

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

《馬可福音》的結尾——從魯迅的《復仇（其二）》談起

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Chan, Lung-pun Common
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-11 04:52:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167485

《马可福音》的结尾： 从鲁迅的《复仇(其二)》谈起

陈龙斌

内容提要：本文倡议“圣经接受史”的学术研究，并以“互文性”作为分析工具，尝试开拓圣经学与文学（尤其鲁迅学）的跨学科对话。文中运用圣经学的来源批判和编修批判技术，藉此确定《马可福音》15：16-37是鲁迅《复仇（其二）》的底稿。此外，本文也论证鲁迅进一步利用了《马太福音》27：27-50编修其《复仇（其二）》。就圣经学的视角而言，学术界应重新审视鲁迅其他著作与圣经的互文性，以便研究文学作品中的宗教性。不单如此，圣经学应从文学接受、文学创作和文学批评三方面补充鲁迅学的发展。另一方面，鲁迅阅读圣经的焦点也颇具启发性，让读者发现了《马可福音》中耶稣受难曲的两个互补领域：一是公共论述；二是宗教经验。鲁迅的视角启迪圣经学者重新处理《马可福音》突兀结束的老问题。换言之，公共领域的圣经赏析也能开拓圣经研究的新视野。

关键词：圣经学；鲁迅（学）；《复仇（其二）》；圣经接受史；互文性

Rethinking the Abrupt Ending of the Gospel of Mark:
In Light of the Intertextuality Studies of LU Xun's *Revenge II*

CHAN Lung-pun Common

Abstract: This article promotes academic research on the *Rezeptionsgeschichte* of the Bible. In light of intertextuality as the analytical tool, an interdisciplinary dialogue has been opened between Biblical Studies and Literature Studies (particularly LU Xun Studies). The conventional techniques of Biblical Studies, namely source criticism and redaction criticism, have been employed in the research. Based on the research result, the article ascertains that Mark 15: 16-37 was adopted by LU Xun as basic script in his *Revenge II* (1924). Furthermore, with the aid of Matthew 27: 27-50, LU Xun redacted the Markan dictions in his *Revenge II*. This article substantiates LU Xun's Matthean redaction. On one hand, from the viewpoint of Biblical Studies, it is worthwhile for the academia to appreciate the intertextuality between the Bible and LU Xun's other writings as well. Thus, the religiosity of literary works could be further explored. In addition, Biblical Studies ought to supplement the development of LU Xun Studies in three aspects: literary reception, literary production and literary criticism. On the other hand, LU Xun's Bible reading is also inspiring, which broadens other readers' horizon of understanding Jesus' Passion discourse in the Gospel of Mark. Two complementary domains are discovered: one is the public discourse; the other is the religious experience. LU Xun's viewpoint could enlighten biblical scholars to reassess the old quest about the abrupt ending of the Gospel of Mark. In other words, the public appreciation of the Bible can also create a new

perspective in academic Biblical Studies.

Key words: Biblical Studies; LU Xun Studies; *Revenge II*;
Rezeptionsgeschichte; intertextuality

引 言

公共领域^①的“宗教性”^②(或称“公共灵性”^③)值得宗教学者深入探究。传统上惟有建制宗教才是华人学术处境的主流研究对象,^④

-
- ① “公共领域”(public sphere)之说源远流长,但它作为普及化的学术概念,则有赖于德国社会学家 Jürgen Habermas 之演绎。详见 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied: Luchterhand, 1962)。在此书中,“公共领域”与“公民社会”息息相关。然而本文采取较宽松的理解,把“公共领域”主要对立于私人领域而言。
- ② “宗教性”(religiousness, or religiosity, or Religiosität)不局限于有形的宗教。在现代社会中,无形的宗教无远弗届;事实上,“宗教性”也存在于非建制宗教的公共领域。见 T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1991), 108-116; *idem.*, *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society* (NY: Macmillan, 1967), 43, 48-49。参见 *idem.*, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft; Institution, Person und Weltanschauung* (Freiburg; Rombach, 1963)。
- ③ “公共灵性”植根于宗教传统,培育出先天下之忧而忧的胸襟和能耐。见 D. O'Connell, “Educating Religiously Toward a Public Spirituality” (Ph.D.diss., Boston College, 2008), 82。这概念还可见于下列文献: L. Bouckaert, “Spirituality as a Public Affair”, *Ethical Perspective* 10 (2003): 106-117; R. J. Mouw, “A Spirituality for Public Life”, *Theology Today* 61 (2005): 471。此外, K. Flanagan & P. C. Jupp ed., *A Sociology of Spirituality* (Aldershot, England; Ashgate, 2007) 也值得一读。
- ④ “宗教性”的学术讨论向来以建制宗教的礼仪为主要研究对象。西方学术新趋势较华人学界更注意“宗教性”的理论建构,其中一支是从认知心理学入手的。参见 H. Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2004), 63-103; *idem.*, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (Oxford; NY: Oxford University Press, 2000), 58-80; 83-87。Whitehouse 在其著作中提出两种“宗教性”:一是教条模式(doctrinal mode),另一是想象模式(imagistic mode)。篇幅所限,本文未能探讨文艺创作和圣经接受与这两种模式的关系;从认知心理学的进路研究文艺作品的宗教性,宜另辟专文讨论。此外,值得一提的是,学术界已注意到其他媒介的“宗教性”研究:参见 G. Meier, *Researching Individual Religiosity in the Context of the Internet* (Heidelberg: Universität Heidelberg, 2005)。

本文的研究对象却是华人艺术作品或文化创作的宗教向度。^①这些作品均自公共领域中创作出来并流传后世。然而研究传统文学的进路不足以全面赏析艺术作品的宗教性,惟宗教经学(本文中的圣经学)可以弥补其部分的不足。从圣经学诠释宗教性,进路不囿于作品本身,切入点将置于作品与宗教经典的互动关系。一方面,艺术作品中的宗教元素须与宗教经典相互辩证,方能透视文化适应的实况;另一方面,宗教典籍的研究设若继续漠视艺术作品怎样接受、编修及转化宗教文本,^②势必滞后于文化互动的洪流。有见及此,在公共领域里,本人倡议“圣经接受史”(Rezeptionsgeschichte)^③的进一步研究。艺术作品旁征博引圣经,谓之“圣经接受”;如一钱币的两面,圣经启发艺术创作,则谓之“圣经影响”。“圣经接受史”或“圣经影响史”(Wirkungsgeschichte)

