

## 当代加拿大小说中的《圣经》 解释与家族历史：维伯与劳伦斯

[加拿大]谢大卫(D. Jeffrey) 宋旭红译

### [英文提要]

The Bible has influenced world literary culture in many ways, providing authors of every period with a rich treasury of ideas, plots, characters and themes, as well as resonant turns of language and an extensive register of wise aphorisms. In Canadian literature, one of the most pervasive aspects of biblical influence pertains to the way in which the experience and the history of particular families have been recorded and interpreted. This is evident not only in diaries and informal histories, but in the best work of prominent novelists. Two contemporary novelists who will illustrate the informative power of biblical narrative for a fictive fashioning of family saga are Margaret Laurence and Rudy Wiebe.

Laurence, widely known for her strong female protagonists, has in her most famous novel, *The Stone Angel*, drawn on both Old Testament patriarchal narratives and their New Testament interpretation to create a powerful study of the spiritual and psychological relationship between rebellious self-assertion and self-inflicted bondage. The basis of her subtle analysis also turns out

to be biblical—a strongly internalized paradigm of the overall argument of the Bible, especially of its prophetic writers like Isaiah.

Wiebe, who comes from the pacifist Mennonite Christian community of the Canadian prairies, is concerned in his *Blue Mountains of China* to show how the fragments of a disjointed and scattered multi-family generational history can obtain a sense of coherence, meaning and eventually closure through a process of relating all of the complexity of life's events to the covenantal, providential conception of history found in the Bible. Here too, the interpretative model is internalized from the Bible. But in Wiebe's case, it is drawn specifically from the New Testament teachings of Jesus and a strong sense of the immanent possibilities of grace, redemption and future hope.

加拿大小说中给读者印象最深的内容之一就是古老的身份问题：我是谁？我从哪里来？我到哪里去？这些问题通常不是以个人身份的措词，而是以寻求集体的和文化的身份的表达方式传达出来的。诸如《我和我家》和《两度孤寂》这样的作品，以一种比较自觉的方式向读者提供了一些显而易见的历史原因来解释这种兴趣的集中，这些原因已广为人知，这里不必复述。<sup>①</sup>然而，寻求对自我的一种亲属关系或人际关系的理解仍然很典型地突出了当代文学坚持不懈地探索加拿大文化属性的面貌，这种文化属性，即执迷于家庭，的确值得更深入地研究。

---

<sup>①</sup> 事实上，19世纪美国文学中也有一些类似作品，不过，即使是19世纪的美国幻想常常也被惊人地个性化了，例如惠特曼的作品。

欧文·雷登 (Irving Layton) 说过：“看来在加拿大文学中每平方英寸都比其他任何一种文学有更多的家庭。”<sup>①</sup> 人们很容易以为雷登的这一表述是诗人的夸张。然而，如果我们看看美国——和在其他方面一样，这个国家在这方面似乎也有众多的理由说明它的文学与加拿大文学相当——就会发现家庭问题在早期美国文学中显得异常突出，并且不一定只在最优秀的文学作品中；例如在维拉·凯瑟 (Willa Cather) 这样的二流小说家或者在《草原上的小屋》这种读者甚众的儿童文学作品中情况也是如此。在一流的美文学中，除了福克纳这个著名而特殊的例子外，家庭主题看来应该是在经济大萧条时期托马斯·沃尔夫 (Thomas Wolfe) 的作品中达到了顶端 (并急剧退潮)。但是在加拿大小说中，家庭主题却一直延续，成为一个极为当代的主题，成为我们当前许多最为重要的小说中必不可少的组成部分。这似乎不仅仅是对美国典范的迟到的模仿。正如这篇文章也许有助于证明的那样，加拿大小说对家庭的重视是异常复杂的，它包含着一个反思的、刻意多元化的、富有解释特性的模式。也就是说，当前加拿大小说对家庭的迷恋并不仅仅是醉心于这个主题——例如家庭生活的冲突或美德——或者是对家庭浪漫地理想化，而是执著于将家庭历史这个意念看做是阐释文化史的一种结构性工具。

不言而喻，对家庭的探求——文化的或自我的身份——就是对意义本身的探求，是对明晰的结构探求，这些结构可用以衡量个人或群体的经验以达到理解。无论这种探求在那些习惯了欧洲和美国文学的读者们看来是多么奇怪甚至幼稚，值得注意的是，在加拿大文学主流中，它很少产生出类似于欧洲的荒诞剧 (如贝克特和阿洛伊) 或者当代美国小说中那种无结构的、包罗万象的

<sup>①</sup> 引自欧文·雷登 1975 年秋季在维多利亚大学的一次演讲。

世界之类的东西（布劳提根，凯鲁阿克）。对许多当代加拿大作家而言，这个问题与其说被导向意义共同体是否在某种方式上是可能的，不如说它被导向如何去勾勒、言说、破译或重获迫近的理解。即使做很谨慎的概括，我们仍然必须指出，在当代加拿大小说中普遍存在着一种对历史（和个人的）意义的可发现性的根本信念。当然，我们应该警惕过分夸张的解释：我们所描绘的不仅仅是自信的信念，即对历史意义的存在和效用的一种自信，它还加倍地表达了人们所感觉到的对于历史的“需要”，这种需要包含在历史的回忆和创造之中。<sup>①</sup> 无论是用英文还是用法文写作的加拿大作家都有由此“信念”和此“需要”共同规定其特征的倾向：这里只提几个，如卡里尔、希伯特、戴维斯、劳伦斯和维伯这些人也许就在这个方面明显不同于惠特曼、德莱塞、斯坦贝克、海明威或者迪基这些抱有自我实现的个人梦想的作家。鲁迪·维伯曾经说过：“加拿大作家的主要任务并不止是解释他所在的当代世界，而是要去创造一种过去存在过的历史，一个充满生命力的神话。”<sup>②</sup>

这种强调的性质本身就是历史的。我想起在1773年，我的一位前辈率领着一队货车从纽约州北部的莫霍克山谷来到渥太华。当时他在旅行日记中写道：“我们的离开并非像其他人那样是因为没有看到英国国王的心狠手辣、丧心病狂，而是因为我们不相信（像一些人那样）我们自身还能够与欧洲、与传统、与那过去的一切切断联系。”不管在当时作为一种政治判断有多高明，这种固执的观念在加拿大文化史中已经被广泛传扬。一方面，它产生出罗斯玛丽·萨利文（Rosemary Sullivan）所谓的“加拿大精神……”

<sup>①</sup> 我们不断听到这一观点。见道格拉斯·比尔兹利的《沉入历史》（欧利克安出版社1976年版），或罗伯特·克罗伊茨的最后一部小说《劣地》。

<sup>②</sup> 1974年秋于维多利亚大学从《小熊的诱惑》中读到。

本质上是不同的，也许比较欧洲化，因为那种浪漫的、喜欢探险的、理想主义的气质总是被沉思和观察冲淡、调和”<sup>①</sup>；另一方面，它又产生出加拿大人生气勃勃而又声名不佳的寻根：

关于我们的根源的知识  
以及我们真实的所在  
这是谁的土地  
它将属于谁。<sup>②</sup>

看来正是这位反独立者那种对血统的迷恋和把“现在”作为一种承传过去及繁衍将来的工具之寻觅，使许多加拿大小说对家庭历史进行自相矛盾的描写。在这些小说中总是有着同样的根的悖论：我们想肯定历史，然而却又希望开创我们自己的道路，从此出发去向他方，去继承我们自己的一些东西。正如玛格丽特·劳伦斯在回应沃尔夫时简练地指出的，这一悖论即是：“你不能重返家园；你必须重返家园。”<sup>③</sup>同时做出的应和和否定提醒我们：这一无法解决的悖论也可以是一个二难选择，一个个体的困境——他发现他必须有一个家以便弄清楚他是谁，并揭示出个人的意义。

