

“古典”的诱惑与贫困

——评《中外文学交流史·中国-希腊、希伯来卷》

杜心源

《中外文学交流史·中国-希腊、希伯来卷》（下文简称《两希卷》）是笔者与齐宏伟、杨巧的合著，本来，在中外文学交流史上，“两希”与中国的互动算不上密切，对中国影响在显性层面上也并不引人注目。然而，如果我们不局限在实证层面，而从符码的角度看，“两希”所表征的西方“古典”文化（笔者在宽泛的意义上将希伯来宗教文化也纳入“古典”之中）在中国文学，尤其是现当代中国文学中却有着不容忽视的在场。这是因为“五四”思潮的“主题”笼罩在线性或进步的历史观中，以进化论作为自己的时间标尺。而无论是希腊的“美的精神”还是希伯来的“心灵逻辑”，都在事实上形成了对这一历史观的批判，形成了中国现代性内部的张力关系。不过，这不光是历史的丰富性和差异性的问题，从下面的论述中将会看到，由于和现代性的实践目标紧密相连，那些看上去“反现代”的方案其实也往往内含着“现代”的深层逻辑。

从侨易学的视域看，交流活动中发生的位移和变迁可从“道”（文化）、“度”（制度）和“器”（器物）这三个有机联系层面进行考察。^①在以往的交流史研究中，我们往往满足于对位移和影响路线的实证考察（器），或者仅仅在思想史层面高蹈地谈论精神契合的问题（道）。近年来随着“话语研究”的兴起，对一方面规划性地支配着个人，另一方面又和个人的权力意欲相合作的“话语秩序”（度）的关注大大增强了。但在具体实践中，三者往往是历史性地结合在一起发挥作用

^① 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年，第19页。

的。因此，我们应进一步探究的，是中国知识分子如何通过翻译、留学等“位移”（器）手段寻求不同的精神资源，一次又一次地发动激进的自我批判和反批判，来想象性地完善对“民族国家”（度）这一现代主体的建构，从而将中国现代性提升到更高层次普遍性，这就形成了“文化政治”的话题。而作为“后发现代性”国家，这种建构通常首先在思想和理论建设中（道）完成，随后再要求现实“跟上”，也就是所谓“精神立法”的问题。如马克思所说的那样：“光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想”。^①可以看到，《两希卷》的几位作者事先并未预设一个统一的研究范式，在理论和方法论上也有着一定的冲突和辩难，但在不同的层面上对中国文学的现代转型这个大命题进行了自己的思考，更为有趣的是，又都在不同程度上涉及了“文化政治”和“精神立法”这两个根本性的问题。在“两希”的表象整合之下，相互组合成为了新的深层关系。

在进入分析对象之前，我们不妨先以索绪尔（Ferdinand de Saussure）对语言的“外在”性的解释做一个理论的铺垫。在索绪尔看来，历史语言学者会讨论一种语言的诞生、演化和死亡的问题，好像语言如同人体一样是一种确定无疑的实体。这种观念产生了祖语、子语的概念。索绪尔指出，同一化语言不过是历史主义的迷思，造成这一局面的原因是我们把那些政治和强力的“外在”人为影响当成了语言内部的事情：“一般说来，不仅需要政治上的控制，而且需要文明的强盛，往往还需要一种书面语言的存在，这种书面语是靠学校、教会、行政机构……以及通过公众生活和私人生活的所有途径强行要求的。这是历史舞台上演了无数次的情形……从来不曾有一种语言因

^① [德]卡尔·马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯全集》第1卷，中央编译局编，北京：人民出版社，1960年，第462页。

完成了使命而死于内部的枯竭。”^① 他举了拉丁语和法语的关系为例，在既有的观念中，好像有一个法语整体性地继承和替换拉丁语的过程，“人们继续把拉丁语和法语想象成同一棵树上的两片叶子，从秋天落叶到春天长出新枝芽……坚持认为，这是特征明显的两个时期。这就是广为流传的观念。”其实不过是将拉丁语和法语当成有明确时空界限的“两种语言、两个存在、两个质体、两种有机体、两种原则、两个概念、两个不同的期限”^②，实际上，根本不存在这样本质化的区分，“没有哪一天会登出拉丁语的死亡讣告，同样也没有哪一天会有人记录下法语的诞生。从来没有发生过这样的事：法国人晚上用拉丁语互道晚安，而第二天一早醒来却用法语互道早安。”^③ 他说道：

语言从未有过永远不变的特点，只有过渡的和受时段限定的特点。只有语言的诸种状态，永远一天天地过渡着。想把语言种种状态都用一个名字，如拉丁语或法语来归类，就如同将 19 世纪与 18 世纪或 12 世纪对立起来一样，做法相同，价值相等。不过这些参照点模糊不清，我无意给人一种领域既定的感觉，也无意对这两种几乎无差别的领域加以区别。^④

