

# 基督教神学的人文学视野



## 基督教宇宙观的文化意味

通过各种文化在中世纪的相互激荡和历次整合，基督教逐渐作为一个最终的代表者为欧洲建立起新的精神秩序。而它得之于犹太教、又迥异于其他欧洲宗教的一神论信仰，在这种精神秩序中尤为关键。也许可以说：基于一神论信仰的基督教宇宙观，正是其中的决定性因素。

### 一、自然与运动

“自然”(Nature)一词在西语之中最自然的联想，当是“本质”。这在希腊人的宇宙观之中就已经有所暗示。希腊人对宇宙的探讨，是基于他们的自然哲学和他们的神话。前者的智慧性推测和后者的想象性描述，实际上都表达着一种从多极之中“究元”的祈

想和“自然力的人格化”。所以这两种方式如出一辙。

我们可以通过希腊人的早期思维发现：他们的宇宙谱系几乎就等于他们的“神谱”。在其中，种种自然物是与众多的神明相对应，众多的神明及其代表的自然物产生于诸神之间的人伦关系，而这种关系可能包含多边的生成甚至婚媾，却难以找到唯一的本原或者主宰。比如根据希腊神话的记载，最先出现的“混沌”（卡俄斯）分裂出“大地”（该亚）、“冥府”（塔耳塔洛斯）和“爱欲”（厄洛斯）；混沌中“黑域”同“黑夜”的婚配产生了“以太”和“白昼”，大地则生出“天空”（乌拉诺斯）、“山脉”（俄耳瑞亚）和“海洋”（蓬托斯）；接着是地母该亚与自己的儿子——天神乌拉诺斯结合，生下提坦诸神。其他的创世活动仍然是诸神之间的性繁殖，太阳、月亮、星辰和各种各样的风，都由此而生。在这样一种多神的文化中，即使古老如该亚、专横如克拉诺斯、强大如宙斯、予人恩德如普罗米修斯，也只能各司其职，而无力统领其宇宙的或者神明的谱系。因此更确切地说，早期希腊人所崇拜的也许并不是某种神明，而是自然本身。在这一意义上，“自然”确乎通向“本质”。但是基督教宇宙观的出发点，是上帝的创造。正如一些研究者曾经指出的那样：“《圣经》对‘大自然’一无所知，但惟独了解‘受造之物’”。<sup>①</sup>“受造”的逻辑，使“自然”离开了原初的位置，因而它既不是宇宙生成的主体，也不是“究元”的对象，甚至不能成为“创造”所凭借的质料。

《圣经》之中上帝创世活动的最基本特征，就是从“无”创造“有”。它不需要任何前提、条件或者质料，运行其间的，惟有上帝自身的意念和话语。“诸天藉耶和华的命（令）而造，万象藉他口中

<sup>①</sup> 如荷兰学者霍伊卡（R. Hooykaas），见其《宗教与现代科学的兴起》中译本 16 页，四川人民出版社 1991 年版。



的气而成。……因为他说有,就有;命立,就立。(诗 33:6-9)或许,这是我们所能想象的惟一绝对的自由和真正意义上的创造。

《创世纪》的开篇常被视为一种关于宇宙起源的神话,但它确实是意味深长的:

起初,上帝创造天地。……上帝说:“要有光”,就有了光。上帝看光是好的,就把光暗分开了。上帝称光为昼,称暗为夜。有晚上,有早晨,这是头一日。

上帝说:“诸水之间要有空气,将水分为上下。”……事就这样成了。上帝称空气为天。有晚上,有早晨,是第二日。

上帝说:“天下的水要聚在一处,使旱地露出来。”事就这样成了。上帝称旱地为地,称水的聚处为海。……上帝说:“地要发生青草和结种子的菜蔬,并结果子的树木,各从其类,……”事就这样成了。……有晚上,有早晨,是第三日。

上帝说:“天上要有光体,可以分昼夜,作记号,定节令、日子、年岁,并要发光在天空,普照在地上。”事就这样成了。于是上帝造了两个大光,大的管昼,小的管夜,又造众星,……有晚上,有早晨,是第四日。

上帝说:“水要多多滋生有生命的物,要有雀鸟飞在地面以上、天空之中。”上帝就造出……各样有生命的动物,各从其类;……有晚上,有早晨,是第五日。

上帝说:“地要生出活物来,……牲畜、昆虫、野兽,各从其类。”事就这样成了。……上帝说:“我们要照着我们的形象,按着我们的式样造人,使他们……生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”……事就这样成了。上帝看着一切所造的都甚好。有晚上,有早晨,是第六日。

(创 1:1-31)

这段经文的第一句，已经将上帝确认为一个无须论证的宇宙之源，确认为创世活动中的惟一主体。他的命令和评价，便是自然万物的生成原因。于是由于他说“要有……”以及他“看着是好的”，就可以引出“事就这样成了”的层层结果。按照经验认知的常识，这样的创世活动比其他信仰中的创世神话更加不可思议。然而，一种截然不同的思维方式却由此显示出意义。

据考证，希伯来文中的“创造”(bara)一词是极为独特的。与之相近的“制造”(asah)和“形成”(yatsar)等等，都可以用“人”作主语，而“创造”的主语只能是上帝。<sup>①</sup>这种独往独来、而不需要任何物质根据的“创造”，完全脱离了“拟人”式的神话轨迹，使宇宙的演化过程被重述为一个超验主体的自我意志的实现。这样，对宇宙本原的种种猜测、对自然力量的神话描述，都不再是必要的；经验世界所不能解释的经验，转向了一条超越认知理性的思路，于是人类的理性能力便在有限的经验之外得以拓展。宇宙科学的神秘性，在《圣经》的这些宗教性话语中表达得相当充分；而依据中世纪、甚至当今的科学理论和宇宙假说，都还难以评判《创世纪》的神学断言。不过我们至少可以说：关于宇宙生成的神学断言，使西方人较早地摆脱了人与自然的含混互证或者人对自然的依赖关系，并从中获得一个相对稳定的逻辑起点。

上帝创世说的另一层意义，在于一切自然物都被等同地创造着：即便看似神圣的太阳、月亮，也不过是为了“分昼夜”“定节令”而作的“记号”；即使亘古长存的天地，也不过像一件可以“卷起来”的旧外衣（来 1:11-12）就人类的认识而言，《圣经》对宇宙存在的阐释，其实远不如希腊自然哲学的缜密。但是“日光之下，并无

<sup>①</sup> 参阅纪博逊(John C. L. Gibson)《创世纪注释》中译本，上册 28 页，香港基督教文艺出版社 1993 年 5 月第三版。

新事”(传 1:9)，“凡事都有定期，天下万务都有定时”(传 3:1)；对于宇宙间的神秘秩序，经验性认识的缜密与否看来没有太大的差别。所以《圣经》中的先贤宁可去赞美上帝的创造和奥秘的智慧：

“地的深处在他手中，山的高峰也属于他。海洋属于他，是他造的；旱地也是他手造成的。……外邦的神都属虚无，惟独耶和華创造诸天。”(诗 95:4 ~ 96:5)“你以尊荣威严为衣服，披上亮光，如披外袍；铺张穹苍，如铺幔子；……以风为使者，以火焰为仆役；……你安置月亮为定节令，日头自知沉落。……耶和華啊，你所造的何其多，都是你用智慧造成的，……你掩面，它们便惊慌；你收回它们的气，它们就死亡……你发出你的灵，它们便受造……。愿耶和華喜悦自己所造的，他看地，地便震动；他摸山，山就冒烟。”(诗 104:1 - 32)“日头、月亮，你们要赞美他；放光的星宿，你们都要赞美他。天上的天和天上的水，你们都要赞美他。愿这些都赞美耶和華的名，因他一吩咐便都造成。”(诗 148:3 - 5)

问题并不在于上述赞美是否可以摹写宇宙的实际演化，甚至也不在于它们能在多大程度上削减自然界本身的神秘；重要的是：因其标定了一种更为神秘的创造、并且由此对“受造之物”加以描述，“自然”已经无法成为人类的崇拜对象。这样，人与自然、人与宇宙的关系，被人与上帝、受造与创造的关系所涵盖。

进而言之，这意味着人类不仅可以不对自然顶礼膜拜，还要成为自然界各种同类的统辖者。《创世记》对此已有清晰的记载，比如上帝按照自己的“形象”和“式样”造人，使他们“治理这里……管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和……各样的……活物”(创 1:26 - 28)，上帝又“赐福给他们，称他们为人”等等(创 5:2)。乃至亚当和夏娃被逐出伊甸园时，上帝还“用皮子做衣服给他们穿”(创 3:21)；这说明人类尽管失去了乐园，却并未失去上帝的庇护。所

以当其初始之时，无须敬拜自然的人类似乎从来没有因自然的神秘力量而受到磨难。根据《圣经》中的族谱，从“亚当活到一百二十岁……生塞特”到“挪亚整六百岁”的时候发洪水（创 5:3~7:6），人在自然界的优越地位平静地延续了 1600 多年。即使在洪水灭世的事件中，上帝一方面用自然的力量除灭人类的邪恶，另一方面很快又重申“上帝造人，是照自己的形象造的；你们要生养众多，在地上昌盛繁茂。”（创 9:6-7）接着他以“约定”再次为人类提供庇护，并且用另一种神秘的自然物——彩虹——作为“立约的记号”。（创 9:6-13）这种偏袒连他的子民也每每感叹：“我在母腹中，你已覆庇我”；（诗 139:13）“人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？你叫他比天使微小一点，……并将你手所造的都派他管理，叫万物都服在他的脚下。”（来 2:6-8）

《圣经》中的创世说所确立的，实际上是上帝对宇宙万物的创造关系、人类与自然力量的平等关系、人类对自然界同类的制约关系、以及宇宙万物之于人类的对象关系。这一起点，是中世纪欧洲文化中一切创造冲动、象征意识、经验论说和超越性体验的基础，甚至也成为中世纪乃至近代科学的潜在动力。

## 二、“一”与“多”

在古代希腊，哲学所热衷的话题之一正是从“杂多”到“统一”的思辨。从一定意义上说，这是与希腊人的多神崇拜相关联的。同样与其神话形式相似的是：由多元向一元的归并，显然可以取道于不同的进路；从而对不同的叙体来说，能够被共同确认的“究元”方式以及“何以为元”，常常无法获得。这里潜在着两种尴尬的结果，一是“究元”的不可穷尽，二是使“存在”本身也遭到动摇。因此

在智者学派的存在论中,一旦失去“本生的”和“存在之前”的存在,也就意味着“存在”被否定。至苏格拉底,希腊哲学的主要追寻从万物的本原转向一种使世界井然有序的力量,而“善”作为这样一个第一性的名词,似乎总有些局促;于是便有了柏拉图的“理念”。但是到亚里士多德那里,“理念”被视为对苏格拉底的歪曲,从而又置换为“普遍性”。其实在这一过程中,无论与“德行”相通的“善”、作为“创造”之前提的“理念”还是得之于“归纳”的“普遍性”,都或多或少地包含着为宇宙原点提供某种“根据”的努力。从总体上说,也许这使古代希腊的哲学思考注定会显示出从“多”到“一”的路向。

而由《圣经》的创世说所决定,基督教关于“一”与“多”的思辨,不可能是从“多”到“一”的归纳或整合,而只能是从“一”向“多”的演绎和流溢(emanation):这至少可以分为两个层次,即:时间的起点和“他者”的存在。对于这两个层次的辨析,或许可以揭示出中世纪基督教信仰与后世西方科学理性之间的另一重联系。

按照亚里士多德关于形而上学的讨论,时间的实质就是空间中的运动,“运动和时间一样,都是连续的,时间或者同于运动,或者是运动的一种规定”;对“时间”的界定和说明,正在于“运动”之中;而质料所包含的“有目的能量”的自我完善过程,便也是时间的展开。在这里,时间与运动互为表里,杂多的质料由此被统一为“永恒的现实性”。<sup>①</sup>与之相比,《圣经》中的时间概念是相当含糊的,因而常常成为易受攻击之处。但是《圣经》所谓的时间,其实可以分离出两种完全不同的意义。其中在“多”的一极上,我们只能看到表层的时间,它不足以对希腊观念构成回应;在“一”的一极

<sup>①</sup> 参阅亚里士多德《形而上学》第十一卷第九章,第十二卷第六章等,见《亚里士多德全集》中译本第七卷,257,275等页,中国人民大学出版社1996年版。

上,《圣经》中的时间才能显示出独特的哲学意味,而它又先天地具有某种难以言说的性质。

希伯来人本来没有希腊式的时间概念,所以希伯来文的《旧约》通常用三个不同的词来表达时间。最常见的 *ayt* 是指某件事发生的时刻,如:“明日这时候,我必使一个人……到你这里来”(撒下 9:16);“生有时,死有时,栽种有时……争战有时,和好有时”(传 3:2-8);“逢大雨的时令,……不是一两天办完的事”(拉 10:13);“日日都是这样……”(代下 24:11)等等。另一个词 *'olam* 是指久远的过去或者将来,比如“已过的世代,无人记念,将来的世代,后来的人也不记念”(传 1:11);“耶和华要在锡安山作王治理他们,从今直到永远”(弥 4:7)——而据研究者考,这里的“永远”并没有“永恒”的意思,仅仅是极言人所无法想象的长度而已。<sup>①</sup>《旧约·利未记》所用的 *mo'ed* 一词,则是指“节期”,如安息日、逾越节、五旬节、赎罪日、住棚节等。(利 23:1-42)上述经文所及的种种时间,都说明古代的希伯来文化尚未将“多”的“时间”抽象为一个“存在”的基本维度,因此要让它在这一层面上同长于思辨的希腊哲学对话,显然是不可能的。

然而当希伯来人的历史被神圣的叙体整合、并且成为基督教神学的一部分时,我们会发现另一种时间观念似乎已经不言自明。作为宇宙万物的创造者,上帝从“空虚混沌”中区分了光暗、昼夜,其自然的结果便是“有晚上,有早晨,这是头一日”。他在第四日所造的太阳和月亮,只是标定了“节令、日子、年岁”,而那个可以被抽象的“第  $x$  日”本身,却并不是在任何一个“第  $x$  日”产生的。

神学的话语是断言,而不是论证。不过在习惯于哲学论证的

<sup>①</sup> Paul J. Achtemeier: "Harper's Bible Dictionary", San Francisco: Harper & Row Publishers, 1985, 第 1072 页。

希腊人看来，这种断言所“给出”的时间实在很难成立。根据智者学派追问“存在之前的存在”之思路，对“创世之前”的疑惑已属必然。要破解这一疑惑，早期的基督教教父们只能在“时间”的维度上持守“从一到多”的逻辑。于是奥利金(Origenus, 约 185 - 254)与诺斯底教(Gnosticism)和普罗提诺(Plotinus, 约 205 - 270)的哲学观念相呼应，在物质世界之上设定了一个上帝直接创造的、超越时间和空间的“诸灵”层次，而认为诸灵的堕落和“间接受造”的物质世界才处于时间和空间之中；上帝的权能就是这样充满了“诸天之上”以及“天上、地上、和地底下”等各个级层。<sup>①</sup>《次经》中的《所罗门智训》和《使西拉智训》则沿袭希腊哲学的某些概念，将“智慧”赞美为上帝与万物之间的中介：“我受教于智慧，她的能力塑造了万物；智慧中存有理性和神圣的灵，……智慧的运行比运动本身更加自如，……她是独一的，但她能成就一切；她本身永不变易，但她使万物更新。”(智 7:22 - 27)“智慧是受造之物的开端，理性的目的自始便存在。……正是上帝创造了她、注视着她、又测度她，使她融入一切造物。”(便 1:4 - 9)<sup>②</sup>但是无论诸灵或者智慧可以怎样超越时空，对它们的确认仍然肯定了“比在”之前的另一种对象性的存在。因而按照上述方式设定和划分“存在”的级层，似乎还无法彻底阻断希腊式智慧对于“……之前”的追问。关于这一难题，真正从《圣经》创世过程的暗示中发掘出“微言大义”的是奥古斯丁(Augustinus, 345 - 430)。

奥古斯丁后来曾在《教义手册》中明言：“我们不必如希腊人所

<sup>①</sup> 参阅《教父及中世纪证道集》中译本 50 - 54 页，香港基督教文艺出版社 1991 年 5 月第三版。

<sup>②</sup> 见英文修订版《圣经》中的《次经》部分，第 180 页，91 页，The Revised English Bible with the Apocrypha, The Apocrypha, Oxford University Press, Cambridge University Press, 1989。

说的物理学家去考问事物的本性、……诸天体的运行、……时间及空间的意义。”<sup>①</sup>然而这也许是因为他已经通过《忏悔录》第 11 章,为源于“一”的时间观作了充分的中辩。他提出:上帝的创造不仅没有先在的根据,甚至也没有先在的时间和空间;上帝凭空创造世界的同时,也凭空创造了世界存在的形式。所以“原质的受造和形相的显现,并无时间的间隔。”至于“上帝在创世之前做些什么”的疑问,奥古斯丁认为这本身就是荒谬的,因为创世之前根本没有时间,也就不存在什么“之前”。“时间的形成是由于事物的变化、形相的迁转”,“上帝创造了这个变化不定的世界所赖以存在而又不真实存在的万物,在这个变化不定的世界中,表现出万物的可变性,我们从而才能觉察时间和度量时间。”<sup>②</sup>从形式上看,将“时间”定位于“变化”和“迁转”与亚里士多德定位于“运动”的思路并非没有相似之处,但是在这里支配着变化、迁转乃至运动的逻辑主体,已不是“现实性”的“多”,而是“上帝”的“一”。

从时间的起点处论证上帝的独一性,由奥古斯丁而成为一种颇具希腊哲学色彩、又完全不同于希腊文化基础的神学进路。及至后来的东方教父(比如大马色的约翰, John of Damascus, 约 700-754),关于时间的界定并没有更见严谨,论说中的逻辑力量甚至远不如奥古斯丁的“忏悔”,而他们的文字却使我们明显地感到:“之前”已经不再是问题。约翰写道:“在世界被造出之前,当还没有太阳可分昼夜时,就没有一个可被测量的世代(即“时间”——引者注),但是有一种与永恒相同的时序运行和间隔。”<sup>③</sup>其中,奥古斯

① 参阅《奥古斯丁选集》中译本 404 页,香港基督教文艺出版社 1989 年 9 月第四版。

② 以上参阅奥古斯丁《忏悔录》中译本 323、264 等页,商务印书馆 1963 年版。

③ 参阅《东方教父选集》中译本 342 页,香港基督教文艺出版社 1989 年 5 月第二版。



丁弥合过的哲学漏洞再度出现，不过这时的教父已可以坦然地运用“之前”来宣昭他们的神学信念：“上帝在一切世代之前”；“上帝只有一个，……超越于一切完全的，而在一切完全之前”。这一信念的落点，则是“二元出于单元”。<sup>①</sup>

在从“一”到“多”的宇宙论之中，上帝不仅是创造万物的开端，而且始终是作为“他者”临在着。这是基督教神学的立足之本。而离弃“他者”的文化方式，无论将宇宙的本原追溯到怎样的“灵”或“物”，通常都是在“我”的基点上认知、描述、清理或者包纳世界的。“我”未尝不可以作为归一的途径，但是从希腊哲学中“人是万物的尺度”的古老命题开始，“我”的相对主义指向便不可避免。因此“我”的尺度常常意味着“多”的变体，而不可能成为整合“多”的“单元”；融于“我”的归一，根底里恰恰印证了“多”。也许柏拉图已经意识到“我”在实际上无法归一，从而提出“神是万物的尺度”。<sup>②</sup>但是只有在基督教信仰中，一个特定的“他者”（the Other）——亦即上帝——才被视为惟一的“一”、惟一恒定的坐标。

上帝作为“他者”的临在，是《圣经》的基本主题之一。他无影无形，却无处不与他的子民“同在”（出 3:12），他是“自有永有”（出 3:14）他是“阿拉法”，他是“俄梅嘎”，他是“初”，他是“终”（启 21:6）。仅在《旧约》之中，表示“上帝”的 Elohim 一词出现了大约 2500 次，Yahweh 一词出现了大约 6800 次。<sup>③</sup>与之相应，从中世纪的经院学者安瑟伦（Anselm, 1033 - 1109）、托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225 - 1274）直到本世纪的基督教思想家卡尔·巴特（Karl Barth, 1886 - 1968）、奥特（Heinrich Ott, 1929 - ），关于这位“他者”及

① 《东方教父选集》第 342 页、313 页。

② 参阅特雷西《诠释学·宗教·希望》中译本 89 页注释，香港卓越书楼 1995 年版。

③ Paul J. Achtemeier; "Harper's Bible Dictionary", 第 685 - 686 页。

其存在方式的论证也始终是基督教神学的主题。<sup>①</sup>

文艺复兴运动以后,从“他者”出发所建构的宇宙秩序受到以“我”为叙体的近代历史的深刻挑战。在“我”对历史的叙述中,“我”的确定性和明晰性是一以贯之的;它使人类历史乃至整个世界的发展和演化显现为一定的必然过程;“我”这一叙体本身又正是它的终点。关于上帝对人的庇护、上帝按照自己的形象造人的记述,或许已经暗示了人类僭越“他者”的这种可能性。但是后世西方人越是发现“语言”具有“极端的多元性”,越是发现“历史”具有“极端的含混性”,越是意识到“语言是存在的居所”“纯粹自主的自我已不再可能”,<sup>②</sup>“他者”的缺失和“我”的限度就越是凸现出“他者”的意义。“他者”的使命是多元的“我”或者以“我”为圆心的“归一”所无力承担的。尽管蕴于其间的“一”早已超越了此岸,然而正是通过它,此岸的人类才能最终寻索到此岸的价值。

基于从“一”到“多”的执着信念,《圣经》将一种独特的叙体传给了基督教神学,即:一切真实的叙述,都应当是透过所有“他者”(others)转述“那个他者”(the Other)的话语。这,便是“倾空自我”(self-emptying)所能指涉的“无限性”。<sup>③</sup>

### 三、有限与无限

时间里开始的东西,必在时间里终结。根据《圣经》对宇宙过程的描述,受造物的有限、创造者的无限,理性的有限、他者的无

① 简要的观点可参阅奥特《上帝》中译本 35-46 页,香港社会理论出版社 1990 年版。

② 参阅特雷西《诠释学·宗教·希望》第 3-4 章。

③ 特雷西《西方神学与后现代性的多元面谱》,香港《道风汉语神学学刊》第二期,第 126 页,香港卓越书楼 1995 年版。

限,此岸的有限、彼岸的无限,必是其题中之义。但是人类自身的处境及其有限的的能力,使我们对“无限”的理解很难超出经验的范围,因此无论是在《圣经》篇章还是在后世的神学阐述中,凭借“有限”来猜测、解释或者证明“无限”,总是被广泛采用的基本方式。而“无限”毕竟不是“感觉经验的对象”,用经验性的方式显示非经验性的对象,有时会使人越发远离“无限”,甚至会在根本上失去“无限”的实质性内涵。

《圣经·约伯记》以及《次经》中的《便西拉智训》,为我们提供了与“经验”相关的最典型表述:“是谁定地的尺度?是谁把准绳拉在其上?地的根基安置在何处?地的角石是谁安置的?……海水冲出,如出胎胞,那时谁将它关闭呢?”(伯 38:5-8)由此开始的一系列问题都是约伯的经验所不能回答的,但是耶和华的解释却句句说在人类的经验范围之内:“是我用云彩当海的衣服,用幽暗当包裹它的布,为它定界限,又安门和门,说:‘……你的狂傲的浪要到此止住。’”(伯 38:9-11)《便西拉智训》也用类似的词句证明上帝的伟大:“谁能数清岸沙、雨点或者无尽的时间?谁能测量天之高、地之宽或者大海之深?”(便 1:2-3)“谁见过他?谁能描绘他?谁能充分地赞美他?他的创造我们只见到一点点,还有更多的神秘莫测。”(便 43:31-32)<sup>①</sup>

就可经验的部分提问或进行描述,借此揭示经验之外的奥秘,这至少对人的理解力而言是极为有效的。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225-1274)关于上帝存在的五种证明之所以成功,也在

<sup>①</sup> 见英文修订版《圣经》中的《次经》部分,第90页,131页,The Revised English Bible with the Apocrypha, The Apocrypha, Oxford University Press, Cambridge University Press, 1989。

于其中的可经验性。<sup>①</sup> 但是随着自然科学在中世纪后期的发展，原有的方式常常不再令人满意，<sup>②</sup> 增长了的经验性知识引诱着人们去直接推测“无限”，而《圣经》中的神迹和隐喻意义似乎又印证着某些推测。

于是这样的思路不仅常常可见于中世纪教士的荒唐论证，也为许多后世的护教者甚至科学家所取。比如，伽利略就认为可以在《圣经》中找到支持哥白尼学说的根据。《约书亚记》有“日月停止”的记载：“约书亚就祷告耶和华，……‘日头啊，你要停在基遍；月亮啊，你要止在亚雅仑谷。’于是日头停留，月亮止住，直等国民向敌人报仇。……日头在天当中停住，不急速下落，约有一日之久。”（书 10:12 - 13）伽利略解释说：这就是太阳停止自转，其结果是地球本身的运转趋于缓慢，从而白昼延长。所以，关于太阳自转的发现以及这种自转是行星运动之原因的理论，似乎已隐藏在《圣经》的经文之中。<sup>③</sup> 同样，《诗篇》“太阳如同新郎出洞房”一段诗（诗 19:5 - 7），也被他与 17 世纪的天文学发现相关联（如日心体系、太阳黑子、以及太阳的自转为行星运动提供力量等理论）。对于伽利略，《圣经》的启示可能不过是一种使自己更为有利的论辩策略，<sup>④</sup> 但是如果以此作为神学的证明，则完全无法体会基督教宇宙观在中世纪的文化意味。

实际上，《圣经》中的“无限”既是通过确认“有限”来显现，又是通过神秘的创造而展开的。这种“无限”对“有限”的神学陈述方式

① 参阅《圣多默的神学》中译本 28 - 30 页，香港基督教文艺出版社 1988 年 9 月第二版。

② 托马斯·阿奎那：“我们对于上帝是什么，既然无法加以探究，而只能探得他不是什么，所以我们不能知道他怎样是，而只能知道他怎样不是。”《圣多默的神学》，第 31 页。

③ 霍伊卡《宗教与现代科学的兴起》，第 154 页。

④ 霍伊卡《宗教与现代科学的兴起》，第 154 - 155 页。

最大限度地成就了神秘感，从而有限的人类才能领悟和思索“无限”。消除了圣言的神秘，“无限”便无以容身，中世纪的最具特色的文化方式也就失去了基本的理由。而在中世纪人让自己的理性活动和艺术创造充分分享这种神秘的时候，他们是要使“无限”成为“有限”的恒久动力。

在时间里讨论永恒、从有限中寻求无限，既是艰难的、又是人类谈论“终极”问题的基本方式。如果将《圣经》所导出的“有限”与“无限”之辨还原于欧洲中世纪人的思考，我们会发现它仍然在根本上表达着上帝对宇宙的一种关系。我们不可能用“超越时间”的“无限”的语言来指称这一关系，但是《圣经》使我们知道：从创造者的角度看，这关系必能跨越“有限”与“无限”的界线；而通过受造者的经验，上帝也始终参与着有限的世界。<sup>①</sup>在欧洲中世纪的典型观念中：尽管《圣经》描绘了末日，尽管有限的存在迟早会终止，“将来的世代”却通向无限。“因为在复活之后，时间将不由昼夜计算，而将只是没有夜的白昼。在那里，‘公义的日头’将照耀公义的人。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 与之相关的看法，请参阅约翰·希克《中庸基督教》中译本 89 页，台湾东南亚神学院协会 1986 年 4 月第二版。

<sup>②</sup> 《东方教父选集》，第 342 页。

# 基督教释经学的实质

## 一、《圣经》阐释的“圣”与“俗”

西方的“释经”(exegesis)传统由来已久。其中既可以追索出《圣经》阐释对后世人文学的启发,也可以感受到人文学方法对基督教神学理念的冲击与整合。基于这两个相辅相成的维度,“释经”之为谓,或许从其初起之时就没能离开“圣”与“俗”的纠葛。特别是 19 世纪末以来,即使在相对保守的天主教系统内部,关于“释经”的标准和方法也有了一系列日益开放的重大变化。

首先是在理性主义思潮向传统的天主教《圣经》阐释发起挑战时,教皇利奥十三世于 1893 年 11 月 18 日颁发了《上智天主》通谕,对当时自由主义释经学者依重科学和人文学方法的倾向提出

了种种批评。<sup>①</sup>但是值得注意的是：利奥十三世已经不会像历史上曾经有过的那样，禁止教内人士接受一切非宗教的知识资源，或者一劳永逸地张扬《圣经》的“奥秘”及其诠释的“属灵”性质；他反而主张促进教内释经学者们的有关研究，并“务使这些研究更适合时代的需要”，甚至将“学习东方的古老语文”“研究科学化的批判”等视为“第一项工作”。1902年，他还成立了宗座圣经委员会，并于同年10月30日写下诏书，表示“非常赞成我们的学员攻读批判学科，……愿他们毫不迟疑地采用每个时代任何有助释经工作的资源”。利奥十三世的这些主张和措施，后来为天主教创造较为宽松的神学阐释环境提供了重要的依据。

《上智天主》通谕本来是缘于对理性主义思潮的回应，其结果却可能或多或少地鼓励了理性化的《圣经》阐释。由此造成的另一背景，即是在本世纪40年代再度针对着“批判科学”的神学辩难。当时出现于意大利等地的一些神学宣传品直截了当地提出：理性化的释经系统会使教会和信众的灵魂面临严重的危机，因此教会最高当局必须对“属灵”的释经方法有所持守。1943年9月30日，教皇庇护十二世就此发表了《圣神默感》通谕，然而他显然是谨慎地回避了“属灵”的呼吁，而且实际上进一步主张对《圣经》进行科学和人文学的研究。这份通谕认为：“正确地运用批评者所妄用的原则为武器”，已有显著的收效：“借助对《圣经》语言及有关东方古文物的更广泛的认识，……不少在教宗利奥十三时代提出的反对《圣经》真实性、古典性、完整性及其历史价值的问题……现在已被澄清和解决。”这样，教内的释经学者完全没有必要否定科学和人文学的方法，却应当更多地利用这些现代方法去领悟《圣经》。

<sup>①</sup> 有关引文均请参阅宗座圣经委员会公告，洗嘉仪译，《教会内的圣经诠释》，香港：思高圣经学会，1996。

1962年~1965年召开的第二次梵蒂冈大公会议，在释经问题上也产生了激烈的争论，乃至在1965年11月18日通过的《启示宪章》中，一些较为保守的意见与较为激进的意见被并列在一起。为了维护教会的权威，《启示宪章》中明“一切关于解释《圣经》的原则，最后当置于教会的定断之下，因为教会担任保管及解释天主言语的使命与天职”；但是出于对圣言的敬畏，《启示宪章》又号召释经者“更彻底地去了解《圣经》的意义”，因为“经过这样研究，教会的审断才臻于成熟”。

通过上述文献的促动，一方面是教会内部的《圣经》阐释与世俗学者的人文学研究发生了越来越多的交流和沟通，另一方面则是释经学与教义神学之间常常形成冲突。尽管教会内部的一些人士认为这并不是真正的冲突而只是“强烈的角力”，不过他们也承认：如果双方过于坚持自己的理由，“角力始终有可能演变成冲突”。1988年，国际神学委员会通过的《神学真理的阐释》便涉及到这一冲突：教会方面处理冲突的态度极具原则性——既要肯定现代释经学对于系统神学的积极贡献，又要强调“《圣经》的学术研究……不能脱离神学研究或教会的灵修经验”。但是无论怎样去解释此种原则，我们似乎都可以从中感受到：对于《圣经》的科学和人文学阐释，实际上已经被确认为释经学所应包纳的一个当然的维度。

1993年4月23日，梵蒂冈天主教廷举行仪式，纪念《上智天主》和《圣神默感》两份通谕分别发表100周年和50周年；仪式上，教皇保罗二世接受了宗座圣经委员会拟就的文告《教会内的圣经诠释》。保罗二世在其贺辞中历数了天主教廷有关释经问题的几份重要文件，同时这位常作惊人之语的教皇也提出了一些相当精彩和独特的见解。这些见解不仅关涉到教会内部的《圣经》释义及



其阐释标准，而且也对俗世之人理解“阐释”活动本身有所启发。

比如，在《圣经》的“文字意义”和“灵性意义”方面，自中世纪以来便有不同的解释。而“文字意义”与“灵性意义”的分割，往往也意味着理性与信仰之间的断裂，这在现代社会已经很难产生足够的说服力。保罗二世则提出：“若要以经文的灵性含意作经文的特定意义，便要证明这灵性含意的真确性”，这种证明仅凭“一个纯主观的灵感是不够的，……因此，断定灵性含意的工作，本身属于释经科学的范畴。”在他看来，必须保持“释”与“经”之间的和谐，否则就不能真正肯定“《圣经》默感”与“圣言降生”这样两个“奥迹”；因为惟其属于“奥迹”，才不容易了解，才需要阐释。而“释”与“经”之间达成和谐的实质，显然是成全了“释”的正当性。

关于这一点，保罗二世认为不少基督徒对天主和圣言的理解是错误的。“他们以为由于天主是一个绝对的存有，天主讲的每一个字均具备绝对的价值，并独立于人的语言的背景。”实际上则如《圣神默感》和《启示宪章》已经指出的：天主的圣言是“用人的语言表达”。但是在《圣神默感》和《启示宪章》中，界定“语言”的措辞其实是相当谨慎的；它们肯定“言”的相似性，不能不以确立“圣”的独一无二性为前提：“天主圣言本质上……与人相似，只是没有罪过；同样，用人的语言所表达的天主的话——圣经——也在各方面与人的语言相似，只是没有错误。”而保罗二世却充分发掘了上述两份文件为“阐释”开启的一切可能，从“人的语言”明确地进深到“阐释”所必然具有的特征和限度：“天主……以人的语言来表达自己，却没有赋予每一个表达方式一个划一的价值；反而极具弹性地利用这语言的差异，同时接受这语言的各种限制。”

人类语言的“弹性”、“差异”和“限制”被释经者坦然地接纳时，“圣”与“俗”的分野必定更多地让位于二者的和谐。因此保罗二世

认为：“言语中没有一项人的因素是可忽略的。近期语言学、文学和诠释学研究的进展，促使释经学……吸纳不同的观点（如修辞学、叙述分析、结构主义）……心理学和社会学亦被运用。”他甚至主张“释经的方法应该本地化、本文化”，而“不要紧随西方文化”，因为“西方文化已有偏差”，已经“世俗化”和“过于剔秘化”（英文为 demythologization，即布尔特曼所说的“非神话化”）。<sup>①</sup>

这种开放的态度，使神学与人文学的对话成为可能，但是《圣经》阐释中的“圣”与“俗”似乎并没有得到真正的清理。因为需要进一步就此讨论的，还有“阐释”所必然连及的两个根本性的问题，即“权力”和“多义”。

## 二、《圣经》阐释与正典的权力

所谓“释经”，其实既是通过“释”而了解“经”，又是通过“释”而确立“经”。当相当多的情况下，“经”之所以成为“经”，正是阐释的结果。因此，对于经典的阐释活动往往体现着某种权力意识。

《圣经》被赋予的“默感”性质，使其从一开始就处于“经”的地位，从而区别于一般的俗文本。这本应意味着《圣经》无需通过阐释而成“经”。但是即便《圣经》如此，它的阐释者却不能如此，因为他们同样需要在“正典”的编修和增删中使“圣神默感”的界说得到认同，并借其分享“经”的威仪。

“正典”或者“经典”（Canon）的希腊文词源意为“尺度”，通常是指木匠的量具；在更早的希伯来文当中也有一个极其相似的词，专指一种量尺，据考证大约有 9 英尺长。而专门用这把“尺子”来度

<sup>①</sup> 以上引文见《教会内的圣经诠释》，iv - ix 页，xxiii 页等。

量经典并为信仰的内容确立一种标准，始于基督教在西方立足未稳的时代。

纪元之初的罗马帝国，从公元 81 年图密善(Domitian, 51-96)登基开始，一连九任皇帝都严令禁止基督教。对基督教信仰而言，这一背景使“护教”或“辩道”显得极为必要，因而种种护教文字成为当时基督教神学的主要内容。在这些护教文字之中，不仅有针对罗马皇帝的吁请，不仅有借助希腊哲学的思辨，而且还出现了一批假托使徒之名写成的“伪经”。

实际上，“托名”在任何语境中都并非不可能成为“立经”的方式，但是当一种信仰以“默感”的“圣言”为基础时，仅仅靠“托名”的方式“立经”，是很难被接受的。于是在公元 160 年前后，护教者马吉安(Marcion)剔除了各种“伪经”，编订出一份《圣经》正典目录，史称“马吉安正典”(Marcion's Canon)。这是基督教历史上第一次编订“正典”。而最为有趣的是：被编订的“《圣经》正典”当中，《旧约》各卷均不复存在，《新约》也只有《路加福音》和保罗的十封书信入选，其余都是编订者本人的作品。马吉安认为：《旧约》的律法书可以用《新约》的福音书替代，而《马太福音》《马可福音》和《约翰福音》都有浓厚的犹太教色彩，因此只能选《路加福音》一种；另外，他还相信保罗的书信可以替代《旧约》的先知书，他自己的著述则可以替代《圣经》中的其他各卷。这份剔除“伪经”却又炮制更多“伪经”的“正典”目录，使马吉安历来被视为异端。<sup>①</sup>

其实早在公元 70 年耶路撒冷城被攻陷以后，流亡的犹太教学者们就对保持一部完整的信仰典籍格外用心。他们终于在公元 90 年召开雅姆尼亚会议，正式追认了犹太教的 24 卷《圣经》正典；

<sup>①</sup> 关于“马吉安正典”，请参阅许牧世《经与释经》，香港：基督教文艺出版社，1983，第 40~41 页。

其内容与基督徒后来所用的《旧约》完全相同，只是基督教将其分列为 39 卷而已。马吉安删经，并未对《旧约》的正典地位带来任何实质性的影响。

基督教教会为了排除马吉安的异端，在《新约》正典的编订方面也很快作出了反应。我们现在所能看到的最早文献，是 18 世纪考古学家穆拉托里（L. A. Muratori）发现的羊皮书残篇《新约经目》；据考证，其编订时间大约为公元 170 年，后来的释经学者们称之为“穆拉托里正典”（Muratorian Canon）。这份正典与今天的《新约》篇目相近，只是缺少了《希伯来书》《雅各书》《彼得前、后书》和《约翰一、二、三书》等七卷，同时又多出后来被列入“次经”或“后典”的《所罗门智训》、以及后来被定为“伪经”的《彼得启示录》。至公元 4 世纪，基督教教会对正典的认识渐趋一致。367 年，东方教会首先拟订了 27 卷《新约》正典；397 年，西方教会也通过了同样一份经目，这就是现行《新约》的全部内容，《新约》正典的编订遂告完成。

严格地说，任何教会或者个人实际上都没有选择正典的权利。按照基督教的观点，被默感到的上帝的圣言，既是人类在信仰和灵性生活中不可或缺的，又是人类的有限能力所无法完全破解的。因此在许多信仰者看来，对正典的考证、增删和编修并不能反映或传达释经学者们的主观意见，而仅仅表示人们共同接纳了业已存在的教会传统和业已流传的普遍经典。

但是如果去追寻正典形成的历史，我们又分明会感到几乎每一种阐释都与树立或反抗一定的权威相关联。我们甚至还可以发现：以“正典”一词来称谓《圣经》，这本身就是发源于诺斯替主义对基督教内部的释经系统构成挑战之时。在教会致力于编订正典的第二世纪，诺斯替主义的信徒们也开始编定自己的《圣经》正典。

对立着的双方，都需要从新的文本阐释中获得某种“卡里斯玛”的力量。

正典与权威的关联，还在于正典形成之后的共同教规的出现。基督教的教规或“教条”，直接的意思或可译为“正典律法”(Canon Law)。它实际上就是教会内部具有法律效力的各种规范和惩戒条例，其基础必然是对“正典”之合法性的共同确认，其指向却是与“正典”相伴随的权力。

产生于公元 4 - 5 世纪的比较著名的这一类“正典律法”包括：325 年的“尼西亚教条”、343 或 344 年的“撒底加会议教条”、381 年的“君士坦丁堡教条”、451 年的“迦克敦教条”等。这些关于信仰的教条，有的根本是罗马帝国皇帝主持制定的，其他一些最核心的关注点也多为“主教权限”。比如“将……特权赋予新罗马至圣主教宝位，……也如古罗马一样尊大”；“君士坦丁堡的主教权限仅次于罗马主教”等等。<sup>①</sup>

关涉到正典权威的另一事件，是公元 383 - 405 年哲罗姆 (Jerome, 约 342 - 420) 的重译、校订并编修《圣经》。他不仅收入了《旧约》和《新约》的正典，还按照成书年代将“次经”或“后典”编入二者之间。这部后来被称为“通俗本”的拉丁文《圣经》，在 8 世纪末得到西部教会的普遍采用，至 16 世纪则被天主教的“特兰托公会议”规定为正典。实际上，“次经”的地位与“伪经”是完全不同的；是否将“次经”列入正典，本来可能只是一个纯粹的释经问题。但是究其由来，便可以再次感受到“释经”背后涌动着的权力意识。因为确认哲罗姆译本的特兰托公会议本身，正是针对着宗教改革运动以及马丁·路德对《圣经》的翻译和阐释。

<sup>①</sup> 请参阅马葆炼、向高等译《拉丁教会文集》，香港：基督教文艺出版社，1990，第 382 页，9 页等。

马丁·路德所翻译的德文本《新约》出版于 1522 年 9 月，整部《新旧约全书》是在 1534 年才最后完成。其间他虽然不断修订自己的译文，却仍然有许多处理令天主教会难以接受。比如他在 1522 年版的《新约》前言中，将《雅各书》贬为“无价值的书信”，并对《启示录》表示不信任；他还曾经把“靠律法的行为”译作“靠行为的功劳”，把“上帝出人意外的平安”译作“超越一切理性的平安”等等；最让教会愤怒的，是他故意把“因信称义”译作“惟独因信称义”，并且终生不改。<sup>①</sup> 另外在《圣经》的篇章内容方面，马丁·路德认为“次经”不是“神圣的经典”而只是“有益的读物”，所以至少应当沿袭哲罗姆的惯例，将“次经”部分在《圣经》中特别标明<sup>②</sup>

特兰托公会议召开时，距马丁·路德去世仅有两个月零五天，而且由于西班牙与法国之间的战争，这次会议直到 18 年以后才告结束；但是会议的主要矛头却是直接针对马丁·路德的。在 1564 年公布的“特兰托会议信纲”中，一方面是马丁·路德的“因信称义”学说受到谴责，另一方面是哲罗姆《圣经》译本的全部篇目（包括“次经”）都被正式宣布为正典。自此以后，天主教与基督教新教的《圣经》正典便有所不同。基督教新教的《圣经》版本或者不收“次经”，或者将“次经”作为附录。在中文版中也是如此：天主教的《圣经》当然包括“次经”的内容，而基督教新教所用的只是《新旧约全书》。

这样，在《圣经》之成“圣”与成“经”的过程中，其“圣神默感”的正典地位仍然没能离开俗世的阐释活动。同时我们也看到：对“经”的不同阐释，对“正典”的不同确认，终于又成为区别信仰的标

<sup>①</sup> 请参阅罗伦培登著、陆中石、古乐人译《这是我的立场》，南京：译林出版社 1993，第 304 - 309 页。

<sup>②</sup> 张久宣译《圣经后典》，北京：商务印书馆，1987，第 495 页。

志。阐释所能带来的权力作用，由此而得以实现。

### 三、《圣经》阐释与多元的意义

在任何一种信仰抑或文化传统中，如果“正典”的合法性是通过“阐释”而确立，那么阐释活动作为一个前提，其本身的合法性当然很难被动摇。而阐释的必然结果之一，就是意义的多元。因此阐释的合法性，其实又意味着多元意义的合法性。

对于世俗的文本，这早已不言而喻。但是问题在于：19世纪以前的西方阐释学，主要是指《圣经》的阐释，后来才扩展到其他文本或者语境。由此而论，阐释所导致的多元意义，自然是从唯一的圣言、而不是从嘈杂的人言开始的。所以至少在谈及“阐释”的时候，未必要从经学回到文学。

文学乃是“人言”；人言原本嘈杂，其中可能蕴涵的多元意义当在情理之中。所以就“阐释”一词所应容纳的可能性而言，纯粹的文学阐释学或有小题大做之嫌。而圣言至尊，圣言中的歧义不仅关涉到生存的理解，也关涉到生存的方式；圣言失去了确定性，信仰者也就失去了安身立命的依托。即使是人言被阐释为圣言、文学被阐释为经学，其原因本身也恰好关涉到“阐释”的实际属性。在这样的向度上予以追究，才可以直逼“阐释”的本质。尽管同时我们也会发现：它为“阐释”带来的压力已令其不堪负载。

不过无论如何，要对“阐释”的意义作出阐释，也许只能回到其所山来的释经学，或者毋宁说，回到《圣经》本身。奥古斯丁有一句名言：“《新约》隐于《旧约》，《旧约》显于《新约》。”<sup>①</sup>在这里，《圣

<sup>①</sup> 《教会内的圣经诠释》，第94页。

经》的自我阐释,或者《旧约》和《新约》的互释,显然被视为释经学的真正渊源。不仅如此,其实对《圣经》进行多元阐释的最初根据,也在于圣言的启示。

我们可以从《新约·哥林多后书》中读到保罗的教诲:“……基督的信,……不是用墨写的,乃是用永生上帝的灵写的。不是写在石版上,乃是写在心版上。……他叫我们能承当这新约的执事,不是凭着字句,乃是凭着精意。因为那字句是叫人死,精意是叫人活。”(林后 3:3-6)基于这样的宣告,《圣经》文本的字面意义以及对它的直白解释,便不是惟一的。

因此在正典形成、教父释经的时代,《圣经》的多重意义就是一些释经者所热衷的话题。其中,亚历山大教理学派的“讽喻说”可能最为典型。该学派的主要代表克雷芒(Clement of Alexandria, 150-220)和奥利金(Origen, 185-254),先后担任过亚历山大教理学校的校长,一度影响颇大。克雷芒所写的《杂记》,最早提及了《圣经》字面意义和历史意义之外的潜在内容。但是他作出的一些讽喻性解释及其赋予其间的微言大义,有时实在难免使人感到牵强。

比如:《旧约·箴言》中有“要喜悦你幼年所娶的妻,……不要常常亲近外女”一句,克雷芒将“外女”解释为“俗世文化”,并认为这一箴言的乃是“教我们固然可以使用俗世文化,但不得与之常常同在”。

另外亚伯拉罕的妻子撒拉起初不能生育,克雷芒从中读出的意义是:“与相信的人同住的智慧……和美德,在那世代是不育无子的。”后来撒拉为了传宗接代而让埃及使女夏甲与亚伯拉罕“同寝”,克雷芒认为这意味着“先与俗世文化接触”,因为“埃及就象征着世界”。而到夏甲生子得宠,撒拉心生嫉妒的时候,亚伯拉罕曾



说“使女在你手里，你可以随意待她”；这又被克雷芒大大引中：“……意思显然是说：‘我把俗世文化怀抱为年轻的使女，但我把你尊重为真实的妻子……。’”他甚至相信，夏甲服侍撒拉，正等于“哲学为神学的婢女”。<sup>①</sup>

克雷芒的学生奥利金在这种过于具体的讽喻性解释方面似乎有所节制，但是强调讽喻意义的释经学理论却通过他而更趋完备。他明确地提出：《圣经》包含着四重意义：字面的意义旨在记述历史，象征的意义可以昭示信仰，比喻的意义是为了指导行为，神秘的意义则要透露希望。后来虽经托马斯·阿奎那将这四重意义归纳为“文字的”和“讽喻的”两种，追寻言外之意的努力却始终体现在释经活动之中。至 13 世纪，丹麦的奥古斯丁(Augustine of Denmark)将讽喻说概括为两句著名的双行诗：“文字告诉你情节，寓言点拨你信仰；伦理指导你行为，比喻留给你希望。”直到中世纪与新时代的相交之际，诗人但丁的《致斯加拉亲王书》仍然完全沿袭奥利金以继的基本思路，提出所谓“诗歌的四重意义说”，并用以阐释《神曲》的主题。<sup>②</sup>

就文学的阐释而言，但丁承继克雷芒和奥利金讽喻性释经理论的意义，在于从《圣经》的释义过渡到中世纪神学与文艺实践的惟一联系——象征。而在经学阐释方面，亚历山大教理学派的主张包含着双重的可能：既可以使承担释经重任的教会将《圣经》的昭示玩于股掌之间，又可以使理性思考孕育出颠覆教会权威的种子。对于教会的统治者，只有牢牢地掌握“释经权”，“多重意义”才不会动摇既有的秩序；否则，这种释经理论比任何直接的攻击都更

<sup>①</sup> 请参阅罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》；克雷芒《杂记》，上海：华东师大出版社，1992。

<sup>②</sup> 参阅张秉真、章安祺、杨慧林《西方文艺理论史》，北京：中国人民大学出版社，1994，第 139 - 140 页。

具毁灭性。因此中世纪教会史留下一个值得回味的事实,即:尽管奥利金真的很虔诚,尽管他的释经活动不可能无视教会所容忍的限度,尽管他甚至用自残的手段来表达和坚定自己的信仰,他仍然一再被定为异端。

由于讽喻性释经学说的冲击,《圣经》真理与人类经验和理性阐释的关系,越发成为决定性的神学难题。后来安瑟伦(Anselm, 1033-1109)提倡“信仰寻求理解”(faith seeking understanding),托马斯·阿奎那主张“信仰完成理解”(faith completes understanding),还有一些神学家让二者的关系落实到“信仰……使人正当地使用理性”<sup>①</sup>,然而关于“阐释”活动如何使“确定意义”成为可能的问题,却始终没有完全解决。于是从卡尔·巴特(Karl Barth, 1886-1968)开始,20世纪最有影响的神学家都不能不围绕这一关节点再度发言。

巴特的基本态度,实际上是拒绝《圣经》之外的一切阐释。在他看来,基督教信仰的根基与所谓的“自然神学”完全无关,不需要从人的哲学和科学中获得支持。至于如何以“人言”的阐释来彰显“圣言”,他在《上帝的话语和神学》一文中解释说:“作为神学家我们应该谈论上帝,但是作为人我们又不能谈论上帝。我们应该明确……我们的应该和我们的不能够,并由此敬仰上帝。这便是我们所处的窘境,其他一切统统是儿戏。”<sup>②</sup>按照这样的解释,奥特(Heinrich Ott, 1929-)认为巴特是将阐释困境的最后解决归之于上帝的宽恕:“上帝……宽恕我们在没有能力的情况下谈论他,而且允许我们使用那些本身并不适合的人的词语和概念来证明他的

<sup>①</sup> 韦廉士著、周天和译《近代神学思潮》,香港:基督教文艺出版社,1990,第62页。

<sup>②</sup> 转引自海因利希·奥特著、朱雁冰等译《上帝》,香港:社会理论出版社,1990,第111-112页。

存在。”<sup>①</sup> 所以虽然巴特承认“历史科学有分析、重建和解释《圣经》所由来的历史生活之权利”，他却相信基督教信仰的内容并不受制于产生《圣经》文本的历史与文化环境，对于《圣经》的阐释更不应屈从于现代的流行观念或者世俗的文化标准。

以此为前提，阐释似乎已属不必，因为与耶稣基督相关的事件本身才是对圣言的真正阐释：“耶稣基督的真理不是其他真理中的一种真理，而是‘这’(the)真理，……认识他就是认识一切。”<sup>②</sup> 巴特的立场被称为“独一《圣经》主义”和“唯基督主义”，这尽管有些生硬，但也许确实是现代神学维系《圣经》权威及其确定性的一种极为有效的方式。

不过，巴特“独一”的《圣经》阐释很快便遭到布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884 - 1976)和蒂利希(Paul Tillich, 1883 - 1965)的反对。他们认为，《圣经》的意义首先是在于人们如何去理解《圣经》，因此神学的阐释既不能与现代人的生存处境脱节，又无法将“耶稣基督的真理”与《圣经》成书的背景相分离。

布尔特曼就此提出了两个核心命题：对《圣经》意义的“存在性”(existential)阐释，以及《圣经》意义的“非神话化”(demythologization)。前者是沿袭海德格尔的思路，以有限的人类所要面对、而又无力克服的恐惧和焦虑，作为我们理解《圣经》的经验根据。后者则是要祛除《圣经》的神话成分，使其从古老的叙体中解脱出来，以便成为现代人所能信服的权威。这样，要真正阐释《圣经》，就必须阐释人的存在。布尔特曼的主张引起了释经学的激烈争论，有人认为这意味着现代怀疑主义对《圣经》的溶解，也有人认为这是在现代怀疑主义的氛围中保存《圣经》力量的惟一途径。

① 转引自海因利希·奥特著、朱雁冰等译《上帝》，第112页。

② 韦廉士著、周天和译《近代神学思潮》，第43页。

蒂利希关于《圣经》阐释的看法,集中体现在他的《系统神学》所特别强调的神学与哲学、“宗教象征与其所要表征的事物”以及“属人的概念与属神的概念”之间的“相关互应”。<sup>①</sup>这种“系统神学”对“教义神学”的反拨,植根于蒂利希对现代人生存状态的一种判断,即:哲学是我们认识经验的基本方式,而哲学只能描述人类生存中的种种问题,却不能最终求得问题的解决和人类的获救。

所以一方面,人对上帝的陈述必须借助哲学的概念(比如“上帝就是存在本身”)而不能仅仅采用《圣经》中的界说(哪怕这种界说可能包含着同样的意义,比如上帝是“自有永有”),否则阐释便会脱离现代人的经验,使得不到精确而有针对性的理解。另一方面,借助哲学概念的阐释又必须导向《圣经》的启示,并证明《圣经》所提供的意义正是对人类哲学所及问题的解答,从而才可以延续《圣经》的价值。

在这一点上,蒂利希像巴特一样否定了“自然神学”的释经方式,但是他认为“单一《圣经》主义”为神学阐释设立了过多的限制,会使《圣经》的信息对后世失去意义。在他看来,阐释的多样化其实并不会危及《圣经》的权威,反而是在现代语境中表达了《圣经》的权威:因为现代人之所以能用怀疑的方式对《圣经》的确定涵义发难,这本身就恰好是由于基督教信仰已经塑造了我们的思想和文化,发难者的精神同样是被《圣经》的遗产所模制。蒂利希在《存在的勇气》一书中甚至提出:通过神学与哲学的“相关互应”,即使在“那些完全站在基督教圈子之外的人”身上,也可以“诱发出一种对基督教信仰意义的了解”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 蒂利希著、龚书森等译《系统神学》第一卷,台湾:东南亚神学院协会,1993,第84页。

<sup>②</sup> 韦廉士著、周天和译《近代神学思潮》,第56页。

20 世纪西方神学家对《圣经》的阐释，似可与中世纪基督教释经学的发轫阶段形成一种有趣的对照。中世纪最具代表性的讽喻说，是以宗教改革家从阐释中开掘出新的意义、又终于借助新的意义推行了一场思想革命而告结束的。值得注意的是：讽喻说只是证实了多元阐释的可能性，作为其结果的思想革命却恰恰是要肯定另一种“一元”、另一个权威和另一层确定的意义。

而在经典的“重读”和意义的多元成为常态的 20 世纪，仅仅承认多元阐释的合法性已经不应是阐释活动所真正关注的。因为这一趋势实际上是将“意义”对等于“阐释”，而阐释的限度和相对性，又必然带来意义的消解。由于这一点，我们可以从前述卡尔·巴特、布尔特曼到蒂利希所做的努力中，看到一种论题的转移。即：无论他们提供了什么样的阐释，其出发点都同样是“意义”的必要性。只有在这一前提之下，基于“人言”的阐释活动才能持守自己的份际，从而最终切近“圣言”。

当今的世界上，用“多元”来界定“阐释”或者用更多的“阐释”去丰富“多元”，已经日益远离了“诸神竞争”的悲剧意味，而成为轻飘飘的文人谈资。与之相应的一个事实是：人们纷纷呼唤着正义，其实首先缺失的却是意义。将阐释的对象从世俗文本还原到“圣言”，至少可以为我们带来这样的启示。

## 神学解释学的人文学价值

至少从非信仰者的角度看，基督教在中国文化语境中的合法性身份，始终是一个没有真正得到解决的问题。其中就研究而言的关键在于：当我们介绍基督教的神学思想、整理基督教的传播历史、叙述基督教对社会—文化的实际影响时，如果抛开任何可能的宗教认同，如果放弃任何先在的信仰立场，如果不以基督教作为一种外来文化的代表，那么基督教是否还有意义？换言之，在基督教排除了信仰的热情、宣教的冲动从而被置于全然世俗的语境之后，甚至在基督教被剥离于文化载体的情况下，它是否仍然具有立身的依据？

要回答这样的问题，也许必须取道于三种基督教在人文学意义上的讨论。即：通过“知”的探究发现神学解释学的空间；通过“意”的界说追寻神学伦理学的意义；通过“情”的价值拓展神学美

学所表达的人类期待。

这并不仅仅是由于“知”“意”“情”代表着人文学领域的三个基本维度，也并非要以基督教的价值完成真、善、美的整合。上述的三种神学进路，所谓神学解释学无非是要在承认认识的有限性、理性的有限性、真理的有限性之前提下，重新解决意义的确认问题；神学伦理学是要在意识到人类价值的片面性、相对性和自相矛盾性的同时，重新落实善的要求；神学美学则是要超越艺术的教化目的和审美目的，使之与人类的终极体悟及其自我拯救相沟通。三者之间，关于意义的“解释”始终是根本。同时，要使基督教的讨论不至重蹈“意识形态的变形”(ideological distortion)<sup>①</sup>之覆辙，对神学解释学的把握也应当成为前提。

## 一、“解释学”的神学维度

Hermeneutics 的词源被认为与希腊神话中的信使赫尔墨斯(Hermes)有关，而赫尔墨斯并非在两个同等的主体间传递信息，却是为主神所驱使，将神的旨意传达给受众。这似乎已经暗示了解释学与“圣言”之间存在着一种特别的关联。导源于犹太教和早期基督教释经活动的的神学解释学也同样如此：圣经被视为神圣的文本，释经者的任务就是使圣经中的上帝意志向人类彰显。因此“解释学”之为谓，本来就隐含着一种神学的维度。

而一旦在这样的意义上理解“解释”，就无法回避一种基本的两难，即：一方面是“圣言”中的奥秘必须加以解释，另一方面又是

<sup>①</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and translated by John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 63.