① 对艺术作品“宗教性”的初探,可见于一些文献,如 R. G. Wang, *Ming Erotic Novellas: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice* (Hong Kong: Chinese University Press, 2011), 157-196; A. Balaban, "Secularity and Religiosity in Contemporary Hebrew Literature", *Middle Eastern Literatures* 5 (2002): 63-82; T. E. Higgins, *Religiosity, Cosmology, and Folklore: the African Influence in the Novels of Toni Morrison* (NY: Routledge, 2001)。然而,上述初探均缺乏理论性解说。

② 对圣经与文化互动的关注,尚属西方圣经学的偏锋。学术夹缝中的著作,参见 K. Schöpllin, *Die Bibel in der Weltliteratur*, UTB 3498 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); P. Culbertson & E. M. Wainwright ed., *The Bible in / and Popular Culture: A Creative Encounter*, SBL semeia studies 65 (Atlanta, GA: SBL, 2010); A. C. Swindell, *Reworking the Bible: The Literary Reception-History of Fourteen Biblical Stories* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2010)。

③ 关于方法论的浅谈,参见 M. Oeming, *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction*, translated by J. F. Vette (Aldershot, England: Ashgate, 2006), 75-112; W. Magaß, "Hermeneutik, Rhetorik und Semiotik: Studien zur Rezeptionsgeschichte der Bibel" (Th.D.diss., Universität Konstanz, 1985)。圣经接受史牵涉的范畴及主题,进而见于此文集: M. Lieb, E. Mason & J. Roberts ed., *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible* (NY: Oxford University Press, 2011)。书中指出:圣经接受史扎根于 Hans-Georg Gadamer 的哲学诠释学 (ibid., 1-3); Ulrich Luz 则是应用此进路于圣经学的佼佼者 (ibid., 3)。

不单为公共灵性的探索引进宗教典籍专家的参与；也可藉此促进圣经诠释、文化（包括文学）研究和宗教学的跨学科整合。^①在迈向目标之始，这篇文章首先尝试阐明圣经学对公共宗教性分析之相关性。“互文性”（intertextuality）^②可大派用场，作为分析工具。藉此，研究者将更加敏感于文艺作品之宗教向度的存在。^③由于篇幅所限，本文只选取鲁迅的短篇散文《复仇（其二）》作为讨论对象，着眼点是圣经中的耶稣与鲁迅笔下的基督形象之互动关系。

从鲁迅作品谈起，皆因《复仇（其二）》之研究有助于再思《马可福音》突兀结束的释经难题。2004年香港中文大学崇基学院神学院出版《福音书的终结——作门徒的邀请》，^④该书属传经讲座系列。^⑤作者何蒙娜（Morna D. Hooker）于书中尝试解答《马可福音》学术史上的重大疑云：此福音书的结尾究竟是失传了，抑或是

-
- ① 在德国学统里，神学（包括圣经学）、宗教学及文化研究（包括文学）本属同根。本文倡导圣经学和文学的对话，在某种意义上，其实回归这一学术根源。较为具体的跨科际方法论，参见 S. Kurth ed., *Religionen erforschen: kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011); B. Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005); C. Albrecht, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis: klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000)。
 - ② “互文性”强调文本并非独立存在，任何文本必然与另一些文本相互联结。见 G. Allen, *Intertextuality* (London; NY: Routledge, 2000), 6。关于“互文性”的学理发展及论争，也可详见 M. Orr, *Intertextuality: Debates and Contexts* (Malden, MA: Blackwell, 2003)。在文学研究中，与“互文性”相关的概念参见 J. Clayton & E. Rothstein ed., *Influence and Intertextuality in Literary History* (Wisconsin; The University of Wisconsin Press, 1991)。事实上，这学术概念华人学界并不陌生，参见王瑾：《互文性》，桂林：广西师范大学出版社，2005。
 - ③ 参见 V. Hartmann, *Religiosität als Intertextualität: Studien zum Problem der literarischen Typologie im Werk Franz Werfels* (Tübingen: Narr, 1998)。
 - ④ 何蒙娜著，周健文译：《马可的结尾：失传抑悬空？》，载《福音书的终结——作门徒的邀请》，香港：中文大学崇基学院神学院，2004，第10-30页。
 - ⑤ Morna D. Hooker教授2001年10月主讲的第六届“传经讲座”。

悬空呢？^①然而，当一位圣经学者从鲁迅的视角再次审视上述难题时，能顿时发现新的线索。

本文从三部分探索鲁迅“文本”与圣经的关系，从而铺陈上述新线索。在第一部分，本人将分析《复仇(其二)》与圣经明显的互文性，通过文本论证作家鲁迅曾经如何阅读经文。这一部分因而以“《复仇(其二)》与圣经：互文性”为题。接着，本文将浅谈圣经学如何可能深化鲁迅学。最后再讨论鲁迅学如何可能启发圣经研究。

《复仇(其二)》与圣经：互文性

在华人圈子里，鲁迅著作迄今仍列为基础教育课程的指定读物。《呐喊》等短篇小说集享有盛名，其中《阿Q正传》、《狂人日记》等尤其脍炙人口。鲁迅(1881—1936)已逝，他的作品还深深影响着华人公共领域。毋庸置疑，他的文笔参与了塑造20世纪(甚至21世纪)华人的精神面貌，因此本文选取他的文章作为范例。正如不少五四作家一样，^②他的作品也有某些基督教思想文化的痕迹，而且所谓其讽刺基督教之说^③值得商榷。^④收录于《野草》

