錢鍾書寓言〈上帝的夢〉析論

[臺灣]張凱特*

目 录

一、引言
二、宗教神聖原型：神與人的關係
三、神聖喻表再創造：顛覆人與神的位階
四、結論

一、引言

進化論代表著西方科學的「萬能」，儼然以救世主的姿態西來，救治著「一個受精神疾病所困擾的國家」[1]，多少帶有令人不安的氣息，進化論確實具有了政治性的氣息與氛圍。[2]民初學者們對於中西文化的衝突，往返論戰[3]，探

* 1969年生於台灣雲林，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士，現為國立中興大學中文系博士班研究生。著有碩士論文《「輪迴醒世」之研究》。研究專長為明代小說。

1) 「從歷史的角度來看，『擺脫不了的中國情』這一主題至少包括三個主要的方面，它們甚至可以被認為是中國現代文學的特點。第一，從道德的觀點把中國看作是『一個受精神疾病所困擾的國家』。這種看法引起了傳統與現代性的兩極尖銳對立。這一疾病紮根于中國的傳統，而現代性本質上就是破除對傳統的迷信，並從精神上尋求新的解決途徑。」參見李歐梵，〈晚清文學，1895-1911〉，《劍橋中華民國史》(上卷)　費正清編，（北京：中國社會科學出版社，1994）507。

2) 「其實進化論在中國造成了國家生存及種族生存的擔心，這影響了中國人對其他科學的接受。」「同樣的，中國知識階層使動物學、生物學和遺傳學也屈從這個需要，這被認為是成功國家的要訣。因此中國知識階層集中調查人類種族的特點、命運、進化，以及時間的競爭和等級制度」參見Metella Iaconello，〈民國的中國人—白日做夢的知識份子還是黃狗？〉，收錄於王德威、黃錦樹編，《想像的本邦：現代文學十五論》（臺

www.kci.go.kr

討著政治、文化、經濟等面向問題。[4]此種「對西方的反應」[5]過程中，錢鍾書是屬於「冷眼旁觀」[6]一類人，五四之後的文學家顯然更關心人民的心靈狀態，而非政治層面。並不全然表示五四的文化運動的餘波，對錢氏不具影響，作為橫跨中西文化的學者，錢氏對進化論的觀察，道出了他的嘲諷觀點：

> 那時候，我們的世界已經給科學家、哲學家和政治家訓練得馴服，沿著創化論、進化論、層化論、優生學、新生運動的規律，日新月進。[7]

具中西學識兼備背景的錢鍾書，時處落陷的上海，「冷眼旁觀」地撰成短篇小說集《人、獸、鬼》[8]，其中以其特有的諷喻手法寫就了〈上帝的夢〉[9]，

北：麥田出版社，2005）269；「最令他們惶恐的事：正在他們無法站穩位置作細緻思考取捨的時候，政治卻又過早的介入。一其實，五四運動本身就是一種政治介入，在它轉為文化運動時，目的也是為了達成政治制度、社會環境、民生的改革一五四精神是爭取『民主與科學』，正表示了此種意義。」盧瑋鑾，〈那裡走？一從幾個文學家的惶惑看五四以後知識分子的出路〉收錄於中國古典文學研究會主編，《五四文學與文化變遷》（臺北：學生書局，1990）334。

3) 之後引發民初的兩方論戰中，以丁文江對張君勱的論爭最為知名，丁文江謂「玄學的鬼」附於張君勱之上，而丁氏論證後彷彿中國最需「科學神」。此後來回的交鋒中，鑑於第一次世界大戰的爆發，西方的有識之士逐漸反省科學物質文明之害，參見美周策縱，《五四運動史》（長沙：岳麓書社，1999）466。

4) 劉小楓將此現代性裂痕的現象之產生歸因於中國為植入型非原生型。「由於現代化過程在中國是植入型而非原生型，現代性裂痕就顯為雙重性的：不僅是傳統與現代之衝突，亦是中西之衝突。」參見劉小楓，《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國・前言》（上海：上海三聯書店，1998）2。

5) 「『對西方的反應』這一概念，的確促使人們注意作為激發願望的外部力量，即西方帝國主義的極其重要的地位，注意中國人首次對19世紀西方科學和社會政治思想主要傳統進行嚴肅探索所導致的正反兩方面的巨大刺激。」參見美費正清編，《劍橋中華民國史》(上卷)，頁360。

6) 關於「冷眼旁觀」之說，參見張文江，《錢鍾書傳》（上海：上海文藝出版社，1993）46。

7) 參見錢鍾書，《寫在人生邊上；人・獸・鬼》（台北：書林出版有限公司，1993）59。本文徵引文本皆用此為底本，再次徵引，僅標頁次，不復列注。

8) 此書成書於「淪陷區」的上海，在當時困難的形勢下寫就的，在書的序寫道「此書稿本曾由楊絳女士在兵火倉皇中錄副。」參見錢鍾書，《寫在人生邊上；人・獸・鬼》57。

www.kci.go.kr

反映人類千古不變的共同寂寞情感，進化論社會下人類的卑微與無能。[10]〈上帝之夢〉代表著錢氏對舊文化與新文化的文化變遷的觀點，此篇可作為反思西方科學思潮在五四運動的作品；其次，此篇為錢氏的早期小說作品，尤其以寓言體反諷進化論的作品，作為反映當時社會文化的片段，得見於當時的文化、經濟及政治等背景的內在性的結構。夏志清謂五四以來，「感時傷國」或詹明信的「國族寓言」的情況[11]，錢氏雖不若矯情，然對於西方哲學之浸淫，深知尼采對宗教的「上帝已死」的反思，在中西各有文化其背景下，闡發對進化論的另類看法，並由此醞釀了此篇寓言作品。[12]在此文化衝突之際，書寫出個人觀感。

作為三、四十年代文學界重要的作家[13]，其小說所賦予反映時代內涵的寓

9) 夏志清對此篇的意見是值得商榷，有學者並不同意，若云：「《上帝的夢》是仿創世記《聖經》故事，但錢鍾書把故事改寫了—不是上帝創造世界，而是進化中創造了上帝。夏志清說《上帝的夢》只是一篇有阿諾托爾・法朗士（Anatole France） 風格的輕浮寓言。有人不同意這個說法，說《上帝的夢》是一篇意義深長的小說。但也有人說這篇不能算是小說。不管怎麼說，《上帝的夢》不是一篇引人入勝好看的作品。」卓參湯晏，《一代才子錢鍾書》（上海：上海人民出版社，2005）241。

10) 當時的時代背景，進化論瀰漫了整個時代，此寓言正表現出此種疏離的情感，而「寓言更是反映時代狀況和社會思潮最敏感的文體。我國歷史上的幾次劇烈變革的時代正好是寓言最繁榮的時代。……『五四』時代，魯迅、胡適、茅盾、鄭振鐸等人皆有寓言創作。」參見陳蒲清，《中國古代寓言史（增訂本）》（長沙：湖南教育出版社，1996）471-472。

