

建立現代漢語宗教詩學導論

唐小林

[提要] 建立現代漢語宗教詩學，是中國現當代文學學科建設的重要組成部分，也是當代文化批評和研究的題中之義。中國文學百年的現代性運動，已經為建立這門詩學奠定了堅實的史實基礎，同時也使其具備了充分的學理依據和學術條件。帶著終極問題進入具體問題，帶著當下問題進入歷史問題，帶著自我問題進入他者問題，是建立現代漢語宗教詩學應有的方法論自覺。

[關鍵詞] 現代漢語宗教詩學 史實基礎 學理依據 學術條件 方法論自覺

[中圖分類號] I206.7 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2016) 02 - 0185 - 11

“現代漢語宗教詩學”，是我在 2003 年“首次中國現代詩學研討會”上第一次提出，^①次年又出版拙作《看不見的簽名：現代漢語詩學與基督教》以為響應和嘗試。^②距今已過去十多年了，但關於建立這門詩學的史實基礎、學理依據、學術條件和方法論問題，還需要進一步重申和強調。

宗教詩學出現在學術視閥中，還是一個陌生的概念。它喻示了一個詭秘而頗富想像力的學術空間。

詩學，是一個古老而充滿活力的術語，其內涵既難以把握，又相對確定。古代華夏詩學，是經學的一支，指《詩經》之學，直到《宋史》中所列范處義的《詩學》和《毛鄭詩學》，仍取其義。其間，晚唐裴庭裕稱李商隱“詩學宏博”，^③詩人鄭谷《中年》詩稱自己“衰遲自喜添詩學，更把前題改數聯”中的“詩學”，雖已不同前義，但亦不具今日“詩學”之意涵。前者是說義山很會作詩，詩作宏富；後者儘管作為完整的“詩學”概念在漢語文學中第一次出現，依然與文論層面的“詩學”相去甚遠，意指學習做詩。直到明人遁園居士的《傷逝記》^④和葉秉敬的《敬君詩話》^⑤中，作為藝術門類和詩話專章的“詩學”，才大致有了今日詩學之內涵。^⑥

在西學中，詩學（Poetics）一詞，源於希臘的 Poiētikēs，是 Poiētike tekhnē 的略寫形式，後者意指作詩的技藝，旨在經典文本中，抽取規則，以為後世做詩的規範和評詩的標準。亞里士多德的《詩學》是其奠基之作，雖然論述的對象是詩，尤其是悲劇與史詩，但就其實質而言，乃是指文學理論與藝術理論兩維。此後，賀拉斯的詩體書簡《詩藝》、布瓦洛的詩體論著《詩的藝術》

中的詩學，就更加專注於文學理論。十九世紀以降，雪萊的《詩辯》、艾倫·坡的《詩的原理》，更是收縮野線，詩學成了詩歌理論。於是，關於詩學，就有了文學和藝術理論、文學理論、詩歌理論的涵義。

進入二十世紀，有兩位學者關於詩學的界定值得重視。一位是法國的瓦萊里，他在教學計劃書中這樣寫道：“從詞源學的角度看，即把詩學看成是與作品創造和撰寫有關的、而語言在其中既充當工具且還是內容的一切事物之名，而非狹隘地看成是僅與詩歌有關的一些審美規則或要求的彙編”，“詩學指文學的整個內部原理（*toute théorie interne de la littérature*）。”^⑦另一位是美國比較文學學者厄爾·邁納，他在《比較詩學》中認為，“‘詩學’可以定義為關於文學的概念、原理或系統”。^⑧

關於詩學的言路，古代中國往往從具體的詩歌文本出發，通過直觀、感悟等體驗的方式，言說詩性智慧或詩歌技藝。這與二十世紀六十年代以後，西方詩學復興後的言路有一致之處，即詩學力求逼近個體閱讀中的審美經驗。托·斯·艾略特的幾篇極富洞見的詩學論文，就是作家評論。巴赫金的《陀思妥耶夫斯基的詩學問題》，是從解讀陀氏的幾部重要作品得出詩學結論，並進而提出“對話詩學”的。他的“狂歡理論”，也是在解析法國作家拉伯雷的長篇小說《巨人傳》中的“民俗化的笑”時昇華出來的。當然，這之前海德格爾的《荷爾德林和詩的本質》就走的是此一路向。

統觀古今中外，詩學的言路大致有三條：一是，提出某個詩學命題，結合創作實踐，進行邏輯推演，創構詩學體系，如亞里士多德的《詩學》。二是，對既有文論予以梳理、研析、歸類，揭示某些詩學規律，以圖抵達文學本質，如曹順慶的《中西比較詩學》。三是，從解讀大量的文學作品及其經典文本，總結詩學原理，建構原創詩學，如巴赫金的“複調理論”與“狂歡詩學”。換言之，詩學可以是文學理論研究，也可以是文論話語分析，還可以是文學作品的理論闡釋。我認為，最好的詩學言路，應是這三者的有機統一，即詩學理論與詩學闡釋的統一。由此，在研究具體文本和既有文論中，抽象出原創性文學命題，建立起與之相匹配的文論體系，即謂之詩學。簡而言之，詩學是關於文學的學問。

