



## 作者介绍

**陈召荣** 男，1965年生，甘肃山丹人。1986年毕业于西北师范大学中文系。现任河西学院中文系副教授。主要从事20世纪西方文学研究。自20世纪90年代以来在《外国文学研究》、《西北师大学报》等学术刊物上发表论文《昆德拉小说的情感流浪与生命伦理》、《隐形流浪：关于〈根〉的文化解码》、《西方文学教士形象塑造与基督教教义的对位渗透》、《写作主体：关于作者的本位话语》等40余篇。出版专著《流浪母题与西方文学经典释读》。

**李春霞** 女，1976年生，甘肃宕昌人。2000年毕业于西北师范大学中文系，现任河西学院中文系讲师。发表有《解读〈灵山〉》、《从〈奥德赛〉看西方文学中的漂泊母题》等。

## 内容简介

《基督教与西方文学》较为系统而全面地介绍了犹太教与基督教产生发展的基本轮廓、教义的精神实质和文化品格。在此基础上对中世纪及其后西方文学中宗教形态突出或表现宗教主题的经典名篇作了分时代、分国家的精心选择，并且，吸纳国内最新研究成果，运用宗教学理论与方法对所选作品进行了比较详尽而较有新意的评析。

## 序言：西方宗教与文学

西方的宗教信仰和人们的日常生活间所形成的关联较之于中国的文化传统更为紧密，其宗教与文学间的关联亦因而更难分割。在这种宗教与文学的特定关系绵延至今的承传过程中，形成了博大精深的神学体系，拥有难以穷尽的学术资源。宗教问题是西方文化中最复杂而玄奥的理论问题，更是现实问题。西方文学的学习、理解和研究不能也无法剥离开无所不在的基督教文化语境。因此，对于外国文学的学习和教学来说，具备相关的宗教知识并准确认知西方宗教与文学的关系应该说是一个当然的前提。

### 一、“宗教”与“宗教学”

#### 1. 宗教

“宗教”这个词是个外来词。我国古代典籍中有“宗”和“教”这两个单字，但无“宗教”这个词组。根据《说文解字》中的解释，“宗，尊祖庙也。”“教，上所施，下所效也。”可见，“宗”字在古汉语中的基本含义在于人的祖先崇拜，在于一个家族的人对自己祖先的崇拜，而“教”字则是教化的意思。中国文化认为：有一个创始人，有崇拜对象为“宗”；有一群追随者，有一定的祭祀仪式为“教”。任继愈《宗教大辞典》解释为：“宗教是人类社会发展到一定水平出现的一种社会意识形态和社会文化历史现象。其特点是相信在现实世界之外存在着超自然、超人间的神秘力量或实体。信仰者相信这种超越一切并统摄万

物，拥有绝对权威，主宰着自然和社会的进程，决定着人世的命运及祸福，从而使人对这一神秘界产生敬畏和崇拜的思想感情，并由此引申出与此相关的信仰认知和礼仪活动。”

宗教这个词在中国出现首先源自印度佛教。佛教以佛陀所说为教，以佛弟子所说为宗，宗为教的分派，合称宗教，意指佛教的教理。西方文化的“religion”是来源于拉丁词“Religo”，含有“再”和“聚集”之意，就是一群人为了一个目的聚集在一起的意思，它本来的意义有虔诚、对神的敬畏和景仰、敬神的礼仪、圣地、圣物等等。

面对什么是宗教这一看似简单的问题，人们却很难为其下一个简单明确的定义。诚如宗教学的创始人麦克斯·缪勒所说：“各个宗教定义从其出现不久，立刻会激起另一个断然否定它的定义。看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义，而坚持不同宗教定义的人们间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们。”<sup>①</sup>随着宗教学研究的深入，学者们在宗教定义问题上的分歧不但未能趋向统一，而且日益趋向多元。一般从以下几个方面对宗教做出解释。

首先，世界上各种宗教都有一个以神为对象的信仰层面，比如麦克斯·缪勒认为人们产生宗教意识的种子，乃是人们对无限存在物的认识和追求，因此，所谓宗教就是对某种无限者的信仰。又比如宗教人类学家爱德华·泰勒认为，一切宗教，不管是发展层次较高的种族的宗教，还是发展层次较低的民族的宗教，它的最深层、最根本的根据是对“灵魂”或“精灵”的信仰。因此，他给宗教所下的最低限度的定义就是“对于精灵实体的信

---

<sup>①</sup>麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，金泽译，上海人民出版社，1989年，第72页。



仰”。

其次，有一批宗教学家以信仰主体的个人体验来规定宗教的本质。比如美国心理学家威廉·詹姆士认为，以个人的宗教为本质的“个人宗教”，比以神学信条和教会制度为根本的制度宗教更为根本。因此，个人的宗教体验是宗教缘起的最根本的因素。所谓宗教，“就是各个人在他孤单时候由于觉得他与任何种他认为神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和经验”。又比如英国著名宗教学者约翰·麦奎利认为，宗教中最根本的东西就是人与神的交际和感通。总之，他们都以信仰者个人主观性的个人感受和宗教体验为中心，认为它是宗教崇拜活动、宗教仪式、宗教信条及教义的基础所在。

再次，有一批宗教社会学家以宗教的社会功能来规定宗教的本质。在宗教社会学的创始人杜克海姆看来，宗教乃是“一种统一的信仰和行为体系，这些信仰和行为与神圣的事物，即被划分出来归入禁忌的东西有关，它把所有信奉者团结到一个称为教会的单一的道德共同体之中。”美国宗教学家密尔顿·英格则把宗教定义为“人们借以和生活中的终极问题进行斗争的信仰和行动的体系”。从20世纪60年代起西方学术界出现了一种趋势，把在社会功能上近似于宗教的非宗教现象称之为“非宗教的宗教”或“世俗宗教”。许多颇有名气的社会学家把共产主义、爱国主义、民族主义，甚至热爱科学、推崇民主等等都当成类似宗教的“世俗宗教”。

最后，还有一批学者从宗教与文化的关系角度定义宗教。有关宗教与文化之关系的讨论，是当今文化学、哲学、宗教学都极感兴趣的课题。它关系到人类对自身价值和历史意义的评说。学者们认为，人类的宗教与人类的文化最初是同时形成的，而且人类文化最早采用了“宗教文化”的形式，只是在后来的发展过程

中，才从这种“宗教文化”形式中产生出其他多种文化形式，导致了宗教与文化的分形，形成了“宗教”与“世俗”两大领域。比如美国宗教哲学家保罗·蒂利希认为，人类文化的统一就在于宗教。他强调，人类文化成果所体现的一切，就其内涵来说都是宗教的。宗教构成一切文化的内部意义，宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式。他在《文化神学》里说：“正如文化在实质上是宗教，宗教在表现形式上则为文化。”

在国内宗教学研究中，获得较多认同的是吕大吉先生的解释：“宗教作为一种社会化的客观存在具有一些基本要素。我们把这些要素分为两类：一类是宗教的内在因素；一类是宗教的外在因素。宗教的内在因素有两部分：一是宗教的观念或思想；二是宗教的感情或体验。宗教的外在因素也有两部分：一是宗教的行为或活动；二是宗教的组织 and 制度。一个比较完整的成型的宗教，便是上述内外四种因素的综合。”<sup>①</sup>

## 2. 宗教学

宗教作为一种社会现象已有数万年的历史，但宗教学却是一个相对年轻的学科。宗教学的创始人是英籍德国学者麦克斯·缪勒。他的研究领域涉及语言学、文学、历史学、哲学、神话学等多门学科。他撰写的《宗教学导论》是宗教学这门学科的奠基之作。该论著第一次提出了“宗教学”这个概念，赋予这门新生的人文社会学科一个比较恰当的名称。1870年2月，麦克斯·缪勒在英国皇家学会作了一次系列性的学术讲演，题目就是《宗教学导论》。由于缪勒的讲演和著作在宗教研究史上第一次使用了“宗教学”这个概念，国际宗教学界一般把《宗教学导论》视为

<sup>①</sup>吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998年，第76页、21页。

宗教学正式诞生的标志。

后来的宗教研究使宗教学有了相对独立的学术地位，而此前具体的宗教研究一直被当成基督教神学的附属物。缪勒在《宗教学导论》中明确指出，在科学的宗教研究中，一切宗教都是平等的研究对象，都没有权利谋求高于其他宗教的特殊地位，基督教也不例外。他的治学格言是：“科学不需要宗派。”凡是在宗教的比较研究中抬高基督教的地位而贬低其他宗教，或者反过来贬低基督教而抬高其他宗教，都是宗派主义而不是科学的态度。只有使宗教研究摆脱信仰主义，才能使宗教学脱离神学的束缚走上独立发展的道路。只有破除宗派主义，才能使宗教研究者的视野从基督教扩大到世界上各种宗教。

德国大诗人歌德说过一句话：谁如果只知道一种语言，他对语言就一无所知。缪勒一直把歌德这句名言当成自己的治学格言。他认为，宗教研究的情况同样如此：“谁如果只知道一种宗教，对宗教就一无所知。”这句名言后来成了比较宗教学者的座右铭。由此，缪勒提出了宗教学研究的基本方法。既然宗教学的研究对象是包括基督教在内的众多宗教，因此它的研究方法就只能是比较，用比较的方法研究宗教的历史形态就是“比较宗教学”。比较就是分类，通过对世界上各种宗教的历史形态进行分类，由此寻找宗教的秩序和规律。

在宗教分类问题上，缪勒反对流行于当时的把世界各种宗教分为“真正的宗教”和“虚假的宗教”的分类法，也不赞成所谓“天启的宗教”和“自然的宗教”这种分类，认为这些分类是抬高一种宗教而贬低其他宗教，没有科学价值。在他看来，一切宗教都是人性的表现，在宗教研究面前地位平等。任何宗教，不管是现存于世的，还是已经消逝的，都为科学的宗教研究提供了对象，对之加以研究，可以使我们深入宗教的本性、人的本性和人

类思想的本性。他说：“一种宗教，无论它可能是何等的不完善，多么的幼稚，它总是把人的灵魂置于上帝面前；而上帝的概念无论可能是何等的不完善，多么的幼稚，它总是代表了人类灵魂在当时所能达到和把握的无上完善的理想。”<sup>①</sup>

### 3.宗教学的研究对象

宗教学的研究对象是作为社会现象的宗教。“宗教学是认识宗教现象的本质，揭示宗教产生和发展的规律的科学。”<sup>②</sup>宗教学应当研究以下主要内容：

首先，具体分析宗教的基本构成要素，通过对这些基本要素的分析，寻找宗教之所以为宗教并与其他社会文化形式相区别的本质规定性。只有通过对各种宗教的观念、情感、礼仪、行为、制度的比较分析，才有可能使我们深入认识宗教的本质。

第二，既然宗教学要揭示宗教发生、发展和走向消亡的客观规律，那么它必须对出现在人类历史舞台上的各种宗教的历史进行具体研究，从中概括和总结出宗教产生和存在的根源，找到决定宗教发展的动力和原因，探索宗教演变的一般历史形态和内在逻辑，预测宗教在未来的演变。

第三，为了进一步认识和把握宗教的本质，我们还必须具体研究宗教的社会功能及其在历史上所起的作用。宗教与政治、宗教与经济、宗教与哲学、宗教与道德、宗教与文艺、宗教与科学、宗教与法律等等问题的研究，都应当纳入宗教学的研究范围。这方面的研究主要属于宗教社会学。

第四，各种宗教都有自己的信仰与崇拜对象，这些对象与人

---

① 《宗教学导论》，陈观胜译，上海人民出版社，1989年，第263页。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998年，第76页、21页。

的关系问题构成了宗教的根基。因此，各种宗教学说或宗教理论事实上都不可能回避对这一基本问题的回答。

## 二、宗教与西方文学

宗教和文学，是人类社会中存在的两种不同的意识形态，对人有着不同的价值和意义。前者主要满足人的信仰需求，而后者主要满足人的审美需求，但它们却有许多相通之处。首先，它们在反映和认识世界的过程中都带有强烈的主观色彩。宗教的主观性在于它“把人的本质变成了幻想的现实性，妄想在天国的幻想的现实性中寻找一种超人的存在物”<sup>①</sup>。而文学，即使是对具象世界逼真描绘的文学也离不开作家的主观体验，只是文学的主观性是以客观真实性为基础的。同时两者都是情感体验的产物。情感是信仰产生的动力，宗教主要是通过情感征服使信仰者从心理上体验到自己同超自然实体间的关系。情感在文学创作中同样占有十分重要的位置，“情感表现说”就是关于艺术本质的一个较有影响的说法。蔡元培先生曾指出：“宗教和文学也有很密切的关系，因为两者都是感情的产物。”<sup>②</sup>另外，两者都是以形象的方式反映现实世界。宗教是以一种显明的感性映象认识和反映世界，其表意是具体的、感性的。而形象是文学最本质的特征，形象对于文学就如同空气与水对人一样，可以说没有形象就没有文学。从终极价值来看，两者所关注的核心都是人的本质、人的处境和人的归宿问题，都是让人的心灵得到慰藉。宗教是将人引向天国，建构一个宁静的避风港和精神的家园。而文学则是让人超越纷扰的现实世界而进入一种令人心醉神迷的审美世界。

正因为它们有许多相通之处，宗教与文学往往成了一对密不

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年，第1页。

② 《蔡元培美学文选》，北京大学出版社，1983年，第162页。

可分的伙伴，而西方文学中潜在的暗流就是基督教精神。基督教与西方文学的联姻，一方面是它需要文学来让人们更好地理解它的“本真”；另一方面是基督教在其发展过程中已经超出了狭隘的宗教意义，形成了一种对西方人的文化生活方式、价值观念和伦理原则产生巨大影响的文化现象，使文学无处不打上了它的烙印。同时，它的精神理想也成了文学中的审美理想。通过基督教观念在西方文学中的演变来观照西方文学，这是西方文学经典重读的一个新的视角。

犹太教是一种伦理化的宗教，它以神的名义推动社会的教化，遏制因生存危机而带来的各种罪恶。这种属性在原始宗教中就已存在，同时也存在于后来的基督教中。犹太教讲究克制私欲，扬善避恶，将宗教生活与道德伦理相结合。最初的耶稣并没有创立一个独立于犹太教的新宗教的意向，只是作为一个宗教的改革者，他既不反对犹太教的律法对人的行为的约束，也相信对上帝的崇拜所产生的非凡力量。只是要摒弃只注重形式而忽视了内心虔诚的各种清规戒律，强调内心的纯洁、善良和虔诚，更注重爱的力量——谦恭、宽恕、仁慈、信仰、忍受——对道德净化的作用。从《新约》中可见，由耶稣创立的基督教（原教旨）是将道德修养置于其核心地位的。原初基督教的另外一个重要的心理特征是情感需要，它是为满足被自然和社会奴役的犹太人以及一切不满现状而希冀得到拯救的人的情感需要而产生的。因此可以说，原初基督教是人的宗教，是人类在自然、社会和本能的奴役面前追求人格完善的一次努力。尽管无论是道德约束还是拯救的实现都是以上帝为其核心，但它的出发点却是人。《旧约》中上帝创造人之后，安排人掌管自然万物。《旧约》中还记载着雅各与上帝较量，而且战胜了上帝的故事。而在《新约》中，上帝之子耶稣被人类钉上十字架是人与上帝的又一次较量，仍是人取

胜。这些都表明原初基督教赋予了人很高的价值和意义。

当然，人的自主程度受到了限制，上帝是创世者和救世主，人必须求助于上帝才能找到自己的创造性力量。神学教义将忍受现实的苦难、自身的净化和上帝的拯救作为民族解放和人的自由的前提，被动地等待救世主的降临。这就导致了这种以人为出发点的宗教将信徒陷入了将自身异化的奴役中。后来代表统治者利益的教会将《圣经》妄加诠释，故意发挥其中的消极成分，宣扬君权神授、来世主义和禁欲主义。教会人士自称是上帝在尘世的代表。因此对他们权威的认可即对上帝的信奉。而芸芸众生则必须弃绝尘世的欢乐，禁欲苦修，只有这样才是进入天国的必由之路。人极度地贬低自己，同时又无限抬高作为人的本质外化和客体化的上帝。人在对上帝的顶礼膜拜中获得了一种安适感，但却失去了自我，甚至失去了对起码人性的要求。中世纪教会为了让人们膺服他们设定的学说，运用政治强权，将意识形态中的其他一切形式都合并到神学中。一方面，他们认为文学是漠视宗教的有害的东西，对其加以扼杀。而另一方面，又试图将文学变成宣传教义的手段，因为文学能“用图像说明宗教的真理以便于想象”<sup>①</sup>。从文学的本质来看，它应是人忠实的看守，文学艺术却变成了神学的奴仆，把它的“明眸”与“贞洁”都献给了神学，赤身裸体地拥抱上帝。

在中世纪文学中，既有宣扬基督教教义的教会文学，也有世俗的骑士文学、英雄史诗和市民文学，但其主体却是教会文学。教会文学的体裁繁多，有圣经故事、圣徒传、祷告文、圣者言行录、梦幻故事、奇迹故事、宗教剧等，但无论哪种体裁，为教会设定的基督教教义摇旗呐喊几乎是它们共同与唯一的主题。人的

---

<sup>①</sup>黑格尔：《美学》第1卷，商务印书馆，1981年，第130页。

自我否定作为人皈依基督教，接近上帝的途径在作品中得到了大力渲染。其中影响最大、流传最广的要推基督教神学家奥古斯丁的《忏悔录》。《忏悔录》是一部描写个人灵性体验的自传性文学作品。奥古斯丁最初因在哲学方面探寻恶的本源而信奉摩尼教，后来接触到基督教后，开始怀疑和否定摩尼教，转向基督教，献身教会。在《忏悔录》中，他怀着真挚的情感，用细腻、生动的文笔，深刻入微地记叙了他皈依基督教之前的生活经历和思想感情、心灵历程。他没有一味说教，而是通过内心体验和审美愉悦将人们引向天国。尽管他反对文学艺术，认为它们“荒诞不经”、“挑逗情欲”。但他在作品中所展示的境界，正是文学所追求的一种至高的审美境界。当他读到《新约·罗马书》中不可耽于酒食，不可溺于淫荡，不可趋于竞争嫉妒，应被服主耶稣基督，勿使纵恣于肉体的嗜欲等段落时，“顿觉有一道恬静的光射到心中，溃散了阴霾笼罩的疑阵”<sup>①</sup>。圣者的言说使他内心发生了突变，从精神痛苦过渡到精神舒展与自由，获得了一种高峰体验，寻找到了精神的家园，摆脱了由现实的缺失带来的一种不安感。但奥古斯丁将理念的上帝看成是美的本体，认为人只有心向上帝，不断压抑肉欲，才能消除原罪，使灵魂接近上帝，认识到上帝的美，即“信才美”。这就完全割断了美与物质世界的联系。同时他所描绘的美的境界和精神的愉悦是从道德判断中获得的。为了实现道德完善，人必须压抑各种原始欲望甚至正常的享受，即以人性的沦丧换取精神的自由。因此这种境界只能是他的一种主观愿望。人以情感为中心的一切心理机制不可能真正、全面、充分地达到高度的和谐。强烈的基督教情感使这部充满至诚至信的文学作品成了一部神学著作。如果说《忏悔录》中的灵性体验

<sup>①</sup>奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963年，第158页。



使这部作品还有一定的审美价值的话，那么，中世纪教会文学中的其他作品就是教会基督教教义的直接图解了。仅英法两国，在14世纪就产生了40多部宗教剧。它们的内容千篇一律，大同小异，在此不一而论。即使是表现人间情怀的世俗文学，也无不打上了基督教的烙印。文学，由于教会的利用与强制，成为宗教社会生活的投影，失去了它的本质。

基督教将人与上帝的关系加以颠倒，人创造上帝变成了上帝创造人，但这是信仰的需要。教会为了统治的需要，不仅将这种关系固定为无可非议的教旨，将精神生活世俗化，而且力图证明上帝真实的存在。这就出现了两个上帝：一个是圣经中的上帝，即通过基督的生、死、复活来显示其存在的上帝；另一个是形而上学的上帝。形而上学的上帝是必须让人去证明其存在的上帝。教会对基督教的确立和对上帝的证明，看似拥戴上帝，其实倒是上帝消解与死亡的开始。上帝的存在是不可言说的，要求的是基于启示的信仰而不是人的智慧的证明。正如帕斯卡尔所言：“感受上帝的乃是人心，而非理智。而这就是信仰：上帝是人心可感受的，而非理智可感受的。”<sup>①</sup>对上帝的证明必然将其引向死亡。尼采说“上帝死了”，一是指形而上学上帝的死亡，一是指神性上帝的退隐。对上帝的证明是人觉醒的基础，而人的觉醒是上帝死亡与退隐、信仰瓦解的前提。处于沉睡中的人，睁开惺忪的双眼，由匍匐到站立并非一蹴而就，而是经历了一段漫长而艰难的历程。人文主义者的人本观念就是在新的历史阶段对基督教神本观念的反思与反叛的结果。

对知识的拥有是人觉醒的第一步。无知者不自由，但丁十分清醒地意识到这一点，因此他对知识推崇备至。在《神曲》中，

---

<sup>①</sup> 《西方思想宝库》，吉林人民出版社，1988年，第627页。

他撇开了教会，而让人智代表的古罗马诗人维吉尔作为自己的引路人。同时将那些没来得及信仰基督教，按教会规定必须打入地狱的异教徒——古希腊罗马的智士贤人安排在一个幽静美丽、鸟语花香的地方免受痛苦。但丁还将知识看作消除四大丑欲，通向至善至美的天堂之路的向导。然而，但丁是个虔诚的基督徒，他对知识的推崇主要是为了反对教会的蒙昧宣传以及对神性上帝的庸俗化理解，并非要超越神学信仰的范畴。而按基督教教义，神性上帝是一切存在的基础，也是知识存在的前提。因此，但丁只能在基督教的地狱、天堂、救赎学说的框架内代神进行末日审判。作为基督徒的但丁只能让维吉尔带领自己游历地狱与炼狱，而要最终达到至善至美的境界还必须借助另一位向导——上帝之爱象征的贝亚德作为通向天国的向导。由此可见，他的作品尽管客观上显露出了人本精神的曙光，但主观上但丁并没有想让人脱离神性上帝的怀抱。事实上，他作品中的人本精神也十分有限，只是对原初基督教中的人本精神的恢复。

文艺复兴时期，人文主义者从四面八方汲取知识的甘泉来浇灌人们干涸的心田。在他们看来，时代的新人不仅要有强健的体魄、高尚的道德、人间情怀，而且应有丰富的知识。人之所以高贵，就在于人是认知和理性（即知识）的动物。拥有了知识，才能在与外在的奴役的较量中立于不败之地。早在莎士比亚之前，培根就提出“知识就是力量”的口号。一时间，人从沉睡中觉醒，卸下了基督教尤其是教会套在人脖子上的沉重枷锁。人类精神试图从上帝的怀抱中挣脱出来。文学义不容辞地担负起了它作为人的看守的使命，表达了对觉醒后的人的命运的关注与担忧。一方面它可怜人的处境，呼唤人的自我拯救。另一方面，它又真切地感到人的无知、渺小、脆弱、贪婪、放纵，具有无数丑恶的本性。最先给因自身地位的提高而沾沾自喜、得意忘形的人类浇一

瓢凉水的是法国思想家蒙田。他控告人类无知无能，无力认识，甚至很少要求认识宇宙，却以为是宇宙的主人。在他看来，“一切生物中最脆弱、最易损失的就是人。同时，人也是最骄傲自大的”。因为“我们反复无常，优柔寡断，动摇不定，怨天尤人和迷信。同样，我们还对未来的东西，甚至死亡之事担忧，我们野心勃勃、贪婪、嫉妒、羡慕、桀骜不驯、狂热、难以满足欲望、好战、说谎、不忠实、毁坏别人的荣誉与好奇”。如此人类，“却幻想自己同上帝平等，赋予自己神圣的特权，使自己有别于其他生物”。蒙田的这些思想在16世纪极为流行，对莎士比亚产生了直接的影响。莎士比亚将蒙田的怀疑主义更加深刻地体现于作品之中。一方面，他怀抱人文主义理想，认为人有优美的仪表、非凡的气度、高贵的理性、伟大的力量，能自我拯救。但另一方面，他又对人的自私与丑陋，人与人之间的残酷与血腥有着深切的体验。在悲剧和历史剧中，他向我们展示了一幅幅人性堕落、情欲泛滥的画面。他们常常陷入低贱的本能情欲中不能自拔，内心深处隐藏着不可告人的动机，贪婪、嫉妒、自负、怯懦、忧郁、犹豫等吞噬着人类。人类在苦难的深渊中无力自拔，找不到安身立命之所。只能在荒野中忍受暴风雨的侵袭，在恶毒的莠草旁无措地徘徊，在痛苦中疯狂，在绝望中杀人和自杀。“生命充满着喧哗与骚动，却找不到一点意义”（《麦克白》）。以至莎士比亚通过哈姆莱特之口悲哀地喊到：“这一个泥土塑成的人算得了什么？人类不能使我发生兴趣，不，女人也不能使我发生兴趣。”日夜萦绕于哈姆莱特或者说莎士比亚心中的是“生存还是毁灭”的问题。不少人认为，人文主义的危机，人无家可归的处境，是上帝的缺席所致，是理性代替信仰的危机，是无信仰的丑恶。其实，人文主义者都算不得是理性主义者，他们对于人的强调更侧重于情感而不是理性。他们强调个性解放，但他们所说

的人带有极其鲜明的阶级色彩；他们重视知识的力量，但注重的只是知识对外部世界的征服。其实认知的对象除了外部世界，更包括内心世界，而且只有内心世界的认知才能使人拥有一个独立完美的人格而不凌驾于同类。外部世界的认知也不是单纯的改造和征服，与它和谐相处才是最为重要的。他们追求人文主义理想，但却缺乏具体的手段，靠的只是从基督教中继承而来的“仁慈、宽恕、博爱”的思想，具有极大的局限性。特别是人从上帝的怀抱中挣脱出来后过于狂喜，放纵情欲，从极端自卑走向狂妄自大，从禁欲走向纵欲，从蒙昧无知走向知识万能，从封建割据走向专权独断……他们公然提出人有理想、有权力把生活的目标设立为寻欢作乐。用历史的眼光看，人文主义理想只是部分而寻常的真理而非永恒绝对的真理，因而负面效应是不可避免的。

从此伊始，基督教再也不是作为一种纯粹的宗教信仰，而是常常作为一种精神理想光顾文学。上帝再也不是一种神性存在，而是理性原则的象征和超越性与终极性的伦理价值判断的绝对真理。爱的宗教同人与自然、人与他人、人与社会以及超自然力和睦相处的审美理想重叠。继莎士比亚之后，英国17世纪的清教作家弥尔顿、班扬在他们的创作中都表现了一个共同的意向：对人类寻求精神回归的心路历程的展现，为人类寻找一个栖息的所在。班扬的《天路历程》由于枯燥乏味的宗教意象——朝圣之旅的表现形式，长期被人们误读为一部宣教之作，重视的只是其中对丑恶现实的揭露。其实，它并非要人们恪守《圣经》，奔向天国，投入上帝的怀抱。正如作者在开篇所言，他是以期用《圣经》的荣光，“使我们最黑暗的夜晚变成明天”。相比班扬，弥尔顿更懂得审美意象的魅力。他的代表作《失乐园》有两条相互交织的线索：一是亚当夏娃违反上帝的禁令，偷吃禁果而失去乐园的线索；一是撒旦凭借自由意志反叛上帝权威而被逐出天国的线

索。两条线索贯穿着同一精神：肯定人的自由意志和对自由意志的追求。谴责人放纵情欲，理性不足。在弥尔顿看来，人类在一定程度上是能够主宰自己的命运的，而且都有着向善的直觉。但由于自由意志中常常包含着巨大的破坏力，不能很好地发挥原有的善的本性，往往感情冲动，排斥理性，变成了激情与欲望的奴隶。正于此，人类失去了乐园。撒旦因拥有自由意志，面对权威，敢于反抗，不屈不挠，积极进取，正是觉醒后的人类在灵界的象征，是一种崇高的人本精神的体现。弥尔顿相信，如果在理性的指导下，凭借这种自由意志，人类是能够找到正确的途径，摆脱暂时的困难，重建一个崭新的人间乐园的，无论是上帝，还是撒旦以及亚当夏娃，都是以双重意蕴出现在作品中的。不可否认，作为一个资产阶级的革命家，《失乐园》与《复乐园》是他对英国革命的反思，对资产阶级革命的关注。而作为一个基督徒和诗人，它是弥尔顿对整个个人类命运与归属的关注，展示的是一个对群体和个体都有意义的属灵模式。尽管他作品中的审美意象仍没有超出宗教意象的范式，但他对理性的执著使得他成了启蒙学者的“先辈”。

启蒙学者大多尊重人的情感，但他们更强调理性的品质，认为人不应是情感和原欲的奴隶。他们大多是自然神论者和不彻底的无神论者，他们以自然或无神论否定基督教的神权和宗教偶像，但他们并不完全否定宗教的力量。他们说“即使没有上帝也要创造一个”。这为了一套新的神学体系铺平了道路，即理性神学——认为人只需上帝来帮助他思考和认识必然性。

卢梭尽管是位启蒙学者，但他对基督教的理解与伏尔泰、狄德罗等人有着本质不同。作为一个平民知识分子，他以一个诗人的眼光看待上帝，他心中上帝存在的感觉是主观情趣、感性动力、精神享受和个体生命对客观法则、理性教条、功利欲望以及

社会压力的反抗与超越。他追求心灵与宇宙万物相通，从而达到一种充分、完全、圆满的幸福境界。这种境界也正是美学追求的极致，所以他是将审美追求与宗教理想统一于自己的作品之中，以诗性的方式表达对人类的终极关怀的。启蒙理想的破灭，加剧了人们需要回避与超越的心灵渴求，而基督教描绘的“天堂欢乐”的画面正好激发了他们无限的热情与向往。他们开始重新审视基督教的精神意义与价值，看到了其中所积淀的人对宇宙世界的思考，对人本体的独特认识。而卢梭又为后代诗人重新把握基督教提供了先导。

在 19 世纪浪漫主义文学中，上帝更是一种诗性的存在，是自我情感的凝聚物。诗人们本着悔罪、宽容、博爱的精髓理解和接受基督教，将宗教情感看成人类共存的美好情感。在华兹华斯笔下，自然是某种精神世界的象征，充满神性与灵性，对自然的追求就是对人类自由美好未来的追求。在柯勒律治的笔下，上帝显现于一切创造物中。人类如同漂泊于汪洋中的水手，要平安地回到故乡的港口，就是悔罪、信仰与博爱。拜伦反抗的也只是被教会庸俗化了的上帝，他同时用宗教的虔诚和崇高拥抱显现于万物中的上帝。在浪漫主义诗人中，尽管有像夏多布里昂这样认为人只有回归基督教，皈依到上帝的怀抱中才能找到精神的故乡的作家，但大多数诗人们是以远离尘嚣的宗教情愫传达着人类渴望创造一个新的充满和谐自由的人间乐园的美好愿望。宗教与文学的关系在浪漫主义文学中缝合得是比较完美的，尽管带来了矫揉造作、夸张虚饰、奇想妙构和充满梦境幻觉和灵交神往的描写，但更多的是通过审美意象带来心灵的愉悦。诗化的基督情韵尽管给人暂时的慰藉，但“人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会”。于是人们又开始将目光从遥远的天国收回到“此在”空间。面对人欲横流、唯利是图、尔

虞我诈的现实，他们再次求助于基督教中的道德约束。他们认为，人的求知无需上帝的帮助，但仍需上帝助其德行以使其幸福。基督教终于从启示神学走过理性神学进入道德神学的阶段。

巴尔扎克秉承莎士比亚传统，更强调客观环境对人的堕落所起的作用。当然，莎士比亚作为一个现实主义作家，也认识到邪恶环境对人的堕落的影响，而巴尔扎克作为一个资产阶级作家，有时也将贪婪凶残当作人身上固有的恶的本性。巴尔扎克将理想的乌托邦建立在天主教与王权两个太阳并照的基础上。在他看来，“基督是令人惊叹的范例。他为了把天国的光明普赐人间，不惜以身殉道，并在十字架上从一个凡人而转化为神，这一壮丽的景象所展示的远不止宗教的意义，这是人类光耀永恒的形象”。宗教“不是神的设施，而是人的需要”。他借用基督教，一方面是为了扼制人类泛滥的情欲，制止社会道德的堕落；一方面是为了调和阶级矛盾，防止人民革命。在《乡村医生》中，他通过乡村医生之口说：“基督教教育穷人容忍富人，教育富人减轻穷人的苦难。这两句话，对于我来说，正是天上人间一切法律的精髓。”无论是陀思妥耶夫斯基还是托尔斯泰，都经历了一段怀疑与信仰基督教的探索历程，但最终都皈依基督教。如同巴尔扎克一样，基督教对他们“不是神学，而是对于生活的崭新理解”。在他们看来，人身上存在着善恶两种基因，之所以人欲横流，是因为恶的一面压倒了一面。善的一面要复活，就必须悔罪、信仰，用基督教的道德情感加以扼制。他们对于基督教的皈依，其目的是为了通过善的基督来消除自身的人格分裂，实现自我的完善与超越。陀思妥耶夫斯基一生都在苦苦追寻“人是什么”。他痛苦地发现，人要么匍匐为虫，要么疯狂为兽。因上帝的在场而自我丧失，因信仰的失落而异化为兽。兽比虫显示出更多的阴暗与丑恶，对人类的生存与发展具有更大的破坏性。贪婪、情

欲、凶杀……人性的一切黑暗面都在他的笔下得到了充分的显现。灵魂无所依托，而罪恶之源在于人性本恶。托尔斯泰再次展示了人类生存处境的绝望，生活格局的严重错位。对现实罪恶的焦虑，对精神虚空的焦虑，对死亡的焦虑，使他对自我进行了彻底的否定，生命的流程中断，产生了“身处异域而又指望有人来帮助的一种恐惧、孤独、凄凉”的感觉。

20世纪文学在前人基础上更深刻、尖锐、全面地展示了人的异化，尤其是西方主流的现代派文学中的人的处境更是充满着深切的危机。人与人、人与自然、人与社会、人与自我的关系失衡，原有的价值体系崩溃。对他们来说，既没有地狱，也没有天堂；没有恶，也没有善；没有魔鬼，也没有上帝，一切都是虚无。“我是什么，我根本就没有意义”，“我”只是孤单地在宇宙中存在，在“我”占据的空间中沉浮。卡夫卡作品中的人在物的驱使下干脆变成了一只大甲虫。尽管成了虫，但却仍然无时无刻不在感受着无穷无尽的灾难。海德格尔与萨特将人称为“being-there”，人存在的意义完全取决于此时此刻的处境，找不到任何超越性的意义。与希腊英雄相比，乔伊斯所描写的“当代英雄”丝毫没有人的精神，孱弱无能、平庸浅俗、安于现状，在孤独、失望、忧郁中打发时光。艾略特眼中的世界同样是冷漠的，教堂被荒弃于闹市，由于没有“圣水”的滋润，草木干枯，没有生命的呼唤，没有春天的温暖，荒凉、阴冷的现代荒原上充满了欺骗、淫乱、厮杀，欲海泛滥、腥风血雨。人们面无表情，既没有痛苦，也没有感受，如同没有灵魂的躯壳一样四处游弋，随波逐流。随着季节的推移，他们的行动不仅没有延缓，反而加快了自身走向沉沦与毁灭的进程。生活在死亡国土上的“空心人”只是头脑填满稻草的空架子，在一切与一切之间落了“阴影”。它随时都有倒塌与崩溃的危险，“世界就是这样告终了”。



更令人可怕的是加缪笔下的“局外人”，连母亲之死也无动于衷。对坐监、处死毫无反应。是超然出世，还是麻木不仁？它使我们体会到人在世的悲凉。在贝克特的笔下，光秃秃的树兀立在空荡、阴暗、凄凉的荒野的路旁。生活在这个荒漠、冷酷、不可理喻的世上的人欲生不能，欲死不休，无所作为，分不清过去、现在与未来。从尤奈斯库的戏剧中，我们看到人在满台的椅子的挤压下不见了。在对物的从属之下，人畸形地发展，失去了作为人的本质。自己对自己，对他人都成了异己者，心中残存的一线光明也被扑灭了。文学用不同的话语形式，多维度地向我们展示了人从上帝的怀抱中觉醒与挣脱后，灵魂无家可归的尴尬与可怜的处境。

综观文艺复兴以来西方文学中的基督教历程，无论是以理性神学还是以道德神学的面目渗透于文学中，都不是对基督教的简单回归，而是一次又一次地超越。是以神的面目观照人，以神为中心，对神的膜拜，被以人为中心，对人的关怀所取代。对于走向现代的西方人，上帝有无的“本原”之争已成明日黄花。但理性、知性与道德的有限，使它们不能从根本上托起汪洋中等待拯救的人类。刘小枫《拯救与逍遥》中说这是“一个旧的神祇纷离去，而新的上帝尚未露面的时代”。文学确实给疲惫的现代旅人虚构出一个“纯粹存在”的世界图式，让灵魂得以歇息。

# 目 录 *Mu Lu*

## 上编 犹太教与基督教 11

### 第一章 犹太教:基督教的前身 13

#### 第一节 犹太教的概念及定性 13

#### 第二节 犹太教实质分析 17

##### 一、上帝的启示与爱 17

##### 二、犹太教的双重性及精神实质 19

##### 三、犹太教的特征 112

#### 第三节 犹太教史 111

##### 一、族长时期 111

##### 二、摩西时期 116

##### 三、士师时期 118

##### 四、统一王国时期 119

##### 五、分国时期 122

##### 六、被掳时期 126

##### 七、波斯时期 127

##### 八、希腊时期 128

##### 九、罗马时期 130

##### 十、流散的时期 133

第四节 犹太文化与犹太文学 133

第二章 基督教 142

第一节 基督教的形成及其《新约》传说 142

一、“弥赛亚”的信念和基督的诞生 142

二、耶稣的神奇事迹及十二门徒 145

三、耶稣的基本主张 146

四、耶稣的“受难”、“复活”与“升天” 148

五、保罗对基督教的奠基作用及基督教的独立发展 153

六、七次大公会议 157

七、基督教史上的几个重要人物 159

第二节 基督教教派 163

一、天主教 163

二、东正教 164

三、基督教新教 167

第三节 基督教教义 168

一、位格神 168

二、三位一体 181

三、罪性与原罪 186

四、因信称义 191

五、教会与圣礼 197

第四节 基督教文化 1100

一、基督教文化的概念 1100

二、基督教文化的特征 1101

三、基督教文化对古代文化传统的继承与发展 1102

第三章 《圣经》与圣经文学 1108

第一节 作为教典的《新·旧约全书》 1108

一、《圣经》及作者 1108  
二、希伯来神话的文本形成 1110

三、《圣经》的翻译 1112

第二节 作为文学的《圣经》 1115

一、《圣经》与文学的关系 1115

二、《圣经》的文学形式 1118

三、“圣经文学”研究源流 1122

第三节 圣经文学选讲 1125

一、伊甸园：生命本质的一种解释 1126

二、该隐：流浪中的惩罚和宽恕后的保护 1129

三、挪亚方舟：延续夏娃的种子 1132

四、约伯：上帝信仰的典范 1136

五、福音书：独特的叙事文本 1140

## 下编 西方宗教文学选讲 1147

### 第四章 中世纪西方宗教文学 1149

第一节 中世纪宗教文学概述 1149

一、中世纪欧洲文学的萌芽与基督教崇拜 1149

二、早期基督教文学的代表作家——罗丝维萨 1152

三、中世纪拜占庭文学 1153

第二节 《亚瑟王之死》和骑士文学 1155

第三节 《神曲》：基督教人文主义 1161

### 第五章 文艺复兴时期西方文学与宗教 1175

第一节 莎士比亚的宗教观 1176

第二节 喜剧《威尼斯商人》的宗教冲突 1185

第三节 悲剧《哈姆莱特》的宗教思想 1190

## 第六章 17 至 18 世纪西方文学与宗教 1197

第一节 弥尔顿“乐园史诗”：重走圣经路 1197

第二节 《天路历程》：班扬的宗教人生 1207

第三节 《忏悔录》：回望罪性人生 1213

第四节 《浮士德》中的《圣经》原型 1221

## 第七章 19 世纪西方文学与宗教 1230

第一节 《巴黎圣母院》：圣母崇拜与结构象征 1230

第二节 《红字》：基督教伦理解构 1239

第三节 《德伯家的苔丝》：一个受难的天使 1246

第四节 《罪与罚》：宗教意识与道德困惑 1252

## 第八章 20 世纪西方文学与宗教 1260

第一节 《荒原》：上帝死后的人类救赎 1260

第二节 《喧哗与骚动》：基督精神的呼唤 1269

第三节 《等待戈多》：等待主题的宗教联结 1274

第四节 《宠儿》：小说里的黑人“神学” 1279

## 主要参考书目 1286

# 上编

## 犹太教与基督教



## 第一章 犹太教：基督教的前身

犹太教是唯一发生于上古而延续至今的大宗教。犹太教是犹太民族的精神支柱，也是犹太文化的精髓和最重要的遗产。它曾对犹太民族的性格、社会心理、价值观念、传统习俗等都产生过巨大的影响。在上古四大文化圈中，以犹太教为核心的犹太文化属于世界四大古文化圈之一的西亚—北非文化圈，与中国、印度、希腊三大古文明并称。这一宗教的创造者和拥有者——犹太人是典型的纵贯 5000 年、散居五大洲的世界性民族。东方犹太文化与西方希腊—罗马文化碰撞、调适，共同孕育了作为现代西方人精神支柱的基督教文化。

### 第一节 犹太教的概念及定性

什么是犹太教？《宗教词典》解释为“世界各地犹太人的宗教。奉雅赫维“Yahweh”为‘唯一真神’。认为犹太人是雅赫维的特选子民，并认为教义、教规系由雅赫维通过摩西传授而来”。这段释文与《辞海》的释文大同小异。新版的《宗教大辞典》改为犹太教是“世界各地犹太人宗教。为古代世界的民族宗教之一。宣称犹太人为‘唯一真神’雅赫维的‘特选子民’。认为与上帝立约始于犹太人祖先亚伯拉罕……”而《中国大百科全书·宗教》则简化为“世界各地犹太人信奉的宗教”。《犹太百科全书》定义为“犹太民族的宗教，是人类最古老的一神教。……是



犹太人的宗教、哲学和生活方式”。

当然，也有人对犹太教作过较具体的界说，如《简明不列颠百科全书》说：“犹太教是犹太人的宗教，是基于同一信仰的一种民族文化的复杂表现形式，是一整套基本信仰和崇尚，又是一种生活方式，它表现为宗教文献和宗教观念，也表现为习俗、社会体制和文化。”如同每一特殊的传统一样，犹太教必须被理解为某一特定群体成员，曾经面临一系列独特的政治、经济和地理环境纠缠在一起的事件，从而对人类关注的终极问题所作出的创造性反应。而且，犹太人的历史经验非同一般。既处于西方文化主流之中，又独立于其之外的犹太教，不仅对感人至深的宗教观念的起源有其精心阐述，也为一个被迫不断面对并适应其无法直接控制的形势的弱小民族的决意生存，提供了深刻卓越的见解。这些解释虽各有侧重，但都提示犹太教具有复杂的结构和精深的内涵，难以用几句话设定一个涵盖一切的定义。

从上述的各种定义中，我们可以肯定最基本的两点：①犹太教是一神教或伦理一神教；②犹太教是犹太人信奉的宗教。犹太教与基督教、伊斯兰教归属一类而并称世界三大一神教。从历史上看，三教都起源于世界上的同一地区——中东。最明显的例证是三教根据各自的宗教传说，都把耶路撒冷奉为圣地。耶路撒冷曾是犹太教圣殿所在地，古代犹太教献祭和朝觐的中心场所。基督教认为这里是救世主耶稣基督受难和复活升天之地。伊斯兰教则相信先知穆罕默德曾夜行至此登霄，并在初期一度以该地为礼拜朝向。对于犹太教来说，这种宗教传说和历史内容显得尤其重要。自从公元70年圣殿被毁以后，犹太人逐渐流散世界各地，耶路撒冷就成为犹太教历史传统的活见证和宗教复兴的中心。

在宗教史上，犹太教是第一个纯粹的一神教。《圣经》通过对所有其他神祇的否定，达到上帝的唯一性，从而对一神教有了

理论上清晰的描述；同时又以其他宗教前所未有的程度强调了道德因素。因而，犹太教通常被称为“伦理一神教”。基督教是在犹太教的这一发展完成之后出现的，最初是犹太教的一个教派。犹太人保罗积极向外邦人传教，否定摩西律法，称基督教徒为“上帝的以色列人”。因此，基督教常被称为犹太教的“私生子”。至于7世纪兴起的伊斯兰教，有着更为鲜明的一神教特征。《古兰经》中宣布的“道统”，从阿丹（亚当）、努哈（挪亚）、易卜拉欣（亚伯拉罕）、穆萨（摩西）到尔撒（耶稣），都是天遣的先知，而穆罕默德则是这一“道统”的最后一位，即众先知的“封印”。但是，犹太教和基督教对于伊斯兰教的兴起究竟有何影响，仍是无法说清的问题。在起源和结构上，伊斯兰教与犹太教有更多的相似之处。犹太教在与基督教、伊斯兰教的相互冲撞和密切接触中得到发展，彼此之间都在某些重要方面互相发生影响。因此，这三个宗教归属于一神教家族。

如果从教义信仰方面作一比较，这三个宗教的基本信仰显著地类似。出发点都是信仰独一无二的、无可比拟的神。这个神（上帝或真主）没有形体，没有方位，自在自有，它全知全能，普仁特慈，不但以其智慧和权能创造了世界和人类，还用其公正和仁慈主宰着世界和人类。神在创世后继续关怀着受造物的命运和福利，不断地通过启示、诫命、奖善惩恶等，使其意旨晓示人类，引导受造者。因此，在这三个宗教中，历史可以说是神的意旨的体现。由于历史上的密切接触，三个宗教之间经常不断地发生教义争论，有时会引发激烈而又残酷的宗教迫害乃至宗教战争，犹太教常常是最大的受害者。

通过犹太教与基督教、伊斯兰教的比较，我们可以把犹太教归入一神教一类。但是，如果我们进一步将三者视为本质上同一的事物，那就会产生误解。当人们用宗教去界定犹太教时，犹太

人常常要说，犹太教“并非完全是一种宗教，更多的是一种生活方式”。基督教将“宗教”视为一种信仰体系，其核心是“信经”，即要求教徒信奉的一套关于教义信仰纲要的叙述。在基督教的历史上，教会一直极端强调把信经作为信仰认同的基础。在犹太教中，占据核心地位的是律法，律法的诫命规范着所有团体和个人的行为。因为“对于犹太人来说，重要的事情是人们如何行动，而对于基督教徒来说，则是他们如何信仰”。犹太教与基督教之间的差异，反映了不同文化之间的差异，并涉及宗教研究中的重要理论问题。由于希伯来文中长时期来一直没有“犹太教”一词，也就是缺乏与通常意义上“基督教”相对应的“犹太教”概念，“Yahadut”由“犹太人的认同”、“成为一名犹太人的条件”，在近代被正式赋予“犹太教”的意义。这与《圣经》中的“mityahadim”（成为犹太人）不同，也与拉比文献中的“dat Yahudi”（犹太律法）有异。

“Yahadut”一词现在实际上包含三层意思，相当英语而不是希伯来语中的三个词：“Judaism”（犹太教）、“Jewishness”（犹太性）和“Jewry”（犹太人）。犹太性是指包含犹太人的一切属性，从文化、伦理到世俗事物的综合特征。犹太教则为源自《圣经》时代的、与基督教相对应的宗教传统。“Yahadut”的英语对应词“Judaism”源自希腊语“Judaismos”，最初见于公元1世纪讲希腊语的犹太人之口，既表示宗教，又表示民族。

在犹太人自己描述宗教传统的词汇中，最具权威性的是“托拉”（Torah），词义为教海、训诫。该词最初表示上帝启示的行为规范与处世之道。后指上帝“借摩西传给以色列人的书”，即《摩四五经》或《律法书》，也可指全本《圣经》（仅指《旧约》）。最后扩大为指犹太教律法，包括成文律法和口传律法，以及有关注疏、评述和问答。因此，托拉成为全部教义、律法、习

俗和礼仪的代名词。

以上所述，说明犹太教和基督教虽然同属一神教，但在许多方面仍然极不相同。

以色列国建立后，于1950年通过《回归法》宣布，凡是犹太人都享有移居以色列的权利。什么样的人犹太人？绝大多数回答承认宗教和民族之间的紧密联系，认为至少在目前应维持犹太教律法的定义。1970年，在宗教政党的压力下，《回归法》对什么样的人犹太人作出解释：由犹太母亲所生或已皈依犹太教，而不属于任何其他宗教的人。但是问题并没有解决，由此引发的争论还由以色列扩至海外散居地。由此可以看出，一方面犹太教兼具宗教和民族的特性与现代国家及其“民族”、“宗教”概念互不相容，现代犹太教各派对于犹太民族性的本质存在严重分歧。另一方面，现代国家区分民族与宗教的努力，在以色列遇到巨大的无形障碍，这使得以色列越来越像一个介乎于政教分离与政教合一之间的半神权半世俗的国家。因此，离开犹太教去考虑犹太复国主义和离开这两种思想去考虑以色列，至少按这个国家今天的情况都是不可能的。而其根源就在于犹太教中宗教和民族不可分割的传统。

## 第二节 犹太教实质分析

### 一、上帝的启示与爱

犹太教是源于启示的宗教（启示不仅是犹太教，而且也是基督教和伊斯兰教的基础）。上帝对以色列人的不断启示不是一个民族的上帝对他的民众的关心，而是上帝日常的活动，上帝为了把他的计划带给所有的人而同一个特殊的民族相联系。爱是启示

的本质，在《圣经》中，上帝的爱具有在先性。不是亚伯拉罕、摩西追求上帝，而是上帝乞求这些人，揭示自己并在他为人类所设定的任务中指导他们。

靠理性能获得启示吗？这成为人们争论不休的问题。总的倾向是，靠理性并不能获得真正的启示。现代德国犹太学者罗森茨维格从《圣经》经验出发，在上帝在场的意义上，肯定了神的启示的实在性，并把启示理解为人类救赎的关键。

罗森茨维格首先把启示理解为上帝的创造。启示的基本含义是揭示、显示、展现。由于上帝的创造就是其自我表达，在创造活动中上帝显示了自身。上帝的创造就是第一个启示。然而，更重要更具有实际意义的启示是人和上帝之间的一种普遍的爱的交流关系。创造根源于创造力，而这种力量来自于上帝的本质，即“爱”。他认为只有爱像光一样，可以显示别的东西，并使所显示物清晰可见。他认为，永恒的本质把自身转化成爱，一种每时每刻都常新的爱，一种永恒年轻的爱，永远第一的爱，这种爱完全是一种冲动。爱是使创造后的启示发生的力量，是启示的本质。

罗森茨维格区别了两种爱。第一种爱是一个施爱者的爱，不是那被爱者的爱。只有一个施爱者的爱才会这样持续不断地自我满足。正是他在爱中给予他自身，被爱者接受了这礼物。爱不是固定的，而是流动的。上帝的爱是当下的、纯粹的、单一的。尽管上帝是全知全能的，但爱的启示既不是一下子揭示给人，不是揭示给全部的人。上帝的爱是有选择的。上帝爱他所爱的地方，爱他所爱的人。爱是指向上帝意愿中的选民。

另一种爱是人的爱，是被爱者的爱。任何爱都是一种关系，上帝的爱要求人给予爱的回报，但二者绝不是平等的。人的爱源于上帝的爱的激发。人是启示的另一极，上帝之爱倾注于人之上。人如何接受上帝的爱呢？人在上帝面前，原是一个孤独的、

封闭的自我，其特征是反抗，这仅是一种傲慢。由于上帝之爱，反抗转化成其反面——谦卑。谦卑是一种意识到上帝恩典的骄傲。或者说，意识到上帝恩典的谦卑是一种骄傲。谦卑因感到是被爱的、被庇护的而骄傲。谦卑会与畏惧相连，就会出现被爱者的那种谦卑与骄傲、独立与被庇护、荣耀与畏惧的混合情感。

被爱者的爱不同于施爱者的爱。被爱者的爱对施爱者来说是暂时的、永远更新的，施爱者的爱自生自有、永不消失的，是永远闪烁着的光。被爱者对施爱者的爱的回报无法与施爱者的爱相比。施爱者的爱是直接给予被爱者的（启示是没有中介的）；而人的感谢之爱却无法直接给予上帝。他只能以象征性的方式予以感谢，那就是灵魂接受上帝的爱，那就是人对上帝的爱的信仰。两种爱的重大区别是人的爱具有信仰性，没有信仰，人的爱只是空洞的形式，毫无意义。

在严格的意义上，只有对灵魂和上帝才可谈爱。这里的爱与性爱、情爱是无缘的。男女之爱是反复可变的，而上帝和灵魂间的关系却永远持守：上帝永不停止爱，灵魂永不停止被爱。正是在上帝之爱中灵魂之花才在自我的岩石上生长开放。正是在这种意义上，罗森茨维格把启示——爱的关系称为“灵魂的永远的再生”。只是从上述可见，启示是上帝和人之间的一种不平等爱的关系。

## 二、犹太教的双重性及精神实质

犹太教的基本问题就是它的双重性：最勇敢的诚实与弥天大谎并存；奋不顾身的牺牲紧随着贪婪的自私自利。没有哪个民族产生了这样卑鄙的冒险家和背叛者，同样也没有哪个民族产生了这样崇高的先知和拯救者。而崇高决不等于最初的犹太教，低劣也不等于其退化。相反，它们一直共生相伴。

这种两重性是人类共同面临的问题，人把其现实性和潜在性的整体体验为一种倾向两极的活生生的实体；他把他内心的进步体验为一种从一个十字路口到另一个十字路口的旅程。无论人内心斗争的两极可能有什么样变化的内容，无论在十字路口的选择是被看成一种个人的决断、一种外部的必然性，或一种偶然的事情，基本形式本身是不变的。然而，在任何地方都不会创造出任何像犹太人对统一性的追求那样重大的、自相矛盾的、英雄般的事迹来。正是这种对统一性的追求才使犹太教成了一种人类的现象，才把犹太人的问题变成了一个人类的问题。例如，关于原罪的神话就是双重性的经典例子。它代表了一种分裂的感觉和认识，同时也是一种对统一性的追求。

人类对统一性的追求出自本身具有的双重性和获得的拯救的期待。犹太教不能像其他民族做的那样，为人类奉献出新的物资、新的意义存在，因为犹太人与物质存在和物的关系不够牢固。它只能重新提供人类多样性内容的统一，提供新的综合的可能性。在先知和早期基督教的时代，它提供了一种宗教的综合；在斯宾诺莎的时代，它提供了一种智力的综合；在现今的时代，它提供了一种社会的综合。所以，犹太教对人类具有普遍的价值，它的复兴是人类的福祉。

奥地利犹太学者马丁·布伯指出，犹太教的精神包含着对三个观念的追求，即“统一的观念”、“行动的观念”和“未来的观念”。关于第一个观念，他在《论犹太教》中说：“犹太人一直更敏锐地觉察到了现象所显现的那个背景，而不是个别的现象本身，他们确实地看到的是森林而不是树木，是大海而不是波浪，是社会而不是单独的个人，所以他更喜爱沉思，而不是想象。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社，2002年，第34页。

但对犹太人来讲，统一倾向还源自他试图将自己从内在的双重性中拯救出来并上升到绝对统一体的那种强烈的渴望。这两种根源在先知们的上帝观念中得到整合。

犹太教的第二个观念是“行动的观念”。布伯相信，这一精神倾向是犹太民族精神气质中固有的。他甚至认为犹太人的运动神经天生就比感觉神经要强，其运动系统比感觉系统要发达许多。当犹太人行动时，比他们感知时能够显示出更多的真义和更伟大的人格。事实上这一点也可以被看成是东西方之间的基本区别：“对东方人来讲，人和上帝之间决定性的契约是行动；而对西方人来讲则是信仰。犹太人特别表示和强调这一区别。《旧约》的所有篇章都很少谈信仰，但却大谈行动。每一个行动，哪怕是最小的和似乎是最微不足道的行动，都以某种方式适应上帝……只有在西方的折中主义基督教中，信仰才显得最为重要。对最早的基督教来说，行动是主要的。单就行动而言它并不重要，重要的是行动的神圣性。

犹太教中的第三种倾向是“未来的观念”。布伯在谈到犹太人的这一精神品质时说，犹太民族之所以信奉“未来的观念”，是因为这个民族的时间感比空间感发展得要强许多。他甚至通过对希伯来《圣经》语言的分析来证明他自己的这一观点。他指出，希伯来《圣经》中的描述性形容词都不谈“形式”或“颜色”，只谈“声音”和“运动”（这与《荷马史诗》的描述性形容词正好相反）。犹太人对“族性”和“上帝”的意识基本上受到其历史回忆和历史希望的滋养。可见，犹太文化就是一种具有深厚历史意蕴和时间感的文化。一方面，未来倾向驱使犹太人陷入具有各种不同目标的繁忙活动，刺激他对可获之物的强烈欲望，然而这种强烈欲望不是用在他自己的舒适上，而是用在下一代人的幸福上。下一代人甚至在意识到自己之前，就被赋予了照



顾再下一代人的任务，这样所有生存的实在都溶解在了对未来的关怀中。另一方面，这一倾向在犹太人中唤醒了弥赛亚主义，即一种超越过去和现在所有实在、作为真的和完美生活的绝对未来的理念。布伯认为，“弥赛亚主义是犹太教最深刻的原创理念”。根据这一理念，未来一定会到来，每时每刻都在保证它的到来，但不是马上到来或在某个遥远的时刻到来。它在时间结束的时候，在预定的时候，在所有日子结束的时候到来——末日即未来。

### 三、犹太教的特征

#### （一）犹太教是一种不尚教义、信条和学说，注重生活中恭行践履和德行的宗教

犹太教没有确定的教义、信条，尽管在犹太宗教典籍中充满了经典的警句和富有道德意味的训诫，并且这些警句与训诫往往借用充满启示意蕴的神圣话语来表达，又常常被世人奉为宗教真理的理想载体。但是，严格说来，这些警句与训诫不能算作宗教教义。因为只有当观念的明确的表达形式得以具体化的时候，并且只有当这个表达形式被公认的权威宣布具有约束力，成为拯救的基础的时候，一种教义才得以呈现。而犹太教并不具备使这些经典警句与训诫教义化的基本要素。

#### （二）犹太教是崇尚先知的宗教

不了解犹太民族的先知就不可能真正了解犹太教。先知在犹太教中有着特殊而重要的地位。正是在先知的思想中，犹太教确立了自己的宗教真理和宗教特色，因此，先知在精神上引导着犹太教前进，先知确定犹太教追求的目标，先知的历史就是犹太教的历史。

#### （三）犹太教是重启示的普世主义宗教

无论从何种角度评价犹太教，有一点是大家的共识，即犹太

教是一种让伦理特征在宗教中凸现的一神论。犹太教始终强调道德律令的重要性。甚至可以说，正是它的伦理本性，它用道德意识诠释上帝，才造就了犹太一神论。犹太教的伦理特征是一种全新的特征，它不是从先前自然宗教那里发展而来，尽管自然宗教借助道德化的自然神，有着将道德成分附加在自然神身上，从而把它变成部族的保护神这样一种倾向。事实上，不经过一次剧烈的改变、一次革命，自然宗教不可能发展成为一种纯粹的人伦宗教。在犹太人那里，这样一种变革是由那些富有创造力的宗教先行者来完成的。所以说，“以色列人的伦理一神论是一种被建立起来的宗教。以色列的‘一神’不是旧思维方式的遗留，毋宁说它是新思维方式的第一次表达。就宗教的这种形式而言，它是一种创造，体现着全新的、富有成效的原则”；从历史的角度看，我们可以说，新思维方式支配下的犹太教是一种启示宗教。

作为启示宗教，犹太教代表了一种正确的、人对世界的宗教态度。这种态度区别于以佛教为代表的另一种人对待世界的态度。这种区别主要表现在以下几点：

第一，犹太教宣称世界是日常生活的领域，宗教提供关于人与世界的关系在价值方面的道德肯定；佛教则声称，人的任务是专心于自我沉思，而无须意志行动。因而，它们一个表达了对工作和创造的热情，另一个则相反。

第二，犹太教倡导为上帝的王国，在这个王国中融合了所有的人共同劳作；而佛教主张自我解脱与拯救，强调归于大一，还原为无。

第三，犹太教着眼未来，强调发展与完善；而佛教则鼓吹轮回，在静寂中使人对未来的希望幻灭。

第四，犹太教力求把上帝与世界协调起来；而佛教则主张出世。

第五，犹太教呼唤创造新人和新的世界；佛教则寻求毁灭，把人与人类、世界分离开来。

由比较可以看出，犹太教是一种利他主义的宗教，它主张努力趋向完美的人，通过寻求教友就会找到通向上帝之路，通过对教友的爱及公正地对待教友，他就侍奉了上帝。相反，佛教是一种利己主义宗教，因为它所说的完美的人，是那种弃绝他人而为自己寻找所谓唯一真正道路的人。

### 第三节 犹太教史

#### 一、族长时期

##### (一) 关于“希伯来” (Hebrew) 名称来源的传说

他拉家族从迦勒底的吾珥出发，渡过幼发拉底河西行，他们经过长途辗转跋涉，经过一些年代之后，终于来到这块上帝所应许给他们的“迦南美地”。这里的原住民是迦南人，迦南人称这批迁入者是从东边越河过来的人。“越河者”迦南语读音为“希伯来” (Iberi 相当英语 Hebrew)。“越河者”原来是对这批东来入侵者的贬称，后来演变成这个民族的名称，即以后生长强大起来的“希伯来”民族。

##### (二) 希伯来民族的祖先：亚伯拉罕

他拉之长子亚伯兰，亚伯兰的希伯来文原意为“尊贵之父”。据《创世记》(17: 1-6) 记载，上帝授命他要改名为亚伯拉罕，含义改变为“多国之父”，因为上帝显现并对他说：“我与你立约，你要做多国的父，从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父，我必使你的后裔极其繁多，国度从你而立，君王从你而出。”可见“亚伯兰”这次改名为

“亚伯拉罕”的寓意是深刻的，它表明这位西迁迦南的首领，以后将成为一个大民族和多个国家的父。时至今日，世界上的犹太人都属于希伯来民族的后裔，他们也奉亚伯拉罕为自己民族的最早祖先。<sup>①</sup>

### （三）迁居埃及与希伯来民族的形成

亚伯拉罕将成为“多国之父”，但他到达迦南之后还没有子嗣。《创世记》第21章记载亚伯拉罕一百岁时才得独生子以撒。以撒娶妻利百加，利百加生孪生子以扫和雅各（创世记24~25章）。《创世记》从第25章至30章记述这对孪生兄弟相处不睦，矛盾丛生，迫使弟弟雅各出逃舅家，雅各在舅家放羊十四载，以劳动为代价，娶得两个表妹利亚与拉结为妻，利亚和拉结各带一名使女，雅各因此娶有两妻两妾，这两妻两妾先后共生了十二个儿子，按不同的生母排列为：利亚生流便、西缅、利未、犹大、以萨迹、西布伦；拉结生约瑟、便雅悯；拉结使女辟拉生但、拿弗他利；利亚使女悉帕生迦得、亚设。这十二个儿子在以后迁入埃及的漫长年代里，繁衍发展成为希伯来民族的十二个支派。

当雅各在异乡兴旺发达之后，思归故乡。雅各率领妻妾众儿和大队牲畜衣锦还乡途中，雅各改名“以色列”，这是一个具有特殊意义的事件。《创世记》第32章记载雅各在还乡途上，一天的黎明，大队人畜渡过雅博河后，只剩下雅各一人，忽出现一人来与雅各只身摔跤，雅各拼命与之较力，取得胜利。那人实为神的使者，于是为雅各祝福说：“你的名字不要再叫雅各，要叫以色列，因为你与神与人较力，都得了胜。”原来“以色列”（Israel）这个希伯来名词是由“摔跤”（读作 Sarah）与“神”

---

<sup>①</sup>本章所引经文均出自《圣经》，中国基督教协会出版发行，1998年，出处随文注明。

(读作 El) 两个词语组合而成，所以“以色列”一词的同义是“与神摔跤”。而雅各十二个儿子以后繁衍成为希伯来民族的十二个支派，这个民族从此亦称为“以色列”民族。

以色列民族是雅各的子孙在埃及生长壮大起来的民族。《创世记》第 37 章之后记述雅各爱子约瑟传奇性的故事，约瑟经历坎坷之后，一跃成为埃及国掌握大权的宰相。巴勒斯坦的饥荒，迫使雅各和众子避荒于富饶的埃及，数百年的岁月，以色列民族以一个庞大的、威胁着埃及人生存的异族出现在埃及的土地上。

## 二、摩西时期

### (一) 摩西的出身

以色列民族在埃及繁盛壮大之后，在经济上与埃及人的利益发生矛盾。还因为政治与宗教的原因，埃及法老逐渐采取奴役和迫害的措施，限制以色列民族在埃及的发展，矛盾日益加深。《出埃及记》第 2 章记载说：在这个民族利未支派中诞生了一个后来成为民族解放领袖的摩西。“摩西”名字的含义是“拉出来”，说的是婴儿摩西是从置于河边芦苇丛中的箱子里被埃及法老女儿发现并收养下来的，因这婴孩是“从水里拉出来”，所以起名为“摩西”（出埃及记 2:10）。摩西在埃及宫廷中长大，并接受埃及人的良好教育。但摩西身为希伯来人，他对自己民族遭受的苦难犹如身受，他的信仰使他感悟到自己肩负了领导这个受奴役的民族脱离埃及的神圣责任。《出埃及记》第 3 章至 14 章记述摩西和兄弟亚伦带领民众与埃及法老进行不懈斗争的事迹。

### (二) 以色列人出埃及

法老拉美西斯二世统治时期，埃及大兴土木，在尼罗河三角洲建设皇城、大殿，在孟菲斯树立巨大雕像与纪念碑等。以色列

人因做苦工就叹息哀求……拉美西斯二世死后，他的儿子梅尼普塔继位，这时他也是一个年迈老人，国家削弱，属地不断发生起义。这是被压迫的以色列人争取脱离被奴役境地的大好时机，摩西和亚伦抓住机遇，经过艰苦的斗争率领被奴役的以色列人逃离埃及。

以色列人从埃及的兰塞起行，向巴勒斯坦进发。以色列人出埃及的路线，按照地理位置，从埃及到巴勒斯坦，最近的路线是沿地中海海岸北上。据说当时这条路线虽短，但沿线都有埃及防兵，不易通过，所以出埃及的以色列人绕道南行，渡过红海，沿现在的西奈半岛南下。《出埃及记》中的“红海”一词，希伯来文读作“Yam Suph”，直译为“芦苇海”，由于《七十士希腊文译本》将其译为“红海”，于是被沿用了下来。“芦苇海”指的地段即红海西北段的苏伊士湾以北的湖海地区。今日的芦苇海地区，地理上可能已有变化，并且在公元1869年开凿了著名的苏伊士运河，所以已无法寻索当年渡海之处。以色列人渡海后进入西奈旷野。

### （三）摩西在西奈山传十诫

《出埃及记》后半部（第19~40章）记载以色列人出埃及以后摩西在西奈山传律法，作为律法核心的十条诫首次在《出埃及记》第20章中出现，并在《申命记》第五章再次复述。这十条诫的中心内容为：

- ①除了我以外，不可有别的神；
- ②不可雕刻偶像；
- ③不可妄称上帝的名字；
- ④要守安息日；
- ⑤要孝敬父母；
- ⑥不可杀人；

- ⑦不可奸淫；
- ⑧不可偷盗；
- ⑨不可作假见证陷害人；
- ⑩不可贪婪别人的一切。

此后，按《民数记》记载，以色列人由西奈旷野北移到巴兰旷野，继又移驻寻旷野，靠近迦南南部。但由于以东人的阻拦，不能顺利北进，所以转向东面，然后北进通过摩押地，击败亚摩利王西宏和巴珊王噩，最后抵达约旦河东，与耶利哥城隔河相望。

摩西的工作只到了约旦河东岸为止，他受命选立约书亚做他的接班人。摩西从摩押地登约旦河东的尼波山，眺望了迦南全地，“眼睛看见了，却不得过到那里去”，于是摩西死在摩押地（申命记34：4-5）。以色列人渡过约旦河后，攻破耶利哥要塞，占领艾城，北至示罗、示剑等地，继而完成对迦南全地的占领，在约书亚的主持下，进行十二个支派的分地事业。