### 1.《圣经》与家族史

从政治意义上讲，“广义的家庭”这一观念的力量构成了加拿大历史上信奉外界的联邦制（或“联合国”）理想的基础，同样它与国内联邦各省之间关系的独特性质大有关系。从社会学意义上

① 《显现与解救》，《加拿大文学》第67期（1976）第19页。

② 约翰·纽罗德：《黑夜之窗》（被维伯的《中国的蓝色山峰》引用为标题）。

③ 引自《预言者》（多伦多，1974）第302页。

讲，这种观念有助于解释别人视之为我们行为上的保守主义的许多东西。<sup>①</sup>但是产生了这些特性和信念的“广义的家庭”观念，其形成的根源却是超越于宪法和法令之上的。假若确如桑德拉·迪娃(Sandra Djwa)评论罗斯和劳伦斯那样，加拿大作家真的仍然经常“用他们祖传的宗教之根来研究当代问题”<sup>②</sup>，那就有必要说明我们祖先的传统对当代加拿大文坛的冲击更多是导源于他们所享有的宗教中实有的“原初文学”，而远远不是他们所特有的“宗教虔信”的传统。

在加拿大小说中，家庭的设置几乎成了一个话题，它既是主题，也是结构，召唤着来自它最著名的前身——《圣经》的原型信息和普遍性的解释。因为《圣经》似乎是一部最重要的“家族史”，许多当代加拿大作家即受教于此。这种教育并不只是任意性的、有反文本倾向的，或是简单的说教：例如艾尔登·罗兰(Alden Nolan)说他在12~14岁这段时间曾“从头至尾”地通读了钦译《圣经》三遍。<sup>③</sup>鲁迪·维伯毕业于一所圣经学校，在那里他花费了两年的时间接受正规的圣经文学教育。玛格丽特·劳伦斯也告诉我们她在孩提时代和成年后去非洲的途中都阅读了《圣经》。在非洲，她面对面地领悟了那历史性的、有名的“荒凉而浩瀚的西奈沙漠，然后是摩西接受诫律石板的遥远的西奈山。我想起我不久前才偶然读过……我身边没有什么东西可读，踱回旅馆房间，直到我在梳妆台的抽屉里发现了全世界都有的基甸《圣经》。我有生

① 参见K·伊舍瓦兰的《加拿大家庭》(多伦多, 1971)第15—20页。该处讨论1)“在面对城市化和工业化的时代,更大范围的血缘群体与核心家庭的关系的固有性是一个意义重大而日益明显的特征”;2)比之现代文明的其他方面,可能“家庭价值更受到重视并因此具有功能性的关系”;3)被里特瓦克称为“广义家庭”的长期存在是当代社会分析中主要要考虑的问题。

② 引自“加拿大西部研究协会”1975年会议中的一篇首倡论文,A. S. 雷斯波维编《加拿大西部小说中的圣经原型》第202页。

③ 《礼拜六之夜》第91卷,1976年5月第三号,第32页。

以来第一次读到了摩西五书。当时就算我能找到所有的书来读,也没有几本更适合我的心境……”<sup>①</sup>我们还可以继续举出一些作家来证明《圣经》阅读对他们成长过程的影响,比如辛克莱·罗斯、弗莱德里克·菲利普、格罗夫、莫利·卡拉汉、阿德勒·怀斯曼、希拉·沃森、玛格丽特·阿维森等。于是,圣经主题在维伯的《中国的蓝色山峰》或者劳伦斯的《石头天使》这样的小说中扮演着如此重要的角色就毫不令人奇怪了。但是就维伯和劳伦斯来说,目前这些发现的主题是《圣经》类型的选择源自于一种可见的类比:加拿大文化的中心主题事实上可以被看做是《新约》和《旧约》合在一起的整部《圣经》的中心主题,并且这种关系不但使作者可以从《圣经》中借取典故,而且还能隐蔽地实际运用圣经文学中的解释学模式以及特别适合于它的那些批评解释方法。维伯和劳伦斯各自以不同的方式开始创作家庭历史。在此过程中,他们将那变形文本(即《圣经》)的结构及解释性符号引进他们自己的创作中去。

我们可以用许多种方式来研究加拿大文学:对《圣经》模式的普遍继承;直接去研究小说文本本身暗示出的解释过程;研究作者所选用的特定的《圣经》引语及它们在传统解释学中的重要性,并追寻作者如何在他们的作品中使用及发展《圣经》的内容

<sup>①</sup> 《先知的驼铃》(伦敦,1963年)第9页。我们可以肯定,无论是玛格丽特·劳伦斯还是其他的加拿大作家都不是最早发现这一点的人,在古老的“家用”《圣经》(钉装)和当下讨论的文化关系之间有一种联系,这对于这些《圣经》的读者来说变得十分明显。在家用《圣经》的中间,《旧约全书》与《新约全书》之间,几乎总是有一个家庭成员登记表,从中可以找到基本的家族史线索。许多读者——如果不是绝大部分的话——会记起祖父母家中有这么一件东西。但是并非所有人都记得《旧约全书》的最后几行和《新约全书》最先的几行,它们(这些经文)成为家庭成员记录的“镜框”:“他必使父亲的心转向儿女、儿女的心转向父亲,免得我来诅咒遍地。”(《玛拉基书》4:6)“亚伯拉罕的后裔、大卫的子孙,耶稣基督的家谱……”(《马太福音》1:1)。对于那些从儿时起就或多或少地熟悉《圣经》的人来说,理解个别家族史的部分语境确实会变成圣经家族史,变成人回应上帝的父性的家庭故事。

及主题。鉴于当下的目的及这篇文章较短的篇幅，我只能将以上所提及的研究方法应用于两本重要的当代作品上，并且对这种鉴赏的方法作一个粗略的介绍。

## 2. 解释与选择

玛格丽特·劳伦斯的《石头天使》的主人公当然确实是一个叛逆者。她的一生就是由一系列的反叛构成的：反抗她的商人父亲看似道貌岸然、实则冷酷卑鄙的疾言厉色，反抗她的丈夫布拉姆的荒淫无度，最后反抗她的儿子和儿媳让人腻烦的乐善好施。她的名字暗示着她飘泊无依的心灵——就其原型来说，讲述她的故事一个重要的目的是烘托另一个故事。在那故事中主角的心灵是一个流浪者，而且比较平静。《创世记》故事可以说是从撒拉的视点来讲述的，它不是劳伦斯塑造夏甲性格的唯一原型。确切地说，这部小说像J·加迪纳(J. Gardiner)的《格伦黛尔》一样是站在被放逐者的立场上的，其解释学基础来自于保罗在《加拉太书》(4: 22—27)中对《创世记》的解释：这都是比方。那两个妇人就是两约，一约是出于西奈山，生子为奴，乃是夏甲（因为西奈山在阿拉伯）。这与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母亲。

保罗这段解释的要点根据现代批评和当下的布道即是：<sup>①</sup>那两次婚姻与两约——即“旧约”和“新约”相关连；夏甲代表被旧律法、西奈及属于世界的“现在的耶路撒冷”所奴役的遭遇。也就是说，夏甲的约是来自“西奈山的，生子为奴”。在象征的层面

