

“神性”精神走向“邊緣”與“混沌” ——論五四新文學基督教敘事的空間問題*

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

史鳴威

SHI Mingwei

作者簡介

史鳴威，南京大學中國新文學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

基督教文化與中國文學的關係已經被多方面地加以闡釋，人們達成了初步共識：在中國傳統社會中，基督教長期不能融入文化的主要流，而不得不屈居於邊緣，直至20世紀，基督教才廣泛地影響了文學的整體面貌。^①然而，基督教精神在五四新文學那裏，被轉換為一種人性的現實基礎和倫理要求，抽離“神性”轉為“人格”，因此五四新文學與基督教這一話題下被關注的是那種共同的“悲憫、救世情懷”。^②而在另一理路的研究者眼中，這正是五四新文學乃至百年中國文學與基督教精神隔閡甚深、以人為中心的重要體現。^③還應注意的是，目前的研究重分析作品，“而較少作宏觀的深入的研究”，以致於形成了重複闡釋，重文學分析，而缺少哲學、神學的精神觀照。^④

誕生於五四新文化運動中的新文學體現着一代文化先驅啟蒙“立人”的文化理想，但是這啟蒙思潮最終遭逢坎坷的境遇，又與宗教精神傳統的缺失有着密切聯繫，五四啟蒙運動缺少了“宗教精神在啟蒙文化中的必要的中介作用”。^⑤雖然，正如許多研究者所揭示的那

* 本文為國家社科基金重點項目“中國新文學學術史研究”（批准號：20AZW015）的階段性成果。[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世紀中國文學與基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年，第9頁。[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頁。

^③ 劉光耀：《基督教在現當代中國文學中的形象及其變遷》，《襄樊學院學報》，2007年第1期，第32-34頁。[LIU Guangyao, "The Image and Its Change: Christianity in Chinese Contemporary Literature," *Journal of Xiangfan University*, no. 1(2007): 32-34.]

^④ 楊劍龍：《評基督教文化與中國現代文學的研究》，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，2002年第5期，第30頁。[YANG Jianlong, "Christian Culture and Modern Chinese Literary Studies," *Journal of Zhengzhou University*, no. 5(2002): 30.]

^⑤ 張光芒：《決絕與新生——五四文學現代化轉型新論》，北京：中國文聯出版社，1999年，第190頁。[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.]

樣，五四新文學與基督教文化聯繫密切，像陳獨秀、魯迅、周作人、冰心、許地山、廬隱等新文化主將和新文學作家都曾正面肯定基督教思想文化，^①但是並未產生廣泛的倫理層面的社會影響力。如果僅僅認為這是深受傳統文化熏陶者對基督教精神實質的隔膜，恐怕只能落入“古今”“中西”之爭的思維窠臼中。那麼，宗教精神的缺失究竟表徵在五四新文學的何處？魯迅不恰恰在“抉心自食”^②地反省自己也在無意中吃人的罪愆^③？冰心不是呼喚愛來拯救靈魂嗎？許地山的小說不也呈現了那種悲憫和寬恕？

顯然，個別文化命題的接受並不代表一種精神傳統的建立，其中缺少了形而上神學空間的塑造，致使這些形而下的具體概念只能在文學內部打轉，無法對社會倫理起到變革作用。《舊約》中雅各建立起伯特利神殿，“由於這些空間把世界隔在外面，所以，這神聖的空間就是天國的門。它們是從世俗存在到天國存在的轉折點”。^④通常

^① 楊劍龍在《基督教文化對五四新文學的影響》裏分析了新文化知識分子群體對基督教的肯定，認為當時社會思潮總體上呈現基督教與新文化運動互動的態勢。楊劍龍：《基督教文化對五四新文學的影響》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2012年，第3-7頁。[YANG Jianlong, *Jidu jiao wen hu du wusi xin wen xue de ying xiang* (Taipei: Showwe Information Co., Ltd., 2012), 3-7.] 喻天舒認為五四文學思想主流對西方文化具體形式的悅納，即是肯定了西方文化的價值觀，其接受的所謂科學民主精神在一定意義上正是猶太——基督教精神的新發展。喻天舒：《五四文學思想主流與基督教文化》，北京：崑崙出版社，2003年，第5頁。[YU Tianshu, *Mainstream Thoughts in the Period of May 4th Literature and Christian Culture* (Beijing: Kunlun Publishing House, 2003), 5.] 梁工則從歷史視野出發，指出五四新文化運動逐步形成了“以宗教啟蒙、以基督教啟蒙為文化啟蒙一個重要方面的五四思想家、文學家‘改造國民靈魂’的鮮明特色”。梁工：《基督教文學》，北京：宗教文化出版社，2001年，第395-396頁。[LIANG Gong, *Jidu jiao wen xue* (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2001), 395-396.]

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

^③ 同上，第454頁。

^④ 【德】莫爾特曼：《創造中的上帝》，隗仁蓮、蘇賢貴、宋炳延譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第199頁。[Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung Ökologische Schöpfungslehre*, trans. WEI Renlian, SU Xiangui, SONG Bingyan (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 199.]

所謂空間，有亞里士多德以降的“有限空間”“無限空間”的對立，也有牛頓確立的“絕對空間”和“相對空間”之別，乃至20世紀中後期“空間的生產”以及“地理學想像”。^①而莫爾特曼在這裏指出空間的創造在神學中的關鍵性地位，意在強調正是神聖空間的出現，使得神學的根基建立起來，也即是說，那種人、神之間的緊密聯結與人性的躍升需要這一空間創造作為前提。在創造的中介作用下，“絕對空間”（上帝）和“相對空間”（客體）的理論框架才更穩固。其一，神學意義上的“絕對空間”是萬物“借以存在和運動的空間”，而且是“無限的、不動的、同質的、不可分的、獨一無二的”，也即是說，“上帝直接臨在於整個物質世界以及其中的每一個單個事物中”。^②可以說通過“絕對空間”的闡釋，能夠呈現“上帝本質的全在性”，以及被造世界（相對空間）運動與關係的實質。^③其二，在現世的“人類的團體中，我們借着愛而互相開啟自由的空間”^④，這一空間是關係的外顯，也即“愛的空間”。但需要注意的是，舍勒用“愛的秩序”闡釋了這一空間的神學前提：“從上帝到人，從聖者到罪人”^⑤。以此為視野重審五四新文學的基督教敘事，可以發現在這一空間性的轉折點，五四新文學的基督教敘事喪失了“上升”的路徑，具體的倫理命題如博愛、寬恕與懺悔，由於缺少空間的有效支撐，實難激起人們的情理衝動，無法匯聚為社會變革的動力。針對這一論

^① 蘇尚鋒：《空間理論的三次論爭與“空間轉向”》，《人文雜誌》，2008年第4期，第23-29頁。[SU Shangfeng, "Kongjian li lun de san ci lun zheng yu 'kongjian zhuanxiang'." *The Journal of Humanities*, no. 4(2008): 23-29.]

