

“神性”精神走向“边缘”与“混沌”

——论五四新文学基督教叙事的空间问题*

The “Divine” Spirit Moves Towards the “Periphery” and “Chaos”: Space in May-Fourth Era Christian Narratives

史鸣威

SHI Mingwei

作者简介

史鸣威，南京大学中国新文学研究中心博士研究生。

Introduction to the author

SHI Mingwei, Doctoral Candidate, Center for research of Chinese New Literature of
Nanjing University.

Email: shimingwei17@163.com

Abstract

The question of space in Christian narratives of the May Fourth New Literature is one of the keys to unlocking the puzzle of why the modern enlightenment trend in China led toward the Anti-Christianity Movement. Unlike the study of Christian culture and the New Literature, the question of space is close to the philosophical background of Christian Theology. Looking back at the Christian narratives of the May Fourth New Literature, the “absolute” has moved toward the periphery, while the “love” has lost the place it once had and has fallen into disordered, individualized chaos, while personal love has attempted to replace God’s love, and the possibility of the construction of a community that transcends the ethics of consanguinity has lost a source in religion. In the face of Christian spirituality, the leaders of the May Fourth New Literature employed an arbitrary “take-all” strategy and a very spirit of practical application, which resulted in an exclusionary New Literature, and a “chaotic” spirituality. It is difficult for a religious spirit that has been selected and modified to exert any influence in the world. At the same time, Marxism set off a substantial ideological wave among the youth, the Anti-Christianity Movement was in full swing, a social consensus developed around the need to save the nation from subjugation and ensure its survival, and the cultural destiny of May Fourth literature was to cast spirituality to the margins.

Keywords: May-Fourth New Literature, Christian Narratives, Space, Divinity, periphery

一、引言

基督教文化与中国文学的关系已经被多方面地加以阐释，人们达成了初步共识：在中国传统社会中，基督教长期不能融入文化的主流，而不得不屈居于边缘，直至20世纪，基督教才广泛地影响了文学的整体面貌。^①然而，基督教精神在五四新文学那里，被转换为一种人性的现实基础和伦理要求，抽离“神性”转为“人格”，因此五四新文学与基督教这一话题下被关注的是那种共同的“悲悯、救世情怀”。^②而在另一理路的研究者眼中，这正是五四新文学乃至百年中国文学与基督教精神隔阂甚深、以人为中心的重要体现。^③还应注意的是，目前的研究重分析作品，“而较少作宏观的深入的研究”，以致于形成了重复阐释，重文学分析，而缺少哲学、神学的精神观照。^④

诞生于五四新文化运动中的新文学体现着一代文化先驱启蒙“立人”的文化理想，但是这启蒙思潮最终遭逢坎坷的境遇，又与宗教精神传统的缺失有着密切联系，五四启蒙运动缺少了“宗教精神在启蒙文化中的必要的中介作用”。^⑤虽然，正如许多研究者所揭示的那

* 本文为国家社科基金重点项目“中国新文学学术史研究”（批准号：20AZW015）的阶段性成果。[The paper is a part of Key Project of National Social Science Fund “Research on the Academic History of Chinese New Literature” (Project No. 20AZW015).]

^① 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年，第9页。[WANG Benchao, *Er shi shi ji Zhongguo wen xue yu jidu jiao wen hua* (Hefei: Anhui Educational Publishing House, 2000), 9.]

^② 同上，第32页。

^③ 刘光耀：《基督教在现当代中国文学中的形象及其变迁》，《襄樊学院学报》，2007年第1期，第32-34页。[LIU Guangyao, “The Image and Its Change: Christianity in Chinese Temporary Literature,” *Journal of Xiangfan University*, no. 1(2007): 32-34.]

^④ 杨剑龙：《评基督教文化与中国现代文学的研究》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》，2002年第5期，第30页。[YANG Jianlong, “Christian Culture and Modern Chinese Literary Studies,” *Journal of Zhengzhou University*, no. 5(2002): 30.]

^⑤ 张光芒：《决绝与新生——五四文学现代化转型新论》，北京：中国文联出版社，1999年，第190页。[ZHANG Guangmang, *Jue jue yu xin sheng: Wusi wen xue xian dai hua zhuan xing xin lun* (Beijing: China Federation of Literary and Art Circles Publishing Corporation, 1999), 190.]

样，五四新文学与基督教文化联系密切，像陈独秀、鲁迅、周作人、冰心、许地山、庐隐等新文化主将和新文学作家都曾正面肯定基督教思想文化，^①但是并未产生广泛的伦理层面的社会影响力。如果仅仅认为这是深受传统文化熏陶者对基督教精神实质的隔膜，恐怕只能落入“古今”“中西”之争的思维窠臼中。那么，宗教精神的缺失究竟表征在五四新文学的何处？鲁迅不恰恰在“抉心自食”^②地反省自己也在无意中吃人的罪衍^③？冰心不是呼唤爱来拯救灵魂吗？许地山的小说不也呈现了那种悲悯和宽恕？

显然，个别文化命题的接受并不代表一种精神传统的建立，其中缺少了形而上神学空间的塑造，致使这些形而下的具体概念只能在文学内部打转，无法对社会伦理起到变革作用。《旧约》中雅各建立起伯特利神殿，“由于这些空间把世界隔在外面，所以，这神圣的空间就是天国的门。它们是从世俗存在到天国存在的转折点”。^④通常

^① 杨剑龙在《基督教文化对五四新文学的影响》里分析了新文化知识分子群体对基督教的肯定，认为当时社会思潮总体上呈现基督教与新文化运动互动的态势。杨剑龙：《基督教文化对五四新文学的影响》，台北：秀威资讯科技股份有限公司，2012年，第3-7页。[YANG Jianlong, *Jidu jiao wen hua dui wusi xin wen xue de ying xiang* (Taipei: Showwe Information Co., Ltd., 2012), 3-7.] 喻天舒认为五四文学思想主流对西方文化具体形式的悦纳，即是肯定了西方文化的价值观，其接受的所谓科学民主精神在一定意义上正是犹太——基督教精神的新发展。喻天舒：《五四文学思想主流与基督教文化》，北京：昆仑出版社，2003年，第5页。[YU Tianshu, *Mainstream Thoughts in the Period of May 4th Literature and Christian Culture* (Beijing: Kunlun Publishing House, 2003), 5.] 梁工则从历史视野出发，指出五四新文化运动逐步形成了“以宗教启蒙、以基督教启蒙为文化启蒙一个重要方面的五四思想家、文学家‘改造国民灵魂’的鲜明特色”。梁工：《基督教文学》，北京：宗教文化出版社，2001年，第395-396页。[LIANG Gong, *Jidu jiao wen xue* (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2001), 395-396.]

^② 鲁迅：《鲁迅全集》（第2卷），北京：人民文学出版社，2005年，第207页。[LU Xun, *Lu xun quan ji*, Vol. 2 (Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 207.]