① “悬空论”又称“留白论”，由 Julius Wellhausen 提出。参见 J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlin: Reimer, 1903)。

② 参见杨剑龙：《中国现代作家与基督教文化》，新加坡：新加坡青年书局，2008，第268—299页。这次在新加坡再版，杨剑龙删去主题《旷野的呼声》，只留副题，实在可惜。难道五四时期的“基督教文学”不再是旷野的呼声吗？

③ 刘易斯·罗宾逊著，傅光明、梁刚译：《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》，台北：业强出版社，1992年，第107、114页。事实上，《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》着眼于五四作家讽刺和反对基督教文化的研究。

④ 杨剑龙甚至认为，20世纪20年代，在“非基督教运动”的风潮中，“鲁迅是以宽容而审慎的态度，对基督教的历史和思想做出深入细致的分析，努力吸取其有益的精华部分，成为他向黑暗社会斗争的精神力量”。见杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，上海：上海教育出版社，1998，第33页。事实上，《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》探讨五四作家在“多大的程度上‘认同’基督教精神”（同上，第3页）。

(1927)的《复仇（其二）》乃是经典例子，^①该散文明显以圣经为底稿，文中的“他”就是圣经的耶稣形象之处境化诠释。到目前为止，《野草》的注释汗牛充栋；^②然而兼具圣经学视野者，却仍然欠奉。

话说回来，我们如何注意到《复仇（其二）》的宗教向度？这是由于作者的“互文性”，^③即作者明显留下了圣经提示，邀请读者注意其作品的宗教性。事实上，在《复仇（其二）》中，鲁迅没有直接指明“他”就是圣经的耶稣，那么我们从何确知？回到圣经去。假如以福音书笼统的印象回答，圣经学者不会满足于这样的答案。譬如，若有人质疑鲁迅笔下这位复仇的“他”违反了圣经中基督的复和精神，^④圣经学者可以立刻响应：这是由于那人混淆四卷正典

① 鲁迅：《野草：插图本》，北京：人民文学出版社，1979，第27-31页。

② 关于《野草》的评论，可参丸尾常喜著，秦弓、孙丽华编译：《耻辱与恢复：〈呐喊〉与〈野草〉》，上海：上海书店出版社，2009；张闳：《黑暗中的声音：鲁迅〈野草〉的诗学与精神密码》，上海：上海文艺出版社，2007；刘彦荣：《奇诡的心灵图影：〈野草〉意识与无意识关系探讨》，天津：百花文艺出版社，2003；李天明：《难以直说的苦衷：鲁迅〈野草〉探秘》，北京：人民文学出版社，2000；片山智行著，李冬木译：《鲁迅〈野草〉全释》，长春：吉林大学出版社，1993；卫俊秀：《鲁迅〈野草〉探索》，西安：陕西师范大学出版社，1989；石尚文、邓忠强：《〈野草〉浅析》，武汉：长江文艺出版社，1982；孙玉石：《现实的与哲学的——鲁迅〈野草〉重释》，上海：上海书店出版社，1982；许杰：《〈野草〉诠释》，天津：百花文艺出版社，1981；李何林：《鲁迅〈野草〉注解》，北京：人民出版社，1975。

③ 参见 S. S. Friedman, "Weavings: Intertextuality and the (Re) Birth of the Author", in J. Clayton and E. Rothstein ed., *Influence and Intertextuality in Literary History* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991), 146-180.

④ 根据苏雪林所谓的“消极复仇法”，她批评《复仇（其二）》中的“这个耶稣是鲁迅的性格所造成的，并非福音书上的耶稣！”见苏雪林：《我论鲁迅》，台北：传记文学出版社，1979，第12-13页。杨剑龙判断《复仇（其二）》中的耶稣形象与其圣经原型已经存在“质的区别”。见杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，第26页。所谓“质的区别”的判断，主要基于杨剑龙自身对基督教本质之前设——“基督的宽恕思想”；因此，“鲁迅以这种决不宽恕的复仇精神面对仇敌、面对世界，这与圣经中耶稣被钉上十字架还为处死他的人祈祷，要求赦免他们的情景截然不同”（同上，第28页）。伊藤虎丸尝试说明鲁迅只不过推翻“教义的基督教”，反而与“文化的基督教”相符。见伊藤虎丸著，李冬木译：《鲁迅与终末论：近代现实主义的成立》，北京：三联书店，2008，第302页。明显地，苏雪林、杨剑龙和伊藤虎丸皆未充分关注圣经与《复仇（其二）》之间的互文性。

福音书的记载所致。事实上,复和的耶稣形象只出现于《路加福音》的受难曲(路23:34:“当下耶稣说:父啊!赦免他们,因为他们所作的,他们不晓得……”)中,相关记忆并未见于其他三卷福音书。若鲁迅的前文本(pretext)并非《路加福音》,上述指控就会子虚乌有。到底哪卷书才是他的前文本?

《野草》的脚注多次提示:鲁迅的前文本应是《马可福音》。^①真的吗?他从未如此说过。当然,他也没有写明《复仇(其二)》(1924)的“他”即《马太福音》的耶稣。但他却亲自承认,《马太福音》的记载深深影响了他对耶稣受难的印象:

“马太福音是好书,得应该看。犹太人钉杀耶稣的事,更应该细看……”^②

根据“共观福音问题”(Synoptic Problem)^③及“二源说”(Two source theory),^④圣经学者能轻易指出,鲁迅的遣词用字可以同时与《马可福音》和《马太福音》相类似,《马可福音》本来就是《马太福音》的两大史料来源之一。现举证如下:

① 鲁迅:《野草:插图本》,第30-31页。

② 鲁迅:《寸铁》,《鲁迅全集》,第八卷,北京:人民文学出版社,2005,第111页。

③ “共观福音问题”是圣经学的必修课题,主要处理《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》的异同现象,冀望解释三者间的从属关系。此课题之经典讨论见 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition, bearb. von G. Theissen* (Göttingen: V & R, 1921, 1979)。