<sup>①</sup> 此处参见 *Interpreter's Bible* 对《加拉太书》(4: 22—7) 的评论；《圣经》新英语译本或钦译本的注释。也可见安妮·托姆森《骄傲的旷野：〈石头天使〉的结构与意象》(《加拿大小说期刊》IV, 3 (1975), 第95—110页)第97页。



上说，这是从一个方向去接近的西奈。如果从另一方向去看就会迥然不同：“我是主，你们的上帝，我曾把你们从埃及地那为奴之家领出来。”（《出埃及记》20：2）夏甲与西奈的联系源自于她走错了路，离了应许地。在《圣经》故事中，以色列人从未打算留在西奈：“他将我们从那里领出来，要领我们进入他向我们列祖起誓应许之地。”（《申命记》6：23）西奈是中途——它不是目的地。

吸引劳伦斯的就是这种圣经预示论的中间图景。因为恰如我们可以从她对夏甲的丈夫布拉姆（“亚伯兰”）的毫不通融的描写中看到的，对《创世记》故事的运用不是单纯的《创世记》文本的比喻。<sup>①</sup>借助于更大的预示论，劳伦斯的创作观点是植根于保罗释经的，她从个人发展方面揭示了“旧约”对人的束缚。

劳伦斯把夏甲描写成一个骄傲自负、目空一切的女人，她如果要求全然的完美（或者天堂），只会根据她自己的看法去要求。小说中所安排的她的每一行为都证明着她的愿望是自由的，然而尽管如此，她的遭遇总是令人沮丧。在这本小说被引用得最多的那段话中，她说：“骄傲是我的旷野，带我来到这里的恶魔是恐惧。我孤身一人，没有任何别的东西，也从没有自由，因为我戴着我的枷锁，它们从我伸延开去，束缚了所有我接触到的。”<sup>②</sup>

草原旱季永远的荒凉景象从外部与夏甲想让放逐生涯结出爱的果实的努力归于失败这一内在结局相对应。她与布拉姆的关系仅仅是肉体上的：她承认：“他以肤为帜在我之上”（参见《雅歌》2：4：“他以爱为帜在我之上”）。一个女人没有能够把她的家庭操持得安宁和美，也不能从精神上了解她的丈夫，在这样一个

<sup>①</sup> 可能除了在以下意义上，即：亚伯兰是亚伯拉罕被上帝召唤并立约之前的名字（《创世记》17）。

<sup>②</sup> 玛格丽特·劳伦斯：《石头天使》（新加拿大图书馆，1964年版，1968年再版）第292页。参见托姆森的上述文章。

故事中，这里才是本质上的中心所在：石头与天使的矛盾。排斥人性的性格两极在这里指向一种精神的病态，它纠缠着人的一生，甚至导致肉体的堕落。夏甲的父亲购买的墓碑是用来标志她母亲的“天使”的，“自豪地买下它以标记她的尸骨，并且像他自负地相信的那样宣告着他对她永久地统治”（第1页），它象征着精神价值与物质价值的毫无希望的并合。读者开始意识到彻底消解人类精神的就是这种（源于英国的）矛盾重重的僵化统治。当夏甲的儿子约翰费力地想把倒了的墓石天使重新立在坟墓上时，夏甲也许想把他当作雅各，但是她知道这种角力毫无意义——那是在和石头较量，而不是和天使，接踵而来的也不是对身份的发现，对应许的承继。劳伦斯完全清楚雅各与天使的角力使他得“以色列”之名，使他以整个民族、以一种文化的方式传世，而约翰的努力只不过是迁就他的母亲。但是从人际关系中去寻找自己的身份这一问题依然是这部小说的原则性问题。“一个人怎样能够认识另一个人？”夏甲反复追问，她痛苦地意识到她与她的家庭疏异，为骄傲所束缚，在此之中她自己并没有真正被她周围的人理解。随着小说故事的发展，她开始意识到（正如我们开始意识到的）她没有能力去认识他人，去理解他们。<sup>①</sup>小说说明没有“家庭”的互换关系，人不能真正地理解自己或他人。因此，小说最后结论部分矛盾的解决在辅助性的三个核心家庭（或男女）的不期而遇中戛然而止，这几个家庭的故事领着读者像朝圣者一样沿着一条修辞学发展的路线前进——在这方面这是一种特殊的解释学意义上的修辞学。

小说取材于夏甲生命的最后几个星期，几乎是回光返照（尽

<sup>①</sup> 见上文所引威廉·H·纽的简介，第6—7页；也可参见玛格丽特·劳伦斯自己的评论，收于约翰·麦特卡夫所编的《叙述的声音》（多伦多，1972年）第129页。

管她自己直到临终也没有充分认识到或者承认这一点)。她的儿子和儿媳试图把她关进疗养院，她逃了出来，这时她看到了那三对男女范型中的第一对。地点是西海岸一个废弃的监狱，主角都是六岁左右，一个小男孩和一个小女孩，他们在一起用蛤壳和浮木做家具玩“过家家”的游戏。当她观察到他们之间的友谊时，她也听到那个小女孩尖刻的霸道在威胁着这种友谊，她很想去劝告她不要那样做，那当然就是夏甲自己一生都是如此的尖刻。但是她不能。

第二对男女通过夏甲梦游般的回忆出现在故事中。她藏在隔壁房间里，听着她最心爱的儿子和他的情人带着她从未了解过的肉体的满足纵情做爱。她很怕会被发现，因此她不能讲话，也不能动。后来，她满怀忿恨，不能肯定地（或者说甚至是不能自由地）对他们之间的关系做出回应。

最后一对男女很大程度上是通过那位妻子出现在夏甲面前的。在小说的最后几章里，她躺在夏甲对面的病床上，癌症正吞噬着她的生命。病房里有其他的病人，但是爱娃·嘉黛，正如她的名字(Elva Jardire)所暗示的那样，是她们之中的一个情感花园。尽管刚刚做完严重手术，疼痛难忍，她的每一句话都在讲述她和丈夫汤姆在一起时快乐的生活（在爱与悲伤中，他们体味到这种快乐）和她对自己的宗教信仰的一种强烈而真挚的信念。汤姆来看望她时，这种关系的美好得到了证实。但是它所代表的这种爱的特征却在一个意义非凡的行为中最生动鲜明地表现出来，既不同凡响又平淡无奇（后来夏甲夜里突然非常需要便盆。她喊叫，按铃，但是没有有一个护士进来。是爱娃·嘉黛非常乐意地忍着极度的病痛为她拿来了便盆）。这件事对夏甲产生了转变性的影响，它向她以前的想法提出了挑战，以致于在她生命的最后几天里，她几乎开始理解她从未得到过的那种爱了。爱娃是一个活的

模特，从她身上我们看到，斐洛斯，厄洛斯，最后还有自我牺牲的爱（agape）都活生生地呈现于夏甲面前，被当作理解人们对婚姻和家庭的意义以及个人身份基础的认可的几个连续阶段。

对于这种基督教阐释的表达，夏甲没有做出任何语言上的、个人的认可。书中没有任何明确的表述。但是她确在两次决定性的、解释性的行为中回应了爱娃·嘉黛的榜样作用，对于读者来说，这两个行为既显示出爱娃的影响后果，也标示出潜在的圣经模式。在她被移到一间半私人的房间之后，当她那年轻而自私的少年伙伴同样急需一个便盆时，第一个行为出现了。当时没有护士来，夏甲几乎不顾一切地从她自己极度的虚弱中挣扎起来，模仿了爱娃自我牺牲的行为。第二个行为是由她的儿子马文的探望激发出来的。是马文感觉到了那一刻，首先说出了请求宽恕的话：

