

海子詩歌的神學向度及其意義

The Significance of Theological Elements in Haizi's Poems

梁新軍

LIANG Xinjun

作者簡介

梁新軍，上海外國語大學高級翻譯學院博士研究生

Introduction to the author

LIANG Xinjun, Ph.D. Candidate, Graduate Institute of Interpretation and
Translation, Shanghai International Studies University

Email: 756114778@qq.com

Abstract

This study considers the poems of Haizi, a renowned Chinese poet of the 1980s, from the perspective of Christian theology. Drawing on previous research by Chinese scholars, the paper examines the close relationship between Haizi's poems and the Bible, before proceeding to a deeper exploration of the theological elements in the poems and subsequent interpretation of the significance of these elements in his oeuvre. Close study of the texts and poetic theories evident in Haizi's poems and poetic prose reveals the nature of the theological elements present, and Haizi's, particular interest in perverse theology, an awareness of self-emptying and longing for Heaven, and conversing with God. The significance of these theological dimensions is explored in terms of their relevance to contemporary society. The theological elements in Haizi's poems teach how important and pressing it is for people today to focus on the foundations of life in nature, to reflect on the spiritual erosion of our modern life style, and return to a pure and simple life with a strong belief system.

Keywords: Haizi's poems, Christian theology, poetic theories

導言

二十多年來，有關海子詩歌神學視角的研究大都關注到了其內在的一些神學性，如“天啟”情緒、“先知”意識、“救世”情懷及《聖經》中諸多意象、《聖經》母題、《聖經》文體等對海子詩歌的影響。這些研究都充分證實了基督教神學或更具體的《聖經》文學與海子詩歌間的深刻關聯。然而一定程度上看，其研究的深度、廣度仍有待推進。

具體而言，目前的研究大多是從泛神學的視角就海子詩歌的形而上意義泛泛而談，或者有限地聚焦於海子詩歌與《聖經》文本間的文學性互文層面，而並未能深入到其神學性內涵中去，更未能有切實的理論關照和深入的文本闡發。基於此，本文擬在勾勒海子詩歌思想發展史的基礎上，立足具體的文本分析，探討海子詩歌的詩思歷程及其中蘊含的神學意涵，並簡要闡發其意義。

事實上，除了帶有明顯的神學色彩，以及受到《聖經》的諸多文學性因素影響外，海子詩歌在詩歌思想和創作上也反映出了不少神學性特質：如“反客為主，客我同一”詩歌結構模式中的“反向”神學邏輯，“皈依‘實體’”詩歌思想中的“傾空自我”意識，“天堂”情結中的超世情懷，詩歌態度的“宗教性”等。海子詩歌與基督教神學的關係或許是多維的、全方位的，由此而來的海子詩歌之神學意蘊也應該是豐富多重的。

一、寓神學於詩思：海子詩歌思想的三個階段及其神學意涵

海子在其七年的創作生涯中，共寫出了兩百多首短詩和數十首長詩，可謂著作甚豐。其詩歌理念在創作歷程中，也經歷了一個演變和

深化的過程。大致來看，海子早年的詩歌思想頗為單純，基本上如其所說，屬於“直接面對實體”或“走向地層和實體”。到了後期，即1987年之後，海子的詩思呈現為一種矛盾交織的狀態，即一方面有對以往“實體”詩學的深化和昇華，一方面又有所背離和反叛。

海子詩歌思想的發展大約經歷了三個階段：（一）早期階段。這一階段的特點是比較明確地倡導“直接面對實體”“走向地層和實體”的“實體”詩學，其具體的詩歌寫作也反映了這種思想。因此，這一階段的詩歌思想可簡單歸納為從“客我同一”到皈依“實體”；（二）發展階段。這一階段是海子“實體”詩學的深化和昇華期，在海子創作早期，他更為關注土地、河流、糧食等與生存息息相關的創生型“實體”事物，到了後期，他明顯更為關注“火”“死亡”“黑夜”等毀滅性物象，其晚期對“火”和“死亡”意象的密切書寫，皆是其前期詩歌思想的深化和昇華。故這階段的詩學屬於“實體”詩學的深化和昇華期；（三）矛盾階段。海子詩歌創作到了後期，其詩思開始變得矛盾。這一階段他除了繼續書寫返歸“實體”“傾心死亡”一類的詩外，還表達了一種“幻象”詩學。海子似乎對以往的詩歌理想感到幻滅，在痛苦地思索中，他不無傷感地提出：“我，祇能上升到幻象的天堂的寒冷”。因此此一階段是海子詩學的矛盾期，其總體特徵可歸納為“實體”與“幻象”的糾結。

以上三個詩思階段，雖大致按時間順序歷時地展開，但實際上界限並不那麼分明。海子早期的詩歌創作傾向幾乎一直貫穿始終，如“反客為主，客我同一”的詩歌結構模式。海子的詩歌創作在晚期仍有強烈的返歸“實體”的傾向，同時也開始憧憬“幻象的天堂的寒冷”。海子的詩思發展在不同階段蘊含着不同的神學內涵，本文在勾勒其詩思歷程的同時，也對其不同詩思階段中的神學性有所揭示。這些蘊藏在海子詩歌結構或詩歌思想中的神學特質，一方面當然有其本人對基督教神學尤其對《聖經》文學的有意識吸收，一方面也是一種精神層面上的內在契合，折射着海子本人強烈的“詩歌宗教”觀。

