

《圣经》与美国神话

Bible and American Myths

谢大卫 渥太华大学 李毅 译

David L. Jeffrey Ottawa University

[英文提要]

The author examines the origin of American myth, its influence and manifestations in religion, politics, and other aspects of culture from the 17th century to the late 20th century. He also discusses the critique of American myth made by North American writers in the late 19th century and after World War II.

American myth largely originates from the apocalyptic vision of 17th century Puritan theology expressed in the New World in utopian and millennial terms. The last day of time was no longer seen as the end of all temporal kingdoms but rather as “Good Tidings of Great Joy” of a worldly “New Jerusalem”—none other than the New England which was pushing out its frontiers westward. American divines applied biblical promises about the coming millennium to America, as if New England had become a heavenly kingdom in the here and now. So effectively did Puritans accomplish their mythic vision that they provided the basis for what we have come to regard as the myth of America. However, as late as the second half of the 19th century, many American writers began to vigorously resist the Puritan mythic consciousness.

In the 20th century, the prominent versions of the old Puritan

myth persist at the political rather than religious and literary levels. In American politics of the 20th century, there exists the incentive to ground complex agendas in simple myths and symbols. Speechwriters make calculated cleavage between mythic biblical language and the actual content of the Bible in order to have political advantages. And what televangelists preach are mostly a foundational confusion of God and Mammon.

Writers after World War II criticize severely the lack of correspondence between the “biblical” myth of America and the Bible. For example, Margaret Atwood attacked false biblicism and pointed out that it might lead to tyranny and stifle religious liberty. And the recent southern writers contributed shrewdly to a contemporary but biblically informed critique of false cultural biblicism.

在地球上美国的土地上,上帝为夏娃和她的子孙提供了一切……他给予他们以光荣的拯救,使他们得以摆脱暴政和压迫……他带领他们走向迦南的福地,那是他赐予他们、并让他们永远继承的地方。

塞缪尔·舍伍德(1776)

我们美国人是特殊的的人,是上帝的选民——是这个时代的以色列人。

赫尔曼·梅尔维尔(1849)

美国是当今的应许之地。

伊丽莎白·克莱尔·普罗菲特(1993)

当清教徒移民第一次在普利茅斯登陆时,他们是带着《圣经》来的。这里所说的《圣经》,并不仅仅指一本本翻破了的书本,而且也是指生机勃勃发展起来的自觉的神话。清教徒对于《圣经》的阐释,有一部分经过整理,编入日内瓦版和以后的钦定本《圣经》的边注中。这些不断发展的阐释几乎立刻就成为了新“应许之地”的宪章和暂行的生活准则。^①在欧洲,基督教在一千多年的传播过程中,《圣经》故事仅仅是逐渐取代异教神话。而在十七世纪的美洲,《圣经》成为一批又一批的移民的基础文化读本,其地位之重要,远非其它书籍可比。从今天看来,这种偏好并不是象当时众多清教移民认为的那样完美而毫无缺陷。《圣经》作为基础的文化读本,通常被早期移民在实际生活中当成评判公正的准绳。因此,他们在解读《圣经》时更注重其中的律法,而不是有关爱的教训;更注重圣约,而不是涉及仁慈的教义。具有美国清教色彩的加尔文教最为关注的是整个民族的命运,因而有时对个人的道德拯救就有所忽略。清教作家和其他的一些作家曾努力弥补这一缺陷,并且取得了不同程度的成功。

从一开始美国文学的语言就同《圣经》密切相关。缺乏对这一基础文本的了解,就很难读懂后来几代美国经典作家,甚至也理解不了艾米莉·狄更生这样一些自称不遵守摩西律法的作家。瓦尔特·惠特曼说过,他在写作具有强烈自我色彩的《草叶集》之前,第

^① 要对此作一个概观,可参见 Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids; Eerdmans, 1992), 30-113. 另一本有用的通史是由埃德蒙·摩根(Edmund S. Morgan)所著的 *The History of a Puritan Idea* (Ithaca; Cornell University Press, 1963). 另参见 Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (New York; Oxford University Press, 1986); Patricia U. Buonomi, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America* (New York; Oxford University Press, 1986); George M. Marsden, *Religion and American Culture* (San Diego; Harcourt Brace Jovanovich, 1990); Martin Marty, *Pilgrims in Their Own Land: Five Hundred Years of Religion* (Boston; Little, Brown, 1984).

一步的准备工作就是“把《旧约》和《新约》认真地读一遍”。^①尽管他的诗歌有着相当的独创精神,他个人创造的美国神话的形式也是源出于《圣经》。在美国,许多人认为他们个人的看法或民族的思想在《圣经》中可以找到根据。甚至当代学者贾尔斯·冈恩在他的《〈圣经〉与美国艺术》一书中一开篇就宣称:

《圣经》已经成为一本属于美国的书,这种情形在其他民族是没有先例的。这不仅是因为美国人认为他们阅读《圣经》比其他民族来得认真,更是因为他们相信,《圣经》记载得更多的是美国人民的事情,而不是其他民族。^②

这段话最显眼的特点是它语气间荒唐的夸张。

新英格兰的清教徒和《圣经》

自从佩里·米勒开一代风气之先的著作之后,^③文学研究者开始将清教与《圣经》对美国想象力的影响一起来考察。与欧洲

^① 引自“A Backward Glance O'er Traveled Roads”, 参见 Roy Harvey Pearce, *The Continuity of American Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1961), 72.

^② Giles Gunn, ed., *The Bible and American Arts and Letters* (Philadelphia: Fortress Press; Chico: Scholars Prss, 1983), 1.

^③ 尽管佩里·米勒(Perry Miller)所著 *The New England Mind: From Colony to Province* (1953; reprint, Boston: Beacon Press, 1961) 和 *Errand into the Wilderness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956) 两书经常受到挑战,但一直是标准本著作,后来的学者如海勒(Haller)和贝尔科维奇(Bercovitch)都对米勒的著作提出质疑。

文化传统不同的是，^①十七世纪新大陆的清教神学里涌动着启示未来的热情，其中既有承继历史传统的思想，更有乌托邦的构想和对太平盛世的展望。这一倾向早在1630年约翰·温思罗普在横跨大西洋的阿伯拉号船上上前往新大陆的船员和清教徒移民们讲道时就初见端倪。他在那篇题目为《基督教仁爱的典范》的布道文中认为，《圣经》中的（和加尔文教的）上帝与他的选民订立圣约的思想对于他们这些清教徒移民尤为适合：

我们肩负着上帝的事业：他和我们订立圣约，我们接受他的委托，遵照他的旨意，起草我们的信条。^②

《耶稣在美洲的伟大事迹》（拉丁文版，1698；英文版，1702）一书的作者科顿·马瑟宣称神赋予了他以特殊的使命。在他的划时代的宗教/政治巨著中，马瑟把殖民地的教会史变成了《启示录》式的预言。他称自己是“即将到来的上帝的天国的使者”。但是在阐释“历史和预言的历书”时，他对“末世”的预言却是同以前的每一个欧洲人都截然不同的。在他看来，“末世”不是所有世俗王国的终结，而是尘世中“新耶路撒冷”出现的“福音”。这“新耶路撒冷”就是应当不断向西扩张的新英格兰。它应当“与反基督的势力作最后的斗争”，把它的疆域扩张到地球的最边缘，在美洲实现《圣经》中所说

^① 因此，虽然基督徒一般将《旧约》中世俗的赐福理解为给那些“受新圣约召唤”的人的赐福，美国清教徒认为在他们的“新迦南”，旧圣约中的赐福——土地、繁荣和国家的昌盛——也同样属于他们。在英克瑞斯·马瑟（Increase Mather）看来，人们可以肯定，在新英格兰，“毫无疑问，我主耶稣对这片土地和这里居住的人民有一种特殊的尊重。这是以马内利的土地。以前撒旦一直强有力地统治着这片土地，而基督已根据天意驱逐了他。……我主从天上降临在此，似乎这就是新耶路撒冷；他就居住在这片土地上……”见马瑟所著 *The Day of Trouble is Near*（Cambridge, Mass., 1674），12-14；贝尔科维奇在其著作中曾引用，见 *The American Jeremiad*（Madison: University of Wisconsin Press, 1978），60。

^② Perry Miller, ed., *The American Puritans: Their Prose and Poetry*（New York: Doubleday Anchor, 1956），82。

的千禧年。^①一些更忠实于奥古斯丁教义的清教徒,例如罗杰·威廉斯,谴责这一迎合时势的《圣经》阐释。约翰·欧文等人也抨击美洲企图“以某些教会凌驾于所有教会之上”。不过,这些批评并没有造成多大的影响。对此萨克凡·贝尔科维奇有精到的分析。他指出,美洲清教的预示论之所以有不可抗拒的吸引力,是因为它使人们觉得有机会得到圣约双重的赐福:

新英格兰的清教徒同其他所有的基督徒一样,也认为《旧约》中所说的物质奖赏应当理解为精神上的赐福。不过,他们有一点不同看法:新迦南的情形与其他地方不一样。只有在这里,获取物质财富和获得神的恩典两者之间并无冲突,而是相辅相成的。^②

美洲的神学家和牧师们宣称《圣经》中有关千禧年降临的应许在美洲得以应验,在他们眼中,似乎新英格兰已经成了现世的天国。这种看法在基督教文化史上是仅见的。

在十八世纪的北美,公众语言中充斥着模仿《启示录》里那种预言未来的词汇,其范围涉及社会生活的各个方面。例如,约翰·默里和埃比尼泽·鲍德温在鼓吹自由贸易时,就期待北美最终能成为“以马内利的土地,……耶稣日后在世上建立的荣耀之国”。^③查尔斯·特纳在讨论教育改革时声称,“如果所有的青年都按照我们推荐的方法去接受教育,上帝的天国就会出现”。^④牧师约翰·梅伦在其《在马萨诸塞州长前的……布道文》(1797)中说道:“如果

① Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* (1702), ed. Thomas Robbins (Hartford: S. Andrus & Son, 1853-55), 1. 44, 46; 2. 579.