“解释”似乎必然包含着“误读”。解释学后来所面临的根本性问题，其实已经内在地体现于这种远古的神话和原初的神学语境之中。关于“人言”的解释或可有多种方便之门化解上述两难，但是对于“圣言”，方便之门却必然遭到更多的质疑。<sup>①</sup> 所以正是在神学的维度上，解释学才不断被逼向一种最终的解决。

如果将神学解释学的历史追溯到早期的释经学，那么其中大体可以辨认出两种主要的倾向。在犹太教方面，有关经学学校（rabbinic schools）、昆兰社团（Qumran community）和哲学家菲洛（Philo of Alexander）的文献，已经透露出早期释经活动的四种基本方法，即：字面的解释（Literalist Interpretation）、经学的解释（Midrashic Interpretation 又译“米大示”“米德辣市”或“口约注释”）、神秘的解释（Peshar Interpretation，即古代叙利亚文圣经的注释，也有译“解释”者<sup>②</sup>）、寓意的解释（Allegorical Interpretation）。<sup>③</sup> 在许多基督教的释经者看来，四种方法的并存实际上意味着解释的多种可能性。这样，四种方法虽然均被中世纪的基督教释经学所吸纳，经由克雷芒、奥利金、直至托马斯·阿奎那的“多重意义说”，显然较多地发展了寓意的传统。<sup>④</sup>

奥古斯丁同样不赞成字面的解释或者历史的解释，但是他所代表的释经学倾向被认为是以柏拉图的二元论为基础，即“不变的

<sup>①</sup> “圣言”与“人言”之说，可见于 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, translated by Douglas Horton, London: Hodder and Staughton, 1928.

<sup>②</sup> 宗座圣经委员会文告：《教会内的圣经诠释》，洗嘉仪译，香港：思高圣经学会，1995，32 页。

<sup>③</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991, p. 16-17.

<sup>④</sup> 请参阅杨慧林《追问上帝：信仰与理性的辩难》，北京：北京出版社，1999，第 9-14 页，190-193 页。



永恒对可变的物质在本体论上的优越”<sup>①</sup>。从而其基本的解释学原则在于：“物质符号的知识并不能帮助我们解释永恒的实体，对于永恒实体的知识才能帮助我们解释物质符号。……解释学的核心问题……是理解超验之物。<sup>②</sup>而“理解超验之物”的七个步骤，又分别是畏惧、敬虔、圣爱、坚忍、怜悯、涤罪和智慧。<sup>③</sup>由此，解释的问题从属于纯然的信仰问题。

这种将解释建基于“启示”的本体论释经学，在近代以后确实面临着较多的诘难和再解释的必要。将解释建基于“证明”的知识论倾向，虽然得到了宗教改革运动的支持并且似乎更直接地与现代思维相关联，也同样受到经验主义认识论批判的挑战<sup>④</sup>，同样需要再解释。释经活动所凸显的解释学之神学维度，直到施莱尔马赫才被重新整合为一种更具普遍意义的解释学理论；神学解释学之中的可能的人文学价值，也才由此更多地影响到世俗学问。

施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768 - 1834) 从其“敬虔神学”出发的解释学理论，常常被归入“历史解释学” (Historic Hermeneutics)。<sup>⑤</sup> 这是否恰当姑且存而不论，可以肯定的是：他之所以被称为“现代解释学之父”，确实是因为他使关于“解释”的理论不再仅仅限于释经 (exegesis) 活动，却要诉诸普遍的人类理解问题。

① Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, volume I, p. 13.

② Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 第 13 ~ 14.

③ Augustine, *On Christian Doctrine*, book 2.7.9 - 11, Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 14.

④ 请参阅杨慧林《追问上帝：信仰与理性的辩难》，第 175 - 178 页。

⑤ Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki: Luther - Agricola Society, 1982, p. 24.

因此，解释学被重新定位为“理解的艺术”<sup>①</sup>；也就是说：非但神圣的文本有待于解释，诉诸理解的一切对象、乃至理解活动本身，都被认为必然包含着一系列的解釋和誤讀。

于是，他首先以近似于康德的方式确认了解释“理解过程”的两个基本坐标：主体的 / 心理的维度，以及客体的 / 语言学的维度。前者的作用在于整体地把握对象；后者则是“在语言之中并且借助语言的帮助，寻找某一话语的特定涵义”。<sup>②</sup>关于施莱尔马赫的这一区分，后来的西方研究者又进一步强化了其中的现代解释学意味：“施莱尔马赫……详尽地涉及到人类交流的语言学本质；一切理解都以语言为前提，我们是在语言中思考并通过语言而交流。没有语言就没有理解，因此无论解释学与修辞学有多少区别，二者都是不可分的。……任何文本的生成（text - production），都是对语言规则的特定选择之结果；任何文本的接受（text - reception），也都基于对理解模式的特定选择。……文本……就是选择和规则共同生成的新的意义整体。”<sup>③</sup>

由上述两个坐标所决定的理解活动，必然会在两个方面涉及到解释学的基本问题。其一是意义的开放性，其二则是解释的循环。

关于意义的开放性，施莱尔马赫在他的解释学手稿中已经作出了相当前卫的“解释”，即：解释的实质，就在于“对给定陈述（given statement）的一种历史的与直觉的（divinatory）、客观的与主观

<sup>①</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, edited by Heinz Kimmerle, translated by James Duke and Jack Forstman, Missoula: Scholar Press, 1977.

<sup>②</sup> Kurt Mueller - Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, London: Blackwell, 1986, p.94. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.45 - 46.

<sup>③</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.45 - 46.

的重构(reconstruction)”。<sup>①</sup>对于通过解释活动来寻求意义的人类，这种“重构”实际上意味着只能无限趋近、却不可能最终获得被解释的对象；从而所谓“意义”并非其自身，而仅仅成为被理解的意义。

与施莱尔马赫的“理解过程”之坐标相呼应，“意义重构”之中的“历史的”和“客观的”要素，正是其“客体的/语言学的维度”之延伸，它侧重的是意义生成中的“规则”性。而“直觉的”“主观的”要素，则导源于他的“主体的/心理学的维度”，它强调的是意义生成中的“选择”性。后者显然更为关键，因为“解释者对文本的解读必须勇敢地承担一种风险，……没有任何解释可以穷尽文本的独特意义，理解是一个永无止境的任务和挑战。……一方面直觉不能逃避语义学的事实；另一方面，又不可能对文本之语言学构成形成客观的认知，以取代解释者把握文本整体意义的职责——尽管这种把握最多只能通向一种趋近性的重构。”<sup>②</sup>

关于“解释循环”的分析其实古已有之<sup>③</sup>，它通常可以被概括为两种形式。第一，我们需要某种前理解(pre-understanding)才能进入文本；没有前理解和问题，就没有理解和回答，也就无从获得意义。第二，通过局部才能理解整体，而只有理解整体才能准确地理解局部。施莱尔马赫在此基础上提出：有两种相关的方式同时作用于这一循环，即直觉的方式和比较的方式。而在他的具体分析中，“直觉的”和“比较的”方式无非还是上述两个维度、两种要素

<sup>①</sup> Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p.83. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.46.

<sup>②</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.47.

<sup>③</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garrett Barden and John Cumming, New York: Crossroad, 1975, p. 154; 布尔特曼也曾提到亚里士多德对“解释的循环”和“前理解”的论述，见 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, Westport: Greenwood Press, 1975, p. 111.

的进一步阐发。因此有研究者径直将这两种方式分释为二，前者是对“文本自身”(text)的直觉感受，后者是对“文本语境”(context)和“语法关系”(grammatical dimension)的判别与认知。<sup>①</sup>尽管施莱尔马赫所言的“文本间比较”被认为已经涉及后世讨论的“互文本性”(intertextuality)问题，但是他的侧重点毕竟在于：“文字和内容的解说并不是解释本身，而只是提供了解释的条件；解释仅仅开始于意义的确定，尽管它需要借助于这些条件。”<sup>②</sup>如果就此推演，那么最终能从“循环”中把握意义的，当然还是解释主体的心理直觉。

如上的描述可以使我们看到：施莱尔马赫使脱胎于“释经”的“解释”扩展为普遍的理解活动之后，首先为“理解过程”标定出主客相成的坐标，然后通过“意义重构”替代了“意义本身”，继而以解释者的“直觉”来统领这种“重构”，又似乎要用直觉的“感受性”去引导循环之中的认知。其中，“对象与主体相契合”的康德式旨趣是显而易见的。在这样的逻辑链条上，他为“理解”和“解释”设定了一种影响颇为久远的目的，即：“理解文本，进而比作者更好地理解文本。”<sup>③</sup>

如果施莱尔马赫的这种思路仅仅是就文学文本而言，那么直接的结果可以见于他本人参与其事的《雅典娜神殿》、以及他所影响的施莱格尔兄弟等人的早期浪漫派理论；其中最响亮的命题之一，便是“浪漫主义的诗……始终在形成之中，永远不会臻于完成，……不可能被任何理论彻底阐明，……惟有它是无限的和自由

<sup>①</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 48.

<sup>②</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 48, p. 188 注释及 p. 103.

<sup>③</sup> Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 83. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 47.

的”。<sup>①</sup>但是这并没有超出康德、黑格尔关于美的艺术之“无限性”和“自由性”的界说。其间接的结果,则贯穿于福柯的“作者之死”(the disappearance or death of the author)<sup>②</sup>、伽达默尔和姚斯的“期待视野”(horizon of expectations)以及“视野融合”(fusion of horizons)<sup>③</sup>、伊瑟尔的“未定性”(indeterminacy)和“文本的空白”(gaps or blanks)<sup>④</sup>、赫奇的“意义”与“意味”之辨(meaning and significance reinterpreted)<sup>⑤</sup>、杜夫海纳的“作者的原意只是可以确定的 X”<sup>⑥</sup>等等。而在狭隘的文学文本之意义上,这至多可以被视为德国古典美学以来的讨论在细节上的发散而已,现代解释学的落点似乎并不在这里。要从更根本的意义上解读施莱尔马赫理论的可能性,或许必须将他的解释学思路还原于他的宗教观。当同样的解释学原则也被运用于神学解释、进而敦促神学解释放弃一切特权的时候,现代解释学的革命性意义和人文学价值才能被彰显到极处。

施莱尔马赫并没有专门展开神学解释学的研究,只是认为“启示无须判定,因为判定本身就建基于解释”。<sup>⑦</sup>同时他发表于 1810

① 伍蠡甫主编《西方文论选》,上海:上海译文出版社,1988,下卷,第 321 页。

② Michel Foucault, What is an Author? David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, New York: Pearson Education Inc., 1988, p. 175.

③ Hans Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 20. Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, London: The Athlone Press, 1999, p. 58 - 59. “期待视野”一说,被认为是由曼海姆(Karl Mannheim, 1853 - 1947)首先引入哲学和文化社会学讨论的,用以描述我们在现实处境中理解和解释文本及文学作品的历史语境(即支撑着一定社会群体之世界观的总体价值、规范和利益)。“视野融合”则是指文本唤起的第一重“期待视野”与阅读处境之中的第二重“期待视野”之间的不断对话。参阅 Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, p. 59 - 61 及 p. 220 注释 7。

④ Wolfgang Iser, *The Reading Process: a Phenomenological Approach*, David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 190 - 193.

⑤ E. D. Hirsch Jr., *Faulty Perspectives*, David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 230, 另见赫奇《解释的有效性》,王才勇译,北京:三联书店,1991,第 73 页。

⑥ 杜夫海纳《美学与哲学》,孙非译,北京:中国社会科学出版社,1985,第 65 页。

⑦ Kurt Mueller - Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 80. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 第 49.

年的《神学研究纲要》，也曾提出神学解释应当服从普遍的解释学（universal hermeneutics）原则。<sup>①</sup>值得注意的是，他一方面否认神学解释具有任何特权，一方面却未曾对神学解释学多置一辞，这显然同他以“敬虔”为本的宗教态度有关。也就是说：在关涉到“圣言”的时候，他对教会传统中的“释经权威”和“权威性释经”的怀疑，可能必然会指向受制于语言逻辑的人类理解活动本身。正如他在《圣诞节座谈》中所描述的那样：“这种讲论……真是用不着的。……一切形式都已变成僵硬，一切言谈亦……太沉闷而冰冷。”<sup>②</sup>

如果可以用施莱尔马赫的宗教观来补足其神学解释学的“未定性”和“空白”，应当说他是要离开语言逻辑的制约而另辟蹊径，即：最终将神学意义的更恰当解释，让渡给美的体验和情感的分享。在几位热衷思辨、却输于才艺和感受力的“男客”<sup>③</sup>高谈阔论之后，施莱尔马赫通过一个沉默许久的人物这样表达了他的理想——一种或可被称为“神学解释学”的理想：“女客们……本将为你歌唱何等美丽的乐曲，歌唱蕴涵着你们所论说的虔诚的乐曲；……她们可以透过充满真爱与喜乐的心情，使论说富有更多的魅力，……比你们庄严的议论更让人愉悦。……这不可言说的时刻在我心中产生着一种不可言说的喜乐。”<sup>④</sup>施莱尔马赫在《论宗教》、《基督教信仰》等著作中，一向是从“敬虔的情感”“绝对的依赖感”<sup>⑤</sup>等方面来界说宗教的本质，用“诗意”“深情”<sup>⑥</sup>等字眼来

① 施莱尔马赫《宗教与敬虔》，谢扶雅译，香港：基督教文艺出版社，1991，10页，及 Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 第49.

② 施莱尔马赫《宗教与敬虔》，第516页。

③ 请参阅施莱尔马赫《宗教与敬虔》，第465-478页。

④ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》，第516页。译文略有调整。

⑤ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》，第59页，309页。

⑥ 施莱尔马赫《宗教与敬虔》，第55-56页。

描述圣经的内容。乃至谢扶雅专门指出“宗教”与“敬虔”两词在德文中相通，“英文里的形容词 religious 也和 pious 无甚区别。”<sup>①</sup> 尽管这种“经验—表现”的模式（experiential—expressive model）后来遭到林贝克（George Lindbeck）的批判<sup>②</sup>，但是确实已经深刻地影响到当代的基督教思想界，“基督教新教的蒂利希、布尔特曼、麦奎利、考夫曼、……以及天主教的伯纳德·罗纳根、卡尔·拉纳、……汉斯·昆、大卫·特雷西等，都是经验—表现宗教观的支持者。”<sup>③</sup>

就语言逻辑所注定的解释限度而言，施莱尔马赫的“普遍的解释学原则”一旦进入神学解释的领域，可以获致的结论似乎必然是语言载体对于独一无二“圣言”的无奈。关于这种容不得任何歧义的特殊解释对象，浪漫主义的诗学观念和文学解释学的“视野融合”显然都是无效的。神学解释学在这里不得不作出断然的选择：或者放弃“圣言”的最终意义，或者放弃与解释活动俱在的语言逻辑。施莱尔马赫从“解释”重新转向情感的体验，应当说是试图解脱于“语言牢笼”的一种努力。

当施莱尔马赫论说“解释”之时，他是通过主体的选择、意义的重构、直觉的感受一步步地消解了传统教会的真理观。这开启了现代解释学的思路，而他自己实际上又游离于这条思路，让“圣言”的独一无二性通过敬虔的情感得以成全。他大约已经意识到：沿着“解释”的线索继续推演，只能导致“意义”的层层退让，却无法使任何一种信仰“恒真”。他借助情感、诗意的体验所获得的落点，似乎带有相当的浪漫主义色彩和美学意味，但是这与浪漫派诗学和文学

① 谢扶雅《施莱尔马赫：宗教与敬虔导论》，《宗教与敬虔》，第 11 页。

② 林贝克《教义的本质》，王志成译，香港：汉语基督教文化研究所，1997，第 31—42 页。

③ 江丕盛《对谈、真理与宗教语言性》，《基督教文化学刊》第一辑，东方出版社，1999，第 115 页及注 1。

解释学存有一种极大的差异,即:后者并不寻求意义的确定性,甚至恰好是要张扬诗意或阅读中的非确定性;而施莱尔马赫则是要将“解释”诉诸普遍的宗教经验,以避免解释学的追踪拆解掉信仰的基础。由此我们可以又一次看到:解释学也许只有在神学的维度上,才会不断受到真正的“逼迫”,才无法在中途稍事停留,无法用阅读文学文本的方式将问题化解。

与此同时,另一个问题也随之产生:如果神学的解释可以摆脱教会的权力和语言的链条,可以重新落实于宗教的经验,那么一种同一、普遍的“宗教经验”是否真的存在?这种经验又何以得到辨别?这一点,正是林贝克对“经验—表现模式”之批判的最有力度之处。<sup>①</sup>从逻辑的意义上看,普遍的“宗教经验”与康德建立在“认识诸能力的自由活动”之上的人类“共通感”<sup>②</sup>相似;它只能被设定,却无法获得证明。在神学的意义上,施莱尔马赫的“敬虔”似乎又回到了奥古斯丁“理解超验之物”的七个步骤;其中“真正的理解”已经被过渡为“精神和道德的净化”<sup>③</sup>。

然而神学毕竟不能没有解释,即使是基于信仰的解释。

## 二、“神学”的解释学性质

神学实际上就是对于圣经、教规、宗教传统和宗教经验的解释<sup>④</sup>,因此从根本上看,一切神学学说都含有解释学的性质。

① 江丕盛《对话、真理与宗教语言性》,《基督教文化学刊》第一辑,第115-116页。

② 康德《判断力批判》上卷,宗白华译,北京:商务印书馆,1987,第76-79页。

③ Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 第13-14.

④ Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 43.



施莱尔马赫以后的基督教神学，或许可以按照林贝克的方式，大体划分为“经验—表现”和“文化—语言”(cultural-linguistic model)的两种思路。二者的区别，主要在于对“经验”和“语言”之关系的不同解释。

前者与施莱尔马赫的“虔虔”相似，将宗教经验(religious experience)视为信仰的基本要素，教义则只是这种“经验”的“语言表现”(linguistic expression)。从而，信仰的“同一”(equivalent)是由于经验的普遍性；作为“语言表现”的教义解释，却必然有所不同。<sup>①</sup>由此导致的结果之一，是神学承袭伽达默尔的解释学话语，沿着“语言的极端多元性”揭示出“历史的极端含混性”<sup>②</sup>。对于“经验—表现”神学的解释学性质，这可能是一种最激进的表达方式。乃至特雷西直截了当地用“解释学”界定“系统神学”，并且如同伽达默尔所谓的“理解性阅读……是对历史的参与”<sup>③</sup>一样，主张“系统神学的任务就是对基督教经典中的意义和真理进行解释性的复原(interpretive retrieval)”<sup>④</sup>与之相关的另一种结果，是海因利希·奥特用“理解的整体性”贯通圣经经文、神学内涵和当代宣教等三个层面的解释；他同样明确地提出“神学的本质是解释学”，不过其核心概念是由这三个层面构成一种“神学解释学之圆”，以便使“解释学循环”成为对“连续性之圆”的“细致的解释”。<sup>⑤</sup>这里所涉及的“圆”和“循环”的两重意思，也曾是保罗·蒂利希《系统神学》首先

① Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume 1, p. 43.

② 请参阅特雷西《诠释学·宗教·希望》，冯川译，香港：汉语基督教文化研究所，1995，第三、四章。其原书的标题已经点明了“多元”和“含混”(Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope)。

③ 伽达默尔《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1992，第210页。

④ David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1981, p. 99-153; Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume 1, p. 46.

⑤ 奥特《什么是系统神学》，阳仁生、黄炎平译，见刘小枫选编《海德格尔与神学》，香港：汉语基督教文化研究所，1998，第197-202页。

要处理的问题,而被奥特所吸纳的,更多的只是其“方法论上的结论”<sup>①</sup>,即神学解释之各部分的相互依存性。所以奥特实际上是回到信仰的立场,以“思想的经验性”“言说的客观化”保证“信仰所经验到的‘意义-内容’”。<sup>②</sup>

另一方面,“文化-语言”的神学模式带有同样的解释学性质。比如这一模式的倡导者林贝克就提出:宗教作为一种“文化-语言现象”,其广义的语言符号和教义解释并不是“外在表现”,而是“被极大地仪式化的、综合性的解释体系”;“它由推论性和非推论性符号的词汇以及一种使这些词汇可以有意义地组合的独特逻辑或语法组成”,从而也“塑造”或者“建构”着宗教经验。<sup>③</sup>与前一种模式相比,林贝克是将外在的语言、教义“内化”为宗教的自体,但是在施莱尔马赫的“解释学”概念之参照下,这种“内化”其实在相当程度上切断了文本与世界、文本与理解活动之间的联系。<sup>④</sup>可以与之相比的,也许是卡尔·巴特关于“解释”的“独一圣经主义”或者“唯基督主义”<sup>⑤</sup>方法。

巴特强调“词中有词、词中有道”,主张将圣经文本看作“实义之谜”而不是“文献之谜”<sup>⑥</sup>;因此在一定程度上说,他的“语言”亦带有“内化”和“建构”的味道。但是巴特本人并不认为这种方法的对象是“独一”的。比如《〈罗马书〉释义》的第二版前言就明确提

① 蒂利希《系统神学》第一卷,龚书森、尤隆文译,台南:台湾东南亚神学院协会,1993,第16页。

② 奥特《什么是系统神学》,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,第229-230页。

③ 林贝克《教义的本质》,第34-36页。

④ 江丕盛《对谈,真理与宗教语言性》:“林贝克……的最大贡献应该在于其对宗教传统的肯定,以及对在传统中教化自我的坚持。……但是他……把宗教还原为一个语言符号系统,进而倡议宗教真理只是(有如数学符号系统真理一样)系统内一致性真理,并不告诉我们客观的实在是怎样的。”《基督教文化学刊》第一辑,第125页。

⑤ 韦廉士《近代神学思潮》,周天和译,香港:基督教文艺出版社,1990,第43页。巴特本人则只提到“有人将我的这种立场称为圣经主义”。见卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,魏育青译,香港:汉语基督教文化研究所,1998,第18页。

⑥ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,第15-16页。

出：“我的‘圣经主义’方法……也可以用于老子或歌德，假如解释老子或歌德是我的职责的话。”<sup>①</sup> 为了与林贝克的“文化—语言模式”相呼应，更有针对性地理解巴特追求“实义”而并非“封闭”的解释观，最好的例子便是解析他在 1918、1921 和 1922 年分别为《〈罗马书〉释义》写下的三篇前言。尽管只有短短的四年，巴特的“释义”已经发生了微妙的变化。

在第一版前言中，他是以“感悟说”界定“理解活动本身”，并且几乎一字不差地用曼海姆的方式引出了“视野融合”的问题：“理解历史，意味着旧时智慧和今日智慧之间不断进行日益真诚、日益紧迫的交谈。”<sup>②</sup> 到了三年以后的第二版前言，巴特似乎还在进行两种“期待视野”的“交谈”：“我几乎忘了自己并非原作者，……以至我能让他以我的名义发言，或者我自己以他的名义发言”；但是他所以侧重的，则是“无论代价如何，要使文本开始发言”。<sup>③</sup> 又过了一年的第三版前言，原初的“交谈”已被解释为“与文本作者的忠信关系”；“使文本开始发言”也被转换为“真正使作者重新发言”，甚至要解释者“与作者共存亡”。<sup>④</sup> 较之福柯关于“作者的功能即将消失”“‘谁在发言’……将不再成为问题”等论说<sup>⑤</sup>，巴特从“交谈”到“文本”，又到“作者”的推移完全是反向的。以此为背景将林贝克对语言的“本体”化比之于巴特对语言的“实义”化，至少可以说明“文化—语言模式”可能遇到的两条岔路。其一，将语言剥离于“经验的表现”，未必就意味着它能自足于“系统内的一致性”比

① 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》，19 页。

② 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》，第 6-7 页。曼海姆的“视野融合”概念，请参阅本文注释 22。

③ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》，第 15-16 页。

④ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》，第 26 页。

⑤ Michel Foucault, *What is an Author?* David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 186-187.

如巴特的起点)；其二，当语言系统还是要涉及使用语言的双方时，对“实义”的求索最终会使“交谈”向恒定的一方倾斜(比如巴特的落点)。实际上，这种结果在林贝克的“系统”之中也很难避免，因为当他把宗教语言视为一个“仪式化的解释体系”时，这个体系内的自相统一性便成为符号真理的合法依据。而置身于林贝克的体系之外，则或可套用巴特的一句名言：“公义越显得是完美，就越显得是不义，……哪种合法性的根源不是非法的？”<sup>①</sup>

巴特后来的兴趣，更不在于施莱尔马赫所关注的“人类理解”、“误读”和“意义重构”，却在于上帝之道的自我彰显，因为“对圣经的证明……以及我们自身思想的自主，是一个不可能的解释过程”<sup>②</sup>，“启示并非历史的陈述，历史才是启示的陈述”。<sup>③</sup>从而巴特的解释学被视为“对启示(revelation)的解释，而不是对语义(signification)的解释”。<sup>④</sup>有趣的是，巴特曾像施莱尔马赫一样用“直觉的把握”来说明“真正的理解和阐释”<sup>⑤</sup>，但是当我们注意到施莱尔马赫使“解释”离开语言的链条、落实于宗教经验的时候，应当发现卡尔·巴特也是通过“道成肉身的事件”(word event)<sup>⑥</sup>摆脱语言的困

① 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》，第 605 页。

② Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965 - 1975, volume I, 2: 721; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 132.

③ Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965 - 1975, volume I, 2: 58; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 129.

④ Eberhard Jungel, *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976, p. 27. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 135 - 136.

⑤ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》，第 13 页。

⑥ Miikka Ruokanen: “上帝之道……被视为道成肉身的事件，……这使内容的问题转换成对于倾听上帝之道的情境……的分析。……巴特证明上帝之道的观念，也在上帝之道只能凭借其自身的力量而被认知，……从而上帝之道不是内容、而是一个事件。”Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 199 - 200.

境。极端的解释学话语最终推出的,是“文本之外别无他物”,<sup>①</sup>的结论;巴特则是以相反(或者相似)的逻辑坚称:信仰之外,解释无以立足。<sup>②</sup>有时,他好像对一种不容置疑的反诘句式格外着迷:“除了假设文本的灵恰恰通过词句与我们的灵交谈,难道还有另一条途径通往文本之灵不成?”“一个严肃的人难道会不假设‘上帝就是上帝’,而提出其他假设来探讨……文本?”<sup>③</sup>这些反诘当然不一定经得起推敲,巴特却仍然要以此申明“信念”对于“理解”的前提性。

进一步追究“经验—表现”和“文化—语言”的两种思路,也许会使我们面临一个悖论:如果不能像施莱尔马赫那样摆脱语言逻辑的制约、中断语言性的解释活动,去持守有待证明的“普遍的宗教经验”,则或者先将思想归属于经验、再剔除经验中的“偶在行为”以成全其普遍性<sup>④</sup>(如奥特所做的),或者就无法避免意义的颠覆(如特雷西所暗示的);如果像林贝克那样将宗教还原为“自足的语言符号系统”,又只好用卡尔·巴特的另一种办法转换“解释”的对象,却仍然是凭借信仰来维系意义。

那么除去退回宗教经验和信仰本体,神学解释学究竟还能否直面现代解释学提出的挑战?或者说,神学解释学如何才能在语言载体的事实之内最终解决意义的寻求?神学解释学的这种可能的解决在何种意义上才能成立?因为无论如何,“圣言”是“以人的

<sup>①</sup> 德里达《论文字学》:“不存在外在文本。……在人们可以认定为卢梭的著作的东西之外,在这种著作的背后,除了文字……别无他物。”汪堂家译,上海:上海译文出版社,1999,230页。

<sup>②</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965-1975, volume I, 2:506-512; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p.131.

<sup>③</sup> 卡尔·巴特《〈罗马书〉释义》,第27页,17页。

<sup>④</sup> 奥特认为这是“在神学领域中克服形而上学”的办法,即:“把一切思想解说为在本质上是基本客观化的思想,然后把信仰……的偶在行为同这些思想区分开来。”奥特《什么是系统神学》,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,第229页。

语言来表达”的,既可以“极具弹性地利用这语言的差异”,又必须“接受这语言的各种限制”。<sup>①</sup>

其实在卡尔·巴特的时代,神学解释学已经涉及到如上问题,朋霍菲尔、布尔特曼和保罗·蒂利希可以被视为其中的主要代表;特雷西、奥特、林贝克乃至埃贝林等人的解释学思想,正是有关问题在当代的述说。需要我们做的,也许只是找到一条连贯的线索,找到一种不同于哲学解释学或者文学解释学的范式,根据神学所独具的可能性予以重新认识。

应当特别考虑到的因素还在于:朋霍菲尔、布尔特曼、保罗·蒂利希对传统神学解释的延伸,都关系到基督教理念在第二次世界大战的空前灾难中所遭受的怀疑和动摇。这种背景一方面可能导致传统“意义”的最终消解,另一方面又使“意义的看护”成为根本性的问题。就这一点而言,卡尔·巴特后期的“唯基督主义”解释与其同时代人的现实思考并非没有相通之处。尽管巴特采取了比较生硬的方式,但是他对“存在类比”的坚决拒斥<sup>②</sup>、以及“让上帝成为上帝”(let God be God)、上帝是“绝对的他者”(the Wholly Other)等命题<sup>③</sup>、“当然不是要确保一种人格神的存在,……而是要强调神圣的本质、上帝的上帝性(the Godness of God)与一切非神性本质的巨大差别”。<sup>④</sup>他坚决反对纳粹的政治立场,是同这种神学态度互为因果的。而朋霍菲尔、布尔特曼和保罗·蒂利希与巴特(也与施莱尔马赫)的不同,只是在于他们“不是从循环中脱身,而是……

① 教宗若望保禄二世贺辞,宗座圣经委员会文告:《教会内的圣经诠释》,ix 页。

② 关于巴特坚决拒斥人与神之间的存在类比,及其创造的信仰类比、关系类比、操作类比等概念,请参阅奥特《从神学与哲学相遇的背景看海德格尔思想的基本特征》,孙周兴译,见刘小枫选编《海德格尔与神学》,第 180 页。

③ 有关讨论请参阅刘小枫《走向十字架的真》,上海:三联书店,1995,第 48-62 页。

④ Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 134.

进入……理解的循环”。<sup>①</sup>

### 三、“理解的循环”与意义的确认

海德格尔要“依照正确的方式进入理解的循环”，是因为“理解的循环不是一个听凭任意的认识方式活动于其间的圆圈，这个词表达的乃是此在本身的生存论上的‘先结构’。把这个循环降低为一种恶性循环是不行的，……在这一循环中包藏着本原性认识的一种积极的可能性。”<sup>②</sup>伽达默尔深受这一“积极的可能性”的鼓舞，认为“这显示了解释的循环具有本体论的积极意义”；但是他对“恶性循环”的读解似乎只是注意到其中“任意性”(arbitrary)和“幻想”(fancies)的性质，并以海德格尔的形而上学批判为证，却没有讨论海德格尔并列于“幻想”的“流俗之见”(popular conceptions)。<sup>③</sup>其实在海德格尔看来，“任意”确定一种“前理解”或者将“前理解”混同为“流俗之见”，都会使“解释的循环”降低为“恶性循环”；要“依照正确的方式”实现其“积极可能”，则在于“‘解释’理解到它的首要的、最终的和持续的任务就是始终不让‘先有’(fore-having)、先睹(fore-sight)和‘先概念’(fore-conception)以幻想的和流俗的方式出现……”<sup>④</sup>经他排除了“任意幻想”和“流俗之见”，并且用“此在本身的先结构”限定过的这种“前理解”，才被 Karl-Otto Apel

① 海德格尔《存在与时间》，王庆节译，北京：三联书店，1987，第187页。

② 此处请参阅海德格尔《存在与时间》，第187-188页；Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235-236；另见 Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 135。

③ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 236-239。

④ 海德格尔《存在与时间》，第187-188页；Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235-236。

称作“解释学的逻各斯”<sup>①</sup>。“解释的循环”在这里所表达的“先结构”，显然是针对“此在”的一种实质的规定性。伽达默尔也许过多地关注于“期待视野”及其“融合”，所以未能去深究这种“有限的此在”（无论其意义是宗教的还是非宗教的）<sup>②</sup>，乃至对“流俗”网开一面。而后世依据文学文本的所谓“解释”愈发误解了伽达默尔的引中，竟沾沾自喜于“语言的多义性、表达的隐喻性、意义的增生性、解释的合理冲突性”；这更是完全迷失了解释学始终在寻求“意义”的初衷，完全忽略了语言的“权力结构”带给人们的震惊和悲哀<sup>③</sup>，甚至最终也会使文学的“阅读活动”破碎不堪。这样的“解释”本身，其实亦成为导致“恶性循环”的另一种“流俗”。

“进入理解的循环”并不等于用“解释”抽换“意义”。对此，保罗·蒂利希曾就“神学的循环”（the Theological Circle）予以讨论。<sup>④</sup>他承认神学解释同样存在着“体验与价值的‘先结构’（a priori）”，并认为这是“任何宗教的哲学家也无法回避的循环。”这种“先结构”和“循环”对神学解释的制约使他意识到：将神学视为经验—归纳的科学（经验论的神学）形而上学—演绎的科学（观念论的神学）或者二者的结合，都无法得到成功。因为“倘若采用归纳的方法，则必须追问……神学的经验基础；而任何经验的基础，都包含着体验与价值的‘先结构’”。古典观念论所推衍的演绎方法同样如

① Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 135. Miikka Ruokanen 认为“解释学的逻各斯”之说是指“前理解构成了理解活动的语言学条件”，似不尽然。

② 皮罗《海德格尔和关于有限性的思想》，陈修斋译，见刘小枫选编《海德格尔与神学》，第 109 页，129 页，132 - 133 页，136 页等。

③ 福柯：“我的基本问题是对于一种潜在系统的界说，在这一系统中，我们发现自己完全是囚徒。我想把握的，就是我们习以为常而又无所觉察的这个限制和排斥性的系统，我想揭示这种文化的潜意识。”见 Michel Foucault, *Rituals of Exclusion*, 转引自 Judith Butler, *Subjection, Resistance, Resignification*, Walter Brogan & James Risser edited, *American Continental Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2000, p. 336。

④ 蒂利希《系统神学》第一卷，第 12 - 16 页。



此。观念论神学中的究极性诸原理，……正如所有形而上学的究极者一样，……原是由隐含于究极者的观念所决定的。……每一概念都基于人所能直观领悟的、关于终极价值和存在的直接经验。”所以无论是观念论的还是经验论的神学概念，“都植根于……对超越主观和客观之对立的某种存在者的意识。”

像海德格尔一样，蒂利希的一旦针对“此在”理解“先结构”的循环性，便立即指出“这绝非一个邪谬的循环。对精神事物的每一种理解，原都是圆形的循环。”<sup>①</sup>对“解释的循环”之肯定，甚至使蒂利希对历史的看法与伽达默尔的“效果历史”（*effective history*）<sup>②</sup>之说十分相近：“传统……不报告‘赤裸的事实’（*naked facts*），‘赤裸的事实’这概念本身就是可疑的；传统……将事实象征地变迁，而在人们心中传达重要的事件。……在一切传统的形体中，实际上完全不可能区别历史的事件和象征的解释。……一切的历史写作是依存于实际的事件和被具体的历史意识的接受之两者。没有事实的事件发生，就没有历史存在；而没有历史意识来接受和解释事实的事件，则也没有历史存在。”<sup>③</sup>但是当蒂利希在短短的十几行文字中一连用了五次“进入神学的循环”时，他所强调的却绝不是“此在者”的“期待”。这种“进入”伴随着“具体的献身决心”、“神学的自我诠释”以及“不再声称自己是通常意义的‘科学的’神学

① 以上均引自蒂利希《系统神学》第一卷，第12-14页。译文略有不同。

② 伽达默尔《真理与方法》，第384页。《真理与方法》出版于1960年，蒂利希谈及相似问题的《系统神学》第三卷出版于1963年，比伽达默尔略晚。而布尔特曼最晚是于1955年2-3月间在爱丁堡大学的演讲中已经谈到“历史事实”（*Historie or Historicity*）与“历史意义”（*Geschichte or Historicity*）之区别，其演讲后来被合编为《永恒的当下性》一书。与此相关，布尔特曼还在1954年就提出“与历史的存在性相遇”之说。Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, Westport: Greenwood Press, 1975, p. 1-11, p. 119. 另见 Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p. 60.

③ 蒂利希《系统神学》第三卷，卢恩盛译，台南：东南亚神学院协会，1988，第382页。

家”<sup>①</sup>。他的问题仅仅是“神学家永远处在委身于信仰又疏离于信仰之间,处在‘信’和‘怀疑’之间”。<sup>②</sup> 所以他对“神学循环”的分析一如海德格尔的“理解的循环”,并不是无限制地夸大“期待视野”,而是要“从生存论的意义上”为“此在”立法。

具体到朋霍非尔、布尔特曼和蒂利希对“理解循环”的“进入”,“基督教的非宗教解释”(non-religious interpretation of Christianity or Christian faith)<sup>③</sup>、圣经意义的“非神话化”(demythologization)<sup>④</sup>、以及人与神的三种“相关互应”(correlation)<sup>⑤</sup>,当是他们各自所选取的通道。

朋霍非尔关于基督教的“非宗教解释”,用他自己的话说是现实困境中“被逼回到理解的原点”之结果。<sup>⑥</sup> 这困境甚至使他遭到监禁和处决,但是也使他在两方面超越了通常的神学解释:其一是信仰的“形”与“质”的问题,其二是“上帝在场”的世俗宗教与“永恒不在场”<sup>⑦</sup>的“意义”。这两个方面也正是“非宗教解释”的基本指向。

德国基督徒在纳粹上台后的独特处境向朋霍非尔表明:体制性的教会和传统的信仰方式并不能承担和回应现实的苦难。所以他认为必须以“非宗教的方式谈论上帝”,才能有别于“流俗的”宗

① 蒂利希《系统神学》第一卷,第14-15页。

② 蒂利希《系统神学》第一卷,第15页。译文略有不同。

③ D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, London: Macmillan Publishing Company, 1972, p. 344, p. 285-286.

④ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 18. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 142.

⑤ 蒂利希《系统神学》第一卷,第84-85页。

⑥ D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p. 299.

⑦ 关于“意义就是永恒的不在场”,可参阅 Emmanuel Levinas, *Essays van Emmanuel Levinas*, Baarn: Ten Have, 1984, p. 46;德里达则指出“文字作为消失的自然在场,展开意义和语言”,并认为“文字……是纯粹的指代者,它没有被指代者,……作为言语的要素、所指意义的要素,……它是通过补充在场而构成在场,这恰恰自相矛盾。”见德里达《论文字学》,第230页及453-455页。

教观：“信众只是在人类的知识穷尽（也许仅仅是因为他们懒得思索）无计可施的时候才谈论上帝——上帝实际上成了舞台上的机械降神（*deus ex machina*），不是被用来解决无法解决的问题，就是作为人类失败时重整旗鼓的力量。”按照朋霍菲尔去“形”而存“质”的宗教理想，则“不应在边缘之处谈论上帝，而要在中心；不应在虚弱之时谈论上帝，而要在强壮之时……”，<sup>①</sup>从这种“质”的角度理解基督教，必然意味着对施莱尔马赫和巴特所退守的宗教经验和信仰本体继续进行解释。这就是朋霍菲尔“进入理解的循环”、又要在“循环”中显示的意义，就是他通过“上帝不在场”的论说在“意义”和“理解者”之间形成的解释关系。

所谓“上帝的不在场”，是与“世界的成熟”关联在一起的。未成熟的世界好像处处都有上帝的临在，而当信众们用通常的“宗教方式”谈论上帝的时候，其“期待视野”实际上总是指向一种随时等待求助的神明。这一“期待视野”与“历史的基督教”相融合，必然导致上帝的边缘化。所以按照朋霍菲尔的看法，“一个成熟的世界正是愈发缺失上帝（*more godless*）的世界，也许就是因此，它才比成熟之前的世界离上帝更近”。<sup>②</sup>“成熟的世界”之中“上帝不在场”——这一命题使原有的宗教经验和信仰方式立时失效。从这样的意义上说，可以有效展开的解释只能是“非宗教”的：“与我们同在的上帝，就是离弃我们的上帝；让我们活在没有上帝之假设的世界上的上帝，就是我们前去皈依的上帝。在上帝面前、与上帝同在的我们，离开上帝而在。”<sup>③</sup>在这里，“没有上帝之假设的世界”不能不让我们联想到海德格尔，想到他为“解释”所设定的“首要的、

① D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p. 281 - 282.

② D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p. 362.

③ D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p. 360.

最终的和持续的任务”就是去排除“以流俗方式出现”的“先有、先见和先概念”。<sup>①</sup>朋霍菲尔对基督教的“非宗教解释”似乎在暗示：一旦排除“流俗之见”所构成的、宗教性的“前理解”，就可以实现“理解的循环”所“包藏”的“本原性认识”。

布尔特曼的“非神话化”，被认为是对圣经的一种存在主义解释。他首先是在《解释学问题》和《没有前理解<sup>②</sup>的释经学是否可能》等论文中提出了这样的问题：既然圣经所述的是上帝的启示，那么凡人怎么会有关于上帝启示的前理解？<sup>③</sup>另外，“如果每一种解释……都受到前理解的引导，那么是否还有可能获得客观的历史信息？”<sup>④</sup>这两个问题互相支持、也互相拆解。前者在圣经的“神话叙体”中无法解决，所以要解释圣经的启示，必须解释人的存在；所以对上帝的追问，乃是包含在人生意义的追问之中。而“非神话化”将“启示”的问题转换为“人类的自我理解”<sup>⑤</sup>，却必须面对后一个问题，即：如何才能避免不同的“前理解”所可能导致的“相对化”？这是布尔特曼《永恒的当下性》一书的主要论题。

由于“解释圣经的启示”就意味着“解释人的存在”，因此布尔特曼通过“当下的存在”对“历史意义”进行了限定，并提出“历史的意义永远存在于当下”<sup>⑥</sup>、“每一时刻都是负有责任并要作出决定的‘现在’”<sup>⑦</sup>等重要命题。所以他认为“对历史的真正理解，必然

① 海德格尔《存在与时间》，第 187 - 188 页；Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235 - 236.

② 布尔特曼在这里用的是 *presupposition* 而不是通常所说的 *pre - understanding*。但是他曾说过：“对事物的独特理解是被预先假定的 (*presupposed*)，我把这称作前理解。”见 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 113。据此，姑且将两词通译。

③ Rudolf Bultmann, *The Problem of Hermeneutics and Is Exegesis without Presuppositions Possible?* Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John P. Calvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 15.

④ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 115.

⑤ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 149.

⑥ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 155.

⑦ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 143.

要求解释主体的个性化活动，……只有对亲身参与历史感到激动的人，才能理解历史；在这一意义上，最主观的解释同时也就是最客观的解释”。<sup>①</sup>这些论述，并非不可能被视为伽达默尔的“效果历史”之先声。但是，伽达默尔认为布尔特曼的“存在性解释”只不过“是用神学的方式解释了海德格尔的‘他在’”<sup>②</sup>。布尔特曼恐怕也很难认同这位后继者，因为当他进入这种“前理解”的时候，始终要避免的正是“真理的消失”<sup>③</sup>；他反复强调的，正是“一切科学都应当……摆脱‘前理解’，达成一种毫无偏见的理论。”<sup>④</sup>与朋霍非尔相比，布尔特曼的问题不再是排除“前理解”中的“流俗”，而是如何进入“解释的循环”，又超越“前理解”的约束。这就关系到他对“前理解”的一种理解。

根据布尔特曼的讨论，“前理解”应当包括两种不同的层次。第一是解释者的不同视角或者观念，第二则是解释者“与历史的存在性相遇”。<sup>⑤</sup>对前者的确认，只是“摧毁了……将历史家与历史的关系视为主、客体关系的看法”，从而证明“历史家不可能在历史之外、中性地解释历史”。<sup>⑥</sup>而后者所强调的“相遇”，并不仅仅是伽达默尔等人的“视野融合”；其真正的要点是将人对“存在性”的“自我理解”解释为“人类处境及其包含的问题、责任和可能性”<sup>⑦</sup>，解释为人类无力克服的“恐惧、焦虑”、“懊悔、怀疑和绝望”<sup>⑧</sup>。所以“前理解”未必是“在经验的过程中(in its empirical course)理解历史，而

① Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 122.

② 伽达默尔对布尔特曼的批评，见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 475-477.

③ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 148.

④ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 122.

⑤ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 117.

⑥ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 143.

⑦ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 144-145.

⑧ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 148.

是将历史理解为人类活动其间……的生活范围”。<sup>①</sup>这使人类的一切“文化产品、社会与政治秩序、哲学、宗教、世界观、艺术和诗”都成为“历史的显现形式”，其中的共同本质就是人类的“心灵生活”，就是“人类灵魂的客观化”；基于此，“被解释的对象与解释主体之间的距离便消失了”。<sup>②</sup>

特别应当注意的是，虽然布尔特曼仍然会像康德或者施莱尔马赫那样提及“解释者分享着普遍的人类本质”<sup>③</sup>，但是“存在性相遇”所诉诸的，显然已经不是“共通感”或者“经验的普遍性”，却是生存处境本身共同问题。

保罗·蒂利希的神学解释观已如前文所述，直接回应着海德格尔“进入解释的循环”之思路；同时，他与朋霍菲尔、布尔特曼还有更多的相似之处。正像识者所称：“蒂利希从一开始就想将神学与非神学、甚至似乎是非宗教的文化相结合”，而他的“相关互应”之说，也是要“使神学‘回应’时代处境所提出的问题”。<sup>④</sup>这样，他不仅认为“亚伯拉罕、雅各的上帝与哲学家的上帝是同一个上帝”，而且通过“逃避绝对的意义缺失的本体论焦虑”，引出“相关互应”的可能性。<sup>⑤</sup>

同朋霍菲尔和布尔特曼一样，蒂利希肯定“宗教象征与其所要表征的事物”“属人的概念与属神的概念”之间的联系<sup>⑥</sup>，从来都是在伸张“方法”的多元而不是“意义”的多元。用“意义的多元”来界定“解释活动”，又用更多的“解释活动”去丰富“意义的多元”，在

① Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 114.

② Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 124.

③ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 124.

④ Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, p. 638.

⑤ Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, p. 640.

⑥ 蒂利希《系统神学》第一卷, 84 页。

20 世纪已经越来越远离了“诸神竞争”的悲剧意味，而成为轻飘飘的文人谈资。相反，“方法”的多元则是要彰显“意义”的必要性，警惕“解释”对“意义”的僭越，在倾向于怀疑主义的现代氛围中守护“意义”。这一点，特别值得相关的人文学研究予以借鉴。

另一方面，他与朋霍非尔、布尔特曼共同构成的线索也可以说明：神学的解释必须进入“解释的循环”，必须进入现代的语境；仅仅退回宗教经验或者信仰本体，至少在逻辑上是十分可疑的，并不能回答现代解释学的挑战。或许只有真正的“进入”，神学解释才能被重新激活，而且恰如蒂利希所言：即使“在那些完全站在基督教圈子之外的人”身上，也可以“诱发出一种对基督教信仰意义的了解”。<sup>①</sup>

#### 四、结语

在 20 世纪的西方，基督教之于世俗生活的地位确实表现出一定程度的边缘化。但是在有关“价值”的各种人文学思考中，神学的视角越来越显示出无可替代的意义；因为在世俗的领域里追索价值，我们最终只能发现一切“价值”都充满了相对性。通过后现代主义批评对于“宏观叙述”(grand narrative)的解构，基督教神学实际上得到了更大的空间。在一定意义上说，这种空间显示了人文学与神学的深层同构。

为人文学研究引入神学解释学的视角，其意义绝不仅仅在于神学解释学是文本解释活动的源头。更根本的问题是：神学解释学的缺席，使“权力话语”“文本的敞开”等一切解释学的核心问题

<sup>①</sup> 韦廉士《近代神学思潮》，第 56 页。

都难以坐实。通过解释学的惯常分析，我们可以知道自己的阅读活动已经被“前理解”所决定，知道“确定意义”不过是“真理制度”的一种结果；我们也会发现“文本的敞开”和“过度的解释”最终会导致意义的消解，接受理论和读者反应批评被推向极端时必然会阻断沟通的可能。但是就文学解释学而言，“有一千个读者就有一千个哈姆雷特”常被视为一种阅读的常态；就哲学解释学而言，这种解释只能颠覆“历史与语言的神话”，却难以重建意义。

神学本身的解释学性质及其解释对象，决定了它必须持守“真理”与“方法”之间的张力，必须处理变化的语境对确定性意义的切近，必须找到理解的支点而无法逃向“空白”，必须在确认人的有限性、语言的有限性和解释本身的有限性之同时，确认“奥秘”的真实性。这，应当也是人文学的品格。



# 神学伦理学的当代意义

## ——“奥斯维辛”和“文化大革命” 所引出的真正问题

在 20 世纪人类的记忆之中，“奥斯维辛”和“文化大革命”也许最深刻地凝结了一切苦难的经验。从而后人无论就何种意义进行追索和表达，这两个已经符号化的事件都会横亘在精神的进路上，使人的存在、创造、理性、信念和价值遭到根本的质询。对于当代人而言，无法面对这一质询的任何思考，都不再具有人文学的性质。

“文化大革命”与“奥斯维辛”之间固然存在着种种不同，但是它们至少在两个维度上使东、西方不同的生存经验得以沟通：其一，是集体无意识的幻想、狂热及其合力的无可遏制；其二是人类既有

价值、秩序和规范的脆弱。正是因此,当代中国人所面临的文化问题才与西方人日益相似。这两个事件之间的可通约部分,成为东、西方在同一起点上进行思想对话的基础。

对“奥斯维辛”的反思,实际上已经融入西方人文学研究的各个方面。从朋霍菲尔(Dietrich Bonhoeffer)、布尔特曼(Rudolf Bultmann)阿多诺(Theodor W. Adorno)、弗罗姆(Erick Fromm)、托多洛夫(Tzvetan Todorov)、保罗·利科(Paul Ricoeur)、阿兰德(Hannah Arendt),一直到90年代以来的哈斯(Peter Haas)和费辛(Darrell J. Fasching)等人的新作<sup>①</sup>;“奥斯维辛”问题或隐或显,但都从不同的角度将追问引向人文学的一些基本关注。这种关注对以往的“真理制度”(discursive form)所表示的怀疑,似乎使人类的全部精神活动都不得不带有重新进行伦理选择的性质。因而纯粹的伦理学话题,或许会更多地离开应用的层面,而转入它们的内在依据。

在中国,“文化大革命”确实也早已被“彻底否定”。80年代以来便不断有文学作品、回忆录及理论探讨试图对之进行批判和总结;近些年更是借助一个海外女作者的群体,通过自传式的“小说”使中国人关于“文化大革命”的个体经验引起西方的强烈反响。<sup>②</sup>但是迄今为止,这些见诸文字的表达基本上只是否定曾经有过的“真理的结论”,甚至只是建构一种“世人皆醉我独醒”的那西索斯

<sup>①</sup> 前者著有《奥斯维辛之后的道德:纳粹伦理的根本挑战》(“Morality after Auschwitz: the Radical Challenge of the Nazi Ethic”, Philadelphia: Fortress Press, 1992);后者著有《奥斯维辛之后的叙事神学:从异化到伦理》(“Narrative Theology after Auschwitz: form Alienation to Ethics”, Philadelphia: Fortress Press, 1992)。

<sup>②</sup> 这些女作者几乎都未曾用母语从事过写作,但是她们以自身经历为基础的作品几乎都成为西方的畅销书,有的还被译作多种文字,甚至被译回中文。较著名的如Zhang Hong的“Wild Swans”,Min An-Qi的“Red Arolle”和“Katherine”,另外还有“Life and Death in Shanghai”,“Red China Blues”,“Red Flower of China”,“A Leaf in Bitter Wind”等等。

神话(narcissistic myth)<sup>①</sup>,却很少涉及到导致那些“真理结论”的“真理制度”本身。在原有的“真理制度”之内、持守原有的逻辑方式和话语系统,任何对“真理结论”的“彻底否定”实际上都很难奏效。因为,这种批判的起点已经注定使它失去批判的张力。

更值得注意的是:无论在中国还是在西方,世俗伦理的标准及其惯性,都潜在着相当强大的消解力量,乃至随时都可能将人们已经意识到的问题重新纳入一种圈套,使之自我消解、化为乌有。这种世俗伦理的标准和惯性有如布鲁赫(Maurice Bloch)所描述的“代码”(Code),一旦接受这样的代码,也就接受了其中限定的意义;因为“言说的一方所采用的代码,本身就规定了对方的话语形式。”<sup>②</sup>

基于这样的考虑,我认为当今东、西方思想界就此进行对话的前提,首先应当是建立和分享一种共同的“问题意识”,即:“奥斯维辛”与“文化大革命”所延伸出的根本问题究竟是什么?它们留给后人的思想空间究竟在哪里?我们的一切问询和谈论在何种意义上才是有效的?

## 一、西方学者关于“奥斯维辛”问题的一种归纳

在西方学者对“奥斯维辛”问题的诸多研究之中,比利时鲁汶

<sup>①</sup> 即希腊神话中自恋的 Narcissus,最后终因爱上自己的影子而憔悴致死,死后化作水仙花。这种叙述“文革”经验的方式在上述“小说”和一些回忆录中尤为明显,乃至人们读过之后常常会受到一种误导,即:除去毛泽东本人以及林彪、“四人帮”等极个别的“坏人”,似乎没有任何其他人应当承担“文革”的责任。这样,一场全民族的悲剧被过于轻飘飘地化解为只有少数人在表演的闹剧。

<sup>②</sup> 布鲁赫在《传统社会中的政治语言与修辞》一书的第9页写到:“... when you have allowed someone to speak in the code, you have practically accepted his proposal, [since] the code adopted by the speaker contains within itself a set pattern of speech for the other party.” (“Political Language and Oratory in Traditional Society”, London: Academic Press, 1975)。

大学 Didier Pollefeyt 博士的一篇文章特别值得一读。<sup>①</sup> 他的讨论是从 Simon Wiesenthal 《向日葵》一书的一个耐人寻味的情节开始。<sup>②</sup>

《向日葵》的作者描述了自己曾在纳粹集中营的特殊经历。有一天，他被带去见一个垂死的纳粹士兵，那个士兵讲述了自己参与屠杀一群犹太人的故事，然后对他说：“我知道我所讲的是骇人听闻的。在长长的夜晚，我不得不躺在这里等待死亡的降临，我越来越渴望把这些事讲给一个犹太人听，并且求他宽恕。不过，我不知道还有没有犹太人活着。”在一阵可怕的沉默之后，作者什么也没有说，离开了那个房间。

Pollefeyt 博士认为：受到迫害的犹太人能不能、或者应不应该宽恕一个垂死的纳粹，这关涉到两种伦理选择的尖锐对立。其一是惩罚犯罪者的冲动和责任，其二是容人改过自新的怜悯和良知。前者出于正义，后者出于仁爱。当它们互相面对时似乎都很难成为实际的伦理选择，但是就其自身而言它们确实各自具有充分的理由。

Simon Wiesenthal 的故事，将我们带回欧洲中世纪就已经存在的上帝的四个女儿之争<sup>③</sup>。同时它也使我们不得不想到：真理、正义与怜悯和平的争论可以在《农夫皮尔斯的梦》中轻易地化解，可

<sup>①</sup> 文章题为《奥斯维辛之后的伦理、宽恕和不可宽恕》(“Ethics, Forgiveness and the Unforgivable after Auschwitz”, by Dr. Didier Pollefeyt, K. U. Leuven; Faculty of Theology, 1998)。

<sup>②</sup> 英文版“The Sunflower”, New York: Schocken Books, 1977。

<sup>③</sup> 上帝的四个女儿即中世纪一些文学作品所描述的真理(Truth)、正义(Righteousness)、怜悯(Mercy)、和平(Peace)。她们的争论通常自然地分为两组，正是 Pollefeyt 博士在其文章中所及的问题。

以被《威尼斯商人》赋予喜剧的形式,<sup>①</sup> 为什么会在“奥斯维辛”之后特别突出地成为一种相对性的伦理悖论呢?