要對宗教進行界定，是一件困難的事情。從不同的視角觀照宗教，會有不盡相同的定義。麥克斯·繆勒從宗教信仰的層面認為，所謂宗教就是對某種無限者的信仰。^⑨威廉·詹姆士從信仰主體個人的宗教體驗出發，指出宗教是個人在孤單的時候，與神聖對象保持關係所發生的感情、行為和經驗。^⑩密爾頓·英格從社會功能的角度的角度，把宗教描述為“人們藉以和生活中的終極問題進行鬥爭的信仰和行動體系”。^⑪保羅·蒂利希則認為，宗教“是一種終極的關切”，“是人類精神生活所有機能的基礎，它居於人類精神整體中的深層。”^⑫他從宗教與文化的關係入手，絕然地說：“宗教是文化的實質，文化是宗教的形式。”^⑬按照《辭海》的說法，宗教是“社會意識形態之一。相信並崇拜超自然的神靈，是支配著人們日常生活的自然力量和社會力量在人們頭腦中的歪曲、虛幻的反映。”^⑭這些關於宗教的不同定義，可以幫助我們從各個不同的側面加深對宗教的理解。

現代漢語宗教詩學擬採用湯因比的宗教定義。在他看來，所謂宗教，“就是指這樣一種人生態度：能在某些大問題上，像宇宙的神秘性、人在宇宙中的作用等，令人的精神得到滿意的答案，並為人的生存提供切實的訓誨，從而使人們能克服人之為人所面臨的諸多困難。”^⑮從這一概念出發，現代漢語宗教詩學言說的宗教，既包括佛教、基督教、伊斯蘭教這樣的三大世界性宗教，

又包括曾經取代這些神聖宗教，而實際上成為人們的信仰，主宰人們的思想、意志和行為的某種“學說”、“主義”等世俗宗教。有趣的是，在現代漢語文化語境中，後者較之前者更位居於文化的中心，並且成為特定歷史時期整個文化精神的底色。回望 1942 年以後的當代文化史，個人會對此心領神會。這兩類宗教，看似相去甚遠，但它們都有一些共通點，比如：形而上學性、超越性和神聖性等。

宗教詩學的概念，在類型上與宗教人類學、宗教社會學、宗教心理學、宗教語言學、宗教文化學大體相當，不妨也可以說成是宗教文學學。但也有截然不同的地方，後者屬於宗教學的分支，而前者屬於詩學的一部分，它的出發點和歸宿，不在宗教而在詩學。宗教詩學主要研究宗教與詩學的關係，宗教對詩學的影響，宗教在現代詩學建構中的功能和作用，等等。

現代漢語宗教詩學中的現代漢語，為這門學科劃定了範圍。現代漢語的第一層含義是，它只把現代漢語文學與文論中的宗教因素作為考察對象。我認為現代漢語文學自 1917 年的文學革命始，至今仍在延續，它大致包括了今天所謂的現代文學和當代文學，不涉及文言寫作的部分。這是從時間上看。從空間上看，現代漢語文學涵蓋了大陸、台灣、香港、澳門以及其他國家和地區的漢語寫作的文學，不涉及同一歷史時期其他民族語言寫作的文學。現代漢語的第二層意思是，只考量漢傳宗教、漢傳學說和主義與現代漢語詩學的關係。比如基督教的《聖經》元典，長時期以來都是希臘語寫成，後來又有拉丁語等各種版本，現在世界最為通行的是英語本。但我認為，對現代漢語文學發生實際影響的是現代漢語本，因此它是這門學科研究的重點。伊斯蘭教和其他學說或主義的情況亦作如是觀。

歸結起來，現代漢語宗教詩學，就是在現代漢語的範圍內，研究佛教、基督教、伊斯蘭教這三大神聖宗教和信仰性質的主義、學說等世俗宗教與詩學關係的學科。

二

現代漢語宗教詩學，是建立在堅實的歷史基礎之上的。

從佛教、基督教和伊斯蘭教這三大宗教來看，儘管在現代漢語文化中居於邊緣地位，但承接晚清佛學復興的餘波和基督教、伊斯蘭教在現代社會中的曲折發展，一大批現代漢語作家，還是不同程度地受到了這些宗教文化的影響，出現了一批與此相關的宗教題材，或表現宗教生活、宗教情緒的作品，以及有關的文論。它們構成了現代漢語詩學的事實基礎。

從現代漢語作家來看，受佛教文化影響的有：梁啟超、夏曾佑、陳獨秀、胡適、魯迅、周作人、郁達夫、許地山、俞平伯、宗白華、廢名、瞿秋白、豐子愷、徐志摩、夏丏尊、老舍、高長虹、施蛰存、沈從文、無名氏、徐訏、高行健、賈平凹、汪曾祺、馬麗華、虹影、阿來等。受基督教影響的有：胡適、魯迅、郭沫若、茅盾、林語堂、蘇雪林、趙紫宸、田漢、曹禺、廢名、巴金、艾青、錢鍾書、張資平、陳夢家、冰心、許地山、賽珍珠、廬隱、聞一多、老舍、陸志韋、郁達夫、徐志摩、周作人、趙景深、蕭乾、施蛰存、熊佛西、余上沅、胡也頻、穆旦、朱維之、王蒙、禮平、舒婷、顧城、張潔、張抗抗、竹林、陳映真、王鼎鈞、張曉風、蓉子、劉小楓、史鐵生、余秋雨、程乃珊、王小波、海子、北村、于堅、施瑋、夏宇、斯人、余傑、摩羅、江維藩、丹羽、黃禮孩、魯西西、葦岸、海嘯、齊宏偉、胡燕青、陳德錦、吳美筠、陳偉洛、盧勁馳、鄭政恒、劉偉成、周漢輝、謝傲霜、吳嘉榆、羅藥敏、萍凡人、唐睿、梁匡哲等。受伊斯蘭教影響的有：翦伯贊、少陸墟、霍達、馬瑞芳、張承志、王延輝、郝斯力汗、艾克拜爾·米吉提等。現代漢語的主要作家，