索绪尔的批判针对的是 19 世纪德国浪漫主义的历史语言学，而历史语言学中有着明显的内化为学术机制的政治话语内，并且反过来加强了政治话语的作用。柄谷行人对此说：“认为语言是有机的，仿佛有时成长有时衰亡似的。其实，这不过是文明或者国家的成长与衰亡的投影而已。例如，认为拉丁语被法语继承下来这一观点，实际上只是文化 = 文明被继承下来这一事实的投影。在这里，‘外在的’偶

① [瑞士]索绪尔：《普通语言学手稿》，于秀英译，南京：南京大学出版社，2011 年，第 127 页。

② 同上书，第 137 页。

③ 同上书，第 125 页。

④ 同上书，第 138 页。

然结果被预想为具有‘内在的’连续性的事物了”。^①也就是说，“拉丁语”和“法语”这样对我们来说不言自明的具有“主体性”的东西，实际上是“外在”地被创制出来的。

之所以用索绪尔作为讨论《两希卷》的前设条件，是因为在笔者看来，在中国建设现代民族国家的过程中，“两希”是相对边缘化却不可替代的特殊符码。其核心内涵是通过一种文化想象的操作，将西方的“古典”加以实体化和本质化，并在隐喻意义上形成和中国正统儒家文化的可比关系。不妨说，是以进入西方的方式回到中国的传统，这也提供了在中国研究西方古典学的正当理由。看上去，中国学者言说西方古典文学的方式似乎是“内部”和“价值中立”，但实际上，传统、经典、本土、希腊、世界这一系列概念都是历时和“外在”活动的产物。对索绪尔来说，我们是不能谈论语言的“主体”的，“因为这样的‘主体’不过是预先被民族国家所包围了的东西”；^②在这个意义上，中国的“两希”文学研究之所以自始至终陷于“主体性”的强烈焦灼中，是因为它一开始就与建立现代民族国家的“外在”性目标纠缠在一起。

由笔者执笔的《两希卷》中的“中国与希腊文学交流”卷（以下简称《希腊卷》）虽然研究的是希腊文学自晚明以降在中国漫长的受容史，但侧重点显然在中国现代文学中呈现的希腊面相。因此，该卷的问题意识即为：在中国现代性语境中，学者对西方古典文学的研究和论述所包含的建构性的积极因素是什么，它们在何种意义上从属于并反过来加强了重建中国现代主体性的目标。这从笔者的如下表述中可以看出：

在不断地转述中，“希腊”这一对象变成了不同层面上的现

① [日]柄谷行人：《书写语言与民族主义》，《日本现代文学的起源》，赵京华译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第198页。

② 同上书，第204页。

代性理念的表意工具。而对希腊文学史写作观念中所蕴涵的多重意向的分析，使我们在象征层面上介入了西方古典文学是如何被本土化为中国现代性方案这一问题。^①

“五四”启蒙运动的一个基本命题是激烈的反传统，这造成了中国现代主体在自我认知上的一个坎陷，如张旭东指出：“近代中国的历次社会革命，往往是现代性内部的连续性……去推进和促成中国历史文化形态内部的非连续性和断裂”。^②陈独秀宣称，“际兹文学革新之时代，凡属贵族文学，古典文学，山林文学，均在排斥之列”^③，传统主流文学被斥为“桐城谬种”“选学妖孽”。这是在和西方“比较”时所产生的价值观的颠覆。

西方给现代中国的一个重大的启发是其民本主义范式。即现代民族国家不再依靠宗教神本知识所造成的起源神圣性来获得政权的合法化，而是将普通民众重新定义为“国民”（其来源为从欧洲中世纪自治城市中获得财产支配权和政治权利的市民）的共同体来作为自己的基石。“国民”被设想为自足自律和具有“公心”的，其世俗主义和民主生活的内涵形成了对宗法制官僚贵族社会和宗教神本知识的否定。这一示范所产生的普遍化效应与中国本土现代性实践相结合之后，在文化上就产生了“进化论”“白话文学”“平民文学”等反传统“主题”。因此我们就不难理解代表“古典”价值观的“两希文学”在“五四”时期的相对弱势，如《两希卷》序言中说的“总的看，‘五四’之后，我们对西方文化的接受比较急功近利，对其源头却有隔膜……中国所受到希腊精神的影响跟其应有的规模和力度比也并不太大”。（前言，第2页）

然而，我们无法停留在这样静态孤立的角度看待“五四”时期对

① 齐宏伟、杜心源、杨巧：《中外文学交流史·中国-希腊、希伯来卷》，济南：山东教育出版社，2016年，第22页。以下引该书在正文括号中标出页码，不另作注。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同：西方普遍主义话语的历史批判》，北京：北京大学出版社，2006年，第213页。