11) 「夏志清的『感時憂國』論還可以與詹明信（Fredric Jameson）的『國家寓言』（national allegory）論相提並論。乍看之下，這也許有點匪夷所思，因為兩者的基礎極不相同。對詹明信和他的從者而言，第三世界的文學由於歷史情節的因素，傾向凸顯敘述（narration）與國家（nation）間的『不自然』關係。此一關係在文學表達上引生一種寓言的向度，與第一世界的文學遙遙相對。參見夏志清，《中國現代小說史》，香港：中文大學出版社，2001）xxii。

12) 尼采在其一八八二年的著作《快樂的科學》裏面提出「上帝已死」的觀念。此概念承繼進化論的思維，尼采認為「上帝已死」，包括基督教影響的形上學及倫理學的概念，都失去其有效性，結果是放諸四海皆準的法則消失。另一方面，尼采在《權力的意志》中提出既然上帝已死，同時一般有效的視域亦不再存在，結果是個體（Das Individuum）成為絕對。

13) 錢鍾書小說的歷史地位自夏志清《中國現代小說史》中，始標其重要性，故之前，其小說隱沒於諸多作家之中不名，其小說具錢鍾書風格外，具有三種特點「諷刺性」、「多

www.kci.go.kr

意，不為眾多錢學研究者所關注。[14]在梳理小說過程，發現其寓意及其當代重要思潮與理論態度，或可代表一群傳統與現代中國知識分子遞嬗時代變遷的心聲。本文主要探討錢鍾書短篇小說〈上帝的夢〉一文的主要意涵。得知錢氏借用《聖經》上帝造人的故事為基底，以夢為時空的封閉場域，就此架構起整個故事的結構與基礎。職此，本文主要依循錢鍾書在〈上帝的夢〉一文中所預設下故事的時間與空間概念，由此辨分〈上帝的夢〉中的寓意：對人性的理解，就此彰顯錢鍾書文學手法及小說的特點，得見錢氏對「上帝的夢」的詮解。

二、宗教神聖原型：神與人的關係

上帝以絕對的權威在創世及普造萬物之後，造了亞當、夏蛙，在伊甸園中安置了人類。在人類開眼明目之後，卻受了蛇的鼓惑吃了知識之果，開始了人類的原罪之旅。《聖經》中的造人故事，將上帝塑造成具有大能與神聖無比的地位，對所有一切掌握了生殺大權，安排了一切，人類由於受不了誘惑，以致從神聖純潔的境地墮落下來。在創造天地之後的時序，以七這個數字，開始了地球的日曆。其後，上帝藉由亞當的腹骨創造夏娃，此決定女人從屬男人的地位。人類因蛇的誘惑被逐出伊甸園之後，倚賴勞力耕種他所自出之土。《聖

重譬喻」、「廣博的知識性」。趙辛予，〈錢鍾書小說的歷史地位〉，《廣西大學學報》（哲學社會科學版）01（1982）：31-33。

14）據香港中文大學中國語言及文學系、大學圖書館系統中國現代文學研究網的資料顯示，多數研究者將焦點集中於《圍城》、《紀念》等篇之上，往往忽略了此篇，其中近三十五篇博碩士論文中，涉及此篇的專章討論近乎闕如，殊為可惜，詳細資料請參考（http://www.modernchineseliterature.net/writers/QianZhongShu/res-theses-b5.jsp）。就宏觀地研究角度而言，確實無法對錢氏在小說上的成就給予公正地對待，此一種情形下，非特對錢鍾書慧眼獨具的夏志清所論此篇，「錢鍾書的短篇小說太少，無法作一個全面的評價。但除了《上帝之夢》這個有阿諾托爾．法朗士（Anatole France）風格的輕浮寓言外，《人、獸、鬼》的其餘作品——《靈感》、《貓》和《紀念》——對發展中的中國短篇小說傳統，都各自有其多少貢獻」參見夏志清著，《中國現代小說史》，劉紹銘等譯（香港：香港中文大學，2001）380。

www.kci.go.kr

經》中並無明確交代上帝創造萬物的原因，只是在造了萬物之後，命人管理萬物。上帝為人類安排了未來，並賦與人管理萬物的權限，人須遵守上帝的規誡，人因受誘惑吃了善惡樹的果子，觸犯了上帝的誡律。

造人故事在遠古之前，民族之間均難以交通，何以均有相似的神話故事，於此容格（Carl Gustav Jung，1875-1961）歸納集體意識的運作結果，人的出生是一種不言自明的存在，《聖經》及其他民族的造人故事在神話層面上，回答了人類伊始的問題。《聖經》神話將人的來源及人生存的意義與上帝聯係起來，將有關人的問題均歸諸上帝。對於存在的哲學思考，《聖經》賦予了神學的意義，人因負罪而生，原罪是所有人類的遺傳。而哲學上的神學討論中，海德格爾（Martin Heidegger，1889－1976）宣稱人僅是「向死的存在」[15]，人的存在具有欠咎（Schldig）性質的[16]。原罪的印記，如同於此，故人類存在的不同詮釋，賦予了此問題的意義，試圖給與更多的詮釋空間。寓言往往藉由此比喻人類生存的本質，〈上帝的夢〉正是此例。

寓言具有的雙重結構[17]，有時表層結構挪借了神話的素材作為創作的基礎，此種挪借往往有意地在原有的神話基礎上進行改造，使得情節與寓意有著特殊的寄託，陳蒲清說道：「寓言是作者另有寄託的故事。」[18]〈上帝的夢〉藉由《聖經》的故事，寄托了作者對於上帝原型的思維，此思維的基礎潛藏了對進化論的操作。其思維表現了故事的發想與創意，此故事雖以《聖經》上帝

15）「向死的存在」為海德格爾（Martin Heidegger）在《存在與時間》中所提出的概念，生本身已預設了死亡，參見海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節合譯（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2000）271。

16）「其實，海德格是以這個詞彙來指出人的存有是有限的、不完美。……。他是要指出，當人在觀念的結構下存在時，他在多方面是被限制的，而且永遠無法突破。從人的被限制（意指有限性）和對這些限制又是完全無能為力（意指不完美）而言，他的存有是欠咎的。」參見陳榮華，《海德格「存有與時間」闡釋》（台北：台大出版中心，2003）190。

17）「寓言有兩大因素：一是故事性，一是寄托性。這兩大因素形成了寓言的雙重結構，其表層結構是一個故事，我們稱之為『寓體』；其深層結構，我們稱為『寓意』。」參見陳蒲清，《中國古代寓言史（增訂本）》（長沙：湖南教育出版社，1996）1。

