



GRADUATE SCHOOL OF
LITERATURE AND JOURNALISM,
SICHUAN UNIVERSITY

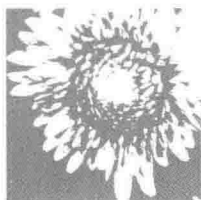
主编◎曹顺庆

四川大学文学与新闻学院研究生导师丛书

面向灵魂本身 ——现代汉语宗教诗学

唐小林◎著

中国社会科学出版社



GRADUATE SCHOOL OF
LITERATURE AND JOURNALISM,
SICHUAN UNIVERSITY

主编◎曹顺庆

四川大学文学与新闻学院研究生导师丛书

面向灵魂本身 ——现代汉语宗教诗学

唐小林◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

面向灵魂本身：现代汉语宗教诗学 / 唐小林著. —北京：中国社会科学出版社，2016. 6

(四川大学文学与新闻学院研究生导师丛书)

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8134 - 8

I. ①面… II. ①唐… III. ①诗学 - 诗歌研究 - 中国 IV. ①I207. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 099829 号

出 版 人 赵剑英

责任编辑 任 明

特约编辑 乔继堂

责任校对 闫 萃

责任印制 何 艳

出 版 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

网 址 <http://www.csspw.cn>

发 行 部 010 - 84083685

门 市 部 010 - 84029450

经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂

版 次 2016 年 6 月第 1 版

印 次 2016 年 6 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 16.75

插 页 2

字 数 275 千字

定 价 65.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

自序

“现代汉语宗教诗学”，是我在2003年“首次中国现代诗学研讨会”上第一次提出的。^①在那个会上，我还就现代汉语宗教诗学的概念及其建立这门学科的事实基础、学理依据、方法论立意等进行阐释。距今已快15年了。^②

而关于它的起意，更早。大致是在1982年或是1983年，我从县城新华书店的旧书库淘到一套新书——上下册的《郁达夫小说集》^③，回家读到痴迷的程度，那时我正好十七八岁，郁达夫式的苦恼于我的青春无助，

① 参见《首次中国现代诗学研讨会在成都举行》，《四川师范大学学报》2003年第6期。

② 其间，有了一些可喜的变化。吴光正先生近年来着力推进“重绘中国文学地图，建构中国宗教诗学”和撰写“中国宗教文学史”的事业，发表了一系列文章[《宗教文学史：宗教徒创作的文学的历史》，《武汉大学学报》（人文科学版）2012年第2期；《扩大中国文学版图 建构中国佛教诗学——〈中国佛教文学史〉编撰刍议》，《哈尔滨工业大学学报》（社会科学版）2012年第3期；《佛教实践、佛教语言与佛教文学创作》，《学术交流》2013年第2期；《民族本位、宗教本位、文体本位与历史本位——〈中国道教文学史〉导论》，《贵州社会科学》2014年第5期等]，并发起相关的学术讨论[“中国宗教文学史研究专题讨论”，《哈尔滨工业大学学报》（社会科学版）2012年第3期]，开辟相关的学术专栏（“宗教实践与文学创作”专栏，《贵州社会科学》2013年第6期）。有学者正在从事《中国宗教文学史·现当代汉语基督教文学史》这项颇具学术意义的研究工作。当然，其中的“现当代汉语”“基督教”“宗教”等概念与我所使用的有所不同。考察的对象和研究的目标也很不一样。比如，《现当代汉语基督教文学史》“专门关注中国现当代的基督徒作家的创作，考察他们的信仰经验在具体历史语境中的文学言说之形态”。“关注中国现代知识分子的信仰寻求历程，关注在现代历史语境中作家在信仰与历史、文学中的困境，关注20世纪中国文学在知识分子寻求真理的历程中所呈现的丰富形态。”[荣光启：《现当代汉语基督教文学史漫谈》，《武汉大学学报》（人文科学版）2012年第2期]它的重点是“基督徒”、“信仰”和“文学”的关系。正是这样的“不同”，才是值得欢迎的，它达成了“中国宗教文学”研究的多元格局和繁荣态势。

③ 《郁达夫小说集》上下卷，浙江人民出版社1982年版。

恰相呼应。不久又读到许子东的《郁达夫新论》^①，新鲜的思想、清新的笔调、论辩的欢畅、奔涌的才情，让我欲罢不能。我决定以郁达夫小说研究为题目，撰写我的大学毕业论文。于是开始“上穷碧落下黄泉”式的资料搜索，甚至不惜自费驻扎西师图书馆查阅和抄录资料，半个月下来，就抄了厚厚三本，自己顾不过来，还请朋友帮忙。