② Bercovitch, *American Jeremiad*, 46-47.

③ John Murray, *Nehemiah, or, the Struggle for Liberty* (1779); Ebenezer Baldwin, *The Duty of Rejoicing* (1783).

④ Charles Turner, *due Glory Given to God* (1783).

我们保持向西扩张的速度”，这一征服将会是“《圣经》预言中所说的构成日后荣耀”的胜利。^① 菲利普·费伦诺和 H·亨利·布雷肯里奇则把美洲视为

纯洁的教会，奉上帝之命降临

在世上建立永恒的最后居所……

按照这些人想象，如果美洲是没有“危险之树”和“引诱之蛇”的伊甸园，它就应当不仅是地上的天堂，而且也是天上的锡安山。^② 清教徒改造末世论以迎合时势的需要，在《圣经》中寻章摘句贴在自己身上，把《圣经》中的语言涂上政治的色彩。这样一来，到了十八世纪末，具有强烈使命感的清教徒已经开始影响到美国民族的特有的折衷主义了，而这种影响同他们在总人口中日益下降的比例是不相称的。清教徒们所塑造的神话形成了深远的影响，因此贝尔科维奇指出，清教徒们“为我们所接受的美国神话提供了宗教基础”。^③

在功利主义更为盛行的十九世纪，期待美国成为人间天国的这种乐观的神话依然没有完全消失。《独立宣言》的签名者之一、耶鲁大学校长提莫西·德怀特在他充满怀旧之情的史诗《征服迦南》(1775)中也认为美国“天命注定”要成为第二个完美无瑕的“伊甸园”。^④ 到了 1812 年，他仍旧说美洲大陆“很快就会充满对千禧年

① 28, 引自 Bercovitch, *American Jeremiad*, 114.

② “A Poem on the Rising glory of America,” in *Colonial American Poetry*, ed. Kenneth Silverman (New York: Doubleday Anchor, 1968), 440f.

③ Sacvan Bercovitch, “The Biblical Basis of the American Myth,” in *Bible and American……Letters*, 219—29, 这里引自 221 页。试比较乔恩·巴特勒 (Jon Butler) 所著 *Awash in a Sea of Faith; Christianizing the American People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990)。巴特勒指出，十九世纪加尔文教回顾历史时对殖民地时期的平民宗教所作的估计并不准确，那一时期的平民宗教其实更具有灵活性，更能包容异教，更具有神秘倾向和共济会色彩。

④ 引自 Bercovitch, *American Jeremiad*, 130.

的称颂和虔敬,那棵远接天堂的奇妙的树就是植根于这方土地的”。詹姆斯·罗塞尔·罗威尔在哈佛大学的演讲(1865)中也称颂美国为“上帝的应许之地/流溢着自由的蜜浆和乳汁”。^①

当然,一些这样夸张的藻饰是出自公共话语根深蒂固的习惯,任何文化中的这种正式话语即使在最好的时候都带有“布道”的味道。不过,《圣经》叙述文体对美国大众的想象力的深刻的影响也是其形成的因素。甚至象爱默生这样的精神上的反叛者也无法摆脱《圣经》的深远影响。尽管他咒骂“刻毒的加尔文教”,并且以近似浮士德式的热情和决心鼓吹“自助”,他还是沮丧地发现,“从自然的深处/流出古老《圣经》的重负”。^②不过,我们却很容易发现,十九世纪下半叶的许多反对律法的美国作家尽管在作品中依然满篇沿用钦定本《圣经》的语言,他们越来越抵制日益变得陈腐的、在他们看来与清教有联系的教义。在十九世纪后半期,美国作家激烈反对清教的倾向和他们的读者拿《圣经》比附自己的神话意识之间的张力造成了将《圣经》视为“属于美国的书”的现代神话。^③

① William Michael Rossetti, ed., *The Poetical Works of James Russell Lowell* (London and New York, 1889), 298.

② Ralph Waldo Emerson, “The Problem” (1839). 爱默生常常提到,他自己也出生于清教家庭,对那些他认为是最为重要的一些清教原则也并不反感。爱默生在这方面的看法可以通过他使用弥尔顿的诗歌和《基督教教义》一书的事实中窥知一二。参见 K. P. Van Anglen, *The New England Milton: Literary Reception and Cultural Authority in the Early Republic* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1933), 3—4 章。爱默生对卢梭和蒙田的喜爱中有时也流露出一种自觉的浮士德意识:在他 1824 年 4 月 18 日记于英国坎特伯雷的日记中,他面对职业的选择,作了一番加尔文教式的内心自省,在此他显然是在模仿马娄《浮士德》一剧的开场白。他经过一番思考,决定放弃学医和法律,并说道,“但在神学上我希望有大的发展”。在这一段抒发胸臆的自我吹嘘结尾处,他写道,“旋转吧,你这坚硬的纺锤,牵着我纤细的纺线,旋转吧”。见 *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, 16 vols., ed. W. H. Gilman, A. R. Ferguson, and M. R. Davis (Cambridge, Mass.: Belknap, Harvard University Press, 1961), 2. 237—42, esp. 239.

③ 参见 Gurin, *Bible and American……Letters*, 1—9; 也参见 Richard A. Grusin, *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and Higher Criticism of the Bible* (Durham: Duke University Press, 1991)。后一书对爱默生、梭罗和西奥多·帕克的释经原则作了有益的探索。

最初对美国神话的质疑

这一张力演化的轨迹,我们可以通过赫尔曼·梅尔维尔的作品窥见一二。他早期的政治小说《白外套,或者,军舰上的世界》有时东拉西扯谈思想,其中有一段谈及民族的命运,口吻近似传统的清教观念。这是一段记叙性的评论,颇有几分鼓动性:

自由人信奉的是未来……我们美国人屏弃过去的信条,因为我们看到,在不久的将来,我们会理所当然地走在世界各国的前面。古代的以色列摆脱奴役之后,并没有遵从埃及人的行为准则。上帝对他们另有特殊的安排,赋予了他们太阳底下的新鲜事。我们美国人是特殊的人,是上帝的选民——是这个时代的以色列人。我们拥有人间自由的约柜。^①

梅尔维尔最后固执地说道,毫无疑问,

上帝已经让我们在将来继承政治上持异端信念的人们所拥有的广袤的领地。不用我们武力相逼,他们就会归顺我们,匍匐在我们约柜的荫翳之下。上帝已经命定我们作出伟大的业绩,人类对我们寄予厚望,我们的灵魂中也激荡着完成伟业的壮志。其他的民族将很快被我们甩在后面。我们是世界的先锋……政治上的弥赛亚已经降临。只要我们口中呼喊他的召唤,他就会在我们中间。让我们永远

^① Herman Melville, *White-Jacket; or, The World in a Man-of-War* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1967), 152-53.

记住,对我们而言,民族的自私就是无边的仁慈,因为我们为美国做贡献就是施惠于世界。这种情形在历史上几乎还是第一次。

显然,后殖民主义史学家可以从这段话里琢磨出很多东西出来。不过,我们也必须看到,梅尔维尔的对这些事情的看法越来越复杂:在他1857年发表《亲信》时,“国家之舟”已经不再是凯旋的“军舰”(这是《白外套》一书标题全称的一部分),而是象征信仰的美国船只《菲德拉号》。然而,撒旦登上了这艘船,他解构了一切古老文本的权威。结果,尽管船上的人依然满口清教的教义,可是船上已经没有一个品德高尚的船长,甚至连一个真正的基督徒也找不到。

如果说把这两本小说加以比较可以清楚地看到梅尔维尔暧昧的立场,这一对比也表明美国知识分子日益疏远占主导地位的加尔文教的预示论和与其相伴而生的政治圣约主义。^①纳撒尼尔·霍桑最重要的小说《红字》(1850)中有一段布道文颇有鼓动性,其十足“清教”口吻,简直就是反讽。丁梅斯代尔在选举日的致辞使用了各种人们熟悉的《圣经》词语,而叙述者故意以“新闻报道体”加以描述,这反映出叙述者对清教建构神话的主要策略的批判性反思:

在他讲话快结束时,预言的灵意降临到他的身上,有力地逼迫着他去宣告预言,就象古代以色列的先知们曾体验到的一样。唯一不同的是,犹太的先知们宣布的是神对他们国家的审判和毁灭,而他的使命却是向刚刚聚集在他

^① 见 Edwin Cady, “‘As Through a Glass Eye, Darkly’: The Bible in the Nineteenth-Century American Novel,” in Gunn, *Bible and American……Letters*, 33-56.