18）參見陳蒲清，《寓言文學理論・歷史與應用》（台北：駱駝出版社，1992）12。

www.kci.go.kr

造人神話為藍圖，卻表現了「現代性」意義的時空寓意。若欲探得小說寓意，則須從《聖經》的關係人物考索，其原型中的人物有上帝、亞當、夏娃、蛇，上帝創造了人類，任命人類管理萬物，蛇卻引誘人類走向墮落，故事講述了人類的創生與背負原罪的緣由。基於此，欲討論《聖經》上帝造人的故事，必然討論此四者互相的關係，以掘發《聖經》顯露的人類生存本質與矛盾。下先就上帝於《聖經》中的形象進行論述：

1. 上帝的原型：一切萬物的根本

《聖經》影響西方文化歷千年而不衰，西方對上帝的概念，上帝代表著宇宙中最高的主宰，具有大能。《聖經》中的上帝有著三種意涵：上帝是一切萬有的根本，上帝是天地及人類的創造者；上帝是神性的存在，具有宏大的慈悲；上帝與道同在。〈約翰福音〉說道：

> 太初有道，道與神同在，道就是神。這道太初與神同在。萬物是借著他造的；凡被造的，沒有一樣不是借著他造的。生命在他裏頭，這生命就是人的光。光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光。19)

此處將上帝與道視為最開端，是天地的最開始，神創造了萬物，而非道生了萬物。故其順序為：上帝與道同在 → 天地 → 萬物 → 人類。此時間線表示了上帝是最初，是一切的最開始，沒有任何事物超越於祂，因為祂是最初的。「與道同在」說明了道是永恆的，上帝也是永生的。《聖經》載記上帝包含「生命在祂裏頭」，講述著道與神與生命的關係。此種關係圍繞上帝而存在，上帝以一種關鍵性的存有，造化了萬物，形成了世界。而道代表著一種原始的規則及規律，其文並未言明上帝與道之間的從屬，僅述及二者是同在的，此種時間表現了同在性，上帝是道的化身，「道就是神」。《聖經》中的上帝的另

19) 參見《聖經・約翰福音》，新標點和合本，（香港：香港《聖經》公會，1993）125。

www.kci.go.kr

一種形象是一切萬有與自有，是一切的根源，又是一切。說了他是開始，也是最後的。〈啟示錄〉說道：

> 我是阿拉法，我是俄梅嘎。是昔在今在以後永在的全能者。（《聖經・啟示錄》355）

此種時間觀成為一種生生不息的循環，上帝就是永生的存在，表現上帝的無始無終的生命特點，萬物在他裡頭，生滅中出現與消失，上帝永遠地臨在，《聖經》中的上帝是絕對的大能。道與上帝的不同處是道不具形體，而上帝具有人的外形。《聖經》講述了道，是為了證成上帝的絕對性，上帝與道同在，卻又是不僅僅是道，而是更主宰一切的存有，因此說上帝是全能者。

上帝在創造天地之初，讓世界有了光，〈創世記〉云：

> 起初神創造天地。
> 地是空虛混沌。淵面黑暗。神的靈運行在水面上。
> 神說，要有光，就有了光。
> 神看光是好的，就把光暗分開了。（《聖經・創世紀》1）

〈創世記〉認為，神的存在是在宇宙萬物被造以前既有的事實，祂是超越宇宙的一切。他未曾「出生」就存在，也永恆不朽。因祂一句命令，萬物得以生成。在中國神話裡的盤古開天亦是天地創生的故事，雖以不同方式解釋天地伊始的光景，卻同用具象的描寫方式形容天地初開的景象，只是在《聖經》中，上帝是個大能者，祂的身體並不化作日月星辰，卻把這一切包含於其中。天地的分開，世界才有了萬物，這一切有序的安排無非說明了上帝的智慧與大能。亦由於了上帝的絕對屬性，上帝的神性表現於神奇的創造與洞見人類即將面臨的命運。在《聖經》中明述人類背叛了上帝，背棄了上帝，吃了善惡果之後，走向墮落之途，遭到洪水的毀滅。職此，上帝的形象具有超越人性的七情六欲的特點。上帝既然超越於世情，其形象必然慈悲與威嚴同在。上帝在人類

www.kci.go.kr

違犯祂的誡令之後，神對挪亞說：「地上滿了他們的強暴，我要把他們和地一起毀滅。你要造一隻方舟。」上帝造人類後開始後悔了，並非因為人類不美好，而是人類再度墮落了，地上充滿了不義。生命將遭到毀滅，因著上帝的威嚴與慈悲同在，雖人類的行為背棄了公義，上帝將給人類留了後路，命挪亞造方舟，給地上的動植物留下一線生機。

《聖經》中的上帝形象具大能、慈悲、威嚴、智慧、與道永恆同在、神性的存在，錢鍾書參照《聖經》，挪借了其形象的部份特點，於〈上帝的夢〉重塑上帝的形象，此形象不復原有樣貌，重新地賦予新的認識，此上帝是進化論產生的上帝，非《聖經》中的上帝。

2. 人是仿效上帝的外貌

人類因著與上帝有約定存在，此約定決定了人類的命運，上帝的誡令，沒有轉圜餘地。在上帝的誡令中，人與上帝具有二種關係：物者與創造物、萬物管理者的約定關係。此二種關係，詮解了人類生存的合理性，及與萬物之間的從屬。上帝以創造者之姿態，全能地掌握人類的命運，人類只能臣服於上帝的安排，上帝雖給了人類選擇善惡的權利，並不表示人類可以逾越上帝的規範。創造者與造物。人類與上帝的第一層關係是創造者與造物的關係，人類為上帝所造，此確定了人類的從屬命運。人類的形象由此而定，《聖經》云：

神說：「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人；使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，以及全地，和地上所有爬行的生物！」於是，神照著自己的形象創造人；就是照著他的形象創造了人；他所創造的有男有女。神就賜福給他們，對他們說：「要繁殖增多，充滿這地，征服它；也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上爬行的所有生物。」（《聖經・創世紀》1-2）

人類是上帝形象的複制品，這不表示人類等同於上帝，創物的位階永遠不

www.kci.go.kr

會高於創造者，若人類不信必然招來上帝的毀滅，這是《聖經》中所言明的，挪亞方舟的教訓已昭然若揭。在創造人類之後，人類始終在上帝創化宇宙的藍圖之中，由於給予其選擇的權利，人類的選擇必然決定自身命運的道路，上帝創建了伊甸園，用以安置人類，給了人類安穩的家園，給了人類的美好與想望。人類是在上帝的神聖限囿中生活，上帝自始至終保持了對人類的要求，人類並非可以恣意妄為，人類須遵守神所訂下的規範。