两年时间，我几乎读完有关郁达夫的全部资料。郁达夫真正打动我的其实是他的精神、情绪和思想，但临末我做的却是关于他小说形式的文章——《论郁达夫小说的结构艺术》。尽管这篇小文章被收进首届文科电大优秀毕业论文选集内部出版，把我义无反顾地带上中国现当代文学研究的学术之途，却无法释怀我的遗憾。我被一个问题，也是我没有想清楚，不敢作为毕业论文题目的问题所困扰：为何一个既具人文精神，又有宗教情愫，还不乏士大夫趣味，打通中西古今的作家，却无法安顿自己的灵魂？他的自卑自怜苦苦哀告后面，到底隐藏着什么？难道“五四”的“德先生”“赛先生”“爱先生”，还不能从根本上解决人的精神问题？那时，我还分不清真实作者和隐含作者。

20世纪80年代末，我问学海上。此一问题仍然纠缠着我。这时，我偶然读到了宗白华的《行云》，冰心的《繁星》《春水》，梁宗岱的《晚祷》。四本“小诗”集，不少诗只有几行、几十粒文字，唤出的却是广阔深邃的意境、澄明的世界、温暖的人心。这些与郁达夫迥然有别的文字，既让我震撼，又让我豁然开朗：我似乎找到了解决“郁达夫问题”的入口。兴奋之余，我再次决定把郁达夫作为我硕士论文的选题。深受“体验论”和“经验论”的影响，我专程去富阳，瞻仰郁达夫的故居，走访郁达夫的故人，沿富春江而下，拜谒郁达夫拜谒过的严子陵钓台，拍摄大量照片。痴傻得尤其可以的是，选择秋天，到北京体味已然变得面目全非的“故都的秋”。只是没有机会去郁达夫最后遇难的苏门答腊岛，因为那在印度尼西亚的地盘上。后来连郁达夫流落过的香港、新加坡、马来西亚我都去过，而第一冲动竟然可笑到是寻找郁达夫的踪迹。关于郁达夫的“结局”，传说种种后面似乎早有“定论”，但我的心仍未落地。如果没有记错的话，大约是2003年，我还向赵毅衡先生请教过此事。赵老师为我联系了美国当代著名文化人类学家鲁思·本尼迪克特的后人，因为据说，本

^① 许子东：《郁达夫新论》，浙江文艺出版社1984年版。

尼迪克特在 1948 年去世前的一两年，曾到过苏门答腊岛，对郁达夫的死因做过专门调查，其结论与定论似有不同。本尼迪克特的后人，在通信中并没有明确否定“据说”中的事实，但由于本尼迪克特没有留下相关文字，无法提供确凿证据，此事最终不了了之。

扯远了，还是回到先前的叙述。就在我作出决定的两年后，我写下了 6 万余字的硕士论文——《论郁达夫的文化心态》。但刚一写完，就很不满意，我发现我并未实现我的初衷，很好地解决“郁达夫问题”。

接下来，我离开了学术，浪迹于江湖。为打发晚上的孤寂，突发其想，我开始阅读在无神论教育下十分反感的宗教典籍。一读就是十年。另一扇窗户就这样被打开，有些事情开始明白。

21 世纪初年，去川大攻博，起意做有关“超越性”的博士论文。在审理现代汉语诗学与基督教的关系时，“郁达夫问题”扩展为：为何我们在特定的历史阶段会“集体失语”？在重大的历史灾难后又会“集体失忆”？甚至还会在莫名其妙中“集体狂欢”“集体麻木”“集体撒谎”？文化权力与世俗权力之间，道统、学统、政统之间，有没有黄金铁律？如此等等。而这些问题与汉语思想现代性的根基有何关系？表现在现代汉语文学和诗学上又是何种景象？

“现代汉语宗教诗学”就这样在 2003 年被我提出。但我至今还不能从“总体”上建立一个“完整的体系”。那些弥漫着浓厚“弥赛亚主义”气息的问题，只能经由一些作家、一些作品、一些文学现象，甚至是一些生动的细节、具体的词汇，才能进入我的冥思，而这本小册子只不过是这些思考绵延的痕迹。