^② 【德】莫爾特曼：《創造中的上帝》，第213頁。

^③ 同上，第217頁。

^④ 【德】莫爾特曼：《來臨中的上帝》，曾念粵譯，上海：上海三聯書店，2006年，第283頁。[Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, trans. ZENG Nianyue(Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006), 283.]

^⑤ 【德】舍勒：《愛的秩序》，林克等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995年，第17頁。[Max Scheler, *Ordo Amoris*, trans. LIN ke, et al. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1995), 17.]

域，首先應當直面這樣一個問題，五四新文學的基督教敘事在哪些層面表現為空間的失落與弊病？

二、“絕對空間”的邊緣化：五四基督教敘事的“世俗化”傾向

耶穌受難是“神之子”代世人贖罪的重要事件，但在魯迅筆下卻成為“人之子”走向對眾數復仇的前提。這一形象的轉變以中國現代啟蒙思潮的視角來看，是魯迅以耶穌喻“失敗的啟蒙者”，而耶穌的受難則象徵着啟蒙者遭受看客的侮辱和損害，《復仇（其二）》是魯迅“以他人酒杯澆胸中塊壘”，體現了其深刻的“反抗絕望”的哲學精神。^①但以空間視域考察魯迅對耶穌受難的改寫，“絕對空間”的邊緣化成為敘事不容忽視的關鍵問題。耶穌現身於被創造的世界，意味着道成肉身，耶穌的“人性是與聖父的兒子結合在一起的”，是上帝與人溝通聯繫的媒介，“每個人的人性也都與耶穌你結合在一起，父親把你作為中介來吸引所有的人”。^②然而“被造的世界並不存在於神聖存在的‘絕對空間’中；它存在於上帝通過其創造決定為它留出的空間內”。^③莫爾特曼在這裏解釋了神學意義上的“絕對空間”，一方面“絕對空間”是上帝存在的神聖之所，一切現世的存在都受到其制約且因之而生成；另一方面，被創造的世界，也即現世的空間，又與“絕對空間”全然不相交，承載着獨特的意義。

《復仇（其二）》裏的耶穌被釘上十字架，但是他的目光和內心只有被創造世界的嘈雜聲音，那些庸碌看客的辱罵、嘲諷和譏笑，那

^① 孟令花：《中國現代文學中的耶穌受難書寫》，《聖經文學研究》，2021年第2期，第307-308頁。[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·庫薩：《論隱秘的上帝》，李秋零譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第116頁。[Nicolaus Cusanus, *De Deus Absconditus*, trans. Li Qiuling(Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 116.]

^③ 【德】莫爾特曼：《創造中的上帝》，第216-217頁。

些加之肉身的極限痛苦，令他沉醉於大歡喜和大悲憫中，最終使他燃起復仇的火焰：“他腹部波動了，悲憫和咒詛的痛楚的波。遍地都黑暗了。”最後，敘事者認為“上帝離棄了他，他終於還是一個‘人之子’”。^① 儘管魯迅是從一個啟蒙主義者的角度來切入耶穌受難的母題，有其現實的“立人”文化追求。^② 但敘事需要解釋耶穌承受了何種痛苦，魯迅“憑藉自己的醫學和心理常識對這些內容進行了推測和創造”，並且遵循着心理體驗，水到渠成地塑造了一位富於復仇精神的悲劇英雄，^③ 以至於有學者認為《復仇（其二）》中“依稀可見魯迅的身影和精魂”。^④ 魯迅深刻把握了啟蒙者的悲劇性，也從基督教文化中發掘了人性前進的動力和支持，但是上述導向復仇的敘事走向只關注了俗世空間，忽略了“絕對空間”的存在，致使道成肉身神性的一面被剝離，實質上較難接近耶穌受難隱藏的愛與拯救的可能性。

周作人以《人的文學》為五四新文學“辟人荒”，既為新文學發展指明了方向，也代表了當時一批新文化先驅的主流看法。而他在《聖書與中國文學》裏更是指明，基督教經典更多是從文學發展的實際進程上起到了助推作用以及可能的借鑒意義。周氏將古希臘與古希伯來並舉，將之歸為人性的一體兩面，“希臘思想是肉的，希伯來思想是靈的；希臘是現世的，希伯來永生的”。^⑤ 僅就空間而言，周作人其實沒有特意關注古希臘和古希伯來精神中的“絕對空間”。古希

^① 魯迅：《魯迅全集》（第2卷），第179頁。

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

^③ 梁工、程小娟：《聖經與文學》，長春：時代文藝出版社，第243-246頁。[LIANG Gong, CHENG Xiaojuan, *Bible and Literature* (Changchun: Time Art Publishing House, 2006), 243-246.]

^④ 馬佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中國現代文學》，上海：學林出版社，1995年，第13頁。[MA Jia, *Wandering Under the Cross: Christian Culture and Modern Chinese Literature* (Shanghai: Xuelin Publishing House, 1995), 13.]

^⑤ 周作人：《聖書與中國文學》，《小說月報》，1921年第1期，第4頁。[ZHOU Zuoren, "Sheng shu yu Zhongguo wen xue," *The Short Story Magazine*, no. 1(1921): 4.]