^③ 同上，第454页。

^④ 【德】莫尔特曼：《创造中的上帝》，隗仁莲、苏贤贵、宋炳延译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第199页。[Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung Ökologische Schöpfungslehre*, trans. WEI Renlian, SU Xiangui, SONG Bingyan (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 199.]

所谓空间，有亚里士多德以降的“有限空间”“无限空间”的对立，也有牛顿确立的“绝对空间”和“相对空间”之别，乃至20世纪中后期“空间的生产”以及“地理学想象”。^①而莫尔特曼在这里指出空间的创造在神学中的关键性地位，意在强调正是神圣空间的出现，使得神学的根基建立起来，也即是说，那种人、神之间的紧密联结与人性的跃升需要这一空间创造作为前提。在创造的中介作用下，“绝对空间”（上帝）和“相对空间”（客体）的理论框架才更稳固。其一，神学意义上的“绝对空间”是万物“借以存在和运动的空间”，而且是“无限的、不动的、同质的、不可分的、独一无二的”，也即是说，“上帝直接临在于整个物质世界以及其中的每一个单个事物中”。^②可以说通过“绝对空间”的阐释，能够呈现“上帝本质的全在性”，以及被造世界（相对空间）运动与关系的实质。^③其二，在现世的“人类的团体中，我们借着爱而互相开启自由的空间”^④，这一空间是关系的外显，也即“爱的空间”。但需要注意的是，舍勒用“爱的秩序”阐释了这一空间的神学前提：“从上帝到人，从圣者到罪人”^⑤。以此为视野重审五四新文学的基督教叙事，可以发现在这一空间性的转折点，五四新文学的基督教叙事丧失了“上升”的路径，具体的伦理命题如博爱、宽恕与忏悔，由于缺少空间的有效支撑，实难激起人们的情理冲动，无法汇聚为社会变革的动力。针对这

^① 苏尚锋：《空间理论的三次论争与“空间转向”》，《人文杂志》，2008年第4期，第23-29页。[SU Shangfeng, “Kong jian li lun de san ci lun zheng yu ‘kong jian zhuan xiang’,” *The Journal of Humanities*, no. 4(2008): 23-29.]

^② 【德】莫尔特曼：《创造中的上帝》，第213页。

^③ 同上，第217页。

^④ 【德】莫尔特曼：《来临中的上帝》，曾念粤译，上海：上海三联书店，2006年，第283页。[Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, trans. ZENG Nianyue(Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006), 283.]

^⑤ 【德】舍勒：《爱的秩序》，林克等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1995年，第17页。[Max Scheler, *Ordo Amoris*, trans. LIN ke, et al. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1995), 17.]

一论域，首先应当直面这样一个问题，五四新文学的基督教叙事在哪些层面表现为空间的失落与弊病？

二、“绝对空间”的边缘化：五四基督教叙事的“世俗化”倾向

耶稣受难是“神之子”代世人赎罪的重要事件，但在鲁迅笔下却成为“人之子”走向对众数复仇的前提。这一形象的转变以中国现代启蒙思潮的视角来看，是鲁迅以耶稣喻“失败的启蒙者”，而耶稣的受难则象征着启蒙者遭受看客的侮辱和损害，《复仇（其二）》是鲁迅“以他人酒杯浇胸中块垒”，体现了其深刻的“反抗绝望”的哲学精神。^①但以空间视域考察鲁迅对耶稣受难的改写，“绝对空间”的边缘化成为叙事不容忽视的关键问题。耶稣现身于被创造的世界，意味着道成肉身，耶稣的“人性是与圣父的儿子结合在一起的”，是上帝与人沟通联系的媒介，“每一个人的天性也都与耶稣你结合在一起，父亲把你作为中介来吸引所有的人”。^②然而“被造的世界并不存在于神圣存在的‘绝对空间’中；它存在于上帝通过其创造决定为它留出的空间内”。^③莫尔特曼在这里解释了神学意义上的“绝对空间”，一方面“绝对空间”是上帝存在的神圣之所，一切现世的存在都受到其制约且因之而生成；另一方面，被创造的世界，也即现世的空间，又与“绝对空间”全然不相交，承载着独特的意义。

《复仇（其二）》里的耶稣被钉上十字架，但是他的目光和内心只有被创造世界的嘈杂声音，那些庸碌看客的辱骂、嘲讽和讥笑，那

^① 孟令花：《中国现代文学中的耶稣受难书写》，《圣经文学研究》，2021年第2期，第307-308页。[MENG Linghua, "Writings about the Crucifixion in Modern Chinese Literature," *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 2(2021): 307-308.]

^② 【德】尼古拉·库萨：《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第116页。[Nicolaus Cusanus, *De Deus Absconditus*, trans. LI Qiuling(Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 116.]

^③ 【德】莫尔特曼：《创造中的上帝》，第216-217页。

些加之肉身的极限痛苦，令他沉酣于大欢喜和大悲悯中，最终使他燃起复仇的火焰：“他腹部波动了，悲悯和咒诅的痛楚的波。遍地都黑暗了。”最后，叙事者认为“上帝离弃了他，他终于还是一个‘人之子’”。^① 尽管鲁迅是从一个启蒙主义者的角度来切入耶稣受难的母题，有其现实的“立人”文化追求。^② 但叙事需要解释耶稣承受了何种痛苦，鲁迅“凭借自己的医学和心理常识对这些内容进行了推测和创造”，并且遵循着心理体验，水到渠成地塑造了一位富于复仇精神的悲剧英雄，^③ 以至于有学者认为《复仇（其二）》中“依稀可见鲁迅的身影和精魂”。^④ 鲁迅深刻把握了启蒙者的悲剧性，也从基督教文化中发掘了人性前进的动力和支撑，但是上述导向复仇的叙事走向只关注了俗世空间，忽略了“绝对空间”的存在，致使道成肉身神性的一面被剥离，实质上较难接近耶稣受难隐藏的爱与拯救的可能性。

周作人以《人的文学》为五四新文学“辟人荒”，既为新文学发展指明了方向，也代表了当时一批新文化先驱的主流看法。而他在《圣书与中国文学》里更是指明，基督教经典更多是从文学发展的实际进程上起到了助推作用以及可能的借鉴意义。周氏将古希腊与古希伯来并举，将之归为人性的一体两面，“希腊思想是肉的，希伯来思想是灵的；希腊是现世的，希伯来永生的”。^⑤ 仅就空间而言，周作人其实没有特意关注古希腊和古希伯来精神中的“绝对空间”。古希

^① 鲁迅：《鲁迅全集》（第2卷），第179页。

^② 鲁迅：《鲁迅全集》（第1卷），北京：人民文学出版社，2005年，第58页。[LU Xun, *Lu xun quan ji*, Vol. 1 (Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 58.]

^③ 梁工、程小娟：《圣经与文学》，长春：时代文艺出版社，第243-246页。[LIANG Gong, CHENG Xiaojuan, *Bible and Literature* (Changchun: Time Art Publishing House, 2006), 243-246.]