既然是痕迹，就可能被擦抹。或许只有那份沉思的清高，会长存。但，这已属于人类。

目 录

第一章 基督教进入现代汉语文学的方式	(1)
一 1915—1949: 伦理话语	(3)
二 1949—1979: 政治话语	(18)
三 1979—2009: 宗教话语	(30)
第二章 作为现代汉语诗学的宗教质素	(48)
一 周作人: 人的文学与普世观念	(49)
二 史铁生: 从审美向宗教的跳跃	(58)
三 于坚: 诗是经由存在通达神圣	(105)
四 北村: 写作是与真理达成和解	(117)
第三章 作为现代汉语文学的宗教想象	(128)
一 禅境: 《流云》小诗的小与大	(128)
二 《阿难》: 人如何站出自身	(137)
三 《锁沙》: 人性、神性的诗意构筑	(143)
四 从延河到施洗的河: 《青春之歌》与《施洗的河》对读	(155)
第四章 作为现代汉语作家的或一限度: 以郁达夫为例	(171)
一 卢梭: 精神父亲与人文导师	(172)
二 黑色的光辉: 欲望、沉沦与救赎	(184)
三 超越性亏空: 汉语思想的现代性缺损	(196)
第五章 现代汉语诗学的现代性与可能性	(206)
一 现代汉语诗学的现代性与基督教	(206)
二 建立现代汉语宗教诗学导论	(222)
三 新启蒙视野下的现代汉语灵性文学	(239)
参考文献	(250)
后记	(259)

第一章

基督教进入现代汉语文学的方式

为使概念明晰，不至卷入过多争辩，本书中的“基督宗教”，是天主教、东正教和耶稣教为主的教派合称。

一种异质文化，要进入另一种文化，并非易事，必须克服水土不服。有唐一代，雍容大度，文化多元，基督教尚且徘徊于华夏文化边缘。进入现代，民族矛盾尖锐，“反帝”与“反封建”同属“革命”核心要义。而基督教又与“帝国主义”难脱干系，在民族情绪普遍高涨，反帝声浪不绝于耳的历史处境中，基督教文化进入现代汉语文化和文学的境遇可想而知。其进入的方式，就不仅十分有趣，而且异常重要，它甚至对第三世界国家和后现代化国家，也不无借鉴意义，不得不事先考察。

基督教文化进入现代汉语文学的方式，可以有多种考察途径。本书对具体史实的考证，保持足够的尊重与谦卑。因此不想纠缠于某年某月某日某个传道士、某所教会学校、某位神学家或某个教会刊物、教徒作家的某项具体的历史活动，这些颇具学术意义的工作，我想交还给历史学家和文化史家去做。因为我深知，我实际要做的是：在现代性视野下，考察基督教文化与中国现代汉语文学意义生成之间的关系。即基督教文化如何参与了中国现代汉语文学的意义建构？在其中扮演了何种角色？按照马克思·舍勒关于知识类型的划分，基督教属于获救型知识，它涉及个体的福乐、悲苦、希望、安慰，指向超越世界。^①文学在审美主义论述那里，也常常被赋予获救型知识的某些特征，但它毕竟关注的是世俗世界。于是，有趣的问题就产生了：作为获救型知识的基督宗教文化，历经何种转换，才被

① 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店1998年版，第246—256页。

现代汉语文学所接纳？或者问，基督教文化是如何为现代汉语文学的现代性建构提供正当性资源的？是如何被“文学化”的？基督教文化被现代汉语文学“文学化”的这种而不是那种方式又有着怎样的文化后果？我以为，这些问题才直逼汉语文学现代性的核心症结。

为何是“现代汉语文学”？20世纪初叶至今的文学，在中国语境中，因政权的更迭和政治的原因，命名混乱。“新文学”“现代文学”“新民主主义文学”“现代中国文学”“民国文学”“新中国文学”“当代文学”“社会主义文学”“新时期文学”“后新时期文学”“新世纪文学”等等，不一而足，含义错综。其中唯一不变的，是新文化运动提倡白话文以后所形成的“现代汉语”。用“现代汉语文学”命名，不仅可以统摄“现代”伊始到如今的文学，而且也划定了本书的研究对象：既然是“现代汉语”，就暂且悬置此一时期在此一地理空间出现的“文言文”和其他语种的文学；既然是“现代汉语”，就显然超出“政治国家”，一有可能，即将其他地区 and 国家的“现代汉语写作”纳入考察视野。更为重要的是，“现代汉语文学”这一概念，内在地呼唤出哲学的“语言学转向”“现代性”“汉语性”等学术背景与问题视阈，简明不简单。