（一）早期階段：從“客我同一”到皈依“實體”

1. “皈依‘實體’”的創作實踐及其內涵

通讀海子的短詩，我們常發現其詩歌似有一種獨特的內在結構。這種結構作為海子詩歌的一個突出特點，主要指其詩篇結構中的一種敘述現象，即詩篇開始時的敘述客體，在詩歌後半部分或結尾處突變成了敘述主體自身，或敘述主體主動歸化為了那個被敘述的客體——二者在詩歌展開後最終融為一體，從而達成了一種“主客同一”的效果。我們可將這種獨特的內在結構稱之為“反客（體）為主（體）、客我同一”的詩歌結構模式。

這種結構模式的詩篇在海子詩歌中有很多：如《單翅鳥》一詩，其先是“單翅鳥為什麼要飛呢”，結尾處卻是“我為什麼/為什麼要飛呢”（“單翅鳥”原來就是“我”）；《愛情故事》中，開篇作為敘述對象的“兩個陌生人”“兩個獵人”，最後被交代是“我的兩祇眼睛”（敘述客體原來是敘述主體的一部分）。《黎明和黃昏》中，“我在人生的盡頭/抱住一位寶貴的詩人痛哭失聲/…/我就是那位被人擁抱的詩人”，等。

在約七年的詩歌生涯中，海子對這種敘述模式的襲用幾乎是貫穿始終的。從審美角度上來看，這種模式營構了詩歌文本內部的一種張力，造就了主客觀的對立和統一，從而引發閱讀的驚異感和主客交融的同化感，進而產生一種複雜的意蘊指向。從敘事學角度來看，這種“反客為主、客我同一”的敘述模式又是一種雙視角同構的敘述結構，即以客體為中心的描述型外視角敘述和以主體為中心的抒發型內視角敘述的二重性同構。在思維方式上，這種“反客為主、客我同一”的敘述模式，表徵出了一種顛覆主客體之二分意識的獨特思維，根本上反映出一種認識論邏輯——

“反向”認識邏輯^①。“反向認識邏輯”作為基督教神學的一種特殊思維方式，主要是一種顛覆性精神，一種解構與重構的辯證觀。其核心是“反向”，實質是消解“絕對性”、消解孤立的“單向主體”、消解“絕對的‘真’”。結合這種認識，我們顯然意識到海子詩歌的獨特“反向”敘述（先外視角敘述，再內視角敘述，最終解構了主客體，解構了“真”，解構了明晰的絕對性）在思維本質上儼然屬於一種“反向”邏輯。

海子詩歌的獨特內在結構所折射出來的“反向”邏輯，主要是其獨特的詩學觀念——“皈依‘實體’”詩學的一種具體表現。如果引申來看，所謂“反客為主，客我同一”詩歌模式中的“客體”其實就是具體化了的“實體”。在海子的論說中，“實體”大致就是指其詩中所極力展現的自然界事物，如土地、河流、糧食、草原、單翅鳥等。這些“實體”都有着共同的特性——都屬於“創生型”事物，本身蘊含着孕育生命的潛力，或者本身就是生命體。海子在其詩論中孜孜以求的皈依“實體”其實就是返歸生機勃勃的自然本體——最原始、最源初的蘊含着生命力的自然界事物。海子曾說，“詩，說到底，就是尋找對實體的接觸。……我希望能找到對土地和河流——這些巨大物質實體的觸摸方式。”^②

的確，海子在詩歌創作早期不僅明確倡導一種皈依“實體”的詩學——“這是實體—你在實體中生活—你應回到自身”^③，而且在近七

^① 按照楊慧林教授的解讀，在後現代哲學家齊澤克（Slavoj Žižek, 1949—）的論說語境中，這種基督教神學的“反向邏輯”（齊澤克稱之為“基督教遺產”或“基督教的反向內核”）的內涵大致是“在消解一切可疑的單向主體之後，對生成性主體的重構；在‘易碎的絕對’之中確認‘絕對’、在脆弱的主體之後重構‘主體’、在‘真的死結’之外尋求‘真’的依托。”見楊慧林：《“反向”的神學與文學研究——齊澤克“神學”的文學讀解》，《外國文學研究》，2009年第2期，第133頁。[YANG Huilin, “The Perverse Theology and Its Implication for Literary Studies: A Cultural Interpretation of Žižek’s Theology”, *Foreign Literature Studies*, no.2 (2009): 133.]

^② 海子：《尋找對實體的接觸——直接面對實體（〈河流〉原序）》，西川編，《海子詩全集》，北京：作家出版社，2009年，第1017頁。[HAI Zi, “Xun zhao dui shi ti de jie chu: Zhi jie mian dui shi ti”, in *Hai zi shi quan ji*, ed. XI Chuan (Beijing: Writer’s Press, 2009), 1017.]