④ “二源说”是圣经学处理“共观福音问题”的学术共识。此说指出《马太福音》和《路加福音》二者均采用两种史料来源:一是《马可福音》,二是Q(或可译称《耶稣论语》)。“二源说”的经典著作见 C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch betrachtet*, 2 vols. (Leipzig: Arnold, 1838); H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker, die Apostelgeschichte, Hand-Commentar zum Neuen Testament 1* (Freiburg: Mohr, 1892)。

《马可福音》的结尾:从鲁迅的《复仇(其二)》谈起

《复仇(其二)》	以色列的王
可 15:32	以色列的王
太 27:42	以色列的王

《复仇(其二)》	给他穿上
可 15:17a	给他穿上
太 27:28	给他……穿上

《复仇(其二)》	戴上荆冠
可 15:17b	又用荆棘编作冠冕给他戴上
太 27:29a	用荆棘编作冠冕,戴……上

《复仇(其二)》	又拿一根苇子打他的头,吐他
可 15:19	又拿一根苇子打他的头,吐唾沫在他脸上
太 27:29b-30	拿一根苇子……吐唾沫在他脸上,拿苇子打他的头

《复仇(其二)》	戏弄完了,就给他脱了紫袍,仍穿他自己的衣服
可 15:20	戏弄完了,就给他脱了紫袍,仍穿上他自己的衣服
太 27:31	戏弄完了,就给他脱了……仍穿上他自己的衣服

《复仇(其二)》	他们打他的头,吐他,拜他……
可 15:16-20	他们打他的头,吐他,拜他……
太 27:27-31	他们打他的头,吐他,拜他……

《复仇(其二)》	调和的酒
可 15:23	调和的酒
太 27:34	调和的酒

《复仇(其二)》	十字架
可 15:24	十字架
太 27:35	十字架

《复仇(其二)》	祭司长和文士也戏弄他,和他同钉的两个强盗也讥诮他
可 15:27,31, 32	两个强盗……祭司长和文士也是这样戏弄他……那和他同钉的……也是讥诮他
太 27:38,41	两个强盗……祭司长和文士……也是这样戏弄他……那和他同钉的……也是这样的讥诮他

《复仇(其二)》	遍地都黑暗了
可 15:33	遍地都黑暗了
太 27:45	遍地都黑暗了

《复仇(其二)》	拉马撒巴各大尼?! ……就是:我的上帝,……为什么离弃我?
可 15:34	拉马撒巴各大尼? ……就是:我的上帝! ……! 为什么离弃我?
太 27:46	拉马撒巴各大尼? 就是说:我的上帝! ……! 为什么离弃我?

显而易见,鲁迅并非凭借自己对福音书的印象书写《复仇(其二)》,而是依从圣经文本的字句及次序。不过,对比福音书文本,他倾向于更精简的用字,^①这与其文章中多次刻意重复描写的风格刚好相反。^②

比较之下,《马可福音》是鲁迅的底稿。在《复仇(其二)》中,他选用“兵丁”(可 15:16),而非“巡抚的兵”(太 27:27);“紫袍”(可 15:17,20,两次),而非“朱红色袍子”(太 27:28)或“袍子”(太 27:31);“没药”(可 15:23),而非“苦胆”(太 27:34)。还有一些是《马可福音》独有的用字:“庆贺他”(可 15:18)、“屈膝拜他”(可 15:19)、“辱骂他”(可 15:29)和“翻出来”(可 15:34)。然而,最显著的

① 鲁迅把“又用荆棘编作冠冕给他戴上”(可 15:17b;参太 27:29a)简化为“戴上荆冠”;把“又拿一根苇子打他的头,吐唾沫在他脸上”(可 15:19;参太 27:29b-30)改写成“又拿一根苇子打他的头,吐他”;更把“我的上帝!我的上帝!”(可 15:34;太 27:46)的两次呼求减为一次。

② 例如:“四面都是敌意,可悲恸的,可咒诅的”先后写了两遍。

证据乃是“以罗伊！以罗伊！”（可 15:34）而非“以利！以利！”（太 27:46）以上都是“马可底稿说”的明证。

那么，《马太福音》在《复仇（其二）》的写作过程中扮演了什么角色？让我们先思考《复仇（其二）》的头一句“因为他自以为神之子”。类似的表述未见于《马可福音》，却见于《马太福音》的直接上下文(immediate context)的某些对白中：

“……你如果是神的儿子……因为他曾说：我是神的儿子。”（太 27:40,43）

此外，鲁迅改用“不肯喝”（太 27:34），而非保留“他却不受”（可 15:23）；还把“和他同钉的人”（可 15:32）改写成“和他同钉的强盗”（太 27:44）。换言之，他藉《马太福音》编修《马可福音》，使《复仇（其二）》的敌我对立场面更加鲜明。

现在，我再为这观点提供些佐证。1918年鲁迅的弟弟周作人发表《人的文学》一文，道出国家的当前需要，即一种“以人的道德为本”的文学。^①何谓“人的道德”？他征引并注释圣经道：“耶稣说：‘爱邻如己。’如不先知自爱，怎能‘如己’的爱别人呢？至于无我的爱，纯粹的利他，……是不可能的。”^②而这种“人的文学”又必须以“平民文学”作表达，^③然而“平民文学”是难以用古文书写的，^④

① 周作人：《人的文学》，载胡适编：《中国新文学大系：建设理论集》，上海：上海良友图书，1935，第197页。对于《人的文学》一文，胡适在其《中国新文学大系：建设理论集·导言》中曾做出高度评价：“这是当时关于改革文学内容的一篇最重要的宣言。……周先生把我们那个时代所要提倡的种种文学内容，都包在一个中心观念里，这个观念他叫作‘人的文学’。”（同上，第29-30页）。

② 同上，第195页。

③ “平民文学”有两个重点：“第一，平民文学应以普通的文体，写普遍的思想与事实。……第二，平民文学应以真挚的文体，记真挚的思想与事实。”周作人：《平民的文学》，载周作人编：《艺术与生活》，石家庄：河北教育出版社，2002，第4-5页。