^④ 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年，第13页。[MA Jia, *Wandering Under the Cross: Christian Culture and Modern Chinese Literature* (Shanghai: Xuelin Publishing House, 1995), 13.]

^⑤ 周作人：《圣书与中国文学》，《小说月报》，1921年第1期，第4页。[ZHOU Zuoren, "Sheng shu yu Zhongguo wen xue," *The Short Story Magazine*, no. 1 (1921): 4.]

腊有柏拉图“理念的世界”与现世构成“被模仿”与“模仿”的一组关系，而基督教原典最初即彰显了空间的重要性。周在文中也说明对立列举只是各取“特殊的一面”，最终还是要落实在现今灵与肉相融合的大势上。换言之，周作人对基督教文化的探讨不重义理阐发，其思维的底层逻辑仍是传统的“经世致用”，这令他笔下的基督教文化更多倾向于俗世色彩和实用主义气质。

以周氏兄弟为代表的五四新文学主将们或是以启蒙眼光看基督教，对之实行“拿来主义”的策略，^①加以拆解和重构，或是干脆将宗教的功用限制在艺术上，以带有传统思维的阐释框架来探讨基督教文化的意义，这两种思想倾向都忽略了基督教所具有之“绝对空间”的价值，也恰恰体现了社会思潮的“中心”对一种本处“边缘”位置的文化资源的“征用”。而一直以来被视为更深入地受到基督教文化影响的在教会学校受教的冰心、许地山、庐隐等作家^②，在他们所营造的叙事世界里虽然也有自下而上对上帝的尊崇，但在空间叙事中仍然缺少“绝对空间”的支撑。也即，本属“边缘”的文化资源也无可避免地受到社会“中心”思潮的影响，而产生相应的变形。

冰心不注重具体的宗教仪式：

与燕大的其他同学一样，如许地山，只注重宗教的精神和宗教伦理的实践，忽视繁琐的宗教教规和礼仪，探求宗教的内在化和世俗化，反对宗教权威和它的神秘性。^③

也即是说，在这种宗教精神的内化过程中，伴随着对“绝对空

^① “拿来主义”者“占有，挑选。看见鱼翅，并不就抛在路上以显其‘平民化’，只要有养料，也和朋友们像萝卜白菜一样地吃掉，只不用它来宴大宾”。鲁迅：《鲁迅全集》（第6卷），北京：人民文学出版社，2005年，第40页。[LU Xun, *Zu xun quan ji*, Vol. 6 (Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 40.]

^② 杨剑龙：《基督教文化对五四新文学的影响》，第263页。

^③ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第97页。

间”思索的缺位。冰心在《繁星》《春水》等诗文中呈现了爱的哲学所充盈的诗意境界，也刻画了作为造物主的上帝形象，形成了独特的走向上帝的方式：“人在自下而上的仰望中，得以接近上帝，感悟上帝，并由此获得个体生命的意义、力量和支撑”^①。但是冰心所高呼的爱带有强烈的现世适用属性，正是要有一种现世的尽职精神，为了这种现实社会的完美需要爱哲学的灌溉。冰心在《世界上有的是快乐……光明》里借孩童的口吻劝诫将要自杀的凌瑜：“世界上有的是光明，有的是快乐，请你自己去找罢！不要走那一条黑暗悲惨的道路。”^②

凌瑜看着孩童们“缟白如雪的衣裳、温柔圣善的笑脸”，在金赤的夕阳下将他们认作天使，甚至，凌瑜在来回吟唱几遍云端天乐之后，“眼前的光晕，忽然渐渐的放大了，一片光明灿烂，几乎要冲破夜色”。^③光的空间就此展开，仅仅因为孩童的纯真的宣言，需要质疑的是，如果世上可以到处寻找到光明与快乐，岂不意味着光明的上帝之国存在于俗世？如果面对黑暗的现实，问题能够以此种方式轻松解决，那么鲁迅又何必“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门”，^④为了年青人去更美好的社会而“反抗绝望”？也许正因为这一针对现实的有效性差异，爱的哲学没能在百年新文学研究中受到更多关注。其实，以冰心的基督教叙事为考察中心，其前后具有较强的一致性，例如在《关于女人》中的一篇短文，叙事者描写了一位同学C女士，她光彩夺目，“以她的人格和容貌的美丽，她的周围随处都可以变成光明的天国”。^⑤其实这里有一个关键问题，作为“绝对空间”之一的光

^① 程小娟：《冰心的上帝观》，《兰州学刊》，2009年第10期，第189页。[CHENG Xiaojuan, “Bing xin de shangdi guan,” *Lan Zhou Xue Kan*, no. 10 (2010):189.]

^② 冰心：《世界上有的是快乐……光明》，《时事新报》，1920年1月1日总第4314号，第13版。[BING Xin, “Shi jie shang you de shi kuai le ...guang ming,” *The China Times*, no. 4314(1920): 13.]

^③ 同上。

^④ 鲁迅：《鲁迅全集》（第1卷），第135页。

^⑤ 冰心：《冰心精选集》，北京：北京燕山出版社，2006年，第165页。[BING Xin, *Bing xin jing xuan ji* (Beijing: Beijing Yanshan Press, 2006), 165.]

明的天国是不是能够这么轻易的来到世间，若是仅仅因为个人化的人格魅力就能兴建天国，道成肉身的重要性在某种程度上就被忽略了。须知为了给世人以爱、拯救其罪恶，上帝之子替世人受难，卡尔·巴特认为“在上帝之子的羞辱之中，人之子的超升被实现和启示了，在作为我们的兄弟和首领的他之中，我们自己的升华得以实现和被启示了”。换言之，耶稣身上神性光辉的一面确实是以人的方式来呈现，然而这种呈现背后是以应当铭记的受辱为代价，唯有在这种受难与大爱的特殊张力之下，才可显露“信仰和忏悔的根据”。^①

一些形而下的概念如母爱、童真的推广并不能上升到“最后拯救”的高度。《超人》里的何彬虽然向上帝忏悔自己拒绝了爱和怜悯，但是他所指的爱与怜悯落在母亲的慈祥和孩子们的天真上，试图以这些基于亲子血缘的同理之心，重构一种“世界上的儿子和儿子都是好朋友”的“牵连着的”社会。^②这类思考显然只能停留在用人伦之爱来解决现实问题的思路，与儒家传统的血亲伦理有内在的承继关系，不能深入到基督宗教“爱之律令”的深层义理中。高呼爱的哲学并不意味它是“绝对空间”施加现世的律令，而仅仅因为现世的问题需要以爱为工具来解决。因此，爱的哲学反倒是舍勒所批评的博爱主义，“博爱主义不同意基督教爱的律令的第一条原理：‘爱上帝胜过一切’”。以博爱主义为主要表征的新伦理将“不可见的精神部分、灵魂及其神圣——这一切全都一同包括在上帝子孙的总体之中——撇在一边，而只是在人的肉身财富和幸福以完善和至福为条件时才把肉身财富和幸福撇开”。^③重视一种感官幸福与中国传统的

^① 【瑞士】卡尔·巴特：《教会教义学》，【德】戈尔维策选编，何亚将、朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第129页。[Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. H. Gollwitzer, trans. HE Yajiang, ZHU Yanbing (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998), 129.]