在犹太思想家 Emmanuel Levinas 看来, 毫无限制的怜悯忽略了人的自由和责任, 因而也藐视了人的尊严, 所以他提出: “如果将宽恕极端化, 就是建立一个非人道的世界。”<sup>②</sup> 还有一些基督教神学家也由于纳粹的罪恶而特别强调“正义”的世俗伦理原则, 比如 James F. Moore 曾经写道: “既然我们看到宽恕会在巨大的暴行面前粉身碎骨, 基督徒便面临一个问题——在日常的情境之中, 我们能不加分别地谈论宽恕吗? ……至少, 奥斯维辛使(宽恕)这一基督教神学的核心观念蒙上了阴影。”<sup>③</sup>

但是问题在于: 如果说人类及其伦理原则不能抗拒、也无法避免“巨大的暴行”, 那么所谓“正义”便能弥补“宽恕”的脆弱吗? “上帝的四个女儿”一旦进入世俗的语境、一旦成为现世的伦理原则, 她们之间还存在多大的分歧呢?

这种质疑, 或许应当是 Pollefeyt 博士文章的焦点: 尽管他是从两个方面提出自己的问题: 第一, “能够因为巨大的罪恶将宗教化简为伦理吗?” 第二, “宽恕在今天仍然是可能的和必要的吗?” 然而, 对这两方面问题的追问, 似会导致不同的结论。

<sup>①</sup> 《农夫皮尔斯的梦》(“The Vision of William Concerning Piers the Plowman”), 据认为是 William Langland(? - 1388) 所作; 《威尼斯商人》(“The Merchant of Venice”) 即 William Shakespeare(1564 - 1616) 的作品。前者描写到基督受难后来地狱, 上帝的四个女儿在地狱门口争论基督能否解救地狱中的灵魂, 但很快就以基督的胜利告终。后者关于 Shylock 的控辩也涉及“正义”与“仁爱”的分歧, 但最后终究是以喜剧的方式得以解决。

<sup>②</sup> “Essays van Emmanuel Levinas”, 46 页, Baarn: Ten Have, 1984, 引自 Pollefeyt 博士上述文章。他的原话是: “Making forgiveness almighty is creating an inhuman world.”

<sup>③</sup> “Christian Theology after the Shoah”, by James F. Moore, 140 页, Lanham: University Press of America, 1993, 引自 Pollefeyt 博士的上述文章。他的原话是: “The question became for Christians, can we talk about forgiveness in the same way even in everyday situation now that we see how forgiveness can crumble in the face of enormous atrocity. … At least, the shadow of Auschwitz looms over this central Christian theological category.”

Pollefeyt 博士认为：“在奥斯维辛之后，关于‘罪恶’的不同伦理见解意味着对‘宽恕’的可能性及其限度的不同看法。”因此，他将“罪恶观”分为三种基本模式。

第一种模式被称为“恶魔化”(Diabolicisation)，即：把犯罪者视为非人的恶魔，从而可以对罪恶尽情地表示愤慨和谴责。“恶魔化”使犯罪者成为“非人”；“复仇”使也获得了合法的坦由。“复仇”所带来的，常常又是新的罪恶，因此如作者所说：“在反抗法西斯主义的时候，反抗者本人恰恰也可以变成法西斯主义者。”

另一方面，“恶魔化”实际上是将“善”的理想与人类社会必然地联系在一起。比如作者引述到 1962 年在耶路撒冷审判纳粹刽子手 Eichmanns 一案，公诉人就是将此案看做“两个世界的冲突”：光明的人类世界和相反黑暗世界。人类固然可以这样描述自己的理想，但是“这种幻觉也产生了一个文明的神话，即：奥斯维辛并非现代文明的逻辑结果，而只是堕入了野蛮的……悲剧式的沉沦……”<sup>①</sup>

更重要的是，“恶魔化”所体现的善恶二元观，为人提供了心理上的极大安慰。只有将犯罪者视为与我们迥然不同的“非人”，我们自己的身份才不会受到威胁。所以这样的善恶二元论，是把善恶的区分转换为“我们”与“他人”的区分，把罪恶置于“我们”之外。作者指出：除去“纳粹”，还有许多概念都潜在着相似的内容，比如“外来户”“外籍劳工”“同性恋者”“精神病人”“犹太人”“吉普赛人”“失业者”“非信徒”“异己分子”等等。通过“向外”指称罪恶和谴责罪恶、通过使“我们”抽离于“他人”，人们随时都可以为自己的价值选择找到合法性的依据。

<sup>①</sup> 不另注出处的引文为 Pollefeyt 博士上述文章的观点。

作者由此得出的结论是：“恶魔化”是“复仇”的逻辑基础，它甚至为人类的相互仇视提供着合理的道德形式。只要对罪恶采取“恶魔化”的态度，“宽恕”就无从谈起。因此西方学者针对“奥斯维辛”的反思，从 70-80 年代开始出现了“反恶魔化”（de-diabolisation）的第二种态度。<sup>①</sup>这也正是“罪恶观”的第二种模式。

Pollefeyt 博士将第二种模式称为“普泛化”（Banalisation）。它与“恶魔化”刚好相反，即：不再是强化“我们”与犯罪者的界限，却更加关注“每一个人”和“人类整体”的“罪性”及其潜能。比如犹太哲学家 Hannah Arendt 就提出：在持续了十几年的纳粹大屠杀之中，实际上有成千上万的人参与其间，却很少产生道德上的负疚感，这是“恶魔化”的善恶二元论所不能解释的。因而即使确实存在一些恶魔式的纳粹分子，其人数也不足以构成真正的危险，更可怕的倒是参与、容忍或者回避暴行的众多的普通人。这样，现代社会的“罪恶”与人们以往的认知有所不同<sup>②</sup>；最主要的问题已经不是为什么会有人作恶，而是为什么大众不以其为恶。

“普泛化”将追问引向“我们”的伦理生活和“我们”的文明秩序，使“奥斯维辛”不再是一个“道德的例外”而只能是西方社会的逻辑结果，这当然要比“恶魔化”深刻得多。但是，“普泛化”也有可能为犯罪者提供托辞，乃至罪恶似乎都是被一系列社会、历史、政治或者心理的因素所决定，犯罪者不仅不是自我选择了“恶的行为”，反而同样是“恶的环境”之受害者。

如果上述托辞成为“普泛化”理论的落点，那么它非但没有实

<sup>①</sup> 根据上述文章的介绍，第一部以纳粹暴行为背景、系统批判“恶魔化”的著作，是犹太女哲学家 Hannah Arendt 的《艾克曼在耶路撒冷：关于罪恶之普泛的报告》（“Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil”，Harmondsworth: Penguin Books, 1984）。该书出版后，引起了激烈的争论。

<sup>②</sup> 在西方传统中，“罪”通常被理解为妒、恨、骄、淫、贪、情、怒等等道德缺陷。但是 Hannah Arendt 在上书 156-157 页指出：现代的极权国家已经改变了“罪”的特征。

现“反恶魔化”的初衷，而且恰好以另一种方式满足着人们对道德慰藉的虚幻的心理需求。二者的区别，不过是归咎于“他人”还是归咎于“社会”，“向外”指称罪恶的基本思路并未改变。就这一意义而言，Pollefeyt 博士针对上述两种模式所批评的“过高”或者“过低”估计“个人的自由选择”，似还不是问题的关键。而他所论及的第三种模式，则是从“向外”的脱罪、延伸到“向内”建立罪恶的伦理依据。

Pollefeyt 博士的第三种模式被称作“护罪”(Apology of Evil)。根据“普泛化”的罪恶观，有人认为“奥斯维辛”的暴行只是由于专制的国家制度将人蜕变为毫无思想的机器，只是由于大众的无知及其对权威的盲目服从。而事实上，人们对罪恶的参与常常并不那么被动。因此“护罪”理论所揭示的，正是从“非罪”的动机导致“犯罪”的原因；或者说，是为“犯罪”作出“非罪”的解释。

的确，人类历史上的许多暴行也许并不完全是出于自私的目的，而是为了更高的道德原则或者政治原则、为了民族的前途或者某种虔诚的信仰。在一场真正的灾难之中，实施暴行和遭受暴行的双方常常是同样在谴责“不道德”。就连希特勒也认为德国的衰败是道德堕落的结果，要挽救德国就必须“重振道德”。Pollefeyt 博士在文章中还引述了希特勒本人的判断：“只有日耳曼民族使道德律令成为行动的指南”。<sup>①</sup>

“护罪”理论以及“奥斯维辛”所代表的暴行似乎可以说明：任何一个群体都有能力对善与恶作出全新的阐释，这些阐释的诱人之处，足以使整个群体坦然地投身于罪恶；他们并不需要抛弃道

<sup>①</sup> 此话的原文为：“...only the German race has made the moral law its leading principle of action.” 原引自 Hugh Redwald Trevor - Roper 编《希特勒 1941 - 1944 年的秘密谈话》第 6 页(“Hitler's Secret Conversations 1941 - 1944”, New York: New American Library of World Literature, 1961)。



德，只需要用自己的方式去界定道德。所以在 Pollefeyt 博士看来：“纳粹的屠杀持续了多年（在德国）却没有任何政界、法律界、医学界或者宗教界的领袖提出有意义的反对。……人们发现：纳粹主义的伦理原则……与西方的伦理历史存在着某种承接，……因而德国人接受纳粹的屠杀达 12 年以上，却仍然认为自己是有道德的人，……仍然认为这是实现纳粹的更高目标所必须付出的代价。”既然如此，那么诸如“负疚”、“宽恕”等问题根本不会存在；于是“罪”也得到了最彻底的消解。

上述三种模式的核心问题，或许可以纳入这样的概括：“恶魔化”是归咎于他人，以成全自身的清白；“普泛化”是归咎于社会，以摆脱个人的责任；“护罪”则干脆使“罪”成为“非罪”。三者共同的实质，都在于通过论说而使道德主体不必为罪恶承担责任。因此与其说这是“罪恶观”的三种模式，不如说是“脱罪”和自我慰藉的三种途径。

Pollefeyt 博士关于三种模式的许多描述都相当精彩，但是由于对上述核心问题的理解略有不同，他直接转向了犯罪者的心理因素以及“宽恕”的意义。按照他的分析，“社会角色的分裂”（*fragmentation of different social roles*）和“自我欺骗”（*self-deception*）既是人们得以在罪行中生存的方式，又是人类罪恶不断延续的原因。要解决这一问题，惟一的办法便是绝对的“宽恕”。因为任何“不宽恕”都只能使犯罪者更加惧怕被群体和自我所抛弃，从而越发自我封闭、并且为自己的行为寻找更多的理由。这似乎就是作者所说的“对‘宽恕’概念的‘后奥斯维辛’阐释”。

然而，绝对的“宽恕”真的可以通过解除犯罪者的恐惧而结束罪恶吗？“宽恕”就是“奥斯维辛”的苦难所能换来的真正教训吗？这一点，或许可以从中国人的经验中得到进一步的讨论。

## 二、“文革”经验与上述模式的对应

毫无疑问,1966~1976年的“文化大革命”是20世纪后半叶最具影响力的事件之一。中国社会和经济格局的真正变化、中国人文知识分子的独立思索,都是继此而始。除去激烈的政治角逐和权力之争,“文化大革命”也像“奥斯维辛”一样,伴随着残酷的迫害、暴行甚至杀戮。但是它所留给后人的问题,却并不仅仅在这里。比如:

第一,“文革”初期的暴行往往是假手于“红卫兵”或“造反派”,许多人认为其中的残酷是由于“破四旧”的运动摧毁了中国传统文化中最基本的道德规范。然而除去绵延了数千年的传统道德,1949年以后的各种“思想教育运动”也并非仅仅教人“残酷斗争”、“无情打击”;特别是对于青少年,“尊重师长”“助人为乐”等等正面价值实际上仍然是主要的教育内容。那么这一切何以在1966年8月的一夜之间全然失效,代之以血腥、野蛮、甚至对自己亲人的毅然决然的仇恨呢?①毛泽东青年时代的一声“造反有理”何以能激起那样强烈的回应?而传统道德以及此前的“共产主义教育”何以那样地不堪?

第二,“文革”之前的各级领导人,被“大字报”揭露得体无完肤;其中除去“反对毛主席的革命路线”一项政治性批判之外,更多的内容都是指向其个人的品德(比如生活腐化、道德败坏、卖友求

① 1966年8月曾有“红八月”之称,在北京率先发生了一系列“红色恐怖”事件,比如“抄家”、“批斗”、“破四旧”(即所谓打破旧思想、旧风尚、旧道德、旧文化)等,“文革”的暴行自此而始。许多原领导人在两年之内就被“批斗”二百多次。许多“红卫兵”刚刚“抄”完别人的家,自己的父母也被“抄家”。另外揭发、批斗、仇恨自己父母的青年学生也大有人在,特别是出身于“黑五类”(即地主、富农、反革命分子、坏分子、右派)家庭者。故而,“暴行”并非“破四旧”的结果。

荣等)。而新产生的领导人又闪电般地更换，一旦下台，新的道德中斥必定随之而起。<sup>①</sup>这种循环一直延续到“文革”结束，上至“四人帮”被“打倒”、毛泽东“走下神坛”，下至基层组织的种种矛盾，“道德批判”始终是相当普遍的方式。值得思索的是：在最不道德的暴行之中，一方面是道德约束的全然失效，另一方面却是如此之多的“道德批判”，此种“道德”究竟为何物？同时，如果按照“道德批判”所揭露的“事实”及其逻辑推下去，那么传统道德所依托的“理想人格”有可能存在吗？

第三，对“文革”的一项重要否定，在于指出它是个别领袖人物“错误发动”的结果。但是“文革”之前早有一系列残酷的政治运动（尽管后来也被一一否定），只不过涉及的对象有所不同、打击的范围没有那么“史无前例”而已。如果说“文革”是毛泽东个人的“错误发动”，那么此前历次政治运动的参与者和受益者是否毫无责任呢？如果“文革”的对象和范围有所收敛，像以往的政治运动一样，是否就不会被视为一场灾难呢？

第四，作为“社会良心”的代表，中国知识分子在“文革”之后“痛定思痛”，确实起到了一定的作用。但是在一些措辞激烈者大谈“中国知识分子被强奸了40年”的时候是否还记得：“文革”当中大批饱学的知识分子惟恐效忠而不为人知、改造而不够彻底、“风口浪尖”而“经不起考验”，敢于“痛”中言“痛”的又有几人？“文革”中的集体虚伪愈演愈烈，难道推波助澜者声称自己“被强奸”就可以辞其咎？

第五，“文革”常常被描述为一出“你方唱罢我登场”的闹剧，在

<sup>①</sup> 比如最初的“中共中央无产阶级文化大革命领导小组”（简称“中央文革”），曾有原光明日报总编辑穆欣为成员，几个月以后穆欣被“打倒”，给人印象最深的并不是什么政治问题，却是被“大字报”猛攻的“道德污点”。无论证据是否确凿，此种攻击一向最具杀伤力，“文革”语言中的“揭老底”，此之谓也。

这出闹剧中每个人似乎都只是在表演的玩偶、都被别人牵动着引线。就连毛泽东本人,如果说是他给出了“第一推动力”,那么他很快就发现自己也不能收控自如,甚至多少会被一个已经无法停止的巨轮所左右;只是他身处巨轮的轴心,被左右的程度略小而已。<sup>①</sup>他所接受的疯狂崇拜就是一例,否则以他的学养和经验,怎么会不知道一个凡人“道成肉身”的代价?这里的问题在于:当毛泽东本人也在一定程度上成为玩偶的时候,牵动那引线的究竟是谁?

对“文化大革命”进行如上的反思,结论只能有一个,即:“文革”与“奥斯维辛”一样,典型地体现着一种集体无意识的历史合力,同时也典型地暴露着理想价值在现世中的片面和限度。“罪恶”之所以得以实施、“恶魔”之所以得到成全,恰恰是因为我们每一个人都从不同的角度参与其间;就终极的意义而言,在这种持久、巨大的罪恶之中,几乎不可能存在什么纯然的“受害者”。而参与罪恶又能以多种途径逃避自我谴责,则是因为自相矛盾的现世价值理念完全可以为任何一种选择提供合法的解说。

集体无意识的作用和“自我保护”的心理暗示,还使人们实际上很难面对这一过于痛苦的事实,而宁愿借助谴责罪恶将真正的痛苦转化。转化的方式,则是“人之于味,有同嗜焉”。因此对于“后文化大革命”心态的分析,正可以借助 Pollefeyt 博士的三种模式。需要特别强调的,只是这三种模式的共同结果并不在于是否应该宽恕、或者宽恕的理由何在,却在于是否还有人需要宽恕。

“恶魔化”的集中例证,也许可以说是从 70 年代末的“伤痕文

<sup>①</sup> 所以“文革”开始不久,毛泽东就在给江青的信中抱怨有人“欲要打鬼,借助钟馗”;后来又在与美国记者爱德伽·斯诺的谈话中,对“伟大的领袖、伟大的导师、伟大的统帅、伟大的舵手”之称以及到处竖立自己的塑像表示不满。

学”到目前海外女作者的大批自传式作品，以及二十多年来各种形式的回忆录。许多这一类作品在控诉“恶魔”的同时，都会将某位主人公、某位遭到迫害的领导人、作者本人或者亲人描述为清醒、理性的反抗者，描述为理想人格的化身；他们既可以洁身自好、不与浊流，又往往得到“恶魔”之外的“绝大多数人”的同情甚至支持。这样的叙述自然可能含有某种程度的真实因素，然而就总体而言，任何有过亲身经历的中国人都知道这不是“文革”中的普遍事实。否则，群众性的、似乎也很真诚的疯狂又如何解释？关于“受害者”之言行的一些史料是否必须改写？在这一类回忆中发生作用的，更多的是一种文学的幻想。如果仅仅是作为文学的创作当然无可厚非，而由此透露的心态，恐怕无法排除两种成分：其一是试图在“理想”导致的“罪恶”之中重新修复破碎的理想；其二是希冀在罪恶之后获得虚拟的自我安慰。

“普泛化”在中国的对应形式，是所谓“替历史受过”说。这在理论界的一部分知识分子当中表现得尤为突出。“替历史受过”当然意味着言说者不应当受过，从而特定社会历史环境的决定作用使个人的选择和责任几近于零。这种“逃避自由”的逻辑结果，必定是在批判以往罪恶的同时仍然无法作出超越现实环境的选择，因此实际上永远找不到一种可以追究的罪恶。这种“决定论”的最大问题，也许在于彻底断绝了反思人类理性及其历史过程的可能性，使完全相反的“真理结论”可以不断地导源于同一种“真理制度”。其中比较极端的例子，或可说是 1989 年“春夏之交”的许多“不同政见”：尽管其立论似乎相当激进，但是其表达方式、语言系统与它们所要批判的东西如出一辙。这正是由于“文革”经验未能得到恰当总结而留下的真正悲哀。

“后文化大革命”的“护罪”理论，与两个基本的事实相关。

首先是在多年以后,人们逐渐感到“文革”很难被“彻底”否定。除去它从反面刺激出的经济改革和独立思想之外,60年代末期欧洲和美国发生的激进运动、以及萨特(Jean-Paul Sartre)、马尔库塞(Herbert Marcuse)、德里达(Jacques Derrida)、新一代西方马克思主义者、甚至拉丁美洲的“解放神学”理论家,似乎都与之存在着一定的呼应;同时,“文革”式的艺术活动也从游离于政治的角度得到了人们的重新回味和评价。

其次是近些年的腐败之风以及经济改革引发的社会震荡,使许多人开始怀念毛泽东时代的若干好处。在这样的氛围中,有人以学术的方式鼓吹“鞍钢宪法”,有人以新的神话让毛泽东重新走上“神坛”,民间以毛泽东画像“辟邪”之事更是屡见不鲜。

由此生发的“护罪”理论或者情绪,也许未必不能有自己的理由,但是在反思“文革”经验的意义上看,其结果同“恶魔化”和“普泛化”的观念没有多少区别,即:在一场巨大的灾难过后,留下来的只是“今是而昨非”或者“昨是而今非”的论说,却无法追究灾难的原因和责任。如果进而再去论说“宽恕”,那么可“宽恕”的对象何在呢?徒增一个仅供论说的话题而已。

中国“文革”后的事实证明,尽管对“文革”进行了“彻底否定”,但是除去非常有节制的措施之外,<sup>①</sup>并没有谁一定要反对宽恕、而主张报复。即使在“文革”结束之初,也有一些典型、有趣、并且富于中国特色的通用说法,比如“把账算在‘四人帮’头上”或者“化悲痛为力量”等等。这一方面或许反映了“相逢一笑泯恩仇”民族气度,另一方面似乎也使西方人所关注的“宽恕”无从谈起。因为,既然除去已经“盖棺定论”者没有人应该为罪恶承担责任,谁还需

<sup>①</sup> 比如担任第一任中共中央纪律检查委员会主任的陈云,曾经提出不能重用“文革”中的几种坏人。但时间越久,这一标准恐怕就越难把握。

要宽恕呢？

至少就中国的经验而论，“宽恕”的先存性并没有因“文革”的灾难而遭到动摇。但是“向外”指斥罪恶的逻辑和种种“脱罪”的论说，却同样没有被“先在的宽恕”（*priori forgiveness*）所改变，反而会使“宽恕”完全落空。因此“宽恕”不可能成为“文革”后重建伦理秩序的基点。

### 三、问题：“宽恕”还是“追究”

自古以来，中国文化的传统中并不缺少“宽恕”，而“宽恕”的根据大都在于世间“善”“恶”的相对性。如《太上感应篇》已有“论心不论迹”与“论迹不论心”之辩；蒲松龄也说：“有意为善，虽善不赏；无心作恶，虽恶不罚。”总之，“恶”的行为始终具有从“心”（观念或动机）与“迹”（行为或结果）两方面进行论说、从而获得“脱罪”的可能。但是这从来没有能制止新的罪恶，“文革”只是一例。

西方未必没有类似的问题。比如：按照一些基督教神学家的思路，可以从“爱”和“律法”的两种意义上分别阐释“金律”<sup>①</sup>。“爱的诫命将金律带向宽容，金律则既能防止爱的逻辑导致无序、又能使爱在社会生活中落实。这样，律法的辨证便成为爱的中介，而爱又激活着律法。”<sup>②</sup>然而即使这消除了“爱”与“律法”在神学理论上的紧张，在社会的实际运作之中，有时它可能依然会成为无效的循环论证。

① Johan Verstraeten《作为伦理意义之元伦理结构的圣经“世界”》（“The ‘World’ of the Bible as Meta-Ethical Framework of Meaning for Ethics”），见《犹太教、基督教和伊斯兰教的圣经：阐释学、价值与社会》，第144页（“Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Hermeneutics, Values and Society”，edited by Hendrick M. Vroom & Jerald D. Gort）。

② Alain Thomasset 语，转引自上文。

基督教之“爱”与“宽恕”的逻辑,在中国文化的语境中尤其需要进一步的阐释。其前提应当是一种外在于人的、永恒的“他者”(The Other),却不仅仅是现实的人伦关系、善恶之间的理性选择、或者相对化的社会制衡。中国文化传统中始终潜在着一种动力,即世俗与神圣的合一、理性与信仰的合一、王权与神权的合一、行为规范与精神价值的合一。因而儒学才可以被视为“儒教”,一些现代的政治学说或信仰也很容易被宗教化(比如“文化大革命”中的崇拜)。而在伦理问题上,也许恰恰需要这几组因素的分离。否则,道德与否的最终判定必然受到现实利益的制约。

基督教传统似乎应当对终极的伦理价值更为关注。但是从“奥斯维辛”所引申出的有关争议和“宽恕”之说,可以看出在西方社会的宗教世俗化和伦理应用化的趋向当中,基督教的神学伦理观也同样需要重申和“再阐释”。离开“他者”的前提,绝对的“爱”和“宽恕”不仅无法被理性所确认,不仅无法解决内在的悖论,而且必然像任何一种世俗的道德规范一样,无法从自身产生实际的约束力。

近代以来的伦理道德学说,实际上大都不同程度地执著于“契约”利益的平衡和可操作性。<sup>①</sup>从“奥斯维辛”推演出的“宽恕”,并非没有保持平衡的“策略”上的考虑。而利益的平衡永远都是相对的,道德主体以此为据的时候,恐怕不得不使“道德”本身承受双重的风险,即:任何“不道德”都可以成为“道德”的权宜之计,任何“道德”都会变成一种缺少实际内容的、空洞的出发点。

因此,“奥斯维辛”和“文化大革命”的经验不需要以“宽恕”来化解,却需要进一步的追究。所谓“追究”绝不意味着“不宽恕”,它

<sup>①</sup> 所以常有西方学者从不同的角度讨论“不平衡也是一种平衡”(“Asymmetry is a symmetry.”)。



指向的并非任何个别的“罪人”而是人本身,它质疑的并非某一种道德论说而是“道德”本身。只有通过这样的追究,神学伦理学的真正意义才可以凸显。

神学伦理学家 Johan Verstraeten 曾提出一种基本的界定,即:“《圣经》的意义是元伦理(meta-ethical)或者超伦理的(trans-ethical)。”<sup>①</sup> Hans Urs von Balthasar 则是从“信仰的伦理”建立自己的“神学美学”。<sup>②</sup>这在中国的文化传统中,当属一种弃“礼”而求“道”的伦理观,即如老子《道德经》三十八章所说:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”;作为行为规范的“礼”缺失了道、德、仁、义的支撑,所以被老子视为“忠信之薄,而乱之首”,却并不能维系道德。

针对“奥斯维辛”和“文化大革命”的反省,必然要涉及到人类文化的歧义、道德价值的歧义和人性本身的歧义。而神学伦理学的视角也许可以这样延伸我们的思考:在苦难中遭到动摇的伦理准则,必须回溯到一个稳定的支点;由此开始的不仅是现世道德秩序的重建,更是一种终极价值的依据。这一点,应当是全部人文学探索的进深之路。

<sup>①</sup> 出处同注[18],140页。

<sup>②</sup> 请参阅 Louis Roberts《巴尔塔萨的神学美学》一书(“The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar”, The Catholic University of America Press, 1987)。作者在该书第10页写到:“伦理学与美学的合一,是巴尔塔萨的代表性观点。事实上,奠定巴尔塔萨美学基础的信仰的伦理学,已经成为宗教哲学论争的中心话题。如果说这是‘信仰的美学’,那么应当将巴尔塔萨视为这一论争的核心。”

## 20 世纪“神学美学”的溯源 及其可能性

### 一、神学美学的两种进路及其 “非神学美学”的共同指向

神学美学(Theological Aesthetics)之概念是在 20 世纪才正式出现的。其中除去保罗·蒂利希(Paul Tillich),大卫·特雷西(David Tracy)等人的相关研究之外,明确打出“神学美学”旗号的主要是两位神学家,即范·德·略夫(Gerardus Van der Leeuw, Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art,)和巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar, The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics)。

## 1. 范·德·略夫(Van der Leeuw)

在范·德·略夫的著作中，“神学美学”和“美学的神学”(Aesthetical Theology)往往是同义的。按照他自己的说法，其目的就是要寻找“从艺术通向神学、从神学通向艺术的途径”。<sup>①</sup>所以他特别强调艺术所传达的宗教含义、诗歌所唤起的宗教联想等等。但是从美学和艺术学的角度看，其中的许多分析很难获得普遍的认同。比如：“舞蹈所表达的是上帝的运动，这也使尘世中的我们受到感染。戏剧是假想着上帝与人之间的一出圣剧(holy play)。文字艺术，是描述永恒的神及其作品的赞美诗。建筑为我们透露上帝之创造的完美轮廓。音乐是永恒荣耀的回声。绘画艺术则使我们得到形象。”<sup>②</sup>他还提出：对于艺术的神学理解应当从基督的观念和上帝的形象开始，“关于上帝形象(the image of God)的教义，包含了全部神学美学或者美学的神学。”<sup>③</sup>在他看来，艺术和宗教在本质上都是对上帝的回应；而上帝的自我彰显，才使艺术活动和宗教信仰成为可能。这样的论说方式可能会遇到两方面的问题：第一，如果神学对美学的介入仅仅提供了一种神学的看法，而不是针对美学自身的问题、并从中刺激出新鲜的思考，那么它还只能是神学，而不是神学美学。第二，当一些神学家受到海德格尔从哲学解释学转向解释学的哲学之启发，使神学解释学更多地成为解释学的神学时，他们强调的是神学自身所带有的解释学性质、自身所需要的解释活动、以及神学在不同语境中的解释过程和解释的可能

① Gerardus Van der Leeuw: *Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art*, trans. by David E. Green, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963, 第 328 页。

② Gerardus Van der Leeuw: *Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art*, 265 页。此处的 image 似是指 the image of God。

③ Gerardus Van der Leeuw: *Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art*, 328 页。

性。但是如上的“神学美学”与“美学的神学”兼用，恰恰是要用神学的观点解释一切，这正是解释学的神学所要避免的“大神学解释学”(macro theological hermeneutics)，甚至可能导致特别值得警惕的“过度解释”(over-interpretation)和“意识形态式的阅读”。<sup>①</sup>

## 2. 从卡尔·巴特(Karl Barth)到巴尔塔萨

巴尔塔萨的《上帝的荣耀》(The Glory of the Lord)，在某些方面被认为是“重写卡尔·巴特的《教会教义学》(Church Dogmatics)”。<sup>②</sup>但是卡尔·巴特的核心命题是将美的特征归之于神，而并不强调艺术的美可以分享神圣的品质。如他说：“上帝的荣耀，就在于在真理、权能及其自我彰显为上帝之行为中的上帝自身。”<sup>③</sup>“……惟有神圣的本质才具有神圣的美。……被视为神圣的本质，就必然被感受为美。因此，当完美的神圣本质显现自己的时候，它必然在其神圣的庄严和权能中发散出喜乐，从而释放出我们所说的愉悦、渴望和满足，并由此使我们心悦诚服。这种令我们心悦诚服的形式，只能被称为上帝的美。”<sup>④</sup>所以当巴特用极为优美的措辞盛赞莫扎特的时候，他认为那音乐“不是娱乐、享受或者喜悦，而是我们的饮食：它充满了我们所需要的安慰和劝戒；它并不以技巧见长、不以情感争胜，却总是令人感动，总是自由的、也令人自由；它是智慧、有力、至高无上的音乐。……它使莫扎特在神学中占有”

① Werner G. Jeanrond: *Theological Hermeneutics, Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991, 第 8-9 页。另见艾柯等《诠释与过度诠释》，北京：三联书店，1997。

② Richard Viladesau: *Theological Aesthetics, God in Imagination, Beauty and Art*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 第 25 页。

③ Karl Barth: *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrence, Edinburgh: T & T Clark, 1970, vol. II, part I, 第 641 页。

④ Karl Barth: *Church Dogmatics*, vol. II, part I, 第 659 页。

席之地。”<sup>①</sup> 但是对艺术家来说，“在神学中占有一席之地”的莫扎特似乎只是一个例外，却并不意味着艺术本身同神学具有内在的关联。这样的思路当然可以启发神学美学，不过推演下去，其实也就无所谓“神学美学”可言。

巴尔塔萨在相当程度上重申了巴特的精神，即：神学美学是关于体现为耶稣基督的上帝之荣耀的启示。但是与此同时，巴尔塔萨又试图修正巴特的观点。他将“美”视为与“存在”(Being)、“善”(the Good)相并列的“第三种超验”。<sup>②</sup> 巴特侧重上帝及其启示的内在之美，巴尔塔萨则试图探寻神学之美与世界之美的关联。他显然意识到其中存在着某种困难，即：被人们视为美的，通常是他们所能见到的对象，“而神学一旦被用于这样的观念，迟早会不再是‘神学美学’，不再是从神学的层次，以神学的方法介入美学，而是蜕变为一种‘美学的神学’——即放弃神学的主旨，让位于……关于内心世界的美的理论。”<sup>③</sup> 在这里，“美学的神学”之意义与范·德·略夫的用法刚好相反，而且甚至成为神学家必须抵抗的一种可能的堕落。关于这一点，巴尔塔萨采取的对策有二：其一是用超验的性质划定美学的归属，其二是将神学美学限制为总体神学框架中的一部分。他所担心的，正是人们对神学美学的曲解：“如果以为《神学美学》是我一生的代表作，并且将我视为一个‘神学美学家’，就完全误解了我的根本意图。”<sup>④</sup>

范·德·略夫相当执著地寻求神学与艺术之间的通道，结果却将一切艺术都解释为神学。巴尔塔萨以其“信仰的美学”著称，却

① Karl Barth: Church Dogmatics, vol. III, part III, 第 337 页。

② Balthasar: The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics, trans. by Erasmo Leiva-Merikakis, San Francisco: Ignatius Press, 1982, 第 13 页。

③ Balthasar: The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics, 第 38 页。

④ Richard Viladesau: Theological Aesthetics, God in Imagination, Beauty and Art, 第 30 - 31 页。

又否认其中含有美学的主旨，认为“美学与伦理学是同一种东西”。<sup>①</sup>如果是这样，那么是否还存在着真正意义上的神学美学？或者至少对人文学研究而言，神学美学如何才能彰显其中的意义？

## 二、神学美学的主要模式及其可能的人文学意义

有西方学者将神学美学概括为三种基本模式：<sup>②</sup>

第一种是在康德和席勒的“美学”意义上，对人类的情感和想象加以神学的关注，从而关于上帝和想象的思考必然涉及隐喻、象征、类比等问题（比如：人类的理智如何能思考超验的上帝？），也必然涉及神学自身对经典和宗教经验的解释。“这种神学美学的认识论形式，探究象征与理论意识的关系、解释学与形而上学的关系、宗教经验与世俗理性的关系、情感话语与逻辑话语的关系、美与真的关系。”<sup>③</sup>

第二种模式是通过美与上帝、美与超验的关系而思考美的本质，从而美成为一种启示，成为神学判断的标准。这也被称为“美的神学”，巴尔塔萨被归于此类。

第三种是从神学立场思考艺术，以便理解为什么艺术可以传达神圣的内容、艺术实践与神学实践之间的相似点何在。从美学方面看，与此对应的是黑格尔的“美学”意义，即：美学是一种艺术的科学。范·德·略夫的研究被认为属于此种模式。

如果前文的分析可以成立，那么在人文学的意义上借鉴神学

<sup>①</sup> Louis Roberts: *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, Washington, D. C. : The Catholic University of American Press, 1987, 第 10 页。

<sup>②</sup> 请参阅 Richard Viladesau: *Theological Aesthetics, God in Imagination, Beauty and Art*, 第 23 - 24 页。

<sup>③</sup> Richard Viladesau: *Theological Aesthetics, God in Imagination, Beauty and Art*, 第 24 页。

美学,实际上只剩下一条进路,即第一种模式。关于这一点,至少有三方面的问题特别值得美学和文论的研究者考虑。

1. 通过美学与神学结缘的原初形态,从神学美学的针对性问题理解它对后世美学及文艺学的启示。

神学美学的实践远远早于神学美学的概念。其原初形态可以追溯到欧洲中世纪对于文学艺术的宗教热情以及基督教教父们的神学论说。这种原初的神学美学之基本特征,是要颠覆古希腊美学和文学批评的三大原则。

道德主义原则:将艺术评判等同于生活中的道德评判。古希腊以后西方美学和文论中的社会功用理论和教化理论。

形而上学原则:为艺术创造设定一种摹仿的对象,而经过古希腊至古罗马时代的几度转换,这种摹仿的对象实际上已经基本被确认为可见的外部世界。

审美主义原则:这本来只是古希腊人关于比例、对称、和谐的形式要求,但是按照西方美学和文论的发展规律,形式上的要求一旦同如上两种道德的目的和写实的目的相应,最终一定会落实为一套严格的创作规则。古罗马、文艺复兴时代乃至 17 世纪种种相似的古典主义主张,便是很好的说明。

这样,中世纪的神学美学成为古代至近代之自然过程中的一个例外。它对上述三大原则的根本性颠覆,就在于要为艺术活动建立一种超验的价值、灵性的感受和拯救的期待。

普罗提诺通过“美属于彼岸世界”的命题,已经将早期希腊人的“艺术拯救灵魂”与中世纪艺术活动中的宗教关切相互勾连。

较多体现世俗学理的中世纪语言学批评、逻辑学批评和修辞学批评,也力图使文本阅读成为理解圣言的准备。

奥古斯丁将艺术活动界说为“摹仿上帝的自由创造”托马斯·

阿奎那将“摹仿自然”转换为“摹仿自然的过程”，使摹仿的观念必须被完全重述。

以奥利金为代表的讽喻批评，则将文学的经验、艺术的表达同神学的述说融为一体。

从总体上看，中世纪神学美学的针对性，就是要通过“象征”的桥梁在文学艺术与宗教诉求之间达成一种同构关系，即：二者的根本价值都在于寻求精神对肉身的超越、有限向无限的延伸、必然向自由的趋近；质言之，这正是 *reality* 对 *ultimate reality* 的追求。

这一点，在德国古典美学和早期浪漫派的批评中得到了相当充分的呼应，乃至艺术活动被赋予救赎人类的使命（比如谢林、席勒、施莱格尔兄弟）。另外，神学美学也由此进一步唤起人类通过“美”而观照“绝对”的期待，“美”成为“绝对”的“惟一可见之形式”。

2. 从 *Aesthetics* 之概念本身的局限性，检讨西方美学和文论史上的认识论与价值论之争。

“美学”之为谓，始于鲍姆嘉通 1750 年的著作。而其本来的希腊文词源，却意味着“感性学”。因此从美学的诞生开始，神学美学实际上就很难被“美学”所涵盖。文艺复兴至启蒙时代的西方美学重新接续了古罗马的传统，直到康德、甚至施莱尔马赫以后才可能再度出现神学美学的话题——这一事实本身就是值得思考的。乃至在当代西方学者将后现代文化定义为“第四种人的文化”时（前三种分别是希腊人的文化、基督教文化、现代人的文化），修饰这“第四种人”的三个主要概念竟是消费的、大众传媒的和“审美的”（*aesthetic*，这里的含义当然是“感性的”）。<sup>①</sup>“美学”或“审美”之用法之负面意义及其自相矛盾，由此可见。

<sup>①</sup> 参阅 Criviller: *Christianity and Postmodern Condition* 未刊稿。



与此相关的问题,还应追溯到康德对“知性”与“理性”的区分,以及对“认知”和“价值”、理性与信仰等相关问题的深化。其后以价值论切入美学一脉,其实与神学美学的关怀十分接近,其实就是要在价值与现实之间保持某种批判的张力。而离开神学的视角,一切价值都只能充满了相对性、都是相当可疑的。神学美学应当在这样的问题上有所作为。

3. 在文学解释学之中引入神学的视角,使有关文本解释的关键性问题得到进一步的深化。

在 20 世纪的西方,基督教之于世俗生活的地位确实表现出一定程度的边缘化。但是在美学和文学批评的论域里,似乎可以辨认出另一种深层的同构。文学批评向文化批评的拓展、狭义的文学理论向人文学关怀的转化、学院式研究对社会生活的介入、后现代主义批评对于“宏观叙述”(grand narrative)的解构等等,不仅又一次确认了神学美学的基本关注,不仅构成了批评形态的根本改变,而且为基督教神学提供了新的空间。特别是在解释学方面,引入一种神学的视角,其意义绝不仅仅在于神学解释学是文本解释活动的源头。更根本的问题是:神学解释学的缺席,使一切文学解释学的核心命题和方法论意义都难以坐实。

比如:解释学必然会导致“权力话语”和“意义的多元”这样两个问题;必然会涉及“解释的循环”和文本意义是否“敞开”的方法论之争。但是就单纯的文学解释学而言,即便我们知道自己的阅读活动已经被“前理解”所决定,即便我们知道“确定意义”不过是“真理制度”的一种结果,即便“文本的敞开”最终会使意义破碎不堪,即便接受理论和读者反应批评被推向极端时必然阻断沟通的可能,在以文学文本为对象的阅读活动中并没有带来毁灭性的震荡。“有一千个读者就有一千个哈姆雷特”,对于文学阅读只是常

态而已。只有在以“圣言”为对象的神学解释活动中,上述问题的要害才会真正凸显;进而,美学与文学批评的人文学意义也才得以实现。

综上所述,尽管“神学美学”在神学和其他人文学领域或许具有不同的意味,但是它既可以成为总结以往美学与文学批评的一个重要出发点,又可以在未来的人文学研究中展示更多的可能性。基督教思想资源对于人文学的贡献,应当能在这里找到一个巨大的入口。

## 对《约伯记》的再读解

历史,总是被当下的理解不断地再阐释。基督教《圣经》对于西方文化的意义,也同样呈现出相似的过程。

纪元之初的基督教,实际上是对希腊和希伯来两大文化传统的融合。它通过犹太人的经典承袭了希伯来文化的成分,又由于历史和地域的规定性,接受着希腊文化的渗透和冲击。

早期的教父们为了使基督教得到统治阶层和罗马民众的认同,大体采用了两种有效的策略:其一是论证基督教与罗马政体的共同点,以便求得国家机器的保护;其二是寻找基督教与希腊哲学的相通处,借助更为严谨的哲学观念丰富和传播自己的信仰。

但是就其实质而言,基督教对两大古代传统的融合首先体现为它对旧有信仰的反叛和更新,所以耶稣和保罗的“超越尘世”和“因信称义”的命题,是它真正的起点。如果说希伯来人最大的努

力是试图颠倒希腊文化的价值系统(将“罪”确认为人类的存在方式,从而又将“功利”确认为人类行为的动因),那么基督教则要诏告世人:人既有肉身也有灵魂,既有恺撒的一半也有上帝的一半;恺撒的一半是有限的现实,上帝的一半才是永恒的本质。当耶稣申明“恺撒的物当归给恺撒,上帝的物当归给上帝”时(太 22:21),他已经在暗示一种入世而出世、功利而理想的双重价值选择。这种双重的选择,是在肯定现实利益的同时否定一切世俗的权威,是用一种悬设的标准弥合肉身灵魂的裂痕。无论后世的阐释会有怎样的变化,这始终是基督教观念的核心;从这里,可以找到西方文化的底蕴。

关于这一问题,《旧约·约伯记》的故事及其起承转合的线索是极具启发性的;然而这种启发性只能来自对于《约伯记》的重新读解。

一般来说,没有人怀疑《约伯记》的文学价值乃至文化意义。西方文学的研究者,更是念念不忘《约伯记》与《浮士德》的联系,念念不忘其中如泣如诉的行文之美。但是如果离开它“原罪”的注释、离开它对“义人”的否弃、离开它所揭示的“信仰”的悲剧意味,岂不是恰恰丢掉了《约伯记》的根本么?在信仰和价值追求的命意上,宗教、哲学与文学艺术有一层特别的关联,基督教尤其如此。游离于这一点,关于基督教、西方文学以及二者关系的探讨都只能是表面的。

《旧约·约伯记》开篇第一句就写道:“乌斯地有一个人,名叫约伯;那人完全正直,敬畏上帝,远离恶事”。然而说他“完全正直”的根据,似乎只是他的富有和谨守宗教仪式:“他的家产有七千羊,三千骆驼,五百对牛,五百母驴,并有许多仆婢。”他每天早晨都按照儿女的数口“献燔祭”,惟恐“……儿子犯了罪,心中弃掉上帝。”

谨守仪式，是与古代犹太教的遵行律法联系在一起的。其结果，必然要使信仰日益表面化、具象化、程式化，以至约伯认为凭借足数的祭品就可以替家人免罪。这里所包含的，实际上是后世教会的“赎罪券”的雏形。无论以基督教超越尘世的指向而论，还是以基督教因信称义的原则而论，这种“敬畏上帝，远离恶事”的赎罪方式，都不是信仰的本质。

撒旦的怀疑是有道理的。

当上帝带有几分炫耀，向撒旦称赞约伯的时候，撒旦对约伯式的信仰进行了一针见血的剖析和经典性的概括：

耶和华问撒旦：“你曾用心察看我的仆人约伯没有？地上再没有人像他完全正直，敬畏上帝，远离恶事。”

撒旦回答说：“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，并他一切所有的吗？他手做的都蒙你赐福，他的家产也在地上增多。你且伸手毁他一切所有的，他必当面弃掉你。”

于是，上帝让撒旦去试探约伯。

于是，撒旦使约伯失去了家财、儿女和他曾经拥有的一切。

约伯起初并不抱怨，却是宽慰自己：“我赤身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华”。因此“经上记着说”：“在这一切的事上，约伯并不犯罪”。

上帝相信了他，认为他“仍然持守他的纯正”。

然而撒旦不信，因为他知道“人……情愿舍去一切所有的保全生命”。他对上帝说：“你且伸手伤他的骨头和他的肉，他必当面弃掉你。”

于是上帝让撒旦再次试探约伯，使约伯“从脚掌到头顶”长满毒疮，以至他的妻子都厌弃了他：“你仍然持守你的纯正吗？你弃

掉上帝,死了吧!”约伯显然知道这是神的试探,所以继续保持着虔敬和谦卑。他“坐在炉灰中,拿瓦片刮身体”,并且斥责妻子:“难道我们从上帝手里得福,不也受祸吗?”

但是正如撒旦所说,约伯的“敬畏上帝”并不是无敌的,他始终是那种“敬畏”的受益者。他已经习惯于用丰厚的供奉证明自己对上帝的虔诚,又用虔诚带来的物质利益去丰富自己的供奉。这样,上帝的许诺和有效的供奉,构筑了一只信仰的天平。而它在常态下呈现的平衡,不仅使上帝轻而易举地得到了一个“义人”的榜样,也使约伯本人渐渐地以为自己真的是“完全正直”了。乃至当“利益”被上帝暂时收回时,受益者尚有足够的信心,视之为必要的试探和考验;但是“利益”一旦长久地缺失,常态一旦被极端事件所打破,建立在“利益”基础上的信心就必然会随之瓦解。

有所企求、有所期待的信仰,只能在这种企求和期待彻底破灭之前,造就相应的“忍耐”。这样的信仰者所要寻求的,其实只是更稳定、更长久地满足自己的利益和欲望;他们只是想通过“忍耐”,最终从信仰对象那里获得他们预期的一切。

然而除非得到证实,预期的目的毕竟属于未知,因此与信仰相伴的“忍耐”,常常是短命的。

约伯那只信仰的天平,也终于发生了倾斜:

三个朋友听说他所遭受的灾祸,前来陪伴他。仅仅过了七天七夜,约伯的信心就动摇了。他开始诅咒生命、期盼死亡,他埋怨朋友缺乏慈爱之心,埋怨上帝不能分清善恶。他那絮絮叨叨的哭诉,使平时听惯他劝导的朋友们竟忍不住来劝导他了。但是对约伯来说,没有实际利益做支撑的劝导是没有说服力的。他根本不会把那些漂亮话放在眼里:“你们所说的,谁不知道呢?……这一切我眼都见过,我耳都听过,而且明白。你们所知道的,我也知道,

并非不及你们。”

在约伯洋洋万余言的牢骚中，充满了表面的恭顺与内心的不满之间的尖锐矛盾。他相信只有“忍耐”才能换取上帝的眷顾，但是实际上又不堪忍受过于漫长、而且无法预测其终结的试探。

要求一个剥夺者在被剥夺的时候仍然坚信往昔秩序的合理性，毕竟是困难的。

因此，约伯一会儿赞颂上帝的万能，一会儿又抱怨上帝不能及时地惩恶扬善；一会儿表白自己的虔诚，一会儿又诘问“我若有罪，于你何妨？”一会儿声称智慧来自上帝，一会儿又扬言要“与上帝理论”。他滔滔不绝，舌战群友，为自己辩解，称自己为义。然而无论在他的“证明”还是“证伪”中，只有一个因素是稳定的，那便是“利益”。

他用利益的丧失解释自己的“烦恼”和“言语急躁”：“野驴有草岂能叫唤？牛有料岂能吼叫？”

他根据利益的期待决定“忍耐”的时限、估量“等候”的价值：“我有什么气力使我等候？我有什么结局使我忍耐？我的气力岂是石头的气力？我的肉身岂是铜的呢？”

他责备朋友“诡诈”，是因为他们“以朋友当货物”，而根本不能从那里指望什么实际的帮助：“我岂说请你们供给我，从你们的财物中送礼物给我？岂说，拯救我脱离敌人的手吗？救赎我脱离强暴人的手吗？”

他希望速死，是因为生在世上就会饱受“劳苦”，“不见福乐”，而既然要被“定为有罪”，“我何必徒然劳苦呢？”如果死了，倒可以“与有金子、将银子装满了房屋的王子一同安息”。

他抱怨上帝的不公平，是因为上帝打破“我素来（的）安逸”，“加增我的损伤”，却“多将财物送到……强盗……手中”。

他指证“善恶无分”，列举的是“恶人……家宅平安无惧，……公牛孳生而不断绝，母牛下犊而不掉胎，……他的奶桶充满，他的骨髓滋润，……在祸患的日子得存留，在发怒的日子得逃脱”；即使死了，也会“被抬到茔地，并有人看守坟墓”。

他回忆以往的荣耀，又想到了“奶多(得)可洗我的脚，磐石为我出油成河，……我的荣耀在身上增新，我的弓在手中口强，人听见我而仰望，静默等候我的指教”。

根据利益的原则，他认为自己是理所当然的“义人”，因为这有他每日的供奉为证；根据受益的经验，他无法理解如此持久的惩罚，于是他开始怀疑上帝不再听他呼告。

忍耐所希冀的目标一旦动摇，忍耐中积淀的怨恨便一发而不可收拾。“敬畏上帝”如约伯的人，也不免如此：

“你到何时才转眼不看我，才任凭我咽下唾沫呢？监察人的主啊……为何以我当你的箭靶子，使我厌弃自己的生命？为何不赦免我的过犯，除掉我的罪孽？……你手所造的，你又欺压，又藐视，却光照恶人的计谋。这事你以为美吗？……其实你知道我没有罪恶，并没有教我脱离你的手。……我这求告上帝，蒙他应许的人，竟成了朋友讥笑的，……我因委屈呼叫，却不蒙应允；我呼求，却不得公断。”

约伯的怨言使我们又一次感到：在上帝和他的子民之间，在信仰的对象和信仰者之间，“应许”和“兑现”似乎是惟一可靠的维系。有了“应许之地”，“上帝的选民”才得以聚集；有了实实在在的“立约”，这些“选民”才终于放弃了其他偶像；有了对“悦纳”者的期待，也才能延续“奉献”的行为。同样，约伯认为他有理由要求一种证实，从而才不会觉得枉为了一回“义人”。

但是，仅仅因为财富就可以证明上帝的眷顾、仅仅因为敬神就



可区别于同样富庶的恶人、仅仅因为上帝的庇佑就可以妄自称义吗？

曾经拥有的一切，使约伯相信上帝对他有“密友之情”；而当他由此得到好处时，并没有忘记留给上帝一份回报。因此在他看来，“我没有罪恶”“我是……公义完全人”，这是不言自明的。

他不肯放弃这一前提，因为这实际上意味着：“义人”就应当得到“义人”的赏赐。

他的三个朋友不能接受他的“义人”逻辑，也并不相信他的循环论证，却又没有办法说服他。听见约伯以“义人”自诩的以利户在一旁气不过，冲上来论说了一番，似乎也没有什么效果。最后，耶和華亲自出场了。

具有戏剧性的是：“刚才还口若悬河、要向上帝申诉、要同上帝“理论”的约伯，此时却表示：“我是卑贱的！我用什么回答你呢？只好用手捂口。我说了一次，再不回答，说了两次，就不再说。……我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”而上帝也并不深究，反倒认为那三位朋友“不如……约伯说的是”，让他们用“七只公牛，七只公羊，……为自己献上燔祭”，以便“我的仆人约伯为你们祈祷”。于是三个人“照着耶和華所吩咐的去行，耶和華就悦纳约伯。”

所谓“悦纳”的注释仍然是实际的利益，即“赐给他的比他从前所有的加倍”：约伯有了“一万四千羊，六千骆驼，一千对牛，一千母驴……七个儿子，三个女儿”；亲戚朋友们还每人“送给他一块银子和一个金环”。

看来，上帝已经不介意“义人”的榜样是不是以口犯罪。撒旦的试探一定使他对虚弱而务实的人类有了更深刻的了解，所以他才会约之以威、诱之以利，而不会像那三个愚蠢的劝导者——仅仅

是晓之以理、动之以情。要恢复和巩固人类那脆弱的信仰，这种“应许—兑现”的方式是有效的，然而它也根本上摧毁了“义人”的神话。

人本来经不起撒旦的试探，劝导约伯的人们之所以显得比他更有信心，恰恰是因为他们处于撒旦的试探之外。而没有试探，“义”又何以见得？

上帝对约伯的宽容，并没有真正解决撒旦对人类信仰的怀疑。《约伯记》的结局，虽然是这个“义人”的典范儿孙满堂，尽享天年，我们却分明还能听见撒旦那永恒的追问：“约伯敬畏上帝岂是无故的呢？”

要回答撒旦的追问，人类显然不具备足够的道德力量，因此只能求助于两种逻辑的方式：回避“试探”，或者重新规定“义”的内涵。“上帝不试探人”和“因信称义”之所以能在《新约》当中占有重要的位置，正反映着基督教力图回答这一追问的尝试。

《旧约·申命记》中曾有“不可试探耶和华你们的上帝”（申 6:16）后来福音书记载耶稣受试探时，将此转引为“不可试探主，你的上帝”（太 4:7，路 4:12），而到更晚的《哥林多前书》，“耶和华”和“上帝”都不再出现，只是直言：“不要试探主，像他们有人试探的，就被蛇所灭”——以至有的古卷将此处的“主”记作“基督”。（林前 10:9）更为有趣的，是两种较具权威性的英文《圣经》在这一点上的微妙差异：“修订标准版”（Revised Standard Version）中，正文用“主”，注释为“有古卷作‘基督’”；“新修订标准版”（New Revised Standard Version）则是正文用“基督”，注释为“有古卷作‘主’”。这种选词的变化，实际上将“不可试探上帝”逐渐转换为“不可试探耶稣”。其中潜在的引申意义是全关重要的，即“善”的最终标准并不在于“经受了”试探，却是在于“不可”试探。而有形的试探一旦被

消解,信仰对象的崇高无瑕及其在人间的道德示范,使都得到了无限的可能。

因此我们看到:《新约》与《旧约》中的“试探”是完全不同的。较之约伯所受的试探,撒旦对耶稣似乎要宽容得多;同时,无论是“试探”本身还是“试探”被解决的方式,后者都带有更多的精神内容,而不再是前者那样具体、有形的物质损益。与这一特征相适应,撒旦对耶稣的试探全在一问一答之间:

耶稣在旷野里禁食 40 个昼夜之后,感到有些饿了,于是撒旦对他说:“你若是上帝的儿子,可以吩咐这些石头变成食物。”耶稣答道:“经上记着说:‘人活着不是单靠食物,乃是靠上帝口里所出的一切话。’,”

撒旦又把耶稣带进圣城,让他站在圣殿的屋顶上,说:“你若是上帝的儿子,可以跳下去。”耶稣则说:“经上……记着说:‘不可试探主你的上帝。’,”

最后撒旦使耶稣看尽世上的荣华富贵,并且告诉他:“你若俯伏拜我,我就把这一切都赐给你。”耶稣又说:“撒旦退去吧!因为经上记着说:‘当拜主你的上帝,单要侍奉他。’(太 41:1—10)

撒旦提出的是三种假设,耶稣答对的是三句经文。而“试探”终究是以物质欲望为基础的,所以当它只剩下精神的骨架时,对它的消解也最为彻底。

正是沿着这条线索,《雅各书》一面鼓吹“忍受试探的人是有福的”;“落在百般试炼中,都要以为大喜乐”(雅 1:12, 1:2);一面又直截了当地宣告:“上帝不能被恶试探,他也不试探人”(雅 1:13)