③ 陈独秀：《陈独秀选集》，胡明编，天津：天津人民出版社，1990年，第51页。

外国文学的接受。正如前引索绪尔的话所揭示的，现代民族国家建构的过程就是一个对传统和现实中的既有之物不断加以话语性的收编、重写和阐释，使之呈现出同一化的“意义”的过程，但是这一过程本身却是驳杂和无程序的，并没有单一的方法论基础，表现为民族主义、民主主义、人道主义、人文主义、古典主义等多种现代性方案不断的论争、并置和聚合。要是无视这一过程现场的复杂性，仅仅根据在后代话语体系中被塑造出来的“五四”形象而断言希腊文学并未对中国产生多大影响，不过是一种后设之见罢了。

我们看到，基于民本主义的激进反传统话语尽管迎合了建立民主社会的需求，但却是以传统文化主流的丧失、经典地位的衰落为代价的，虽然在现代中国持续不断的思想运动和社会变革冲动中占据了醒目的位置，但当社会一旦进入多元化和常态化的情境中，其文化表征功能就会受到更具整合能力的文化民族主义的抵制。所以，古希腊文学“经典”在中国的在场，就不可能是无关痛痒的问题，而是为中国的文化民族主义做了背书。

文化民族主义的根本立场是对历史延续性的强调，即文化共同体必须与固有价值传统发生有效的勾连才具有合法性。从侨易学的视角来说，即面对变化时的“渐”的态度：“所谓的‘渐’，其实直指中国先贤的核心元思维，即‘慢’的思维，我们需要能有从容淡定的心态来面对纷繁的大千世界。所以‘渐’之重要性显矣，而正是在这样一种渐态之中，一切都能得以清晰呈现。”^①

“五四”时期的文化民族主义者试图通过对“经典”的重新释义，激活古典文学“大传统”，将“断裂”的历史文化形态重新“接续”上，以达到主体自我认知的完整性。关于这一点，笔者在《两希卷》的上卷（以下简称《希腊卷》）中这样说：“对五四一代知识分子来说，许多人在情感上认同历史中形成的人文传统，而在理智上又认可西方

^① 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年，第227—228页。

的价值观。这一历史与价值的悖论造成了中国知识分子的‘文化认同危机’。将西方的人文传统打捞出来，展示这种价值的超时空特质，以增强对待自己的传统文明时的自信力，是缓解认同危机可以想象到的方法”；（第36页）“希腊文明之所以在‘五四’时期获得特殊的地位，一方面是因为其在文艺复兴时期作为‘古学’的大盛给了中国知识分子无限遐想的空间，类比之下，他们觉得古典文化完全有可能被激活后重返现代生活。在中国，持这一观点的学者发展了一种尖锐的对比性的论式，通过文明等级的划分，将‘古学’强化为应然的”。（第41页）在这方面，《希腊卷》通过对邓实、吴宓、周作人、缪凤林等人的个案分析进行了申论。（第27—45页；第48—60页）

之所以一定要借助“希腊”这一文化符码，根源是在现代文化民族主义的语义中，不仅要确证“古典”的特殊性，更要确证“古典”的普遍性。虽然这是当时以《学衡》为中心的“国粹”派的看法，但却是彻头彻尾的“现代”的思考，而绝非是传统的。表面上看，“五四”的文化民族主义者通过复兴传统文化来凸显西方文明的内部危机，是较为保守的做法。但是，如果辩证地看的话，他们的“保守”在某一方面其实相当激进。在《希腊卷》中，笔者这样论述“五四”学者将“古典”问题置入“世界文学”的语境中加以考察的做法：

尽管对希腊文学的审美特质的描述是高度理想化的，但其本身却是一种历史之中的文化冲动，与中国现代性发展中的内在矛盾密切相关。周作人、吴宓、缪凤林等人均在希腊和中国文化之间发展出了一种比较的视点，认为双方在中庸、现世、和谐等方面双方相去不远，而都与现代西方文明相抵触。在这里，希腊和中国就成了同一符号分裂出的两面，希腊文化被想象性地转化为现代中国民族性的意义之源泉，它跨时空地确证了中国文明，使民族精神在世界主义语境中获得了合法性。（第40页）