^③ 海子：《尋找對實體的接觸——直接面對實體（〈河流〉原序）》，第1018頁。

年的創作生涯中還一直自始至終地踐行着這一理念。在1988年的《我熱愛的詩人——荷爾德林》一文中,他寫道:“要熱愛生命不要熱愛自我,要熱愛風景而不要僅僅熱愛自己的眼睛。”^①海子這裏所熱愛的對象——“生命”“風景”,在根本上就是一種隱喻和換喻意義上的“實體”。其對“實體”詩學的堅守由此可見一斑。

2. “皈依‘實體’”詩學的神學內涵

海子的“皈依‘實體’”詩學已隱約透露出神學意味。就詩學前提和精神實質而言,其神學意味大致體現在兩處:(1)在詩學前提上,它似乎與當代基督教神學中的“傾空自我”意識有一定相通性;(2)就精神實質而言,“實體”這一本體性概念與基督教神學中的“絕對他者”也有內在的關聯。

(1) “否定此在,皈依‘實體’”中的“傾空自我”意識

海子在其詩論中主張“不要熱愛自我”“不要僅僅熱愛自己的眼睛”,而要“熱愛生命”“熱愛風景”“熱愛‘人類秘密’”——這裏的“生命”“風景”“人類秘密”大都屬於“實體”譜系,海子對這些事物的熱愛歸根結柢是為了走向“實體”。然而,這裏的走向“實體”不是沒有前提的。“不要熱愛自我”“不要僅僅熱愛自己的眼睛”就是前提。實際上,海子的這種“否定+肯定”式的表述,既表明了其對“實體”的熱愛,又表明了這種熱愛很大程度上以否定此在的生命經驗為前提——否定“自我”,否定“自己的眼睛”所看到和感知到的。這即是說,海子的“皈依‘實體’”詩學,很大程度上以某種“傾空自我”為前提。

“傾空自我”在當代神學論述中是一個相當熱門的話題。如楊慧林所言:“基督教信仰的實質,乃是對‘意義’的追尋;而維繫‘意

^① 海子:《我熱愛的詩人——荷爾德林》,西川編,《海子詩全集》,北京:作家出版社,2009年,第1017頁。[HAI Zi, “Wo re ai de shi ren: Hölderlin”, in *Hai zi shi quan ji*, ed. XI Chuan (Beijing: Writer’s Press, 2009), 1017.]

義的確定性’之前提，則是‘傾空自我’（kenosis）的‘破執’，亦即對經驗主體的顛覆。”^①這裏的“傾空自我”是來自於《新約·腓立比書》中的“虛己”（腓2:7），這個概念在20世紀的神學中得到了一系列衍生，如大衛·特雷西（David Tracy）的“自我傾空”^②，約翰·柯布（John Cobb）的“傾空神性的上帝”^③等。卡爾·巴特（Karl Barth）也曾解釋：“上帝……是純粹的否定，因此是處於‘此岸’和‘彼岸’兩者彼岸的否定，是對那個意味着此岸的彼岸而且意味着彼岸的此岸的否定的否定，是我們死之死，是我們無之無。”^④換言之，當代神學所謂的“傾空自我”的基本內涵，乃是破除對經驗自我的強烈依賴（我執），徹底敞開自身，從而接受作為上帝的“絕對他者”的指引。簡言之，“傾空自我”的內涵即“敞開自身，接受‘他者’”。聯繫到海子的“不要熱愛自我”“不要僅僅熱愛自己的眼睛”，我們不能不說，這種“敞開自身、接受‘他者’”的“傾空自我”意識，很大程度上正是海子的“否定此在生命經驗，皈依‘實體’”的詩學精神之實質。

（2）“實體”與“絕對他者”的相通性

海子的“實體”作為一種本體性概念，是其早期詩學理念的核心。他在多篇詩論及多首詩歌中都反覆地書寫過這個帶有神性色彩的

^① 楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，北京：北京大學出版社，2013年，第119頁。[YANG Huilin, *Yi yi: dang dai shen xue de gong gong xing wen ti* (Beijing: Peking University Press, 2013), 119.]

^② 特雷西：《西方神學與後現代性的多元面譜》，《道風：漢語神學學刊》第2期（1995年），第126頁。[David Tracy, “Theology and the Many Faces of Postmodernity”, *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, no.2(1995): 126.]

^③ See: John Cobb and Christopher Ives eds., *The Emptying God: A Buddhist- Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll NY: Orbis Books, 1990)

^④ 此解釋是卡爾·巴特對《羅馬書》“那叫死人復活、使無變為有的上帝”一句的釋義。見巴特：《羅馬書釋義》，魏育青譯，上海：華東師範大學出版社，2005年，第134頁。[Karl Barth, *Luo ma shu shi yi*, trans.WEI Yuqing (Shanghai: East China Normal University Press, 2005), 134.]