意义的建构方式问题，是一种“话语”实践。因此，本书中的“话语”，就其实质是一种意义建构的方式。它不同于叙事学叙述分层中与“故事（story *histoire*）”二分的“话语”。那个“话语”（discourse *discours*），常常意指“表达”，“是内容被传达所经由的方式”。^①我认为，基督教文化进入现代汉语文学的这100年间，大致经历了从伦理话语到政治话语，再到宗教话语的过程。这一过程，如果换双眼睛，就是一种“演进”：是基督教文化进入现代汉语文学的特殊方式，也是基督教文化在现代汉语文学语境中的一种“本土化”实践，一种隐匿不见的策略。

1915—1949年，1949—1979年，1979—2009年，跨越三个30年，形成锁链结构，分别指代基督教文化在现代汉语文学中的三种话语形态。如此分期，特别刺眼。尤其是“1949”、“1979”两次重复，显得不合“逻辑”。其实，历史并非按逻辑次第展开，逻辑更多是后设的结果。福柯的知识考古学一再提醒我们，历史并非会在某一个瞬间突然断裂、截然

^① [美] 西摩·查特曼：《故事与话语——小说和电影的叙事结构》，徐强译，中国人民大学出版社2013年版，第5—6页。

分开，非连续性、非断裂性皆有可能。这样，有意重复两个年份不仅可以理解，还是一种必须。

一 1915—1949：伦理话语

1915—1949年，大陆文学史通常指“中国现代文学三十年”。基督教文化在此期间，主要以伦理话语的方式参与汉语文学的现代性建构。由于特殊的历史机遇，基督宗教伦理在这里部分地转化为世俗化的文学伦理、诗学伦理，从而使现代汉语文学具有了不同于以往的特殊质态，其文化后果异常复杂，直接关系到汉语文学现代性的诸多核心问题。

(一)

基督教文化进入中国现代文学，基于汉语思想界伦理资源的巨大亏空。

1916年2月出版的《新青年》第1卷第6期发表陈独秀的文章《吾人最后之觉悟》，把伦理的觉悟称为“吾人最后觉悟之最后觉悟”。这一指称，将伦理问题推进到汉语文化界、思想界的首要问题。之前洋务派的技术革新，改良派和革命派的制度维新，都没有从根本上解决中国文化、思想、政治、经济、社会的现代转型。救亡图存，摆脱世界格局中被奴役身份，复兴华夏的任务不仅远未完成，而且似乎越走越远。在此一历史语境下，伦理革命成为汉语文化、思想的最后利剑，也成为华夏社会现代化的最后方案。至少在当时的情形下是这样的。

基督教文化就是在这样的历史时刻进入现代汉语文学的，这使它首先以伦理话语的身份出场。

其实，基督教传入华夏的历史源远流长，但此前它始终没有进入汉语文学的腹心地带，而是孤寂地浪游于华夏思想文化的边缘。这并非它没有得到权力话语的支持。其进入华夏之初，唐太宗就诏令天下：“译其教旨，玄妙无为。观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。”^①也并非它没有得到体制化的推动。唐太宗为基督教聂斯托利派传教士阿罗本在长安义宁坊赐建寺一座；元世祖忽必烈委派官员在

^①（宋）王溥：《唐会要》卷49。

其辖区推广景教，兴建教寺。也并非它是没有介入汉语思想文化的要求与举措。罗明坚、利玛窦可谓为之倾尽心力。但事实是，它仍然作为“他者”文化而存在。难道真如茅盾所言，“外来的思想好比一粒种子，必须落在‘适宜的土壤’上，才能够生根发芽？”^① 权力话语的支持，体制化的推动，介入某种文化的努力都还不是这“适宜的土壤”？那这“土壤”究竟是什么？是否是文化的某种真空状态？抑或是由这种真空状态引发的内在需求？

随着1915年新文化运动序幕的开启，基督教才开始其真正进入汉语文化的历程。换言之，是新文化运动为基督教涉入汉语思想提供了千载难逢的契机。进而言之，如果新文化运动开始了中国大规模的现代化社会运动的话，那么基督教在这时进入汉语文化，也参与了这场声势浩大的运动，从而成为汉语思想文化的现代性因素之一。