这样,以实际利益和物质诱惑为手段的“试探”终于被抛弃了。由此导致的最自然的结果之一,便是基督教不再幻想从可感的现

实世界中寻找人格榜样：约伯式的“义人”不堪一击，经得起推敲的，只有人间并不存在，从而也不能用人间标准加以检验的神。

## 对马丁·路德“重读” 《罗马人书》的一种解析

马丁·路德《基督徒的自由》一文,是宗教改革时期用重新读解过的《圣经》承载所谓“人文”之“道”的典型。与他痛斥教皇为“敌基督”、痛斥“贱民”只配“听鞭声和枪声”、痛斥亚里士多德“是一只公山羊”<sup>①</sup>的措辞相比,这篇文章要平和得多。因为,据说这是他同教皇特使秘密会谈之后表示妥协的产物。然而就是在这种平和的叙述中,马丁·路德最集中地阐发了“因信称义”的神学思想。

关于整部《圣经》,路德最重视的即是《新约》中的保罗书信,特别是《罗马人书》。据考证,这封书信是保罗在公元 57 年前后写给

<sup>①</sup> 分别引自《马克思恩格斯全集》第 7 卷 401 页,人民出版社,1956;克雷维列夫:《宗教史》上卷 276 页,中国社会科学出版社,1984。

罗马城的基督徒的。其主要的论题即是“义是本于信，以致于信……义人必因信得生”（罗 1:17）由此出发，保罗提出了许多新鲜的、富于启发性的见解。对于只懂得援引律法的教会和习惯于行善克己的信徒来说，这些见解或许是出乎意外的。

比如：“行割礼”是上帝为以色列人立下的规矩，保罗却说：“若是犯律法的，你的割礼就算不得割礼。……外面肉身的割礼，……不是真割礼；……真割礼是心里的，在乎灵，不在乎仪文。”（罗 2:25-29）

是上帝颁布了最初的律法，保罗却说：“律法本是叫人知罪。……凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义……”（罗 3:20）“人称义是因着信，不在乎遵行律法。”（罗 3:28）

保罗“义是本于信，以致于信”的思路，使路德无比兴奋，他写道：“我感到已完全重生……我喜爱这句甘甜的话就像我过去对它的憎恨一样。保罗的话真是进乐园的门。”<sup>①</sup>

为了特别强调出这一层意思，他还在翻译《圣经》时，将“人称义是因着信”一句译作“人称义‘只’是因着信”。这种添加文意的翻译遭到一些人的非议时，他理直气壮地说：“我明明知道……没有这个‘只’字；这个外表形式的‘只’字虽说不在那里，其精义却在那里。……有这个字才可使原意清楚有力。……也是根据原文自身的意义和圣保罗写这章书的用意，使我不得不加上这个字。”<sup>②</sup>

《基督徒的自由》就是沿着这样的指向，来论述被视为新教灵魂的“因信称义”。<sup>③</sup>

首先，路德在文章中提出了“心灵的自由”与“心灵的束缚”这

<sup>①</sup> 引自杨慧林等：《基督教文化百科全书》第 397 页，济南出版社，1991。

<sup>②</sup> 《路德神学类编》第 108-109 页，香港道声出版社，1961。

<sup>③</sup> 有关这篇文章的引文均见罗竹风、陈泽民：《宗教经籍选编》第 496-500 页，华东师大出版社，1992。

两个相互矛盾的命题。他认为：基督徒既是不受任何人管辖的、全然自由的众人之主，又是受所有人管辖的、全然顺服的众人之仆。他由此推及基督，因为基督一方面作为“万有之主”，分有着上帝的形象和绝对的自由；另一方面则是为女子所生，从而受制于律法之下，具有“奴仆的样式”。他又从基督推及人类的两重属性：一是属灵的、内在新人，亦即“公义的、自由的”；一是属世的、肉体的旧人，亦即不义的、不自由的。

路德的题中之意有三个要点：第一，他的推论已经将“受制于律法”归入了肉体所生的、属世的、不自由的一类，这为其后对律法性质的判断留下了一层根本的铺垫；第二，他实际上使“自由”与“义”相等同，因此“自由人”也就是本质上的“义人”；第三，“基督徒的自由”被界定为“心灵的自由”，那么所谓自由或者不自由就仅仅关乎属灵的、内在的部分，“外表的事不拘是什么”，都无关紧要。——从这三点当中生发出来的，是一些貌似平和、却要在暗中摧毁教会行为规范的论断。

他写道：只有一件事是对基督徒的自由必不可少的，即上帝之道。而上帝之道究竟是什么？在他看来，就是上帝让耶稣“道成肉身”、受难、从死中复活、并借此拯救世人的过程。要自由就要相信上帝之道，相信上帝之道的实质则是相信耶稣基督。所以他引用保罗的话说：“你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救；……律法的总结就是基督，使凡相信他的都得着义。”（罗 10:4-9）总之，“信”是赢得自由、灵魂称义的惟一路径。

路德似乎还担心保罗的正面阐述不够明确，于是又继续解释说：“灵魂……所需要的只是信，那么，灵魂称义显然单是因信，而不是因任何行为；因为它若可因别的称义，就不必需要道，……也就不需要信了。”

在他的通篇论述中，“信”与“行为”被置于完全不同的两极：“信与行为决不两立，这就是说，你不能同时又靠行为（不论行为的性质如何）称义；因为那就是脚踏两边船，……是很大的罪。……行为，不论其性质如何，与内心的人没有关系。”

“信”与“行为”截然对立，“行为”与“自由”和“称义”也全然无干——按照这样一种逻辑，任何宗教仪式、繁文缛节、律法规章，以及信徒们虔诚的供奉和“善功”，都是不必要的。不仅如此，在“自由”和“公义”之中排除“行为”的作用，其实即使圣徒们的禁欲和苦修遭到无情的打击，又最终会使一切的行为都成为可能。至此，所谓“罪感文化”中的“无罪感”，日益鲜明。

尽管保罗也说过“律法是叫人知罪”、“称义不在乎遵行律法”一类的话，但是他紧接着又说：“我们……不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”（罗 6:15）在他那里，“罪”似乎仍然可以理解为量化的行为，对精神性信仰的强调更是以“爱心完全律法”为补充。而路德则明确地认为：真正使人蒙罪的是“心里的……不信，而非外表的行为”；“不需行为，也就不需律法”；“律法与行为在人的称义与得救上”不是必不可少的。因此，他对律法性质的判断包含着一种极为惊人的引中。

他将《圣经》分作“诫命”和“应许”两部分。

“诫命”即一系列的宗教律法和行为规范。路德承认：它是根据“善”的原则，教导人们应当如何立身处世。然而他又毫不留情地指出：“诫命所教训人的固然是善事”，却并不给人以遵行诫命的能力，所以人们不会因为诫命的规定而真正行善。对一切外在的、约束性的信仰来说，这正是要害。

那么这样的诫命又有何用？他回答说：“诫命是叫人认识自己，好承认自己不能行善，而对自己的能力绝望。”



《旧约》中诫命,皆引发于上帝在西奈山向摩西亲授的“十诫”,即不可拜别的神、不可拜偶像、不可直呼上帝的名、当守安息日、孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假证陷害人、不可起贪心等等(出 20:3-17)。其中的前九条似乎都更容易做到,而路德偏偏以“不可起贪心”的教训为例。他认为:“不拘人如何抵制贪心,却没有人能不起贪心。”因此“仅凭这一条”就可以证明律法对改造人类的无效。

基督教对“罪”的认知总是最自然地与“悔”或者“罚”的意识相连接。由“罪”径直过渡到“赎”,由坦言“有罪”一步跨向“脱罪”,当是从宗教改革时期对《圣经》的重新解读开始的,当是从马丁·路德以“诫命”和“应许”分割《圣经》开始的。

一旦没人能承受“不可起贪心”这条诫命的考验,路德立即广而言之、兼及其他:“我们在这一条诫命上如此,在其他一切诫命上亦复如此;……不论哪一条,我们都同样无法遵守。”这样,原本规范行为的律法只能从否定的方面揭示人的罪性,却不能对人构成肯定性的约束。《圣经》中还剩下的,便只有上帝救人的“应许”了。

诫命是具体的,律法是实在的,而“应许”则是虚灵。

具体的诫命和律法需要行为的实践和随时的检点;虚灵的“应许”则只要终极价值的追索,只要精神的归属,只是“信”。

使一种“行”的宗教演变为“信”的宗教,不仅对基督教,而且对整个西方文化进程都是一次重大的转折。在那些早已世俗化、早已远离信仰的教会统治者看来,路德式的诚实的思索具有太大的冲击力,所以还无法接受他。但是路德的思想虽然会使他们虚假的光环陨落,其实又可以成为他们私下的堕落行为的开脱。就基督教本身而言,这里真正潜伏着的危机并不在于教会,而在于新的伦理观摧毁了原有的行为束缚后,独立的个人是否还需要一定的

约轨？对于那些智力和教养都远远跟不上思想先行者的人，基督教究竟在什么意义上还可以成其为宗教？

当然，这些“问题”一时还不会成为问题。行为与信仰的断裂，刚刚为宗教的道德找到了一点弹性，刚刚为世俗的社会开出一条物质创造的通道。一切“问题”，都可以留待康德的道德宗教和 20 世纪再度失去自信的人类去思考。

马丁·路德重新解读保罗的《罗马人书》，推导出“诫命”与“应许”之别，而保罗本人其实还区分了“听律法”与“行律法”（罗 2:13）之别。所谓“听律法”，是指顺服于外在的行为规范；所谓“行律法”，则是没有外在束缚、却能把持“无戒之守”——或许这就是孔夫子“从心所欲而不逾矩”的理想境界。

但是，路德从《罗马人书》读出的意思显然同孔夫子相距甚远，与之较为接近的，倒是陈眉公的《小窗幽记》：“淡泊之守，须从浓艳场中试来；镇定之操，还向纷纭境上勘过。”而保罗那种既不以约束为“善”，又绝不放弃“善”之存在的初衷，是在康德的“自律”和“他律”当中才得到哲学的阐发。宗教改革家们的一时之需，则首先是使个体摆脱过于沉重的压抑。

果然，人们一只手接过路德的理论，另一只手便指向了“浓艳场”和“纷纭境”。此前，正是由于缺少这样一条伦理的进路，内心虚弱的教士们才只能在暗中放纵，并且或多或少地杂以负疚的心情；操守端正、意志坚定者，更是随时处在灵与肉的激烈冲突之中：“我愿意为善的时候，便有恶与我同在；……肢体中另有个律和我心中的律交战，……我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”（罗 7:21-24）而马丁·路德的行为与信仰之辨，却为他们提供了足够的逻辑力量：既已“解得青山独往意”，那又“何妨步步踏红尘”？这样，满足个人的自然欲求，已不再意味着灵魂的堕落；俗

世的日常生活，第一次以神学的方式得到了确认。

传统教会对独身禁欲的要求，随即成为新教徒们的众矢之的。路德直言：“除了关乎上帝自己的福音以外，再没有比婚姻更重要的事了；……没有比婚姻更可尊贵的。”<sup>①</sup> 他还以《论修道誓愿》一文，敦促所有的修士、修女和神职人员放弃隐修的生活，自由婚嫁。

于是在 1525 年前后，路德在维登堡的追随者似乎急于证明他们对新教的信仰，相继结婚；路德本人则紧随其后。与此同时，瑞士宗教改革的领袖茨温利（H. Zwingli, 1484 - 1531）也鼓吹教士娶妻、修女还俗，并且据说在三年前已经秘密结婚。又过了十几年，尚未建立政教合一的日内瓦极权统治的加尔文，终于在恬淡的流亡生活中迎娶了一位原再洗礼派成员的遗孀。

极端世俗的手段与极端禁欲的要求相混杂，本是罗马教会最致命的矛盾和弱点。因而新教能够以精神性的“信”否定教会权威及其赦罪方式，能够以开放性的“行”确认人的物质欲望和自然属性。这对近代西方文化精神的形成是非常重要的。然而在其价值指向上，又必定构成精神性信仰与功利化、世俗化行为的新的冲突。

究其根本，用个人感悟的经验和个体理性的思考来解析“因信称义”，是基督教新教伦理的渊源：

在神学方面，它体现为上帝与尘世、灵魂与肉体、信仰与行为的渐次脱离。

在社会发展层次上，这必然导致物质创造与精神归属、科学进步与人道原则、文明秩序与内在自由、政治利益与道德价值的全面分裂。

<sup>①</sup> 《路德神学类编》第 222 页。）他甚至声称：“妻子……是上帝赋予一个男人最重要的礼物。”杜兰特：《宗教改革》第 417 页，纽约，1957。

从人类群体角度而言,它又为“我”与“我们”的古老命题注入了新的涵义——“我的存在有多真实,我们的存在就有多真实”,这不再意味着“我”对某一种“我们”的归属,而是使“我”成为一个最基本的价值准绳。

这里包含着无法避免的矛盾和冲突,也蕴藏着无法估测的力量。它在实际功利的意义上为近代以后的西方文明提供了一块绝好的跳板;但是对于真正的信仰,其分裂毕竟还等待着新的整合。

西方人摧毁了外在的权威和行为规范,便立即将基督教以“罪”入世的一重意义归在“人本”的名义之下,义无反顾地去发展一切创造的可能性。然而它毕竟只是以“原罪”论人,却不能以“原罪”救人。因此改革之后的基督教观念以及它所启动的近代资本主义文明,不可避免地使人产生一种新的疑惑:能够被追寻到的“人本”就仅只于此么?如果这就是“人本”,那么它与中世纪“神本”外壳下的极端世俗化又有多少实质性的差异?

从总体上看,西方人在近代的入口处对基督教《圣经》的重新读解只是为物质的创造打开了一条通道,而并没有解决“人本”的价值命意。沿着这条通道,无法求得人类的宗教智慧、哲学思考和文学艺术共同关切的“最终拯救”。乃至当 20 世纪的人们抽暇回首时,那种被物化的“人本”早已破碎不堪。这,正是当代西方文化中“怀疑”和“否定”情绪的基本根据;其中所酝酿的,则是对于《圣经》的“再再读解”。

## 对“不可问”的追问

时间上的临界点,常常会引发空间中的焦虑。对于国人,这有“三十而立,四十不惑”的古训为证;对于西人,更为激烈的当属“末世论”,更为普遍的则是“世纪末情结”。而世事之变化有如白驹过隙,其间的说辞既有“西风东渐”,又有“三十年河西,三十年河东”。时至今日,何者为中、何者为西已经难以说清。但留下来的,的确是焦虑。约略的不同,只在于有些焦虑中夹杂着“天降大任”的悲壮感、另一些焦虑则较多迷惘或苍凉的意味而已。

与焦虑相连的其实并不是时间和宿命,而是实实在在的生存经验,是生存经验对既定生存方式、生存秩序所产生的怀疑和否定性判断。因此无论哪一种焦虑,都不仅仅是可能被夸大的悲壮、可能被误导的迷惘、可能被玩味的苍凉,它多少也表达着人类的成熟。因为只有较成熟的人,才会对常识、惯例、通则和既定的一切

重新思索，才会发现自己总是在过分相信思索结果的同时遗失了思索的能力。

我们这一代人的焦虑，同样植根于我们这一代人的生存经验。就“焦虑”的实际内涵和精神世界的普遍萎顿而言，世纪末的临近也许恰逢其时；而中国社会的迅速开放以及全球相关的总体发展，又使我们所面临的问题与西方有了更多的相似性。在这样一个世纪末，中西文化的体用之争、优劣之争、以及意识形态之争都不应再具有决定性的意义。更值得关注的话题，却是如何对已成定论或者正在成为定论的现存人类理念进行一次真正的追问。

一位哲人曾说：“真正的”一词之奇妙，在于它总是会激发人们的怀疑。而怀疑，正为追问所必需。要对现存的人类理念进行真正的追问，被追问的对象就不能是某一种秩序、文化、宗教、社会，不能是某一种国家权力、意识形态和世道人心。这一追问，必然要直逼可以从中抽象出来的信仰本身。

然而信仰本身也是可以追问的吗？

古往今来的信仰形式各有不同，但都从“信”的意义上断绝了追问的可能。“信”则无须“问”。即使是关于“信”的改革最为激烈的基督教，也很难避免此种倾向。“信仰先于理性”的命题引出疑惑时，托马斯·阿奎那说：“公开讨论信仰是危险的”；上帝存在的证明难以被现代人接受时，保罗·蒂利希说：“上帝的存在不同于物的存在，他“乃是超越本质和存在的存在本身”。这些解释或许在逻辑上成全了“自明”的“信”，却从来没能彻底阻断追问的冲动。

从“信”的实存形式方面考察，其“自明”则更为可疑。

信仰本应是平等的。但是马克思说得好：“支配着物质生产资源”的人，总是同时“也支配着精神生产的资源”。因而被信仰的，必然是为“支配者”的某种“真理制度”所确认的价值。当代社会的所谓“信仰多元化”，并不能从根本上动摇信仰对象的产生程序，只是使这一程序愈发复杂而难以辨认了。直到有一天你想平等地表达个体化的信仰时，才会发现你要做的其实是“支配生产资源”，其实是颠覆全体公众早已认定的程序。这里仍然找不到平等。

信仰本应是自由的。“他由”便谈不上信仰，即使勉强为之也不可能持久。但是不言而喻：自由思想的第一个结果，就是除旧布新，就是动摇原有的信仰。因此新的信仰一旦立足，基本的策略只能是重建规则和权力。这种得益于自由思想、并得到信仰点缀的权力之所以更加可怕，就在于它比其他样式的权力都了解思想的力量，它懂得真正的信仰永远会对权力构成威胁。于是我们一再看到：最不能容忍自由思想的，正是自由思想的结果。这样，自由常常又在信仰中落空。

信仰本应是真诚的。从逻辑上讲，我们很难想象缺乏真诚的心灵可以维系坚定的信仰。但是就“信仰”通常所代表的意义而言，恰恰是那种人人自危的狂热时代，才为我们展示出最广泛、最忘我、最富于献身精神的信仰。殷鉴不远，20世纪的东方和西方乃当记忆犹新。而其中的根据特别值得反复回味：或许，是一种自我保护、彼此防范的生存本能和心理暗示，使几次空前的集体虚伪显现为普遍的真实？无论如何，信仰似乎并不一定意味着真诚。

信仰本应是非功利的。精神的堕落，已在本世纪成为衡常的话题。人类的精神活动大多难脱尘俗，有可能持守精神之纯粹性和纯洁性的，也许只剩下信仰。但是事实却无法使理想主义的预设得到宽慰。因为即使在最为虔诚的信仰背后，实际上也很容易

发现潜藏着的功利动机;深之又深者,不过是对功利的物质期待不同,或者是将预期的回报当作真实的利益。乃至当一个现代人试图理解他人的信仰时,同样的“为什么”之中已经很少包含着对其精神寓所的探询,而更多指向的却是实际的目的。

信仰的实存形式如此,尚可思想的人焉能不问?无疑,追问信仰是鲁莽的,这种追问未必可以“究元决疑”,未必可以落在不可再问之处。然而经不起追问的信仰总是太过脆弱,从“问”的瞬间开始,我们才贴近了真正的信仰。

## 二

追问信仰所需要的,其实不是大智慧,而是大勇气。在信仰自身的历史上,正是不断的追问伴着它前行,正是不断的追问使它没有长久地停滞。但是与此同时,它又是最令人心悸的不可问之处。

信仰的“不可问”,乃是因为“信仰”之为名,是以它实际上得到的普世性传播为基础。使一种信仰成为信仰的,原本是其中多少蕴含的精神魅力;然而使一种信仰以“信仰”之名在人间立足的,却是它在世俗社会里的“对象化”的实绩,以及它在芸芸众生之中的被接受程度。于是,才会有美国学者根据“严格的统计分析”而对“人类信仰结构”所得出的结论:每1000人当中,有329人信奉基督教,178人信奉伊斯兰教,132人信奉印度教,60人信奉佛教,3人信奉犹太教,86人信奉其他宗教,167人不信教,45人是无神论者。<sup>①</sup>这一“严格的统计分析”是否可靠其实并不重要,重要的是:这种以信众的数字来判说“人类信仰结构”的方法,已经是相当普

<sup>①</sup> 参见中国宗教学会会刊《大道》1997年第一期,第4版。



遍的逻辑，而且绝非仅限于宗教领域。

在任何一种信仰的初始之时，必然都是“和者盖寡”的；而大多数信仰的倡言者，也一定是出于信念才去宣教于世人。但是信仰之中可能蕴含的思想和信念，未必会比“往生救度××××人”的简单许诺更加吸引大众。所以一方面思想必须落实于信众，另一方面则是信众本能地拒绝思想。这便形成了一个无法克服的悖论，即：信仰的力量在于它的普世，而它的普世又不能不以信仰自身的极度简化为代价。也许，信众所需要的明晰性、针对性、适应性、可兑现性等等只能来自简化；而对于信仰本欲言说的思想，简化从来都意味着错误。在人类漫长的信仰之旅上，或曾有过哪一种信仰从未遭遇这“结果否定前提”的命运呢？

这样，信仰似乎不必代表着一定的信念，却永远都会代表着某种传统。站在传统背后的，正是无意识多于意识的大众。追问信仰之所以危险，就在于它实际上是对传统的公然挑战，是对大众的公开蔑视。尽管浪漫主义诗人们可以宣称：自己的诗篇里“没有一行沾染公众思想的阴影”（比如济慈），尽管西方现代戏剧的先驱可以从观众的倒彩声中感到“从未有过的温暖”（比如品特），尽管现代的思想者甚至可以认为“大众即是非真理”（比如克尔凯廓尔），但是信仰可以不在乎大众及其栖身的传统吗？

信仰与大众之间，存在着一种有趣的交换关系。它既是互动的、又是互逆的。

其互动，一方面在于信仰总会显现为一定公众群体的代言者，另一方面则是最具大众色彩的传播手段（如电视及其他新闻传媒）已经在全球范围内取得越来越多的权力、并在实际上成为公众信仰的一部分。

其互逆，可见于大众在文明的过程中不断用“结果”否定“前

提”不断以“压迫性”信仰取代“原创性”思维的悖谬。这种互逆在当代思想的体现之一，便是最缺乏信仰真义的语境却往往会产生对“终极关怀”的普遍诉求。这一点，也许可以从人类的“初级关怀”、“次极关怀”与“终极关怀”的演绎和嬗变中得到说明。

在酿造信仰的史前阶段，人类信仰本来是以最简单的神话方式来表述的。而他们的神话不过是人类本能的食色、生存和自由的愿望，这愿望正是大众最基本的“初级关怀”。但是文明的历史很快便将大众的神话锻造成一种社会的神话，即：人类的聚族而居使他们不能再仅仅关心原初的欲念，而必须进一步寻求秩序、准则和道德关系。如果说大众的“初级关怀”反映着更多的自然，那么“次极关怀”则开始体现“责任”的理念；“责任”的下一个结果，又是使大众神话中的理想改变为社会化的意识形态。

在西方，“意识形态”一词的正式出现是在法国大革命时期。一些西方学者认为：这种意识形态与一般纯粹学理的区别，就在于它对人类的命运带有更自觉的实际承担。因而从其诞生之日开始，意识形态就包含着对国家和社会的精心规划。在这里，“责任”或可具有最直接的现实性与合法性，其约束对于成全一定的秩序也最为有效。但是这一“次极关怀”的约束又规定着“初级关怀”的限度，从而必然在某种程度上体现为“反自然”的力量对人类自然本性的制衡。这样，一旦意识形态作为一种“社会神话”被等同于信仰，大众便会发现自己在“信仰”中失去了位置。

也许正是因此，表达“终极关怀”的信仰总是在“次极关怀”构成太多的压迫时被大众所挂念。这样的信仰还会使人感到：“次极关怀”所包含的“责任”理念尽管有效，却无法取代其背后的信仰支撑，否则有效的“责任”永远只是相对的、可变易的。然而大众的不幸在于：他们实际上仍然要求“终极关怀”的信仰可以落实到现世，

可以成为易于把握的对象。与之相应的事实却是——“终极”之为谓,注定要与现实保持一定的张力,否则就不能摆脱“相对性”的尴尬处境。不过人们首先相信的,总是他们愿意相信的。因此现代人的所谓“信仰”,其实常常是无奈而又自觉地让位于更为有效的社会化意识形态。“终极关怀”在实际上缺失,使我们所看到的“信仰”大多是扭曲的大众神话,或者僭妄的社会神话。

### 三

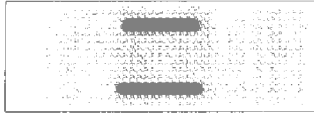
如上之“信仰”的“不可问”,本来是对人类智力的极大侮辱。追问之时我们才会懂得:原以为“不可问”的,其实正是最无逻辑的。比如当年对“两个凡是”的常识性追问,竟会使难以逾越的障碍显得那样简单。

但是有如寻找和界定信仰的艰难一样,追问也是艰难的。在智力方面,具有震撼力的追问也许只需要涉及常识性的问题;而在对象方面,追问的震撼力却恰恰是由于它直接针对着公众所确认的常识。人类是在与自然的抗争之中,逐渐形成了“勤劳、勇敢、智慧”的自我评价,但是作为思想的动物,我们毕竟可以从自己的内心看到怠堕和懦弱的一面。这种天性使真正的追问只能产生于逼迫。因而在人类生存的绝处,才有真切的吁求,才有骇世惊俗的一问。从历史上看,这一问从来都预示着社会与时代的根本变革。而它又不能不令人想到:“信仰”一旦被实体化、一旦可以用物质的方式加以把握、一旦缺失了虚灵的意味,是否从来都经不起追问呢?

就现存的人类理念进行追问,在本质上是理性对于信仰的介入。没有这一介入,信仰是残破的;引来这一介入,对象化的信仰

又难以摆脱一再被颠覆的命运。而旧有信仰被颠覆之后所留下的信仰真空,同样是危险的。现代人的“不信”或者“小信”并不是由于对信仰的追问,但是对信仰的追问必须在“不信”或者“小信”的现代世界上重新为信仰定位。

追问信仰带来的另一个问题,还在于如何对“追问”本身进行追问。如果说理性的追问是从“不可问”之处问起,那么只有当我们问到“没有不可问之处”,才能获得一个完满的落点。因此“追问”着的理性仍然而面临着再问。在这个无限循环的“追问”的链条上,人类重构精神家园的灵感才会被激发出来——因为尽管追问是绝对的,它本身并不就是信仰的最终居所。



## 西方文学与基督教资源



## 基督教精神与西方文学

当我们谈及近代以来的西方文学时，很少会有人完全否认基督教在其中的影响和地位。但是如果仔细分析，则会发现我们肯定的东西实际上不尽相同。从现代人的历史位置上看，基督教对于西方文学乃至整个西方文化的根本意义，并不在于它通过宗教的信仰和律条所沿袭下来的习俗传统，而在于由它融合、开启、又经过人类的体验、思索和筛选而成的一整套观念；这种观念也并没有囿于基督教教会的高墙，而是凝聚着西方文化各个源流的思想精华，从而使所谓基督教精神成为对近代以来全部西方文化内涵的总体描述。经过耶稣对犹太教的反叛，路德对罗马教的反叛，基督教的信仰日益趋向于一种与时代同步的理性化神学，亦即康德所张扬的“理性限定下的”神学。传统教义的反叛者和无神论思想家的介入，常常为世俗的教会所不容，然而正是他们，推动了基督

教精神的不断演进;也正因为如此,当基督教的外壳被打破时,人们仍然会将其中真正有价值的部分保存下来。在这样的意义上,基督教的根本精神才最终通过文学等方式的过渡和沉淀,融入整个人类的终极关切和终极追求。

## 一、基督教精神与西方文学的本质联系

### (一)人的悖论

基督教的核心问题,是关于人的本质、人的处境以及人的归宿的问题,这也是文学所特别关注的问题。而人的存在本身,正是人类可能遇到的最大的悖论。根据《圣经》的记载:人是上帝“照着自己的形象”塑造的,应当具有向善的神性;但是事实上,人的“罪恶”很快就遭到上帝的惩罚。人由于上帝的驱遣来到尘世,“从上而出”又“归于尘土”;但是从“创世”到“救赎”的人类过程又分明透露着另一世界的诱惑和召唤,使人最终厌弃尘世。这种关于人类本质、处境和归宿的全面悖论不仅在基督教经典中贯穿始终,而且也在西方文学中激荡着久远的回声。也许可以说:近代以来的全部西方文学,都是在这种基督教的思想氛围下对于上述悖论的沉思、摸索、希冀或者叹息。

基督教关于人类存在和人类行为的悖论式描述,成为以表现人类命运为主向的西方文学最根本的基础。如果说西方文学本来就存在着摹仿人生、再现历史的叙事性传统,那么基督教观念的参与,则使它更多地着眼于人生的矛盾、人性的复杂、人世的荒诞和人类命运的无常。人的主题之所以能在西方文学中深而又深、变幻无穷,显然与其植根其中的深厚的基督教土壤息息相关。而当基督教观念渗入文学,并且以文学的形态重新出现时,它自身也经



过不断的筛选和调整,适应了更广泛的需要,与人类的普遍追求融为一体。因此在基督教观念与西方文学之间,前者得后者以广,后者得前者而深。从更宽泛的意义上说:它们的结缘不仅注定了西方文学的主题和人物的基本格局,也注定了近代以来的西方文化一哲学模式,注定了西方人的总体思维轨迹,使他们在灵魂的反省、善恶的撕扯、命运的抗争中无可解脱,创造出一种有别于东方的,现实而理想、入世而出世的文化。

## (二)悲观的极致

从总体上说,基督教是一种极度悲观的宗教,西方文学是一种极度悲观的文学。所谓悲观,并不意味着无路可走的绝望,而是彻底放弃对一切现实存在和现实手段的幻想,寻求一种否定当中的超越。这是意识到人的悖论和文明矛盾之后的必然指向。

按照《圣经》的说法,这世界只是在上帝刚刚将它创造出来的时候才“看着是好的”,而“当人在世上多起来,又生儿女时候,……耶和华就后悔造人在地上,心中忧伤”<sup>①</sup>起来,甚至对现世人加诅咒:“你们不要想我来是叫地上太平。我来不是叫地上太平,乃是叫地上动刀兵。”<sup>②</sup>

上帝的悲哀,也正是西方文学家们的悲哀。而悲观的极致,往往又包含着新的希望,正如耶稣的死包含着复活,包含着救赎的可能。西方文学家们久久地经受着现世问题的困扰和折磨,时而幻想,时而厌世,时而横眉立目,时而又沉溺于古朴的民风 and 昔日的年华。他们当中的许多人,直到晚年才在自己的文学探索与基督教精神之间,蓦然发现了一种斩不断、理还乱的连结:莎士比亚洞察过多少英雄的隐秘,在最后的传奇剧里却把希望交给飘然而去

① 《创世记》第1章。

② 《马太福音》10:34。

的精灵;海涅曾经为“德意志的寿衣”织进对上帝的诅咒,在垂暮之年又“回到活上帝那里”<sup>①</sup>;果戈理一生嬉笑怒骂,别世前的旅行竟是朝拜耶路撒冷;托尔斯泰人过半百,却加倍热情地献身于宗教,力求以博爱、修身匡世济时;马克·吐温看上去似乎比较独特:他在最后一部小说《神秘的陌生人》当中甚至大骂上帝,然而书中“苦苦追问”的“人到底是什么……人类的归宿何在”等等<sup>②</sup>,又分明是基督教意识中的典型问题。对于这一类文学家,英国玄学派诗人多恩有一句耐人寻味的归纳:“我青年时代的情妇是诗歌,老年时代的妻室是神学。”<sup>③</sup> 千古悲歌,成了诗与神迟暮爱情的婚曲。

### (三)双重的选择

西方文学对人类矛盾的认识,对人类文明的否定,以及对人类生活的悲观态度,都在基督教观念中潜藏着最原始的基因。而基督教以“原罪说”和“来世说”构成的宇宙循环论,实际上为西方人提供了一种恶与善、本能与良知、现世成就与理想家园的双重选择。因此对于注定要在人类世界的冲突中徘徊和栖身的文学来说,基督教与它之间的精神联系也必然更为密切,更为积极。而在中国传统文学中,儒、释、道三家的影响与基督教对西方文学的影响存在着鲜明的对照。

无论是哲理化的儒学、佛学、道学,还是宗教化的孔教、佛教、道教,它们与西方思想和基督教观念的最大区别,都被概括为思维的单向性。如果说人与上帝的关系代表着西方人的基本认识逻辑,那么上帝的“第四维空间”在中国传统文化中是不存在的。“万物皆备于我”的宏大气魄,以一种“心性之学”的总体趋势理顺了未

① 《马克思恩格斯全集》29卷,53页。

② 曾胡《神秘的陌生人》“译者前言”,文化艺术出版社1989年版。

③ 转引自杨周翰《十七世纪的英国文学》,北京大学出版社,1987年版。

知的永恒、广袤的宇宙和纷杂的尘世,使基督教式的自在、无限、绝对本体的上帝,被人间的悟性所容纳。由于这样的原因,基督教的神可以人格化,人却永远不可能神化;而东方宗教则相信“一切众生悉有佛性”,人有可能转凡成圣,立地成佛。基督教的希望在于乐园和天国,使人的起点和终点都立足于另一个世界;东方宗教却描绘了一个起于现世,又重返现世的“六道轮回”,即使修得涅槃,其实也只是凭借悟性才“不知悦生,不知恶死”而已。基督教以耶稣为“神——人”的中介,他可以在罪恶之外颁布赦令,拯救世人:“小子!放心吧!你的罪赦了!”<sup>①</sup>而东方宗教的崇拜对象却与他们的崇拜者处于同一个行列:孔子等待着“闻道”,释迦牟尼等待着“开悟”……,他们都要从尘世出发,以追求升入某种境界,因此也只能要求他人自己去解脱生灭。基督教将最高的正义和终极的价值寄托于彼岸,形成了与世俗权威相对立的另一种选择:“该撒的物当归给该撒,上帝的物当归给上帝”<sup>②</sup>;东方宗教则是在“体悟”和道德人格的完善中寻求“天人合一”,其结果往往使人间帝王成为最高正义的实际代表。

无论是西方还是东方,人类总是有着共同的追求和关切。但是力图以个人悟性参透万物、参透真理的单向性思维,常常会伴随着两个相反的极端。因此我们看到:对于获救和永恒的渴望,既可以在某些佛教宗派那里务虚到只念“阿弥陀佛”的地步,也可以在黄老道士那里务实为神仙方术、养气炼丹。反映到文化形态,则是中国传统文学中所谓教化中心和审美中心的两极。

一般说来,教化中心受儒家思想影响,以入世、载道为特征;审美中心受老庄思想影响,以相对出世、超脱为特征。但是与基督教

① 《马太福音》9:2,22:21,26:8~38,9:13。

② 《马太福音》9:2,22:21,26:8~38,9:13。

文化相比,它们二者都由于“万物归心”而不屑于“我心”之外的善白体,从而往往是将善的理想寄托于现世的产物。基督教文化中有一个至善的上帝和一个完美的人国,而中国传统文化却倾向于“神道设教”;这样,对一种理想人格的幻想、期待和塑造,便自然而然地取而代之。然而人并非至善也并不完美。“性善说”的鼓舞是软弱无力的。“理想人格”对人类原生品质的拔高及其对人类预期品质的赞美,其实恰恰是对人类自然本性的否定。而当“理想人格”不能恰当地描述人类,不能有效地诱惑人类,同时又不能被产生它的文化所抛弃时,它便借助功利原则和伦理道德的力量,转化为束缚人们的礼法纲常。与之互补的“性恶说”,也同样是要强调后天的教化,认为“善”是“不能为也,……可以化也”<sup>①</sup>;“人之所学而能,所事而成者也。”<sup>②</sup>——所事、所学并且用以化人的,当然还是“理想人格”所规定的礼法纲常,因此在指出性之恶的同时也就否定了恶之性。在另一个极端上,老庄和佛家的“绝圣弃智”、“见素抱朴”和“见佛杀佛”等思想,将一切都归于“无”。而从根本上看,这只是换了一种“化”人的方式,实际上仍然是对人类自然本性的否定,甚至是更为彻底的否定。向善的乐观信念和疾恶的进取态度背后,隐匿着对人类去向的渺茫,对人性矛盾的恐惧。

基督教的“原罪说”和“来世说”,则为西方人找到了两个不同的立足点:作为统辖人的神,上帝容许罪恶的存在;而作为人的最后拯救者,神圣、正义和善的理想仍然在他和他的国度里得以保存。由于这种选择的双重性,人类才有可能让“善”并存于“恶”,“无”生发于“有”,“体悟”落实于“操作”,“神性”统一于“人性”。这样,他们有足够的勇气承认本能的驱使,却又悄悄在神秘的天国里

① 荀子《效儒》、《性恶》。

② 荀子《效儒》、《性恶》。

寻觅另一种价值；他们有充分的准备迎拒现世的矛盾，却又断然抛弃了对于世俗权力和道德规范的幻想。这些，可能正是西方文学最基本的营养源。

随着基督教文化的变革和发展，天国的存在与否，上帝的真相如何，已经越来越显得不那么重要。它们的价值，更多地在于为实存的人类提供了一种永恒的参照，使可能走向畸形的人类文明得到调整和匡正，这也为西方文学找到了参与社会的活力，使之成为有针对性的存在。

## 二、基督教精神在西方文学中的本质表现

### （一）人性与罪

“原罪”是基督教的基本观念。从亚当和夏娃的被逐开始，凡肉身者，生而有罪。人的降世亦是罪的降世，罪恶与人生俱在。

根据《圣经》的描述：“常行善而不犯罪的义人，世上实在是没有”，<sup>①</sup>只有伪善的法利赛人才以“义人”自称。在《新约》的希腊文原文中，“罪恶”由 7 个不同的词语来表示：未达口的为有罪，跌倒离弃为有罪，愚昧无知为有罪，不从神命为有罪，越过界限为有罪，违背法律为有罪，不尽本份也为有罪——这几乎涵盖了人类的一切行为<sup>②</sup>。总之，世上“没有义人，连一个也没有。……没有行善的，连一个也没有”<sup>③</sup>。人们进亦有罪，退亦有罪；福亦是罪，祸亦是罪。不必说约伯的罪心，彼得、雅各和约翰的罪性，即使是耶稣本人，也并非没有道德人格上的缺陷。比如：在上帝需要他“舍

① 《传道书》7:20。

② 诚质怡《新约原文字义》，8~13页，中国基督教协会1987年版。

③ 《罗马书》3:10-14。

命作众人的赎价”时,他并不情愿,而是“心里甚是忧伤,几乎要死”;一个女人用一瓶珍贵的香膏浇在他头上,门徒们觉得浪费,认为应该换成钱周济穷人,耶稣却说:“常有穷人和你们同在,只是你们不常有我。”<sup>①</sup>以东方人的道德要求而论,这恐怕很难说是完美的。相比之下,佛教禅师赵州的豪言壮语要响亮得多:“老僧在汝众人之前入地狱!……我若不入,阿谁等着救度汝等众人?”<sup>②</sup>耶稣辞世前的忧伤、祈求和眷恋,实在是对西方人“原罪”观念的彻底注释。

问题在于:西方人所普遍承受的原罪,并不是许多人所认为的“沉重的十字架”,在弗洛伊德学说为它找到种种生理的和心理的依据之前,原罪就首先伴随着救赎而不是惩罚。毕竟,他们的上帝是一个“称罪人为义的上帝”,他降临尘世“本不是召义人,乃是召罪人”<sup>③</sup>。该隐和大卫在犯罪后得到的宽恕便是明证。而当耶稣准许“没有罪的人”用石头打一个“行淫时被拿的妇人”时,人们却灰溜溜地离去了。这似乎代表着一种与东方人截然不同的思维逻辑和伦理意识。它使人们感到:无论犯了什么样的罪,都只是罪人其中的一个,而绝非唯一的罪人。在这种人皆有罪的前提下,罪恰恰成为人类共有的最一般特征,从而使“原罪”背景中的西方文化更强调“罪”与“恶”的属人性、自然性,亦即某种程度上的合理性,彻底否定了理想人格的存在。这样,坦然地承受原罪,率直地将原罪肯定到人的自然本性当中,最终便发展为善恶一体的人类认识观:“假如……能驱走罪恶,那么我们驱走了多少罪恶同时也就驱走了多少美德;因为它们是同一个东西,消灭了一个同时也就消灭

① 《马太福音》9:2,22:21,26:8~38,9:13。

② 阿部正雄《禅与西方思想》,上海译文出版社1989年版,93页。

③ 《马太福音》9:2,22:21,26:8~38,9:13。

了两个。’<sup>①</sup>

莎士比亚是第一个在创作中实践“原罪”和“善恶一体”思想的大家,也是西方文学中“罪感”传统的根本代表。

“非道德化”是莎士比亚喜剧和前期悲剧的最重要特征。而这种“非道德化”首先体现为恶的发现、善的毁灭和人的世俗功利倾向;其核心恰恰是基督教以“原罪”论人性的基本观念。

莎士比亚的全部喜剧都描写到爱情,然而他所描写的爱情,与流行于当时的所谓“优雅爱情”(Courtly Love)很少共同之处。如果我们将他作品中的爱情区分为“功利的爱”和“理想的爱”,便会发现他为前者灌注了更多的生命力。

从男主角而论,莎士比亚似乎毫不掩饰他们追求爱情时的经济动机。败家的巴萨尼奥为了一个“了却债务的计划”,不惜借来钱装作阔少,去向富家小姐求婚。无赖的彼特鲁乔为了“丰厚的嫁奁”,宁愿追求只能“找个魔鬼”的“野猫”。就连刻板的安哲鲁居然也由于未婚妻失去“高贵的哥哥”和“嫁奁”而另寻芳心……就女主角论,莎士比亚同样让她们锋芒毕露、目的明确,诸如《驯悍记》中的凯瑟丽娜,《维洛那二绅士》中的朱丽娅,《皆大欢喜》中罗瑟琳,《终成眷属》当中的海丽娜等等。与这种“功利的爱”相对应,莎士比亚常常在作品中推出另一种平行发展的“理想的爱”,比如与凯瑟丽娜—彼特鲁乔相对应的比恩卡—路森修,与朱丽娅—普洛丢斯相对应的西尔维娅—凡伦丁,与罗瑟琳—奥兰多相对应的牧男、牧女,等等。尽管后一种爱似乎更为纯粹,但是我们可以发现莎士比亚从来不曾给予它们应有的光彩。毕竟,这种爱与他对人类的认识是不可能调和的。

<sup>①</sup> 弥尔顿《雅典最高法院》,转引自《西方思想宝库》,吉林人民出版社1989年版。

所谓“理想的爱”，在莎士比亚笔下往往表现为“幻想的爱”。最典型的例子便是《第十二夜》当中的奥西诺公爵和奥丽维娅小姐。有些评论家认为他们其实并未爱上什么人，而只是“爱上了爱情”(to be in love with love)<sup>①</sup>。莎士比亚通过《皆大欢喜》中的人物，对这类虚饰的爱尽情挖苦。很显然，他并不希冀什么纯然无染的人间情感，甚至在最接近于纯然无染的爱情王国里，也接纳了那样多的世俗功利。因此，他对于罪恶的进一步发现、描述和宽容，已经不会使我们感到惊讶了。像《圣经》所表达的观念一样，莎士比亚的作品中绝不存在什么完人。安东尼奥的慷慨解囊并没有抵销他平日对夏洛克的蛮横欺压；文森修公爵微服私访，实际上却居心叵测；罗密欧与朱丽叶情也绵绵，恨也绵绵，但是他们的缝绻柔情里毕竟沾着亲兄弟的血迹，毕竟含着旧情人的痛苦。如果按照克劳狄奥的说法：这些都是“并不超越人情的罪恶”，那么莎剧中“反面人物”的不合理行为，也必然包含着一定程度的合理性。这正是“原罪”和“善恶一体”的思想在另一个层面上的表现。

在《圣经》的世界中，人始终处于上帝与撒旦的两极之间，既不会离弃前者，也无法摆脱后者。莎士比亚对此有着深刻的理解，在他的笔下，否定纯粹之善的同时也否定了纯粹之恶。因此严格地说，莎士比亚的作品当中“没有魔鬼”，他那些“恶人的全部动机都太具人性了”<sup>②</sup>。对于这一类人物，他每每要在道义上为之找出若干作恶的根据。比如理查三世的身体残缺，夏洛克的种族卑贱，爱德蒙的庶子名份等等，使他们的变态、报复和仇恨在先天的不幸中得到一些解释。雷欧提斯以毒蘸剑，确实是因为哈姆雷特杀了他的父亲，害了他的妹妹；伊阿古心肠歹毒，权力和情欲的诱惑又实

① 参见 J. A. Vaughn, "Shakespeare's Comedies", 《第十二夜》一章。

② H. Gardner "Religion and Literature", 83 页。



在让他难以抗拒。通过莎士比亚的这些探索，“基督教把诗引到真理”<sup>①</sup>。基督教的出发点也成为西方文学的出发点。在歌德那里，它表现为上帝与摩非斯特的赌赛；在雨果那里，它表现为对照原则；在陀思妥耶夫斯基那里它表现为“复调小说”和“两重人格”。继而，它又在西方现代文学的大潮中激发出弄风作浪的丑的旨趣和恶的精灵，使基督教的“原罪”观念成为整个西方文学的思想动因。

对于世俗功利倾向的认可，对于恶的发现和容纳，从根本上动摇了以善制恶的幻想，预示了善的脆弱和毁灭。莎士比亚的前期悲剧，在这方面仍然是首开风气的典范。

如果在《凯撒》一剧中寻找冲突，便会发现处于勃鲁托斯一方的只有他一个人。他力图拯救的民众，他为了民众而刺杀的凯撒，甚至那些鼓动过他，忠实于他，最后又为他赴死的朋友们，其实正像同他直接冲突的安东尼一样，都是他那理想主义原则的对立面。他没有认识到人类本质的两重性，过高地估计了人性中的善良、理性和正义感，过高地估计了以善制恶的可能性和理想主义“善”的感召力。因此，他自以为摧毁了邪恶，却使国家陷入更大的混乱；他自以为把自由还给了人民，而人民却不需要自由，只是需要一个更好的凯撒。勃鲁托斯的“善”超越了现实生活所能接受的水准，不可能在入的罪性中获得足以与恶匹敌的力量。与此同时，他的朋友、敌人以及芸芸众生又到处称颂着他的美德，这就愈发尖锐地衬托出潜在于人性深处的悲哀。

哈姆雷特是另一个至善理想的牺牲品。他除去得不到理解的痛苦之外，还不断用自我的剖析和内心的矛盾折磨着自己。结果，

<sup>①</sup> 雨果《克伦威尔序言》，见《西方文论选》下卷，183页。

他所导致的冲突既是针对着邪恶势力，也是针对着他自身及其周围的一切人。冲突的解决，伴随着他本人以及敌人、恋人、亲人、友人和种种普通人的同归于尽。哈姆雷特的性格矛盾，包含着人类自身价值的全部片面性和歧义性；后世西方每一个时代的社会心理和思想潮流，都能在他身上找到或多或少的认同。

《奥塞罗》同样从善的希望开始，又以善的毁灭告终。在这出戏里，苔丝德蒙娜俨然是秩序、爱情、圣洁、和谐的化身，奥塞罗则是一个栖身于其中的、理想的朝拜者。而苔丝德蒙娜的感情至美至善，在充满罪恶的世俗生活中显得格外脆弱；奥塞罗的全部信念都以这样一个脆弱的形象为依托，当然也不会是坚实的。相比之下，伊阿古的生活观更接近于人类的罪性，所以就更难以摧毁——正如安东尼许给人民的实惠比勃鲁托斯许给人民的自由更有诱惑力。另一方面，在一场孤军奋战的冲突中，即使是至善的理想也无法避免自身的分裂：奥塞罗像哈姆雷特一样，其性格中潜在的毁灭性力量并不亚于伊阿古和克劳狄斯的邪恶；而苔丝德蒙娜也正像奥菲利娅，其纯真使其不可能了解人类，甚至不可能完全了解自己的丈夫。

莎士比亚的这三部悲剧，出色地描绘了以善制恶的幻想的破灭，他的主人公永远也不可能在冲突中战胜对手。莎士比亚清醒地意识到人类本性中的种种弱点和缺陷，执着地探索着一条通向完美的途径；然而他越是了解人，越是了解生活，就越是会在自己的探索中将一个个理想人物推向毁灭。

在莎士比亚之后，西方文学的主流始终在不同的音域里，丰富和发展着基督教善恶观念的基本和声。即使是鼓吹“性善”的卢梭，也只不过在“自然状态”的自私后面，接续了一点“蛰伏状态”的善良而已。而随着理性王国的迅速破产，卢梭用母性的善良精心

哺育的“爱弥儿”终究是夭折了；他使后人难以忘怀的，却是一部直面人生的、坦诚的忏悔。

“人从来不等于他自己”<sup>①</sup>，“他们的心如何，你们并不知道”<sup>②</sup>——这大海潮音般的吼声，吞没了西方人对于现世之善的一切希望。

## （二）理性与罪

按照《圣经》的记载，人类的“原罪”是由于夏娃和亚当偷吃了“分别善恶的树”的果实所致：“渴望知识，想变得更加智慧，是人类的初次堕落，人类沿着这条路陷入了永久的地狱。”<sup>③</sup>但是，一方面我们的始祖从获得理性的一开始便蒙受了相伴而来的惩罚；另一方面，诱惑了他们的毒蛇又分明意识到：正是理性具有使人变成上帝、使人与上帝平等的力量。理性智慧的获得，使人类摆脱了原始状态的无知，为人类带来了发展的可能，但是同时也使人远离神的怀抱，导致了与之共生共灭的罪孽和邪恶。因此，《圣经》一面鼓励人们“宁得知识，胜过黄金”，认为“得智慧胜似得金子，选聪明强如选银子”，一面又告诫人们“多有智慧就多有愁烦，加增知识就加增忧伤”<sup>④</sup>。理性的进步与堕落所构成的深刻矛盾，亦即几百年来西方人再三思索的自然与发展、爱欲与文明、人道与科学、善与恶的永恒冲突，这也正是西方文学的永恒主题。

理性精神在西方文化当中的发展，始终呈现出一种趋于个体的倾向和对于自由意志的肯定。其结果，必然意味着个体与个体的冲突，必然会导致自由意志与自由意志之间的毁灭性撞击。表现在文学领域，这便是恶与恶的殊死搏斗、片面正义的二难选择和

① 巴赫金语，见《世界文学》1984年第二期。

② 《路加福音》9:55。

③ 《现代外国哲学社会科学文摘》，1986年第二期，34页。

④ 分别见《箴言》8:10, 16:16, 《传道书》1:18。

同归于尽的毁灭结局。

莎士比亚得天独厚的历史地位以及他在西方后世所形成的向心力，使我们不得不再次回到他的作品中来。

如果说莎士比亚前期的悲剧还主要是表现理想人物与外在环境的冲突，表现以善制恶的幻想的脆弱和破灭；那么他的后期悲剧则更为直接地描写了善恶相间的人类内在的悲剧命运，描写了以恶抗恶的尝试及其失败。《李尔王》是二者之间的过渡<sup>①</sup>。

在《麦克白》一剧中，莎士比亚完整地展示了一个人如何被社会生活中的种种异己力量所驱使和引诱，如何被天性中难以觉察的邪念所吞没，以至主动选择了恶行并且从此陷入惩罚的过程。这样的心理深度深深植根于基督教“理性”观念所认可的个体权利和自由意志，是以往任何一部作品都不曾达到的。随着人类在“理性”鼓舞下的渐进发展，“成熟到自觉意识到自己人格价值的人们，就想将其变成现实，化为他们应有的社会地位”<sup>②</sup>。麦克白便是这种新型伦理观的化身，当女巫唤醒了他心中沉睡的野心和欲念时，他所追求的并没有超出他认为自己应当得到的；而要实现这并不超乎人性的愿望，却又不得不危害他人，不得不与另外一些同样被视为人性原则的东西发生冲突。于是，就产生了来自于人，又被人所不齿的罪恶。该剧的最深刻之处，就在于反映了人类价值观念的这种自相矛盾，以及人的理性与自觉所必然导致的恶果。在莎士比亚之前，中世纪的神学统治曾经使古代的命运悲剧转变为表现上帝惩罚的悲剧，即：将悲剧人物的毁灭原因归于罪恶而不是命运，将最后审判的权威视为上帝而不是神谕。而莎士比亚的戏剧创作，却使这种以上帝审判说取代命运无常说的神学初衷，转向了

① 参看赵澧《莎士比亚传论》第四章，中国人民大学出版社 1990 年版。

② 阿尼克斯特《莎士比亚的创作》547 页及《威尼斯商人》一节，山东教育出版社。

以内在冲突取代外在灾难的悲剧内核。这一点，构成了现代西方人对于悲剧的总体印象。

麦克白的自觉、自为与自毁，不仅生动地呈现了人类理性所无法解脱的矛盾、罪孽和破坏力，而且进一步深化了人对自身的认识，促成了一种以基督教人类认识观为基础的戏剧冲突理论，即所谓“片面正义”说。

亚里士多德曾提出著名的“过失说”，认为导致冲突的是自觉而犯的错误或者无意之间的失误，并分别以《美狄亚》和《俄底浦斯王》为例，说明后一种“事后方才发现的”失误是最理想的。<sup>①</sup>很明显，麦克白的恶行是事先预谋、自觉而为的，但是在扫罗逼迫大卫，大卫暗害乌利亚，该隐妒杀亚伯，以及哈姆雷特逼母，奥塞罗杀妻，勃鲁托斯弑君等等罪过的衬托之下，麦克白的所作所为并不是上帝所不能宽恕的，他的罪孽也不见得更为深重。就其个体权利和自由意志而言，麦克白的行为同样具有片面的合理性。即使他选择了与之相反的善行，其实也只能是片面的善。人及人类的一切行为，在观念中永远不可能占有全部正义。正如黑格尔所说：“冲突中对立的双方各有它那方面的辩护理由，而同时每一方拿来作为自己所持的那种目的和性格的真正内容，却只能是把同样有辩护理由的对方否定掉或破坏掉。因此，双方都在维护伦理理想之中而且就通过实现这种伦理理想而陷入罪过……”<sup>②</sup>“片面正义”说使错误成为过失，使无意的过失让位于自觉的过失，最终否定了简单的、非善即恶的道德判断。这种基督教式的“片面正义”说，既深化了悲剧也超越了悲剧。因此雅斯贝尔斯认为：“在基督教序列里，人所有的基本经验都不再是悲剧。罪恶变成‘快乐的过

<sup>①</sup> 《西方文论选》上卷，71页。

<sup>②</sup> 黑格尔《美学》第三卷下册，286页。

错——有罪使拯救成为可能。犹太的背叛对基督的献身和死亡是必须的，这是所有信徒获得拯救的源泉。在这个世界上，基督是失败的最深刻象征，但他决不是悲剧的。正是在失败中，他得以领悟，有所成就，并且功德圆满。”<sup>①</sup>

《麦克白》之后的悲剧《安东尼与克莉奥佩特拉》，在一个新的层次上再现了罪人的悲哀：“天神给我们缺点，使我们成为人。”无论尘世的理性将人类引向什么样的追求，最终的结果都必然是不完美的、善恶参半的。安东尼在莎士比亚悲剧中的两度风雨，分别代表着由理性而角逐功利、由理性而追寻理想的两种选择。在《裘力斯·凯撒》当中，他冷静、现实，结果得到了暂时的胜利，却失去了勃鲁托斯所拥有的一切；当克莉奥佩特拉的美色使他的理性从江山转向情感时，他热烈、豪放，结果得到了勃鲁托斯的品格，却又成为非功利原则的另一个牺牲品。安东尼的两种选择、两重遗憾，引出了科利奥兰纳斯的最后一次极端的抗争，同时也导致了莎士比亚对于社会政治秩序和人类道德良心的彻底失望，由此而产生了他最后的两部悲剧：《科利奥兰纳斯》和《雅典和泰门》。

科利奥兰纳斯听凭个人意志的驱使，毫不掩饰地与自己周围的一切社会力量发生冲突，终于在种种力量的对立中葬送了自己。到了泰门那里，莎士比亚既表现出对于人间情感的最后一线希望的破灭，也暗示了道德沦丧与社会进步、文明灾难与理性解放之间的必然联系。当这个人类文明的受益者将文明的人类大大理想化时，冷酷的等价交换原则却无时无刻不在欺骗着仁爱和尊严。泰门的死，标志着莎士比亚全部的欢乐与痛苦、自信与失望的结果，标志着他对人类自救的一切可能性的否定。