### 三、士师时期

#### （一）“士师”的含义与任务

约书亚死后至统一王国形成这一段时期称为士师时期。在这个时期内，以色列各支派之间各自为政，不能团结合作以对付周围异族势力的入侵，各支派部落出现各自的领袖，这些支派的领袖被称为“士师”。

“士师”一词希伯来文读作“Shophetim”，意为“审判者”，说明士师的职责在平时是百姓中的民事审判官。《士师记》第3章中亦称士师是百姓盼望的“mosiah”，意为“拯救者”，说明士师在百姓遇到敌人侵扰的危难时刻是一位能勇善战、保卫百姓的拯救者。所以士师兼有两重身份，既是平时群众的民事官长，也

是战时的军事领袖。在士师时期，因为四周敌人的侵扰，士师们的主要任务是军事方面的。

## （二）《士师记》中的十二位士师

《士师记》中记载十二位士师的事迹，按先后顺序为：俄陀聂、以笏、珊迦、底波拉、基甸、陀拉、睚珥、耶弗他、以比赞、以伦、押顿、参孙。

这些士师事迹的记载，有的比较详细，记载简短的被称为“小士师”，记载较详细的称为“大士师”。

西南方最后的一个大士师是参孙。在参孙的时代，巴勒斯坦西南沿海的非利士族已成为以色列人的心腹之患。非利士人本来是爱琴海上的一个民族，后流徙埃及，没有找到立足之地，逐渐侵入巴勒斯坦沿海地区，组成加沙、以革伦、迦特等五个城市的联盟，拥有铁制武器，经常骚扰以色列地区。但族支派人玛挪亚的儿子参孙是一大力勇士，他曾徒手与猛狮格斗，将狮子撕裂，曾手擒三百狐狸，驱赶以惩罚非利士人；又曾以信手拾得的驴腮骨作为武器，击杀一千非利士人等等。《士师记》第13~16章详记参孙的出身与力大无穷的秘密，非利士人利用参孙爱女人的弱点，买通妓女大利拉探知制服参孙的秘密办法，于是一代英雄落得悲惨失败的下场。参孙故事中的妓女大利拉也成为臭名昭著的人物，英语词汇“Delilah”一词今通指“不忠诚的女人”或“女诱骗者”。

## 四、统一王国时期

### （一）统一王国的第一个王：扫罗

扫罗属便雅悯支派，身材高大，健壮英俊。年已老迈的撒母耳先知顺从民意，适应当时的时代要求，挑选了扫罗为全以色列民的第一个王，为他行膏油浇头的仪式。从此以色列众支派联合



一致，建立起第一个统一的民族国家，按一般推算，扫罗登基为王约在公元前 1028 年。初期王国的重心在中部迦南，包括便雅悯、以法莲、玛拿西和部分河东基列地，都城建于便雅悯地的基比亚。

扫罗作为士师时期与王国时期的过渡领袖，他的业绩与贡献主要在军事征战方面。他十五年间的主要战绩有：① 击败河东基列雅比的亚扪王拿辖（撒母耳记上 11 章）；② 与约拿单大败非利士人于密抹（撒上 13~14 章）；③ 在南部沙漠击败亚玛力人，生擒亚玛力王亚甲（撒上 15：1~9）；④ 在犹大地境内，凭借青年大卫的勇敢与甩石绝技，击杀非利士巨人歌利亚（撒上 17 章）。但是最后在以萨边境内的以斯德伦平原，因未能制胜强悍的非利士人，扫罗和三个儿子同时阵亡（撒上 31：1~6）。

## （二）大卫王的兴起

大卫的早年 and 流亡生活：大卫是犹大支派伯利恒人耶西的儿子，青年时是牧羊人，善于弹琴，曾被选召到基比亚的宫中为扫罗弹琴驱魔。在一次非利士巨人歌利亚的挑战声中，青年大卫身不着甲，徒手迎战，以机弦甩石击杀巨人歌利亚，成为轰动一时的少年英雄。大卫的崭露头角，使在位的扫罗王相形见绌。扫罗王为保住其王位和荣誉，开始对大卫进行迫害，竟发展至千方百计要置大卫于死地。大卫被迫到处逃亡。

大卫登基为王与其功业：扫罗在北方以萨边境内与非利士人最后决战时，大卫还在南方逃亡之地进攻亚玛力人。扫罗和三个儿子悲壮战死，使大卫得以结束多年的逃亡生活。在希伯仑群众拥立大卫登基为王。但扫罗的元帅押尼珥却在河东地的玛哈念立扫罗儿子伊施波设为王以接替扫罗，于是形成了两王并立的局面。几年后，伊施波设被部下刺杀，于是以色列众支派共同拥戴大卫为统一王国的王（撒母耳记下 4：5~5：5）。

大卫在位四十年（约公元前 1013~973），功业彪炳。登基伊始，首先采取的行动是从耶布斯人手里攻取耶路撒冷要塞，定为王国的首都。此举有多方面的意义：原来的希伯仑太偏于南疆，不适于作为联系南北的政治中心；其二为耶路撒冷虽在便雅悯境内，但一直为本土耶布斯人所占据，它不隶属于任何支派，今定为王国首都将有利于各支派的团结。此外，耶路撒冷战略地位险要，海拔 810 米，其东、南、西三面都有峡谷，北面与北方高地相连，地势易守难攻，它具有成为全国政治、军事中心的优越条件。

大卫王国的疆域不断扩展，东面包括约旦河东西，北至黎巴嫩山，延及叙利亚全境，西南降伏非利士人，延伸到埃及边界。大卫王朝全盛之时，统治的版图已接近当年族长亚伯拉罕所得的应许，即包括“从埃及河直到伯拉大河之地”（创世记 15: 18）。大卫在取得军事上的胜利之外，还进行国家机构和内政方面的建设，设立宰相、元帅、史官、书记、祭司长等等官职（撒母耳记下 8: 15~18; 20: 23）。

### （三）所罗门登基为王

大卫年纪老迈临近死亡之时。第四儿子亚多尼雅得到将军约押、祭司亚比亚他的支持，积极活动，准备继承王位。但以先知拿单、祭司撒督为首的另一派，则大力支持拔示巴的儿子所罗门为王，他们会同拔示巴在年迈的大卫王面前多方活动，促使大卫在死前正式选立所罗门继承王位。由祭司撒督主持隆重的膏王仪式。亚多尼雅虽然暂时保住性命，但不久大卫王死后，所罗门王仍以“一件小事”为借口，杀死这个与他争夺王位的异母哥哥（列王记上 2: 13~25）。

所罗门王继承了父亲大卫的广阔土地版图：东北到幼发拉底河，东南至亚喀巴湾，西南延至埃及边界。所罗门王野心勃勃，他的决策判断多有智慧与谋略。他大力加强统治的国家机器，在

全国划分十二个行政区，增设各种官职，以便于行政统治和收取中央赋税。所罗门还加强首都耶路撒冷的防御建设，扩展耶路撒冷城墙。所罗门时代，以埃拉特港为基地，发展海上贸易，他的贸易船队航行于红海、地中海，远达非洲、印度等地。

所罗门另一重要功业是建造圣殿与王宫。他完成了当年他父亲大卫未能完成的建殿大业，据载建造圣殿费时七年。《列王记上》第6章和《历代志下》第3章详细记载建殿的经过与宏大的规模。此座圣殿后世称之为“第一圣殿”。所罗门王发展和邻近国家的友好交往关系，他与埃及法老结亲并使四方邻国慕名前来拜谒、访问。如素来闻名的示巴女王（今也门）也率大批官员前来访问。所罗门宫室的华美与所罗门王智慧的问答，使女王“诧异得神不守舍”（列王记上10：5），并至今留下了一段段关于女王和所罗门的美丽传说。

所罗门王统治的四十年，在政治、经济、外交各方面的成就，比父亲大卫在位时期有更进一步的发展。大卫和所罗门统治时期可以说是以色列民族统一王国存在年代中无可比拟的黄金时代。

## 五、分国时期

### （一）统一王国分裂为南北两国

以色列王国南北分裂的因素是多方面的，并且是积重难返。但分裂的基本因素不外下列的几个方面：

1.经济上的原因：所罗门王在位期间的大兴土木和维持长期的宫廷奢侈生活加重了百姓的经济负担与劳务负担。由于所罗门对南方支派的偏袒政策，沉重的负担主要落在北方众支派百姓的身上。

2.政治上的原因：从士师时期以来，以色列人的领袖都是群

众推选出来的，深受群众所拥戴，王国时期的扫罗王和大卫王是先知和百姓所拥立的。大卫王死后，所罗门王是在众兄弟的争夺中最后由年迈的大卫王圈定的。但到了所罗门王一死，年轻无知的儿子罗波安却直接承继王位，并准备更加严厉地对北方支派的百姓采取镇压的政策，于是不可避免地触发北方众支派联合一致，坚决与南方的犹大支派正式分离。

3.宗教上的原因：所罗门王晚年大量引进异族宗教，起因由于早先广纳妃嫔，这些异国皇后、妃嫔也带来异族的神明，后来所罗门王也为她们建造异教神庙，这些行动引起先知的严厉谴责，如先知亚希雅就秘密策动北方以法莲支派的耶罗波安起来谋反，要制止所罗门在宗教上的倒行逆施，推翻所罗门的统治。

4.地理和社会的原因：本来王国南北在地理与社会的特点已有根大的差异，南方犹大高原比较闭塞，与外界接触较少，社会风气保守；北方则处于埃及与叙利亚和东方世界的交通要道，社会比较开放，与外界接触较频繁。社会性质与经济差异，导致了南北方公元前 933 年分裂。

北国以色列公元前 722 年亡于亚述，北国以色列亡国之后，南国犹大还继续存在了一百二十多年。约西亚是犹大诸王中一个备受称誉的王，他在公元前 621 年，下令以律法书所记的内容为准绳，发起轰轰烈烈的宗教革新运动，被后世称之为“621 大革新”。从上到下，大力清除一切异教神像，以及一切异教习俗和礼仪，采取拆毁、敲碎、焚烧扬灰的手段，使举国上下，宗教纯洁的面貌焕然一新。约西亚王作为一个被称誉的好王，深受后世犹太人的敬仰。

## （二）分国时期的先知

“先知”一词，希伯来文读作“那弥”，其语源的动词词根是“讲预言”。他们既能讲未来的预言，于是汉语译为“先知”，英

语为“prophet”。因此“先知”者，其含义为“说预言的人”。他们是受耶和华神灵的感动，成为“受灵感的人”，而作为耶和华的代言人，发出警世的预言，宣布耶和华神的意旨和他对罪恶的谴责，预告他的审判与将降下的灾难等。先知的工作方式多种多样，表现各不一致。有的义正词严，慷慨激昂，进行宣讲；有的苦口婆心，规劝训勉；有的痛心疾首，奔走呼号，甚至流泪号哭；还有的以世人所不易理解的动作，现身说法。尽管表现与工作方式不同，但其共同的目的不外乎要矫治宗教上的走入歧途，要树立社会高尚伦理道德之风，要挽救民族国家陷入危亡之境。公元前9世纪之后三百多年的时期里，正是以色列犹大统一国家陷于分裂，耶和华的宗教遭受异教之风渗透，社会贫富分化、道德沦丧之时，在国家面临强敌压境，随时可能入侵的情势下，于是耶和华的先知一个个应召而出，根据他们各自接受的灵感执行其时代的使命。

### 1. 何西阿先知

何西阿先知大约在公元前750~前735年之间进行工作，他所宣扬的是上帝始终不渝的爱。何西阿先知以自己家庭夫妻的悲剧来扮演一个形象化的比喻和教训：先知的妻子歌篾生有三个儿女，但她却另有所欢逐渐堕落为娼，离他而去。虽然如此，先知何西阿仍不忘情，仍不改初衷而爱着她，后来竟愿出赎价把她从堕落深坑挽救回来。这个家庭的悲欢离合，目的在引出一个“不渝的爱”的教训，这就是：以色列人本来忠贞爱神。但以后却背弃耶和华而去敬拜异神，正如妇人不贞堕落一样，但耶和华仍不抛弃他们，仍期待他们一朝改悔，耶和华以赎价把他们赎救回来。何西阿先知就是以此生动的例证把神人之爱比作夫妻之爱。这种比喻所代表的观念，以后延伸到了新约时代，使徒保罗就是把基督和教会的关系比作丈夫和妻子的关系，教会被比作是基督

的新妇（以弗所书 5：22~25）。何西阿先知教训的中心是强调上帝慈爱的属性，“慈爱”一词，希伯来文读作“哈赛德”，它的含义不是指世人之间的爱，而是包含着慈爱母亲对婴儿的爱怜与照拂，是一种极纯洁的爱，它包含着一种怜恤、良善与虔诚的素质。上帝喜爱人都具有这种素质，他喜爱这种素质甚于献给他的许多祭物。因此在《何西阿书》（6：6）说：“我（耶和華）喜爱良善，不喜悦祭祀。”“良善”一词原文即“哈赛德”，而“良善”一语尚不足表达“哈赛德”较深的内涵。《圣经》底注为“良善”亦可译为“怜恤”，实则亦可译为“慈爱”，即如上帝爱世人的那种“不渝的爱”。何西阿先知故亦被称为“爱的先知”。

## 2. 以赛亚先知

公元前 8 世纪出现的第一位大先知是以赛亚（公元前 740~前 701 年做先知）。以赛亚出身王族，他与南国乌西雅王是堂兄弟。乌西雅王在其长达四十年的当政期间，在内政外交、军事与农业建设上颇有建树。在宗教上虽还没有根绝异神的影响，但他“行耶和華眼中看为正的事”，使耶和華的宗教在国中居主导地位。乌西雅王在公元前 740 年去世，就在这同一年，以赛亚感悟自己身上负有的使命，他开始了持续近 40 年的先知活动，他以耶和華神代言人的身份宣布上帝对罪恶的严厉谴责。以赛亚对南国犹大哈斯王亲亚述的政策持强烈反对态度，亚哈斯王为讨好亚述王而大兴亚述异教的举动使先知痛心疾首。以赛亚先知的主张是上帝的圣洁。“圣洁”既包括宗教上的虔诚，诚实无伪，也包括人间伦理道德的善行与清洁无疵。以赛亚先知主张人们不仅要弃绝恶行，自我圣洁，圣洁的具体行动还应寻求公平的行为，为孤苦无告的人申冤辨屈。先知的一句名言为：“你们要洗濯自洁，从我（耶和華）眼前除掉你们的恶行，要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿申冤，为寡妇辨屈。”

(以赛亚书 1: 16~17) 以赛亚先知以主张“圣洁”著称，故亦被称为“圣洁的先知”。

## 六、被掳时期

公元前 586 年，南犹大国亡于新巴比伦，耶路撒冷城、所罗门圣殿被毁，国中的精华与上层人士被掳去巴比伦异邦，进入巴比伦囚虏时期，这个时期持续近半个世纪。公元前 538 年，波斯古列王（亦称居鲁士王）兴起，释放犹太被掳的人归回巴勒斯坦。这一段时间称为被掳时期。

《耶利米哀歌》五首如实提供了当年耶路撒冷毁灭后的惨状，这种凄凉景象到以后若干年代后才渐渐改变。虽然没有直接的文字记载，但巴勒斯坦周围的民族，包括亚扪人、摩押人、以东人等是逐渐迁移进来了，以填补被掳居民的真空。

约西亚的儿子约雅敬（公元前 608~前 597 年）在位时期，忠于埃及反叛新巴比伦的行为，导致尼布甲尼撒进攻犹大，围城之中，约雅敬王猝死，儿子约雅斤继王位。面临强敌围城，他也不能进行抵抗，只得率臣仆、首领出城投降巴比伦王。此次事件中，新巴比伦王尼布甲尼撒洗劫耶路撒冷王宫与圣殿的财富，并将约雅斤王和其家族，宫廷上层人士、官兵和技术人员等一万多人作为战争俘虏掳到巴比伦去（列王记下 24: 1~16）。尼布甲尼撒王掳掠耶路撒冷，俘去约雅斤王和众民的事件，发生于公元前 597 年，这是犹大国灭亡前奏的第一次被掳。

公元前 597 年事件之后，尼布甲尼撒立约雅斤叔父，也就是约西亚王的另一个儿子西底家为犹大国看守王，但以后西底家王经受不住多方面的鼓动，不听从耶利米先知审时度势提出的劝阻，终于在公元前 588 年，背叛巴比伦。尼布甲尼撒再度出兵围困耶路撒冷，守城官兵奋起抵抗，坚持了两年之久，耶路撒冷城

发生饥荒，在公元前 586 年耶路撒冷城陷落。西底家王弃城逃跑，在耶利哥附近被巴比伦追兵捕获，被带到巴比伦王之前受审，众子在他眼前被杀，西底家王被剜去眼睛，带去巴比伦。巴比伦的军兵再次掠走圣殿财宝器物，包括金银甚至铜器都掠去了。巴比伦王的护卫长尼布撒拉旦放火焚烧圣殿、王宫、民房、拆毁耶路撒冷的城墙，将城中居民，除留下些最贫穷的人外，都尽数掳到巴比伦去。这就是公元前 586 年，犹太的第二次被掳。

除上述犹太的两次被掳外，在尼布甲尼撒第二十三年，即相当于公元前 581 年，护卫长尼布撒拉旦又来掳去犹太人七百多名，应列为犹太的第三次被掳。

公元前 586 年，犹太末王西底家的反叛，导致犹太国家的灭亡和众民被掳去巴比伦。这一年代表犹太历史分国时期的结束，众民被掳去巴比伦异邦，历史上称为“巴比伦囚虏”时期。

## 七、波斯时期

希伯来民族史的波斯时期也称为回归时期，因为在这个时期犹太被掳之民从巴比伦被掳之地回归耶路撒冷。

波斯古列王在其建立帝国的征战中采取了不同于亚述、巴比伦的政策。他对被征服者不关不杀，并加以安抚。古列王对各地神庙和不同民族的宗教信仰一般也采取尊重保护的政策。古列王这种温和怀柔的安抚措施赢得了人们广泛的支持，他在南征北战中，何处有俘虏，就在何处宣布释放，他还释放巴比伦帝国时代的俘虏，让他们回归本上，重建原来的家园，恢复固有的宗教习俗和生活方式。古列王在取代巴比伦之后的第二年（公元前 538 年）即下诏书优先释放约半个世纪前巴比伦王从巴勒斯坦掳来的犹太人回归祖国，重建耶路撒冷和被毁的所罗门圣殿。

据《以斯拉记》的记载，首批回归的人数约五万人，分属犹



大、便雅悯和利未支派，而以犹大支派居多数。这支归回的队伍在公元前 538 年离开巴比伦，经过一千多公里的跋涉行程，在第二年到达耶路撒冷。怀着极大热情的归回之民，几乎没有歇息，就着手开始了圣殿的修建工作。“一切被掳归回耶路撒冷的人，都兴工建造”（以斯拉记 3：8）。众人在一片欢呼哭号声中，重新立下圣殿的根基。

## 八、希腊时期

波斯帝国大利乌一世（公元前 521~前 485 年）时就开始发动对希腊的战争，这场旷日持久的战争，史称希波战争。最后波斯战败，宣告波斯时期的结束，进入了希腊时期。

### （一）托勒密二世与《七十士希腊文译本》

托勒密二世（公元前 285~前 247 年）是埃及托勒密王朝一个出色的王，他将自己的版图扩展到叙利亚、小亚细亚和爱琴海。托勒密二世建设首都亚历山大里亚，发展艺术与科学事业。埃及举世闻名的亚历山大图书馆，是当时世界有名的文化学术中心，藏书丰富，包括所有希腊古典著作和东方典籍。当时地中海一带科学文化界的有名人士都与这所图书馆发生了关系，如数学家欧几里得，物理学家阿基米得等名流都曾来到亚历山大城学习和进行学术交流。亚历山大图书馆的藏书基本上都是希腊文。这时在埃及亚历山大的犹太人基本上已都不会希伯来语了。据传托勒密二世接受亚历山大图书馆馆长底米丢的建议，邀请熟悉两种文字的专家把希伯来文的旧约圣经翻译成希腊文。参加这次翻译的专家共有七十二人，他们在亚历山大港外的一个名为“法鲁斯”岛上进行翻译，经历了七十二天的紧张工作，翻译大功宣告完成。于是这部第一次从希伯来文译成希腊文的旧约圣经译本就名为“七十士希腊文译本”，这部《七十士希腊文译本》在基督

教的发展史上曾发挥了不可估量的影响。

## (二) 希腊时期犹太人的宗教派别

公元前 6 世纪 30 年代，犹太人在波斯统治时期里回归耶路撒冷，重新建造第二圣殿，恢复犹太教的发展。在这漫长的时期里，由于犹太人内部经济地位的分化和对各时期异族统治者不同的政治态度，犹太教内部也形成了不同的派别，这些派别体现了人民内部政治与经济的社会分化。一般的划分，主要有下列四派：

**撒都该派：**源起自所罗门工建造圣殿以后逐渐形成的祭司贵族集团。

**法利赛派：**“Pharisees”的希伯来语动词词根意为“分离”，因此法利赛的成员是指一批与他人不同的“分离者”。此派是犹太教的中层人物，主要由文士与律法师组成。

**艾赛尼派：**此派名称来源不详，根据希腊文“Essenoi”可能指“虔诚者”。这一派的成员主要为下层群众，包括农牧民阶层，他们的经济地位低下，信仰虔诚，是玛喀比起义的主要力量。

**奋锐党人：**也称狂热派，拉丁文称“西卡尼”(sicarii)意为“持匕首的人”(daggers)，故西卡尼派也称短刀党。此等短刀党徒以暗杀、暴力为手段来对付敌人，他们属教内左翼激进分子。

## (三) 死海古卷

据说，1947 年夏天，一个阿拉伯的牧人为寻找迷失的羊，偶然在巴勒斯坦死海的西北角库兰附近的峭壁洞穴里发现了一批古代书卷，都是羊皮古卷，装在瓷钵之中。它们主要包括七种文献，即：① 以赛亚书古希伯来文抄本，约抄于公元前 200~前 100 年间，保存完好，段落分明，清晰可读；② 哈巴谷书注释，从字体看，是迟于以赛亚书，约抄于公元前 150~前 30 年之间；③ 教规手册，由五幅羊皮合成；④ 亚兰文的创世记注释；⑤ 以

赛亚书第二手抄本残篇，仅包括 38~66 章和一些残片，为公元前 2 世纪的抄本；⑥ 感恩诗歌，共有 20 篇诗，笔调与旧约《诗篇》相仿；⑦ 《光明之子与黑暗之子的战争》，全卷保存完整。

此外尚有七十多种关于圣经、次经、崇拜礼文的碎片。以上都是在第一个洞穴中发现的。1952 年，又在库兰邻近地区，继续有五个洞穴被发现出来，其中有的古卷与圣经无关。第三号洞穴中发现一卷铜卷。这卷铜卷被认为是公元 70 年耶路撒冷陷落前，为疏散圣殿财宝而设计制作的。第四号洞发现的圣经抄本虽较不完整，但属公元前三世纪的抄本，如有撒母耳记的两种抄本，出埃及记残篇，耶利米书残卷，传道书碎篇，小先知书残篇，申命记第 32 章摩西之歌（此段经文不同于希伯来文马所拉本，而与《七十士译本》一致），约伯记残篇，但以理书碎篇，民数记残篇，历代志碎篇等。属于注释的有何西阿书注释、以赛亚书注释、那鸿书注释。此外尚有次经与外传的一些残缺书卷，如多比传、禧年书、以诺书等。1955 年又发现第七到第十的四个洞穴。1956 年 1 月发现的第十一洞穴，关于圣经的古卷，有大希律时代的诗篇抄本共 33 篇，特别包括有诗篇第 151 篇、玛喀比时代晚期希伯来文体抄写的利未记、亚兰文的约伯记。另外，在库兰以南十八公里的穆拉巴赫河谷的洞穴里发现了犹太人最后一次反罗马大起义（即公元 135 年的巴·柯克巴起义）时期的文献和文物，如起义的文书、信件、铜币、箭头、箭杆等。

## 九、罗马时期

公元前 63 年，罗马将军庞培进占叙利亚、巴勒斯坦，设立罗马行省，标志犹太历史希腊时期的结束，进入罗马统治时期。

### （一）公元 66 年的第一次犹太战争

罗马帝国统治犹太地由皇帝委派巡抚利用听命的犹太王和祭

司长协调进行统治，他们背后有雇佣的武装和罗马强大的军队为后盾，多方压迫、盘剥广大的犹太百姓。犹太人奉为神圣的耶路撒冷圣殿及其器物库藏，在罗马统治的前十年内遭到两次洗劫，犹太人恨之入骨。屡次发生了反罗马的抗暴斗争，失败后，就有大批犹太人被抓去贩卖为奴。公元前4年，大希律王死时，犹太人乘机掀起一场动乱以表达对希律暴君死去的激动情绪。公元6年又爆发一起西卡尼派的暴动。犹太人每次的起义暴动，虽然都遭到镇压，但起义犹太人的反抗精神没有泯灭，继续进行地下的秘密斗争。60年以后，一场更大规模的犹太大起义终于宣告爆发。

公元66年5月，该撒利亚的犹太人和外邦人发生纠纷，全境动荡不安。这时罗马巡抚弗罗腊斯乘机抢掠圣殿财物，西卡尼派率领犹太人奋起抵抗，击败弗罗腊斯的雇佣军。弗罗腊斯求援于叙利亚巡抚，但援军仍被击溃，起义的犹太人完全控制了耶路撒冷城。犹太巡抚向罗马尼禄皇帝告急，尼禄派遣维斯帕先将军率领大军进入巴勒斯坦，公元67年平定北方加利利省，犹太史家约瑟福斯向维斯帕先投降。罗马征讨大军继续南下，占领撒玛利亚、犹太全地，进逼耶路撒冷和少数残存据点。正当此时，传来罗马尼禄皇帝猝死消息（68年6月9日），引起罗马局势动荡不安，公元69年7月，维斯帕先在埃及称帝，70年回师罗马，正式登帝位。由于尼禄之死，犹太地在公元69年间得以安然度过。维斯帕先当上罗马皇帝，70年春，派遣儿子提多继续进行平息犹太人的暴动，很快占领耶路撒冷的周围据点，围困耶路撒冷城。负责守卫的起义军的三位首领不能很好合作，又缺少武器，并与外界断绝了联系，粮食告罄，军民挨饿坚守。耶路撒冷第一道城墙于70年5月陷落，起义战士又坚守三十月，终于在8月被攻入城门，双方在圣殿内决战，圣殿化为一片灰烬。罗马

兵疯狂屠杀起义犹太战士，全境遍立钉人的十字架，被处死勇士不可胜数，以至“没有地方再立十字架，没有十字架再钉人”，还有七万犹太战士被俘卖去为奴。有几百起义战士退至死海西岸的马塞达要塞，在那里坚持战斗到公元73年。至今尚流传九百六十名犹太守卫勇士的悲壮事迹，在粮尽援绝之时，壮士英勇自杀。当罗马人最后攻占这座山头要塞时，只剩下两个妇女和五个孩子。马塞达近代的发掘提供了这个英雄时代的更详细的资料，在这座山峰上，昔日围攻这座要塞的罗马兵营残迹，仍依稀可辨。

提多在取得镇压犹太起义的第一次犹太战争的胜利之后，在罗马举行了盛大的凯旋仪式，在凯旋队伍的行列中，有犹太起义者的重要俘虏和从耶路撒冷圣殿中掠来的金银器皿等战利品。从此，耶路撒冷第二圣殿，如公元前586年巴比伦的古老年代里一样，又遭到一次彻底毁灭的命运。

## **(二) 公元132年的第二次犹太战争：巴·柯克巴起义**

公元70年第一次犹太战争失败后，暂时冷却了犹太人的狂热情绪。到公元98~117年罗马皇帝图拉真统治时期，在亚历山大、塞浦路斯等地又曾爆发了较小规模的反罗马起义，仍遭到武力的镇压。一直到公元132年，罗马皇帝哈德良（公元117~138）执政期间，在巴勒斯坦再次发生了一次大规模的、轰动全罗马世界的犹太人大起义，历来被称为“第二次犹太战争”。

公元118年，罗马皇帝哈德良为加强他的独裁统治，计划在耶路撒冷废墟上重建一座罗马式的城市 and 一所罗马宙斯神殿。他忽视犹太人对此片废墟的感情，他们仍视之为圣地，期待日后将重新建立圣殿。此外还另加上一项，即哈德良颁布在罗马统治区域内严禁阉割的法令，竟把犹太人自古以来施行的割礼也包括在内，即使此项法令并非针对犹太人的措施。但上述两项行动却再

次激起犹太人无比愤恨的火种，顷刻之间爆发起反抗的熊熊烈焰。犹太人精神领袖阿奇巴拉比与哈德良皇帝进行温和的谈判，但建城工作从未停顿。因而起义行动随之发生，一名大卫家族后裔的西门揭竿而起。阿奇巴拉比谈判失败后亦转而大力支持群众反抗的起义行动。他从《旧约·民数记》第24章引出：“有星要出于雅各，有杖要兴于以色列”的预言，称起义领袖为“巴·柯克巴”。“巴·柯克巴”希伯来语意为“星辰之子”。西门领导的起义将应验“有星要出于雅各”的预言，于是这第二次犹太战争亦称为“巴·柯克巴起义”。

## 十、流散的时期

第二次犹太战争之后，犹太人的历史进入了向全世界流散的时期。耶路撒冷这座古代名城变成了废墟，犹太人历尽艰辛重建的圣殿再次被摧毁，只剩下一堵伤痕累累的墙壁，犹太人称之为西墙，即今天所称的哭墙。那些在劫难中幸存下来的犹太人为了生存，纷纷逃离了巴勒斯坦。他们中的一部分人散居到西亚、北非一带，但大部分迁徙到了罗马北部的异族居住区，大致包括英、法、德等国家，不过那时西欧尚未出现国家。经过这次大规模的迁徙，到公元3世纪末，在巴勒斯坦只有北部的加利利地区还残留有少量的犹太人。从此，巴勒斯坦以犹太人为主体的民族的历史结束了，犹太人的圣城耶路撒冷变成一座外邦人的城市。犹太人成为一个没有国家、没有自己土地而流浪四方的民族。

### 第四节 犹太文化与犹太文学

所谓犹太文化，是一个广义的、综合性的概念。一般是指具有以犹太教为人生价值取向的犹太人，在数千年的社会实践中所

创造的一切，包括物质的、制度的、精神—心理的诸层面，即在两千多年的客民社会角色中，对社会发展所做的贡献与影响，所涌现出来的引人注目的知名人物和事物。犹太人，亦是一个广义的概念。包括古往今来具有犹太民族文化特征或者认同犹太民族文化特征且有犹太血缘的人。犹太文化在发展过程中形成了这样一些基本特征：

### **（一）以犹太教为核心的价值观念渗透在社会生活的各个层面**

犹太教的产生与形成，既是犹太人几千年来的伦理道德和律法的思想基础，又是犹太人关于自己处境的幻想，更是对自身陷于不幸的宽慰。犹太教中的苦难既是犹太人现实苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗争。

随着历史的发展，犹太教作为一种文化表现形态，已渗透于犹太人生活的各个层面，成为犹太文化的核心。它对于犹太人的价值观念、生活方式、思维方式都起着生成、固化的作用。犹太人以“选民”对耶和华上帝的信奉、服从作为衡量善恶、好坏的标准。犹太人认为自己是他的“特选子民”。犹太教的信仰成为维系犹太民族唯一的精神纽带，重构了犹太人具体的生活方式、行为规范。在犹太文化的物质层面上，犹太教融贯于这个民族的居住饮食、风俗习惯、传统节日之中。这些传统将历史、现实与未来融为一体，将个人历史、民族历史紧密相连，形成强烈的民族共识与群体认同，铸就了犹太人跨地域的民族心理纽带，建构了犹太民族的精神王国，融贯于它的全部社会生活之中。

### **（二）并存与互动是犹太文化的又一重要特征**

吴泽霖先生在论及民族并存模式时曾指出：“一种是，彼此属于不同的经济形态，例如一方为游牧经济，另一方为农业经济，毗邻相处互通有无，达到生物界的所谓共生状态。另一种是一方

人数多、面积广、经济基础雄厚，政治、文化处于支配地位，另一方与此相反。双方是支配与从属、强者与弱者的关系。”他认为，犹太人被赶出巴勒斯坦后，一直生活在后一种模式中。犹太人长期以客民的地位寄人篱下，活动于别国的土地上，依靠自身的独特文化与主民国文化既互相碰撞又互相吸收；既相对独立（精神—心理层面）又有统一（物质层面尤其经济生活）；既积极适应客观环境，又保持自身的相对稳定；既为主民国文化的发展作出贡献，又为自身文化的存在与发展争得一席之地。犹太人长期作为一个没有政治祖国、没有领土主权、散居于世界许多民族国家的土地上，客观上得益于生活的历史文化环境，形成了客民这个独特的种族阶层。犹太文化的这种客民的中介性、开放性（无论主动还是被动），历史证明了有利于人类文化的传播、进步与发展。

### （三）犹太文化孕育了犹太人的特定的品格与智慧，给予人们以深刻的启迪

这个弱小民族，在遭受蹂躏、驱逐、屠杀和浪迹天涯的两千多年里，他们往往在迁徙、流浪中财产荡然无存，每到一个新的居住地时身上一无所有，但后来却又能发家致富，超出一般人的平均生活水平，这是什么原因？应该说这与他们在生存艰难中，坚定牢固的信仰、诚信守约的智慧品格和自强不息的抗争精神是分不开的。具有“内在尺度”的犹太人，实质上是借上帝的权威，利用人畏神、敬神的心理，达到重构人的内心世界的现实目的。无论身处顺境还是逆境，无论暴风骤雨还是相安无事，都“懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去”，沉着应对现实，掌握人生航标，力争“按照美的规律”去把握、创造永远指向未来的生活。

犹太文化背景下的犹太文学是世界上最古老而又影响深远的



文学，其悠久的历史一直可追溯到古希伯来的文献与文学总汇《旧约》。它保存了公元前12世纪到公元前2世纪约千年间的各类文学作品，早已成为世界文学宝库中珍贵的文学遗产。

关于“犹太文学”，《中国大百科全书·外国文学》共设了15个条目，其中分类条目有两个：犹太人文学和古代希伯来文学。对于后者共识已有，但前者的界定却多有疑义，尤其是文学的现代发展情形更为复杂，除了希伯来语文学、意第绪文学和以色列文学以外，还有大量的犹太人使用了希伯来语和意第绪以外的非民族语言进行创作，其作品又极为关注犹太生存方式，表现出犹太民族的历史感，并且产生了世界性的影响。而且，这一群体在20世纪大家辈出，像阿格农、卡夫卡、贝娄、米勒、普鲁斯特、贝克特、布罗茨基、帕斯捷尔纳克、塞林格、戈迪默、卡内蒂、萨克斯、凯尔泰斯、耶里纳克等一大批著名作家分别使用了德语、英语、法语、俄语等语言，作品虽未必专注于犹太生活的再现，也常常表现出某种世界性创作倾向，但其中的犹太因素内化为各种特定的文学构因，从而呈现出犹太痕迹或犹太气质。在使用非族语创作的犹太作家中，也有很多的犹太裔作家（包括单亲血统），除了其种族身份上的血缘背景，几乎完全融入到居住地文化与文学的潮流之中，在其作品中已较难发现犹太迹象。显然，要界定犹太文学的构成，简单地以语言或种族身份为标准是难以解决问题的，需要从犹太文化的历史机制中把握其基本的文化特质和精神。犹太文学从大的方面主要有这样几个方面构成：

#### （一）古典犹太文学

主要是圣经文学及其延续性宗教文学形式（见第三章）。

#### （二）意第绪语文学

意第绪文学是犹太文学的一个重要组成部分，也是犹太民族

在流散生存中使用意第绪语（希伯来语在中欧和东欧的本土化语言）创造出的一种最具特色、影响最大的文学。它兴起于中世纪的中欧地区，后扩展到东欧，随着中欧、东欧犹太人的迁徙，又传播到南北美洲和西亚地区。几个世纪以来，它一直与作为犹太文学的主体——希伯来文学并肩发展。在保存、传播、繁荣犹太文化方面发挥了重要作用。

意第绪文学是以一种直接服务于犹太女子的文学形式而出现的。根据犹太传统，被视为“圣语”的希伯来书写语言只授予男子，而不教给犹太女子，从而使犹太女子从小就失去学习希伯来语的机会，长大后也就无缘接触希伯来文学。为了弥补犹太女子的这一缺失，意第绪文学便应运而生。

与其他语种的文学一样，意第绪文学最初也是以口头形式而流传于世，之后便逐渐用文字固定下来。鉴于最初的动机主要是为犹太女子提供一些可欣赏和愉悦的文学作品，作品的主题也就集中在能使女子愉悦或能给女子以道德教海的题材上。意第绪文学的这一特征一直持续到18世纪末才开始有所改变。导致这一变化的直接原因是犹太启蒙运动的兴起，在这以后，意第绪文学便逐渐发展成一种表达智慧和美感的独立的艺术样式。这一变化除了表现在文学的内容和形式上，还体现在语言本身。18世纪末，意第绪文学已经相当概念化，口头用语和文学用语严重脱节。口语朝着多样化的方向发展，而文学用语则脱离生活，在那些操意第绪语的东、西欧犹太人中间，这种语言成了一种程式化的语言。犹太启蒙运动的展开使意第绪语在西欧犹太人中渐渐失去了原先的地位，他们开始接受欧洲人的语言，并以此作为日常用语。然而，在东欧，意第绪语却得到了新生，开始与东欧犹太人所使用的口语相结合，形成了一种全新的表达形式。它不再仅仅是一种口语，而且还成了犹太人使用的读写语言，意第绪文学

也不再仅仅服务于犹太女子，而且还成为全体犹太人的一种共同的文化需要。其结果是这种文学开始迅速发展起来，最终便出现了繁荣的景象。然而，由于19世纪末东欧普遍发生的迫害犹太人的事件和20世纪纳粹德国对犹太人的毁灭性大屠杀，一度十分繁荣的意第绪文学，尽管它还在顽强地表现自己，但衰落的趋势已无可挽回。

### （三）非族语犹太文学

非族语犹太文学是犹太人用民族语言——希伯来语和意第绪语之外的他种语言进行的文学创作及其作品的集合。其中以德语犹太文学和美国犹太文学成就最高、影响最大。

德语文学主要包括德国、奥地利、匈牙利、捷克以及瑞士等德语文化区域的文学，它们尽管各有民族和地区的特异色彩，却一般仍被视作一个整体。德语文化因为其中深厚的哲学背景和传统，使其德语文学在这方面独树一帜，犹太裔德语作家的创作同样令世界注目。“德语犹太文学”作为一个概念，是把犹太裔作家的创作和德语表现形式结合，自然有很大的模糊性，它是德语文学与非族语犹太文学的交叉，同时归属于这两个范畴。具有德语文学的特征并不失犹太文学的属性，一如犹太文学概念本身的复杂性与多异质特点带来理解上的诸多困难，理解的依据一是写作者为犹太人，二是用德语进行写作；写作的语言选择固然重要，却界限明确，而“犹太人”在数千年流散之后却难以认定，所以，“德语犹太文学”的界定似乎很难说是“运用德语进行写作的犹太裔作家的作品的总和”。因为还有一部分作家像海涅，后来的托马斯·曼选择的是超越民族身份的世界主义文学道路，由此看来，除了以上两条外在标准，判断“德语犹太文学”的内在依据只能按有无“犹太性”确定。仅仅就几位中国读者极为熟悉作家来说，对世界文学影响之巨大可见一斑。我们认为最具代

表性的应该是弗朗茨·卡夫卡、斯蒂芬·茨威格、奈丽·萨克斯、艾里亚斯·卡内蒂、凯尔泰斯·伊姆雷和艾尔弗瑞德·耶里纳克。

美国犹太文学，应该指犹太裔美国公民所创作的任何直接或间接地与犹太主题相关的文学作品。如描述和刻画犹太人物，谈及犹太宗教与礼仪、禁忌与律法，回忆犹太历史，表现犹太移民生活、犹太人与非犹太人的文化冲突等种种与犹太民族或文化相关的人物和事件，从事这种文学创作的作家即为美国犹太作家。尽管美国犹太作家在其创作中以不同的形式表现他们的犹太性，但是，他们所拥有共性却不容质疑。

20世纪第二次世界大战后，美国文坛涌现出一批优秀的犹太裔作家，奇特的文学现象令读者和文学批评界不得不对他们刮目相看。如艾萨克·巴舍维斯·辛格、索尔·贝娄、伯纳德·马拉默德、菲利普·罗斯、诺曼·梅勒、约瑟夫·海勒等，可谓群星璀璨。美国犹太裔作家在演绎犹太民族的流浪史程、受难精神和自我困惑的同时，实际上也是在阐释整个人类的生存境况，所以他们作品中所表现出来的犹太性几乎都包含着形而上性的普遍象征意义。当代美国犹太文学所体现出来的流浪意识，尤其是精神流浪意识虽然是犹太人的心理真实写照，但却反映了当今西方社会中普通人的存在困境。随着第二次世界大战的结束，整个西方世界疮痍满目，成为一片现代荒原。长期的争斗与疯狂的厮杀不仅使人们筋疲力尽，而且也加深了他们对西方文明的幻灭感。人们十分惊恐地发现他们生活在一个混乱不堪和荒诞可笑的世界里，他们失去了自身的价值，忘记了自己从何处来，往何处去。从这个角度来看，犹太裔作家在其作品中描写的虽是犹太受难形象，反映的却是整个西方世界中普通人的一种现实状态，他们完全可以用其他民族的人物来展示自己感兴趣的题材。马拉默德曾说过：“所有的人都是犹太人，只不过他们不知道而已。”

#### (四) 以色列本土文学

在这片犹太民族故土，两千年前孕育了犹太民族文学——圣经文学。然而，由于犹太民族的特殊历史遭遇，犹太民族的文学（通称希伯来文学）再也没有能在其故土上得到充分发展。随着犹太民族迁徙在各散居地，失去孕育之地的文学如同失去大地的植物一样必然会失去生命的活力，渐渐走向衰颓，走向苍白。

以色列文学从广义上讲是犹太人的民族文学，是迄今已有近三千年历史的希伯来文学的继续和发展。同时，它又是新兴国家现代以色列国的国家文学。1948年再一次以主权民族身份出现在作品中。正如文学评论家斯派斯·亨德勒《希伯来语现代诗歌概观》所说，以色列文学“是以现实的面目出现的——它不再只是一个从犹太人被逐散居世界各地开始的移民诗人的以色列梦想中的某种理想化的东西，它也不是一块被以一个有着植根于北方的童年记忆的画家绘就的双重情感看待的土地。失魂落魄与孤独消失了……”<sup>①</sup>

以色列文学复兴后，初期的作家被称为“独立战争一代”。这一时期具有代表性、并深受读者喜爱的作家作品有沙米尔的《血肉之王》、巴托夫的《账单与灵魂》和塔穆兹的《锁着的花园》等。诗歌方面有古瑞的《献出我们的身体》、吉尔伯的《晨曲》和科夫纳的《与南方分离》等。

从20世纪50年代末起，以色列文学开始出现重大变化的迹象。建国时期受抑制的自我主义开始抬头，信仰危机开始出现。幻灭、焦虑、迷惘渗透出对以色列再生热情的作家作品之中。“新浪潮一代”开始表现出强烈的反叛倾向，以色列的文学创作

<sup>①</sup>斯派斯·亨德勒：《希伯来语现代诗歌概观》，方明译，载《国外文学》，1994年第3期。

也在寻找新的题材和新的表现手法，与同一时期的西方现代派艺术同步发展。1966年当瑞典文学院宣布将本年度的诺贝尔文学奖授予以色列著名作家撒母耳·阿格农时，以色列文学顿时受到全世界的注目。作为犹太人的民族文学，以色列文学继圣经文学之后又一次成为人们关心和谈论的焦点。在这以后，以色列文学再也不仅仅作为一个小国文学存在，而是不断受到世人的关注。

20世纪70年代后期，以色列文坛再次经历变化，开始步入“文学多元化”时期。这一变化的到来与以色列当时政治和社会变化有着密切的关联。多元化阶段的第一个标志自然是塞法迪文学的崛起。在这一过程中青年作家阿尔伯特·斯维萨既是先锋也是造成一定影响的作家。另一位推动塞法迪文学发展的是1994年8月率领访问中国的以色列作家代表团的著名作家A.B.耶胡什亚。多元化阶段的第二个标志是女性文学的崛起。长期以来，依照犹太教的教义、传统和习俗，犹太女子几乎没有社会地位，自然与文学创作无缘。然而在20世纪80年代的以色列，妇女的地位已得到了极大提高，国家的都市化为女性独立人格的发展提供了新的可能，有越来越多的女性开始了自己的创作活动。加上女性文学的视角在后意识形态时期为以色列读者所欢迎，女性文学的初潮终于在以色列文坛涌起。

## 第二章 基督教

基督教是世界上传播最广、信徒人数最多、影响最大的宗教。以耶和華上帝和耶穌基督為崇拜對象；以“三位一體”、“因信稱義”為教義核心；以《聖經》為神聖經典；以教會為組織形式。基督教體系結構由神所傳講的道、聆道的信心與聖經三部分組合而成。基督教於公元1世紀中葉產生於地中海沿岸的巴勒斯坦，原來是猶太教的一個支派，135年從猶太教中分裂出來，成為獨立的宗教。392年又成為羅馬帝國的國教，並逐漸成為中世紀歐洲封建社會的主流文化形態。1054年分裂為羅馬公教（天主教）和希臘正教（東正教）。1517年以後，公教又發生了反對羅馬教皇封建統治的宗教改革運動，陸續派生出一些脫離羅馬公教的新教派，這些新教派統稱“新教”，又稱“抗羅宗”或“抗議宗”。所以，基督教是天主教、正教、新教三大教派的統稱。

### 第一節 基督教的形成及其《新約》傳說

#### 一、“彌賽亞”的信仰和基督的誕生

以色列是一個多災多難的民族，從士師時期到公元1世紀中葉，1000多年的歷史記錄中，只有大衛、所羅門王朝統治下的大約80年（公元前1010~前930年）是他們的黃金時代，其餘漫

长的岁月都是在民族灾难中苦苦挣扎。每到民族灾难深重的时候，他们就呼求上帝向他们伸出拯救的手，并严惩自己民族的敌人。这种宗教信仰逐渐发展成为以色列民族复兴运动的精神支柱——“弥赛亚”。正是这种信念才使得国破家亡的以色列人生生不息，保持了民族的特色。

“弥赛亚”，原意为“受膏者”和“受上帝祝福的人”。古以色列人的领袖就职时要举行一个仪式，由大祭司代表上帝将橄榄油敷在他的前额上，表示上帝的祝福与选召，他就被称为“受膏者”。以色列人在民族灾难深重时所日夜祈求的就是上帝给他们派遣一位“受膏者”来拯救他们的民族，复兴他们的国家，重建大卫的王国。为了巩固民族复兴的信念，先知们一面反复强调上帝派遣“弥赛亚”降临的应许，一面预言“弥赛亚”降临的细节，使“弥赛亚”的形象更加具体明确。如“弥赛亚”将由“童贞女怀孕”而生，降生在伯利恒，谦谦和和地骑着驴驹进入耶路撒冷，受难并复活等。

据《福音书》记载，大约 2000 年以前，相当于中国的汉平帝时，在今巴勒斯坦北部，当时的加利利的拿撒勒，住着一个年轻的犹太教徒，名叫马利亚，她已经许配了木匠约瑟，但还没有过门。一天，天使加百列显身，告诉马利亚说她要怀孕生子，给孩子起名叫“Jesus”（意思是“上帝施行救恩”）。马利亚说：“我还没有出嫁，怎么能怀孕呢？”加百列说：“圣灵要降临到你身上，你所生的是上帝的儿子。”马利亚说：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。”于是，马利亚就怀了孕。

约瑟知道马利亚怀孕后，便想悄悄地退掉这门亲事。天使在梦中向约瑟说，马利亚怀的孕是从圣灵来的，是要应验先知的预言：“必有童贞女怀孕生子，人要称他的名为以马内利（意为“上帝与我们同在”）。”约瑟就遵照天使的吩咐把马利亚娶了过



来，但没有与她同房。

那时，罗马帝国皇帝下令进行人口登记，约瑟是大卫的后裔，按规定必须回原籍伯利恒，由于旅店已经住满了人，就只好住在马棚里。马利亚的产期到了，就在马棚里生下了耶稣，包上布放在马槽里。当天清晨，天使向伯利恒郊外野地里的牧羊人报告耶稣降生的“福音”——救世主降生了。牧羊人赶到伯利恒的旅店，果然找到了婴儿耶稣。又有三位博士从东方来，自称看见天上有一颗星，这颗星表明有一位新的犹太王诞生了。他们来到耶路撒冷寻找这位犹太王并朝拜他。犹太统治者希律听说后，大为不安。他召见了博士们，要他们找到新犹太王之后来向他报告。博士们在那颗星的引导下，到伯利恒找到了婴儿耶稣，献上黄金、乳香、没药作为礼品，而没有向希律报告就绕道回东方去了。天使又在梦中指示约瑟带上妻子和孩子逃到埃及去，因为希律要杀害耶稣。于是约瑟一家逃往埃及，直到希律死后，他们才返回拿撒勒。

《福音书》中没有耶稣诞生日期的记载，所以即使在基督教的传说中，也没有人知道哪一天是耶稣的生日。而且在4世纪之前，也没有发现把12月25日作为圣诞节的任何资料。4世纪初，在罗马帝国东部的各教会中，1月6日原是纪念耶稣降生和受洗的双重节日，称为“主显节”，即上帝通过耶稣向世人显示自己。后来历史学家们在罗马基督徒使用的历书中发现354年12月25日页内记录着：“基督降生在犹太的伯利恒。”经过研究，一般认为12月25日作为圣诞节可能开始于336年的罗马教会，约在375年传到安提阿，430年传到亚历山大里亚，耶路撒冷接受得最晚。自从12月25日被大多数教会公认为圣诞节后，原来的主显节就只纪念耶稣受洗了。后来，虽然大多数教会都接受12月25日为圣诞节，但又因各地教会使用的历书不同，具体

日期不能统一，于是就把12月24日到第二年的1月6日定为圣诞节节期，各地教会可以根据当地具体情况在这段节期之内庆祝圣诞节。

## 二、耶稣的神奇事迹及十二门徒

据《福音书》记载，耶稣是上帝的儿子，具有和上帝同样的权能，他不仅能拯救人的灵魂，使人获得永生（这是最主要的），而且还能解脱人们肉体上的痛苦。他为人治病赶鬼，使聋子听见，瞎子看见，瘫子行走；久治不愈的病人只要摸摸他的衣领，就能立起沉痾；他甚至能使死人复活。此外，他还能在海上行走如履平地，把清水变成美酒，用五条鱼两个饼使五千个人吃饱，剩下的还能装满十二个篮子等等。耶稣所行的神迹奇事，信徒们笃信不疑，而对非信徒来说，可以理解为反映了人们美好愿望的传说。

耶稣开始传教以后，为了扩大影响，在拥护他的群众中挑选了十二个人作为他的门徒，称为“十二门徒”，因为耶稣常差他们到各地去传教，特别是耶稣受难后，他们作为耶稣的代表进行活动，所以又称“十二使徒”。“十二”代表十二支派，也就是代表整个以色列民族。这十二个人的名字，《福音书》中的记载略有不同，他们是：西门彼得，安得烈，西庇太的儿子雅各，约翰，腓力，巴多罗买，多马，马太，亚勒腓的儿子雅各、达太（犹大），奋锐党的西门和加略人犹大。

这十二个人中最受耶稣信任的是彼得、雅各和约翰。彼得原名西门，出身渔民，在十二门徒中以勇敢豪爽著称，最受耶稣器重，为十二门徒之首。耶稣给他改名叫“矶法”（当时巴勒斯坦一带使用的阿拉米文的音译），意思是“磐石”，希腊文译为“彼得”。这是耶稣对西门彼得的嘉许，预见到他将来是教会的柱石。

所以耶稣曾对他说：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上……我要把天国的钥匙给你……”果然，耶稣受难后，彼得勇敢地挑起了耶稣遗留下来的重担，带领使徒们继续传教，成为原始基督教最早的杰出活动家之一。据说罗马教会就是彼得建立的，公元63至67年，罗马皇帝尼禄迫害基督徒时，彼得在罗马殉道。十二门徒中的加略人犹大出卖了耶稣，成为叛徒。犹大见耶稣被定死罪，感到内疚，就上吊死了。

### 三、耶稣的基本主张

耶稣的基本主张可以归纳为两个字——博爱，这也是基督教的基本教义。博爱可分为两个方面：爱上帝和爱人如己。耶稣曾说过：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝，这是诫命中的第一，且是最大的；其次，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”（马太福音 22：37~40）爱上帝是指在宗教生活方面要全心全意地侍奉上帝。耶稣反对宗教生活上的繁文缛节和哗众取宠。他指出：不可将善事行在人的面前故意叫人们看见，“你施舍的时候，不可在你前面吹号，像那假冒为善的人，在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀”；“你们祷告的时候，不可像那假冒为善的人，爱站在会堂里，和十字路口上祷告，故意叫人看见”；“你们禁食的时候，不可像那假冒为善的人，脸上带着愁容。因为他们把脸弄得难看，故意叫人看出他们是禁食”。（马太福音 6：1~18）“爱人如己”是人们日常生活的准则。耶稣曾说：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱。”（约翰福音 13：34）耶稣所主张的“爱人如己”可以分为几个层次：

第一，人应该自我完善。他说：“若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉。宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。

若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉。宁可失去百体中的一体，不叫全身下入地狱。”（马太福音 5：29~30）

第二，应该严于律己，宽以待人。他说：“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说，容我去掉你眼中的刺呢……先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。”（马太福音 7：3~5）

第三，应该宽恕人。他说：“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯。你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯。”（马太福音 6：14~15）有一次彼得问耶稣说：“主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢，到七次可以么？”耶稣说：“不是到七次，乃是到七十个七次。”（马太福音 18：21~22）

第四，要忍耐。不要与恶人作对，有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。（马太福音 9：39~40）

第五，要爱仇敌。他说：“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（马太福音 5：44）“恨你们的要待他好。诅咒你们的要为他祝福。凌辱你们的要为他祷告。”（路迦福音 6：27~28）

第六，从爱仇敌进而反对暴力反抗。耶稣被捕时，有一个门徒拔刀反抗，他说：“收刀入鞘吧，凡动刀的，必死在刀下。”（马太福音 26：52）耶稣被捕后，罗马巡抚彼拉多审问他时，他回答说：“我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。”（约翰福音 18：36）

第七，只有做到上述这些要求，才能达到“博爱”的最高层次——爱人如己。耶稣自己以身作则，他说：“我是好牧人，好

牧人为羊舍命。”(约翰福音 10: 11) “我怎样爱你们, 你们也要怎样相爱。”(约翰福音 13: 34) “人子来不是要受人的服侍, 乃是要服侍人。”(马太福音 20: 28) 所以, 服务社会、造福人群就成为基督教的宗旨之一。基督教青年会的会训“非以役人, 乃役于人”所表达的就是这个意思。

#### 四、耶稣的“受难”、“复活”与“升天”

耶稣改革犹太教的一些主张与行动, 颇受下层犹太民众的拥护, 但也遭到当权的祭司贵族们的嫉恨与反对。最后, 祭司当局决心除掉耶稣。耶稣很清楚这一点, 他认为应验“受难的弥赛亚”预言的时刻到了, 于是就毅然地到耶路撒冷去。

大约在公元 30 年 4 月 2 日, 耶稣带领十二门徒及一批支持者来到耶路撒冷。他按照先知预言的那样骑着象征和平的驴驹进入耶路撒冷。后来教会就把耶稣进耶路撒冷的这一天定为节日, 称为“棕枝主日”, 即复活节前第一个礼拜天, 又称“主进城节”。

耶稣进入耶路撒冷后采取的第一个“惊人之举”就是“洁净圣殿”。当时, 耶路撒冷圣殿是犹太人朝圣的地方, 他们要在那里献祭、奉献银钱、祈祷治病等。在圣殿的院子里就出现了一些商贩, 他们兑换银钱, 买卖祭物, 甚至卖吃、卖喝等, 把圣殿的院子变成了一个市场。祭司们则向这些商贩征税, 大发不义之财。耶稣在一大批拥护者的簇拥下进入圣殿, 赶出殿里一切做买卖的人, 引用先知以赛亚和耶利米的话来痛斥祭司们亵渎圣殿的罪行, 他说: “经上记着说: ‘我的殿必称为祷告的殿, 你们倒使它成为贼窝了。’” 耶稣把一切闲杂人等赶出圣殿以后, 便在那里医治病人, 宣讲自己的主张。于是, 耶稣和祭司贵族集团之间的矛盾达到了高潮。为了安全起见, 耶稣白天在圣殿里传道传

教，晚上带着门徒们到耶路撒冷城外的隐蔽处去过夜。祭司们决心除掉耶稣，但不敢白天在圣殿里公开下手，怕引起群众骚乱，便用 30 块银币买通了十二门徒之一的加略人犹大，让他作内应，伺机逮捕耶稣。

耶稣察觉了犹大的叛卖活动，但他认为这是上帝的安排，是他作为“受难的弥赛亚”必须走的道路。4月6日（今星期四）晚上，耶稣和十二门徒按照犹太人的传统规定共进纪念逾越节的晚餐，这就是著名的“最后的晚餐”。吃饭的时候，耶稣安详地对门徒们说：“你们中间有一个人要卖我了。”这句话在门徒之间引起了很大的震动。耶稣对即将来临的苦难泰然处之；犹大则心怀鬼胎，知道耶稣发现了他的阴谋，心中忐忑不安；其他门徒则有的愤怒，有的怀疑，有的询问，有的表白。著名画家达·芬奇正是抓住这个场面创作了不朽名画——《最后的晚餐》。过了一会，耶稣对犹大说：“你所做的快做吧。”犹大就拿着钱袋出去了。耶稣拿起饼来，祝谢了，擘开分给门徒，说：“这是我的身体，为你们舍的。你们也应当如此行，为的是纪念我。”饭后，耶稣拿起酒杯祝谢了，让大家分着喝，说：“这杯是我血所立的新约，是为你们流出来的。”后来，教会就根据这个故事设立了“圣餐”。“圣餐”是基督教主要圣礼之一。

晚饭以后，耶稣带着门徒照常到耶路撒冷城外去。他们来到城东橄榄山下的客西马尼园，耶稣让门徒们停下来休息，自己带着彼得、雅各和约翰进园子去祷告。走了不远，耶稣又让三个门徒停下来等候，他独自一人向前走去。这时他预感到受难的时刻到了，心中极其痛苦，汗流如雨，俯伏在地祈求上帝赐给他力量应付这个严峻的考验，他祷告说：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。”祷告后，耶稣的心情安定下来了。他回到门徒们那里，唤醒他们，平静

地说：“起来，我们走吧。看哪，卖我的人近了。”这时，犹大带着大祭司派的人来捉拿耶稣。天色昏暗，他们认不出哪一个人是耶稣。犹大就和他们约定，他和谁亲嘴，谁就是耶稣。他们来到客西马尼园，找到耶稣和众门徒，犹大走到耶稣跟前，叫了一声：“老师！”就与他亲嘴。耶稣说：“朋友，你来要做的事，就做吧！”众人一拥而上把耶稣捉住。彼得抽刀抵抗，削掉了大祭司的仆人的耳朵。耶稣对他说：“收刀入鞘吧，凡动刀的，必死在刀下。”他又转身对众人说：“你们带着刀棒出来捉拿我，如同拿强盗么？我天天坐在殿里教训人，你们并没有拿我呢。”当下，耶稣束手就擒，众门徒都逃散了。

耶稣被连夜带到大祭司该亚法那里去，反对耶稣的祭司长、文士和长老们都聚集在那里商议做假见证置耶稣于死地。最后，他们决定，耶稣自称是上帝的儿子基督，这是佞妄的话，应该处死。但是，当时犹太人在罗马帝国统治下做亡国奴，没有行政权，更没有司法权，不能直接处死耶稣。

第二天（4月7日，今星期五）一早，众祭司长和长老把耶稣捆绑押解给罗马巡抚彼拉多，控告他诱惑国民，反对给罗马政府纳税并自称是基督、是犹太王。彼拉多问耶稣说：“你是犹太人的王么？”耶稣回答说：“你说的是。”但对其他问题一句也不回答。彼拉多知道这是犹太教内部的矛盾，耶稣实际上没有反对罗马政府，不应判处死刑。按照惯例，每年逾越节，罗马巡抚要按照犹太人的请求释放一名死囚。这时正好有一个乱党首领，名叫巴拉巴，被判死刑。彼拉多有意释放耶稣，就问众犹太人是否愿意他释放“犹太人的王”。众祭司长挑动犹太人高喊：“释放巴拉巴！”彼拉多又问：“那个被你们称为‘犹太人的王’的人怎么办呢？”众犹太人又喊：“把他钉十字架！”彼拉多见无法说服众犹太人，又怕引起骚乱，只好让步。他吩咐人取水来，当众

洗手，说：“流这义人的血，罪不在我，你们承当吧！”众人回答说：“他的血归到我们和我们的子孙身上！”于是，彼拉多释放了巴拉巴，命令人把耶稣鞭打了，交给士兵去钉十字架。

罗马士兵把耶稣带进巡抚衙门，给他穿上朱红色的袍子，戴上荆棘编的王冠，尽情地戏弄他，然后让他背上自己的十字架刑具到刑场去。耶稣遭鞭打、被戏弄、筋疲力尽，如何还能背得动一具沉重的十字架！走不多远，他就被压倒在地上。这时，围观的人群中正好有一个过路的乡下人，名叫西门，罗马士兵就抓住他，让他替耶稣背十字架到刑场去。

刑场叫作“各各他”（阿拉米文的音译），意思是“骷髅地”。耶稣在那里被钉在十字架上，头上有一块牌子，用希腊文、拉丁文和希伯来文写着他的罪状：“这是犹太人的王耶稣”。当时有两个强盗与耶稣一同被处死，一个被钉在他左边，一个被钉在他右边。其中一个强盗讽刺耶稣说：“你不是基督吗？快救救自己，也救救我们吧！”另一个强盗立即责备同伴说：“你既是一样受刑，还怕上帝吗！我们被钉是罪有应得，但这个人却没有做过一件不好的事。”他转脸对耶稣说：“你的国降临的时候，求你记念我。”耶稣对他说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”耶稣午时被钉，到了申初，他大声喊叫：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我！”然后就断了气。后来，教会就把这一天定为“受难节”。

第二天是安息日（今星期六），犹太人不愿让尸体在安息日留在十字架上，就去求彼拉多把被钉的人放下来，打断他们的腿，以防逃跑。彼拉多同意了。同钉的那两个强盗还没有断气，就打断了他们的腿。士兵们见耶稣已经死了，就没有打断他的腿，有一个士兵怕他没死，用枪在他的肋旁扎了一枪。

有一个财主，名叫约瑟，是个有影响的亚利马太人，去求见



彼拉多要求安葬耶稣的尸体，彼拉多答应了，约瑟和一个同情耶稣的法利赛人尼哥底母一起按照犹太人殡葬的规矩，把耶稣的尸体用细麻布加上香料裹好了，安放在约瑟为自己建造的新坟墓里，又用一块大石头把墓门口封住。

耶稣受难后的第三天（4月9日），即“七日的第一日”（今星期天）清早，耶稣的忠实信徒抹大拉的马利亚来到坟墓前，看见墓门口的大石头被人挪开了，急忙去告诉了彼得和约翰。彼得、约翰立刻跑去观看，果然墓门大开，耶稣的尸体不见了，只有裹尸的细麻布堆放在那里。他们以为有人把耶稣的尸体挪走了，就离开那里，马利亚却站在墓门口哭泣。这时，有天使向她显现说，耶稣已经复活了。

当天晚上，门徒们聚集在一间屋子里，因为害怕犹太人迫害，把门关得紧紧的。忽然，耶稣出现在他们中间。门徒们一见耶稣当真复活了，立即转忧为喜，心情振奋。耶稣对他们说：“我从前告诉过你们的话应验了，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名悔改赦罪的道，你们就是这事见证。天上地下所有的权柄都赐给我了。你们要去使万民做我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”后来，教会把这一天定为“复活节”，又称“主日”。信徒们不再像犹太教徒那样守安息日，而改守主日，就是现在的礼拜日。325年，尼西亚大公会议规定每年春分月圆后的第一个主日为“复活节”，复活节前的礼拜天为“棕枝主日”，礼拜五为“受难节”。复活节具有重要的神学意义，是基督教的第二大节日。每年复活节，教会都要举行隆重的纪念礼拜，信徒见面后的第一句话，就是：“主复活了！”西方国家在复活节盛行赠送“复活节彩蛋”，因为鸡蛋象征生命。

据说，耶稣复活后曾和门徒们一起生活了 40 天，然后在耶路撒冷附近伯大尼对面的山上升天去了。后来教会把复活节后第 40 天定为“升天节”。

耶稣被捕时，门徒们都四散逃跑了。但是他们马上发现罗马和犹太当局并不追究别人，于是就很快地聚集在一起。耶稣的受难、复活和升天使他们深信他们的主确实是犹太民族历来盼望的弥赛亚，不久将再次降临，审判世界，建立千年王国。耶稣复活后 50 天，是犹太人的五旬节。门徒们聚集在耶路撒冷的一所私人住宅里祈祷，等候弥赛亚再次降临。忽然一声巨响，很像一阵大风吹过，圣灵像火焰一样分别降落在门徒们的头上。他们就被圣灵充满，按圣灵所赐的口才说起方言（即外国话）来。那时有许多犹太人从各地到耶路撒冷来过五旬节，听见响声，都聚集来看是怎么回事。他们听见门徒们用各地方言讲话，都大为惊奇。以彼得为首的十二使徒（这时叛徒犹大已经上吊死了，门徒们另选出了马提亚来补足十二门徒之数）站出来向听众证明耶稣就是弥赛亚，宣称：“你们要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须受所赐的圣灵。”于是，不少人相信了使徒的话，领受了洗礼。

后来，教会就把复活节后第 50 天定为“圣灵降临节”，它是基督教的重要节日之一。

## 五、保罗对基督教的奠基作用及基督教的独立发展

保罗原名扫罗，出生在大数（今土耳其境内的塔尔苏斯）的一个虔诚的犹太人家庭里，由于他的上辈就取得了罗马公民的资格，所以他一生长下来就是罗马公民。起初，扫罗曾是一个热心的法利赛人，迫害原始基督徒社团的积极分子。大约在公元 36 年，扫罗从耶路撒冷到大马色（大马士革）去，路上蒙召皈依了基

督，改名保罗（扫罗的罗马名字），和大马色的基督徒一起在各会堂里宣传耶稣是上帝的儿子。

约 39 年，保罗到了耶路撒冷。由于他曾热衷于迫害基督徒，门徒们都不敢接近他。当时基督徒社团著名活动家巴拿巴却相信他，带他会见了彼得、雅各等基督徒领袖们，取得了他们的信任，承认他是自己的弟兄。不久，保罗就回大数去了。后来巴拿巴到安提阿教会去主持工作，就把保罗约请到安提阿。从此以后，保罗利用自己的罗马公民身份，把向外邦人传福音作为自己的神圣任务，所以被称为“外邦人的使徒”，和十二使徒齐名。

约 45 年，保罗和巴拿巴开始第一次旅行布道，到 58 年，保罗第三次布道之行。他们从安提阿出发，足迹遍及塞浦路斯、小亚细亚、特罗亚、叙利亚、马其顿的腓立比、帖撒罗尼迦、雅典、哥林多等地。保罗和西拉一路上历尽艰辛，在各地建立了一批基督徒社团，取得了很大成绩。反对保罗的人借口他把一个希腊人带进圣殿而制造了一场骚乱，想乘乱打死保罗。罗马驻军为平息骚乱而暂时拘押了保罗，保罗利用自己的罗马公民权要求上诉，于是罗马巡抚派人把保罗押送罗马。由于他没有触犯任何罗马法律，约 63 年，罗马政府释放了他。67 年，保罗在罗马殉道。

保罗为原始基督教的传播与发展建立了丰功伟绩。他不但在各地旅行布道，建立了很多基督徒社团，而且为了宣传信仰、解决各地社团所遇到的问题，曾经先后写了许多书信。保留在《新约》中的《保罗书信》就有十四封。他在书信中把《福音书》中记述的训海、寓言、神迹等阐述、发展成系统的教义，为基督教神学奠定了基础。