在現代的科技之下，然因著進化論的思維，人類的表現似乎欲取代上帝的位置，並嘗試複製生命，由於人造羊桃莉的成功，給了人類挑戰上帝的信心，引發了道德倫理上的爭議，就此而言，生命被物化，其複製原因，所持理由僅是向上帝學習複製的技術與理念。人類欲以科技複製人類，此非妄圖取代上帝的角色嗎？此外，人類背棄創造他的上帝，若世界為上帝所造，不承認上帝，有權寓居於上帝的領土之內嗎？若不承認，人類的命運走向何處？人類的選擇決定了命運，非上帝選擇人類的命運。上帝確然給與了選擇的權利，卻不包括取而代之。在不對稱的關係中，人類是上帝的創造藍圖之一部份，慈悲的上帝要人走祂安排的道路，即使在人類在伊甸園的原罪背叛之後，上帝將其驅逐，展開了神聖的救贖計劃。而人類被賦予管理萬物，並未被剝奪。

上帝造人的表面目的，用人來管理萬物，人像上帝，故與萬物不同，所以有權管理萬物，這是人與萬物的最大差別。人類賦予了管理萬物的權力，《聖經》云：

> 神說：「看哪！我把全地上結種子的各樣蔬菜，和一切果樹上有種子的果子，都賜給你們作食物。至於地上的各種野獸，空中的各種飛鳥，和地上爬行有生命的各種活物，我把一切青草蔬菜賜給牠們作食物。」（《聖經・創世紀》2）

使用權不等於管理權，上帝安排了萬物之間的食物鏈關係，正如人類亦屬上帝所轄的定理一般，世界是有序的，各安其位。當人類要改變與神的關係時，往往意謂著要改變這個世界的一切。上帝委託人類管理，意謂著萬物所有權屬上帝，並不屬於人類，人類居於上帝與萬物之間，人類充為上帝的地上管

www.kci.go.kr

理者。人一旦誤解了上帝的藍圖，將傾向以為自己為宇宙的中心，如此以自我為中心者，實際是背離了上帝。由上帝中心移向人類為中心的過程，人類脫離了上帝的救贖計劃。在上帝、人類、萬物之間，人類自我膨脹，甚至自以為可以取代上帝，人類與上帝、萬物之間的關係必然趨於緊張，以致失衡。與上帝的關係失衡，適為人類的現代化與科學造成的理性困境。與上帝關係的轉變適為〈上帝的夢〉中所探討的問題，上帝與人的關係改變後的景況反映了人類的困境。

3. 神以蛇代表的試煉

人類在伊甸園階段，上帝、人類、蛇的三角關係中，蛇是人類與上帝之間的變數，《聖經》描述的蛇是引誘者、欺騙者、試探者、敵對者。蛇是魔鬼，將人類由美好的伊甸園拉下人間。蛇因何誘惑人類幹了不幹的事，《聖經》無言明，僅述：「神所造的，惟有蛇比田野一切活物更狡猾。」（《聖經・創世紀》3）上帝將蛇定位為狡猾的動物，人類對上帝的信不堅，蛇才能於其間起到鼓惑的作用，牠的本性是毒，《聖經》云：

> 蛇對女人說：「神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？」女人對蛇說：「園中樹上的果子，我們可以吃，惟有園當中那棵樹上的果子，神曾說：『你們不可吃，也不可摸，免得你們死。』」蛇對女人說：「你們不一定死；因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。」（《聖經・創世紀》3）

此其中，蛇是關鍵人物，人類受了蛇的誘惑，違背上帝的誡命，蛇在其間起到了推波助瀾的作用。試煉來自於蛇，神對蛇說：「你既作了這事，就必受咒詛，比一切的牲畜野獸更甚。你必用肚子行走，終身吃土。」蛇引誘了女人，日後女人終究要踩在蛇的頭之上，神又說：「我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇，女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的

www.kci.go.kr

腳跟。」因此蛇是人類的敵人，卻與人類共存。此共存引發人類內在的恐懼，因著人類潛意識知道蛇是狡猾的動物，與其共存充滿了危險，此後，人類的生存世界，充滿了誘惑，不其然，人類將因牠陷入第二次的危機之中。

蛇利用了人類的弱點加以煽動，說了上帝的壞話，致使人心的動搖。被誘惑鼓動，不證明人性的脆弱嗎？人類在「有限的自由」之中[20]，誤用了選擇的權利，走向墮落之途，對上帝而言，此惡不管出自於自身動機或蛇的誘惑，行為的張揚足已證明有罪，此行為是一種背棄上帝的象徵，關鍵在於人類在此重大問題上選擇了蛇（誘惑）而非神，亦非在「有限的自由」之上，原罪與選擇是並行不背的。原罪的深層意義即在於此。誘惑的寓意是試煉。[21]上帝的神聖計劃中，通過試煉是人類回歸的條件，在神話中，人類因蛇而背負原罪，要為原罪付出代價，而蛇永遠在地上用著牠的腹部爬行。蛇的惡是先在性抑是因人類受誘惑而存在呢？里克爾(Ricoeur　Paul，1913－2005)將此歸納為創世神話型的罪惡，說明此為三大象徵類型的代表之一。[22]

《聖經》講述著神創造人的歷程，人物集中於上帝、亞當、夏娃及蛇之上，四者演繹了人類始祖背負原罪的墮落過程及人類與蛇之間的情結。此與錢鍾書所書寫的上帝造人的寓意書寫，差異極大，錢氏借用了《聖經》中的人物關係重新加以詮釋，與《聖經》原典適可視為對照，不僅映襯《聖經》中的主要人物形象，也表現了錢氏型塑人物的特出筆法。

20）「在誘惑面前讓步是人的一種有限的自由，可見，人之所以墮落，其原因並非性欲，而是這種有限的自由的結果。正是在這種意義上，惡才因這種自由而有可能。」參見公車，〈譯者前言〉，法保羅・里克爾(Ricoeur　Paul）著，《惡的象徵》，公車譯（上海：上海人民出版社，2003）8。

21）「基督教的原罪的概念強調上帝的完美與人類始祖誤用意志自由的缺陷，人類受誘惑而犯罪，偏離造物者的旨意。上帝賦予人意志自由，擁有做出選擇的權利。不過，人一方面必須自己作決定，另一方面又必須接受上帝的試煉（蛇的誘惑似乎是上帝所容許的），如此一來，到底上帝賦予人類意志自由是祝福還是咒詛，變得模糊而很難判定。」參見陳瑤華：〈康德論「根本惡」〉，《東吳政治學報》23（2006. 5）：65。