本體。一定角度上看，海子詩學中的“實體”已經構成了某種意味上的“絕對他者”。他曾十分詩意化地表達了其對“實體”的熱愛：“你應該體會到河流是元素……要尊重元素和他的秘密。你不僅要熱愛河流兩岸，還要熱愛正在流逝的河流自身。熱愛河水的生和死。”^①（我們可把這裏的“河流”理解為“實體”的一種換喻）。海子對“河流”的真誠的熱愛，其實正是言說其對“實體”的熱愛。

“實體”在根本上雖不完全等同於基督教神學中的“絕對他者”（Wholly Other）^②，但不可否認的是，二者在很大程度上有着內在的相通性。這主要體現為兩點：（一）此兩種“他者”都具有一種宇宙之“最高存在”的存在論意味；（二）作為現世存在的個人在這種“他者”面前，都必然地呈現出某種強烈的皈依欲求。

海子的“否定此在生命經驗、皈依‘實體’”的詩學追求（乃至生命追求），在很大程度上已構成了基督教神學意義上的“傾空自我”，並在“實體”內涵上與基督教神學中的“絕對他者”有着內在的相通性。

（二）發展階段：“實體”詩學的升華——“死亡”詩學及其表徵

1. “死亡”詩學及其表徵

大約1986年前後，海子的詩歌創作整體上進入了成熟期，此時的他對於“實體”的理解，也出現了一些富於意味的變化。大致來看，海子在創作早期更多把“實體”理解為土地、河流、水、糧食、草原等更加富有生命力的大自然事物^③，而進入成熟期之後，其對“實體”的理解

^① 海子：《我熱愛的詩人——荷爾德林》，第1070-1071頁。

^② Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982), 264.

^③ 在1985年的詩論裏海子曾說：“實體是有的，仍是這活命的土地和水！”（《寂靜〈但是水，水〉原代後記》）此時海子所謂的實體顯然更多指“能活命的土地和水”這一類的創生型自然界事物。見西川編：《海子詩全集》，第1026頁。

有了本質性的變化——他開始更傾心於“火”“死亡”“冬天”“黑夜”這類非創生型的毀滅性物象。海子曾說：“死亡仍然是一種人類經驗”^①。在他的理解中，他似乎把火、死亡、屍體、黑夜等非創生型的物象視作為具體的、此在的存在之物，即仍屬於寬泛的“實體”範疇。在其晚期的代表性詩作裏，他寫道：“這是一個黑夜的孩子，沉浸於冬天，傾心死亡/不能自拔，熱愛着空虛而寒冷的鄉村”^②。聯想到海子早期的表述——“可能詩仍然是塵世。……我是說，我們不屑於在永恆面前停留。實體是有的，仍是這活命的土地和水！”^③我們不難推知其詩歌思想的根本轉變。海子晚期密集書寫的“死亡”“火”“黑夜”等意象，其實就是“沉浸於冬天，傾心死亡”的詩學意識的表達。一言以蔽之，海子的詩學精神在後期已傾向於“死亡”詩學。

“死亡”詩學即死亡崇拜的審美化。很大程度上，對“實體”或對自然的最高“皈依”形式無疑是死亡——祇有死亡才能徹底消除主體自身與客體他者的異質性，從而完成最徹底的同一。在海子詩歌中，“死亡”詩學具體指以死亡為旨歸的創作傾向，表現在文本中即死亡意象的大量出現及背後暗含的死亡崇拜意識。海子迷信“短命天才”，崇尚“狂飆突進”式的寫作方式，他的晚期詩歌中有大量關於死亡的意象。西川在《死亡後記》中也透露：“海子是一個有自殺情結的人”，“他曾在詩中反覆、具體地談到死亡——死亡與農業、死亡與泥土、死亡與天堂，以及鮮血、頭蓋骨、屍體等等”，“我想海子是在死

^① “忍耐”（Patience）在中古英語中的語義更接近拉丁詞根patientia，意為suffering，有五種意思，首要的一種即對不幸和苦難的冷靜的承受。<http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/med-idx?size=First+100&type=headword&q1=pacience&rgxp=constrained>

^② 海子：《春天，十個海子》，西川編，《海子詩全集》，北京：作家出版社，2009年，第540頁。[HAI Zi, “Chun tian, shi ge hai zi”, in *Hai zi shi quan ji*, ed. XI Chuan (Beijing: Writer’s Press, 2009), 540.]

^③ 海子：《寂靜〈但是水，水〉原代後記》，西川編，《海子詩全集》，第1026頁。[HAI Zi, “Ji jing ‘Dan shi shui, shui’ yuan dai hou ji”, in *Hai zi shi quan ji*, 1026.]

亡意象、死亡幻象、死亡話題中沉浸太深了”^①等。

海子詩歌中的死亡意象譜系，不僅有最直接的對死亡的書寫，如屍體、自殺、鮮血，還包括了一系列隱喻性意象——最典型的即“火”意象（“火”的本性即毀滅，它使生命徹底終結）。海子對“火”意象的書寫在後期是相當多的。如“野鴿子是我的姓名/……我們相逢於一場大火”（《野鴿子》），“人是八月的田野上血肉模糊的火把”（《八月，黑色的火把》），“天空之火在我內部/吹向曠野”（《春天》）等。在《（1987年11月4日）日記》中他也寫道：“我摯烈地活着，親吻，毀滅和重造，猶如一團大火，我就在大火的中心”，1988年寫道“從荷爾德林我懂得，詩歌是一場烈火”（《我熱愛的詩人——荷爾德林》）。

總之，“死亡”意象及其隱喻化表徵“火”在海子詩歌中的出現是相當頻繁的。其出現的原因絕非偶然。如上文所提及，以“死亡”