饶有趣味的是，这种在文化想象和文化阐释层面对某种范式性的“先进”文明“据为己有”的挪用在“五四”学者那里绝非个案，如1920—1930年代中国，虽然作为民主制度根基的市民社会几乎不存在，但学者们却依托《歌谣》等刊物，以纯然的学术态度和文化实践创造出中国的“民俗学”，召唤类似现代以来西方的自由自律的“人”的出现。^①也就是说，当现实条件不具备时，不妨让理论先行一步，在精神世界中预先操演“先进”文明的种种形态，并隐喻性地克服其内在的弊端。说到底，这是“后发现代性”所引发的焦虑，可资比较的例子是19世纪的德国，当德国的社会发展落后于英法，资产阶级市民阶层的成熟度还处在较低层次时，马克斯·韦伯（Max Weber）就通过《新教伦理与资本主义精神》在理论上为德国人作为一个“政治成熟民族”的愿景做了充足的准备。

“五四”学者看到了西方现代性所产生的矛盾时，通过“古典”或“希腊”的这一媒介对此进行批判，产生更为完整、强大的“主体”。一方面，该主体是不同于西方的区别性的“主体”存在；另一方面，它不再是一种无知无觉的自在状态的“传统”，而是在世界主义视域中与更具价值的文化观念结合在一起，辩证地成为更高层次上的“现代”。^②如此一来，中国传统文化危机这一“特殊”的事件便得以“普遍化”，成为对现代文明危机的整体克服。如叶隽所说：“东方现代性的命题也正是在这样一种穿越时空、与历史血脉相联系的语境中得以成立，现代中国面临的危机与问题，本质上并非一个个体国家（哪怕是大国）所孤立临之恶，而是有相当程度的普世意义”。^③毫无疑问，这种“传统”与“现代”的独特关系和中国的历史语境有关，我们对这些概念的辨析亦不能局限于其固有的意义，而必须立足于民族国家创造性的“主

① 参见吕微：《民俗学：一门伟大的学科：从学术反思到实践科学的历史与逻辑研究》，北京：中国社会科学出版社，2015年，第54—56页。

② 如吴宓效法其师白璧德，将孔子、亚里士多德、佛陀、耶稣不同文化的精英分子跨时空地聚合在一起，组成抽象的“人文主义”精神道德共同体。

③ 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年，第56页。

体”建构层面加以理解。在这样一幅精神图景中，我们看到“后现代性”国家基于“身份政治”（identity politics）的文化实践：依靠“精神立法”，批判性地掌握西方思想，进而超越西方的历史规定性，创造出自己的“普遍性”。不妨说，这里有着尼采式的“永恒回归”的浪漫激情。

二

索绪尔在谈到“思想”对“语言”的发明性时说：“让我们想象一下，在一座城市，有条长长的大街，我们将对市政委员会的议题进行讨论，来决定是给整条大街起一个名字如‘民族大道’……或是分成3段，‘X’‘Y’‘Z’……这条大街的每一段自然是纯粹的命名和虚设的，因此没有必要问，为什么X大街变成了Y大街，也不必问，Y大街为什么突然或不知不觉地变成了X大街。因为最初既没有X大街也没有Y大街，这只存在于我们的思想中而已。同样的道理，没有一个地方存在着相对于拉丁语的法语，除非存在于我们的思想中。”^①关键的问题，是我们把这种虚设的“命名”和“思想”看得无比重要，视之为建构主体性的积极因素，甚至把它“内化”和“自然化”为本来就存在在那里的东西——“不管我以前说过什么，法语和拉丁语的命名远更强大，永远强于我作为一个语言学家，每每给你们作的分析和说明，以使这纠缠我们的华而不实的两个以法语和拉丁语为名的名称最终坍塌”。^②

就像我之前论证的，在“后现代性”的语境中，这种基于“精神立法”的思想“命名”只能是政治性的，自始至终被对民族国家的考虑包围着，最后导致对文化权力的强烈诉求。关于这一点，学者萧高彦说道：“承继清末民初以来中国知识分子的危机意识以及救亡图

① [瑞士]索绪尔：《普通语言学手稿》，于秀英译，南京：南京大学出版社，2011年，第137页。

② 同上书，第138页。

存的雄心……适度的价值关怀，当然是学术研究的原动力；但是过分强烈的危机意识，往往‘存在决定意识’，导致学者采取一种整体主义的观点，对其身处其间的危机提出一个宏观的架构，一种时代性的精神诊断。随着历史的进程，我们看到一份又一份的时代精神诊断书，告诉中国人（特别是其中的知识分子）：你们应当做些什么样的志业才能救亡图存”。^①从侨易学的视点看，即交流中所发生“精神质变”的关键时刻——“人在面对大千世界，必然产生物质性的侨动过程，即我们所谓的位移、占位等。如此则发生交感过程，最后导致思想质变”。^②对“思想”和“理论”的先行所引发的20世纪中国文学批评在“文化政治”及“身份政治”方面的诸种症状的剖析，是《希腊卷》的一个发力点。