“如果过去这么多年我有时对您发脾气，”他低声说，“我不是有意的”。

我望着他，非常意外地，他抓住我的手，紧紧地握着。

现在对我来说他似乎真的是雅各，用所有的力量握着我，讨价还价。我不会让你走，除非你祝福我。我因此奇怪地发现自己理亏，可能从一开始就是这样，我只能通过赦免他来赦免我自己。

我心中祈求他的宽恕，但这不是他想从我这儿得到的。

“你脾气不暴，马文，你一直对我很好。你比约翰好。”

（第 304 页）

在夏甲最后几小时的回光返照中，我们听见她说：“我躺在这儿，试着回忆这 90 年中我做过的真正自由的事情”，她承认这两次“表演”（她把它们叫做“玩笑和谎言”）是她所能记得的唯一

从骄傲的束缚中解放出来的时刻——一次是口头上的祝福，令人啼笑皆非，一次是牺牲了她全部的固执都无法再坚持的。

夏甲的心灵从来没有获得过灵魂的解脱。转变将带来一种她不能认同的顺服：

“我应该恳求？拉倒吧！‘我们的父’——不，我不想要。我所想的是——上帝，祝不祝福我随你的便，因为我不会恳求。”（第 307 页）

一分钟之后她喊人帮她，护士（她认为是多丽丝）进来给了她一杯水。夏甲要求自己端着水，她的坚持充满恶意：

“不接受她的帮助我只会打败我自己，我知道这一点——知道得非常清楚。但是我忍不住要这样做——这是我的本性。我将从这个杯中喝到水，或者洒了它，只能由我来选择……”

“我从她手中夺过水杯，满满一杯水等着要喝的人尽情喝。我用我的手握着它。好啦！就是这样！”（第 308 页）

这是她最后的动作、最后的话。乍一看来，劳伦斯的《石头天使》似乎是以一种常规的、几乎是家谱式的方式来记录家庭的。但是，对夏甲家庭生活的记录却不是为了记录本身，或者说甚至也不仅仅是为了鲜明地刻划出夏甲“具有历史意义”的性格，而是作为夏甲遇到其他的个体可能性的一种情境或陪衬而存在，根据这种情境，她的反应可以限定选择，同时也突出了她自己放逐的心灵，她的“属灵”特质。如同在许多当代加拿大小说中一样，

夏甲的自我身份问题：“一个人怎样能够真正认识另一个人？”与形而上学问题本身：“这一切究竟有什么意义？”<sup>①</sup>是可以互换的。在这部小说中，这两个问题都包含着预示论讲道对《圣经》的传统解释所提供的解释模式，并且它们确实明确地召唤着对这部小说的解释——在读者的理解中这种解释将把预示论和更大意义上的解释学联系在一起。读到最后两章时，读者在对夏甲性格的解释上已经“超越”了夏甲，正是在这个时候他才真正开始想知道劳伦斯如何带领他去分析这个骄傲、令人钦佩但现在显然是被挫败了的老流浪者。劳伦斯把医院里的第一夜写成浑浑噩噩、显然难以理解的人类的无序，一种无法交流的混乱和绝望的祈求，这种描写似乎加剧了读者的本能欲望：

噢，我可怜的背——

护士呢？我要便盆——

*Ich weiss nicht was soll es bedeuten——*

汤姆？是你在那儿吗，汤姆？

圣母啊，为我们祈祷吧——

*Dass ich so traurig bin——*

我喊啊喊，没有一个人听见——

病弱者的健康，罪人的庇护所——

汤姆，是你吗？

*Ein Märchen aus uralten Zeiten——*

我的背便是要裂开了——

使徒之后、殉道者之后，为我们祈祷吧！

<sup>①</sup> 正如D·佛曼和尤勒·帕拉米斯瓦兰在谈到劳伦斯时所指出的，这甚至可以说是一种“间接了解……与上帝的关系的探索”（《玛格丽特·劳伦斯小说中的回音与副歌》，《世纪评论》第16期（1972年），第233—253页，第237页）。

汤姆?……

汤姆你一点也不担心吗?

圣母啊,现在为我们祈祷,及在那时候——

*Mein Gott, erlöse mich*——

你记得那一次吗?汤姆:我记得很清楚——

我很抱歉得罪了你,因为我爱——

*Erlöse mich von meinen Schmerzen*——

布拉姆!

(第 256—257、275 页)

但是这种没有回答的请求组成的看似语无伦次的连祷文构成了小说最尖锐的问题,敏锐地表达出读者自己需要赦免的感觉,并标示出一个展现批评识见的良机。其一,那个谜——在其他各种断断续续的祈祷声中,一个老妇人唱的一支德语歌——是一个文字谜团。它直接与读者对话,它打断我们,要求解释,于是我们认出,这是海涅根据洛瑞娜\*系列传说所做的一首歌,唱的是一个船夫,他是如此迷醉于塞壬\*\*的歌,以致于必定要走神,触礁而亡。这支歌的第一句,“作者的认可”,在夏甲最后的思考情境中,在她与爱娃·嘉黛、与她的孩子们、与多丽丝和马文的部长(如此具有讽刺意味地名为特洛伊先生)的对话中承担着双重的责任:

---

\* 德国传说中一女妖(出没莱茵河岩石上,以其美貌和歌声诱惑船夫触礁沉没)。——译者

\*\* 希腊神话中的半鸟半女人的怪物,常用美妙的歌声引诱航海者触礁毁灭。——译者

“我不知道  
我总是这样悲哀意味着什么；  
我不能完全理解  
那古老时代留下的传说。”<sup>①</sup>

事实上，那让夏甲张惶无措的“古老的传说”，那她所不能完全理解的“故事”，是从深层结构中浮现出的回忆，一种构成她隐隐出现于另一个故事中的经验“文本”的追溯力。该结构不仅仅是一个叙述模式，它还是为解释而设置的。这在小说中夏甲对另外一首“塞壬”之歌，即特洛伊先生的临终圣歌的反应中表现得很清楚：

“地上所有的人们，  
都用欢乐的声音向上帝歌唱。  
以欢笑侍奉他，他的荣耀预言  
来到他的面前，欢欣鼓舞。”

“我应该希望过。这种认识突然向我袭来，如此强烈，如此具有破坏性，带着我从未感到过的悲苦。我一定一直一直都想要——单单是欢喜。我怎么从来不能？我知道了，我知道了。”（第 291—292 页）

---

<sup>①</sup> 见《抒情诗与民谣》，多厄斯特·费斯译（多伦多，1961年），第46—49页。但是费斯的译文是不准确的。劳伦斯对德文本也有重要的改动：最后一行的“Kommt”改成“geht”，第三行的“alten”改成“uralten”。这些改动加强了此处给出的这一段的阅读效果。我想向布彦·顾克博士致谢，他向我提供了以下的参考资料：德·沙尔姆、德西雷和保罗·F·布里德编《歌曲集索引》，弗里德里希·席切尔和费朗兹·李斯特作曲；《海涅浪漫曲》（底特律，1972），格里默尔、特兰纳和特朗克配曲。