22）聖經中的造人故事為神話型象徵，「為了解明罪錯問題，里克爾將惡的象徵分為三大類型，即懺悔型象徵、神話型象徵和思索型象徵。」參見公車，〈譯者前言〉，法保羅・里克爾著，《惡的象徵》5。

www.kci.go.kr

三、神聖喻表再創造：顛覆人與神的位階

造人神話是各民族追索種族起源的「天問」，神話是繼人類語言產生，之後開始繁衍，神話因此具有了原始思維的特點。神話是以神為開展中心，講述著神的故事，而神話中以創世、造人神話，傳說著有關人類的起源。造人神話的不同版本，講述著不同民族的起源，人類對自身起源的蒙昧，卻由民族的神話本身重整並修補自身使理智層面的完整[23]，《聖經》的「上帝造人」亦然如此，《聖經》隨著西方人的強勢文明的推波下，《聖經》由民族性轉為世界性的，其造人神話甚至凌越了其他民族的版本。在中國，女媧造人雖與上帝造人相去不遠，其性質卻是殊異的。在小說中，錢氏改作的版本，使得「上帝造人」帶有「現代性」寓言的色彩。再者，上帝的形象在改作之後，上帝的性質發生極大的轉變，上帝不在是神聖的上帝，其次，由於上帝的性質發生了改變，以致轉化上帝、人類、萬物之間的關係。大體上，可就上帝的神聖性質消失與神人關係的錯置二方面觀察，以下就故事情節進行論述：

1. 倒置神聖：神是進化論的產物

《聖經》中的上帝是最高性的存在，是最初的存在。〈上帝之夢〉中，以幾組對比《聖經》上的上帝形象，用以倒置上帝。其手法有：聖 / 俗、神聖空間 / 野蠻環境、最高性 / 後來者、上帝 / 凡夫。首先，上帝最高性質消失。此篇小說，用進化論作為小說的啟始，上帝依循進化論的推進而出生，上帝不再是天地創生之前，而是之後。若云：

23）「從此觀點看，神話思想似乎也是一種理智形式的修補術。科學作為一個整體是以偶然事物和必然事物之間的區別為基礎的，同時這也是事件與結構之間的區別。那些一開始就被宣稱為科學所專有的性質，正式那些并不屬於現實經驗，并似乎始終事件無關在事件之外的性質：這就是第一性質這一概念的意義。」參見法列維・斯特勞斯（Claude Lévi-Strauss），《野性的思維》，李幼蒸譯（北京：商務印書館，1987）32。

www.kci.go.kr

> 進化的定律是後來居上。時間空間演化出無機體，無機體進而為動植物，從固定的植物裏變出了文靜，糾纏著人不放的女人，從活潑的動物裏變出粗野，敢冒險的男人；男人女人創化出小孩子；小孩子推演出洋娃娃。所以，至高無上的上帝該是進化最後的產物。（頁60）

小說將進化論置於上帝之前，上帝的存在置於世界創造之後，進化論的學說，並不似《聖經》中所言及的，道與上帝同在，而是進化論主宰世界。進化論若於上帝之先，創造出人類的必然是依循進化論的方向，在整個進化論的理論架構中，人是由水生植物，水生動物，走上陸地，進化到有猴子，再由猴子，進化到人類這一步上來。錢氏將上帝安置於進化論、人類創造之間，連帶地上帝都是依循進化論的步伐前進，上帝成了進化論的世界進步藍圖的一部份，此種上帝的原始與崇高性，消失了，上帝絕對的性質消失於此種時間的向度之中。進化論成了創造上帝的源頭，上帝在人類毀滅以後出生。此種情節有意造作，將上帝的無始無終的時間特點變成了有限，上帝不再是天地的創造者，卻成了天地創造後的某個後來者。情節中如此安排，最主要在於，對照出進化論與上帝的關係。在情節的架構安排上，如此精心巧運，若非讀者細心閱讀，則難以會心一笑。錢氏用此方法，以小說互為驗證進化論與《聖經》存在之合理性，欲使讀者反思代表著西方的兩種文明的互相矛盾處，以證得其學說並不全然適用中國國情，作者以其巧智隱含了對上帝的否定態度，進化論以「物競天擇」的姿態，湧進了中國，對於西方文明以強勢者的姿態，作者保持了一貫的輕蔑，採用了代表西方文明《聖經》的造人故事，融合了進化論，編撰了〈上帝的夢〉。

《聖經》的造人故事表現了上帝的權威與大能及人類的無知與罪惡，而錢氏將此種概念延續至〈上帝的夢〉中，在原有《聖經》故事的基礎上，將人類的生存本質化約為原始的生存慾望與情慾，進而突顯人類生存的局限性。他接著說：

> 上帝被天演的力量從虛無裏直推出來，進了時空間，開始覺得自己的

www.kci.go.kr

> 存在。到此刻，自古以來神學家和玄學家的證明，情人，戰士，農夫，跟孤兒寡婦的祈禱，才算有個主兒。（頁60）

上帝因人們祈禱而出現，上帝的存在是因人類的後來需要，除嘲弄了人類的愚昧外，上帝的存在經過一系列驗證，得到了存在的合理性，此為作者的有意安排，所以後來的上帝是被進化論所創造出來，自然是更可信的，此種態度反映了對上帝的輕蔑，因其出身並不光明偉大。作者有意將進化論與《聖經》的上帝造人並置於小說題材中，進化論說明人類由猿猴進化而來與上帝造人是互相違背的，進化論的「最高性」即是否定上帝的存在合理性。用兩種理論的衝突點突顯人類存在的荒謬。[24]在此基礎上，加大了《聖經》中的上帝形象與「進化論中的上帝」的反差效果，上帝成了荒繆的代表。文本中，說了上帝是「清醒胡思亂想，就會迷迷糊糊地入睡」的那一類人。再者，由於上帝的最高性消失了，隨之上帝失去神聖的光環，小說接續將上帝形塑為一個暴君，用了取笑上帝的筆法，書中形容上帝是「正象一切優生學配合出來的動物（譬如騾），或者至高無上的獨裁元首（譬如一個睾丸的希特勒），上帝是不傳種的，無須配偶。」（頁61—62）把上帝貶低到極點了。此安排將上帝從神聖的位置降格為常人，小說中始終以「他」作為對上帝的尊稱，學者將此說為「降格仿諷」[25]，將〈上帝的夢〉稱為胡思亂想的產物，上帝成為「擬人」擬人化的人物，上帝顯然成為希臘神話中的宙斯，愛發脾氣的神祇，動不動以懲罰人類作為報復的手段。說上帝「知道了權力就濫使」、「上帝看見他們因禍得福，又羞又恨。他瞭解要跟人為難，必須造些無皮可剝，無肉可吃的東西。於

24) 用自相矛盾的形式，體會到語言的規律，引人向歧途。以致戲弄、顛倒它的形式，直至荒誕的效果。參見雷勤風：〈錢鍾書的早期創作〉，《中國現代小說的史與學：向夏志清先生致敬，王德威編（台北：聯經出版公司，2010）356。

