的生死並無操控權，任由丈夫的宰割，她的死除了讓其夫充飢外，亦無任何意義，可謂輕於鴻毛；反之，在沈氏的筆下，弟婦再非客體，而是可自主地決定自己生死的主體，她因著愛而甘願犧牲，背後包含著重如泰山的精神。女性能作為「人」，能掌握自己的生與死的權利，實在相當重要。

本文之中，沈氏為女性發聲的意圖亦昭然若揭，除對弟婦的禮讚外，另一位女性角色嫂嫂，亦全然順應自己的愛慾，寧深愛著被刑罰乞丐這個罪人，也不委曲自己繼續跟隨感情失落的丈夫，這於傳統禮教人士眼中甚離經背道的描寫，也旨在鼓吹社會對女性自由戀愛的價值。

這個故事的敘述者商人，他在說故事前這樣說，作為對之前故事的回應：「但這種故事，只說明女人某一方面的長處，只說到女人征服男子的長處。並且這些故事在稱揚女子時，同時就含了譏刺與輕視意見在內，既見得男性對女子特別苛刻，也見得男子無法理解女子。」⁵⁴沈氏正正藉著商人的口，對當時社會對女性的觀念作一回應，在商人之前的故事，都描述女性以美色征服男性，卻從無重視女性內在的精神素養，這篇故事就正要扭轉這個舊觀念。

若不從為民族犧牲的角度看，從為丈夫犧牲的角度看，她在死前曾經自貶道：「…我跟在你們身邊，牽累了你們，覺得過意不去…不如把無多用處的我犧牲了…」⁵⁵這若干程度地反映女子在父權社會中，被長期壓抑下造成的自我形象低落，但同時間，她們卻是能在「背後」為男性犧牲的一群。故此，這也可看成是對傳統社會中，女性犧牲價值的認可。

⁵⁴ 同上註，頁 139。

⁵⁵ 同上註，頁 145。

■ 第四節：小結

沈從文《被》這篇作品，利用了基督教文化元素，滲透於寫作當中，加上「女基督」的塑造，對當時的兩個社會問題作出了回應。

其一，是隨五四運動餘波延續著的救國問題，「人格救國論」之下，知識分子積極於宣揚西方文化系統，取代原先的中國傳統禮教。沈氏筆下的 XX 族部落，實已接近明示地隱喻著中國，沈氏以「壞果子」比喻著 XX 族，而 XX 族人背後的生活理念與老莊哲學相似，而西方則是所謂「別的果園」，那裡有修好壞果園的智慧。沈氏利用了基督教的元素，以這位「女基督」為首，展示出不懶惰、不怯懦的態度，為眾人福祉而實踐的犧牲精神，沈氏試圖藉著弟婦的愛之美，啟迪讀者心靈，喚起他們的利他情操，這正是理想人格的模範。

其二，為傳統禮教下對女性的刻板印象和地位問題。他借說故事商人的口，引出當時社會對女性的刻板印象，指她們只懂以美色征服男性，爭奪男性的愛，卻從未以她們的精神內涵，她們所施予的愛，來理解和評價女性。這位「女基督」，獻出的愛連男性也未能企及，兄弟二人推讓了整晚的犧牲舉動，最後由弟婦默默地完成。並且，沈氏藉著弟婦死前的自白，反映女性在傳統禮教下，對自我價值的低落，卻默默為著丈夫、家人，甚至民族犧牲，這是對傳統社會中女性的犧牲作出的肯定，惟這並非指出沈氏和女基督對傳統價值觀的贊同，她的犧牲是為了成就對西方智慧的追求。

總的來說，沈氏筆下的「女基督」，彰顯出徹底無私的愛，全然展現沈從文那深具基督教元素的「愛」觀，他將他所推崇的愛，化成女基督的形象，在文本中為著國民理想性格建構、現代女性形象塑造，「有血有肉」地活了一趟。

● 第三章：寬恕的愛——《綴網勞蛛》·尚潔

■ 第一節：許地山與基督教

許地山⁵⁶的作品以濃厚宗教氛圍見稱。楊劍龍指其創作常關注情和愛，但他的情和愛卻常與變亂、愁苦相連，這與他的坎坷人生有關，亦與他受到的基督教文化相關，其作品中常流露基督的博愛思想。⁵⁷佛教也影響他的創作很深，由於他過早地已嘗到世間疾苦，加上在緬甸短暫生活，使他對佛學產生濃厚興趣。⁵⁸