身边的上帝的子民预言他们崇高而光荣的天命。^①

丁梅斯代尔是个冒牌牧师，注定要成为改头换面的美国犬儒主义（或反神话）的典型人物。也就是说，他曲解他所宣讲的文本，他的布道在语言上自相矛盾。霍桑注意到，这种布道所宣扬的陈旧的美国神话，其内涵同《圣经》完全无关。梅尔维尔在《亲信》中也对此有所认识，并且在《皮埃尔》和《比利·巴德》中更痛苦地看到了这一点。就此而言，这两位作家所批评的都不是《圣经》本身，而是对《圣经》的曲解。霍桑和梅尔维尔大概是想说，除了人们常常挂在嘴边的钦定本《圣经》词语之外，借《圣经》臆造出来的美国神话在许多重要的方面都是反《圣经》的，反福音书的。

不管多么囿于传统，这种见解都对以后美国的《圣经》神话的发展过程提出了重要的问题。霍桑注意到并未悟道的丁梅斯代尔的布道文中并没有体现《圣经》中的一个核心问题——要成为上帝“选民”的民族所要承担的义务。这种义务包括必须服从神的律法，如果他们违反了圣约，在道德上犯错误，就必然会遭到审判。也就是说，作为清教传统的典型代表，丁梅斯代尔不愿把民族信念的这个必要条件同他确信的千年王国必然实现的应许扯到一块。加尔文教的信徒以为所谓“与上帝立约的民族”就必然道德高尚，他们把这一假定运用于美国神话中去。那么，美国民族作为圣约的执行者也就顺理成章地道德高尚了，最终成为了“新以色列”。^②霍桑是反对这种观念的。霍桑在他作品里的道德分析中指出，任何对圣约应许的看法是否正确，在某种程度上要看人们是否真正服从圣约。在这方面，霍桑对伪“圣经”神话的批判是完全符合《圣经》教义的。

^① Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, ed. Harry Levin (Boston: Beacon, 1961), 261.

^② 参见 Fredrik Crews, *The sins of the Fathers: Hawthorne's Psychological Themes* (Berkeley: University of California Press, 1989), 146-49.

梅尔维尔在《地利·巴德》(直到1924年才出版)和《皮埃尔》中从另一个角度批判了美国神话中的伪圣经主义。他认为《圣经》的真精神不仅在于对罪的认识,也在于对受难的理解。因此,《圣经》向我们展示的最重要的内容并不是千年王国的胜利和完美以及“光荣的锡安山”,而是让我们投身于拯救这个充满罪的世界的斗争中去的召唤。这个世界不完美,因此不仅需要《圣经》有关爱的教义,也需要悔罪和耶稣替人赎罪的教义。也就是说,梅尔维尔试图把读者的《圣经》意识从建立在《旧约》基础之上的圣约预示论引向一种似乎更符合《新约》教义的世俗目的和道德责任上去。^①由此可见,梅尔维尔试着根据《圣经》开出的药方,其着眼点并不是“成功”。从世俗的眼光来看,其着眼点恰恰是“成功”的反面,那就是“愚拙地”模仿基督的生命。在梅尔维尔生活的时代,他试图提出的这另一种选择并没有被很多美国人所理解。也许,在任何时代的美国都会是如此。

政治上的先知

十九世纪对美国神话的《圣经》基础提出了质疑,这促使了《圣经》预示论在二十世纪的失败。这一质疑逐渐加深,其最主要的原

^① 梅尔维尔的诗《宗教狂》表现了他与自己的加尔文教出生背景保持距离的需要。他从《约伯记》中撷取意象,描述他对加尔文教压迫的感受。在梅尔维尔看来,冥顽不化地坚持“信念”要付出痛苦的努力,最终会自我毁灭,至少对他的写作是如此。他的诗《一个魂灵出现在我的面前》就说明了他的这一思想。见 Nathalia Wright, *Melville's Use of the Bible* (Durham: Duke University, 1949; reprint, 1969); N. A. Nelson, "Herman Melville's Use of the Bible in *Billy Budd*," *DAI* 39 (1979): 4987A-88A; 参见 Thomas Werge, "Moby Dick and the Calvinist Tradition," *StN* 1 (1969): 484-506; John Timmerman, "Typology and Biblical Consistency in *Billy Budd*," *Religion and Literature* 15, no. 1 (1983): 23-50; Susan Van Zanten Gallagher, "The Sane Madness of Vital Truth: Prophets and Prophecy in the Fiction of Herman Melville," *DAI* 43, no. 10 (1983): 3317A; 同时参见 C. R. LaBossiere, *The Victorian Fol Sage* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1989), 69, 77-85。拉波塞尔(LaBossiere)认为,在梅尔维尔的眼中,自以为是的圣约预示论所表现的无异于所罗门的智慧书卷和它们“虚空的虚空”那种对事物的苛求态度。

因是古老的清教神话的重心开始从宗教和文学的层面转向政治的层面。^①

在二十世纪的美国政治中,也同样存在着将复杂事物的动机归结到简单的神话和象征的倾向,这一倾向导致了使用《圣经》语言当口号的现象。有意识地使用这一策略的最好例子是1980年的总统竞选。当时,罗纳德·里根和在任总统杰米·卡特进行了电视辩论,里根就使用了天上的锡安山——“建在山上的城”这一圣经意象来描述他对美国未来的展望。据报载,里根如此说道,“这片土地是根据神的旨意安置于此的。它之所以被安置于此,是为了让一群特殊的人来发现。这新人就是美国人,他们[肩负天命],要让世界有一个新的开端……要建设一片土地,对全世界的人们来说,这就是建在山上的闪光的城”。^②里根的演讲撰稿人知道,美国历史和文学的研究者们也明白,这句漂亮话的直接出处是约翰·温思罗普在阿伯拉号船上那篇论述基督教仁爱的布道中对新英格兰殖民地所下的经典定义。而温思罗普的定义援引自《马太福音》第五章。这一章中基督使用“建在山上的城”的喻象一方面是给信仰他的人以安慰,一方面是向他们提出告诫。熟悉《圣经》的读者会知道,这一段经文是紧接在山上宝训有关天国八福的论述之后的,八福一开始就说,“虚心的人有福了,因为天国是他们的”(5:3)。论及八福的经文是一段同一结构多次重复的祷文,其中是意含讽喻、貌似悖谬的祝福,祝福的对象是“温柔的人”(5:5),“饥渴慕义的人”(5:6),“使人和睦的人”,以及“为义受逼迫的人”(5:10)。从阿伯拉号上的布道文中不难看出,温思罗普明白耶稣是在鼓励人们在贫困和受迫害时依然欢喜快乐(5:11-12),同时也是告诫人们在困苦之中不要忘记了自己的使命(5:13),这使命是进入“不

① Bercovitch, “Biblical Basis of the American Myth,” 224.

② *The New York Times*, 22 September 1980.

属于这个世界的国”的必要条件。^① 在《马太福音》里,正是信徒们这种仿效基督直面困苦的精神才使他们成为“世上的光”,其清晰可见,正如“建在山上的城,是不能隐藏的”。

相比之下,里根的演说词就完全缺乏这一《圣经》内涵。原有的辛辣的讽喻和貌似悖谬的逆说不见了,而耶稣正是借此说明只有通过苦难才能到达永恒而非暂时的幸福。耶稣所说的“建在山上的城”是指经由人世去天国的途中必得受苦的信徒;而里根利用的却是后来发展起来的堕落的清教神话——在人世间建立天国的臆想。两者不是一回事。二十世纪末对《圣经》已经颇为陌生的听众似乎并没有留心这位未来的总统对《马太福音》的歪曲,里根的演说词撰稿人大概知道利用听众“灵性的愚鲁”。非常具有讽刺意味的是,撰稿人让里根引用陈旧的清教思想,其目的之一是为了讨好所谓《圣经》地带的美国人,这些地区保守的教徒在支持里根的选民中占了很大的比例。

演说词撰稿人故意歪曲《圣经》的真义以迎合美国神话,是为了政治上的目的,而他们自己也因此多多少少捞到了好处。到了二十世纪八十年代末,撰稿人越来越不愿意照清教那样引用钦定本《圣经》语言来描绘实际的美国神话,成功的福音,或现世的天国。这个中的原因自然是多种多样的,而其中之一是十九世纪对美国《圣经》神话与实际《圣经》之间的脱节的批判又重新出现,并且越来越引人注目。这种批判已成为二战后作家们笔下的题材。在此,人们会想到罗伯特·劳威尔的讽刺诗《光之子》。该诗指出,在清教徒们宣称蛇不复存在的“新伊甸园”中,他们自己就是居于其间的

^① 温思罗普的布道毕竟的主题是仁爱和通过互助超越自我。他在布道中还没有提到天国中的新耶路撒冷和它在美洲的再现。他只是谈到“爱的责任”:“肩负着这责任,我们必须如兄弟般亲密无间,我们必须纯洁而热烈地相爱,我们必须承担彼此的重负,我们不仅要关心自己的事,也要顾及教友的事”(Miller, *American Puritans*, 82)。总统候选人在演讲中没有援引这些话。

毒蛇。^①二十世纪的大多数批评者也同当年的梅尔维尔和霍桑一样,不是来自《圣经》地带,而是来自其他地区。并且,二十世纪对清教虚伪行径的批判也是以《新约》伦理为依据的。例如,霍华德·内莫洛夫就写过一首诗《繁荣》来讽刺华盛顿的通俗宗教。诗中叙述者的口吻会使读者想起耶稣对“某些法利赛人”的态度。诗的引言部分取自1957年6月23日《联合报》的一则新闻,标题为《看宗教也繁荣》,其内容如下:

大西洋城——艾森豪威尔总统的牧师今晚说,美国人现在生活在一个“宗教活动空前活跃”的时期,这部分是由于实行了带薪度假,八小时工作日以及人们拥有了现代的各种便利设施的结果。

华盛顿长老教会的爱德华·L·R·艾尔森牧师说,这些物质进步的成果为人们提供了闲暇、精力和手段,使他们能把人性的精神价值观念发展到一个前所未有的高度。

内莫洛夫笔下那位心怀厌倦的叙述者在一旁观看总统组织的社交聚会:

在韦斯巴芻—卡尔顿,宗教活动
一个接一个,天上
飞机如织,其形状
宛如十字架,没有人对它
有片刻的怀疑,那潮水,

^① Robert Lowell, "Children of the Light," in *The Oxford Book of American Verse*, ed. F. O. Matthiessen (New York: Oxford University Press, 1950; reprint, 1964), 1092-93.