基督教最终从犹太教中分裂出来，发展成为一个独立的宗教，必须具备内部与外部两方面的条件。

内部条件：

①自己的崇拜对象。耶稣从事传道活动时，似乎并没有创立一个新宗教的意图。因此，他没有提出过任何反对犹太教的基本教义的主张。相反，他却是一个虔诚的犹太教教徒。耶稣和犹太教的主要分歧就是他自称是“上帝的儿子”——弥赛亚。也正是这一点构成了基督教与犹太教分道扬镳的内部条件之一。犹太教徒盼望弥赛亚降临，认为真正的弥赛亚还没有来，应该继续等待；而基督教则认为弥赛亚已经来了，他就是拿撒勒人耶稣。发展的结果，凡不承认耶稣是弥赛亚的就仍是犹太教徒，凡承认耶稣是弥赛亚的就成为基督徒。耶稣就成为基督徒所独有的崇拜对象了。

②自己的经典。原始基督徒社团起初除袭用犹太教的经典外，并没有自己的经典，随着外邦人教徒人数的增加，犹太教经典逐渐不能适应传教的需要，于是，各社团在传教时就各行其是。有的社团听跟随过耶稣的人讲述自己的亲身见闻，宣传者往往加上一些个人的解释与附会，致使各社团各有自己的传教材料，既不统一，又很矛盾。几经筛选，现存《新约》中的各卷逐渐被普遍接受下来。于是，基督教社团又有了区别于犹太教的经典。

③系统的教义与神学。基督徒相信耶稣是上帝的儿子，为救赎世人而道成肉身、受难、复活、升天，并将再次降临审判世界。《启示录》结尾说：“证明这事的说：是了，我必快来。”然而，末日审判迟迟没来。于是，对救世主的信仰势必根据现实生活重新解释。这项任务逐渐在“保罗书信”中完成了，它把《福音书》中记述的训诲、寓言、神迹、预言等阐述成系统的教义，为基督徒社团脱离犹太教准备了理论基础。

④比较成熟的组织形式。原始基督徒社团是由使徒们亲自管理。信徒们过集体生活，实行财物公有制，废除债务，反对高利

贷，反对蓄奴，社团成员一律平等，有劳动的义务，不作工就不可吃饭，也有休息的权利，每七天休息一天——守主日。随着社团的扩大，使徒们为管理日常生活琐事而疲于奔命，不能从事自己的主要工作——传福音，于是便召开会议，让信徒们选出七名办事公道、众望所归的人作社团的执事（亦称长老），专门负责日常生活杂务。后来，各社团又逐渐建立了自己的聚会所，每一个聚会所由一名监督（即后来的主教）主持，下设执事专门管理会务。监督权力最高，这种管理制逐渐被普遍采用，成为教会的雏形。这种逐渐成熟的组织形式为基督教脱离犹太教准备了组织基础。

外部条件：

最早的基督徒社团自认为是犹太教内部的一个小派别，他们参加犹太教的一切活动，和犹太教徒一起在会堂里举行崇拜仪式。从宗教上说，他们是犹太教徒；从民族上说，他们是犹太人。犹太人举行民族起义，反对罗马统治，他们理应参加，义无反顾。公元66~70年的犹太战争，犹太基督徒全力投入了争取民族独立的战斗，《启示录》中对罗马帝国充满了强烈的民族仇恨就是很好的证明。但是随着外邦人基督徒在基督徒社团中占了多数，他们的政治态度在很大程度上影响了社团的政治态度，冲淡了基督徒社团对罗马统治者的敌对情绪，相反，他们与犹太教教徒的隔阂却越来越深。116~117年，犹太民族起义时，一部分基督徒就袖手旁观了。132~135年，犹太人举行最后一次反罗马的民族起义，这时，外邦人基督徒自然置身斗争之外，就连犹太人基督徒也拒绝参加战斗。135年，犹太民族起义失败的后果之一，就是犹太教徒不再默认基督徒是自己的一个派别，同时，基督教独立的内部条件已臻成熟，基督教就完全从犹太教中分离出来，成为一个独立的新宗教。

基督教成为罗马帝国国教：基督教内部在“三位一体”问题上发生了旷日持久神学争论，325年，君士坦丁大帝在离君士坦丁堡50英里的尼西亚城召开全帝国范围内的宗教会议来解决神学争端。会议秉承君士坦丁的意图制订了《尼西亚信经》，并在会议上强行通过。这次尼西亚会议被称为教会史上的“第一次大公会议”。君士坦丁以后的罗马皇帝都继续执行君士坦丁的宗教政策。于是，基督教就开始成为罗马帝国的唯一合法宗教。391~392年，狄奥多西连续颁布法令关闭一切异教神庙，禁止在任何场所献祭。于是，基督教就正式成为罗马帝国国教。

## 六、七次大公会议

325至787年，基督教教会先后召开了七次大公会议以解决教会内部的分歧，主要是神学问题的论战。东、西两派教会都承认这七次会议为普世性主教会议，东派教会甚至把这七次大公会议的决议奉为经典。

第一次大公会议——尼西亚公会议：罗马帝国皇帝君士坦丁于325年在尼西亚召集帝国全境基督教主教会议，参加会议的有318名主教，主要是东部教会的主教，罗马主教没有出席，只派了两名神父作为代表参加。会议通过统一信条——《尼西亚信经》，确认圣父、圣子、圣灵三位一体，圣子与圣父“本体同一”；宣布不接受此信条的阿里乌派为异端，开除教籍；赋予罗马、亚历山大里亚和耶路撒冷主教以较一般主教更大的权力。

第二次大公会议——君士坦丁堡第一次公会议：尼西亚会议并没有结束“基督论”的神学论战。381年，皇帝狄奥多西一世在君士坦丁堡召开公会议，重申《尼西亚信经》，谴责阿里乌派。《尼西亚信经》原本已失，现存《尼西亚信经》是经这次会议修订的，全文如下：

“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生，是独生的，即由父的本质所生的。从神出来的神，从光出来的光，从真神出来的真神，受生而非被造，与父同质，天上、地上的万物都是藉着他而受造的。他为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天，将来必再降临，审判活人死人。（我们）也信圣灵。”

第三次大公会议——以弗所公会议：由“三位一体”的争论又引出了基督的人性问题和由此而产生的马利亚是否“上帝之母”的论战。431年，东罗马帝国皇帝狄奥多西二世在以弗所召开大公会议解决争端。亚历山大里亚与罗马联合反对君士坦丁堡与安提阿，谴责聂斯托利派，宣布耶稣基督具有人、神二性，二者又结合为一个统一的位格，马利亚具有“上帝之母”的地位。聂斯托利派不服。最后，皇帝下令解散会议。

第四次大公会议——查尔西顿公会议：451年，东罗马帝国皇帝马西安在查尔西顿召开公会议，谴责“一性论”，重申《尼西亚信经》，并组成了一个委员会按罗马主教利奥一世的意见修订《信经》，主要内容为：

基督的神性与人性是同等完整的；按其神格而言，他与父同体，按其人格而言，他与世人同体，但无原罪；按神格而言，他在万世之先，为父所生，按人格而言，他在末世之中，为救世人，由“上帝之母”童贞女马利亚所生；这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两个性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，每一性的特点反因此得以保全并汇合于一个位格、一个本体之中……

这个信经就是整个教会公认为解决了“基督论”问题的正统教义。这次会议还通过了其他一些决议，其中有一条是宣布君士坦丁堡主教长与罗马主教（已自封为教皇）在教务上有同等权力。这项决定加速了东西方教会的分裂。

第五次大公会议——君士坦丁堡第二次公会议：553年召开君士坦丁堡第二次公会议，通过“上帝受苦说”（即三位一体中的一位在肉身受苦）。

681年，东罗马帝国皇帝君士坦丁四世在君士坦丁堡召开第六次公会议，确认基督有两种意志，只是人的意志从属于神的意志，并定为信条。

第七次大公会议——尼西亚第二次公会议：787年，皇太后伊琳娜在尼西亚召开公会议，与教会和解，宣布停止圣像破坏运动，认为圣像值得敬拜，但不能当神来供奉，实际上是恢复了圣像崇拜。罗马教皇派代表参加会议，并承认该会议为第七次大公会议。

## 七、基督教史上的几个重要人物

### （一）奥古斯丁

奥古斯丁是古代基督教神学的创始人，基督教神学的一代宗师。公元354年他出生于北非的塔加斯特。青年时代曾信奉摩尼教达9年之久。383年赴罗马研究新柏拉图主义，随后去米兰受教于大主教安布罗斯。387年，在米兰受洗加入基督教。391年祝圣为神父。395年晋升为北非希波城副主教，不久升任主教。430年去世。

奥古斯丁竭力维护基督教的正统信仰，反对各种异端邪说，并建立了自己的神学体系，把哲学和神学结合起来，用新柏拉图哲学论证基督教教义，提出所谓“理解是为了信仰；信仰是为了



理解”，“精神”是实体，上帝是“真理”，只有信仰上帝才是人生的“享受”；宣扬原罪说，认为人类始祖的原罪是一切灾难和罪恶的根源，人只有依赖上帝的恩宠才能得救；鼓吹教权至上，认为人类历史乃是“上帝之城”与“世人之城”的斗争史，最后将以“上帝之城”的胜利而告终，教会是“上帝之城”在人间的体现（上帝的身体），是上帝在世间的代表，拥有发放天国通行证的特权。这种理论对中世纪西欧的政治和思想产生了极为深远的影响。他还用神秘主义来解释教义，认为“三位一体”只能意会而不可言传，因为人类的语言太贫乏了。

奥古斯丁的神学体系在5~12世纪基督教会内占有很重要的地位，成为早期经院哲学的重要组成部分。他的主要著作有：《认罪篇》、《忏悔录》、《论三位一体》、《论恩宠与自由意志》、《预定论》、《上帝之城》。

## （二）托马斯·阿奎那

托马斯·阿奎那是欧洲中世纪经院哲学的代表人物，基督教神学体系的集大成者。1225年出生于意大利一个贵族家庭。1244年加入多明我修会。1245年赴巴黎和科隆受教于亚里士多德主义者大阿尔伯特。1257年任巴黎大学神学教授。1259年返意大利，被召入罗马教廷任官方神学家和教皇亚历山大四世、乌尔班四世、克雷芒四世的神学顾问。1274年去世。

托马斯利用亚里士多德哲学的唯心主义因素，特别是神学目的论，为基督教神学服务。他的代表作《神学大全》成为基督教神学的经典和权威。托马斯认为神学高于哲学及其他科学，信仰高于理性，上帝的启示高于人类的知识。他提出从五个方面来论证上帝的存在：a.事物发展的最初推动者是上帝；b.事物因果关系的第一原因是上帝；c.事物必然性的绝对的存在者是上帝；d.事物绝对完善的存在者是上帝；e.事物目的的制定者是上帝。

托马斯鼓吹教权至上、君权神授，认为教会高于国家，正如神高于人、灵魂高于肉体。教会与教皇是上帝在人间的代表，国家必须隶属教会，君主必须服从教皇。中央集权和君主政体是最好的政治形式，它能使社会统一、国家安定和平。如果没有统治者，社会就会混乱，因此，在任何情况下，杀君造反和革命都是不对的。

在道德伦理方面，托马斯从灵魂不灭的观点出发，大力宣扬来世幸福，认为尘世生活的幸福不是最高幸福，最高幸福是对上帝的向往，从而使灵魂得救。追求这种最高幸福是人的天性、自然欲望和人生的最终目的。判断人的行为是真善美还是假恶丑的标准就是看是否有利于达到这个目的。这个目的只有在来世的彼岸世界才能达到，因此，为争取现实生活的幸福而斗争就是罪恶。最大的罪恶就是异端。他主张对一切有异端行为的人，不仅要开除教籍，而且要处以死刑。

托马斯的哲学和神学体系是西欧中世纪封建意识形态的集中表现，被天主教会作为与各种异端进行斗争的思想武器，后来被称为“托马斯主义”，1879年，教皇利奥十世正式把它定为天主教官方神学体系。托马斯的神学体系既是罗马教会神学发展的顶峰，同时也是它走向没落的开始。随着资产阶级的兴起，托马斯的神学与哲学体系已被资产阶级进步学者所批判。但是进入帝国主义时代后，天主教神学家却又用所谓“新托马斯主义”来适应现代科学，使之成为现代资产阶级的思想武器。

托马斯·阿奎那的主要著作有：《神学大全》、《反异教大全》、《神学问题讨论》、《亚里士多德著作注释》等。

### （三）马丁·路德

马丁·路德是16世纪德国宗教改革运动的发起人，基督教新教的开拓者，新教路德宗的创始人。

路德于1483年出生于德国艾斯勒本的一个矿主家庭。1501年在爱尔福特大学攻读法律、逻辑、哲学、语法、修辞、天文等课程，获学士、硕士学位，并深受唯名论、经验哲学、人文主义思想的影响。1505年，入爱尔福特圣奥古斯丁修道院研习神学，从此开始了他的宗教生涯。在修道院中他专心修道，努力读书，以圣洁闻名。1507年被祝圣为神父。1512年获神学博士学位，任维登堡修道院副院长。1515年任维登堡大学神学教授。

路德潜心研究《圣经》，反复探讨“保罗书信”，系统地阐发了保罗的“因信称义”思想。他强调人要获得救赎不在于遵守教会规条和外在的善功，而全凭个人的信心；《圣经》是绝对权威，人可以通过《圣经》直接与上帝交通，无须教会作中介。“因信称义”说从根本上否定了教会的统治。

1517年10月31日，路德按照当时神学问题辩论的惯例，在维登堡大教堂门前贴出题为《关于赎罪券效能的辩论》的辩论提纲，提纲共95条，因此也叫《九十五条论纲》。赎罪券问题是当时西欧民众十分关切的大事，因此，《论纲》不胫而走，一月之内传遍整个西欧，得到人们的热列支持。赎罪券也是罗马教廷极为敏感的问题，教廷把赎罪券作为搜刮民脂民膏、聚敛财富的特种手段，却称它是教皇作为上帝的代表拥有赦罪权力的体现。反对赎罪券，不仅直接影响教廷的财政收入，而且会动摇天主教会的救赎理论，危及教皇的至高权威，于是，围绕着《论纲》的辩论拉开了欧洲宗教改革的序幕。

1522年，路德退出了政治舞台，专心研究神学。1543年，他将《圣经》译成德文，对统一德国语言和《圣经》的传播起了重要作用。1546年病逝。马丁·路德发起的宗教改革运动席卷了欧洲，引起了连锁效应，各国都相继发生了反对罗马教廷的宗教改革运动，不仅派生了许许多多脱离罗马天主教会的新教派，结

束了罗马教廷在欧洲一统天下的局面，更重要的是它以宗教改革运动的形式揭开了西欧资产阶级革命的序幕。所以，恩格斯称它是资产阶级反对封建制度的第一次大决战。

## 第二节 基督教教派

### 一、天主教

天主教亦称“公教”，公教一词源于希腊文，意思是“普世的”，“大公的”，所以被称为公教；因为它以罗马为中心，所以又称“罗马公教”；“Katholikos”一词按音译，又称“加特力教”，有时也被称为“旧教”，以区别于基督教新教。天主教传入中国后，信徒们称所信奉的神为“天主”（取自《史记·封禅书》），意为至高至上的主宰，所以被称为“天主教”。

基督教产生以后，随着形势的发展，逐渐分化为东、西两派，东派以希腊语系教会为主，西派以拉丁语系教会为主。1054年，东、西两派教会首脑为争夺普世教会的领导权，争夺势力范围，再加上神学上的分歧，终于公开决裂。西派以罗马为中心，发展成为天主教；东派以君士坦丁堡为中心，发展成为东正教。

天主教信奉天主圣父、天主圣子（即耶稣基督）、天主圣神（即圣灵），也信奉圣母马利亚。其基本信条是：天主圣父创造天地和人类；天主圣子道成肉身，为救赎人类被钉在十字架上受难、复活、升天，将来必再降临，审判世界；天主圣神从圣父、圣子出来圣化人类；教会为耶稣基督所建立，有权赦免世人的罪等等。

天主教有一套严格的教阶体制，主要表现在神品方面。神品分为七品：司门员（一品）、诵经员（二品）、驱魔员（三品）、

襄礼员（四品）、副助祭（五品）、助祭（六品）、主教（七品）。前四品为低级神品（亦称小品），后三品为高级神品（亦称大品）。随着教会发展的需要，主教品位又分为主教、大主教、都主教、枢机主教（红衣主教）、宗主教（地位仅次于教皇）。神职人员不准婚娶。

天主教的领导中心设在梵蒂冈，首脑是教皇。教皇掌管世界各地的传教事业，有权任命各地的主教，是大部分天主教徒的精神领袖。据教会统计，目前全世界共有天主教徒8亿多人，占世界人口总数的18%，其中欧洲约有2亿多人，拉丁美洲约有3亿多人，北美洲约有1亿多人，亚洲约有7000多万人，非洲约有8000多万人，大洋洲约有700多万人。

## 二、东正教

基督教产生后不久，就逐渐分化成以希腊语地区为中心的东派教会和以拉丁语地区为中心的西派教会。1054年，东西两派正式分裂，以君士坦丁堡为中心的大部分东派教会自称“正教”，意为保有正统教义的正宗教会，因为是东派，故又称“东正教”，因为在宗教仪式中以希腊语为主，故又称“希腊正教”。东正教除信守一切传统教义外，还信守前七次大公会议的决议；除主教外，一般神职人员可以婚娶；不接受罗马教皇的领导，只承认他是“罗马主教”和“西部教会的牧首”的地位。

东正教一直处于皇权的控制之下。中世纪时，直接受拜占庭帝国的控制并为帝国国教。16世纪末，俄罗斯正教会脱离君士坦丁堡牧首的管辖，受沙皇俄国的控制并成为沙俄国教。18世纪后，东欧一些国家的正教会陆续脱离君士坦丁堡牧首而宣布自主，但受本国政府管辖。目前，全世界共有十五个自主正教会，在名义上仍共同承认君士坦丁堡正教会牧首为首席牧首。

东正教最初盛行于巴尔干半岛、西亚和北非，后来传入俄国、东欧、中国、朝鲜、日本等国，再后传播到西欧、美国、加拿大、澳大利亚等地。据教会统计，全世界现有东正教徒约一亿二千多万人，仅前苏联就有东正教徒五千多万人，占居民的25%左右。

东正教会所实行的以牧首为最高首脑的组织制度。4世纪时，基督教教会在君士坦丁堡、亚历山大里亚、安提阿、耶路撒冷、罗马五处教会设立牧首，管理教区事务，后来逐渐形成制度。1054年东西教会分裂后，罗马教会牧首以“教皇”的身份成为天主教会的首脑，其余四处的教会则仍保持牧首制，此制遂成为东正教的组织制度。

1589年，俄国教会也建立了牧首制。1721年，沙皇彼得一世为防止牧首与其争权，废除牧首制，另设俄罗斯正教会主教公会管理教会事务。1917年，俄罗斯正教会又恢复了牧首制。

格鲁吉亚正教会、塞尔维亚正教会、罗马尼亚正教会、保加利亚正教会都实行牧首制。此外，东方一些较小的古老教会也实行这种制度。天主教会在西亚的某些地方教会也设有天主教牧首（即“宗主教”）。

东正教的特点：

①保守性。东罗马帝国的封建化过程进行得十分缓慢，整个社会死气沉沉，处于停滞状态，而作为其上层建筑的意识形态也就相应地发展迟缓，带有保守性和落后性。东正教正是如此，它的保守性主要表现在：拘泥于古代基督教会的教义和礼仪，信守《尼西亚信经》的基本原则和前七次大公会议等各项决议，对它们不做任何修改、补充和革新。

②神秘性。教会要求教士作神秘的祈祷者，成为苦修者，使自己与神交往；同时实行禁欲主义并与世隔绝，终身过隐修生

活。

③依附性。东正教是在东罗马帝国皇权统治下形成的，因而它作为精神支柱服务于帝国政权。东正教会承认皇帝是他们的最高首脑，直接受皇帝的控制，没有独立性，完全依附于世俗政权，从来没有起过像罗马天主教会在西方所起过的独立于皇权的作用。东罗马皇帝实行独裁政治，有权任免教会的牧首，召开主教会议、批准宗教会议决定、解释教义。在这里皇权高于教权，教会与国家权力相结合，宗教生活与世俗生活相结合。正如马克思所指出：“东正教不同于基督教其他教派的特征，就是国家与教会、世俗生活与宗教生活混为一体。”

④多中心。东正教不像天主教那样在世界上有统一的教会中心和统一的首脑，它的力量比较分散，各自独立为教，其影响也不及天主教会大。这一点无论从历史上或实际中都可以看出。罗马帝国分裂后，东方教会各主教为争夺牧首地位而经常进行斗争，每个主教都想扩大自己的势力和影响，因此，在东罗马境内形成了四个宗教中心：亚历山大里亚教区、耶路撒冷教区、君士坦丁堡教区和安提阿教区。矛盾和斗争的结果，君士坦丁堡教区主教居于其他三个教区主教之上，因而享有“至圣主教”和“普世牧首”的尊号，但是其他三个教区仍旧保持独立自主的地位。迄今为止，除了上述四个教区外，东正教在全世界范围内还有十几个教区或教会。

⑤具有庄严、华丽的气势，教堂里墙上四周悬挂着众多圣徒的画像。在举行宗教仪式和礼仪时，整个教堂灯火通明，烛光万点，十分隆重、肃穆，圣乐团进行演奏，引领信众从心里同声唱出圣歌，以影响参加者的情绪，使信众陶醉在圣乐和圣歌之中。宗教气氛之浓厚，是天主教和新教所不能比拟的。

### 三、基督教新教

基督教新教又称“更正教”、“抗罗宗”，在中国称为“耶稣教”，通常又把“基督教”作为“新教”的专用名称。与天主教、东正教并称为基督教的三大派别。

1517年，马丁·路德因反对罗马教廷兜售赎罪券而发起宗教改革运动，产生了脱离罗马天主教会的新宗派——路德宗，即所谓“新教”，从而使德意志帝国封建诸侯分成旧教诸侯与新教诸侯两派。1529年，帝国议会在斯拜耶召开会议，旧教诸侯人多势众，强行通过决议恢复天主教会的特权，新教诸侯联合提出抗议书，维护新教权益，被称为“抗议者”。后来，新教各派统称“抗议宗”或“抗罗宗”，即渊源于此。结果引起德国内战。1555年，德皇查理五世战败，双方缔结“奥格斯堡和约”，承认路德宗为合法新教派，并根据“教随国定”的原则，承认各国诸侯有权选择新教为其国教。于是新教正式成为合法的教派。最初脱离天主教的新教派为路德宗、加尔文宗、圣公宗，后来又从这些宗派中陆续分化出更多的宗派。这些宗派统称“新教”。

新教不承认罗马教皇的绝对权威，不接受罗马教廷的统一领导，反对天主教的教阶制度，主张教会制度多样化，认为教牧人员与平信徒之间没有根本的对立，信徒可以直接与上帝交通而无须教会与神父作中介，主张简化宗教仪式和圣礼，废除禁止神职人员婚娶的规定，取消隐修制及圣象、圣物崇拜，不承认马利亚为天主之母及“炼狱”等等。

新教内宗派繁多，主要有六大教宗：路德宗—信义宗、长老宗—加尔文宗、圣公宗—安立甘宗、公理宗、浸礼宗、循道宗—卫斯理宗。此外还有一些小教派与教会，如教友派、五旬节派、奋兴派、基督复临派、救世军等。总之，除天主教和东正教外，



可以把基督教中的其他一切教派都划归“新教”。

新教主要分布在英、美、德、瑞士、北欧各国，澳大利亚、新西兰、加拿大和爱沙尼亚、拉脱维亚等地。据统计，全世界现有新教徒约4亿4985万人（见1986年香港天主教《公教报》），三分之二集中在欧洲和北美。

### 第三节 基督教教义

#### 一、位格神

##### （一）上帝的品性

1. 上帝的“位格”性。在当代英语中“位格”（person）的意思是指“一个体人”。英语“person”一词源自拉丁语“persona”。在1-2世纪时，此拉丁词的意思是指舞台戏子所戴的面具。德尔图良是第一位采用这个词去描述上帝属性的基督教神学家，他取其有语言、有行为的个体之义。一个有言行的个体自然意味着一种与个体以外的“他者”建立种种关系的愿望，同时透过关系的网络显示出个体的独特身份与性格。一个“位格的上帝”就是一位与人类建立关系的上帝，这就提供了一个“个体的人”（不是以全人类作为整体）可以与上帝建立关系的条件。与此相对的是，一个“非位格的上帝”就只能是一位遥不可及的上帝，无法亦无此意愿与人沟通，更谈不上“爱”了。这即是哲学家思想中的上帝。

新旧约中上帝的属性具有强烈的“位格”意义，诸如上帝的慈爱、信实、公正、圣洁等。保罗最常描绘的救赎图像是“和好”——神人和好，就如两个吵架的人和好一样，正体现了人与神的“位格”性。圣经传统完全支持上帝是一位“位格的上帝”

的观点。首先，“位格的上帝”给他自己起名为“耶和華”。上帝不是一种人不可理喻的超自然力量或是一位无名无姓不可为人知的神明。相反，他的名字是让人可以藉此对他称呼，与他沟通，这远在《创世记》中就已经有记载：人懂得“求告耶和華的名”（创世记 4：26；12：8）。在摩西十诫中，上帝更要求以色列民要尊敬他的名：“不可妄称耶和華你上帝的名。”（出埃及记 20：7）从圣经的记载我们可以看到，上帝的主要交流对象是人类，而非大自然等其他事物。当人类始祖犯罪后，他想躲避耶和華，但“耶和華上帝呼唤那人，对他说：你在哪里？”（创世记 3：9）上帝并没有由于人的犯罪而减少他与人的交流和对话。旧约中的这些事例都鲜明地表明耶和華是一位“位格的上帝”。说上帝是“位格的上帝”是取位格一词的关系性意义，肯定上帝的这个属性表明上帝是愿意及有能力与那个有别于自己的“他者”（人类）建立关系。因而称上帝为“位格神，称被上帝按自己形象造的人为“位格人”。

2. 上帝的“父”性。基督徒信仰的告白——《使徒信经》是这样开头的：“我信上帝，全能的父，创造天地的主。”在《信经》的结尾，“父”这个词又一次出现，说到复活后的基督“坐在全能父上帝的右边”。《信经》里的“父”确指的就是那位耶稣称为“我的父”，并教导信徒称为“我们的父”的上帝。这样，不明确和多义的“神”或“上帝”的概念就被“父”的概念确定了。

严格地说，旧约圣经极少把上帝说成“父”，上帝被称为“父”仅出现了 22 次，主要原因是由于《旧约》作者们不愿耶和華上帝被当时代的人误会与外邦人的“神”有任何相似之处。因为当时在以色列周围的民族也称他们不同的神为“父”，但他们取“父”的意义是一位与人类有自然关系的及作为繁衍之源的

神。因此《旧约》作者虽然相信耶和华具有“父性”，但他们认为上帝与人之间不存在任何普遍与自然的关系。以色列人深信他们的上帝不仅是世界高深长阔之度量，而且它是自由自主的宇宙创造者和历史的主宰。在创造者和被造物之间、在圣洁的审判者和罪人们之间存在着的本体性以及道德性的差异。以色列人相信他们自己是亚伯拉罕的子孙或雅各（以色列）的后裔。但旧约圣经只有一次在《申命记》中提到他们“是耶和华……神的儿女”（申命记 14：1）。经文的背景显明，他们之所以是上帝的儿女是因为上帝自由自愿地拣选了他们，而不是因为自然繁衍的血亲。经文跟着说：“耶和华从地上的万民中，拣选你特作自己的子民。”（申命记 14：2）这段经文强调耶和华与以色列人之间的关系不是自然的姻亲关系而是上帝意志的选择，不是自然的后代而是上帝拣选的结果，也不是人自由地与上帝结合，而是在上帝的恩典与人的顺服之间所形成的圣约关系。

在以色列民族中，父是整个部族的首领，他有看顾族中每一个成员的责任。这种观念被旧约圣经作者用来说明上帝如父亲般的看顾以色列人。在以色列人亡国流放时期，上帝为父的观念更强烈地出现在《耶利米书》（31：20）中。后来，旧约圣经作者进一步将所有百姓都看作是上帝收养的子民时，以色列人比较开放地在他们的祷告中称上帝为父。《以利亚书》（63：16；64：8-9）记载的祷告就把上帝当作了父，并强调在神圣的拣选或上帝与以色列的圣约关系基础上构建了上帝就是父的观念。这样犹太人以上帝为父的概念和族长制家庭体制之间的链环就被打破，以色列人是上帝自主地拣选他们做他的子民，并依照制定的圣约行使类似家长看顾家庭成员的责任。

在新约时期，最身体力行地推动将上帝称为“父”的是耶稣自己。在福音书中，他以“父”这一词称呼上帝多达 170 次以

上。在他的话语里，“父”成了上帝的名字。它不再单单是上帝众多名称之中的一个，而是成为理解与认识耶稣所传关于上帝信息的关键。从神对被造物的佑护与关怀中，我们认识到上帝有父亲般的善良，他使阳光照好人也照歹人，降雨给信的人也给不信的人——他顾念所有一切，甚至包括天上的鸟和地上的草。但上帝并非一开始就是全人类的父，他从亘古之初只是耶稣基督的父。但这父亲的身份却通过子转变为与全人类有关。通过圣子耶稣基督，人知道上帝是全人类的父。因此，上帝的父亲身份不仅对基督教教义极为重要，它对基督信徒的宗教经历更重要，当这种经历到来时，它在每一个信徒的生命中可以产生无限的影响。但是一个基督信徒能够认识这种父—子关系并不是自发的，他在经历上可能已经承认基督，也可能相信上帝的父亲身份，然而并非每一位信徒都达到了确信并愿意顺服与信奉上帝如同父亲一样。明白并接受上帝的父亲身份和人类的子女地位并不是神学的知识接受或是道德的成就，而是上帝的礼物。当圣灵将基督为人类在十字架上所成就的一切在人的心中成为真实时，人就会获得这个上帝为父的礼物。

值得一提的是，当谈到上帝的“父性”时，我们不是说上帝是属男性的。圣经用“父”来比喻上帝是因为在两三千年前的以色列及它邻近地区的文化，父亲的角色最容易让人去理解上帝的属性，而不是把人类的男女性别加诸于上帝的属性上。而事实上，旧约圣经有不少经文也用“母亲”来描述上帝的，例如：“耶和華如此說……母親怎樣安慰兒子，我就照樣安慰你們。”（以賽亞書 66：12~13）但不论是用父亲或母亲来比喻上帝，其用意仅是取他们的角色中的含义，让人更了解上帝兼有“父严母慈”这种属性，却不是上帝是男性或女性。由于古代近中东与古希腊都有男神与女神之分，《圣经》作者为了与异教划清界线，坚持

上帝不具性别是理所当然的选择。

## （二）耶稣基督在基督教神学上的中心地位

从信仰角度而言，基督徒最简单的定义就是耶稣基督的信徒。所以，基督无论在信仰还是神学上都占有中心位置，是基督教信仰的历史起点。由于耶稣是历史上的人物，具有时代与文化的背景，基督教信仰亦因之成为一个历史的宗教。因为从耶稣作为人的角度来看，他不仅自己意识到与上帝有一种特殊的关系，更把这个新的意识引进所有人类的处境中。换言之，耶稣作为一个历史人物，基督教信仰作为一个历史宗教，揭开人类历史新的一页，体现了人类一种前所未有的可能，就是在圣灵辅助之下，通过基督，被造的人类与创造的上帝可以建立前所未有的神—人关系。正是在这样的意义背景下，耶稣基督在基督教神学中具有多重的神学意义，包括启示、救赎、生活典范及对未来生活的新的盼望。又因为道成肉身的耶稣基督从死里复活，他标志人类一个新纪元的开始，死亡不再是人类必然的结局。耶稣基督一切的神学意义却是系于耶稣同时是神亦是人——耶稣作为一个“位格”，他拥有神人二性。

### 1. 耶稣基督的神性

耶稣是主：“主”这个希腊词在神学上是一个极为重要的词，因为希伯来圣经的七十士译本正是用这词来译“上帝”和“耶和华”。以后“krios”这个希腊词被保留为专指上帝。新约作者把耶稣的身份等同上帝的身份，常用“主”分别称呼父神及耶稣。耶稣自己就曾这样做。他祷告说：“父啊，天地的主，我感谢你，因为你将这些事，向聪明通达的人，就藏起来，向婴孩，就显露出来。”（马太福音11：25）从犹太人的传统来说，尊称上帝为主是适当的，但当耶稣诞生时，天使亦称耶稣为主：“因今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。”（路加福

音 2: 11) “主”与上帝有同等的地位。

耶稣是上帝：新约圣经是在犹太教的一神论背景下写成的，除了耶和華之外，称任何人为上帝对于犹太人来说都是一种亵渎上帝的行为。然而，在新约圣经中就起码有三处清楚地称耶稣为上帝。在《约翰福音》(1: 1) 中说：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”《约翰福音》(20: 28) 中多马在耶稣复活后称耶稣为“我的主，我的神”。然后在《希伯来书》(1: 8) 中耶稣亦被称颂为上帝：“论到子却说：神啊，你的宝座是永永远远的；你的国权是正直的。”

耶稣是救主：旧约圣经的作者都相当一致地认为只有上帝才是世界人类唯一救主，而新约作者正是肯定了耶稣是人类的救主。《马太福音》(1: 21) 记载，上帝的使者对约瑟说，他的妻子“将要生一个儿子”，他要将自己的百姓从罪恶里救出来。《路迦福音》(2: 11) 亦记载在耶稣出生后，天使对牧羊人报信息说：“今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。”使徒彼得在耶稣升天之后亦宣称：“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”(使徒行传 4: 12) 这些经文都强调耶稣所完成的救赎作为，在犹太人心目中只有上帝才有能力做的。与救赎行为有密切关联的是耶稣的“基督”的称号。基督一词源于希腊文“Christos”，由希伯来文的弥赛亚 (mashiah) 翻译过来。尽管在旧约初期，《圣经》中“弥赛亚”一词的意思是“被受膏抹的一位”，通常指一般被拣选任命的祭司和先知，后来这词被保留为皇帝专用，因为以色列的王都是上帝拣选与任命的。在大卫王以后，人们把这一称谓与一系列对以色列前景的展望连接起来，于是“弥赛亚”便成为人们期待的、上帝膏抹的新君王的意思。在这种历史背景中，耶稣之被称为“基督”，无疑是他与以色列人所期望的“弥赛亚”连

在一起。这一联系原本是没有必然地赋予耶稣以神圣性的，因为在旧约圣经里，“弥赛亚”观念在它的后期发展中已经包含了一个神圣观念，就是被膏抹者不仅是被油膏抹，而且更重要的是被圣灵膏抹。

耶稣在世上的时候不仅意识到他有上帝的权柄，也意识到他与他的父神有一个特殊的亲密关系，他称呼父神为“阿爸，父”。新约圣经学者一致认为这样称呼上帝是耶稣的特点，也是他首创的。他认为他自己与父神的关系紧密程度，以至他可以说：“人看见了我，就是看见了父。”（约翰福音 14：9）对耶稣来说，这并不是很奇怪的事，因为在他心目中，他与上帝是一体的。所以他又说：“我与父原为一。”（约翰福音 10：30）耶稣意识到自己的神圣性最有力的证据是他知道自己的先存性，他敢对犹太人说：“还没有亚伯拉罕，就有了我。”犹太人显然知道耶稣这话是把自己等同于永恒的上帝，因此拿石头要打他。在他的私祷中，他亦意识到他在世界之前已与上帝同享荣耀：“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”（约翰福音 17：5）最后审判仅是上帝的权利，但耶稣亦宣称他会在末世的时候审判世人，他说：“当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前，他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般。把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说，你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。……王又要向那左边的说，你们这被诅咒的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。”（马太福音 25：31、34、41）显然，耶稣理会到他自己与上帝有同等地位，且拥有权力去做一些只有上帝才有权力去做的事。

## 2. 耶稣基督的人性

尽管本世纪神学界对耶稣基督之人性的关注与讨论相当冷淡，基督教神学传统却历来极为重视耶稣之人性。理由相当简单：若耶稣不是具有完全的人性，他就不可能赎人类的罪，为人类作“挽回祭”。人与上帝之间隔着本体上的鸿沟，因而与上帝在本质上并无相同之处，人还因为罪的缘故与上帝隔着道德上的鸿沟。人凭自己的本性与德行都无法跨越这二重阻隔，只有具备全然神性与全然人性的耶稣才可以在神人之间成为一个桥梁。换言之，耶稣的人性从救赎的意义来说，与他的神性具有同等重要，二者缺一不可。同时，若耶稣不具有完全的人性，也就不能成为人类生活的模式与典范。人便可以质疑耶稣的资格。耶稣不具完全的人性，他就不能体会人经历的苦罪与引诱，他也不会理解与同情人的遭遇，为世人承担罪过。因此，肯定耶稣的全然人性是神学教义必然要作的阐释。

从《圣经》的角度而言，耶稣拥有与一般人无异的人性是不容置疑的。从上帝的形象去理解人性时，曾经强调人是身心的结合体。耶稣作为人亦是一个身心的整合体。尽管耶稣是由母亲经过圣灵而受孕，但成为胎儿之后，耶稣作为一个胎儿却与其他的胎儿无异。《圣经》记载约瑟带着怀孕的马利亚回到伯利恒时说：“马利亚的身孕已经重了……产期到了。”（路迦福音 2：5~6）这意味着胎儿的成长是渐进的，与一般的妊娠并无两样。且在生下来之后满了八天，耶稣受割礼，证明他的生理构造是属于正常的男孩子。在成长的过程中，路加两次强调耶稣的身体发育极其正常。第一次在耶稣回到耶路撒冷受割礼之后，他描述耶稣“渐渐长大，强健起来……”（路迦福音 2：4）。第二次是在耶稣 12 岁再从耶路撒冷回拿撒勒之后，路加记载：“耶稣的智慧和身量……都一齐增长。”（路迦福音 2：52）这说明耶稣在童年与少年的身体成长与其他小孩无异。耶稣的完全人性也包括了



他在生理上的局限，当耶稣在旷野受魔鬼的试探时说“他禁食四十昼夜，后来就饿了”（马太福音 4：1~2）。耶稣会加利利经过撒玛利亚的叙加城时，他走路困乏，感到口渴，就向撒玛利亚妇人要水喝。这两段的记载证明耶稣与常人一样会感到疲倦、口渴与饥饿。耶稣的完全人性亦见于他的肉身经历死亡，路加有清楚地交代：“耶稣大声喊着，父啊，我将我的灵魂交在你手里，说了这话，气就断了。”（路迦福音 23：46）这里肯定了耶稣与所有人一样，会因为气断而亡。

耶稣不仅在生理上有人的特征，在理智上亦是如此。耶稣成长时，路加已经记载他“充满智慧”及他的“智慧与身量都一齐增长”。耶稣的智慧在于“他知道人心里所存的”（约翰福音 2：25）。按《圣经》的记载，耶稣亦拥有人喜怒哀乐的种种感情。耶稣多次提到他自己心中的喜乐，他亦乐意分享他人的喜乐（约翰福音 2：1~11），甚至以水变酒供应婚宴中的客人。耶稣亦会因人的无知与心硬而发出正义的愤怒。我们看见耶稣最具人的感情的一件事，就是当耶稣所爱的马太和马利亚的兄弟死了，耶稣因为众人的伤心“就心里悲叹，又甚忧愁”，并且“哭了”（约翰福音 11：33~38）。最后，在他自己受难之前，耶稣更经历了一个无辜的人面临宗教迫害时会产生的一般的正常的反应，他“惊恐起来，极其难过……心里甚是忧伤，几乎要死”。在这里，与其说耶稣是懦弱，倒不如说是他的真实人性的流露，在这种生死危机面前，刹那间的恐惧与难过，可以说是人之常情，而耶稣最后顺服上帝走向祭坛，更体现了人最大的勇气与最高的气节。

上述各方面的记载足以说明耶稣是一个身心整合体，具有一般人的身心特征。耶稣唯一与人不同的是他是完全没有过犯的人。因此，耶稣的“完全”人性，指的是量与质两方面的。因此，他的门徒也常见证耶稣是一个人。

### 3. 童女所生的耶稣

耶稣既然有完全的人性，从现代生物学的角度而言，他除了从马利亚那儿获得一组染色体之外，圣灵无疑通过一种超自然的方法，使耶稣在他母亲未与任何男性有性行为的情况下，获得另外一组相应的染色体。圣灵是如何将一些男性的染色体或一些精子输进马利亚的身体里使她的卵子受精，世人可能永远无法知道。但一个受精卵的存在，且这个受精卵经过在马利亚身体内的发育过程，在成熟后产下为男婴耶稣这事实却是不容否认的。然而，耶稣道成肉身为人，为何一定要通过童贞女？

一种观点认为，若非童贞女所生，耶稣便不能做到一辈子不犯罪。耶稣由童贞女所生的真正意义不在于要证明耶稣的神圣性和没有原罪，而是要证明一个具有完全人性的人，活在这个罪恶世界上而能完全不犯罪仍是一件可能的事。在完全顺服于圣灵的指引下，耶稣活出完全的不犯罪的人性。第一个亚当活在伊甸园本来是可以不犯罪的，但他却犯了罪，世人亦因此陷入一个罪的状态中，人类从此不可以不犯罪。但圣子道成肉身成为第二个亚当，被圣灵充满，生活在不可以不犯罪的状态中，却能抵御一切内在与外在的试探与引诱而可以不犯罪。旧的人类（除了亚当与夏娃）都是通过男女交配而生的，他们都活在不可以不犯罪的氛围中。第二个亚当是上帝新的创造。因为上帝要引进一个新的创造，通过圣灵让童贞女怀孕标志着人类生育的新方法：圣灵的介入与人的顺服是新人类出现必须具备的条件。耶稣是第一个如保罗所说他是“初熟的果子”的新人类。

#### （三）圣灵

世界种种不同的文化都视“精神”为一种普遍承认的实在。凡是可以发现真正生命的地方，就有上帝的灵运行在其中。正如奥古斯丁《忏悔录》所言，“他是爱的牵引，是向上的提升；他

阻止万物的堕落，并将万物引向上帝的完美之中”。

基督教《信经》的第三部分说“我信圣灵、救主和生命的赐予者”，并以圣灵结束信经作为信经完满的表达。就生命而言，它源自圣父，藉着圣子恩赐于人，并透过圣灵而使人能内在地、个体性地感知它。在三位神性位格中，圣灵是最为神秘的，因为圣子道成肉身而具有人的形式展现给我们，而圣父则是通过我们起码还能形成某种形象的隐喻显现给我们，唯有圣灵没有在人的理解范围内提供任何具体的展示形式。正因为如此，圣灵曾被称作“未知的上帝”，这就使人们觉得作为圣灵的上帝本质上是难以捉摸的。

#### ①《旧约》的圣灵观

在《旧约》中，圣灵被称作“上帝的灵”。他更大程度上代表着上帝的显现、行为和能力，而并不一定被当作是在耶和华之外的一个单独的位格。“地是空虚混沌，渊而黑暗，神的灵运行在水面上”（创世记1:2）；“你掩面，他们便惊惶，你收回他们的气，他们就死亡归于尘土。你发出你的灵，他们便受造，你使地面更换为新”（诗篇104:29~30）。不过在《旧约》中，上帝的灵并不是单指上帝的创造能力，而且还包括上帝主宰历史的能力。通过“灵”，上帝以话语和行为介入人类历史并教导、责备与协助他的子民，并将历史带向它的末世性目标。教会信条在提到圣灵时说“他通过先知的口而言说”。然而，还在摩西和约书亚时代，先知就体会到“圣灵”的临在并传上帝的话：“耶和华在云中降临，对摩西说话，把他身上的灵分赐那七十个长老，灵停在他们身上的时候，他们就受感说话，以后却没有再说。”耶和华对摩西说：“嫩的儿子约书亚是心中有圣灵的，你将他领来，手按在他头上。”（民数记11:25；27:18）在大卫被膏立为王之后，“圣灵”就停留在他那里与他在一起：“撒母

耳就用角里的膏油，在他诸兄中膏了他（大卫）。从这日起，耶和华的灵就大大感动大卫。”（撒母耳记上 16：13）旧约圣经亦通过一些伟大的先知如以赛亚、以西结和撒迦利亚预言说那即将到来的弥赛亚或上帝的仆人将是一个完全充满“圣灵”的人。先知以西结亦传上帝的应许要赐人一颗新心与一个新灵：“我也要给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵，放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。”（以西结书 36：26~27）就此来看，上帝的“灵”的出现所采取的方式，往往是一个不能预料的、突如其来的事件，一个近乎出神入化的、与众不同的现象。

## ②《新约》的圣灵观

圣灵在新约的出现是应验了先知的预言。《使徒行传》记载：“五旬节到了，门徒聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。……彼得和十一个使徒站起，高声说：‘犹太人和一切住在耶路撒冷的人哪，这件事你们当知道，也当侧耳听我的话。你们想这些人是醉了？其实不是醉了。’”（使徒行传 2：1~16）耶稣在自己受难之前向使徒许诺：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的灵……他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。”（约翰福音 14：16~17）同时，圣灵亦是赋予门徒能力去传扬福音的：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地和撒马利亚，直到地极，做我的见证。”（使徒行传 1：8）圣灵是“叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”的灵，他也是要引导世

人明白一切真理：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。”（约翰福音 16：13）这些经文表明圣灵的位格不仅可以清晰地与耶稣基督的位格区分开来，并且它具有个体的、直接的使命，并要卷入与人有直接的、位格性的关系之中。这也是上文耶稣称圣灵为“另一位保惠师”的意义。

### ③ 圣灵作为第三位格

新约圣经有明确无误的资料来佐证三位一体论的观点，因而它肯定圣灵是上帝的第三个位格。例如，《路迦福音》就强调了圣子和圣灵的区别。在耶稣的洗礼中，圣父赐圣灵予圣子这一事实，清楚地表明圣灵和圣子是两个独立的存在。在此，圣灵是圣父恩赐的礼物，圣子则是这一赠礼的接受者；而在五旬节时，圣灵是圣子耶稣的赠礼，教会则成为了赠礼的接受者。同样地在《约翰福音》（16：13~14）中，耶稣明确限定和区分了圣灵的使命和他自己的使命：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理，因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们。”这段经文清楚地表明圣子圣灵的使命的相互依赖性，而这种相互依赖性则意味着圣子与圣灵不是同一位格而是两位格以及他们之间的交互性。

圣灵观是在三个大前提之下建立起来的：a.上帝起初创造的世界是“好的”；b.耶稣具有真实的人性是他拯救人类的必要基础；c.创造者和拯救者是同一个上帝。就是在这个框架内，神学家爱任纽辨明了圣灵的身份和作为。圣父有他的道，就是圣子；有他的智慧，就是圣灵；对爱任纽而言，道与智慧正是圣父创造万物的“左右手”。因此圣灵在初始的创世中是发挥着作用的，同时他在上帝通过耶稣基督的重新创造的救赎行为中也发挥了重

要作用。

在一个对上帝的生命的著名类比中，奥古斯丁将三位一体中的“三位”描述为：爱者、被爱者以及爱本身。按照这种模式，圣父是爱者，圣子是被爱者，而圣灵则是他们的爱的纽带。圣父圣子之间相互的爱被描述为“圣灵”，就如人希望表达两个人之间结合的亲密性时，我们会说他们有同一个精神，甚或说他们属同一个“灵”。奥古斯丁在《三一论》中，将圣灵说成是“圣父和圣子的不可言喻的交融”。他认为，圣灵是圣父圣子的共同的东西，或者是他们永有共有的共同性或共融性。可以将此称为友谊，不过更好的词是仁爱。并且这也是实在，因为上帝是实在，并且正如经上所写的（约翰一书 4：8、16）“上帝也是爱”。为了保持西方传统将神圣生活视为一个圆相一致，圣灵就完成了这神圣的爱的圆。

在奥古斯丁之后，在 12 世纪圣维克多的理查沿着奥古斯丁的神学传统将圣灵视为爱，但他同时亦超越了奥古斯丁，他将一种关系形象赋予了三位一体：通过将一切归结为爱，他从奥氏的以实质为本体的三一观转化为更具关系性的位格观，结果就是一种相当不同的以关系为本体的三位一体结构。从实际的宗教意义而言，这种三位一体结构更直接地把人的祷告与个人体验联结在一起，这种“三即一”的信条可以把三位一体演绎成为“一个爱与三个爱者”。

## 二、三位一体

“三位一体”历来被认为是基督教教义中最艰深难明的部分，甚至不可理喻的教义。与此同时，几近两千年来，基督教教会的三大流派：天主教、东正教与新教都坚守公元 325 年的尼西亚会议及 381 年君士坦丁堡大公会议制定的“三位一体”信条，且认

同它是基督教信仰的核心信念。可以说，不信守圣父、圣子与圣灵是三位一体就不是基督教信仰。正由于此教义在基督教信仰中所处的核心地位，历代的神哲学家无不对她作出深刻的思考，力求通过探索这一关于上帝“奥秘”的教义，不断加深对此教义所表述的关于上帝的本质、品格与行为的认识。在基督教会的初期，尤其是公元2~4世纪间，基督教信仰从巴勒斯坦的希伯来语系世界传播至希腊罗马世界，如何让最富思辨分析能力的拉丁哲学家们明白与接受这个近乎不可思议的信念，成为早期教父们一个极大的挑战。他们借用一些希腊传统哲学观念，进行语言上的创新，把三位一体的信仰启示，发展成为一个具有丰富内涵的宗教哲学思想体系，成为基督教教义哲学化的一个成功的典范。三位一体展示了上帝的特殊属性，即位格性与关系性，它们构成了内在于三位一体的本质。

神学家在讨论“三位一体”教义时，往往把它分为“救赎三一”、“本质三一”与“内在三一”三个层次来论述。

### 1. 救赎三一

基督教教义背后的推动力都是源于上帝创造与救赎人类的作为，三位一体的教义也不例外。因此，最原初的三位一体教义就是“救赎三一”。它的基础体现在新约圣经的记载中，上帝通过耶稣基督的生、死、复活与升天以及圣灵的降临、在世上建立教会来完成他的救赎计划。同样，后世常引用的一句与“三位一体”教义有关的经文为祝福的祷文：“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在。”（哥林多后书13：14）这一祷文也可被视为对上帝救赎作为一个总括；而为了普天下全人类都与上帝的救赎有份，耶稣基督吩咐他的门徒去“使万民作我的门徒，给他们施洗归于父、子、圣灵的名”（马太福音28：19）。

尽管上帝的救赎行动在《新约》的耶稣基督身上达到最高峰，但实际上他的救赎计划在《旧约》时代便已开始：呼召亚伯拉罕和列祖、拣选以色列并将他们从埃及为奴的境遇中拯救出来。然而救赎的结果是上帝要求以色列选民敬拜他为独一无二的真神。所以十诫的第一个诫命就是：“我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的上帝。”（出埃及记20：2-3）因此，旧约圣经是坚定地持守一神信仰的。这里引发的问题是，何以救赎的上帝在旧约时代以“独一无二的主”来描述，而在新约时代必须以三个位格的形式出现呢？

第一位明确地按照上帝的创造与救赎的历史去论述上帝“三一”性的是教父爱任纽。爱氏强调了三位合一性：创造历史中的三位，不是三个上帝而是同一个上帝；一个上帝在同一个创造活动中以三个不同的角色出现，是因为有分工合作的需要，即在同一神圣活动中，每一位格都有不同的工作或角色，但只有一个活动、一个上帝；并且在任何一个上帝的活动中，三位都参与在其中。爱任纽也从上帝的救赎活动中梳理出一个神人关系的“三一”结构：圣父通过圣子、圣灵来救赎人类，与此相对应的是，人在圣灵的光照下，通过圣子归回圣父，完成万物的还原归宗。这是爱氏的神学原则，也正是在这个还原的过程中，上帝显明自己是圣父、圣子与圣灵。

## 2.本质三一

假若我们把“本质三一”定义为在上帝救赎历史中出现的三个位格，他们共享同一神圣本质，具有平等的地位，而且与上帝同属永恒，则三一神学由“救赎三一”发展至“本质三一”是理所当然的事。

拉丁教父德尔图良认为，上帝是一神，三位格是他自己内部的组织，换言之，上帝在本质上拥有一种建设性的综合能力，能



把三位格“组织”起来，以其自身的合一性丝毫不会因为三位格而受影响。从上帝的合一性角度看，德尔图良显然不是单纯从数目上去考虑上帝的“一”，而是注意从哲学意义上思考上帝内部多元而又合一的特性。德氏曾经以一棵树的“树根”、“树干”与“果实”来比喻圣父、圣子与圣灵之间的关系。一棵树有树根、树干与果子以及呈现的不同形式，上帝作为神圣的存有，他内部的“组织”使他亦可以以三个位格出现，但在三个位格中，这个存有无论在本质、价值与权柄上都没有更改，有的仅是在各位格中形式的不同而已。

在上帝三位格具有同一本质、同等神圣性、同等地位及合一本性这些问题上，3~4世纪的拉丁教父奥古斯丁亦作出了精彩的解释。从方法上而言，奥氏所持的三一论包含一个重要的希腊哲学的前设，就是“实体”。在奥氏的心目中，上帝的实体至为重要，而三位格及他们之间的关系仅属次要。他认为三位格的圣父、圣子及圣灵之所以被认为有等级次序之分完全是一种误解。在他的巨著《三一论》的第五卷中，他指出圣父、圣子、圣灵的名字是为了区别三位格之间的关系而起的，与他们的本质完全没有关系。换言之，圣父、圣子、圣灵是关系性的名词而不是本质性的名词。圣父、圣子与圣灵之间的区别仅是关系上的区别，但在他们的本质而言，却是完全没有区别的。用来代表位格的拉丁词“persona”，原本是一个用于戏剧的词汇，意思是指面具。在罗马的剧院，同一演员可以通过戴上不同的面具扮演不同的角色。渐渐地“persona”一词便拥有“角色”的意义。奥古斯丁既然认为上帝的实体比他的三位格来得重要，位格本身也不必具有本体意义，因此用“persona”一词去代表位格，对他来说自然是接受的。对奥氏而言，重要的是，圣父、圣子与圣灵是同一实体，他们有相同本质是自然不过的，因此他们都是神圣的也是平

等的。

### 3.内在三一

“内在三一”思想发展来自对圣灵的理解。从《约翰福音》的记载中，我们知道圣灵同时是上帝的灵以及基督的灵；圣灵是因基督的名而被圣父差来世界见证基督并完成基督的工作。不少经文提示圣灵是耶稣基督与圣父的关系的中介。首先，耶稣因为成为上帝的儿子，是通过圣灵的作为。《路迦福音》（1：35）记载天使对马利亚说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你。因此所要生的圣者，必称为上帝的儿子。”其次，耶稣在开始他的传道工作时，所受到圣父的鼓励与印证，亦是通过圣灵的降临在他身上完成的；按《希伯来书》（9：14）作者的意思，圣子为世人赎罪而死也是藉着圣灵而完成的。他说：“基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给上帝……”最后，圣父是通过圣灵叫圣子从死里复活的。这一切都说明了圣子与圣父之间的密切关系是由圣灵促成的。

通过“互居相融”的静态、动态两个方面，三一神的三个位格便被表达为“在彼此之中存有”。每一神圣位格都被对方吸引、包含与承载，并从对方获取自身的存在（静态而言）；与此同时，每一神圣位格又主动环绕对方、贯穿对方，于彼此中共存，从对方中获取生命，并将自己的生命倾入对方（动态而论）。当中既没有模糊各位格的个体性，也没有割裂位格间的关系，而只显现为一个爱的默契。各位格表现出其位格自身和上帝合一的本性：圣父在圣子、圣灵之中，圣子在圣父、圣灵之中，圣灵在圣父与圣子之中。由此，“互居相融”便再次肯定了三一神的整全性。可以说，三一位格在这种互居相融的关系之中，同时构成了上帝的“一”与“三”。

### 三、罪性与原罪

#### (一) 罪的定义

##### 1. 原罪：《旧约》罪说

《创世记》第三章的开始说亚当、夏娃清楚地知道上帝最简单的要求：人所需做的仅仅是不要吃那棵树上的果子，而不吃那树的果子是代表被造的人与创造主之间存在着一种不容跨越的、本体性的界限。因此，偷食禁果的罪责不仅仅是一个不幸的吃果子的选择，而是拒绝承认上帝为创造的主宰、拒绝自己作为一个被造物的身份的自主行为，蛇的引诱不过是一个借口。但蛇的狡猾使它对人的引诱极具启蒙色彩。它说：“因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶。”（创世记 3：5）具有意味的是女人面对诱惑的反应：女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。作为上帝所称为“好”的一部分，树上的果子又怎会不好呢？但人只有不去碰它才是智慧，然而她却吃了，那男人随后也吃了。人的堕落表示人自己选择与上帝对抗。这一选择暴露了人渴望成为一个自我建构和孤立的存有，而不是一个有限的受造物。人与上帝的关系的破裂最基本的一点是人意图超越上帝给人的界限，用《创世记》的话说，就是“吃分别善恶树的果子”，为要“与上帝相似”。人也不再能够坦然站在上帝面前并承认他们所作的。“他们必须隐藏起来，在园里的树木中，躲避耶和华上帝的面”（创世记 3：8）。

随着纵向关系的破裂，横向关系的破裂也接踵而来。《创世记》借助于羞耻，为这种分裂提供了一个强有力的象征：亚当和夏娃不再能够赤身露体泰然地站在对方面前。他们“知道自己是赤身的”，他们不再能够拥有一个单纯无邪的心来彼此交往，因

而要遮盖着自己。他们之间“横向的关系”的破裂进一步表现为一种对抗，男人在犯罪之前称女人为他“骨中的骨，肉中的肉”（创世记 2：23）。然而在犯罪之后，男人要把责任推诿在女人身上说：“与我同居的女人，他把那树上的果子给我，我就吃了。”（创世记 3：12）人与其他被造物的关系也被破坏，可见于女人对蛇的责怪：“那蛇引诱我，我就吃了。”（创世记 3：13）这样“纵向的”与“横向的”关系都被破坏，人类不再如上帝的形象在应有的和谐关系中活着，罪恶在各方面扭曲并损毁了他。在判罚的同时，上帝对堕落的叛逆者仍有无限恩典与关怀。上帝主动地给羞愧的罪人“用皮子做衣服，给他们穿”。虽然人类必须离开伊甸园，但上帝给了人类劳作的充实与繁衍的希望。

从《创世记》描述人的堕落开始，旧约圣经是以上帝为中心来给罪下定义的。人离开伊甸园之后，在巴比塔的建造中，人们彼此说：“来吧！我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。”（创世记 11：4）也许出于自身的不安全感，人总是希望成为像上帝一样，而这就是人的罪。在整个《旧约》里，上帝与人建立关系的记载中，贯穿着这种以上帝为中心的罪的理念的不断强化。威廉·汤朴对此有如下精彩的总结：“当我们一出娘胎睁开双眼，就看到世界在我们周围展开……我是我所看见的世界的中心……对于我们的精神灵性视觉来说，在开始的情形也是一样。有些事物伤害到我们，于是我们希望它们不再发生，我们称之为恶的。有些事物使我们高兴，于是我们希望它们重复发生，我们称之为善的。我们的价值标准就是这样建立起来的。因此，各人以他所处的位置作为他自己世界的中心。但是，我并不是世界中心，也不是善与恶的评价标准。我不是，上帝才是。换言之，从出生开始，我便将自己放在上帝的位置。这就是我的原罪。”

## 2. 新约罪说

保罗声称“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”（罗马书3：23）。很多人都对这句话感到不知所云。因为世界上大多数人一辈子都奉公守法，从未抵触过律例，未上过衙门，更不用提作奸犯科，杀人放火了。他们如何都犯了罪，亏损了上帝的荣耀呢？这是从耶稣基督的角度来评估人的行为所得出的结论。在这个层面上说，罪的第二重定义主要是以基督作为一面镜子来看人，并使人因此而自我忏悔。在这个意义上说，基督教关于罪的解释是以基督为中心的定义，是一个以基督为标准并朝向基督的定义。如果人将罪的教义首先用于别人身上，就必定会误解了这个教义。

从这一观点出发，进一步对“世人都犯了罪”的普遍情况进行思考，会发现罪的观念不仅是对人性的能力与行为习性进行分析及评估后所得到的结论，而是必须按以基督为中心的意义来理解，冷静的人类学或心理学分析无论如何不会得出这种结论。显然，保罗就是在这一意义下提出一切人类都在罪的捆绑中。保罗并不否认人有良善和行善的能力，保罗曾说：“原来上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。因为他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。”（罗马书1：19~21上）这说明，保罗承认人有自然的宗教性。但对保罗来说，重要的问题不是人是否活出他在道德和宗教上自身具有的洞见与能力，而是除了通过上帝的特殊启示与恩典，人根本就不能达到基督要求的敬虔与伦理。“上帝的荣耀”在《圣经》中是一个技术性词语，意指上帝在耶稣基督里的自我启示。总而言之，保罗关于罪的意义是以耶稣基督作为标准而提出来的。在此

前提下，保罗宣告世人都犯了罪。

因此，从基督教神学看来，人大多数的罪并非因为他们在道德上的无能，而是他们自身的生活中，奔放着重强的生命力；又因为拥有一般的良善而充溢着快乐，人们对自身的弱点也有某种程度的了解。在他们看来，人的行为是良善与邪恶的混合物。然而，按照上帝的标准，人的行为不是人与人之间互相的比较，也不是这一天的行为与另一天的比较，而是与上帝的荣耀比较。这两种比较将产生两种截然不同的评价。若按自然规律所衍生的伦理原则，人要比基督教义对他们的评价好得多，因而也不会产生罪的意识，更不用急迫地需要上帝的拯救了。

## （二）罪的本质

《圣经》对罪的本质的理解是以上帝与他的子民立的圣约为起点的。上帝与人的圣约是代表神——人之间的关系，而这个关系是以律法来维系与保障的，因此，罪最基本的本质是背约，是在触犯诫命的行为上破坏了神——人的关系。所罗门王祷告说：“你的民若得罪你，你向他们发怒，将他们交给仇敌掳到仇敌之地，或远或近。”（列王记上 8：46）在《圣经》关于罪的描述即是人如何故意选择种种偏离合乎上帝心意的做法。耶和華通过先知耶利米说：“背道的以色列行淫。我为这缘故给他休书休他。”（耶利米书 3：8）在《新约》里，“harmartia”这个词多指人得罪上帝，例如：“凡亵渎圣灵的，却永远不得赦免，乃要担当永远的罪。”（马可福音 3：29）这是直接冒犯三位一体上帝的严重罪行。同一个词也有应用在人身上的，例如：保罗教导哥林多人说：“你们要逃避淫行。人所犯的，无论什么罪，都在身子以外，唯有行淫的，是得罪自己身子。”（哥林多前书 6：18）但这个罪行最终仍是得罪上帝，因为保罗下一句话就说：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么？”当事人是应该对他的行为负责

任而受责难的。然而，上帝的恩典亦在罪中显明，“Harmartia”亦应用在上帝的赦罪。耶稣说：“我实在告诉你们，世人一切的罪，和一切褻渎的话，都可得赦免。”（马可福音 3：28）上帝派儿子耶稣基督作挽回祭，就是要世人与上帝和好，让神——人关系回到正常的轨道上。

另外一个常用来表述人的罪的希伯来词是“avar”，字面意思是“越过界限”。这词在旧约圣经出现也有 600 余次，表达的神学观念是以色列人的行为侵越违背了上帝所定的规例律法。摩西常用这词斥责以色列人，问他们“为何违背耶和華的命令呢？”（民数记 14：41）违背上帝的命令作了恶事，也就是违背、侵越了上帝和人定下的约。

在旧约圣经还有一个词“awal”，英语译为“iniquity”，汉语多译为罪孽或邪恶。这一词有偏离正轨的意思，它特别强调人之偏离正义，因此是突出人不公义及不公平的罪行。这一意义在《利未记》（19：15）的一句话尤其清楚：“你们施行审判，不可行不义，不可作偏护穷人，也不可重看有势力的人。只要按着公义审判你的邻居。”显然，不按公义就是行不义，在《圣经》看来是极其邪恶的罪。因此先知以西结说：“义人若转离义行而作孽……他岂能存活么……他必因所犯的罪所行的恶死亡。”（以西结书 18：24）

从新旧约圣经对“罪”的词汇的使用及它们的意义，我们可以归纳出这样的结论：罪有三个重要的本质。首先，罪是触犯了上帝的诫命。其二，罪是人故意偏离神，以至延伸至人与人之间的正常关系。换言之，罪不仅是外在行为，它发自人的意志，是人的决定。其三，罪原本是人的一种对上帝悖逆的倾向。罪不仅是人的外在行为与心灵活动，罪更是与人的本性相关。在旧约时代罪的观念比较看重在行为上不符合上帝诫命的要求与标准。在

新约时代，人内心邪恶的意图与动机，与邪恶的行为被视为同样重要。在耶稣看来，人的怒气和淫念与杀人及犯奸淫同样是罪。但《圣经》对罪的理解却不仅限于人在行为上或在意念上犯罪，更根本性的是，《圣经》认为人的罪是人在本性上对上帝的悖逆与反叛。也就是说，人内在的有一种偏离正轨，该做不做，明知故犯的顽固反叛上帝的倾向。罪包括了人的行为、意念及整个存有。从这意义来说，世人不仅是因为犯了罪而成为罪人，人更是因为是人所以犯罪。

### （三）十字架与上帝的救赎

救赎并非基督教的专有名词，世界各大宗教都宣称其有救赎的功能，而事实上各宗教亦在很大程度上具有某种救赎意义。基督信仰因为它具有独特的上帝观、创世观与罪观，尤其将罪理解为人类与其创造的上帝在关系上的破裂，而人对这破裂状况又完全无能为力，故而认为救赎作为神——人破裂关系的复合与和好，只能由上帝采取主动。其中至为关键的正是上帝派他的圣子道成肉身降世为耶稣，成为救世主。因此，基督教对救赎的定义独特的地方，是它无可避免地与耶稣基督连在一起的，是通过耶稣之被钉死与复活而完成的。

我们若从耶稣基督在十字架上的牺牲这一角度来看基督教的救赎观，我们就更可以进一步论证基督在基督教救赎的过程中具有无可取代的位置。对于这个问题，基督教正统的神学家坚持认为耶稣不仅揭示了上帝拯救人类的意图，他更在人类的时空里把这个意愿付诸行动，执行并完成了这个意愿。基督教神学持守的一个坚定不移的立场是：只有通过历史上出现过的独特的耶稣，人类才能获得救赎。耶稣的十字架是三一上帝承受苦难历史的开端。这一切都是强调十字架的基本性、特殊性与无可取代性。基督的十字架的基本性体现在这样的一个事实：没有十字



架，救赎便不能完成。

### 1. 赎罪祭

耶稣基督以死为世人赎罪的观念，首先必须置于旧约时代犹太民族的献祭制度的背景来了解。在新约时代之前，犹太人若有抵触上帝律法的，必须由祭司代为献祭赎罪。赎罪在希伯来文中对应的最常用词是“Kaphar”，原意是“遮盖”的意思。犯罪的人的罪咎由于被转移到祭物那里（通常用的是牲畜），因此他的罪得以被遮盖。在新旧约的圣经传统中，献祭是具有双重的含义的：一是指为所犯的罪作出一种抵偿或补偿，耶稣基督的“赎罪祭”无疑是代替了人类为自己的罪该作的补偿。旧约先知以赛亚预言耶稣的死乃是世人的赎罪祭，他说：“我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和華使我们众人的罪孽都归在他身上。”（以赛亚书 53：6）人类的罪通过耶稣之死在十字架上被转移到这位受苦的仆人身上。难怪乎施洗约翰一看见耶稣就说：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”（约翰福音1：29）在犹太传统中，无瑕疵的羔羊是一种重要的赎罪的祭物。耶稣自己亦意识到他来到世界是为了成为世人的“代替者”，他心中想着的无疑是他将要代替世人死在十字架上。耶稣基督的赎罪祭不仅是代替犹太这一特别被拣选的民族，更是代替全人类。