这首描写上帝的家族围聚在他们的父身边的圣歌感动了夏甲，使她战胜了自己固执的愿望，开始自责。欢笑、欢乐、赞美——所有这些离夏甲被放逐奴役的心灵是如此遥远，——如她远离“所有生活在地上的人们”那样。但是这些歌起着补充作用，一种二元结构使整部小说的解释学涵义更为清晰。海涅的歌把塞壬的诱惑说成一种不可知的神秘，一个吁求解释的故事，而这首古老的圣歌则召唤着对上帝的父性的感激和整个上帝家庭的参与共享。前一章的最后几行文字为这两首歌所标志的显而易见的“两极”之间提供了一个巧妙的过渡——人们怀疑这“两极”对劳伦斯和对夏甲一样具有影响力：

无论欢乐还是悲伤，我总是心向他。（第 281 页）

这不是出自海涅的歌，而是出自一首家喻户晓的民谣，然而它们同样是有目的的，因为在批评姿态和圣歌式的意义含混中，它们暗示着关于个人诗歌的古老传说与帮助读者预备聆听特洛伊先生的圣歌的另一个古老故事之间关系的主线。

对劳伦斯来说，特洛伊先生的第二段话是这部小说中一处非常冒险的地方。我们不能指望夏甲最后除了拒绝说出“我们的父”之外还会有任何别的举动，并且当她抓住那杯水时，我们几乎会对她坚持自己的主张始终如一的态度感到满意。我们已经看到顺服对于她的性格来说将会是致命的。然而尽管如此（不管他知不知道《创世记》中与此类似的夏甲的故事）<sup>①</sup>，在这一点上《石头天使》的读者开始比夏甲有更多的怀疑，并且在欣赏小说愈

<sup>①</sup> 在《创世记》中正当夏甲在沙漠里想到她就要死了的时候，上帝给了她水。（《创世记》21：15—19）

来愈明显的构思之中，把她的选择看成是一个决定性的结构上的关键点。为了使结构保持合理性，特洛伊先生的歌唱和爱娃·嘉黛的行为就不得不体现出一种“真实的”抉择。从心理上和结构上来讲，他们这样做对于小说的构思——即维持那位反叛者的生存选择直到最后——的意义是很明显的。因而，劳伦斯在对夏甲的性格刻画中写出了意志的特殊胜利，这就保证了读者将不仅因为夏甲所选择的、而且还会因为她所拒绝的而记住她。

### 3.《圣经》解释学和修辞结构

“解释学”指的只是一种释义的整体模式，是对解释结构的感知，在这个结构中注释或阐释发生了。《圣经》解释学有两个主要方面，第一个方面是一种外部叙述结构或模式，一部以“契约的故事”闻名的“家族史”，从中抽取出如下典型：亚伯拉罕、夏甲、撒拉、雅各和以扫，还有历史本身“朝圣之旅”的模式，其叙述结构在摩西五书中发展得最为完备。第二方面是一种内在的修辞学结构，它决定着这个故事的心理学叙述意图。这种结构在《圣经》的个别篇章中表述得非常明确，例如《以赛亚书》、《耶利米书》或《登山训众》等，但它也决定着整部《圣经》选集固有的结构。内在结构基本的修辞学方法可以被描述为一系列明显的类比——实际上是一种渐进的反复强调——或者是一种观念的赋格曲，通过它读者在对话中逐渐认识到所有故事之间意味深长的相互关系是一种综合的、连续的叙述。《以赛亚书》具有典型的圣经模式，这部书本身即是一部集神喻、诗歌、历史、预言和歌曲于一身的选集，这些全然不同的声音的共同结构是按照一种基本的内部修辞学模式来安排的，该模式可以简要陈述如下：

A. 人的故事梗概：

1. 反抗上帝的父性和权威（《以赛亚书》1：2，3）
2. 结果：集体的病痛和疏异（他的民族、家庭等）（《以赛亚书》1：4—9）

B. 分析：

1. 人所给予的（更多的反抗和无意义的献祭）（《以赛亚书》1：9—15）
2. 上帝所要的（爱、顺从、对他的父权的承认等等）（《以赛亚书》1：16—7）

C. 本书意旨：

1. 通过对话（或谈话）调整对上帝的权威的看法（“你们来，我们彼此辩论……”）（《以赛亚书》1：18）
2. 回应：个人的抉择（关于家庭成员的和解和赎救等等。）

这一模式在《以赛亚书》中像赋格曲一样重复出现，遍及该书和谐对称的布局之中（1：19对第5章，第6章对第12章，第12章对第24章）。这一系列富有成效的类似和扩充吁求着旧约《出埃及记》叙述模式的预示论，宣告了本书的目的及预示《新约全书》如何在结构上实现这目的，即“新的约”。<sup>①</sup>但是这种内部修辞学结构支配着整部《圣经》的叙述策略，决定了“旧约”预示论和“新约”辩护论的作用，甚至影响到《登山训众》所宣讲的“八福”（《马太福音》第5章）或者耶稣基督与彼得在加利利

<sup>①</sup> 耶路撒冷《圣经》的编者在编写这《圣经》版本时，主要是随从这种修辞上的分段方法。

海边的对话中对爱的三重修辞学分析，最后归结为“阿加比”（*agapê*）（《约翰福音》21）。当然，这种反复出现反映出《旧约》解释学对风格和成书年代彼此相去甚远的《圣经》选集各篇的内部修辞学的构成具有影响，这种构成在《圣经》本身连续性的语言中表现得很清楚，并且经常出现于各种在主日早上诵读的传统的基督徒讲章中。<sup>①</sup>

玛格丽特·劳伦斯显然对《圣经》解释学的第一个方面——即希伯来家族史的叙述结构模式感兴趣，但在《石头天使》中，她卓越的艺术才华使她所写出来的预言、历史、歌曲、诗歌等同样也配合于第二方面——即《圣经》解释学的内部修辞学结构的方式。因此，劳伦斯描写《创世记》故事的要点是其对保罗释经学的理解，她的“旧约”夏甲勾勒出一种二元结构，对该结构而言“新约”理解是预设的补充。把对《石头天使》的全面分析过分严格地与这种模式联系在一起肯定是牵强附会的，但即使只把它与《以赛亚书》中一些有限的例子做一个比较，我们也能从中获得一些有益的识见。即：

A. 夏甲的故事梗概：

1. 反抗父性和权威
2. 结果：家庭的疏异、“肉体”的病痛

B. 分析：

1. 夏甲所给予的——自证为真，更激烈的反抗

---

<sup>①</sup> 关于一些典型的新教讲章结构，参见罗德里克·卡普贝尔的《以色列与新约》（纽约，1954年）、路易斯·伯克霍夫的《系统神学》（纽约，1941年）、A. H. 史朗的《系统神学》（伦敦，1907年）和阿尔伯特·皮埃特的《亚伯拉罕的种子》（费城，1950年）等。

2. 其他人(上帝、家庭、“读者”等)的暗示——顺服、宽恕  
(隐隐指向特洛伊先生的歌和爱娃·嘉黛的“选择”)

C. 本书意旨:

1. 通过对话协调观点(参见三对男女、李斯、医院的谈话、海涅的歌、圣歌等等)
2. 回应:关于家庭的和解与赎救等方面的个人抉择。

读者会承认关于叙述次结构因素(比如那首歌曲、圣歌、或者爱的三种类型)我们可以作一个更为完备详细的比较,但是现在我们将这些已发现的模式的基础作用拓宽,用它去分析另一部重要的当代作品将会有更大的收获。因为在当代加拿大作家中,玛格丽特·劳伦斯对圣经解释学的广泛运用远不是独一无二的。如果我们转向另一部在风格上(并且在一些明显的方面,在结构上)与《石头天使》迥然不同的小说,我们就会看到同样的叙述特征和内部修辞学结构的安排中有多少仍可适用。