那精神进步和繁荣的潮水，
奇迹般地上涨，到达了
从未有过的高度。教堂满了，
海滩满了，加油站
也满了。上帝的大海满是
带薪度假的人们，每天八小时祈祷，
为了人类的精神价值、成果、
闲暇、精力和手段，主啊，
还有那到达前所未有的水平的
手段，
还有那现代的各种便利设施，
它们也满了。
主啊，这一切真是前所未有：
来自
钟楼和电话亭的祈祷和赞美，
来自聚会和烧烤场所
的祭品，都持续不断地上达天庭。

内莫洛夫笔下的观察者显然既不是演说词撰稿人也没有受雇于促进民众宗教热忱的机构。他的不同观点颇有意义，其中意含讽刺，针对的不仅是美国成功福音的庸俗和自我沉迷，也是针对这种成功福音骨子里暗含的不愿承担人类苦痛的态度。而在以前人类的各个历史时期，正是这种痛苦才使最初的福音得以显现其真义：

当约伯在巴勒斯坦坐在尘土中
痛哭失声时，事情可不是这样；
当达米安舔着麻风病人的疮口时，
事情可不是这样；在弗兰西斯
一天为鸟儿工作十四小时的时候，
事情可不是这样；当但丁不领薪水
休假一周，而天又常常下雨时，

主啊，事情可不是这样。

在诗的最后一节里，内莫洛夫不再提《圣经》中记载的时代，不再提在生活中实践《圣经》教义的问题，那样做的确让读者感到不舒服；诗人转而描绘一个现代法利赛人虚伪的崇拜，他显然是在一座美国教堂作祈祷：

现在齿轮啮合，轮胎发烫，
冰块在摇动器中咔咔作响，牧师
站在布道坛上，大众信守您的名，
主啊，当成果成熟，
宗教繁荣，水平提高，
现代的便利设施到处都是之时，
我们的情况就同过去
雅典人、卡纳克人和长崎人完全不一样，
您的太阳一刻也不会停止照耀
停在走廊边那辆美丽的别克车，
或那艘挂着救生艇的游艇；
由此我们可以继续象现在这样
做普普通通的人，乘坐普普通通的超级客轮，
使用一次性尿布，光顾普通的方便店，
走到何处都祈祷，在旅馆、在汽车旅店、在船上旅店，
我们是卑微的朝圣者，饮料瓶若没有收押金就扔掉，
您请正衣，如果您愿意让我们继续如此，
我们会献给您我们每年选出的

宇宙小姐,为了您的名,阿门。①

要滑稽地模仿“成功福音”的鼓吹者们是一件极难的事,这是因为他们兜售的“福音”本身就是滑稽模仿。不过,在这首诗中,内莫洛夫的滑稽模仿倒是有几分成功。

后现代时期的悲哀

玛格丽特·阿特伍德的小说《使女的故事》出版于较近一些时候,其中对伪圣经主义的批判更加尖锐,不过少了几分调侃。② 阿特伍德的这部小说是以败坏透顶的新英格兰为背景,这样的新英格兰还诡称服从“《旧约》,我们唯一的宪法”。这一点在哈罗德·品特按照这本小说改编的电影剧本中得到了精练的表达。在品特的剧本中,向一群女俘宣传这一教义的牧师本人和今天继承阿瑟·丁梅斯代尔衣钵的电视布道者们颇为相似。他们大多都是刘易斯·辛克莱笔下那位虚伪的牧师埃尔默·甘垂一类不可信的人物。这些人的所作所为是现代社会疏远美国神话的又一原因。品特认为,旧的美国神话所蕴含的成功福音在这些人身上得到了绝妙的滑稽模仿。

我们在这里谈及的问题对许多新教徒来说是相当敏感、十分尴尬的。在北美,几乎所有的人都多少看过一些电视布道节目,其中相当一部分人每年看许多这样的节目,或看其中一部分,或从头到尾看完。这些节目数量众多,种类齐全,不过多半质量低劣,其主持人更是声名狼藉。显然,看这些节目的观众主要是为了娱乐,这

① *The Collected Poems of Howard Nemerov* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 222-23.

② Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale* (Toronto: McClelland and Stewart, 1985). 引文出自海豹版(1986)。

其中大概也包括总统的演讲撰稿人。但对其他许多人来说，这也许是了解当代基督教——尤其是那种标榜“恪守《圣经》”的基督教——的唯一途径。

在美国，这一切早已司空见惯，几乎没必要再去评论。然而，需要再一次指出的是，表面上恪守《圣经》而骨子里却是另一回事，这种表里不一的现象是美国圣经主义完全把上帝和财神混为一谈的确证。典型的电视布道者鼓吹的福音和殖民地时期清教堕落的千禧年预示论和“新迦南”一样，其目的都是为了获得健康和钱财。十年前的一个星期天上午，我在电视上的一个娱乐节目上看到一位牧师，开始我还以为他是表演滑稽模仿的喜剧演员。台上四周是伊甸园里常见的热带植物和别的一些舞台布景；他身穿无尾晚礼服走上台来，翻领前插的不是一朵玫瑰，而是三朵。然后他转动两眼，胖手一挥，开口说道，“我今天的主题是，上帝，我啥都要！”接着他说，他的教堂的停车场就是上帝对（按照这位牧师定义的）信仰者赐福的明证，那儿停的几乎都是凯迪拉克、林肯、梅赛德斯和豹牌一类的高档轿车。最后，他言归正传，推出他当天的驱邪物，以换取听众捐款：一个“祈祷计时器”（其实就是普通的煮蛋计时器，上面刻着一句《圣经》经文），几块他为之祈祷过的碎布，据他说“能治病”（“只需要把它放在患者身上就行了”）。这简直就同乔叟笔下卖赦罪符的僧人没有什么两样。

还有一位女电视布道者，她使用的是九十年代的推销新手段：“崇拜女人，因为她们是宇宙的母亲”，她如歌般地吟唱道，然后她声称自己得到了“已经升入上界的教父们”的启示：“那自有永有的神现在就站在你站的地方”，“在更高一层意识中即将到来的革命就是神在我们内心，给予我们以启示”。因此，她的看法和以前堕落的清教徒的论调一样，“上帝应许的天国就是现在的美国”。在最近的一次电视布道中，她说道，“我宣布在加利福尼亚州，艾米·瑟泼

·麦克弗森(一著名女基督徒——译注)的州,女人获得了解放”。她这一番话似乎是以女性主义的乌托邦来回应阿特伍德站在反乌托邦的女性主义立场对清教神话的批评,显然,这位布道者的高论比清教更胜一筹。据说,她的追随者们当时在黄石国家公园北面的某个地方架起机关枪,埋伏在掩体中,以捍卫自己的领地。

这一切会有怎样的后果呢?在阿特伍德看来,这最终会走向专制。在阿特伍德笔下的世纪末的美国,宗教的保守势力通过一次政变夺取了权力,他们把古老的清教《圣经》预示论付诸于实践,由此来实现专制统治,同时扼杀了宗教自由。这种制度的暴虐,是以前最严厉的清教徒都始料不及的。按照《圣经》的标准来衡量,他们根本就称不上是基督徒。无论是天主教徒、南方的浸礼会教徒、或者是贵格会教徒,都被他们驱赶杀戮;“哈姆的子孙”和“显姆的子孙”或被迫移居他乡,或被斩尽杀绝。坎布里奇“最早的教堂”成了一个博物馆;哈佛大学的图书馆已是施行酷刑的地方,而老校区哈佛院变成了公开执行死刑的场所。^①表现变了质基督教的空虚象征在书中俯拾皆是:例如故事叙述者住的监狱牢房里绣上“信仰”两字的枕头,和新成立的共和国的名称——基列(Gilead),它们无所不在地见证着它们过去曾象征过的意义已经不复存在。故事中的色雷娜·乔依是影射以前一位脸上脂粉厚如饼的福音歌手,现实中的这位女士不能生育,而在故事中,叙述者不得不让乔依能够生育。故事中另一位女士在政变前的经历与乔依相似,她的名字班碧·梅几乎是明明白白地影射一位已经失势的女电视布道人,她也同那歌手一样打扮花俏。尽管故事中的新政权的领导人和“天使之光”军警部队声称他们的暴政是以《圣经》为依据的,他们却把《圣经》

^① 见大卫·斯坦斯对阿特伍德批评的评论, David Staines, *Beyond the Provinces: Literary Canada at Century's End* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), 62-63.