《希腊卷》讨论了这种“文化政治”的当代形态，主要是刘小枫对亚里士多德的《诗学》中的“诗教”观的阐释。笔者关心的是他在“古典”中读出的所谓“原初事实”究为何物。《希腊卷》认为，刘小枫秉承施特劳斯（Leo Strauss）的理路，认为“原初事实”就是“政治-宗教”性的视野：“无论如何，‘诗’是政治-宗教（宗法秩序）的寄居之所。诗的技艺之所以是好的，原因是为了城邦的共同生活更好、更高贵。于是，《诗学》成为了‘城邦学的一部分’，成为了‘国学’，是‘与城邦政制一体的教化’”。（第108页）教化是城邦国家依赖的伦理内核，城邦不仅要赋予公民自由，更要教导公民“德性”。从其论述中可以看到，培养“德性”必须依赖于宗教，而这里的宗教指的不是单纯的个体信仰，更主要是维持共同体稳定的价值秩序。而“诗”之所以能在和“历史”的较量中胜出，端赖于其更接近宗教，在伦理上更具有典范价值。对刘小枫来说，古典共同体德性养成的“诗教”体制是抵制“精神自由而价值空洞”的现代性话语的有效手段。《希

① 萧高彦：《“文化政治”的魅力与贫困——评〈全球化时代的文化认同：西方普遍主义话语的历史批判〉》，《社会科学论坛》，2007年第4期，第86页。

② 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年，第131页。

腊卷》对此说道：

只有在政教合一的体制中，真正的大众伦理才是可能的……
不过，他（刘小枫）关心的问题显然不止于此，在论证了现代性不可弥补的内在价值缺失后，我们的眼前出现的是一幅足以让人惊讶的前景，通过一个历史性的颠倒——从伦理上论证“今不如昔”（当然还有理性和哲学上的，限于篇幅不议），启蒙所提供的“现代”的最终目标丧失了自身的合法性，一直被认为不合时宜的古典“自然正义”却在西方现代性危机的背景下重焕发生机，甚至对现代性形成了超越。古典时代哲学与政治-宗教融洽合作的惬意场面反而成为我们应当返回的。（第110页）

在这里要补充两点：

一、刘小枫强调了“政治-宗教”视野作为希腊文学“原初事实”的本源性，比如说，他认为亚里士多德《诗学》中只讨论了史诗和悲剧是因为二者分别是雅典王政和民主制度的表征。实际上，这不过是有着深刻浪漫主义思维烙印的“命名”而已。《诗学》的确有道德的维度，但这一维度是和技艺、知识和感官感受的维度同时出现并且不分轩輊地混杂在一起的。即使只论《诗学》中的道德问题，其中也包含了通过长期的技艺训练形成理性化习惯（hexeis）这一私人伦理，^①而无法确立城邦国家公共伦理（“德性”）的唯一性。如果无视历史现场的鲜活和丰富多元，强行从中提取某种“比真实更真实”的起源性本质的话，那么只能说，这一本质是人为的、抽象的，而且充满了排他性的独断意味。

二、表面上看，刘小枫的古典“诗教”观念只是为普遍化的西方现代性叙事提供一个合理的“反题”，促使其反思自身。然而，他的

^① 陈中梅：《柏拉图诗学和艺术思想研究》，北京：商务印书馆，1999年，第387—388页。

思考不是古代和现代的比较那么简单，而是高度“外在”和历史性的。作为目的存在的民族国家在他那里不是学理性推论的结果，而是所有这一切的前提和预设。也就是说，所谓的古典“诗教”并非真的是藏在古希腊文化深处的奥义，而是为了凸显区别于西方的“我们”自己的民族国家的“主体”价值，被有意地选择和创制出来的（古希腊文化因其文化价值上被认可的优越性，加之和中国某种程度上的相似，因此能在符码意义上和中国隐喻性地结合在一起）。“主体”一旦被创建出来之后，立即发挥政治性的功能，参与到和西方争夺价值观支配权的斗争之中。

如果说现代西方主体是将其基于市民社会形态的自我认知和自我表述推向整个世界，获得普遍主义话语地位的话，那么，刘小枫对此的回应其实非常“现代”，因为他实际上从反方向重复了西方的做法，即主张中国文化共同体应有普遍性价值。它们之间的区别在于，西方现代性的普遍化过程不仅在理论层面完成，还有在经验现实上的具体实践形式。而中国则多是通过主题化和目的明确的理论生产（精神质变）来达到这一点。