#### 4. 圣经方法和视点

在结构方面,鲁迪·维伯的《中国的蓝色山峰》也许是加拿大已有小说中要求最为苛刻的一部。这部分是因为它几乎每一章都有一个视点或“声音”,部分是因为它是一部上溯(从1967年开始)三代以上的家族史文献,追寻了几个家族分支历经四个国家的放逐之路。整部小说时间跨度为40年(在微观宇宙中就变成了4000年)。

维伯是一个门诺宗信徒,门诺宗的历史本身就是圣经解释学活生生的具体表现。然而即使维伯写其它历史时——例如印第安

人的历史（《大熊的诱惑》），或者法国人与印第安人混血后裔的暴乱和路易斯·瑞尔等——他的记述也可以被想象为附着在《出埃及记》的圣经解释学骨架上的血肉。罗伯特·克罗伊茨在谈到《大熊的诱惑》时说：“大熊的背后是维伯所想象的门诺宗族长的图像。族长的背后是他对失落了的《旧约》世界的幻想……”<sup>①</sup>但是这个失落了的《旧约》世界——以及由这延生出来的新约世界——并不止是向维伯提供一些引喻，或者甚至是情节（尽管这二者都有大量的例证）。更重要的是，《圣经》为他提供了一种构思——一种解释模式，该模式既产生了他的作品的深层结构，又给出他用以“翻译”他所写历史的方法论。维伯的作品是对《圣经》这个缺席文本的一种当下的注释，作为隐含文本，《圣经》并不是明显的以讽喻或表面性引喻形式存在，而是始终在潜层起作用，仿佛历史本身像预示论讲道中所说的那样真的是始于《圣经》的那个故事的持续性完成。

《中国的蓝色山峰》描写了一个家庭的朝圣历程。它戏剧化地开始于一个俄属埃及地，开始于离异与放逐，并以一个家庭在埃德蒙顿南部高速公路旁的重聚结束。小说多角度的叙述在某种程度上由一个84岁的老妇人的反复出现组合起来，这个老妇人名叫弗里达·弗里森，生于马尼托巴，后移居巴拉圭。她每隔一段时间就出现，回忆她简单的故事，“我的生活，那就是和从前一样”（第1、3、6、10章），然而弗里达·弗里森没有为小说的叙述提供一个总体视点；比夏甲的情况更显而易见的是，她没有意识到读者所看到的每一样东西——远远没有。更宏观的把握只有通过附上其他“声音”的合唱才能够达到。但是这位老祖母的记忆

<sup>①</sup> 这段话见罗伯特于1976年春季学期在维多利亚大学的一次演讲。讲稿将收入即将出版的《希拉·沃森纪念文集》。

有助于为整个故事定形，将它的心理线索编织起来，为读者在最后一章读到异常集中的解释做好准备：

“……我只有凭着上帝的恩典记起我所说的话……

但是上帝指引我走过这么多艰险的路，对这个世界我已稍有见识，无论南北。如果你的眼睛还是睁开的，并且上帝让你的头脑保持清醒，有时候你会看到世界是怎样的，比你想看到的还要多得多。”<sup>①</sup>

透过这种平实的记录风格（这种风格是维伯写作技巧的精华所在），我们也看到弗里达勾勒出了一部更宏大的家族史的精神轮廓。弗里达就是维伯的“自由”应许之母，她的心灵和名字（“安宁”）都对应着“那在上的耶路撒冷”——她是与劳伦斯的夏甲相比肩的“撒拉”。（参看第8页）

第二章《儿子与继承人》<sup>②</sup>以暴力、流放和监禁开始了小说情节，在这里祖传的hof被人从享有名义继承权的门诺宗子孙雅斯卡（雅各五世）那里强行夺走，成了俄罗斯农奴依斯卡（以扫）的诡计和篡夺行动的牺牲品。然而维伯暗示出革命并不是没有理由的：门诺宗家族变得如此迷恋于暂居地的物质价值，以致于将它的朝圣使命完全置于脑后了。

维伯增加了另外一个波折：雅各四世的背叛与遗弃。作为父亲，他既不勇毅，又没有出息，因为他把“赐恩之行动”物化了，并且让它成为他的世界的仓库。但是年轻的雅各五世对他的父亲甚至缺乏起码的了解——在他毫无疑问试图要收回他的长子继承

<sup>①</sup> 鲁迪·维伯：《中国的蓝色山峰》（新加拿大图书馆，1970年），第7页。

<sup>②</sup> 参见契约继承的圣经主题；也可见D. H. 劳伦斯的小说题目《儿子与情人》。

权并根据他自己的意愿实现他的身份时，他杀掉了依斯卡，自己走上了绝路。

在莫斯科，老弗里森被逮捕并流放到西伯利亚，而其他入——包括小说中的主要人物：埃普斯、赖默斯和德里底格斯——都逃走了。小说接下去描写这些背井离乡的人们不停地寻找着一个别的什么地方作为新的开端，去往马尼托巴和巴拉圭的旅程与《圣经》类似故事中随处可见的原始家族的经验形成对照，后者恰可作为前者的解释。巴拉圭那人迹罕至的蛮荒之地不可能发生雅各的水井的故事，但此时故事转向了安娜·弗里森的自我发现——她是天真的拉结，她逐渐对自我的身份有所感知——这种感觉只有通过与另一双眼睛发生联系才成为可能——她在倒影中与那另一对眼睛相遇。

与圣餐仪式中半清醒状态的低语不同，“你饮尽它”（第9章）重复着那古老的放逐的故事，这种被解释为富于牺牲的爱产生了圣餐与群体的关系，并赋予这部小说自始至终向往着逃离的特征——这种渴望在心灵和精神上与在肉体上一样强烈。最为重要的是，这一章是本书的“标题章目”，并且它通过一个显然如此遥远的意象——“蓝色的中国山峰”——来表现梦想解放和自我发现的特征，同时，从另外一些十分不同的方面来看，它还作为书中处于行动中的个人实体之间的相互关联提供了一个关键性的结合点。戴维·埃普返回俄罗斯，用他自己的顺服来阻止被留下的其他人的死，这一行为在以后各章中仍然是一个至关重要的解释性存在。但是这种存在不能仅从形而上的原则意义上去理解；它承载着人类肉体性的全部重负，因此对那个家庭和对读者而言，这种牺牲在尘垢、汗渍和虱蚤中才是得以保持与可忍受的，当戴维·埃普折转回来时，他变成了格林尼的《权力与荣耀》中那位牧师的门诺宗信徒的翻版。通过对家族史的描述，维伯在他小说的和



谱布局中所做的就是探索牺牲行为在人际关系中以及在历史意义上的后果，并且他的探索远比格林尼广泛。他以一种叙述结构结束他的这种探索，这一结构复制了从《创世记》到《登山训众》的那一更大“选集”的基本轮廓。