許氏年少時已與基督教有所接觸。羅賓遜指出，許氏在十歲始參加新教教會，亦曾隨一位教士學習英語，後來，教會也資助他完成不同程度的大學教育。⁵⁹1915年，他從緬甸回國加入閩南倫敦會，繼續教會生活。而楊國良指出，不能單純從虔誠與否的視角看許氏的宗教參與，他指許氏是位「文化信徒」，並不為某些教義所停留，正如他在宗教史和比較宗教學研究範疇中的專注，顯出他在宗教間的游走，旨在尋求一種全面的宗教體悟。⁶⁰許氏與基督教的聯繫，至逝前仍無斷絕，1935至1941年他在香港大學任教時，亦常會到合一堂聚會。⁶¹除教會生活外，他所受的大學教育亦相當重要，1916年，他考入北平私立匯文大學，這是一所有津貼的教會大學，是燕京大學前身，1920年，對宗教研究深感興趣的他，更進入燕大神學院就讀。⁶²這些日子，他深刻地感受到基督教的文化氛圍。

⁵⁶ 許地山(1894-1941)，「五四」知識分子，生於台灣，父許南英為清末進士，於許地山少時棄官，家道中落，許地山17歲中學畢業後投身教育工作，後亦曾居緬甸2年任教師。1917年父親過身，極其悲痛，同年考入大學繼續學業，之後輾轉在燕京、哥倫比亞、牛津等大學研究宗教學，於宗教研究範疇上貢獻良多。文學成就上，他於1921年始發表作品，重要作品包括《綴網勞蛛》、《商人婦》、《玉官》等。其生平詳可參見：王盛：《綴網人生—許地山傳》，香港：書作坊，2006。

⁵⁷ 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁70-71。

⁵⁸ 楊國良、鍾術學：〈從顯現到隱藏：許地山的宗教性追求〉《中國比較文學》2006年第3期，頁76。

⁵⁹ [美]羅賓遜(L.S. Robinson)著，傅光明譯：〈許地山與基督教〉《中國現代文學研究叢刊》1989年第4期，頁240。

⁶⁰ 楊國良、鍾術學：〈從顯現到隱藏：許地山的宗教性追求〉，頁77-78。

⁶¹ [美]羅賓遜(L.S. Robinson)著，傅光明譯：〈許地山與基督教〉，頁241。

⁶² 王盛：《綴網人生—許地山傳》(香港：書作坊，2006)，頁42、56。

作為一位醉心於宗教研究的學者，他的探索對象是宗教整體，他重視宗教與人生的緊密連繫，其與世俗的政治、歷史、自然、文學、道德情操都有密切關係。1924年，在他取得哥倫比亞大學文學碩士資格後，他又到了牛津大學進行宗教比較學研究。他尤於佛、道史等研究範疇有超卓貢獻。⁶³他視宗教為社會產物，滿足人生普遍的需要，故他的宗教觀重視當下和現實，他提出的八點宗教觀中，諸如「要道德情操強」、「富有感情」、「注重生活」等，認為宗教應要是服務現實、有益人類、完善自我等。⁶⁴

重視實用的宗教觀，亦見於他對基督教的態度，羅賓遜引張祝齡牧師對許氏的評價，指許氏似乎不滿於教會的固執教義與儀文，而他所推崇的，則是耶穌的德行，多於其原質。⁶⁵結合許氏從其父所領受的「落花生精神」，他矢志於在文學中表現對理想人格的追求，故此，他常挪用基督精神於角色人格塑造，宣揚基督精神感染下的道德人格和精神本性。⁶⁶

楊劍龍數算《聖經》對許氏創作的眾多影響，包括：題材上敘寫皈依者曲折坎坷的人生經歷，以揭示人們在苦難中堅定的性格和執著的精神，如《商人婦》中的惜官；⁶⁷對《聖經》人物原型的擷用，如《商人婦》中的哈拿、以利沙伯；仿倣《聖經》以隱喻手法闡釋他的思想與感情，如《綴網勞蛛》中的「蜘蛛比喻」。⁶⁸總的來說，基督教提供了許氏在理想人格塑造上的重要思想資源，亦給予了他在寫作技巧上的啟發。

⁶³ 同上註，頁 82、87、99。

⁶⁴ 同上註，頁 202。

⁶⁵ [美]羅賓遜(L.S. Robinson)著，傅光明譯：〈許地山與基督教〉，頁 241。

⁶⁶ 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁 66-67。

⁶⁷ 楊劍龍：〈教會學校文化教育與中國現代作家〉《江海學刊》2007年第4期，頁 202。

⁶⁸ 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁 67-69。

■ 第二節：故事簡述

《綴網勞蛛》為許氏寫於 1922 年的作品。主角尚潔是位虔誠基督徒，常上會堂，每天讀經、祈禱。她對丈夫長孫可望並無愛情，只因可望曾救她脫離童養媳的身分，因著時勢不能不認他為夫，她亦盡著當妻子的責任，打點家中一切。惟她被外間傳說著她與譚先生發展婚外情，她雖不介意，只求自己無愧，卻無法避免地，引起可望的不滿和猜忌。

一天晚上，她屋子裡來了一個笨賊，賊人摔倒在後園，頭破血流，更被抽打懲罰，尚潔立時制止對賊人的抽打，更請眾人看賊人為一位「苦難人」看待，她親自為賊人治理傷勢，賊人自覺不配，心存感激。恰恰可望此時回到家中，以為賊人是尚潔情夫，一怒之下以刀刺傷尚潔。