<sup>①</sup> 《悲剧的超越》，工人出版社 1988 年版，24 页。

理性导致了人的自为和自觉，也势必带来一系列利己又异己的破坏性力量。这是文艺复兴以来的西方人始终不能摆脱的道德困惑：一方面是自我意识的觉醒使人们充分肯定现世的利益和欲望，另一方面他们又感到惟有对于美好情感和理想的希冀才能安慰脆弱的人生。这样，以肯定个体权利为起点的人文主义理想从一开始就与极端膨胀个体的利己主义相呼应，它们相克相生、相成相灭的纠葛，伴随着人类，构成久久折磨着人类的“自由的非逻辑性”<sup>①</sup>。这种固有的内在矛盾揭示了人类悲剧的必然性，比之其他文化对于人生的相对简单的描述，要远为深刻。但是所谓必然性和深刻性，也意味着人类悲剧和人生悖论在现实生活中的无可排解——善不具备足以制恶的力量，一种恶也不能使另一种恶得到抵销；在善与恶、恶与恶的冲突中，冲突的双方毁灭、死亡或者同归于尽，然而酿就冲突的世界却依然存在。

莎士比亚所处的历史位置，使他较早地认识了人性自身的矛盾和理性与其结果之间的分裂；他一生的创作，实际上都是对人性罪孽和理性恶果的肯定、思索和印证，都是对现世价值和现世手段的不断扬弃。他的人生探索，始终被后世的思想家和文学家所继承；他的心灵历程，成为文艺复兴以来四百年人类命运的；而他最终由此生发的超越，则代表着西方基督教文化总体指向的救赎之路。

### （三）罪与救赎

《圣经》的启示使西方人认识到：撒旦终将要伴随于人类的全部过程；上帝允许他诱惑人，试探人，折磨人，而对于撒旦的最后剿灭和对于罪恶的终极审判，却必须延宕到耶稣“第二次降临”的时

<sup>①</sup> 池田大作《希望世纪的民主凯歌》第10页，国际创作学会1990年版。

日。因此，罪恶的终结，实际上也是人类的终结；摆脱善恶之辩的“新天新地”，只能在世界的末日来临。这种基督教的救赎观排斥了对于现世的一切期待，它不仅无视世俗权力的道德规范，甚至也并不特别强调上帝的律法。它所追求的，是通过“非现世”而肯定的“来世”的参照，以及这一参照给予人类的“非现世”的信心和力量。

以律法规范人生，苦克己身，是各种宗教的共性之一。即使在基督教从犹太教那里分享的《旧约》当中，也竟有 613 条诫律<sup>①</sup>。但是经过新教的改造，仁爱 and 宽恕渐渐取代了刑罚的不足。

用“爱”补充律法的新教观念，在西方文学中与“上帝的四个女儿”之争相呼应，即所谓真理、正义、仁慈、宽恕。中世纪的长诗《农夫皮尔斯的梦》和道德剧《坚忍的城堡》，都描写过她们相争的场面。由真理与正义以及仁慈和宽恕分别组成的两方，实际上正是“以眼还眼，以牙还牙”的《旧约》律法同“己所不欲，勿施于人”的《新约》训诫之间的分歧而对于“原罪”必然性的肯定，又使得维护真理、正义的刑罚和律法，最终要让位于拯救一切罪人的仁慈和宽恕。耶稣替所有世人赎罪的行为既是仁慈的，也体现着最高的正义，因此“上帝的四个女儿”就在上帝之子的殉难中得到统一。这种统一的实质，则是使人类的救赎之路进一步远离具象的现世手段。

文艺复兴以后，又是莎士比亚最先将真理和正义的道德尺度转交给仁慈和宽恕的女神。在他诉诸法庭的两部喜剧中<sup>②</sup>，失败的角色恰恰都是用人间律法无可指责的一方。两个威尼斯商人订下的“一磅肉”的契约，即使在鲍西娅的法庭上也并没有失去它的合法性和逻辑力量，以至在数百年以后仍有人试图从法律上论证

<sup>①</sup> 详见《基督教文化百科全书》第一章附录，济南出版社 1991 年版。

<sup>②</sup> 即《威尼斯商人》和《一报还一报》。



“割肉就意味着允许流血。<sup>①</sup>当维也纳“教化废弛，政令失修”的时候，是安哲鲁大刀阔斧，整肃风气；除去极个别的例外，被他关押惩治的毕竟大都是不法之徒。然而夏洛克和安哲鲁最后都被他们所依据的律法所抛弃，前者是由于契约上的漏洞，后者则由于略失检点而授人以柄。其实即使夏洛克的契约更严密，安哲鲁的行为更清廉，他们同样注定了失败的命运。因为在他们的对面，已经潜藏着一层新教精神的力量。如果说正义是人间的法律原则，那么仁慈则是天国的救赎根据。无力自救的人们对现世价值的困惑、怀疑和动摇，终于使他们投入更高真理的怀抱。

从莎士比亚的喜剧、悲剧和传奇剧的发展脉络来看，始终可以隐约感到一种与现实世界相对立的理想家园的存在。比如《仲夏夜之梦》的森林王国，《皆大欢喜》的亚登森林，《威尼斯商人》的贝尔蒙特等等。因此弗莱在《批评的解剖》中，指出莎士比亚喜剧具有一种向“绿色世界”进发的象征意义。两个世界的并列，使我们看到理性与人性、秩序与自由、人间权威与宇宙法则的强烈对比；而在它们背后，则是一股摒弃尘世，寻求救赎的潜流。

喜剧的“绿色世界”转移到悲剧当中，成为安东尼与克莉奥佩特拉所纵情的埃及，也成为罗密欧与朱丽叶所归属的死亡。我们从莎士比亚的笔墨中感到：只有在远离尘嚣的世界里，只有在淹没了理性、法度和社会责任的黑夜或者死亡中，人才有最终获救的可能。因此，罗密欧和朱丽叶都更喜欢黑夜，与黑夜相连的爱情终于又将他们引向死亡，以便永远摆脱那让人无处栖身的白昼。也是因此，当李尔失去常人的智力、葛罗斯特失去常人的视力时，他们却更深刻地认识了人类社会。总之，似乎只是在人们挣脱了现实

<sup>①</sup> 阿尼克斯特《莎士比亚的创作》547页及《威尼斯商人》一节，山东教育出版社。

的存在状态,处于一种“非常”的位置时,世界才能更合理,人类才能更善良,真理和正义才能得到最后的恢复。

经过悲剧时期的体验和思考,莎士比亚在传奇剧中描写了比前期任何一部喜剧都要多的尘世邪恶。此时的莎士比亚,已不再将匡正这些邪恶的重任寄希望于尘世的力量。在《麦克白》那里,让“非妇人所生的”麦克德夫锄强扶弱,毕竟还只是渴望非现世力量的一种象征;而到了传奇剧时期,超自然的神力的干预已经成为莎士比亚解决戏剧冲突的必备前提。因此,《暴风雨》可以说是莎士比亚思想历程的总结。《暴风雨》所描写的超自然世界,以凯列班和爱丽儿相对应的两种力量,以及最终构成的永恒的宽恕与和解,都已超越了曾经伴随过莎士比亚一生的人间善恶的纠葛。一切尘世的恩怨,在这里都化入了遥远的过去;一切惩恶扬善或者共同毁灭的结局,在这里都失去了意义。“风雨”过后,莎士比亚得到的是对于全部现世价值的超然。无论这是否意味着莎士比亚晚年思想的“退坡”,它都与莎士比亚对于人性的复杂、善恶的一体以及人类价值观念的矛盾所进行过的探索一道,用现代意识重新解释了基督教思想的根本基点,实实在在地参与和影响了整个西方文化心理的总体演进。

从某种意义上说,莎士比亚对于基督教实质性观念的理解和表达,注定了后世西方文学在这一大背景下的发展方式。对莎士比亚作品的重新分析,也因而使我们得以窥见西方文学中基督教思想痕迹的大体轮廓。以他为核心的西方近代文学,一方面用基督教的“原罪观”界定人的本质,使魔鬼撒旦理直气壮地成为参与历史的力量,与上帝共同塑造出无比丰富的人格;另一方面又以基督教的“救赎观”否定一切自相矛盾的现世价值,在一个超越了现世善恶纠葛的立足点上使二者的悖论得以消解。西方文学所体现

的这种基督教人生观念的双重选择性，是科学与人道、文明与爱欲、进步与自然最终趋于统一的基础。

## 结语：20 世纪西方文学的神学倾向

西方的 20 世纪，是一个非理性的长矛刺杀了信仰的世纪。“我思故我在”、“知识就是力量”等等令人振奋的命题以及德国古典哲学的辉煌成就，曾把人类理性推上神圣的殿堂，也使人们像莎士比亚那样，苦苦思索着现实与未来、命运和归宿。而 20 世纪的危机、战火和躁动，却使这一切都不复存在，只留下“上帝死了”的那一声断喝。与此相应，宗教生活的地位在 20 世纪大大下降了；它曾经滋养过的西方美术和音乐，突然发现很难再从以往的基督教艺术中汲取题材和技法。乃至当我们列举基督教对于西方美术和音乐的影响时，20 世纪只能不甚协调地占据很小的位置。而 20 世纪的西方文学，却在前人对个体理性和自由意志的讴歌光沉响绝之后，以一种更极端的非现世性，与基督教精神的终极指向相融和，汇入非信仰化神学的潮流。

在这个有如“樊笼”威廉斯《牵牛花破坏案》、“荒原”艾略特《荒原》和“角斗场”萨特《肮脏的手》的世界上，彻底的失落感和永恒的困境成为文学描写的主要对象。而孤独、失落、被抛弃，恰恰关联于深层的宗教精神；有的评论家干脆明言：“在形形色色的失落感背后，……是感到了上帝的失落。”<sup>①</sup> 因此，“世俗文学转向神学和基督教的主题……我们这个时代的许多最重要的文学批评著作，也都不可避免地延伸到一个只能称之为神学的层次。”<sup>②</sup> 的

<sup>①</sup> R. W. B. Lewis “The Picaresque Saint” (1959), 26 页。

<sup>②</sup> A. N. Wilder “Modern Poetry and the Christian Tradition” (1952), 14 页。

确，我们似乎看到更多的西方作家与基督教的精神结缘：梅特林克、托马斯·曼、尤金·奥尼尔、福克纳、海明威、叶芝、艾略特、乔伊斯、克洛代尔、艾萨克·辛格、索尔·贝娄……我们可以开列的长长的一串姓名，几乎可以涵盖 20 世纪西方文学的每一个角落。如果说 20 世纪以前的西方作家们还曾反复关注着人类本性的矛盾、人类自身的冲突，还曾尝试过种种匡正现实的自救手段，最后才意识到无可解脱的人生悖论，作出所谓入世而出世的双重选择；那么深深体悟了前人之苦心，亲眼目睹了前人之失败的 20 世纪西方作家，则不屑重复那艰难的历程。他们更简捷地让基督教从神秘中抽象出来的元素重新归于神秘，更直接地将文学从绝望中沉淀出来的幻想重新归于绝望。现世价值的自相矛盾，使他们痛切地感到人生的荒诞；而在他们冷眼旁观的同时，却又能从中看到新的起点，又能顽强地滚动那块西绪弗斯的巨石。这力量，同样来自那贯穿于整个基督教文化的双重的选择。

西方人在不断认识自己和自己的文明成果的过程中，始终在寻找一个超越现实的立足点。为此，他们曾寄希望于宗教信仰、文学艺术或者完美的社会理想。而实际上，这些希望所围绕的核心，似乎都是同一种非信仰的、理性化的神学指向。关于这一点，弗莱已经从四季循环的联想中看到了现代文学“返回神话的趋势”，从“我们的攻击和忌妒”的磨盘下看到了重新长出的“参孙的头发”<sup>①</sup>。

当然，神学并不具备探知一切的神力。作为无神论者和马克思主义的信仰者，对基督教和西方文学的分析，只能是一种客观认识的基础；进一步的评价，还有待更深入的探讨。

<sup>①</sup> N. Frye “The Great Code”, 233 页。

## 20 世纪的西方文学与神学

天色灰暗，平沙无垠。斯芬克司卧在褐色的细沙上，注视着荒凉的、没有尽头的远方。她的眼睛是朦胧的，没有恨，也没有爱；她那冷傲的嘴唇微露笑容，微笑中带着永久的沉默。——这是鲁多人·洛克尔怀着匡世济人的热情和壮志难酬的遗憾，为人类描述的一个永恒的朝圣地。

他只为这个朝圣地留下了六条通路。

他希冀着一个沉寂的夜晚，天幕开裂，星光普照，六条路合而为一，解开那无解的千古之谜。<sup>①</sup>

然而历经沧桑、饱受挫折、又仍然承载着那个谜底的 20 世纪的人类，真能使六条通路汇合吗？凭借浮士德的左右彷徨，唐·璜

<sup>①</sup> 洛克尔：《六人》，三联书店 1985 年版。

的故作潇洒, 哈姆雷特的优柔寡断, 堂·吉珂德的迂阔, 麦达尔都斯的情欲, 冯·阿夫特尔丁根的执著, 真能诱惑那石头心肠的狮身关人吗?

怀疑, 怀疑, 弥漫于整个世纪的怀疑: “虚空, 虚空, 凡事都是虚空。”<sup>①</sup>

怀疑和虚空的迷雾中, 只剩下一行无奈然而警策的诗句: “我求索我得不到的, 我得到我不求索的。”<sup>②</sup>

近代以后的西方人, 用了几百年的时间才为“自我”找到了身位, 但是身位一旦找到, 却又对“自我”本身感到茫然。

螺旋在回复——“引到灭亡, 那门是宽的, 路是大的, 进去的人也多; 引到永生, 那门是窄的, 路是小的, 找着的人也少。”<sup>③</sup>

天色依旧, 平沙依旧, 斯芬克司仍然卧在褐色的细沙上, 微笑中仍然带着永久的沉默……

## 一、需要界定的前提

西方文化源于希腊和希伯来两大传统, 而基督教实际上是两大传统的互补与融合。及至文艺复兴和宗教改革运动之后, 传统教义的反叛者和一系列教外思想家日益成为基督教神学发展的主流; 被他们重新解释过的基督教, 愈来愈超出狭隘的宗教意义, 深深渗入了西方人的文化方式、价值观念和伦理原则。因此当宗教的外壳趋于松动甚至解体时, 基督教所包含的合理内核仍然以哲学的形式、信仰的形式或者文学艺术的形式得以留存。

① 《圣经·传道书》1:2。

② 泰戈尔:《园丁集》。

③ 《圣经·马太福音》7:14。

在基督教从较为单纯的宗教范畴逐渐向多层次的文化范畴转换的过程中，我们可以见到大量再现《圣经》母题或者直接图解教义的作品。但是如果我们以一种内在精神上的神学倾向为线索，对近代乃至 20 世纪的西方文学进行清理和再认识，则会发现我们所面对的问题并不是这样简单。

基督教对西方文化精神的根本影响，首先在于它由“原罪说”和“救赎说”构成的宇宙循环观念。这两个最古老的基督教神话，贯穿着西方人对人类的本质、处境和归宿的思考，也形成了一种对于人生价值的双重的选择。这种双重的选择，一方面是肯定人的一切自然本性和功利欲望，另一方面又为人设定了一种超越功利的永恒的追求。从前者看，“罪性”人皆有之，它所带来的并不仅仅是惩罚，从而这种文化可以是极端人世的；在加尔文以后，“罪”的积极意义显然参与了近代资本主义的进程。与之相应的文学，则以魔鬼与上帝共同塑造的丰富人格为标志。从后者看，救赎是在一个超验的基点上对人间善恶、世俗权威、生存价值和道德规范的否定，而不可能借助现世的手段完成；对此岸的人来说，它只能是一种追求和盼望，它的到来，也意味着此岸世界的结束，所以这种文化又是极端出世的。这样，与之相应的文学，又以原始的自然、残存的人性和虚幻的乌托邦作为批判社会的依托。近代以来，以上两个方面始终是基督教与西方文学之间的长久的纽带。

## 二、东西方的差异及其互释的障碍

人类在竭尽现世努力的同时，总是用各种办法寻求对现世的解脱；亦即面对物质功利时，一方面投入自己，一方面又设法超度自己。文学、艺术、哲学和宗教，实际上都是人们的解脱途径。但

是在具体的运作中，东方人和西方人所采取的方式又有很大差异。这种差异的根基，埋藏于早期人类对于自我与自然之关系的不同认识；而这一认识的不同，又决定着宗教与文学在东方和西方的不同连接点。当我们以东方为参照讨论基督教与西方文学的关系时，常常会因此而感到一种互释的障碍。

既然要解脱，首先是因为有束缚。在早期希腊宗教的祭祀活动中，束缚被理解为肉体对灵魂的压抑；只有通过神秘的祭祀仪式和富于激情的歌舞，才能使灵魂在瞬间离开肉体，获得解脱。而肉体之所以对灵魂构成束缚，正是由于它先天的与尘世罪孽结缘。这一观念，很自然的被基督教所接纳。在基督教看来，人的束缚就在于人的罪心罪性；然而人之为肉身，又不可能摆脱与生俱来的原罪。脱离罪的束缚，也就要脱离肉身，脱离尘世，于是只有否定了现存的秩序乃至整个世界，才谈得上真正的解脱。从这样的意义上看，基督教精神的深层，包含着一种批判性的因素。得益于此的西方文学，必然要与现世保持一定的张力。

另一方面，西方人的认识论，呈现着一种典型的“由物及我”的模式。在古希腊思辨哲学的肇始阶段，对宇宙结构、心灵结构和人类创造结构的研究曾是其主要的分支，其中又以宇宙论为核心。他们始终在探索一种涵盖一切的统一秩序，因为他们认为最终极的存在就是宇宙天体；人性、道德、理想等，只是与宇宙元素相应的种种活动而已。因此德谟克利特将人称为“小宇宙”。而从赫拉克利特“按照自然而生活”所开启的艺术模仿说，到普罗塔哥拉斯“人是万物的尺度”乃至康德“人是自然的立法者”所蕴含的艺术表现说，这一切就在这种古老的宇宙中心论之中得到了内在的沟通：宇宙的结构决定着心灵的结构，模仿内心的情感既是间接地、也是最直接地模仿自然。由此推及其他，我们或许可以感觉到：西方人的



原始智慧，首先将他们导向了外在宇宙，他们对自身的认识注定要从对外物的认识开始并且与对外物的认识相联系。这样，他们的“模仿”传统一直隐含着“表现”的冲动，但是就人的“创造”而言的“表现”，在人的“被创造”的意义上却仍旧是“模仿”。这里的意义在于：人类无论通过什么样的理性活动寻求解脱，在自我与自然的链条上，人的理性本身都只能是有限的，不可能成为初始或终点。西方的自然哲学先于人类哲学，人类哲学又总是通过“善”和“道德”的命题，去呼唤始终潜在着的宗教哲学，这绝不是偶然的。

相对而言，东方文化的基点更多地建立在对人类自身的信心之上：儒家有“万物皆备于我”的气魄，道家有“生以明道，道以守生，内观不遗，生道常存”的法脉，佛家则有“自性俱足，能生万法”的禅机。但是这种强烈的自信，似乎并不是来自主体对客体的优越感，而是来自主体对主体本身的神秘感。当东西方的哲学和原始科学同样在揣测人与自然的对应关系时，毕达哥拉斯学派是依据他们对宇宙间数学关系的了解，从“宇宙音乐”建构“灵魂音乐”；而《易经》则倾向于依据人对自身的感悟，描述与人相近的太极、两仪、四象、八卦。因此，东方的创世神话注定不会得到基督教《创世记》那样的地位，西方人对造物主的崇拜，在东方很自然地转向了对自我和神秘的主体功能的崇拜。但是抽掉客体去营造一个无所不包的主体，反而使有限的自我在无法认识无限的自然时失去了托辞和弹性。这种以主体为出发点的文化和哲学一旦遇到与西方相近的问题，感受到人类的有限性，可以退守的惟一出路或许只能是“绝圣弃智”，一了百了。所以儒生要“深雪精神，培智绝思”；道士要“遣欲澄心”，直至“心无所心，形无其形，空无所空，寂无其寂”；禅者更是“放下执著，不用心机”。有限的“我”与无限的“物”之间，永远不可能形成一种固定的和谐关系。对此，东方的认识方

式不屑于调整自我以更新“我”的对象，而是宁愿借助它更为成熟的思辨手段，从“自我”退回到“虚无”，从而一次性地化解了对象。在思辨的领域里，这几乎是完美的，但是退到“虚无”抛开对象，也就否定了理性的必要，因此从根本上断绝了改变外物的可能性。世俗心态中消极怠惰的一面，常常与此一拍即合。

东方文化中的“解脱”也是如此，它不需要具体地界定人身的“束缚”，然后寻找实践的抑或精神的解脱途径，却是一劳永逸地化解了这种束缚，化解了问题本身。诚如《老子·十三章》所言：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”

这种解脱方式，至佛教禅宗而登峰造极。相传道信曾向禅宗三祖曾璨请教解脱的法门，经点拨后大悟：原来人本自缚，并非他缚，自缚乃是身缚，而非心缚；真心湛然，何缚之有？因此只要放弃对于外物的追求，退回内心，返诸自性，使无所谓原罪，无所谓束缚，也无所谓解脱。曾璨悟道曾请慧可为他“忏罪”，慧可让他“把罪拿来”，他却又找不到；于是慧可说：我已经替你忏罪了。曾璨恍然，方知罪不在内，亦不在外。按照他们的逻辑，是心是佛，是心是法，是心是罪；佛、法、罪，本质无二。基督教的救赎观，并不羞于言罪，它否定现世的前提正是承认现世；佛家的心性之说，根本不屑于言罪，它的返身避世毋需解脱罪恶和束缚的实际内容，而只要解脱包含在“解脱”这一问题当中的“罪恶”和“束缚”的概念。这样，圆融无碍的东方智慧，便以洒脱的理性思辨取代了痛苦的实际活动。对象世界的无限和人类理性的有限，在这里完成了令西方思想家艳羡的反转：人类的理性能力，终于可以无所不包融、无所不化解。当理性成为如上的“自足体”，当它的根基已经不在于人类与世界的联系时，凭借有限的理性认识无限的对象所必然产生的“二律背反”，又能奈何呢？因此西方人无法摆脱的苦恼和困惑，在

东方的传统文化中是可以摆脱甚至根本不存在的。或许可以说，正是东方理性的“自足性”与西方理性的“多元性”，代表着这两种文化的根本差异。这一点，也是我们理解基督教与西方文学之关系以及与之相关的“理性”内涵时的主要障碍。

### 三、从“非理性”到近代的理性自觉

在西方的文化—哲学当中，“理性”是通过主体与客体发生联系而获得意义的。人来到这个世界，要了解它、适应它、利用它、改变它，从而才有理性可言。即使如康德认为人类具有某种“先验的理性形式”，也毕竟是在认识世界的过程中显示其价值的。因此，主体与客体无法分开，理性能力与对象世界亦无法分开。而理性所认识并且参与塑造的对象世界已经呈现出一个相对完整的过程并且趋于成熟时，对象世界包括对象化了的理性（如一定形式的权威和传统），总是使人类理性本身显得微不足道，从而它就不能不面临着自我的再造和更新，不能不重新调整主体与对象的关系。这一周期性运动常常表现为“非理性”对于传统理性的冲击。对此，西方文学和基督教神学在其发展中都有生动的体现。

西方许多重要文学观念的实质性转折，都同基督教有关。如古希腊悲剧中的决定性因素“命运”，在中世纪被“上帝的审判”所取代；由此，人们把惩罚归咎于自身的罪恶，而不再感到“无辜”，不再摆脱责任，不再试图从“命运”中寻找托辞。后来的种种悲剧理论都没有离开这一基督教观念的规定。文学中的“理性”与“非理性”的问题亦然。

“理性”之于西方文化的本质意义，并不在于它的存在或不存在、被承认或不被承认，而在于它的多元性。人类文明的发展已经

反复展示过这样的事实：理性与非理性的抗争，实际上常常是外化的理性与个体理性之间的抗争。理性一旦外化为某种得到认同的结果，也就变成了人类精神的束缚；而历代非理性主义者所使用的思想武器，往往最富于个体理性的色彩。基督教本身的历史甚至整个西方文化的历史，都是这样一部多元理性相互作用的实录。

所有的基督教原理，都是以人类获得理性并且放弃原始状态的无知为基础的。没有这一点，也就谈不上原罪、救赎和审判。因此即使是那些早期的教父和中世纪的经院哲学家，也并不否认人是理性的动物。他们所高扬的，只是“信仰先于理性”而已。在他们看来：人的理性是有限的，而上帝是一种无限、不可定义、不可想象的超越性存在。对于可以理喻的“现象界”，理性是认识的手段；而对不可理喻的“物自体”，只能凭借信仰去领悟。安瑟伦就是在这一意义上说：“我不是理解了才信仰，乃是信仰了才理解。”<sup>①</sup> 德尔图良也是在这一意义上说：“神的儿子会死，这是完全可以相信的，因为这是荒谬的；被埋葬的神的儿子复活了，这也是可信的，因为这是不可能的。”<sup>②</sup> 离开了这一意义，“因为荒谬所以信仰”的命题就不会存在的。在他们的基础上，托马斯·阿奎那明确区分了“人的理性”和“神的理性”，认为有些领域是人的有限理性所不能企及的。这些神学的护卫者强调人类的理性的局限，承认不可理喻的对象的存在，实际上也就提出了某种理性之外的、神秘的精神活动的可能性；到了 14 世纪的神秘主义者艾克哈特那里，这终于引出了个人与上帝直接“灵交”的理论。后来的宗教改革家们显然理解了所谓“灵交”的本义，因此他们进一步通过对《圣经》和上帝本体的赞美，来限制教皇的权威。马丁·路德为此将“逻各斯”分成

① 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1985 年版，第 240 页。

② P. 蒂利希：《基督教思想史》，英文版，第 98 页。

三种层次：上帝本体的意志，道成肉身的耶稣，以及显现为文字形式的《圣经》。在耶稣升天后，《圣经》是人与上帝相沟通的惟一中介，而《圣经》的最终解释权，又被逐渐归于个人。这样，1521年4月，路德在沃姆斯帝国会议上发出了更响亮的声音：“只能用《圣经》本身或者清楚的理性为根据，才能反驳我的教义。”西方学者以此为近代世界之始：此前，存在着一个现世的、不可动摇的外在权威，即教廷或世俗权力；此后，另一种力量才是不可抗拒的，它由现世所无法加以实体化的《圣经》神学和人自身的理性组成——思想终于成为一种神圣的权利。后人把理性捧到至高无上的殿堂，以个人意志对抗外在束缚，应该说是始于这种用《圣经》权威取代教皇权威、用神秘的精神活动否定实体化的理性结果之努力。

历史的进程是徐缓的，然而我们毕竟从中看到了原始的理性如何被自身所异化，又如何以非理性的形式自我更新；我们毕竟听见那些古远的思想家，第一次用“荒诞说”“两种理性说”“神秘通灵说”等非理性的武器，叩响了通向近代理性精神的“窄门”。

我们有理由将中世纪的神秘主义至18世纪的理性主义视为一个相对完整的过程。在这一过程中，“非理性”的实际内容，是在于日益自信的人类对异己化的外部权威的怀疑；其结果，必然是自我利益的扩张和个体理性的膨胀。在这种基本精神的鼓舞下，西方社会为我们创造了野蛮但是有效的物质文明，西方哲学为我们留下了严谨而又过于自信的思想体系，西方文学为我们展示出解放自我、讴歌自我、从自我界说社会、以自我对抗群体的诸多典型。然而人类理性的有限性和片面性，似乎是它的先天弱点：由于理性冲破束缚而导致的任何一种新的利益组合或者价值系统，最终都要抽象出毁灭它的、异己的对象。也许可以说，以不同形式出现于各个时代的权威或传统，实质上都是这样的对象。因此蔑视权威、

蔑视传统,亦即蔑视理性成果的“非理性”力量,总是在一种文明达到顶点的时候恰好得到用武之地。

#### 四、从“非理性”到 20 世纪自我怀疑

在西方结束了“理性”与“非理性”的第一个过程并且预示着它们的第二回合的,仍然是一代热血青年对传统的反叛。但是 20 世纪的人类,终于表现出真正的成熟;这种成熟的标志之一,就在于他们注定要从更深的层次上寻找“非理性”的对手,注定要将怀疑权威、怀疑传统直接引向对于自我的怀疑。

两次世界大战之后,基督教经典所暗示过的那种灾难性文明的恶果充分显露,西方人更多地看到的,是文明的进步对文明成果的扼杀,自由意志与自由意志的冲撞,以及一种人性原则对另一种人性原则的排斥。这也使他们领悟到:以往凭借“非理性”的手段否定掉的“权威”或者“传统”,其实都是个体的理性获得普遍认同时的结果;而在每次“非理性”的浪潮中得到再生的“个体理性”本身,正是一种潜在的、更深刻的冲突根源。这就是为什么人文主义总是难以掩饰包含在其中又与其相悖的极端的利己主义;这就是为什么基督教改革者刚刚摧毁中世纪的宗教裁判所,便在日内瓦树起了新的火刑柱;这就是为什么人类所寻求的价值准则,总是自相矛盾,自相否定。

因此,如果说西方文化中的第一代非理性主义者还只是在利用种种“非理性”的旗号,而并不一定认为有限的人类理性无法涉及上帝的神秘王国,那么 20 世纪的非理性主义的后来者,无论是叔本华的灵性说、尼采的酒神精神、柏格森的生命论,还是加缪的西绪弗斯神话,的确都怀着某种不可知的、沉重的悲哀。20 世纪

的西方文学，也常常笼罩着这层悲哀的阴影。这一时代的文学作品，一方面表现出对于习惯性思维轨迹、寓意系统、语言逻辑和欣赏方式的全面破坏，使人只能根据自己的理性思考去读解，从而以产生于个体理性又诉之于个体理性为基本特征；另一方面，它们的字里行间又处处流露着对理性的迷惘、对自身的困惑、对人类前途的灰心、对现世手段的绝望。所以“上帝死了”的那声断喝，不仅包含着理性的人类对宗教信仰的动摇，更包含着动摇了宗教信仰的人类对曾经神圣、曾经令人振奋的自由意志和理性力量的怀疑。正如弗洛姆所言：“尼采说：上帝死了1914年以后所发生的一切表明：是人死了。”——抛弃了上帝，否定了传统，也就必然在其中包蕴了更进一步的意义：创造崇拜、创造传统，最后又回到“自我”的人类及其理性，同样不是神圣的。

20世纪的“非理性”狂潮，是从对基督教的非难开始的。作为一切传统价值的终极象征，“上帝”已经很难在具象的、实体的意义上被现代人接受。普遍的动摇和怀疑，使得宗教生活的地位在20世纪大大下降了；乃至由于表现形式的制约，通常从题材上得到基督教滋养的西方美术和音乐，在20世纪很少再有直接取材于或者服务于《圣经》的作品。它已不可能产生因圣母或者基督闻名的拉斐尔、达·芬奇，不可能再造用音乐来传教的巴赫、亨德尔。现代评论者谈到毕加索的《格尔尼卡》，似乎也至多说它表现了《启示录》的世界末日情绪，而不可能更为具体地附会出什么宗教内容。

但是20世纪的普遍的动摇和怀疑，又正是在新的层次上探求生存意义的表现；这与以怀疑和反叛为特征的、用新的理性自觉取代外部权威的新教精神息息相通。因此20世纪的“非理性”和信仰危机，一方面成为更加合理的基督教信仰的基础，为现代思想家建立一种能被现代理性所认可的神学提供了条件；另一方面也成

为西方文学中的困惑和探索的根据。从根本上看，神学所寻觅的“上帝”，艺术所追求的“完美”，哲学所描述的“本质”，蕴含着相似的价值取向。20世纪西方神学与文学的共同前提，愈发强化了这一点。二者原本在内在精神而非表现形式上的沟通，使它们的关系更为密切了。

经验告诉人们：美好的事物从来都是短暂的，即使没有外部强力的干预，它也不可能逃脱自生自灭的必然过程。因此，能获得一种实相，能永固不变地存于现世的“美好”，无论附着于艺术、宗教还是其他的社会理想，都是不可想象的。“世界”的最终答案在于超越世界。任何被假设为永固的“美好”，在实存的世界中或迟或早都会走向自己的反面。所以，人类的一切终极追求都是超经验、超感觉的：它被文学艺术家想象为“完美”，被宗教家命名为“上帝”，被哲学家界定为“永恒的本质”；而它自身，却并没有任何“实在的”内容，唯其如此，它才可能是终极性的。相反，如果仅仅在“实在”的意义上肯定其存在，也就等于在“终极”的意义上否定其存在。因为存在之物必会走向灭亡，可以规定的必然可以否定；一切有形的存在，注定都是有限的、可变的，不可能成为永恒。顽冥不化的，只能是人类记忆当中的无形的观念。在西方思想史上，老苏格拉底就已经体悟到这一点，所以他认为对世界原因的真正探究，并不在于找出一种物质的本原，而在于发现主宰万物、使世界井然有序的力量。在他看来，这力量不是什么有形的物质，而是无形的“善”。柏拉图进一步在“观念”的意义上规定了老师的“善”，使之与具体的伦理对象相分离，成为最高理念的体现者。无论我们能否接受这种“善”，也无论我们对“善”的理解与他们有多大的差异，我们都无法否认：是他们使哲学的对象从自然转向人类本身，使“知识”的首要任务落脚于直接地指导人类生活。时至 20 世



纪,人类面临的困境、难题、矛盾、纷争,远非苏格拉底的时代所能比拟,因此凡是力图参与人生的西方思想家,无论属无神论还是有神论,实际上都不同程度地放弃了关于“本原”的争论。对前者而言,他们越发意识到坦性和知识的有限性,意识到人类对于永恒与无限的无知;对后者而言,他们坚信只有信仰才能从根本上托起等待拯救的人类,但是他们的“上帝”却随着时间不断模糊着原本清晰的形体,最终成为融汇了“绝对”“永恒”“存在”和“本体”的一个观念。仍然踞守在教堂的深院、随时恭候着信徒的叩门、处处都为他们分忧解难的上帝——亦即仍然被当作一种“实体”而不是“观念”的上帝,仍然由于世俗的目的而受到膜拜的上帝,必定不能为成熟的坦性所接受。卡西尔《人论》对“世俗化”宗教的论述,触到了传统宗教在 20 世纪的痛处:“它充满理论上的自相矛盾,也充满伦理上的自相矛盾……宗教自称拥有一种绝对真理,但它的历史却是一部有着各种错误和邪说的历史。它给予我们一个远远超出我们人类经验范围的超验世界的诺言和希望,而它本身却始终停留在人间,而且是太人间化了。”<sup>①</sup>

因此对传统神学来说,“上帝不存在”是不可接受的,而西方现代神学却从认识的根本逻辑上与之分道扬镳。保罗·蒂利希提出:“肯定上帝存在如同否定上帝存在一样,都是无神论”,因为“上帝是存在本身,不是存在物”(《系统神学》)弗洛姆认为:我们不可能像感知实际存在的事物那样感知上帝,而“只能从否定的方面去认识上帝的属性……人越认识到上帝不是什么,人关于上帝的知识就丰富”(《爱的艺术》)莫特曼则把“上帝”界定为“不是在我们之内(in us)也不是在我们之上(over us)的上帝,而是在我们之前

<sup>①</sup> 卡西尔《人论》,上海译文出版社,1985年版,93页。

(before us)的上帝”；所以“一切关于基督的表达，不仅是说他曾经是谁、现在是谁，而且是说他将是谁以及他盼望什么”（《希望神学》）这些无法见容于教会和传统教义的学者，实际上是沿着康德的那个被理性所“设定”的上帝，去寻找“上帝”以及它所象征的一切终极价值的本质。这种寻找，对于 20 世纪的基督教和 20 世纪的西方文学有着同样重大的意义。如果说，它体现了现代基督教从“神证”向“神学”、从笃信型宗教向文化型宗教的靠拢，那么当神学家们把“上帝”理解为一个概念、一个目标、一种精神性的存在、一个永远不可能获得具象的实体时，他们也揭示了 20 世纪的西方文学从两个方面向神学的回复——对盲目乐观的人类理性力量的怀疑，以及对其有限性的认识；对人类所能获得、所能创造的一切物质成果的否定，亦即表露于文学艺术观念的、更为极端的“非现世”倾向。

在西方现代神学的作用下，基督教的最高真理、终极关切和救赎的期待，都日益远离具象的实体和现实手段；与这种趋向相一致，20 世纪西方文学最普遍的主题便是表现传统价值的矛盾、现存秩序的荒诞、人类行为的无意义，并且宣泄由此而生的厌倦、失望和孤独的情绪。就其实际的经历而言，这一时代的作家似乎并不一定比他们的前辈更坎坷，但是身居历史的制高点，他们从一开始就得到了批判社会的资格，越过前人的反复尝试，直接看到了现世价值的自相矛盾，从而不屑去重复注定成为空想的种种自救手段。他们不仅怀疑过去的价值，甚至也讥笑对于美好未来的描述；任何一种现世的努力，在 20 世纪的西方都被那个充满自嘲而不是悲壮的西绪弗斯神话所涵盖。

这是一个以“否定”换取“超越”的时代。它要否定的，是那个“超越性”目标之前的一切；而那个“超越性”目标的存在，又是以这

种“否定”的活动为前提。同时,这也是一个怀疑自己、放弃希望的时代;它是阅历过于丰富、肌理过于成熟的西方文明的必然产物。然而按照基督教神学的观念,虚幻的“来世”或者“新天新地”,就是在世俗世界的毁灭中变得清晰从而被认知的:彻底放弃对现世和自身的希望,更新的可能才能孕育于其中——正如耶稣的殉难包含着拯救一样。

20世纪的西方文学和基督教神学,在根本的出发点上呈现出相似的指向。卡尔·巴特、保罗·蒂利希等人从神学的角度意识到:文学艺术中的现代主义,实际上是人类宗教情绪在20世纪的延续。《新的恶魔》(“The New Demons”)一书的作者杰奎斯·埃吕尔(Jacques Ellul)则从文学的角度指出:“异化与幻觉,这就是现代的宗教。”

## 五、从“教堂”到“天堂”

卡尔·巴特曾经谈到:巴赫的音乐是为教堂里的人写的,而莫扎特的音乐是为上帝身边的人写的。或许,在巴赫的时代,天堂与教堂仍然是一个相对统一的整体;即使是那些激进的宗教改革者,也只是想重建自己的教堂,重建一个“天路历程”的入口。因此,作为艺术家的巴赫与作为新教徒的巴赫并不矛盾。对他而言,宗教的虔诚和音乐的灵感在路德的赞美诗中兼而有之。莫扎特的时代,天堂与教堂也尚未完全分裂,敏感如卡尔·巴特的人才会从中品味出细微的变异。宗教与艺术一度呈现的这种分合互动,有如黑格尔理想中的古典时代的力量构成:个人意志与社会意志、自我需求与群体需求在总体上趋于一致;乃至投身于教堂的仪式,就在本质上体现着对天堂的向往。但是宗教改革后信仰与权力的新的

结合，世俗信仰中必然的功利目的，维系一种普世宗教所不可缺少的迷信成分，以及基督教教会的日益人间化，却不断使人怀疑从教堂进入天堂的可能性，结果终于将它们撕作两个不同的世界。

到 20 世纪，人们离开了教堂，似乎又无路跨进天堂。在他们漂泊的旅途上，不再有“道成肉身”的奇迹和喜乐，却只有“基督”留下的一个隐喻：“道”与“肉身”必然是分裂的。产生于这个时代并获得这一时代认同的文学和艺术，包含着一种内在的而不是添加的悲剧性。它的症结，就在于迷失了一条解脱现世困扰、从功利中拯救灵魂的天堂之路。对此，现代神学在浑然的旧旋律中隐约奏出那支幽冥的曲调：以“此在”之身迎接“不在”的圣灵；以无迹可寻的上帝的观念，拒斥传统的偶像及其在尘世的代表；以非功利的、永恒的渴慕，取代企盼未来利益的、一时的迷信。20 世纪的西方文学也就同一主题作出了应答：物质的手段并不能从根本上改变物质的世界；人为的努力只能帮助人类，却不能拯救人类；文学艺术与人类其他的终极追求一样，永久的生命就在于否定现有的一切，使自己成为一种有针对性的存在。

在这样的基调上，20 世纪的西方文学对现代神学观念的深层体现，常常表现为直接参与基督教精神的重新构合。教堂与天堂的分裂，将神学和文学挤上了通向“窄门”的同一条“小路”。因此，我们看到许许多多的西方作家，为自己的作品选择了“新福音书”的形式：如《圣经》的“神召”的主题之于乔伊斯，“堕落”主题之于加缪，“审判”主题之于卡夫卡，“受难”主题之于福克纳<sup>①</sup>。又如“耶稣”的形象之于托马斯·曼、黑塞、斯坦贝克、格林、卡赞扎基斯和京特·格拉斯主人公。<sup>②</sup> 他们意识到人类必须找回信仰，也意识到传

① W.P. 缪勒：《现代小说中的预言》，1959 年英文版。

② T. 吉尔科斯基：《耶稣在小说中的转型》，1972 年英文版。

统信仰的荒诞；他们试图在反抗这种荒诞的努力中，重新划定信仰的位置。这，难道就是斯芬克司脚下的第七条路吗？

天色依旧，平沙依旧。斯芬克司卧在褐色的细沙上，注视着从第七条路走来的流浪者。她的微笑中仍然带着永久的沉默。此刻，天幕尚未开裂，星光尚未普照。静谧的深夜中，无人作答。

## 中世纪基督教文学批评的兴起

在基督教的主导地位逐渐确立、神学思想不断发展和欧洲各民族语言日益成熟的过程中，一种与基督教学说相关联、并带有明显的神学特色的中世纪文学批评，缓慢地呈现出大致的模样。同时，古希腊典籍的佚失及其借助东方文献的再度引入，又同中世纪的人文研究相汇合，使神学之外的世俗批评得到了一定程度的延续。

### 一、中世纪文学批评与基督教的核心观念

包括西方的学术界本身，在相当长的一段时间里并未对中世纪的文学批评给予足够的重视。有人甚至认为这里是一片空白。直到 1974 年出版的《中世纪文学批评：译文与诠释》(Medieval Lit-

erary Criticism: Translations and Interpretations, by O. B. Hardison, Jr. 等)一书,作者仍然认为:“关于中世纪的文学批评,目前还没有权威著作。”<sup>①</sup>

中世纪文学作品的读者,相对而言确实比较少,遑论其文学批评?但是这并非对中世纪文论研究不够的主要原因。真正的原因在于:当民族国家的观念成为现代文学研究的基本坐标之后,中世纪的文学和文学批评变得越发难以界说。从欧洲主要语言在中世纪的形过程中可以看出:中世纪的文学、文学批评乃至整个文化,都与后世以民族为主体的文化模式明显不同。正如上述著作的作者所说:“中世纪文学是国际的,而不是民族的。”(Medieval Literature is international, not national.)但是按照民族和国别的线索进行文学分类,已成现代人的积习。

80年代以前,西方的有关研究不仅较少,而且大都不能尽如人意。如1952年出版的中世纪文论研究名著《英语文学批评:中世纪时期》(English Literary Criticism: The Medieval Phase, by I. W. H. Atkins),忽略了英语文献之外的大量线索。1969年出版英译本的《中世纪美学》(The Esthetics of the Middle Ages, by Edgar de Bruyne),只着力于中世纪的建筑、雕塑、音乐和绘画,与民族观念更多联系的文学研究则付阙如。另外,1963年还出版过分析中世纪诗歌词语结构的《文体学》(Stylistics, by Hans Glunz);更早的则有1928年出版的《中世纪修辞学与诗学》(Medieval Rhetoric and Poetics, by C. S. Baldwin);但是对中世纪文学理念的核心似乎都欠恰当的把握。

直到近十几年,才有越来越多的学者注意到中世纪文论的重

<sup>①</sup> O. B. Hardison, Jr. 等编写: Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations, New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1974, 第3页。

要性及其价值。他们发现中世纪文论研究中最基本的问题还从来没有被提出过,即:“中世纪的”(Medieval)与“古典的”(Classical)之间究竟有何区别?比如,讽喻批评(Allegorical criticism,又译“寓意批评”)常被视为典型的中世纪批评类型,但其实它在柏拉图之前就普遍存在,而且一直未曾中断,直到公元前1世纪至公元2世纪的裴洛(Philo)、克雷芒(Clement)、奥利金(Origen, 185—254)等等。而这些人既属早期的基督教教父,在时间上又正值古罗马文学的黄金时代、白银时代。那么,什么是让他们有所归属的依据呢?由此西方研究者注意到:所谓的“古典”和“中世纪”并不是时间上的概念,而是指两种不同的文化观(cultural perspective)。了解这一点,应当是研究中世纪文论的基础。

早期基督教教父们的护教活动,对于树立新的中世纪文化观念起到了重要的作用。为了使基督教成为合法的存在、并且得到统治阶层和罗马民众的认同,他们大体采取过两种有效的策略。其一是论证基督教与罗马政体的共同点,求得国家机器的保护;其二是寻找基督教与希腊哲学的相通处,借助严谨的哲学观念丰富和传播自己的信仰。

教父们多少有些言不由衷地发扬着保罗的学说:“在上有权柄的,人人当顺服他,……抗拒掌权的,就是抗拒神的命……。当得粮的,给纳粮;当得税的,给他上税;当惧怕的,惧怕他;当恭敬的,恭敬他。”希腊教父的代表查斯丁(Justinus, ? ~ 165)最终是由于为基督教辩护而被处死,他却始终申明基督教并不触及现存制度,并不反对罗马帝国:“我们单把崇拜献给上帝,但在其他的事上,我们很乐意事奉你们。”拉丁教父的代表德尔图良(Tertullian)用他的《护教篇》继承查斯丁的呼告,声称基督教之所以崇拜上帝,是因为上帝能比罗马的守护神更加有效地保佑罗马皇帝。亚历山大教理



学派的代表奥利金(Origenes)自己逃避兵役,竟也能引中为基督教有利于罗马帝国的例证:因为一个基督徒祈祷帝国的成功,要比他亲自参加军队更有价值。

但是,这一切只是寻求生存的权宜之计和苟且之辞,显然有悖于基督教的真正追求。所以一旦立足既稳,这些便不再是教父们的话题。

基督教的与世无争,其实是一首彻底征服西方人的前奏曲。如果说,希伯来人还只是力图颠倒希腊文化的价值系统,那么基督教对于犹太教的改造,则蕴藏着更大的野心。尽管它最早的成员不过是几个渔夫、税吏、引车卖浆之徒,耶稣却使他们坚信:人既有肉身也有灵魂,既有短暂的存在也有永恒的本质。当耶稣申明“恺撒的物当归给恺撒,上帝的物当归给上帝”时,他绝不仅仅是在巧言答对法利赛人的刁难,而是暗示着一种入世而出世、功利而理想的价值取向,暗示着一种新型的、基督教式的人生态度。那就是:在肯定现实利益的同时否定一切世俗权威,用一种设定的存在弥合肉身与灵魂的裂痕。这正是中世纪的欧洲人身处俗世而无视世俗权威、顺应环境却向往精神超越的力量所在,这也是所谓基督教文化观念的核心。

## 二、中世纪文学批评与中古人文学科的发展

中世纪文学批评不仅与神学密切关联,它还有另一条线索,而那是同人文学科在中世纪的发展以及早期欧洲大学的创办分不开的。其中影响最大的学科,是他们得益于罗马人的语法学、修辞学和逻辑学。

### 1)语法学与诗学

最早将诗歌与语法学相联系的，是古罗马的修辞学家昆体良(Quintilian, 35 - 96)。他将“语法”定义为“正确言谈的科学和诗人的学问”(‘the science of correct speaking and the reading of the poets’)。后来，公元4世纪的语法学家维多里诺(Victorinus)更明确地说：语法即“解释诗人与史家的科学，以及正确地言说和书写的方法”(‘the science of interpreting the poets and historians and the method of correct speaking and writing’)。所以12世纪的经院传统似乎认同于这样一种结论：“诗歌属于语法，语法是诗歌研究之母及其源泉”(‘Poetry belongs to grammar, which is the mother and source of its study’)①。至13世纪语法曾一度遭到冷落，而在14-15世纪，它又重新受到人文学者的重视并一直延续到宗教改革时期；后来在马丁·路德贴出“九十五条论纲”的那一年，伊拉斯谟(Erasmus, 1467~1536)则来到比利时，在鲁汶天主教大学创办了专事拉丁语、希腊语和希伯来语的“三语学院”，使“读解诗人”的语言研究成为人文课程的基础。

诗歌与语法学的联系，在中世纪形成了三种各具特色的文学批评。

首先是评注或集注式批评(Commentary or gloss)。这种评注或集注，通常是评论作品的形式和风格，甚至专门针对个别的词句。其中比较著名的有多纳托(Donatius, 4世纪末)对泰伦斯的评论、赛维(Servius, 4世纪末)对维吉尔的解说以及波菲利(Prophyry)对贺拉斯的注释。据说这类批评家读诗的目的并不在于欣赏，而是要锻炼口才，或者是为了“解经”作准备。后来他们的评注被称为“语法注释”(grammatical commentary)，就是因为其主要的內容只是

① O. B. Hardison, Jr. 等编写: *Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations*, 第7页。

“解说不常用的词语、复杂的句型并指出优美的修辞”，有时再加上一点道德教训或者寓意。这种批评产生于古罗马晚期，集中于加洛林王朝之前的 5~8 世纪，至 11~12 世纪，实际上转化为对《圣经》的注释。

其次是诗法批评(versification)。希腊、罗马的古典语法包括三个基本内容：拼写方法(spelling)、音节划分(syllabification)、以及“元音音步”(vowel quantities)；而音步后来又成为对诗韵(prosody)的讨论，所以语法似乎也是读诗的一种准备。诗法批评就是以此为基础。根据其理论，诗歌的实质性问题在于作诗之法，从而与“诗”相对应的不是“历史”而是“散文”。比如所谓的“英雄诗”不仅在于它描写英雄，更是因为它使用“英雄诗体”(heroic verse)。

《教会史》(Ecclesiastical History)的作者比德(Bede, 672 或 673 ~ 735)曾是最有影响的作家，西方甚至有人将格利高里一世至查理曼大帝之间的 604 ~ 800 年统统称为“比德时代”(The Age of Bede)。他的著作《论诗法》，被视为诗法批评的奠基之作。其中关于“重音”(accentual prosody)的讨论是最早的同类论述之一。他认为：“诗韵之组成并不在于韵律本身，而是由音节的数量所决定，这正如在游吟诗人的吟诵中，诗韵是由他们的声音所决定。”直到 19 世纪的英国浪漫主义诗论，我们似乎仍然可以见到诗法批评的某些影响。也许可以说：关于诗法的研究，实际上是一种中世纪的“形式批评”。

另外一种诗人研究(List of authors)。其实从古罗马时代开始，对诗人的研究就含有某种“比较”的成分。如普鲁塔克(Plutarch)曾对泰伦斯(Terence)和米南德(Menander)加以比较、对维吉尔(Virgil)和品达(Pindar)加以比较等等。公元 4~5 世纪时的哲学家和语法学家马可比乌斯(Macrobius Ambrosius Theodosius, 360 -

435) 继此思路,提出了一种与修辞学比较相区别的、最细致的诗学比较,其内容仍是将希腊、罗马的文学相对应。这一传统还被中世纪批评家运用于希腊文本与希伯来文本的比较。如哲罗姆(Jerome, 340~420)曾说:“大卫便是我们的西摩尼得斯,我们的品达,我们的贺拉斯”。他还根据希腊传统的概念,将《约伯记》视为悲剧、《传道书》视为哀歌(elegy)、摩西五经视为英雄诗。比德(Bede也与之相似,认为《约伯记》是英雄诗,《申命记》和《诗篇》第118、119首是哀歌,《雅歌》是圣剧(biblical drama);他还将《约伯记》称赞为“荷马之《伊利亚特》、维吉尔之《伊尼德》”,是所谓“混合叙述”(mixed form)的范例。<sup>①</sup>

大约到11世纪,“品藻作者”的传统趋于规范化。我们可以看到的最为完整的文献,是本尼狄克修院的康拉德(Conrad, 1070~1150)所著的《前贤集》(Dialogus Super Acteures)。其中提到“古人读书时的七个主题”,即:作者、题目、诗歌类型、作者意图、条理、韵律、以及对文本的解释。康拉德所谓的“古人”,据研究者认为就是4世纪的拉丁语法学家“维吉尔评注”的作者赛维,以及影响过赛维的智者学派修辞学家。

康拉德根据上述七个主题,梳理了古希腊文论中关于散文与韵律、诗人与文体的论述,区分了悲剧诗、喜剧诗、讽刺诗、田园诗的各自特色,同时还生发出一种对于“诗人”的定义:“诗人被称为创造者,是因为他说假话而不说真话,或者将假话混之于真话。”<sup>②</sup>这一定义中包含着智者学派、特别是高吉亚斯的明显痕迹。

康拉德对诗人本身的讨论,也最为典型地体现着“品藻作者”

<sup>①</sup> O. B. Hardison, Jr. 等编写: *Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations*, 第9页。

<sup>②</sup> O. B. Hardison, Jr. 等编写: *Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations*, 第9页。

的传统。他按照昆体良以来的传统，将一些重要的作家从易到难地排出座次，而完全不论时间顺序。比如从上文提及的 4 世纪末的多纳托( Donatus )开始，随后分别是公元前 234 年 - 公元前 149 年的大加图( Cato ,曾任罗马执政官，并反对希腊化)，公元前 6 世纪的伊索( Aesop )，4 世纪的罗马寓言作家阿维亚纳( Avianus )，公元前 106 年 - 公元前 42 年的罗马演说家、作家西塞罗( Cicero )，公元 39 年 - 65 年的罗马诗人卢坎( M. A. Lucanus ,即塞内加的侄子，为推翻尼禄未遂而自杀)，以及贺拉斯、奥维德和维吉尔，最后则是《圣经》。这一座次既反映着康拉德对于文学本身的看法，又体现着明确的神学意图，即：研究世俗文学最终是为了理解和阐释《圣经》。而或许正是由于维吉尔的地位如此接近《圣经》，他才可以成为但丁漫游三界的引导者。

如果说中世纪的欧洲面临着语言的再发展、族群的再组合、文学的再建构，那么从语法分析到人物品藻，似乎已经预示了其文学的进程，即：从民族语言的形成到文学的本土化，进而产生更为成熟的文人化文学。

## 2) 修辞学与诗学

相对而言，中世纪语法学批评的线索比较清晰，而修辞学批评则不然。西方学者认为：在古希腊、罗马的“古典时期”，修辞学与诗学的相互联系比中世纪更为密切。在整个古典时期的文献中，只有亚里士多德的《诗学》使诗学独立于修辞学。而狄米特利乌( Demetrius 约公元前 1 世纪)的《论风格》( On Style )、朗吉努斯的《论崇高》，实际上多被视为“对于诗歌的修辞批评”或者“雄辩术、演说术式的批评”。贺拉斯的《诗艺》也深受修辞学的影响，其中关于摹仿特人的训练、才能与经验和学识的对应、性格的“合式”( decorum )、诗歌的寓教于乐等等话题，都与西塞罗式的修辞学研

究相合。另一方面,修辞学著作也常常引用诗歌,以说明比喻和形容的效用,正如欧洲古代的语法研究主要是教人了解修辞的方法,以便日后在言谈中运用。一般认为:直到 16 世纪,西方的诗学与修辞学才成为两个完全独立的学科。

在整个中世纪,修辞学理论都影响着文艺批评。最明显的例子如多纳托讨论修辞文彩的著作《语法艺术》(Arts Grammatica)。另外比德等人纯粹讨论修辞学问题的一些著作,也被认为“为文学研究注入了某种光彩,提供了新的角度”。

还有的西方研究者提出:贺拉斯的《诗艺》是中世纪修辞学批评的基本依据,而朗吉弩斯的《论崇高》也包含着浓厚的修辞学兴趣。不过《论崇高》在这一方面的内容贺拉斯已经有所涉及,况且《论崇高》直至 16 世纪才被译为拉丁文,在中世纪似乎没什么影响。

中世纪人确实可以读到的两种修辞学批评,是 4 世纪末多纳托的《释维吉尔》(Interpretation Vergilianae),以及 5 世纪的马可比乌《农神节》(Saturnalia)第五、六两卷关于维吉尔的长篇讨论。

《释维吉尔》的序曲,是多纳托写给儿子的一封信。他在信中抱怨说:语法学家根本不能欣赏维吉尔,因为维吉尔是修辞学方面的大师,只有研究修辞才能欣赏他的成就。多纳托在这本书中既指出了维吉尔运用的修辞手段,又力图避免仅仅解释修辞色彩的局限,从而这本书与语法式批评的评注不同,成为对《伊尼德》十二卷的完整评述。

马可比乌所涉及的,是在古罗马“白银时代”的学者中常常讨论的一个多少有些奇怪的问题,即:“维吉尔究竟是演说家还是诗人(an orator or a poet)?”<sup>①</sup>他以长篇对话的形式讨论了维吉尔使