问题在于，在当代中国知识界以文化政治形态出现的“现代性”批判中，受到批判的是西方现代性的主导地位，而不是通向这种地位的普遍主义思维框架，这就使批判不可避免地显露出“彼可取而代之也”的霸权野心。在此不禁要问，这到底是现代性的批判，还是现代性的共谋呢？因为无论民族国家的概念和实践本身，还是将自己的文化形态转化为普遍性价值的意欲，都是历史性地内含在现代性框架之中的。从另一方面说，当文化的政治维度被视为至高无上时，其载体也必然只能是实体化和身份化的民族国家，因为其他形式的共同体无力承担此“教化”民众、建立全民性伦理内核和与西方争霸的重责大任。甚至为了让国家主体更具凝聚力，还隐含了要求限定哪些思想著述或文化活动是有意义的，哪些是没有意义的企图。所谓“文化政治”的学者，正是在这样一种精神立法者的自

我期许，和充满危机感的共同体身份意识中，将自己和民族国家联结在一起发挥作用的。

三

《两希卷》的下卷“中国与希伯来文学交流”卷（以下简称《希伯来卷》）主要由齐宏伟撰写，以较大篇幅讨论了以《圣经》为核心的基督教精神对中国现当代文学的影响。不过，笔者在阅读这部分时关心的并不是影响本身，而是中国现代知识分子是在什么样的精神状态中接受此种影响，以及它所形成的“文化政治”如何与“五四”启蒙话语形成辩难和对话。

在齐宏伟看来，《圣经》文学传统如同新文学史中一条隐伏的暗流，在主流话语中被有意无意地删削和压抑。他的工作是让这一暗流浮出历史的地表，还原其多重力量复杂并置、众声喧哗的现场感。所以他高度评价周作人的《圣书与中国文学》，作了长篇引用：“不惮其烦抄录这么多，就是要借助当时新文化运动的领袖人物周作人在当时的考察来看中文和合本《圣经》对中国新文学到底该会产生怎样的典范意义和参考价值”。（第129页）中文和合本《圣经》的翻译对中国新文学书面语的塑形起到了难以估量的作用，“只不过我们得到其惠泽和好处之后，一转身就忘记了，不知是无意还是有意。这次史料的梳理，也算是一次浓墨重彩的提醒，令我们看到‘五四’新文化先驱者们的开阔胸襟，他们早就意识到：没有世界文学的惠泽和影响，根本不可能有新文化和新文学的产生”。（第130页）

《希伯来卷》梳理了从鲁迅、周作人，途经许地山、冰心、老舍几位基督徒作家，延迤至郭沫若、茅盾、曹禺、穆时英，最后在艾青、穆旦等人的诗歌中收结的中国现代文学中的基督教精神谱系。其中，对鲁迅思想中“基督”这一横亘的“他者”意象的解读尤为着力，齐宏伟认为鲁迅在《野草》中通过对人类语言的虚无性的把握，逼近了

人的生存处境中“罪”的切实性。《野草》中的语言都是堕落和遮蔽的，要么如《聪明人和傻子和奴才》一般廉价，要么如《我的失恋》一般油滑，“不再表达神圣的意义和同一的思想”。在他看来：“语言先进入‘虚无’，才能逼使灵魂之‘真’显现，这正是人类得救的始基。坦露个我心魂，语言方为灵魂家园，正是‘肉薄这虚空的暗夜’的意义所在（《希望》）。”（第133页）不妨说，他的论述提供了“五四”新文学在启蒙话语之外的另外一种“真”，即和现实主义叙事颀颀的“灵魂自省”的传统。这不仅体现在有基督教信仰倾向的作家身上，即使如鲁迅这样的新文化运动的旗帜性人物，我们仍可看到其精神中多种倾向相互搏斗和消耗的过程，这些异质、“他者”的元素，将长期被历史目的性遮蔽的新文学置入到复数的空间中，凸显其内部不可化约的张力和不一致性。

然而，齐宏伟在这里“多走了一步”，他似乎并不满足于反思主流意识形态主导下的历史单一性。更重要的是，他勾勒出了一个清晰、完整的中国现代《圣经》文学的面相，而且毫不避讳地直认其为“真”的叙述。而我要问的恰恰是，这种“灵魂”与“启蒙”的二元对话方式以及他在对话中所持的明确立场，是否意味着他实际上以另一种本质化的表述代替已有的话语呢？“五四”思想并没有同一性的体系，即使同一作家也往往陷入深刻的自我矛盾之中。但笔者以为，“五四”思潮各种流派均内含一种“主题”式的目标，即召唤和建构一个既是个人的，又是民族的，有着某种内在心理深度的“现代主体”。该主体究竟应包含何种内容，各种现代性方案给出的答案各有不同（共产主义、自由主义、社团主义、无政府主义、宗教自省等），但却均预设自己的“现代主体”为“真”，进而生产出排他性的“深度模式”叙事，认定自己创造的新型个人主体同时也是民族主体的表征和凝聚。如前所述，这并非是真的反思，而不过是通过对其他观念的批判建构某种积极的、完整的本质之物而已。换句话说，当一种叙事自认为是被压抑的“真”，并且因为自己是“真”而去寻求话语的普遍化时，