可望向教會數算尚潔的不是，會堂裡的人都信他，惟獨史先生與我奉真牧師替她申辯，但未竟全功，要剝奪她赴聖誕的權利。可望要跟她離婚，尚潔知兩人沒正式行過婚禮，也無須談離婚，為滿足可望再不想見她的意願，她決定離開。她也沒有與可望爭奪女兒佩荷，獨自往馬來半島去，在那裡她當上了珠商的記室，後來又成為了珠船工人的師保，教他們念經文、說英語、學常識，還領了二、三十人歸主。

三年過去，尚潔在馬來的生活安穩，卻起了記掛女兒的思緒。一天，史先生帶著佩荷到來找她，尚潔感動不已。史先生又帶來一個消息：當年因支持尚潔而卸職的我牧師，終回歸了教會擔任牧職，而卸職期間，當上裁縫和製餅工作的他，屢次跟可望講道，成功令可望慢慢懺悔過來。可望親自來了向尚潔懺悔，尚潔原諒了他。最後，尚潔回家去，而可望則到了檳榔嶼，展開自己的懺悔之旅。

這篇作品，被王盛稱為許氏早期的代表作。⁶⁹宋益喬亦指出，這篇作品較能展現許氏創作初期的思想面貌。宋氏指出，《綴》文顯出許氏兩方面的價值：其一，他對人生抱有一種悲劇觀，認為生命終極意義的不可知；其二，他抱持悲劇觀並不等如他否定生命，反之，他肯定生命，以一種「近視眼」審視生命，即活在當下，頑強盡責地活好每天，就像採珠一樣，採珠人永不會預知到他們在海中所獲，但每天總要下海一次，因這是他們的本份，人生亦然。⁷⁰

這篇作品中，許氏闡釋了他的「蜘蛛哲學」，王盛解讀之，指出人就像蜘蛛一樣，命運就是它的網，這網會不隨己意地破損，但人應當盡力發揮自己控制範圍內的能力，順應自然之餘努力補綴。這思想顯出許氏的生命哲學中，既具佛教認為人生多苦的觀念，也包含著基督教強調忍耐的態度。⁷¹

至於作品中的角色與基督教關係的分析，亦曾為學者所研究，楊劍龍指出，從尚潔這個角色能見到《聖經》人物原型，他指出尚潔的遭遇，與《聖經後典》中，《蘇撒拿傳》中的蘇撒拿十分相似，蘇撒拿被兩邪淫大師誣告不貞之罪，被判處死刑，後來在但以理施以智慧的救助下，還她清白，誣告者反遭懲罰。⁷²的確，蘇撒拿與尚潔的遭遇具備一定相似性，縱《聖經後典》並非普及或被認受的基督教典籍，但愛好宗教研究的許地山，在其年輕時已曾與之接觸，甚至閱讀和研究，也不足為奇。

一點要注意的是，尚潔的角色塑造，並不限於一位《聖經》人物原型的使用，下一節起，我將對尚潔作出另一種詮釋，指出她與《聖經》中基督的相似性，以討論她作為「女基督」的可行性。

⁶⁹ 王盛：《綴網人生－許地山傳》，頁 71。

⁷⁰ 宋益喬：《追求終極的靈魂－許地山傳》（福州：海峽文藝出版社，1989），頁 65-66。

⁷¹ 王盛：《綴網人生－許地山傳》，頁 72-73。

⁷² 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，頁 67。

■ 第三節：尚潔與基督

一如上一章的處理方法，本節將從形式和精神內容兩方面對尚潔作出分析，以顯明她是許地山所刻意形塑的「女基督」。

◆ 女基督的形式

先從形式上，論尚潔與基督的關係，與沈氏筆下的弟婦相比，尚潔一角的形塑上，在其行動和言語的描寫，許氏並無那麼明顯的，從《聖經》中擷取一段較完整和突出的基督事蹟而改寫，反之，他挪用了耶穌一些重要身分，配置於尚潔身上，零散的分佈於整篇文章當中。在未談及她分有了哪些耶穌的身分，先闡釋一下尚潔與基督教的關係，這些意象都使她與「女基督」這一身分拉得更近。

首先，文中清楚地顯示她是位虔誠基督徒。她除了會上教堂之外，靈修是她恆常持守的習慣，是她極看重的聖事，她為靈修預備地方，以謙卑的動作進行，有關此事，文中如是細緻記載：

「…那裡有一個軟墊，幾上擱幾本經典和祈禱文。她每夜睡前的功課就是跪在那墊上默記三兩節經句，或是誦幾句禱詞。別的事情，也許她會忘記，惟獨這聖事是她所不敢忽略的。」⁷³