25) 「模擬嘲諷可分兩大類：一是升格仿諷(high bur lesque)，這一類的特徵是用崇高宏偉的文體敘述微不足道的事；二是降格仿諷(low bur lesque)，即以降格的文體表達嚴肅的題材。《上帝的夢》是屬於降格仿諷一類。」參見黎活仁，〈錢鍾書的文體與巧喻—以「上帝的夢」作一分析〉，《錢書研究采輯》（二）（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1996）245。

www.kci.go.kr

是皮毯子，皮大氅以及家畜身上的毛裏忽然有了蟲。晚上滿空都是毒蚊子。兩人吃東西時，蒼蠅象大點下投的黑雨。還有無孔不入，無法防禦的微生蟲。」（頁74）作者使用事物的瑣細形容上帝，上帝彷彿被困在日常之中，神的大能一下限縮於凡夫身上。進一步上帝的神聖性降格為一個如人類的嬰兒，在小說中的某些段落，「他像個小孩子般的愛啼哭」，像個初始的生命體驗黑暗：

> 這使上帝開始驚奇自己願力的偉大。他想，他不要黑暗，黑暗就知趣讓步，這還不夠！本來望出去什麼也沒有，現在他眼睛所到，黑暗就生出東西，龐大地迎合自己的目光。以前人類讚美萬能創世的歌聲，此時在上帝的意識層下似乎又顫動著遺音和迴響。」（頁61）

嬰兒本為純潔的代表，上帝猶如一個無知的嬰兒，作者將上帝描繪成個性自我中心的角色，一切事物以自己為中心，彷彿世界為自己而存在。錢式反置了上帝的角色，加以平庸化。用近乎嘲諷的意味，取笑了上帝（有權力的人）[26]，無聊的造了男女為難自己，搬了石頭砸自己的腳，最後又花了力氣，毀掉了石頭，又以此嘲笑上帝的萬能竟不知此種結果是自己造成的。

以上帝作為主角，把亞當、夏娃作為配角，形塑上帝的面貌，此因上帝代表著《聖經》的神聖一切的原始發源。小說中的上帝雖有大能卻神聖不再。作者用了諸多筆法將上帝的形象定格於希臘神話般的神祇，充滿著人類的七情六欲，卻克服不了自個的寂寞。重新雕塑上帝的面貌亦即隱喻了西方文明的重置，是錢氏於小說中的企圖，代表著西方文明的《聖經》到了五四及其後，文化的衝擊使得西方文明變成了進步的象徵，其他的西來舶來品包括進化論與復演論等均成了熱門的話題，整個時代的心靈隨之起舞，像是久旱逢甘霖一般，

26）「作者還說上帝『正向一切優生學配合出的動物(譬如騾)，或者受人崇拜的獨裁元首(譬如只有一睪丸的希特勒)，上帝是不傳種的』，極盡蔑視、調侃之能事。於是我們明白，這位上帝早已不複是教徒們頂禮膜拜的耶和華，而是當代工業文明所孕育出的政治、經濟寡頭的形象：極端無知寫狂妄和惡性膨脹的的自我。人類在這樣的獨夫民賊統治之下，其慘苦可以想見。」參見陸文虎，《「圍城」內外-錢鍾書的文學世界》（北京：解放軍出版社，2004）383。

www.kci.go.kr

西方文明是否是萬靈丹，經過了作者對上帝的描寫之後，讀者很難不聯想到來到中國的文明是否真的是像西人所信仰的上帝萬能，由此質疑上帝，甚者對西方文明進行反思。

2. 關係錯置：神與人無聖俗的差別

創造者與造物的關係變異。小說中，那一對男女確然為上帝所造，卻不過是「夢的質料」，作者並不將重心置於此，而是大費周章地描述伴侶的條件與關係，他壓根不是創造人類來管理萬物，而是要一個伴侶。首先，作者定義了關係的三個具備伴侶的條件，第一，這伴侶要能對自己瞭解。第二，這個伴侶的作用就為滿足自己的的虛榮心。第三，這個伴侶該對自己忠實，虔誠。形式是創造者與造物的關係，實質上是滿足上帝的需要。上帝的愛不是無條件，而是象人間有條件的愛。其後，將上帝形象化，視上帝為具有權力的男人，如同凡夫俗子一般，可以被誘惑。當關係由上對下移置成平行時，上帝又成為多餘的第三者，以其關係的正當性，均受到質疑。、在錯置的關係中，上帝不再是上對下的神聖創造者與造物的關係，彷彿成主宰人類未來的暴君，若小說所云：

> 一天，女人獨來向上帝請安。她坐在他腳邊，仰面看著他的臉，藍液體的眼睛，象兩汪地中海的水，嬌聲說：「真宰啊！你心最好，能力最大，我真不知怎樣來感謝你！（頁67）

上帝在挪亞少數人面前顯現，那是可遇不可求，大多數人以祈禱與上帝溝通，上帝不見得會回應，小說卻將上帝個人形象化，有意暗喻上帝是位世俗的男性，「上帝用全力抵抗住她眼睛的閃電戰術，猜疑地問：『你有什麼要求？』」後面接續是描寫了這個女人的嬌媚：

www.kci.go.kr

> 女人陪小心似的媚笑，這笑擴充到肩背腰腹，使她全身豐腴的曲線增添了波折，說的話仿佛被笑從心底下泛上來的，每個字都載沉載浮在笑聲裏：「你真是全知全曉的造物主哪！什麼事情都瞞不過你，我真怕你。其實我沒有什麼要求；你待我們太好了，一切都已滿足。那個算不得要求。」……女人把後備著的嬌態全部動員，扭著身子說：「偉大的天公啊！我最佩服你的無所不能。你只無所容心的一舉手，已夠使我們讚美。我並不要新奇的東西，我只奉懇你」（頁67）

用描寫女人的姿態來對應上帝的反應，此指向意謂著世俗的內容而非上帝神聖的光輝。其次，對那一對男女吃醋的情節，亦有相同的反映，若云：

> 每涉及到男女間關係的時候，「三」是個少不了而又要不得的數目。假使你是新來湊上的第三者，你當然自以為少不了，那兩人中的一人也會覺得你少不了，還有餘下的一人定以為你要不得，你更以為他或她要不得。假使你是原來的退作第三者，你依然覺得自己少不了，那兩人卻都以為你要不得，你也許對兩人中的一人還以為她或他少不了，對餘下的一人當然以為她或他要不得。據數學家說，一隻三角形裏不能有兩隻鈍角。不過，在男女三角形的關係裏，總有一隻鈍角。上帝發現這鈍角並不是那粗坯的男人，反而是自己，不識趣地監臨著他倆。（頁65）

若上帝在那對男女之上，根本不會加入他們的陣容成為三角習題。最後上帝因忌妒心理發了狠把那對男女毀滅了。[27]將上帝形容成兩人世界的三者，上帝的角色不僅成了一介凡夫，也成了男女關係中的麻煩製造者，此種形象塑造，確然使上帝平庸化，凡此種種，皆是倒置上帝的神聖，此上帝與這對男女的關係，影射了「三」的意涵。在《聖經》中，「三」是一個具有意涵的數字，在基督教的傳統教義中，三位一體代表著神的三種狀態[28]，在此處「三」