臘有柏拉圖“理念的世界”與現世構成“被模仿”與“模仿”的一組關係，而基督教原典最初即彰顯了空間的重要性。周在文中也說明對立列舉只是各取“特殊的一面”，最終還是要落實在現今靈與肉相融合的大勢上。換言之，周作人對基督教文化的探討不重義理闡發，其思維的底層邏輯仍是傳統的“經世致用”，這令他筆下的基督教文化更多傾向於俗世色彩和實用主義氣質。

以周氏兄弟為代表的五四新文學主將們或是以啟蒙眼光看基督教，對之實行“拿來主義”的策略，^①加以拆解和重構，或是乾脆將宗教的功用限制在藝術上，以帶有傳統思維的闡釋框架來探討基督教文化的意義，這兩種思想傾向都忽略了基督教所具有之“絕對空間”的價值，也恰恰體現了社會思潮的“中心”對一種本處“邊緣”位置的文化資源的“徵用”。而一直以來被視為更深入地受到基督教文化影響的在教會學校受教的冰心、許地山、廬隱等作家^②，在他們所營造的敘事世界裏雖然也有自下而上對上帝的尊崇，但在空間敘事中仍然缺少“絕對空間”的支撐。也即，本屬“邊緣”的文化資源也無可避免地受到社會“中心”思潮的影響，而產生相應的變形。

冰心不注重具體的宗教儀式：

與燕大的其他同學一樣，如許地山，只注重宗教的精神和宗教倫理的實踐，忽視繁瑣的宗教教規和禮儀，探求宗教的內在化和世俗化，反對宗教權威和它的神秘性。^③

也即是說，在這種宗教精神的內化過程中，伴隨着對“絕對空

^① “拿來主義”者“佔有，挑選。看見魚翅，並不就拋在路上以顯其‘平民化’，只要有養料，也和朋友們像蘿卜白菜一樣的吃掉，只不用它來宴大賓”。魯迅：《魯迅全集》（第6卷），北京：人民文學出版社，2005年，第40頁。[LU Xun, *Lu xun quan ji*, Vol. 6 (Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 40.]

^② 楊劍龍：《基督教文化對五四新文學的影響》，第263頁。

^③ 王本朝：《20世紀中國文學與基督教文化》，第97頁。

間”思索的缺位。冰心在《繁星》《春水》等詩文中呈現了愛的哲學所充盈的詩意境界，也刻劃了作為造物主的上帝形象，形成了獨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，並由此獲得個體生命的意義、力量和支撐”^①。但是冰心所高呼的愛帶有強烈的現世適用屬性，正是要有一種現世的盡職精神，為了這種現實社會的完美需要愛哲學的灌溉。冰心在《世界上有的是快樂……光明》裏借孩童的口吻勸誠將要自殺的凌瑜：“世界上有的是光明，有的是快樂，請你自己去找罷！不要走那一條黑暗悲慘的道路。”^②

凌瑜看着孩童們“綻白如雪的衣裳、溫柔聖善的笑臉”，在金赤的夕陽下將他們認作天使，甚至，凌瑜在來回吟唱幾遍雲端天樂之後，“眼前的光暈，忽然漸漸的放大了，一片光明燦爛，幾乎要衝破夜色”。^③光的空間就此展開，僅僅因為孩童的純真的宣言，需要質疑的是，如果世上可以到處尋找到光明與快樂，豈不意味着光明的上帝之國存在於俗世？如果面對黑暗的現實，問題能夠以此種方式輕鬆解決，那麼魯迅又何必“自己背着因襲的重擔，肩住了黑暗的閭門”，^④為了年青人去更美好的社會而“反抗絕望”？也許正因為這一針對現實的有效性差異，愛的哲學沒能在百年新文學研究中受到更多關注。其實，以冰心的基督教敘事為考察中心，其前後具有較強的一致性，例如在《關於女人》中的一篇短文，敘事者描寫了一位同學C女士，她光彩奪目，“以她的人格和容貌的美麗，她的周圍隨處都可以變成光明的天國”。^⑤其實這裏有一個關鍵問題，作為“絕對空間”之一的光明

^① 程小娟：《冰心的上帝觀》，《蘭州學刊》，2009年第10期，第189頁。[CHENG Xiaojuan, "Bing xin de shangdi guan," *Lan Zhou Xue Kan*, no. 10 (2010):189.]

^② 冰心：《世界上有的是快樂……光明》，《時事新報》，1920年1月1日總第4314號，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 魯迅：《魯迅全集》（第1卷），第135頁。

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

的天國是不是能夠這麼輕易的來到世間，若是僅僅因為個人化的人格魅力就能興建天國，道成肉身的重要性在某種程度上就被忽略了。須知為了給世人以愛、拯救其罪惡，上帝之子替世人受難，卡爾·巴特認為“在上帝之子的羞辱之中，人之子的超升被實現和啟示了，在作為我們的兄弟和首領的他之中，我們自己的昇華得以實現和被啟示了”。換言之，耶穌身上神性光輝的一面確實是以人的方式來呈現，然而這種呈現背後是以應當銘記的受辱為代價，唯有在這種受難與大愛的特殊張力之下，才可顯露“信仰和懺悔的根據”。^①

一些形而下的概念如母愛、童真的推廣並不能上升到“最後拯救”的高度。《超人》裏的何彬雖然向上帝懺悔自己拒絕了愛和憐憫，但是他所指的愛與憐憫落實在母親的慈祥和孩子們的天真上，試圖以這些基於親子血緣的同理之心，重構一種“世界上的兒子和兒子都是好朋友”的“牽連着”的社會。^②這類思考顯然只能停留在用人倫之愛來解決現實問題的思路上，與儒家傳統的血親倫理有內在的承繼關係，不能深入到基督宗教“愛之律令”的深層義理中。高呼愛的哲學並不意味它是“絕對空間”施加現世的律令，而僅僅因為現世的問題需要以愛為工具來解決。因此，愛的哲學反倒是舍勒所批評的博愛主義，“博愛主義不同意基督教愛的律令的第一條原理：‘愛上帝勝過一切’”。以博愛主義為主要表徵的新倫理將“不可見的精神部分、靈魂及其神聖——這一切全都一同包括在上帝子孫的總體之中——撇在一邊，而只是在人的肉身財富和幸福以完善和至福為條件時才把肉身財富和幸福撇開”。^③重視一種感官幸福與中國傳統的

^① 【瑞士】卡爾·巴特：《教會教義學》，【德】戈爾維策選編，何亞將、朱雁冰譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年，第129頁。[Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. H. Gollwitzer, trans. HE Yajiang, ZHU Yanbing (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998), 129.]