其次，她對《聖經》理解深入。文中所記，她與眾人的對話當中，常會引用《聖經》經文，可見她對《聖經》有深入閱讀和認識，再結合她的行動舉止來看，尚潔實非徒具形式，而是深具該教精神內涵的信徒。她引《聖經》經文的說話共

⁷³ 樂齊編，許地山著：《許地山小說全集》（北京：中國文聯出版公司，1996），頁 75。

有三處，而她所引的經文對其角色性格形塑上，亦甚具重要性，為她的性格和行為提供了理念來源，我們逐一審視她的三段說話：

(一)：「…我們都在雲霧裡走，離身二三尺以外，誰還能知道前途的光景呢？經裡說：『不要為明日自誇，因為一日要生何事，你尚且不能知道。』這句話，你忘了麼？……唉，我們都是從渺茫中來，在渺茫中住，望渺茫中去。」

74

這段話出現於文章起首，當時她正與史夫人談天，為著四周對尚潔的閒話，史夫人勸告尚潔要為自己籌算多點，應澄清一下，使人們不再疑惑她，尚潔將談論轉到了她在無常人生中的生存態度，便是做好本份，只求自己無愧，隨遇而安，笑罵任由別人。當中她引用了《聖經》的話，「不要為明日自誇，因為一日要生何事，你尚且不能知道。」，這句經文出自《箴言》27:1。

這句引經對於尚潔的角色性格形塑十分重要，顯出她處世的價值觀與基督教的緊密關係。就如文首那「蜘蛛補網」的比喻，我們無法知道我們的網甚麼時候會承受損傷，我們只住在中央，蛛網的四圍伸展，非我們所能觸及和控制，只能當發現破損時補綴。我們對控制四周環境的無能，使我們無能自誇，尚潔從《聖經》中領略這一點，並將之化為自己對人生的看法，加以對神的信靠，成為自己積極的處世態度。

(二)「…我信得過，神必要幫助他，因為神的兒子說：

『為義受逼迫的人是有福的。』他的事業還順利嗎？」⁷⁵

⁷⁴ 同上註，頁 72。

⁷⁵ 同上註，頁 84。

第二則尚潔的說話，擷引自文末，當時她和史先生在論及我奉真牧師的近況，她深信我牧師必會受到神所祝福，因他是位為義受逼迫的人。她所引用的經文出自《馬太福音》5:10，這是耶穌所講論的，著名的山上寶訓中，「八福」之一。

尚潔對耶穌所應許的「八福」全無懷疑，她相信神必保守我奉真這位「信奉真理」的牧師。她對耶穌應許的信靠，正正解釋到她在無常人生中的安穩、平靜，從她的行事為人中，不難發現她對「八福」中一些素質的持守，尤其明顯者包括溫柔、憐恤、清心等。

（三）「…凡人都不可積聚日間的怨恨、怒氣和一切傷心的事到夜裡，何況是隔了好幾年的事？請你把那些事情擱在腦後罷。」⁷⁶

最後一段說話亦引於文末，當時可望前來向尚潔懺悔，求她原諒，而尚潔見到他的改變，甚為喜悅，並「暗自謝她的神」。她表示早已將事情放下，並請可望也放下，說出上述的引句，引句中並無如前兩段引句般，直接引用《聖經》，但說話整體意思，則顯然無異於《以弗所書》4:26，該節經文是「生氣也不要犯罪，不可含怒到日落」。這句教導，亦顯然形塑著尚潔那溫和、寬恕的宏大量度。

上述的闡釋，分別都對尚潔與基督教的深刻關係，提出了佐證；下文則細述尚潔與耶穌原型的關係，接下來將會分述尚潔的三個事蹟和身分，這些身分都使尚潔與基督的形象連繫起上來，這三個身分包括：竊賊的醫治者、珠船工人的師保、可望的赦免者。

⁷⁶ 同上註，頁 86。

■ 竊賊的醫治者

在尚潔與賊人的相遇上，我們看見尚潔將基督「寬恕的愛」全然發揮。笨拙的竊賊當時失足摔倒受傷，還遭到團哥的痛毆，連僕人都看不起他。惟尚潔一來，便以「慈祥的心意」待他，制止團哥，呼籲大家視賊人為「苦難人」。

她以憐憫對待惡人，這固然是耶穌的態度，耶穌在世時，常與眾人眼中的罪人同在，如《馬太福音》的作者馬太，原先是個稅吏，受眾人所憎惡，惟耶穌看重他，召他並與他一同進餐，法利賽人質疑耶穌，耶穌便說出以下的話：「康健的人用不著醫生、有病的人纔用得著。經上說、『我喜愛憐恤、不喜愛祭祀。』這句話的意思、你們且去揣摩。我來、本不是召義人、乃是召罪人。」⁷⁷

耶穌的這番話，帶出他一個很重要的身分，他是「罪人的醫生」，他喜愛的是憐恤。固然耶穌在生時，曾經醫治過無數的病人，瞎子、癱子、麻瘋病人等，⁷⁸他們肉體上的需要被醫治，「醫生」是耶穌很重要的一個身分，但這些都不如他作為「罪人的身分」般重要，他要救治的，是人的生命和心靈上的需要。