④ 周作人：《平民的文学》，第4页。

白话就显得更为重要。因此,在1920年的另一篇文章《圣书与中国文学》中,他就指出“圣书”——即1919年出版的《和合本圣经》——可作当代中国文学的参照。当时“有人主张‘文学的国语’,或主张欧化的白话”,^①周作人认为“这种理想的言语不是急切能够造成的,须经过多少研究与试验,才能约略成就一个基础”。^②在这些前提下,他对圣经中译本,特别是《和合本》,做出高度评价:

“我近来在《圣书》译本里寻到,因为它真是经过多少研究与试验的欧化的文学的国语,可以供我们的参考与取法。十四五年前复古思想的时候,我对于《新约》的文言译本觉得不大满足,曾想将四福音重译一遍,不但改正钦定本的错处,还要使文章古雅,可以和佛经抗衡,这才适当。……过了几年,看看文言及白话的译本,觉得也就可以适用了;……到得现在,又觉得白话的译本实在很好,在文学上也有很大的价值;我们虽然不能决怎样是最好,指定一种尽美的模范,但可以说在现今是少见的好的白话文,这译本的目的本在宗教的一面,文学上未必有意的注重,然而因了它慎重诚实的译法,原作的文学趣味保存的很多,所以也使译文的文学价值增高了。”^③

值得注意,周作人按当时的标准评价,刚刚面世一载的《和合本圣经》(1919)的文字是“好的白话文”。^④以此逐渐形成的评价和白话文运动的氛围作为背景,《寸铁》亦为1919年之作,是故鲁迅于文中高度赞扬《马太福音》。^⑤因此,我们有理由相信,他于

① 周作人:《圣书与中国文学》,载周作人编:《艺术与生活》,石家庄:河北教育出版社,2002,第42页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 参见鲁迅:《寸铁》,《鲁迅全集》,第八卷,第111页。

《复仇(其二)》中有意识保留和选用圣经中的白话文用字。

归纳而言,鲁迅用《马可福音》15:16-37作底稿,并用《马太福音》27:27-50进一步编修《复仇(其二)》。一般华人读者极可能低估鲁迅对圣经的熟识程度,事实上,他对圣经的互文性运用远超过我们未经应用批判学前想象的水平。上文的论证运用了圣经学者惯用的来源批判(source criticism)和编修批判(redaction criticism)手法。^①

圣经学深化鲁迅学

倘若“互文性”可见于《复仇(其二)》之说成立,宗教学研究者可值得重读一切鲁迅著作,尤其是《野草》,深入探讨其中可能存在的宗教向度。现试另举一文,作些浅谈,以为试金石。有《复仇(其二)》,必有《复仇(其一)》,^②两者的共通点和互文性不胜枚举:

1. 两者均以《复仇》为题;
2. 两者都收录于《野草》(1927)一书,并编为紧接的前后文;
3. 两者都完成于1924年12月20日圣诞节前夕;
4. “沉酣的大欢喜”或“沉酣于大欢喜”分别见于两文之中。

当进一步考察鲁迅的另一篇作品《杂感》时,我们会有更深的体会:

① “编修批判”主要处理文本如何辑录史料及改动前文本。参见 O. Merk, “Redaktionsgeschichte / Redaktionskritik”, *TRE* 28 (1997): 378-384; N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969); J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode: Einführung und Sichtung des Forschungsstandes* (Hamburg: Furcher-Verlag, 1966)。

② 鲁迅:《野草:插图本》,第23-26页。

“人被杀于万众聚观之中，比被杀在‘人不知鬼不觉’的地方快活，因为他可以妄想，博得观众中的或人的眼泪。但是，无泪的人无论被杀在什么所在，于他并无不同。

“杀了无泪的人，一定连血也不见。爱人不觉他被杀之惨，仇人也终于得不到杀他之乐：这是他的报恩与复仇。”^①

这段引文中的“复仇”将其与两篇《复仇》串连一起。于是乎，《复仇(其二)》与《复仇(其一)》的互文性更加清晰：

5. 两者的布局都在“万众聚观之中”；

6. 两者的主角都是“无泪的人”；

7. 两文均“连[主角的]血也不见”：《复仇(其二)》只有末后一句，提及“钉杀了人之子的人们的身上……尤其其血污，血腥”；《复仇(其一)》的“血”则不可见，都是“无血的大戮”；

8. 两者的主角均无“被杀之惨”；以及

9. “仇人也终于得不到杀他之乐”，这句对两者都适用，特别对《复仇(其二)》。

基于上述观察，我们可做此推敲：

由于(1)，《复仇(其二)》与《复仇(其一)》具备明显的互文性；

与及(2)，《复仇(其二)》与圣经亦存在不可否认的互文性；

因此(3)，《复仇(其一)》与圣经也会否具有隐含的互文性呢？

① 鲁迅等：《中国名作家散文经典作品选》，中国：中国言实出版社，2000，第57页。

鲁迅在1934年5月16日致郑振铎的信中有此提示：

“不动笔诚然最好。我在《野草》中，曾记一男一女，持刀对立旷野中，无聊人竟随而往，以为必有事件，慰其无聊，而二人从此毫无动作，以致无聊人仍然无聊，至于老死，题曰《复仇》，亦是此意。”^①

然而，信中提及的“一男一女”不见于《复仇（其一）》的原文中。这会否是鲁迅前文本中的人物造型？当《复仇（其二）》的“他”源自两卷福音书的耶稣形象时，《复仇（其一）》创造出来的“他们俩”，则可能启发于《约翰福音》8：1-11。在那段经文里，耶稣与一个行淫时被拿的妇人同样处于万众聚观之中。当时，文士和法利赛人企图一石二鸟，一方面，借耶稣的口宣判杀死该妇人；另一方面，无论耶稣如何宣判，他们均可借此事件抓住杀害耶稣的把柄。因此，在某种意义上，圣经故事中的万众其实期待着他俩互相厮杀，这是文中的潜台词。结果，剑拔弩张之际，耶稣化险为夷，厮杀不成，万众四散。《复仇（其一）》与《约翰福音》的互文性也许需要另辟专文论辩。圣经学较少进行对这两个文本的比较。