都包含在這一長串的名單裡了。一些作家，同時受到了兩種甚至多種宗教的影響，比如許地山，除佛教、基督教外，道教的浸染也不可謂不深。

從現代漢語作品而言，與佛教有關的作品相當豐富，代表性的有：魯迅的《野草》，周作人的《山中雜信》，陳獨秀的《〈絳紗記〉序》，鄭振鐸的《雲岡》，俞平伯的《鬼劫》，豐子愷的《緣緣堂隨筆》，陶晶孫的《尼庵》，葉聖陶的《兩法師》，王統照的《印空》，巴金的《鬼》，沈從文的《月下小景》，唐弢的《摩羅小品》，廢名的《五祖寺》，方令儒的《琅琊山遊記》，許地山的《空山靈雨》，施蛰存的《鳩摩羅什》，徐志摩的《天目山中筆記》，倪貽德的《佛國巡禮》，無名氏的《海豔》，老舍的《正紅旗下》，杜運燮的《寒山寺》，扎西達娃的《西藏，系在皮繩結上的魂》，央珍的《無性別的神》，北島的《菩薩》，賈平凹的《白夜》，汪曾祺的《受戒》，馬原的《岡底斯的誘惑》，馬建的《亮出你的舌苔或空空蕩蕩》，馬麗華的《走遍西藏》，熊尚志的《人與佛》，方杞的《人生禪》，李英棣的《風》，黃靖雅的《花》，王靜蓉的《雪》，林新居的《月》，等等。

與基督教文化有關的代表性作品有：胡適的《耶穌誕節歌》，魯迅的《復仇（其二）》，周作人的《歧路》，許地山的《綴網勞蛛》，冰心的《晚禱》，鄭伯奇的《聖處女的出路》，徐玉諾的《與現代的基督徒》，朱自清的《自從》，郁達夫的《南遷》，張資平的《約檀河之水》，郭沫若的《落葉》，穆木天的《復活》，王獨清的《聖母像前》，茅盾的《耶穌之死》，陸志韋的《黑影兒》，方瑋德的《晚禱》，向培良的《暗嫩》，汪靜之的《灰色馬》，馮至的《禪與晚禱》，陳翔鶴的《大姐和大姐聖經的故事》，白采的《被摒棄者》，徐志摩的《卡爾弗里》，滕固的《石像的復活》，葉靈鳳的《拿撒勒人》，李金發的《上帝》，蔣光慈的《耶穌頌》，馮文炳的《亞當》，陳夢家的《聖誕歌》，邵洵美的《花一般的罪惡》，劉延陵的《悲哀》，沈從文的《冬的空》，胡也頻的《聖徒》，殷夫的《東方的瑪利亞——獻母親》，馮乃超的《歲暮的 Andante》，梁宗岱的《晚禱》，戴望舒的《樂園鳥》，聞一多的《南海之神·中山先生頌·祈禱》，徐雉的《上帝》，臧克家的《罪惡的黑手》，巴金的《田惠世》，老舍的《老張的哲學》，曹禺的《雷雨》，艾青的《一個拿撒勒人的死》，蕭乾的《皈依》，勒以的《校長》，方瑋德的《禱告》，穆時英的《聖處女的感情》，李健吾的《使命》，李劫人的《死水微瀾》，于廣虞的《晚禱》，歐陽山的《誰救他們》，章衣萍的《深誓》，胡思永的《禱告》，馮至的《艱難的工作》，徐訏的《晚禱》，阿壘的《猶大》，羅洪的《祈禱》，朱雯的《逾越節》，石評梅的《禱告》，蒲風的《牧師的禱告》，綠原的《重讀〈聖經〉》，賀敬之的《在教堂裡》，陳荒煤的《在教堂裡歌唱的人》，湯雪華的《南丁格蘭的像前》，程育真的《聖歌》，邢禾麗的《上帝的信徒》，劉宇的《西乃山》，何葭水的《沒有結尾的故事》，陳汝惠的《女難》，張行健的《田野上的教堂》，禮平的《晚霞消失的時候》，張曉風的《常常，我想起那座山》，史鐵生的《務虛筆記》，北村的《施洗的河》，施瑋的《放逐伊甸》，阿成的《上帝之手》，余傑的《香草山》，齊宏偉的《彼岸的跫音》，李銳的《張馬丁的第八天》，等等。

與伊斯蘭教文化有關的代表性作品有：張承志的《心靈史》、《西省暗殺考》，霍達的《穆斯林的葬禮》、馬瑞芳的《祖父》，郝斯力汗的《起點》，艾克拜爾·米吉提的《遷墓人》，等等。

現代漢語文論與宗教有關的也不少。^⑥與佛教有關的代表性文論有：胡適的《中國文學過去與來路》，陳獨秀的《答李大槐》，魯迅的《三間集·葉永綦作〈小小十年〉小引》，周作人的《立春以前·十堂筆談·佛經》，廢名的《中國文章》，許地山的《創作的三寶與鑒賞底四依》、《敘