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

^③ 【德】舍勒：《愛的秩序》，第86-87頁。

“樂感文化”密切相關，而這一“絕對空間”缺席的基督教敘事，在雜取佛家思想的許地山那裏呈現得更為清晰。許地山深受多種宗教的影響，並且他還是一位較有成就的宗教研究者，在他的小說中有着所謂的“基督性”，目前研究界對於許地山的認識指明了他對基督的“人格化、倫理化和心理化”，這種融入現世的趨向被描述為消融於事物中的“鹽”。^① 許地山的小說以佛教入世的方式來引領基督教融入中國現代社會，或許能夠令時人容易接受，畢竟當時之中國尚未實現信仰的自由，普羅大眾對西方文化也有根深蒂固的抵觸情緒。但是容易被忽略的是，這樣一種技術性的敘事策略卻在實質上產生了對基督教“絕對空間”意識的背離，則是說明了形式與內容的統一。

這令人不禁反思，如果五四時人在面對一種精神傳統之時，僅僅只能通過“世俗化”去接受，只能以現世的考慮去衡量其價值，不正是拒絕去接觸、認識“絕對空間”？更深層的是，如果社會思潮“中心”對“邊緣”思想的任意徵用，激烈的、孕育着風暴的“中心”也迫使“邊緣”產生變形，最終又豈能不會釀成多元化、自由精神相繼失落的苦果？因此，重審五四新文學基督教敘事的空間問題，應當以此“絕對空間”的邊緣化為起點，梳理那些被歷史事件湮沒的理論脈絡，再探中國近現代啟蒙事業未竟全功的深層原因。

三、“愛的空間”的失序：基督教敘事的“個人主義”氣質

五四新文學的基督敘事與人道主義思潮匯通，周作人指出基督教精神是“近代文藝人道主義思想的源泉”的一半。^② 但是，周氏將這種來自基督教精神的愛導向個人，認為“不知道愛他自己，就不能愛他的兄弟：這樣又和希臘思想相接觸，可以歸入人道主義的那一半

^① 王本朝：《20世紀中國文學與基督教文化》，第124頁。

^② 周作人：《聖書與中國文學》，第5頁。

的源泉裏去了”。^①如此看來，人道主義既要如托爾斯泰、陀思妥耶夫斯基那種福音文學一樣愛他者，更要擁有個人主義氣質，首在愛自己。周以這種方式建構了人道主義精神的內涵，成為“自他兩利”新倫理的現實要求，^②實際上與基督精神要求的愛漸行漸遠。這一點應從神學中的愛談起，托馬斯·阿奎那認為：“必須肯定，在上帝之中是存在有愛的。因為愛是意志和每一種欲望能力的第一運動（*primus enimotus*）。”^③

作為第一運動的愛既然存在於上帝之中，“絕對空間”理論上應當包含愛的運動及其生成的空間性，而且後者具有不應顛倒的秩序性——自上帝而來。當五四新文學的基督教敘事與人道主義文學思潮糾纏不清，就面臨了“愛的空間”失序的問題。一方面消解了基督精神的神性因素，以“人之子”代替“神之子”，對神的愛被對人的愛、對自我的愛所取代。另一方面高呼愛來拯救現世，人道主義、博愛精神成為五四時期頗具影響力的思想潮流，但是當時文化倡導者對博愛主義的泛泛而談，致使其始終處於分散的境地中，不能形成一種自由意志的合力。在這一層面上，當時社會思潮的“中心”與“邊緣”構成了相互抵觸的內部張力，相較而言，後來的左翼文學卻能處理好救亡圖存的“中心”思潮與西學資源的關係，在互動中形成一股勢不可擋的思想潮流，正反之間，博愛主義面臨的空間失序問題，也就更加明晰。

首先，基督教試圖建構之“愛的空間”，是以對上帝的愛為理性律令的，然而這一理性律令的缺席成為五四新文學基督教敘事的一大遺憾。儘管在具體的文本創作實踐中，五四新文學的基督教敘事尤為強調愛的意義，在“超人”何彬那裏，僅僅是一種基於血緣的親

^① 周作人：《聖書與中國文學》，第5頁。

^② “自他兩利固好，至少也得有益本身。”魯迅：《魯迅全集》（第1卷），第129頁。

^③ 【意】托馬斯·阿奎那：《神學大全》（第1集，第1卷），段德智譯，北京：商務印書館，2013年，第383頁。[Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol.1, no.1, trans. DUAN Dezh (Beijing: The Commercial Press, 2013), 383.]

子之愛就激發了建立“大同社會”的夢想藍圖，可令人質疑的是，中國古人不也是強調“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的親愛倫理嗎？如果將愛限制在母愛這類血緣倫理的層面上，恰恰是迴避了對由上而下貫徹的愛之律令的尊崇，“愛的空間”自然缺少一種神學空間意義上的向心力。“神差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”（約3：16-17）^①也即是說，愛本身即是“由上至下”的拯救，而世人則是要將這愛的光回返，在這回返的過程中，擴大愛的邊界，愛鄰人乃至仇敵。在亞伯拉罕的故事中，“上帝要人斷絕與族類價值的關係，乃為了人與神聖的上帝維繫在一起，人與上帝的紐帶，遠比人與自己族類（倫常社會、血緣親屬）的紐帶更重要”^②。在如此的對立而依存的互動中，這種“愛也就被稱作一種凝聚力（concretiva），因為它把另外一個人黏合到了我們自己身上，把他的善歸諸我們自己”^③。必須肯定五四新文學基督教敘事對愛之凝聚力的推廣，但值得質疑的是，當這種愛日常化時，像許地山筆下的尚潔們，只是將這種愛融入日常生活的空間中，彷彿愛眾人成為第一要義的任務，那麼作為律令的愛，其實顛倒了神聖與世俗之間的秩序，現世需要成為“愛的空間”形成的邏輯基礎，而心靈的包含着痛苦的求索的愛，就被掩蓋在這種日常之愛的敘述中了。重回歷史現場，應當理解許地山受到到多種宗教影響的生平背景所形成的靈活與寬容，及其創作志趣的人間本位偏好，即“在表現基督教精神時，極少有儀式與教條的展示與探討，而是將這種精神滲透在人物的生活

^① 中國基督教兩會：《聖經·中英對照》（中文和合本，ESV英文標準版），上海：中國基督教兩會出版部發行組，2008年，第161頁。[CCC & TSPM, *Holy Bible (Chinese/English)* (Shanghai: CCC & TSPM Press, 2008).]

^② 劉小楓：《拯救與逍遙》，上海：華東師範大學出版社，2011年，第121頁。[LIU Xiaofeng, *Delivering and Dallying* (Shanghai: East China Normal University Press, 2011), 121.]