<sup>①</sup> G. B. Hurdison, *Interpretation Vergilianae: Translations and Interpretations*, 第 12 页。

用的修辞格，继而指出维吉尔具有运用四种演说风格的能力，综合了十位演说家之所长。而其中最重要的问题，是要从修辞的角度讨论维吉尔对前贤的“摹仿”。其中第一例当然是摹仿荷马，同时还有另外一些罗马作家，尤其是号称“拉丁诗歌之父”的恩尼乌斯（Ennius，公元前 239 年 - 公元前 169 年）。他以大量修辞实例论证维吉尔之创作的直接来源，而关于这一意义上的“摹仿”，在此前其他人的文论著作中似还从未如此充分地讨论过。

到加洛林王朝时代，修辞学批评一度消失，取而代之的又是语法学批评，然而此时的语法学批评被认为从修辞学之中汲取了许多内容。以至在 12~13 世纪的“诗艺”“诗法”研究中，大都会包含几项相似的内容：布局、叙述、文体、摹仿、艺术与才能等。一些研究者认为：这些正是修辞学批评的基本内容，也正是中世纪的修辞学与诗学相混杂之处。但是索兹伯里的约翰（John of Salisbury，1125~1180）则已经指出：从修辞学探及诗学，恰恰是要昭示诗歌艺术对于语法的独立性。因为“诗歌与自然事物如此相近，人们才认为诗歌不能属于语法，而相信诗歌是一种独立的艺术。”<sup>①</sup>他还进而主张：天主教教会学校（Cathedral schools）不应要求学生按照“诗人研究”所排的座次被动地阅读，而应指导学生进行马可比乌所说的那种“摹仿”。因而，“诗艺”也就成为这类课程的教科书。

### 3) 逻辑学与诗学

将诗歌与逻辑相联系的，始于亚里士多德著作的一些评注者。最著名的如公元 3 世纪的哲学家亚历山大（Alexander）。但是中世纪早期的人们似乎对此不感兴趣，到 12~13 世纪，本尼狄克修院的康拉德才论及此义，接着便有著名的“文科之争”（The War of

<sup>①</sup> O.B. Hardison, Jr. 等编写：Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations, 第 13 页。

Liberal arts)。以奥尔良为中心的教会学校强调语法，以巴黎为中心的新兴大学则坚持“逻辑才是学术的皇后”。1732年前后，法国诗人 Henri d'Andeli 写下的《七艺之战》(The Battle of the Seven Arts)，刻薄地描述了当时的情形：

“巴黎和奥尔良乱作一团，  
大大的遗憾、大大的悲哀，  
因为他们无法和谈。  
你可知分歧的山来？  
那乃是关于学问的争端。”<sup>①</sup>

亚里士多德的著作散佚已久，当时的学者正从阿拉伯文的文献中重新将它们译为拉丁文，这本来是希腊哲学在中世纪得以复兴的前提条件。而作为逻辑学之一部分的诗学概念也随之而来，并且显然被视为亚里士多德的观点。诗学成为逻辑学的一部分，也就等于说诗亦是一种手段，一种如同论辩逻辑甚至诡辩术一样的技巧，而不是像政治学、天文学那样的“科学”。这一类理论，在阿拉伯哲学家和神学家关于亚里士多德的评注中颇为常见，比如以“亚里士多德评注者”著称的阿维洛伊 (Averroë, 即 Ibn Rushd, 1126 ~ 1198)。

问题在于，一旦对“诗学”作出这样的界定，也就否认了诗歌历来被宣称的“既提供快感又提供教益”的功能。而在整个中世纪，“读诗”的主要理由就是从中得到有益的“教训”；与逻辑学过多联系的诗学，虽然可能在客观上削弱基督教文学的说教意味，但同时

<sup>①</sup> O. B. Hardison, Jr. 等编写: *Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations*, 第 14 页。



也会在一定程度上排斥诗歌的人文价值。

所以与我们通常的印象相反：当中世纪的新兴大学强调逻辑学，并似乎由此才能让诗歌和诗学在“人文学科”中占有一席之地时，许多西方研究者认为他们是对中世纪人文主义理性进行挑战。

后来，托马斯·阿奎那和罗吉尔·培根（Roger Bacon, 1213 ~ 1291）都转而肯定诗歌在科学体系中的双重地位：从技艺的方面说，它是逻辑学的一部分；作为一种活动，它又是一种伦理教训、或者树立道德范式的方法。但丁在《致斯加拉亲王书》中更明确地宣称：《神曲》就是一种道德哲学。意大利作家默萨托（Albertion Muscato, 1261 - 1329）和卜迦丘都同意但丁的看法，认为“诗歌教人以美德”（poetry teaches virtues），并且还引证亚里士多德《形而上学》的观点，认为“诗歌与神学同源”（poetry is allied to theology）。这样，中世纪文论与中古人文学科的关联及互动，最终既提高了基督教文学的地位，又从不同的方向上丰富或改造了神学批评的主流。

### 三、古典时代晚期到加洛林王朝的文学批评

公元 313 年君士坦丁和李锡尼共同签署《米兰敕令》以确认基督教的合法地位之后，基督教思想家开始更自觉地将古老的“二希”文明熔铸在一起。以哲罗姆和奥古斯丁（Aurelius Augustinus, 354 - 430）等人为代表的早期教父，被认为是这一次大规模文化融合的奠基者。

基督教作为新的主流信仰，一方面深深影响了希腊 - 罗马的古典传统，一方面又从古典文化中汲取了大量养分。在加洛林王朝建立前的 5 ~ 8 世纪之间，已有一些涉及文学批评的文字明显带有了这一特色。其主要的模式既是以古典传统为根基，又毫不掩

饰基督教自身的信念和趣味，甚至有些批评会直接服务于神学的目的。

这一时期基督教对古典批评传统的影响，首先是在于基督徒对希腊—罗马文学的读解和取舍。例如被称为“最后一个罗马人”的波伊修(Boethius, 480 ~ 524)，在皈依基督教信仰的时候“从毕达哥拉斯学派和柏拉图那里分别吸取了数学和精神的因素”，并且使“这两者都投合了中世纪的需要”。<sup>①</sup> 奥古斯丁通过《忏悔录》追悔自己早年对古典文化的痴迷，也是从中体悟着新的启示。而还有更多的基督教思想者致力于古典文化的重新阐释，使得上一节所述的评注式批评、诗人批评等不仅形成风气，而且直接成为“解经”的铺垫。从而维吉尔、奥维德、贺拉斯、泰伦斯等古代作家的著作可以在中世纪的基督教读者中广为传诵，却已经通过这一类批评或重述多少带有基督教的寓意和教训。后来拉班·马罗(Rabanus Maurus, 780 或 784 ~ 856)在《论教士的培养》中，十分形象地总结了异教文学被基督教文化吸收的过程：“如果我们想阅读异教徒雄辩而华丽的诗篇和著作，我们必须像《申命记》中对待被俘的妇女一样去对待它。……如果发现有用的东西，就把它吸取到我们的教义中来；如果其中充斥着有关偶像、爱或世俗的内容，就拒绝它。我们应该为一些书修理容貌，对另一些书则要用锋利的剪刀剪掉它的指甲。”<sup>②</sup>

另外基督教信仰的确立，使西方人不得不接受《圣经》所提供的一套始于“创世”的历史纪年体系，而这与古罗马希罗多德和修昔底德对历史的描述大不相同。因为在基督教的纪年体系中，希

<sup>①</sup> 塔塔科维兹《中世纪美学》，中国社科出版社，1991，第101页。

<sup>②</sup> O. B. Hardison, Jr. 等编写：Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations, 第5页。

伯来文化早于希腊文化，因而希伯来的文学应当首先影响了希腊文学。哲罗姆和伊西多尔( Esidore )都持此种看法,认为希伯来人的诗歌及其研究要比希腊人要早得多。《旧约》是希伯来文学的代表作,基督教批评家们相信:希伯来文学影响希腊文学的证据就在其中。比如伊西多尔提出“远在荷马之前,摩西就在《中命记》中使用了英雄诗体”。这基本上代表着中世纪前期形式批评和比较研究的主调。上一节所及的马可比乌、哲罗姆、比德、康拉德等人的论述,均属此类。

中世纪早期文学批评中的实用主义原则也比较明显。比如文学作品首先被视为语言分析的样本,以培养人们更好地理解《圣经》和布道。贺拉斯的《诗艺》、维吉尔的《牧歌集》、泰伦斯的喜剧,在当时都是语法课的常规教材。

这一时期还有另一种背景性的批评传统,即新柏拉图主义批评。其主要代表普罗提诺( Plotinus 205 - 270 )将柏拉图的客观唯心主义哲学、基督教神学观念与东方神秘主义等思想熔为一炉,从而为基督教文论的基本取向和奥古斯丁等人的思考铺平了道路。所以人们将他视为教父哲学的鼻祖。与柏拉图的“理念”相似,普罗提诺也将美的根源归结到彼岸世界,并对有别于世俗艺术的“美”的追求本身怀有极高的期待。这一方面使西方人借助艺术寻求超越的冲动得以传递,另一方面也必然要求批评去揭示文学背后所隐喻着的永恒真理甚至信仰的启示。这一思路在客观上又与古老的讽喻批评传统自然相接。而从教父时代开始,讽喻批评就始终在中世纪不断地延续。

西方文学的讽喻传统,在希伯来文化和希腊文化中都可以找到深刻的根基。早期的基督教解经学者不仅看到《圣经》本身的丰富寓意,也知道古希腊文学包含着“宗教上的启示录”。比如赫西

俄德的教诲诗,俄耳甫斯的宗教诗、伊索的寓言都必然引出讽喻性的解释。并且早在古希腊晚期,斯多噶学派的创始人芝诺(Zeno 约公元前 334 ~ 261)曾以讽喻证明神话中的哲学真理,他的后继者克利安西和克吕西波对这种批评方法的运用更为广泛;大约在公元 1 世纪,又有赫拉克利图斯的《荷马质疑》对中世纪影响颇大。而中世纪前期的这一类代表作,当属马可比乌的《〈斯齐皮奥之梦〉注》和富尔根蒂的(Fabius Planciades Fulgentius, 约 6 世纪)的《维吉尔思想的道德哲学说明》等。富尔根蒂甚至把维吉尔的作品视为道德哲学寓言,并认为他的田园诗《救世主》是对基督诞生的预言。这种对异教文学的讽喻式读解,后来在整个中世纪都非常流行。

从 5 世纪开始,能征善战的日耳曼人(主要是哥特人)开始南侵,公元 476 年西罗马帝国亡于他们的铁蹄之下,已有一定模样的中世纪文学批评几近中断。直到公元 768 年,查理曼大帝登上法兰克国王的宝座,加洛林王朝的统治宣告开始,原有的文化传统才得到一定程度的恢复,史称“加洛林文艺复兴”。

据说查理曼大帝目不识丁,但他将大批学者召集到加洛林宫廷,兴办修院学校和图书馆,组织人力抄录古典文献。有研究者称:查理曼大帝的文化顾问阿尔昆(Alcuin of York, 730 ~ 804)根据 5 世纪修辞学家马提努斯·卡佩拉的记载,使这位皇帝了解到罗马时代的“七艺”之说,即:关于“语言”的语法学、逻辑学、修辞学和关于“事物”的天文、几何、算术和音乐。从此“七艺”便成为学校必设的课程。

在加洛林王朝时期,阿尔昆的《修辞学》总结了以往的修辞学理论,以矫正对雄辩技巧和“修辞色彩”的过份追求;爱留根纳《论自然的区分》等著作,则包含着前所未有的理性精神,并且可能算是同时期最能启发文学批评的一种思想。但是,阿尔昆的主要兴

趣并不在此，而爱留根纳直到 12 世纪才为人所知，因而他们的影响都不很大。事实上，西方研究者在这一时期发现的文学批评只有一部作品，即《〈诗艺〉集注》，其作者已不可考。这是一部对贺拉斯《诗艺》的详细注释，据认为其批评形式是语法学的，但讨论的重点却在于修辞学的内容。作者特别强调“风格的节制”（Stylistic restraint）和戏剧情节的“逼真性”（Verisimilitude），同时他也肯定贺拉斯“学养重于天才”的观点，并同意诗歌具有道德教化和娱乐消遣两方面的功用。有人认为：这部著作可能是为语法课上阅读贺拉斯的学生们所写的辅助性教材，所论范围比较狭窄，没有涉及到讽喻传统。

中世纪的讽喻批评传统，在加洛林王朝主要表现为对《圣经》和圣餐仪式的讽喻性解释。当时的修士们普遍相信：《圣经》中的每一句话都隐含着上帝的启示，而自己所领的“圣餐”则象征着基督的血肉。因此世俗文学在他们看来同样隐喻和印证着神秘的真理。奥尔良的狄奥多尔夫（Theodolphus of Orleans）这样评价维吉尔、奥维德等古代作家：“尽管他们的作品中有许多无稽之谈，但在谎言的背后隐藏着许多真相。诗人之笔带给我们谎言，斯多噶主义带给我们真理，但诗人常常能把谎言变成真理。因此普洛透斯象征着真理，圣女<sup>①</sup>象征着正义，海格立斯象征着美德……”<sup>②</sup>

#### 四、教父神学家奥古斯丁的美学思考

从教父时代到经院时代，从新柏拉图主义滥觞到亚里士多德

<sup>①</sup> 即 Virgo Lactatio，指哺育幼年耶稣的圣女形象。在文学艺术作品中，她通常是将耶稣放在膝头或抱在怀里。据考证这一形象原来取自埃及传说。

<sup>②</sup> O. B. Hardison, Jr. 等编写：Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations, 第 20 页。

的著作被重新发现，中世纪基督教思想发展的最重要阶段是以两个人的名字为标志的。经院时代的代表是托马斯·阿奎那；而在中世纪前期，奥古斯丁（Augustine, 345 ~ 430）则是教父时代神学思想的集大成者。奥古斯丁在青年时代曾醉心于古希腊的文学艺术，并研习语法学、修辞学和哲学。为了探究“一种不受信仰驾驭的自由哲学”，探究“自然及其奥秘”，特别是探究“邪恶的源起”，<sup>①</sup>他曾信奉主张善恶二元的摩尼教（Manichaeism），长达9年。他也曾在求学时代结交恶少，偷窃邻舍；随后与情人同居，却又始乱终弃。直至在米兰听安布罗修（Ambrose, 340 ? ~ 397）讲道，才受到感动，最终通过研究新柏拉图主义而转向基督教，在33岁的时候（公元387年）受洗，42岁（公元396年）则被封为主教。皈依基督教以后，据说奥古斯丁“放弃了修辞学教授的职业，离开了情妇，与未婚妻解除婚约……将父亲所留的微小遗产变卖，周济穷人，与友人共同自甘贫穷，以祈祷、读经、研讨、著述度日。”<sup>②</sup>

奥古斯丁是中世纪的基督教教父中著作最多的一位，据他自己说，早年还写过《论美与适宜》、《论音乐》、《论秩序》等直接讨论美和艺术的作品。但是当他开始忏悔那种对于世俗艺术和感性美的迷恋时，便不再关心这些著述，任其散失。因此后人主要是通过他的《忏悔录》、《上帝之城》、《论自由意志》等，发掘其间接论及的一些美学观点。

### 1) 艺术“摹仿”与上帝式的自由创造

“摹仿”是西方文论史上的重要概念。而在中世纪的基督教思想家之前，对于“摹仿”的界说早已几经转换。

<sup>①</sup> 请参阅《奥古斯丁选集》，香港基督教文艺出版社1989年版，第12页。

<sup>②</sup> 以上请参阅汤清《奥古斯丁的生平著述及影响》，见《奥古斯丁选集》第9~18页。

在早期希腊的祭祀活动中,人们是要通过歌、舞、乐合一的祭祀艺术形式,摹仿、进而宣泄内心的感受和激情,以求灵魂在瞬间摆脱肉体的束缚。毕达哥拉斯学派则是将人类心灵对应于宇宙的结构和秩序,从而如果说艺术最终摹仿着宇宙中的数字关系,其直接摹仿的对象也只是与之相应的心灵。

至德谟克里特,摹仿的对象被重新解释为自然或者外物。但是柏拉图在自己的著述中绝口不提德谟克里特,却强调摹仿的终极对象在于理念的世界;正因为世俗艺术远离理念、而似乎只能摹仿一张“木匠的床”,才遭到他的激烈批判。亚里士多德以所谓的“四因说”立论,显然包含着对德谟克里特和柏拉图的双重否定。依照“四因”的逻辑,对象世界的根本既不在于某种原初的物质,也不在于抽象的理念;真正重要的,是世界在“四因”的内在关系中自我发展、自我完善的过程。艺术的过程也是如此。因而,“艺术的摹仿”首先是指它在深层上与自然同构。

“摹仿”的概念被罗马人承袭时,其中的思想力度和气象已经无法同古代希腊相比,所以在贺拉斯、朗吉努斯等人的论说中,“摹仿”实际上被置换为“借鉴”,即摹仿古希腊的艺术典范。这在中世纪的语法学、修辞学和逻辑学批评中也有所体现,并成为后世古典主义主张的共同根基。

在这样的背景下,为中世纪基督教神学和美学铺平道路的新柏拉图主义者,特别是其代表人物普罗提诺(Plotinus,约205~270),便显得尤为重要。英国美学史家鲍桑葵在评价普罗提诺的时候,对古希腊美学的三大特征作出过一种极有意义的概括,即:道德主义原则导致艺术评判受制于生活评判的价值标准;形而上学原则导致艺术被视为自然的摹本、“较低一级的……摹仿性再

现”；审美主义原则又导致“美在于形式的对称、比例、和谐”等观念。<sup>①</sup>或许可以说，普罗提诺的全部讨论，都是针对着这样一些传统的美学原则。他与柏拉图相似，认为“理念”是“美”的核心，艺术要摹仿的并不是距理念较远的对象世界；但是他又与柏拉图不同，他所说的“理念”是以人的心灵为载体：“理念先存在于艺术家的心里”；“各种艺术并不只是抄袭肉眼可见的事物，而是要回溯到自然所造成的那些原则，”所以艺术的摹仿“并不按照肉眼可见的蓝本，而是按照艺术家的理解。”<sup>②</sup>同时，普罗提诺还通过“神是美的来源”、“最高的美”<sup>③</sup>等命题，暗示了人类从有形的美来观照无限的神、从艺术寻求拯救的可能性。这一切，都成为奥古斯丁讨论艺术摹仿与上帝创造问题的铺垫。奥古斯丁的理论前提，是基督教关于“上帝……从空无所有之中创造天地”的信念。<sup>④</sup>这样的创造不仅没有先在的根据，甚至也没有先在的空间和时间；上帝在创造世界的同时，也创造了世界存在的形式。<sup>⑤</sup>当奥古斯丁强调创世之前并没有时间、进而指出“创世之前”之概念的荒谬性时，他是在“世界变化不定”的意义上肯定时间可以“觉察”和“度量”。而这种“觉察”和“度量”的体现，则是对时间的三层划分：“或许说，时间分为过去的现在、现在的现在和将来的现在三类……过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感觉，将来事物的现在便是期望。”<sup>⑥</sup>这样，奥古斯丁实际上已经把时间转化为人的三种主观思维能力。上帝创世的神学论证，由此也自然可以同人的创

① 鲍桑葵：《美学史》，商务印书馆，1985，第150页。

② 转引自缪朗山：《西方文艺理论史纲》，中国人民大学出版社，1987，第206、204、211等页。

③ 转引自缪朗山：《西方文艺理论史纲》，第207～208页。

④ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆，1963，第263页。

⑤ 有关讨论请参阅本书第一编第二章。

⑥ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆，第264页、247页等。



行为、以及人的精神活动相沟通。

奥古斯丁的创世说排除了上帝创造的一切质料根据,显示出一种与古希腊传统截然相反的美学态度,即:真正的创造,并不是对于先在物的摹仿,而是创造者自身意志的结果。因此尽管奥古斯丁声称最高的美在于上帝,又自上而下地推导出“美善的天主创造美善的事物,世间的事物……和天上的美好一比较,就显得微贱不足道”等等<sup>①</sup>,他传递给后人的已经不仅是神学的信息,而且隐含了某种美学的期待。欧洲中世纪的文学艺术之所以没有“摹仿”的位置,却通过“象征”为心灵的自由和艺术的想象留下了较多的余地,应当说是与奥古斯丁的这种阐释相关的。他一再说明艺术创造与上帝创造的不同,甚至为了赞美上帝而贬低人为的艺术<sup>②</sup>,我们仍然可以从后世的“艺术表现说”当中隐约看到他的理论痕迹。质言之,对表现艺术而言的“摹仿”,似乎就在于摹仿上帝式的、无拘无束的自由创造。

## 2)美在于“杂多的统一”

希腊哲人所热衷的“从杂多到统一”的思辨,也是奥古斯丁的理论核心之一。他认为上帝体现着最高的统一性,被上帝所统摄的多样性,则造成了宇宙的自然对称,从而在杂多之中反映出统一的美。这一问题又连及奥古斯丁在三个方面的思考,即:美与和谐的关系,美与数字的关系,以及美与丑的关系。

奥古斯丁的《论美与适宜》,是他在早年迷恋“低级的美”的时候写下的。后来他怀着追悔的心情回忆了当时曾吸引他的两种美:“我观察到,一种是事物本身和谐的美,另一种是配合其他事物的适宜,犹如物体的部分适合于整体,或如鞋子适合于双足。”他为

<sup>①</sup> 奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆,第118页。

<sup>②</sup> 请参阅吉尔伯特·库恩:《美学史》,上海译文出版社,1989,第208~209页。

这两种美分别下了定义：“美是事物本身使人喜爱，而适宜是此一事物对另一事物的和谐……”<sup>①</sup> 这些观点显然并未超出希腊人对美的认识。即使他又在《上帝之城》第十一卷十八章的论题中，将宇宙对称的美寓于矛盾双方的对立，我们也会感到那只是在重复赫拉克利特的观点而已。较有意义的，是奥古斯丁后来由此引申出的另一个美的定义：“……美在于各部分的适当比例，加上一种悦目的颜色。”<sup>②</sup> 尽管他保留了普罗提诺所不以为然的“比例”，实际上却通过“悦目的颜色”第一次提出了对中世纪美学影响巨大的“光”的概念。在基督教主宰的那个特定的时代，“光”已经不仅是感性美的一个属性，而是指一种能使人的理性与上帝相通的“内在之光”“超自然之光”。因此所谓“悦目的颜色”，也超出希腊、罗马的美学范畴，具有了形式之外的意义。关于“光”，奥古斯丁充满激情地写下了一段近似布道的文字：“我用我灵魂的眼睛……瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。这光，不是肉眼可见的、普通的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。……这光在我思想上也不似油浮于水，天覆于地；这光在我之上，因为它创造了我；我在其下，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。”<sup>③</sup>

奥古斯丁从“和谐”“比例”到“悦目”的思路，在爱留根纳、波拿文都拉(Bonaventura, 1221 ~ 1274)等人的讨论中有所延续，着力强调视觉之美的特殊地位、及其对理性灵魂乃至上帝的依赖关系。托马斯·阿奎那在《神学大全》中的名言“人体美在于四肢五官端正匀称、再加上鲜明的色泽”，则几乎是在照抄奥古斯丁关于“美”

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第 64 ~ 66 页。

② 转引自缪朗山：《西方文艺理论史纲》，第 215 页。

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，第 126 页。

的定义了。

杂多到统一的和谐，又涉及了美与数字的关系。古老的毕达哥拉斯学派曾以数字关系解释宇宙天体，并从“宇宙的音乐”推及“灵魂的音乐”，将数字关系视为一切事物的原则。这一学说通过柏拉图的《蒂迈欧篇》，深深地影响到奥古斯丁。他一方面接受了许多毕达哥拉斯学派的观点（比如身体的美在于各部分之间的比例对称、和谐在于杂多的统一、球形和圆形是最美的等等），另一方面又效仿普罗提诺的“太一”，从上帝的基点上把一切数字秩序变作神学的证明。他在《论音乐》中写道：“数始于一。数以其相等和相似而为美，数为秩序之组合……。（一切事物之形成）初皆有赖于与数相等和相似之形式、有赖于这种形式美之硕果……。自一而始，一一相加，增殖不已。”<sup>①</sup>这种从“一”到“多”的繁衍，使上帝的恩泽遍及万物，成为“美”的最终根源。反过来推导，越是接近“一”的，就越是接近上帝、接近“美”的本质；所以他在《论秩序》中说：“理性注意到：在世界上，美是悦目的；在美中，形象是悦目的；在形象中，量度是悦目的；在量度中，数是悦目的。”<sup>②</sup>这样，奥古斯丁对数字的兴趣再次导致了一种与希腊人完全不同的结论：一切数字关系的美，都是由于它摹仿或者贴近着上帝自身的形式。与此相应，中世纪艺术中的对称和均衡，常常不可避免地带有神秘的含义。比如度量、数量、重量等存在形式，被认为圣父、圣子、圣灵的“三位一体”相符；又如但丁《神曲》的严整规格，也是要“遵循一种……使宇宙和上帝相似的形式”。<sup>③</sup>而令奥古斯丁最为迷恋的几个数字：1、3、4、7 等等，其实早在《圣经》当中就已形成比较固

① 转引自吉尔伯特·库恩：《美学史》，第 173 页。

② 转引自吉尔伯特·库恩：《美学史》，第 174～175 页。

③ 但丁：《神曲》，上海文艺出版社，1962，第 8 页。

定的象征意义。<sup>①</sup>

奥古斯丁还进一步讨论了美与丑的关系。既然杂多都是“一”的“增殖”，既然“美善的天主创造美善的事物”，那么就不可能有绝对的丑。因此奥古斯丁根据“对立的和谐……显示出……美”的观点，将丑视为美的构成因素，从而使丑第一次在美学的领域里得到了位置。他认为：只看局部、不看整体，是感受不到美的，“在一首诗里，一个富于生命和感情的音节……见不出全诗的美”；而有了起伏顿挫，才能“使讲演词优美”，同样，“阴影在一幅画中也有其作用”。<sup>②</sup>丑也是如此，从对象意义上讲，它只是相对远离本原的不完善的形式，只是较低层次的美；就艺术的整体结构而言，它的衬托作用则使它成为美的积极成分。尽管这种对“丑”的认识还不完全具备现代的美学意味，但是与雨果的所谓“对照原则”相比，确实已有不少相似之处。

### 3) 诉诸心灵的审美观照

中世纪欧洲的一些具有较高哲学意识的基督教神学家，似乎总是在高扬上帝的同时，有意无意地论述着主体之于客体、理性之于感性的优越。因此当宗教改革运动呼唤出西方近代的理性精神时，我们常常感到那不仅是对中世纪教会规范的反拨，也在一定意义上是对中世纪神学思辨的延续。奥古斯丁关于“心灵”和“审美观照”的思想，就是一个典型的例子。

他继承普罗提诺的传统，将美划分为从感性到理性、从低级到高级、从物理到心理、从此岸到彼岸的若干阶梯。这一划分的终极目的固然在于推论上帝的至善至美，但是也不可避免地导致了

---

<sup>①</sup> 请参阅杨慧林等主编：《基督教文化百科全书》，济南出版社，1991，第463～464页。

<sup>②</sup> 转引自缪朗山：《西方文艺理论史纲》，第217页。

于审美主体和心灵力量的肯定。按照美的阶梯，所谓“审美观照”实际上包括两种：一种依赖感觉器官，另一种则依赖心灵的活动。前者造成直接的感受，只能涉及表面的美；后者却可以通过理性的作用，曲折地了解美的本质。从一些间接的材料来看，奥古斯丁还在《论音乐》中明确地将“节奏”与主体的心理能力相结合，区分为声音的节奏、知觉的节奏、记忆的节奏、行为的节奏，以及心灵自身的内在节奏。<sup>①</sup> 较之希腊传统在文艺复兴、古典主义乃至整个 18 世纪的强大余绪，奥古斯丁对于感觉的、生理的、心理的节奏层次之认识，显示出一种超前的性质。其中，心灵之于整个审美过程的决定性作用似已无可置疑。

奥古斯丁的审美观照之所以导向了心灵，既是出于宗教信念，也最终归于宗教信念。他认为：人可以凭借感官认识外部的美，却常常会囿于感性本能而贪恋这种低级的形式，离弃了美的根本。因此世俗艺术一方面最容易感染人、引起人的共鸣，另一方面又常常与美的终极目的背道而驰。这就是为什么他要推己及人，那样真诚地检讨艺术中的“世俗的狂流”。在他看来，如果艺术的虚构不能帮助人们用心灵去体味超越感性的美，那么“画家、塑像家、雕刻家、作家、诗人、演员、歌者、舞蹈者”就会流于“模拟宙斯的淫乱”。而“既是雷神又是奸夫……的宙斯”，则只是在“鼓励……帮助……现世的奸淫”<sup>②</sup>。这样，世俗艺术的感染力越强，受到感染的人就越是远离真正的美；只有让艺术活动更多地回到内心，对“美”的凝神观照才能表达审美体认的本质，即：从对象的美回归上帝的美，从艺术走向宗教。也许正是在这一意义上，奥古斯丁才倾

<sup>①</sup> 请参阅耿幼壮：《西方美学与基督教》，载《圣经新语》，中国卓越出版公司，1989，第 268 页。

<sup>②</sup> 转引自缪朗山：《西方文艺理论史纲》，第 220～223 页。

向于较多心灵因素的“书面文字”，而不赞成在更具感性意味的“壁画”之中寻找基督。<sup>①</sup>

奥古斯丁的“审美观照”是直接来自基督教神学的，甚至成为后来“破坏偶像”否定世俗艺术的理论依据。然而在客观上，这种以理性体悟取代感性经验的神学论证，又包含着对于人的意识和思维能力的强烈肯定。与这样的观念相呼应，他在《独语录》、《论三位一体》和《论真正的宗教》中，用人们对自身的“怀疑”和思维所可能产生的“错误”来证明人类思维的确定性。其中“我疑”、“我错”的神学初衷，是要通过“我”的精神性存在证实经验范围之外的上帝的存在。但是正如它在哲学上最终成为笛卡儿学说的出发点——在美学和文艺学方面，它实际上意味着审美客体的中心开始向审美主体转移，从而审美感知、审美体验和审美态度等问题，逐步得到了更多的关注。

<sup>①</sup> 鲍桑葵：《美学史》，第177页注1。

## 托马斯·阿奎那与中世纪中期的 文学批评

从西罗马帝国灭亡到加洛林王朝的建立，对于中世纪的欧洲文化而言是一个至关重要的时代。这一缓慢的过程花费了五百多年的时间，然而倘若没有它，欧洲本土化文学的产生、甚至欧洲各族群文化的重新组合都将不可想象——因为正是在这个时代，欧洲民族各自独立的语言才逐渐形成。对于加洛林王朝之后的欧洲文学批评，语言的作用也同样具有决定性。正是基于拉丁语文献的大量积累、古希腊著作的重新译介，早期的欧洲大学和各种经院主义学说才空前地活跃和繁荣；由此，关于文学的批评和解说也才得到思想者的更多关注。

而有趣的是：民族语言的成熟、民族群体的独立、民族文学的出现，在这一时期并没有立即导致个人意识的足够呼应。从而尽

管后人可以推测埃达、萨迦、史诗或者传奇的作者,尽管尚存姓名的普罗旺斯诗人据说多达百人以上,尽管英语、德语和法国北部的诗人也可以见于经传,当时的总体环境却使艺术家个人的因素常常被湮没;在流浪中吟诗、或者为敬奉神而创造的人们,似乎也不大在意自己能否于青史留名。所以直到今天,我们仍然可以在欧洲古城见到大量中世纪遗留的“街头艺术”(比如建筑和雕塑),不过具体的作者大都无从查考。这或许可以被视为一种象征:蕴于其间的,显然不是艺术化的自我表达,而是中世纪欧洲人对于艺术的宗教热情。

与此相应,族群独立以后的欧洲中世纪文学批评,对于同时代的作家和创作并没有发生多少兴趣,其主要的话题仍在于语言的隐喻意义、文学的道德功能、艺术创造与神学的关联及其所象征的神秘等等。因此 1256 年被译为拉丁文的《阿维洛伊派评亚里士多德〈诗学〉》,被认为是这一时期最重要的文学批评文献;而托马斯·阿奎那《神学大全》等著作中的有关论述,则代表了经院主义神学对文学领域的涉足。

## 一、从加洛林王朝到经院主义时期

“加洛林文艺复兴”是中世纪盛期一场更广泛的文化复兴运动的序曲。查理曼大帝及其后继者建立新秩序的努力,逐渐为欧洲文明的自觉发展所接受;同时哥特人等等夺城掠地的“蛮族”,经过几个世纪的重陶也已经被基督教文化的传统所涵纳;更为重要的是,曾一度为阿拉伯人所保存的古希腊文化又从 11 世纪初开始重返西方。

公元 4 世纪君士坦丁大帝迁都和东西罗马帝国分裂之后,古



代希腊的重要文献就只能在相对安宁的拜占庭保存下来。而东方的穆斯林早已将其译成阿拉伯文，希腊文的原典反而在长期的战乱中散佚了相当一段时间。将古希腊经典从阿拉伯文转译成拉丁文，据载首先是由所谓“西班牙的阿拉伯人”（Spanish Arabs，或称“伊斯兰的西班牙人”，Islamic Spanish）进行的。这不仅是中世纪欧洲诸种文化交融的又一例证，而且刺激了以基督教为主体的经院文化的发展。与此同时，真正的知识分子阶层开始出现，当时著名的学术中心如巴黎、科隆和牛津，都是由于建立了最早的大学才自然形成的。

由文化融合产生出的新文化具有极大的包容性和旺盛的生命力，各种不同的传统共同发展、互相碰撞，“结果，生活的世俗和宗教方面变得更为一致、更具有文化色彩和人道主义精神。”<sup>①</sup>

在文学批评领域，公元 10 世纪末爱留根纳（John Scottus Eriugene，又译埃里金纳）翻译了伪狄奥尼修斯（又译伪丢尼修，中文“和合本”《新旧约全书》亦用“丢尼修”的译名）的作品，进而引起新柏拉图主义的一次新浪潮。狄奥尼修斯的大名被冠之以“伪”，是后世人经过考证而为，但是当时的人们却相信：按照《圣经》的记载，这个狄奥尼修斯就是曾经任职于雅典最高法院的那个人，保罗在亚略巴古第一次向古典世界讲道时，狄奥尼修斯便皈依了基督教。<sup>②</sup> 由于这样的显赫背景，中世纪人对狄奥尼修斯的言论一向很重视，其著作从公元 6 世纪前后就已经有所流传。

狄奥尼修斯以普罗提诺的新柏拉图主义哲学解说基督教神学的思路，为经院主义时代后期的神秘主义奠定了基础。刚刚经历过“破坏偶像运动”的中世纪人意识到：无论狄奥尼修斯是谁，其

① 罗德·霍顿等著、房伟等译《欧洲文学背景》，人民文学出版社，1992，288 页。

② 参见《新约·使徒行传》17:34。

《神的名称》、《天上圣品等级》和《教会圣品等级》，都为有限的世界折射永恒的神秘提供了新的方法——象征。在他那里，上帝是光，是那闪耀在受造世界的一切“美”之中的光辉；因此可见的艺术之“美”，可以表达，而且必定分享着并不全然显露的神圣。<sup>①</sup>

通过伪狄奥尼修斯学说的传播，中世纪文学批评中的讽喻传统既得到了进一步的支持，又体现出完全的神学意义。这一点，在本书最后一章关于神秘主义的追溯中可以看到更连贯的线索，而世俗性的批评实际上也与之极为相似。

关于由新柏拉图主义衍生出来的讽喻性文学解释，伯纳德（Bernard of Silvestris）的《〈伊尼德〉前六卷评注》在当时留下了一定影响。关于这一位伯纳德的生平，几乎找不到文献记载。他其他一些有案可查的著作是《论宇宙的起源》（*Cosmographia*）、《论命运》（*Mathematicus*）以及两首短诗。他好像特别关注宇宙的问题和人类在其中的位置，所以对柏拉图《蒂迈奥篇》之类的著作显得比较熟悉。西方的研究者认为：甚至他对《伊尼德》的评注也不仅继承了马可比乌和富尔根蒂的批评思想，而且还借鉴了波伊修（Boethius）的《哲学的慰藉》和卡西第乌（Calcidius）的《柏拉图〈蒂迈奥篇〉注》。

伯纳德提出：维吉尔“关心着两种原则——……他既揭示哲学的真理，又没有忽视诗人的虚构。”史诗中埃涅亚斯的遭遇，被解释为“关于智者探索人类经验的寓言”；“他可以关注更高的事物（不可见的），并从万物中更容易地认识到造物主。”<sup>②</sup>

中世纪的另一种批评传统——语法学批评，大约是在 12 世纪

<sup>①</sup> 关于这部分内容请参阅黄晋凯、杨慧林等著《中世纪欧洲文学史》第四编、第八章、第一节，译林出版社，2000。

<sup>②</sup> 参见 O. B. Hardison 等编写：Medieval Literary Criticism, New York, 1974, 第 20~21 页。

迎来自己的繁荣；不过这时的语法学批评其实也带有浓厚的新柏拉图主义味道。比如杰弗里（Geoffrey of Vinsauf）的《新诗学》，被视为新柏拉图主义影响语法学批评的一个例证。

杰弗里是 12 世纪末至 13 世纪初的英格兰诗人和修辞学教师，生平不详。他最重要的著作就是这部《新诗学》，大约在 1200 年前后用诗体写成，共 2100 行。杰弗里显然更重视诗人的后天训练和正确的鉴赏，所以书中将近三分之二的篇幅都是在讨论诗歌语言的表现方式、辞藻色彩以及选材（Invention）、布局（Disposition）、风格（Style）等。但是它所蕴涵的艺术观念，却似乎是在重述柏拉图的学说：“如果有人要建造一座房子，他不会立即着手去做，而会先在头脑中设计出这项工程；……在肉体的手建造房子之前，心灵之手已确定了整座房子的形状。……诗人应掌握的诗艺规则，也许可以从这个例子中找到。……首先让心灵……环绕全部的素材，……在心灵隐蔽的角落里按一定顺序安排好素材，然后再运用诗的艺术为它穿上语言的外衣。”<sup>①</sup> 根据这种总体的观念，修辞手段的运用也就必须适当，因为它只是作者内在意象的外化。

杰弗里著作的手抄本大约存有二百多种，同时还可以见到 13~15 世纪的人们对他的评价。根据这些材料可以感到：他对中世纪欧洲拉丁语和民族俗语文学的发展可能产生过较大的影响。

另外，马修（Matthew of Vendome, 1130 - 1200）大约写于 1175 年的《论散文艺术》、杰维斯（Gervase of Melcheley）大约写于 1215 年的《诗艺》，也受到一些研究者的注意。马修是伯纳德的学生，杰维斯也多次引用伯纳德的著作，因而他们的观点在许多方面都与伯纳德相近。但是据认为这两部作品所透露出来的逻辑学兴趣，标

① 转引自 O. B. Hardison 等编写, *Medieval Literary Criticism* 第 30 页。

志着逻辑学批评成为 13 世纪欧洲文学研究方法的主流。自此以后，经院主义的文学批评便是根据亚里士多德逻辑学的体系来划分修辞格，而不再注重辞藻的色彩本身。

当时，逻辑学和辩证法逐渐成为巴黎新兴大学的主要课程，也成为经院主义思想家所依据的基本的方法论。正是由于他们嘲笑以奥尔良为首的旧式大教堂学校、嘲笑他们陈旧琐碎的语法学课程、并主张逻辑学应该成为语法、逻辑和修辞“三学科”之首，才有了那场“人文学之争”。按照他们的看法：诗学应当成为逻辑学的一部分。这甚至被认为是亚里士多德的思想。

其实正是在那些深受亚里士多德哲学影响的新兴大学之中，集中着经院主义时期最虔诚的神学思想家。经教皇批准并且托庇于罗马教廷的早期大学，开设了神学、逻辑学、辩证法、艺术、法学以及医学、数学等课程，同时以一种自由辩论的学术氛围成为经院主义的主要阵地。而经院的哲学家多为方济各会或多明我会修士，他们首先关心的当然是神学问题，比如上帝的存在、三位一体、信仰与理性的关系、圣事的内容和意义等等。这些问题在教父时代的神学思想中都已涉及，但是经院哲学家们思考这些问题的方式，却更多地带有亚里士多德逻辑学的色彩。他们相信逻辑论证是解决神学问题的最佳途径。因此安瑟伦（Anselmus, 1033 - 1109）关于上帝存在的“本体论”证明以及后来托马斯·阿奎那的“宇宙论”和“目的论”证明才格外引人注目。在经院哲学家看来：13 世纪知识分子的使命，就是用逻辑学的新方法解决基督信仰和人类存在的基本问题。

这一背景也决定了他们对于文学的基本态度。比如在“人文学之争”中与大教堂学校派对垒的代表人物阿伯拉尔（Petrus Abalarci, 1079 - 1142），给女友爱洛绮丝写信时曾说：“我对理论学说

的关心,更胜过对雄辩口才的关心;我专心致志于描述的清晰、而不是滔滔不绝的词藻堆砌,注重词语的意义、而不是修辞的华丽。”<sup>①</sup>阿伯拉尔大约是当时最负盛名的诗人,他尚且如此看中“清晰”的“意义”,逻辑学对于其他经院学者的魅力就更是无可替代。不过如果我们参较中世纪后期圣维克多学派的代表人物雨果等人的理论,会发现神秘主义解经理论对于“逻辑”的冲击是致命的。尽管阿伯拉尔自幼师从名家——比如洛色林(Roscelin of Compiègne)和威廉(William of Champeaux)、熟谙唯名论(Nominalism)和唯实论(Realism)两家的学说,但是他的逻辑论说确实比不上那些神秘主义者的体悟更接近文学本身。

根据以“逻辑”论诗的思路,那么诗所能蕴涵的意义和道德教训,当然不如直接的神学阐释。所以热衷于知识秩序化的经院哲学家,在学科体系的分类中把诗歌和诗学归入逻辑学,认为文学的独特方法也不过是“想象性的推理”。由于他们的这种思路,后世的研究者才指出:经院主义的“人文学”观念使文学蜕变为“工具”或“能力”,其中可能恰恰暗含着反人文主义的因素。

后来亚里士多德著作的主要译者阿维洛伊(Averroes, 1126 ~ 1198),更为完整和客观地将《诗学》介绍给西方世界,乃至有的研究者认为:典型的“阿维洛伊主义”倾向就是对文学的逻辑意义和伦理价值并重。不过也有人指出:阿维洛伊主义(Latin Averroism)对亚里士多德学说采取了一种比较激进的引申,同阿维洛伊本人的观点并无多大关系。

阿维洛伊对亚里士多德著作的介绍和评注,在当时借助新兴的印刷术迅速传播开来,很快便成为亚里士多德学说的标准读本。

<sup>①</sup> 参见《亲吻神学》,香港卓越书楼,1997。不过也有研究者认为这些书信并非出自阿伯拉尔,却是由爱洛绮丝自己所写。

毫无疑问，这是后来的经院哲学家和近代思想家进一步阐发古典哲学的前奏。可惜阿维洛伊将亚里士多德与上帝并列的态度，很快又使他的学说被指控为异端。这未竟的话题注定要留给经院哲学的集大成者、更为严谨也更为温和的托马斯·阿奎那。

## 二、托马斯·阿奎那对经院时代的总结

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225 - 1274)是中世纪欧洲经院哲学最重要的代表,14世纪以后享有“天使博士”(Doctor Angelicus)之称。他出生于意大利那不勒斯的一个贵族之家,“阿奎那”是其父亲兰道尔夫伯爵(Count Landulf)的封地,位于罗马和那不勒斯之间。托马斯·阿奎那自幼进入多明我会的修道院<sup>①</sup>,但据说他的父母并不赞同他的选择。后来托马斯·阿奎那赴巴黎、科隆等地求学,受业于著名的经院哲学家、亚里士多德著作的注释者大阿尔伯特(Albertus Magnus,约1200 - 1280)。1552年以后,他连续在巴黎大学以及意大利各地教授神学;自1259年起被几任教皇聘为罗马教廷的神学顾问,还担任过法兰西国王路易九世的神学顾问。托马斯·阿奎那追随大阿尔伯特多年,比老师更完整地研究和介绍了亚里士多德的思想,并与排斥亚里士多德学说的经院保守派、以及将亚里士多德学说视为最高真理的阿维洛伊派进行了激烈的争辩,终于使亚里士多德哲学被用于神学的阐释。1274年,托马斯·阿奎那应召参加里昂宗教会议,在路途中去世。

托马斯·阿奎那著作等身,多次被后人整理出版。最后是在1882 - 1948年间,由教宗利奥十三世主持编辑了其全集的权威版

<sup>①</sup> 托马斯·阿奎那曾经生活多年的教堂目前尚在,与那不勒斯东方大学相毗邻。

本,共计 61 册。1965 年中文版《基督教历代名著集成·圣多默的神学》收入其《神学大全》、《反异教大全》、《“本是”与“本质”》等,前附“导言”中,列出托马斯·阿奎那的各种著作,凡 7 类、49 种。<sup>①</sup> 与美学相关的一些论说,可见于《神学大全》和《反异教大全》的某些篇章,一般被认为代表着经院时期的正统文艺观念。

### 1) 从理性到“艺术家的观念”

亚里士多德思想的传播,使中世纪神学得到了新的活力。在此基础上,托马斯·阿奎那将人的认识视为一种与客体相对应、与知觉相联系的过程,从而得出了一系列更为严谨的结论。他的美学和文艺学思想,便是以此为出发点。

在中世纪的欧洲,理性与信仰的关系始终是基督教神学讨论中的焦点。从德尔图良到奥古斯丁,“信仰先于理性”的命题似乎没有改变,但是其中却隐含着“信仰”对于“理性”的层层退让。至托马斯·阿奎那,从这一命题的神学意义上看,“信仰”的方面再次被强化,他明确打出了“信仰高于理性”“神学高于其他科学”以及“理性应该侍奉信仰”<sup>②</sup> 的旗号。如他所说:神学“所关切的……主要为超越理性之上的事,而其他学问只处理那些理性限度以内的事而已”;一般的实践性科学,其“高贵的程度”就在于是否能“通向一个更根本的目的”;“神学的目的……则是永恒的幸福,这永恒的幸福是一切实践科学作为最后的目的地而趋向的目的”。因此,“神学比其他任何的学问都更高贵。”<sup>③</sup> 但是这里又不能不包含另一层逻辑的意义,即:神学的高贵性和其他学科的从属性,实际上取决于它们各自的对象以及不同的认识过程。在托马斯·阿奎

① 请参阅《圣多默的神学》,香港基督教文艺出版社,1988,第 7-12 页。

② 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第 18 页,11-12 页等。

③ 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第 11-12 页,译文略有不同。

那看来,“从不同的方面认识事物……就可以得出不同的学问”;无论“人类理性所发见的哲理诸学”还是“受神默示的学问”,同样源于此。<sup>①</sup>

这样,托马斯·阿奎那仍然像传统的基督教神学一样,首先是从维护信仰的立场上区分“理性”与“信仰”,但是由于他使“认识”的“不同方面”和“不同对象”成为一个更加明确的坐标,实际上就不可避免地要将“信仰”和“理性”同时加以肯定。尤其值得注意的是,托马斯·阿奎那在“我今置答”之前所提出的种种“疑问”,都是将“理性”而不是“信仰”作为人的前提。其设问,往往是首先诉诸一些他并不同意、却反映着“常理”的表述,比如“除去哲理诸学,似乎不需要任何别的学理了,人不应该求知那超乎理性之上的事”,又如“神学似乎不比其他学问更高贵”,“一门学问只处理一种主题,……可见神学不是一门单独的学问”等等<sup>②</sup>。甚至“信仰”本身,也被他论断于“理性”之中。<sup>③</sup>所以尽管他强调“神学之所以要利用……其他学问,并非因其本身有何缺陷或者不足,而是由于我们理解力的限制”,他却不能不肯定“理性的推证”,肯定“诗词的象征”、“隐喻的意义”等等中世纪美学最核心的命题<sup>④</sup>。因为“世人天性爱看图画,……通过感性的事物进达智性的事物,合乎人的本性;……我们比较容易跟随自然理性的指引,进入神学所教导的超乎理性以上的事”。<sup>⑤</sup>这一前提,使“理性的证明”与“上帝的证明”在托马斯·阿奎那的学说中具有了同等的重要性。

① 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第6~9页,译文略有不同。

② 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第6~11页,译文略有不同。

③ 关于信仰属于思辨理性、又延伸于实践理性的讨论,请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第286~287页。

④ 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第18~22页。

⑤ 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第19页、12页等,译文略有不同。



托马斯·阿奎那并不认为上帝的存在是不言自明、或者不可言说的。<sup>①</sup> 作为人的对象,至少对于大部分凡俗的世人而言,上帝必须得到理性的证明——虽然在他看来,这并不是“证明”,而只是“利用人类理性……来澄清教义的某些要点”<sup>②</sup>。在《神学大全》中,他为“上帝”提出的恰恰是能被理性接受的五种证明方式,而且其中充满了亚里士多德式的概念和逻辑。这五种证明可以被简略地概括为:根据事物的运动或变化来论证,根据“动力因”的性质来论证,根据“可能性”和“必然性”来论证,根据事物真实性的等级来论证,根据世界的秩序或“目的因”来论证。<sup>③</sup> 伴随着对上帝的证明,托马斯·阿奎那也对人的理性能力进行了证明,这就是他提出的“灵魂的五种形式”和“认识的四个阶段”。

所谓“灵魂的五种形式”,既是与亚里士多德的“四因说”等理论一脉相承,又会使人联想到后世关于人类不同的生存层次的种种论证。按照托马斯·阿奎那对亚里士多德的读解,“灵魂”是一切生命所共有的,其五种形式反映着生命从低级向高级的渐进:它包括营养能力、感觉能力、意欲能力、运动能力和理性能力。其中的感觉能力又分为“外感觉”和“内感觉”,前者即视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉;而后者所包括的想象、判断、记忆等等,实际上与理性能力一样,为人类所独有。这样,上述五种形式“依照其活动的性质”,又可以被视为三种:营养的、感觉的和理性的。而人类所体现的最完整的灵魂力量,只能在人的认识过程中得到充分的说明。<sup>④</sup>

相对于中世纪的“唯名”与“唯实”之争,托马斯·阿奎那对认识过程的分析颇为独特。他认为:认识是从感性开始的,但是“感觉

① 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第23~25页。

② 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第18页。

③ 请参阅《圣多默的神学》第一部,《神学总论选》,第28~30页。

④ 请参阅《圣多默的神学》第三部,《心的问题》,第585~592页。

器官所接受的，并不是质料的真相，却只是与其有关的某种现象。……超越质料及其现象，则是灵魂的理性活动”。<sup>①</sup> 因此“经验的知识”有待于进深为“先验的知识”，即所谓“从‘本是’的意义推进到‘本质’的意义”。<sup>②</sup> 在与此相关的“质料”和“形式”中<sup>③</sup>，托马斯·阿奎那则特别强调“理性形式……采用抽象的方法”对经验材料予以加工，即使这种理性形式并不具有真正的普遍性，而“只是按着它指及事物的一种类似而已”。<sup>④</sup> 对于认识过程的这种分析，为托马斯·阿奎那带来了一个结论：“理性形式是不能在现实中得到理解的”，其实质仅仅在于“灵智实体接受并处理它们的能力”；这就是说，人类对于经验性“质料”的认识，必须凭借某种先验的“理性形式”；“质料与形式的关系，……即是形式使质料得以存在；……质料不可能没有形式，但形式却可能不需质料而自在”。<sup>⑤</sup> 500年后，康德提出了“先验理性形式”的12对范畴，既承认“一切知识都从经验开始”，又否认“一切知识都源于经验”；其中关于先验理性的思辨，与托马斯·阿奎那的认识论证明多有相似之处。同样使康德与托马斯·阿奎那相似的，还在于托马斯也是从肯定“理性”开始，进而与艺术创造中的“观念”相联系。

他写道：“艺术家的观念来自他的理性。……上帝的……知识对于世界的关系，正如艺术家的观念对艺术作品的关系。因为艺术家的观念就是艺术作品的最后原因。艺术家凭他心中的观念从

① 请参阅《圣多默的神学》第三部，《心的问题》，第589页。译文略有不同。

② 请参阅《圣多默的神学》第四部，《“本是”与“本质”》，第594页。译文略有不同。

③ 《圣多默的神学》将这两个概念译作“格式”和“材料”。实际上托马斯·阿奎那所指的正是亚里士多德“四因说”中的“形式”和“质料”，故从通译。请参阅《圣多默的神学》，第34页、596页、617页等。

④ 请参阅《圣多默的神学》第四部，《“本是”与“本质”》，第605页。

⑤ 请参阅《圣多默的神学》第四部，《“本是”与“本质”》，第607~608页。译文略有不同。

无创造出有来，因为这个观念不须依存于现实事物，而是艺术家可以任意构想的。”<sup>①</sup> 就这种将“艺术创造”比之于“上帝创造”的表述本身而言，它并没有超出普罗提诺以来的基督教传统，也仍然是基于“分有”、“流溢”的神学信念。然而托马斯·阿奎那为上帝寻找理性的证明、对理性能力进行同样的分析、以及他直言“艺术家的观念……不须依存于现实事物”“可以任意构想”等等，毕竟更多地启发着自觉的理性意识。正是这种意识，最终使人的理性与它所“分有”的渊源相脱离，使创造的主体成为艺术活动中的独立因素。当然，这一终极的任务还不可能由笃信上帝的神学家完成，但是当浪漫主义的诗人声称他们“只服从自己的意志”时，我们却不能不联想到托马斯·阿奎那的思考以及他所代表的那些神学家。

## 2) “摹仿自然”与“真实”的标准

从普罗提诺开始，“摹仿自然”就很难在中世纪的艺术观念中找到自己的位置。奥古斯丁关于上帝“从空无所有中创造天地”的解说，更是彻底排除了“摹仿”的物质前提。而托马斯·阿奎那既然将感性知觉视为认识的第一阶段，既然认为理智中的真理就是“认识对应于客体的确定性”<sup>②</sup>，则必然要回到希腊哲学的轨迹，重新提出“摹仿自然”的问题。不过无论是“摹仿”还是“自然”，在托马斯的论述中都包含着不同的意义。

神学家的“上帝”，实际上常常可以被理解为一切实论说所必须设定的逻辑上的起点。凭借这一起点，才能在关于“存在”的溯源中避免“无限后退”的尴尬。托马斯·阿奎那的理论也并非不能作如是观。当神学家把一切物质和精神的存在统统归于“上帝”这个最初的“动力”和“原因”时，直接的结果并不是以“上帝”来否定他

① 伍蠡甫主编：《西方文论选》，上海译文出版社，1988，上卷，第154页。

② 请参阅《圣多默的神学》第一部，《神学总论选》，第11页。译文略有不同。

的对象世界，而是以全部对象世界来正式上帝的存在及其力量。这样，在“上帝创造”的意义上，物质和精神、对象和心灵是由于同属“受造之物”而同时得到肯定的。基于这一点，“摹仿自然”便自然地与托马斯·阿奎那的神学论证结为一体。只是这里的“自然”已经隐含着一个存而不论的“上帝”的前提。

另一方面，托马斯·阿奎那所谓的“摹仿”，从根本上说并不是对自然物本身的描摹，而是要摹仿“自然的过程”。从神学的角度看，“自然的过程”当然就是上帝创造自然的方式。前辈学者缪朗山先生曾经这样引述托马斯·阿奎那的话：“学生进行学习，必须仔细观察老师怎样做成某种事物，自己才能以同样的技巧来工作。与此相同，人的心灵着手创造某种东西之前，也须受到神的心灵的启发，也须学习自然的过程，以求与之相一致。……艺术的过程必须摹仿自然的过程。”<sup>①</sup>如果说，奥古斯丁对先在质料和先在形式的否定使“自由”成为上帝式创造的根本属性，那么托马斯·阿奎那将“摹仿自然”转换为“摹仿自然的过程”，则更为明确地昭示了艺术创造与上帝创造的相似性。<sup>②</sup>

对“摹仿”和“自然”这两个传统概念及其指向的重新解释，也使托马斯·阿奎那为“摹仿艺术”的真实性树立了相应的标准。这种标准，是与他用理性论证上帝、从上帝推及灵魂、又从灵魂走向理性观念的神学认识论相联系的。因此，尽管对象与心灵在“受造”的意义上同样真实，要“摹仿自然的过程”却必须跨越“真实”的外表而深入其根本：“我们不妨说大自然的事物是真实的，如果它们能够表现储存在于神的理性中的形式。……我们说一块石头之

<sup>①</sup> 缪朗山：《西方文艺理论史纲》，中国人民大学出版社，1985，第243页。

<sup>②</sup> 虽然托马斯·阿奎那本人对“摹仿”的认可是有限度的：“受造物摹仿上帝，……不能十足摹仿到他。”请参阅《圣多默的神学》第一部，《神学总论选》，第52~53页。