當我們再重看尚潔的行為，她正正在此擔當了「罪人的醫生」一角。許地山特意刻劃以下的一小段情節：

「團哥只得扶他躺下，口裡沉吟地說：『我們還得為他請醫生去嗎？』『且慢，你把燈移近一點，待我來看一看。救傷的事，我還在行。妥娘，你上樓去把我們那個常備藥

⁷⁷ 《馬太福音》9:12-13。

⁷⁸ 耶穌的醫治事蹟，列出部分如：《馬太福音》4:23、9:35、12:22。

箱，捧下來。」又對團哥說：『你去倒一盆清水來罷。』」

79

當時賊人身受重傷，團哥提出替他找個醫生來，許氏卻特地讓尚潔充當醫生一職，救治這位罪人，她救的不止罪人的肉體，更是他長期缺乏愛的心靈，看許氏的描寫便可知一二：「他心裡的感激可使他自忘是個罪人，反覺他是世界裡一個最能得人愛惜的青年。這樣的待遇，也許就是他生平第一次得著的。」⁸⁰尚潔對他的看重，令他不再自卑，自忘是個罪人，他原先是被僕人看不起的，而尚潔讓他一生中，從未感受到愛的這個心靈的缺口，全然修補了。許地山擷引「罪人的醫生」這個耶穌形象，套用於尚潔身上，來突出尚潔那份具濃厚「寬恕的愛」的高尚素質，實在相當精妙。

■ 珠船工人的師保

尚潔到了馬來之後，她當上了珠船工人的師保，許氏形容那群工人沒有思想，常拿尚潔的姿色開玩笑，卻被尚潔威儀所調伏，甘心當她是他們的師保。尚潔會教他們讀經、說英語、學常識。後來尚潔在這群工人中，得著了二、三十顆「靈性的珠子」，意即領了二、三十人歸主。

成為珠船工人的師保，立時讓我聯想到耶穌作為「漁夫的師保」。耶穌在加利利的海邊行走時，召了當漁夫的彼得、安德烈、雅各、約翰，要他們以後「得人如得魚」，他們都棄船跟從耶穌，⁸¹而這群漁夫都是沒有學問的小民。⁸²如此看來，耶穌的那幾位門徒，與尚潔那群「沒有思想的門徒」，具備一定的相似性。

⁷⁹ 樂齊編，許地山著：《許地山小說全集》，頁 76。

⁸⁰ 同上註，頁 76。

⁸¹ 《馬太福音》4:18-22。

⁸² 《使徒行傳》4:13。

如文中所述，尚潔的這群採珠工人，整天冒險入海，要得著什麼，他們一點把握也沒有，工作性質與漁夫沒兩樣。尚潔口中的「得珠」，也就是「得人」，就如耶穌所說：「天國好像買賣人，尋找好珠子。」⁸³他以珠子比喻「天國」，得著天國的歷程，就好似尋找珠子一般，故尚潔稱自己得著二、三十顆靈性的珠子，就是這個意思。這與耶穌對門徒所說的「得人如得魚」，亦有異曲同工之妙。

如是的相似性下，我們得見許氏在描寫尚潔的時候，也取用了耶穌作為「漁夫的師保」這一形象，套用於尚潔身上。

■ 可望的赦免者

文末，長孫可望來求尚潔的寬恕和赦免，二人展現一份不對等的關係。可望作為不配者，來到尚潔面前懺悔，雖他的歸主依靠我奉真牧師對他的教導，受《馬可福音》10章所感而悔改，但尚潔從前的德行，和他自己的惡行，方是使他回轉過來的事實基礎。於此，尚潔再次彰顯她寬恕的愛，亦同時作了可望的救贖者。

這是可望對尚潔所說的悔詞：「我知道我多多地得罪你，實在不配再見你的面，盼望你不要把我的過失記在心中。今天來到這裡，為的是要表明我悔改底行為，還要請你回去管理一切所有的。」⁸⁴可望的悔言，就有如「浪子比喻」中的浪子一般：「父親、我得罪了天、又得罪了你。從今以後、我不配稱為你的兒子。」⁸⁵就如浪子的父親一樣，尚潔得見這位失而復得的丈夫，感到歡喜快樂。她全然寬恕他，說她早已放下了可望的惡行，更進而請可望也放下。

⁸³ 《馬太福音》13:45。

⁸⁴ 樂齊編，許地山著：《許地山小說全集》，頁86。

⁸⁵ 《路加福音》15:21。

作為不配的愛的施予者，尚潔分有了耶穌的角色。耶穌藉其寶血赦免不配的回轉者；而從過犯中回轉的可望，面對那曾因為他而受傷流血的尚潔，也如罪人面對基督一般，請求尚潔的赦免：「現在要求你先把佩荷帶去見她，盼望她為女兒的緣故赦免我。」⁸⁶