使徒保罗亦常将耶稣基督的死与献祭这一主题联系在一起。他对哥林多教会说：“我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了。”（哥林多前书 5：7）同样他也对以弗所教会说：“基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物，和祭物，献与上帝。”（以弗所书 5：2）他尤其喜欢把基督的救赎与耶稣的血联结在一起，这也是与献祭的主题密切相关的。“上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明上帝的义……”（罗马书 3：25）保罗亦强调耶稣的十字架的代赎不仅是为犹太民

族，而是世人的代替者，为世人的罪作出抵偿，他说：“上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了……”（罗马书 8：32）因为保罗说这句话的对象多是外邦人，因此他就说明基督的舍命不仅是为犹太民族。保罗甚至说基督为人类成为“诅咒”，好把世人从律法的诅咒中赎出来。他与其他新约的作者都一致认为耶稣基督的死，代替了世人应担当的惩罚，替世人的罪作出了抵偿。对于耶稣基督为世人的罪成为祭物这一主题，作出最意味深长的诠释的是《希伯来书》的作者，他说：耶稣基督“不用山羊和牛犊的血，用自己的血……成了永远赎罪的事。”（希伯来书 9：12）换言之，耶稣基督所作的赎罪祭是一劳永逸并且是永恒的，代替了在旧约里一切以牲畜为祭的祭物。

## 2. 十字架的赎罪意义

(1) 十字架作为爱的道德典范。新约圣经在福音书里有大量的经文揭示了上帝对人类的爱是在十字架完全地显明的。自教父时代开始，基督教神学传统就强调十字架一方面表达了上帝对人类的爱，同时亦要求人类以同样的爱回应上帝及对待我们的邻居。换言之，十字架包含的爱的意义具有相当强烈的主观效应。13 世纪的神学家亚伯拉罕就在此基础上强调十字架的爱的感染力，他提出人若与基督的爱结合，在主观上会产生一股前所未有的爱的回应。

我们不可否认爱的模式来诠释基督在十字架上的牺牲在主观感受上的确产生了强大的震撼力。自启蒙运动以来，这模式不仅极受欢迎，且几乎被认为是十字架唯一的意义。启蒙思想排斥一切为理性不能接受的超自然的人与事，因此认为耶稣仅是一个人，一位有高尚人格、愿意为人牺牲的人，他在十字架上的死，正是一种自我牺牲的殉道精神，动机是表明上帝的爱，其目的是为了激励人类以他为榜样，结果是人类道德伦理之提升。十字架

既然表明耶稣仅是一个殉道者，一个道德典范，那么在其他宗教里亦应存在着同等身份与感染力的殉道者，表明来自上帝的爱，激励人心。

(2) 十字架作为基督的胜利与人的赎身。新约圣经对于基督的死和他的复活的描述胜过罪恶、死亡与撒旦的权势等方面的叙述。复活节作为庆祝基督胜利凯旋的节日，自早期教会以来都是一个不变的传统。基督作为一个胜利者的神学主题，在基督教神学传统中享有悠久的历史。它的主旨是关于基督如何与世界的邪恶势力搏斗并且战胜了它们，把人类从它们权势的掌管中释放出来。然而基督胜利却是需要付出沉重的代价的，一如基督以自己在十字架上的死作为人类获得释放的赎金。

#### 四、因信称义

十字架的救赎无疑是上帝白白施予人类的恩典，它使得人在他的审判面前，罪得以完全赦免，并符合上帝的律法的种种要求。十字架的救赎让人从罪人的地位与身份转变为上帝眼中的义人，重新回归与上帝的爱的关系。这就是基督教神学自中世纪晚期开始的称为“称义”的教义。“义”在《圣经》里是一个极为重要的观念。在希伯来圣经中，“义”包含宗教与法律两方面意义，它指的是人通过遵守上帝的律法来表明他与上帝之间的关系。当人的行为操守配得上被称为上帝的子民这种关系时，人便表现出他对这种神——人关系的诚信，他因此被称为“义”。旧约圣经提到：“挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人。挪亚与上帝同行。”（创世记6：9）这表明“义”是在行为上“完全”，即人的言行举止符合了上帝的道德标准。旧约圣经里另外一个著名的义人约伯亦被描述为“完全正直，敬畏上帝，远离恶事”（约伯记1：1）。由上述例子可见，旧约圣经很明显地保留

了“义”一词的关系意义。

使徒保罗在新约圣经更进一步发挥了“义”的内涵。他说：“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。……你们既属于基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的。”（加拉太书 3：24、29）人若作为亚伯拉罕的后裔，他就与上帝之间存在着“约”的关系，因为上帝曾与亚伯拉罕立约，并吩咐他说：“你和你的后裔必世代遵守我的约。”（创世记 17：9）因此，亚伯拉罕的子孙都拥有上帝立约子民的身份。但是《新约》中提及的“义”已经超越了《旧约》，因为在《新约》中人藉着“义”达到这种和谐关系的途径不再是通过律法式的正直行为，人不可能完全满足律法的要求。新约圣经强调只有通过耶稣基督代赎的死的恩典，人凭藉信才被称为义。“因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀；如今却蒙上帝的恩典，因耶稣基督的救赎，就白白地称义。”（罗马书 3：23~24）因为人不能靠自己的行为称义，因此新约圣经不再强调人的正直行为作为称义的标准，而是将耶稣基督的完全的义算到人身上去。“义”的法律意义就从按《旧约》的道德标准衡量转变为因着耶稣在十字架的代赎，人因而被宣称为义。换言之，在旧约圣经人靠自己遵守律法而成为义人，在新约圣经人靠上帝的恩典而被上帝宣称为义人。这样，人与上帝的紧张关系就一劳永逸地得到复和。保罗的神学特别指出：“信”是放弃用自己的行为来称义而完全地依赖与接受基督代替人赎罪这一客观的“称义”条件。因此，“信”的相反义不是“不信”，而是“自信”。

保罗在公元 1 世纪提出“因信称义”的神学思想在后世得到进一步发展，也受到挑战。这一教义常与马丁·路德联系在一起。对马丁·路德而言，“因信称义”意味着三层意义。

首先，使人称义的“信”不仅是信福音的可靠性，更是相信

基督耶稣作为某一特定的人死而复活的事实。所以称义的“信”不仅是以具普遍意义的知识或历史为基石，而是以个人与基督的关系为最根本的基础。

其次，在这种关系的基础上，“信”的第二个特征是信靠。使人称义的“信”不仅是相信某人某事的真实性，而且是信赖与依靠上帝的信实和应许。“信”的这一双重意义是以圣经传统为根据的。在旧约圣经中最常用来表达“信”的一个动词是“aman”，它借两个不同的前置词可以表述两个不同的意思。第一是表示相信某事的真实性；第二是指依赖上帝的权柄与信实。在新约圣经中表达“信”一词含义的希腊动词“pisteuo”与名词“pistis”亦同样有两个意思。第一个意思亦是相信某事或某一卷书的真实性。第二个“信”指信靠与信任。《新约》的作者们尤其喜欢用“信耶稣的名”这句话，使徒约翰提到：“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄作神的儿女。”（约翰福音 1: 12）按照犹太的文化传统，人的名字就是代表那个人本身，因此信某人的名就表示是信任那个人。总而言之，我们看到“信”具有认同某一个事实或真理以及信赖与信靠某人或上帝的双重含义。

在这两层意义的基础上，马丁·路德提出了称义的“信”具有的第三层含义，即它使人与基督结合为一。这就是说，复活的基督真实地临在于信靠他的人的生命中，为被称义的人所享有。从这个意义层面而言，“信”不仅是理智上的相信，也不仅是信靠的依赖，它更是代表着完全接受耶稣基督所宣称的一切关于自己的身份以及他向世人所作的应许，并对此作出委身的回应。

“因信称义”的教义不能被单纯理解为人因为相信就被称义——人的作为。路德进一步明确地指出“称义”完全是上帝的恩典，人被称为义的一切条件都是来自上帝，故此使人称义的

“信”就与人的行为无关，它本身就是上帝馈赠的礼物。人所需要的不是别的，仅是接受这份礼物。概而言之，在人“因信称义”的过程中，人是被动的，而上帝是主动的。这里需要澄清的一点是，人不是因为他的信心而被称义。人称义是因为上帝的恩典，而获得这一恩典的途径是“信”。因此，若严格来说，人不是因信称义，人是因着恩典而藉着信被称义。

## 五、教会与圣礼

### (一) 教会观

旧约圣经的教会用“qahal”这一希伯来词来表达召集一批“会众”。例如摩西对以色列人说：“耶和华将那大会之日，在山上从火中所传与你们的十条诫命……”这词所强调的是<sup>1</sup>一种召集会众的行动，目的是要在某一时空中建立一个代表与上帝有盟约关系的群体。在“七十士”的旧约希腊版本，用来翻译“qahal”一词的是希腊词“ekklesia”。当使徒保罗写信给在某一地点聚会的信徒时，他也是用“ekklesia”这个词来指称这个群体，例如“保罗写信给在哥林多神的教会”；“保罗写信给加拉太的各教会”；“给帖撒罗尼迦在父神和主耶稣基督里的教会”。在这些书信中，中文“教会”就是从希腊词“ekklesia”译过来的。

在教会初期的5个世纪中，教会的定义与它存在的意义仅有如下内含：① 教会是基督的身体，所以它是一个属灵的群体。② 教会是上帝与人类订的新约的一部分，从上帝的子民的意义而言，新约的教会取代了旧约的以色列民族，以至上帝的救赎通过教会可以延伸至全人类。所以全人类，不论种族与国籍都可以成为教会之一员。③ 教会拥有诠释基督教义真理最终的权力。通过教会在真理上的教导，信徒不断朝向圣洁生活迈进。

在中世纪初期，随着罗马帝国接受基督教为国教，再加上基

督再来的日期不如人所期待的来得那么快，一个体制性教会的建立，渐渐成为必然的选择。在当时出现了一个最重要的问题，那就是在人数不断增加，信徒背景愈益复杂的教会内，要求全体教会成员都过着圣洁的生活是不太可能的事，犯错的信徒如何认罪，教会如何执行管理教民等等都成为重要的实际问题。这些因素直接促成了教会组织形式的日益完善。

后来路德的宗教改革主要是针对当时罗马教会种种的腐败，而不是想创立一个新教教会，所以对他来说根本没有必要建立一套完整的教会神学。但在公元1541年，当罗马教会和改革分子谈判破裂后，新教被迫另起炉灶，创立新教会。在新教会的压力下，第二代宗教改革领袖不得不仔细考虑关于教会的神学理论，而在这批人中，加尔文是最重要的一位。对加尔文来说，真正的教会两个标志：一是宣讲上帝的道；二是执行圣礼。由于当时的罗马教会连这两项最低限度的教会职责都没有执行，宗教改革家们认为脱离罗马教会完全是合情合理的行动。加尔文与马丁·路德唯一不同的地方是，为了执行宣道与圣礼的职责，加尔文认为需要有一套完整的教会行政制度。他通过对新约圣经仔细的释义，再由于他本身具有法律专业的训练，对罗马法律与行政都很纯熟，把《圣经》与世俗的观念结合起来，制定了一套精细的教会管治法，其中包括阶级分明的圣职队伍。至于教会的神学意义，加尔文提示一个新的观点，他认为教会可分为“可见的”和“不可见的”两个维度。“不可见的教会”全部是上帝所挑选的，它的成员只有上帝才知道，而且这“不可见的”教会在世界终结的时候才会完全被建立。从这角度而言，教会是具有末世性意义的，是现在世人信和望的对象。相对而言，“可见的”教会是今世的教会，是地上的教会，它的成员包括被挑选的和沉沦的。因此地上教会的成员不一定是全部圣洁的，而教会存在的价值正是

让人有机会由沉沦的境况转而进入圣洁。

在 20 世纪，基督教对教会的神学反思显得特别活跃，主要是因为罗马天主教、新教及东正教积极讨论教会合一及推行普世基督教会运动。其次，罗马天主教梵蒂冈第二次会议对教会的本质与目的的看法亦引起不少的讨论。从跨宗派角度而言，对教会的定义有一句格言是基督宗教三大宗派都会认同的：“基督在哪儿，哪儿就是教会。”当代对教会神学的反思主要围绕着基督如何在教会出现这一个课题，及与此具有密切关系的圣礼。

## （二）圣礼

圣礼的英文词“sacrament”源自拉丁语“sacramentum”，而德尔图良用这个拉丁词来翻译另一个希腊词“mysterion”。这希腊词在新约圣经出现过，意指上帝在基督里成就的救赎作为和奥秘。因为“圣礼”最根本的意思就是与上帝奥秘有关的事或物，或者说是让人与上帝救赎奥秘连起来的物件或行为。奥古斯丁是第一个比较系统地给圣礼下定义的教父。他认为圣礼首先是记号，任何指向或关乎神圣事物的，都可称为圣礼。其次，他认为记号必须在属性或功能上与它指向的神圣事物有某种关联，例如：酒代表基督的血、水代表洗净等。12 世纪圣维克多的休修正了奥氏的定义，把原来两个原则扩充为四个原则：①圣礼是属物质的东西，例如浸礼的水、擘饼时用的酒与饼，或临终礼用的油都是属物质的。②这些物质必须与它代表的神圣事物具有相似的地方，如水类似罪之被洗净。③圣礼的选择与设立必须有权威性，例如浸礼与擘饼都是耶稣基督亲自明确指示而设立的。④参与圣礼的人必须通过圣礼才能够获得圣礼所标志的恩典。在这四个原则的指引下，罗马天主教定下了七种圣礼：浸礼、坚信礼、圣餐、苦行赎罪、婚嫁、圣职按立与临终涂油礼。这七个圣礼一直保留沿用至今。马丁·路德认为圣礼在新约圣经的教会只有最



基本的两个特征：① 它是一个外在的记号，如水或饼；② 这些记号指向上帝的道。因此，马丁·路德认为只有两个圣礼：浸礼与圣餐。直到今天，新教与天主教仍坚持施行不同数量的圣礼。但都认同圣礼的三个功用：a.上帝恩典的传递；b.促进教会的合一与团契；c.建立信徒的信心。

## 第四节 基督教文化

### 一、基督教文化的概念

基督教文化指以基督教信仰为核心的思想价值体系和社会存在结构。作为人类宗教文化中的一大类型，它是西方文化中的主流文化形态，在欧美各国文化发展中更是起着举足轻重的作用。具体而言，基督教文化的特性乃体现为一种崇拜上帝和耶稣基督的宗教信仰体系，以及与之相关的精神价值和道德伦理观念。在此基础上，它形成了自己独有的哲学思维方式、神学理论框架、语言表述形式、政治经济结构、社会法律制度、行为规范准则、文学艺术风格和传统风俗习惯等。此外，基督教文化还表现为受到这一信仰精神制约或灵性影响的群体及其个人的生存选择、思想情感、文化心态、审美取向。当然，基督教文化也往往是以基督教会为中心的社会存在体制、组织机构及其各种社会政治、信仰崇拜和思想文化活动的概括。

总之，基督教文化即是一种以基督教为其存在基础和凝聚精神的文化形态。若根据近代以来较为流行的世界“文化圈”理论来分析，基督教文化则大体包括欧洲、北美、南美和大洋洲等地区的主要文化潮流。它以其“基督教”特色而与东亚地区的儒教文化或道教文化、东南亚地区的佛教文化和以印度为主的印度教

文化，以及西亚和北非地区的伊斯兰教文化等宗教文化形态一道在世界文化综合体中并存共立，形成彼此之间各不相同的鲜明对照。

## 二、基督教文化的特征

基督教文化的特点首先表现在它是一种宗教信仰体系。这种信仰坚信唯一神——上帝的存在和作为神人中介的耶稣基督对人世的拯救，它有着一整套极为完备、缜密的神学理论体系和逻辑论证方法，并形成其独特的思辨推理、神秘领悟和灵修实践的文化传统。

其次，基督教文化代表着一种社会文化精神和思想价值观念。其核心是耶稣基督在十字架上的牺牲所喻示的超然真理观和人世救赎观，自此使这一文化与众不同的牺牲精神及拯救精神得以彰明和突出，铸成其文化氛围中社会群体及个体的人生观、社会观、历史观和价值观。“十字架”作为文化符号被认为是西方文化的象征。

再次，基督教文化体现为一种普泛化和意念化的文化心态及审美情趣，如因基督教传统“原罪”观念而导致的人之“罪感”意识及因上帝“圣爱”而促成的人在理想意境中的“爱”的追求，因其神学理论而达到的人对上帝之国的向往和对现实社会的批评，以及人们立意于终极关切的超然态度等。另外，基督教文化还构成了一种基于其信仰原则的社会之伦理标准和民风的约定俗成，由此发展为基督教文化中的独特社会生活格调、风土人情和节日庆典。

最后，基督教文化亦早已物化为一种固定的社会政治结构及其相应的社会制度、机构组织和媒介网络。这一社会文化结构的特点既明显体现在基督教传统和神权政治之中，也已经潜入近现

代世俗政治的精神内涵及生存原则之中，一如麦克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》经典诠释。

由此可见，基督教文化所表现的特点与基督教本身的特点密切相关，它以各种文化方式反映了基督教思想观念、情感体验及文化心态在内在主体上的特点，表现为基督教行为、活动及其功能、效用之外在形态上的特色，同样也展示出基督教社会组织机构及其制度规范的存在结构上的特征。

### 三、基督教文化对古代文化传统的继承与发展

#### （一）基督教文化对犹太文化的继承

首先，犹太教文化的信仰观念对基督教文化有着潜移默化的影响，并在基督教信仰观念上留下了深深的印痕。例如，犹太教绝对一神论直接导致了基督教“上帝”观念的形成，犹太教中对救世主降临的期盼也对基督教相信耶稣基督为救主有着直接的启迪，而犹太教对“先知”和“启示”的强调则促成基督教对“神启”的高度重视，并以自身为“启示的宗教”来与其他宗教形式相区别。不过，犹太教并不承认耶稣为其渴望期求的“复国救主”，从而在信仰观念上构成了与基督教的本质区别。

其次，犹太教的古代经典文献被基督教所继承沿用，成为基督教《圣经》中的重要组成部分，即《旧约》部分。《圣经》作为基督教的正式经典主要由《旧约全书》和《新约全书》所组成，其中《旧约全书》即本为犹太教的教典。而且，基督教在此采用的“立约”之说，也是沿袭犹太教文化传统所用的习惯表述。基督教在其形成过程中利用这一“立约”之说而坚持认为其救世主耶稣基督降世乃意味着上帝与人重新立了“新约”，这样一来，过去上帝与犹太人所定立的律法之约则成为“旧约”。但犹太教不承认基督教所坚持的这种“旧约”、“新约”之分，也

不将记载耶稣及其门徒生平和传教活动的基督教《新约》视为神圣经卷。

此外，犹太教文化在宗教礼仪、结社形式、民俗民风等方面也对基督教文化产生过广泛影响，如基督教宗教节日的形成、教会组织的形成，以及社会宗教礼拜活动的形成等都与犹太教密切相关。

从基督教文化对犹太教文化的革新上，我们则可以看到这两种文化的根本区别。

首先，基督教文化突破了犹太教文化的民族局限性和狭隘性。基督教发展为一种影响最大的世界性宗教，而犹太教始终保持为一种民族性宗教；基督教文化乃一种涵盖极广的世界文化现象，而犹太教文化仍是界定明确的民族文化之延续发展。犹太教文化中潜在的“特殊神宠论”和“神之选民论”使其有着强烈的民族主义倾向，由此构成了这一文化形态的排他性和自我封闭性。

其次，犹太教文化中有着极为严格的宗教礼仪和生活戒律之规定，从而形成其独特而狭小的社会文化圈；基督教文化则是一种开放性、兼容性和综合性的文化形体，因而在其发展中有着较大的适应性和灵活性，与此同时也就带来了自身的巨大变化或转型。此外，犹太教文化在社会伦理观上强调律法，对人的过错和违纪行为有着严厉的惩罚规定；而基督教文化在社会道德伦理上则推崇一种仁爱和宽恕精神，它在维系社会公义和秩序上不依赖于外在的规定或强迫，却主张人之内在的自觉和醒悟。于是，两种文化在外观上也形成了“上帝的愤怒”与“上帝的仁慈”的对比，或“罪之罚”与“爱之恕”的鲜明对照。

## （二）基督教文化与古希腊文化的联系

基督教文化在其精神气质上与古希腊思想文化有着非常密切的联系。如果说基督教文化在古希伯来文化即犹太教中继承了其

信仰传统，那么则可以说它在古希腊精神中继承了其理性传统，由此便构成了基督教文化中信仰与理性的交织共存，尤其在其思想观念和认知方法上确立起一种独特的神学形而上学思辨体系。

在古希腊精神的熏陶下，基督教开始深化其对自然及自我的认识。古希腊先哲们对物质的分析和对心灵的反思，对智慧的爱慕与追求，以及对理性思辨的倡导与推崇，曾使基督教的世界观和认识论发生质的变化与飞跃。他们的探究及思路不仅在基督教文化中培养或启发了人们对主体与客体、相对与绝对、有限与无限、观念与实在等关系的兴趣和论证，而且也为基督教思想的构成准备了丰富的概念范畴和体系框架。在基督教哲学中著名的上帝存在证明、唯名唯实之争，以及灵魂与不朽、时间与永恒等问题的各种辨析阐释，都与古希腊的爱智精神直接相关，甚至一脉相承。可以说，基督教文化中的思辨推理之风主要来自这一古希腊精神传统的体现和发挥。

除此之外，古希腊文化中的神灵观念、崇拜形式、政治学说、自然感触、人生态度、悲剧意识和价值标准等也对基督教文化的塑造起过直接或间接的作用，为其发展成长提供了丰富多样的养分。

### （三）西方文化与基督教文化的关系

“西方”作为一种文化概念，既有其地理空间意义，也有其历史时间背景，更有其特定的宗教内涵。“西方”一词的内涵和外延都与欧洲中世纪的形成及发展相关，它反映了基督教文化的诞生及其在中世纪所达到的鼎盛。可以说，在欧洲中世纪得以奠立的西方文化按其本质确实与基督教文化有着不解之缘。

一般而言，“西方”与“东方”之别与人们对“日没于西”和“日出于东”的经验观察有关。例如，在古埃及人的地域观念中，“西方”专指死者和死者灵魂的最终宿地或真正归属；而产

生并流传于亚洲的佛教中亦有着类似的“西方极乐世界”、“西方净土”或“西天”等观念。不过，这种“西方”观念与西方文化所指的“西方”概念均无直接关联，后者有着具体的历史起源和特定的文化含义。

西方文化所蕴涵的“西方”概念出现于古罗马帝国晚期和中世纪早期。自324年以来，罗马皇帝迁都君士坦丁堡，政治权力东移，从此开始罗马帝国东西两部分的逐渐分离。395年罗马皇帝狄奥多西死后帝国正式分裂，他的两个儿子分称东帝、西帝，导致了东方罗马与西方罗马并存对峙的局面，而方兴未艾的基督教会因帝国出现的这一政治分裂也逐渐形成东方教会与西方教会这两大派系，构成各自不同的文化发展。这样，“西方”一词便用来专指西罗马帝国部分。此乃“西方”概念的萌芽。

西方文化与基督教文化产生关联亦与古代地中海世界基督教流行时期常见的一种民俗观念有着某种吻合。这一观念认为《圣经》古传所记述的挪亚三子闪、含、雅弗乃成为大洪水灭世之后人类各族得以繁衍的三位祖先，其中闪为黄种人的祖先，他的后裔主要分布在东方即亚洲；含为棕色和黑色人种的祖先，他的后裔主要分布在南方或非洲；而雅弗则为白种人的祖先，其后裔主要分布在西方即欧洲。按照犹太教信仰传统和与之相承的早期基督教神学观念，闪在这三人之中地位最高，其后裔素有“上帝的选民”之称。此时“西方”之说的宗教意义并不突出。只是随着基督教成为罗马帝国的国教后与西罗马拉丁文化的结合，西欧人才形成其西方地域及人种的自我意识，并将之赋予基督教的信仰意义。在此，他们强调雅弗具有的独特地位，认为雅弗享受到上帝的特殊宠爱和恩惠，他们还以《圣经》中“愿上帝使雅弗扩张，使他住在闪的帐篷里，又愿迦南作他的奴仆”（创世记9：27）。这段经文作为其依据。在罗马帝国的后期，已有不少人声

称罗马族、拉丁族和意大利族就是雅弗的后裔，如在曾指教过奥古斯丁的米兰主教安布罗斯(339—397)的生活时代，这种等同已非常普遍和明显。因此，这些民俗见解及其形成的传统力量和舆论声势，就使新生的西方文化水到渠成，自然打上了基督教信仰烙印，有着基督教文化色彩。

在中世纪文化发展中，原来古罗马地区的文化出现了多元局面，其解体和重构主要表现在如下三个方面：其一，罗马帝国解体后，原为它所属的地中海周围之亚、非地区被后来崛起的阿拉伯民族所占领，从此告别了其地方宗教崇拜和基督教信仰的古代时期，形成了中世纪乃至近现代伊斯兰教文化在这片土地上的强势发展。其二，东、西罗马的分裂在东罗马疆域上造成以东正教信仰为特色的拜占庭文化形态，这种文化在1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其人攻陷而宣告结束，但在此之前随着东正教传入斯拉夫民族地区，它已促成了东欧斯拉夫文化的诞生与发展。从总体来看，拜占庭文化和斯拉夫文化也属于基督教文化范围，但其东正教信仰特色形成了与西欧文化的许多不同之处。其三，西罗马的灭亡迎来了西欧文化圈的创建，其全过程乃与西方基督教会在中世纪的发展并驾齐驱，甚至在许多方面融为一体，这一发展正是上述西方文化之基础和本源。所以说，“西方”一词在中世纪实际上是指西欧，而西方文化也主要是指以西欧罗马天主教会为代表的中世纪基督教文化。只是随着近代以来西欧文化影响进入世界其他地区，基督教在世界各地的广泛传播和发展变化，“西方”及其文化概念才不断扩大、演变，增加了许多近现代内容和意义。

#### (四) 基督教文化向世界各地的传播

基督教文化在世界各地的传播及影响与基督教会的传教实践直接有关。产生于公元1世纪中叶的基督教最初作为犹太教的一

个异端教派，其活动范围及影响主要在巴勒斯坦、小亚细亚一带。当时基督教会得以生存的罗马帝国社会，也为其外邦传教提供了便利和可能。早期教会领袖彼得、保罗等人多次去小亚细亚、马其顿、希腊、罗马等地传教旅行，最终使基督教不再是局限于巴勒斯坦四周的地区宗教，而成为罗马帝国的国教。

在罗马帝国解体和中世纪欧洲社会确立的过程中，基督教社会组织的扩大与完善使基督教文化作为一种新的文化形态应运而生，并逐渐成为中世纪西方世界的主体文化，影响遍及整个欧洲和西亚、北非的部分地区。西欧基督教文化体现在天主教文化传统上，但随着16世纪宗教改革运动的兴起，从西欧天主教文化中又分化出新教文化，影响到中欧、北欧和英伦三岛的众多地区。东欧基督教文化则以东正教文化为主，其中包括不同的教派体系和不同的民族特色。从其总体规模来看，中世纪基督教文化乃为一种欧洲文化现象，尚无普世意义。

基督教文化真正具有世界范围的影响始于“地理大发现”以来欧洲基督教的海外传教热和欧洲各国的海外探险、移民活动。自15世纪以来，欧洲人相继深入亚洲、非洲、美洲和大洋洲各地，使其基督教文化与当地传统文化发生碰撞、冲突、对话、交流或融合。在各种文化的对比和较量中，基督教文化或是取代、扬弃了当地文化，或是在与当地文化相妥协的情况下因本土化之需要而出现了转型与嬗变。这种全球性的传教活动，使基督教文化和影响得以覆盖世界的大部分地区，从此基督教也成为一种真正的世界宗教。当然，欧洲基督教各派在传教或移民过程中的不同发展与不同选择，也在很大程度上决定了不同地区基督教不同教派的生存与发展，形成其不同的信仰、文化、民族和语言等特色。它们导致了今日基督教文化统一中有多元、多元中见统一之复杂局面。



## 第三章 《圣经》与圣经文学

《旧约》是犹太人的经典，主要由古希伯来文写成，其中的文学体裁包括历史传说、诗歌、智慧文学、先知文学等。《新约》部分主要由古代的平民白话希腊文写成，福音书部分包括一些由巴勒斯坦当地犹太人的亚兰文翻译而成，原因是耶稣及其门徒皆用亚兰文（一种希伯来土话）为其日常语言。《新约》的文学体裁，包括语录、故事、历史、书信及启示文学等。圣经的66卷书，无论在成书的时间、地点、文字、体裁、作者及思想传统上都非常多元化，但仍然合为一本书，被尊为“正典”。

《圣经》是西方文学辉煌的序曲，也是希伯来文化的不朽丰碑。它以其神圣的感染力，把我们带入了令人惊奇而神往的境界。那是一个人文景观的世界，也是人与神相互交流的世界。从古典文学史观来看，《圣经》其实是由诗歌、短篇故事、小说、戏剧、小品文等作品组成的纪传体文学。尽管作者众多，手法不一，但从总体上来看，仍然洋溢着希伯来浓厚的古典文化韵味，使它在千古流传中日显无穷的魅力。

### 第一节 作为教典的《新·旧约全书》

#### 一、《圣经》及作者

任何人接触到基督教的《圣经》，就发现这书分为上半部的

《旧约》与下半部的《新约》。这里关键性的字就是“约”。圣经启示的上帝被人认知的最突出的特点，就是他是一位与人“立约”并且“守约”的上帝。从开始，上帝按照自己的形象创造了人，并将管理世界的责任交给了人，可惜人叛逆了上帝。然而，上帝不但遵守他对人的应许，更信守他创造人是按着美的原则创造的承诺，愿意与人类重新立约。在《圣经》记载中，分别有挪亚之约、亚伯拉罕之约、摩西之约、大卫之约及在《耶利米书》中所提的“新约”。

《旧约》与《新约》所不同的地方，就是《旧约》的律法是写在石版上，《新约》的律法是写在心版上。但同样的地方是“我要做他们的上帝，他们要做我的子民”（耶利米书 31：33）。根据这个应许，耶稣开启了一个“新约”的时代，强调内心超过外表对上帝与人立约的忠诚，是凭着信心，而非单凭可见的行为。因此，《圣经》中的《旧约》就是指耶稣降世以前的犹太人的圣经，而《新约》就是由耶稣所开始的新时代所形成的教诲书。

《圣经》是“上帝的话”，却是透过人在历史中的经历而领受并由人所书写。《旧约》39 卷书，共 929 章，内容涉及的历史时段超过 1500 年（公元前 2000 至前 400 年），明显的作者超过 20 个。《新约》27 卷书，共 260 章，主要涉及的历史时段只有约 80 年（公元 1 世纪 30 年代至 2 世纪初），明显的作者起码有 8 个。

《圣经》首先是作为一部教典在后人面前呈现的。它的内容是基于“上帝向人启示自己”这个假设而形成的，因此，书卷的作者是谁并不很重要。虽然在书卷形成的过程中，可能与那位被命名的人物有所关联，认识他的历史背景和个人经验会对明白这些经卷有帮助，但更重要的是这些经卷的内容是经过口头传递，写成文字，经过编辑修订这个不断的过程而成，最重要的是有一

个或多个不同时代的信仰群体将它们传递、解释及保存下来。这些书卷形成过程中的信仰群体，他们的经验与书卷的内容肯定产生了互动的关系，才使这些经卷产生意义而被保留下来。

《圣经》中多元而统一的关系亦在书卷保留的过程中显露，在正典中有四卷从不同角度记录耶稣言行的福音书，反映出传递及保存这些信息及文字的信仰群体对耶稣言行有不同的经验和看法，从而使我们可以了解历史里的耶稣，带来多姿多彩的信仰经历。从信仰及神学的角度来说，统一性是源自共同信仰的上帝主动向人启示的结果，多元性是基于不同时间、空间对同一真理的不同经历及响应。

基督教所称的《旧约》，国际学术界习惯称之为《希伯来圣经》。犹太民族称自己的经典为“塔纳赫”，由三部分构成：律法、先知书和圣录。它不像基督教《旧约》那样分成39卷，而只分22卷，各卷的排列顺序也与《旧约》不尽相同，体现出犹太民族特有的历史和宗教观念。因此，在研究希伯来文学与文化时一般不用基督教“旧约”的称呼。

“摩西五经”指《塔纳赫》中的“妥拉”部分，包括《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》五卷书。古代犹太教和基督教都曾认为摩西是它们的作者，因此，犹太教又称之为“摩西律法”，基督教称之为“摩西五经”。

## 二、希伯来神话的文本形成

对希伯来神话的研究必然涉及其文本资料的构成问题，因为各自相对独立，整体上又自成体系的希伯来神话，是由在不同时代所出的神话资料组合而成的，这些资料年代的差距甚至达到四五百年之久。我们当然可以不去辨别这些资料的差别，而泛泛地评析希伯来神话各个故事的内容和原型意义，但要重视这样一些

问题：具有漫长口传历史，后来被记录、整合而成的希伯来神话历经一千余年的流传过程直至被书写定型，其观念和叙述风格的统一问题自然就突现了出来。古代希伯来——以色列人是在两河流域、埃及以及迦南所构成的文化地理范围内活动和生存的，这一民族自身文化的独特性之一，即对周边民族文化的选择性利用和超越。

对希伯来《塔纳赫》的文本考据在国外学术界有着悠久的历史。1753年，法国学者让·阿斯楚克在《摩西据以编著〈创世记〉初本考》中首次以确凿的证据指出了此卷书中存在着内部矛盾，认为其中的两个创世故事出自A、B两种不同的资料来源。此后经由德·威特、格拉夫等学者的继续努力，至19世纪后期，终于形成了集前人之大成的威尔豪森“五经四底本说”的经典理论。按照这一理论，包括《创世记》在内的整个“摩西五经”都是由JEDP四种底本资料构成的。JEDP指四种底本资料，按照威尔豪森学派的观点，“摩西五经”是由以“耶和华”(Jehovah)为神名的第一种底本、以“神”(希伯来文作Elohim)为名称的第二种底本、以《申命记》(Deuteronomy)为代表的第三种底本和内容注重叙述献祭仪轨、家谱世系，风格带有祭司体特征的第四种底本(Priestcodex)结合而成，故为“五经四底本理论”。JEDP是这四种底本名称的首字母。J底本是南北分国时期在南国犹大形成的一部记事体历史书卷，约完成于公元前850年左右；E底本是分国时期在北国以色列形成的另一部简明的历史书卷，约完成于公元前750年左右；D底本是以公元前621年犹大国王约西亚在整修耶路撒冷圣殿时发现的律法书为核心的一种底本资料，约完成于公元前600年左右；P底本是最晚出的一种资料，但却是“五经”编辑的基础底本，它贯穿于除《申命记》外的四卷书中，约形成于公元前500至前400年间。北国以色列于公元

前 722 年被亚述帝国灭亡后，具有北国特色的记事史 E 流入南国犹大，与犹大原有的记事史 J 结合而成 JE。公元前 621 年后（前 7 世纪末的最后 20 余年内），《申命记》作为单独的一卷律法书编成，它的叙述虽以 JE 为基础，但对 JE 资料进行了加工和提炼，代表了分国时期先知们注重伦理道德和要求信仰纯洁的思想观念，构成为 D 底本。在公元前 6 世纪时，JE 和 D 开始融合，于公元前 586 至前 538 年的“巴比伦俘囚”时期，三种底本结合形成了 JED。公元前 5 世纪犹大遗民自巴比伦回归时代，尼希米回到耶路撒冷任犹大省长，代表祭司观点的编辑者以 P 底本为基础，将 P 资料穿插于 JED 中，形成了 JEDP 的合编。约在公元前 400 年左右，主要由四种资料组合的“摩西五经”最终完成。

威尔豪森学派的经典理论尽管在后世受到置疑，后代学者从不同角度，以不同方法对摩西五经所作的文本资料分析，几乎毫无例外地要以威尔豪森学派理论为前提，并未从根本上动摇威尔豪森理论的地位。

### 三、《圣经》的翻译

纵贯基督教两千年的信仰史，无以数计的信徒把《圣经》视为真正的上帝言论，把灵魂的永恒安乐系于其内容之上。然而，在千百万对圣经推崇备至者中，读过它原始语句的却微乎其微。因为这些语句是用希伯来文和希腊文写成的，它们只被世界人口中很少一部分人运用过。所有其他人都必须借助译本了解其直接知识。因此，对《圣经》读者来说译经的历史和现状就有了十分重要的意义。

《七十士希腊文译本》是从希伯来圣经译出的希腊文本。目的是让亚历山大大帝时代及其后数百年间居住于巴勒斯坦之外的讲希腊语的犹太人阅读。《七十士希腊文译本》是最早的基督教

圣经，因而采用了犹太经卷的形式。基督教会宣称，这就是他们自己的圣经。该译本极大影响了《新约》的写作。它还是若干最早拉丁文《旧约》译本的底本，并对公元4世纪耶柔米的拉丁译本发生重大影响。东正教迄今仍以《七十士希腊文译本》为他们的《旧约》正典。

《通俗拉丁语译本》是著名拉丁语古本。译者尤瑟比乌·希罗尼姆即有名的耶柔米。他修订了若干已有的拉丁文译本，但修订过程中逐渐感到，必须回到希伯来《旧约》本身。这样，他便从希伯来文直接译出一个新的拉丁文译本。因繁忙和劳累，耶柔米并未译出全书，但后来这个译本仍与他的名字连在一起，后世称之为《武加大译本》是因为它采用了罗马平民的“民间拉丁语”。后来这个版本取代各种译本而成为西方教会的官方圣经，一直延续千余年之久。西方教会用拉丁语圣经而东方教会用希腊语圣经，二者都坚信自己的译本是真正的圣经。

《日内瓦圣经》是在亨利八世之女“血腥的玛丽”的宗教迫害下，避难于瑞士日内瓦的英国新教徒们翻译的另一部英语圣经。这部《圣经》1560年出版后引起很大反响。因为其一，它换掉已过时的黑体字（哥特体），安排便于阅读的罗马体，并将经文分节编码，方便了查阅；其二，它加入不少注释和标题，它们流露出强烈的新教倾向，迎合了玛丽死后亨利八世第三子女伊丽莎白1558年继位后数十年间的公众情绪。

《詹姆斯王译本》是一部最有影响力的英译圣经。1603年女王伊丽莎白辞世、国王詹姆斯一世登基后不久，要求出版一部更准确的圣经新译本的呼声愈来愈高。詹姆斯王亲自审批此项要求（因而这部圣经后来被称为《钦定译本》），并在1604年召集一大批学者开始译经。1611年全部译完出版。刚出版时，译本遇到强烈反对，特别是持清教观点者的反对，因他们仍用着《日内瓦

圣经》。直到数十年后，《詹姆斯王译本》才被讲英语的清教徒们完全接受。它最终取得了彻底成功，数百年后，其卓越地位仍无可动摇。当然，随着时间的流逝，它的语言逐渐显得古雅而陈旧，但它却是文艺复兴时期的英语，无数读者感到，只有它才适合庄重地传达圣经的“福音”。致使人们对《詹姆斯王译本》的崇敬与日俱增。

《美国标准译本》。英国修订《圣经》开始后不久，美国设立了一个咨询委员会。英国人把修订草案分批送到该委员会征求意见，若美国人赞同他们的改动，就把草案确定下来，若不赞同，就把美国人的看法以附录形式列于《修订译本》后部。他们希望美国人14年之内不要出版自己的修订本与其竞争，美国人答应了。14年到期后，美国圣经公会重整旗鼓，也着手修订《詹姆斯王译本》。1901年，通常所说的《美国标准译本》问世。

《新英文圣经》。正当美国人翻译《修订标准译本》之际，英国新教徒又开始了一项新的译经计划（后来英国天主教徒、爱尔兰新教徒和天主教徒也参与其中）。然而这次不同于美国人，也不再恪守16世纪以来的译经传统。这是一次全新的尝试，一方面，只以希伯来经文和希腊经文为依据，另一方面，完全采用了流行的当代英语。这种与旧传统决裂的取向可见于书名——《新英文圣经》。书中《新约》部分出版于1961年，恰逢《詹姆斯王译本》问世350周年。总的说，人们公认它取得了巨大成就，既准确表达了原文含义，又保留了许多习惯语言用法，且不失风格的崇高庄严。

## 第二节 作为文学的《圣经》

### 一、《圣经》与文学的关系

《圣经》内容所涉及的时间跨度很大，且内容庞杂，圣经文学研究只是其中的一个视角，更没包括全部内容。西方学界在这方面的研究于中世纪后早已形成传统，我国的研究热只是近20年才形成。

国内学者采用了不同方式来研究圣经文学，但都有一个共同目的，即揭示《圣经》的文学特性，或“文学性”。无论是《新约》还是《旧约》，它们最初的撰写者和编纂者都不会把它当作一般的“纯文学”作品来对待。在数千年的流传过程中，《圣经》主要以宗教经典，而非文学名著的身份著称于世。毫不奇怪，研究《圣经》的文学性，在信仰者和非信仰者那里都会受到非议。对信仰者来说，《圣经》是神圣文本——“神言”，而文学作品无论多么伟大，都是人的文本，谈论圣经的文学性就意味着将“神言”贬低到“人言”的层次。对非信仰者来说，人们的文学观念大多是在文学经典的长期熏陶下形成的，《圣经》中包含了大量神学、民俗学、历史学等非文学的内容，把“文学性”运用于这样的文本，又有降低文学评判标准之嫌。但尽管如此，文学性仍然是圣经文学之“本”，否则，圣经文学就会成为词语矛盾。我们可以从以下几个方面思考圣经文学的文学性问题。

首先，作为古代文化典籍，《圣经》是古代希伯来人文化创作活动的结晶，蕴含着多种文化价值。在这一历史时期，人类的多种文化活动往往混于一体，尚未像后代那样分门别类地细化。像《圣经》这样的文化巨著，自然包含着文学艺术的创造成果。



在《圣经》创作和编纂时代，人们普遍缺乏自觉的文学意识。文学意识的启蒙、觉醒和张扬尚未有成熟的形式和氛围，《圣经》的艺术成就与其他方面混杂在一起，不像后世文学作品那样明显和容易把握，需要研究者分辨和挖掘。人们在承认《圣经》具有神学、历史学等方面重大学术价值的同时，也不能不承认甚至惊叹它在文学创作上的极高造诣。

其次，以《圣经》，特别是其中的《新约》为代表的信仰传统构成了中世纪及其后欧美文化意识形态的核心和主流，在各个历史时期内在地制约着他们的文化价值观念和各种形式的精神活动。文学艺术活动虽然具有相对的独立性，但也具备意识形态属性，自然也就无法彻底摆脱这种制约机制。只是在有的作家身上表现得比较明显，在另外一些作家那里表现得比较隐讳；或者在某些历史时期的文学创作中相对显著一些，而在其他时期则隐蔽一些，潜入文学史发展的更深层次，需要仔细分辨才能发现。但总体上看，这一影响的脉络一直绵延不绝。即使那些极力逃避，甚至反对这一信仰传统的作家、思想家也仍然身处其中。正如 T. S. 艾略特所说：“一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督教文化的传统，并且必须依赖于那种文化才有意义。只有基督教文化，才能造就伏尔泰和尼采。”圣经文学对后世文学的重大影响必然与《圣经》文本的自身特性相关。在人类历史上，特别是在人类的早期历史上，有许多意义重大、富于原创性的哲学、宗教学、政治学巨著问世。但就对后世文学的影响来分析，还没有一部作品对人们的文学艺术活动具有如此重大的意义。这一事实说明，《圣经》文本的创作和编纂必然触及文学艺术活动的某些本质规律，揭示出文学艺术活动这一“精神掌握世界”方式的某些重要特征，如《圣经》文本在很多地方强调激发和运用创造者的艺术想象力，具备完整的

叙述模式，讲究叙述策略，力求在不同的文本中，从不同的视角突出人物形象的不同侧面等。

最后，《圣经》与《荷马史诗》一道并肩伫立在西方文学的发轫之地，“圣经风格”与“荷马风格”为西方文学的发展演变提供了基本框架。但是，仅仅创作上的时间优势尚不足以使圣经文学成为西方文学的重要“源头”，获得“源头”的资格还必须要有艺术成就作保证。《圣经》在体裁创新、人物塑造、叙述结构、修辞手法等方面都获得巨大成就，积累了成功经验。后世作家、艺术家从中汲取了作品“内容”方面的道德教诲和信仰熏陶，更重要的是，他们能够在作品“形式”方面寻求灵感，从而不但从《圣经》中寻找创作题材，而且在形式技巧方面获益匪浅。有的外国学者强调，《圣经》中运用的大量文学手法并不是点缀，其功能并不是将一段贫乏、枯燥的论述变得富有说服力，而是用独一无二的方法表达了对生活的认识。从以上论述可以看出，《圣经》文本的“文学性”不是附属于其宗教性质之上的次要属性，也不是后世研究者把某种文学性质强加到这一文本上，而是其自身固有的。当然，这并不意味着排斥或者否定《圣经》的宗教性。弗莱认为《圣经》“既是文学性的，又能使自己完全不成为文学作品”，把文学性和宗教性相互并列起来。当然，从不同的理论立场出发，对圣经文学的“文学性”的认知将会迥然不同。但对其“独一无二”的表现手法的研究将导致人们更深刻地挖掘圣经文学的“文学性”。这也是圣经文学与圣经神学、历史学、民俗学等相关学科相互区别的主要尺度。

这里我们所说的“文学”是就其广义而言的。此术语还有狭义的理解，即只包括所谓的“纯文学”作品，如诗歌、短篇故事、小说、戏剧、小品文等。《圣经》中虽确实含有这类材料，但还包括家族谱系、律法条文、书信、王室法令、建筑说明、祈

祷词、智慧格言、先知预言、历史纪事、部族名单、档案资料、仪式规则，以及其他难以分类的材料。我们必须注意到《圣经》文类引人注目的多样性，认真研究其所有方面，否则，将不能宣称对《圣经》进行了整体上的考察。

## 二、《圣经》的文学形式

《圣经》是一部文集。在其形成的历史中，许多人为它的成书做出了贡献。其中有些即是最初的作者，他们的身份极大部分都已湮没于往昔的岁月，另一些是编纂者，他们把各种文学材料加工、修整、编订成一部完整文献，最终成为传世的《圣经》各卷——这些人更不为人所记得。

任何作品都能归入某一类。它在特定的形式传统中占有一席之地，又以其自身特点显示出这种传统。当今如此，圣经时代也完全这样。在圣经时代，那些试图表达某种主题概念的作者会自然而然、理所当然地转向某一充当媒介的传统文学形式。这使现代读者只要接触圣经文学，就必能发现某些形式上的特点。尽管在一般意义上《圣经》是文学，犹如现代作家们的著作是文学一样，但因其形式迥异于我们所熟悉的文学形式，对它的认识是必要的文学参照。

一切文学形式都会很快成为公共财富。即使在今天这样一个充满革新的时代，成功的形式也会很快融入一般文化，对所有应用它们的人发挥效能。圣经时代也同样，但有个重要区别：大多数《圣经》作者似乎甘愿将自己的特色，淹没于既定形式里，而不企图从中表现个性特征。无疑，一些作者吐露了深沉的个人感情，但这种感情仍消融在公众感情之中。比如，《诗篇》第22首（“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？”）很可能作于某人的危难时刻，如重病之际。但作者孤独、绝望的感情却用传统形

式表达出来。现代学者称其为“哀歌”。在《诗篇》中有将近40例可说是最常见的诗体。对哀歌做一番比较后会看出，它们都追随着一个陈旧的模式：主人公呼求上帝，述说他们的困境（常常包括敌人的迫害），表示信仰上帝，祈求得到帮助（有时夹以一段誓言），最后向上帝感恩，因他们预知上帝将施拯救。《诗篇》第13首是一篇不大有名的哀歌，但它小规模地提供了此种诗体的极佳范例。人们为什么要写赞美诗？写出后又被用于何处？目前的一般看法是若非全部——《诗篇》中的大多数诗歌都被用于第二圣殿的仪式——在仪式的各个环节配乐演唱。如同现代赞美诗集，其中无疑有别具功能的古代名篇，还孕育产生于不同时期的诗歌集，它们写于各种环境之中，但同属于一种传统。的确，《诗篇》与其直系后裔——现代赞美诗集非常类似。现代赞美诗虽大多署有作者之名，我们对此却不留意；即使最受推崇的篇章，信徒中也很少有人能说出作者是谁。我们赞赏以撒、丁·路德或凯拉诺的多马的才能，他们的名字都是借助赞美诗形式流传下来的。因此，研究赞美诗的正确出发点是诗的形式，而不是运用形式的个别作者。

《旧约》中还有若干古代爱国诗：《出埃及记》第15章的《摩西胜利歌》、《申命记》第28章的《摩西祝福以色列》、《创世记》第49章的《雅各祝福众子》、《士师记》第5章的《底波拉之歌》。我们对这批作品的背景一无所知，不知其用途，但可以肯定它们用于公众演说的性质。总之，这是一种文化，哀悼是在公共场合下进行的。

《旧约》中另外两种重要的文学形式——智慧文学和启示文学之外，《旧约》所有形式中最常见的叙述故事，并不存在一种可称为《旧约》叙述故事的独立文类，因为《旧约》中的叙述故事实质上十分多样，也可以说，它们出自许多不同时期不同作者

的手笔。唯一的共同点是，所有各篇的首要目的都不是仅仅记录历史事实。《旧约》的全部故事都有倾向性，都在论证某种理论观点，或通过戏剧化地描写了立约之民，表达某一重要主题。这在申命派史书(大体上指《约书亚记》和《列王纪》)中看得非常清楚，这几卷书自始至终都不加掩饰地宣扬作者的偏见。《创世记》中的古代故事也同样。我们今天总被这些故事的地方色彩和叙事技巧所吸引，而忘记致使它们流传下来的并不只是艺术技巧。譬如，《创世记》中有3个妻子——妹妹的故事(12: 10~20、20: 1~18、26: 1~11)，都写一位族长暂居于异邦，谎称自己的妻子是妹妹，把她送入宫廷，愚弄了异族国王，尤其是保下自己一命。前两个故事的主人公一个是亚伯拉罕，另一个是以撒，其中第一个是在亚伯兰没改名时候，可能是另外两个的素材来源，或影响了后两个的写作。《旧约》的叙述故事多种多样，如推源故事(尤其解释名称起源的故事)、生育故事(典型模式是：一位妇女不育，上帝恩赐于她，天使报信，继而出现“异兆”)、奇迹故事(如与以利沙相关的记载)、显现故事(如亚卫在燃烧的丛林中向摩西显现，或所多玛毁灭前的亚伯拉罕显现)，以及英雄故事(如参孙、雅各、但以理的功绩)。一般地说，当我们把同类故事联系起来考察时，会比阅读某位后人编成的独立故事理解得更深。较之生父以撒，雅各与参孙有更多的共同之点。二者都描绘了坚强有力且工于心计的人物，从而超越诸种差异，达到形式上的相似。

《新约》中也有多种传统文学样式，但其背景不是整个民族的生活，而是一个较小团体——教会的生活，四福音书就是应教会之需而产生的，它们运用了当时已流传一代人，甚至更长时间的书面和口传材料。毋庸置疑，《新约》的最著名的文学样式是比喻，比喻尤其构成耶稣讲道的特征。《马可福音》(4: 34)称：

“若不用比喻，耶稣就不对他们讲话。”然而，不论耶稣为比喻打上个性标记有多深，他仍不是比喻的发明者。在他之前，这种以间接方式教诲人的传统可上溯到《旧约》时代。

福音书中还有一些传统形式，如宣告型故事、治病故事、格言、降生故事、讽喻、委派使徒的描写、耶稣改变形象的场面等。最后晚餐的故事是一个引人注目的例外，因为由信徒共同参加，以背诵耶稣言论、模仿耶稣行为为特征的圣餐肯定很快在教会中成为制度。最早的记载来自保罗。他说：“我当日传给你们的，原是从主领受的，就是主耶稣被卖的那一夜，拿起饼来，祝谢后，就掰开说：‘这是我的身体，为你们舍的，你们应当如此行，为的是纪念我’。”（哥林多前书 11：23~24）无论怎样理解保罗的这段话，人们都无法否认，它在福音书中一再出现《马太福音》第 26 章、《马可福音》第 14 章、《路迦福音》第 22 章，则说明对于信仰的重要的象征意义。

总的说来，文学形式是大范围的结构，它们体现了作家对表达主题方式的最初选择，而不是具体展示主题的写作技巧。作家应选用何种语言？哪些修辞方式最行之有效？是直抒胸臆，还是委婉暗示？如果是后者，又应怎样暗示？如同现代作家一样，《圣经》的作者们，也必须回答这些及其他类似的问题。这里与文学形式的情况大异其趣——我们将从根本上对圣经作者产生认同感，因为他们所运用的技巧——夸张、隐喻、象征、寓言、拟人、反讽，至今仍被运用。是的，语言完全不同，这意味着某些效果无法从一种语言传到另一种；英语与希伯来语或希腊语如此，英语与德语也如此。然而，获得效果的手段原是作家们在文学诞生时就一直应用的。正因为《圣经》的作者们是从迄今仍然适用的武库中取出其武器的，我们才能充满信心地步入圣经文学的殿堂。

### 三、“圣经文学”研究源流

《圣经》是古犹太—基督教文化遗产的总汇，带有百科全书性质。它首先是宗教神学经典，同时也是文学、史学、哲学、伦理学、民俗学、法学、经济学、政治学、地理学、艺术学、军事学……著作。就其大半篇幅是用特定文字并遵循一定规则写成的富于形象、饱含情感的书面作品而言，它的基本属性是文学。作为一部文学著作，它体现了古代犹太人和初期基督徒独特而杰出的文学天赋，展示出他们多方面的文学成就。但在漫长的年代中，它却仅仅被奉为神圣真理和信条教义的载体、犹太—基督教历史的记录和世人日常行为的指南。圣经阐释学之核心地带所关注的始终是神学及伦理意义问题，文学研究只在不起眼的边缘地带发出微弱之音。所幸的是，近代圣经文学研究兴起后，《圣经》作为一部历史文化经典和文学巨著的原貌渐渐有所显露。最近半个世纪，借助于20世纪文学和文化理论的有力支撑，一批当代学者终于使它的文学性质清晰地呈现出来，其中叙事批评学者的功劳特别值得称道。

《圣经》既然是文学著作，读者自然能把它当成文学著作来阅读。然而，把《圣经》当成“文学著作”阅读意味着什么呢？答案是，暂时无视其“宗教经典”性质，回避其神学意识形态问题，而把它视为与荷马史诗、莎士比亚戏剧、托尔斯泰小说同类的文学作品。既然是文学著作，它就与文学史上的其他著作一样，也是“人类心灵的产物”，是一部由生活在确切时代的真实人物所撰写的作品选集。如同所有其他的作者，这些人使用本民族语言和当时可资表达思想的文学形式，逐步写出这批作品。它们符合普遍适用的一般文学原理，故可以被所流传之地的人们阅读和鉴赏。

《圣经》的文学著作性质使“圣经文学研究”有了合理的理论依托。然而何谓“圣经文学研究”，学者们的理解并不一致。大体而言，在学术发展史上，由于受到不断嬗变的时代文化思潮的制约，18世纪中期以前，人们研究“圣经中的文学”，主要是一批圣经故事和诗歌；从18世纪下半期起，开始用历史考据法从整体上揭示圣经的文学经典性质；20世纪以后，又借助比较文学和各种现代文论提供的视角和方法，探讨“世界文学中的圣经元素”，并对圣经进行多维度的现代观照。

在很长一段时间中，人们对“圣经文学”的认识相对狭窄，以为该词所指仅仅是《圣经》中一批富于纯文学意味的片断，如“亚当、夏娃在伊甸园”、“雅各和以扫的故事”、“摩西之歌”、“所罗门断案”、“马利亚的尊主颂”等，这些篇目或是情节生动的故事、以真切感人的心理描写塑造人物、以精巧的结构布局谋篇、以多样性的修辞技巧营造效果；或是激情澎湃的诗歌，以特定的诗体和韵律抒发情感、以当时流行的隐喻和象征述说人生和历史的哲理。后世读者能被它们所吸引，完全是顺理成章之事。但在现代学者看来，它们仅仅是狭义的圣经文学，即“圣经的文学”，而非“作为文学的《圣经》”。

自古就有人从文学角度研究《圣经》，如公元3世纪的基督教教父奥利金把《雅歌》解释成男女对唱的戏剧；4世纪安提阿派解经家摩普绥提亚的狄奥多认为，《雅歌》可据字面意义理解成爱情诗，是所罗门对自己与法老女儿之婚姻的辩护；12世纪的犹太拉比伊本·以斯拉进而指出，《雅歌》是一出小戏，包含所罗门、书拉密女及其乡间情郎三个人物。早期教父奥利金、奥古斯丁等还注意到希伯来诗歌的韵律，摩普绥提亚的狄奥多甚至论及希伯来诗歌的重复技巧和平行体。文艺复兴时期的意大利犹太拉比罗西确认，《圣经》中含有诗歌，它们有其独特的韵律。



18世纪30年代斯考根对希伯来诗歌的平行体做出进一步探讨。在此基础上，英国牛津大学教授罗伯特·洛斯于1753年发表《希伯来圣诗讲演集》，卓有成效地考察了《圣经》中的希伯来诗歌，论及它们的文体、韵律、类型、功能等，指出它们大多用平行体诗句写成，包括同义平行、反义平行和综合平行，他的成果极大地激发起读者对《圣经》文学的兴趣。

狭义的《圣经》文学概念固然有助于揭示《圣经》的文学特质，却存在明显的缺陷。一方面，它把读者的目光引导到最具美学吸引力的篇章上来，难免使人忽略《圣经》的其他内容，尤其那些枯燥乏味的章节，从而留下顾此失彼、以偏概全之嫌；另一方面，依加百尔和威勒之见，它还对所选段落“进行了错误的描述”，原因是“所选段落能被收入《圣经》，不是因为文学特质，而是因为编纂者和宗教社团从中发现了宗教用途。……即使我们照样欣赏所选篇章（如雅各和以扫的故事）的幽默感、戏剧性和心理描写，这些品质在《圣经》时代也像今天那样为人们所欣赏，我们也必须毫不含糊地坚持认为，它们能被收入《圣经》，价值绝不在于文学成就。如果把对雅各和以扫的描写只看成一篇精彩故事，就会犯严重的理解错误”。此外，狭义的《圣经》文学概念虽然承认《圣经》某些章节和卷籍的文学地位，却未能从整体上评价《圣经》的文学性质。

为了弥补狭义《圣经》文学概念的理论缺失，从18世纪下半期起，一批学者试图拓宽“《圣经》文学”的内涵，主张该术语既指《圣经》中那些富于文学意味的章节，也指作为文学的《圣经》整体。他们认为，《圣经》乃是一部由数十卷经籍汇编而成的巨著，不但各卷有其书写、编纂、形成的特殊经历，整部《圣经》也有汇编、修订、增补、定型的复杂过程。《圣经》成书后被接连不断地誊录、抄写、翻译，并以文学研究者公认的各

种方法进行阐释和解读，与荷马史诗、但丁的《神曲》、莎士比亚戏剧等文学经典的际遇大同小异。既然如此，对《圣经》自然也能着眼于它和历史的关联，对其进行宏观的综合性观照和微观的分析性解读就成为必然。

### 第三节 圣经文学选讲

《创世记》表现了古代希伯来祖先关于天地、人类和人类社会中恶的起源的一种朴素理解。按照这个创世故事，万物尚未完全创造好之前，耶和华就亲自动手用泥土造了第一个人——亚当，将生气吹入他的鼻孔之中，又用他的肋骨为他造了配偶夏娃，他们就是人类的始祖。创世故事的叙述意味着：首先，神用五天时间将天地万物创造完毕，第六天才创造人，凸显了神为了人类生存安排必要的物质环境的准备工作；其次，万物和人是神用自己的“话语”创造的，为神的命令的不可抗拒奠定了基础；再次，人是按照神的“形象”和“样式”被造的，分享有神的属性，这是人得以从罪中悔改、得到拯救的基质。

①创世故事。

②“失乐园”故事。

③该隐和亚伯。

④洪水故事。

⑤巴别塔故事。

按现有的希伯来各神话顺序，不难看出，其逻辑关系是：神是万物的创造者，创世活动以人的创造为最高潮，但始祖悖逆神的旨意，陷入罪中，因此被逐出乐园；始祖的罪性进入第二代，发生了该隐杀弟的血腥暴行；该隐的罪性传给后裔，进入人类社会之中，因此神以洪水来灭绝邪恶的人类，只留下“义人”挪亚

一家；但人类（挪亚的后裔）又陷人与神比高的新的“佞妄”之罪中，神于是变乱了人的语言，人类背负着“罪性”分散居住于世上。

这一内在逻辑充分说明了耶和华作为造物主和万物统治者的基本神学信仰，由此，希伯来神话“创造——悖逆——拯救”的主题被清楚地凸现出来。在这一基本观念下，“创造——犯罪——拯救”也就成为整部希伯来文学史的基本母题，并深刻影响了后来的基督教文学。

## 一、伊甸园：生命本质的一种解释

伊甸园，是属于犹太人的，也是属于世界的。据历史学家考证，伊甸园位于地中海盆地东部的某处，也许是这个盆地集中了最优越的自然条件，是史前人类不折不扣的地上乐园。或是大约在幼发拉底河与底格里斯河并流的三角洲上，这里土地肥沃、甘泉遍地，繁茂的树木长着各种各样的可以供人食用的果子。但伊甸园的毁灭，是因为有一天，文明的萌芽被扼杀在孕育它的自然界的温床上。极少一部分人幸免于难，却发现他们必须面对自然条件远不如前的新的世界和新的生活。在新世界里，他们保存着关于伊甸园的美好回忆，随着时间的流逝，这些真实的事情渐渐变成《圣经》中的神话故事了。

然而，关于上帝、亚当、夏娃的神话故事，看似虚妄和荒诞，但绝不是想入非非的结果。作者那浪漫、拟人化的表现手法，不仅深深地感染着后人，也感染着艺术家们，并激起他们几许的灵感和无眠的寻思。其后发生的故事是以喜剧始，而以悲剧终。因此，这篇伊甸园的故事犹如歌剧中的咏叹调，这是作者赋予《圣经》的咏叹调，同时也是希伯来人最为凄美的文学绝唱。

伊甸园无疑是《圣经》中的神话与传说完美结合的产物。这

篇作品达到了这样一个水准：对人和神的任何赞誉都不过分。它使人类探索自己内心世界的兴趣不衰，它的魅力并不仅是语言的淳朴、明快、想象力的无比丰富，也不是因为伊甸园的欢歌悦耳和悲剧的苦楚完美地结合在一起，而是取决于人性在这里得到了完全的表达，以及耶和华爱憎分明、同情善良、鄙视邪恶与堕落及对堕落者的怜悯。作者在这里写出了深层次的人性光辉。

本来，伊甸园是耶和华安置亚当修理看守的果园，他被安置到这么闲适的地方工作，当然是上帝的宠儿。这里也应当是亚当的儿子亚伯和该隐儿时的乐园。然而，亚当作为人，却辜负了神的谕旨和寄托。我们可以想象，在这个别墅里，年轻的亚当曾带着他的妻子，在这到处莺歌燕舞、美不胜收的风景中漫步或嬉戏的情景。

当初，耶和华却看出了亚当的孤独与寂寞。这对于一个没有母亲、没有兄弟姐妹的亚当来讲，孤寂、无聊、难耐、郁闷等等情绪是在所难免的。在他所处的环境里，除了“悦目”的果树和那可以果腹的果子，再无别的什么了。亚当既然是个人，自然有七情六欲。这时，耶和华也认为“人单独生活不好”，神最终发现，亚当是个有血性的男人，不愿亲近上帝、父神，有他自己的人生观。因此，耶和华只好暗自为他造了个伴侣。于是，耶和华上帝使他沉睡，当他入睡时，取下他的一条肋骨，用肋骨造了一个女人。当她来到亚当的面前，亚当又惊又喜，由衷感到了快乐。伊甸园的亚当和夏娃成了最初的同居者。这是经过耶和华精心设计的，也等于是经过耶和华允许的。当然《圣经》的作者没有明确交代这点，但或许正是因此而促使后世的性解放文化的出现。

亚当和夏娃只是意味着夫妻关系，但耶和华并没主张他们可以不讲廉耻。《圣经》上说：“当时夫妻二人，赤身露体，并不

羞耻。”不过，他们根本不知道自己是赤裸裸的。他们偷吃了智慧果才能知道美丑与善恶。可是，这并不是耶和华的初衷——这有点令人费解，他从一开始就向亚当警告过：“园中各种树上的果子，你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死！”但亚当和夏娃吃了禁果当时并未死，只是受到痛苦的惩罚而已。

夏娃，她的名字在希伯来文中就是“生命”的意思，她是众生灵之母。关于夏娃和亚当违背耶和华的命令被逐出乐园的神话传说，是希伯来人所独有的。可是，英国著名民俗学家弗雷泽在他的《旧约民俗学》第二章里提出疑问。他说乐园的中央并立着两棵大树，一棵是生命树，人吃了它的果子可以长生不老；另一棵是智慧树（知善恶），人吃了就会死，可说是死亡树。上帝没有禁止吃生命树的果子，单禁吃死亡树的果子，当然是爱护人的意思。蛇为什么要骗人吃死亡树之果呢？他认为，一定是蛇出于嫉妒心才这么做的。蛇觉得人太幸福了，在乐园里养尊处优，无忧无虑，便希望人早早死去，不让它长寿。上帝只对亚当说吃智慧树的果子就要死，却没有告诉他吃了生命树的果子会长生不老。可能是上帝叫蛇去告诉人这句话，蛇把话颠倒了，说吃了死亡树上的果子会长生不老。蛇出于私心，让人吃了死亡树上的果子，而自己吃生命树上的果子。说蛇长寿的故事很多，希伯来人的西邻腓尼基人说蛇每年脱换一层皮，返老还童。东邻巴比伦的史诗《吉尔迦美什》中说英雄吉尔迦美什得了一株神草，吃了可以返老还童，但当他在河边洗澡时，放在岸的神药被蛇偷走了，他只能坐下来哭；蛇却每年换皮一次，返老还童。不管怎么说，以上的两则故事，说明了人的来源、家庭的来源、苦难的来源。故事中的蛇被拟人化了，会说人的话，甚至能理解女人的心理，巧妙欺骗她，使她犯了天条。故事中的耶和华上帝也被拟人化

了，他创造天地时，像个好奇的儿童一样，缺一样，造一样，他造了人，却不让他们智力过分发达，更不愿他们永远活着。好像是我们的道家人物老子主张“绝圣弃智”，但又好似秦始皇只求自己的长生不老，但上帝耶和華比他们高明，他掌握生死予夺的权柄，及至人的生命结束，而他却永生于世。

然而，耶和華似无孟子那颗恻隐之心。他好复仇的火焰一直燃烧到他所造的子孙后代。他疾恶如仇，他希望人性的完美，不像我们常说的托词“人无完人，金无足赤”。他求全责备，甚至于除恶务尽，他说：“凡有血气的人，他的尽头已经来到我面前；因为地上布满了他们的强暴，我要把他们和地一样毁灭。”所以才有了洪水故事。他唯独不毁灭挪亚，因为挪亚在他心中。

## 二、该隐：流浪中的惩罚和宽恕后的保护

《创世记》有关该隐的记载分为两部分：谋杀和流放。在前一部分中，亚当和夏娃的长子该隐以种地为生，其弟亚伯是牧羊人，二人同向上帝献祭，上帝悦纳亚伯的祭品而看不上该隐的祭品，该隐便在田间杀死亚伯。后一部分叙述上帝惩罚该隐，使他流离飘荡，成为受难者和流浪者。当该隐唯恐流浪遭到报复时，上帝说，杀他的人必遭报比他多七倍的苦难，并给他“立了一个记号，免得遇见他就杀他”（创世记4：15）。

在欧洲文化传统中，该隐是流传最广、阐释最多的圣经人物形象之一。该隐杀弟故事以神话形式解释了上古时代部族间的流血斗争。古代西亚地区每逢旱季，一些强悍的游牧部落受饥荒驱使闯入农民定居区进行抢掠，导致部族间的争斗，故事中的该隐便代表农耕部族，亚伯则代表游牧部族。这则神话又与原始宗教崇拜关系密切。原始人在干旱季节为丰产杀人献祭，表达对神灵的虔诚，该隐在“田间”杀死亚伯，可能是这种人祭现象的遗