^② 冰心：《超人》，《小说月报》，1921年第4期，第5页。[BING Xin, “Chao ren,” *The Short Story Magazine*, no.4(1921):5.]

^③ 【德】舍勒：《爱的秩序》，第86-87页。

“乐感文化”密切相关，而这一“绝对空间”缺席的基督教叙事，在杂取佛家思想的许地山那里呈现得更为清晰。许地山深受多种宗教的影响，并且他还是一位较有成就的宗教研究者，在他的小说中有着所谓的“基督性”，目前研究界对于许地山的认识指明了他对基督的“人格化、伦理化和心理化”，这种融入现世的趋向被描述为消融于事物中的“盐”。^① 许地山的小说以佛教入世的方式来引领基督教融入中国现代社会，或许能够令时人容易接受，毕竟当时之中国尚未实现信仰的自由，普罗大众对西方文化也有根深蒂固的抵触情绪。但是容易被忽略的是，这样一种技术性的叙事策略却在实质上产生了对基督教“绝对空间”意识的背离，则是说明了形式与内容的统一。

这令人不禁反思，如果五四时人在面对一种精神传统之时，仅仅只能通过“世俗化”去接受，只能以现世的考虑去衡量其价值，不正是拒绝去接触、认识“绝对空间”？更深层的是，如果社会思潮“中心”对“边缘”思想的任意征用，激烈的、孕育着风暴的“中心”也迫使“边缘”产生变形，最终又岂能不会酿成多元化、自由精神相继失落的苦果？因此，重审五四新文学基督教叙事的空间问题，应当以此“绝对空间”的边缘化为起点，梳理那些被历史事件湮没的理论脉络，再探中国近现代启蒙事业未竟全功的深层原因。

三、“爱的空间”的失序：基督教叙事的“个人主义”气质

五四新文学的基督叙事与人道主义思潮汇通，周作人指出基督教精神是“近代文艺人道主义思想的源泉”的一半。^② 但是，周氏将这种来自基督教精神的爱导向个人，认为“不知道爱他自己，就不能爱他的兄弟：这样又和希腊思想相接触，可以归入人道主义的那一半

^① 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第124页。

^② 周作人：《圣书与中国文学》，第5页。

的源泉里去了”。^③ 如此看来，人道主义既要如托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基那种福音文学一样爱他者，更要拥有个人主义气质，首在爱自己。周以这种方式建构了人道主义精神的内涵，成为“自他两利”新伦理的现实要求，^② 实际上与基督精神要求的爱渐行渐远。这一点应从神学中的爱谈起，托马斯·阿奎那认为：“必须肯定，在上帝之中是存在有爱的。因为爱是意志和每一种欲望能力的第一运动（*primus enmotus*）。”^③

作为第一运动的爱既然存在于上帝之中，“绝对空间”理论上应当包含爱的运动及其生成的空间性，而且后者具有不应颠倒的秩序性——自上帝而来。当五四新文学的基督教叙事与人道主义文学思潮纠缠不清，就面临了“爱的空间”失序的问题。一方面消解了基督精神的神性因素，以“人之子”代替“神之子”，对神的爱被对人的爱、对自我的爱所取代。另一方面高呼爱来拯救现世，人道主义、博爱精神成为五四时期颇具影响力的思想潮流，但是当时文化倡导者对博爱主义的泛泛而谈，致使其始终处于分散的境地中，不能形成一种自由意志的合力。在这一层面上，当时社会思潮的“中心”与“边缘”构成了相互抵触的内部张力，相较而言，后来的左翼文学却能处理好救亡图存的“中心”思潮与西学资源的关系，在互动中形成一股势不可挡的思想潮流，正反之间，博爱主义面临的空间失序问题，也就更加明晰。

首先，基督教试图建构之“爱的空间”，是以对上帝的爱为理性律令的，然而这一理性律令的缺席成为五四新文学基督教叙事的一大遗憾。尽管在具体的文本创作实践中，五四新文学的基督教叙事尤为强调爱的意义，在“超人”何彬那里，仅仅是一种基于血缘的亲

^① 周作人：《圣书与中国文学》，第5页。

^② “自他两利固好，至少也得有益本身。”鲁迅：《鲁迅全集》（第1卷），第129页。

^③ 【意】托马斯·阿奎那：《神学大全》（第1集，第1卷），段德智译，北京：商务印书馆，2013年，第383页。[Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol.1, no.1, trans. DUAN Dezhi (Beijing: The Commercial Press, 2013), 383.]

子之爱就激发了建立“大同社会”的梦想蓝图，可令人质疑的是，中国古人不也是强调“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的亲爱伦理吗？如果将爱限制在母爱这类血缘伦理的层面上，恰恰是回避了对由上而下贯彻的爱之律令的尊崇，“爱的空间”自然缺少一种神学空间意义上的向心力。“神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”（约3：16-17）^①也即是说，爱本身即是“由上至下”的拯救，而世人则是要将这爱的光回返，在这回返的过程中，扩大爱的边界，爱邻人乃至仇敌。在亚伯拉罕的故事中，“上帝要人断绝与族类价值的关系，乃为了人与神圣的上帝维系在一起，人与上帝的纽带，远比人与自己族类（伦常社会、血缘亲属）的纽带更重要”^②。在如此的对立而依存的互动中，这种“爱也就被称作一种凝聚力（concretiva），因为它把另外一个人黏合到了我们自己身上，把他的善归诸我们自己”^③。必须肯定五四新文学基督教叙事对爱之凝聚力的推广，但值得质疑的是，当这种爱日常化时，像许地山笔下的尚洁们，只是将这种爱融入日常生活的空间中，仿佛爱众人成为第一要义的任务，那么作为律令的爱，其实颠倒了神圣与世俗之间的秩序，现世需要成为“爱的空间”形成的逻辑基础，而心灵的包含着痛苦的求索的爱，就被掩盖在这种日常之爱的叙述中了。重回历史现场，应当理解许地山受到多种宗教影响的生平背景所形成的灵活与宽容，及其创作志趣的人间本位偏好，即“在表现基督教精神时，极少有仪式与教条的展示与探讨，而是将这种精神渗透在人物的生活

^① 中国基督教两会：《圣经·中英对照》（中文和合本，ESV英文标准版），上海：中国基督教两会出版部发行组，2008年，第161页。[CCC & TSPM, *Holy Bible (Chinese/English)* (Shanghai: CCC & TSPM Press, 2008).]

^② 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第121页。[LIU Xiaofeng, *Delivering and Dallying* (Shanghai: East China Normal University Press, 2011), 121.]