所以是真实的，……是由于它具有上帝在创造石头之前所预定下的石头的自然性。由此可见，真理首先存在于理性之中，其次存在于事物中。”这样，“绝对符合理性的事物”才是真实的，“因为真理依赖理性的判断”。按照他的标准，“凡是同我们的理性相符的艺术作品，都可以称为真实的。譬如，一间房子如果能够完全体现建筑师的思想，它是真实的。一篇演讲词如果能够很好地表达出演讲家的意思，它是真实的。”<sup>①</sup>

托马斯·阿奎那的层层论证，最终使希腊人的“摹仿自然”被纳入了基督教神学的传统。即：“自然”的真实，在于其“受造过程”的真实；“事物的真实”在于它反映着“理性形式”的真实；因而艺术创造中的真实，是在于真实地体现创造者的观念。从神学自身的意义上看，这当然还是在证明上帝的第一性，然而一旦抛开这种宗教信仰，便会感到其中已经为独立的理性留出了相当大的余地，已经为后世文艺观念的演变埋下了一颗重要的种子。

## 2) “美”与“善”

在中世纪欧洲的基督教美学和文论中，是爱留根纳最先将审美的观照与感性的欲望相对立，提出了“圣人的态度”和“守财奴的态度”之区别。而托马斯·阿奎那进一步论述了认识的对象与欲念的对象、愉悦的满足与目的的满足等问题，比较细致地分析了“美”与“善”的异同。这在西方美学史上也是极有意义的。

托马斯对“美”与“善”的区分，同他所谓的“美的要素”直接相连。他认为：“美有三个要素：第一种是完整或完美……；其次是适当的比例或和谐；第三是（色彩的）鲜明……。”<sup>②</sup>从形式上看，这似乎是对古希腊美学原则的重复，而实际上托马斯却像奥古斯

<sup>①</sup> 缪明山：《西方文艺理论史纲》，第244页。

<sup>②</sup> 《西方美学家论美和美感》，商务印书馆，1980，第65页。

丁一样，为之加上了一条定义性的注脚：“神是一切事物的协调和鲜明的原因，……鲜明和比例都植根于心灵，心灵的功能就在于把一种比例对称安排好，并且使他显得明亮。”<sup>①</sup> 尤其值得注意的是，托马斯·阿奎那在这里使“美”与“善”相联系：“优美的道德品质由于有理智的秩序在它们上面照耀着，就有美在它们上面照耀着，特别是把蒙蔽理智光辉的淫欲清洗去的节制”；所以“人们通常把善的东西也称为美的”。<sup>②</sup> 至于“美”与“善”之间的区别，则不是它们的来源、而是它们的不同去向。

他明确地提出：“善涉及欲念，是人都对它起欲念的对象，所以善是作为一种目的去看待的，所谓欲念就是迫向某种目的的冲动。美却涉及认识功能，因为凡是人一眼见到就使人愉快的东西才叫做美的。……善应使欲念得到满足，但是根据美的定义，见到美或认识到美，这见或认识本身就可以使人满足。……凡是只为满足欲念的东西叫做善，凡是单靠认识到就立刻使人愉快的东西就叫做美。”总之，“美向我们的认识功能所提供的，是一种见出秩序的东西，一种在善之外和善之上的东西。”<sup>③</sup>

托马斯·阿奎那用“一眼见到就使人愉快”以及“见或认识本身就可以使人满足”来说明“美”的认识特性，一向被认为影响到西方的“艺术直觉说”。而他以“迫向某种目的的冲动”界定“欲念”，并且因此使其被“美”所排斥，已经为后来声势浩大的“非功利说”勾画出比较清晰的轮廓。在这一线索上，所谓“美在本质上是不关欲念的”<sup>④</sup>，始终成为一条最响亮的命题。

① 《西方美学家论美和美感》，第 66 页。

② 《西方美学家论美和美感》，第 66 页。

③ 《西方美学家论美和美感》，第 66～67 页。

④ 《西方美学家论美和美感》，第 67 页。

## 基督教神秘主义的流变及其 对文学观念的影响

除去奥古斯丁所代表的教父时代和托马斯·阿奎那所代表的经院时代之外，中世纪最具影响力的学说，或许是出自晚期的神秘主义者。一般来说，中世纪欧洲的神秘主义有两种形式，一种是在非正统神学的基础上就基督教进行“属灵”的阐释；另一种则是对传统的基督教信仰进行泛神论的改造。这两种形式的神秘主义，实际上都包含着反经院神学的异端性质。正如后人所看到的：一些神秘主义者从“属灵”走向了“自我”，另一些神秘主义者又沿着泛神论去否定信仰的权威。因此在欧洲文化完成中古到近代的转型过程时，一种新的时代精神、一种个体的理性意志、一种世俗化的创造热情，却恰好都是通过极端虔敬、甚至极端非理性的神秘信仰得到培育的。

就宗教与艺术之间的关联而言，神秘主义常常是一座最自然的桥梁。在宗教的一端，艺术正是神秘对象的表征；在艺术的一端，宗教正可以提供神秘的目的和崇高的冲动。中世纪晚期的基督教神秘主义，也是在这一意义上深刻地影响了欧洲文人的创作及其根本的文学理念。

## 一、伪狄奥尼修斯与基督教神秘主义的缘起

基督教的神秘主义被认为兴起于公元 6 世纪，它与“二希文化”的交融直接相关。所以许多研究者指出：中世纪最早的神秘主义者，亦是新柏拉图主义的传人。

以拜占庭为中心的东方基督教神秘主义，是从希腊教父奥利金肇始的。其核心的内容，就是在新柏拉图主义与基督教的神秘体验之间寻求一种沟通。比如公元 6 世纪初就有一佚名作者的短文《论神秘神学》(On Mystical Theology)。文章在论及神圣的超越性时，特别强调人类的感覺和理性都无法涉及上帝的本体，因而关于上帝的全部知识都只能在于神秘的交流。相对而言，欧洲大陆的神秘主义兴起略晚，大约是在中世纪中期与社会的动荡、黑死病及女巫阶层的出现相关。

以可以见到的资料而论，流传于公元 6 世纪、又在公元 10 世纪得到爱留根纳译介的伪狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysius)著作，当属第一批神秘主义的文献。相传狄奥尼修斯生活在公元 1 世纪的雅典，还担任过罗马帝国的高官。使徒保罗在雅典传教时，大部分深受希腊文化熏陶和沐染的人都未为之所动，“但有几个人贴近



他，信了主，其中有亚略巴古的丢尼修。”<sup>①</sup>但是后世一般都根据其著作中明显的新柏拉图主义思想的痕迹，判定这是别人伪托他的姓名所作，故而称之为“伪狄奥尼修斯书”。

伪狄奥尼修斯的著作主要有四种，即《神的名称》、《冥契神学》、《天上圣品等级》和《教会圣品等级》<sup>②</sup>。他并未专门讨论过文学艺术，但他将“美”视为“上帝的一个属性”而加以论述。《神的名称》对此进行了详尽的阐发，从而使艺术的超验感与他的神学追求息息相通。

伪狄奥尼修斯的神学学说包含着三种论述方式：肯定的证明、否定的证明、以及综合前二者的神秘的证明。三种方式并进的基本原因，是在于他相信人类根本不可能以思想和语言直接认识和谈论上帝：“那无限的超本质是超过了本质所能理解的，超理性的‘统一’超过了理性所能涉及的，超思想的‘独一’是通常思想所不能达到的，超言语的‘善’是我们所不能言喻的。”<sup>③</sup>既然对上帝的认识和感受是逻辑化的语言所不可传达的，那么只有通过神秘的“爱”、属灵的体验和默默的苦修，人们才可以达到对神圣的洞见。而当他力图使人通过神秘的体验与上帝的恩典相融时，他实际上也将同样基于灵性和感受性、同样言无尽意的文学艺术与神学结为一体。因此，他所认定的“美”必然有其惟一及先在的本因”，从而才能“不生不死、不长不亏，没有一部分美、一部分不美，没有一个时间美、一个时间不美，没有对此美、对彼不美，没有这里美、那里不美”；这样的“美”只能被他归结为“神本身”，唯此才“先天而超绝地含有那创始一切美物的美性”。<sup>④</sup>

① 丢尼修即狄奥尼修斯的另译。此段引文出自《新约·使徒行传》17:34。

② 其中前三种的中译文见《东方教父文选》，香港基督教文艺出版社，1989。

③ 《东方教父文选》，第80页。

④ 《东方教父文选》，第107~108页。

“美”一旦被归结于上帝、艺术一旦与神学合一，伪狄奥尼修斯的著作便进而从上帝的“至善”肯定“美”的价值；因为除去上帝再无“至善”，凡俗之人要感知“不能理解”“不能言喻”的“至善”，实际上只能取道于“美”的间接表达。于是“美和善是等同的，……这个至善又为圣书描写作‘美的’或‘美’，也称为‘爱’或‘可爱的’。”<sup>①</sup>

像奥古斯丁之后的许多神学论证一样，伪狄奥尼修斯也将“美”与“善”的关联追溯到“光”<sup>②</sup>，认为神秘的“光”显示着上帝的超越之美和绝对性，而上帝就是这种美与善的结合。这种学说将“美”视为上帝的一种属性和自我展现，因而不仅使受造之物的“美”得到肯定，而且为艺术创造找到了神学的理由。

在上述讨论中，伪狄奥尼修斯的许多言辞都充满新柏拉图主义的色彩，但是较之普罗提诺他又确实有所前进，使两个最重要的问题进入了中世纪文学批评的视野。

第一个问题即“超验之美”的存在。《神的名称》重新推出柏拉图所讨论的命题：“‘美的’与‘美’这两个名号之间的差别。”<sup>③</sup>而“超验之美”成为上帝的代称，“美”就不再是人的一种世俗游戏，也不仅仅受到理性能力和创作规则的支配，却必然要分有对于上帝“至善”的经验。这样，古希腊柏拉图式的“理念”似乎可以在基督教神学的意义上延伸；从形式的“和谐”、形式的规范去开掘文学教化意义的倾向，则被另一种思路所置换，即：艺术形式本身并非人力所为，而是一种神秘秩序的象征，文学艺术的最终“教化”并不在于世俗的目的、而应当导向对上帝的体认。所以尽管中世纪的文

① 《东方教父文选》，第 107～108 页。

② 《东方教父文选》，第 107 页、第 173～174 页等。

③ 《东方教父文选》，第 107 页。

学批评很少关注同时代的文学创作，这种观念的潜移默化却为创作以及相关的接受和阐释活动定下了基调。在整个中世纪的欧洲文学中，事件的陈述之所以附会着神学的动机、抒情的描写之所以饱含着献身的精神、民间创作之所以也被赋予宗教的寓意，都与此相关。

第二个问题是“艺术美”的价值。既然“美”是上帝的属性和神秘的显现，那么“美”就是有限的人类借以观照无限的基本方式。根据伪狄奥尼修斯的论述，这也许就是文学艺术的价值。他的另一著作《天上圣品等级》，用一个形象的比喻说明了这一思想。他问自己：在《圣经》当中，为什么总是用火来表达各种神圣的事物？“为什么圣言似乎最喜欢用火的表象？”他仔细分析了个中的原因，认为“可感觉的火内在于万物之中，又通过万物而不与之混杂，……本身潜而不灵，其本质全不可知，”这恰好是“把上帝的特质有形地表现出来”。<sup>①</sup> 所以，“圣经用不相似的象征表现关于神和天上诸事”<sup>②</sup>。这种思想在中世纪的影响是显而易见的，它在美学上导致的必然结果，就是文学艺术通过表现有形的“美”来切近不可见的“美”。

对上帝的观照，是完成世俗艺术的一种保证；同时世俗的艺术也拥有了象征神圣、言说“不可言说者”的功能。这一切都与古希腊的文学观念形成了一种对照，从而以“象征”为本的中世纪文学艺术，在新的角度上表达了独特且稳定的形而上意义；“美”的象征性也使得中世纪的艺术带有一种与众不同的鲜明个性。

从本质上来说，柏拉图学说和新柏拉图主义的影响，是从中世纪基督教信仰中激发出神秘主义的主要动力。起初，一些学识渊

① 《东方教父文选》，第 214 页。

② 《东方教父文选》，第 175 页。

博的教士力图把知识融入神秘的沉思，所以在神秘主义的思考中充斥着“烦琐的论证和精致的思辨”。直到 11 世纪和 12 世纪神秘主义与经院哲学合流，人们认为才更多地展示出神秘的境界。

## 二、西都教团

在这一过程中发挥了特别作用的，首先是伯尔拿（St. Bernard of Clairvaux, 1090~1153，又译贝纳尔）。伯尔拿性格中似乎包含着某种潜在的矛盾：他本人遍游欧洲，却声称僧侣除去修道院以外别无居所；他曾经说服两位君主和无数骑士参加十字军东征、并且写文章讨伐异教，却又主张以信仰服人、而不要诉诸武力。所以有论者称他“是神秘主义者，又是事务家、修道院主持人、教皇的顾问、十字军激动者、异端的迫害者和圣经的谦虚解释者”。<sup>①</sup> 不过无论如何，伯尔拿的智慧、口才和感染力显然非同凡响。他在大约 20 岁进入西都修道院（Citeaux）时，那修道院的历史尚不足 10 年，没什么特殊的影响。而他很快就吸引来自己的亲戚、朋友、甚至包括已经结婚的大哥。据说在 1112 年前后，有三十多人加入了他的修道院，乃至逐渐形成了所谓的西都教团（又译西多教团），自成一派。

1124 年或者 1125 年，伯尔拿发表了他的第一部论著《谦卑与骄傲的进阶》（*The Step of Humility and Pride*）；1126~1135 年间，他又完成了关于神学研究的《论恩典与自由选择》（*On Grace and Free Choice*）；1135 年以后，他还写了 86 篇关于《旧约·雅歌》的布道词以及大量其他的布道词；他为修道院《圣歌集》所写的序言，则讲解

<sup>①</sup> 《教父及中世纪证道集》，香港基督教文艺出版社，1991，第 152 页。

如何演唱教堂里的无伴奏合唱（Plainsongs）等等。此外，伯尔拿的影响还在于他写给皇帝、国王、教皇、主教、修士、修女以及普通信众的书信；据统计，在 1116—1153 年间，这样的书信就有五百多封。去世前 5 年，伯尔拿开始修订自己的作品，据说直到临终之际仍然坚持不懈。

伯尔拿的各种文体的作品都在中世纪流传甚广，其中有许多都被译成民族俗语。直到宗教改革时期，一些新教思想家也对他相当推崇。西方研究者认为：由于伯尔拿的影响，西都教团的神秘主义信仰之中渗透着强烈的禁欲主义色彩，甚至发生过伯尔拿本人的表兄因为受不住清苦而投奔其他修道院的事。一般认为，这种苦修、禁欲的倾向是从奥古斯丁的学说衍生而来的。

伯尔拿的神秘主义倾向，起源于他对理性与宗教情感相分离的不满。他认为只有通过对上帝的爱，才可以认识上帝的奥秘；信仰则意味着运用理性的时候永远怀着谦卑的态度。伯尔拿也相信上帝是“绝对的美”，所以从根本上说，他所谈论的“美”带有形而上的性质。但是伯尔拿真正关心的，似乎是一个比较具体的命题，即：“内在美”与“装饰美”之间的关系。更重要的是：他分别将“内在美”对应于“灵魂的美”、“装饰美”对应于“肉体的美”，以便使艺术创造之“美”的精神特性得到凸显。

这种思想在伪狄奥尼修斯那里已经存在，但是在精神之美的固定前提下，伯尔拿和西都教团力图表达更多的内容。比如他们提出：“美”有三种类型，“其一是当事物无瑕的时候；其二是当它具有了优雅的趣味和装饰的时候；其三是当它的各部分与色彩具有了某种媚丽，能唤起看见它的人的感情的時候。”<sup>①</sup> 与这三部分相

<sup>①</sup> 转引自塔塔科维兹《中世纪美学》，中国社科出版社，1991，第 158 页。

应的,分别是赎罪、僧侣生活、以及隐秘的灵感,也是“尽心、尽性、尽力”(申 6:5)或者“热情、理智和意志”等“爱上帝的三种方式”<sup>①</sup>。尽管这里的宗教动机、形而上学色彩都极为明显,但是他们毕竟已经开始论及“无瑕”、“趣味”、“媚丽”和“唤起人的感情”等等。

有研究者认为:伯尔拿所宣扬的“精神化”或者“神化”在某种意义上取消了人与上帝的区别,这导致 12 世纪的欧洲出现了大量“以神秘主义泛神论为形式”的异端,乃至伯尔拿被称为“激烈的神秘主义”。但是在美学和文学批评的领域,伯尔拿和他所领导的西都教团却为后世带来较多的积极影响。

### 三、圣维克多学派

更为温和的神秘主义,当时是以圣维克多修道院为中心,史称圣维克多学派(The School of St. Victor)。经院主义的学理与神秘主义的倾向,在这里进一步完成了结合。其代表人物是雨果和里查德。

雨果(Hugh of St. Victor, ? - 1141)的出生时间和地点均无记载,后人只知道他大约是在 1125 年同他的叔叔一起进入圣维克多修道院的。但是他的神学造诣在中世纪获得了极高的评价。波拿文都拉在品藻基督教神学家时,认为奥古斯丁与安瑟伦、格利高里与伯尔拿、伪狄奥尼修斯与里查德分别代表着三类不同的贡献,而唯独雨果被认为兼有三家之长。

雨果试图完成的,确实是一系列承前启后的工作。比如他要将哲学的思辨转化为对于神秘智慧的宗教追求,他要充分解释宗

<sup>①</sup> 请参阅《教父及中世纪证道集》,第 159 ~ 163 页。

教语言的象征特性,达成对《圣经》的精神感悟,他还要将伪狄奥尼修斯著作中的宗教冥思融入自己的思考。因此他首先像前辈的大家们一样,将现有的 21 种知识归纳为四类:理论的知识应当导致真理,实践的知识应当带来美德,语言艺术就是中世纪大学的人文三学科(语法、逻辑、修辞),操作的艺术则包括医学、纺织等等。而在他的全部讨论中,最有价值的正是与文学批评相关的解经问题。

雨果在《训诲集》(Didascalicon)的 1-3 卷,就经典作家的研读方法作了一些介绍,4-6 卷则展开了他的解经理论。他将奥利金以来的“四重意义”简化为三种注释经典的有效原则,即:历史的(History)、寓言的(Allegory)和比喻的(Tropology)。在这三种原则当中,雨果认为历史的方法是一切经典阐释的基础,这不仅关系到《圣经》中的文字,也关系到上帝的整个创造活动。所以他极其重视解经所必须的历史编年,力图通过注解和阐释首先理解希伯来《旧约》文本的意义,然后再据此进行文字的解读。他本人曾根据这样的原则为“摩西五经”作出注释,同时也将历史的原则运用于各种神秘意义的阐释。

雨果所谓的寓言式解经方法,是要把神学研究作为一切解释的基础。他试图将常常各自独立的神学与《圣经》研究关联起来,但是其基本的意图还是要以《圣经》之中创造到回归的历程作为系统神学的底蕴。在这一点上,雨果与阿伯拉尔代表着对立的两极。按照阿伯拉尔的看法,哲学的思辨足以揭示《圣经》的意义。雨果则提出:《圣经》中的意义不仅在于词语,而且在于全部的事件;思辨只能透析词语的意义,而上帝的事件却在于它们的“运用”(Their meaning is established by use)。<sup>①</sup>因此,系统神学的关键并非

<sup>①</sup> 请参阅 J. R. Strayer 编:Dictionary of Middle Ages, "Hugh of St. Victor" 条目。维特根斯坦晚期的“用法即意义”之说,与此实有相似。

逻辑，而恰恰是历史。

雨果的比喻原则，又使解经活动涉及到每个人的道德生活和宗教冥思。其神秘主义的倾向在这里显示得淋漓尽致。他认为：对《圣经》的比喻性解释，应当系统地展现宗教冥思的各个阶段。比如在他本人“对挪亚方舟”故事的注释中，基督教完全处于一个象征的世界；“方舟”则是一种象征的载体；其意义就在于教导人们将《圣经》中从创造到回归的外在历史与自己的内在要求结合起来，重新去寻找失去的上帝。通过这样的解经原则，伪狄奥尼修斯的观念与拉丁传统中的神秘主义因素日趋合一，基督教的神秘体验也更加系统化。后世认为：雨果的学说在圣维克多学派的里查德那里得到了进一步的承接，并深深影响到波拿文都拉和圣芳济等人的思考。

雨果与其他神秘主义者在关于理性的认识上比较一致。他认为理性知识是完全必需的，但理性本身不能理解信仰的神秘对象，因而哲学和信仰是相互对立的双方。这种对立表现在人的理性中，就是认知和洞见的区别。这一对立贯彻到美学领域，则又是可见的美与不可见的美之区别：前者诉诸感官，后者诉诸心灵。雨果作了这样的表述：不可见的美是“单纯的和单一的，而前者（即：可见的美）则是多样的和具有多种比例的。然而，由于不可见的创造者在可见的美和不可见的美之间造就了某种仿效性，……这两种美之间存在着某种相似之处。由于这一点，人的心灵完全觉醒之后，便从可见的美上升到不可见的美之中”。<sup>①</sup>

雨果的这一段名言有三个值得注意的层面。第一是“可见的美”对于“不可见的美”的“仿效性”；这与“艺术美”分有“绝对美”的

<sup>①</sup> 转引自塔塔科维兹：《中世纪美学》，第 页。



论说是一致的。在这一点上，雨果的思想承接着柏拉图以及神秘主义的传统。第二是“可见的美”的所谓“多样的、具有多种比例”的形式，以及“不可见的美”的单一性。由此涉及的，实际上正是艺术表现与神学信念的差别；它或许表达着神秘主义者对于现世艺术的更多关注。第三是暗示“完全觉醒”的心灵可能通过“仿效性”的艺术活动，将洞见转变为一种直观的形式。

雨果还详细分析了受造之物的“美”的四个方面：位置、运动、样式和性质。“位置”包括排列和秩序，比如时间、地点和属性。“运动”又分为位置的、自然的、动物性的和理性的四种；“理性的运动”就是“作品的创造以及思索”，而“动物性的运动”则见之于感觉和欲望，它在很大程度上体现着人所能理解的“美”。“样式”被认为是视觉所感受到的可见形式，比如颜色和形状；雨果将视觉和其他的感觉作出专门的区分，可能与当时的视觉艺术较为发达有关。但是对中世纪的神秘主义者来说，“视觉的美”确实是至关重要，因为他们要“找寻所有的美之中最美的东西，这种东西是奇妙而又无法言说的”。而“可见之物”正是神秘的符号，正是“那些处于完善的和通过所有认识也无法把握的神的本性之中的……形象”<sup>①</sup>。“可见的美”就是因为具有象征性，才最后在神学里站稳了脚跟。

在雨果看来，受造之物的美给人提供了愉悦，而人之所以要进行艺术的创造活动，则是为了恢复本性的正直。所谓“恢复本性的正直”并非是指文学艺术的教化作用，而首先是指恢复心灵对神圣事物的感知。

雨果神秘主义神学的特点之一，在于对精神因素的强调。因此他与波伊修(Boethius)的论说相似，将“个人”(Person)定义为“理

<sup>①</sup> 转引自塔塔科维兹：《中世纪美学》，第 页。

性精神或灵魂的实体”。同时他还通过自然法(Natural Laws)、成文法(Written Laws)和恩典(Grace)三个阶段的区分,对人类的现实以及精神体验进行了相当透彻的分析。他这些独特的思考,也使他获得了“第二个奥古斯丁”的美称。

圣维克多修道院更为年轻的修士里查德(Richard of St. Victor),在一定程度上发展了雨果的学说。他将人对上帝的认识分为六个阶段:感觉、想象、推理、沉思、洞察、狂迷,最后的结果是对上帝的最深沉的爱。这种划分,典型地体现着经院主义时代以古希腊哲学方法论证基督教信仰的风尚。他所谓艺术观照的七个步骤也是如此:第一步是由于“材料”而赞美;第二步是由于“形式”而赞美;第三步是由于“自然”而赞美;第四步是赞美“自然的作品”;第五步是赞美“艺术的作品”;第六步产生了“赞美人的习俗”;第七步则是“赞美神的习俗”。这样,里查德实际上将所有的宗教活动都纳入了艺术的范畴。<sup>①</sup>

值得一提的还有里查德所运用的“异化”概念。他认为在三种情况下可以导致这样一种特殊的心灵状态:极大的虔诚、极大的赞美和极大的迷狂。当人的心灵在上帝之光的照耀下而超出了自身时,他称之为异化。这种中世纪特有的宗教激情与艺术激情的合一,也从另一个侧面说明了中世纪文学艺术所潜在的“超越”冲动。

圣维克多学派的其他成员,还可以包括坚持《圣经》阐释的字面意义的 Andrew of St. Victor; 圣餐仪式诗的作者之一 Adam of St. Victor 还有一位写过哲理诗的 Godfrey of St. Victor。但关于他们的文献都比较少。

13世纪以后,波那文都拉也成为圣维克多学派神秘主义线索

① 转引自塔塔科维兹:《中世纪美学》,第 页。

上的继承者，而且声名显赫。但是从他对于中世纪后期文学观念的影响上看，似与前人没有太多的差异。

#### 四、变革中的基督教晚期神秘主义

从 12-13 世纪开始，欧洲大陆出现了一大批女性的神秘主义者。她们既是中世纪晚期的特殊产物，又对当时的社会生活构成了相当大的影响。

比如 12 世纪中叶德国本尼迪克修院的 Hildegard of Bingen (1098-1179)，不仅可以通过幻觉预见未来，还是一位女诗人，近些年甚至被称为“中世纪主要的女性主义理论家”<sup>①</sup>。她所写的圣餐仪式剧被认为是最早的道德剧 (Morality Play)。她写于 1141-1150 年间的一部神秘主义预言的著作，包括 26 篇详尽描写象征性和寓意性幻觉的文字。其作品中最著名的一篇是《辨道》(Scivias, 亦即 Know the Way)，讨论到婚姻、两性关系、修女的童贞等等。后人特别注意到：基督教的传统观点是将教会看作基督的新娘，而《辨道》认为修女扮演着新娘的角色。由此，“Hildegard 似乎是用一种艺术的方式予以暗示：某些童贞的修女是与教会的教父们等同的。这显然与圣安布罗斯、圣奥古斯丁的观点相左。”<sup>②</sup>

另外一位 Gertrude the Great (1256-1301 或 1302)，据说是得到基督的紧急指示，写下了《上帝之爱的使者》(Legatus Divinae Pietatis)。还有 St. Dorothea of Montau (1347-1394)，被视为普鲁士人的守护圣徒：她多年沉浸于宗教冥思，至死都把自己关在修道院里，后来被众多的崇信者当作精神导师。

<sup>①</sup> Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, 第 224 页、130 页等。

<sup>②</sup> 请参阅 Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, 第 225-229 页。

总之，当时在德国、法国、瑞士、意大利等地，受到多明我会（Dominican）和方济各会（Franciscan）影响的女神秘主义者不可胜数。1200—1400 年间，仅意大利就出了 100 多位女圣徒。这一风气使神秘主义思潮进一步成为中世纪晚期的主流。

欧洲大陆最著名的神秘主义者，当推艾克哈特（Eckhart, 1260 ~ 1328）和尼古拉·库萨（Nicholas of Cusa, 1401 - 1464）。艾克哈特是著作等身的人物，有“艾克哈特大师”（Master Eckhart）之称，但是 1326 年以科隆大主教为首的宗教法庭指控他散布异端邪说，他力图面见教皇予以申诉，结果客死他乡。他的 86 篇布道词和大量关于《圣经》的评注在中世纪欧洲文学中似属次要，但是他的拉丁文和德文著作却对中古至近代的观念转变影响甚大。一般认为：艾克哈特的拉丁文著作主要是就上帝、人类和世界的本质作出哲学和神学的解释；德文著作则侧重人类与上帝“合一”的精神过程。而这两部分著作的共同主旨，都是要揭示《圣经》文字意义之下的隐秘的真理。特别是其德文著作，被后世认为是第一次用欧洲的民族俗语成功地表达了艰深的神秘主义思想。

他与其他神秘主义者的区别，在于用经院哲学的术语去阐释神秘的问题，而不是单纯地描述灵魂的黑夜、人与上帝合一时的消魂的瞬间等等。在他看来：上帝是“存在的纯粹形式”（Purity of Being），而受造之物是“纯粹的虚无”（Pure Nothing）；所以人与上帝的合一，关键不在于苦修、禁欲，而在于倾空自我，超越自己的全部理性、意志甚至存在。这样的合一才是《圣经》所谓的“称义”（Justification）。这一点，显然对马丁·路德的“因信称义”学说有所启发。

尼古拉·库萨的著作也很可观，涉猎相当广泛，据说普劳图斯的 12 部散佚的喜剧还是他在 1428 年发现的。在他的著作中与中世纪文学关联最密切的，可能是 *De Visione Dei*（1453）。像艾克哈

特一样,尼古拉·库萨的这部著作也反映着一种思辨式的神秘主义论说方式(Speculative Mysticism)。这一方面体现出更多的近代特征,另一方面也使他常常被同时代的人误读。

14世纪英国最著名的神秘主义作家,被认为是 Richard Rolle of Hampole(1300-1349)。当时影响最大的《无名的云》(The Cloud of Unknowing),据说就是他的作品。

《无名的云》实际上是一本介绍宗教冥思方法的手册,写给一位不知名的年轻信徒,但文字和意境都很美。书中教人如何禁欲、自我克制,直到自己的灵魂与感觉的世界相脱离,从而“自我”可以带着最大的渴望和爱欲,投入环绕在上帝周围的“无名的云”之中。

《无名的云》一开篇就写到:“每一个理性的生命都具有两种功能:知识的力量和爱的力量。通过第一种智性的功能,上帝是无法被理解的;但是第二种爱的力量,则可以完全地认识上帝。”<sup>①</sup>按照作者的介绍,进入冥思的境界以后会感到一片黑暗,有如堕入无名的云中;黑暗和云会停留在冥思者与上帝之间,使你既看不见上帝,又不会立即体验到上帝之爱的甜蜜。“所谓‘黑暗’,是指知识的缺失;当你无法用内在的眼睛看见你不了解或者忘却的对象时,你就将它们称为‘黑暗’。同样,这里的‘云’并不是天上的云彩,而是你与你的上帝之间的‘无名的云’。……你不必过分抑制自己的身体和灵魂,但是必须静修,就像进入梦乡、就像全然沉浸于忧愁。……如果你要在今世感到他、见到他,就必须在这云中,在这黑暗中。”<sup>②</sup>

上述神秘体验的方法虽然很荒唐,然而从神秘主义学说对精神因素的一贯强调、以及中世纪后期日益外在化、世俗化的信仰状

① Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, 第 303 页。

② Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, 第 304 ~ 305 页。

况来看，这种极端个人化的神秘沟通与新的时代精神确实存在着隐约的呼应。

在这个经院主义已值晚期、时代的转型即将完成的时候，神秘主义的种子还在一种带有更多批判色彩、经验态度和探索精神的非理性主义倾向中得到了延续。其中最具代表性的，是英国的思想家邓斯·司各特(John Duns Scotus, 1266 ~ 1308)、威廉·奥卡姆(William of Ockham, 1285 - 1347, 又译奥康)和罗吉尔·培根(Roger Bacon, 1213 ~ 1291)。

邓斯·司各特和威廉·奥卡姆的思想中都含有反亚里士多德主义的色彩。前者认为一切认识并非来自理性、而是取决于意志；意志控制着理性，使其完成认识活动。后者对于哲学是否能作为神学思辨的工具，则持更为保留的态度。当时代表着亚里士多德主义倾向的托马斯·阿奎那的思想，实际上已经成为教会的官方学说；而邓斯·司各特和威廉·奥卡姆却似乎要回到奥古斯丁的传统。比如奥卡姆认为：“托马斯·阿奎那将上帝限定在人类理性所能把握的物质世界之中，是一个极大的错误。上帝完全是超越的、理性无法企及的、自有的……。托马斯·阿奎那的理性主义假定，是肯定人类心灵能够达成普遍的命题(universals)——这使人类得以理解上帝的某些方面，即理解上帝的存在(existence)、而不是上帝的本质(essence)。”奥卡姆对此的反驳采取了非常理性的方式，却又走向了极端信仰的结果：“普遍命题只是存在于人的心灵，犹如艺术的形象。……我们不可能在心灵之外建立任何独立、客观的存在；从而普遍命题无法被用来推断上帝。”<sup>①</sup>在托马斯·阿奎那的学说仍然居于主导地位的背景下，这样的论说显然令人感到费解。

<sup>①</sup> Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, 第 301 - 302 页。

而邓斯·司各特的境遇就更糟，据说由于他的论证过于琐碎，所以英语中“Dunce（笨蛋）”一词就是从他的名字转化而来。

邓斯·司各特和威廉·奥卡姆所持的观点和态度，都是试图通过一种神秘、通灵的非理性激情，将“理性”的诘难、证明和考辨驱逐出“信仰”。而这种纯洁信仰的努力与德尔图良以来的“信仰先于理性”之护教宣言截然不同。它所针对的，是中世纪末期教会的世俗化和知识阶层的贵族化。前者使得罗马教廷内部的繁絮节、教阶教制已经威信扫地；后者则变成矫柔造作、冥顽不化的蛀书虫，也毫无信仰可言。因此抛弃所谓的思辨理性而与上帝直接“灵交”，成为通向近代理性精神的第一步。<sup>①</sup>

罗吉尔·培根的理论主要指向教育和社会的改革。1266年，教皇克莱门四世（Clement IV）曾让他写一份关于教育改革思想的提要，结果他写成了一本叫 *Opus Maius*。他一方面强调世俗知识的必要性，一方面又认为亚里士多德和托马斯·阿奎那的哲学完全被人们误解了。根据他的论说：知识来自权威、理性和经验，最终导致的则是关于上帝的知识；而知识的结果，应当是个人和社会的道德完善。这就是所谓经验科学的逻辑活动。

罗吉尔·培根试图结束中世纪神学中长期存在的“信仰与理性”之辩，并将其引入一种新的思路，即：“仅仅有推理是不够的，人类还需要经验。”他所呼唤的“经验”与邓斯·司各特和奥卡姆的非理性恰好构成了一种互补；暗含其间的，实际上是要用更加个人化的理性思考取代“信仰”的、抑或“理性”的权威。“经验”与“非理性”的结合，最终否定和瓦解了经院主义本身。

像中世纪的大多数思想者一样，邓斯·司各特、威廉·奥卡姆和

<sup>①</sup> 请参阅 Colin Brown: *Christianity & Western Thought*, Illinois: InterVarsity Press, 1990, 第一卷, 135~138 页。

罗吉尔·培根都没有对文学艺术作出直接的论述。然而正是他们的思想，深刻地影响到结束这段千年历史的马丁·路德，同时也鼓舞着最早的一批人文主义斗士：但丁、彼得拉克、卜迦丘、默萨托（Mussato, 1261 ~ 1329）等等。从而在德尚的《修辞艺术》、特里希诺的《诗学》和贝莱的《保卫和发扬法兰西的语言》之后，与民族主义和个人主义相连的文学批评成为不可阻挡的主潮。这，便是一个崭新的近代西方。



## 早期基督教文学概说

### 一、中世纪欧洲文学的萌动与基督教崇拜

西罗马帝国覆亡后，古代文化传统中的成就实际上已经湮没无闻。所以当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，它并没有多少遗产可以继承，这种状况在戏剧领域尤为明显。

据考证，迄今只发现在公元 8~9 世纪存有一部古代宗教剧，可能对欧洲中世纪的戏剧创作略有影响；而至公元 10 世纪，古希腊悲剧和喜剧已被西欧人全然遗忘。<sup>①</sup> 古罗马的戏剧作品倒还存

<sup>①</sup> Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, 1933, Vol. 1, 第 1-2 页。

留下来一些，比如塞内加(Seneca)的 10 部悲剧据说从来没有在罗马时代真正上演过，却在 9—10 世纪已经为人所知。不过西方研究者认为，塞内加的作品直到 14 世纪以后才被广泛阅读，并未对中世纪欧洲戏剧构成什么影响。普劳图斯(Plautus)的大约 20 部剧作散佚了 12 部，存留下来的那部分可能由于语言比较晦涩，在中世纪基本上被人忽略；当时的文献提及普劳图斯的名字时，只是将他推测为 4 世纪一部佚名喜剧的作者。<sup>①</sup> 一般认为，只有泰伦斯(Terence)将古代罗马的声音留给了中世纪。泰伦斯的剧作风格明快、句子简练、且带有一定的道德教训，常常被中世纪的学校当作学生的教科书。然而泰伦斯喜剧的市民趣味及其多少有些粗俗的笑料，也受到过基督教修士的激烈批评。因此在相当程度上说，中世纪的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。如果我们去追溯早期中世纪戏剧的缘起，会感到这儿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。曾有西方研究者提出：“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。”<sup>②</sup> 因而大弥撒(Holy Mass)亦被人称作“圣餐剧”(Liturgical Drama)。<sup>③</sup> 还有人认为圣餐仪式的核心就在于“摹拟”，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”之历程的三个部分：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

① Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, Vol. 1, 第 2 页。

② H. F. Westlake: *The Parish Gilds of Medieval England*, London, 1919, 第 127 页。

③ G. Lefebvre: *Daily Missal with Vespers for Sunday and Feasts*, Rophy & St. Paolo, 1925, 第 31 页。

回的痛苦、受难、送葬等,最后则是复活和升天、身体与精神的重新合一。<sup>①</sup>

但是按照基督教的看法,“弥撒……有自己的基本意义,它不是再现什么,而是自我的再造。”<sup>②</sup> 所以尽管弥撒仪式充满戏剧性,却又不可能真正转化为戏剧。于是研究者将关注点集中于逐渐附加在圣餐仪式之中的一些“衍文”(Tropes,又译“转义”)。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。比如在弥撒结束的时候,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。”<sup>③</sup> 其中“弥撒结束”在英文即为“Dismissal”,后世以“Dismissal”泛指广义的“结束”,就被认为是“转义”的一种形式。

另外一种直接关联到中世纪戏剧的“转义”,据记载是以一位热情的修士为发端:大约在基督教刚刚站稳脚跟的时候,他在弥撒的结束语之后又添加了 16 个词,以便强化圣餐仪式对于众人感情的诉求,并且为原来的祈祷书文本增色。这种修饰性的附加成分显然没有事先得到权威教会的认可,而它竟很快普及开来。这或许是因为当时的基督教尚处于“发展中”阶段,圣餐仪式还没有太多的定则。所以 4 世纪以后的宗教会议和教皇颁布的教令,不仅提及这一类“衍文”,而且并未加以制止。关于弥撒的润饰文字越来越多,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”(Sequences)或“续唱”(Proses)。

至公元 9 世纪加洛林王朝时期,“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

① Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, Vol. I, 第 81 页。

② Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, Vol. I, 第 110 页。

③ “哈利路亚”即“赞美诗”。

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，其中的阿尔昆(Alcuin of York, 730 – 804)被视为加洛林王朝最博学的人，曾担任查理曼大帝的顾问。阿尔昆将宫廷学校变成一个全国性的学术中心，以此带动文化教育的全面繁荣。因此在所谓“加洛林王朝文艺复兴”的过程中，修院、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、历史和伦理观以大量的文学形式得到表现，同时教堂的装饰艺术和圣餐仪式的音乐也显示出一种创造的激情。

更值得注意的是，当查理曼大帝于公元 768 年登基时，圣餐仪式所使用的祈祷书极其混乱，加洛林王朝建立之后的相对稳定和繁荣使他得以召集学者，根据罗马的祈祷书对不同的文本进行严格校勘，同时他还下令重新编定和阐释拉丁文的《圣经》。这样一来，“衍文”的创作也随之得到了更多的合法空间。

而在罗马教会方面，似乎也并不坚决反对为圣餐仪式增添新的音乐或词句。据说公元 9 世纪的一位教皇还鼓励这种“衍文”的创作，罗马教会的人还同胖子查理(Charles the Fat, 882?)，即罗马皇帝查理三世)交换“衍文”作品。<sup>①</sup> 这使它越发成为流行的文学形式。

还有人认为，查理曼大帝寻求宗教文本的统一并非是想纯化其内容，而是着力于改变拉丁化的倾向，而只有借助于“衍文”的创作，才能使非拉丁文的文本在弥撒仪式上获得合法性。

无论最初的动机如何，在加洛林文艺复兴的背景下，“衍文”性的文学创作在法兰克王国及其周边地区日渐普遍。

“圣歌”或“续唱”作为“衍文”创作的最早形式，确实与弥撒中

<sup>①</sup> Karl Young: *The Drama of the Medieval Church, Vol. I*, 第 181 页。

“哈利路亚”的唱和有关。在中世纪的欧洲,这种“圣歌”被法兰西人称为 *Prosa* 或者 *Pruse*,被德意志人称为 *Sequentia* 或者 *Sequenz*,现代英语则一般用作 *Sequence*。有据可查的最早的“圣歌”作者,是圣吉尔(St. Gall 修道院的一位修士诺克尔·巴巴勒 *Notker Balbulus*, 840 ~ 912)。当时他写给一位主教的信,可能是有关“圣歌”之缘起的惟一文献。

信中称:公元 851 年朱密日(*Jumièges*)修道院毁于北方的“蛮族”之手,过了不久,从那里逃出的一位修士造访了圣吉尔修道院,并带来一本他自己的圣歌集(*Choir-Book*)。诺克尔发现:那位修士在“哈利路亚”的长长的旋律之下写了一行字——“*Versus ad Sequentias*”(“韵文圣歌”),这使他深受启发。对当时那些文化水平并不太高的修士来说,要记住没有歌词的旋律可能显得很困难,诺克尔认为如果能在“哈利路亚”当中填上词,将是帮助记忆的最佳方法。

于是诺克尔开始尝试,他为旋律中的每一个音符都配上一个文字的音节,然后又在修道院长老的指点下进行了润色。由此,诺克尔逐渐创作出一批自己的作品,这些作品不仅成为最早的“圣歌”,而且还修订了原来的旋律。

从诺克尔自己的信中看,他显然不是第一个为“哈利路亚”旋律配词的人。来自朱密日修道院的那本圣歌集似可以代表公元 851 年以前的“衍文”文学创作。因此西方研究者一般不认为圣吉尔修道院是“圣歌”的诞生地,也不认为诺克尔是一种新的文学文体的创造者。不过通过诺克尔的努力,被改良的“圣歌”形式确实受到了注意,并首先在德语地区广泛流传。

中世纪“圣歌”的创作数量相当可观,被归于诺克尔本人名下

的作品大约有 50 多首,<sup>①</sup> 而许多佚名的摹仿者和追随者, 却留下上千首“圣歌”。最初的“圣歌”都是附加于弥撒的“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。另外在其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”; 因为这个附加性的起始句或结束句, 通常都要落在“a”音上。

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》(Victime Paschali), 被认为已经将韵律运用得非常完美。

第三类“圣歌”则产生于 12 世纪以后, 其韵律和诗节的安排日趋严谨。托马斯·阿奎那本人, 也曾于 1263 年为基督圣体节(Corpus Christi Day)创作过一首“圣歌”《赞关锡安山》(Lauda Sion), 至今仍在使用。其他比较重要的作者还有巴黎圣维克多修道院的修士亚当(Adam of St. Victor, 1110 ~ 1180) 和塞拉诺的托马斯(Thomas of Celano, 1220 ~ 1249) 等。日前在天主教许多节期的弥撒仪式上, 都还保留着这一时期创作的“圣歌”。

除去“圣歌”之外, 诺克尔的一位朋友图提罗(Tutilo, 850 - 913) 被认为是其他“衍文”文学创作的第一位作者。图提罗的经历已不可考, 人们只知道他曾在公元 912 年前后活动于圣吉尔修道院。他开创的本来是一种散文形式的“衍文”, 但是在 11 世纪中叶以后, 扬抑格(Trochaic) 或者抑扬格(Iambic) 的韵文体逐渐取而代

<sup>①</sup> 关于诺克尔作品数量的说法有多种, 大概在 14 首至 78 首之间。请参阅 Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, Vol. 1, 第 185 页。

之。图提罗及其后继者的“衍文”创作同样要服务于圣餐仪式，所以其主要内容不外乎阐释教义或者烘托仪式过程中的不同情绪。也许是因为受到这种目的性的限制较多，图提罗这一脉的创作被认为“匠气”过重，虽偶有佳作，但鲜有传世者。

西方人关于图提罗及其“衍文”文学的研究，涉及到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，因此它们大多体现圣诞节的清新、五旬节(Pentecost)的恬静、复活节的喜悦等，却很少表达耶稣受难的悲伤情绪，从而也不大用于复活节的前一周(Holy Week)。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；所以尽管当时没有人想到它们可以作为戏剧来演出，却被研究者视为中世纪戏剧的萌芽。

比较著名的例子是图提罗本人用散文写下的一小段对话，见于公元10世纪初圣吉尔修道院的一份手稿。这一作品其实只是短短的几行，被称为《探访圣墓》(Quem Quacritis in Sepulchro)。其内容是玛利亚探访空空的耶稣墓穴，在那里默祷，然后有三句话：第一句是天使的询问，第二句是玛利亚的回答，第三句是天使宣告耶稣的复活。根据《圣经》本身的记载，玛利亚探访圣墓时并没有跟谁对话，《路加福音》提到两个天使的询问，却也没有玛利亚的回答。不过，对话可能本来就比较符合圣餐仪式潜在的戏剧性因素，图提罗“衍文”对《圣经》的引中显然被自然地接受下来。

923-934年，在利摩日(Limoges)的圣马丁(St. Martial)修道院又有《探访圣墓》的一个版本；大致同时还有出自西班牙利浦(Ripoll)修道院的另外一个版本；至11世纪，继续流传的《探访圣墓》又增加了一些简单的对话提示(Rubic)，注明各个句子的说话人。这样，其戏剧性对话的形式得到了初步的完成。

据说在公元 10 世纪的后半叶，这部作品确实开始上演了。起初是玛利亚与天使的对话，后来逐渐又增加了耶稣的门徒彼得和约翰，甚至还加入复活后的耶稣。直到 15 世纪的一些手稿和 16 世纪的许多印刷品，仍然可以见到演变之中的《探访圣墓》。

经过一系列的转型，“衍文”创作又与耶稣受难日（Good Friday）所表演的“从十字架上放下耶稣”（Depositio）、以及复活节所表演的“耶稣升天”（Elevatio）联系起来；而另一方面，“探访圣墓”恰好同这两个情节相互衔接。西方研究者认为，这使《探访圣墓》不断获得新的戏剧性内容，并最终演变成真正的戏剧。

## 二、早期基督教文学的代表作家罗丝维萨

中世纪欧洲文学乃至文化的基本格局，一般认为分别体现着贵族、教会和中产阶级的三种趣味。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的两个阶层，并在其作品中随处可见。代表中产阶级情感的文学创作，通常是以新的圣徒行传和新一代人的海外游记为例：前者如描写圣芳济（St. Francis of Assisi, 1180 - 1223）及其同伴的《小花》（The Little Flowers, 1290），后者则如《马可·波罗游记》。<sup>①</sup>

而恰恰是代表中世纪早期基督教戏剧之较高成就的罗丝维萨

<sup>①</sup> Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, New York: HarperCollins Publishers, 1994, 第一部分 *The Essential Threefold Paradigm*.



(Hrotsvitha von Gandersheim, 935—1001 或 1003), 被西方研究者归入一种“异己的力量”。<sup>①</sup> 这也许有助于说明为什么宗教戏剧后来能很自然地与世俗化的城市文学相连接。

罗丝维萨是欧洲中世纪最早、最有影响的诗人,也是古代戏剧没落以后的第一位剧作家。关于她的记载本来很少,好在她有一首诗专门记述了她所在的甘德榭(Gandersheim)女修道院,从而后人才得以了解到一些情况。80年代美国出版的13卷本《中世纪辞典》,对罗丝维萨进行了比较详细的介绍。<sup>②</sup>

据记载:罗丝维萨的修道院是在852年由萨克森公爵鲁道夫(Liudolf)及其妻子创建的,他们的几个女儿先后出任修道院院长。其后的二百五十多年中,能在这里掌门的基本上都是萨克森的皇族。罗丝维萨本人也被认为出身显赫,有人猜测她可能与一位也姓罗丝维萨的修道院的第四任院长有亲戚关系。她进入修道院的时间大约是公元955年。4年以后,萨克森国王的孙女、巴伐利亚公爵的女儿、第一任德国皇帝的侄女格波加二世(Gerberga II)来修道院接任院长,这个人给罗丝维萨产生了很大影响。

罗丝维萨的创作可以分为三类:第一是诗体的圣徒传奇,第二是记述历史的长诗;最重要的一类,则是她用散文写成的六部戏剧。

她的圣徒传奇共有八篇,附有用散文写成的序言、后记和用韵文写给修道院院长格波加二世的献辞。这八首圣徒传奇诗被认为是罗丝维萨早期的创作。其中的第一首题为《玛利亚》(Maria),描写圣母的经历;第二首《我主升天》(The Ascension of the Lord),写到

<sup>①</sup> Norman F. Cantor: *The Medieval Reader*, 第三部分 *Alienated Segments and Unresolved Problems*。

<sup>②</sup> Joseph Strayer 编: *Dictionary of the Middle Ages*, New York: HarperCollins Publishers, 1983。

耶稣将母亲托付给约翰的情景;第三首《甘戈尔夫》(Gangolfus),写同名主人公作为英俊勇武的王子,如何被与人私通的妻子出卖、杀害,以及神意对奸佞者的报复;第四首《庇拉修》(Pelagius),讲述一个勇敢的西班牙青年因为拒绝摩尔人统治者而殉道;第五首《西奥菲勒》(Theophilus)之中,主人公先与魔鬼结盟,得到了一切人间的享乐,后来终于悔改,通过圣母的祈祷而获救。另外三首传奇诗是献给修道院院长的,其内容也更为丰富。

第一首诗的主人公将女儿送到修道院,没想到一个男仆人起了歹意。这男仆人还得到巫师的帮助,巫师答应他只要不称信基督,就能借魔鬼的力量遂其心愿。最后则是耶稣予以干预,使主人公明白了真相。第二首叙述的是雅典的狄奥尼修斯(Dionysius of Athens)的故事:他皈依基督教以后去巴黎传道,说服了高卢人;后来因为信仰而被砍头时,他又神奇地选好了自己的安息之地。最后一首诗的情节相当著名:在基督教受迫害的时候,圣女爱格尼丝(Agnes)拒绝嫁给不信基督教的人,结果被法官判罚脱去衣服并送进妓院。这时耶稣显灵,让她的头发迅速地长起来,盖住了全身。爱格尼丝虽然最终被杀害,但她的灵魂进了天堂。

罗丝维萨的两首记述历史的诗篇是用英雄诗体写成。第一首《奥托家世》(Gesta Ottonics),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还在于戏剧。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,所以似乎没有什么中世纪的文献提到她和她的创作。乃至人们怀疑她的读者当时可能也很少。后世人之所以能了解她,是因为她惟一的一部完整手稿在 15 世纪末被发现,并

于 1501 年被整理和编订。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》，其姓氏有时在英文中写为 Roswitha。<sup>①</sup>

罗丝维萨的剧作显然受到泰伦斯的许多影响。比如罗丝维萨也像泰伦斯那样使用有韵的散文，熟练地通过对话展开叙述；同时她也同样不大考虑舞台演出的实际需要，从而使其作品成为泰伦斯式的“案头剧”。这恐怕也是她的剧作没有真正上演的主要原因之一。关于这一点有研究者称：“罗丝维萨可能根本不知道泰伦斯的剧作被演出过，……她似乎也不打算把自己的作品搬上舞台……而她在时间和地点的整方面的随意性，也使演出不会成为可能”，<sup>②</sup>

另一方面，泰伦斯的影响还不仅仅涉及这些戏剧创作的手段和风格；他在中世纪受到道德批评的某些确属粗俗的描写，多少在罗丝维萨的剧作的内容中留有痕迹——尽管后来有材料证明：罗丝维萨曾明确表示其剧作正是要抵消泰伦斯的影响。比如在这些剧作的序言中，罗丝维萨还提到“要为泰伦斯那些不道德的喜剧提供一个教诲性的版本”。<sup>③</sup> 另外她剧作的主题也被认为是“表现贞女和殉教者的美德”等等。但是在她的 6 部戏剧作品中，却有 4 部都写到男女主人公私通的情节。有的西方研究者还提出：“罗丝维萨……描写贞女和殉教者的短剧，……是用女性的躯体及其对男性的快感，作为抵抗男性力量的武器”；进而称其为“受虐剧”（Sadomasochistic Drama）。<sup>④</sup>

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

① 请参阅 The Plays of Roswitha. London, 1923。

② Karl Young: The Drama of the Medieval Church, Vol. I, 第 4-5 页。

③ Joseph Strayer 编: Dictionary of the Middle Ages, Vol. IV, 第 315 页。

④ Norman F. Cantor: The Medieval Reader, 第 215-224 页。

简单，类似于圣徒传奇的写法。比如《加里卡纳》(Gallicanus)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(Constantia)。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。后来加里卡纳像约翰和保罗一样独身禁欲、殉教而死。殉教前，他还为行刑者的儿子祈祷，最后那孩子也信了基督教。

《达尔西提乌》(Dulcitius)描写罗马执政官贪恋三位基督教圣女的美色，将她们关押以后又企图在夜深人静的时候图谋不轨。通过神的干预，执政官不仅未能得逞，还引出许多笑料。但是后来三位圣女被送交大法官，两位被判处火刑，另一位被送进妓院，又遭杀害。

还有两部剧作《亚伯拉罕》(Abraham)和《帕纳提乌》(Paphnutius)，是表现神圣的隐士化装成求爱者，使迷途的少女悔过自新；前者的女主人公是亚伯拉罕的侄女玛利亚，后者则写到一个妓女泰伊(Thais)。

《萨匹恩提亚》(Sapientia)描写三位圣女在母亲萨匹恩提亚面前被暴君折磨并杀死，母亲骄傲地将她们掩埋在罗马郊外；40天以后，萨匹恩提亚在坟前为女儿们祈祷时，也溘然长逝。而三位圣女的名字，分别是信(Faith)、望(Hope)、爱(Charity)。

罗丝维萨剧作中情节最为曲折的，当属《卡里马修》(Calimachus)。剧中主人公卡里马修爱上一位已婚的基督徒少女德路丝亚娜(Drusiana)，两人共同经历了一次热烈的爱情；而德路丝亚娜为了逃避这种情感，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。最后是经过使徒约翰的祈祷，这对情人又重获生命。

罗丝维萨的6部戏剧作品虽然未曾上演，但后世人都认为它

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,其对话的运用也比上节所述的弥撒仪式及其“衍文”更加纯熟。

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接续了古代世界的戏剧传统,以及她所能见到的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薄力单,不足以产生广泛的影响。但是中世纪的欧洲戏剧毕竟不会仅仅局限于教堂、仅仅用拉丁文写作;当本土语言逐步进入文学创作的领域,当教堂戏剧日益与民间活动发生较多的联系时,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、从中世纪早期向中期过渡的拜占庭文学

拜占庭文学在中世纪的欧洲较为独特,按照西方学者的看法,这主要是指“在拜占庭帝国及其影响所及的地区以希腊语进行的创作”。<sup>①</sup>

公元5世纪以后,古希腊的文学文体已经基本被废弃,惟有修辞学受到格外的重视,甚至史学和诗学都被视为修辞学的分支。相对而言,拜占庭帝国所统辖的地区比欧洲西部更多地延续着古代文化的传统,从而对古代修辞学的研究和教育也被特别强调,以至几乎所有的拜占庭文学作品都是用考究的拟古语言写成,与古希腊人使用日常口语的风尚极为不同。另外,基督教的普及又使

<sup>①</sup> Josph Strayer 编: *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. II, 第505页。

布道文(Sermon)促成了一种特殊的应用修辞学；人们同样是通过那些东方教父的布道文来学习他们的思想和文风。不过无论如何，具有这种拜占庭风格的大量文学作品毕竟是得到了相当程度的发展。

在 5 世纪的拜占庭文献中，就可以不断看到对古代文学传统的承接和复兴。比如帕诺里的农尼奥斯(Nonneos of Panolis)的史诗巨制《狄奥尼西卡》(Dionysiaca)，长达 21 771 行；另外一些以希腊神话为题材的叙事诗还有特里非奥德斯(Tryphioders)的《特洛伊的陷落》(The Fall of Troy)、穆萨(Musairs)的《英雄与林达》(Hero and Leander)、科卢梭斯(Kolluthos)的《海伦受辱》(The Rape of Hellen)等等。同时有一些短诗似也是摹仿希腊化时期的文学主题及讽刺诗风格。西方研究者认为：这一类作品都留有荷马式语言的明显痕迹；甚至连巴勒斯坦一带建于公元 6 世纪的许多教堂，都是在其铭文中将荷马式的语言与基督教式的内容相互结合。