尽管在当代小说中论述重大的人类问题难度很大，维伯并没有草率地将这些由他的叙述所凸显出来的问题简单地归咎为社会学或神学的问题。他避免使用不完整的哲学去解释事情。如当我们碰到当代的罪恶问题时，该问题是小戴维·埃普和约翰·雷蒙在一块犁过的田地中发现的一个印第安弃婴被抛弃的尸体，或者是撒母耳·雷蒙看见的极度可怕的世界，在那个世界里存在着一切幽暗的权势，但是维伯坚持我们不应该把这些恐怖的事情当作可以被社会学家、人文主义者或神学家们抽象出来加以讨论的“问题”，而是应该把它们看作对我们个人的简单而基本的指令，催使我们有所回应，有所行动。在某种意义上，它们（这些指令）在他的小说中代表着“上帝的声音”，即分析中神圣性的一面。从《旧约》的历史观看，在第12章中维伯完全套用了类似《耶利米书》的结构，并模仿得更为晦涩（见第177页），它们对他来说是一场正在逐渐展开的戏剧的一个侧面，那是一个开始于很久以前——在门诺宗、俄罗斯或加拿大的历史之前——的一个故事，它的解释模式已经形成了累加叙述的结构，并且它向角色（或读者）所要求的回应是严苛的：他们（角色或读者）必须负起对事件发展的诠释责任。正是在这里维伯（非常像索尔仁尼琴）在他的读者面前冒了巨大的风险，并且得罪了他们中的许多人。埃普和约翰·雷蒙只有在卷入了撒玛利亚人一场冒险性的事端中时（“淘渗吧，这沙土及尘埃”）才真正可以克服恐惧，虽然撒母耳·雷蒙听到上帝召唤越南的“声音”时显然陷入了精神错乱，但是他比他那愚钝沉闷、功利主义的牧师及他的妻子和亲人更为正直：

“这是一个错误。当我听到那个声音，我应该走掉。留下一张字条走开。当你知道这样的事时，当你知道自己被拣选时，你不应该等候、说话。你要前行。”

“山姆”，她说，“山姆，它本来会有什么用？它能做什么呢？”

“也许没有一点用处，什么也没有。就像埃普回去一样。”他想了一下，“是的，它无济于事，但是要这样去做，这就够了。只管去做……”（第 179 页）

并不是说维伯笔下任何一个人物——无论他们在哪里——都能够全面地看问题。他们也不能提供范式或答案。然而在保罗释经的意义上，他们中的一些人被认为是至少在某种程度上看到了真理——虽然只是片面的，但在某种程度上却是真实的，并且最重要的是，他们按照自己所看见的有所行动，这种对积极回应（或选择）的强调对于维伯在小说中揉合圣经故事是很重要的。对撒母耳·雷蒙的“召唤”以《圣经》中的形式表达出来：神呼召一位先知和祭司，他要求一个大有前途的孩子（《撒母耳记·上》第 3 章）回应他的选召。但是在维伯的小说中，心理学意味不能仅在撒母耳的特定历史典故中找到，更确切地说是在它的解释学出处中去找：“它确实像是发生在亚伯拉罕身上；两次……”（第 166 页）也就是说，这种召唤——像亚伯拉罕在吾珥城的召唤一样（参见第 8 章中那位俄罗斯看守的名字）——是让人为了追求精神境界，追求一种超出现有界定范围的“和平的幻想”流浪荒野、远游朝圣，不是为了一种现世物质利益的实现。约翰·雷蒙第一次来到“旷野”是具有决定性作用的，紧随其后的这句话让我们想起在文学中“旷野”传统上会引发一种“先知的”声音，

而在加拿大文学中对旷野最常见的解释是《旧约》圣经的意义，旷野产生出一种罗伯特·克罗伊茨所描述的“忏悔的”声音。<sup>①</sup>如果《中国的蓝色山峰》看起来是一部严肃苛刻、不肯妥协的小说，其自相矛盾的原因是：像《石头天使》一样，它在相当大的程度上是一部忏悔小说。这个“家族”进入和走出物质的和精神的荒野的全部意义在于小说中提到的《圣经》中对人的被放逐和客旅状态的理解。像在《以赛亚书》中一样，我们得到一个暗示：我们可以指出谁是“继承人”或“得应许的人”的根据是：他们是那些最先被要求悔改的人。因此，维伯在最后一章中所力图达到的是一种双重理解，在这世界里，雨同时降在义和不义的人身上（“弗里森太太也在祈祷”第177页），同时“多给谁，就向谁多取”（《路加福音》12：48）。当《蓝色山峰》在我们国家的百年周年出版时，我们的一些文化库存是道德性的，这很有代表性。

在这方面，第13章《在路上》构成了一种世纪性的再评价。这个题目具有一种含糊的暗示意味——不仅指在二号高速公路上的客旅者约翰的目的地，或者是圣经叙述中类似结构透露的朝圣的命运，它还暗示着在我们即将走完第一个百年历程时，加拿大本身的位置和前途在这里受到质疑。当然本章的标题提出了那个令人尴尬的问题：“我们在去向何方？”并且可以预想的是，在多伦多召开的学术界会议已为维伯的文化巡礼拉开序幕，这看来对那些非常学究气的读者将是一种极冷酷的嘲讽。在很大程度上，读者通过伊丽莎白·德里第格的同情心在再度进入一个熟悉的、并且更能安慰人的神话时体验到一种暂时的（如果这么说稍微有些刺人的话）宽慰。《赞美老妇人》、莱奥纳德·科恩、欧文·雷登、

<sup>①</sup> 见 R. M. 布朗的一篇访问记：《访罗伯特·克罗伊茨》，《温索尔大学评论》第8期（1973年），第16页。

语言学家的逗笑和唠叨以及自以为温文尔雅的学究气的妻子全都在喋喋不休，所有这些声音都非常容易听到。但是维伯展开本章的谈话视野很快构成了一种辛辣的文化（和文学）批评。多伦多的卧室是一个有意的安排。与从前逝去的东西较量，或者是回忆起在多伦多机场与雅各·弗里森第四的再次相遇，这一章的内容看起来都很琐碎，谈话也是空洞无味的。当弗里森说起40年来的恐惧和个人的彻底绝望，“九次判刑终其一身”时（第193页），这种对比非常尖锐，不仅与航空终点站的无用的废话形成对照，还与维伯让生活古板的伊丽莎白·德里第格变得油腔滑调、多嘴饶舌形成对比。

最后一幕场景以近乎令人难以置信的路边聚合将这个古老的移民家族的代表“召唤”到一起，为了让他们在当代条件下面对自己神话般的历史，这样的面对几乎是赤裸裸的、毫不留情的。最后在维伯“以对话调整视角”中，这一幕又坚持弗里达·弗里森断断续续的叙述的另一面，我们可以设想这样的构思安排是为了让人最终看到一个结局：当世界的某一部分变得太像家园时，客旅的精神便会失落。那位语言学家，西伯利亚的老流放者，还有小V型臂章销售商和他轻松自由的家庭，所有这些都试图对着十字架的约翰·雷蒙做出解释，这一段是一个戏剧性的纽带，将这本书中各种截然不同的声音和风格连在了一起。这次聚合远远不止是一次盛况空前的家族重聚。那顿进餐者坐在45磅的木质十字架上的临时便餐对于《中国的蓝色山峰》的内部解释学结构来说具有总结的性质。此时的交谈是一次汇总，是书中众多声音的尾符，它使每一种声音都与另一种声音发生解释的相遇，古人们虽然不在场，我们仍然在这场路边谈话中听到了他们的声音。

从技巧方面来说，这部小说主要关心的是视点问题。但是对维伯而言多种“声音”的设置既是哲学的，也是结构上的。如果

那场相逢有助于正确地分析和评价伊丽莎白·德里第格的双重羡慕和精神分裂时的回忆（在该场景中其他的每一个人都是如此），它也对基督的话中的许多内容（特别是“登山训众”）<sup>①</sup>作出了全面的阐释，从而建构起对原型家族史的解释学意义上的再解释。小说所有的个体叙述都在一个全新的视角中发现了它们自身，正如另一部宏大的书中的许多篇章——这些篇章的原初叙述意图，像《以赛亚书》，是描述一种选择，关于一个多视角、多年代顺序的故事的确可能具有一种可分有的共同意指的选择。