就已经不再仅仅是对历史现场多元并陈的复数性的承认而已，而转变成了历史的辩证与意识形态的争胜。用索绪尔的视点来看的话，这一被构筑的中国现代文学的“精神传统”隐含了难以察觉的政治性的“外在”。

较之概述较多的中国现代文学部分，《希伯来卷》中对当代文学中的灵魂写作的探讨更为具体和深入。其思路仍是围绕着真、善良、良知和忏悔的辩证展开。在探讨史铁生的“痛苦”叙事时，齐宏伟认为作家受《圣经·约伯记》的影响，将“无缘无故”的苦难，转化成“无缘无故的、非功利的信仰”。也就是说，信仰是理性无法达到，因此也无需阐释的，宗教正是以这样的精神承担了人生的偶在性：

“这正是典型的《圣经·约伯记》言说思路，也给了史铁生重大启迪。在命运面前，重要的是承载而不是解释。单单有解释一定不能生发出信仰，信仰是对解释的超越。史铁生的创作正是从个体和人类苦难的深渊中发出的信仰呼告。”（第142页）

而对北村的论述则深入剖析其写作中“良知的态度”，齐宏伟将北村1992年皈依基督教视为和1989年海子自杀同等重要的事件。北村“为中国当代文学决然而突兀地引入了神性之维”（第142页），人的精神困境在于不识神，通过不断地返回上帝之思这个原点，北村达到了对中国当代文学中所弥漫的虚无主义的批判：

谢有顺称赞北村从1990年代初先锋写作困境中成功突围，对“精神事实”进行逼视，笔下的“故事逻辑”开始服从“心灵逻辑”，抵制了后现代主义在中国文坛的“话语膨胀”和“表征危机”，开始为中国当代文学争取到“生存深度空间”。很显然，北村能成功突围正是因他深受《圣经》和希伯来精神的影响。（第143页）

在分析基督教（尤其是新教）传入日本后给现代文学带来的“自

白制度”时，柄谷行人认为，基督教带来了“心”的概念，但是这个“心”绝不是自然地存在在那里的东西，而是“被创造出来的”，《马太福音》中说：“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们：凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”所以，犯罪的不在于奸淫之“事”而在于“心”，这样一来：“如果人们有这样的意识，那就是在不断地窥视色情，他们必须时时刻刻注视着‘内面’，时时监视从‘内面’的什么地方涌现出来的色情。实际上，这个‘内面’正是在这种见识下产生的。”^①

基督神学强调对自我“内在”的监视或者自我的对象化，“心”就是这样产生的。从历史上看，这是弱者（犹太人）面临丧失家国的无力感和怨恨时所产生的“精神立法”，他们正是依靠上帝的神格才让自己的身份认同得以持续下去——“基督教所带来的结果，是通过放弃‘主人’（注：指世俗生活中的领导者）而欲成为‘主人’（主体）这样一种逆转。他们通过放弃主人，完全服从于上帝而获得了‘主体’”。^②尼采在《敌基督者》中分析了这种关于“心”的机制：“如果说我对这位伟大的象征主义者（注：指耶稣）有什么理解，那就是：他仅仅把‘内心’的实在当成实在，当成‘真理’——他把其余的东西，把一切自然。时间、空间、历史之物都仅仅理解为象征，理解为隐喻的契机……‘天国’是一种心的状态——不是某种‘超越世俗’或‘死后’到来的东西”。^③在关于“心”（或称灵魂）的“精神立法”之中，“自我”变成了终极、绝对和超越性的东西，而世俗的一切都成为了隐喻性的，化为主体内部的精神搏斗的资源。不妨说，史铁生的“无缘无故”的信仰和北村的“心灵逻辑”都是这种情况。北村说：

① [日]柄谷行人：《书写语言与民族主义》，《日本现代文学的起源》，赵京华译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第72页。

② 同上书，第79页。

③ 吴增定：《〈敌基督者〉讲稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第190—191页。

终极信念与我们通常持守的政治与社会的乌托邦完全两样，它“不是某种主义的化身，某种政治倾向，而是一种纯粹的看待世界的方式，它是一种视线，在它的视野中，世界的新秩序展现在我们面前”。^①