如是，許氏在描寫可望與尚潔的關係中，套用了罪人與耶穌之間，不對等的愛和無私的赦免，作為模板，作出細緻的刻劃。

◆ 女基督的精神

如上述的分析，尚潔展現了基督精神的多個面向：首先，對不配者無私的愛和憐憫，這是她對賊人所施予的；其次，是寬恕的愛，她面對過犯累累的丈夫可望所施予的；第三，是無辜受苦而不順應世俗，且對世俗起著顛覆作用的精神，就這點我將於下一段作闡釋。

「蜘蛛哲學」中，所宣揚的是人在無常生命中，應要隨遇而安、努力補綴，但要注意一點，這並不同於順應世俗，消極軟弱的意思。說回尚潔，她隨遇而安而不順應世俗，她抱持著自己的信念，堅強地面對著因信念的實踐，而面對的種種後果。她不與說她閒話的人爭論，並不表示她認同他們；她寧接受教會剝奪聖筵權利而不辯白，並不表示她承認罪名；只是她懷著溫柔謙卑的態度，以一個異於剛烈世俗的方法，「四兩撥千斤」地，改變身邊的人，而非違背信念地改變自己，遷就別人，許氏描寫可望的回轉就正表達著尚潔的正確、成功和可敬。

許地山本身是一位關注婦女問題的知識份子，他還在燕大時，曾發表名為《十九世紀兩大社會學家的女子觀》一文，針對反對婦女從事社會活動的觀點，作出

⁸⁶ 樂齊編，許地山著：《許地山小說全集》，頁 85。

辯論，他明確地指出，國人應要以二十世紀的眼光去觀察女子，而非十九世紀的思想，因那些思想已然過時。⁸⁷

當然，宏觀而整個國家的文化，微觀至個別知識分子的領受，女性意識的建立也需要經歷成長的階段。王盛指出，許氏初期的作品，雖婦女們也不乏生與死的勇氣，但總是難以擺脫命運擺布，更常常以宗教「自慰」，不及一些較後期作品中，女主人公有著明確追逐的目標。⁸⁸

許氏對尚潔的描寫，設定她原為童養媳的身分，也真切反映著當時女性在社會中的困境。孫玉生指出，童養媳處於女性群體中的「最底層」，在這畸型婚姻制度下，窮家女孩自幼被賣，離開父母，喪失自由，命運猶如悲劇，故以此作為題材的作品在「五四」時期湧現如潮。⁸⁹作家們對此的寫作，在「人的文學」思潮下，描寫出這群女子的悲慘遭遇，作出人道關懷，已是替女性發聲的第一步。

於重塑女性在社會上的角色或形象上，除了對封建禮教作出批判外，對她們在傳統社會中的堅忍和犧牲的肯定，引起讀者對她們的尊重，並布以人道的關切，亦相當重要，並不能簡單地說，肯定了她們的價值，便等於認同了傳統社會對她們所施加的壓抑是合理的。

故許氏筆下的尚潔，她雖已脫離童養媳行列，卻落在另一段無愛情的關係中，她所承受的並不容易，惟她的堅強忍耐、溫柔憐憫，讓惡如可望，那個運用自己男性影響力號召眾人欺壓她的丈夫，也感動而懺悔回轉，這也可算是許氏藉著他的「女基督」，對父權社會中男性回轉的一個呼召。

⁸⁷ 王盛：《綴網人生－許地山傳》，頁 49。

⁸⁸ 同上註，頁 123。

⁸⁹ 孫玉生：〈中國現代文學中“童養媳”創作母題的生成與嬗變〉《名作欣賞》2010 年第 2 期，頁 67-68。

■ 第四節：小結

尚潔和可望之間的互動關係，可引以下一段經文來總結：「然而主的僕人不可爭競、只要溫溫和和的待眾人、善於教導、存心忍耐、用溫柔勸戒那抵擋的人，或者神給他們悔改的心、可以明白真道，叫他們這已經被魔鬼任意擄去的、可以醒悟、脫離他的網羅。」⁹⁰

尚潔在無常的人生中，堅忍地補綴著自己的網，對於當時的女性來說，她們的網更形脆弱易破，她們無能力阻止著外來的破壞，尚潔不論在婚姻上、教會生活上，她與別人的關係，都受著可望的破壞，作為女性，她卻無能擁有足夠和即時的影響力，驅使別人信任她，支持她補綴破網，她只好執著信念，咬緊牙關地過好每天，使無愧於心，盼望神將來賜予她應得的福份。