^③ 【意】阿奎那：《神學大全》（第1集，第1卷），第386頁。

和行動中”^①。然而不應否認的是，一味地記錄現世的表象，而忽略了人物心靈內部的精神求索，敘事也就喪失了向上躍升的空間，自然難以形成心靈的審美張力，處在多種宗教並存之“寬容精神”照耀下的人物，更像是作家的提線木偶，一味地接受俗世苦難的澆灌，喪失了追問上帝、求索上帝之愛的能動性。須知，“亞伯拉罕從絕望中走出來，從懷疑上帝又返回信靠上帝”^②。如果對上帝的追問不曾被表現，那種對上帝的虔信和愛就顯得過於被動和無力。

其次，“愛的空間”的建構者不是無處不在的具有“不朽性”的“上帝”，^③而是具有能動性的個體。《綴網勞蛛》裏用蜘蛛和網隱喻了尚潔建構自我空間的實質：“‘我像蜘蛛，命運就是我的網。’我把網結好，還住在中央。”顯然這裏有一問題，作為眾數一員的我，又豈能自己編織命運的網？又何嘗在命運的中央？當這一命運的網遭到損害，“我”想到的是：“世間沒有一個不破的網。”也即是說建造空間的主體既自命不凡地擔當命運的編造者，又不得不心平氣和地接受這世間惡的集合、無常的橫行，與此一精神更加契合的反倒是佛學的因果之說。尚潔對愛的認識，第一要義是要自尊自愛，她自認與長孫可望之間並無愛情，因為後者言行不檢點，“常想着從不自愛的人所給的愛情都是假的”。其實這又與基督精神有所區別，舍勒指出基督教的愛不是希臘式的自下而上和從壞變好，“而是充滿愛意的俯就，從更高的到低的，從上帝到人，從聖者到罪人等等，後者自身被接納到‘更高’的亦即‘至高無上的’上帝的本質之中”^④。愛本就是作為一種客

^① 程小娟：《文學領域中的宗教寬容與和諧——許地山的非一神論上帝觀及其啟示》，《吉林師範大學學報（人文社會科學版）》，2010年第5期，第12-13頁。[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 劉小楓：《拯救與逍遙》，121頁。

^③ 【德】庫薩：《論隱秘的上帝》，第21頁。

^④ 【德】舍勒：《愛的秩序》，第17頁。

體而存在的“光”，即便有罪的人也完全可以對上帝表達愛的可能，向他求得愛和寬恕。尚潔的內心世界不是面向一個可以反照自身的絕對存在，而是自認為“不管人家怎樣批評我，也不管他怎樣疑惑我，我只求自己無愧，對得住天上的星辰和地下的螻蟻便了”。表面上看，尚潔是以天上星辰和地下螻蟻為理性的見證，以一種客觀化的精神來反思自我，其實尚潔更像自主抉擇的個人主義者。只求對自己達成心靈的和解，有些類似於傳統文化中的“樂感”：君子居陋巷也不改其樂，但這種個人主義式的“樂感”究竟能不能完成心靈的救贖，則值得懷疑。小說的結尾已經給出了一個答案，“所有的網都是自己組織得來，或完或缺，只能聽其自然罷了”^①。如果現世的空間是人們自己織就的，因此人們就必須去承接、忍受這一空間的殘缺與冷酷，這種與現世和解的態度，不正是體現了尚潔們喪失了向更美好空間進發的能動性，這樣的基督教敘事反倒暗合最終會走向“逍遙”的老莊哲學。

再次，五四新文學裏所謂皈依基督、所謂“愛的空間”只是解救虛無生活的工具。換言之，個人感官的解脫是“信仰”建立的第一要義，因此這“信仰”也就隨着五四時人感官遷移而隨時轉變，甚至重構。盧隱頗為直白地道明這種力圖擺脫虛無主義的傾向。她因為生命的痛苦而選擇皈依慈愛的耶穌，她在自傳中寫道：

我那時的心，是多麼空虛，我的母親不愛我，我的兄弟姊妹也都拋棄我，我的病痛磨折我，因此，我為了這些而哭，我感動得哭，我這空虛的心，在這裏便接受了上帝。^②

這看似平常的人生經歷，卻隱藏着非同小可的理論問題：即“愛

^① 落華生：《綴網勞蟬》，《小說月報》，1922年第2期，第14頁。[LUO Huasheng, “Zhu wang lao zhu,” *The Short Story Magazine*, no. 2(1922): 14.]

^② 轉引自王本朝：《20世紀中國文學與基督教文化》，第38頁。

的空間”能否只為個人化的感官服務，成為世人日常生活的排毒區？正因如此，魯迅等作家才會從個人感官的立場去質疑、反對基督教精神。魯迅談到犧牲問題時，舉了耶穌與Ahasvar^①的例子，後者因為不准耶穌休息而受到詛咒，永世不能休息，一直到末日裁判時，魯迅分析Ahasvar從此歇不下只是走的原因，猜測他大抵可以在這一犧牲和受難中也能得到“樂感”。但是，魯迅認為個人感官的解脫不足為據，指出“這犧牲的適意是屬於自己的，與志士們之所謂為社會者無涉。群眾，——尤其是中國的，——永遠是戲劇的看客。犧牲上場，如果顯得慷慨，他們就看了悲壯劇；如果顯得齷齪，他們就看了滑稽劇”。^②換言之，只注重個人化感官體驗的宗教意識，最終將成為中式看客眼裏的笑料，並不能推動社會的向上進步，而這種向上躍升的可能性，只能期待血與火，只能寄希望於“深沉的韌性的戰鬥”。^③魯迅對傳統中國、現代中國的反思可謂深刻，正是五四新文學基督教敘事的這種感官化傾向，有成為苦難生命麻醉劑的可能，基督教精神本身具有的超拔人性的可能也就被遮蔽。後來，魯迅總結國人對新事物的態度，“並非將自己變得合於新事物，乃是將新事物變得合於自己而已”。為此，他舉出“三教同源”的例證，“悟善社”一並供奉孔、老、佛、耶、穆也滑稽地印證了他的文化判斷。^④宗教精神的客觀性被個人感官的主觀性消解了，“愛的空間”的超越性被個人感官的形而下拆解了，這也是五四文學基督教敘事未能取得更廣泛影響力的深層原因之一。

如上所述，“愛的空間”是基督教敘事體現的空間問題的一個重要側面，五四時期個人主義思潮的流行，對“愛之空間”的理性律令

^① 阿哈斯瓦爾是歐洲傳說中的一個補鞋匠，被稱為“流浪的猶太人”。

^② 魯迅：《魯迅全集》（第1卷），第170頁。

^③ 同上，第171頁。

^④ 魯迅：《魯迅全集》（第3卷），北京：人民文學出版社，2005年，第109頁。[LU XUN QUAN JI, Vol. 3 (Beijing: People's Literature Publishing House, 2005), 109.]