装在箱子里锁起来。只有在集体婚礼和军事胜利的庆典上，他们才举行如同闹剧的祈祷仪式(206页)。自然，他们也逐渐剥夺人民读书识字的权利：只有在暴君们的巢穴之中才有保存下来的书籍，它们没有遭受输入光盘、切成碎屑的命运。在那个隐去姓名的叙述者看来，在这样一个语言文字逐渐消亡的世界里，违法的拼字游戏也成了奢侈的嗜好。^①

与品特的剧本不同的是，阿特伍德的小说不给读者净化情感的机会，丝毫没写上天的惩罚，结尾处也没有让人看到一线希望。她犹如耶利米那样的先知——她只是公开谴责恶人，列举文化遭到破坏的后果。阿特伍德的小说文本写得远比品特改编的电影剧本细致。作为一个女性主义者，阿特伍德想要揭示的是走火入魔的女性主义可能会不知不觉地走向“以女性为中心”的文化(112—16页，120页，204—9页，290页)。阿特伍德并没有称自己是正统的基督徒，不过她认为对《圣经》的真诚信仰是自称恪守《圣经》的共和国所最想要剪除的，而抵制这个邪恶政权最有力的武器恐怕就是统治者们拥有的《圣经》。这些家伙对《圣经》大加删改，使其适用于他们自己的目的。故事的叙述者在即将经受一场古怪的交配仪式时，看见司令打开箱子取出《圣经》，然后开始读《创世记》第三十章中使女的故事。叙述者从“饥饿的黑暗中”望着那翻开的书页，心里不由得想，“他有我们没有的东西，他有神的话语。我们过去也有，可惜我们没有加以珍惜”(84页)。

体现了世界末日的基列就是一个美国，在那里，大众宗教要求它的自由民作出一些虔诚的姿态。其中一个姿态就是要打一定数量的电话，聆听电话上的祈祷，其中有五段祈祷词可供选择，每段祈祷词有一个主题，它们分别是“健康、财富、死亡、出生和罪”(157

^① Atwood, *Handmaid's Tale*, 121, 129, 145, 156, 172, 289.

页)。而可怜的叙述者在奴役和悲惨之中所作的祈祷是读者在这部作品中见到的唯一真正符合《圣经》教义的祈祷。她的祈祷是在“主的祷告”(《马太福音》6:9-13)的基础之上加以发挥的。显然,在她眼里,共和国的宗教宣传和上帝的《圣经》完全是两回事。她在祈祷中说,“我一分钟也不相信这里发生的一切是合乎您的旨意的”,然后她痛苦地要求主的帮助,让她宽恕折磨她的人(182页)。阿特伍德笔下伤心的、受苦的仆人显然比世界新秩序的独裁者更接近《新约》中的耶稣。那些人自以为道德高尚,其实他们有的只是法利赛人的虚伪。但是阿特伍德描写的那些自命不凡的学者们在一个世纪之后研究这样一个自我毁灭的美国的考古遗迹时,却并没有看到这一点。小说的最后一章讲述了2095年的一次学术会议,不过这很明显是尖锐地讽刺作者自己时代的学术分析。她笔下考察基列废墟的学者们转叙使女痛苦的故事时,心中并不存多少感动,“我们的工作不是去指责,而是去理解”。不过,读者却很清楚,新时期的学者并不太理解或完全不理解一事实:他们自己的思维方式会不可避免地导致人性的残忍,导致奥非德(Offred)在基列所遭受的那种痛苦。也许事情还更糟:这些学者明白这一点,但是却缺乏自我超越的能力去阻止这一走向。伪善是一种持久的病毒,有着各种不同的形态。

从美国宗教和文学的历史以及阿特伍德的文化批评来看,我们这个时代的美国对《圣经》的无知是前所未有的。这不是一件可以逗人乐的事。不仅不信教不去教堂的人普遍对《圣经》缺乏了解,就是许多自诩为以前清教的精神后裔的人也是如此。的确,在对这样一些人布道时,现代丁梅斯代尔们(他们的名字大多是狄更斯笔下人物的拙劣模仿:法威耳,安琪儿利,泼拉非特,斯威各特)也许会高举一大本《圣经》,俨然一副圣人的样子,拇指摁在那具有权威性的书页上。但是每周布道时,《圣经》都翻在同一页,拇指也老是

摠在那个地方。布道者对他自己讲话应当依据的《圣经》似乎并不重视,也很少提起。听众因此也就越来越茫然不知《圣经》究竟为何物。

美国人自己只是逐渐感觉到世界基督教的中心正在从北美转移到南美洲、非洲和亚洲。但是现在大多数可以称之为“恪守《圣经》教义”的基督徒生活在北美以外的地区。这是一个不争的事实。但同时,涂有《圣经》色彩的美国神话在政治领域却颇为活跃。把这两件事联系起来考虑,是会令一些人不安的。早些时候有人提出:在美国,非洲裔文化同《圣经》的联系似乎更为紧密。这一发现也是同样让人思索的。谁又能否认,美国黑人在争取自由的斗争中的布道和吟唱的赞美诗不比居于主流文化的白人只求维护现状的讲话更能体现《圣经》的真义?并且这些看法也提供了新的分析的机会。^①最近,人们普遍认为地下基督教会的发展对前苏联政权的解体起到了关键的作用。电视观众也看到了东欧各国人民渴望得到《圣经》、甚至《真理报》也开始印行《圣经》的报道,不过,观众们可能不会想起,几乎在同一时候,美国的公共教育正在坚决地摆脱美国《圣经》传统的明显影响。所有这一切事实和随之产生的一些令人啼笑皆非的现象交相激荡,使得《圣经》的语言风格、构想和神话越来越远离美国。这一切表明,在我们这一代,让美国的大众神话脱离它的伪《圣经》基础应当是一件好事,这有助于美国理清自己的民族身份,也可以让恪守《圣经》的宗教引以为戒。

^① 尤其要参阅 Elizabeth Fox Genovese, *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988); Linell E. Cady, *Religion, Theology and American Public Life* (Albany, N. Y. SUNY Press, 1993); and C. Eric Lincoln and Lawrence H. Mamiya, *The Black Church in the African-American Experience* (Durham: Duke University Press, 1990).

脱离了《圣经》的神话

但是美国神话在那些地方脱离了《圣经》呢?或者,更直截了当地说,包括那些总统的演讲撰稿人在内的神话泡制者在那些地方脱离了《圣经》呢?大概我们在最近的政治辩论中就可以找到部分的答案。布什总统在竞选连任时,不断地提到“世界新秩序”。我们明白,这是神话的语言。什么神话呢?在一美元钞票上,“大印章”背面的下方就印着“世界新秩序”(Novus ordo seculorum)几个字。这印章的背面有些费解,中间是共济会的神秘金字塔,其上方悬着一只“上帝的眼睛”,两侧是“Annuit Coeptis”两个拉丁词,通常译为“它(上帝?)监督着我们的事业”,这无非表示神对于积累财富的事业是赞许的。阿特伍德是明白这一点的。她笔下的基列的国民们就是到处以这大印章背面的图案来作为权威的象征的。^①它成为了《使女的故事》中荒唐神话的象征,因为它代表的是人间“天国”的伪《圣经》权威。而这人间“天国”事实上丝毫没有天国的气息。换句话说,这象征把超越性的存在也弄得铜臭熏天,把华盛顿·欧文称之为“强大的美元”的金钱奉为神明。对现代美国神话来说,金钱就是递给他们的金枝。而阿林顿·鲁宾逊的诗《卡珊德拉》拒绝了金钱可能开启的阴间。在这首诗中,先知指出,“你的金钱是你唯一的上帝,/你唯一害怕的是它发怒”。这首诗中对美国神话提出的尖锐的问题不仅让第三世界的读者产生共鸣,而且也引起西方的非宗教批评家的同感:

为什么他人不知晓的历史,

^① 虽然印有这一象征的旗子在品特的剧本中比小说中更显得突出,但是两者的文本基础都是在这里,见第18,181页。

满天游走的繁星
会给你们显示千禧年
和最后大战的征兆？

世界上从来无人见识过
的一切变化，
为什么你就知道，
而且只有你才知道？

你的金钱、鸽和鹰构成了
三位一体，你把它看得
比你自已还高；
它带来新的好处，让你高兴。

虽然那鹰吃你的肉，
喝你的血，
你却赞扬它是最好的鸟，
却不知道那鹰是怎样想的。

你有权力，却没有眼光；
你看不清你走的路；
你把历史作为你的向导，
但却没有智慧在前面指引。

你认为你可以永远践踏
无情的古老真理？
你难道就一直有眼无珠

看不清世界的真面目?

你将会抛弃你的人格和个性

换取物质财富?”——另外的话

我们没听见,随着嬉笑的人群

继续前行。无人理睬,没几个人听见。^①

缺乏《圣经》基础的新世界秩序的神话存在的一个问题是它局限于自身,少有超越性,因此没有神话所特有的精神权威,从而也就失去了文学和文化的力量。所以,总统的撰稿人还得在别的文本里另寻可利用的材料。例如,克林顿的任期一开始时就一次次被比附为肯尼迪时代,而当年以亚瑟王朝来比附肯尼迪时代的语言又派上了用场。这种先使用《圣经》象征,后又转向亚瑟王神话的做法(这与约翰·弥尔顿的做法恰恰相反^②)迎合了时代的需要,这一点大概是撰稿人们最先看到的。他们似乎觉察到公众有一种朦胧的意识,多少感到自己置身于亚瑟王时代的“传奇故事”中。这些撰稿人早就想找到一种非宗教的信仰模式,以便使古老的清教神话世俗化的代用品得以延续下去。在一个多元化的世界里如何保持一致性?“一与多”这样一个政治问题如何解决?加以现代化处理的亚瑟王传奇对这些问题提供了解决方法。显然,这是一种世俗的秩序。因此,它提供的达到相互和谐的途径,不是祭坛,而是谈判桌;不是精神契合,而是讨价还价。

^① Edwin Arlington Robinson, "Cassandra," in *Oxford Book of American Verse*, ed. Matthiesson, 490-91.

^② 弥尔顿曾考虑象斯宾塞的《仙后》那样用亚瑟王的神话来作为史诗的神正论的基础,但是后来他放弃了这一打算,采用了更适合《失乐园》的构想。这是众所周知的事实。如欲查阅更详细的讨论,请见 Nicholas von Maltzahn, *Milton's History of Britain: Republican Historiography in the English Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1991), esp. 91-116.