“火”意象為代表的海子後期詩歌，體現着海子詩學觀念的內在轉變——由重視創生型的自然事物，轉向毀滅性的“火”“屍體”“鮮血”等死亡性事物。海子的這種詩學轉向雖然整體上仍未脫離“實體”範疇，但內涵已發生了根本轉變。這種轉變表面上看是對以往創生型“實體”詩學的背離，實則是其內在邏輯的深化和昇華。

在早年論述“實體”時，海子就有意無意地透露了這種詩學轉向的可能性。他曾認為“回到自身”的返歸“實體”的狀態是“一種突然的、處於高度亢奮之中的狀態，是一種使人目瞪口呆的自發性。……這時，生命力的原初面孔顯現了。……生命的火舌和舞蹈俯身於每一個軀體之上。火，呼地一下燒了起來。”^②海子認為“回到自身”的返歸“實體”的行為，是自我與實體的同一，經過這種同一，自我進入了某

^① 西川：《死亡後記》，西川編，《海子詩全集》，第1157-1158頁。[XI Chuan, “Si wang hou ji”, in *Hai zi shi quan ji*, 1157-1158.]

^② 海子：《尋找對實體的接觸——直接面對實體（〈河流〉原序）》，第1018頁。

種最高的存在境界，即“生命力的原初面孔顯現了”。“生命力的原初面孔顯現了”的境界，也即“火舌和舞蹈俯身於每一個軀體之上”的狀態——隱喻意義上的“生命（或肉體）燃燒”的狀態。

海子的這種對存在之最高境界的隱喻化表達，暗示了其“死亡”詩學的萌芽，反映了其“死亡”詩學脫胎於“實體”詩學的內在邏輯。即是說——“死亡”詩學無疑是“實體”詩學的深化和昇華，是其內在邏輯的必然延伸。由此我們也能明白，海子的“傾心死亡”的詩學意識，絕非無中生有或突然降臨的，它有着潛在的發展綫索及長期的發展歷程——這種詩學最終仍然指向生命的最根本的追求，即存在的最高境界。

2. “死亡”詩學及“火”意象的神學內涵

海子“死亡”詩學的神學意味是不言自明的。“死亡”詩學的實質——尋求與外在“他者”的最徹底的同一，在本質上就是一種宗教性殉道精神。此外，其繁密的“火”意象系列，也包蘊着豐富的神學意涵。

首先，由海子對《聖經》文本的熟悉這一事實，以及其詩歌對《聖經》中眾多意象、故事、意境等的頻繁借用，我們有理由認為其“火”意象的重要源頭之一便是《聖經》。其次，在海子詩歌的大量運用中，除了隱喻生命的本質之外，“火”意象還有着生命激情、希望、純潔、淨化、永恆等多重性內涵，如“我就在大火的中心”中的“火”隱喻生命激情，“我的事業，就是要成為太陽的一生”中的“太陽”隱喻永恆，“願你在一個寧靜的早晨將我寬恕/將我收起在一個光明的中心”（《春天》）中的“光明”隱喻希望等。海子詩歌的“火”意象的這些內涵在《聖經》的“火”意象譜系裏也多有體現。

“火”意象在《聖經》中的出現不僅繁多，而且有着非凡的意義——《聖經》中的上帝常在火中降臨，從火中對人說話，以及乘着帶火的雲。《新約·馬太福音》中有“他要用聖靈與火給你們施洗”（太3:11），“那坐在黑暗裏的百姓，看見了大光”（太4:16）等。這些豐

富繁多的“火”意象，在《聖經》中已構成了一個意象譜系，呈現着豐富的內涵和神性意味。

根本上講，海子詩歌中的“火”意象已與《聖經》中的“火”意象構成了一種密切的互文關係。海子詩歌中的“火”意象內涵一如《聖經》中的“火”意象一樣，可被理解為一種神性。通過反覆大量的書寫，海子其實有意無意地表達了與《聖經》作者類似的神學訴求：傳達一種“火”崇拜的生命情結和詩學情結（《聖經》中的“火”在不少情況下可被視為上帝之化身）。這種二重性的情結實質上包含着三重意味：（一）火是生命的本質；（二）生命即“有限的火”，它必然毀滅；（三）在毀滅中，即在對“火”（上帝）的絕對皈依中，又意味着一種永生（與上帝完成了同一）。總之，海子詩歌“火”意象的神學性無疑是確鑿的，它在根本上昭示着海子詩歌的超世性意義。

（三）矛盾階段：“實體（火）”與“幻象”的糾結

1. “幻象”詩觀的產生

在1987年10月所寫的《詩學：一份提綱》裏，海子表達了一種對“幻象”詩歌的憧憬。他寫道：“這就是像一根火柱立於黃昏之國，立於死亡滅絕的秋天，那火柱除了滾滾火光和火光的景象之外空無所有——這就是落日的景色，這就是眾神的黃昏。這就是幻象。”^①海子的這種“幻象”詩觀，一定程度上仍與其“火”（太陽）詩學有着內在的關聯。從其使用的隱喻化意象來看，我們便能發現這種關聯——“幻象”正是“火（太陽）”的衍生物，它是“滾滾火光和火光的景象”，是“落日的景色”，是“眾神的黃昏”。