〈野鴿的話〉》，宗白華的《我和詩》，豐子愷的《談自己的畫》，聞一多的《〈冬夜〉評論》，瞿秋白的《社會科學概論》，郭沫若的《致郁達夫》，沈從文的《論落花生》，朱光潛的《豐子愷先生的人品與畫品》，俞平伯的《重刊〈浮生六記〉序》，朱自清的《文藝之力》，徐志摩的《眉軒瑣語》，林清玄的《隨喜菩提·自序》，林新居的《〈風〉、〈花〉、〈雪〉、〈月〉·總序》，方杞的《人生禪·自序》，趙毅衡的《建立一種現代禪劇》，等等。

與基督教文化有關的代表性文論有：章太炎的《在東京留學生歡迎會上演說辭》，陳獨秀的《基督教與中國人》，周作人的《雨天的書·托爾斯泰的事》，廬隱的《或人的悲哀》，朱維之的《基督教與文學》，劉小楓的《拯救與逍遙》、《沉重的肉身》，劉鐵的《懺悔是一種貞操》，楊戈的《救贖之路》，魯西西的《你是我的詩歌》，北村的《我與文學的衝突》、《神格的獲得與終極價值》、《神聖啟示與良知的寫作》，史鐵生的《病隙碎筆》，施瑋的《靈性文學叢書總序》，杜商的《更高意義的表達》，齊宏偉的《牛虻與蜜蜂：知識分子使命再思》，楊劍龍主編的《靈魂拯救與靈性文學》，等等。

還有一批研究《聖經》，考察基督教文化與西方文學關係的成果和刊物，也為現代漢語宗教詩學的建構，提供了史實支撐。梁工主編的《聖經與歐美作家作品》、《基督教文學》（北京：宗教文化出版社，2000年），卜昭慈的《天路·天路：英國近代文學與基督教思想》（成都：四川大學出版社2001年），王漢川、譚好哲主編的《基督教文化視野中的歐美文學》（北京：中國盲文出版社，2004年），劉建軍的《基督教文化與西方文學傳統》（北京：北京大學出版社，2005年），梁工、程小娟編著的《聖經與文學》（長春：時代文藝出版社，2006年），莫運平的《基督教文化與西方文學》（北京：中央編譯出版社，2007年），陳召榮、李春霞編著的《基督教與西方文學》（蘭州：甘肅人民出版社，2007年），廖廉斌主編的《西方文學中的聖經故事》（北京：農村讀物出版社，2008年），齊宏偉編的《目擊道存：歐美文學與基督教文化》（瀋陽：遼寧教育出版社，2009年），張欣的《耶穌作為明鏡：二十世紀歐美耶穌小說》（北京：宗教文化出版社，2010年），夏茵英的《基督教與西方文學》（廣州：中山大學出版社，2012年），肖四新的《歐洲文學與基督教》（廣州：暨南大學出版社，2013年），等等。^①

這一長申名單，只見冰山一角。至於受到某種主義、學說影響，而具有世俗宗教性質的作家、作品、文論就更多了，它有時甚至是一個歷史時期的“共相”。茲不一一列舉。

上述豐富的文學史實，為現代漢語文學與宗教關係的研究，提供了強大的動力和廣闊的學術想像空間。而一批學者，在二十世紀八十年代以降，在此一領域的辛勤耕耘，又為現代漢語宗教詩學的建立，築就了較為厚實的學術基礎。

建立現代漢語宗教詩學，首要的學術基礎是，對現代漢語文學與宗教的關係進行歷史還原和梳理，對現代漢語文學作品和文論中的宗教因素進行詩學闡釋，對現代漢語作家的宗教精神進行深入發掘。只有在這些學術準備大體上完成以後，關於現代漢語宗教詩學的理論建構才有可能有效進行。可喜的是，在這方面，尤其是關於三大宗教與現代漢語文學關係的研究方面，已出現了不少學術成果，有的已達到相當高的水準。^②比如，Lewis Stewart Robinson的 *Double-edged Sword: Christianity and 20th Century Chinese Fiction*（Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Center, 1986，中譯本見路易士·羅賓遜：《兩刃之劍：基督教與二十世紀中國小說》，傅光明等譯，台北：業強出版社，1992年），馬佳的《十字架下的徘徊：基督教宗教文化和中國現代文學》（上海：學林出版社，1995年），劉勇的《中國現代作家的宗教文化情結》（北京：北京師範大學出