从文学史的角度看,迈向亚瑟王传奇中的西方乐土这一说本身就有着各种漏洞:大凡拼凑而成的神话都很难自圆其说。我们可以想象得到,撰稿人对于其荒唐可笑之处是视而不见的,因为他们杜撰神话的着眼点只是看其是否畅销,或者说,是否迎合大众乐观的期望。而阿瑟·斯莱辛格颇有独创性地炮制了约翰·肯尼迪总统时代的亚瑟王神话,他把这类改头换面的神话的一些局限之处和后果掩盖了起来。在通俗音乐喜剧里,这古老的英格兰神话似乎还有些正面效果。但是它却不能为市民生活提供持久的养料。阅读中世纪亚瑟王传奇的读者若是有头脑,是可以看到这一点的。卡米洛(译注:亚瑟王朝所在地)显然是一个悲剧性的失败。亚瑟以为一张圆桌就可以解决少数人专制的问题,这个想法太天真,终因自己阵营中人(莫德雷特,兰斯洛特,格韦纳维亚)的败坏而遭到毁灭性的失败。^①因此,最初的卡米洛故事在结尾处的希望是从历史的失望中牵强地编造出来的,反映了人间天国永远不会降临的认识。那么,最后的希望就是在历史之外去寻找答案:寻找“一个曾经为王、将来又要为王的人”。这就只能由卡米洛又回到《圣经》,尽管不情愿,也只好如此。最后不得不寻找另一个弥赛亚来收拾一团糟的局面。如果上帝应许的弥赛亚证明并不是出自“我们”中间,那又会怎么办呢?^②具有弥赛亚情结的民族,一旦发现弥赛亚的事业非人力所能完成,是不是会试图在电视上制造一连串的假弥赛亚,以求保全脸面,或者制造一些举世无双的美国英雄,例如体育明星,或伟大的军事将领,以求满足自己的弥赛亚情结?人们对公众人物和权

^① D. L. Jeffrey, "Literature in an Apocalyptic Age," *Dalhousie Review* 61, no. 3 (1981): 426-46.

^② 贝尔科维奇在他的文章《美国神话的〈圣经〉基础》("The Biblical Basis of American Myth")结尾处提出问题也同样令人不安。他精心设计的答案是没有面向未来的乐观启示:“当历史让这个民族不再有这一象征、让逻各斯学说没有了逻各斯,那又会怎样呢?我们会重新象三百年前清教徒那样发现:我读过《圣经》,里面并没有有关美国的记载。当历史让美利坚合众国同‘美洲’,同神的意图和别的一切脱离开来,那又会怎样呢?没有什么关系,无非都是相对主义的……”(228)。

威本身的信心正在逐渐丧失,因此,对于能否还有能普遍接受的方案以解决神话消失的问题,他们更愿意持谨慎态度。撰稿人拙劣地模仿马瑟、舍伍德和蒂莫西·德怀特,他们使用的最新伎俩是重新翻找新英格兰的故纸堆。在文化和文学史家看来,克林顿的“新圣约”上闪烁的光环太陈旧太普通。^①

为了福音而不提《圣经》

堕落的新英格兰清教遗产在其涉及的每一领域——宗教、政治、文学——都声名不佳,现代作家提起其道德上的古板时,大都挖苦它现存的各种表现。约翰·奇弗、约翰·厄普代克和伯纳德·马拉默德的小说,或者华莱士·史蒂文斯、罗伯特·洛厄尔和霍华德·内莫洛夫的诗歌,都可以确切地给我们这样的印象。然而现代美国文学作品还有另一种类型,其核心思想是基督教的观念。这一类作品提供了不同于新英格兰遗产的有益启示。这类作品同过去的清教传统并没有直接联系,但同时又肯定了清教最初始的源泉。我在此指的是最近一些南方作家,其中最杰出的有弗兰纳里·奥康纳,沃克·珀西和温德尔·贝里。他们各自以《圣经》为依据对当代文化中的伪圣经主义作出了有力的批判。

奥康纳的小说和短篇故事描写了充满《圣经》文化氛围的南方农村。但是如果把新英格兰看作《圣经》文化的样板,那么南方农村却是与之截然两样。例如,这种差异在《启示》和《出现的一切事物都会汇集一处》这样一些故事中就显得很鲜明,凸显出南方文化和

^① 据1995年2月6日《时代周刊》42—53页刊载的克林顿国情咨文,克林顿呼吁重新发扬(爱默生的)自助精神,并且指出,“我称它为新圣约,但是它是基于一个非常古老的观念,那就是所有的美国人不仅有权利,而且有庄严的责任去尽力发挥上帝赋予他们的才能和决心,以回报社会和国家”(45)。

历史经验的不同之处。^①非洲裔美国人、白人中的穷人、种植园中堕落的居民显然都徘徊于美国主流文化的边缘。从历史上看,他们都是失败者,或者是因为受奴役,或者是因为受穷,或者是因为在南北战争中打了败仗。也许是由于他们的失败和边缘化处境与视美国为上帝应许之地的乐观展望格格不入,他们对清教的《旧约》千禧年预示论和与之相伴而生的话语缺乏兴趣,认为这些东西与他们没什么关系。如果说北方的文学一直就陶醉于新以色列的神话,那么,用沃克·珀西的话来说,南方却“醉心于耶稣的存在。南方的作家即使不是信徒,他也无法逃避、也不想逃避耶稣的存在”。^②

奥康纳的小说同沃克·珀西和温德尔·贝里的作品一样,倾向于使用《新约》中同耶稣有关的基本主题作为精神上的权威,例如悔罪、宽恕罪恶和自我牺牲的爱,而不是悲叹世风日下,也避而不谈神正论和乌托邦的空想。^③奥康纳和珀西是天主教徒这一事实无疑是有意义的。在奥康纳看来,

一个天主教作家特别感到自己并没有受到召唤,去承担上帝的职责,或去创造一个新宇宙。他毫无拘束地审视我

^① Flannery O'Connor, *The Complete Stories* (New York: Farrar, Straus and Giroux), 488-509; 405-20.

^② Walker Percy, *Signposts in a Strange Land*, ed. Patrick Samway (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993), 177. “醉心于耶稣的存在”一说似乎低估了《旧约》中神解救人的故事、尤其是《出埃及记》中的叙述在非洲裔美国人的圣歌和布道里起到的作用。事实上,非洲裔美国人运用这些材料是同新英格兰的圣约预示论给它们派上的用场迥然不同的。在非洲裔美国人的通俗宗教里,《圣经》材料的着重表现的是从苦难中解脱和等同于受难的耶稣的爱,而不是民族的命运。参见 Noll, *History of Christianity*, 544; Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The “Invisible Institution” in the Antebellum South* (New York: Oxford University Press, 1978), and Mechal Sobel, *Trabelin’ On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith* (Westport, Conn.: Greenwood, 1979).

^③ 参见 Ralph C. Wood, *The Comedy of Redemption: Christian Faith and Comic Vision in four American Novelists* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991); also Rose Bowen, “Christology in the Works of Flannery O’Connor,” *DAI* 45, no. 9 (1984): 2874A; and Linda Adams Barnes, “Faith and Narrative: Flannery O’Connor and the New Testament” (Ph. D. diss., Vanderbilt University, 1989).

们现有的宇宙,准确地去描述他所看到的事物。他觉得没有必要花心思去为世人眼中的上帝之道辩护,也没有必要考察上帝如何看待世人之道。在他看来,企图“改造现实”就是犯了骄傲的罪。^①

奥康纳在某些方面同非基督教作家形成了极为鲜明的对照。用她的话来说,每个基督教作家“有别于他的同行的一点应该就是他认罪就是罪,而不是一种疾病或者因环境而引起的偶发事情。人自觉地选择了犯下反抗上帝的罪,这罪将涉及他永恒的未来”。^②在实际生活中,她一再发现基督徒作家居然也不愿承认罪的存在,他们甚至会坚持认为教会或国家有着一种乌托邦的完美。在写给塞西尔·道金斯(一位亚拉巴马的作家)的信中,奥康纳指出,道金斯之所以对教会未能带领社会走向更完美的境地而不满,是因为她“对罪的理解不完善”。同时,奥康纳又继续写道,“你所要求的大概是要教会把人间天国就放在你的面前,让圣灵马上显现于一切肉身之中”。^③

虽然奥康纳的这些话针对的是教会而不是国家,却会让人联想起温德尔·贝里对“鼓吹天国降临的政治”的抵抗。贝里指出,美国人长期浸淫在这样的神话中,结果是顽固地抱着新耶路撒冷的固定观念不放。尽管美国生活的现实一次次戳破乌托邦的乐观主义的肥皂泡,但是美国人依然沉溺于一相情愿的梦幻之中:

结果,这个国家为各种政治或文化完美主义者所困扰,

^① Flannery O'Connor, *Mystery and Manners, Occasional Prose*, ed. Sally Fitzgerald and Robert Fitzgerald (New York: Faber and Faber, 1972), 178.

^② O'Connor, *Mystery and Manners*, 167.

^③ Flannery O'Connor, *The Habit of Being: Letters Edited and with an Introduction*, ed. Sally Fitzgerald (New York: Vintage Books, 1980), 307.