不妨问一句：新文化运动做了什么，才撕开了坚如磐石的汉语文化，为基督教的介入开辟了道路？从整体上看，是提倡科学与民主，从实质上看，林纾对新文化运动的攻击反倒来得明快：“覆孔孟，铲伦常。”^② 新文化运动的历史诱因当然不止一个，但这之前的尊孔声浪之甚嚣尘上，以至于儒生们大肆活动力图定孔教为“国教”，不能说不是一个重要的历史动因。陈独秀在《新青年》的发刊词中倡导赛先生、德先生，提出“人权、平等、自由”，其目标就是针对孔孟之道而来的，“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”。^③ 显然，新文化运动斗争的一个焦点在于“反对封建纲常伦理”。^④

这个众所周知的事实引发的问题则是：提倡科学、民主没有错，反对孔孟之道也有其历史的正当性，但如其所知，科学不能解决人生的意义问题，民主属政治的范畴，而以孔孟为代表的儒家文化除了是一种王者之术外，更是一种伦理文化。铲除儒家文化，就意味着瓦解了几千年来支撑华

① 茅盾：《冰心论》，《文学》1934年第2期。

② 林纾：《致蔡元培书》，见张若英《中国新文学运动史料》，上海书店出版社1982年版，第101页。

③ 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，见《独秀文存》，安徽人民出版社1987年版，第242—243页。

④ 钱理群等：《中国现代文学三十年》，北京大学出版社1998年版，第6页。

夏伦理的价值支柱，代之而起的科学、民主，不能说在伦理范畴内完全无能为力，但以此为基建构新的伦理文化即使可能，亦尚需时日。汉语思想文化伦理资源的巨大亏空就在这时出现了。这很快被文学改良的先驱们意识到。在由新文化运动带出的1917年的文学革命，其标志性的两篇文章——《文学改良刍议》和《文学革命论》中，这一问题就被尖锐地提出。其重要性和紧迫性也被反复言及。1919年12月1日发表的《新青年宣言》就又一次强调：“我们因为要创造新时代新生活进步所需要的文学道德，便不得不抛弃因袭的文学道德中不适用的部分。”^① 这里的文学道德已经触及文学伦理问题。

胡适在《文学改良刍议》中认为，文学改良须从八事入手，而那“八事”实际上是从三个层面指出：古代汉语文学走到近世已经失去其存在的正当性，亦即存在之伦理基础。具体表现为三个方面。一是思与文的分离。思，指思想，“盖兼见地、识力、理想三者而言之”，“思想之在文学，犹脑筋之在人身”。而近世文人沾沾于声调字句之间，无视思想的表达，以至于“言之无物”。二是情与文的分离。“情感者，文学之灵魂。文学而无情感，如人之无魂，木偶而已，行尸走肉而已。”而近世文学不仅没有高远之思想，也没有真挚之情感，徒有空洞的文辞。三是言与文的分离。近世文学模仿古人、讲求用典、对仗等，陈词滥调充斥字里行间，使文学语言严重脱离个性、生活、时代，成为一种无病呻吟。^②

显然，胡适对现代性文学伦理有一种预设：它应该是思文合一、情文合一、言文合一的。既然近世汉语文学，已经失去了这一规范的文学伦理，就已经丧失了存在的合法性，也不能够为建设现代性汉语文学提供新的伦理资源。尽管胡适也认为，古代的白话文学可以成为现代性汉语文学的资源，但就整个文学伦理的亏空而言，是不足为道的。

如果说胡适的论述重点在古代汉语文学，特别是近世文学的文本伦理亏空的话，那么，陈独秀的《文学革命论》则进一步言述了这种文学在诉求伦理和创作主体伦理上的亏空：“其内容则目光不越帝王权贵、神仙鬼怪，及其个人之穷通利达。所谓宇宙，所谓人生，所谓社会，举非其构思所及。”^③ 这样的内容，使“吾人不张目以观世界社会文学之趋势及时

① 陈独秀：《新青年宣言》，见《独秀文存》，安徽人民出版社1987年版，第245页。

② 胡适：《文学改良刍议》，《新青年》第2卷第5号。

③ 陈独秀：《文学革命论》，《新青年》第2卷第6号。

代之精神”，是不具现代性的。此等文学“盖与吾阿谀夸张、虚伪迂阔之国民性，互为因果”。这就说到了人，说到了文学创作的主体——作者。作者如何呢？在陈独秀看来，是“既非创造才，胸中又无物，其伎俩惟在仿古欺人，直无一字有存在之价值”。^①既如是，此等作者也就失去了在当下存在的正当性，也不能成为现代性意义上的作者。