海子對其“幻象”詩觀的表述充滿着具象化的修辭色彩，顯露了其內心的無奈與失望。如其所說：“我，祇能上升到幻象的天堂的寒

^① 海子：《詩學：一份提綱·朝霞》，《海子詩全集》，第1056頁。

冷”^①。海子其實已經充分意識到“幻象——他，並不提高生活中的真理和真實”^②。他甚至悲觀地認為：“提高人類生存的真理性和真實性——在人類生活中從來就沒有提出過，也從來就不是可能的”^③。

在表述“幻象”詩觀的文字中，海子幾乎充滿着猶疑與惶惑，他首先明確指出了幻象的負面作用（不啟示真理和真實），接着肯定了幻象對人生的正面意義（提高生存的深度與生存的深刻，為必然要面對死亡、失敗的人生提供一種對抗的“盾牌”或“障地”），最後又限制了它的意義的有效性（幻象的天堂上是“華美無上和寒冷的”）。海子的這種矛盾惶惑的“幻象”詩觀，一方面反映了其生命晚期矛盾掙扎的精神狀態，一方面也顯示了其創作後期的又一次詩學嘗試（儘管是不徹底的、猶疑的、充滿着矛盾與糾結）。

2. 在“幻象”與“實體”之間

“幻象”詩觀本身是矛盾心境的產物，顯示出海子後期詩學觀念的分裂——一方面他仍然憧憬以“火”意象為代表的實體世界的溫暖，一方面它似乎祇能選擇一條“華美無上和寒冷的幻象的天堂”。這種悖論式的詩學意識，在海子晚年的多首絕世詩中都有體現，如《面朝大海，春暖花開》一詩。這首詩中海子的戀世意識與超世意識的悖論性共存體現得極為鮮明。如“從明天起，做一個幸福的人／……／從明天起，關心糧食和蔬菜”一句，分明體現着詩歌敘述主體（我）的一種現世性訴求，即願意“在塵世獲得幸福”。而到了詩的最後一句，卻成了“願你在塵世獲得幸福／我祇願面朝大海，春暖花開”。“我”這時的訴求顯然不再是“塵世的幸福”，而成了截然相反的有着棄世色彩的“面朝大海，春暖花開”。在《黎明（之二）》一詩中，海子也寫道：“我空蕩蕩的大地和天空／是上卷和下卷合成一本的聖書，是我重又劈開的肢體。”此句中的“大地”和“天空”也即實體世界和天堂

^① 海子：《詩學：一份提綱·朝霞》，《海子詩全集》，第1058頁。

^② 同上，第1052-1053頁。

^③ 同上，第1053頁。

幻象世界的隱喻——悖論性共存在此仍鮮明地體現着。

在海子論述“幻象”詩觀的文字中，他也曾表達了對歌德詩學觀念的認同，顯示了其無疑也渴望“逃遁於火焰，逃向火焰”^①——實體世界。然而，海子的選擇似乎祇能是“我，祇能上升到幻象的天堂的寒冷。”晚期海子詩歌的悖論性詩學觀念，由此可見一斑。

3. “幻象”詩觀的神學色彩

海子的這種一方面渴望“實體”世界的溫暖，一方面又祇能選擇“幻象”世界的矛盾心境和悖論式詩歌觀念，透射着深刻的神學色彩。

實際上，海子把印度民族的文化經典和猶太民族的《舊約》理解為“幻象詩歌”的典型代表。他認為《舊約》屬於“更高一級的創造性詩歌。……他們作為一批宗教和精神的高峰而超於審美的藝術之上，這是人類的集體回憶或造型。”^②也就是說，在海子的理解中，所謂“幻象詩歌”某種程度上等同於以《舊約》為代表的宗教經典。海子詩歌中的“幻象”其實正是一種似真若幻的終極信仰，一種永恆而美好的安息之地。具體在《舊約》中則指以“天堂”為核心的彼岸世界。

海子詩歌的這種詩學傾向——對永恆之“幻象”的追求，恰好印證了其眾多詩歌中的“超現實”傾向——那種超驗的、向往彼岸世界的“天堂”情結。“天堂”情結在海子詩歌中有不少體現。如《最後一夜和第一日的獻詩》中，“今夜/九十九座雪山高出天堂/使我徹夜難眠”；《月全食》中，“所有的道路都通向天堂/祇是要度過路上的痛苦時光”；《給母親·雲》中，“我歌唱雲朵/我知道自己終究會幸福/和一切聖潔的人/相聚在天堂”等。

^① 海子：《詩學：一份提綱·朝霞》，第1057頁。

^② 海子：《詩學：一份提綱·偉大的詩歌》，西川編，《海子詩全集》，第1051頁。
[HAI Zi, “Shi xue: Yi fen ti gang, wei da de Shi ge”, in *Hai zi shi quan ji*, 1051.]