对维伯而言（对劳伦斯也是如此），故事的好处在于能产生可能的选择，并且只有那种包含着回答的风险的解释才可能是完全负责的。<sup>②</sup>因此在《蓝色山峰》中，“信或不信”（第193、196、225页）提出了一个关于作者本身的意义的问题，一个关于作者是否可能创造一个视点，在其中所有的章节都能统一成一个整体、所有声音都可以被理解的问题。在《蓝色山峰》中对这个问题没有给出明确无误的答案，这里仍然有多种选择：维伯像年轻的雷蒙一样，选择留在路上，他知道他没有完全地理解，但是他决心继续前进：“……我会明白（正如我现在明白），只要我活着，这种可能性就永远不会完全消失……”（第225至226页）

所以，沟里最后的两位争辩者——老流浪汉和年轻的客旅者是维伯二元解释学结构的关键人物，他们的谈话最后规定了本书内部修辞学的结构方式。这个场景看起来具有原型意味，但它的

<sup>①</sup> 《马太福音》5-7。

<sup>②</sup> 这种强调与其他许多加拿大小说的讽刺态度和声音形成对照。正如茵纳·弗里斯博士在本书的另一篇文章中指出的，维伯的创作是在结构主义者对叙述的理解范围内进行的，同时，结构显然服从于他对一种存在主义现实化的追问。维伯方法中的“存在主义”的偏见并不排斥综合，但它的确很有可能不利于最终得出一个明确的结论。维伯给我们留下一本“未完成”的书是正确的。然而按照同样的尺度，维伯让一种没有充分的权威性的声音——存在主义者看来是基本的罪——来承载他的综合是这部小说的一个明显的缺陷。

格式却是《圣经》式的——意思是说维伯得出结论的方式是将该问题置于似乎仍有待讨论的境地。读完最后一段，读者满怀期望地翻过那一页，却只能发现故事已经结束了。但是接下去，在逐渐的反思中，他开始认识到《中国的蓝色山峰》结论的形式是在另一本“书”的影子里捕捉到的对一个巨大、完整的虚空的突然的顿悟。一切尚未结束。维伯丢下他的读者，让他站在影子的边沿。劫难之后人们总想恢复元气，反省会承担起希望的哲理效果，不再仅仅是“尚未”，而是“从现在开始”。<sup>①</sup>

## 5. 结 论：

到目前为止应该已经很清楚：这篇论文所做的各种证明，其意图不是证实玛格丽特·劳伦斯或鲁迪·维伯读过《圣经》。关于这个事实他们像许多加拿大作家一样随便在任何情况下都能告诉我们，在此之前批评家也曾指出过这一点。<sup>②</sup> 维伯甚至这样评论《中国的蓝色山峰》：“我猜想对那些不十分熟悉《圣经》的人来说，这是一本很难有所教益的书。”<sup>③</sup> 我希望这篇论文真正的价值会是：表明这些小说家是多么彻底地将圣经解释学模式运用到他们作品的叙述和修辞结构中，并暗示出他们是如何吁求着作为解释的向导的读者对这些模式的鉴识。加拿大文化语境中这种文学关系的优点部分源自于圣经故事的中心思想与我们当代文化的中心课题之间的那种可以强烈感觉到的相似性：家庭在寻求身份本位中的悖论性的固有地位以及为了认识自我而对他人看法的需求。

<sup>①</sup> 从保罗·利科在《历史与真实》中所使用的解释学意义上讲（该书由 C. A. 凯布雷译，埃文斯顿，1965年），第13页。

<sup>②</sup> 例如桑德拉·迪娃，参见第224页注<sup>①</sup>。

<sup>③</sup> 1976年4月，与谢大卫的电话交谈中所说。

但是小说唤起了意义的结构，这些结构将当前具有历史意义的经验解释为一种更为宏大的历史的一部分，这种历史的文本已经制定。正如在我们某些俄罗斯邻居的小说中一样（譬如帕斯捷尔纳克），这产生了一种宿命感，它狂风一般席卷这片土地和它的人民——毫不留情地——开辟它自己的道路和步伐。如果这阵风有时看起来令人振奋的话，它已轻松地掠过我们的土地，很少带来特别的创伤感或者独一无二的体验以及过去那段更宏大也更古老的历史。相反，像这里所讨论的这些小说都根源于一种信念，即给予加拿大家庭经验特殊的身份感的是一个广大的现存地域——这片美丽的、聚居地与荒野交错均峙的土地——与一种精神旅程之间的联系，这个精神旅程的故事性特征以前已经被想象出来，并超越了现在的声音所及的范围。

这并不意味着这个“地方”本身就是加拿大文学属性的核心。另一方面，它也不像一些人（比如美国人凯鲁阿克）所认为的那样意味着“那条公路就是这个地方”。相反，维伯和劳伦斯的小小说希望表明他们的国家和他们的故事一样，尚未最后找到那个地方；它仍在努力，仍“在路上”。他们毫不悲观地断言：“我们还没到那儿”，始终将永远不断地做出选择的责任放在读者的身上。正是在这里他们的圣经“声音”才把小说转化成意义重大的文化批评。维伯和劳伦斯似乎在说：加拿大文化的关键性抉择可以被描绘为在“现在的耶路撒冷”所提供的表面的舒适与一种更美好的前景，即“和平的幻想”之间保持平衡——在自我的道路与人类的家庭生活之间保持平衡。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> “*Visio pacis*”是“在上的耶路撒冷”传统的基督教同义词。但是参见诺思罗普·弗莱的意见：文学中透露出的加拿大传统最好还是被描述成一种对“和平王国”的追求。弗莱的这一用语来自于表现《以赛亚书》中一段经文的一幅画，反过来又产生了威廉的书名：《加拿大：和平王国的向导》（多伦多，1970，第17页）。

看来当我们以这种方式回应维伯和劳伦斯时，我们也许至少有一个同等的优点：可能运用了诺思罗普·弗莱和他的学生们已经为我们阐明过的一些词汇和一般原则。<sup>①</sup>这就是说，这里所给出的探讨许多加拿大文本的方法实际上与其说像是特别建立在归纳和演绎基础之上的一个批评过程，不如说像是对一些模式的辩认。承认加拿大文学可能比与它相似的其他一些主要作品更倾向于出自一种对被接受的模式的感知是恰如其分的。而这些模式，像内部修辞学结构和外部的叙述模式，常常是从一种特定的基础性文学——《圣经》文学中逐渐建立起来的。如果这是真的，并且它看来在小说中的确是真的，作品就要求一种圣经解释学的解释来丰富更加抽象化的原型，使之血肉丰满，因为它们“模式”通常会被注明出自对那个缺席文本（《圣经》）的一种被认可的解释——修辞学的和叙述的。具有代表性的是，这种关系不会被证实是全然无意的：当然在维伯、劳伦斯、还有本文提到过的其他几位作家那里，修辞学的参考出处即使在具有讽刺意味地逐字译出的地方也是仔细设计过的，并且有意引发一种解释学的释义作为对赤裸裸的新的批评分析的一个必要的补充。

（作者单位 加拿大渥太华大学）

---

<sup>①</sup> 《伟大的代码：〈圣经〉与文学》（多伦多：学院出版社，1982）可能是弗莱最重要的一本书。