这样，上述两篇“文学革命”的檄文，涉及现代汉语文学伦理问题的三个范畴：（1）文本伦理。词与义的矛盾，语言与文学意义建构的悖谬，即文学形式的意义负载之轻的问题，一句话：怎样的话语方式才是文学所应当的？（2）诉求伦理。文学是一种对象性存在，它是在与接受者的交互中而在的。为其合法之在，它对接受者怎样诉求和诉求什么才是正当的？（3）创作主体伦理。文学是创造物。什么样的创作主体才是文学所要求的？前述两文在陈述古代汉语文学发展到近世伦理资源已经亏空的时候，所做的实际是“否定”和“清除”的工作，这就在事实上使上述三个方面的伦理位格成为“真空”。

如此“真空”由谁来填充？关于第一个方面，有接踵而至的白话文运动，有鲁迅格式特别的新小说，有胡适、郭沫若、李金发等的自由体新诗，有丁西林等由西方舶来的话剧，有语丝体的、幽默的、闲适的等散文。第二个方面，有各种各样的主义，诸如鲁迅之尼采式的个人主义、周作人之人道主义、李大钊之马克思主义、梁实秋之新人文主义等等。至于第三个方面，有启蒙者、革命者、无产者、小资产阶级知识分子……这些都一度成为现代汉语文学的伦理资源，在不同的历史时期获得其正当性。基督教文化是作为这众多伦理资源的一支，进入现代汉语文学的。

当时宗教的伦理化倾向在吴宓那里有明确表述：“今人之谈宗教者，每多误解。盖宗教之归固足救世。然其本意则为人之自救。故人当为己而信教，决不为人而信教也。宗教固重博爱，然博爱决不足尽宗教。宗教之主旨，为谦卑自牧。”^②将宗教之主旨锁定在“谦卑自牧”上，显然是一种伦理化的解读。

如舍勒所言，基督教就其本质是一种信仰，属得救型知识。或许它在许地山、冰心、苏雪林等的个体心性里是作为信仰而存在，但当它“应

① 陈独秀：《文学革命论》，《新青年》第2卷第6号。

② 吴宓：《我之人生观》，《学衡》1923年第16期。

邀”进入现代汉语文学的时候，却以伦理的身份登场，因为它接到来自历史的、来自汉语文化的“邀请函”是伦理的。当然，基督教也有自己的伦理，即宗教伦理，但它是超越性的，它在进入现代汉语文学的过程中，需要并实现着自己的世俗性转换，那就是由宗教伦理话语向世俗伦理话语的转换。

(二)

由神格向人格的转换，是基督教文化进入现代汉语文学，由宗教伦理话语向世俗伦理话语转换的主导方面。

一位神学家说：“上帝的目的就是人的人格创造与发展，耶稣本人就是上帝希望的人格典型。”^①基督教作为伦理话语进入现代汉语文学，首先就是以伦理话语，具体地说是以作家人格话语出场的：上帝的神格参与了汉语作家的现代人格建构。

文学是作家的创造物，没有作家的现代性，文学的现代性何以可能？那么，是什么使基督教资源能够成为现代汉语作家的人格话语呢？我认为，一个关键性的因素是当时作家的身份认同：启蒙者认同。

为什么恰恰是启蒙者身份认同呢？这与华夏源远流长的士人文化传统有关。即是说，现代汉语作家的启蒙者身份认同，不仅是西方文化冲击的产物，同时也是士人角色的现代转换。在以儒家文化为轴心的汉语文化系统内，尤其是自独尊儒术的汉代以降，为官的角色期待和救世心态，在士人的身份认同上表现为“师”：可以是教人读书识字的“蒙师”，可以是教人章句训诂之学以解读经义的“经师”，更可以是教人以修身齐家治国平天下的“传道之师”“士人之师”“帝王之师”，并自觉肩负“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的历史使命。士人传统中“导师”身份的自觉认同，在新的历史语境下向启蒙者转换是顺理成章的。启蒙者，不过是用另一种文化命名的“师”者而已。

现代汉语作家的启蒙者身份认同与基督教有何关联？启蒙者是相对于被启蒙者而言的，在两者的互动中，前者往往以拯救者的身份出现，后者则在有意无意中成为被拯救者或得救者。这样一种关系的存在，与上帝、耶稣基督对人的拯救在形式上有什么不同？西方之启蒙时代的到来，实际