他们要求政府或人民立刻创造出某一种或另一种理想的国家。他们到处散布不祥的预言、警告和威胁,告诉人们如果天国不垂直降临在最近的机场,就会有有什么可怕的事情发生。^①

奥康纳和贝里的语言同古老清教使用的这种警告或悲叹的语言有着多么鲜明的不同。例如,在奥康纳的基督教思想中,神的恩典这一观念就同新英格兰清教神学所阐述的不同。神的恩典并不是体现于某种具体的资产,不是神对蒙他拣选的人特别的施惠。奥康纳强调的是:人在苦难中才会对神的恩典有强烈的体验;在艰难而卑谦的爱中,人的领悟力才能得以提升。对神的恩典有了这种体验,就不会认为接受恩典的人总是兴高采烈,完全不应当抑郁沮丧(而清教的蒙神拣选的人常常就是情绪抑郁)。在奥康纳看来,神的恩典并不是“与自然状态相脱离,不会产生一种短暂的高涨情绪”,而是使人走在受难的道路,象基督那样对有罪的世界充满怜悯,“为了神创造的天地万物而同他/它们一起忍受空虚带来的痛苦”。^②若是这样理解恩典的作用,那么在分析人性时就会把重点放在罪上面,而这样做也就是把拯救的可能性放在了重要的位置。也就是说,人怎样看待神的恩典是会起到不同的作用的。南方不是加尔文教的领地,而是普遍追随阿米尼乌斯教派。后者强调的是自由意志,而不是得救预定论。南方人通常组织各种形式的帐篷会议,或在众人面前忏悔,这正是接受阿米尼乌斯教派影响的基础。

沃克·珀西不是象奥康纳那样出生于天主教家庭,他是成年

^① Wendell Berry, *Recollected Essays: 1965-1980* (San Francisco: North Point Press, 1981), 153.

^② O'Connor, *Mystery and Manners*, 165. 她还补充说,“这就意味着承认罪的存在;这就会经受痛苦,但这是不找借口,坦然自承。当把这种认识写进小说里,总是遭人讨厌的。我们的时代并不喜欢这些”(166,参见第204页)。参阅本章注54。

后皈依天主教的。珀西十分钦佩奥康纳,他感到自己也象奥康纳一样,努力寻找某种途径,使自己能够在写作中虔诚地表现基督教信仰。同奥康纳一样,他也发现他是在一个语言受到污染的环境里写作,在这样的环境中,基督徒最珍视的事物在语言中已经贬值。在对神学院毕业班的圣职候选人们讲话时,他强调了学生们面临的

任务:

……的确,这就是最大的挑战:在一个对福音的意义越来越不感兴趣的世界里传播福音。这是一个奇怪的世界。一方面,它比古罗马更迷恋情欲;另一方面,电视布道者和新基要主义者却比以前任何时候都更起劲、更频繁地鼓吹福音。在这个世界里出现了一种语言的贬值,拯救的语言变得廉价了。结果,本来新颖生动而又充满喜乐的福音就被人们认为是最枯燥无味的电视广告。如何在一个语言已经遭到颠覆、并且不再需要福音的社会里传播福音呢?^①

在另外的地方他谈到这种语言贬值给基督徒小说家带来的苦恼:

语言是有生命的有机体,因此也就会患上某些器质性的疾病。现在它患的病是词汇本身的枯竭和衰老。词汇的这种虚弱症同它们构成的句子讲的是真话或是谎话没有关系。宗教的词汇变得陈旧,只能束之高阁。“宗教”这个词本身现在就有了几分虚假色彩,“重生”,“拯救”,“耶稣”这些词汇更是如此,尽管认为它们所指对象不真实的

^① Percy, *Signposts*, 322.

看法还显得过于武断。一些最荒唐的无赖在电视上布道，肆意歪曲基督教的词语。因此，在公众场合使用宗教词汇并不能让它们少几分虚幻，至少基督教的情形是如此。^①

在珀西看来，对一个基督徒小说家来说，这一切意味着非常令人不安的窘境：

……他们宣扬的福音同样是他所信仰的福音，他们同样使用着高贵的《圣经》词语，谈论的同样是埋在地里的宝藏，然而他们却让这些词语变了质。如果是这些家伙们发现了地里的宝藏，那么这些宝藏又会是什么东西呢？

我在此得赶快补充一句：他（基督徒作家）的不安同从前天主教和新教之间的争执没有关系。不论他是天主教徒还是新教徒，他都同样地感到难受。

他觉得自己象当年的兰斯洛特那样出发去寻找圣杯，最后却发现自己置身于家庭主妇的聚会里，席间还有人来推销家用塑料杯。^②

而且并不仅仅是“上帝”，“神的恩典”和“赎罪”这些词汇变了味。珀

^① Walker Percy, "Why Are You a Catholic?" in *Living Philosophies: The Reflections of some Eminent Men and Women of Our Time* (New York: Doubleday, 1990), 167-68.

^② Percy, *Signposts*, 180. 这些话让人想起马歇尔·麦克卢汉在一篇标题为《南方的特性》的文章中内容相近的一段文字。麦克卢汉在评论北方的经院神学和加尔文教的辩证法和南方更倾向于提倡早期教父的伊拉斯谟人文主义时，他认为无论在英国的圣公会中或是在南北美洲的基督徒中，拥护人文主义或追随经院神学的教派并不是依照人们预期的那样构成的：“新教和天主教两大阵营都有分裂的现象。每一阵营都有追随早期教父和经院神学的教派”。见 *The Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan*, ed. Eugene MacNamara (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1969), 195. 弗兰纳里·奥康纳读到刊载在 *Southern Vanguard* 上的这篇文章时，显然是欣赏的。她在给本·格里菲思的信中提到此文。该信件载于 *The Habit of Being*, 69-70 (printed by Sally Fitzgerald).

西认为,一个最难恢复本义的词是我们用来界定问题的词:

在这些特殊的时候,“罪”这个词已经贬值,它可以指任何东西,从稍带调侃的过分言辞(我的罪就是爱你)到诸如“情感上无满足感”,“人格成长”障碍和“相互理解交流能力”丧失这一类严重的问题。根据我读的一本有关人格成长的书,最糟糕的罪是“缺乏创造力”。^①

珀西的《第二次降临》中富有的主人公威尔·巴雷特厌倦了生,希望投入死的怀抱。但是当他确切地发现“罪的工价是死”(《罗马书》3:23)时,他却看到了选择生的可能性。《圣经》中的这句话并没有被直接引用,而且开始时罪也没有被冠之以它遭到贬值的《圣经》名称,只是以罪产生的后果而出现的,这一点巴雷特最后才发现。只有当巴雷特能够看清楚死的各种表现时(许多死的表现都打着生的旗号),他才坚定地选择了反对它的立场:

披着基督教伪装的死不会战胜我。如果基督带来生命,为什么教会有一股死亡的气味?

披着卡罗来纳古老教会伪装的死不会战胜我。古老的教会是死亡之宅。

以卡罗来纳新教会面目出现的死不会战胜我。如果重生就是第二次出生,我准备第三轮的出生。

披着上帝、美国、幸福的家庭生活、家庭、朋友的伪装的死不会战胜我。美国事实上几乎同欧洲一样为死所笼罩。在老卡罗来纳原地跳舞的愚蠢的美国人说,在美国还

^① Percy, “Why Are You a Catholic?” 168.

是可以生活下去。

披着信仰伪装的死不会战胜我，因为信仰者现在什么都信，可就是不爱真理，他们事实上对真理不抱任何希望，这就是死。

披着无信仰伪装的死不会战胜我，因为无信仰者什么都不信，这并不是由于真理不存在，而是由于他们已经选择了不信，即使活生生的真理就在他们面前，他们也不愿意信，下决心不信，这就是死。^①

但是一个试图肯定生的小说家面临的选择是比较复杂的，这是由于到处都充斥着虚假，甚至最基本的《圣经》术语也难逃假冒。更有贵族和新古典主义格调的珀西思考着一个令人深省的问题：如果1986年弗兰纳里·奥康纳还活着、而且依然积极参与论争的话，她会在许多重大问题上“发现自己有一些奇怪的同道，杰里·法尔瓦尔和杰米·斯瓦格这样的电视布道人竟然与她自己持同一立场”。他马上补充说，“当然，不能因为杰米·斯瓦格信上帝就认为上帝不存在。但是那会使这位小说家活得不那么轻松”。然后，珀西总结了他的看法，这些话尽管不符合清教，却完全符合《圣经》，不过没有人愿意注意听他的话：

的确，时代普遍的混乱的另一个表征是：一个基督徒作家和笨蛋、不信教的人、浪荡子、酒鬼、怀疑主义者、达尔文主义者呆在一起也比和代表道德主流的大多数人在一起自在。这里再说一句：不要因为大多数人言必称道德就认为人应该不讲道德。^②

^① Percy, *The Second Coming* (New York: Simon and Shuster, 1980), 312-13.

^② Percy, *Signposts*, 159-60.

珀西对神的恩典的看法——小说家对神的恩典的体验——同奥康纳的观点十分相近。珀西也同样是严格依据福音书中耶稣提出的选择,不过钦定本《圣经》中的术语和福音书的章节出处都有意识地隐去不提。

在珀西的小说《第二次降临》中,缺乏理性的威尔·巴雷特被描绘为在心理和精神上经历再生的人。正如珀西说的那样,巴雷特“掉出洞穴(他爬进去寻找死亡的地球深处),落进了阿里的怀抱,也就是说,他放弃了神秘主义的狂热追求,接受了神的现实”,^①这是精神分娩的决定性时刻。它必须在新生的希望之中,在爱和语言之中得到确认,从而在意识中完全扎下根来。但是珀西给读者描绘的显然不是《圣经》中记载的“再生”。小说没有直接提到《圣经》中的人物尼歌德慕(Nicodemus),但是问了他提的问题,并且作了回答。我们也许会问,为什么要故意不提与小说密切相关的《圣经》呢?珀西的回答很清楚:这是为了在一个不把福音的语言视为真理的世界里传播福音。当然,这是因为有人利用福音的语言说谎骗人,为自己捞取好处。^②

如果说早已移植进美国意识、并构成了神话的部分基础的《旧约》预示论已经不能为基督徒小说家提供有用的材料,弗兰纳里·奥康纳,沃克·珀西和温德尔·贝里的作品生动地显示了基督徒小说家依然能够以一种隐蔽而深刻的方式证明自己是“圣书的子民”。他们的小说即使不是明显地也是隐晦地充盈着《圣经》的真精

^① Percy, *Signposts*, 386.