海子詩歌中的這種由“天堂”意象反映出的“天堂”情結，不僅根本上體現着其對“幻象”詩觀的具體踐行——“天堂”乃幻象的最高體現，而且在根本上也反映着其詩歌創作的神學指向。

三、海子“詩歌宗教”主義的神學實質

綜觀海子詩歌思想的發展歷程，由早年崇尚創生型的“實體”詩學，到傾向於毀滅性的“實體”詩學（“死亡/火”詩學），再到一定程度上拋棄“實體”、傾心於“幻象”，我們顯然不難把握其整個詩思歷程的神學意味。海子返歸“實體”也好，擁抱“死亡/火”也罷，歸根結底都是在追求一種生命和詩歌的永恆本體，尋求詩歌的宗教慰藉意義。其晚年轉向“幻象”的詩學意識，更是分明表徵出了其詩歌訴求的神學維度。在為期不長的詩歌生涯中，海子可謂一直致力於構建一個“詩歌宗教”。這種“詩歌宗教”意識及豐富的帶有宗教色彩的詩歌實踐我們可稱之為“詩歌宗教”主義。

海子的“詩歌宗教”主義，某種程度上已與發端於近代的當代基督教神學相通。在基督教神學家看來，海子的“詩歌宗教”主義，也許已構成了某種實質上的宗教信仰。施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）在《論宗教》和《基督教信仰》等著作中從“敬虔的情感”“絕對的依賴感”^①等方面界說了宗教的本質。聯想到海子本人一生對其“詩歌王國”的孜孜以求（幾乎到了視詩歌如生命的地步，其拒絕步入婚姻的生活觀念^②，很大程度上也因其詩學追

^① 施萊爾馬赫：《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》，鄧安慶譯，北京：人民出版社，2011年。[Friedrich Schleiermacher, *Lun zong jiao: dui mie shi zong jiao de you jiao yang zhe jiang hua*, trans. DENG Anqing (Beijing: People's Press, 2011).]; Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith (1830/31)*, trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T.&T. Clark, 1986).

^② 西川：《死亡後記》，第1160頁。

求)，我們有理由認為，海子短短二十五年的人生，不到七年的詩歌創作生涯，其以天才般的創造力創作的近百萬字作品，完全體現出了其對詩歌的“敬虔的情感”和“絕對的依賴感”。此種層面上海子的詩歌訴求顯然已與施萊爾馬赫意義上的基督教信仰相差無幾了。

當代神學家伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）也說，“祇有在其自身的層面上把握宗教現象，也就是說，祇有將其作為某種具有宗教性的對象加以研究，宗教現象才能真正被認識。”^①也就是說，伊利亞德也認為，宗教的實質乃是一種“宗教性”，是宗教中所蘊含的那“不可化約的神聖因素”。他在解釋宗教本質時明確說：“宗教……並不意味着對上帝、諸神或者鬼魂的信仰，而是指對於神聖的經驗”^②，“‘凡俗’所提供的‘象徵語言’，才使得難以把握的宗教經驗得到了可以把握的存在形式。”^③再聯想到德國宗教學家西美爾（George Simmel, 1858-1918）就“宗教”與“宗教性”“實體性的體制化宗教”與“主體性的私人化宗教”所進行的卓有成效的區分，我們當可認為：海子終其一生的詩歌訴求其實已構成了實質意義上的“主體性的私人化宗教”，祇不過這種“宗教”形式是私人化和內在性的，並且借助詩歌的形式存在——這便是海子“詩歌宗教”主義的實質。

海子詩歌對人之存在的終極意義的熱烈叩問及追尋，表達着其對現代人之“深層的疏離和絕望”的深刻思考。“基督教對‘意義’的追尋和對生活‘深度的理解’，造成了一種獨特的、根本性的倫理基礎，即‘現實存在與理想存在之間的張力’”^④，“形形色色的宗教，其倫理的

^① 引自楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，第106頁。也可參見Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, Inc., 1963), 13.

^② 伊利亞德：《世界宗教理念史》（第1卷），吳靜宜等譯，臺北：商周出版社，2001年，第26頁。[Mircea Eliade, *Shi jie zong jiao li nian shi*, vol.1, trans. WU Jingyi, et al. (Taipei: Shangzhou Press, 2001), 26.]

^③ 楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，第107頁。

^④ 楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，第194頁。

充實程度取決於其歷史和超驗之間的張力的素質”^①，“因此，真正的基督教既不可能全然認同現實，也不可能全然離棄。它要在‘張力’之中持守一種雙重的倫理力量”^②，首先，“肯定非永恆的塵世生活的意義，而不必過分屈從於非永恆進程中的相對性”，其次，“信仰……意味着……意義之源……同時又不必到令所有歷史都失去意義的永恆世界去尋找栖身之所”^③——這就是基督教文化精神的核心。考慮到海子前期詩歌對“塵世生活”的認同^④，後期詩歌對超驗存在之境界的追求，我們有理由認為，海子的這種詩學追求乃至生命訴求在根本上已與基督教的文化精神相通。一句話，海子的“詩歌宗教”主義，無疑體現着深刻的基督教神學特質，昭示着深刻的神學內涵。

結語

由上我們可知，除了與《聖經》文本有着密切的、多維度的互文關係外，海子詩歌與基督教神學還有着更為豐富複雜的關係。其神學意味不僅體現在詩歌敘述模式中，也體現在各階段的詩歌思想中，更體現在詩歌的整體精神中。海子詩歌的神學內涵顯然是多維的、全方位的。其不僅包含了當代神學的諸多思想，如“反向”神學邏輯、“傾空自我”意識，更與基督教的核心追求相融通，如“皈依‘實體’”的上帝崇拜傾向、“火”意象的同一性宗教訴求、“天堂”情結的超世性

^① 尼布爾：《基督教倫理學詮釋》，關勝渝等譯，臺灣：桂冠圖書股份有限公司，1995年，第5頁。[Reinhold Niebuhr, *Jidujiao lun li xue quan shi*, trans. GUAN Shengyu, et al. (Taiwan: Guiguan Book Company, 1995), 5.]