迹。因此，该隐杀弟神话的原型是更原始的宗教崇拜仪式，它曲折地反映了古代农耕者乞求庄稼丰产的祭神仪式的原初形态。

按照梁工先生对该隐形象在欧洲文学中的演变的论述，在基督教的象征体系中，该隐一直被视为邪恶的化身。他秉承其父母的罪性公然破坏上帝规定的宇宙秩序，犯下不可饶恕的罪行，成为人类历史上第一个杀人犯。他的罪行是亚当、夏娃堕落的延续，因此上帝如同惩罚人类始祖亚当一样，使他终生在土地上劳作，令大地不再向他丰产，甚至让他失去家园四处流浪。这一释经传统贯穿整个中世纪，直到文艺复兴和巴洛克时代。18世纪启蒙主义运动兴起后，欧洲作家们对该隐的理解发生深刻变化。在人道主义、感伤主义的支配下，作家们为该隐形象注入人性觉醒、个性解放的意识。瑞士作家格斯纳的田园诗《亚伯之死》把该隐描写成一个真诚、勇敢、勤奋、善良的农夫，只是由于一个可怕的梦，才成了无辜的杀弟者，之后便怀着沉重的悔恨与愧疚而自我放逐。英国湖畔派诗人柯勒律治在《该隐的流浪》、《古舟子咏》中也表现了该隐自责、忏悔和赎罪的主题。进入19世纪后，传统观念再次遭到严重挑战，该隐不再是忧戚哀伤的流浪者，而成为反叛既定宇宙秩序的英雄和大胆反叛上帝权威的斗士。这方面的典型代表是英国诗人拜伦的诗剧《该隐》，以及法国象征派诗人波德莱尔《恶之花》中的《亚伯和该隐》等。20世纪，随着工业文明和机器时代人的精神异化，人类在物欲的冲击下失去精神家园，无处停泊，以至与漂泊不定的该隐再次同谱共振，从中衍射出新时代的群体文化心态。美国作家斯坦贝克在《鼠与人》中“表现的正是人类作为该隐后代的这种孤独流浪、不能享受自己劳动成果的命运”。

纵观该隐形象的演变，人类第一个杀人犯除了在犹太文学中作为法西斯形象出现过以外，很少被当成反面形象来指责。相

反，在大多数情况下，人们对他要么以人道主义情怀施以怜悯，要么以个人反叛者形象加以颂扬，要么以现代人的精神漂泊体验与之相沟通。为什么会出现这种现象？溯本追源，不难发现，从该隐杀弟之初，人们对他便不是恨之人骨、视为不可饶恕，至少在《圣经》形成时代是如此。恰如《圣经》叙述，上帝给该隐作了“记号”，使他免遭杀害，这表明人们对他是宽恕的；希伯来律法规定，对过失杀人者须设立庇护城，也表明人们对罪犯持有饶恕态度。

弗雷泽认为，在一些民族的信仰中，血具有一定的生命力，而大地被血污染或冒犯时会发怒，需要通过献祭来抚慰。基于原始人类相信鬼魂的观念，他提出：“杀人者的记号很可能最初不是试图保护他，而是试图保护遇见他的人，以免这人因接触这种污染物受到伤害，从而引起已受冒犯的上帝的愤怒，或引起被杀害的鬼魂的愤怒。总之，这个记号可能是个警告人们注意的危险信号，极像以色列人为众人唯恐避之不及者所规定的特殊服装。对于杀死同族的该隐来说，其记号有可能是这样一种情形：“遮掩杀人者，使他外表看起来令人厌恶并难以纹饰，以至于受害者的灵魂要么认不出他，要么至少给他一个宽阔的停泊地。”因此，不论该隐的记号是红色、黑色或者白色，或者左眼黑圈、右眼红圈，或者眉毛、鼻子处刻上花纹，这个被装点了某种记号的人都能够怀着他所杀之弟的鬼魂再也认不出他的侥幸心理，走遍地球上的荒芜之地。简言之，弗雷泽认为，该隐记号的含义有三：一是保护遇见他的人不会因接触杀人时所流的血而受到危害；二是抚慰因看到不洁之物流到地球上而发怒的上帝；三是慰藉被杀者的灵魂，使其不再困扰杀人者。这一结论与传统解释大相径庭，虽能自圆其说，却非一般读者所能轻易理解。

该隐杀弟后，受其弟鬼魂的追逐而流离飘荡。人们在他身上



做下记号，像躲瘟疫一样回避着这个危险物。正由于这个记号，复仇的鬼魂和发怒的上帝原谅了他，人们也谅解了他，他自身的性命由此得到保全。因而这个记号直接关系到该隐生命的存亡。

由此推断，该隐身上的记号和金枝有着相似的功能。如果没有这个记号，该隐或许早已不复存在，至少不会流浪至今。上帝创造了人类，而人类却屡犯诫命，于是上帝陷入了困境。陷入困境的上帝企图通过某种行之有效的方式拯救人类，故在罪人该隐身上做下赦免的记号。由此可看出上帝广阔无边的慈爱、宽恕与救赎。就该隐而言，这个记号是他主动争取来的，他不满上帝对他的惩罚，认为“我的刑罚太重，过于我所能当的”（创世记4：13），足见出他的反抗与叛逆精神。所以当人文主义思潮涌来时，人们对该隐充满同情与爱怜；当个性意识觉醒时，人们赞颂他对世俗的反抗、对生命的追求；当人类丧失精神家园，无处逃遁时，人们又想到他最初面临的尴尬境地——这就是该隐形象之所以在历代文学作品中不断嬗变的缘由。

### 三、挪亚方舟：延续夏娃的种子

挪亚是第一个拯救了人类乃至世界生物的人。他因为虔诚和善良被上帝视为义人，并得以成了人类文明的再造者与传递者。

按照耶和华的指示，挪亚带着他的三个儿子建造方舟，以对付天谴的洪水。方舟像一个大木笼子，在那里要装下全世界的动物。上帝准备以洪水惩罚败坏的人类，就命令挪亚：“你要用歌斐木造一只方舟，分一间一间地造，里外抹上松香。方舟的造法乃是这样：要长300肘，宽50肘，高30肘。方舟上边要留透光处。方舟的门要开在旁边。方舟要分为上、中、下三层。看哪，我要使洪水泛滥在地上，毁灭天下。凡地上有血肉、有气息的活物，无一不死。我却要与你立约。你同你的妻，与儿子、儿妇，

都要进入方舟。凡有血肉的活物，每样两个——一公一母，你要带进方舟，好在那里保全生命。”在当时的技术状态下很难想象，挪亚是怎样只用木头就造出了这么大的船。但是他和儿子们下了决心，开始干起来了。邻居们站在一旁嘲笑他们：方圆千里之内都没有河流或海洋，造船干什么？多荒唐的想法！然而挪亚和他忠心耿耿的伙计们坚持工作。他们伐倒巨柏，用来做船的龙骨和船的两舷，并在上面抹上沥青，以保持底舱的干燥。等到第三层甲板铺好以后，还造了一个顶篷。然后，挪亚就和家里的三个儿子和三个儿媳一起做好了起航的准备。他们漫山遍野地搜罗所有可以找到的食物，一是可以充饥；二是喂养动物。以便在洪水退去重返陆地的时候可以拿来当祭品。决定性的时刻就要到了，那条叫作方舟的船里充满了各种奇特动物的喧闹声。它们不喜欢被关在狭窄的地方，撕咬着笼子上的栏杆。至于鱼，自然不用带了，它们肯定是不怕洪水的。

做完了所有的准备工作，到第七天的傍晚，挪亚全家登船。他们收起跳板，关上舱门。夜半时分，开始下雨了，而且一下就是40个昼夜。雨后，大地顿成泽国，只有挪亚和一起在方舟中的其他乘客，成了这场可怕洪灾后仅存的生灵。

挪亚方舟的故事在西方家喻户晓，有句成语，叫作“方舟停在亚拉腊山上”，比喻早已过时的消息和新闻。这说明挪亚方舟本身就是一个老掉牙的故事。然而就在这个人们已不耐烦再听，老得不能再老的故事中，却很可能隐藏着一个惊天动地的历史奥秘。关于那次洪水灾难中出现的著名的“挪亚方舟”，很可能非但不是神话传说，反而还是证实那次事件的历史真实性的一个重要物证。

后世许多学者认为洪水灭世的历史是真实的，发生的地点应该是美索不达米亚地区。那里的气候变幻莫测，灼热难熬的酷暑

之后也许就是暴雨，直到田地尽成泽国。两河的蓄水量极不稳定，有时河水不足，造成干旱；有时河水泛滥，淹没城乡。史学家们举出例证，1831年，咆哮的底格里斯河横冲直撞，冲溃堤坝，席卷巴格达，一夜之间吞噬了七千多个家庭。他们认为诸如此类两河泛滥决堤的情况就是洪水传说的原型。

那场灾难发生在一个冬季，《圣经》第七章作了记载。具体的年代虽然无法断定，但这里所说的季节却很重要，是一个证实那次沧海桑田巨变的有力证据。不过，连降大雨肯定不是造成灾难的主要原因，那场大雨只是引发的契机，而主要原因是大洋的海水灌进盆地。在大雨的连续浇灌下，滚滚的大西洋洪流最后冲垮直布罗陀海峡原有的自然堤坝，在那里撕裂了一个大决口，疯狂地灌进地中盆地。海水积满西部盆地之后，又越过隔在东、西盆地之间的高山屏障，从较低的部分或山的豁口中倾泻而下。

《圣经》对当时的情景描写得非常真实而生动，一方面说天上的窗户敞开了，形容雨水之大；另一方面又说“大渊的源泉都裂开了”，非常形象地描绘地上涨水的情况。地上涨水，绝不仅是雨水的缘故。想象当时的情况：大西洋水先是从东、西交界处的山岭冲击而下，然后冲击到盆地中的平原上。在平原居住的人们，确实只能看见水从地上腾涌上冒，而且感觉到那不仅是由于雨水的缘故，而是像地底“大渊的源泉”裂开了。疯狂上涌的水不是天上落下的，而是像有巨大的源泉一样喷吐狂澜。还能有什么比“大渊的源泉都裂开了”更加贴切形象的描述呢？文中那个脍炙人口的鸽子与橄榄枝的故事，很能说明问题。主要是说挪亚在方舟中感到水已渐退，便打开窗户，放出一只鸽子去。鸽子在外面无处落脚又飞回来了。又过了七天，放出的鸽子回来时，嘴里叼着一个新拧下来的橄榄枝子。挪亚由此认为是“水退了”。但实际上这时候他仍困在方舟中，只能看到茫无涯际的大水。他

又等了七天，放出鸽子去，鸽子就不再回来了。按《圣经》作者们的意思，这是大水减退的标志，鸽子与橄榄枝的故事，最主要在于它的真实性，不仅真实地记叙了远远超过河水泛滥的洪水灾害，而且还真实记录了身历其境的人们被困在汪洋无极的大水上，从一个固定位置和固定视点所进行的观察和揣测。鸽子在后世成为和平幸福的象征，就是从这个故事引申出来的。这个故事所以具有如此深刻久远的影响，主要在于它所蕴含的异常生动形象的审美效应。而这种审美效应的产生，不仅来源于文学性的夸张表现手法，更来源于渗透在其中的真实性的审美感知因素。

这场真实的自然巨变和灭顶之灾，被蒙上神秘的面纱，以宗教和神话的形式流传下来，遭到后世的误解和忽视，本是理所当然的。纵使在我们这个时代，如果发生类似的大灾难，或远不及此的灾难，也会引起普遍的恐慌和混乱，引起各种各样的传说、谣言，各种各样的解释和描述，其中必定包含许多非理性的东西。毋庸说在那遥远的原始时代，人们的精神世界处于神祇的绝对统治之下，更不会给理性留有余地。遇上这种绝无仅有的灭顶之灾，免不了产生极度的惶恐畏惧心理，但他们能够很快克服内心的惊扰和不安。实际上，他们在精神上比现代人更坚强，更能适应外在环境突然袭来的无妄之灾。其主要原因之一，便是他们毫无例外地将一切变故归因于神意的安排，用坚定的信仰很快抚平心灵创痛，纠正心理失衡，迅速恢复稳定的心态。

挪亚方舟和洪水灭世的故事就这样从真实的历史事件变成神话传说，世代流传下来。挪亚方舟的故事，不仅引起历史学家的极大兴趣，也是一个令诗人、文学家、艺术家们反复咏叹的话题。挪亚方舟以其玄奥、无穷的回味，成为圣经文学作者超群卓绝的又一例证。

然而，我们似乎忘记了一个重要的尾声，即被耶和华誉为完

人的挪亚上岸后，他马上找了一些石头，搭起一个祭坛，杀死了一些走兽和鸟类开始献祭。看啊！天上出现了一道巨大的彩虹，照亮了天际。这是耶和华给他忠实仆人的一个信号，允诺他们将来的幸福。此后，挪亚和他的儿子闪、含和雅弗以及他们的妻子重操农夫和牧人的旧业。他子孙满堂，家畜成群，过着平静的日子。

#### 四、约伯：上帝信仰的典范

##### （一）约伯的忍耐

《约伯记》是公认的希伯来智慧文学中最伟大的篇章。就主题来看，《约伯记》揭示的是如何在人类的苦难中来认识上帝的公正，即所谓的“神正论”。上帝的公正清如水，明如镜，是为天公地道。总之，一个至善至真的上帝，如何容得无辜的人陷入水深火热之中？这似乎是一个同人类一样古老、历久而弥新的道德困惑。

《约伯记》交代约伯是乌斯的一个义人。乌斯不属以色列，但约伯究竟是不是一个历史人物，历来争论不清。约伯的身份是族长或酋长，上帝赐予他七子三女，仆婢成群，牛羊骆驼数千计，按书中的说法，他是东方最有名望的人。但有一天，天庭里尚在上帝左右的撒旦提出疑问，撒旦指责约伯的虔诚有邪恶的目的，因为虔诚可以得到回报：“约伯敬畏上帝岂是无故的呢。你岂不是四面圈上篱笆围护他和他的家，并他所有的么？”（约伯记 1：10）要是上帝伸手毁了他一切，他还会一样敬神吗？如果约伯这一片上帝深引为自豪的虔诚，最终由撒旦证明是一种可怕的邪恶，那么上帝和人类之间，从根本上就断了交通可能。这或许正是上帝把约伯交由撒旦发落的原因。如此可怜的约伯成为上帝和撒旦的赌注。强盗和天火接踵而至，家财丧尽。继又狂风大

作，吹倒房屋，儿女尽数压死其中。约伯眨眼之间失去了一切。但是约伯逆来顺受，说上帝给予，上帝拿走，敬神依然如故。上帝认为他赢了撒旦，但是撒旦认为约伯蒙受的灾祸还嫌不够，于是乎，在上帝准许下，撒旦令约伯全身长满毒疮，他坐在炉灰堆里，遍体流脓，痛痒难熬只能用瓦片来刮身体。妻子先已忍无可忍，说“你仍然持守你的纯正么？你弃掉上帝，死了吧”（约伯记 2：9）。当时约伯还怪妻子说话像冥顽不灵的妇人，认为上帝赐福，上帝降灾，这是天经地义的事情。进而三个朋友到场，见约伯如此惨状，放声大哭，撕裂衣服，把尘土扬在身上，一语不发陪约伯在炉灰堆里坐了七天七夜。七天过后，约伯开言了。他的朋友们也开言了。《约伯记》由此告别以上两章散文体的序幕。

约伯成为逆来顺受的典型，由来已久，正如“约伯”在词典里已成了好耐心的同义词，称作“约伯的耐心”。约伯似乎是虔诚的表率，终是受尽苦难，也不改信仰。即便是虽生犹死，约伯也能忍耐。但是约伯在民间这个逆来顺受，历尽最为惨痛的劫难，却对上帝忠信不渝的虔诚形象，仅见于该卷书散文写成的序幕和尾声之中。我们不妨来看《约伯记》的结构。

《约伯记》的结构跌宕起伏，是典型的文学类叙事，也使《约伯记》素有《旧约》中的莎士比亚之称。全卷 42 章文字中，第 1~2 章系散文写成，是为序幕。第 3~37 章是诗体的大辩论，有约伯和他三个朋友的交锋，更有以利户出来将约伯和他的朋友一并训斥。第 38~42 章，除了约伯两段简扼应答，悉尽是上帝之言，这是全卷书的高潮。最后第 42 章最后，复以散文形式敷成尾声。

确切来说，约伯的忍耐仅见于全书序幕部分，谦卑则见于尾声部分。反之诗体部分惊心动魄，约伯完全成了另一个人。他时有不敬的言语岂止是亵渎神明，事实上，约伯反过来要作上帝公

正的裁判人。他企望以平等的地位与上帝进行公平对话。这在任何一种犹太教义看来，都是匪夷所思的事情。此时的约伯同那个好耐心的典型，实有天渊之别。而正是约伯这断然不同的两种形象，可以说，造就了此卷书富于争议的悲剧风范。

## (二) 约伯的悲声

比较约伯的忍耐，约伯的悲声尤其令人肃然动容。约伯先是痛恨生不如死，诅咒自己的生日，呼天吁地，悲愤无比。而且一边还有三个朋友推波助澜，背靠正统神学的教义来数落他。约伯心里知道他的虔诚没有出毛病，出毛病的是上帝的公正，由此直截了当地责难上帝对他不公：

我因愁苦而惧怕，知道你必不以我为无辜。我必被你定为有罪。我何必徒然劳苦呢。我若用雪水洗身，用碱洁净我的手，你还要扔我在坑里，我的衣服都憎恶我。他本不像我是人，使我可以回答他，又使我们可以同听审判。我们中间没有听诉讼的人，可以向我们两造接手印。愿他把杖离开我，不使惊惶威吓我，我就说话，也不惧怕他，现在我却不是那样。（约伯记 9：28~35）。

很显然，约伯深知人和神没有交通可能。他知道自己无罪，但是上帝判定他有罪。乃至期望有没有一个更高的权威，在他和上帝之间作出仲裁。这里胆大妄为的约伯，竟至于设想同上帝来互接手印，诉讼高下。约伯当然知道根本就没有这样的可能。可是可怜的人类，他真的只有循规蹈矩、逆来顺受的命吗？约伯始终没有从上帝那里知道他为何受难。具有讽刺意义的是，我们作为读者，反是听到了天庭里撒旦和上帝的对话，由此知悉约伯苦难的由来，他其实是上帝和撒旦相赌的无辜的受害者。而这一切约伯本人一无所知。约伯讨厌他三个朋友满心虔诚来数落他，他

承认他或许是有罪，人谁能无过？但是上帝对他的惩罚远超过了他的过失。他没有怀疑上帝无所不在的神力，但是深感这神力是向他遮蔽了：“他从我旁边经过，我却看不见他。他在我面前行走，我倒不知觉他。”（约伯记 9：11）人一旦发现他失去上帝的关爱，发现被上帝抛弃，面临的将是真正的绝望。约伯无疑就濒临着这样的绝望。

纵观约伯的精神挣扎，他的备受折磨是上帝把他抛弃了。而约伯强似他朋友们的地方，是他看得十分清楚，在造物主和被造物之间，横着一条不可逾越的沟壑——上帝的公正和人类苦难之间的沟壑。好几次他承认，上帝的智慧远远高于人类，人类想要认知上帝，只有上帝降尊向人类开言明启。所以约伯作为在尘土里碌碌之辈，期望同上帝对话，不啻是痴人说梦，诚如约伯所言：“在他眼前就是天也不洁净，何况那污秽可憎喝罪孽如水的世人呢？”（约伯记 15：16）

令人震惊的是约伯对上帝的大不敬之言：错不在他，而在上帝。这是将上帝描述成暴君形象。这里约伯已不再是那个饮恨吞声的好耐心典范，而具有一种巨人式的气魄。而约伯作为一个悲剧人物的形象充分确立起来，他就是反抗宙斯的普罗米修斯、反抗神谕的俄狄浦斯、反抗命运的李尔王。

此时此刻，约伯在承认人无法和上帝平等论理的同时，约伯依然希望奇迹出现：“我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见上帝。”（约伯记 9：25~26）比较约伯的忍耐，这里更能见出他的固执。如果说有什么东西叫他执迷不悟，死不瞑目，那就是渴望他的无辜受难得到一个说法，这是他的固执也是他的朴实的自信。就在这时候，上帝在旋风中开言。撒旦沉默了。滔滔善辩的神学家朋友们沉默了。约伯也沉默了。但是上帝没有沉默。约伯内心真正有所企盼



的，只能是上帝最终能够给他一个说法，哪怕是在彼岸世界。我们看到，上帝的恩宠最终满足了约伯的期望。

### （三）上帝的公正

上帝看中的除了约伯在信仰支撑下的忍耐之外，还有约伯不屈不挠的自由意志，这是人之所以为人的立身之本。对此造物主完全清楚。上帝最后给约伯的嘉奖并不足道。约伯后来的牛羊骆驼数量翻了一倍，妻子又给他生了七子三女。这一切都算不了什么。而且新得子女的快慰，远不足以抵消先时丧子失女的惨痛。但是约伯心满意足。他终于得到了说法，上帝直接同他对话，这是芸芸众生很少敢于企望的殊荣。约伯说“现在亲眼看见你”。上帝大象无形，当然非约伯肉眼可见，这是约伯自信他和上帝本人有了直接的交流。所以尽管上帝没有明示他好人受难的原委，他其实是回答了一个约伯和他的朋友们都没有想到的问题：人无所不知吗？人有权利来评判上帝吗？这个问题一旦恍然觉悟，他的一切苦难，便都见出了意义。他的朋友们的正统教义，由此观之，恰恰是阻碍了真正的信仰。

上帝没有嘉许人类苦难中的忍耐，上帝最终嘉许的是人类苦难中的悲声。《约伯记》给予我们的这一点启示，无论如何是意味深长的。

## 五、福音书：独特的叙事文本

在《圣经》里，四福音书即《马可福音》、《路迦福音》、《马太福音》、《约翰福音》位于《新约》之首，是整个基督教文化的基石，并且成功地塑造了神人二性的耶稣形象。耶稣形象的成功塑造得力于多种因素，其中包括得心应手的叙事艺术，也包含处理时间的特定方式。

福音书的中心事件是耶稣生平——从他降生于世，到他离世

升天。通常认为，耶稣降生于基督纪元的开端，30岁左右开始传道，几年后受难而死，不久便复活升天。关于他受难的年代，按照我们采用的计算方法，耶稣死于公元33年。无论如何，这件事不会早于29年，因为约翰说耶稣28年才开始传道；也不会晚于35年，因为在36年，或许那年的逾越节之前，彼拉多和该亚法都失去其职务。可见耶稣的一生位于纪元肇端时的30多年。就人类历史而言，这是一个转瞬即逝的平凡时期，但在基督教的时间坐标中，却是一个无与伦比的重要年代，因为此间上帝为世人派遣了救主基督，他在世间履行天父的使命，而后再回到天上。这是亘古未有的重大事件，标志着上帝救赎世人的新纪元。

新纪元之“新”，是基督教时间链上的一环，从过去发展而来，向未来延伸而去。整体说来，基督教的时间链是线性的，“线性时间”的含义是时间处于从过去经现在向未来不断延续的流程中，其间不存在周而复始的循环。在这条时间链上，有两件具有划时代意义的大事——上帝创世和基督再临，它们把古往今来的时间分成三大段：创世以前、从创世到基督再临、基督再临以后。关于创世以前和基督再临以后的时间状态，乃至这两个阶段是否存在时间，学术界曾有种种议论。而“中间阶段”，即始于创世终于基督再临的时期，它是福音书所涉时间的直接语境。

四福音书的文体类型非常特殊，在其他文学作品中，再也找不到与其真正类似者。从这个意义上说，福音书的作者取得了巨大成功。因为基督教的诞生，以及组合成基督教最初的教会都是从福音书中发现了伟大时代和至高权威的证据，从而采纳了全部，4卷书一概被列为正典，便排除了一切不利于耶稣基督的影响，起到了众星拱月的巨大作用。

福音书中的文学类型是显而易见的，因为它们表现了各不相同的形式特征：

①讲演辞和讲演故事。

②宣告型故事。

③引用旧约预言。

④耶稣受难故事。

⑤奇迹故事。

⑥寓言。

至于耶稣生平中的有名事件，在四福音书中都有传神之笔，都达到了形象刻画神圣的耶稣形象的目的。因为事件发生在许多世纪以前，当时的客观事实今天已无法再现。今天我们所拥有的，只是一个作者关于某一主题的概念。所谓“基督的秘密”，作为世俗语言是难以理解的，但作为表示耶稣生平的一个概念，则又是真实的。耶稣在巴勒斯坦这块有限的地区曾名噪一时，他吸引住了一批忠诚的追随者。但随即便引起犹太教和罗马政府的注意，继而是反对；随后很快因叛乱罪而被审判，钉上十字架处死；接着便销声匿迹了。例如《马可福音》中的故事是以耶稣的复活和升天结尾，这样便使他从一个事实上的失败者变为成功者。人们拒绝他是因为不理解他。由于他被假设遭人拒绝，所以接着就是假设遭人误解，因此，当我们在领略有关耶稣复活的论述时，读者务必要将他一生的每一件事都和“基督的秘密”这一主题概念协调起来看待。

毫无疑问，没有想象的文学作品不足以扣人心弦。《圣经》的魅力，主要依赖于极其丰富的想象力。这种想象力正是作家创作灵感的翅膀。如对于耶稣死而复活的描写，你无论从哪一种福音书的作品中，都可以看见好像是纯粹出乎想象与企盼的“纪实”性的构造，但你却否定不了这近乎“实话实说”的故事。如《马可福音》的马可，他所记载的既是事实，也是预言：

他又举杯感谢上帝，然后把杯子递给众门徒，他们

把杯中的酒喝光了。耶稣说：“这是我的血，它为众人而流，以确证上帝的誓约。我告诉你们，我不再喝这酒了，直到在上帝之国与你们共饮新酒的那天我才开戒。”他们唱了一首赞美诗，便出来，到橄榄山去了。（马可福音 14:22~26）

可以设想，倘若没有马可，其他的人是否最终也能创造出福音书，将永远不得而知。因而，让我们把率先创作之功归于马可。

马可显然是一位不信犹太教的基督徒。他的书是写给其他不信犹太教的基督徒们看的。新约成书期间，战乱不休，哀鸿遍地，民不聊生，给人以末日将临的强烈印象——据信，末日到来时，“圣子”基督将再次降临，善与恶两大势力将进行最后决战。这些观念表现于《马可福音》第 13 章的启示文学场景中。伦理二元论认为，世界是一个大战场，善与恶两大势力永远争斗不休。因此，马可的语调如此急迫，措词如此有力，叙事风格如此生硬，并不使人感到惊奇。《马可福音》只有 16 章，在四福音书中是最短的。它不像后出的《路迦福音》和《马太福音》那样记载耶稣降生的故事，而是一开头就率直明确地宣布耶稣基督是神的儿子；随后引用一段《旧约》弥赛亚预言，预言又引出施洗者约翰，以及耶稣受洗的简短故事；接着第 1 章 14 节便述说了耶稣在加利利的传道。从这里开始，作者加快了叙述进程，直讲到耶稣被钉上十字架前后不过一年多时间。在作者看来，耶稣的最后殉难是一个重大事件，它使所有其他事件获得了意义——耶稣为受难而降生。

《路迦福音》对前者冷峻急迫的风格进行了较大改动。首先表现为，路加从资料中选取大量内容，加强了未被马可强调的部分。新增入的材料风格文雅，含有许多著名段落。如寓言《财主和拉撒路》、《好撒玛利亚人》、《浪子的比喻》；诗歌《马利亚的尊

主颂》与《圣母马利亚颂》；故事《耶稣降生于马槽》、《天使报喜信给牧羊人》、《孩童耶稣在圣殿里》、《耶稣被钉上十字架》、《基督向以马忤斯路上的门徒显现》等。另外，值得注意的是，路迦对妇女也极为关注。较之其他各书，一些妇女的形象在《路迦福音》中非常引人注目。路加始终以同情心和切近实际的笔触描写她们。

一位习惯上被称为“马太”的人对马可福音进行了修订和扩充。他的目的是更多地以他本人对耶稣尘世使命的理解，写一部新的福音书。无疑，这部书曾在他生活过的基督教社团中流传。据考，他生活于安提阿——此地位于巴勒斯坦北部的叙利亚海岸。如果《路迦福音》在《马太福音》之前，马太似乎也没见过《路迦福音》。但马太确曾了解《马可福音》。他对后者十分重视，将其内容的大约90%都收入自己书中，并模仿了该书事件的编排次序。在此基础上，他增入马可福音所没有的一些材料，以此弥补了《马可福音》的不足。这使他的福音书比《马可福音》长出大约三分之一，读起来也更加流畅上口。如马太在描写耶稣时，首先认定他是犹太人的先知和导师，并且因为兼具“神子”和大卫直系后裔的双重身份而拥有至高的权威。他完全应验了犹太圣经中的弥赛亚预言。

《约翰福音》在讲述耶稣的教诲时，似乎以独特的语言突出了几个一再重现的关键术语：“光”、“暗”、“生命”、“荣耀”、“救恩和真理”、“知道”、“相信”。这都是人们常用的术语，但在这里它们却各有某种特殊含义。的确，《约翰福音》可被确切地称为“内涵更深的福音书”。当某人按语言的常规意义提出问题和陈述见解时，耶稣往往能对他的话重加解释，阐述出讲话人不了解的更深的神圣寓意。

福音书脱胎于“启示”模式，“从创世到基督再临时期”相

当于启示文学中的“现存时代”，而“基督再临以后时期”则大约是“将临的时代”。启示文学的主题之一是对弥赛亚的盼望，这时的弥赛亚不再是古代先知预言的世间君王，而本来就是属天的“人子”，将于末世“驾着天云而来”，协同上帝施行审判，并永远统治新天新地。耶稣传道时常以“人子”自谓，其门徒信奉他就是基督，亦即犹太人世代盼望的救世主弥赛亚。可见除了角色转换——以耶稣替代犹太人盼望的弥赛亚——之外，仅就时间框架而言，福音书与犹太启示著作并无根本差异。



## 下编

# 西方宗教文学选讲





## 第四章 中世纪西方宗教文学

中世纪欧洲文学是基督教与西方文学发生关联并最终形成宗教主导文学与文学诠释宗教的特殊形态。按照这一关系的演变过程来看，大体上可以分为三个阶段：一是欧洲各民族文学本土化的族群独立时期；二是欧洲文学走向成熟时期；三是文化转型时期。纵观这 1000 年的发展历程，概而言之，有四大文学现象和一个作家。第一个文学现象是教会文学，虽说属主流文化形态，但艺术价值不高；第二个文学现象是民间创作，包括前期的英雄史诗和后来的传奇谣曲；第三个文学现象是骑士文学，形成对后世文学影响至深的骑士精神；第四个文学现象是城市文学，但成就不大。然而，读者对中世纪留下深刻影响的只剩下一个作家——但丁，他的一只脚迈进了新时代而大脑和身体仍然留在中世纪。

### 第一节 中世纪宗教文学概述

#### 一、中世纪欧洲文学的萌芽与基督教崇拜

西罗马帝国覆亡后，古希腊罗马文化传统潜入地下状态，当融会希腊罗马精神的基督教真正取得了欧洲文化的主导地位，试图以文学的方式表达和传播信仰的时候，它并没有多少文学遗产可继承，这种状况在戏剧领域尤为明显。古希腊悲剧和喜剧到了

10世纪已被西欧人全然遗忘。古罗马的戏剧作品倒还存留下来一些，但在中世纪基本上被人忽略。因此，在相当程度上说，中世纪戏剧并不是对前人传统的承袭、借鉴或改造，而是带有更多的原创性。如果我们追溯早期中世纪戏剧的起源，会感到它几乎是一种重新孕育的文学品种。

早期中世纪戏剧的内容和形式与基督教崇拜中的弥撒及圣餐仪式有着密切联系。圣餐仪式本身就常常被认为带有浓厚的戏剧色彩。犹如弥撒随着庄严的仪式被吟诵时，立刻就成为最质朴而又最崇高的戏剧。大弥撒因而亦被人称作“圣餐剧”。因为圣餐仪式的核心就在于“模拟”，弥撒的原型正是原始的圣餐，即“最后的晚餐”。这样，弥撒实际上“已经成为真正的戏剧”。整个圣餐仪式由此被分解为三段，分别象征耶稣“道成肉身”历程的三个部分：首先是受难前的行迹和教训；接着是进入耶路撒冷、客西马尼园的痛苦、受难、送葬等；最后是复活和升天以及身体与精神的重新合一。

尽管弥撒仪式充满戏剧性，却又不可能真正转化为戏剧。能作为文学内容的是附加在圣餐仪式之中的一些“衍文”。最初的“衍文”包括另外添加在弥撒仪式上的开场白、插话或结束语。比如在弥撒结束时，执事要说一句：“好了，弥撒结束，哈利路亚，哈利路亚。”众人则说：“感谢，哈利路亚，哈利路亚。”其中“弥撒结束”在英文即为“Dis missal”，后世以“Dis missal”，泛指广义的“结束”，也就被认为是“转义”的一种形式。后来润饰文字越来越多，以至于不得不单独列作附件，于是有了最早的“衍文”作品，即弥撒仪式中的“圣歌”或“续唱”。至公元9世纪的加洛林王朝，“衍文”已作为一种准文学活动而占有相当显著的地位。当时与中世纪文学发展相关的最重要事件，也许就是查理曼大帝从欧洲各地召集一批著名的文人学者，其中有著

名的阿尔昆被视为加洛林王朝最博学的人，曾催生了“加洛林王朝文艺复兴”。修道院、教堂、学校和图书馆迅速发展起来，早期基督徒和异教诗人的作品重新受到重视，基督教自身的教义、历史和伦理观通过文学的形式得到表现，同时教堂的装饰艺术和圣餐仪式中的音乐也显示出一种创造激情。在加洛林文艺复兴的背景下，“衍文”性质的文学创作在法兰克王国及其周边地区日渐普遍。

中世纪“圣歌”作为“衍文”创作的最早形式，创作数量相当可观。许多佚名模仿者和追随者留下的“圣歌”则不下千首。最初的“圣歌”附加于弥撒的“哈利路亚”，但是后来出现了大量独立的作品。西方学界通常将中世纪的“圣歌”分为三类：

第一类是公元10世纪以前的作品，其组成基本上是一些成双成对的句子或诗节。由于当时还没有音步的概念，所以相互对应的两个句子音节相同，长短却不同。另外，在起始和结束时一般还有一个附加的句子或词组，有的干脆就用“哈利路亚”。

第二类“圣歌”创作于11世纪，其中已显示出“圣歌”作者们追求韵律及其规范的趋势。比如用于复活节弥撒的《牺牲的羔羊》，被认为已经将韵律运用得非常完美。

第三类“圣歌”产生于12世纪以后，其韵律和诗节的安排日趋严谨。托马斯·阿奎那曾于1263年为基督圣体节创作过一首“圣歌”——《赞美锡安山》，至今仍在使用。目前天主教许多节期的弥撒仪式还保留着这一时期创作的“圣歌”。

西方人关于“衍文”文学的研究涉及两个值得注意的问题。第一，当时的“衍文”，创作的基调是欢快的，它们大多体现圣诞节的清新、五旬节的恬静、复活节的喜悦等，却很少表达耶稣受难的悲伤情绪。第二，这一类“衍文”作品不仅仅是抒情或描写，还从圣餐仪式中延伸出一种对话的形式，这被认为含有一定

的戏剧意味，尽管当时没有人想到它们可能作为戏剧来演出，但在研究者看来，它们应看作是中世纪戏剧的萌芽。

## 二、早期基督教文学的代表作家——罗丝维萨

一般认为欧洲中世纪文学乃至文化的基本格局体现了贵族、教会和平民阶层的三种趣味。贵族的审美理想主要在于英雄主义和尚武精神，这在中世纪早期的叙事诗中已露端倪，11世纪以后更有大量的史诗、传奇和游吟诗人的作品为证。教会所追求的是僧侣的权威及其信仰传统，因而在文学方面与之呼应的当然首先是直接来自于《圣经》故事或圣徒传说的作品，甚至包括一些布道词。同时基督教作为意识形态的主流，也深刻地影响和规定了其他两个阶层，并在其作品中随处可见。体现平民阶层情感的文学创作，通常是以新的圣徒行传和新一代人的海外游记为代表，前者如描写圣芳济及其同伴的《小花》，后者则如《马可·波罗游记》。

罗丝维萨（935—1001）是欧洲中世纪最早、最有影响的诗人，也是古代戏剧没落以后的第一位剧作家。罗丝维萨的创作可分为三类：一是诗体的圣徒传奇。她的圣徒传奇共有八篇，附有用散文写的序言、后记和用韵文写给修道院院长格波加二世的献辞。二是记述历史的长诗。罗丝维萨的两首记述历史的诗篇以英雄诗体写成。第一首《奥托家世》是应修道院院长和美因茨大主教之邀而作，描写德国第一个皇族的奥托一世和奥托二世，共有1517行。另一首则是记载她所在的修道院从创建到公元919年的经历。一般认为罗丝维萨最主要的文学成就在戏剧方面，不过她的剧作从来没有真正上演过，再加上中世纪的文学批评者很少关注同时代人的创作，所以中世纪的文献几乎不曾提到她和她的创作。后世之所以能了解她，是因为她唯一的一部完整手稿在

15 世纪末被发现，并于 1501 年被整理和修订。这些作品直到 1923 年才被完整地译为英文出版，收入《罗丝维萨剧作集》。

罗丝维萨的剧作都是以主人公的名字为题，总的来说都比较简单，类似于圣徒传奇的写法。如《加里卡纳》的主人公是一位异教的军事统领，爱上了已经献身上帝的贞女、君士坦丁皇帝的女儿康丝坦提亚。皇帝派他去前线打仗，结果耶稣的门徒约翰和保罗使他皈依基督。后来他像约翰和保罗一样独身禁欲，殉教而死。罗丝维萨剧作中情节最为曲折的当属《卡里马修》。剧中主人公卡里马修爱上了一位已婚的基督徒德路丝亚娜，德路丝亚娜为了逃避爱情，祈求上帝让自己死去。她死后，卡里马修竟来到她的坟前，想拥抱她的尸体，结果被一条蛇咬死。经过使徒约翰的祈祷，这对情人重获生命。

罗丝维萨的 6 部戏剧作品虽未曾上演，但后世大都认为它们已具备比较成熟的戏剧特征。特别是作者将对话作为主要的戏剧语言，其对话的运用也比弥撒仪式及其“衍文”更加成熟。相对于主要来自圣餐仪式的中世纪教堂戏剧而言，罗丝维萨的创作或许更多地承续了古代戏剧的传统以及泰伦斯的戏剧技巧和趣味，因此罗丝维萨确实很难进入基督教的正统，尽管她的题材已经非常宗教化。至少在她的时代，几近断绝的古代戏剧尚显得势单力薄，不足以产生广泛的影响。但是中世纪戏剧毕竟不会仅仅局限于教堂，不会仅用拉丁文写作，当本土语言逐步进入文学创作领域，当教堂戏剧日益与民间活动发生联系时，我们会感到上述两种传统共同构成了中世纪后期戏剧的两重推动力。

### 三、中世纪拜占庭文学

拜占庭文学主要是指“在拜占庭帝国及其影响所及的地区以希腊语进行的创作”。公元 5 世纪以后，相对于欧洲西部，拜占

庭帝国所统辖的地区却更多地延续着古代文化的传统，从而古代修辞学的研究和教育也被特别加以强调，以至于几乎所有的拜占庭文学作品都是用考究的仿古语言写成，与古希腊人使用日常口语的风尚极为不同。另外，基督教的普及又进一步促成了修辞学在布道文中的应用。人们通过布道文来学习那些东方教父的思想和文风。这样，具有这种拜占庭风格的文学得到了相当程度的发展。

5世纪的拜占庭文献让我们看到了古代文学传统的延续和复兴。如马里亚诺等一些前辈诗人“重写”了古典作家的作品，尤为重要的是，这种“重写”绝不仅仅是修改韵律和润色文字，而是意味着新的诗歌语言的诞生。至公元7世纪早期，皮西狄亚的乔治的诗作已经完全采用了抑扬格三音步，他以这种新的形式叙述了拜占庭皇帝对波斯人和阿瓦人的战争，也描写了关于创世的故事。有的研究者将其作品中叙事与赞美相结合的语言看作是诗化的散文风格，认为其中兼有古代特色和《圣经》的影响。后来的拜占庭叙事诗即大体仿照此种形式。

在拜占庭帝国不得不对付种种战乱的时候，短诗和讽刺诗似乎较少，这种状况直到公元9世纪才有所改变。而新出现的诗人们大多还是借鉴了抑扬格三音步的形式。比较著名的例子如君士坦丁堡的修道院院长西奥多，他写过不少清新的小诗，多以修士的责任为主题；还有10世纪的约翰·吉米特里也写过大量短诗，内容涉及历史、神话、个人生活等各个方面。后来的一些赞美诗诗人和使用希腊语的东方教父也为后人留下许多古雅的宗教诗，其中包括大名鼎鼎的克雷芒。

在公元10世纪，当拜占庭的一些诗人重新欣赏和模仿古代作品时，一种应景短诗竟成为一时之风。大多数这种短诗似乎都缺乏想象，而且有时会觉得冗长。就题材而言，更是无所不能人

诗，如悼念死者的墓志铭，送给教堂的献词，对基督教节期或圣徒的赞美，对艺术品的描绘，以及表达谢意、夸赞朋友、攻击敌人、记录私事、宣讲教义等等。据考证，11至12世纪的文人、高官大都写过应景短诗，虽然没有什么特别著名的作品传世，但是中世纪讽喻诗、叙事诗、宗教训诫诗等不同类型的区分，正是在此期间逐渐完成的。这一时期比较著名的诗人即上文提到的西奥多·普罗得罗姆斯，他虽然也写应景短诗，但同时也有不少表现宗教主题的警句和历史题材的诗篇。大约在12世纪还流传着四首所谓《可怜的普罗得罗姆斯》。第一首抱怨自己的贫穷和爱唠叨的妻子，第二首描写养家糊口的艰难，第三首嘲讽修士的虚伪和奢靡，第四首感叹刻苦的学习得不到报偿。其中的口语化、反讽、幽默等，都与欧洲世俗文学的整体发展有所呼应。

不过就拜占庭文学的基本特征而言，只有某些轻松的小品偶尔含有市井风情，绝大部分“严肃”文学则始终持守着一定的分寸。即使在中世纪文学的本土化已成大局之时，拜占庭的“俗语”仍受到较多限制，因而或许在其早期至中期的文学发展中就已经注定：中世纪的欧洲不可能产生一位用希腊语写作的拜占庭的但丁。

## 第二节 《亚瑟王之死》和骑士文学

托马斯·马洛礼（1391—1471），出生于英国威尔士的贵族家庭，1436年随查理·比彻姆伯爵攻打法国加莱，一四四五年被授予本郡爵士头衔。据说马洛礼曾因被指控犯有多项罪名而多次入狱，他在狱中完成了名垂青史的《亚瑟王之死》，时在1469年。1485年，出版商卡克斯顿在整编润饰后将此书出版，但马洛礼却已在1471年3月14日去世，葬于纽盖特监狱附近的圣方济各



会教堂墓地。

—

11世纪后期，西欧封建制度在政治、经济和文化上均进入繁盛阶段，代表封建地主集团价值观念和审美趣味的骑士文学应运而生，它是封建地主阶级思想意识与基督教文化观念相结合的产物，同时还掺杂了民间文化的遗迹。因此，它既反映着忠君、护教的社会主流文化意识，又表现出对现世生活乐趣的肯定；既渲染了对精神理想的追求，又执著于世俗的功名和男女情爱；既体现高贵、典雅的贵族化礼仪规范，又在行侠仗义的冒险征战中张扬着野蛮的尚武精神，具有丰富的文化内涵和特殊的文学品格

骑士实际上就是西欧封建时代的武士，这个阶层的形成，与封建军事采邑制度有着直接的关系，它的兴盛与衰亡过程，则与当时西欧社会的时代特点紧密联系在一起。中世纪初期，社会秩序混乱，豪强蜂起，战乱不断。国王和大贵族争相蓄养武士兵丁以求自卫或攻击别人。这些武装扈从被赐予土地，以所产的收入作为服军役的费用，这种以服军役为条件而终身拥有的封地被称作“采邑”。9至10世纪，信仰基督教的西欧受到来自东部的匈牙利人、南部的阿拉伯穆斯林和北部的诺曼人三面的侵袭，抵御外族入侵的需要，为进行有效的军事动员，封邑制的西欧社会结构中封君与封臣关系进一步发展和强化，组成了11世纪骑士阶层的形成。1096至1291年间，罗马教皇会同西欧封建国王和城市富商打着驱除伊斯兰异教徒、解放圣地的旗号，发动了对地中海东部地区的八次远征，称为“十字军战争”。十字军东征使西欧的宗教狂热愈加强化并进一步刺激了“骑士精神”的张扬，骑士阶层发展壮大，并逐渐形成了他们所奉行的一整套道德标准和行为、礼仪规范。忠君、护教、行侠、尊重女性成为骑士所应具

有的理想化品格，也成为所谓“骑士精神”的主要内涵。昔日粗鄙少文的武士，也逐渐被要求文雅知礼。中小封建主的子弟最初是构成骑士阶层的主要成分，他们大多从小就接受军事和礼仪方面的训练，及至成年并达到标准后，则举行庄严的封礼仪式，成为骑士。后来甚至许多王公和大贵族也以拥有“骑士”封号为荣。

中世纪为数众多的骑士文学作品就是在这样的背景下产生的。法兰西王国是骑士制度的中心，也是骑士文学最发达兴盛的地区。骑士文学主要分为骑士抒情诗和骑士叙事诗两种体裁，前者的中心地是法国南部的普罗旺斯，以表现骑士与贵妇之间“典雅的爱情”为主要内容。在法国的北方，骑士文学的重要成就则是骑士叙事诗，内容主要涉及骑士的冒险经历、与异教徒的战争，以及骑士与贵妇人的爱情等，其影响波及整个欧洲。从题材上看，这些骑士传奇可以分为三大系统：古代系统——模仿和取材于古代希腊罗马的文学；拜占庭系统——以拜占庭历史和传说为素材；不列颠系统——描写亚瑟王及其圆桌骑士的事迹。<sup>①</sup>

不列颠系统是三大系统中故事最为丰富、精彩的系统，从最初的历史传说到《亚瑟王之死》这部散文体故事作品的出现，经历了三百多年的演变，由历史记载到民间口头传唱和文人诗歌的再创作，直至最后形成散文体的作品。亚瑟在历史上确有其人，他是公元6世纪时不列颠凯尔特人的领袖，领导了抗击盎格鲁—撒克逊人的斗争，后来成为民间传说中的英雄。早在8世纪，威尔士人南纽斯在《不列颠人史》中，已经提到了亚瑟的事迹。9世纪，亚瑟王的传说已经传到了法国西北部的凯尔特人之中。12

---

<sup>①</sup>托马斯·马洛礼：《亚瑟王之死·前言》，黄素封译，人民文学出版社，2005年。

世纪前期，威尔士的高级教士“蒙茅斯的杰弗里”以十年之功撰写了《不列颠诸王纪》，其中包括对亚瑟王的描绘，为亚瑟的一生勾勒出一个较为清晰的轮廓，但已掺杂了非历史的传奇因素，所用资料多有凯尔特民间传说的内容，并加上了自己的想象性创造。这可以看作亚瑟王的历史传说阶段。12世纪后半叶，欧洲大陆开始出现一系列韵文传奇，如法国诗人克雷蒂安·德·特洛阿（约1135—1191）的《兰斯洛特，或大车骑士》（约1168）、《乌文英，或狮子传奇》（约1170）以及未完成的《薄希华，或圣杯故事》（约1182—1190），与特洛阿同时代的法国女诗人“法兰西的玛丽”的短篇叙事诗《金银花》等。其中所歌咏的主人公，都属于亚瑟圆桌骑士团的成员。14世纪，由诗人创作的亚瑟王传奇在欧洲继续发展，如1360年出现的“双声体”《亚瑟王之死》有4300百行，另一部同名作品3800行，还有一部被誉为中世纪英国文学重要作品的《高文骑士与绿衣骑士》，有2500行。这些传奇基本上以四个故事为核心：亚瑟王的王后桂乃芬与兰斯洛特骑士的爱情故事、圆桌骑士寻找“圣杯”的故事、特里斯坦骑士与爱尔兰公主伊索尔德的爱情故事，以及亚瑟王因其外甥莫俊德骑士叛乱而战死的故事。传说与历史此时已经分开，行吟诗人或文人诗人的诗歌中附会到亚瑟王传奇系统上的内容也愈益丰富。到15世纪，马洛礼在前人基础上，汇集了种种亚瑟王的传奇故事，写成了散文体的《亚瑟王之死》。

## 二

《亚瑟王之死》共21卷，卷中再分若干回。从内容构成上则又可分为四大部分：1至5卷，写亚瑟王的出生和经历，叙述其建立亚瑟王朝，组织圆桌骑士集团，平定各地诸侯叛乱，统一英格兰、苏格兰、威尔士以及远征罗马的功绩。6至12卷，主要

叙述兰斯洛特骑士的冒险经历和特里斯坦与伊索尔德的爱情。13至17卷，为圆桌骑士寻找圣杯的故事。18至21卷，主要写兰斯洛特骑士与桂乃芬的爱情悲剧和亚瑟王之死。本书完整和全面地讲述了亚瑟王系列的各种传奇故事，也集中地体现了骑士传奇所应具备的一切构成因素，因而成为中世纪欧洲骑士文学的经典之作。

骑士传奇的内容，都离不开骑士们的冒险经历，及其与贵妇人缠绵悱恻的爱情描写；而追寻圣杯主题的引入，则将基督教信仰和骑士们的精神追求与整个骑士世界的生活紧密联系在一起，渗入到骑士们建功立业和浪漫爱情的实现过程中。因而，游侠历险、宗教信仰和爱情的享受就成为骑士传奇的三大主题。游侠之于一个骑士不仅是展示其过人武功的过程，更是获得或确认其骑士身份不可或缺的途径，其中充满了传奇的成分。在《亚瑟王之死》中，亚瑟本人及其麾下的众多著名骑士，都是通过带有传奇色彩的经历而彰显出自己与众不同的身份的。例如，亚瑟称王的经历就是一个不同寻常的奇迹：他本为英格兰王尤瑟·潘左干之子，出生后由魔灵抱走，交给爱克托骑士夫妇抚养成人。尤瑟·潘左干王死后，英格兰群雄纷争，国家危机四伏，坎特伯雷大主教出面召集全国的王公贵族和著名骑士在圣诞节集会比武，推选国王。圣诞节清晨，广场中央出现一块插着宝剑的巨石，宝剑四周镌刻金字：“凡能从石台砧上拔出此剑者，乃生而即为英格兰全境之真命国王。”所有来者去试，宝剑都纹丝不动，只有年轻的亚瑟上前轻轻一提，宝剑就被拔出，他遂被拥立为王，并成为“圆桌骑士集团”的缔造者。《亚瑟王之死》中，以寻找“圣杯”为核心的故事，则体现了对基督教信仰的热诚。《新约·马太福音》（26：26~29）记载：耶稣基督在最后的晚餐时曾对门徒掰饼祝福，并举杯祝谢。相传圣杯就是耶稣基督在最后的晚餐时所

用的杯子，约瑟接受和保护了这只杯子，并用其承接了耶稣基督在十字架上所流出的宝血。因此，圣杯是基督的象征，也是基督教话语所说的生命的象征。追寻圣杯，即意味着追寻不朽的生命，追寻与基督神圣的结合，从而得到拯救。作为护卫基督教的骑士们，无不以能够完成这一神圣的使命为最高的荣誉。然而，圣杯注定与满身罪孽的人无缘，高文骑士历经危险和磨难而不得，因为他不但放浪形骸而且拒绝忏悔；兰斯洛特骑士与佩莱斯王的女儿伊兰公主所生的儿子加拉哈，心地纯洁，童贞而无罪，终于得到了圣杯，他的灵魂则被众天使接到了天上。特里斯坦和伊索尔德的爱情故事，在欧洲中世纪曾广为流传，在《亚瑟王之死》中也是最动人的篇章。特里斯坦是康沃尔之王马尔克的妹妹伊丽莎白儿子，由于母亲在生下他后即受风寒而亡，他幼时受尽继母的虐待。稍长，特里斯坦被送往法国接受教育，学成归来，已成为一个英姿勃发、武艺高强的年轻骑士。适逢爱尔兰王派遣著名的马汉斯骑士来催讨贡赋，康沃尔举国上下无人敢应战。特里斯坦挺身而出，一举击败马汉思骑士并将他杀死。特里斯坦因身中毒矛，在爱尔兰王宫中养伤，与美丽的公主伊索尔德深深相爱，但马尔克王却命特里斯坦将伊索尔德迎娶过来做自己的王后。特里斯坦和伊索尔德在归途中同饮了圣杯里的魔药，爱情之火在一对恋人之间熊熊燃烧，终生不渝。卑鄙的马尔克王趁特里斯坦在伊索尔德面前弹琴时从背后用剑将特里斯坦杀死，悲恸的伊索尔德伏在爱人的尸体上气绝而亡。这对为爱而死、忠贞不渝的情侣，千百年来不知赢得了多少人同情的泪水。

### 三

西欧封建社会的封君封臣关系是骑士制度的基础，也是骑士精神或骑士道形成的前提。因此，包括《亚瑟王之死》在内的骑

士文学无论内容如何丰富，故事多么庞杂，从叙事学的角度看，都隐含着—个建筑在中世纪社会主流话语基础上的契约型深层结构框架。这个结构以立约为前提，在人物—系列的行为叙述中以立约——履约——奖赏——违约——惩罚的形式表现出来，折射出那一时代的伦理价值取向。就任何一个具体的骑士故事的叙述来说，立约的—方也即骑士，都具有该故事主人公的性质，而另—方表面上可以由不同的对象来担任，如国王或大封建主、教士或修士、公主或贵妇人等等，但事实上，这不同的对象只是具有符号意义的能指，与骑士真正立约的另—方是上述对象所指的不变的骑士精神，也即以忠诚和信仰为核心的价值观念。在《亚瑟王之死》中，成为圆桌骑士的—员、立志去追寻圣杯以及与贵妇人的爱情誓言都可以被理解为“立约”的表现，而—旦立约，则意味着必须承担相应的义务和责任。义务和责任在履约的行为过程中展开，这是骑士文学的主体部分。从不时出现的或简单或盛大的比武场面，到刀光剑影的战斗厮杀；从追赶怪兽猛兽，到与巨人恶魔搏斗；从—见钟情、山盟海誓的英雄美人绝恋，到路见不平、拔刀相助的侠肝义胆；从神力魔法的相助，到预言奇梦的实现。总之，—系列带有传奇色彩的“发现”与“奇遇”，构成了骑士们的“冒险”经历，从—定意义上说，不同骑士的游侠过程在骑士文学中具有相当的雷同性，但正是这种相似的叙述，使得骑士精神在反复言说中得以凸现而出，也使面对相似情节元素的骑士们呈现出并不雷同的形象。履约也是骑士自身完善和成长、寻找合适的位置和身份的过程。正像亚瑟王那张巨大的圆桌旁有—个“危险座”所象征的那样，—切不具资格而存非分之想的骑士坐上去得到的都只能是灾祸。如果—个骑士在履约过程中证明自己真正符合骑士的标准，就必然会获得荣誉和荣耀。例如英雄的美名、得见圣杯和美好的爱情。履约的反面就是违约，—

个骑士倘若在自己的冒险经历中行为偏离了骑士的标准，我们就会发现其最终的结局必然是悲剧性的。对违约行为的判定在此牵涉到一个价值层级的问题，有时一种行为在一个层面上可能并不是违约的，但在一个更高的价值层级上则被判定为违约。例如，兰斯洛特骑士对桂乃芬王后的爱情确实是真挚、热烈的，为了忠实于爱情，他甚至拒绝了对他一往情深的阿城少女爱莲，但是这种爱情却违背了对国王忠诚的原则。当一对恋人彼此间的忠诚与骑士“忠君”的义务相矛盾时，这就玷污了一个真正骑士的名誉，因此，这种行为在更高的“忠君”价值层面上被判定为“违约”，受到一致的谴责，结局也是悲剧性的——两人不得不分离，并遁入修道院忏悔，孤凄而终。在基督教已然稳固地成为占统治地位的意识形态的中世纪中期，对宗教信仰的忠诚无疑体现着最高的精神价值层面。这甚至反映在本书为亚瑟王朝和圆桌骑士团毁灭所作的解释上。英明一世、功绩卓著的亚瑟王阴差阳错犯下了一桩重罪：他与前来宫廷晋见的路特王的王后玛高丝一见钟情，不想玛高丝却是他同母异父的胞妹。两人一夜枕席之欢的结果是诞生了一个男婴，魔灵向亚瑟王指明，这种乱伦的行为因触怒了上帝，必然导致亚瑟和圆桌骑士团的灭亡。果然，当亚瑟王率兵远征法兰西时，被托付国事的莫俊德骑士起兵反叛，自立为英格兰国王，他正是当年亚瑟王与玛高丝王后乱伦所产下的那个男婴。闻讯回兵的亚瑟王与莫俊德在海边决战，莫俊德被杀，亚瑟王也伤重而亡，圆桌骑士们则在自相残杀中伤亡殆尽。显然，在基督教信仰的价值层面上，作为圆桌骑士团领袖的亚瑟王的不伦之举也是“违约”的一种表现，而违约就必须承担责任和后果。

包括《亚瑟王之死》在内的骑士文学中所隐含的“契约型结构”，是中世纪社会由初期的混乱无序向其后的和谐稳定发展过

程中，西欧封建文化形成、确立后在文学上的一种反映。骑士文学的作者们自觉或不自觉地在这种结构的约束下讲述着骑士们回肠荡气的故事，也表明了对稳定的社会秩序的肯定。在中世纪最初三百年无休无尽的征战和血腥杀戮的背景上形成的《亚瑟王之死》，尽情书写着骑士们的豪情，也在契约型结构中浓缩了骑士精神由野蛮到文明过程后的成熟的形态。理想的骑士形象在这里清晰地彰显而出：比武场和战场上敢于冒险、力挫群雄的勇士；爱情生活中温柔体贴、风流倜傥的情人；社交场合彬彬有礼、修养良好的绅士；宗教上虔敬谦卑、道德上自律的信仰实践者和护教者。叱咤风云的骑士们不再完全是个人至上的豪杰，只有在以“忠诚”为纽带的封建契约关系中，担负起责任与义务勇敢骑士，才与那一时代人们心目中的英雄崇拜观念相吻合。从这个意义上说，骑士文学所构筑的不只是一个传奇色彩浓郁的艺术世界，也代表着一种追求精神价值的理想化的乌托邦。

《亚瑟王之死》问世后，取材于亚瑟王传说的作品从古至今不绝如缕。意大利诗人但丁在其不朽名著《神曲》的《地狱篇》第三歌中，就写到了特里斯坦骑士、兰斯洛特骑士和寻找圣杯的骑士加拉哈以及桂乃芬王后。16世纪英国著名诗人斯宾塞，19世纪英国后期浪漫派诗人丁尼生、莫里斯、史文朋都在自己的诗作中采用了亚瑟王传说的素材，其中尤以斯宾塞的长诗《仙后》和丁尼生的组诗《国王歌集》在英国诗歌史上享有盛誉。19世纪后半叶的德国作曲家和诗人瓦格纳曾创作了脍炙人口的歌剧《特里斯坦》和《薄希华》。到了20世纪，美国诗人罗宾逊又运用亚瑟王传说的素材入诗，他的同胞、小说家马克·吐温的小说《亚瑟王朝廷的美国佬》更是我们所熟知的作品。英国象征主义大诗人T.S.艾略特则在他的名诗《荒原》中，以寻找圣杯作为结构诗歌的一个重要原型。这一切都表明，《亚瑟王之死》以及整



个亚瑟王与圆桌骑士的故事对西方文学的深远影响。

### 第三节 《神曲》：基督教人文主义

但丁·阿利盖里（1265—1321）是意大利从中世纪向文艺复兴运动过渡时期最有代表性的作家、诗人。他出生在佛罗伦萨一市民家庭。幼年时母亲贝拉去世，18岁时父亲病故。但丁孤苦伶仃，便把全部精力倾注于学习。在著名学者布鲁内托·拉丁尼的指导下，对当时流行的诸多知识领域无不潜心研究，在智慧的海洋里汲取了丰富的养料。尤其在他钟爱的女子贝亚德去世后，为了寻找精神寄托，思考人生，但丁认真研究古典哲学，广泛涉猎中古神学和经院哲学，终于成为一个多才多艺、学识渊博的人，对他后来的政治活动、理论著述和文学创作，提供了有利的条件。

但丁从来不是书斋里的学者。他始终处在时代运动之中。1293年，但丁加入医药行会，先后当选人民首领特别会议和百人会议的成员。1300年，他被任命为佛罗伦萨共和政府行政官。但丁因坚决抵制教皇朋尼法斯八世干涉佛罗伦萨内政的阴谋。1302年，但丁在出使罗马期间，被判处终身流放。

但丁18岁时开始写诗，他的《新生》标志着“温柔的新体”诗的成熟。流放初期，但丁除写了名作《神曲》外，还写了三部理论著作，《论俗语》、《飨宴》和《帝制论》。

《神曲》的伟大除制作的精心、构思的缜密、布局的复杂外，更因为它蕴藏着哲学与宗教丰厚思想。朱光潜先生曾说：“诗虽然不是讨论哲学和宣传宗教的工具，但是它的后面如果没有哲学和宗教，就不易达到深广的境界。诗好比一株花，哲学和宗教好

比土壤。土壤不肥沃，根就不能深，花就不能茂。”<sup>①</sup>《神曲》就是一株深深地植根于基督教文化这片肥沃土壤中的枝盛叶茂的花。它蕴含着但丁对人类处境的忧虑，对自由意志与爱的呼求与追寻，对未来生命的咏唱。在人们面临现世与来世、此岸与彼岸、地狱与天堂的两难选择中，但丁出现了。对民族命运的深切关怀，对人类真挚的爱使他不愿意抛弃“地上的面包”。而作为一个虔诚的基督教徒，千年的文化积淀又使他更无法割舍“天上的果园”。在《神曲》中，但丁精心地描绘出一幅现世与来世的图画，用自由想象建构起一架由此岸通向彼岸的桥梁，用爱与信仰联接起一条从地狱攀临天堂的蹊径，形成了自己独特的宗教哲学观——基督教人文主义。

—

作为宗教哲学，首先要回答的是宇宙的终极本源是否是上帝。基督教的核心是上帝观，它不仅承认宇宙的终极本源是上帝，而且将上帝看成是宇宙间唯一的、最高的主宰。但丁接受了基督教神学的本体论，整部《神曲》，自始至终都贯穿着上帝是万物之源和宇宙的最高主宰的观念。他承认人是除上帝之外唯一具有理性心智的动物，但同时又认为人的理性是上帝赋予的，其自身是不完满的。他借维吉尔之口说：“神力造成我们这样的外貌，并感觉到热和冷的苦恼，但其中的秘密是识不破的。希望用我们微弱的理性，识破无穷的玄妙，真是非愚即狂。人类啊！在‘为什么’三字前驻脚罢！”<sup>②</sup>在比较人类理性与上帝权威时，

①朱光潜：《诗论》，三联书店，1984年，第76页。

②但丁：《神曲》，王维克译，人民文学出版社，1982年，第181页，本文所引均出自该译本，其他引文在行文中只标注页码。

但丁说：“现在我很知道我们的知识不能有饱足的时候，除非被那唯一的真理所照耀。”(377页)在与贝亚德谈到上帝为什么让耶稣上十字架替人类赎罪时，但丁坦率地承认这超出了自己的理解力，也借贝亚德之口说：“兄弟！上帝的用意，瞒过了一般人的眼睛，因为他们的智慧并非在神爱的火里长成的。”(394页)他认为人类的理性只有借助上帝的创造力和善才得以存在，他所构建的宇宙系统就是以上帝为动力的。宇宙的动力和秩序是从水晶天（又称原动天）开始的。但它只是一个中介，它是从上帝那里获取光与爱的力量，然后又以这种力量带动宇宙间其他天体的运转。但丁在描绘水晶天时说：“这一重天只有神的心意，这里燃烧着爱，爱激起动，这里蕴藏的势力向各方流注。”(511页)

《神曲》中的但丁，从黑暗森林起步，以光明的天堂作结，其间经历了“罪恶之渊”的地狱、“悔罪熔炉”的净界。这一过程与基督教经典所描述的“原罪——审判——救赎”的人类过程完全一致。在人的归宿问题上，尽管但丁否认人的本质是原罪，但他却承认人处于罪恶的深渊，其最终归宿是天堂，从地狱到天堂必然要凭借对上帝的信仰。他让象征理性的维吉尔引导自己游历地狱与净界，而让象征爱的贝亚德引导自己游历天堂，同时又将上帝看作是爱的精神之源。这就是说，他认为理性只能使人辨别真善美、认识假恶丑，而人的提升与超越，则必须依靠爱与信仰。这从他按基督教观念安排亡魂中得到清楚的表现，他将那些尽管博学多才，但却因为生于耶稣之前没有来得及信仰基督教的古代圣贤的亡魂、那些不信仰基督教的邪教徒的亡魂、那些否认生命不朽的伊壁鸠鲁教派教徒的亡魂以及那些因缺乏对上帝的信仰而违反上帝的诫约的人的亡魂，包括那些不能节制自己的情欲者、那些强暴者、欺诈者，都安排在地狱中。而将那些生前遵循上帝的约定，虔诚地信仰上帝而终身奉善者、博爱者的亡魂，信

仰上帝的哲学家、神学家和为信仰而战死者的亡魂，以及天使、圣灵都安排在天堂中。

从本体论看，但丁的宗教哲学观是一元论的上帝观。但从认识论看，它却又有别于基督教神学。基督教神学中的个体人是心甘情愿地委身于上帝，而但丁却是以获取人性为条件而使人的存在和一切活动具有神圣的意义。基督教神学中的人属理性；在实践中失去了其主体性，失去了个体的有生命力的理性精神，而但丁笔下的人属意志，在对上帝的信仰中获得了对各种行为的神圣认可。基督教神学中的上帝，如同费尔巴哈所说：“是一位自为的存在着，人要达到他，就唯有反对自己，抛弃自己的自为的存在。”<sup>①</sup>而但丁笔下的上帝是一个为了人的存在，一个造福于人的存在，它是但丁心灵世界的核心成员。但丁是具有深厚基督教文化底蕴的诗人，但却不是基督教诗人。地狱、净界、天堂既是他作为一个基督教徒对人类过程的安排与描述，更是一个具有深厚基督教文化底蕴的诗人借用宗教意象对人的本质、人与宇宙的关系以及人类命运所作的象征性表述，他的思考强调的是人生，而不是宗教。

## 二

基督教最基本的观念是原罪，原罪被看成是人本体化的生存规定。基督教认为从亚当夏娃被逐开始，凡为肉身者都有罪。人的降世相伴罪的来临，罪与人同在。原罪观既是基督教上帝救赎观的基础与前提，也是整个基督教理论和实践得以立足的基础。因为有罪才需要救赎；因为有原罪，人类无法自救，才需要上帝

---

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华等译，商务印书馆，1984年，第416页。

的恩典。从基督教原罪观的心理特征看，它是为了加强人对上帝的体认，推动世俗伦理化的进程。人皆有罪，面对彼岸世界的召唤，怎能懈怠不前？然而，原罪确认人失去了善的本能，这就否认了个人潜力充分发挥的可能性，否认了人属个体的本质特征，否认了理想人格的存在。既然人皆有罪，就丧失了自我实现的条件。要得到救赎，都得信靠神的恩典，个人的自由意志也就无足轻重。人所能做的和要做的唯一就是虔诚地信仰上帝。因此，要颠倒基督教为了上帝存在的救赎观，就必须先动摇它的原罪观。而但丁所建构的不同于基督教神学的宗教哲学观也正是从此入手的。

在罪与恶之间，但丁更强调恶的一面。地狱向我们展示的就是一个恶的世界。在但丁看来，罪是人逃不脱的命运，是被动的，而恶则是自由意志的产物，是主动的。因此恶必须由当事人承担责任。尽管但丁将一些生于基督教诞生之前而没有信仰基督教的异教徒打入地狱，但那只是为了表示他对上帝权威的认可。他向我们展示得更多的却是自由意志导致的恶行。相比基督教强调罪的属人性、自然性，但丁更强调恶的主观性、个人性和社会对个人的影响。诗篇一开始，诗人就将自己迷失于一片黑暗的森林里的原因归结为豹、狮、狼三只野兽挡道的缘故。按通常的解释，黑暗的森林象征佛罗伦萨黑暗腐败的现实，而豹、狮、狼分别象征人类所具有的淫邪、野心、贪婪和嫉妒等丑恶的情欲。在但丁看来，这些丑恶的情欲并非与生俱来，而是在他人生的中途横亘在他面前的。而他的堕落也并非逃避不了的命运，而是他自己选择的结果。在《净界篇》中，他借贝亚德之口说：“这个人在年轻的时代，就富有才能，很有产生善果的根基。可是田地愈加肥沃，如若耕种不良，就愈加产生恶莠和野草了。有若干时间，我的颜色支持着他，我的一双年轻的眼睛给他看，我引着他