北村在谈到自己的文学历程时说到，他在读大学时是如何被“福克纳的矛盾、海明威的英雄主义、川端的颓废、乔伊斯的呓语和卡夫卡的象征的魅力”这些“危险的试探”所蛊惑，而随后对加缪、博尔赫斯和法国新小说的阅读更是让自己走入了“冷漠”“道德上放浪形骸”的深渊，使自己“完全糊涂”了，但一神教信仰让他戏剧化地获得了透视世界的“纯粹”的视线。^②当个人的“心”依托上帝这个超越点，从固有的文化程式和社会规范中解放出来之后，那些加诸在经验事物身上的“多种多样”的、让人茫然困惑意义就烟消云散，基督教所带来的深度的、单一的观察视角让世界变得单纯、明净和有意义了（“新秩序”），这虽然在心灵史层面被展现为“痛苦”，但带来的是对“道路、真理和生命”^③的确信。在此，我们看到的是绝对性主体确立的动力学形态。

而且，这一本体化的内心结构在“现代文学”中实际上相当普遍，并不像齐宏伟认为的那样小众，也并不只存在于狭义的“《圣经》文学”当中。如浪漫主义文学也有这样的超越性自我，吕微认为：“在浪漫主义者看来，自我的实现必须通过自我的对象化，根据浪漫哲学的思想逻辑，自我的结构由超验自我（超我）和经验自我（自我）所组成，经验自我乃是超验自我的对象化结果，超验自我经过经验自我返回自身即反思从而完成自我的发现、认识以及最终的实现。”^④值得注意

① 北村：《神格的获得与终极价值》，《文学自由谈》，1990年第2期，第59页。

② 北村：《我与文学的冲突》，《当代作家评论》，1995年第4期，第66页。

③ 同上。

④ 吕微：《民俗学：一门伟大的学科：从学术反思到实践科学的历史与逻辑研究》，北京：中国社会科学出版社，2015年，第72页。

的是，浪漫主义的根基也是一神教的。当然，这也绝不是什么影响的问题，而是“现代文学”本身就有着基督教的认识论基础，即使那些看上去和基督教无关的文学，也往往有着“自我的对象化”这一“心”的结构。这一点，我们只要想想传统文学中杂糅共生的、具有表层复数性的“自我”，是如何到了郭沫若、郁达夫等创造社成员那里转换成充满了怀疑、忏悔和自白这些内在的辩证斗争的“深度”的“自我”，也就一目了然了。

更进一步说，宗教上和现代文学上超验主体性的确立，绝不是一件独立于民族国家的事件，毋宁说是与之相互渗透的。表面上看，“心”的辩证法诉诸个人孤独的内在，产生的是注视着自己的精神运动的绝对主体，而对文化、社会、民族、国家等世俗之物漠不关心。然而事情并没有这么简单，一方面，像马克斯·韦伯观察到的那样，清教通过将自己从世界分离出去反而获得了把握和改造世界的能力：“在他们（传教士）身上，西方禁欲的拒世态度与其另一面——把握世界的要求——不可分割地结合起来，因为这种要求是以一位超凡的神的名义向修士们提出来的”。^① 另一方面，卡尔霍恩（Craig Calhoun）认为：“在民族主义（或民族认同）背后最有决定意义的观念是关于个人的现代概念……个人直接地就是民族的成员，他们每一个人都是一个内在的认同，他们随时随地并且作为一个整体与民族交往……19世纪的民族主义鼓吹者们强调个人化的世界历史（进化）过程，并认为在这一过程中，世界上的不同民族各自被赋予了自己独有的特征和使命；至少，那些‘被历史赋予了意义的民族’是这样的”。^② 这就意味着，超验自我强调只面对上帝的自我的独特性和本源性，当这一要求普泛化之后，就可能和民族主体的绝对化和超验化产生对应关系。在这个

① [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，北京：商务印书馆，1999年，第299—300页。

② [美] 卡尔霍恩：《民族主义与市民社会：民主，多样性和自决》，邓正来等编：《国家与市民社会：一种社会理论的研究路径》，黄平等译，北京：中央编译出版社，1999年，第347—348页。

意义上，宗教超验自我绝不可能外在于政治。

卡尔霍恩是用 19 世纪法国试图将自己的文明形式普遍化和德国强调自己的独特历史使命来说明这个问题的，但是它对于在现代性框架中思维的当下的中国也是有效的。现代民族国家是依靠对语言、文化、社会结构的集约化本质化而建构出来的主体，在这里“文化政治”隐喻性的“精神立法”起到了关键性的作用。同时正如我们方才论证过的，“现代文学”中出现的超验性反思的“自我”或“心”也是同样的本质化主体，而且也要通过“精神立法”来实现。这里包含的不仅是“圣经文学”，也不仅是浪漫主义文学，而是整个现代文学的认知基础。在此认识基础上，我们就不会简单地以为“现代自我”是和现代民族国家权力对立的，而能审视前者如何隐蔽地与后者分享了同样的逻辑结构并与之形成共谋。在这个问题上，我们对《希伯来卷》难以求全责备，但其遗留的问题依旧值得我们省思。

商务印书馆

商务印书馆

商务印书馆