^① [英] 詹姆士·里德：《基督的人生观》，生活·读书·新知三联书店1989年版，第91页。

上就是人代替神施行对人的自我拯救。因此,启蒙者角色的担当,也就有可能使现代汉语作家对上帝、耶稣产生一种角色期望或偶像认同。当然,这也不是绝对的,他完全有可能以儒之“圣贤”,或佛之“佛陀”、道之“天师”为偶像。但问题是,在全盘否定传统,重估一切价值成为巨大冲动的历史现场,这样一些偶像至少在绝大多数汉语作家的心中坍塌了。上帝、耶稣就在此一历史罅隙,侧身进入现代汉语作家的人格话语。许地山,似乎就是这样的典型象征,在他身上基督徒、启蒙者实现了较好的结合,张祝龄说:“许地山先生是一个基督徒,也是一个学者,他站在民众前面为时代的导师,又是社会改进的负责人。”^①

另一方面,耶稣基督作为拯救者,在“前文化”的规约和解读下,很容易成为现代汉语作家的人格楷模。他降临人间,为人赎罪,承担苦难,最后被钉死在十字架上的神迹,很容易被现代儒生们误读为儒家舍身成仁的至高境界,而被效法和追随。海因利希·奥特认为,基督形象是“三点的合而为一”:告知上帝临在于人们身边的宣告者;十字架受难者;死而复活者。^②一位学者说得对,耶稣被现代思想者和现代汉语文学阐释和认同的,主要还是他的受难人格和牺牲精神,其他都是次要的。^③

陈独秀在打倒一切偶像的时代之初,对所有宗教都持否定态度。后来他对新文化运动进行了反思,认为“现代主张新文化运动的人,既不注意美术、音乐,又要反对宗教……这是一桩大错”。^④认错后的陈独秀,从人格角度肯定了基督教的现代价值:“我们不用请教什么神学,也不用依赖什么教仪,也不用藉重什么宗派;我们直接去敲耶稣自己的门,要求他崇高的,伟大的人格和热烈的,深厚的情感与我合而为一。”“培养在我们的血里,将我们从堕落在冷酷,黑暗,污浊坑中救起。”^⑤耶稣的神格转化为一种伟大、崇高的人格范型,成为现代汉语知识分子人格自救和救赎人格的资源。

陈独秀这样做,的确源于对汉语思想文化伦理亏空的清醒体认。他在同一篇文章中指出:“支配中国人心底最高文化,是唐、虞三代以来伦理

① 张祝龄:《对于许地山教授的一个回忆》,见周侯松《许地山研究集》,南京大学出版社1989年版,第376页。

② [瑞士]海因利希·奥特:《上帝》,辽宁教育出版社1997年版,第73页。

③ 王本朝:《20世纪中国文学与基督教文化》,安徽教育出版社2000年版,第317页。

④ 陈独秀:《新文化运动是什么?》,《新青年》第7卷第5号。

⑤ 陈独秀:《基督教与中国人》,《新青年》第7卷第3号。

的道义。支配西洋人心底最高文化，是希腊以来美的情感和基督教信与爱的情感。”但华夏伦理文化是有缺损的：“中国底文化源泉里，缺少美的，宗教的纯情感……不但伦理的意义离开了情感，就是以表现情感为主的文学，也大部分离开了情感加上伦理的（尊圣、载道），物质的（记功、怨穷、诲淫）色彩；这正是中国人堕落底根由。”^①文化、文学里缺乏宗教伦理，导致世俗伦理对文学的进入与泛滥，在陈独秀那里居然成了国人堕落的终极原因。

胡适对基督教未必真有好感，尽管在留美期间对此产生过强烈兴趣，并于1911年6月虔诚地宣布自愿成为基督教徒。^②但他不仅最终没有成为基督信徒，终其一生观之，其所信仰的还是汉语人文宗教的“三不朽”。^③他对基督教文化资源所择取的依然是道德伦理、人格伦理部分。他在《基督教与中国》一文中，把宗教的内部结构划分为伦理教训、神学体系和迷信行为，认为在基督教里，后两者都应该摒弃，唯有作为社会革命者和先知的耶稣之道德学说和人格完善之预设与追求才是一直有用的。