走正道。但我的生活变换了，他便离开我而委身于其他……于是他的脚便踏在邪路上，追逐欢乐的虚影……”(333页)这表明，但丁超越了基督教的原罪观，在基督教罪孽意识的基础上提出了自己新的罪恶观。他承认罪恶的存在，但却否认它是一种与生俱来的命定，而认为它主要是自由意志选择的结果。原罪是上帝救赎的前提，但丁对基督教原罪观的超越自然会导致他对基督教上帝救赎观的超越。

作为一个咏唱未来生命的诗人，但丁接受了基督教的末世理论和灵魂不灭的学说，认为死去的灵魂将复活，根据他们在现世的善恶分别安排在不同的地方。然而但丁却又提出了不同于基督教上帝救赎的救赎理论。既然恶是自由意志的产物，因此拯救就不仅只来自上帝，而与自由意志有关。在《神曲》中，但丁向我们描绘的天堂之路=自由意志+爱+信仰。但丁所设计的这一人类模式，是对人的本质的探索，对个体人格的肯定，对主体性的高扬，也是但丁区别于基督教诗人的重要标志。从他所描述的天路历程看，尽管他并没有完全超越基督教的上帝救赎观，但他却为自由意志的活动提供了广阔的舞台。首先，他代行上帝职权进行末日审判，抛开了教会的中介，而让理性化身的维吉尔引导自己游历地狱与净界，去认识人类的罪恶。同时，他修正了基督教宿命论，而强调自由意志对人类命运的把握。既然救赎不只是他救，还包括自救，因此，作为救赎的当事人，就必须对自己的行为负责。地狱中受罚的亡魂，主要不是罪的缘故，而是作恶的结果，是自由意志的错误选择所导致的。

既然善恶主要取决于自我意志的选择，因此就必须有一个界定善恶的标准。基督教神学将上帝的意志看作正义的根源，当作善的最完全的标准。在判断善恶、安排亡魂的归宿时，但丁基本上遵循了基督教的伦理观与价值观。因为基督教的伦理观、价值

观尽管是唯灵的，但却又包含着世俗伦理的成分。更重要的是，如但丁在《天堂篇》中借“鹰”之口所说：人类自己不能成为自己的尺度。人类眼光中的正义与善，好比眼看海水，在海中却见不到底。可是海终是有底的，只是深不可测，瞒过了人的眼睛罢了。人类的理性是有限的，不能认识真理的整体与全部，只有靠神启的智慧才能认识。因此在人类的理性之外，应该有个超越理性的最高真实的存在——即上帝的意志作为善恶的标准。然而由于但丁对生活着的世界的不公平现象的憎恨，他的伦理观与价值观又有超越基督教伦理观与价值观的成分，注入了自己的民族情感与世俗情怀。他按照基督教观念将那些不信仰上帝、违背“摩西十诫”和基督教爱的原则的亡魂都打入地狱中受罚。但同时他又将一些上帝所宠爱的神职人员的亡魂，根据自己的善恶标准，也打入地狱中受罚——包括那些干涉世俗政权的教皇、那些贪婪的教士、那些穿着牧人衣服的色狼，以及分裂和出卖祖国的上帝代言人。特别是他并不按基督教观念决定自己对亡魂的态度，而是从民族利益、世俗原则和人性的角度出发对他们进行评论。在他看来，人之所以区别于动物，关键在于人是以心为宅宇的，是自由意志的产物。人的自由意志，来源于对知识的掌握，对世俗生活的追求，对自己命运的把握。但丁按照基督教神学观将荷马、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、维吉尔、贺拉斯等一大批古代希腊罗马的先贤称为异教徒，将他们打入地狱之中。但他却对他们表示出极大的尊敬，称他们为“可尊敬的人”。不仅在允许的范围内对他们倍加关照，将他们安排在地狱中唯一没有苦刑的候判所里，而且还把维吉尔奉为导师，称他为“智慧的海洋”、“拉丁人的光荣”。他按基督教伦理观，将劝人为恶的尤利西斯安排在地狱的第八圈中受罚，然而尤利西斯抛开个人幸福，追求知识，在波涛汹涌的大海上与自然抗争，在困难中百折不挠的举动

却感动了他。因此，他对尤里斯积极追求，不断进取，不屈服于自然，不屈于命运，运用自由意志去“追随太阳，再寻绝无人迹之地”的探索精神给予了充分的肯定。他借尤利西斯之口说：“人不应当像走兽一样地活着，应当求正道，求知识。”(120页)他还将叔嫂通奸的保罗与法郎赛斯加、不守贞节的梯陀等人的亡魂打入地狱中受罚，因为他们在肉欲的驱使下犯了乱伦与祸国殃民之罪。然而但丁又从世俗情感出发，对他们的爱情追求给予了肯定与同情。认为引诱他们走上悲惨之路的是“一种甜蜜的思想和热烈的愿望”，禁不住为梯陀的爱情悲剧掬一把同情的泪水。特别是当他听完法郎赛斯加如泣如诉的爱情叙述后，“悲痛而顿生怜惜”，竟被感动得昏晕倒地，像断了气一般。地狱的审判，既隐含着但丁对人类处境的忧虑，对人类本质的探索，也体现了他不同于基督教神学的伦理观与价值观。

### 三

如果说地狱描绘的是人类的困境与迷途，天堂展现的是人永恒的理想境界，那么净界则是从地狱到天堂的逆旅，是一条充满痛苦与磨难的路途。摆脱了上帝之手搀扶的人类，怎样才能走过这条从苦难通向幸福的道路呢？从宇宙图式看，但丁所构建的地狱、净界、天堂的境界是对基督教宇宙观的继承。然而但丁的世界观却包含着人对其主体性的认识。基督教的“净界”，是地地道道的“涤罪所”或“净罪界”，它是以灭绝人的自由意志为条件的。而但丁笔下的“净界”，则是人性改造的熔炉，是由恶向善的通途，是人自我完善的道路。从现实批判的角度看，《地狱篇》是《神曲》中最富有认识价值的部分，它始终流溢着生命具现的现实意义，揭示的是人的沉沦和异化的处境，而从精神历险的角度看，《净界篇》则是弥足珍贵的部分，它展示的是人类试



图摆脱支配自己的异己力量而走向自由所做的艰苦努力。

但丁将维吉尔当作自己游历净界的引路人。但当他趋近净界的顶端——地上乐园时，维吉尔隐去了，而由贝亚德引导他进入天堂。但丁以此说明，人类完善的过程，除了靠理性的引导之外，还需要爱的引导。他曾说：“我看见宇宙纷散的纸张，都被爱合订为一册。”爱是基督教伦理的本质，耶稣在总结基督教教义时说：“你要全心全意地爱你的主上帝，这是第一条重要的诫命。第二条也一样重要：你要爱你的邻人，像爱你自己一样。全部的法律和先知的教训都是以这两条诫命为依据的。”<sup>①</sup>基督教将爱作为道德和宗教实践的情感动力，强调对人与世界的关怀、关心达到幸福的途径。它貌似具有极强的世俗性，实则不然。它的伦理教导是以摒弃现世幸福作为进入上帝之国的代价，“爱”实际上处于信仰的统治之下。爱本来只具有道德的意义，而信仰才具有宗教的意义。但在基督教神学中，爱也具有了宗教的意义。因为只有凭借爱，人才能成为属神的。但在但丁看来，进天国并不需要以摒弃人性为代价。相反，世俗之爱是对上帝的爱的基础，对上帝的爱是世俗之爱的升华。他将一些多情者（忠于友爱、忠诚、义行）的亡魂，一些哲学家、公正贤明的君主的亡魂也安排在天堂中享受上帝的荣光。在他看来，爱是人在现实生活中的本质和人际关系的本质，是一种精神运动，是人的本能欲望，“正像火的上升运动，因为它的性质是上升的，直上升到那使他的物质最易持久的地方”（261页）。他借维吉尔之口给爱下的定义是：“见到一切使他欢乐的东西，他便像惊醒了一般，立即追求上去。你的感觉力从实物抽取一种印象，便展开在你的心里，使你的心转向着他。转向以后，假使你倾心于他，这倾心就

<sup>①</sup>《圣经·马太福音》(22:34)，中国基督教协会，1998年。

是爱，这是心与物之间经过喜悦而发生的新联系。”（261页）他认为一切爱的行为，其本身是值得称赞的事情，因为爱的本质也许常常是好的。但是爱既可成为美德的种子，也可成为恶的根源。他还借维吉尔之口指出，当爱趋向上帝与美德时，便结出美的果子；当爱倾向于财物却又贪得无厌时，就会成为罪恶的根源。地狱，尤其是净界中那些受罚的灵魂，比如骄、妒、怒都是过于自爱，或夜郎自大，或为了保持自己的权威而施行报复。再比如惰，是爱的欠缺。而贪食、贪色、贪财则是爱的过度。既然爱既可以产生善也可以产生恶，那么怎样才能“贮藏真正的爱或如何簸去邪恶的爱”呢？但丁说：“即使一切的爱是生于必然的需要，可是阻止他的能力也在你的内心呀！贝亚德称这种能力为自由意志。”（262页）这就是说，但丁不仅将基督教的原罪观发展成为了善恶一体的人类认识观。而且将道德完善的重任交给了人自己。

然而我们又看到，尽管但丁是从道德的意义上强调爱的，但又没有完全超越基督教神学中的宗教意义。他强调世俗之爱，但又要求世俗之爱必须适度。要做到爱欲适度，必须将其升华为对上帝的爱。他肯定理想人格的存在，引导他游历天堂的贝亚德，就是他初恋的情人，是具有世俗情感的真实人格。她的亡魂进入了天堂，成了但丁的引路人。通过她，但丁不仅认识并忏悔了自己的罪行，而且进入了天堂。而作为爱的存在的贝亚德，是借上帝之光而存在的，这就将理想人格与世俗之爱蒙上一层圣灵的光圈。它表明：但丁既将爱看作个人完善的重要条件，但又没有拒斥神的存在。他是在神性的景观中强调自由意志。他是面向上帝寻找人的位置，在上帝的视野中实现人性。时代的混乱和社会的种种邪恶使他认识到，人类的理性是一柄双刃的利剑，使人既神也兽。世俗之爱也不是精神的最后宿地，个人的道德完善尽管十

分重要，但仅限于此，人的生存就会停留在经验的层面上，无法得以提升和超越。这就需要有一种比个体人格更高的存在——信仰。没有了信仰，主体性就无根可寻。要么自我失落，将人物化；要么滋生唯我，将人神化，两者都将导致主体性的丧失。对信仰的强调是但丁宗教哲学观的重要组成部分。他不仅突出信仰问题，而且从维护基督教信仰的角度出发，抨击异教。他曾说：“世界在其危险信仰的时代，人民常常设想那美丽的西伯里娜旋转在第三本轮上面，而发射疯狂的恋爱。古代的人们，在他们相传的错误之中……向她贡献祭品，默默祈祷……”（399页）在他看来，比个体人格更高的存在是上帝。理想的人格贝亚德就是因为上帝的存在而存在的，因为上帝的存在而成了他诗歌中迷人的创造物和具有宗教情感的圣母。

## 第五章 文艺复兴时期西方文学与宗教

文艺复兴运动，虽然解除了基督教尤其是教会基督教套在人脖子上的沉重枷锁。人们的理性意识从上帝的怀抱中挣脱出来。它并不意味着人对自身以外真实处境的彻底觉醒。文学，义不容辞地担负起了它作为人性的看守的使命，表达了对觉醒后的人的命运的关注与担忧。一方面它可怜人的处境，呼唤人的自我拯救。另一方面，它又真切地感到人的无知、渺小、脆弱、贪婪、放纵，具有无数丑恶的本性。

那种将文艺复兴时期人文主义的形成看成是对中世纪基督教文化彻底反叛的观念，是不符合历史事实的。按照肖四新《文艺复兴人文主义与基督教文化的连续性》的分析：

尽管文艺复兴时期的人文主义有许多共同的特征，但在不同的国家与地区，其内涵有明显的差异。一般说来，它呈现出四种形态：一是带有强烈感性色彩的意大利人文主义，欧文·白璧德称之为“自由扩张的人文主义”。二是阿尔卑斯山以北国家与地区的人文主义，它主张通过回归原初基督教教义来改造教会，一般称为“基督教人文主义”，也被称为“《圣经》人文主义”。三是在文艺复兴晚期出现的人文主义，它具有怀疑、忧郁与内省特征，主要以法国和英国为代表，一般称为“怀疑论人文主义”。它以蒙田为代表，所以也可以称为“蒙田式人文主义”。四是以莎士比亚为代表的人文主

义。<sup>①</sup>

可见，在当时的历史境遇中，文艺复兴人文主义与基督教文化之间是扬弃、承续与超越的关系。

## 第一节 莎士比亚的宗教观

威廉·莎士比亚（1564—1616）是欧洲文艺复兴时期的巨人，世界戏剧史上的泰斗。他被认为是古往今来少数最伟大的作家之一。他共写有 37 部戏剧，154 首十四行诗，两首长诗《维纳斯与阿多尼斯》（1592~1593）和《鲁克丽丝受辱记》（1593~1594）。其他的生平经历和创作，从 18 世纪起就引起了文学界强烈关注一直到今天，已成为文坛最具吸引力的学术景观——“莎士比亚之谜”。

托尔斯泰曾指责莎剧“没有以信仰原则为基础”<sup>②</sup>，而牛津大学教授、美国艺术科学院院士海伦·加德纳将莎士比亚悲剧称为“基督教悲剧”，因为“莎士比亚戏剧的确以最为优美动人的形式表现了显然是基督教的观念……它的一些最有代表性的特点，都是与基督教的宗教感情和基督教的理解相联系的……”<sup>③</sup> 为什么会出现这样矛盾的观点？几百年以来，莎学的文献浩如烟海，

①肖四新：《文艺复兴人文主义与基督教文化的连续性》，载《广东外语外贸大学学报》，2006 年第 1 期。

②杨周翰选编：《莎士比亚评论汇编》上，中国社会科学出版社，1985 年，第 520 页。

③海伦·加德纳著：《宗教与文学》，江先春、沈虹译，四川人民出版社，1989 年，第 73~74 页。

前人的研究成果诚然有启迪性，可是根据托马斯原则（权威的观点不等于真理的证明）应该让作品来回答有关疑难问题。针对上述结论，如果将莎士比亚的作品予以总体性的审视，就会感到“基督教悲剧”这一判断有着坚实的基础，莎士比亚的作品明显地表现了基督教的一系列基本观念。

1. 莎士比亚将仁慈、怜悯、和平与爱作为人性的真实写照。莎评中常将考狄利亚与李尔在四幕七场中的这一相会称为“莎剧中最为动人的场面”：

考狄利亚：啊，我的亲爱的父亲！但愿我的嘴唇上有治愈疯狂的灵药，让这一吻抹去了我那两个姊姊加在你身上的无情的伤害吧！

肯特：善良的好公主！

考狄利亚：假如你不是她们的父亲，这满头的白雪也该引起她们的怜悯。这样一张面庞是受得起激战的狂风吹打的吗？它能够抵御可怕的雷霆吗？在最惊人的闪电的光辉之下，你，可怜的无援的兵士！戴着这一顶薄薄的戎盔，苦苦地守住价钱的哨岗吗？我的敌人的狗，即使它曾经咬过我，在那样的夜里，我也要让它躺在我的火炉之前。<sup>①</sup>

这何止是老父与爱女的重逢，何止是以往嫌隙的冰释，更使人感到此时的李尔是作为新人回到了家园，这里比贝尔蒙特和亚登森林更为宁静温馨！这一切正是因为有了考狄利亚的那种“默默的爱”，才有了光辉。

应当着重指出，莎士比亚所表现的爱往往是一种忘我之

---

① 莎士比亚：《莎士比亚全集》，朱生豪译，人民文学出版社，1984年，本节引文均出自该译本。

爱——不计回报。譬如，被驱逐的肯特依然忠诚不渝地跟随着由刚愎变为疯狂的李尔，里根的仆人舍生忘死地拔剑而起，《暴风雨》中的普洛斯彼罗对安东尼奥是那样地宽宏等等，这都是忘我之爱。在希腊文中有三个词表达爱，中文译音大致是“爱洛斯”、“非利亚”和“阿伽培”。“爱洛斯”表达男女之爱，“非利亚”表达亲朋之爱，而“阿伽培”则表达崇高的爱。“阿伽培”在《新约圣经》中出现了三百多次，阿伽培是不计条件、永无止息的忘我之爱。在加利利海滨，基督头两次问彼得“你爱我吗？”用的是阿伽培，而失败了的彼得却惭愧地用“非利亚”低声应之。黑格尔曾将真正的信仰精神作为悲剧人物必须具有的优良品质，阿伽培正是信仰精神的精华。

同时，莎士比亚的博爱决不仅限于贵族之间，而是包括整个人类。如李尔王对贫苦的人们抒发出由衷的同情：

衣不蔽体的不幸的人们，无论你们在什么地方，都得忍受着这样无情的暴风雨的袭击，你们的头上没有片瓦遮身，你们的腹中饥肠雷动……啊！我一向太没有想到这种事情了，安享荣华的人们啊，睁开你们的眼睛来，到外面来体味一下穷人所忍受的苦，分一些你们享用不了的福泽给他们，让上天知道你们不是全无心肝的人吧！（三幕四场）

莎剧中那些高尚的主人公们，正像罗曼·罗兰所形容的，在他们神圣的心灵中有一般清明的力量和强烈的爱，像激流一样涌出来。《约翰一书》第四章写着“上帝就是爱”。那永无止息的超然之爱，是基督教最重要的原则。

2. 宽恕精神。欧洲格言说：天空比海洋辽阔，而人的胸怀比天空还要辽阔。基督教导门徒的主祷文，被称为最完善的祈祷。其中《马太福音》第6章有“免我们的债，如同我们免了人的债”

这两句。殉道者司提反在生命的最后一刻，尚且为凶手们祈祷。

莎剧中也时常洋溢着宽恕精神。当国王的阴谋得逞时，雷欧提斯对哈姆莱特的倾诉是何等坦荡：“尊贵的哈姆莱特，让我们相互宽恕，我不怪你杀死我和我的父亲，你也不要怪我杀死你！”（五幕二场）《辛白林》中的普修默斯对迫害他的埃契摩宣告：“宽恕你是我对你唯一的报复，活着吧，愿你再不要用同样的手段对待别人。”罗密欧与朱丽叶的两个家族，不但有着深重的世仇，而且悲剧的结果更是一方痛失爱子，一方明珠损灭；然而，最后还是从那一个清晨开始，坚冰融化了。人们往往将宽恕停留在不进行报复这一步上，心中可能在讲“今后我们井水不犯河水”或者是“天网恢恢”，当然能做到这一步也不容易。而《暴风雨》中的普洛斯彼罗不仅没有报复昔日的仇人，反将女儿米兰达嫁给了斐迪南，这是“从心里饶恕”。米兰达的欢呼表达了莎士比亚对未来的希望。

3. 忏悔意识。《旧约·诗篇》中有不少沉痛的悔罪诗（如第6篇、第51篇等）。在莎剧中一系列人物的内心里，忏悔意识也占有重要位置。如克劳狄斯假若不是后来进一步害死哈姆莱特，他的忏悔也许有更新的可能：

祈祷的目的，不是一方面预防我们的堕落，一方面救援我们于已堕落之后吗？那么我要仰望上天；我的过失已经犯下了，可是唉！哪一种祈祷才是我所适用的呢？……试一试忏悔的力量吧。什么事情是忏悔所不能做到的？（三幕三场）

李尔王在旷野的祈祷则是一种预示着升华的悔过：

衣不蔽体的不幸的人们，无论你们在什么地方，都得忍受着这样无情的暴风雨的袭击……啊！我一向太没有想到这种事情了。（三幕四场）



宽恕与忏悔虽然方向不同，可都是爱心的不同体现。宽恕是将一个有过失的人依然看作是人，依然对他怀着希望，“黄金何其失光，纯金何其变色。”忏悔则是看到了自己在良心的天平上有着怎样的亏欠，“上帝啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵”（《诗篇》第51篇）。宽恕与忏悔因为爱的共同表现，都属于基督教的基本精神。

4. 自由意志。在哲学与神学的领域里，自由意志历来是一个众说纷纭的重要问题。《圣经》对这个问题有两方面的启迪：一方面上帝是万有的主宰：“主上帝说我是阿拉法、我是俄梅嘎，是昔在今在以后永在的全能者。”（《启示录》第一章）；另一方面也重视自由意志的存在。从伊甸园里的两种果子到《启示录》最后的宣告：“看哪，我必快来，赏罚在我，要照各人所行的报应他。”多有关于自由意志的教训。要作好这两种选择都不容易，而面临着牺牲的选择更是对自由意志的严峻考验，更具有悲剧意识，使人想起被缚的普罗米修斯。莎士比亚在这方面的匠心，正如歌德所讲的“古代的悲剧是以一种不可避免的天命为基础的……由于莎士比亚以一种极妙的方式把古与今结合起来，他在这方面是独一无二的……也许没有人比他更瑰丽地描绘了愿望与天命二者在个人性格中的伟大的初次交织。”如哈姆莱特在三幕一场痛苦的思索：

生存还是毁灭，这是一个值得考虑的问题，默然忍受命运的暴虐的毒箭，或是挺身反抗人世的无涯的苦难，通过斗争把它们清扫，这两种行为，哪一种更高贵？

如果哈姆莱特的性格像国王或者像王后或者像奥赛罗，那问题就会简单得多。可是那高尚忧伤而又敏感的心灵，必然会发出这样的叹息。面对着血腥冷酷的世界，面对着这短暂的生命将奔

往何方的失乐园的生存困境，自由意志的选择极为艰难，但是自由意志依然是存在的。哈姆莱特还是艰难地负起了重整乾坤的责任。

哈姆莱特的另一些话语则涉及天命观，在决斗之前对好友霍拉旭的担心，哈姆莱特讲：“不，我们不要害怕什么预兆，一只雀子的生死，都是命运预先注定的。”（五幕二场）这句话的基本意义出自《马太福音》第十章“两个麻雀不是卖一分银子吗，若是你们的父不许，一个也不能掉在地上”。这表明一切所临到的，都是上帝所许可的。哈姆莱特在五幕二场的另一句话则是更清楚无疑地谈到天命观：“无论我们怎样辛苦图谋，我们的结果却早已有一种冥冥中的力量把它布置好了。”

如果说莎士比亚的悲剧人物在很多地方比古希腊的悲剧更具有典型性格，那么在很大程度上正是由于莎士比亚瑰丽地描绘了愿望与天命二者在个人性格中的交织。

5.复活的盼望。歌德曾说：“太阳看起来是落山了，但实际上一直在照耀着，我们精神的本质也是这样从永恒到永恒。”就是最具现代意识的C.哈切森的《白宫中的上帝》认为，美国人有百分之九十五相信上帝，百分之九十相信存在着天堂。关于复活与来世的教义在西方人心目中的地位可见一斑。这一点在莎翁的作品中，也经常流露出来。鲍西娅对夏洛克诚恳地劝告：

……犹太人，虽然你要求的是公道，可是请你想一想，要是真的按照公道执行起赏罚来，谁也没有死后得救的希望；我们既然祈祷着上帝的慈悲，就应该按照祈祷的指点，自己作一些慈悲的事。（四幕一场）

当老王的幽灵出现时，霍拉旭不想让哈姆莱特跟着鬼魂前去，哈姆莱特说：“嗨，怕什么呢？我把我作的生命看得不值一枚针，至于我的灵魂，那是跟它自己同样永生不灭的……”（一

幕四场)同样在三幕三场中哈姆莱特对克劳狄斯没有复仇,也正是因为克劳狄斯在做祈祷,“天国的路是为他开放着”。其间分明告知了对永恒的希冀。

6.在莎士比亚所创造的七百多个人物中,不但是正面的主要人物,即使是反面的主要人物,在他们的心底也蕴藏着信仰意识。在莎剧中“God”(上帝)一词出现过七百余次。

悲剧被称为最高的诗,四大悲剧又是峰巅之作,其中的哈姆莱特、霍拉旭、李尔、考狄利亚、肯特、苔丝德蒙那、奥赛罗、马尔康等人,在他们的心中都浸润着信仰的感情,从平时的台词到重大的冲突都可以显示出这一点。如怒火中烧的奥赛罗将要杀死苔丝狄蒙娜时还让她祈祷忏悔:

要是你想到在你的一生之中,还有什么罪恶不曾为上帝所宽宥,赶快恳求他的恩赦吧。(五幕二场)

悲剧中的反面人物,如克劳狄斯的潜心忏悔、麦克白的极度焦虑、爱德蒙在弥留之际要废除害死李尔王和考狄利亚的密令,他们在坠入深渊的轨迹中尚有天使的余晖。

再看几部有代表性的喜剧。《威尼斯商人》中的鲍西娅、巴萨尼奥、安东尼奥,《皆大欢喜》中的老公爵和他在亚登森林里的追随者们,被称为喜剧中瑰宝的《第十二夜》里的薇奥拉、奥里维娅,以及《一报还一报》里的伊莎贝拉等等,他们无一不是基督徒(作品对此标示得很清楚)。尽管结局是美满的,可是在一系列的曲折、误会、跌宕和考验中,他们已具有悲剧人物的高尚品质。

作为说不尽的莎士比亚,他的创作主题、基本立场和哲学意蕴究竟是怎样的呢?莎士比亚本人有着很好的概括:

真、善、美、就是我全部的主题,  
真、善、美、变化成不同的辞章;

我的创造力就用在这种变化里，

三题合一，产生瑰丽的景象。（十四行第 105 首）

这使人很自然地联想到海伦·加德纳的评论：“莎士比亚戏剧的确以最为优美动人的形式表现了显然是基督教的观念。”

人文主义的早期代表彼得拉克曾讲：“当这颗心灵思考或谈到宗教时，即在思考和谈到最高真理、真正幸福和永恒的灵魂的拯救时，我肯定不是西塞罗主义者或柏拉图主义者，而是基督徒。”彼得拉克的身上洋溢着人文主义的气息，而他的心灵又是基督徒的心灵，崇尚彼得拉克的莎士比亚也具有这种风格。国内外的一些文献往往将阿尔卑斯以北的人文主义者称为“基督徒人文主义者”。

基督教思想对莎士比亚创作的影响之深，这使人想起英国学者柏格思在《基督教与文学》中的评价：“莎士比亚汲取《圣经》的井泉之深，甚至可以说，没有《圣经》，便没有莎士比亚的作品。”

## 二

作为人文主义者的莎士比亚在信仰方面的文学表现，有着转型时代不可避免的矛盾困惑，也与作家的生活经历、人格以及创作生涯密切相关。

艾汶河畔的风光旖旎令人心醉，从远处望去，那绿树掩映着的三一教堂的尖顶古老典雅的标志，告诉人们这里不只是艾汶河畔，还有斯特拉福小镇。正是在这个小教堂里，举行过莎士比亚的洗礼，而且莎士比亚也在这里长眠。按照教会的传统，没有信仰或违反教规的人是不能葬在圣地的。《哈姆雷特》对此也有记载，埋葬奥菲利娅时教士说“倘不是因为我们迫于权力，按例就该把她安葬在圣地以外”。莎士比亚能够被安葬在圣地的显要位

置，后来又立了塑像，这证明莎士比亚是受人尊敬的信徒，这是一个很确凿的“盖棺定论”。

论到莎士比亚的人格，同代人作过一系列见证。如琼生在献诗中写着“我这样竭力赞扬你的人和书”；亨利·切特尔在《仁心之梦》中写着“许多可敬的人都说他待人坦诚正直”。这些同代人的见证决非是溢美之词。通过我们今天所能知道的一些事实也可以看出莎士比亚的为人。譬如，他的许多作品是献给朋友骚桑顿的，也给本乡的老世交、贪心的康勃写过一首有名的讽刺性墓志铭，而在晚年刚愎的伊丽莎白女王逝世时，受过伊丽莎白赏识的莎士比亚却没有献诗。对于斯特拉福镇的公共事业，莎士比亚很有贡献。遗嘱中给朋友留下了钱让他们买戒指，还给镇上的穷人留下了十磅。妻子尽管比他大八岁，并且没有多少才学，可是莎士比亚没有像有些大学才子那样不检点。妻子在他逝世后七年，也埋在他的身旁，可见两人感情之深。这也有助于证明一些研究者的观点，莎士比亚所以给长女苏姗娜的财产比次女更多，一方面是对次女的盲目成婚甚为不满；另一方面也因为将妻子托给了孝敬母亲的长女和女婿霍尔医生。可见莎士比亚的确是为人正直、富有热情、怜悯穷人、珍视友谊、热爱家庭。

论到莎士比亚的学术生涯，海伦·加德纳在《宗教与文学》一文指出：“他对《圣经》了如指掌，根据其剧本中具有大量《圣经》引证和语录来看，他似乎比他同时代的大多数剧作家对《圣经》都精通得多。”据统计，莎士比亚每一部戏剧运用《圣经》的平均数为14次。他不但驾轻就熟地运用《圣经》，而且他本人也是一个虔诚的基督徒。

琼生在为莎士比亚的献诗中写着，“尽管你不太懂拉丁，更不通希腊文”，斯特拉福镇的文法学校也不是神学院，而莎士比亚却能够对《圣经》了如指掌，并且能对其驾轻就熟地使用，证

明他下了很大的工夫去学习和研究《圣经》。的确，熟悉了《圣经》并不必然导致颂扬《圣经》。如大学才子的代表人物之一马洛反倒攻击基督教。可莎士比亚的创作所依据的原素材（许多古本）大多数并没有明显的信仰色彩，经改编后的剧本却成为基督教的悲剧。这岂不更进一步证明莎士比亚信仰的虔诚？如英国诗人罗勃·史维尔所说：“唯有心中所真关切的，才能诉之于笔下。”<sup>①</sup>

莎士比亚本人的遗嘱更是明确无疑地表达了他的内心，在遗嘱的开始写着：“首先，我将灵魂交托给我的造物主上帝，希望并深信凭借我的救主耶稣基督的恩典，我可以得到永生的福分，并将躯体交付它的质料泥土。”<sup>②</sup>作者的自传往往是个人胸怀的真实流露，而一颗高尚的心在人生旅途终点的遗言，更是发自内心的声音！

在不朽的作品里，他的内心已向我们袒露。

在人生的旅途上，他的人格有三一教堂沉默的见证。

在告别的遗言中，他将灵魂交给了造物主。

这一切已向我们清晰地展示——那“艾汶河的天鹅”（琼生语），更是伊甸园的天使。

## 第二节 喜剧《威尼斯商人》的宗教冲突

在莎士比亚的37个剧本中，《威尼斯商人》是因其跨文化的内容而引起争议较多的一个。人们一谈起这个剧名就会想到那

---

①彼得·米握德：《英国文学中的宗教与诗》，《辅仁大学第一届国际文学与宗教会会议论文集》，台北，1987年，第81页。

②裘安克：《莎士比亚年谱》，商务印书馆，1988年，第175页。

个一心要割人二磅肉的犹太商人夏洛克。但这个剧名同样也指那个好到几乎像圣人一样的商人——安东尼奥。这个基督徒和犹太人之间的冲突就是关于《威尼斯商人》的争议的根源。

—

在剧中，安东尼奥与夏洛克的对抗有着丰富和深刻的内蕴，既是两种资本之间竭尽全力的搏杀，也是两种道德针锋相对的较量。同时，更是两种民族感情和宗教信念的尖锐冲突。

围绕“二磅肉”的契约，安东尼奥与夏洛克展开激烈的对抗。在这场对抗中双方都淋漓尽致地展示了自己的信仰、人格和智慧，调动了自己的经济实力和社会影响，同时也牵扯和激发出积淀已久的宗教宿怨。在剧中随时都可以感受到双方强烈的宗教对立情绪。安东尼奥——夏洛克的对抗在一定层次上表现为基督教社会对犹太人的歧视与压迫以及受压迫的犹太人的怨恨与反抗。

在《威尼斯商人》中对犹太教与犹太民族明确表示歧视的代表人物是安东尼奥，请听夏洛克对安东尼奥的控诉：“您骂我异教徒，杀人狗，把唾沫吐在我的犹太长袍上……”“您把唾沫吐在我的胡子上，用您的脚踢我，好像我是您门口的一条野狗一样……”<sup>①</sup>（一幕三场）以至于安东尼奥在有求于夏洛克，“仰仗”他借三千块钱时，仍然对他傲气十足、盛气凌人。安东尼奥的朋友、仆人都时时对夏洛克群起而攻之，骂他是“犹太狗”、“豺狼”、“魔鬼”。萨莱尼奥看见夏洛克过来便很自然地说：“……免得魔鬼打断了我的祷告，因为他已经扮成一个犹太人的样子走来了。”（三幕一场）这种民族的与宗教的歧视波及夏洛克所有的生存空

---

<sup>①</sup>莎士比亚：《莎士比亚全集·威尼斯商人》，朱生豪译，人民文学出版社，1984年。本节引文均出自该译本。

间，就连夏洛克的仆人朗斯波特·高波也愤然说道：“我的主人是个十足的犹太人。给他礼物！还是给他一根上吊的绳子吧！……我要是再继续服侍这个犹太人，连我自己都要变做犹太人了。”（三幕二场）甚至夏洛克的女儿杰西卡也抱怨：“上帝不会对我发慈悲，因为我是一个犹太人的女儿。”（三幕五场）代表政权的公爵在法庭宣判时更不忘乘机宣扬基督教的优越：“让你瞧瞧我们基督徒的精神，你虽然没有向我开口，我自动饶恕了你的死罪……”（四幕一场）在《威尼斯商人》中可以不断地听到从基督教优越感中派生出来的这类辱骂犹太民族和犹太教义的话语，显然这不是针对夏洛克一个人的，威尼斯基督教社会对夏洛克的歧视，是以欧洲基督教社会的排犹情绪为背景的。

夏洛克出身于犹太民族。犹太民族一向以其民族历史悠久而自豪，有强烈的民族意识和虔诚的宗教信仰，民族感情异常强烈。但是根据基督教会的宣传，犹太人是基督教的死敌。因为基督徒认为当年出卖他们的主——耶稣的门徒，正是第13位犹太，而且是犹太祭司将耶稣钉上了十字架。这形成了犹太教徒与基督教徒之间的千年恩怨。这种积怨存在于精神生活和物质生活的诸多方面，由此在人类历史上出现了两教之间长期摩擦和争斗。从中世纪到近代初期，两教之间的矛盾不断激化。不少民间传说和歌谣等都流传着犹太人暗中杀害基督徒的故事。因此，当基督教在欧洲成为统治势力以后，犹太人便惨遭迫害，背上了“莫须有”的罪名被任意宰割。有的被诬告为瘟疫病毒的传播者，有的被作为杀牲来祭神。所以，在当时的英国，整个犹太民族被看成是劣等民族，犹太教徒被称为“异教徒”，受到基督徒的轻蔑和排挤。正是基于这样特定的历史背景、宗教文化背景，基于种族之间的歧视、宗教教派之间的仇恨，莎士比亚在作品中真切地反映了这一主题，所以，夏洛克不仅是一个具体的活生生的人，而



且是一个抽象的人，是一个艺术典型。在他的身上糅合了他所代表的民族、所信仰的宗教的诸多特征，其性格的形成、发展及其最后结局，是犹太教和基督教两种文化冲突的必然结果。我们透过他在舞台上的具体活动，窥见一个犹太民族的灵魂，一个犹太教徒的悲哀。

因而，在描写那个时代基督教人群对于犹太民族的傲慢与偏见，记录犹太人所遭受的歧视与痛苦时，莎士比亚一方面客观描写夏洛克的吝啬、精明、贪婪、残忍，同时也表现出了作为犹太人代表的夏洛克对于民族歧视与宗教迫害的愤怒与抗争，使得夏洛克形象有了丰厚的历史内涵，赋予夏洛克在商场中的精明、苛刻、怨毒、复仇以特殊的意义。

## 二

在对待基督徒的态度上，夏洛克经常使用两个字：一是用“傻”来形容基督徒，二是用“恨”来表示自己的情感。夏洛克鄙视基督徒，称其为“傻”，认为他们处世不精明、不善理财，是“浪子”或“败家子”。夏洛克怨恨基督徒，他多次表示恨安东尼奥“因为他是个基督徒”，“他曾经羞辱过我，夺走我几十万块钱的生意，讥笑着我的蚀本，挖苦着我的盈余，侮辱我的民族，破坏我的买卖，离间我的朋友，煽动我的仇敌，他的理由是什么？只是因为我是一个犹太人。”（三幕一场）这些话清楚地表明在夏洛克的情感里，生意上的竞争，个人所受到的侮辱和所感受到的民族歧视是融合在一起的，经过长久的发酵，凝集成怨毒的火焰在他心中燃烧。面对一次又一次的迫害、侮辱，一次又一次的打击、失败，夏洛克并非如他所说的“总是忍气吞声”，“因为忍受迫害本来是我们民族的特色”，而是不断地在对他有利的场合发泄他的积怨，表达他对基督教徒行为方式和基督教社会

歧视犹太人的不满，并伺机反击。终于借助这一磅肉的契约，找到了复仇的好机会。当威尼斯的大公要夏洛克放弃复仇时，他理直气壮地申辩，以法律手段来保护自己，报复敌人。他大声地疾呼：“难道犹太人没有眼睛吗？难道犹太人没有五官四肢、没有知觉、没有感情、没有血气吗？——他就像一个基督徒一样——是彼此相同的。要是有一个犹太人欺侮了一个基督徒，那基督徒怎样表现他的谦逊？报仇。要是有一个基督徒欺侮了一个犹太人，那么照着基督徒的榜样，那犹太人应该怎样表现他的宽容？报仇。你们已经把残虐的手段教给我，我一定会照着你们的教训实行，而且还要加倍奉敬哩。”（三幕一场）乍一看来，夏洛克按照契约割安东尼奥身上一磅肉，这样做是残忍的，但却是他复仇的最好的方式。这是一个受迫害民族求生存的一种方式，夏洛克的残忍是被种族歧视、宗教压迫逼出来的，是他向不平的社会种族歧视、宗教歧视的反抗、复仇的具体体现。夏洛克这个在英国异乡孤独无助，被逐出社会，逐出基督教的社交的犹太人，他和安东尼奥的仇恨不是用3000块钱能解决的，虽然他很爱钱，但精神痛苦远远胜于物质痛苦，他宁愿不要3倍的钱，“不，把整个儿的威尼斯给我，我都不能答应。”（四幕一场）他坚持复仇。理由是“因为我对于安东尼奥抱着久积的仇恨和深刻的反感，所以才会向他进行一场对于我自己并没有好处的诉讼”（四幕一场）。这是压迫者和被压迫者之间的积怨和仇恨。夏洛克要站在被压迫民族的立场上，为维护自己民族的尊严而进行毫不妥协的复仇。他说：“要是我饶过了他，让我们的民族永远没有翻身的日子。”（一幕三场）这是一声积压了一个苦难的民族2000年来所遭受到的全部灾难的心所发出的痛苦的号叫，这是被压迫者将骄横的虐待者所加诸他们的屈辱连本带利予以奉还时所发出的极度痛苦的欢呼。夏洛克这一掷地有声的叫喊，体现出比金钱价更高的东

西，海涅《莎士比亚笔下的女角》说这是“予难堪的诽谤以正义的报复，满足那颗受尽凌辱的心”。从这里，我们看到了夏洛克“嗜血”的原因，它滋生于民族压迫的罪恶。

可见，夏洛克的形象并非残忍、狠毒就能涵盖的，有着丰富的内涵和深层的宗教意义。同时，莎士比亚的伟大，就在于他在当时一个对犹太民族充满敌视与偏见的社会环境中，并没有把夏洛克写成寓言式的纯粹邪恶的化身，而是在谴责夏洛克的“复仇”的同时，也描写了夏洛克所遭受的歧视，揭示出夏洛克在“恶”的背后的“怨”和“恨”，用现实主义的大手笔间接地揭示出造成人物冲突的宗教根源，使这出喜剧体现出更深层的宗教意义。

### 第三节 悲剧《哈姆莱特》的宗教思想

《哈姆莱特》是那种文学史上少有的见仁见智的不朽作品，不同读者在不同时代都可以从中发现许多新的东西，甚至是可以为自己的学术发现进行言之凿凿的举证。这里的解读是在前面对作者宗教观念的整体认知的基础上进行的。

凡是读过《哈姆莱特》的人，都会清楚地记得，哈姆莱特通过戏中戏验证了叔父克劳狄斯是杀父真凶后，他本可乘其在独自祈祷时一剑把他杀死。这样，完成父仇且可扭转乾坤，还可避免自己的悲剧。但是他没有那样做，而是收起了剑，走了，等待另外一个机会。对此，我们不禁要问，哈姆莱特为什么要这样做？这就是争论和探索了几个世纪的哈姆莱特延宕问题。

关于哈姆莱特在为父复仇中的延宕问题，争论已久。有威

廉·理查逊从哈姆莱特过分的追求道德完美去解释他的延宕；也有弗洛伊德用“俄狄浦斯情结”去解释哈姆莱特的延宕原委；还有前苏联和我国一些莎学者多从人文主义者的思想与行动关系上予以剖析的。如刘炳善先生在他的《英国文学简史》中提出：“不再是个人的复仇，而是国家的命运。”等等，真可谓有一千个读者，就有一千个哈姆莱特。

不错，在剧中，哈姆莱特是以一个人文主义者出现的。他在威登堡求学，接受新教育、新思想。他不再习惯本国的陈规陋习。“这种风俗，我却以为把它破坏了倒比遵守它还体面些……”<sup>①</sup>（一幕四场）。他热爱人、崇拜人。他为人类高唱赞歌：“人类是一件多么了不得的杰作！多么高贵的理性！多么伟大的力量！多么优美的仪表！多么文雅的举动！在行为上多么像一个天使！在智慧上多么像一个天神！宇宙的精华！万物的灵长！”（二幕二场）他崇尚理智，尊重事实和经验。他谴责暴政和压迫，提倡博爱，反对奴役他人。他打破社会等级制度，平等待人，和普通人友好相处，平易近人。这一点连他的敌人——克劳狄斯都承认：“一般民众对他都有很大的好感，他们盲目的崇拜像一道使树木变成石块の魔泉一样，会把他戴的镣铐也当作光荣。”（四幕七场）等等。

从这里，我们可以清楚地看到哈姆莱特是一个真正的光彩照人的人文主义者。但是从这一光辉形象上，读者也能看到为历史所铸就的宗教色彩。中国莎学家孙家秀曾说：“哈姆莱特是中世纪封建主义向近代黎明过渡时期的产物，同时又是以文艺复兴运动中人文主义代表为雏形的。这样，他这个形象内涵的特征就是

<sup>①</sup>莎士比亚：《莎士比亚全集·哈姆莱特》，朱生豪译，人民文学出版社，1984年。本节引文均出自该译本。

‘新’、‘旧’的并存，互相矛盾，互相阻碍或转化。”事实上作品中的哈姆莱特也正是这样一个“新”、“旧”共存的艺术形象。他既有鲜明的人文主义思想，又有强烈的宗教意识和坚定的宗教信仰。前者是时代发展和前进的特征，后者是历史的遗痕和传统，是生活的一部分。当二者同时出现在哈姆莱特脑子里时，往往是后者占上风。因而，在哈姆莱特的形象上就必不可少地显现出其宗教思想的色彩和他基督徒的行为原则。

## 二

当哈姆莱特第一次出场时，他是一个悲伤的王子。在外求学的哈姆莱特，忽闻他父王突然去世，叔父匆忙继位并娶了守丧中的母亲。他带着疑虑和本能的不愉快回国奔丧。面对残酷的现实，他说出了内心的痛苦和心愿：“但愿这一个太坚实的肉体会溶解、消散、化成一堆露水！或者那永生的真神未曾制定禁止自杀的律法！上帝啊上帝啊！人世间的一切在我看来是多么可厌！陈腐、乏味而无聊！……那是一个荒芜不治的花园，长满了恶毒的芳草。”“……脆弱啊，你的名字就是女人！短短的一个月以前，她哭得像个泪人似的，送我那可怜的父亲下葬；她在送葬的时候所穿的那双鞋子还没有破旧，她就，她就……她就嫁给我的叔父，我的父亲的弟弟……啊，罪恶匆促，这样迫不及待地钻进乱伦的衾被！”（一幕二场）在这里，读者可以看到他的思想活动是以宗教教义为前提的。其一，是哈姆莱特出于对基督教信仰的坚定而不能自杀。因为基督教义将自杀归为自我强暴之罪，也就是“永生的真神曾制定了禁止自杀的律法”。其二，是他悲伤至极甚至要自杀也出自宗教的原因。在他的独白里，读者可以清楚地看到，他已经意识到朝廷的黑暗和腐败。他恨他的叔父，更恨他的母亲，认为她甚至不如一头没有理智的畜生。为此他才想

到自杀。按照英国传统的律例和教规，寡妇和前夫的兄弟结合视为乱伦，是禁止的。这种宗教观点是以神圣的婚姻誓言为基础的。在三幕四场，哈姆莱特谴责他母亲背叛神圣的婚姻时，表达了他的这种宗教思想，同时进一步解释了他过分悲痛的原因：“你的行为可以使贞节蒙污，使美德得到了伪善的名称；从纯洁的恋情的额上取下娇艳的音稚，替它盖上一个烙印；使婚姻的盟约变成博徒的誓言一样虚伪。啊！这样一种行为，简直使盟约成为一个没有灵魂的躯壳，神圣的婚礼变成一串谰妄的狂言；苍天的脸上也为它带上羞涩，大地因为痛心这样的行为，也罩上满面的愁容，好像世界末日就要到来一般。”他的话不仅再次告诉我们，他巨大悲痛的原因是亲人们“乱伦”的婚姻，这始终在折磨着他，而且他不能忘记他父亲的死。

最应该仔细探讨的是，哈姆莱特的宗教思想是怎样左右他的踌躇和行动的。这对理解他的悲剧非常重要。

三幕一场，哈姆莱特在他著名的独白中，对社会现实作了一番人文主义的感喟与思考之后，便归结到宗教意识上。他说道：“生存还是毁灭，这是一个值得考虑的问题。……死了；睡着了；睡着了也许还会做梦；阻碍就在这儿：因为当我们摆脱了这一具腐朽的皮囊以后，在那死的睡眠里，究竟将要做些什么梦，那不能不使我们踌躇顾虑。人们甘心久困于患难之中，也就是为了这个缘故；谁愿意忍受人世的鞭挞和讥讽；要是他只要用一柄小小的刀子，就可以清算他自己的一生？谁愿意负着这样的重担，在烦劳的生命的压迫下呻吟流汗，倘不是因为惧怕不可知的死后，惧怕那从来不曾有个旅人回来过的神秘之国，是它迷惑了我们的意志，使我们宁愿忍受目前的折磨，不敢向我们所不知的痛苦飞去？”在他的独白中，他两次说到死后害怕做梦，害怕死后去不可知的国度而甘愿忍受各种苦难，迟迟不做任何决定。显而易

见，哈姆莱特在考虑死后的事，并为之做准备。这是基督教的基本教义——来生复活观念影响哈姆莱特的思想和行为。复活教义把想象力集中在死亡的绝对性和终极性上，把它看成对信仰的重大考验。而其他任何宗教传统都没有像基督教传统这样强调人们期待死亡并为死亡作好准备的责任。由此可知，哈姆莱特也相信他的灵魂不是去天堂享受永恒的欢乐，就是下地狱受无尽的煎熬。只有那些害怕死后去地狱的人才会估计自己的行为（杀人）。哈姆莱特显然属于这一类人。从他的独白，读者会看到，是惧怕不可知国，迷惑了我们的意志，使之成为懦夫，默然忍受命运的暴虐的毒箭，而不是挺身反抗人世的无涯的苦难，通过斗争把它们扫平。换句话说，因为害怕去地狱，尽管他复仇心切，他也必须小心行事，忍受所有的不幸。

正是由于人文主义思想和宗教意识的共融与矛盾，使他既相信鬼魂所讲的一切，同时又有一定的怀疑。为此，他有意安排了一场戏，让演员在克劳狄斯面前演刺杀前国王的戏，以观察他内心的变化。哈姆莱特必须等到其叔父的罪行得到证实才好复仇。他担心，若贸然行事，错杀了无罪的克劳狄斯，那将铸成大错。这是有悖于基督教教义的，自己反而成了罪人。为此，他将受到惩罚，死后落入地狱，无论在这场斗争中，是他杀死克劳狄斯还是自己被杀。所以，哈姆莱特在他著名独白的最后，让奥菲利娅为他祈祷上帝的宽恕，如果他有什么不义的行为。这就是为什么哈姆莱特在考虑行动与否的关键时刻，内心总是处在矛盾之中的缘故。由此可见，哈姆莱特不仅是信仰宗教，而且是真诚笃信的。所以，当他看到克劳狄斯祈祷时，却没有杀敌报仇。他想的是：“他现在正在祈祷，我正好动手；我决定现在就干，让他上天堂去，我也算报了仇了。不，那还要考虑一下：一个恶人杀死我的父亲；我，他的独生子，却把这个恶人送上天堂。啊，这简直

是以恩抱怨了。他用卑鄙的手段，在我父亲满心俗念、罪孽正重的时候乘其不备把他杀死。虽然谁也不知道在上帝面前，他的生前的善恶如何相抵，可是我们一般的推想，他的孽债多半是很重的。现在他正在洗涤他的灵魂，要是我在这时结果了他的性命，那么天国的路是为他开放着，这样还算复仇吗？不！”此时此刻，他的宗教信仰展现得再明显不过了。

从这里，读者不难发现哈姆莱特在行动上，特别是重大事情的抉择上，总是遵循宗教思想惩恶扬善。也正是这种原则使他在行动上拖延，使他失去了永难寻觅的最好的复仇机会。在宗教意识的影响下，他没能认识到他是在单枪匹马地和执掌大权的国王斗争，失去了这次机会便陷入悲剧的结局。

鉴于哈姆莱特执意要把克劳狄斯送到地狱，他在等候更加残酷的机会。在三幕六场，这种“机会”来了。当哈姆莱特正在用刀子一样的语言戮进王后的耳朵里时，藏在屋内帐后的波洛涅斯惊叫起来。哈姆莱特丝毫没有迟疑，一剑就把他杀死了。他以为那是克劳狄斯正躲在那里偷听。这正是一个绝好的送他到地狱的机会。遗憾的是，他杀死的是波洛涅斯。他的这种举动也有力地证明了哈姆莱特不鲁莽和易于冲动，事实上他是按照他的复仇原则采取的积极行动。在随后的解释中，他很后悔杀死了波洛涅斯：“……至于这位老人家，我很后悔自己一时鲁莽把他杀死。可是这是上天的意思，要借着他的死惩罚我，同时借着我的手惩罚他，使我成为代天行刑的凶器和使者。”这里，他表达了天意不可违的宗教观念：他解释他的所为是充当上帝的“凶器和使者”，完成上帝的意志，因为波洛涅斯“生前是个愚蠢饶舌的家伙、爱管闲事的傻瓜”，还是克劳狄斯罪恶的帮凶，他的死也算是罪有应得。

克劳狄斯看到哈姆莱特平安归来，他的诡计落空，又生一



计。他利用雷欧提斯急于为父报仇的心理，设下毒计，安排二人比剑借机除掉哈姆莱特。而雷欧提斯为了达到复仇的目的，还在剑头上涂了一些毒药。哈姆莱特对此一无所知，只当作克劳狄斯为他安排的一次和雷欧提斯比剑而已，全无戒备。尽管他答应应战，可是心里还是有些不愿前往。为此，霍拉旭还劝他不要做他不愿做的事。但他最终还是按照《圣经》上说的去做了。“我们不要害怕什么预兆；一只雀子的死生，都是命运预先注定的。注定今天，就不会是明天；不是明天，就是今天；逃过了今天，明天还是逃不了，随时准备着就是了。”（五幕二场）这是《圣经》新约·马太福音第十章二十九节经文的内容：“……两个麻雀不是卖一分银子吗？若是上帝不许，一个麻雀也不能掉在地上。”从这里，读者可以看出哈姆莱特坚信“上帝的旨意支配一切，你只管照做就行了”——这一宗教思想。

鉴于哈姆莱特坚持要把克劳狄斯送到地狱，他必须寻找到这样的机会，无论多么难找或他要等多久。否则，他会放弃任何即使杀死克劳狄斯非常容易，或在别人眼里非常理想的机会，除非这个机会符合他的复仇原则，他也不管有什么命运在等待着他。事实上，这只是他一厢情愿。他的这种思想奠定了他的悲剧结局。在剧终前，在和雷欧提斯比剑受伤后，他得知剑头有毒，那杯酒里也有毒，而这一切都是克劳狄斯所为，他立即杀死了他，实现了他的愿望。但是他自己也中计，死于克劳狄斯的阴谋，未能活着完成他“扭转乾坤”的大业。

以上这些分析和论述都充分说明宗教思想自始至终左右着哈姆莱特的言行，甚至他生命的最后时刻。因此，可以清楚地得出这样的结论：宗教思想是导致哈姆莱特延宕的关键因素；基督教义和《圣经》思想是他行动的指南；宗教信仰在很大程度上促进和导致了他的悲剧结局。

## 第六章 17 至 18 世纪西方文学与宗教

不论从哪个角度来说，从 17 世纪下半叶开始到整个 18 世纪都是基督教发生深刻危机的时代。科学和理性的张扬以及随之出现的启蒙主义运动，是从思想文化和政治领域对神学思想权威的一次大规模的反叛与抗争。如果说，基督教真正发生了危机的话，那第一次就是在 18 世纪。18 世纪之前对宗教的否定，大都来自于个人的情感经验的表达。但 18 世纪出现的文学家，他们在用自己的创作来反对宗教神学的时候，就已经是理性指导下的自觉的行动了。即使在这样一个时代，西方文学与宗教的关系依然扑朔迷离，难以割舍的宗教情结还是或隐或显地频频出现在文学作品之中。

### 第一节 弥尔顿“乐园史诗”：重走圣经路

约翰·弥尔顿（1608—1674）英国诗人、政论家。1608 年 12 月 9 日出生于伦敦一个富裕的清教徒家庭。父亲爱好文学，对他影响很大。1625 年入剑桥学习，并开始写诗，1632 年取得硕士学位。因目睹当时国教日趋反动，他放弃了当教会牧师的念头，闭门攻读文学 6 年，一心想写出能传世的伟大诗篇。1641 年，弥尔顿站在清教徒一边，开始参加宗教论战，反对封建王朝的英国国教。1652 年因劳累过度，双目失明。1660 年，王朝复辟，弥尔顿被捕入狱，不久又被释放。从此他专心写诗，为实现伟大

的文学抱负而艰苦努力，在亲友的协助下，共写出3首长诗：《失乐园》(1667)，《复乐园》(1671)和《力士参孙》(1671)。1674年11月8日卒于伦敦。

《失乐园》有两条相互交织的线索：一是人类始祖亚当、夏娃违反上帝的禁令，偷吃禁果而被上帝逐出伊甸乐园；一是撒旦反叛而被上帝逐出天国。两条线索通过撒旦引诱夏娃偷吃禁果的情节联系起来。弥尔顿通过两条相互交织的线索表达了同一精神，即肯定自由意志和对自由意志的追求，谴责放纵情欲、理性不足的行为。

—

《失乐园》中有许多肯定人生的描写和歌颂自然美的诗句。特别是对亚当、夏娃在伊甸园中的生活的描绘，完全是一幅幸福家庭生活的画面，世俗、恬静、诱人。<sup>①</sup> (138-139页)但人之所以区别于动物，关键在于人是“以心为宅宇”的自由意志的产物。人的理性来源于对知识的把握和生产劳动。人类对知识的把握和对劳动的认识，是人自我意识的觉醒和自由意志的获得，它势必导致人对自由的渴望，对独立人格的追求，对权威的不满与离异。就连上帝也承认：“意志也好，理性也好，若被夺去自由，二者就变成空虚、无用的了。” (96页)为了“自由”这一崇高的使命，弥尔顿自己也累得双目失明。在弥尔顿看来，自由意志使人具有无限的潜力。因此，人在一定程度上可以主宰自己的命运。自由意志使匍匐于上帝和自然脚下的人类终于站立起

<sup>①</sup>弥尔顿：《失乐园》，朱维之译，上海译文出版社，1984年。同节引文均出自该版本。

来，靠自己的双足独立于世界。

亚当与夏娃，尤其是夏娃的自由意志经过诗歌描述，实际上也已演变成一种膨胀的情欲。弥尔顿形象地说明了他们堕落的根源：夏娃虽然是上帝的造物，但却是上帝用亚当的肋骨造成的，像上帝的地方较少。它的象征性地表现了夏娃是感性的人，外表精致而内心却欠完善，往往感情冲动，变成激情的奴隶。她轻信，经不起吹捧，抵挡不住诱惑，自我意识过重。亚当虽是上帝理想的造物，有自由意志，也有理性，但他毕竟也是人，人性过重而理性不足，终于在诱惑面前背离了上帝，即偏离了理性。当他看到夏娃闯下大祸，违背禁令后，对她进行了谴责与怪罪，却又不忍看她一人受罪而吃了禁果与她共同承受命运的惩罚。同时，夏娃还不仅仅满足于封闭在快乐但却狭小的伊甸园里，而更向往那想象中无比精彩的外面的世界。这一内在动机激发她冒着死亡的危险去获取知识。从知识的果实中她看到了新的希望。在天国的戒令与尘俗的伴侣和欢乐之间，亚当经过痛苦与犹豫之后，也选择了后者。他们终于以失去幸福快乐但却无知无识的乐园为代价，去面对一个充满痛苦却是全新的生活。

这里已经潜含着这样一种思想：上帝之所以创造人类，只是将人类作为自己手中的玩物，任意摆布，并向诸神炫耀其威力。他要求人类永远臣服于他的权威之下。禁果树其实就是权威的一种象征。弥尔顿在《基督教教义》一书中曾说：“知善恶树并非像人们称呼的那样，是一种圣物，因为圣物是应该被利用的东西，而不应该被禁止；知善恶树实际上不过是顺从的象征与纪念物。”<sup>①</sup>当人类表现出自由意志，冒犯了上帝的权威时，他就发出可怕的诅咒，让人类终生劳累，背负着原罪的十字架永世痛苦。

<sup>①</sup>刘建华：《〈失乐园〉中的撒旦》，载《北京大学学报》，1991年第2期。

在撒旦进入伊甸园之前，乐园由天使守卫，里面一切都完美和谐。上帝所有的造物从人到鸟兽花草都沐浴在上帝的恩泽之中，而他们本身全都是上帝的善与美的体现，因而全都本能地热爱着上帝。然而正因为如此，亚当虽然被上帝赋予自由意志，却从未有过使用它的任何可能性。因为在乐园里除了热爱和赞美上帝、享受上帝所赋予的甜美生活之外，实际上没有其他“选择”。也就是说，他对上帝的热爱是出于本性上的必然而非出于他的意志。从这个意义上讲，直到他不得不在上帝和夏娃之间作出可怕而痛苦的选择之前，他并未有过真正意义上的自由——意志的自由。然而撒旦把罪恶带进了伊甸园，改变了这里的一切。乐园之中凝固的完善和不变的静态美被打破，从而开始了善与恶之间永恒的斗争，因而人不得不进行选择。尽管亚当作出了错误的选择，为了夏娃而违背了上帝的禁令，但这是他第一次用自己的自由作出的选择，因此真正成为具有自由意志的人。根据圣奥古斯丁的观点，人和低等造物之间的区别就在于人有自由意志。亚当只有在进行自由选择时才成为真正意义上的人。因此在这个意义上讲，人第一次被上帝所创造，第二次是被他自己所创造。当上帝把气吹入亚当的鼻孔时，人获得了生命。但只是在亚当选择同夏娃一同死亡时，人才获得了人性，成为真正的人，因为人与神的形式差异就在于是否死亡。T.S.艾略特认为，一个人做错事也比什么都不做为好，那至少还证明他存在。在亚当作出选择之前，严格意义上的人并不存在。

只有经过痛苦的磨炼，人才能在精神上成熟起来。亚当精神上的升华正是经历了这样的磨炼。他的认识过程就是人类认识过程的缩影。

当然，人类始祖在没有成熟到享有上帝赐予的原始自由以前，必须经历长久的道德考验。弥尔顿《复乐园》中的基督与诗

人自己一样，是在他相信人类对于自由尚不成熟时所作的描绘。主人公悲伤地认为：“人类受到枷锁的痛苦。”“这具枷锁是自己愿意套上的。”因此《失乐园》中的人类并不是被永久地逐出乐园，而是暂时被流放世间去学习“节制和自律的美德”，像基督一样“严守神旨”，抵抗“种种的诱惑、试探”，“终于追奔逐北，握取最后胜利”，“在广漠的荒野中复兴伊甸”，重拾人类原始的自由。这也是《复乐园》中基督所实施的人类拯救计划的终极目的。希望回到他过去曾经流浪过的旷野，在旷野里流浪，他是自由的。因而，《复乐园》的耶稣在约旦河边接受施洗约翰的洗礼后，圣灵引着他来到旷野，进一步加强实际上已经从出生时就开始了的品质考验。在那里，耶稣要禁食40天。其间，撒旦对他进行了各种各样的引诱。但耶稣经受住了一切诱惑，修成正果。还是在《失乐园》里，亚当在偷吃禁果之后处于绝望的死亡等待之中，天使向他预示了人的未来特别是耶稣的降临和为人类赎罪的前景，亚当终于获得了克服苦难的“忍耐”精神。进而成为“忍耐”的化身，忍耐成为他战胜魔鬼诱惑的美德和武器。另一种更残酷的考验和忍耐品质检测是失明，因为神的形象是光本体，失明意味着与神的直接联系的完全阻隔状态。在《斗士参孙》中，参孙的失明至少被提到20次。作者有时甚至成段成段地描述他失明的痛苦。弥尔顿如此突出表现参孙失明的痛苦自然和作者本人切身体会有关，他甚至因此遭受敌人的嘲笑、谩骂和攻击。保王党人骂他失明是罪有应得，是上帝对他的惩罚。弥尔顿着力渲染参孙的苦难，除了增强诱惑的力量外，还能在他过去的光荣和现在的苦难中，彰显被神放逐的命运。

亚当与夏娃是《失乐园》中的主人公。亚当的意思就是“人”，夏娃的意思是“众生之母”。这两个人就代表了整个人类，所以亚当和夏娃的堕落代表了整个人类的堕落。堕落前的亚当、

夏娃是天之骄子，他们“以本身原有的光彩，披在庄重的裸体上”，“内心和外形，都是照着神的美丽形象造的”，连暗中窥探的撒旦都“心生惊奇，甚至到心爱的程度”。这说明神原有的创造是多么完美，他们过的是何等幸福自在的生活：被安置在乐园里，有天使来守卫，可以与神和天使面对面地交往，并从中接受教导。园中的树木丛生、甘泉成流、鸟与花香、芳草萋萋、湖水晶莹，乐园里四季都有佳果悬挂枝头、味美无比。这两个人真正是“宇宙的精华，万物的灵长”。弥尔顿用他的生花妙笔极力写出“人”原有的尊贵和美丽。他上承文艺复兴时期人本的精神，从人是神的杰作的角度看人在宇宙中的地位。堕落后的人就不同了，理性让位于肉欲，人从此变得自私、易怒、怯弱、烦躁、心生怨恨。最典型的表现是荣耀的光彩离开了人，人第一次发现自己赤身露体而羞惭。尽管他们想用自己的办法来遮着，但诗人慨叹：“无效的遮羞布啊，怎么能遮住他们的罪和可怕的耻辱，啊，那怎能比得上原初赤露的光荣。”

当然，人堕落后最重要的变化是与神关系的变化。由于人的“背信弃义、叛逆和不顺从”，神转而对人“疏远、冷淡、厌恶、愤怒和正直的谴责，并加以判决”，其结果是人被驱赶出乐园，地也不再为人效力，人要汗流满面才能果腹。人离开伊甸园意味着人离开神的直接呵护，因此根据《圣经》记载，到了第二亚当——耶稣降世为人，他在十字架上担负人的罪，他受的刑罚中最难当的一条就是作为罪人被神厌弃，因而耶稣作为人在十字架上痛苦地喊出：“我的神，我的神，为什么离弃我？”亚当、夏娃离开乐园，尽管带着将来重被拯救的盼望，但他们踏上的是—条孤寂的、艰难的历程。离开了创造的源泉，人类在等待中摸索、寻找那曾经的故乡，“路漫漫其修远兮！”成了人类共同的哀叹。

## 二

最初呈现在读者面前的撒旦形象，身躯魁伟高大，面目骄矜忧虑，背负巨盾，手持长矛，迈着沉重的脚步走向火海岸边，带着天使的余晖，有着帝王般的尊严，作为曾经的天使长，显然属于大智大勇者之列。在他的言词中曾充满了对知识和智慧的赞美：“啊！神圣、聪明、给予智慧的树，知识之母啊！我觉得你的力量在我里面是清清楚楚的，不仅仅能认识万物的本原，也能跟踪圣贤至高的行动。”当他得知上帝禁止人类吃一种叫知识树的果子时，马上就发出了怀疑与质问：知识得禁止吗？为什么主宰要嫉恨知识呢？知识是罪恶吗？有知识就是死罪吗？他们只靠无知无识就能立身吗？无知无识就是他们顺从和忠信的幸福保证吗？所以他鼓动人类的始祖不畏死亡去寻求知识，追求自由。俨然是一具自由意志的化身。只是被不断膨胀的野性所支配，纠集了许多天使军在他手下，全被天神下令逐出天界，落入广漠的深渊。撒旦和他的天军在这儿被雷电轰击而惊倒在炎炎的火湖里，过了一段时间之后，他从眩晕中清醒过来，并叫起倒在他身边的天使，检点人数，整顿阵容，宣告将领名单，共同商量应对这次惨败之后的计划。撒旦向他们演说，安慰他们，说天界可望光复。为了恢复天国，已没有必要再冒一次战争的危险，该去探索一下天上的预言或圣传是否正确。据传说，目前天神正创造了一个新世界和一个新族类，一种跟他们自己差不多的生物。疑难的问题是派谁去做这一艰险的探索。他们的首领撒旦独自承担了这个任务。

出了地狱之门，撒旦在孤独而险恶的太空长旅后，以自己坚韧的勇毅和执著，穿越了茫茫无垠的混沌界，历经难以想象的恐惧、孤独和数不清的艰难险阻，终于找到了人类居住地新世界——“混沌”的宝座。对于这样一次史无前例的宇宙探索，诗



人极尽笔力地大肆渲染描绘，将这一作为罪恶之“极”的无限生命力及其再生的巨大潜力充分展示出来。因而，撒旦的形象具有了这些事物在堕落后世界中所代表的含义：撒旦是万恶之源，他具有足以和主宰神相抗衡的可能。

在对人类的犯罪诱惑进程中，撒旦沉着冷静、随机应变，将机运把握得恰到好处。先是歇翼于新世界的外缘，一片荒地上，在那儿彷徨很久，看见被称为“空虚边境”的地方，有人与物向那边飞升，继而观察那可用梯子攀登的天门和苍穹上面的水流。他再飞到太阳球，遇见管理太阳的尤烈儿天使。他先变形作下级天使模样，假装热诚，要瞻仰一番新世界和住在其中的人，并探问人的住处及路线。他受到尤烈儿的指点，便向乐园飞去。撒旦到了可以纵览伊甸乐园的地点，接近他所要到达的反对神、人，独自进行大胆计划的地方。这时他自己陷于种种疑虑之中，恐惧、嫉妒和失望等许多的强烈情绪，盘踞在他心中。但最后把心一横，决定了罪恶的计划，径直向乐园前进。他瞒过守卫着的看护，化作一只鸬鹚，蹲在乐园的最高处的生命树上，熟悉四周环境。看见亚当和夏娃，他惊羨他们姿容的俊美和快乐的情景，决心要使他们堕落。偷听他们的谈话，知道园中知识树的果子是禁止他们吃的，吃了要受死的刑罚。他决定从这里着手，引诱他们违犯禁令。他变作蟾蜍在熟睡的夏娃旁边，用梦开始了诱惑，又利用亚当和夏娃分道劳作的时候，寄灵于蛇身巧语引诱，成功地完成了计划，顺利地逃离险境，回到地狱。撒旦自豪地向众堕落天使们宣布出行的成功：