^③ 【意】阿奎那：《神学大全》（第1集，第1卷），第386页。

和行动中”^①。然而不应否认的是，一味地记录现世的表象，而忽略了人物心灵内部的精神求索，叙事也就丧失了向上跃升的空间，自然难以形成心灵的审美张力，处在多种宗教并存之“宽容精神”照耀下的人物，更像是作家的提线木偶，一味地接受俗世苦难的浇灌，丧失了追问上帝、求索上帝之爱的能动性。须知，“亚伯拉罕从绝望中走出来，从怀疑上帝又返回信靠上帝”^②。如果对上帝的追问不曾被表现，那种对上帝的虔信和爱就显得过于被动和无力。

其次，“爱的空间”的建构者不是无处不在的具有“不朽性”的“上帝”，^③而是具有能动性的个体。《缀网劳蛛》里用蜘蛛和网隐喻了尚洁建构自我空间的实质：“‘我像蜘蛛，命运就是我的网。’我把网结好，还住在中央。”显然这里有一问题，作为众数一员的我，又岂能自己编织命运的网？又何尝在命运的中央？当这一命运的网遭到损害，“我”想到的是：“世间没有一个不破的网。”也即是说建造空间的主体既自命不凡地担当命运的编造者，又不得不心平气和地接受这世间恶的集合、无常的横行，与此一精神更加契合的反倒是佛学的因果之说。尚洁对爱的认识，第一要义是要自尊自爱，她自认与长孙可望之间并无爱情，因为后者言行不检点，“常想着从不自爱的人所给的爱情都是假的”。其实这又与基督精神有所区别，舍勒指出基督教的爱不是希腊式的自下而上和从坏变好，“而是充满爱意的俯就，从更高的到低的，从上帝到人，从圣者到罪人等等，后者自身被接纳到‘更高’的亦即‘至高无上的’上帝的本质之中”^④。爱本就是作为

^① 程小娟：《文学领域中的宗教宽容与和谐——许地山的非一神论上帝观及其启示》，《吉林师范大学学报（人文社会科学版）》，2010年第5期，第12-13页。[CHENG Xiaojuan, "Wen xue ling yu zhong de zong jiao kuan rong yu he xie: Xu dishan de fei yi shen lun shang di guan ji qi shi," *Journal of Jilin Normal University* (Humanities & Social Science Edition), no. 5(2010):12-13.]

^② 刘小枫：《拯救与逍遥》，121页。

^③ 【德】库萨：《论隐秘的上帝》，第21页。

^④ 【德】舍勒：《爱的秩序》，第17页。

一种客体而存在的“光”，即便有罪的人也完全可以对上帝表达爱的可能，向他求得爱和宽恕。尚洁的内心世界不是面向一个可以反照自身的绝对存在，而是自认为“不管人家怎样批评我，也不管他怎样疑惑我，我只求自己无愧，对得住天上的星辰和地下的蝼蚁便了”。表面上看，尚洁是以天上星辰和地下蝼蚁为理性的见证，以一种客观化的精神来反思自我，其实尚洁更像自主抉择的个人主义者。只求对自己达成心灵的和解，有些类似于传统文化中的“乐感”：君子居陋巷也不改其乐，但这种个人主义式的“乐感”究竟能不能完成心灵的救赎，则值得怀疑。小说的结尾已经给出了一个答案，“所有的网都是自己组织得来，或完或缺，只能听其自然罢了”^①。如果现世的空间是人们自己织就的，因此人们就必须去承接、忍受这一空间的残缺与冷酷，这种与现世和解的态度，不正是体现了尚洁们丧失了向更美好空间进发的能动性，这样的基督教叙事反倒暗合最终会走向“逍遥”的老庄哲学。

再次，五四新文学里所谓皈依基督、所谓“爱的空间”只是解救虚无生活的工具。换言之，个人感官的解脱是“信仰”建立的第一要义，因此这“信仰”也就随着五四时人感官迁移而随时转变，甚至重构。庐隐颇为直白地道明这种力图摆脱虚无主义的倾向。她因为生命的痛苦而选择皈依慈爱的耶稣，她在自传中写道：

我那时的心，是多么空虚，我的母亲不爱我，我的
兄弟姊妹也都抛弃我，我的病痛折磨我，因此，我为了
这些而哭，我感动得哭，我这空虚的心，在这里便接受
了上帝。^②

^① 落华生：《缀网劳蛛》，《小说月报》，1922年第2期，第14页。[LUO Huasheng, “Zhui wang lao zhu,” *The Short Story Magazine*, no. 2(1922): 14.]

^② 转引自王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，第38页。

这看似平常的人生经历，却隐藏着非同小可的理论问题：即“爱的空间”能否只为个人化的感官服务，成为世人日常生活的排毒区？正因如此，鲁迅等作家才会从个人感官的立场去质疑、反对基督教精神。鲁迅谈到牺牲问题时，举了耶稣与Ahasvar^①的例子，后者因为不准耶稣休息而受到诅咒，永世不能休息，一直到末日裁判时，鲁迅分析Ahasvar从此歇不下只是走的原因，猜测他大抵可以在这一牺牲和受难中也能得到“乐感”。但是，鲁迅认为个人感官的解脱不足为据，指出“这牺牲的适意是属于自己的，与志士们之所谓为社会者无涉。群众，——尤其是中国的，——永远是戏剧的看客。牺牲上场，如果显得慷慨，他们就看了悲壮剧；如果显得慷慨，他们就看了滑稽剧”。^②换言之，只注重个人化感官体验的宗教意识，最终将成为中式看客眼里的笑料，并不能推动社会的向上进步，而这种向上跃升的可能性，只能期待血与火，只能寄希望于“深沉的韧性的战斗”。^③鲁迅对传统中国、现代中国的反思可谓深刻，正是五四新文学基督教叙事的这种感官化倾向，有成为苦难生命麻醉剂的可能，基督教精神本身具有的超拔人性的可能也就被遮蔽。后来，鲁迅总结国人对新事物的态度，“并非将自己变得合于新事物，乃是将新事物变得合于自己而已”。为此，他举出“三教同源”的例证，“悟善社”一并供奉孔、老、佛、耶、穆也滑稽地印证了他的文化判断。^④宗教精神的客观性被个人感官的主观性消解了，“爱的空间”的超越性被个人感官的形而下拆解了，这也是五四文学基督教叙事未能取得更广泛影响力的深层原因之一。

如上所述，“爱的空间”是基督教叙事体现的空间问题的一个重

^① 阿哈斯瓦尔是欧洲传说中的一个补鞋匠，被称为“流浪的犹太人”。

^② 鲁迅：《鲁迅全集》（第1卷），第170页。

^③ 同上，第171页。

^④ 鲁迅：《鲁迅全集》（第3卷），北京：人民文学出版社，2005年，第109页。[LUXun, *Lu xun quan ji*, Vol. 3(Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 109.]