版社，1998年），楊劍龍的《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》（上海：上海教育出版社，1998年）、《基督教文化與中國現代知識分子：對“五四”時期一個角度的回溯與思考》（香港：香港中文大學出版社，2004年）、《“五四”新文化運動與基督教文化思潮》（上海：上海人民出版社，2012年）、《文學的綠洲：中國現代文學與基督教文化》（香港：學生福音團契出版社，2006年），王列耀的《基督教與中國現代文學》（廣州：暨南大學出版社，1998年）、《基督教文化與中國現代戲劇的悲劇意識》（上海：三聯書店，2002年）、《宗教情結與華人文學》（北京：文化藝術出版社，2005年），胡紹華的《中國現代文學與宗教文化》（上海：華東師範大學出版社，1999年），王本朝的《二十世紀中國文學與基督教文化》（合肥：安徽教育出版社，2000年），宋劍華的《基督精神與曹禺戲劇》（長沙：湖南師範大學出版社，2000年），喻天舒的《五四文學思想主流與基督教文化》（北京：崑崙出版社，2003年），許正林的《中國現代文學與基督教》（上海：上海大學出版社，2003年），唐小林的《看不見的簽名：現代漢語詩學與基督教》（北京：中國社會科學出版社，2004年），譚桂林的《二十世紀中國文學與佛學》（長沙：湖南師範大學出版社，1999年），譚桂林、龔敏律的《中國當代文學與宗教文化》（長沙：岳麓書社，2006年），馬麗蓉的《二十世紀中國文學與伊斯蘭文化》（合肥：安徽教育出版社，2000年），哈迎飛的《“五四”作家與佛教文化》（上海：三聯書店，2002年），丛新強的《基督教文化與中國當代文學》（濟南：山東文藝出版社，2009年），斯洛伐克漢學家馬利安·高利克的《影響、翻譯與平行——〈聖經〉在中國》（Marian Galik, *Influence, Translation and Parallels: Selected Studies on the Bible in China*, Sankt Augustin, Germany, 2004），劉麗霞的《中國基督教文學的歷史存在》（北京：中國社會科學文獻出版社，2006年），齊宏偉的《文學·苦難·精神資源：百年中國文學與基督教生存觀》（南昌：江西人民出版社，2008年），季玢的《野地裡的百合花：論新時期以來的中國基督教文學》（北京：中國社會科學出版社，2010年），陳奇佳、宋暉的《被圍觀的十字架：基督教文化與中國當代大眾文學》（北京：中國社會科學出版社，2010年），區應毓、權陳、蔣有亮、董元靜的《中國文學名家與基督教》（北京：九州出版社，2011年），郭曉霞的《五四女作家和聖經》（北京：中國社會科學出版社，2013年），等等。此外，還有一批相關的學術論文。這些學術專著和論文，在此一學術領域的筆路藍縷之功，不可小覷。特別值得一提的是，譚桂林的《百年文學與宗教》一書（長沙：湖南教育出版社，2002年），從宗教價值理念與中國現代文學傳統建構的角度，論述了基督教、佛教、伊斯蘭教和其他區域宗教的價值理念，對於構建中國現代文學傳統的意義，已經具有了宗教詩學的意味。當然，如何在明確的宗教詩學觀念的引領下，從現代漢語文學的整體視角，穿越事實描述或詩學闡釋的層面，並將受到某種主義、學說影響而具有世俗宗教因素的文學現象，也納入考察範圍，建立系統的現代漢語詩學，還是一項長期的任務。

三

建立現代漢語宗教詩學，具有充分的學理依據。

從宗教與文化的關係來看，宗教是文化的核心。何謂文化，泰勒認為：“文化或文明是一個複雜的整體，它包括知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗以及作為社會成員的人所具有的其他一切能力與習慣。”^⑩而在更為廣泛的意義上，文化是人類物質文明和精神文明的總和，它包括物質文化、制度文化和精神文化三個層面。一言以蔽之，文化是“與社會相關的一切表意行為的

集合”。^②說宗教是文化的核心，一方面是說，在人類文化史上，宗教在特定的歷史時期，就是整個文化系統，比如人類的原始社會和西方的中世紀。另一方面，在宗教世俗化以後的歷史階段，宗教作為一種特殊的文化形式，滲透到了文化的方方面面，涵蓋了社會心理、意識形態、行為方式、生活習俗，乃至單個的器物 and 整個的社會制度。正是在這個意義上，“宗教與文化的問題是一個錯綜複雜而涉及範圍很廣的關係網，它把社會生活方式同被社會接受為生活的最高法則和個人與社會行為的最高準則的精神信仰和價值統一了起來”，^③宗教是歷史的鑰匙，^④更是文化的鑰匙。

按理說，歐洲的文藝復興和人文主義，是一場較為徹底的反宗教運動，是把人從神的統治下解放出來，以世俗主義和自然主義為其主要特點，宗教應該被放逐到文化的邊緣。但據當代著名的宗教哲學家道森研究，宗教仍然居於這個時代文化的核心地位，基突出的表現在於，宗教是人文主義興起的基本文化動因。道森發現，在人類歷史的長河中，“宗教並非一種抽象的意識形態，也不僅是一種古老的精神資源，而且是一種綿延歷史的文化傳統和潛移默化的文化習俗。”^⑤也許，我們在業已創造或力圖創造的外在秩序中無法一目了然地找到宗教了，但是，在西方人變化了的心靈世界中，我們卻可以察覺到它的存在。這種存在是如此的頑固，以致永遠也不可能消除，除非全盤否定或徹底毀滅西方人本身。^⑥馬克斯·韋伯關於新教倫理與資本主義精神問題的研究，也證實了道森的結論。資本主義精神的特徵是“理性化”，而理性化是一種科學精神，與被視為“神秘主義”的宗教精神是背道而馳的。但是，馬克斯·韋伯通過其卓越的研究發現：“近代資本主義精神的一個基本要素，或者說，不僅是指近代資本主義精神而且包括整個近代文化精神的一個基本要素——以職業觀為基礎的理性行為，就是從基督教的禁慾主義精神中產生出來的。”^⑦

湯因比認為：“一種文明形態就是其宗教的表達方式”。^⑧也就是說，宗教是文化的核心還表現在，人類各大文化系統、文明形態，不僅有其深厚的宗教背景，而且是以宗教為特徵彰顯出來的。湯因比自己就把現存人類的文明社會形態劃分為：西方基督教社會、東正教社會、伊斯蘭教社會、印度小乘教社會和遠東大乘教社會。^⑨美國當代著名的社會學家塞繆爾·亨廷頓在他引起廣泛關注和爭議的著作——《文明的衝突與世界秩序的重建》中，也認為“宗教是界定文明的一個主要特徵”，並引述道森的話說，偉大的宗教是偉大的文明賴以建立的基礎。^⑩因此，基督教文明、儒教文明、伊斯蘭教文明等等概念，構成了這本著作基本的文化視閥和闡釋意域。