的疏離，對空間建構者的替換，對其功用的個人感官化解讀，都使得基督教敘事喪失了躍升的可能性，最終陷入了民族傳承之“逍遙精神”與“樂感文化”的漩渦裏，在這一過程之中，“神性”精神在現代中國的實踐則日益走向“混沌”狀態。而將之與五四新文學以來的啟蒙主義事業相關聯，其中則潛隱了一條由空間問題、基督教文化鏈接啟蒙中斷謎題的線索，即在何種程度上，基督教敘事的“失效”影響了啟蒙事業的中斷，換言之，作為“邊緣”的精神資源的變形又是如何將力反作用於本處“中心”和“主流”的啟蒙思潮。

四、“排異”與“實用”：空間問題折射五四新文學的敘事缺憾

眾所周知，李澤厚在1980年代提出“救亡壓倒啟蒙”的命題，認為五四新文化運動引領的啟蒙主義思潮，最後服從於民族生死存亡的現實需要，“啟蒙的主題、科學民主的主題又一次與救亡、愛國的主題相碰撞、糾纏、同步”。^①而中國基督教一直以來被放逐於五四新文化的邊緣，被非基督教運動詆毀打壓，被視為帝國主義侵略、殖民的幫手，因此基督教文化實際上被排斥在中國現代主流思潮中，而這一切又伴隨着“救亡壓倒啟蒙”的歷史進程。以空間視角重審五四新文學的基督教敘事，可以發現五四時期作家對異域文化的隔膜。更令人感到惋惜的是，正是在這種隔閡裏，五四新文學錯失了真正的基督教精神傳統，並且使得基督教敘事難以對五四啟蒙主義文學思潮形成宗教精神的補充。正是在“排異”和“實用”的文化路徑中，缺少宗教精神傳統的現代啟蒙思潮，最終未能順利地完成自由主義思想者設想的“文化立人”事業，就急匆匆地轉向救亡圖存的現實殘酷鬥爭中去了，針對“邊緣”之精神資源的實用主義，竟最終釀成了“中心”

^① 李澤厚：《中國現代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年，第10頁。[LI Zehou, *On Contemporary Chinese Thoughts* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2008), 10.]

之啟蒙事業逐漸失落的苦果。

中國現代啟蒙思潮以革新文化、重新“立人”為價值指歸，在五四時期高揚人道主義精神和個人主義思想，以期在“生了四千餘年”的老大帝國“辟人荒”，建立真正的人的文學。^①但是這一思潮急劇左轉，投入到激烈的政治鬥爭和現實革命中去，救亡圖存。馬克思主義廣泛傳播，烏托邦空間激起眾多青年的熱情，令其自發地投身於為了實現大同社會而奮鬥的歷史進程中去了。“形勢比人強，儘管杜威、羅素來華講演，也轟動一時，但急進的青年卻更多地接受了那點非常簡單幼稚的馬克思主義的知識，組成或加入中國共產黨，一批批走向了工廠、礦山和農村，進行‘階級鬥爭’。”^②另一方面，而1920年代出現的非基督教運動之所以來勢洶洶，其背後確實有着共產國際所起到的領導作用。^③換言之，如果放任基督教青年會形成的影響力，坐觀西方在華宗教勢力的增強，將直接不利於中國青年對共產主義的接受。以此視角觀之，基督教空間本應成為烏托邦空間有力的競爭者，“絕對空間”能夠令個體豐富其內在精神世界的超越性，“愛的空間”則可以彌合社會中產生的分裂和衝突。但是，由於五四新文學基督教敘事只是在實用主義、個人主義的維度上接受基督教精神，導致文本並不能生成具有深刻影響力的精神空間，“神性”精神日益“邊緣”與“混沌”，而另一思想則在現代中國日益“主流”和“清晰”。故而理論上本應出現的競爭之勢，也就只表現為五四新文化運動急劇左轉了。

五四新文學基督教敘事的“排異”現象首先體現在對宗教精神的自由選擇，只認可比較符合中國文化傳統的一些命題來確立思想體

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

^② 李澤厚：《中國現代思想史論》，第24頁。

^③ 陶飛亞：《共產國際代表與中國非基督教運動》，《近代史研究》，2003年第5期，第117-122頁。[TAO Feiya, “The Representatives of the Communist International and the Anti-Christian Movement in China,” *Modern Chinese History Studies*, no. 5(2003) :117-122.]

系。顯然，所謂母愛和以此為根基的兒子之間的同理之心，與中國傳承已久的親緣倫理密不可分，所謂寬恕也與儒家傳統的忠恕之道聯繫頗深，《綴網勞蛛》等小說又接近於佛家的思想。^① 梁漱溟認為中西社會文化的分水嶺是，“中國遂漸以轉進於倫理本位，而家族家庭生活乃延續於後。西洋則以基督教轉向大團體生活，而家庭以輕，家族以裂”。^② 與中國傳統家庭倫理的社會結構相區別，基督教通過“神絕對唯一”“兼愛同仁，以上帝為父”“超脫世俗”等方式構建了一個“超家族”的集團組織。^③ 以此視角重審冰心在《超人》中呼喚的母愛，其目的固然在於建立一個超家族的社會共同體，但是由於過於排斥基督精神的“異質性”，造成了以親子之愛為切入點，不僅實現不了兒子之間和諧相處的願望，反而要沉淪於家庭血緣倫理建構的小團體中難以自拔。而在尚潔那裏，心裏世界與神之間的溝通並不顯現，她的德性和行為更多出於“個人之自覺自律”，^④ 她認為自己是織就自己命運的辛勞的蜘蛛，一旦這網遭到毀壞，只好去接受它，再重新來過。“儒家沒有甚麼教條給人；有之，便是教人反省自求一條而已。除了信賴人自己的理性，不再信賴其他。”^⑤ 當尚潔認為命運是自我織就的網羅，她反倒更接近於儒家的“君子反求諸己”。

在另一方面，五四時期的文化領袖和新派作家們對基督教精神的接納，是以“實用”為現實前提的，如上所述，魯迅對耶穌“神之

^① 陳平原認為許地山的小說通過基督教的意象來切入現實，而體現的多是佛家“無我”和“虛空”等思想觀念，他指出，“許地山往往借用基督教的意象表達佛教的思想——真正深入骨髓、制約着許地山整個言行舉止、情感趣味的是佛教思想，而不是基督教思想”。陳平原：《論蘇曼殊、許地山小說的宗教色彩》，《中國現代文學研究叢刊》，1984年第3期，第15頁。[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：《中國文化要義》，上海：上海人民出版社，2003年，第61頁。[LIANG Shuming, *Zhongguo wen hua yao yi* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003), 61.]