关于圣经学深化鲁迅学（或文学）发展，可从三方面言之，即文学接受、文学创作和文学批评。我们已通过来源批判和编修批判的方法，深化对鲁迅著作形成和接受实况的研究，那些都关乎宗教文学的接受。再者，20世纪初期，西方圣经学界的“历史耶稣寻问”视耶稣为民族的先知，致使他不再纯粹是教会中的基督，而是社会中的先觉者。类似观点传入中国，五四文学中不乏这种耶稣形象的创作，《复仇（其二）》只是一例。今时今日，“历史耶稣寻

① 鲁迅：《野草：插图本》，第26页。

问”已处于第三波,^①且向第四波发展,耶稣新观能否掀起另一波华人公共领域的耶稣形象新作?

圣经学也能启迪宗教文学批评的新维度。再以《复仇(其二)》为例,传统文学批评家认为鲁迅藉此文批判国民性。^②若此说成立,文章就会变成他的自况。^③如此,鲁迅把《马太福音》中的犹太人诠释为“格外凶”的中国人,^④而自己则以中国人的身份,认同圣经中那位犹太人耶稣。不过,这种“反闪族”(或“反犹太人”)的解读已被证明缺乏《马太福音》文本的内外证支持。现今的《马太福音》研究成果强调,圣经作者站在犹太社群的角度,与当时外来的罗马政治势力抗争,^⑤此乃圣经学者近代非常重视的社会历史批判。这方法也反过来追问:鲁迅真的要向“庸众”复仇吗?^⑥

① “历史耶稣寻问”的经典教研书籍是 G. Theißen and A. Merz 的 *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2001)。

② 谭德晶认为在鲁迅的文章中,“耶稣被钉上十字架成了一个表现‘愚民专制’的最为典型的意象”。他更指出“《复仇(其二)》最为集中、鲜明地表现出鲁迅批判‘愚民专制’的思想。尤其是文末那两句话,可以说是对‘愚民专制’最强有力的控诉:……其对‘庸众’‘谋杀天才’的愚蠢、可悯而又可恶的行径,表现出了无比的义愤”。见谭德晶:《鲁迅小说与国民性问题探索》,北京:中国社会科学出版社,2004,第169页。

③ 王本朝:《20世纪中国文学与基督教文化》,合肥:安徽教育出版社,2000,第70页。马佳对照鲁迅的际遇,直指“鲁迅——出现在20世纪中国的文化舞台上,便理所当然地成为民族的脊梁,国人的基督”,“《复仇(其二)》的耶稣便是‘他’的写真”。换言之,鲁迅“以为自己是中华民族脊梁的东方基督式人物”。见马佳:《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》,上海:学林出版社,1995,第4,12,14页;参杨剑龙:《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》,第20,33页。

④ 鲁迅:《寸铁》,《鲁迅全集》,第八卷,第111页。

⑤ T. Y. Liu, “Herodes als Symbol von Fremdherrschaft im Matthäusevangelium” (Th.D. diss., University of Heidelberg, 2008)。

⑥ 杨剑龙:《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》,第27页。李何林也认为鲁迅是向“同胞”复仇。见李何林:《鲁迅〈野草〉注解》,第72页。参孙玉石:《现实的与哲学的——鲁迅〈野草〉重释》,第98-106页;许杰:《〈野草〉诠释》,第133页。

他执意要“向庸众宣战”吗？^①到底什么是鲁迅当时认为严重的社会问题？中国社会还受列国欺凌的史实？这不是他的认知吗？在《野草》（1927）中，《希望》一文紧接《复仇（其二）》之后，^②其中，他提及一位“匈牙利的爱国者，为了祖国而死在可萨克兵的矛尖上”。^③原来，他把自己认同为爱国者，他的认知里早有列国欺凌的记忆。循此视角，对《复仇（其二）》中一些难解的句子，我们会另有一番体会。譬如：“要分明地玩味以色列人怎样对付他们的神之子，而且较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在。”^④对此句的解读原本人言各殊，如今疑团可望解开。“他”仇恨他们的现在，因为国民竟对付他们中间的先觉者。短线而言，他批判国民性，而国始终是“他”爱的对象，“他”又悲悯他们的前途。长久而言，他希望根治国民的劣根性，并因为受到列国欺凌而复仇。换言之，鲁迅并非要向“庸众”复仇；惟列强凌辱强侵中国，才是他真正要复的仇！

鲁迅学激发圣经学

讨论了圣经学对鲁迅学的深化，反过来，再看鲁迅学如何激发圣经学。《复仇（其二）》的读经焦点（*Aufmerksamkeit*）^⑤能使圣经学者重读经文。这位中国作家由于国难的集体回忆，一方面扬弃固有的中国文化记忆，另一方面，又把国难的集体回忆读进基督教经典中，在公共领域里形成新的跨文化经验，化作《复仇（其二）》，成为汉语文坛的公共回忆，其间保存着集体权力的杀害与

① 杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，第27页。

② 鲁迅：《野草：插图本》，第32-37页。

③ 同上，第35页。

④ 同上，第27页。

⑤ A. Assmann (hg.), *Aufmerksamkeiten* (München: Fink, 2001).