上述韋伯關於新教倫理與資本主義精神的研究，還啟示我們，宗教之所以是文化的核心，還有一個重要的原因，那就是宗教為人類社會提供了基本的信仰體系、價值規範、行為準則和組織體制。人是人類社會的中心。人既是物質性的，更是精神性的。精神活動是人的主要活動。而精神活動，正如湯因比曾經論述的那樣，是以價值體系為標誌，價值體系又是以宗教信仰為根基的。這樣，以宗教信仰為根基的價值體系，就不但制約著精神活動，而且從根本上決定著一個文明社會的經濟、政治乃至全部活動。^⑪

也許正是立足於宗教是文化的核心這一基本命題，曾經作為基督教徒的馬克思，才在《黑格爾法哲學批判導言》中深刻地指出：“對宗教的批判是其他一切批判的前提……宗教是這個世界的總理論，是它的包羅萬象的綱領，它的具有通俗形式的邏輯，它的唯靈論的榮譽問題 [point d'honneur]，它的狂熱，它的道德約束，它的莊嚴補充，它藉以求得慰藉和辯護的總根據。”^⑫馬克思是把宗教作為這個世界的“總理論”、“總綱領”、“總根據”進行批判的。

宗教是文化的核心，文學是文化的重要構件，文學與宗教的關係就不可謂不緊密。歷史的事

實已經證明了這一點。那麼從學理的角度，宗教又是怎樣和文學發生關係的呢？

我們得首先深入宗教結構的內部。呂大吉先生關於宗教基本要素的學說認為，宗教作為一種社會化的客觀存在，具有一些基本要素。他把這些要素分為兩類：“一類是宗教的內在因素；一類是宗教的外在因素。宗教的內在因素有兩部分：1. 宗教的觀念或思想；2. 宗教的感情或體驗。宗教的外在因素也有兩部分：1. 宗教的行為或活動；2. 宗教的組織和制度。”^⑩概括起來，就是宗教的觀念、情感、行為和制度。宗教結構的這四個要素都可能對文學構成影響。處於這四個邏輯層次最核心、最基礎層的宗教觀念，是解決人的信仰問題，它以宗教特有的方式告訴人們世界的真理，回答人是什麼，從哪里來，到哪里去這樣一些終極問題，並由此建立起善與美的標準，建立起人與絕對神聖、人與世界、人與人的關係，以及人的精神信念和價值體系。因而，宗教觀念極有可能通過作家的世界觀、人生觀、價值觀，而影響到文學的本體觀和作家的倫理觀。宗教情感、宗教體驗往往與民族習俗、民族生活、民族感情、民族文化交織在一起，而影響作家的創作心態、創作方法，左右文學的風格。宗教行為和宗教制度，在構成人類的生存狀態、文學的生存空間的同時，也成為文學的書寫對象，而且還有可能波及文學的組織和制度。宗教對文學的這些影響，往往具體地表現在作家的創作和理論言述中，而最終落腳在詩學形態上面。

宗教的活動方式，暗合了文學把握世界的方式。無論何種宗教，都與神有關，神聖的神或世俗的神。宗教活動的目的，是人與神的溝通。而神是一種超人間的力量，人要走進神，需要中介，這就是宗教儀式。宗教儀式大致可分為三類：一類是以物祭形式為特徵的物象禮儀；一類是以身體動作為特徵的示象禮儀；再一類是以心祭形式為特徵的意象禮儀。這三類宗教儀式都有一個共同的特徵：以符號的形式與神明溝通。前者是物象符號；中者是示象符號（它是物象符號的特殊形式）；後者是意象符號（它是宗教進入更高層次的一種表現）。其實質都是以象徵符號的方式來把握宗教的真理。這與文學用語言符號象徵性把握世界的特徵，如出一轍。

由於宗教活動的存在，宗教的世界事實上被劃分為“世俗的”和“神聖的”兩部分。宗教徒是通過世俗世界，比如象徵性的、實體化的宗教器物——教堂、寺廟、十字架、舍利子等，來無限地體驗和靠近神聖的世界。這種體驗和靠近，在某種意義上，是一種解讀方式，一種闡釋方式。而這種闡釋方式與文學的閱讀方式、接受方式，也有異曲同工之妙。它在詩學的意義上，可以影響文學闡釋與文學批評。當然，詩學的發展史已經證明，這種影響更為直接的是各種宗教元典的解讀。中國儒教經典和基督教《聖經》的解經方式和解經傳統，都整個地影響了中國傳統詩學和西方詩學的建構。

正因為宗教與詩學有如此眾多的聯繫，建立宗教詩學的學理依據是充足的。但是，建立現代漢語宗教詩學的學理依據，又是否充足呢？這又是我們必須審理的問題。

首先要考量的是“宗教是文化的核心”這一命題，在現代漢語文化中是否成立。顯然，在古代漢語文化中是成立的。儘管在儒家文化神聖化之前，還有極為豐富的漢語文化，但就整體而言，儒教無疑是古代中國文化的核心。即便在這之前，民間宗教、巫術文化也相當發達。就現代漢語文化主體的大陸而論，到了近代以後，隨著西方文化先後從物質文化、制度文化，再到精神文化層面的大規模進入，倒孔的聲浪日高，儒教開始土崩瓦解，其文化的核心地位不再。與之相伴隨的道教文化、佛教文化也受到很大的衝擊，而進一步邊緣化。晚清的佛學復興，二十世紀初葉的基督教傳教高潮，以及伊斯蘭教的發展，的確給現代漢語文化以一定的影響，但是沒有那一支宗教進入中國現代漢語文化中心。這是否意味著“宗教是文化的核心”這一命題，不適應於現代漢