^③ 梁漱溟：《中國文化要義》，第65頁。

^④ 同上，第125頁。

^⑤ 同上，第124頁。

子”身份的改寫，是為了呼喚“人之子”的出現，以實現文學啟蒙的“立人”理想。陳獨秀在《新青年》上號召社會重視基督教，放棄長期以來的偏見和輕視，認為：

現在若仍然輕視他，不把他當做我們生活上一種重大的問題，說他是邪教，終久是要被我們聖教淘汰的；那麼，將來不但得不着他的利益，並且在社會問題上還要發生紛擾。^①

如果不是出於實用主義之目的去強調基督教的好處，陳獨秀未必會選擇以一種重視且認可的態度切入這一命題。陳排斥基督神學的博大精深之處，只認可作為根本的教義——“信與愛”。因為中國文化中缺少“美的、宗教的純情感”，造成了國民性墮落的嚴重後果，故此，陳“主張把耶穌崇高的、偉大的人格，和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裏”。^②從中國當前現實的國民性問題出發，陳的思想不可謂無意義，但問題在於，這種實用主義的思維方式限制了他理解基督教精神的深度，只是將耶穌的道成肉身簡化為一種犧牲精神和崇高人格。須知，中國“從古以來，就有埋頭苦幹的人，有拚命硬幹的人，有為民請命的人，有捨身求法的人，……雖是等於為帝王將相作家譜的所謂‘正史’，也往往掩不住他們的光耀，這就是中國的脊梁”。^③陳獨秀呼喚學習耶穌崇高偉大的人格，反倒以實用主義削弱了基督教的意義，更是減少了中國文化學習西方文化優長之處的可能性。許地山也指出，“我們對於宗教的贊成或排斥，毋須在神學的理

^① 陳獨秀：《基督教與中國人》，《新青年》，1920年第3期，第15頁。[CHEN Duxiu, "Jidu jiao yu Zhongguo ren," *La Jeunesse*, no. 3(1920): 15.]

^② 同上，第18頁。

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

說，或外表的儀式，要以宗教家對於生活底態度為衡”。^①在這裏，宗教的價值要以現實的具體功用為衡量標準，神學的超越性還要依靠生活的效用性來檢驗，正是在這一思想潮流中，全方位地去學習、接受一種新的精神的可能性逐漸喪失了，實用主義混淆了現世與理念的界限，“神性”精神走向“混沌”也就無法避免了。

五四新文化運動長期以來被文化保守主義視為“全盤西化”的思潮，然而就身處潮流中的基督教敘事來看，空間的謬誤成為不容忽視的“阿喀琉斯之踵”。當“絕對空間”邊緣化、“愛的空間”失序，其背後潛隱着五四時人內心對外來思想的排斥以及對宗教精神的實用主義的功利態度。然而，正是這種“排異”和“實用”的價值抉擇，致使五四新文學基督教敘事沒能塑造一種新的超越性空間。最終，青年多被馬克思主義描繪的大同社會的宏偉藍圖所感召，非基督教運動綿延六七年之後，基督教在中國的發展也走向了“黃金時代”之後的消沉，逐漸成為中國現代文化中“邊緣性”的歷史存在。

五、結語

五四新文學的基督教敘事並非全然是基督教文化在現代中國傳播的具體表現，更引人深思的是，空間作為關鍵要素在基督教敘事中應發揮甚麼樣的作用，而文學又是怎樣忽略了空間的意義。一方面，當五四新文學家們對基督教精神進行一種內化，宗教意義上的“絕對空間”逐漸被放逐於“邊緣”，令新文學中的基督教敘事一直缺少“神性”的灌注和美學的激蕩。另一方面，即便是在世俗化的運用中，對“愛的空間”把握的失策也成為文本的重要表徵。敘事裏愛的空間由個體建立，從基督教的第一要義是“愛上帝”轉變為“愛世人”，從

^① 許地山：《宗教的生長與滅亡 在上海星期講演會講》，《東方雜誌》，1922年第10期，第42頁。[XU Dishan, “Zong jiao de sheng zhang yu mie wang zai Shanghai xing qiang yan hui jiang,” *The Eastern Miscellany*, no. 10 (1922): 42.]

上而下的俯就變成了博愛主義的從下而上。當重審基督教敘事的空間問題深入到現代思潮歷史的維度，可以發現，正是沒能充分把握基督空間的實質，體現了五四時人在接受、學習外來文化時具有的“排異”思維和“實用”思想。重返五四新文學的現場可知，作為“邊緣”的基督教文化一直被“中心”之思潮當作資源而徵用，致使五四新文學基督教敘事相對於神學的變形，一種內部的張力蘊涵在“中心”與“邊緣”這對關係組合中，在某種程度上，正是因為“邊緣”之精神資源的失效，成為一種反作用力使得五四“中心”之啟蒙事業走向失落的境地。

莫爾特曼指出，與費爾巴哈和馬克思消解“天國”的神性、企圖建立“地上的天國”相反的是：

布洛赫為天國恢復了名譽。天國當然從“高居於我們之上的”空間領域被改造為“我們前方”的時間領域。但是，這個“前庭”不僅僅是“歷史的未來”，因為它還包括使歷史未來得以結束的東西：要麼“全部”，要麼“全不”，要麼是最後的毀滅，要麼是生命的最後完成。它既包括歷史的未來的可能性，也包括末世論的未來的可能性，既包含未來的可能性，也包含永恆的可能性。^①

神學空間並非已然被破解的俗世欲求，並不是個人主義式的現實欲望，而是包含了無限可能性的生命和未來。在這一空間中，啟蒙文學的“立人”願景反倒能夠經由倫理的路徑達成，在受難的耶穌身上，則存在着眾多啟蒙思想家所孜孜以求的崇高的品性和偉大的人格。因此，空間問題是一個切入百年中國文學與基督教這一重要論題