^② 楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，第194頁。

^③ 尼布爾：《基督教倫理學詮釋》，第23頁。

^④ 海子在1985年的詩論《寂靜（〈但是水、水〉原代後記）》中，曾說：“可能詩仍然是塵世。我依然要為善良的生活的靈魂唱歌，這些靈魂不需要地獄。”（《海子詩全集》第1026頁）這種早期的詩學論調表明海子對塵世生活的熱情及其詩學的“現世性”指向。

等。海子詩歌的多重神學向度，對我們深入理解其人其詩無疑有着重要的作用，其在根本上對我們時代的獨特意義也盡顯無遺。

作為一個海德格爾意義上的“世界之夜”時代^①，海子的強烈宗教性的詩歌實踐無疑充當了“黑夜”時代下的先知角色。它啟示或者說警醒我們：關注人的存在根基（如土地、河流、水、糧食、鹽等），反思和警惕現代性的生活方式對人的精神的褫奪和侵蝕，重新回到一種純樸的、有着充足神性光輝的靈肉一體的生活，對生活在精神“荒原”上的現代人而言，是有多麼的必要和迫切。

如果神學美學的內涵是“超越藝術的單純的教化目的和審美目的，使之與人類的終極體悟及其自我拯救相溝通，從而表達深層的精神期待”^②，那麼某種角度上，海子詩歌正是對此種神學美學的自覺踐行。海子以其熱忱的詩學熱情，試圖在詩歌實踐中獲取對此在自我的“拯救”，以超拔於現世之人生，進入一種永恆的生存維度，無疑正是一種宗教信念的藝術化踐行。此種意義上，海子的詩學與基督教神學其實已難分彼此。

^① 海德格爾：《詩·語言·思》，彭富春譯，北京：文化藝術出版社，1990年，第82頁。[Martin Heidegger, *Shi yu yan si*, trans. PENG Fuchun (Beijing: Culture and Art's Press, 1990), 82.]

^② 楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，第101頁。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Barth, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.

Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith (1830/31)*. Translated by H. R. Mackintosh & J. S. Stewart. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

中文文獻 [Works in Chinese]

巴特：《羅馬書釋義》，魏育青譯，上海：華東師範大學出版社，2005年。[Barth, Karl. *Luo ma shu shi yi (The Epistle to the Romans)*. Translated by WEI Yuqing. Shanghai: East China Normal University Press, 2005.]

伊利亞德：《世界宗教理念史》（第1卷），吳靜宜等譯，臺北：商周出版社，2001年。[Eliade, Mircea. *Shi jie zong jiao li nian shi (The History of World Religious Thoughts)*, vol.1. Translated by WU Jingyi et al. Taipei: Shangzhou Press, 2001.]

海子：《海子詩全集》，西川編，北京：作家出版社，2009年。[HAI Zi. *Hai zi shi quan ji (Complete works of Haizi's poems)*. Edited by XI Chuan. Beijing: Writer's Press, 2009.]

海德格爾：《詩·語言·思》，彭富春譯，北京：文化藝術出版社，1990年。[Heidegger, Martin. *Shi, yu yan, si (Poetry, Language, and Thought)*. Translated by PENG Fuchun. Beijing: Culture and Art's Press, 1990.]

尼布爾：《基督教倫理學詮釋》，關勝渝等譯，臺灣：桂冠圖書股份有限公司，1995年。[Niebuhr, Reinhold. *Jidujiao lun li xue quan shi (Interpretation on Christian Ethics)*. Translated by GUAN Shengyu et al. Taiwan: Guiguan Book Company, 1995.]

施萊爾馬赫：《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》，鄧安慶譯，北京：人民出版社，2011年。[Schleiermacher, Friedrich. *Lun zong jiao: dui mie shi zong jiao de you jiao yang zhe jiang hua (On Religion: Speak to the Well-bred Man Who Contemn Religion)*. Translated by DENG Anqing. Beijing: People's Press, 2011.]

特雷西：《西方神學與後現代性的多元面譜》，載《道風：漢語神學學刊》1995年第2期，第111-126頁。[Tracy, David. "Theology and the Many Faces of Postmodernity." *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, no.2 (1995): 111-126.]

- 楊慧林：《“反向”的神學與文學研究——齊澤克“神學”的文學讀解》，載《外國文學研究》，2009年第2期，第127-134頁。[YANG Huilin. “The Perverse Theology and Its Implication for Literary Studies: A Cultural Interpretation of Zizek’s Theology.” *Foreign Literature Studies*, no.2 (2009): 127-134.]
- 楊慧林：《意義：當代神學的公共性問題》，北京：北京大學出版社，2013年。[YANG Huilin. *Yi yi: dang dai shen xue de gong gong xing wen ti (Significance: Public issues of Contemporary Theology)*. Beijing: Peking University Press, 2013.]