^② 尽管非宗教的生态批评和有见识的基督徒从各个方面对商业主义和消费主义的价值观提出质疑,这种鱼目混珠的情形却更加恶化。因此,在温德尔·贝里看来,正是《圣经》的标准揭露了这种语言的相反作用:“大多数教会领导人既可以‘在基督中再生’,同时又崇尚工业经济的物质财富。他们一点也不觉得自己的两种信仰之间有什么矛盾冲突。尽管这很方便,也可以理解,但是这样的言行是不符合《圣经》的”。引自温德尔·贝里的文章《上帝和国家》,见 *What Are People For? Essays by Wendell Berry* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1990), 98.

神,他们每个人都认为基督徒作家的天然职责是证实神的恩典。这种对神的恩典的观念不是加尔文教的看法;^①这种观念不是为作家的叙述提供一个基础的情节或神话的蓝图,而是创造一种精神特质,有了这种特质,理解、表现读者自身苦痛的文字才能够得以生长。珀西认为这种精神特质的基础是道成肉身的现实感:道成肉身不仅仅被理解为一种观念,而是应当被接受为一件事实——基督献出生命拯救人类世界的事实。这样,我们才能怀着强烈的同情去探索和赞美这个世界:

基督教的精神特质是支撑叙述的基石,由于我们已经非常熟悉这种特质,所以可以不明确地提到它。小说不可缺少的基本属性中就包含着这种精神特质:我说的是人类生命的神秘,生命的窘困感,它的误入歧途之感,生命如旅途、如朝圣之感,对时间的丰富性和直线性的感受,对事物精神本体的感受。上帝通过道成肉身参与人类的历史,这使得个人的故事有了意义和价值。而对小说家来说,这就象是银行中的存款。^②

奥康纳出于大致同样的原因,也认为道成肉身是基督教的核心教义,尤其从小说家的角度来看是如此。^③

① 科顿·马瑟在《孩子们的职责》(Boston, 1703)中指出,在新英格兰清教徒看来,神的恩典是在受洗时接受的,神的拣选是世袭的。正如马瑟所说,这意味着一个人能够说,“他是我的上帝,他也是我父亲的上帝”(22页,参见32页和49页)。这一点是圣约神学的核心。而欧洲的加尔文教徒却认为,“任何民族中只有很少的人能蒙神拣选”(C. J. Sommerville, “Conversion versus the Early Puritan Covenant of Grace,” *Journal of the Presbyterian Historical Society* 44 [1966]: 187)。然而在新英格兰,神的恩典并不被认为是一种例外,而是一种惯例。正如英克里斯·马瑟所说,“人蒙神拣选历来大都是从他们虔诚的父母那里承袭而来的,他们生下来就命该如此”(Pray for the Rising Generation [Cambridge, Mass., 1678], 14-15)。

② Percy, *Signposts*, 178.

③ O'Connor, *Mystery and Manners*, 153, 161, 176.

如果我们仔细读一下温德尔·贝里的散文、诗歌和故事,就会发现表现珀西所说的“基督教的精神特质”时,他笔下描绘的《圣经》思想常常显得丰富而细腻。贝里对伦理相当关注,他经常思考当代的一些涉及医学、技术专家治国、生态、尤其是涉及维系群体生活的伦理的问题。^①在他的故事《不停地祈祷》中,表现群体生活伦理的焦点是人的罪不可避免的破坏作用和神的恩典的净化作用,后者表现为宽恕。这个故事中的叙述者听他祖母谈到他已故祖父遇到的最大的诱惑以及如何战胜这一诱惑的经过。事情的起因是曾祖父被杀的事件:一个喝醉了酒的邻居向曾祖父借一大笔钱,曾祖父不假思索一口拒绝了对方的要求,酒鬼一怒之下就杀了他。在枪杀发生的最初几秒钟里,给邻居们谈着话的老人在光天化日之下被枪击中,倒在了大街上,他的儿子麦特(叙述者的祖父)怒不可遏,奋力追赶那个醉醺醺的杀人者。但是麦特被一位邻居拦住了,尽管他拼命挣扎,却还是脱身不得。由于这位原本在故事中并不起眼的邻居充满同情的阻拦,麦特急切的报复之心受到了宽恕之情的抑制。

“要不是杰克·比楚姆劝阻,麦特会杀了他”,我的祖母说。

这是重要的一点。或者是若干重要之点中的一点,也是她最希望我认识到的一点。但这种事并不是第一次发生。亚当和夏娃和该隐和亚伯的时代就开始有了这种事。

^① 参见载于《人有何用?》(What Are People For?)一书中的文章《上帝和国家》,《为多样化一辩》,《浪费》,《区域文化的工作》,《道与肉身》,和《诗人的责任》,以及《散文集》(Collected Essays)中的《纪律和希望》,《身体和地球》等文。贝里反对宗教在美国日益个体化的倾向,他觉得这种倾向同公众讨论中的道德反思越来越少是相互呼应的。在这方面他同意林耐尔·卡迪的有关看法。卡迪指出,美国基督教的许多教会都倾向于“迎合而不是抑制更大范围的文化中的个人主义趋势”(引自 *Religion, Theology and American Public Life*, 21)。哈罗德·布鲁姆在《美国宗教》(*The American Religion* [New York: Simon and Schuster, 1992])一书中有类似看法。

祖母相信我会认识到这一事实。^①

这是故事中唯一一次提到《圣经》，但是这其中并没有暗含寓言或象征。读者就象听祖母讲故事的叙述者一样，仅仅会把他们共同的家庭过去的伤心事同人类的过去——原罪和由它产生的不断的暴力行为——联系起来。但是祖母真正想讲的是宽恕，而不是暴力或以暴抗暴的复仇：我们逐渐认识到，她真正的“文本”是内化的福音，内化的神的恩典。在这福音之中，道成肉身的奥秘在上帝对我们的爱之中得以充分揭示，“尽管我们还是罪人”——叙述者忍住不说这句话，因为最好让现代读者自己去体会祖母说以下的话的意义：

“人们谈论上帝的爱，有时好象认为这爱是令人愉悦的，但是它有时是令人不愉快的。想一想它所包容的一切。它包容了杀费尔勒先生之前的撒迪·库尔特，那个卑鄙愚蠢的酒鬼，也包容了杀了人之后的他”。

叙述者被告知，杀人者是他曾祖父的朋友。在发完酒疯之后他逃之夭夭，不过还是被抓住了，关在另一个村子里的一间小屋里。在那里他最终以自杀结束了生命。在自杀之前，有一个人来探望他，那是他深爱的女儿。她走了很远的路来看他。当撒迪抬头看见她的脸孔时，他以手掩面。

“就象一个羞愧的人”，我的祖母说。“但是他也象是看见了不能承受的景象”。

^① Wendell Berry, “Pray Without Ceasing,” in *Fidelity: Five Stories* (New York and San Francisco: Pantheon Books, 1992), 11.

她坐着,停下来不说话,看着我,因为她有很多的东西要问我。

“也许撒迪看清了他自己的罪恶。但是他不能承受的是另外的东西”。

接着是一阵沉默。叙述者也象读者一样,思索着什么是“另外的东西”。最后,祖母伸出手去,轻轻抚摩着叙述者的手,然后说道,

那就是撒迪看见的。他看见了自己的罪过。他杀死了朋友。他做的事无法挽回;他毁灭的生命无法再造。但是就在这一刻,他看见爱包容了他的罪恶,那爱就站在他的面前,马莎·伊丽莎白就是那爱的化身。以自杀这种方式裁决自己的确是错误的,也是软弱的表现。但是,上帝的爱确实包容了那些不能承受这爱的人们”。(50页)

叙述的往事最后是被害人的儿子和他孀居的母亲站在家门口,劝说死者的愤怒的朋友们不要对凶手实行私刑。叙述者还提到,过了一些时候,受害人的家庭允许他们的一个女儿嫁给凶手的一个孙子。我们得知,叙述者本人就是这场婚姻的产儿:

本·费尔勒在路上转身面对撒迪·库尔特,然后撒迪扣动了扳机,那一刻影响到了两个家庭。两个家庭的友情化为一堆废墟,而后又重新建立了友谊,最后还发展到联姻。我与这两个家庭都有血亲的联系。我的祖父主动和解,从而使本来会相互隔绝的人们能够走到一块。我是他的宽恕的产儿。(59页)

在《不停地祈祷》中，贝里又一次捕捉到了基督教的特质中关键之处，他对伪圣经主义狂妄的乐观主义和其在大众文化中的翻版一点也不沾边，这使得他表现的基督教特质更加彰显。他所反映的是神的恩典通过道成肉身在实际生活中的体现：对罪的宽恕和对人类苦难的慰藉。因此，婚姻也是蒙神看顾的，是神施行恩典的手段。从道成肉身的角度看这个故事，我们可以认为艺术也是蒙神看顾的，它以人的肉身和语言来显示了赎罪是虔诚的爱的神圣行为。^①正如贝里小说的标题提醒我们的那样，忠实或虔诚比任何挟《圣经》以自重的做法或以为神单单同自己国家订有圣约的看法都更有说服力。

^① 参见他表现这一主题的杰出小说《记忆》(*Remembering*) (San Francisco: North Point Press, 1988).