将要胜利地领导你们走出这个/可厌、可诅咒的地牢，灾难的/住处，暴君给我们的监狱/现在要像个主人去占有一个/广大的世界，和我们的故乡/天国不差多少。那是我冒大险/辛苦得来的。……/现在为了你们的/光荣

的进军，“罪”和“死”/已经在那上面筑起了大路/通向  
在天上盛传的新造世界/一个组织完善的可惊的地方。<sup>①</sup>

(382-383 页)

当然，在这之后的撒旦一步步地将自己的势力范围从地狱扩展到人间，作了巡游世界的恶魔。实现了他在告别天国之后，“变地狱为天堂，变天堂为地狱”的愿望，开拓出属于自己的自由王国。

《复乐园》里的撒旦形象逐渐变得失却了原来的光彩，已经与天神达成了和解，成为了上帝的合作伙伴。最高神借助于他的能量去考验耶稣（也去考验约伯和浮士德）这一过程大体可作这样的描述：撒旦化装成老农夫对禁食 40 天后的耶稣说：“你若真是神子，可以把石头变成面包。”耶稣一眼识破对方的伪装，并揭穿他，他便消散于稀薄的空气中。第二次，他趁耶稣正饥饿时，采用了盛饌诱食的方法，诱食的花招失效，改用金钱，也被拒绝了。撒旦又用荣誉为饵，领他到一座高山顶上，远眺东方古国如巴比伦、亚述等国都城的豪华，军容的威武，劝他早日即大卫的王位，也被斥退了。当时犹太正处于罗马与安息两大帝国之间，必须利用一个反对另一个，他自愿做说客，到安息去游说，联合起来共攻罗马，救同胞于水火之中，耶稣识破他的用心，又申斥了他。魔鬼又引他到了山上，指给他看罗马帝国宫廷的富丽堂皇，但危机四伏，他可以轻而易举地把它夺过来给跪拜他的人，意在要对方向他屈膝。耶稣严厉地痛斥他，叫他退到后边去。最后，魔鬼改用希腊的光辉文化来引诱他人迷，希望他把兴趣移到文化研究上去，忘记济世大业，也被驳斥了。撒旦见一切

---

① 弥尔顿：《失乐园》，朱维之译，上海译文出版社，1984 年，同节引文均出自该版本。

物质的、精神的诱饵都无效，便用暴风雨来威胁他，结果，也无效。他见利诱和威胁都失灵，便自认失败。但他心犹未死，最后，带他上圣殿的最高塔尖上，叫他跳下去，若是神子，天使会来接住他，不致受伤。耶稣最后一次叱骂撒旦，叫他滚开，自己在塔尖上站起来，被天使的队伍接到一个美丽的山谷中，展开天上的筵宴与乐舞，庆祝乐园的恢复。

为什么这么简单的故事就算是恢复乐园呢？照基督教的说法，耶稣是第二亚当，只有他降生为人，替罪牺牲，死而复活，然后恢复乐园。诗人却不那样写，只写他在各种试探面前经得起考验便是恢复了乐园。第一亚当经不起试探而失去乐园，第二亚当经得起考验，便复得乐园。显然，当时失去了乐园，那是原初的人类与曾经的生存环境的真正地永别；而今的乐园复得却只是精神上的恢复，或者说是纯象征意义上的符合基督教教义的人类家园回归。如果我们透过弥尔顿史诗浓郁的宗教色彩，作品里有着更深层的对于人的生存境遇的哲学关怀。诗人构筑的在天上一人间一地狱、上帝一魔鬼、天使一妖怪、长生一死亡（等于美善一罪恶）、堕落一拯救等等想象的画卷，只不过是一种艺术形式，他真正的写作目的是要记录失去乐园的主人生存的心理状态，或是历史足迹。

总之，沿着圣经传统中“幸福——失落——寻找——回归”的生存模式，弥尔顿的史诗《失乐园》和《复乐园》并行着两条同质异形的路。一条是处于神与人关系中的亚当、夏娃及其他所代表的人类的放逐之路。这次放逐使人类陷入了从物质到精神的完完全全的放逐处境，虽然神给了忏悔的人类以救赎的希望，并且让神子耶稣去实施拯救，但是，回家的路却是荆棘丛生，遥遥没有尽头。另一条是神与魔关系中的天使长撒旦从天庭被打入地狱之后，他的复仇之路。在撒旦充满艰辛地执著探索中，打通

了天堂、人间和地狱的太空之路。撒旦作为邪恶力量的普遍存在，形成了与善及正义的永恒性对抗。

## 第二节 《天路历程》：班扬的宗教人生

约翰·班扬（1628—1688）是英国著名作家。出生于英国贝德福郡埃尔斯顿村的一个补锅匠家庭，祖父、父亲皆以补锅、制锅为业。约翰未受过正规学校教育，很早就继承了父业。内战时期，他于1644年至1646年参加了议会军队，接触清教徒运动和社会各阶层人物，对他以后的宗教信仰和文学创作产生了影响。后来他加入浸礼会，并成为传教士。复辟以后，政府禁止不信奉国教的人自由传教，班扬置之不顾，遂于1660年被捕，监禁12年。1672年获释。1676年再次入狱，6个月后出狱，担任浸礼会牧师，外出传教，继续写作，并继续以补锅为业。

班扬的第一部重要作品是自传《罪人受恩记》（1666），主要叙述他信教的过程，在狱中所写。他的代表作是《天路历程》（1678），也是在狱中写的，与中世纪的讽喻文学如兰格伦的《农夫彼得之梦》一脉相承。

—

《天路历程》是一部讲述基督信仰的宗教寓言。作者的用意十分明确，如他在韵文体序言中所说“我想写下众圣徒”在这福音时代的道路和征途。每一部不朽的作品对各个时代的读者都是开放的，有人从《天路历程》中看到历史上的“清教主义”作为一种认知方式和生活方式的具体表现，有人从中读出人为达到某一理想而在人生旅途上艰苦跋涉的普遍世情，如果仅仅从作者本身的眼光和角度去领会这部作品——这毕竟是作者坚定不移地写

作初衷——或许能更准确地把握作品的价值。

《天路历程》，全称《天路历程，从今生到永世》，其中“天路客”一词取自班扬熟读的英文钦定本《圣经》，中文和合本《圣经》均译为“寄居的”。其中《希伯来书》（11：13）中，这些称自己为“寄居的”人，“是表明自己要找一個家乡。他们若想念所离开的家乡，还有可以回去的机会。他们去羡慕一个更美的家乡，就是在天上的”。由此我们看到，《天路历程》描述的这条天路客走的道路是由地入天，由此世往永世的神圣信仰之路。关于这个主题，可以用十分深奥华美的语言写出一部玄妙高深的神学论著，但班扬不做，也不会做这样的事。他只以口语化的老百姓语言，以《圣经》最常用的方式——寓言的方式，以他唯一的熟知的文体——钦定本文体，来讲述他最熟悉的经历——圣徒的经历。

《天路历程》分为两部。第一部描述基督徒一个人前往天国的旅程；第二部描述女基督徒和她的孩子、同伴同往天国的旅程。第一部侧重天路客个人的内心经历，多描写基督徒的软弱、失败，沿途所遇的试炼、争战以及从所有这些经历中产生的对世界和自我的认识和对所追求的目标的执著。这是一趟孤单而寂寞的旅行。从天路客第一次出现在读者面前，站在旷野上四顾茫然，欲求拯救而无门时，他作为寻求真理、寻求生命终极的孤独者的形象就已确立。此后，妻儿拒绝，邻舍讥讽，同伴来了又失，跌入灰心潭，误逢西奈山，后经传道者指点，进窄门，访释道者，进十字架，爬艰难山，下降卑谷，遇亚玻仑战斗，进死阴谷，到虚华集市，陷疑惑城堡等等，这些经历中，每一患难、每一争战、每一失败、每一得胜以及所得的每一启示、每一解救，基督徒都是一个人去面对的。即使途中遂遇安歇地，时有传道者、释道者、牧羊人、华美宫的侍女等朋友向他提供热情的接待

和指点，但他们都是为了协助他独自走好这条孤独的天国窄路。先后同行的盼望和忠信更可看做基督徒自己身上支持他走完天路的两样重要品质。基督徒这趟旅行完全可说是个人亲近神圣，神圣近临个人的灵魂之旅。当一个人为罪忧伤，为死震慑，为短暂无常的此在世界而不安，为神圣救赎、圣洁永恒之境而心生渴盼的时候，在这种灵魂至深处的经历中，克尔凯郭尔说，“人是不可能有人伴的”。但班扬拥有他独到的“属灵”眼光，得以洞察这在外人看来不免“神秘”的心灵体验，并从自身的信仰经历中，从他那曾经同样孤独而挣扎的内心世界中体察这趟灵魂之旅的真切和实在。为此，他笔下这位基督徒虽然面目不清、背景不详，却以真实可信的形象、深刻丰富的内在世界打动了读者，其意义远超过一般的寓言所能给人的训诲或教益。J.W.麦凯尔，这位牛津大学的诗歌教授说：“班扬不只是位艺术家，《天路历程》不只是部艺术品，这部梦境寓言表现了一个探察生命深层之人的清晰视野。”<sup>①</sup>

此外，《天路历程》第一部还塑造了一组几乎令人过目不忘的次要角色，如“无知”、“能言”、“投机”以及“虚华集市”里那些陪审团成员等。班扬对他们的外貌特征同样不施笔墨，完全以对话体现他们的性情、品质。在这里班扬确实表现出他写对话的天才，每一个角色都能配以适合他们的口吻、语气、谈话内容，使他们一个个虽线条粗略却跃然纸上，虽代表宗教或道德上的抽象概念，却又一个个都是现实生活中活生生的人物。这使这部寓言带上了明显的现实主义色彩，加上故事中有许多对班扬当时的生活环境和乡村景物的写实描绘，以及班扬本人的在场，后人因

---

<sup>①</sup>F.M.哈里森：《约翰·班扬》，第155页。转引自苏欲晓译《天路历程·序》，译林出版社，2001年。

此将这部宗教寓言誉为英国现实主义小说的先驱。

如果说《天路历程》第一部侧重天路客作为真理的追求者单独面对神圣的心路旅程，第二部则侧重于天路客作为爱的象征体共同追求天国目标的集体生活，多描写天路客们在各种境遇中如何彼此相爱劝勉，彼此扶持担待，并在天路上一同成长，从名字可以看出这班天路客的组成：除了女基督徒、怜恤和孩子们外，还有向导大勇先生，长者诚实先生，年轻人卫道先生、坚立先生，也有忧心先生、懦弱先生、易歇先生、沮丧先生。第二部与第一部一个最大的区别是班扬不再塑造个体的基督徒形象，而在笔下囊括了各种类型的基督徒，他们妇孺老幼都有，信心大小不一，胆量力量各异，但都真心向往天国，真心奔走天路。他们循着基督徒走过的同一条路，但遭遇同样难过的关头和同样凶险的攻击时，已不是一个人去面对，而是在向导大勇先生带领下——大勇喻指新约福音书中所提的“圣灵保惠师”，大家一同去逾越，一同来抵挡。某些争战场合甚至只由身强力壮的男子去应付，妇女、孩子和身心软弱的则留守后方，等待着分享他们胜利的果实。这里，我们再次看到家的性质：不是战争、求胜，而是和谐、秩序、体谅、担待和包容。由于第二部这一突出的主题，整个故事的色调也比第一部更加明亮、柔和，节奏更加舒缓，哈里森说，它“反映班扬更加沉稳的壮年岁月，他的风格同他的性情日臻成熟”<sup>①</sup>。诚然，这第二部梦境寓言是在第一部问世六年后才续写，这六年间，班扬在他的信仰路上必定有了更深刻的体验，他的名扬四方的传道生涯和丰富的教牧经验必定使他对自已的会友，对于天路客的各种类型，以及他们在奔走天路时的各种

<sup>①</sup>F.M.哈里森：《约翰·班扬》，第173页。转引自苏欲晓译《天路历程·序》，译林出版社，2001年。

情形有了更准确的认识。经过五十多年的风雨，经过诸多苦难、挣扎和磨炼，班扬在回顾他当年前走过的这段道路时，心中必然也多了一份宁静、宽广和信心，这一切的沉淀便是永不消失的爱，因而他将笔下的天路客们结成一个爱的家庭，对他们倾注以爱、包容和盼望，还让他的天路客们一路上都能听到基督徒直到天门前才听到的歌乐之声，“家中有歌声，心中有歌声”，正如天堂有歌声一样。

## 二

《天路历程》最突出的风格是它的钦定本《圣经》风格，从主题到叙事手段、行文节奏、遣词造句，无不带着浓厚的钦定本《圣经》的气息。夹在故事情节、情景描绘、人物对话乃至角色塑造中的大量《圣经》引文，更表明作者透过《圣经》的视角看待它周围的世界，处理他笔下的世界。《圣经》气息和韵味贯彻整部梦境寓言始终。仅以故事的开篇段落为例，这里“旷野”、“破烂大衣服”、“重担”等，几乎每一个关键词、关键的句子都有《圣经》出处，整个场景也有深远的《圣经》背景含义。而那独属钦定本的凝练的短句、遒劲的笔力、庄严的节奏、“a certain”、“and behold”等特定的用词，更让读者感到《圣经》传达出来的独特的悠远思绪。这一开篇段落奠定了整部作品的基调。接下来的叙述抒情，或描写刻画，或教义铺陈，都不时透出新旧约《圣经》烙印。有先知书的深刻，大卫诗篇的激情，雅歌的柔美，福音书的感人，保罗书的恳切，启示录的雄奇——无怪乎有人说：“《天路历程》之于《圣经》如同晨鸟的鸣唱之于黎明。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>F.M.哈里森：《约翰·班扬》，第157页。转引自苏欲晓译《天路历程·序》，译林出版社，2001年。



《天路历程》与《圣经》如此密切的关联，是班扬本身的生命状态使然，正所谓布封的“风格乃是人本身”。

首先，作者的本意就是如此。正如他从不想当艺术家一样，他也从不想让他的作品成为一个可做各种诠释的多面体，供不同的人从不同的方面来欣赏把玩。他在第一部序诗中明确表态：“写作本书时使用这样的语言/是为了让倦怠者心有所感/它看似新奇，却仅仅包含/纯正真实的福音内涵。”可以说，整部寓言就是班扬提供的一卷特殊的经文注释。

同时，班扬的整个一生都是对《圣经》话语的经历。上文说过，班扬被称为“读一本书的人”。这与其说是强调他读书少，不如说是强调这“一本书”在他生命中渗透一切的作用。班扬自己在自传中说，自从他生命转变之后，一生之中“再没有离开过《圣经》，不是研读，就是默想”。特别是十二年在狱中精研《圣经》，使他对此有了惊人的熟悉，哈里森说：“他几乎就是在神的道中呼吸。”《圣经》与他的关系远超过一般作家与他所继承的文学传统之间的关系。对他，也是对其他同样有着浓厚清教思想的基督徒而言，《圣经》是他“生命的粮”，如同加尔文所说“教导一切的学校”，如同基督徒手中那珍贵的书卷，在迷茫中赐方向，在难过中赐安慰，在战争中赐力量。对于写作《天路历程》时仍身陷缧绁的班扬来说，《圣经》供应着他内心、身外、笔下世界的一切深层需要。可以说《圣经》铸就着他的性情，占据了他整个生命。如此，在叙述他亲身经历的作品中透出这样的气息便是必然了。

当然，关于班扬的风格以及《天路历程》的渊源问题，也有不少评论家力求一种更理性的解释，努力从《圣经》之外其他各种渠道为这部不朽的梦境寓言寻找灵感的源泉。对于这一点，英国文学史家艾弗·埃文斯明确指出：“班扬没有受过正规教育，也

不受文学传统的干扰，他面前只有一本伟大的散文范典——英文《圣经》……有些人曾企图寻找他的作品来源，但最聪明的道路是接受他自己的意见，即作品是从灵感得来的……去寻求班扬作品的前例是无益的，尽管他的寓言方法最终属于中世纪，我们也不能有效地寻找他的追随者——他是独一无二的。”<sup>①</sup>

班扬的“独一无二”是因为作为他灵感之源的《圣经》也是唯一的。关于这本被称为“英国经典著作之冠”的英文钦定本《圣经》，19世纪英国生物学家赫胥黎说：“三百年来，英国历史里最好的、最高贵的一切，其生命都和此书（即英文钦定本《圣经》）交织在一起，这是个伟大的历史事实。”T.B.麦考莱则更进一步说道：“假如所有用英文写的东西全部毁灭了，而只剩下《圣经》，那这部书就是以把英文里全部的美与力显示出来。”班扬的一生与著作有幸跟这样一本书联系在一起，而且是一种十分纯粹的联系，他的生命因之而改变，他那原本空白的语言艺术领域完全为这部伟大的语言艺术品占有和渗透。这使《天路历程》成为不朽之作，使班扬成为不朽的作家。

### 第三节 《忏悔录》：回望罪性人生

让·雅克·卢梭（1712—1778），法国思想家、文学家。1712年6月28日生在日内瓦。祖籍法国，信仰新教。15岁开始当学徒，后被华伦夫人收留。1732年以后，有机会系统地学习了历史、地理、天文、物理、化学、音乐和拉丁文，并接受了伏尔泰哲学思想的影响。后应第戎学院的征文，以论文《论人类不平等的起源和基础》的发表最后确立了自己的声誉。

<sup>①</sup>艾弗·埃文斯：《英国文学简史》，人民文学出版社，1984年，第244页。

1770年卢梭结束流亡生涯，重返巴黎，有感于为自己辩护的必要，因而写成自传《忏悔录》。他的作品主要还有《新爱洛伊丝》(1761)、《民约论》(1762)和教育小说《爱弥儿》(1762)等。

18世纪，在启蒙学者高举“理性”的大旗反教会，力图构建一个有序的“理性王国”时，又自觉不自觉地道德理想的层面上接纳了基督教的人文传统，从而又使宗教道德理想走上了世俗化之路。在这一问题上，卢梭是启蒙作家中最典型的。他的自传体作品《忏悔录》就是这一思想的典型体现。

—

忏悔本是一种宗教仪式活动，忏悔者通过对自身言行进行反思以期达到赎罪祈福的目的。作为一种文学样式，即忏悔体文学指在宗教文学中那些具有特殊性——人对神的感恩与赎罪意识的文学，它通常被结集编入宗教圣典文本之中。当这些忏悔体文学既构建着纯粹的信仰又满足着人们神秘的好奇心时，因为它既是感性抒情的又是理性反思的，一些富有诗人气质的圣徒在宗教激情的支配之下以此为基础再创新的颂神诗篇，表达内心的虔敬与感激，从而形成新的宗教文学特别是忏悔体文学。忏悔体文学说到底就是企求通过坚贞的信仰来获得神的恩宠从而使灵魂获得极度欢悦的一种抒情方式，它是感恩与自责的统一体，即赞颂神圣生活的超越性而贬斥世俗生活的现实性，力图使人类生活进入一种虚幻的心灵完善境界。这种纯粹的忏悔体文学由于受制于宗教观念，因而，它还不能广泛地探索人性生命的真谛。也许是有感于纯粹颂神诗的局限，古拉丁神学诗人奥古斯丁大胆地运用宗教观念，在文学中坦诚地披露自己的弱点和罪过，创作出了西方文学史上第一部著名的忏悔自传文学《忏悔录》，作品记述了奥古

斯丁从少年时代的罪过和青年时代的放荡到皈依基督教及精神最终战胜肉体的痛苦历程。通过自己的觉醒和得救来赞美上帝的真、善、美和神恩的伟大。对奥古斯丁来说，这是每一个人与上帝交谈的唯一方式。奥古斯丁的忏悔体文学创作不光对宗教诗人的创作产生了直接的影响，而且他还以其真诚的理想影响到了教外的文学创作者。

文艺复兴以后，一些激进的诗人和艺术家再一次试图用一种非宗教的体验形式来探索宗教性人生问题，从而使宗教领域的忏悔体文学发生变化，构成一种非宗教意图但又具有深层宗教意识的文学形式。18世纪的法国作家卢梭就是其中一个。他也创作了一部《忏悔录》。卢梭的《忏悔录》是否有感于奥古斯丁的同名之作而为，虽然作者并未明言，但可以肯定，以卢梭的博学多识，他对奥古斯丁的这部名著应该说不陌生。事实上，他在《忏悔录》中叙述过他曾熟读奥古斯丁等神学家的名著。这样，采取同名著作可以得到两个解释：一是认同奥古斯丁的心灵独白方式，以最具影响力的基督教活动的忏悔方式进行心灵表白，对个人的生命历程进行系统的回顾；二是不满意奥古斯丁的忏悔方式，以非基督教精神作为思想支撑或者说以自然神论的人性观念作为价值支撑来评判个人的生命历程，以便与宗教意义上的忏悔形成一种对比，告诉人们真正意义上的忏悔到底是什么。如果是前一种理由，那么，卢梭的忏悔体文学可以视作对奥古斯丁的一种继承；如果是后一种理由，那么，卢梭的忏悔体文学可以说是对奥古斯丁的一种解构。在近年关于卢梭的研究中，有不少学者都认为是对奥古斯丁的一种解构。认为卢梭的《忏悔录》标志着西方忏悔体文学发展的一个新的转折点。自卢梭开始，忏悔体文学已走出了宗教语域，卢梭的忏悔体可以说是将奥古斯丁颠倒了的东西重新颠覆过来。

的确，卢梭的《忏悔录》确实忠实地记录了主体的心灵性历程，他的坦诚与大胆不能说后无来者，但确属前无古人。可在作者试图以非基督教精神作为思想支撑来评判个人的生命历程，试图告诉人们真正意义上的忏悔到底是什么时，作品中也时不时地回荡着一种缠绵的宗教情绪，跳动着一颗“教士之心”。读他的著作，我们可以感受到浓浓的宗教情绪，可以触摸到一颗充满救赎热情的教徒的心灵。他的《忏悔录》以沉重的宗教情怀为人而忏悔，把读者也带人一种准宗教式的现世赎罪心理状态。正如卢梭的同时代人塔列朗谈到读《忏悔录》的感受时所说：当人们阅读卢梭的时候，都确信自己也沉入了忏悔状态。

尽管就其基本的启蒙原则和理性精神而言，卢梭的确立足于现世社会的改造，有着强烈而鲜明的世俗精神，他是一个启蒙哲人，而非一个教徒，故而他也一直受到教会和教士们的攻击。但就其所抱的宗教态度和基督教文化价值取向而论，他俨然怀有一颗教士之心，有割不断的宗教情结，故而他又一直为启蒙学人所排斥。正如他在《信仰自由》中说，“在信仰宗教的人当中，我是无神论者，而在无神论者中，我又是信仰宗教的人”。卢梭正是这样一个“两面人”。

## 二

卢梭一生中改信过旧教，后又皈依新教，他始终未曾放弃过宗教信仰。毋庸置疑，卢梭的思想是受基督教文化深深浸染的。如卢梭笔下的“新人”形象，几乎如卢梭本人一样赋有教士秉性。

### 1. 赎罪与忏悔意识

忏悔和救赎心理出现的前提是感到自己有罪。卢梭笔下的“新人”形象一个个都有沉重的罪的包袱和强烈的忏悔意识。在

此，卢梭人性善的理论表现出了与实践的脱节。尽管卢梭赋予了“人”以上帝的善性，但现实社会之恶对个体的人的侵蚀是无孔不入的；尽管一个趋善之人凭着天然的良知抵御这种侵蚀，但恶在人性上的附着仍难于幸免。因而，恶在每个人的心灵中都存在，只是程度不同而已。人性受污染的过程，就像从自然状态（至善状态）开始的人类，在走向文明的过程中沾染恶的过程，人类文明社会发展史就是“人类的堕落史”。因此如果说，基督教认为人性本恶因而人必须向上帝忏悔，用现世赎罪而获救的话，那么，卢梭则认为，人性本善，人本身有神性，但人必须认识到人性有被污染的可能与必然，因而仍需救赎，只不过这是一种道德上的自我救赎。人一开始时（自然状态时）是上帝，并不等于人最终能保持神性，保持“天赋良知”，因而人依旧可能是有罪的，罪感由此而生，赎罪的理由也在于此。所以，无论是卢梭本人还是他笔下的“新人”形象，都自觉不自觉地感到心头驮负着罪的包袱，战战兢兢地仰望着至上的道德上帝，向他忏悔，祈求赎罪，并向他靠拢，力求趋善成圣。在这个意义上，卢梭的心目中，上帝依然是存在的，无非这个“上帝”已不是基督教中的上帝，而是他创造和敬奉的道德上帝，即人的“天赋良知”，人性之善。

在《忏悔录》中，卢梭——“我”以天性善良、生来无罪为前提，大胆袒露自己的心灵世界，敢于“剥掉了衣服，而且剥掉了皮肤”让人们看。然而，他又因为自己毕竟有那么多的过失甚至恶——尽管他认为这不是他本人得罪过——因而在自我袒露中始终伴随着罪感和救赎之心。

## 2. 禁欲意识

“禁欲意识”不等于教会的禁欲主义。作为一种宗教教条，禁欲意识原本是有其合理性与人文性的。我们也暂且从这样的价

值定位去评析卢梭作品的禁欲意识。

卢梭因崇尚自然原则而不再是一个禁欲主义者，但显然也不是一个奉行古希腊式和文艺复兴早期人文主义式“放纵自然原欲”观点的人，倒是一个遵循基督教道德规范、富有禁欲意识的教士式作家。

从基督教的角度看，人的自然欲望集中表现为物欲与性欲，人对这两种欲望都必须予以抑制。人的生存需要有物质条件作保障，对此，基督教似乎也是认同的，因此，贫穷一生的他并不一概杜绝人的物质需求，而只要求人满足于生存所需的最低物质限度，反对放纵物欲和贪婪攫取。从这个角度出发，物质生活上的勤俭、朴素是一种“美德”，甚至轻视财富也被认为是一种“美德”。卢梭笔下的“新人”差不多都是恪守这种“美德”的。

爱弥儿是按照“自然教育”的原则培育出来的“新人”，他从来就恪守着节俭朴素的生活原则，和他所处的纯朴的环境谐调一致。朱莉出身贵族，但她一直过着朴素的生活。即便作了贵妇人，朱莉也“兢兢业业地治家”，与仆人们一起劳动，那伊甸园般的“爱丽舍”田园，就是由她一手操持而成的。这表达出了“新人”的生活准则。《忏悔录》中的“我”则是一个现实中的“新人”，因而他显得更真实，但在物质欲望中体现的道德意识与爱弥儿等人大致相仿。“我”出身贫贱。深深懂得钱可以保持一个人的独立，因而它是生活中必需之物，但他只是把它作为“保持自由的一种工具”，因而他只是“牢牢掌握自己占有了的金钱，不贪求没有到手的金钱”。<sup>①</sup>（43页）“我从来不像世人那样看重金钱，甚于也从来不曾把金钱看做多么方便的东西……金钱金

<sup>①</sup>卢梭：《忏悔录》（上），黎星译，人民文学出版社，1980年，第43页，同节引文均出自该版本。

钱，烦恼的根源！我怕金钱，甚至我爱美酒。”（41页）他把淳朴自然视为自己贫贱生活中最可宝贵的财富，深信在自己的“布衣”之下比“廷臣的绣金衣服”下面更有“灵魂”和“力量”。

在男女性爱的问题上，我们更可以看到“新人”形象的基督教式禁欲意识。如《新爱洛伊丝》中朱莉与圣普乐的关系，一直限于“情”的范畴，可以说是一种纯真的两性之爱，是自然人性的真实流露。然而，即便是这种纯真的情爱，男女主人公尚且视之为“犯罪”。至于他们各自内心萌动的“欲”的企求，那更是一种羞于表白的“罪恶”，他们的“美德”，似乎就是在对这种“情欲”的抑制中表现出来的。

克制欲望，达到至善，这些朱莉和圣普乐都身体力行地去做，而且做到了，他们也就因此完成了由人而神的圣化之路。在18世纪巴黎世风日下，连许多神职人员都抵抗不住世俗情欲的诱惑的社会环境中，朱莉和圣普乐的超凡脱俗无疑是惊人的，他们实在是匡正民风民俗的崭新的“新人”。然而，他们的这种“美德”显然多半得自于基督教的禁欲意识，他们的骨子里头甚至有被文艺复兴时期人文主义者所批判过的禁欲主义成分。此种禁欲主义的思想表现，只能说明卢梭潜意识里仍迷恋中世纪的宗教道德，而背离了时代的“启蒙”精神。

### 3. 博爱意识

卢梭希望人类社会回复到“自然状态”，也就是让天国的理想在现实中实现，让彼岸爱的世界在此岸的地平线上出现。在这种情况下，卢梭自己就像一个上帝，超然于芸芸众生之上，悲天悯人，广施仁爱，构想着理想的社会。他把天国的圣火播向人间，希望充满邪恶的世界燃起道德革命的熊熊烈火，让人类社会在圣火中涅槃，但这个理想始终也只像基督教圣徒们所期待的末日审判后的上帝之城一样未曾实现，可是在他的创作中，给我们



勾勒出了这种天国般的理想世界。

在卢梭的《新爱洛伊丝》中，圣普乐与俄国贵族德·沃尔玛在通常意义上互为情敌，但他们从没嫉妒与仇恨之情（这原本就是上帝所不允许的），有的只是宽恕与爱。卢梭通过这样一些人物的“想象”与“创造”，表达了他在世俗人间建立天国之理想世界的愿望。《爱弥儿》倡导的是一种“爱”的教育理论，这种理论培养的就是爱弥儿这样拥有基督式博爱精神的人。《忏悔录》中的“我”正是从这种广博的爱出发，祈求着人与人之间真诚的爱与尊重，同时也期盼着充满爱心的理想社会。总之，在卢梭眼里，所谓启蒙学者希望建立的“理性王国”，其实就是一个颇有宗教意味的博爱世界。这样的描写，不可能出自一个与基督教彻底决裂的人，而只能出自卢梭这样拥有基督情怀的人。

不过，卢梭所描绘和期盼的理想世界，虽然有浓重的基督教意味，但毕竟不同于缥缈的基督教彼岸理想，因为他所倡导的爱有了更多的人性意味。基督教强调对人的尊重与爱，是因为人身上有“上帝的目的”，因而有神性的附着，于是，爱每一个人就等于爱上帝。这种爱的出发点和归宿都是上帝，而非人自身。卢梭从自然理论出发，认为人类的初始状态是善的，人的本性是美好的，在这个意义上，人就是上帝本身。因此，人因为本身可爱才可爱，人与人也因此才是相互平等的。显然，卢梭的博爱观念有基督的情怀，又有人性的内蕴。他要人们用基督式的广博之爱去爱每一个人，把人本身作为上帝般高贵的精神个体去尊重与崇拜。这在西方文化史上是一种现代式的博爱观念和“人”的观念。正由于卢梭拥有这种观念，他才能在《忏悔录》中如此大胆地袒露心灵中一切的美与丑，以证明人本身的高贵与可爱。

卢梭之拥有基督情怀和他笔下的人物之拥有教士之秉性，说明了作为启蒙哲人的卢梭的精神机体中流淌着基督教的文化血

液。这进而又说明，即使是在科学兴盛、理性昌明的18世纪，犹太-基督教文化传统依然作为一种道德思想体系在西方文化与文学中延续着，卢梭这样的大思想家和文学家，恰恰是这一文化传统的传递人。他企图把基督教道德理想付诸现世社会变革的实践。由此还进一步说明，卢梭的宗教情怀与19世纪西欧前期浪漫主义迷恋中世纪的情绪一脉相承，说明基督教文化的永久生命力和文化价值。

#### 第四节 《浮士德》中的《圣经》原型

约翰·沃尔夫冈·歌德（1749—1832）是18世纪中叶到19世纪初德国和欧洲最重要的作家。他的创作把德国文学提高到全欧的先进水平，并对欧洲文学的发展作出了巨大的贡献。

歌德的作品充满了狂飙突进运动的反叛精神，在诗歌、戏剧、散文等方面都有较高的成就，主要作品有剧本《葛兹·冯·伯里欣根》、中篇小说《少年维特的烦恼》、未完成的诗剧《普罗米修斯》和诗剧《浮士德》的雏形《原浮士德》，此外还写了许多抒情诗和评论文章。

歌德的伟大诗剧《浮士德》是近代欧洲时代精神发展史的缩影，是欧洲历史变迁的一面三棱镜。他的《浮士德》是以中古浮士德传说为中心，凝聚了《圣经》中的原型意象。歌德用18、19世纪的时代精神，激活古老的原型，围绕诗剧的主题对原型进行了创造性的置换和变形，赋予原型以崭新的意义，实现了古老原型的价值意义的近代转换。

原型按诺思洛普·弗莱《文学的原型》的定义是指：“一种在文学中反复运用并因此而成为约定性的文学象征或象征群。”

具体包括某些主题、情景和人物类型等。这里就从《浮士德》的主题意向、情节结构、性格类型及象征意象等几个方面，说明《圣经》对歌德创作的影响以及歌德对原型的超越。

—

善与恶的冲突是贯穿《圣经》的主要情节冲突。勒兰德·莱肯在《圣经与文学》中曾说：“圣经文学的情节就是以善与恶之间的巨大神灵冲突为中心”展开的。这种冲突表现在人物方面，则发生在上帝和撒旦之间、上帝和叛逆的人类之间、上帝的天使和堕落的天使之间以及善人与恶人之间；表现在故事背景方面，则发生在天堂与地狱之间；表现在人的内心世界方面，则发生在上帝的旨意与魔鬼的诱惑之间。亚当夏娃的背叛与上帝惩罚他们的情节可以说是《圣经》中善与恶的第一次冲突。他们背叛上帝的旨意而听从蛇的谎言，形成了一种原型的情节模式。莱肯认为，在某种意义上，圣经文学中的每一事件几乎都是这种善与恶原型情节冲突的重演。歌德在《浮士德》的情节安排上也采纳了善与恶的冲突，但歌德在善与恶的冲突中却显示了深刻的两面性思维和辩证法思想。在《天上序幕》中，作者表现了天帝与魔鬼之间的第一场赌赛。天帝代表善，是一种最高的精神或终极的观念；魔鬼代表恶，是与天帝相对应的“至恶”的观念。善与恶既对立又统一，相辅相成，由于天帝和魔鬼之间没有其他矛盾构成，所以，我们可以说，天帝和魔鬼又不是一般的善与恶，而是至善和至恶的矛盾的化身。由此可见，在歌德的眼里，天帝和魔鬼间的矛盾构成了宇宙间的最基本的矛盾冲突。是抽象的形而上的善恶冲突，这是善恶冲突的第一层。

《浮士德》所表现的善恶冲突的第二层则体现在主人公浮士德和由天国下凡到人间来引诱浮士德堕落的魔鬼靡非斯特之间。

作品写道，饱学之士浮士德精通中世纪所有的学问，反过来对社会、对人生毫无用处，感到死读书的痛苦，于是萌生了自杀的念头，在这时，教堂里唱诗班的歌声和复活节的钟声，使他的精神复活，他渴望行动，并将《圣经》教义中的“泰初有道”改为“泰初有为”，带着弟子瓦格纳到郊外旅游，要把自己掌握的知识服务于社会。魔鬼变成一只黑犬来到书斋，立地成佛变成跛足的靡非斯特来引诱浮士德堕落，以后又形影相随，开始了浮士德五个阶段的追求，经历了肯定与否定、前进与停滞相互作用的漫长旅程。可见，浮士德和靡非斯特也构成了一对善恶矛盾，二者的关系是辩证统一的。靡非斯特的作恶，激励和促进浮士德的向善，浮士德的向善又反衬出靡非斯特的作恶，靡非斯特是“作恶造善力之一体”。浮士德和靡非斯特的矛盾是人间的矛盾，有其具体的现实内容，是现实的形而下的善恶冲突，与第一层的形而上的善恶矛盾相比，这对矛盾的构成由冥冥的宇宙走向了现实的人间，由至善至恶变成了具体的善恶。

善恶冲突的第三层则表现在主人公浮士德自身的矛盾。这是从人间的善恶转向了人自身。浮士德曾经说过：“有两种精神居住在我的心胸，一个想要同另一个分离。一个沉溺在迷离的爱欲之中，执拗地固执着这个尘世，另一个猛烈地要离去凡尘，向那崇高的灵的境界飞升。”这说明他既有崇高的理想，又有平庸的观念。一方面执著尘世，情欲强烈，留恋人世的欢乐享受，沉溺于“小我”之中；另一方面又不满现实，要从平庸凡俗中解脱出来而积极行动，“不管安逸和痛苦，不管厌烦和成功，怎样互相循环交替，大丈夫唯有活动不息”，决心探索人类最崇高的理想。浮士德本身就是矛盾的统一体。正是这样的描写，歌德深刻地揭示出人自身的善恶矛盾构成。

可见，歌德表现的善恶冲突表现在从天上到人间，再从人间

到人自身的三个层面。但这三个层面又不是孤立存在的，而是有着必然的联系，歌德通过辩证思维揭示三个层面之间的联系。首先看至善至恶和具体的善恶之间的联系，作为至善象征的天帝，坚信“一个善人，在他的摸索之中不会迷失正途”，而浮士德正是以自己的行动，证明了天帝的断言，可见天帝和浮士德所体现的善，是“至善”的观念在现实生活的具体实践，其本质是完全一样的。与天帝打赌的魔鬼作为至恶的象征，当他来到人间，与浮士德打赌时，已变成了具体化的恶人，引诱浮士德一步步地堕落。天上的魔鬼和人间的靡非斯特所体现的恶，是“至恶”的观念在现实生活的具体实践，其恶的本质也是一样的，唯一的差别就在于一个是善恶的抽象观念，一个则是具体的实践。其次再看具体的善恶和人自身的善恶之间的联系，浮士德本身就是一个善与恶、上升与沉沦、灵与肉的矛盾统一体，浮士德性格的主导方面是永不满足、不断追求更高的理想，向至善的境界飞升。但每次追求都误以为洞悉“至善”的真谛，达到了“至善”的境地，其实质不过是一场悲剧而已。再看浮士德身上的恶与靡非斯特的恶，其内涵均是否定、破坏、停滞和毁灭，然而，其不同之处在于，浮士德身上的恶是潜在的，在与魔鬼结盟之前，他虽悲观绝望，但没有造成什么破坏，然而，当外在的恶作用于他之后，其自身的恶才膨胀发展起来。浮士德之所以每一阶段开始自愿听从魔鬼的摆布，其根源在于二者本质的一致。浮士德追求具体善的阶段性与这种追求的无限性相结合及其相互作用，使“浮士德”这一形象符号，既不流于观念的空泛，也不局限于具体的所指，从而使其“追求善”的内涵更加厚重和丰满。歌德正是在这层层善恶冲突中凸现出一个欧洲资产阶级先进知识分子坚忍不拔、奋勇进取的品格和永不满足、积极向善向上的美德。浮士德的形象，成了人类积极追求意识的象征。在此歌德继承了《圣经》的

原型又有所发展。

## 二

从结构上看,《圣经》也成了一种后人模仿的原型模式。U型结构是弗莱等人总结出来的《圣经》的一种典型结构模式。弗莱认为整部《圣经》的叙述结构是遵循着乐园、犯罪、受难、忏悔、得救这一情节模式。《圣经》讲述的是上帝创造了人类和乐园,而人类却背叛上帝,犯了原罪,失去生命和水。最终经过种种磨难后,又向上帝忏悔,并在《启示录》中重新找到了它们的故事。《圣经》可以说是由无数个阶段性的悲剧组成的一部大喜剧。这一结构模式与希伯来民族宗教的一神观和善恶观是密切相关的。在整个大U型结构中,又包括无数个小U型结构。《约伯记》便是其中之一。《浮士德》的结构是以《圣经》的图形为原型,又有所发展和变化,把《圣经》中的U型结构变成了一个螺旋式上升的圆圈。在《浮士德》中,浮士德和瓦格纳郊游归来,看到魔鬼变成黑犬,浮士德说:“你瞧,它正兜着螺旋形大圈”,“画着魔圈,准备跟我们结交。”此时已暗示了浮士德以后的人生轨迹,浮士德迷宫似的人生旅程则是这种螺旋式上升的结构模式的形象化再现。它包蕴着18、19世纪之交欧洲新兴资产阶级人生追求的历史内容,他的螺旋式上升的人生追求,凝结着歌德对人生的哲学思考和长期人生经验的总结,这种螺旋式上升的圆圈结构是对《圣经》原型的发展和超越。

在《天上序曲》中所写的天帝和魔鬼围绕着人的问题的赌赛,其构思显然是由《约伯记》脱胎而来。天主同意让魔鬼靡非斯特诱惑浮士德脱离本源,最终又通过救赎让浮士德亡灵返回本源。这又与《旧约·创世纪》“失乐园”神话一脉相通。浮士德螺旋式上升的大圆圈,又由五个小圆圈组成。第一个小圆圈是追

求知知识的悲剧，反映了陈腐的知识与活的知识之间的矛盾，贫乏的书斋生活与丰富的自然和人生的矛盾，表现了觉醒的资产阶级知识分子不满现状，要求个性解放，渴望行动的愿望。第二个小圆圈是追求生活的悲剧。浮士德带着强烈的追求享乐和情欲的愿望，在靡非斯特的带领下进入了享乐世界，与格蕾辛谈情说爱，结果给格蕾辛一家带来悲剧，使浮士德认识到爱情生活只能满足一时的情欲需要，并不能使他获得心目中的爱情自由和开创个性解放的道路。第三个小圆圈写浮士德追求政治的悲剧。生活爱情的悲剧并没有打垮浮士德积极进取的精神，他很快地从悲痛中解脱出来，去“努力追求最高的存在”，从个人的“小世界”转入人类的“大世界”，积极投身到社会活动中去，从事社会政治工作。在封建的宫廷，浮士德采取了迁就退让的方式维护其腐败的统治，误以为这是对“最高存在”的理想追求。结果，浮士德在政治上想着手于伟大的业绩，除了供统治者消遣取乐外，一无所成，根本不能实现改造世界、建立理想国家的宏愿。浮士德的政治悲剧反映了德国资产阶级政治上的妥协性和思想上的软弱性，也是歌德魏玛公国十年官场生活的切身体验和艺术概括。第四个小圆圈则是追求美的悲剧。浮士德对海伦的追求，是对古典美的追求。海伦象征古代文化艺术中的理想、完整、和谐、宁静。启蒙思想家企图复活古典美，把它作为一种教育人类、启发智慧的手段，从而改变现实，建立理性王国。歌德通过浮士德对海伦的追求及其幻灭，对德国启蒙思想家用美的教育来改造社会的企图做了寓意否定的回答。海伦的消逝，说明古典美只能作为现代文化的养料，决不能在现代重新复活。欧福良的天折，说明用美教育人类，改造社会只是不切实际的昙花一现的幻影。第五个小圆圈写浮士德追求事业的悲剧。面对波涛汹涌的大海，浮士德顿起雄心，要征服大海，改造自然，变沧海为桑田，为人民建立理想

之邦。他招募民工，围垦造田，经过艰苦努力，使苦难的海滩变成人间乐园。最后浮士德领悟的人生理想就是要“每天每日去开拓幸福和自由，然后才能做幸福和自由的享受”。以此结束了一生的漫长探索。在这五个圆圈中，浮士德都有苦闷、追求、迷误、痛苦、悲剧、死亡、新生和再追求环节，每一循环都将浮士德的人生追求提升一步，所以，歌德曾指出：“浮士德身上有一种活力，使他日益高尚化和纯洁化，到临死，他就获得了上界永恒之爱的拯救。”<sup>①</sup>浮士德灵魂的救赎是奉“光明圣母”的旨意而来的天使，带着他“向更高的境界奋飞”。这一结尾和《天上序幕》中天帝的预言相照应，完成了浮士德螺旋式上升的人生道路，从哲学上概括了自文艺复兴以来三百年间欧洲资产阶级先进分子的人生追求。歌德站在德国古典哲学的思维制高点上，表现了人的觉醒与堕落、肯定与否定、善与恶、迷混与澄明、神力与魔力、人性与神性、感性与理性、理智与情欲、本质与现象、现实与未来的对立和统一，揭示了浮士德螺旋式上升的人生道路的内在动力和发展源泉。这种辩证法思维所建构的叙述模式与《圣经》所表达的古代理民朴素的人生观不可同日而语。

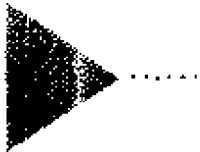
### 三

《圣经》中还蕴藏着大量的意象母题。其中蛇是较为典型的一种，它以特有的形体和令人恐惧的外表给人类留下深刻的记忆，作为一种象征符号沉淀在人类的无意识深处。在《旧约·创世纪》中，它是作为一种邪恶的象征符号出现的。它引诱夏娃偷吃禁果，违背上帝的旨意，从而导致人类的堕落，因此它的意象旨意是诱惑、欺骗与背叛。蛇这个原型在《圣经》的其他地方演

<sup>①</sup>爱克曼辑录：《歌德谈话录》，人民文学出版社，1985年。



变成撒旦和魔鬼。而在《浮士德》中则置换变形成为一个又高又大的黑犬尾随浮士德，走进书斋，立地成佛变成了足跛的魔鬼靡非斯特，来引诱浮士德堕落。在《浮士德》中，靡非斯特代表疑虑、否定和毁灭，是恶的化身。他直言不讳地供认：“我是常在否定的精灵！总之，所有的恶，都是我的拿手杰作。”他敌视人类，只看人类的缺点，认为只要给人以最低级的享受，他们就会忘乎所以，变成生活庸人。他讥笑人类的理性和力量，否定一切道德观念，他犯罪作恶，一手导演了少女格蕾辛的悲剧；倡议滥发纸币，造成金钱的罪恶；用魔法帮助封建王朝镇压叛乱，维护腐败统治；放火焚烧寺院、树林，在公海上大搞海盗、走私、战斗的掠夺行径，所有这些都是他罪恶的本质的最充分的体现，集中地表现了资产阶级原始积累时期个人主义冒险家的罪恶本性。



蛇作为一种邪恶的象征符号，作为艺术的原型和母题，它并非完全是丑的，而具有独特的审美价值，是一首色彩繁杂的恶之花。首先，恶是推动历史不断向前发展的真正动力。在《圣经》中，它引诱人类的始祖违背上帝的禁令，导致恶的发生。但它却使人类迈开了进化的第一步，推动了历史不断向前发展。而这正是历史长河中必不可少的一步。如果没有恶，人类在黑暗中摸索的时间将会更长。其次，恶也是推动人类不断地克服人自身内外在矛盾的直接动力，它在否定之否定中扬弃人性中的弱点与局限，不断地走向人性的美好至善。作为否定精神的代表，靡非斯特除了作恶，还有造善的作用，是“作恶造善力之一体”。他既是阻挡浮士德发展的一个重要障碍，同时又是一种磨炼、激励的力量。他对浮士德所做的种种诱惑都是从恶的动机出发，企图使浮士德走向沉沦和毁灭，但却使浮士德不断地从迷误和错误中接受教训，提高认识，不断地克服自身的内在和外在的矛盾，向着至高至善至美的境地攀登。它作恶的同时又造成了善。在浮士德

的人生追求中，如果没有靡非斯特的作用而设置重重障碍，浮士德也很难克服自身人性中的弱点和局限，向着灵的境界飞升。所以，我们可以通过魔鬼的作恶认识到现实的丑恶、自身的弱点和邪恶势力的强大，以此对理想、现实和自身作出观照。最后，作为恶的具体化身的靡非斯特，由于目光敏锐，世故极深，对现实的观察颇能击中要害，说话做事毫无顾忌，一眼能看穿别人的心思，因此，在《浮士德》中，靡非斯特就成了歌德的代言人和现实的揭露者。歌德曾借魔鬼之口来揭露现实，批判罪恶。他嘲笑当代法律和法规将“合理变悖理，好事变灾祸”，神学“含有许多暗藏的毒物”，《圣经》充满谬论，彻头彻尾的矛盾。他讽刺荒淫腐败的宫廷、贪婪伪善的教会，批判资本主义社会金钱的罪恶和资产阶级海外掠夺的强权政策。如果没有了恶，也就没有了人间地狱，救赎也就失去了意义。

当然，《圣经》的原型对歌德的《浮士德》的影响还有许多方面，歌德正是在《浮士德》中激荡出人类原始世界的声音，超越了作家本人的意识局限，赋予新的时代精神，使其作品具有不期而然的象征意义。

## 第七章 19世纪西方文学与宗教

法国大革命后残酷的暴力斗争使欧洲大陆弥漫着悲观情绪，在新世纪伊始，基督教思想文化被人们重新重视。19世纪的浪漫主义和现实主义作家们发展了文艺复兴以来以莎士比亚为代表的人文主义者所延续的基督教人道主义精神，作为社会批判的武器，对苦难中的人类寄予了深切的同情。文学对虚幻的乌托邦理想的憧憬也在一定程度上给绝望中的人类以希望。同时，基督教伦理也成为拜金主义时代有益的道德规范。

### 第一节 《巴黎圣母院》：圣母崇拜与结构象征

维克多·雨果（1802—1885）是19世纪浪漫主义文学运动的精神领袖，法国文学史上卓越的资产阶级民主作家。贯穿他一生活和创作的主导思想是人道主义、反对暴力、以爱制“恶”。他的创作期长达60年之久，作品包括26卷诗歌、20卷小说、12卷剧本、21卷哲理论著，合计79卷之多，给法国文学和人类文化宝库增添了一份十分辉煌的文化遗产。其代表作是：诗歌《秋叶集》、《心声集》、《静观集》和《巴黎圣母院》、《悲惨世界》等长篇小说。

《巴黎圣母院》是以15世纪末巴黎社会为背景的。雨果以无限深挚的热情描绘了巴黎的鸟瞰图景和圣母院的建筑，映衬着圣

母院的崇高与圣洁。它和谐而壮丽，庄严而伟大，“是一个巨大的石头交响乐”<sup>①</sup>，是“整个人类和人民的巨大工程”，它仿佛具有“真实和永恒”两重性格。雨果又以饱含深情的笔触描写了巴黎这座城市里围绕圣母院所发生的一切。就在这深情的笔下，巴黎的城市建筑便形成了以圣母院为中心而逐渐展开呈圆心结构的图像，即环形的同心圆结构。借独特的环境结构，雨果着力给读者呈现出一个由四个男人围绕着一个吉卜赛女郎而形成的人物形象的圆心结构。

—

在作品中出现了数百个各个阶层的人物，国王、贵族、僧侣、军人、警察、法官、刽子手、商人、市民、学生、乞丐、小偷和妓女等。但在这众多的过场人物中，却不难找出它的主要人物：敲钟人加西莫多、副主教克洛德、侍卫长弗比斯、诗人格兰古瓦。他们从四面八方汇集到一个焦点上，围绕着吉卜赛女郎爱斯美拉达而活动，形成了一个以爱斯美拉达为中心的行星环绕恒星之势的圆心结构，我们可以称它为人物形象的圆心结构。作为人物圆心结构聚焦点的吉卜赛女郎爱斯美拉达，她的出场总是和巴黎圣母院这个作为环境圆心结构模式的中心相对应。这种环境与人物的对照，不是巧合而是作者有意为之。

“从古希腊以来，宗教生活便是西方城市生活的重要部分。这表现在城市空间形态上，便是神庙和教堂所占据的突出的甚至是中心的地位。”<sup>②</sup>巴黎圣母院是巴黎本城“城岛”的中心，而

①雨果：《巴黎圣母院》，施康强、张新木译，译林出版社，1995年，同节引文均出自该版本。

②陈晓兰：《文学中的巴黎圣母与上海》，载《广西师范大学出版社》，2006年，第25页。

“城岛”则是巴黎俗权和教权的驻地。“教堂不仅是城市结构布局的核心，而且是市民社区活动的中心，是仪式的舞台和教义、知识、艺术的储藏所。”<sup>①</sup>直到今天仍是人们朝拜的圣所。这是所著名的笃信玛利亚的大教堂，教堂中所崇拜的神便是圣母玛丽亚。圣母崇拜是西方基督教文化发展过程中的一种独特现象。“圣母作为一个女性介入宗教神列，不仅为世人送上了基督，而且为宗教艺术平添了一层粉色的面纱，注入了女性所特有的温柔气质，那就是‘爱德，也就是爱’。”<sup>②</sup>在中世纪那样一个灾难频发的年代里，人们更需要加倍的慈爱来呵护抚慰那一颗颗困苦的心灵，圣母无疑填充了这一施予者的角色，让一位高贵无暇的女性深入到每一位信徒的心灵深处。信徒们在空旷的、令人神怡的大教堂内瞻仰圣母的微笑，聆听圣母的赞歌，在上帝的力量与威严中同时感受到圣母带给他们的丝丝温情。在作品中，圣母院作为环境圆心结构中的圆心，它所昭示的便是基督教一切感情的总和：爱。

爱斯美拉达作为人物圆心结构中的中心，作者把她看成是人类感情中的至善至美的象征。“在她聪明、活泼、可爱、善良等诸多美好的品质中，雨果大加渲染，给读者留下深刻印象的品质就是她的爱心。”<sup>③</sup>她曾有过两次爱的义举，一是为了挽救误入“奇迹王朝”的陌生的穷诗人格兰古瓦的性命，主动作出牺牲，

①陈晓兰：《文学中的巴黎圣母与上海》，载《广西师范大学出版社》，2006年，第28页。

②韩乐：《基督教中的圣母崇拜与西方音乐文化》，载《西安音乐学院学报》，2004年第1期。

③李倩：《人性·人性·革命·爱——雨果小说对爱的独特理解》，载《淮阳师专学报》，1996年第3期。

和他结为夫妇。她之所以这样做，并不是真正爱上他，而纯粹是为了将他置于自己的保护之下。另一次是在河滩广场，因为挟持爱斯美拉达而受到当众鞭笞的丑怪的敲钟人加西莫多口渴难熬，他向围观者高喊要水，却遭到一片戏弄和咒骂，这时爱斯美拉达却拨开人群走上刑台，把水送到加西莫多的嘴边。作者写到：“看见这么一个漂亮、新鲜、纯洁、妩媚，同时又这么纤弱的少女这样垂怜于一个如此可怜、难看和凶恶的人，无论如何是一个动人的景象。”全体群众都被爱斯美拉达的行动所感动，大声叫好。她这种以德报怨的行为完全出自于她仁爱的天性。从她的两次行动中，我们可以看出，爱，是爱斯美拉达安身立命、为人处世的原则。她的爱心不受对象、场合条件的限制，同情弱者，怜惜生命，善待他人是她的一种出乎天然的本能，正是她的这种特质使她受到了乞丐王国、加西莫多及其他民众的爱赏和敬重，她的名字在他们中间有魔术般的效果。“当她走过时，男女乞丐们温柔的排列着，他们凶狠的颜色也因为看见她而开朗了。”爱斯美拉达有一种女性所富有的仁爱同情心，她是一个善良的可人儿。她用优美的舞蹈、和谐的歌声抚慰人们的心灵。雨果就是通过爱斯美拉达这个美好的艺术典型歌颂了这种出乎天然的爱。她代表着爱和光明，代表着真善美，寄托着作者的人生理想。作者赞美她“是永恒、对称、均衡、内外和谐的美”。也如加西莫多所称颂的：“美是完整的，美是全能的，美是唯一不能半生存的东西。”她如圣母一样给人带来爱与欢乐：因此，当爱斯美拉达在广场上散播她的爱心时，圣母院也在向世人展示着她的慈爱，当她被救入圣母院避难时，这两个圆心结构中的圆心便合为一体，圣母的慈爱与爱斯美拉达的仁爱达成了高度的统一，完成了作者心目中理想的完美女性。

## 二

从文章的情节中可以看出，这种人物形象的圆心结构是在围观中形成的。女主人公爱斯美拉达是一个美丽善良、能歌善舞的卖艺姑娘。她的特殊身份决定了这个以她为中心的人物圆心结构是在她优美舞姿的旋转中形成的。作者描写道：“那个圆圈的人数很多”，爱斯美拉达“在一张随便铺在她脚下的波斯地毯上跳舞着，旋转着”，“她轻捷，又飘逸，又快乐”，在这热情的旋转中，格兰古瓦被“灿烂的景象迷住了，不能一下子肯定地看清楚这个女郎究竟是人，是仙，还是天使”；加西莫多“那样深深地专心看着”；巴黎的群众“都目不转睛，大张着嘴”；克洛德“比其余的更注意那跳舞女子”；弗比斯“招手叫她去”。在这四个性格迥异的男子中，围观时最为紧张、情感最为激越的莫过于神父克洛德。

在西方文学作品中，神父形象是一个特异的系列，这类形象所具有的巨大而神秘的悲剧力量，显示出很高的思想和艺术价值。《巴黎圣母院》中的克洛德·弗洛罗，就是其中最具代表性的范例。他是作品中最富有浪漫激情和人性深度的人物。

欧洲天主教神学家巴尔塔萨提出了著名的“神学—戏剧学”的独特创构，即指两种对立因素的辩证法（冲突与冲突的综合）。雨果笔下的克洛德形象就充分体现了这一“神学—戏剧学”的构想。作为神父，信仰便是他必定的生存状态，而作为人，他又有趋向世俗生活的本能，克洛德身上似乎先天地蕴藏着悲剧性的冲突和分裂的种子。

雨果这样评价他笔下的人物：“实际上克洛德·弗洛罗并不是一个鄙野的人。”他“从小就离开了他认识不清的父母，做了修道士”。遵从父母的意愿，他在弥撒声中长大。刻板的修道生活

把他同新鲜的空气、灿烂的阳光隔离开来，同青春的活力、爱情的幸福隔离开来，他只能同繁琐的教义生活在一起，同不可捉摸的上帝相伴，因而他长成了“一个阴森可怖的人”。他成日里把头低垂在胸前，人们都像畏惧凶神恶煞似的对他，“唱诗班的孩子一碰到他在教堂里就立刻吓跑了”。克洛德被教义吸干，被功名掏空，被腌制在禁欲主义的教条中，像一团脱水处理后的干瘪酱菜。

然而，基督教的内核里并没有东方宗教的那份心如止水、圆融如一的洒脱，其教义和经典中始终埋藏着现世追求与终极追求的深刻矛盾，埋藏着趋向于实际功利的冲动和可能性。克洛德是被动的、不自觉地走上僧侣道路的，但他又自觉地意识到了自己的精神分裂，他的内心总有一些游弋于宗教体制之外尚未被“除”尽的“余数”，一组不停反应着的二元裂变：一个要在虔诚的禁欲生活中实现对于上帝的忠诚；另一个却向往尘世、狂欢、爱情，女人时不时在他心中作祟。在他超凡入圣的外表内部，灵与肉、天堂与地狱、上帝与魔鬼搏斗得惊心动魄，使得他内心世界变幻莫测，毁灭性冲动随时可能发生。虚弱的内心充满放纵渴望，只能用肉体的自我惩罚和钻研神学去克制自己。那些操守端正、意志坚定者，更是处在灵与肉的冲突中。同样，克洛德并没有力量摆脱尘世的困扰，他只能以一种无望的抗争，试图委身于一天一天地使他忽视自身和世界的某种强有力的激情，或以一种绝望的虔诚的热情来逃避诱惑，而这正预示了他自身的悲剧性分裂。

克洛德是一个被宗教信仰和教义所异化、阉割、撕裂的悲剧人物。他身上被压抑着的正常人的感情转化为对一切世俗幸福和女人的嫉妒和憎恶的变态行为。“女人衣裙的窸窣声，就足够令他眼睛充血”，甚至国王的女儿探访圣母院时，他也拒绝露面，



并引经据典地申明：“1334年圣·巴尔代勒米节前夕的黑皮书上，禁止教士接近无论老少已婚或未婚的一切女人。”而也正是这种种古怪行为，表明了一个虔诚教徒的信仰的彻底性。信仰起码部分地补偿了他那漫长、凄凉、饱受折磨的、孤零零的一生。

然而，要修炼到“灵”的境界是很难的。超负荷的精神压力使克洛德难以承载，他的精神状态中滋长着一触即发的潜在危机，绷紧的心灵之弦濒于断裂。爱斯美拉达出现在克洛德面前——神性与人性怦然相遇！美，像一道闪电划破了克洛德生命的暗夜，引爆了他胸中的活火山，爱的烈焰喷薄而出。世俗生活的真善美第一次向他展示出神奇的境界。他清醒地意识到：“我身上有什么东西倒落了，再也立不起来了，有什么东西压在我身上，使我再也不能逃开了。”在上帝与爱情之间，在他的神和他的偶像之间，克洛德毅然选择了后者：

“不幸啊！当我看见你两次以后，我就想看见你一千次，想永远看到你。”

“我要从胸中掏出——不是话语，而是我的心和肺腑，为了向你对我说我爱你！”

“如果你来自地狱，我就跟你去。为此我已经竭尽全力。你所在的地狱，就是我的天堂，你的目光比天主更诱人！”<sup>①</sup>

克洛德性格的突变，像一束阳光，极其神奇地照耀出他性格的丰富内涵和可怕深度。他身上具有一种养之有素的信徒般的狂热，只不过信仰崇拜的对象从上帝转向了美人。克洛德对爱斯美拉达的爱是真挚的。在爱情的追求中，他丝毫不懂得“变通”，

<sup>①</sup>雨果：《巴黎圣母院》，施康强、张新木译，译林出版社，1995年。同节引文均出自该版本。

反而有些不合时宜地迂腐。他丝毫没有一手抓住上帝，一手拥着美人的权宜之计，没有穿着教袍同所爱结合的两全之策。这同样体现了只有信徒身上才具有的信仰的彻底性原则。

克洛德的奇遇具有人的存在与宗教的存在相遇、人的行为与上帝的行为相遇而爆出的戏剧性的隐喻含义，具有生存论的和审美的特性。在他身上，爱情即宿命，这“永劫的爱”充满了悲剧的激情气氛。他鬼使神差地跟踪爱斯美拉达，嫉妒所有同她接触的男人，不可理喻地绝望喊叫或疯狂大哭，为爱情而神不守舍。他忧郁地思索，疯狂地宣泄，体验到一种厚重的自责和自问。这正是基督教“原罪”文化观念在其教徒身上的本能反应。在他心中充满了初恋情人对于爱情的罗曼蒂克的憧憬和幻想，他的尊严、清高和骄傲都不能阻止他拜倒在“石榴裙”下，他跪在爱斯美拉达脚下情真意切地倾诉道：

啊，只要你愿意！我们将会多么快活！我们一起逃跑，……我们寻找一个世界上阳光最灿烂、树木最茂盛、天空最晴朗的地方。我们要相爱，我们将两个灵魂融合在一起，我们将相互渴求，永不厌倦，一同痛饮这杯永不干涸的爱情之酒，永无休止！

如果不是虔诚信仰和常年教徒生活的陶冶，怎能有如此巨大而狂热的爱情奔放？然而，单纯的爱斯美拉达是无法理解克洛德对她的疯狂追求中的悲剧性激情的。对爱斯美拉达来说，爱情就是两情相悦，是“英雄救美人”、“白马王子”和忠贞不渝的浪漫故事，是漂亮的腰身和潇洒的军服。但对克洛德来说，爱情就是命运，是对死亡的选择，是永劫不复的渊藪。相比之下，爱斯美拉达对弗比斯的爱情就浅显得多了。

克洛德的爱情追求并没有得到回报，他的悲剧并不是一个僧侣不该违反教规爱恋女人。一个男人爱上一个女人这并不是那男

人的错，错就错在“爱一个女人！而自己却是一个被人憎恨的牧师！”克洛德“悔怪自己不是国王、天才、皇帝、天使或神灵，以便在她脚下成为一个比较伟大的奴隶”。面对爱斯美拉达青春的灿烂年华，克洛德相形见绌，二三十年刻板的修道生活使他未老先衰，面目严肃冷酷得可怕可憎。爱斯美拉达本能地厌恶他，不屑地视他为“妖僧”、“怪物”，她情愿选择死也不愿同这个精神阉人同床共枕。如果说爱斯美拉达是一朵鲜花，克洛德就是一根枯藤，他只能使她过早地枯萎；爱斯美拉达是一片蓝天，克洛德就是一团乌云，他只能玷污她的清纯；爱斯美拉达是一块碧玉，克洛德就是瑕疵，他只能把她弄脏。爱斯美拉达单纯、明朗、充满生机、晶莹剔透，克洛德则复杂、矛盾，高深莫测，阴暗浑浊，二者的不和谐随处可见。对美和爱的疯狂向往使飞蛾不自量力地扑向星星，在这殊死的飞翔中，克洛德折断了翅膀栽进了地狱。

可以说，是信仰的彻底性和中世纪宗教迫害的传统共同促成了克洛德的极端行为。克洛德爱得真诚执著，同时也爱得丑陋，爱得令人发指。他无情地刺伤情敌弗比斯，当他害得爱斯美拉达身受酷刑时，又在暗地里用利刃刺自己的胸脯。他匍匐在所爱的人的脚下打滚，用牙齿咬自己的手，用头碰墙，可怜巴巴地乞求“慈悲”和施舍，又凶恶地要占有她，当这一切都无济于事时，他便把她交给了行刑队。

由此，我们想到了中世纪的宗教裁判所和教会惩罚异端的残酷火刑——以爱和仁慈为宗旨的基督教，竟然如此残暴，不禁让人扼腕叹息。这便是信仰的悖论。信仰只有以纯精神的形态存在时，才是美好的和有价值的，一旦它与现实结合，多半要伴以血腥的暴力。道理很简单，在那个信仰的乌托邦里，只能有一种意志，这就是教主的意志，其余所有的生命只有为其奉献时，才能显示出存在的价值。而教主的逻辑只有信念逻辑而决无责任逻辑。

辑，他只对自己坚定不移的信念负责，至于别的什么，不过是奔向那个宏伟目标途中可以随便践踏的草芥而已。曾是虔诚信徒的克洛德，他加害爱斯美拉达的逻辑便是由此而来的。

长期的人性禁锢，性生活与情感生活的贫乏和焦渴，使克洛德的感情闸门一旦开口，那洪水就像脱缰的野马盲目地奔流。他胸中释放出一种令人生畏的爱力量，这力量毁灭了所爱，也毁灭了自己。克洛德被美和爱唤醒，又与美和爱一起毁灭。这恰好证实了荣格的理论，当阴影遭受压抑的时候，“我们身上的动物性只能变得更富有兽性”。

然而身为神父的克洛德，他在堕落中清醒地看到了自己的卑微和深重的罪孽，意识到了自己在生活中扮演着双重角色。正如小说反复出现的意象那样，他既是一只致爱斯美拉达于死命的毒蜘蛛（悲剧的制造者），又是一只被宗教禁欲主义吞食掉的苍蝇（悲剧人物）。克洛德作为神父，他的生存本身就是悖论，即展现在他的生活中的信仰的悲剧性存在，以及痛苦和负罪状态。对于克洛德，悖论、痛苦、负罪就是生存本身的质地，它是无法勾销的。从而我们终于深刻地理解了巴黎圣母院墙壁上的两个字：宿命！

## 第二节 《红字》：基督教伦理解构

纳撒尼尔·霍桑（1804—1864）美国小说家。出生于一个没落的世家，大学毕业后即从事写作。霍桑是一个思想上充满矛盾的作家。他抨击宗教狂热和教会虚伪，又把加尔文教派的善恶观念当作认识社会的标准；他记叙新英格兰殖民地人民的抗英斗争，同时又对社会改革、技术进步和废奴运动抱怀疑、抵触情绪。艺术上，他擅长揭示人物内心冲突和心理描写，充满丰富想象，惯用象征手法，且潜心挖掘隐藏在事物后的深层意义，但往

往带浓厚的宗教气氛和神秘色彩。他称自己的作品是人的“心理罗曼史”，故文学史家则常把他列为浪漫主义作家。其作品主要有《红字》(1850)、《带有七个尖角楼的房子》(1851)、《玉石雕像》(1860)、《教长的黑面纱》、《石面人像》等。