要侧面，五四时期个人主义思潮的流行，对“爱之空间”的理性律令的疏离，对空间建构者的替换，对其功用的个人感官化解读，都使得基督教叙事丧失了跃升的可能性，最终陷入了民族传承之“逍遥精神”与“乐感文化”的漩涡里，在这一过程之中，“神性”精神在现代中国的实践则日益走向“混沌”状态。而将之与五四新文学以来的启蒙主义事业相关联，其中则潜隐了一条由空间问题、基督教文化链接启蒙中断谜题的线索，即在何种程度上，基督教叙事的“失效”影响了启蒙事业的中断，换言之，作为“边缘”的精神资源的变形又是如何将力反作用于本处“中心”和“主流”的启蒙思潮。

四、“排异”与“实用”：空间问题折射五四新文学的叙事缺憾

众所周知，李泽厚在1980年代提出“救亡压倒启蒙”的命题，认为五四新文化运动引领的启蒙主义思潮，最后服从于民族生死存亡的现实需要，“启蒙的主题、科学民主的主题又一次与救亡、爱国的主题相碰撞、纠缠、同步”。^①而中国基督教一直以来被放逐于五四新文化的边缘，被非基督教运动诋毁打压，被视为帝国主义侵略、殖民的帮手，因此基督教文化实际上被排斥在中国现代主流思潮中，而这一切又伴随着“救亡压倒启蒙”的历史进程。以空间视角重审五四新文学的基督教叙事，可以发现五四时期作家对异域文化的隔膜。更令人感到惋惜的是，正是在这种隔阂里，五四新文学错失了真正的基督教精神传统，并且使得基督教叙事难以对五四启蒙主义文学思潮形成宗教精神的补充。正是在“排异”和“实用”的文化路径中，缺少宗教精神传统的现代启蒙思潮，最终未能顺利地完自由主义思想者设想的“文化立人”事业，就急匆匆地转向救亡图存的现实残酷斗争中

^① 李泽厚：《中国现代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第10页。[LI Zehou, *On Contemporary Chinese Thoughts* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2008), 10.]

去了，针对“边缘”之精神资源的实用主义，竟最终酿成了“中心”之启蒙事业逐渐失落的苦果。

中国现代启蒙思潮以革新文化、重新“立人”为价值指归，在五四时期高扬人道主义精神和个人主义思想，以期在“生了四千余年”的老大帝国“辟人荒”，建立真正的人的文学。^①但是这一思潮急剧左转，投入到激烈的政治斗争和现实革命中去，救亡图存。马克思主义广泛传播，乌托邦空间激起众多青年的热情，令其自发地投身于为了实现大同社会而奋斗的历史进程中去。“形势比人强，尽管杜威、罗素来华讲演，也轰动一时，但急进的青年却更多地接受了那点非常简单幼稚的马克思主义的知识，组成或加入中国共产党，一批批走向了工厂、矿山和农村，进行‘阶级斗争’。”^②另一方面，而1920年代出现的非基督教运动之所以来势汹汹，其背后确实有着共产国际所起到的领导作用。^③换言之，如果放任基督教青年会形成的影响力，坐观西方在华宗教势力的增强，将直接不利于中国青年对共产主义的接受。以此视角观之，基督教空间本应成为乌托邦空间有力的竞争者，“绝对空间”能够令个体丰富其内在精神世界的超越性，“爱的空间”则可以弥合社会中产生的分裂和冲突。但是，由于五四新文学基督教叙事只是在实用主义、个人主义的维度上接受基督教精神，导致文本并不能生成具有深刻影响力的精神空间，“神性”精神日益“边缘”与“混沌”，而另一思想则在现代中国日益“主流”和“清晰”。故而理论上本应出现的竞争之势，也就只表现为五四新文化运动急剧左转了。

五四新文学基督教叙事的“排异”现象首先体现在对宗教精神

^① 周作人：《人的文学》，《新青年》，1918年第6期，第576页。[ZHOU Zuoren, "Ren de wen xue," *La Jeunesse*, no. 6(1918): 576.]

^② 李泽厚：《中国现代思想史论》，第24页。

^③ 陶飞亚：《共产国际代表与中国非基督教运动》，《近代史研究》，2003年第5期，第117-122页。[TAO Feiya, "The Representatives of the Communist International and the Anti-Christian Movement in China," *Modern Chinese History Studies*, no. 5(2003): 117-122.]

的自由选择，只认可比较符合中国文化传统的一些命题来确立思想体系。显然，所谓母爱和以此为根基的儿子之间的同理之心，与中国传承已久的亲缘伦理密不可分，所谓宽恕也与儒家传统的忠恕之道联系颇深，《缀网劳蛛》等小说又接近于佛家的思想。^① 梁漱溟认为中西社会文化的分水岭是，“中国遂渐以转进于伦理本位，而家族家庭生活乃延续于后。西洋则以基督教转向大团体生活，而家庭以轻，家族以裂”。^② 与中国传统家庭伦理的社会结构相区别，基督教通过“神绝对唯一”“兼爱同仁，以上帝为父”“超脱世俗”等方式构建了一个“超家族”的集团组织。^③ 以此视角重审冰心在《超人》中呼唤的母爱，其目的固然在于建立一个超家族的社会共同体，但是由于过于排斥基督精神的“异质性”，造成了以亲子之爱为切入点，不仅实现不了儿子之间和谐相处的愿望，反而要沉沦于家庭血缘伦理建构的小团体中难以自拔。而在尚洁那里，心里世界与神之间的沟通并不显现，她的德性和行为更多出于“个人之自觉自律”，^④ 她认为自己是织就自己命运的辛劳的蜘蛛，一旦这网遭到毁坏，只好去接受它，再重新来过。“儒家没有什么教条给人；有之，便是教人反省自求一条而已。除了信赖人自己的理性，不再信赖其他。”^⑤ 当尚洁认为命运是自我织就的网罗，她反倒更接近于儒家的“君子反求诸己”。

在另一方面，五四时期的文化领袖和新派作家们对基督教精神

^① 陈平原认为许地山的小说通过基督教的意象来切入现实，而体现的多是佛家“无我”和“虚空”等思想观念，他指出，“许地山往往借用基督教的意象表达佛教的思想——真正深入骨髓、制约着许地山整个言行举止、情感趣味的是佛教思想，而不是基督教思想”。陈平原：《论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩》，《中国现代文学研究丛刊》，1984年第3期，第15页。[CHEN Pingyuan, “Lun Su Manshu, Xu Dishan xiao shuo de zong jiao se cai,” *Modern Chinese Literature Studies*, no.3(1984): 15.]

^② 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2003年，第61页。[LIANG Shuming, *Zhongguo wen hua yao yi* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003), 61.]