固然，許地山對不同宗教思想的領受，既深且廣，「跨宗教」是其文學作品的一大特色。雖他明示尚潔作為基督徒的身分，但仍無阻他在角色塑造中，滲透著別家宗教的元素，像沈從文如是形容「《綴網勞蛛》一文上，述一基督徒的女人，用佛家的慈悲，救拯了一個逾牆跌傷的賊。」⁹¹雖然，尚潔明確指出，對賊人的關懷是來自教會的教導，但她同時也認為，自己承受著上天給她的慈悲性情，這說法則沒那麼靠近基督教。一點要注意的是，耶、佛在教義上能有相通之處，我們難以徹底地解析許氏「愛」觀的宗教成份，亦無必要強行肯定尚潔所展現的愛必定是承襲自基督教。

總而言之，許氏以他的「女基督」作為形式，包含著深具跨宗教意味的愛和寬恕，向傳統底層女性發出肯定、尊重和禮讚的聲音。

⁹⁰ 《提摩太後書》2:26。

⁹¹ 沈從文：〈論落華生〉，載周俟松、杜汝森編：《許地山研究集》（南京：南京大學出版社，1989），頁220。

● 第四章：結論

總結全文，一如前述本文旨在承襲前人的研究，建構一個相對成形的分析框架，從形式和內在精神兩方面，剖析「五四」作家筆下的女性角色，與基督原型的關係。從沈從文和許地山的例子上，我們得見引用基督作為原型來創作女性角色，並非女作家獨有的實踐，在男性作家身上亦並非罕見，結合郭曉霞的分析，我們得見「女基督」⁹²這一現象，在現代文學中具備一定的普遍性。從此方向繼續尋索，可望能找到更多，由不同作家所打造的「女基督」，屆時可對這一現象多下一個更具普遍性的定論。

就沈氏和許氏的兩個例子而言，我們見到兩者對「女基督」塑造的不同手法。

沈氏筆下的弟婦，並非基督徒，在全文中亦非「戲份」最重的角色，但沈從文選取了《聖經》中耶穌流血犧牲的事蹟作為原型，改寫套用於弟婦身上，這亦是弟婦幾乎僅有的戲份，卻讓她對整篇敘事的重要性忽爾爆發出來，配她以與耶穌在最後晚餐時所說的相似對白，讓弟婦的死很容易讓讀者與耶穌的死聯繫起來，將整個角色，甚至整篇文章連結到一個經典、重要的意義系統中，使敘事的深度大為增強，讓看官的焦點很容易就聚落於弟婦這位「女基督」身上。

反之，許氏筆下的女基督，並沒有如弟婦般，有鮮明的，讓人一看見即能聯想起耶穌的舉動，但她卻承受了耶穌的一些重要身份，配合文中不斷展示出，她對基督的篤信，對道理的持守，讓尚潔的這些身份，與耶穌的那些身份，有更強的連繫性。亦是如此，尚潔作為文章的主人公，由篇首至篇末，皆散發著基督的精神和氣息。

⁹² 當然，此處所說的「女基督」是一個較廣義上的說法，畢竟我對她所提出的「女基督」標準作了修改了，我與她所指稱的「女基督」，嚴格上並非相同的客體，但後退一點，我對「女基督」的精神要求與她所指的，基本上是相通的。

「她們」分別表達出基督精神的不同面向，沈氏的弟婦，彰顯著無私犧牲、以一贖眾的 *agape* 之愛，反之，許氏的尚潔，則顯示出寬恕和憐憫之愛。兩者皆是基督精神中的重要部分。這些精神，皆不牽涉到耶穌的神性，一如整個現代文學中的基督教文化呈現，耶穌都鮮有被視為神，作家們都只「拿來主義」地推崇他的人性高尚之處，用於治理國民的性格。

弟婦和尚潔，皆實踐著改造國民性格之責，前者的無私犧牲，是沈氏愛觀中的核心部分，是他欲以「愛與美」啟迪人心的工具；後者亦然，「落花生精神」下，許氏借助宗教幫助人度過當下、現實的生活，以尚潔對堅忍、憐憫和寬恕的實踐，帶引出許氏心目中的理想人格。

除作為教育民眾之用，藉文學中的「女基督」宣揚理想品格，啟迪人心之外；另一方面，「她們」亦肩負著重塑女性社會形象的功能。作家們以一宗教中的神，套用於女角色的塑造上，已是一種重視的表達；而基督在愛的不同層面中的實踐，也可說是西方文化中的一個模範，借助他來帶引出中國女性所蘊含，或理應蘊含的特質，亦屬於對中國傳統女性品格的一種禮讚和肯定，或重視的期盼。同時間，耶穌作為一位尊重婦女，受壓迫者的解放者，對他的引用，亦暗暗包含一種向著不公義、非人禮教的對立態度。

如是，作者藉「女基督」的塑造，對當時社會中的兩大問題，作出回應，其一為國家復興訴求下的國民重塑、其二為女性社會處境和地位的關懷。這樣的社會脈絡下，孕育出中國獨有的「女基督」，及她們背後的社會文化意義，亦是基督教作為對清末至「五四」時期，中國社會和婦女問題介入的一個象徵記號。這個記號具有其應得價值，可望將來對「女基督」的探索能繼續豐富並更為完善。