无权烈士的复仇之二元对立。单以《马可福音》15:16-37为例,鲁迅的阅读让圣经学者关注到较易于疏忽的公共领域。在罗马政权的公共回忆里,神圣在那个时刻并未彰显,耶稣不过是死于非命的人之子。整个选段以耶稣的断气作结,恰恰是早期基督徒群体面临的公共论述。

然而,鲁迅选段迫使我们正视的经文还有后续,即《马可福音》15:38-16:8。^①原来,《马可福音》也保存着另类的集体回忆,那实际上是一种显圣经验的记载。首先,15:38-39似乎是突兀的记载,其中15:38的ἐσχίσθη和15:39的“这人真是神的儿子”的宣告,引导读者回忆起神圣相遇的开始,通称为耶稣受洗的一幕(可1:9-11),那一幕在《马可福音》的开头。其中1:10的σχιζομένους也有“裂开”(σχιζω)一字,那里(11节)的宣告是:“你是我的爱子!”——一种神圣彰显的宣告,后来却变成与公共回忆唱反调,与众不同的另类公开宣告(可15:39)。

接着,16:1-8是又一段突兀的记载。《马可福音》那突兀的短结局是圣经学者众所周知的难题。那卷福音书结尾的ἐξελθοῦσαι(可16:8)使人联想起耶稣受洗后的公开服事:还在卷首部分时,耶稣就已认清自己的使命(可1:38,ἐξήλθον)。及后,ἐξελθοῦσαι又出现于另一个关键点,即3:6(ἐξελθόντες)。在《马可福音》中,敌人于此首次动了杀机。可见,那个字符能串连起几个重要片断,帮助读者回溯全书,忆起耶稣背负十字架的使命人生。

接近耶稣一生的尾声处(可14:27-31),即他公开受难前(可14:26-42),他曾向门徒约定加利利之会(可14:28,εἰς τὴν Γαλιλαίαν)。全书终结时,这个约会被再次提及(可16:7,εἰς τὴν Γαλιλαίαν)。一如其他提示,那里也有串连前文的动词(可14:28;16:7,προάγω)。这组串连主要帮助读者回忆起神圣接纳的承诺(参见可16:7,“和

^① 较古老的版本没有《马可福音》16:9-20。

彼得”)。

通过上述文学技巧分析,可知《马可福音》15:38-16:8转化了14:43-15:37(尤其是15:16-37)中的绝望的公共回忆,并帮助原初基督徒将1:9-14:42的宝贵宗教经验保存下来。虽然何蒙娜早已提示“马可故事的结尾指引我们回到故事的起头”,^①她却未能具体说明圣经文本中同时存在着主流和非典型的公共论述。鲁迅的诠释则启发上述崭新的阅读。“另类公共回忆论”是更好的解经选择,比“留白论”^②及“弥赛亚秘密”(Messianic secret)^③更能说明《马可福音》那突兀的短结局。

结 语

通过“互文性”的探索,笔者发现《马可福音》15:16-37是鲁迅使用的底稿,《马太福音》27:27-50则被他用来进一步编修文稿。经过来源批判和编修批判的分析,我们发现了鲁迅其他著作与圣经的互文性。此外,本文还论及圣经学能从文学接受、文学创作和文学批评三方面促进鲁迅学的发展。最后,借着鲁迅作品的启发,本文重新处理了《马可福音》突兀结束的老问题。可见公共领域的圣经赏析也能开拓圣经研究的新视野。

① 何蒙娜:《马可的结尾:失传抑悬空?》,第25页;另见第27-28页。

② 详见J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlin: Reimer, 1903)。整个学术讨论尚未达致真正共识。学术史中的重要著作参见P. W. van der Horst, “Can a Book End with *yáp*? A Note on Mark xvi.8”, *JTS* NS 23 (1972): 121-4; N. R. Petersen, “When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark’s Narrative”, *Interpretation* 34 (1980): 151-166; T. E. Boomershine & G. L. Bartholomew, “The Narrative Technique of Mark 16.8”, *JBL* 100 (1981): 213-223. A. T. Lincoln, “The Promise and the Failure: Mark 16.7, 8”, *JBL* 108 (1989): 283-300。

③ Heikki Räisänen, *The ‘Messianic Secret’ in Mark’s Gospel*, trans. C. Tuckett (Edinburgh: T. & T. Clark, 1990); Reinhard Weber, “Christologie and ‘Messiasgeheimnis’: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus”, *EvTh* 43 (1983): 108-125。

附表:《复仇(其二)》、《马可福音》15:16-37

与《马太福音》27:27-50的对观阅读

《复仇(其二)》	《和合本圣经》	
	《马可福音》15:16-37	《马太福音》27:27-50
因为他自以为神之子,以色列的王,所以去钉十字架。	[参考 ³² 以色列的王]	[参考 ⁴⁰ 你如果是神的儿子…… ⁴³ 因为他曾说:我是神的儿子。] [参考 ⁴² 以色列的王]
兵丁们给他穿上紫袍,戴上荆冠,庆贺他;又拿一根苇子打他的头,吐他,屈膝拜他;戏弄完了,就给他脱了紫袍,仍穿他自己的衣服。	¹⁶ 兵丁把耶稣带进衙门院里,叫齐了全营的兵。 ¹⁷ 他们给他穿上紫袍,又用荆棘编作冠冕给他戴上, ¹⁸ 就庆贺他说:恭喜,犹太人的王阿! ¹⁹ 又拿一根苇子打他的头,吐唾沫在他脸上,屈膝拜他。 ²⁰ 戏弄完了,就给他脱了紫袍,仍穿上他自己的衣服,带他出去,要钉十字架。	²⁷ 巡抚的兵就把耶稣带进衙门,叫全营的兵都聚集在他那里。 ²⁸ 他们给他脱了衣服,穿上一件 <u>朱红色袍子</u> , ²⁹ 用荆棘编作冠冕,戴在他头上,拿一根苇子放在他右手里,跪在他面前,戏弄他,说:恭喜,犹太人的王阿! ³⁰ 又吐唾沫在他脸上,拿苇子打他的头。 ³¹ 戏弄完了,就给他脱了 <u>袍子</u> ,仍穿上他自己的衣服,带他出去,要钉十字架。
看哪,他们打他的头,吐他,拜他……	[重复 ¹⁶⁻²⁰]	[重复 ²⁷⁻³¹]
	²¹ 有一个古利奈人西门,就是亚力山大和鲁孚的父亲,从乡下来,经过那地方,他们就勉强他同去,好背着耶稣的十字架。 ²² 他们带耶稣到了各各他地方(各各他翻出来就是髑髅地)。	³² 他们出来的时候,遇见一个古利奈人,名叫西门,就勉强他同去,好背着耶稣的十字架。 ³³ 到了一个地方名叫各各他,意思就是髑髅地。
他不肯喝那用没药调和的酒,要分明地玩味以色列人怎样对付他们的神之子,而且较永久地悲悯他们的前途,然而仇恨他们的现在。	²³ 拿没药调和的酒给耶稣,他却不受。	³⁴ 兵丁拿 <u>苦胆</u> 调和的酒给耶稣喝。他尝了,就不肯喝。