27）多位學者將三人關係影射了具有佛洛伊德的精神分析成份，此種說明，將之導向為「性」，頗有不類之感。參見袁良駿：〈錢鍾書簡論〉，丁偉志編，《錢鍾書先生百年誕辰紀念文集》（香港：牛津大學，2010）26；參見季進，《錢鍾書與現代西學》（上海：三聯書店，2002）208-209。

www.kci.go.kr

卻成紛爭與衝突的來源，此種筆法，擴大神聖與世俗關係的反差。雖其形式上保留著三的數量關係，其性質已由神聖性轉為世俗性。並由神的神聖屬性，轉向與人類的世俗糾葛。

3. 正言若反：顛覆進化的絕對性

進化論是現代生物科學的理論基礎之一，其科學的權威性質並不下於《聖經》在人們心中的地位。其理論分支「社會進化論」，在清末民初中亦發揮其影響，當在其時保皇派梁啟超提出了「三世六別說」，言明社會亦須進化。[29] 梁氏雖執保皇大纛，對於改革社會之初衷熱切有餘，然由此可證進化論影響中國的知識份子之深。錢氏深知進化論於中國國情接受西方學說的歷史脈絡，欲以「以子之矛，攻子之盾」，在難以抵禦西方的浪潮或洪水的猛勢之下，古老文化已未能自證其用，惟此，能在一波又一波的浪頭下，作一逆流的思考，錢氏在此使用倒置神聖手法不僅是為「褻瀆神聖」[30]的幽默技法，而是欲以突顯

28) 奧古斯丁認為「父、子、靈」為三位一體，「據我所知，大公教會中新舊兩約的注釋者（他們在我們之前討論過），都按照《聖經》教導說，在一個實體的不可分離的平等中展現了一種統一，因此沒有三個神兒只有一個神。」參見古羅馬奧古斯丁（Aurelius Augustine）著，《論三位一體》，周偉馳譯（上海：上海人民出版社，2005）333。

29) 進一步地提出以社會進化論為主的「三世六別說」，具體描繪了社會進化的基本趨勢。他在〈論君政民政相嬗之理〉中說道：「治天下者有三世：一曰多君為政之世，二曰一君為政之世，三曰民為政之世。多君世之別有二：一曰酋長之世，二曰封建及世卿之世。一君世之別有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之別亦有二：一曰總統之世，二曰無總統之世。多君者，居亂世之政也；一君者，生平世之政也；民者，太平世之政也。此三世六別者，與地球始有人類以來年限有相關之理，未及其世，不能躐之；既及其世，不能闕之。」梁啟超在這裡的「三世六別說」，指出人類社會是一個不斷進化的發展過程。參見梁啟超，〈論君政民政相嬗之理〉，《梁啟超全集》，（第一冊），（北京：北京出版社，1999）96。

30) 「對於人們奉為神聖的上帝、真理、宗教、藝術、政治等等，他都在玩笑調侃中剝去其神聖的光環使之露出平凡的本色。這使他的喜劇性諷刺帶上了褻瀆神聖的色彩。在小說《上帝的夢》中，他把西方人奉為至高無上的萬能的上帝寫成時而是虛弱無知的懦夫，時而是狂妄虛榮的蠢漢，時而又是一個專制暴戾的君主。」參見田建民，《錢鍾書作品

www.kci.go.kr

上帝的無知，進而表現進化論的局限。其論證的思為是：

若上帝為最高性 → 進化論 ⇒ 《聖經》為真 ⇒ 進化論為假

關係在於突顯上帝存在的荒繆性，因著上帝是最高性的，天地以至萬物或人類的產生，全因為上帝的存在，此是《聖經》的論點，若《聖經》為真，則進化論為假，代表著西方科學的文明亦不真，那麼西方所揭櫫的諸多學說，不是自摑巴掌。

第二道論證則是論進化論是否為真：

進化論 → 上帝誕生 ⇒ 《聖經》為假（主張上帝最高性）
（天地先於上帝）

若上帝是進化論所創生的，則《聖經》的論點為假，上帝的存在是荒繆的，代表著上帝教誨的《聖經》也是荒誕的，若然，進化論為真。進化論用來反面比喻《聖經》提出的上帝造人，以敵對者的論述作為自身的立論基礎，此種邏輯隱含了成敗蕭何的關係。即否認反對者的立場，即反對自身存在的基礎，自身的論點即失去合理性。若贊成進化論，即人是進化而來的，神造人即不成立，《聖經》所說則為假，同時，如此亦否認上帝的先在性，上帝的神聖性及一切神聖光環消失，此上帝便不具眾所周知的神聖樣貌。此種悖論式的思維為錢氏文章中所常見[31]，文中一段話，若云：

原來上帝只是發善心時的魔鬼，肯把旁的東西給我們吃，而魔鬼也就

風格論》（石家莊：河北教育出版社，2002）52。

31）「語言是思維反映的存在形式，悖論式思維在文本語言上的運用是錢氏文學中最常見和最普遍的思維形態，錢氏通過這一思維得出了與其原有寓意相反的新的見解，甚至解構顛覆了原有的寓意。」參見黃志軍，《論錢鍾書小說的「反神話」色彩》，碩士論文，福建師範大學，2006，18。

www.kci.go.kr

> 是使壞心時的上帝，要把我們去餵旁的東西。他們不是兩個對峙的勢力，是一個勢力的兩個方面，兩種名稱，好比瘋子一名天才，強盜就是好漢，情人又叫冤家。（頁72）

將上帝與魔鬼兩組對立起來的詞互相置換，形成了「正言若反」[32]的態勢，不僅顛倒了上帝，也顛倒了魔鬼的概念。此種言說是在否認進化論之為有用的基礎上，進一步對上帝的形象作顛覆，錢氏使小說情節的荒繆性達到最頂點，到了極處。從小說的立論基礎，即進化論的實用論與否，均難以肯定了，況且是上帝呢，作者最終試圖要營造一種效果，讀者跳出習慣性的思維，重新檢視主張各理論的眾多名家學者所持之主張，是否真實地具有其言論的功效。從而透過小說的寓意透顯，在此看似「眾聲喧嘩」的花花世界中，冷卻了對理論信仰的熱情，重新省思各家之主張。還給社會的主體即人民，認清習慣由別人企圖強加給予的思維模式之下，再一次地如作者一般，跳出思維的桎梏，冷眼旁觀這一場襲捲中國的理論洪流，在摧折殆盡後的野蠻還剩下的人類生存的真貌。

四、結論

進化論在清末民初，以先進的科學理論之姿，引進中國，作為「一個受精神疾病所困擾的國家」的救治者，進化論象徵著西方文明在中國國是全非的政治層面的「彌賽亞」，清末的「變天」到民國的肇建，充斥著對自身文化的懷疑與不信任，以致整個社會對西方理論充滿了盲目的崇洋。作者的〈上帝的