語文化界？

答案顯然是否定的。這時，我們就要來到前述宗教論域的第二個層面——世俗宗教。湯因比在《選擇人生》一書裡，把科學主義、國家主義和共產主義稱為現代西方社會的三大信仰，^②對我們是有啟迪意義的。1915年新文化運動以後，這三大信仰，尤其是後者，很快佔據現代漢語文化的統治地位，而成為核心。文學在經歷二十年代早期的革命文學，後期的無產階級文學，三十年代的左翼文學，四十年代的工農兵文學，五十年代的社會主義文學以後，越來越深入地貫徹了這一信仰的意志，到文革文學達到極致。與此同時，也建立起了相應的文論話語體系。這一體系只是到了後新時期才開始鬆動。

四

基於以上的事實依據和學理依據，建立現代漢語宗教詩學的條件是基本具備的。接下來的問題是：如何建立現代漢語宗教詩學？

現代漢語宗教詩學，是一門交叉性、綜合性的學科。它當然可以借鑒宗教社會學、宗教文化學、宗教語言學、宗教心理學等宗教學的研究方法，同時還可以借鑒比較文學、比較詩學、比較宗教學等學科的學科理論。這些借鑒，不僅十分重要，而且也是非常必要的。但是在我看來，它們都還主要屬於研究方法技術層面的東西，更為重要的是，在建立一種認識或理解的範式之前，應有一個基本的方法論立意，也就是此種方法論的出發點。對於建立現代漢語宗教詩學而言，我以為這個出發點就是強烈的問題意識。是否有強烈的問題意識，是衡量人文研究學科水準和學術水平的關鍵。誠然，光有強烈的問題意識還不夠，還必須將此貫穿到具體的研究方法之中。建立現代漢語宗教詩學，從問題意識入手，將遵循以下的方法論要點：

一是帶著終極問題進入具體問題。所謂終極問題，就是人們所終極關切或終極關懷的問題。不同的人文學科對此有著不同的解釋。在最一般的意義上，它是指人們對生活的最高價值、人生的最高境界、生命的終極意義和世界的終極真理等的渴望和探尋。終極問題，既是宗教的本源性問題，又是任何一種詩學力求抵達的終點。帶著此一問題，進入現代漢語宗教詩學這個具體問題的時候，宗教與詩學就有了一個可以全面展開、深入對話的學術平臺，一個共通性的話題。而在另外一個意義上，終極問題給現代漢語宗教詩學的研究以宏闊的觀照視野和闡釋意域，但是它不能取代，而是必須深入到具體的文本解讀、文論話語的剖析當中，並最後落實在詩學問題上。

二是帶著當下問題進入歷史問題。現代漢語宗教詩學，就其考察的對象而言，還是一個沒有終結、正在展開的歷史過程。但悖論的是，只有那些已經相對靜止、相對穩定，也就是在相對的意義上成為歷史的東西，才能被我們捕捉，進入我們的學術視閥。就此而論，現代漢語宗教詩學依然是一個歷史問題。而當下就是這段歷史的彙集點。當下問題，在某種意義上，就是這段歷史自然演變的結果之一。帶著當下問題進入歷史問題，具體地說，帶著當下的文學和詩學問題，去考察現代文化史上的宗教與詩學的關係，就可能使我們從發生學的意義上，深入到詩學結構的內部，找到當下問題的真正癥結所在。那麼，當下詩學有什麼癥結？可能不同的學者有不同的看法，不同的視角有不同的結論。但1993～1995年間，在中國文學界爆發的那場“人文精神”的大討論，可以給我們一個重要的提示。在那場大討論中，不少著名的學者共同關心的一個問題是：現代漢語文學進入世紀之交，人文精神失落了，終極關懷沒有了。^③質言之，現代漢語文學發展到今天，它的價值根基鬆動了，它的價值體系遭到前所未有的質疑。或者它從來就沒有過真正屬己的價值

系統？如果說，現代性不是完全意義上的西方話語的內涵，而是在人類社會，比如中國社會進入現代以後，在歷史的演變過程中逐漸獲得、逐漸積澱、逐漸形成的某種特性、某些特徵的集合的話；如果現代漢語詩學的現代性也作如此理解的話，那麼我可以說，這就是現代漢語詩學的現代性缺損。肯定還有其他的問題，但在我看來，這無疑是現代漢語詩學領域較為重要的當下問題。帶著當下問題進入歷史問題再返回當下問題，這其實是自馬克斯·韋伯和涂爾幹以來，西方人文學界的一個學術傳統，即始終關注現代性與傳統的關係。