◆ 參考資料

書類

- 王盛：《綴網人生－許地山傳》，香港：書作坊，2006。
- 司馬長風：《中國新文學史中篇》，香港：昭明出版社，1976。
- 宋益喬：《追求終極的靈魂－許地山傳》，福州：海峽文藝出版社，1989。
- 季進編；李歐梵講演：《未完成的現代性》，北京：北京大學出版社，2005。
- 周俟松、杜汝森編：《許地山研究集》，南京：南京大學出版社，1989。
- 周策縱：《五四運動史(上)》，香港：明報出版社，1995。
- 凌宇：《沈從文正傳》，江蘇：江蘇文藝出版社，2010。
- 康長福：《沈從文文學理想研究》，北京：人民出版社，2007。
- 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，台北：財團法人基督教宇宙光傳播中心出版社，1997。
- 陳偉華：《基督教文化與中國小說敘事新質》，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 黃若萍編，沈從文著：《沈從文選集》，香港：世界出版社，2003。
- 楊劍龍：《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》，上海：上海教育出版社，1998。
- 楊劍龍：《基督教文化與中國現代知識分子：對《五四》時期一個角度的回溯與思潮》，香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2004。
- 楊劍龍編：《文學的綠洲－中國現代文學與基督教文化》，香港：學生福音團契出版社，2006年。
- 樂齊編，許地山著：《許地山小說全集》，北京：中國文聯出版公司，1996。

學術期刊類

[日]小島久代著；龍長順譯：〈《月下小景》考〉《吉首大學學報》1991年第1-2期，頁144-152。

[美]羅賓遜(L.S. Robinson)著，傅光明譯：〈許地山與基督教〉《中國現代文學研究叢刊》1989年第4期，頁240-255。

王本朝，〈沈從文與基督教文化〉《贛南師範學院學報》2001年第2期(2001年4月)，頁24-29。

王本朝：〈中國現代文學的《聖經》資源—以語言文體為例〉《江海學刊》2003年第5期，頁183-187。

王珊：〈文化碰撞與精神遇合—論五四女作家接受基督教文化的歷史語境〉《寧夏大學學報》(人民社會科學版)第25卷總第110期(2003年)，頁65-70、75。

王珊、馬紅英：〈“我們直接去敲耶穌自己的門”—論基督精神與五四女作家筆下的形象類型〉《邵陽學院學報》(社會科學版)第3卷第2期(2004年4月)，頁61-63。

王學富：〈沈從文與基督教文化〉，《中國現代文學研究叢刊》1996年第1期，頁172-188。

谷中玉：〈傳教士與西方女性觀在中國的傳播〉《北京理工大學學報(社會科學版)》第4卷第3期(2002年8月)，頁44-46。

李自芬：〈中國現代文學的現代性闡釋反思〉《現代中國文化與文學》2005年第1期，頁130-136。

孫玉生：〈中國現代文學中“童養媳”創作母題的生成與嬗變〉《名作欣賞》2010年第2期，頁67-69。

莊鴻文，〈美與愛的追索—沈從文美學思想淺析〉，《懷化學院學報》2007年第8期，頁22-23。

- 徐源：〈對中國現代文學的孕育、誕生、轉化的初步探討〉《南昌大學學報》(人文社會科學版)1980年第4期，頁29-39。
- 莫運平、顧亞娟：〈西方文學中的基督形象〉《哈爾濱工業大學學報》(社會科學版)第5卷第3期(2003年9月)，頁96-99。
- 郭曉霞：〈十字架上的女性基督：析五四女性文學中的耶穌形象〉《聖經文學研究》第4輯(2010年)，頁321-338。
- 程思：〈現代文學中女性形象的意蘊〉《湖北大學成人教育學院學報》1998年第6期，頁53-56、封四。
- 黃萬華：〈多棱的文化投影—20世紀華文文學中的宗教影響〉《社會科學輯刊》總第125期(1999年)，頁130-134。
- 楊國良、鍾術學：〈從顯現到隱藏：許地山的宗教性追求〉《中國比較文學》2006年第3期，頁75-84。
- 楊劍龍：〈評基督教文化與中國現代文學的研究〉《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)第35卷第5期(2002年9月)，頁25-30。
- 楊劍龍：〈教會學校文化教育與中國現代作家〉《江海學刊》2007年第4期，頁198-204。
- 劉思謙：〈女性文學這個概念〉《南開學報》(哲學社會科學版)2005年第2期，頁1-6。
- 盧軍：〈“五四”女性文學與基督教文化〉《廣西社會科學》總107期(2004年)，頁99-101。
- 厲盼盼：〈《雅歌》對沈從文創作的影響〉，《聖經文學研究》(2010年)，頁345、339-352。
- 嚴錫禹：〈基督教與新文化運動〉《金陵神學志》2009年第2期，頁61-81。