^③ 梁漱溟：《中国文化要义》，第65页。

^④ 梁漱溟：《中国文化要义》，第125页。

^⑤ 梁漱溟：《中国文化要义》，第124页。

的接纳，是以“实用”为现实前提的，如上所述，鲁迅对耶稣“神之子”身份的改写，是为了呼唤“人之子”的出现，以实现文学启蒙的“立人”理想。陈独秀在《新青年》上号召社会重视基督教，放弃长期以来的偏见和轻视，认为：

现在若仍然轻视他，不把他当做我们生活上一种重大的问题，说他是邪教，终久是要被我们圣教淘汰的；那么，将来不但得不着他的利益，并且在社会问题上还要发生纷扰。^①

如果不是出于实用主义之目的去强调基督教的好处，陈独秀未必会选择以一种重视且认可的态度切入这一命题。陈排斥基督神学的博大精深之处，只认可作为根本的教义——“信与爱”。因为中国文化中缺少“美的、宗教的纯情感”，造成了国民性堕落的严重后果，故此，陈“主张把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的感情，培养在我们的血里”。^②从中国当前现实的国民性问题出发，陈的思想不可谓无意义，但问题在于，这种实用主义的思维方式限制了他理解基督教精神的深度，只是将耶稣的道成肉身简化为一种牺牲精神和崇高人格。须知，中国“从古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁”。^③陈独秀呼唤学习耶稣崇高伟大的人格，反倒以实用主义削弱了基督教的意义，更是减少了中国文化学习西方文化优长之处的可能

^① 陈独秀：《基督教与中国人》，《新青年》，1920年第3期，第15页。[CHEN Duxiu, “Jidu jiao yu Zhongguo ren,” *La Jeunesse*, no. 3(1920): 15.]

^② 陈独秀：《基督教与中国人》，第18页。

^③ 鲁迅：《鲁迅全集》（第6卷），北京：人民文学出版社，2005年，第122页。[LU Xun, *Lu xun quan ji*, Vol.6 (Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 122.]

性。许地山也指出，“我们对于宗教的赞成或排斥，毋须在神学的理说，或外表的仪式，要以宗教家对于生活底态度为衡”。^①在这里，宗教的价值要以现实的具体功用为衡量标准，神学的超越性还要依靠生活的效用性来检验，正是在这一思想潮流中，全方位地去学习、接受一种新的精神的可能性逐渐丧失了，实用主义混淆了现世与理念的界限，“神性”精神走向“混沌”也就无法避免了。

五四新文化运动长期以来被文化保守主义视为“全盘西化”的思潮，然而就身处潮流中的基督教叙事来看，空间的谬误成为不容忽视的“阿喀琉斯之踵”。当“绝对空间”边缘化、“爱的空间”失序，其背后潜隐着五四时人内心对外来思想的排斥以及对宗教精神的实用主义的功利态度。然而，正是这种“排异”和“实用”的价值抉择，致使五四新文学基督教叙事没能塑造一种新的超越性空间。最终，青年多被马克思主义描绘的大同社会的宏伟蓝图所感召，非基督教运动绵延六七年之久，基督教在中国的发展也走向了“黄金时代”之后的消沉，逐渐成为中国现代文化中“边缘性”的历史存在。

五、结语

五四新文学的基督教叙事并非全然是基督教文化在现代中国传播的具体表现，更引人深思的是，空间作为关键要素在基督教叙事中应发挥什么样的作用，而文学又是怎样忽略了空间的意义。一方面，当五四新文学家们对基督教精神进行一种内化，宗教意义上的“绝对空间”逐渐被放逐于“边缘”，令新文学中的基督教叙事一直缺少“神性”的灌注和美学的激荡。另一方面，即便是在世俗化的运用中，对“爱的空间”把握的失策也成为文本的重要表征。叙事里爱的空间由

^① 许地山：《宗教的生长与灭亡 在上海星期讲演会讲》，《东方杂志》，1922年第10期，第42页。[XU Dishan, “Zong jiao de sheng zhang yu mie wang zai Shanghai xing qi jiang yan hui jiang,” *The Eastern Miscellany*, no. 10 (1922): 42.]

个体建立，从基督教的第一要义是“爱上帝”转变为“爱世人”，从上而下的俯就变成了博爱主义的从下而上。当重审基督教叙事的空间问题深入到现代思潮历史的维度，可以发现，正是没能充分把握基督空间的实质，体现了五四时人在接受、学习外来文化时具有的“排异”思维和“实用”思想。重返五四新文学的现场可知，作为“边缘”的基督教文化一直被“中心”之思潮当作资源而征用，致使五四新文学基督教叙事相对于神学的变形，一种内部的张力蕴涵在“中心”与“边缘”这对关系组合中，在某种程度上，正是因为“边缘”之精神资源的失效，成为一种反作用力使得五四“中心”之启蒙事业走向失落的境地。

莫尔特曼指出，与费尔巴哈和马克思消解“天国”的神性、企图建立“地上的天国”相反的是：

布洛赫为天国恢复了名誉。天国当然从“高居于我们之上的”空间领域被改造为“我们前方”的时间领域。但是，这个“前庭”不仅仅是“历史的未来”，因为它还包括使历史未来得以结束的东西：要么“全部”，要么“全不”，要么是最后的毁灭，要么是生命的最后完成。它既包括历史的未来的可能性，也包括末世论的未来的可能性，既包含未来的可能性，也包含永恒的可能性。^①

神学空间并非已然被破解的俗世欲求，并不是个人主义式的现实欲望，而是包含了无限可能性的生命和未来。在这一空间中，启蒙文学的“立人”愿景反倒能够经由伦理的路径达成，在受难的耶稣身上，则存在着众多启蒙思想家所孜孜以求的崇高的品性和伟大的人

^① 【德】莫尔特曼：《创造中的上帝》，第247页。

格。因此，空间问题是一个切入百年中国文学与基督教这一重要论题的视角。而以文化视域来探讨基督教与中国新文学，只能成为一种中西文化的对照交流，不能深入基督教叙事的沉疴旧蔽，以空间视角切入反而能够挖掘出更多丰富新鲜的理论问题。但是，另一亟待解决的问题是，百年中国文学基督教叙事在空间建构上究竟具有什么建树？又如何通过空间汇通于百年中国思想史的历史河流？这些问题都需要更广阔的理论视野和更尖锐的思想锋芒来拆解与重构。

参考文献

中文文献 [Works in Chinese]