^① 【德】莫爾特曼：《創造中的上帝》，第247頁。

的視角。而以文化視域來探討基督教與中國新文學，只能成為一種中西文化的對照交流，不能深入基督教敘事的沉痼舊蔽，以空間視角切入反而能夠挖掘出更多豐富新鮮的理論問題。但是，另一亟待解決的問題是，百年中國文學基督教敘事在空間建構上究竟具有甚麼建樹？又如何通過空間匯通於百年中國思想史的歷史河流？這些問題都需要更廣闊的理論視野和更尖銳的思想鋒芒來拆解與重構。

參考文獻

中文文献 [Works in Chinese]

- 【意】托馬斯·阿奎那：《神學大全》（第1集，第1卷），段德智譯，北京：商務印書館，2013年。[Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Vol.1, no.1. Translated by DUAN Dezh. Beijing: The Commercial Press, 2013.]
- 【瑞士】卡爾·巴特：《教會教義學》，【德】戈爾維策選編，何亞將、朱雁冰譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。[Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edited by H. Gollwitzer. Translated by HE Yajiang, ZHU Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998.]
- 冰心：《世界上有的是快樂……光明》，《時事新報》，1920年1月1日總第4314號，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》，《小說月報》，1921年第4期，第1-5頁。[BING Xin. "Chao ren." *The Short Story Magazine*, no. 4 (1921): 1-5.]
- 冰心：《冰心精選集》，北京：北京燕山出版社，2006年。[BING Xin. *Bing xin jing xuan ji*. Beijing: Beijing Yanshan Press, 2006.]
- 陳獨秀：《基督教與中國人》，《新青年》，1920年第3期，第15-22頁。[CHEN Duxiu. "Jidu jiao yu Zhongguo ren." *La Jeunesse*, no. 3(1920): 15-22.]
- 陳平原：《論蘇曼殊、許地山小說的宗教色彩》，《中國現代文學研究叢刊》，1984年第3期，第1-26頁。[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：《冰心的上帝觀》，《蘭州學刊》2009年第10期，第188-190頁。[CHENG Xiaojuan. "Bing xin de shangdi guan." *Lan Zhou Xue Kan*, no. 10(2010): 188-190.]
- 程小娟：《文學領域中的宗教寬容與和諧——許地山的非一神論上帝觀及其啟示》，載《吉林師範大學學報（人文社會科學版）》，2010年第5期，第12-14頁。[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·庫薩《論隱秘的上帝》，李秋零譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年。[Cusanus, Nicolaus. *De Deus Absconditus*. Translated by LI Qiuling (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996).]
- 李澤厚：《中國現代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年。[LI Zehou. *On Contemporary Chinese Thoughts*. Beijing: SDX Joint Publishing

- Company, 2008.]
- 梁工：《基督教文學》，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：《聖經與文學》，長春：時代文藝出版社。[LIANG Gong, Cheng Xiaojuan. *Shengjing yu wen xue*. Changchun: Time Art Publishing House, 2006.]
- 梁漱溟：《中國文化要義》，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.]
- 劉小楓：《拯救與逍遙》，上海：華東師範大學出版社，2011年。[LIU Xiaofeng. *Delivering and Dallying*. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]
- 劉光耀：《基督教在現當代中國文學中的形象及其變遷》，《襄樊學院學報》，2007年第1期，第32-37頁。[LIU Guangyao. "The Image and Its Change: Christianity in Chinese Contemporary Literature." *Journal of Xiangfan University*, no. 1(2007): 32-37.]
- 魯迅：《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005年。[LU Xun. *Lu xun quan ji*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2005.]
- 落華生：《綴網勞蛛》，《小說月報》，1922年第2期，第24-37頁。[LUO Huasheng. "Zhu wang lao zhu." *The Short Story Magazine*, no. 2(1922): 24-37.]
- 馬佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中國現代文學》，上海：學林出版社，1995年。[MA Jia. *Wandering Under the Cross: Christian Culture and Modern Chinese Literature*. Shanghai: Xuelin Publishing House, 1995.]
- 孟令花：《中國現代文學中的耶穌受難書寫》，《聖經文學研究》，2021年第2期，第297-318頁。[MENG Linghua. "Writings about the Crucifixion in Modern Chinese Literature." *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 2(2021): 297-318.]
- 【德】莫爾特曼：《創造中的上帝》，隗仁蓮、蘇賢貴、宋炳延譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，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】莫爾特曼：《來臨中的上帝》，曾念粵譯，上海：上海三聯書店，2006年。[Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes*. Translated by ZENG Nianyue. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006.]
- 【德】舍勒：《愛的秩序》，林克等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995年。[Scheler, Max. *Ordo Amoris*. Translated by LIN ke, et al. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1995.]
- 蘇尚鋒：《空間理論的三次論爭與“空間轉向”》，《人文雜誌》，2008年第4期，第23-29頁。[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.]

陶飛亞：《共產國際代表與中國非基督教運動》，《近代史研究》2003年第5期，第114-136頁。[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世紀中國文學與基督教文化》，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.]

許地山：《宗教的生長與滅亡在上海星期講演會講》，《東方雜誌》，1922年第10期，第27-42頁。[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.]

楊劍龍：《評基督教文化與中國現代文學的研究》，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，2002年第5期，第25-30頁。[YANG Jianlong. "Christian Culture and Modern Chinese Literary Studies." *Journal of Zhengzhou University*, no. 5(2002): 25-30.]

楊劍龍：《基督教文化對五四新文學的影響》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，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：《五四文學思想主流與基督教文化》，北京：崑崙出版社，2003年。[YU Tianshu. *Mainstream Thoughts in the Period of May 4th Literature and Christian Culture*. Beijing: Kunlun Publishing House, 2003.]

張光芒：《決絕與新生——五四文學現代化轉型新論》，北京：中國文聯出版社，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：《人的文學》，《新青年》，1918年第6期，第575-584頁。[ZHOU Zuoren. "Ren de wen xue." *La Jeunesse*, no. 6(1918): 575-584.]

周作人：《聖書與中國文學》，《小說月報》，1921年第1期，第1-7頁。[ZHOU Zuoren. "Sheng shu yu Zhongguo wen xue." *The Short Story Magazine*, no. 1(1921): 1-7.]

中國基督教兩會：《聖經·中英對照》（中文和合本，ESV英文標準版），上海：中國基督教兩會出版部發行組，2008年。[CCC & TSPM. *Holy Bible (Chinese/English.)*. Shanghai: CCC & TSPM Press, 2008.]