《红字》是霍桑最杰出的代表作，也是最能体现霍桑的“原罪—赎罪—死亡—永生”这一创作主题的作品。霍桑通过对小说中的人物进行细致入微的心理分析，剖析了人类的罪恶根源，揭示出“人性本恶”这一古老而永恒的主题。小说的主题是探讨“赎罪”与“道德”的问题以及它们在小说人物身上逐步展开的影响与后果。《红字》中有三位主人公，即海丝特·白兰、亚瑟·丁梅斯代尔和罗格·齐灵沃斯。白兰是公开受罚的罪人，可是她以德报怨，坚强地度过了多年的耻辱生活；在经受苦行之后洗涤了罪责，使胸前的红字变成了德行的标志，最终长眠在那同时给她爱情和耻辱的地方。丁梅斯代尔是秘密的罪人，他隐藏自己的罪，备受精神折磨，耗尽了自己的精力和才华，最后才有勇气认罪，洗清了自己的耻辱，在死亡中获得道德新生，成为殉道者。而白兰的丈夫齐灵沃斯因不择手段进行报复，转化为恶的化身，成了不可原谅的罪人。报仇结束之后，他的生活失去了重心，失去了精神支柱，最后精神萎靡而死。小说抨击了公开的、违法的罪恶，又揭露了隐秘的、缺德的罪恶，从而说明罪恶根深蒂固，与人类社会共存。

---

小说以女主人公海丝特·白兰胸前佩戴红布制成的“A”字开场，又以她死后墓碑上刻的火红的“A”字结尾。红字“A”是作者构建组合情节的骨架，是小说的灵魂和命脉，是串联小说人际关系的一根纽带。全部内容包含在这个字母中，人物的命

运、情节的发展都与之息息相关，因此它是读者解读作品打开人物心灵秘密的一把钥匙。读者在阅读过程中会发现它的意义的变化，它随着情节和人物的变化而变化，随着读者观察角度的变化而变化，它的内涵展现出游移和飘忽的特性。这神秘的“A”字时隐时现，时而在白兰的衣前，时而在丁梅斯代尔的胸膛，时而在白兰的女儿珠儿的手里，时而又出现在夜色茫茫的太空寰宇之间。看之无形却有形，触之有形却无形，这一切仿佛全凭作者的心灵在创作，全凭读者意识的流程在变幻。

字母“A”是二十六个字母之首，象征着开始，按基督教的教义来说，开始即是堕落，祖先亚当和夏娃犯下了原罪，致使整个人类都有与生俱来的原罪。亚当和夏娃及其后代的经历实际上成了基督教观念中整个人类经历的原型，一个从犯罪、堕落到赎罪并获拯救的自我救赎过程。也就是说，丁梅斯代尔和白兰所犯的不过是“原罪”，而且他们之间是有强烈爱情的，是和亚当与夏娃一样的“错误”，那么这种错误不是阴郁的悲剧，而是辉煌的胜利。亚当和夏娃偷食禁果，获爱情，知聪慧，辨善恶，犯下原罪，被驱逐出伊甸园，从人类学或者历史学角度来说，标志着人类由天真的个体存在向社会关系转化，从无知向多知的转化，从神性向人性的转化。如果没有这种转化，人类就不可能进步发展。霍桑对于《红字》的创作，正是一个巧妙地将亚当夏娃神话“移植”于作品并赋予新的形式、内容和内涵的过程。可以说，“A”字代表“禁果”，象征着原罪意识，小说中的丁梅斯代尔则是亚当的原型，白兰实际上是夏娃原型，一个堕落妇人形象。作为罪人原型，丁梅斯代尔和白兰都经历了一个自我赎罪的过程。

## 二

对海丝特·白兰的描写中，霍桑使之充满了人性自由的概念。

她是一个不拘小节、充满激情、勇敢漂亮的年轻女性，由于犯了通奸罪而受到清教社会的谴责和惩罚，被清教法庭判处胸前佩戴红字“A”示众受辱。清教徒把代表通奸罪的“A”字戴在她的胸前，是要折磨、羞辱、惩罚这个上帝的罪民。此时，红字“A”是罪与罚的表现，是丑与恶的体现，无论她用什么饰品“把那个记号遮起来，痛苦总还是留在她心里”<sup>①</sup>。可是白兰对丁梅斯代尔的爱情忠贞不渝，为了保护心爱的人，甘愿独揽罪责、独受重罚，因此，在白兰内心深处，“A”字代表她的情人亚瑟·丁梅斯代尔名字的首字母，又是“爱”的首字母。“A”字那耀眼的红色象征美好、热烈的爱情，给了白兰以承受巨大痛苦的勇气和力量。它恰似白兰心头一团熊熊燃烧的火焰，在严寒的社会环境中给她以温暖，在孤寂和绝望中给她以慰藉和希望。同时，那耀眼的红色也是罪的象征，给白兰戴上猩红的“A”字就等于给她贴上了一个“淫荡”的标签，使女主人公在炼狱般的熊熊烈火中备受煎熬，使她负“罪”的灵魂得以精神上的净化。随着故事的发展，白兰在负罪受辱的那些年月里，处处行善积德，从而赢得人们对她的好感，她胸前的“A”字在一般人的心目中也不再是引起世人蔑视和冷嘲的耻辱的烙印，而变成了“能干”、“可敬”的标志。最后，白兰在生活中忍辱负重的勇气、自我献身的精神和对他人无微不至的关心，终于使她胸前的“Adultery”的“A”变成“Able”再变为“Angel”。而“Angel”的品质在珠儿身上进一步延续和提升。珠儿天生具备更完美的体态、充沛的精力、丰富的想象和狂野的习性，她的生存像无形无迹的圣光、像快乐不羁的精灵，是另一种“Angel”。


<sup>①</sup>霍桑：《红字》，姚乃强译，南京译林出版社，1996年。同节引文均出自该版本。

在基督教文化传统里，红色代表着耶稣及其追随者所流的殉道之血。白兰一针一线绣出来的红色“A”字，使人联想到祭坛上淌着鲜血的羔羊，以自己的苦难、鲜血，甚至生命向人们昭示着一条解脱罪孽、走向上帝和天堂的光明大道。白兰在广施仁爱中度过余生，最终超越了现世生命的死亡，走向“非现世”的生命永生，使她那在堕落的精神荒原上漂浮的灵魂得到救赎。红字的意义对于白兰的发展变化表明了霍桑的宗教观：人性的救赎要靠虔诚的自我忏悔和社会善行才能获得；人性救赎的希望在于生命死亡后的彼岸世界，死亡既是现世生命存在的终结，又标志着生命在彼岸世界的新生和永恒。

### 三

亚瑟·丁梅斯代尔身处大英帝国在新大陆的殖民开拓时期，在“寻找自由的那一代人”之后，紧接着便是“长剑+圣经”的精神奴役，牧师就是精神的统治者。丁梅斯代尔是一个极有天赋的狂热的圣徒、一个博学而正统的神学家。他本可以攀上信仰与圣洁的高峰，但他背负着罪恶与痛苦的重荷，只能蹒跚而行，像犯了原罪的亚当，甘愿将自身钉上精神的十字架，以痛苦忏悔、以自虐赎罪、以死亡献祭从而换得重生。丁梅斯代尔的宗教情愫使得在他与海丝特的关系中，深感自己是一个罪人，应该受到惩罚。虽然他在海丝特的保护下保全了自己的声誉，逃脱了法律的制裁，但他却无法逃脱良心的制裁。他常常被痛苦的内心矛盾折磨得夜不能寐，他独自走到海丝特受罚的那个刑台，一任寒风浸入他的肉体；他在密室里挥舞着鞭子抽打着自己，似乎要用皮肉的伤痛来减轻自己的负罪感；他将海丝特被迫绣于胸前的表示耻辱的符号——红色的“A”字，无言地印在自己的胸膛上。不止一次，他准备把灵魂的黑暗“秘密”公布出来，但他缺乏勇气。





他只有向人们闪烁其词地宣告自己“是彻头彻尾的卑鄙小人，是最卑鄙人群中最卑鄙的人，是最恶劣的罪人，是一个难以想象的邪恶的东西”。然而，“教民却把他的話全听进去了，反而越发尊敬他。他们决不猜疑在那些自我谴责的言语中隐伏着怎样致人死命的含义”。无形的光环化为对牧师的无形压力，他的声誉越高，束缚越重，内心的痛苦与折磨也就越深。丁梅斯代尔的罪过是双重的——为了爱情他背弃了上帝；为了名誉他背弃了良心。因此，当海丝特鼓励他脱离苦海到遥远的异地他乡时，他的眼中闪出一道突发的光辉。但这光辉很快又消失了，逃避依然使他难以面对海丝特七年的忍辱悔过、无法面对自己、更不能面对上帝：“你在告诉一个两膝颤抖的人，要他去赛跑！我必须死在此地，独自一个人！”“我们破坏了法律，既然已经忘记了我们的上帝，便不能再希望来世的会面，在永恒中重新约会。”爱上帝甚于爱自己的丁梅斯代尔不是像克洛德那样去寻找解脱的理由，而是遵循上帝的意志对自己施行了最为残酷的惩罚，以赎罪的诚意找回灵魂的安息，他只有将自己牢牢地钉在十字架上，唯一明智的选择就是自我毁灭。在丁梅斯代尔身上“犯罪—赎罪—拯救”的原型故事的展开构成他精神生活的完整的历程。

#### 四

齐灵沃斯是宗教社会恶的象征。他年事已高，性格阴沉，身体畸形；他娶年轻美貌的白兰为妻不为爱情，而只是让白兰来点燃他孤独而凄凉的内心中那盏缺少家室的火苗，得到心灵的抚慰。他的罪从两方面得到了反映：一是他违背了自然法则和白兰的心愿。从他和白兰结婚的那天起，他的罪就开始了。因为这场婚姻是错误而不自然的关系，最终导致了白兰的不幸，所以齐灵沃斯是自私的、有罪的。二是齐灵沃斯的复仇，这是属于道德上


的罪。齐灵沃斯被心中的恶所驱动，为了查出白兰的同犯以实施复仇，他伪装成医生和一个最可信赖的朋友，随时随地跟踪着可怜的丁梅斯代尔，寻找一切机会打探他内心最隐秘的事，任意折磨、伤害他的心灵，并竭力阻止他上刑台认罪。这种行为亵渎了基督教教义，根据基督教的解释，为了达到个人目的而去侵害别人的灵魂和感情是不可饶恕的。齐灵沃斯如同魔鬼一般，犯下了不可饶恕的罪。从象征和心理学的角度来看，他的生存有赖于丁梅斯代尔，一旦丁梅斯代尔在刑台上袒露了自己的罪行并死去，齐灵沃斯的“全部体力和精力，即他的全部活力和智力，似乎立刻丧失殆尽，以至他全枯萎了、凋谢了，几乎从人的视界里消失了，就像连根拔起的野草在太阳底下晒蔫了”。齐灵沃斯在临死前将一笔数目相当可观的遗产留给了白兰与丁梅斯代尔的女儿珠儿，这一举措极具象征意义，并给读者留下了充分的想象空间：齐灵沃斯为什么这么做？这是他对自己犯下的罪孽的忏悔，还是他人性复归的一种表现？

霍桑是一个思想上充满复杂矛盾的作家，他的思想深处具有浓厚宗教气息的善恶观念。他强调的不是罪恶这种神学上的现象，而是罪行和隐匿这种心理现象。他把自己不能理解的由于资本主义发展所引起的新的社会矛盾统统归结为一个抽象的“恶”，整部小说以“赎罪”与“查罪”为中心，但到头来却无法确定谁是真正的罪人。亨利·詹姆斯曾指出《红字》中的人物“不像人物，倒像是别出心裁地安排出来的某种思想的代表”<sup>①</sup>。霍桑在《红字》中所描写的并不是具体的“奸情”或“爱情的悲剧”，并不是具体的“罪”，而是以红色“A”字为象征的抽象的“罪”。这样，“A”字所代表的也不是清教主义范畴的“通奸”之罪，

<sup>①</sup>智童：《外国文学名家论名家》，华东师范大学出版社，1985年，第142页。

而是表达了从体现原罪意识的“禁果”到体现创造意识的“能力”这样一个艰苦的人类历史的进步历程。主人公的命运结局告诉我们：生命终究要走向死亡，死亡使我们懂得了生命的极限和灵魂的责任，而死亡又使我们理解了生命。生命是美好的，死亡也是美好的，它预示着精神生命的再生，象征着肉体和灵魂与大自然的最终结合，宣告着新的生命周期的开始，生命和死亡原本就在宇宙间往复循环。死亡，这种表面看来似乎是生命存在的否定形式，事实上是人们实现生命永恒、人性救赎的必由之路。

### 第三节 《德伯家的苔丝》：一个受难的天使



托马斯·哈代（1840—1928）英国诗人、小说家。他是横跨两个世纪的作家，早期和中期的创作以小说为主，继承和发扬了维多利亚时代的文学传统，晚年以其出色的诗歌开拓了英国 20 世纪的文学。

哈代的文学生涯开始于诗歌，后因无缘发表，改事小说创作。成名作是他的第四部小说《远离尘嚣》（1874）。从此，他放弃建筑职业，致力于小说创作。哈代一生共发表了近 20 部长篇小说，其中最著名的当推《德伯家的苔丝》、《无名的裘德》、《还乡》和《卡斯特桥市长》。诗集 8 部，共 918 首，此外，还有许多以“威塞克斯故事”为总名的中短篇小说，以及长篇史诗剧《列王》。

托马斯·哈代生活于英国维多利亚时代晚期，自幼深受基督教和《圣经》的熏陶。他在青少年时代曾一度醉心研究《圣经》，打算日后进教堂成为一名传教布道的牧师。虽然他后来对上帝的信仰产生了动摇甚至反叛，但由于他从小对《圣经》的篇章耳熟能详，《圣经》中的诸多人物、场景、意象、典故等，都在他的

文学作品中留下了深刻的烙印。哈代的《德伯家的苔丝》（以下简称《苔丝》）就是一部这样的作品。

—

小说开始不久，哈代就向读者暗示：他笔下的主人公是一个夏娃式的悲剧人物。《圣经》里那段脍炙人口的关于人类始祖因受引诱而堕落的故事，可以说早已成为许多传统小说中最常见的情节模式之一，它预示着人类悲剧的开始。小说中的苔丝第一次被引诱并失身“堕落”的情节，应和了这一古老的“圣经”叙事模式。在《旧约·创世纪》里，作为人类始祖之一的夏娃，由于受到蛇的引诱，偷吃了知识树上的“禁果”，犯下了弥天大罪，被上帝逐出伊甸园，从此终生劳苦，受尽磨难。在小说中，苔丝被命运带到了浪荡公子亚力克（哈代将之描写为“道德败类”）面前，被他诱骗奸污。从此，她便被打上了“堕落女”的印记，开始了受难人生。代表恶魔形象的亚力克之手伸向苔丝唇边的草莓，不正像那《圣经》里诱人上当并堕落的“禁果”吗？小说情节虽然与《圣经》关于人类堕落的故事这一构架基本吻合，但是作者对于《圣经》故事的借用决不是简单的重复，而是在坚持现实主义创作原则基础上的借鉴和再创造。苔丝的堕落与夏娃的堕落在本质上截然不同，因而不可相提并论。夏娃的堕落是因为她背叛了上帝的旨意而受到上帝的惩罚。这是基督教的基本思想的体现，即人要对上帝绝对服从。夏娃的悲剧表现了人与上帝之间的冲突，而天真纯洁的苔丝却是遭受了亚力克——受现代文明腐蚀的资产阶级浪荡公子的代表——的引诱与凌辱，是现代社会的腐败造成了苔丝的“堕落”与毁灭，这是人与社会之间的冲突。小说的主旨说明，苔丝的悲剧是人欲横流的资本主义丑恶社会所导致的必然结果。

在小说接近尾声时，苔丝为了追求真诚的爱情，遭受了种种痛苦与磨难，在绝望中手刃“仇人”亚力克，最终被处以死刑。此情节与《圣经》里的耶稣为传经布道而经历种种磨难，后被叛徒犹大出卖，受到统治者官兵追捕，最终被钉上十字架的经过何其相似。但是，由于哈代思想的局限性，当他用忧郁的眼光观察苔丝的悲惨处境时，却陷入了“宿命”的思想泥淖。

哈代对宇宙的悲凉感受和对人的命运不可逆转的悲叹，可以看成是潜存于他思想深处的宗教意识与情感在作祟。在英国资本主义发展之初，新教加尔文派的“预定论”提出：“自由之中又有命中注定的规律，它不以人们的意志为转移。”<sup>①</sup>因此，“预定论”成为英国资产阶级革命的理论依据，对资本主义社会的发展有着重要影响。哈代所处的时代，正值英国资本主义社会新旧矛盾尖锐的变革时期，旧的道德观念被打倒推翻，而新的道德秩序又未能建立起来。因此，哈代一方面对资本主义给人民带来的灾难予以抨击，同时又在无意识里回到被宗教长期统治的思想意识当中。面对种种社会丑恶现象，他百思不得其解，从而陷入彷徨、悲观，在近乎绝望当中，产生了人的命运不可违的类似宗教的悲苦情绪。苔丝躺在“悬石坛”的祭坛上的情节不正是象征着她不可避免地将被当作献给神明的“祭品”而待宰割吗？

## 二

对场景的细致描写是哈代小说的一大特点，这个特点突出地体现在包括《苔丝》在内的一系列“性格与环境小说”中。在《苔丝》中，他注重对自然环境的描述，其中有几处在我们面前展现的场景，俨如《创世纪》中伊甸园再现。芙仑谷“平旷的

<sup>①</sup>尹大贻：《基督教哲学》，四川人民出版社，1988年，第198页。

草原上面，一片幽渺、凄迷、晓光雾气，氤氲不分，使他们深深地生出一种遗世独立的感觉……”<sup>①</sup>在这里，苔丝与她的心上人安吉尔相遇，环境与人物融合在一起，使他们觉得自己就像是“亚当与夏娃”。后来，在安吉尔热烈的爱情表白与追求之下，苔丝就像是“夏娃第二次醒来”，彻底堕入了情网。在德伯家那位于林子里的一片地势高、干燥篱围中的分租地里，当人们将冬天积累起来的枯草和废物烧毁的时候，那火光与烟雾把人映照得若隐若现。这时，亚力克突然在朦胧的烟火中狞笑着出现在苔丝面前，他将此情景比喻成“正跟在乐园里一样。你就是夏娃，我就是那个变作下等动物的老坏东西，跑到园里来诱惑你”。

看来，伊甸园并非永久快乐的安全之地，“凡是有甜美的鸟歌唱的地方，也都有毒蛇嘶嘶地叫”。在这里，哈代笔下的“伊甸园”，从某种意义上说更像约翰·弥尔顿描写的“失乐园”。这可以从亚力克引用《失乐园》中的几行描写夏娃受到迷惑的诗句中得到印证。细察哈代前后两次对“乐园”的描写，除了它们各自有着不同的特点之外，却都重复着一幅类似的画面：“夏娃”受到诱惑并“堕落”，从而陷入困境，走向痛苦的深渊。

小说中“悬石坛”的场景可以与《圣经》中的许多情景重叠置换。那竖立在旷野上一个个高大的“门”槛“便是其中之一。当耶稣登山训众的话语在我们耳边回响时，那“宽门”，与“窄门”的意象隐约若现。当苔丝从“大门”穿过，我们仿佛目送她走上了通向死亡的“宽路”。她既然穿过了走向死亡的大门，随即躺到“祭献”的神坛上，更是必然的事了。这使我们又想起前面提到过的熟悉画面：耶稣在“各各他”（其意为骷髅地）被钉上十字

---

<sup>①</sup> 哈代：《德伯家的苔丝》，张若谷译，人民文学出版社，1987年。同节引文均出自该版本。

架，流血牺牲，最终完成了他的使命。有所不同的是，上帝为了拯救堕落的人类，献出了自己的儿子。而哈代笔下的苔丝也历经了种种痛苦与磨难。在她将妹妹托付给安吉尔以代替自己之后，从容地把自己“祭献牺牲”，最终也完成了她的“使命”。她是为了追求平等、真诚的爱情而献出了美好年轻的生命。哈代借助耶稣祭献牺牲的悲剧形象，生动地塑造了一个敢于自我牺牲、勇于抗争而最终被社会的残酷迫害致死的女性悲剧形象。

### 三

哈代在他的作品中还大量使用了《圣经》意象之一竖琴。《旧约》(第5-7章)中讲述了伯利恒人耶西的小儿子大卫弹得一手好琴。由于以色列王扫罗被围困，心情郁闷，便差人找来大卫，为他弹琴驱魔。同样地，哈代在小说中写到苔丝第二次离开家，来到了塔尔勃塞牛奶场工作。在这里，她与她未来的丈夫会弹竖琴的安吉尔相遇。在一个温暖的夏季夜晚，她听见从附近园子里传来琴声。琴声幽怨凄婉，那是安吉尔在弹竖琴。她被这琴声深深吸引，藏在夜幕里倾听，被安吉尔发现。范·罕特夫人在她的论文《论德伯家的苔丝》中指出，小说中安吉尔弹竖琴的描写并非偶然，它具有神话象征意义。可见，安吉尔弹竖琴与《圣经》人物大卫会弹竖琴的事实绝非巧合。大卫的琴声使他备受扫罗的宠爱，但同时又差点惹来杀身之祸。要知道，扫罗就是在借口要听他弹琴驱魔的时候，企图趁机一剑将他刺死的。因此，安吉尔那“幽怨凄婉”的竖琴声激发了我们极大的想象。它对于苔丝，究竟是远离痛苦的“良方”、驱走魔鬼的“福音”，还是新一轮厄运即将来临的预示与预兆呢？果真，在安吉尔拼命追求之下，苔丝终于抵挡不住爱情的诱惑，嫁给了安吉尔。然而，就在新婚的当天晚上，在她向安吉尔坦白了她那段不堪回首的“往

事”后，却没能得到安吉尔的宽恕反而遭到了无情的抛弃。由于苔丝所具有的那种听天由命的性格特征，本来她可以哀求安吉尔回心转意，但她任由安吉尔飞走了。小说将要结束时，即在安吉尔与苔丝往北逃亡的过程当中，竖琴的意象有了更明确的描述：“……他俩顺着大路，走到一片空旷的平原上……猛然间，安吉尔发现他面前耸立着一个庞大的物体，从草丛中拔地而起，苔丝还听到它嗡嗡作响，那是风从中吹过，发出的一种怪异的嗡嗡声调，好像一个硕大无比的单弦竖琴。”这阴森可怖的琴声不正是苔丝那悲剧命运走向终结的不祥前奏吗？看来，竖琴弹奏出的乐声对于苔丝绝非“驱魔”的福音，而恰好隐藏着她的悲剧。苔丝不仅是夏娃、耶稣的投影，她还是耶稣和约伯的综合体，又是马利亚的化身。苔丝和安吉尔逃亡到“悬石坛”，这时苔丝回忆起她母亲的娘家有一个人就在这一带放羊。笔者认为，哈代对这一细节的讲叙含有某种暗示，即躺在祭坛的苔丝酷似一只正待宰割的“羊羔”。在《圣经》里，把羊当作罪恶的替身的情节比比皆是。然而世人的罪孽如此深重，不是靠几只羊便可以轻易减轻或解除的。因此，作为上帝儿子的耶稣便亲自降临人间，将自己的身躯作为人们的“替罪羊”祭献、牺牲，以拯救“堕落”的全人类。联想到苔丝那满身被鲜血喷洒了的形象，我们仿佛看到哈代正在用嘲讽的口吻向人们暗示，苔丝——这个纯洁善良的美丽女性，就这样任人宰割，无辜地充当了这个齷齪社会的“替罪羊”。

#### 四

在小说里，哈代实际是把苔丝作为唯一道德高尚的女性来塑造的。在哈代的眼里，她甚至是“圣母马利亚”的圣洁形象。小说的副标题——一个纯洁的女人，明确无误地表明了作者这一真实的创作意图。哈代对于小说里的女主人公全方位的精心塑造，



终于完成了集“受到引诱并招致毁灭的夏娃”、“经受种种磨难的约伯”、“作为替罪羊的基督耶稣”，以及“圣洁虔诚的马利亚”于一身的“圣经”悲剧人物形象。苔丝兼有忍让、虔诚、纯洁、宽容、奉献、坚强等诸多品性，仿佛“她就是那耶稣的门徒所教的那种爱的化身，又回到这种自私自利的现代世界里来了”。从这里，我们不难看出，哈代不仅对女主角苔丝倾注了满腔的同情与怜爱，而且对于她的诸多可贵品质也予以充分的肯定与赞扬。作品体现了他充满博爱的人道主义精神，以及他对当时英国资产阶级自私自利的丑恶本质的无情揭露与鞭挞。同时，哈代的双重心理与矛盾意识也在小说中反映出来。我们不难从中窥见其宗教思想之一斑，即对仁爱、忍让、宽容等基督精神的赞同。这与基督教的牺牲精神，以及人生来就要经受磨难的宗教思想是一致的。这也是作家无法找出当时英国社会黑暗与腐朽的症结所在而表现出的无奈与绝望，继而在某种程度上产生了悲观的思想情绪的根本原因。

总之，哈代以“圣经”神话故事作为悲剧创作的主要表现手段之一，通过对古老传统的神话故事的借用与改装，塑造一位有着全新面貌的、具有现代社会思想意识的新型女性形象。因此，苔丝的悲剧，从表层意象来看，仿佛是某些“圣经”悲剧故事的再现；然而，作品的深层内蕴则是借古讽今，鞭挞丑恶的资本主义社会。小说不仅是“圣经”悲剧故事升华的再现，更是作家哈代借助于“圣经”悲剧并在其基础上所进行的具有全新视角的独立创作。

#### 第四节 《罪与罚》：宗教意识与道德困惑

陀思妥耶夫斯基（1821—1881）俄国 19 世纪文坛上享有世

界声誉的小说家，他的创作具有极其复杂、矛盾的性质，越来越受到 20 世纪文学批评领域的重视。

陀思妥耶夫斯基生于医生家庭，自幼喜爱文学。遵父愿入大学学工程，但毕业后不久即弃工从文。他的小说流露出神秘色彩、病态心理以及为疯狂而写疯狂的倾向。1849 年至 1859 年陀思妥耶夫斯基因参加革命活动被沙皇政府逮捕并流放西伯利亚。十年苦役、长期脱离进步的社会力量，使他思想中沮丧和悲观成分加强，形成了唯心主义“性恶论”和以温顺妥协反对专制制度的矛盾世界观。1846 年发表处女作《穷人》之后，重要作品有：《死屋手记》(1861~1862)、《罪与罚》(1866)、《群魔》(1871~1872) 和最后一部作品《卡拉马佐夫兄弟》(1880)。

被高尔基称为“残酷的天才”的陀思妥耶夫斯基在 19 世纪俄国作家中别树一帜，以深刻的心理分析见长。他总是把笔直接接触入人的心灵深处，写人的痛苦、人的分裂，写罪恶的社会把人歪曲到什么程度，同时也表述了人之所以痛苦的原因——失去了信仰和肯定自我价值的依靠和支撑。陀思妥耶夫斯基想拯救自己，也想拯救那些和他一样陷入思想混乱的主人公；和俄国 19 世纪所有作家一样，他也在为不公正和人的奴隶地位忧伤着。在苦难生活中他选择了宗教作为人的救赎之路，“上帝是否存在，上帝能否拯救人类”是他一生苦苦追寻的问题，他的小说也因此充满了深刻的宗教意识。

#### —

《罪与罚》以 19 世纪 60 年代初期彼得堡贫民生活为背景，描述了贫困的法科大学生拉斯柯尔尼科夫纷纭的意识流和他谋杀一个高利贷老太婆前后的精神震荡。作家通过拉斯柯尔尼科夫的

犯罪经历告诉我们，解决现实的社会问题不是依靠理性和反抗。一切理性都是一种谬误，一切反抗都只会带来更多的罪行，能够给人以慰藉和出路的只有信仰——宗教，走向宗教就是走向民众，就是走向人的精神复活。

引导主人公拉斯柯尔尼科夫走向“重生”之路的是卖淫女索尼娅，她是作为拉斯柯尔尼科夫的评判者与道德思想的启示者出现的。她正是陀思妥耶夫斯基心中的圣母形象。索尼娅在饥饿和凌辱中长大，承受了人间所有的痛苦，她有着巨大的牺牲精神，“为了别人的比自己年幼的孩子而出卖灵魂”，她不会愤怒，不会哀叫，不会怨天尤人，甚至不会保护自己。同时她又能理解一切人，能宽恕一切人。她顽强地活在侮辱和损害之中，而她心中抵挡不幸和耻辱的唯一支柱就是上帝，正如索尼娅自己说的：“没有上帝，我还能做什么呢？”

拉斯柯尔尼科夫是在内心极度痛苦的时候，从索尼娅那里得到了精神的启迪。在她面前“忽然倏地跪下，伏在地板上吻她的脚”，因为她有“伟大的受苦的精神”。正是在这种精神的感召下，拉斯柯尔尼科夫才决定去自首，才有后来的“再生的幸福”。

作家特别安排了索尼娅给拉斯柯尔尼科夫读《圣经》的情节，这在全书中具有重要的地位。索尼娅念《新约全书》中关于拉撒路复活的那一章：“歪斜的蜡台上残烛已快燃尽，在这个简陋的屋子里暗淡地照着一个杀人犯和一个卖淫妇。他们奇怪地一块读着这本不朽的书。”索尼娅念道：“耶稣对马大说：‘复活在我，生命也在我，信我的人虽然死了，也必复活。凡信着我的，必永远不死’”。主人公彻悟了，到西伯利亚去服苦役，走上了一条用痛苦来洗礼的新生之路。

从上面我们可以看到，整个一部《罪与罚》可以看作是陀思妥耶夫斯基的宗教启示录。陀思妥耶夫斯基本人也是一个虔诚的

基督徒。在西伯利亚的十年苦役使他彻底放弃了早期的空想社会主义思想，转向对上帝、对苦难的崇拜。基督教思想深深地影响和支配了他的创作，尤其是后半生的创作。对于我们来说，只有理解了陀思妥耶夫斯基的宗教意识，才能理解他的作品。

## 二

从陀思妥耶夫斯基宗教思想在文学作品中的流露来看，他的宗教意识主要包括两个方面：上帝的意义和苦难的价值。作为一个具有浓厚宗教气质的作家，上帝的形象一直存在于陀氏心中。1854年2月他在给冯维辛娜的信中写道：“我相信，没有什么能比基督更美好、更深刻、更可爱、更智慧、更坚毅和更完善的了。不仅没有，而且我怀着忠贞不渝的感情对自己说，这绝不可能有。不仅如此，如果有谁向我证明，基督存在于真理之外，而且确实真理与基督毫不相干，那我宁愿与基督而不是与真理在一起。”<sup>①</sup>从这段话可以看出，陀思妥耶夫斯基相信上帝的存在，但他心中的上帝，已不再是严格的神学意义上的上帝，而是一种向善的信仰。他的作品可以说主要讲述了人类失去信仰后的苦痛与生存困惑。

看一下陀思妥耶夫斯基作品中的主要主人公可以发现，拉斯柯尔尼科夫、伊凡·卡拉马佐夫、伊利亚德金，他们都具有一个共同特点：两重人格。这是陀氏创作的一个基本主题。在他看来，人格分裂的原因除了社会贫富不均之外，更重要的是由于信仰的缺失。在《罪与罚》中，最终使拉斯柯尔尼科夫痛苦的是人的良心，虽然从表面上看他的行为是一桩义举，但杀害老太婆后他不但没有解脱为“超人”，反而陷入了更深的虚空。“他觉得，

<sup>①</sup>《陀思妥耶夫斯基书信选》，人民文学出版社，1989年，第64页。

这当儿他仿佛拿了一把剪刀，把自己跟一切人和一切往事截然剪断了。”<sup>①</sup>而女主人公索尼娅则恰恰相反，她在最卑贱的环境中保持着最高贵的心灵。在陀氏看来，索尼娅之所以能够这样是因为她拥有爱的信仰，正是靠着这种信仰的支撑她才没有像拉斯柯尔尼科夫所说的那样选择自杀、疯狂或者堕落。其实从某种意义上讲《罪与罚》主要讲述了人的复活，而复活的动因在于向善的信仰。拉斯柯尔尼科夫在杀人后感到自己与人的隔绝，而在他帮助索尼娅一家的善行中却感到“一种从未有过的、突然涌现的具有一股充沛强大的生命力的广大无边的感觉”。陀氏在这里阐述了信仰的秘密，在他看来，人毕竟是一有限的生物，他的地位和主体性必须在信仰中方能体现，他不能信仰自己，不能过分看重自己的力量，不能为所欲为，否则只会自取灭亡。所以作为完美基督形象出现的梅什金公爵经常说“人总得信些什么”。的确如此，最终让拉斯柯尔尼科夫们良心感到痛苦的是他们破坏了人性原则，割断了人与人、人与上帝相连的纽带，所以产生了一种无所皈依的漂浮感。在这里上帝的形象淡化了，他不再是人们在教堂里跪拜的画像，而是一种对善的信仰。“人类几千年里一直在肮脏的泥潭里爬行，他产生了这样一种无法消除的渴望，就是在这些行为和思想中，在全部的肮脏底下，还是要爬行下去，总有一天会看到光明。这个渴望使人远远地超越了整个自然界，这个渴望是人在任何痛苦之中，无论怎么样地灾难中不遭彻底毁灭的保证。”<sup>②</sup>早在一百多年前陀思妥耶夫斯基就以他敏锐的观察力看到了上帝对人类的意义，他不仅给卑贱者和被侮者带来安慰，

①陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，岳麟邱译，上海译文出版社，1995年。同节引文均出自该版本。

②罗赞诺夫：《陀思妥耶夫斯基“大法官”》，华夏出版社，2002年，第54页。

给含辛茹苦、步履维艰者带来希望，更是人类与理性王国抗衡的唯一支撑，是拯救人的心灵的唯一之路。从本质上讲，这是对人本身更深层次的关怀。

既然上帝对人类有如此重要的作用，那么对于失去信仰、堕落的人们该如何重新找回心中的上帝呢？——通过苦难。把苦难作为拯救之路是陀氏宗教意识的另一个主要组成部分。在《罪与罚》中，女主人公索尼娅的行为一直让男主人公拉斯柯尔尼科夫困惑，“这么大的耻辱和这样的卑贱怎么能在你身上跟另一些与之对立的神圣的感情并存呢？”而他却因为杀死一个该杀的老太婆备受良心折磨，“我杀死的是我自己，不是老太婆！我就这样一下子毁了自己；永远毁了！”索尼娅之所以能够集妓女的卑贱和天使的高贵于一身，除了她拥有向善的信仰之外，苦难在这里也起了很重要的作用。因此杀人后的拉斯柯尔尼科夫跪在她面前，向人类的一切苦难膜拜，甘愿被流放到西伯利亚。正是苦难使他最终恢复了与人性的联系，获得了拯救。

在陀氏看来，人可以没有其他权利，但一定有受苦的权利，只有苦难方可洗清人身上的罪，最终获得救赎。他认为带着镣铐被钉在十字架上的耶稣基督是伟大的殉道者，他用生命和苦难承担了人类所有的罪恶。那个在寒冷、饥饿和诱惑面前都不曾放弃信仰的约伯是人类的榜样，他向人们诠释了信仰的力量。苦难在陀氏看来是人类向自己童年回归的一条必经之路，只有经过痛苦的镇痛才会有新生命的诞生，人类若想回归童真也必如此。那么，什么是整个人类的救赎之路呢？从作品中可以看出陀氏小说中的思想者主人公都是以“孤独者”的形态出现，他们游离于人群之外，总是强调个性的绝对意义，最终却从一个极端走入另一个极端。在他看来伴随着资本主义社会滋生的个人主义不可取，只有爱和群体性才是社会的救赎之路。他希望通过受苦来洗清个

人身上的罪恶，从而实现向自己童年的回归，希望人类用爱和顺从来消除个性的不足，从而回归到人类原初的黄金世纪。

### 三

陀思妥耶夫斯基把上帝拉回人间，希望用“完美人性”来拯救人类，但通过对“善”的信仰和忍受无涯的苦难，人和人类社会能否摆脱炼狱的煎熬，重新回归到原初的黄金世纪，陀氏不能回答，因为这个上帝是他假设的，他相信上帝的存在，却无法用事实证明，因此在他的宗教意识中充满了深深的困惑。“我是时代的孩童，直到现在，甚至到进入坟墓都是一个没有信仰和充满怀疑的孩童，这种对信仰的渴望使我过去和现在经受了多么可怕的折磨啊！”这种对上帝的怀疑一直贯穿他的创作过程。如《罪与罚》中的卡捷琳娜临终前对上帝的公正发出了质问：“上帝啊！难道就没有公道了吗？不来保护我们这些无依无靠的人，你去保护谁呢？”然而无情的现实却是：“上帝”并不来“保护”他们。她至死也没能找到她心目中的“公道”和“正义”。可见在她所生活的那个社会里并没有什么“正义”，“上帝”也装聋作哑，对穷人的悲惨命运视而不见，眼睁睁看着“这样的事”（索尼娅语）在他面前发生……再如她临终时那绝望的呼喊：“什么？请神父？……用不着……我没有罪！……不用忏悔，上帝也会宽恕我……他知道我受了多少苦！……即使他不宽恕我，那也就算了！……”这是对苦难的拯救作用失落后的一种深深的怀疑。在这里，艺术家的陀思妥耶夫斯基总是战胜作为道德家的自己，他不得不遵循艺术规律，不得不看着自己的理想在残酷现实面前一次又一次破裂。

陀思妥耶夫斯基宗教意识中的困惑不仅表现在小说内容上，从形式上看也是如此。因为其宗教意识的矛盾性和复杂性，所以

他采用了一种特殊的文学创作形式。这也就是后来巴赫金所提出的复调结构。在陀氏小说中一切事物都与它的对立面毗邻，高尚与卑鄙、信仰与背叛、贞洁与淫荡……他总是在人性两极之间揭示出人类最真实的生存处境，他的主人公总是在和自己、和他人、和作家的对话中揭示出人心灵的所有奥秘。他的小说中充满了对话，却从没有定论。纵观陀氏的小说，还可以发现一个现象：他几乎所有长篇小说的结尾都采取尾声的形式，作者在这里仍旧让他的宗教救世理想获得了胜利，但这只是作者的一种美好愿望而已，封闭的形式仍旧掩盖不住蕴含在其中的宗教困惑。在《罪与罚》中，拉斯柯尔尼科夫虽然甘愿通过受苦来洗清自己的罪，但他始终不明白牢狱的苦难对于未来有什么作用；在《白痴》中的罗果静虽然皈依了，而公爵却变成了真正的白痴。《卡拉马佐夫兄弟》的结尾似乎有一点亮色，但这是一部未完成的小说。正如巴赫金所说：“陀氏的小说是作为终极问题之紧张而热烈的对话而被构建起来的。作者并不去完成这种对话，并不作出其作者的解决，他是在揭示那存在于矛盾之中，存在于未完成的生成之中的人类思想。”<sup>①</sup>

由此可见，陀思妥耶夫斯基是一个具有浓厚宗教意识的作家，上帝救世和苦难崇拜是他宗教意识的两个主要方面。从这一点看他是一个积极入世者，一生都致力于人类命运的探索。但作为一个一生与贫困结缘，生活在下层人民中间的作家，他时时感到自己理论的孱弱，虽然他相信上帝的存在，希望给人们指出一条出路，但他始终没有证明上帝的存在，因此他陷入了一种悖论。所以可以说他是一个狂热的基督徒，也可以说他是一个无神论者，他的小说始终充满着这种困惑。

<sup>①</sup>《巴赫金访谈录》，载《俄罗斯文艺》，2003年第2期。



## 第八章 20世纪西方文学与宗教

20世纪西方文学中基督教的回归呈现出一些新的特征。从或知识或理性或道德等单一型取向走向复合型，基督教精神全方位、多角度地向文学渗透。从宗教型向文化型靠拢，基督教经典《圣经》中的各种母题和意象以哲学的形式、信仰的方式在文学中重现。如乔伊斯笔下的“神召”主题、加缪笔下的“堕落”主题、卡夫卡笔下的“审判”主题、艾略特笔下的“荒原”意象……基督教从外在向内在深化，上帝再不是一种强加，也不具有具象的、实体的意义，而是一种心灵的感应与顿悟，一种内化的、使自我通向彼岸的精神力量。现代派文学更加推崇直觉、非理性与无意识，认为它们是生命获得未来世界的途径。他们追寻的不再是因为世俗的目的而受到膜拜的直接存在的证实，而是支撑他们在这个荒漠的世界中存在下去的信念和遥远的希望的象征性表达。基督教的回归是否能将人类引向幸福的彼岸我们不得而知。但可以肯定的是，现代派文学摆脱了对具象世界逼真描绘的单一模式，关注人的心灵与内在，为人类寻找一个精神的家园，让灵魂暂时跨越纷扰的“此在”空间去寻找另外的栖居地。

### 第一节 《荒原》：上帝死后的人类救赎

托马斯·斯托姆·艾略特（1888—1965），著名象征派诗人、英美新批评奠基人。出生于美国密苏里州，祖父威廉·格林利夫·

艾略特是华盛顿大学的创始人。1906年，艾略特进入哈佛大学专修哲学，曾在哈佛大学研究生院、索邦大学、牛津大学莫顿学院深造。1914年来到欧洲时，艾略特遇到了埃兹拉·庞德，并与他建立了亲密的文学和私人关系。1927年，艾略特加入英国国籍并皈依英国国教。1932年，艾略特在17年以后重返美国，赴哈佛大学担任诗歌教授，完成工作之后他又回到伦敦潜心于宗教研究。在此后35年中，他获得了许多荣誉，包括诺贝尔文学奖、不列颠荣誉勋章和自由奖章。艾略特于1965年1月4日在伦敦逝世，骨灰埋在撒莫塞特郡东库克村的英国国教教堂。

艾略特第一次发表诗歌是在第一次世界大战接近尾声的时候，1915年发表成名作《普鲁弗洛克的情歌》到1922年《荒原》发表期间，写了大量诗歌论文，后期代表作是《四个四重奏》(1943年)，还有《空心人》和表现宗教主题的戏剧《大教堂谋杀案》、《合家团圆》、《政界元老》等。

艾略特在《荒原》这首诗中主要借用了两个神话原型，其一是英国人类学家詹姆斯·乔治·弗雷泽在《金枝》中讲到的繁殖神故事，即“死而复生”的神话原型；其二是魏斯登女士在《从祭祀到传奇》中论述的有关渔王的传说和圣杯传奇，即“寻找圣杯”的神话原型。诗人有意将原始繁殖仪式与现代人的性堕落对应，将古代渔王的国土和现代西方的精神荒原相比并，将西方文明的没落与自然世界的周期循环相关联，表明现代人的精神状态：他们因失去某个神圣的东西而生活在精神的荒原上。但诗人怀抱热切的渴望，他在众神和基督的复活中祈祷现代世界的重生，提出“施舍、同情、克制”的主张，希望借以解救世界。

艾略特在《荒原》的注释中特意提到弗雷泽的《金枝》，说他在写作时利用了其中有关繁殖神阿蒂斯、阿多尼斯、奥锡利斯等的章节。在这些章节中，弗雷泽列举了世界各民族的巫术和宗教仪式后提出，许多地区在近似的社会发展时期都曾存在过集祭司与帝王于一身的人物，他们具有半神半人的性质。信奉者认为他们能够控制降雨、赐子、丰收等自然力，他们的生死和健康也直接影响到疆域中的臣民和一切牲畜、植物，春夏秋冬的节序更迭也随他们力量的消长而变化，他们是树神、谷神、繁殖神。围绕这些神圣帝王产生了一系列禁忌和仪式，其中最重要的就是“死而复生”<sup>①</sup>的基本主题。因为大家熟悉巫术的一条原则就是只要仿效就能产生预期的效果，再现神的婚媾、死亡、重生，来解释生长与衰朽、繁殖与消灭等现象，巫术的戏剧大部分都是这些主题。根据弗雷泽的分析，信奉者认为繁殖神的死亡与复活同植物的枯荣具有同质性。当他们身体健壮，特别是性机能强盛时，植物繁荣，是夏季和雨季；当他们受伤、性能力丧失或死亡时，大地荒芜、万物凋零，冬季和旱季来临；当神复活时，荒芜的原野会万物复苏，重新开始一片繁盛，进入新一轮的循环。

这种原型解释了祭献帝王的原始礼仪、神仙以死求生的神话以及众多的文学作品，其中包括《圣经》。耶稣的降生、受洗、被钉十字架和复活，可以说是“死而复生”的典型。叶维廉认为：“譬如《荒原》诗中的主要题旨之一的‘死与再生’，作为基督教最重要的观念，便可以溯源到原始时代有关植物与繁殖的仪式与神话，在这里，一个得势的神话（耶稣复活）实在是一个

<sup>①</sup>弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，大众文艺出版社，1998年，第471~472页。

已失势的神话的翻新。”<sup>①</sup>

这样看来，耶稣的故事既是繁殖神复活的故事，也是基督教的拯救故事，也正是这一点使艾略特能够将它运用到《荒原》中，并将诗歌的寓意升华至基督教的神学维度。

## 二

在欧洲传说中，圣杯是基督在最后的晚餐上用过的杯子，基督被杀害时，这个杯子到了彼拉多手中。亚利马太的约瑟向彼拉多请求把耶稣的尸体从十字架上取下来安葬时，彼拉多将圣杯交给了他。约瑟取了耶稣的身体，给他洗溃脓的伤口，用圣杯接血，然后用干净的细麻布把耶稣裹好，安放在约瑟为自己准备的新陵寝里。三天中，耶稣的尸体毫无声息地躺在黑色的陵寝里，基督徒悲痛欲绝，取走了十字架上的碎片、耶稣穿过的长袍上的布片等，视为珍宝。但有两件东西胜过这一切，一件是维罗尼卡之帕，另一件是圣杯。约瑟虔诚地保存着圣杯，把它当作耶稣受难的珍贵的纪念和依靠。第三天，耶稣复活，法利赛人诬陷说耶稣的信徒伪造复活，他们攻击约瑟，说他取走了耶稣的尸体，约瑟被投进一眼井中。约瑟被捕时圣杯还在家中，但他在井中还没呆一天，耶稣就将圣杯交给他，希望他和他的子孙永远保存这圣杯。约瑟在井中多年，一直由圣杯相伴。约瑟被释放后到过很多地方，始终带着圣杯，他死以后，他的

---

<sup>①</sup>陈映真：《诺贝尔文学奖全集》24卷，台北远景出版事业公司，1983年，第40页。

侄子将圣杯带往西方。<sup>①</sup>

艾略特称《荒原》的写作受到了魏斯登女士《从祭仪到传奇》的启发，在这部书中，弗雷泽所说的“死而复生”原型被魏斯登女士用来解释中世纪“寻找圣杯”的传说。这个传说记录：

渔王被一枝矛伤害而卧病在床，变得性无能。这个国土得等待钓鱼王治愈始可回复肥沃，而他的病的治愈又有待一个武士出现，追寻圣杯并发出有关圣杯意义的问题。有些说法还包括了武士所必须经历的痛苦的考验，经验“凶险的教堂”的旅程，其他的象征包括水（赋生的象征），鱼（水的另一关联象征）和基督（永生、死和复活的象征），钓鱼王被视为基督的化身。武士的追寻有一个圣杯的持护者带领，这个持护者往往是一个女子。<sup>②</sup>

因此，“寻找圣杯”在基督教原型中也是追求上帝的恩典、过圣洁的生活、信仰耶稣基督之意。叶维廉将死而复生和寻找圣杯的原型结合起来解释《荒原》一诗的意象结构：一个年轻的武士，经过许多痛苦的考验后，获得了救赎该荒原的水，然后取代死去的王，而被视为“王之复活”。诗人扮演着“追索者”的角色。诗中的追索分两种，现在的荒原文化衰败堕落，是因为我们找不到“爱”或“信仰”。所以，第一种追索希望通过“性”与“爱”神圣的结合而得重生；第二种追索是希望通过“信仰”的重建完成。

①孙彩霞：《西方现代派文学与〈圣经〉》，中国社会科学出版社，2005年，第140页。

②孙彩霞：《西方现代派文学与〈圣经〉》，中国社会科学出版社，2005年，第139页。

### 三

《荒原》描写了干渴的荒原期待着甘霖，这种期待隐喻着对神恩的饥渴。神的恩典、福音能满足慕义之人的需要，就像雨水降在干涸的土地上，而情欲如同洪水，会毁灭世界，神则如磐石能给人提供生命的保障。弗莱对《圣经》意象及其寓意作了梳理后提出，《圣经》有两大类别的意象，即“启示——福音意象”和“魔鬼意象”，前者表现为繁荣、富足、欢乐，而后者是废墟、荒原。上帝庇护的以色列民众及与他们有关的生活属于启示意象，而不信仰上帝的异族、背叛耶和华的以色列民及其生活属魔鬼意象。艾略特借用了《圣经》中的荒原意象，并不断暗示现代人因情欲堕落、生活放纵而生活在精神的荒原上，死去的土地需要神恩的甘霖，只有借助耶稣的死而复生，世界才会重获生机，而“圣杯”是基督神道在人间流传的象征。总体看来，艾略特将“死而复生”与“寻找圣杯”的原型运用于《荒原》的构思，不断暗示出原始繁殖仪式，希望以宗教精神复活西方的精神荒原，表达出一个现代先知的祈祷。

第一章《死者葬仪》中，标题“死者葬仪”是英国国教葬礼中的一句话。人们为死者举行葬礼，用意在于使其灵魂得救复活，《荒原》从一开始就提出了“死而复生”的主题，明确了与宗教的密切关系。起笔第一节提出了死亡与复活的主题。在死而复生的模式中，“四月”是新一轮循环的开始，本应是春暖花开，可这里却是“残忍的月份”，土地似乎已经“死去”，没有一点生机。诗人写道：

什么树根在抓紧，什么树根在从  
这堆乱石块里长出？人子啊，  
你说不出，也猜不到，因为你只知道

一堆破烂的偶像。<sup>①</sup>

诗人在此借用了“人子啊，你站起来，我要和你说话”（以西结书 2：1）的经文和以西结在“平原中见骸骨复生”的典故说明西方世界复活的希望渺茫。艾略特接着又借《圣经·传道书》的经文说明荒原的残酷：“我要给你看恐惧在一把尘土里。”接下来，诗人用歌谣传递出风信子女郎的形象，艾略特用转瞬即逝的美的形象和“缥缈的城”中堕落的场景进行对比，暗示出美好时光的逝去。“风信子女郎”可以被视为圣杯持护者之一，如果“追索者”成功地回答了有关圣杯的问题，她便会带给他爱情，“追索者”和她的结合将会把荒原还原到肥沃状态。但是诗中的追索者“不能说话”，“眼睛也不行”，“既非活着，亦非死去”，不能与圣杯持护者圣合，意指他们不能将性与爱合而为一。

荒原等待救赎，谁来作献祭的牺牲？显然是那些战争的尸骨：“去年你种在你花园里的尸首/它发芽了吗/今年会开花吗/还是忽来严霜捣坏了它的花床？”诗人在此章中以荒原象征战后的欧洲，它需要生命和春天，但现实却充满了庸俗和低级的欲念，遍地投射着死亡的气息。

第二章《弈棋》写了荒原形成的原因正是人们过度的纵欲。诗中多处“水”的意象隐喻情欲之水。《圣经》记载，雅各曾对长子流便说：“但你放纵情欲、滚沸如水，必不得居首位。”（创世记 49：4）情欲的必然后果即是毁灭。有欲无情、有肉无灵的空虚生活并最终使情欲之水毁灭万物。女性意象在此有双重意义，既是繁殖意象又是堕落的情欲意象。其中写到淫妇与情人闲谈，她的心灵空虚，言语充满诱惑：

“今晚上我精神很坏。是的，坏。陪着我。”

<sup>①</sup>本节引用《荒原》均出自赵萝蕤的译本

跟我说话。为什么总不说话。说啊。

你在想什么？想什么？什么？

我从来不知道你在想什么。想。”……

“你什么都不知道？什么都没看见？什么都不记得？”……

“你是活的还是死的？你的脑子里竟没有什么？”

……

“我现在该做些什么？我该做些什么？……

我们明天该作些什么？

我们究竟该作些什么？”

诗里还写了“莉儿”因为她的丈夫服役四年就要回来，在焦虑催促情人离开的声音：“请快些，时间到了。”艾略特借《圣经》中的荒原表明现代西方的精神世界之所以沦为荒原，正是因为人们的堕落。《耶利米书》（3：2-3）中耶和华谈到以色列“被玷污之地”时说：“你的淫行邪恶玷污了全地。因此甘霖停止，春雨不降，你还是有娼妓之脸，不顾羞耻。”情欲之火蔓延世界，复活的声音仍间或响起，但复活的希望已经变得越来越渺茫。

第三章《火诫》标题来自佛经，佛祖要门徒自己悟出怎样躲避情欲的熊熊火焰，过一种纯洁的生活，最终达到涅槃。基督教也用火表示洁净罪恶，以赛亚在异象中看到撒拉弗飞到 he 跟前，用红炭沾他的口说：“看哪！这炭沾了你的嘴，你的罪孽便除掉，你的罪恶就赦免了。”（以赛亚书 6：6-7）在末世教义中，火被用来毁灭世界，惩罚恶人。耶稣在受难前给人的最后教训中说：“你们这被诅咒的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。”（《马太福音》25：41）在这一章的最后，诗人糅合了佛教与基督教思想写道：



烧啊烧啊烧啊烧啊  
主啊你把我救拔出来  
主啊你救拔  
烧啊

基督教也将情欲比作火，又指向神的能力和愤怒。诗人希望警戒世人节制情欲以避免毁灭的命运，他也希望人们借此摒弃情欲之火，洁净自己。

第四章《水里的死亡》写腓尼基人弗莱巴斯之死。他的死亡也是为了获得新生。

第五章《雷霆的话》总体上承接以上各章，对死而复生的疑问作出回答。先是在续接了死亡意象以后，诗人借用《圣经》典故重提复活的期待：“他当时是活着的现在是死了/我们曾经是活着的现在也快要死了。”这里暗示了耶稣在客西马尼园被捕、被审判、被钉十字架的死。耶稣后来复活了，“我们”有没有可能复活呢？答案是不确定的。只听得雷霆阵阵，“刷地来了一炷闪电。然后是一阵湿风/带来了雨。”正当荒原上干渴的人们在祈求水的时候，雷霆带来了雨水将降的消息，这里的水是上帝赐予信徒的生命之水。在《启示录》中，上帝之城有一条“生命水的河”，“明亮如水晶，从神和羔羊的宝座流出来。在河这边与那边有生命树，结十二样果子。每月都结果子；树上的叶子乃为医治万民。”（启示录 22：1~2）水的浸润预示从圣灵重生后的新生命的开始。最终艾略特终于为人们提出了拯救荒原的良方，那就是雷霆所说的：施舍、同情、克制。

诗人行走在西方的精神荒原上，满眼是堕落的人群，他的内心深处仍然怀着阴云般的疑虑和焦灼，荒原能否复活？艾略特将期待指向基督教精神在西方的复归。这也是荒原得以复活的途径。在痛苦的反思后，艾略特希望以宗教精神拯救世界，这是虔

诚的祈祷。

## 第二节 《喧哗与骚动》：基督精神的呼唤

威廉·福克纳（1897—1962），美国意识流小说家。出生于没落世家，第一次世界大战时在加拿大空军中服役，战后大学肄业专门从事文学创作。共写了19部长篇和70多篇短篇小说。其中绝大多数故事被称为“约克纳帕塔法世系”。这部世系通过康普生、沙多里斯和斯诺普斯三大家族的衰落写出了美国南方社会变迁的历史。其最著名的作品是描写杰弗逊镇望族康普生家庭的没落及成员的精神状态和生活遭遇的《声音与疯狂》（1929），其他名作有《我弥留之际》（1930）、《八月之光》（1932）、《押沙龙，押沙龙》（1936）和《斯诺普斯三部曲》等。福克纳1949年获诺贝尔文学奖。

现代作家福克纳的创作深受《圣经》的影响，他擅长用神话模式和宗教典故把作品构筑在厚重的传统文化基础之上。他的重要著作《押沙龙！押沙龙！》、《去吧，摩西》就直接或间接取名于《圣经》的故事。《我的弥留之际》中的回忆又能使人联想到《旧约·出埃及记》中摩西那漫长而神圣的灵魂跋涉。名作《喧哗与骚动》中引证了大量《圣经》典故，以宗教节日为时间结构，作家有意无意地对圣经文学传统进行不同程度、各个视角的借鉴和运用，藉此来探究人类命运的永恒主题。

—

福克纳在《喧哗与骚动》里，借用《圣经》人物，或对照，或反讽，塑造了昆丁、班吉、杰生、迪尔西、康普生夫妇等许多

令人无法忘怀的人物形象。这些人物形象或影射或反讽了耶稣受难的原型。人们在价值世界的失衡中陷入了无路可走的尴尬境地，福克纳从深沉的耶稣受难的宗教意识对现代人所面临的困境进行了深度的审视。昆丁的形象与耶稣受难的原型形成对照。昆丁是南方庄园主的典型，作为长子，他自觉承担起日益衰败的家庭的生活重担，肩负渺茫的重振家业的使命。他是康普生家族最敏感、最有荣誉感的成员。妹妹的贞操对于他来说是家族荣誉的象征，凯蒂的失身和家族的快速败落令他难以接受，到北方哈佛求学根本无法让他解脱心头的重压，反而给日益没落的家庭带来了沉重的经济负担。作品中昆丁的自杀，是耶稣圣体节第八天，耶稣为拯救世人而被害，昆丁为妹妹的失身、家族的衰败而自杀，这一层面上，昆丁也是在救世无望的绝境中而遭罪死去的，有着显而易见的耶稣被钉在十字架上的象征。当然，昆丁性格柔弱，思想消极，注定不可能成为康普生家族的救世主。可以说，昆丁敬佩和盛赞耶稣有拯救世人的力量，强烈的家族荣誉感和责任感也让他试图拯救妹妹及家族，但他并没有能力维持家族荣誉，对复兴庄园也无能为力，最终无奈地选择逃避和死亡。

班吉的形象同样与耶稣受难这一宗教原型相联结。作品中“班吉部分”的叙述就是以耶稣受难日为时间背景的，这一时间背景是4月7日，正好是班吉的33岁生日，而耶稣正是33岁时被钉死在十字架上的，这便有十分明显的对应性。班吉是个白痴，白痴眼中的世界是混乱无序、不可理喻的，一如主宰神死去的日子，一切又复归于混沌之中。他虽然有33岁的年龄却只有3岁小孩的智力，甚至还不会说话，只能哼哼哭泣或毫无意义地“喧哗”。小说的题目便由此而来，出自莎士比亚《麦克白》：“人生如痴人说梦，充满着喧哗与骚动，却没有任何意义。”这一天里，班吉的哼哼声如同基督面对死亡而发出的呻吟声，可是耶

稣还能复活，继续拯救人类，而班吉这样一个现代人却无知无识，还被阉割被歧视，他拯救不了任何人甚至是他自己。作者福克纳只能对人类感到悲哀，感到可怜。

如果说作者在揭示昆丁、班吉的内心世界引证《圣经》意在将万能的神与无能的凡人进行两极对照，那么作者刻画杰生和康普生太太的形象则是反向用意，带有很强的讽刺意味。正如作者所说：“对我来说，杰生纯粹是恶的代表，依我看，以我的想象里产生出来的形象中，他是最邪恶的一个。”面对吞噬人性的金钱文明，杰生为自己构筑了以“钱”为中心的价值体系，他除了爱钱，只有恨。他对自己的兄弟姐妹缺少爱心，甚至连起码的人性都没有，他私自侵吞了凯蒂十五年来靠出卖肉体寄给女儿的绝大部分抚育费，他虐待小昆丁，耍弄黑人小厮，在外养妓。然而这样一个恶人也引用了圣经——“我还知道有一个地方能安置她，那儿反正既非牛奶巷也不是蜜蜂路”。据《旧约·出埃及记》载：上帝命摩西把以色列人带到一块“美好宽阔的流奶与蜜之地”，那是上帝给选民的应许之地，是个富庶的人间乐园。杰生想要安置小昆丁的地方则是个妓院，它当然不是“牛奶巷”也不是“蜂蜜路”。凯蒂尽管有种种不能令人瞩目的出格行为，但本质上还是个善良的女子，而对比之下，杰生的形象更加具有撒旦的意味。他不是什么家族的栋梁，而是彻底的败类，加速了家族的灭亡。

与杰生的自私相似，康普生太太身上的妻性与母性日渐泯灭，不能担当起作为妻子与母亲的职责与义务。凯蒂失身事发后，康普生太太与丈夫吵嘴时有一段话：“……她对自己的亲娘哪有一点点感情，我为她吃了多少苦头为她操心替她打算做出了一切牺牲可以说是去了死荫的幽谷……”这其中“死荫的幽谷”出自《旧约·诗篇》，本指恐怖之地，喻极痛苦的境地，用在康普生太太身上，是一种讽刺。她冷酷自私，徒爱虚荣，没有人能够

分享她作为妻母的温情。她口口声声疼爱班吉，可是当她发现班吉生来痴呆，便不准继续使用她弟弟的名字，甚至连抱一下都不乐意。她从未对女儿进行正面引导，凯蒂出事后，她不但没给女儿熨平创伤，反而落井下石，不准女儿回家，在家里连女儿的名字也不准提及。可见，康普生太太所谓的为家族“去到了死荫的幽谷”，只是自诩为家人操劳牺牲，实际上她也是康普生家族的罪人。

## 二

“同乔伊斯在《尤利西斯》中套用荷马史诗《奥德修斯》和艾略特根据亚瑟王关于圣杯的传说创作《荒原》一样，福克纳也总是试图在希腊——罗马、希伯来——基督教隐私之大成的人类神话和现代历史之间建立一种普遍的联系。”<sup>①</sup>通过凯蒂的失贞、昆丁的自杀、杰生的冷酷，以及班吉的痴傻，反映了康普生家族的衰败，从中暗示了对美国南部的忧虑及悲痛。然而，他并没有对现实完全失去信心，通过对迪尔西等“艰辛地活着”的人的刻画，寄予了人性复活希望。

小说中，四部分叙述在时间分布和情节安排上都与耶稣受难及复活的宗教传统形成一个平行结构，使小说中的人物遭遇与耶稣受难复活的主题形成对比。耶稣受难日即4月6日，小说写凯蒂的私生女小昆丁在康普生家受尽杰生的欺凌和虐待，复活节前夕4月7日，耶稣33岁被钉死在十字架上，刚好这一天也是班吉33岁生日，耶稣拯救人类，班吉却孤苦无依，只能抱着一只拖鞋茫然若失；复活节当天4月8日，耶稣门徒“看见石头已经从坟墓滚开了，只是不见主耶稣的身体”，预示了耶稣复活，

<sup>①</sup>刘建华：《福克纳小说中的神话与历史》，载《外国文学》，1997年第3期。

这一天小昆丁私奔，逃出杰生蹂躏的魔掌。总之，作品把基督博爱人间的快乐与康普生家因乏爱受难的痛苦平行对照，以基督的庄严神圣与康普生家的子孙的委琐、自私、仇视、受挫相对照，阐释了现代人对基督死前留下的“你们要彼此相爱”的教导的背叛以及由此而造成的灾难性后果。

至此，死亡衰败的阴影始终笼罩着康普生家族。虽然这个家族曾出现过三位将军和一位州长，曾经地位显赫，但作品描写的着重点却转到了这个贵族不可救药的衰败所带来的绝望和痛苦上。在小说的开头就频频回荡着死亡的旋律，凯蒂失贞、出走、堕落的悲剧是康普生家族悲剧重要反映。班吉是个白痴，从他的讲述中，我们可以感受到他生活的混沌，爱失去了，他甚至都不清楚到底失去了什么，更使人感到悲哀、颓败和悲凉。康普生先生已作为一个失败者早早退出了历史舞台。昆丁能以其敏感的目光看到家族的衰败，但他无法在历史与现实之中重新找到自己的生存空间，他最终选择了自杀。而康普生家心志健全的杰生则代表了现代人生活的毫无意义和贫乏空虚。小说所描写的是一个没有信仰的时代，一个缺乏权威、分崩离析的世界。所以，老迪尔西说，“我看到了始，也看到了终”，这是对康普生家族衰败的总结。

尽管如此，作家在小说中展示给我们的并不是一个彻底绝望的世界。凯蒂所流露出的爱感人至深。女仆迪尔西更是一位关键的人物。她对康普生家族尽心尽力地操持，对班吉的悉心照料，对杰生劣行的仗义执言，尤其是她面对世间苦难泰然处之的平常心态，忍耐精神贯穿小说始终。她不畏主人的仇视与世俗观念的歧视，勇敢地保护弱者，“在整幅阴郁的画卷中，只有她是一个亮点；在整幢坟墓般冰冷的宅子里，只有她的厨房是温暖的；在整个摇摇欲坠的世界里，只有她是一根稳固的柱石”。她的忠心、

忍耐、毅力与仁爱同前面三个叙述者的病态性格形成了对照。耶稣承受苦难，用鲜血为人间洗涤罪孽得以复活，作者把迪尔西的出场安排在复活节这一天，从而在她的身上寄寓了人性复活的理想。小说的最后部分，她带着女儿、外孙和班吉到黑人教堂参加宗教仪式，耶稣用鲜血洗涤罪孽以及复活拯救人类的故事，使迪尔西坐得笔直，呆呆地安静地哭泣着，心里还在为人们记忆中的羔羊的受难与鲜血难过，“泪水顺着凹陷，迂回的渠道往下流淌”。迪尔西不是耶稣，但却充当了这个家族苦难中的女救主，她所隐含的精神却寄托了作家对人类的最高审美理想。

福克纳不是弘扬基督教义的《圣经》，作家自己曾说：“我唯一所属的，我愿意属于的流派是人道主义流派。”作家借用《圣经》原型和主题，是为了表达他对人类历史、现状和未来的思索，是对整个人类命运的苦苦探索并且深刻寄予了他自己所倡导的信仰。通过《喧哗与骚动》，福克纳倡导尽管生活中有罪孽、有过失，但人类仍要彼此相爱，至少也要唤醒被这个金钱世界泯灭了的爱良的良知。人类一旦背离了爱的圣经便陷入了堕落与罪孽，因而作为作家，“占据他的创作室的这应是心灵深处的亘古至今的真情实感，爱情、荣誉、同情、怜悯之心和牺牲精神。”<sup>①</sup>福克纳在迪尔西身上所寄寓的人性复活的理想，正体现了他对人类命运的探索，因“有灵魂，有能够怜悯，牺牲和耐劳的精神”而得救。

### 第三节 《等待戈多》：等待主题的宗教联结

萨缪尔·贝克特（1906—1989）法国荒诞派作家。1906年4

<sup>①</sup>李文俊编：《福克纳评论集》，中国社会科学出版社，1980年，第255页。

月13日星期五（耶稣受难日），萨缪尔·贝克特出生在爱尔兰首府都柏林一个犹太裔家庭，父母亲都是普通市民，信仰新教。毕业于都柏林三一学院，在巴黎高师曾任英文讲师。后回三一学院当法文教师，同时研究笛卡儿的著作，获硕士学位。1938年正式定居巴黎。

20世纪20年代末开始写诗歌、小说和评论。受乔伊斯和普鲁斯特的影响较深。长篇小说有《莫非》(1938)、《瓦特》(1945)、《马洛伊三部曲》(1951)、《马洛纳之死》(1951)等。1945年用法文写戏剧《等待戈多》(1952)，后写《残局》(1957)、《哑剧》(1957)、《啊！美好的日子》(1961)等。1969年获诺贝尔文学奖，原因是“他那具有新奇形式的小说和戏剧作品使现代人从精神贫困中得到振奋”，其剧“具有希腊悲剧的净化作用”。

《等待戈多》几乎没有任何情节可言，全剧共两幕，发生在同样的时间（黄昏）、地点（乡间的一条小路），上场人物共有五个：爱斯特拉冈（狄狄）、弗拉季米尔（戈戈）、波卓、幸运儿、小孩。第一幕中，狄狄和戈戈在荒野的一棵枯树下做着脱鞋、玩帽子的无意义的动作，同时，两人梦呓般地语无伦次地闲谈着他们在等着一个他们也不认识的人——戈多，在等待的过程中遇见了波卓和他的奴隶幸运儿，最后小男孩来说戈多今晚不来了，但他们依然坐着不动。幕落。第二幕，实际上是第一幕的重复，不同的是那棵枯树上多了四五片叶子，依然是无聊的动作和生理言说，当小男孩再次来说戈多不来时，他们想上吊未遂，只能继续等待戈多。他们说走吧，但依然站着不动。剧终。可以说，呈现在我们面前的是支离破碎的片段，毫无意义可言，可以设想一下，假如此剧有第三幕第四幕，那么还会是前两幕的重复，还将会是继续等待戈多，戈多继续失约，也许永远等待，永远失约。