32) 錢氏使用的「正言若反」技法，已不只是翻轉「日常注意」，而是有意地群組式的使用陌生化，致使小說鋪陳的印象，更加生動與鮮明，不僅在《圍城》一書之中使用此技法，此文亦襲用之。胡河清，《真精神舊途徑：錢鍾書的人文思想》（石家莊：河北教育出版社，1997）69；「矛盾的出現是為了顯露『突然出現的另一』現實。」參見蘇維什克洛夫斯基，著劉宗次譯，《散文理論》（南昌：百花洲文藝出版社，1994）100-101。

www.kci.go.kr

夢〉，即是此種文化環境中的一種反思。其內在結構用西方的進化論與《聖經》架構起小說情節，錢鍾書挪借《聖經》的上帝形象，改變了上帝樣貌，以此顛倒上帝的印象，改變人與神的關係，小說表現上帝與人類的不和諧關係，以此諷喻上帝的神聖性與人類的貪婪。除此，運用《聖經》造人神話的架構及語言的特點，表現了「正言若反」的矛盾，使《聖經》原具宗教意涵發生了轉變，由此「以子之矛攻子之盾」，使進化論與《聖經》發生扞格，以證得進化論的荒謬。在此進行生命安置的西方文明，並非優越的。因著國族面臨的生存危機，促使中國反而對強凌國家產生崇拜心理，國族性質的焦慮淹沒整個國家的心靈。上帝拯救著人類的意圖終就回歸到只一場夢而已。

www.kci.go.kr

參考文獻

AO

奧古斯丁（Aurelius, Augustine）·《論三位一體》, 周偉馳譯, 上海：上海人民出版社, 2005, 331-66。

CHEN

陳蒲清·《中國古代寓言史（增訂本）》, 長沙：湖南教育出版社, 1996, 1-472。

——·《寓言文學理論·歷史與應用》, 台北：駱駝出版社, 1992, 1-21。

陳瑤華·〈康德論「根本惡」〉, 《東吳政治學報》23 (2006. 5), 59-83。

陳榮華·《海德格「存有與時間」闡釋》台北：台大出版中心, 2003, 181-282。

GONG

公車·〈譯者前言〉, 《惡的象徵》, 上海：上海人民出版社, 2003, 1-10。

HU

胡河清·《真精神舊途徑：錢鍾書的人文思想》, 石家莊：河北教育出版社, 1997, 62-76。

HUANG

黃志軍·《論錢鍾書小說的「反神話」色彩》, 碩士論文, 福建師範大學, 2006。

JI

季進·《錢鍾書與現代西學》, 上海：三聯書店, 2002, 199-234。

LI

黎活仁·〈錢鍾書的文體與巧喻—以「上帝的夢」作一分析〉, 《錢書研究采輯》（二）, 北京：生活·讀書·新知三聯書店, 1996, 245-60。

李歐梵·〈晚清文學, 1895-1911〉, 《劍橋中華民國史》(上卷), 費正清編, 北京：中國社會科學出版社, 1994, 507-16。

www.kci.go.kr

LIANG
梁啟超・〈論君政民政相嬗之理〉，《梁啟超全集》（第一冊），北京：北京出版社，1999，1-256。
LIE
列維・斯特勞斯（Claude，Lévi-Strauss）・《野性的思維》，李幼蒸譯，北京：商務印書館，1987，3-42。
LIU
劉小楓・《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國・前言》，上海：上海三聯書店，1998，1-5。
LU
盧瑋鑾・〈那裡走？—從幾個文學家的惶惑看五四以後知識分子的出路〉，《五四文學與文化變遷》，中國古典文學研究會主編，臺北：學生書局，1990，333-58。
LU
陸文虎・《「圍城」內外-錢鍾書的文學世界》，北京：解放軍出版社，2004，381-8。
MA
馬丁，海德格爾（Martin，Heidegger）・《存在與時間》，陳嘉映、王慶節合譯，北京：生活・讀書・新知三聯書店，271-7
MI
Metella，Iaconello・〈民國的中國人—白日做夢的知識份子還是黃狗？〉，《想像的本邦：現代文學十五論》，王德威、黃錦樹編，臺北：麥田出版社，2005，253-82。
QIAN
錢鍾書・《寫在人生邊上；人・獸・鬼》，台北：書林出版有限公司，1989，59-74。

www.kci.go.kr

REA
雷勤風・〈錢鍾書的早期創作〉, 《中國現代小說的史與學：向夏志清先生致敬, 王德威編, 台北：聯經出版公司, 2010, , 341-360。
SHENG
《聖經》, 香港：香港《聖經》公會, 新標點和合本, 1993, 1-356。
TANG
湯晏・《一代才子錢鍾書》, 上海：上海人民出版社, 2005, 233-74。
TIAN
田建民・《錢鍾書作品風格論》, 石家莊：河北教育出版社, 2002, 45-64。
UAN
袁良駿・〈錢鍾書簡論〉, 丁偉志編, 《錢鍾書先生百年誕辰紀念文集》, 香港：牛津大學, 2010, 20-34。
UI
維, 什克洛夫斯基 (Шкловский, Виктор Борисович)・《散文理論》, 劉宗次譯, 南昌：百花洲文藝出版社, 1994, 73-112。
XIA
夏志清著・《中國現代小說史》, 劉紹銘等譯, 香港：香港中文大學, 2001, 373-92。
ZHANG
張文江・《錢鍾書傳》, 上海：上海文藝出版社, 1993, 41-53。
ZHAO
趙辛予・〈錢鍾書小說的歷史地位〉, 《廣西大學學報》, 哲學社會科學版01 (1982), 29-35。
ZHOU
周策縱・《五四運動史》, 長沙：岳麓書社, 1999, 464-75。

www.kci.go.kr

<Abstract>

The Analysis and Comments on Qian Zhong-shu's Fable 'God's Dream'

Chang KaiTe

Since the May Fourth Movement, the conflicts between Chinese and Western cultures were found in the path toward modern China, and also reflect the watershed in the ancient and modern China. Qian's Chinese-western scholar background encourages him to write God's Dream, expressing his comments and position of those conflicts. With the metaphor involved the situations of nation and race, the novel contains the spirit of national allegory. In the novel, Qian inverted the Holy God, and rebuilt the relationships between God, human and snake. By arranging a new plot, Qian aroused the conflict between the Evolution and God's divinity, displaying the collision of those theories, refuting the Evolution. In the novel Evolution and Fables in Holy Bible resemble modern civilization and traditional religion respectively. Qian implied that to remove the difficulties of Chinese modernization, western prescription shall not always work, and the modern loneliness under culture conflicts.

Key Words : *God's Dream*, Qian Zhong-shu, the Evolution, national allegory, God made man

투 고 일 : 2011. 5. 9. / 심 사 일 : 2011. 5. 20. ~ 2011. 6. 10. / 게재확정일 : 2011. 6. 15.

www.kci.go.kr