<p>四面都是敌意,可悲悯的,可咒诅的。</p>		
<p>丁丁地响,钉尖从掌心穿透,他们要钉杀他们的神之子了,可悯的人们呵,使他痛得柔和。丁丁地响,钉尖从脚背穿透,钉碎一块骨,痛楚也透到心髓中,然而他们自己钉杀着他们的神之子了,可咒诅的人们呵,这使他痛得舒服。</p>	<p>²⁴于是将他钉在<u>十字架上</u>,拈阄分他的衣服,看是谁得什么。²⁵钉他在十字架上已是初的时候。²⁶在上面有他的罪状,写的是:犹太人的王。</p>	<p>³⁵他们既将他钉在<u>十字架上</u>,就拈阄分他的衣服,³⁶又坐在那里看守他。³⁷在他头以上安一个牌子,写着他的罪状,说:这是犹太人的王耶稣。</p>
<p><u>十字架竖起来了</u>;他悬在空中。</p>		
<p>他没有喝那用没药调和的酒,要分明地玩味以色列人怎样对付他们的神之子,而且较永久地悲悯他们的前途,然而仇恨他们的现在。</p>	<p>[重复²³]</p>	<p>[重复³⁴]</p>
<p>路人都辱骂他,祭司<u>和文士也戏弄他,和他同钉的两个强盗也讥诮他。</u></p>	<p>²⁷他们又把两个强盗和他同钉十字架,一个在右边,一个在左边。(有古卷在此有:这就应了经上的话说:他被列在罪犯之中。) ²⁹从那里经过的人辱骂他,摇着头说:咳!你这拆毁圣殿、三日又建造起来的,可以救自己,从十字架上下来吧!³¹祭司<u>和文士也是这样戏弄他</u>,彼此说:他救了别人,不能救自己。³²以色列的王基督,现在可以从十字架上下来,叫我们看见,就信了。那和他同钉的<u>人也是讥诮他。</u></p>	<p>³⁸当时,有两个强盗和他同钉十字架,一个在右边,一个在左边。 ³⁹从那里经过的人讥诮他,摇着头,⁴⁰说:你这拆毁圣殿、三日又建造起来的,可以救自己吧!你如果是神的儿子,就从十字架上下来吧!⁴¹祭司<u>和文士并长老也是这样戏弄他</u>,说:⁴²他救了别人,不能救自己。他是以色列的王,现在可以从十字架上下来,我们就信他。⁴³他倚靠神,神若喜悦他,现在可以救他;因为他曾说:我是神的儿子。⁴⁴那和他同钉的<u>强盗也是这样的讥诮他。</u></p>

看哪，和他同钉的	[重复 ³²]	
四面都是故意，可悲 悯的，可咒诅的。		
他在手足的痛楚中， 玩味着可悯的人们的 钉杀神之子的悲哀和 可咒诅的人们要钉杀 神之子，而神之子就 要被钉杀了的欢喜。 突然间，碎骨的大痛 楚透到心髓了，他即 沉酣于大欢喜和大悲 悯中。他腹部波动了， 悲悯和咒诅的痛楚 的波。		
<u>遍地都黑暗了。</u>	³³ 从午正到申初， <u>遍地都黑 暗了。</u>	⁴⁵ 从午正到申初， <u>遍地都 黑暗了。</u>
“以罗伊，以罗伊，拉 马撒巴各大尼？ <u>[4]</u> ” <u>(翻 出来，就是：我的上 帝，你为甚么离弃 我？[4])</u>	³⁴ 申初的时候，耶稣大声喊 着说： <u>以罗伊！以罗伊！拉 马撒巴各大尼？翻出来就 是：我的上帝！我的上帝！ 为什么离弃我？</u> ³⁵ 旁边站着 的人，有的听见就说：看哪， 他叫以利亚呢！ ³⁶ 有一个人 跑去，把海绵蘸满了醋，绑 在苇子上，送给他喝，说：且 等着，看以利亚来不来把他 取下。 ³⁷ 耶稣大声喊叫，气 就断了。	⁴⁶ 约在申初，耶稣大声喊 着说： <u>[以利]！[以利]！拉 马撒巴各大尼？就是 说：我的上帝！我的上 帝！为什么离弃我？</u> ⁴⁷ 站在那里的人，有的听 见就说：这个人呼叫以 利亚呢！ ⁴⁸ 内中有一个 人赶紧跑去，拿海绵蘸 满了醋，绑在苇子上，送 给他喝。 ⁴⁹ 其余的人说： 且等着，看以利亚来救 他不来。 ⁵⁰ 耶稣又大声 喊叫，气就断了。
上帝离弃了他，他终 于还是一个“人之子”； 然而以色列人连“人 之子”都钉杀了。		
钉杀了“人之子”的人 们的身上，比钉杀了 “神之子”的尤其血 污，血腥。		
一九二四年十二月二 十日。		

作者陈龙斌，先后在香港、美国和德国接受社会科学和神学教育，师从著名圣经学者 Gerd Theissen 教授，获得德国海德堡大学神学博士学位。现为香港中文大学崇基学院神学院、文化及宗教研究系助理教授，主要研究新约圣经、教父文献及启示文学。近期著述包括“《约翰启示录》与‘耶稣运动’的后期发展：汉语公共圣经神学范例”；“Reading the Matthean Apocalypse (Matt.24-25) in Globalization Context of Hong Kong’s Bourgeois Society and Middle-class Churches”等。