周作人注意到基督教在汉语文化现代转型过程中建构新型个体心性的重要作用。这种作用是任何社会科学理性、审美主义以及具体的社会活动所不能替代的：“要一新中国的人心，基督教实在是很适宜的。极少数人能够以科学艺术或社会的运动去替代宗教的要求，但在大多数是不可能的。”^④并曾公开宣称：“我不是基督教徒，却是崇拜基督的一个人。”^⑤这或许就是田汉说的：“你们虽不必在甚么 Church 的中间去礼拜甚么 God，你心神中间，岂不可不虔奉一个 God。”^⑥这个 God 当然就成为伦理化的了。

西方的基督信仰转换为现代汉语文学的基督崇拜，成为一种伦理意义上的人格话语，在别的现代汉语作家那里也多有表现。冰心以为，“因为宣传‘爱人如己’，而被残酷地钉在十字架上”的耶稣基督“这个形象是可敬的”^⑦，“主义救不了世界/学说救不了世界”，只有上帝“那纯洁高尚

① 陈独秀：《基督教与中国人》，《新青年》第7卷第3号。

② 《胡适留学日记》，海南出版社1994年版，第24页。

③ 高力克：《五四的思想世界》，学林出版社2003年版，第102—108页。

④ 周作人：《山中杂信·六》，见《周作人书信》，河北教育出版社2002年版，第15页。

⑤ 周作人：《抱犊谷通信》，见《周作人文选》，群众出版社1999年版，第125页。

⑥ 田汉语，参见《少年中国》第2卷第8期。

⑦ 冰心：《我入了贝满中斋》，《冰心近作选》，作家出版社1991年版，第82页。

的人格”，才能“造成我们高尚独立的人格”。^①即便到了20世纪40年代中期，经历了内战和民族战争的汉语思想界已经发生了很大的变化，冰心依然在新的意义上阐释耶稣的人格：“耶稣基督便是一切伟大爱心的结晶，他憎恶税吏、憎恶文士，和一切假冒伪善的人。他憎恶一切以人民为对象的暴力，但对于自己所身受的凌虐毒害，却以最宽容伟大的话语祷告着说：‘愿天父赦免他们，因为他们所做的，他们自己不知道。’多么伟大的一个爱的人格！”^②耶稣的这种人格作为永恒的精神力量，值得一代代地传接下去：“我要告诉我的孩子们说，我决不放弃，决不失望，只要世界上，有个伟大的爱的人格，哪怕这人格被暴力钉在十字架上，而这爱的伟大的力量，会每年在这时期爆发出来，充满了全世界。”^③庐隐也说，“耶稣伟大的人格，博爱的精神，很够得上人们的崇拜”，她自己就是以之为人人生模范的。^④

皈依基督教的作家许地山，最为关注的还是耶稣基督“高超的品格”和“道德能力”。据晚年好友回忆，在许地山眼光中的历史基督“不必由‘童生’、‘奇事’、‘复活’、‘预言应验’等说，而发生信仰，乃在其高超的品格和一切道德的能力所表现的神格，更使人兴起无限的景仰崇拜，信服皈依”。^⑤林语堂之最终走向基督教，关键在对耶稣形象和人格的认同：“上帝已不再是虚幻的，它已从耶稣基督身上具体地表现了出来。这就是宗教，完整而纯粹，绝不是一种假设。”^⑥曾经是基督徒的老舍，真正崇尚的是“基督与人为善和救世的精神”。^⑦最初反对基督教的巴金，对基督人格满怀崇拜。深谙《圣经》的曹禺，在泪光中赞美耶稣基督和其他的救世者“怀着悲哀，驮负人间的酸辛”，为不肖子孙开辟大路的“伟大的孤独的心灵”。^⑧16岁上曾有“皈依基督教一年”人生经历的萧乾，对“耶稣这一富于革新精神的历史人物”“深深景仰”：“我尊敬耶稣

① 冰心：《人格》，《生命》第2卷第2号。

② 冰心：《从去年到今年的圣诞节》，见《冰心全集》第3卷，海峡文艺出版社1994年版。

③ 同上。

④ 庐隐：《其他·我的宗教》，见《庐隐散文全集》，中原农民出版社1996年版，第523页。

⑤ 张祝龄：《对于许地山教授的一个回忆》，见周侯松《许地山研究集》，南京大学出版社1989年版，第376页。

⑥ 林语堂：《林语堂自传》，河北人民出版社1991年版，第172页。

⑦ 赵大年：《老舍的一家人》，《花城》1986年第4期。

⑧ 《曹禺论戏剧》，四川文艺出版社1985年版，第449页。