三是帶著自我問題進入他者問題。現代漢語宗教詩學，無疑是中國文化中一個本土性的問題。但是，它所關涉的宗教，比如佛教、基督教、伊斯蘭教，即便是科學主義、國家主義、共產主義等等，並非漢文化土產，而是大都源於國外、來源於他者。在經過本土化以後，形成第三種文化。也就是說，它們既不是源初意義上的外國文化，亦不是本原意義上的漢語文化。因此，在研究現代漢語宗教詩學時，對待這些文化他者，必須要有特殊的文化視閾，既要力求探索這些文化在他者語境中的真諦，更要立足其本土化後的變異和質態，而出發點和歸宿還必須是現代漢語詩學的。這是帶著自我問題進入他者問題的一個方面的意思。另一個方面的意思是指，他者有他者的宗教問題、詩學問題；他者有他者關於宗教與文學、宗教與文論的若干命題，當我們進入這些問題或命題的時候，其立足點是解決現代漢語詩學問題，建構現代漢語的宗教詩學體系。

①參見《首次中國現代詩學研討會在成都舉行》，成都：《四川師範大學學報》，2003年第6期。

②拙作《看不見的簽名：現代漢語詩學與基督教》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

③裴庭裕：《東觀奏記》，卷下，《四庫全書》史部·雜史類。

④遁園居士：《傷逝記》，《說郛三種》（46卷本），第9冊，上海：上海古籍出版社，1988年，第1056頁。

⑤葉秉敬：《敬君詩話》，《說郛三種》（46卷本），第10冊，上海：上海古籍出版社，1988年，第1594頁。

⑥參見楊乃喬：《悖立與整合——東方儒道詩學與西方詩學的本體論、語言論比較》，前言，北京：文化藝術出版社，1998年，第12頁。

⑦達維德·方丹：《詩學——文學形式通論》，陳靜譯，天津：天津人民出版社，2003年，第2頁。

⑧厄爾·邁納：《比較詩學》，王宇根等譯，北京：中央編譯出版社，2004年，第3頁。

⑨麥克斯·繆勒：《宗教學導論》，陳觀勝等譯，上海：上海人民出版社，1989年，第11～12頁。

⑩William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, N. Y.: Macmillan Publishing Co., Inc., 1961,

p. 40.

⑪密爾頓·英格：《宗教的科學研究》，轉引自呂大吉《宗教是什麼——宗教的本質、基本要素及其邏輯結構》，北京：《世界宗教研究》，1998年第2期。

⑫⑬保羅·蒂里希：《文化神學》，陳新權等譯，戴何光瀉選編：《蒂里希選集》，上卷，上海：三聯書店，1999年，第382、142頁。

⑭《辭海》縮印版，上海：上海辭書出版社，1989年，第1137頁。

⑮湯因比：《一個歷史學家的宗教觀》，晏可佳等譯，成都：四川人民出版社，1990年，第16頁。

⑯這還不包括近現代作家寫作的文言論文，諸如梁啟超的《論佛教與群治之關係》，章太炎的《建立宗教論》、《論佛法與宗教、哲學以及現實之關係》、《人無我論》、《答鐵錚》、《四惑論》，陳獨秀的《再論孔教問題》，魯迅的《科學史教篇》、《破惡聲論》等。

⑰感謝楊劍龍先生的梳理，參見楊劍龍：《基督教文化與中國文學的研究和史料問題》，北京：《文藝研究》，2014年第7期。

⑱還不包括研究晚清文學與宗教關係的，比如：宋荊華的《傳教士漢文小說研究》（上海：上海古籍出版社，2010年），黎子鵬選編的《晚清基督教敘事文學

選粹》（香港：橄欖[香港]出版有限公司，2012年）等。也不包括尚未出版的一批碩士和博士論文。譬如博士論文就有：姜貞愛的《曹禺早期戲劇與基督教精神研究》（江蘇蘇州：蘇州大學博士學位論文，2000年），吳允淑的《中國現代文學中的基督教話語》（北京：北京大學博士學位論文，2002年），陳偉華的《基督教文化與中國小說敘事新質》（廣州：中山大學博士學位論文，2005年），楊世海的《“撒種在荊棘”：中國現代文學與基督教文化關係研究》（長沙：湖南師範大學博士學位論文，2013年），孟令花的《中國現代文學與耶穌話語》（河南開封：河南大學博士學位論文，2013年）等。

⑲泰勒：《原始文化》，蔡江濃編譯，杭州：浙江人民出版社，1988年，第1頁。

⑳趙毅衡：《苦惱的敘述者——中國小說的敘述形式與中國文化》，北京：十月文藝出版社，1994年，第2頁。

㉑㉒道森：《宗教與西方文化的興起》，長川某譯，成都：四川人民出版社，1989年，第2、261頁。

㉓勞德·阿克頓（Lord Acton）語，轉引自[英]道森《宗教與西方文化的興起》，第5頁。

㉔㉕㉖張志剛：《宗教學是什麼》，北京：北京大學出版社，2002年，第121、126~127、128頁。

㉗馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，轉引自張志剛《宗教學是什麼》，第55頁。

㉘湯因比、池田大作：《選擇人生》，轉引自張志剛《宗教學是什麼》，第127頁。

㉙湯因比：《歷史研究》，轉引自張志剛《宗教學是什麼》，第125頁。

㉚塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，周琪等譯，北京：新華出版社，1999年，第32頁。

㉛中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局選編：《馬克思恩格斯列寧斯大林論宗教和無神論》，北京：人民出版社，1999年，第1頁。

㉜呂大吉：《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998年，第76頁。

㉝參見王曉明編：《人文精神尋思錄》，上海：文匯出版社，1996年。

作者簡介：唐小林，四川大學文學與新聞學院教授、博士生導師，符號學-傳媒學研究所副所長。成都 610064

[責任編輯 陳志雄]