- 【意】托马斯·阿奎那：《神学大全》（第1集，第1卷），段德智译，北京：商务印书馆，2013年。[Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Vol.1, no.1. Translated by DUAN Dezh. Beijing: The Commercial Press, 2013.]
- 【瑞士】卡尔·巴特：《教会教义学》，【德】戈尔维策选编，何亚将、朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年。[Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edited by H. Gollwitzer. Translated by HE Yajiang, ZHU Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998.]
- 冰心：《世界上有的是快乐……光明》，《时事新报》，1920年1月1日总第4314号，第13版。[BING Xin. “Shi jie shang you de shi kuai le...guang ming.” *The China Times*, no.4314 (1920): 13.]
- 冰心：《超人》，《小说月报》，1921年第4期，第1-5页。[BING Xin. “Chao ren.” *The Short Story Magazine*, no. 4 (1921): 1-5.]
- 冰心：《冰心精选集》，北京：北京燕山出版社，2006年。[BING Xin. *Bing xin jing xuan ji*. Beijing: Beijing Yanshan Press, 2006.]
- 陈独秀：《基督教与中国人》，《新青年》，1920年第3期，第15-22页。[CHEN Duxiu. “Jidu jiao yu Zhongguo ren.” *La Jeunesse*, no. 3(1920): 15-22.]
- 陈平原：《论苏曼殊、许地山小说的宗教色彩》，《中国现代文学研究丛刊》，1984年第3期，第1-26页。[CHEN Pingyuan. “Lun Su Manshu, Xu Dishan xiao shuo de zong jiao se cai.” *Modern Chinese Literature Studies*, no. 3(1984): 1-26.]
- 程小娟：《冰心的上帝观》，《兰州学刊》2009年第10期，第188-190页。[CHENG Xiaojuan. “Bing xin de shangdi guan.” *Lan Zhou Xue Kan*, no. 10(2010): 188-190.]
- 程小娟：《文学领域中的宗教宽容与和谐——许地山的非一神论上帝观及其启示》，《吉林师范大学学报（人文社会科学版）》，2010年第5期，第12-14页。[CHENG Xiaojuan. “Wen xue ling yu zhong de zong jiao kuan rong yu he xie: Xu dishan de fei yi shen lun shang di guan ji qi qi shi.” *Journal of Jilin Normal University* (Humanities & Social Science Edition), no.5(2010):12-14.]
- 【德】尼古拉·库萨《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年。[Cusanus, Nicolaus. *De Deus Absconditus*. Translated by LI Qiuling (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996).]
- 李泽厚：《中国现代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年。[LI Zehou. *On Contemporary Chinese Thoughts*. Beijing: SDX Joint Publishing

- Company, 2008.]
- 梁工：《基督教文学》，北京：宗教文化出版社，2001年。[LIANG Gong. *Jidu jiao wen xue*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2001.]
- 梁工、程小娟：《圣经与文学》，长春：时代文艺出版社。[LIANG Gong. Cheng Xiaojuan. *Shengjing yu wen xue*. Changchun: Time Art Publishing House, 2006.]
- 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2003年。[LIANG Shuming. *Zhongguo wen hua yao yi*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.]
- 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海：华东师范大学出版社，2011年。[LIU Xiaofeng. *Delivering and Dallying*. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]
- 刘光耀：《基督教在现当代中国文学中的形象及其变迁》，《襄樊学院学报》，2007年第1期，第32-37页。[LIU Guangyao. "The Image and Its Change: Christianity in Chinese Temporary Literature." *Journal of Xiangfan University*, no. 1(2007): 32-37.]
- 鲁迅：《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年。[LU Xun. *Lu xun quan ji*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2005.]
- 落华生：《缀网劳蛛》，《小说月报》，1922年第2期，第24-37页。[LUO Huasheng. "Zhui wang lao zhu." *The Short Story Magazine*, no. 2(1922): 24-37.]
- 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年。[MA Jia. *Wandering Under the Cross: Christian Culture and Modern Chinese Literature*. Shanghai: Xuelin Publishing House, 1995.]
- 孟令花：《中国现代文学中的耶稣受难书写》，《圣经文学研究》，2021年第2期，第297-318页。[MENG Linghua. "Writings about the Crucifixion in Modern Chinese Literature." *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 2(2021): 297-318.]
- 【德】莫尔特曼：《创造中的上帝》，隗仁莲，苏贤贵，宋炳延译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。[Moltmann, Jürgen. *Gott in der Schöpfung Ökologische Schöpfungslehre*. Translated by WEI Renlian, SU Xiangui, SONG Bingyan. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]
- 【德】莫尔特曼：《来临中的上帝》，曾念粤译，上海：上海三联书店，2006年。[Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes*. Translated by ZENG Nianyue. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006.]
- 【德】舍勒：《爱的秩序》，林克等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1995年。[Scheler, Max. *Ordo Amoris*. Translated by LIN ke, et al. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1995.]
- 苏尚锋：《空间理论的三次论争与“空间转向”》，《人文杂志》，2008年第4期，

- 第23-29页。[SU Shangfeng. "Kong jian li lun de san ci lun zheng yu 'kong jian zhuan xiang'." *The Journal of Humanities*, no. 4(2008): 23-29.]
- 陶飞亚：《共产国际代表与中国非基督教运动》，《近代史研究》2003年第5期，第114-136页。[TAO Feiya. "The Representatives of the Communist International and the Anti-Christian Movement in China." *Modern Chinese History Studies*, no. 5(2003): 114-136.]
- 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年。[WANG Benchao. *Er shi shi ji Zhongguo wen xue yu jidu jiao wen hua*. Hefei: Anhui Educational Publishing House, 2000.]
- 许地山：《宗教的生长与灭亡在上海星期讲演会讲》，《东方杂志》，1922年第10期，第27-42页。[XU Dishan. "Zong jiao de sheng zhang yu mie wang zai Shanghai xing qi jiang yan hui jiang." *The Eastern Miscellany*, no. 10(1922): 27-42.]
- 杨剑龙：《评基督教文化与中国现代文学的研究》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》，2002年第5期，第25-30页。[YANG Jianlong. "Christian Culture and Modern Chinese Literary Studies." *Journal of Zhengzhou University*, no. 5(2002): 25-30.]
- 杨剑龙：《基督教文化对五四新文学的影响》，台北：秀威资讯科技股份有限公司，2012年。[YANG Jianlong. *Jidu jiao wen hua dui wusi xin wen xue de ying xiang*. Taipei: Showwe Information Co., Ltd., 2012.]
- 喻天舒：《五四文学思想主流与基督教文化》，北京：昆仑出版社，2003年。[YU Tianshu. *Mainstream Thoughts in the Period of May 4th Literature and Christian Culture*. Beijing: Kunlun Publishing House, 2003.]
- 张光芒：《决绝与新生——五四文学现代化转型新论》，北京：中国文联出版社，1999年。[ZHANG Guangmang. *Jue jue yu xin sheng: Wusi wen xue xian dai hua zhuan xing xin lun*. Beijing: China Federation of Literary and Art Circles Publishing Corporation, 1999.]
- 周作人：《人的文学》，《新青年》，1918年第6期，第575-584页。[ZHOU Zuoren. "Ren de wen xue." *La Jeunesse*, no. 6(1918): 575-584.]
- 周作人：《圣书与中国文学》，《小说月报》，1921年第1期，第1-7页。[ZHOU Zuoren. "Sheng shu yu Zhongguo wen xue." *The Short Story Magazine*, no. 1(1921): 1-7.]
- 中国基督教两会：《圣经·中英对照》（中文和合本，ESV英文标准版），上海：中国基督教两会出版部发行组，2008年。[CCC & TSPM. *Holy Bible (Chinese/English)*. Shanghai: CCC & TSPM Press, 2008.]