但是，荷马式的语言可能确实对读者和诗人本身都显得过于古涩，因此大约在公元 500 年前后，马利亚诺(Marianos)替一些前辈诗人“重写”了他们的作品，比如特奥克里特斯(Theokritos)，阿波罗尼奥斯(Appolonios)，罗蒂奥斯(Rhodios)，阿拉托斯(Arutos)和尼坎德罗斯(Nikandros)。他居然将数万行的诗作全部用抑扬格、三音步(iambic trimeters)的形式重写，其工程的浩大实在令人惊叹。尤为重要的是：这种“重写”绝不仅仅是修改韵律和润色文字的问题，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(George of Pisidia, 610 ~ 630)的诗作就已经完全采用了上述的抑扬格、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(Avars)的战争，也描写了关于创世的故事。有的研究者将其作品中的叙事与赞美

相结合的语言,看作是诗化的散文风格;认为其中兼有着古代的特色和《圣经》的影响。后来的拜占庭叙事诗,大体是仿照此种形式。比如 10 世纪后半叶的修士西奥多修斯 (Theodosius the Deacon), 写过一首描写从阿拉伯人手中夺回克里特岛的长诗, 与乔治之诗作的味道颇似; 12 世纪中期西奥多·普罗得罗姆斯 (Theodore Prodromos, 1100~1170) 所写的许多历史叙事诗也是如此。

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。比较著名的例子有: 君士坦丁堡的修道院院长西奥多 (Theodore, 759~826), 写过不少清新的小诗, 多以修士的责任为主题; 10 世纪的约翰·吉米特里 (John Geometres) 也写过大量短诗, 内容涉及到历史、神话、个人生活等各个方面。

基督教特有的圣餐仪式诗, 在拜占庭的早期就已经出现。据认为: 从公元 4 世纪中叶亚历山大利亚的阿萨那修斯 Athanasius of Alexandria, 约 295~约 373) 所作的《圣安东尼传》(Life of Antony) 开始, 圣徒传记就成为拜占庭文学中的基本素材之一。这种素材加上《圣经》故事, 以及一些虔诚的赞美, 很快便构成了拜占庭的圣餐仪式诗。此外, 使用希腊语的东方教父也为后人留下一些古雅的宗教诗, 这其中包括大名鼎鼎的克雷芒 (Clement of Alexandrian), 不过他们的诗作并未见到在圣餐仪式上使用的记载。

公元 6 世纪中期, 拜占庭的诗人开始用自己的诗作应和《圣经》中的诗篇, 这逐渐演化为一种带有重读韵律的诗节。据说一位叙利亚诗人罗曼诺斯·梅洛德斯 (Romanos Melodes) 在 6 世纪前后来到君士坦丁堡, 写下 100 多首这样的诗, 其中有 85 首传世。他的语言深受当时的《旧约》希腊文译本 (即“七十子译本”,

Septuagint)和希腊文《新约》的影响。许多诗作是改写圣徒或者早期教父的生平,用诗体的对话加以扩展。这种对话的因素可能与拉丁文圣餐仪式诗的情况相仿,而且也同样配有音乐,可惜拜占庭圣餐仪式诗中的音乐都已散佚。

此后还有一部赞美诗集《阿卡西多赞美诗》(Akathitos Hymn)。其中包括 24 节诗。前 12 首是写耶稣诞生到逃往埃及的经过,后 12 首则讲道成肉身(Incarnation)的奇迹。诗集存有一序言,记述了 626 年波斯人和阿瓦人在君士坦丁堡演唱这些赞美诗的情况。

布道文的大量使用和流传,在公元 7 世纪对圣餐仪式本身的结构已发生了一些影响。西方研究者认为:这种影响的结果,是产生了一种用于晨祷的新的圣餐仪式诗“祝圣文”(Canon)。祝圣文包括 9 首颂诗,每首颂诗都由几个诗节组成,旋律和诗韵则各有不同。祝圣文并无叙述,而是专事赞美,但它的每一首都同《圣经》经文相关,即《出埃及记》15:1-18,《申命记》32:1-43,《撒母耳记》上 2:1-10,《哈巴谷书》3:2-19,《以赛亚书》26:1-21,《约拿书》2:2-9,《路加福音》1:46-55《次经》中《三童歌》(Song of the Three Children)的 3-22 和 52-88 节。

克里特主教安德鲁(Andrew, 660~740)、上文提及的君士坦丁堡修道院院长西奥多、10 世纪的教皇利奥六世(Leo VI)等人,也曾创作过一些圣餐仪式诗,但是一般认为,11 世纪以后再没有什么重要的作品。

在公元 10 世纪,当拜占庭的一些诗人重新去欣赏和摹仿古代的作品时,一种应景短诗(short occasional poem)竟成为一时之风。大多数这种短诗似缺乏想象,而且有时会显得冗长;就题材而言,更是无所不能入诗,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—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，但是中世纪讽刺诗、叙事诗、宗教训诫诗等不同类型的区分，也是在此期间逐渐完成的。14世纪有一位名叫曼努尔·非里斯(Manuel Philes)的人，可能是最多产的短诗作者，据说连他本人的财富都被他写进了诗作。乃至有人说：即使他算不上重要的诗人，至少也是一个重要的“证人”(versifer)。<sup>①</sup>另外，与其同时代的西奥多·梅托契特斯(Theodore Metochites, 1270—1332)也留有20首“短诗”——最短的是229行，最长的则有1355行。

早期已见雏形的重读诗韵，在10世纪的部分短诗中也有所运用。稍后，一种包括15个音节的重读韵诗(the 15-syllable accentual verse)渐趋成熟。最初的成果被认为是迈克尔·塞罗斯(Michael Psellos, 1018—1078)等人的宗教训诫诗(didactic poem)，至12世纪则愈发普遍。值得一提的是：在拜占庭文学从中世纪早期向中期过渡的过程中，诗韵的发展对其叙事文学也有一定的影响。

比如9—10世纪在亚美尼亚地区流传着一首著名的民间叙事诗，后被用新的诗体改写为韵文《双重的边民》(Digenis Akritas, 或The Twain-Rorn Borderer)。其内容类似与法语的《武功歌》或西班牙的《熙德之歌》。大意为：一位穆斯林酋长爱上了拜占庭的公主，他皈依了基督教、为拜占庭而战，但最后又不得不背叛；他的儿子狄杰尼斯(Digenis)也是英勇非凡、在边境上建功立业、最后像亚历山大大帝一样死于32岁等等。

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，他虽然也写那些应景短诗，但同时也有不少表现宗教主题的警

<sup>①</sup> Josph Strayer 编：Dictionary of the Middle Ages, Vol. II, 第507页。

句( Epigrams)和历史题材的诗篇。大约 12 世纪还流传着四首所谓的“可怜的普罗得罗姆斯”(Ptochoprodromic) 第一首是抱怨自己的贫穷和爱唠叨的妻子,第二首是描写养家糊口的艰难,第三首嘲讽修士的虚伪和侈糜,第四首感叹刻苦的学习得不到报偿。这四首诗的作者究竟是不是普罗得罗姆斯尚不可知,但其中的口语化、讽刺、幽默等,都与欧洲整体的世俗文学发展有所呼应。

不过就拜占庭文学的基本特征而言,只有偶尔轻松的小品才会含有市井的风情,绝大部分“严肃”文学则是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”(valgar tongue)仍受到较多限制。因而或许在其早期至中期文学发展中已经注定: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。

#### 四、过渡中的西欧基督教文学

近些年所发现的越来越多的证据表明:拉丁文作品确实是中世纪基督教文学的基础。许多用欧洲各民族俗语写成的基督教诗歌,实际上都是拉丁文圣餐仪式诗的翻译或者转述。<sup>①</sup>但是尽管如此,基督教赞美诗毕竟是一种宗教情感的诗意表达,其风格、想象和热情,后来常常对世俗的诗歌发生深刻影响,而中世纪的新的诗歌形式,也大都是通过宗教诗得以流传的。其中最著名的例子就是阿伯拉尔(Peter Abelard, 1079—1142),他存世的 133 首赞美诗,同时也为俗语文学创作提供了范式。

这一时期特别值得注意的,是西欧最早的民族俗语文学之一:

<sup>①</sup> 请参阅 Thomas Wright: *Early Mysteries and Other Latin Poems of the 12th and 13th Centuries*, London, 1838。

古英语诗歌。

从比德(Bede)等人的著作中就可以看到:盎格鲁人、撒克逊人和朱特人<sup>①</sup>在公元5世纪中叶进入不列颠诸岛以后,盎格鲁-撒克逊文化持续了600多年,直到1066年的“诺曼底人征服”,威廉(William I of England, 1027-1087)成为英王,其文化的形态才有所变化。这一时期使用的民族俗语,即后人所说的古英语。

据说古英语首先是在基督教教会内部使用和传播的,教士们用古英语在羊皮上面写作,起初正是由于这样才不会被更多的人看懂。后来阿尔弗雷德大帝(King Alfred the Great, 871—899)认为这会导致民族俗语的衰退,所以提倡人们既学习拉丁语,也学习古英语。

当时的英语文学似还具有某种口耳相传的特征,被记录下来的并不多;16世纪许多修道院解体的时候,又有大量古英语的文献被毁,所以至今留存的大约还有400种。其中最多的是圣徒传记,还有许多拉丁教父著作的翻译、盎格鲁-撒克逊的编年和历史、法律条文以及语法和医学等方面的文献。真正的诗歌不过3万行,基本上都是佚名作者的作品。

除去《贝尔·武甫》之外,有两位作者的诗歌较有影响,且都以基督教题材为主。一是卡德蒙(Caedmon),另一是琴涅武夫(Cynewulf)

卡德蒙大约生活在公元7世纪的惠特比修道院(Whitby),被称为“英语诗歌之父”。比德曾在《教会史》第四卷归纳过卡德蒙诗歌的主题,无非是《圣经》故事和基督教的教义。其主要的传世之作,是一首只有九行的《圣歌》(Hymn):

<sup>①</sup> 朱特人(Jute)属日耳曼民族的一个部落。

让我们赞美天国的守护者，  
赞美造物主的能力和智慧，  
赞美光荣的天父，是他，永恒的主，  
起始了一切奇迹。  
为了人类的孩子，是他，那神圣的创造者，  
先让天穹成为屋顶，然后  
那人类的眷顾者，永恒的主，  
全能的上帝，又为我们  
造出中间的世界和大地。

研究者认为琴涅武夫生活在公元 9 世纪，他的作品据说有四首。《使徒的命运》(The Fates of Apostles) 和《基督之二》(Christ II) 都是演绎《圣经》故事；《埃里纳》(Elene)写的是君士坦丁大帝的母亲及其发现十字架的经过；《朱里亚纳》(Juliana)的主人公是一位殉教的圣女，魔鬼到关押她的牢房去诱惑她，她也不为所动。这一类诗在当时的古英语文学中是非常典型的，有些佚名作品不仅从《圣经》或圣徒传记中取材，甚至直接改写《圣经》的诗篇。

与琴涅武夫《基督之二》相关的，是一套有关基督的组诗。《基督之一》是一些圣诞歌谣，《基督之二》是以教皇格利高里(Gregory)的布道词为基础，写耶稣的升天；《基督之三》的内容即是最后的审判。

其他佚名的作品，还有一首《基督与撒旦》(Christ and Satan)，描写耶稣在旷野里的 40 个昼夜以及撒旦的三次诱惑。另外有的古英语诗歌是改写古代晚期的哲学著作，比如波伊修(Boethius)的《哲学的慰藉》，就有一些片段在 10 世纪被重写为长诗。更多的则

是以教义训诫人生的短诗,比如《流浪者》(Wanderer)和《航海者》(Seafarer)。它们将人生分别比作流浪或远航,只有对天国的期盼才能解脱其苦难。另一首短诗《路之梦》(Dream of the Road)以梦幻的方式表达对十字架的沉思,诗中的十字架被赋予人格,向做梦的人讲述耶稣为拯救人类的受难;梦的结束则是关于天国的幻觉。

用古英语写成的散文作品比诗歌更多,但主要都是布道词、圣徒和殉教者的故事、以及有关法律和教规的文献。其中绝大部分是从拉丁文翻译而来,阿尔弗雷德大帝本人就被认为是最人的古英语散文作家和翻译者。

## 中世纪的教会戏剧与城市戏剧

即使在中世纪后期，教堂戏剧仍在整体的文学活动中占有重要的位置。有西方研究者这样概括该时期的戏剧特色：“对于文艺复兴之前的人们，戏剧还没有失去与宗教仪式的联结，还关系到生长与死亡的季节更替，关系到崇拜、庆祝和振作精神的普遍需要。因此在这时的戏剧中，整个群体（既包括表演者，也包括观赏者）都参与其间。”<sup>①</sup>

13—14 世纪以后，教堂戏剧在形式上逐渐完善，内容也更为丰富，但这些中世纪晚期的教会戏剧一般都是从其中期修道院的简单剧本逐渐演变而来。西方人通常按照其各自的题材，将它们分为复活节戏剧、受难剧、圣诞剧（或“牧羊人剧”）取材于其他《圣

<sup>①</sup> William Tydeman: *The Theatre in the Middle Ages*, Cambridge, 1978, 第 1 页。

经》故事的戏剧、有关圣徒的奇迹剧等等。

### 1. 复活节戏剧(Plays of the Easter Season)

如本书第二部分第三章所述,从公元 10 世纪初开始不断更新和演变的《探访圣墓》,就是一部复活节戏剧。在 12 世纪以后,其中加入了耶稣复活和显现的情节,至中世纪后期仍在发展。13-14 世纪的《赞美羔羊》(Ludus Paschalis)虽然只是残篇,但据认为缺少的部分并不多。另外在 14 世纪的一本法文祈祷书之中,还有题为《行旅》(The Journey to Emmaus)的复活节戏剧比较著名。

该剧开头是写耶稣复活后,在两个门徒出行的路上追上了他们,而并未被门徒认出。由唱诗班或者歌队演唱的一段叙述,描写他们在晚上到达一个村落,门徒们说服耶稣不要急着赶路,跟他们一同进去休息。接下来是一段哑剧,耶稣坐在桌边,正与两个门徒分面包,就突然消失了。门徒们大惊失色,为自己的怠惰以及没有认出向自己显现的耶稣而感到悔愧。这时耶稣再度现身,门徒们唱起一段赞美复活的轮唱,演出随即在祈祷之中结束。

像“衍文”以来的许多教堂戏剧一样,这段剧情也与《圣经》中的记载略有出入。在《路加福音》第 24 章的 33-39 节之中,耶稣从桌边消失后门徒们立即赶往耶路撒冷;当他们向其他门徒讲述这段经历时,耶稣才再次显现。

这部作品衍生出多种版本,并且不断被扩展。比如有的版本在一开头就加入一段门徒的轮唱,或者将部分文字改造为韵文,甚至可以把《圣经》中的一个句子润饰成 12 行诗句,而且韵脚、音部的变化也越来越多。<sup>①</sup> 在研究者看来,这些都体现着中世纪戏剧

<sup>①</sup> Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, 1933, 上卷,第 463 页。

艺术的不断改进和成熟。

## 2. 受难剧( The Passion Plays)

受难剧同样发源于圣餐仪式。根据有限的资料, 圣维克多修道院的亚当( Adam of St. Victor )曾在 1190 年前后完成过一部描写耶稣受难的作品, 但基本上是圣母玛利亚的独白。12 世纪后期还有《玛利亚哀歌》, 13 世纪又有无名氏的 *Flete, Fideles Animae*, 也都与前一作品的独白相似。对白的使用和戏剧角色的增加, 是在中世纪晚期才出现的。

据考证, 当时最重要、规模最大的拉丁文歌集( *Carmina Burana* )<sup>①</sup> 中, 收录了一部比较成熟的受难剧《受难的赞美》( *Ludus de Passione* )。该剧一开始, 是一段轮唱的祈祷文, 随着歌声走上舞台的有彼拉多( Pilate )和他的妻子、卫士, 希律( Herod )及其随从, 大祭司, 商人夫妇, 以及抹大拉的玛利亚。接着是一些简单的叙述和交代, 比如耶稣招呼彼得和安德烈的经过, 耶稣治好瞎子等等。然后又插入几段复活节前的星期日( Palm Sunday )所唱的小曲子。再往后则是一段被认为极富戏剧性的情节:

舞台上的场景是法利赛人西蒙( Simon )家的餐桌。耶稣接受西蒙的邀请后, 剧情中穿插了抹大拉的玛利亚的故事。她由于着了魔, 浓妆艳抹地诱惑她的情人; 而这时天使不断发出呼唤, 使她突然摆脱了缠身的邪念, 并感到非常后悔。于是她穿起一身黑衣, 来到法利赛人西蒙的家。接着就如《圣经》所讲述的: 抹大拉的玛利亚为耶稣的双脚涂满名贵的香料, 犹太对此表示不满, 耶稣为他们讲了两个欠债人的比喻、宽恕了玛利亚, 然后玛利亚悲伤地离

<sup>①</sup> 这部歌集编成于 13 世纪早期, 共收录了 300 多部作品, 1803 年在 Beuren 的一座修道院中被发现, 所以其标题在英文中的意思是《Beuren 之歌》。



去。

在这段情节之后,又表演了拉撒路的复活、犹太与大祭司的交易、最后的晚餐、耶稣被捕和受审、以及犹太之死。十字架上受难的一段戏主要是圣母玛利亚的哀歌,不时还有耶稣的门徒约翰插入。最后的场面则是耶稣的死——士兵刺穿他的肋部,犹太人嘲笑他等等。有的研究者认为:这后面或许还有送葬的一场。

这部受难剧的大多数对话还是直接取自公元 4 世纪的拉丁文《圣经》(Vulgate),但是尽管如此,文字上的变化也是显而易见的。比如耶稣门徒彼得与安德烈的台词就有不同于拉丁文《圣经》之处。另外,该剧在抹大拉的玛利亚的对话中运用了欧洲民族俗语的诗韵(vernacular verse),从而一方面使它更容易被普通的观众所接受,另一方面也说明剧中的许多台词并非从拉丁文翻译而来。

在众多的教堂戏剧中,这部受难剧的角色之多、篇幅之长、情节之复杂、线索之交错都是少见的。但是其中抹大拉的玛利亚几乎占据了全剧的三分之一,似乎过于突出。有的研究者据此认为:关于抹大拉的玛利亚的情节,原来可能是单独成篇的。

上述受难剧是保存最为完整的一部,此外类似的类似作品还有意大利 Salsomaggiore 大教堂所收藏的一个 14 世纪的残篇。那是一卷羊皮书,共有两种 14 世纪的文献:受难剧的残篇是用中世纪的书写体写在背面,1887 年和 1889 年被分别整理出版。这部 14 世纪受难剧的主要情节,包括士兵捉拿耶稣,犹太背叛,耶稣在彼拉多和希律面前受审,以及上十字架、送葬、士兵看守墓穴和发现耶稣复活等。这一残篇的价值,在于使人们看到了受难剧在戏剧形式上的巨大变化,即:剧中已经完全不用拉丁文《圣经》或者祈祷书中的词句,而是根据作者本人的修辞兴趣、用韵文改写《圣经》所提供的情节。

### 3. 圣诞剧( Nativity Plays)

《新约·路加福音》第二章比较细致地记述了耶稣诞生的故事,但仍然缺少戏剧表演所需要的细节。于是从 11 世纪起就出现了描写耶稣诞生的作品。最早可以追溯到的 11 世纪剧本,分别见于 Limoges 修道院和 Ivrea 修道院的。其词句非常简单,大约可以被看作牧羊人在圣槽边的交谈。

至公元 14 世纪, Rouen 大教堂上演了一出被称为“牧羊人剧”(Plays of the Shepherds)的作品,研究者认为其中关于戏剧对话的提示(Rubrics)极有价值,可惜台词已不完整。后来发现 13 世纪的一部赞美诗集恰好可以为之提供对照和补充,从而我们对该剧的剧情才有了基本的了解。

开场时,圣母玛利亚和圣婴被帷幔遮掩住,5 个牧羊人从唱诗班旁边的门走上来;教堂的拱顶上有一男孩,装扮成小天使宣告耶稣的诞生。接着是另外 7 个天使唱一首赞美诗(Gloria in Excelsis),然后牧羊人进行祭礼。他们走过唱诗班时,先有一段轮唱的赞美诗(Pax in Terris),环绕祭坛时,又是一段诗文(Transeamus)。两位身穿主教法衣的执事在圣槽边装成接生婆,与牧羊人有几句程式性的对话。当他们说到“Adest hic parvulus”的时候,拉开帷幔,先指向圣婴;再说到“Ecce Virgo”,又指向圣母。于是牧羊人跪倒在圣母面前,唱起诗文(Salve, Virgo singularis);然后向圣婴行礼、返回唱诗班,齐唱“Iam vere scimus”。接下去,则是正式的弥撒。

对于某种诞生地的崇拜,本来发源于东方,但是在中世纪的欧洲却始终兴盛不衰。早在公元 4 世纪,罗马帝国的皇后海丽那(Helena, ? - 327)就在耶稣的诞生地伯利恒设立教堂并亲往祭拜。随后的朝圣者便络绎不绝,洞穴(Grotto)被修饰一新,圣槽(Holy

Manger)也用金银装点。至 354 年,罗马教皇 Liberius(352 - 366 年在位)将耶稣的诞生定为专门的节期,在每年 12 月 25 日予以庆祝;为此还修建了教堂,原称 Liberii 教堂,5 世纪时改称圣玛利亚主教堂(Basilica Sanctae Mariae),9 世纪以后又称圣玛利亚大教堂(Sancta Maria Major)。642 - 649 年在位的教皇西奥多(Theodore)将圣诞地的圣物从伯利恒迁至圣玛利亚大教堂,731 - 741 年在位的教皇格里高利三世(Gregory III)又为圣母和圣婴塑造了金像;直至 1585 - 1590 年在位的教皇 Sixtus 五世(Sixtus V),仍在进行整修。

关于这种圣诞崇拜,波拿文都拉(St. Bonaventura, 1221 - 1274)曾经有一段著名的记述。其大意是说:为了激起人们对耶稣诞生的更大的崇敬,1223 年圣芳济(St. Francis of Assisi)得到了教皇的准许,在 Greccio 兴建起一座马槽(Praesepeium)。<sup>①</sup>他甚至弄来饲料,在那里养了活牛和活驴,以增加真实感。“朝拜的人们纷至沓来,在圣诞之夜点起灯火,……以示庆祝。……圣槽便是祭坛,圣芳济站在圣槽边,眼里含满喜悦的泪水。……他甚至亲自诵咏福音,并就圣诞的主题讲道。”<sup>②</sup>有人说:当时圣槽里睡着一个美丽的男孩,圣芳济把他唤醒,然后抱在怀里。13 世纪中叶的一份文献则指出:圣槽里的孩子本来已经死去,是圣芳济让他复活等等。因而这个圣槽里做饲料用的干草后来成为包治百病、人畜皆宜的灵丹妙药。

通过上述的一系列努力,圣诞纪念和圣槽崇拜遍及了西欧。但是在 13 世纪以后,这基本上变成了圣诞节的祝颂和祈祷活动,戏剧的成分却逐渐消失。

<sup>①</sup> 又作“Presepe”或“Creche”,即圣诞的马槽。有人认为:圣芳济的此举是基督教以塑像甚至真人表现教义的源头。请参阅 J. R. Strayer 编: Dictionary of Middle Ages, 第五卷,第 319 页。

<sup>②</sup> Karl Young: The Drama of the Medieval Church, 下卷, 27 页。

在 11-13 世纪之间,法语地区的部分戏剧也常常以“东方三博士”(Magi)的朝拜为主题,丰富关于耶稣圣诞的表演。《新约·马太福音》第二章等经文中记载的这段故事,起初只是牧羊人与三博士的简单对话,后来则衍生为多种版本。对中世纪戏剧发展更为重要的是:这一类戏文最终又与所谓的“屠杀婴儿剧”(The Slaughter of the Innocents)相互衔接。

根据《圣经》的描述,希律王(Herod)听说三博士逃走以后,十分愤怒,下令屠杀伯利恒地区所有两岁以下的男孩,以铲除耶稣。在公元 4-5 世纪,这一事件是在每年的 12 月 28 日单独纪念的。不过其中的情节很容易与圣诞戏剧联系在一起。因此从 12-12 世纪开始,“屠杀婴儿”的故事也被搬上圣诞剧的舞台。

最早的剧本仅仅交代了基本情节,士兵们没有台词,只有孩子们与天使的对话。后来又有 Limoges 的 St. Martial 修道院版本、Laon 修道院版本以及 Freising 修道院版本等。较好的一版,出自 Fleury 修道院的一本剧作集 *The Play ~ Book from the Monastery of Fleury* 也称 *Fleury Play ~ Book*。

这部作品一开场,是一队男孩唱着赞美诗“O Quam Gloriosum”走过教堂;接着一只羔羊背着十字架出现在孩子们的队伍之前,孩子们跟随着它,又唱起“Emitte Agnum”。这时,希律登上王位,庄重地拿过宝剑,唱一曲“Super Soloum David”。下一场则有天使出现,让约瑟(Joseph)赶快带上圣母玛利亚和耶稣逃往埃及。他们动身时,约瑟唱了一段祈祷文“Egypt, Noli Flere”。再下一场,是回过头来交代希律下令屠杀婴儿的来龙去脉,然后是屠杀开始。母亲们在哀求,孩子们在呼唤天使;他们得到的回答,是劝慰的歌声“Ad-huc Sustinete”。歌声将落,拉结(Rachel)上场了。她捧着被屠杀的孩子们,又唱了 4 首著名的哀歌——间或有人安慰她,或者在她要

晕倒时搀扶她。最后是天使所唱赞美诗“*Sinite Parvulos*”。随着这赞美诗，被屠杀的孩子们都得到复活，一个个地站起来加入合唱。这时通过哑剧表演，观众知道希律为了他自己的儿子，放弃了王位。于是耶稣一家在全剧结束的时候从埃及返回，前往加利利。

研究者认为：这部剧作中的羔羊、屠杀、拉结哀歌、孩子们复活并加入合唱等场面，都处理得相当精彩。另外希律为了儿子而放弃王位的情节，似与主线形成了某种对应；他儿子的继位，也使耶稣一家的返回显得比较自然。

另外，拉结的 4 首哀歌有一部分是用韵文写成，这些韵文在该剧的演变过程中是第一次出现，当属作者自己的创作。相对而言，这部剧作的各种提示也已经比较详尽，从而后人可以看出当时的舞台调度。

#### 4. 取材于其他《圣经》故事的戏剧

在上述的 Fleury 修道院的剧作集当中，还有一部《拉撒路的复活》（*The Raising of Lazarus*）。该剧本之前的提示注明：“*Incipiunt versus*”，由此可知这大约是修道学校所做的修辞练习，具体的作者已不可考。

此前的另一同样题材的作品也比较著名，据说作者是 12 世纪的一位流浪文人，名叫 Hilarius。他的作品存有一本约 16 页的手稿，包括几首诗、用韵文写成的 8 封信和 3 个剧本。从这些材料看，他曾在法国师从阿伯拉尔，自称是其弟子，还有一首诗是为阿伯拉尔所写。另外他的信和诗多是写给英国人的，但无法确证他究竟是否英国人。有的研究者认为：Hilarius 的作品其实比一些 14 世纪的剧作更具文学的趣味，其诗韵自由多变，对话也比较灵活；特别是他的剧作和诗作均不用拉丁文，而用法文写成的迭句（*Re-*

fruits) 向来为人称道。不过尽管如此, Hilarius 的作品仍然不是纯粹的世俗戏剧, 因为其剧本的提示相当明确: 用于晨祷 (Matins) 或者晚祷 (Vespers)。

取材于《新约》故事的戏剧, 当时还有《圣保罗的悔改》(The Conversion of Saint Paul) 以及几部关于圣母玛利亚的戏。取材于《旧约》的, 则有雅各与扫罗的故事, 约瑟和他兄弟们的故事, 先知丹尼尔 (Daniel) 的故事等。这些剧作多为原故事素材的演绎, 从 12 世纪以后就不断出现, 在 14—15 世纪仍可以见到多种不同的版本。

西方有的研究者还将同样出自《新约》故事的“末日审判剧”(Plays on Subjects from Eschatology) 另行分类, 也许是因为同题材的作品较多。实际上具有代表性的拉丁文剧本仅存两部, 以各民族俗语写成的其他大量作品, 都与此大同小异。从时间上看, 这两部作为原型的拉丁文剧作都是在 12 世纪就已完成。

其中一部出自 Limoges 的 St. Martial 修道院, 演绎了《马太福音》25:1-13 的一段故事。在中世纪晚期的俗语剧作中, 这便是《聪明人与笨人》(The Wise and the Foolish Virgins)。另一部作品是写于 Bavariam Alps 的 Tegernsee 修道院的《敌基督》(Anti-Christ)。这一剧本可能是中世纪拉丁文作品中最长的一部。

按照中世纪教会的理解,“敌基督”就是假的弥赛亚, 要在耶稣的第二次降临和最后的审判之前来到世界上欺骗信众。基督教教会一般认为: 关于“敌基督”的暗示在《旧约》之中就已存在。而至公元 4 世纪, 又出现了一种所谓的 Sibylline 预言, 即: 罗马帝国的最后一个皇帝会在“敌基督”到来前统治整个世界, 然后去耶路撒冷交出皇冠。这一类传奇作品很多, 最重要的一部, 是公元 10 世纪的修士 Adso 写给法兰克王后 Gerberga 的一封信。信中说:“敌

基督”将在犹太人当中诞生,魔鬼会进入其母亲的子宫;他将出生早巴比伦,魔鬼会使他学会残忍、伪善和魔法。他会到耶路撒冷,折磨那些不受他诱惑的人;他将自称上帝之子,摘取圣殿的皇冠。他会向世界各地派出使者,迷惑王公贵族、行魔法(比如让树木猛长、让河水倒流、让死人复活)。他还会欺骗基督徒、犹太人和异教徒,在归顺者的前额作记号。他来的时候,也就是离最后的审判不远了,他将统治这个世界三年半。在他来之前,已经统治世界的罗马皇帝会去耶路撒冷交出大权。最后是先知以诺和以利亚揭露“敌基督”。先知及信从先知的人都会被处死,但是上帝将让他们在三天以后复活。“敌基督”只能统治世界三年半,然后上帝将战胜他。

后世描写“敌基督”的戏剧,都没有离开 *Adso* 这封信的主要内容。但是这出戏的场面之大、出场人物之多,在中世纪确实是少见的。

### 5. 关于圣徒的奇迹剧 (Miracle Plays)

前述作品所涉及的抹大拉的玛利亚、拉撒路、圣保罗甚至圣母玛利亚,其实后来都被视为圣徒。但是在那些剧作中,并未描写他们在中世纪后期被赋予的神秘力量。比如:圣母在“受难剧”中只是耶稣的母亲,后来却被认为可以行“神迹”;拉撒路在 *Hilarius* 等人的笔下只是耶稣的朋友,后来的传奇也说他在法国的游历中表现出许多“特异功能”。因而所谓的“奇迹剧”,通常是写未见于《圣经》记载的圣徒们的神奇经历。

这样,有案可查的“奇迹剧”实际上很少,中世纪的教会也并不大在圣餐仪式上使用“奇迹剧”。惟一见于教堂的戏剧表演,而且有完整文献的拉丁文“奇迹剧”,似乎仅仅是关于圣尼古拉(*St.*

Nicholas 的传奇。另外在英语与法语文学中也有所谓的奇迹剧，但基本题材和具体的描写也都大体相似。德语和西班牙语的中世纪戏剧中，一般则认为只有宗教剧或圣餐仪式剧比较典型。

圣尼古拉本来是公元 4 世纪的一位主教。据传说：他出生于一个富裕的家庭，从小就显示出许多奇异的品性。比如他在摇篮里就知道斋戒，每星期三和星期五只吃一次奶，绝不吃第二次等等。325 年他从耶路撒冷和埃及朝圣回来之后，被选为 Myra 的主教。他的仁慈使他备受尊敬，他的“神迹”则使他声名远扬。人们说他送钱给穷苦人，在大海里救助遇难的水手，解救蒙冤入狱的无辜，还保护孩子的健康。总之，他是穷人的朋友。至罗马皇帝 Diocletian 迫害基督教的时期，圣尼古拉被监禁而死；但是许多人相信他在死后仍然能够救人于危难，甚至说他的坟墓不断流出一种可以治病的油。

这本来只是在西欧一部分地区的传说，并没有形成宗教的崇拜。但是在 1087 年，有意大利商人将圣尼古拉的遗体运往意大利南部的 Bari，这一事件才真正激发了人们对圣尼古拉的信仰。Bari 很快成为了新的朝圣之地，大约在 12 世纪以后，关于圣尼古拉的“奇迹剧”开始产生。其中有四种主题比较著名，即：《三个女儿》(Tres Filiae)、《三教士》(Tres Clerici) 《Getron 的儿子》(Filius Getronis) 以及《圣尼古拉的画像》(Iconia Sancti Nicolai)。<sup>①</sup>

在中世纪的欧洲，“三个女儿的嫁妆”的故事脍炙人口。与之相关的第一个剧本出自 11—12 世纪的 Hildesheim 修道院，虽有残缺，但大致可以知道剧情；中世纪晚期的同一题材剧作，基本上仍是沿用其线索：

<sup>①</sup> 请参阅 Otto E. Albrecht: *Four Latin Plays of St. Nicholas from 12th Century Fleury Play - Book*, Oxford, 1935。



一位善良的父亲本来很富有,但突然陷入了贫困,他很为三个女儿的前途担忧,便把她们找来商量。大女儿提出:大家只能去作妓女,才可以养家;她还自告奋勇,要作第一个牺牲品。二女儿不同意,认为这会毁了全家。小女儿建议大家敬畏上帝,因为《圣经》里说:上帝会眷顾爱他的人;她还以《约伯记》的故事为例。大约就在这个时候,圣尼古拉从窗外丢进了金子。父亲请恩人留下名字,圣尼古拉则让他感激上帝。最后,全剧在“Te Deum”的合唱中结束。

这个剧本将原有的多种故事素材尽量加以简化,只留下单一的线索。在韵律的使用方面也同样追求简洁:每一段诗节都是四个 10 音节的压韵句,再接一个 4 音节的迭句;每个人物的台词都包含 1-3 个这样的诗节。以至有人觉得它更像是诗,而不像戏剧。从剧本中完全没有关于台词的提示来看,至少可以说它不是为了真正的演出而作。

此后又有一个剧本出自 St. *Benedic* 修道院的剧作集,在圣尼古拉赠送金子的故事之外加入了小伙子分别向三个女儿求婚的情节;同时还增添了几段哀歌。不过其中有 15-19 个诗节与此前的剧本完全相同。

《三教士》的剧本也是从 *Hildesheim* 修道院的最早版本逐渐演化的。该剧一开始,是三个游方教士到一个客栈求宿。住下以后,店主和他妻子商量,打算谋财害命。妻子起初怕得罪了上帝,但在店主的劝说下也动了心。接下来没有台词,可能是用哑剧的方式表演谋杀。然后圣尼古拉化装成流浪汉前来央求店主怜悯:店主让他进了客栈,他又要求吃点新鲜肉。店主告诉他没有新鲜肉,他便揭穿店主刚刚杀了三个客人,并要他赶快求上帝宽恕。接着,圣尼古拉向上帝祈祷,让三个教士复活。当大家唱完赞美诗“O *Christi Pietas*”的时候,有天使来报信:三个教士已经复活。

相似的故事在中世纪早期的叙事性圣徒传奇中曾有出现，另外也可以见于 11 世纪的祈祷书。后来还有一个剧本，则出自 Fleury 修道院的剧作集。

Fleury 修道院的剧本，或许比原作更富戏剧性：三教士来到客栈时，先是被店主拒之门外；他们对店主的妻子说：如果能行个方便，上帝会赐她一个儿子。于是店主的妻子说：既然也没什么损失，就留他们一晚吧。到了夜里，店主夫妇摸到三教士住的地方，看见了他们的钱袋。店主本来想把钱偷走，而他妻子提出：还不如把他们杀了。这段戏之后，也是圣尼古拉来求宿。店主请他坐下，问他想吃什么，于是引出了同样的发展。最后结束的赞美诗，被改用了“Te Deum”。

公元 12 世纪的 Einsiedeln 修道院，也有一个该剧的剧本残篇。可以看出其中对店主妻子的作用和罪行似乎有较多的强调。

《圣尼古拉的画像》的故事来自早期的圣徒传奇。流传下来的剧本之一是由 Hilarius 所作。剧中，异教徒 Barbarus 得到了一张圣尼古拉的画像，别人告诉他这画像具有魔力，于是他在出门时留下画像替他守护财产。没想到小偷发现他没锁门，就把东西都偷走了。Barbarus 回家后非常伤心，痛骂圣尼古拉的画像。就在这时，圣尼古拉亲自去找小偷，要他们把东西送了回来。Barbarus 又连忙感谢画像，圣尼古拉向他显现，要他敬畏上帝。最后，Barbarus 皈依了基督教。

Fleury 修道院的同名剧作，在剧本的提示中加入了一些必要的交代，比如：主人公是因为崇敬藏在家里的圣尼古拉画像，所以才发了财；因此他非常相信画像的魔力，出去时从来不锁门等等。另外在圣尼古拉找到几个小偷的时候，他们之间还有一些对话和不同的意见。这些大概都是为了使演出更为生动。

《Getron 的儿子》的剧本只能见到一种，保存在 Fleury 修道院的剧作集里。一开场，异教的国王 Mammorinus 命令士兵去夺城掠地。在 Exoranda 城，Getron 和妻子 Euphrosina 带着儿子 Adeodatus 正在教堂过圣尼古拉节。异教士兵们攻打教堂时，夫妻双双逃脱，儿子却被抓走了。Euphrosina 非常难过，大家建议她向圣尼古拉求告。一年以后，人们又去教堂过圣尼古拉节，Euphrosina 虔诚地作了祈祷，回家后又慷慨地接待教士和穷人。与此同时，异教国王 Mammorinus 举行盛大的宴会，他让 Adeodatus 替他端酒时，听见他在叹息；经过盘问，国王知道他是想家，非常生气，当场宣布谁也不准放走这个男孩。话音刚落，圣尼古拉就出现了，他带上 Adeodatus，飞回了家。于是亲人团聚、皆大欢喜，最后唱起赞美诗“Copiose Caritatis”。

用拉丁文写作的教堂戏剧，似乎始终比较独立，似乎很难受到俗语文学与世俗文化的冲击。然而至少就观念而言，这种独立和封闭几乎是不可能的。特别是在中世纪晚期，教堂戏剧中也逐渐出现了一些用欧洲俗语写成的作品（Vernacular drama）。尽管它们当时并不能代表宗教剧的主流，但是这也许可以成为一种标志，因为中世纪的欧洲戏剧最终是要从教堂走向民间。

## 6. 城市化与民族俗语戏剧

在中世纪晚期的基督教教会上层，堕落之风像黑死病一样使社会受到强烈的震荡。本世纪 30 年代有一位剑桥大学的学者，极其尖刻地列举过种种材料。<sup>①</sup>

据他的描述：13 世纪后半叶的教廷宗座（Papal Court）在里昂

<sup>①</sup> 即卡尔顿的《中世纪研究十篇》，G. G. Coulton: Ten Medieval Studies, Cambridge, 1930。

仅仅几年时间，“就把整个城市变成了妓院”；连教皇格利高里十世（Gregory X）也曾在 1274 年发出长叹：“他们真是基督教世界的败类！”这位教皇坐稳自己的位子以后，立刻废黜了自从教皇英诺森四世（Innocent IV）时代就担任主教的 Henry of Liege，因为此人的罪孽简直无法想象，“情妇中包括两个女修道院院长、一个修女，……在 22 个月之内就有人替他生出 14 个孩子。”<sup>①</sup>

这种自上而下的骄奢淫逸、不修教持，使所谓的宗教信仰形同虚设，从而对世俗欲望的眷恋和沉迷成为教俗两界的普遍气氛。当时的一些神学思想家对此表现出极大的忧虑和愤慨，他们的许多措辞之激烈和刻薄，已经不亚于后来的宗教改革者。比如 Salimbene 写到：一方面是罪孽和邪恶，另一方面却是信誓旦旦；他曾“上百次地听见意大利教士们虔敬地引用使徒保罗的教训：‘即使不能纯洁、至少也要谨慎’（If not chastely, at least cautiously）”，而引用这一教训的目的竟是借此为自己的堕落辩解。<sup>②</sup>

人类本性中的世俗欲望一旦被激发出来，所能产生的力量是骇人的，这使一些神学家对人生的意义愈发怀疑。David of Augsburg 从孩子们的夭折引出感叹：“人们为死去的孩子悲伤，其实在这种时候死去更为安全——既受过洗礼，又还没有因尘世的罪孽而失去永恒的生命，总比长大成人再死要好些；……我们不知道一个人会怎样成长，而多种的可能正是罪恶的陷阱，很少有人能逃脱。”波拿文都拉（St. Bonaventura）则干脆说：“既然活得越久罪孽越多，我们何必要希望持续生命呢？我们的寿命越长，错误就越多；因为邪恶日渐增长，良善却愈益减少。”<sup>③</sup>

① G. G. Coulton: *Ten Medieval Studies*, 第 76-77 页。

② G. G. Coulton: *Ten Medieval Studies*, 第 77 页。

③ G. G. Coulton: *Ten Medieval Studies*, 第 55 页。

1271年,罗吉尔·培根(Roger Bacon)在致教皇的《哲学研究纲要》(Compendium of the Study of Philosophy)中更加激烈地提出:“如果说,在过去的40年里没有智慧的显示,没有各个领域的创造性研究,……那么眼前的状况更为糟糕。因为现在的罪恶比那时更多地支配着世界,而罪恶与真知水火不容。……人们的生活与智慧的法则相悖,就不可能懂得智慧,尽管嘴上可以挂着浮华的词句,就像小孩子死记硬背《圣经》中的诗篇,就像教士和乡村神甫照猫画虎地主持教堂仪式,却并不大理解,甚至根本不知道自己所说的是什么。”<sup>①</sup> 罗吉尔·培根所谓的“过去40年”,据认为是指多明我会和方济各会比较活跃并尝试改革的时代;在他看来,此后的教会更是无可救药。

与此相应的是:神职人员的权力似乎仍然很大,各种宗教仪式和宗教活动在13世纪以后也照常进行,但是教会对人们的实际控制力越来越有限。以英格兰为例,据说当时每个教区的平均人口不过500,神职人员的数量和精力理当足以“牧养”他们,却已经有成千上万的英格兰人根本不知道什么是“主祷词”(Lord's Prayer),也从来没有接受过教士们的“按手礼”。<sup>②</sup>

这样的总体情境,实际上使所谓的“世俗化”同时涉及到两个完全不同的方面。其一,是神学思想家力图用世俗的学理彻底改变流行多时的陈腐说辞和刻板教条,重建基督教信仰的精神体系;其二则是人们的世俗趣味与日下的世风一拍即合,从而城市文学中的娱乐性、喜剧性和讽刺性成为难以阻挡的主潮。

中世纪以民族俗语写作的戏剧,最初也同样是宗教剧。其中英语和法语的宗教剧较早地出现于12世纪;一般而言,这两个语

① G. G. Coulton: Ten Medieval Studies, 第72页。

② G. G. Coulton: Ten Medieval Studies, 第78页、123页等。

种的文学成就在中世纪后期也仍然比较突出。除去大量的宗教剧之外,英语的“民间戏剧”(Folk Plays)和法语的“非宗教剧”(Non-religious Plays)后来也曾形成了一定的模样,成为城市戏剧(Civic Drama)发展当中的重要因素。而用德语、西班牙语等民族俗语写作的戏剧作品,还较多地停留在圣餐仪式剧的阶段。<sup>①</sup>

在英语和法语的世俗戏剧中,古罗马的喜剧传统以及中世纪的宗教剧传统,都留有相当显著的痕迹。西方研究者认为:甚至在罗马帝国的早期,闹剧(Farce)和哑剧(Pantomime)的色彩就已经深深地渗透到戏剧形式之中。

当时的闹剧与后世的“Farce”还不尽相同,而主要是从发源于西西里的希腊滑稽模拟剧(Mime)沿袭而来。对于这种闹剧形式的热衷,在极度世俗化的气氛中是非常自然的,因为按照通常的看法,希腊滑稽模拟剧就是“将闹剧情节中最粗俗的形式与一定的道德教训结合起来,并且使之关联到当下的现实生活。”<sup>②</sup>也许只有这种戏剧形式最能同时满足两个方面的需求,其一是实际上比较低级的观众欣赏兴趣,其二是教会与戏剧创作者的执着的喻世目的。这也恰好符合中世纪晚期戏剧创作者的两种基本的观念背景,即:他们一方面从硕果仅存的普劳图斯、泰伦斯、米南德等人的剧作中承袭了古代戏剧的娱乐性传统,另一方面也熟知正统基督教思想对罗马戏剧的一贯抨击,比如从德尔图良的《论表演》(De Spectaculis)开始就是如此。

哑剧与闹剧的起源不同,本来是受到上流社会欣赏的。最初的哑剧可能与文学性戏剧在一定程度上的衰落有关,人们试图为

<sup>①</sup> 请参阅 Carl J. Strainson: *Bibliography of Medieval Drama*, New York, 1972 年修订版。

<sup>②</sup> Karl Young: *The Drama of the Medieval Church*, 上卷,第9页。

戏剧情节的叙述加入某些舞蹈和形体表演的成分，后来还伴有音乐。在戏剧对话尚不充分的情况下，甚至直到中世纪仍有一些戏剧是由一个演员高声朗诵、其他演员配合朗诵默默地做一些动作。

在整个中世纪的前半期，希腊戏剧和罗马戏剧湮没无闻，而只有上述的滑稽表演和哑剧得以保存。这或许是因为，它们较多地脱离了正式的戏剧舞台，而融入了民间的娱乐活动当中。所以到中世纪戏剧兴起之时，哑剧、闹剧或滑稽模拟剧所承传的，首先都是一种民间的趣味。

另一方面，12世纪以后的宗教剧常常离开教堂，采取一种露天表演的形式。这既使宗教剧当中受到教堂限制的因素进一步减少，又使更多的世俗观众有机会将世俗的接受习惯和鉴赏标准反馈给宗教剧。许多研究者认为：正是这种世俗化最终使中世纪的戏剧从教堂走向了城市。但是也有一些人提出证明：世俗因素的介入并不是中世纪戏剧离开教堂的原因，教会在戏剧进入城市的街头之后，仍然是中世纪戏剧的主要角色，并继续参与其演出和创作；直到宗教改革时期，宗教剧才被迫停止。<sup>①</sup>

据一些西方的研究者考证，露天戏剧表演的渊源，可以追溯到中世纪的比武大会(Tournament)。在13-14世纪，与十字军传统相关的比武大会非常频繁，其中真正的比武并不多，更重要的则是列队、仪式、以及其他“准戏剧化”的角色和表演。乃至后来“比武剧”(Tournament - Drama)竟被视为一个戏剧品种，比如1469年前后的一出戏剧《土著姑娘的“优先权”》(Pas d'armes de la Sauvage Dame)。剧中所谓的“优先权”是通向一个山洞的通道，山洞里住着一位土著人所守护的姑娘；她长发披身、头戴花冠、美妙绝伦，因

<sup>①</sup> William Tydeman: *The Theatre in the Middle Ages*, 第64页。

为救过一位骑士的命，于是骑士为她而战。

至文艺复兴前期，一些历史事件也被赋予“比武剧”的表演形式。我们可以从当时留下的插图中看到：欧洲中世纪的小广场上甚至会有几辆马车围成一圈缓缓行进，马车便是这一类街头戏剧的舞台。

露天戏剧日益时兴的同时，教堂的室内剧也没有中断，而且在舞台技术方面越来越完善。最著名的例子，是 1439 年 3 月 25 日俄罗斯主教在佛罗伦萨观看的一次演出，其场而有详细的记载。

3 月 25 日是基督教的“圣母领报节”（Annunciation）。与之相关的宗教剧演出时，教堂大门上方高高地竖立着一个挂有帷幔的平台，代表天堂；平台上有圣殿中的上帝、小天使、和七个燃着油灯的大球，这些球代表行星。在教堂十字架的前面还有另一个平台，也挂着帷幔，一张床和靠椅摆在一侧，代表圣母玛利亚的家。戏剧一开始，是四位先知在圣母玛利亚家里的一番争论；接着传来一阵雷声，高处平台的帷幔拉开了，天使长加百利坐在一辆车里从“天堂”降下（那车由两根绳索控制，但观众看不到绳索）。加百利报完信，坐在车里返回“天堂”；这时又有一阵雷声，并从“天堂”降下许多烟火。

同年 5 月 14 日，这位主教还看到另一场戏剧表演。其中，基督从天堂降下时也是使用类似的装置，但据说绳索更为复杂，共包括相互分开的七段，从而使一些小天使犹如飘浮在云里雾里。另外还有一象征伊甸园的平台，高达 17 米。<sup>①</sup>

用欧洲民族俗语写成、并在表演手段上也趋于多样化的宗教剧，为中世纪后期的世俗戏剧提供了与城市发展相适应的戏剧形

<sup>①</sup> William Tydeman: *The Theatre in the Middle Ages*, 第 66 ~ 67 页。



式。与此同时，来自欧洲乡村的“民间戏剧”(Folk Plays)也将自己的特色融汇到城市的戏剧活动之中。

据研究者考证：在早期的农业社会，人们的生活方式与自然四季的更替联系极为密切；古代的原始宗教仪式以及种种庆典，在相当程度上都是对自然节令的表现和呼应。到基督教消除了异教的影响之后，中世纪欧洲乡村的节令庆典逐渐失去了原有的意义，而成为比较单纯的舞蹈和滑稽表演。民间戏剧就被认为是由此演变而来。

中世纪的民间戏剧常常是表现英雄与对手的决斗。最简单的民间戏剧表演，据说是由表演者清出一块空地，然后请来一位勇士与“敌人”厮杀搏斗；而敌人被“杀死”后，还要有一位医生将他救活，最后才是收钱和跳舞狂欢。《高文与绿衣骑士》最初可能就与这一类表演相关。

另外，中世纪欧洲的乡村习俗中还有一种带有戏剧色彩的活动，即推选“五月国王”和“五月王后”。《罗宾汉传奇》中的主人公罗宾(Robin)和玛利安(Marion)显然可以使人联想到这一传统。在1475年前后的三个英语《罗宾汉传奇》残篇中，这样的痕迹可能更为明显；而Adam de la Halle(1282-1288)用法语写作的《罗宾与玛利安》(Jeu de Robin et de Marion)虽然受到法语文学“优雅之爱”的风格的影响，也仍然可以看出乡村习俗中的许多因素。

据记载，欧洲的民间戏剧活动直到16世纪仍然存在。而中世纪晚期欧洲城市的进一步发展、以及宗教戏剧更多地走出教堂，也使戏剧得到了一些新的功能和形式。在这一过程中，乡村习俗的庆典与城市街头的游行统统成为戏剧表演的特征，甚至相当多的宗教剧也采用这样的方式，并且可以持续若干天。从中世纪向文艺复兴时代的过渡阶段，有不少文献描述了此类场面。比如在

1498年，法兰克福的街头受难剧一连演了4天。另有一部关于圣徒的戏剧长达61908行，据说在1536年一连演了40天。<sup>①</sup>

在此基础上，一些新的戏剧作品逐渐占领了欧洲城市的街头。虽然它们大都还是演绎传统的宗教题材，而且带有相当明显的民间戏剧的特色，但是它们毕竟已经作为一种新的艺术活动，被赋予了“城市戏剧”(Civic Drama)的称谓。

城市戏剧的“世俗性”，实际上主要并不在于其题材，而是在于其表演形式。根据资料，当时到处都有城市戏剧的演出，但是剧作的内容不仅仍然与教堂中的宗教剧相似，而且在1378年前后甚至将《圣经》的主祷文也变成一种“主祷文剧”(Paternoster Play)；1446年前后还有演绎布道文的“教义剧”(Creed Play)。不过，迎合城市化生活以及普遍的世俗趣味的表演方式，使这些宗教题材的戏剧越来越减少了神圣的意味。对此，即使是教会中力图持守传统的虔敬者，也已经无力改变。

14-15世纪，除去随时可见的街头戏剧之外，欧洲各地的市政厅(City Hall)以及大学或者其他各类学校的礼堂也成为戏剧表演的场地。而为了承担频繁的戏剧演出，专业的戏剧团体逐渐产生。较早的剧团如法国的“Confreries”和“Puy”，其成员既有教士也有俗人，专门从事戏剧表演。到15世纪末期，英国的专业剧团更是名目繁多；国王、公爵、主教乃至一些较小的贵族、骑士，似乎都会保护着一个以自己的名衔命名的剧团。这种传统一直延续到莎士比亚的时代。

<sup>①</sup> J. R. Strayer 编: Dictionary, 第四卷, 第284页。

## 《莎士比亚戏剧选》序言

文明的脚步越走越快，而文明的过程似乎也被大大压缩了。因此时人所乐于叩问的，常常正是一扇可以压缩掉“过程”的“方便之门”。于是，我们遭遇了一个充斥着文化复制品的时代。在这样一个时代孜孜不倦地注释和重版莎士比亚的作品，不仅需要儒雅的品位，也需要执著的性情。

400年来，莎士比亚的作品在世界各地不断被整理、翻译、上演、评论；据统计：它们所涉及的语种和发行数量仅次于《圣经》。莎士比亚的一些剧作还被多次搬上银幕，甚至被改编成百老汇的轻歌剧、中国的京剧或地方戏等等。而后世的许多作家，都对莎士比亚怀有一种高不可及的感叹。如歌德就曾经告诫埃克曼：“我们还是不要讨论莎士比亚，一切提到他的话都是不够充分

的,……对于他的伟大心灵来说,舞台是太狭隘了。’,<sup>①</sup> T. S. 艾略特也认为:“你很难说莎士比亚究竟相信不相信文艺复兴的含混的怀疑主义”,因而“要谈论莎士比亚,也许我们永远也不可能正确”。<sup>②</sup>

歌德、艾略特尚且如此,更何况我们这个不再读莎士比亚的时代和我们这些读不懂莎士比亚的俗人?然而经由老友曾胡、叶乡的审定和推助,《莎士比亚悲剧、喜剧选》毕竟可以出版了。此时我所能做的,大约不应是激赏,而是提出几个相关的有趣话题,与我的老友和读者们分享。

莎士比亚的作品得到了比较完整的保存,早在 1623 年出版的“第一对开本”,就已经基本上是其剧作的全集。但是关于他的生平和创作活动,却没有太多的记载。也许正是因此,始终有人怀疑莎士比亚是否真的存在过。从而构成了所谓的“莎士比亚问题”。

比如有研究者将《爱的徒劳》中的一个长字拆开,以拉丁文的顺序重排后,破译为“这是培根的作品”<sup>③</sup> 还有许多人相信莎士比亚其实就是“大学才子派”的马洛,直至 90 年代还曾有好事者申请挖开马洛的坟墓,以寻找证据。另外据 1996 年 3 月的报载:美国一学者用计算机分析了莎士比亚与伊丽莎白一世的画像,认为他们是同一个人。

<sup>①</sup> 见《歌德谈话录》,转引自伍蠡甫主编《西方文论选》,上卷 466 页,上海译文出版社 1988 年版。

<sup>②</sup> 请参阅艾略特《莎士比亚与斯多葛主义》,加德纳《宗教与文学》,13-14 页,69-76 页,英文版 1971。

<sup>③</sup> 见杨周翰《莎士比亚评论汇编》下卷 315 页注释,人民文学出版社 1983 年版。

与此相应，研究者也找出了一些确有莎士比亚其人的证据。比如 1942 年由美国史密斯学院的两位学者编订的《莎士比亚戏剧与诗歌全集》，就原样引用了“第一对开本”中的前言和献辞。在首页的莎士比亚画像下有几行“致读者”，大意如下：“这是为优雅的莎士比亚所刻之像，……如果他脸上的智慧也能留在这肖像上，这肖像将无与伦比。然而这不可能。所以读者们啊，不要看他的肖像，还是去看他的作品。”另有本·琼生的献辞：“纪念我所热爱的威廉·莎士比亚先生，以及他留给我们的一切。”还有一献辞题为“纪念已故作者威廉·莎士比亚大师”，其中说到：“青铜、象牙都可以朽坏，这部书却会使你万世常新。”最有意思的是：“第一对开本”附有莎士比亚戏剧的 26 位演员的名单，而第一位正是莎士比亚本人。<sup>①</sup> 此外也有研究者引证罗伯特·格林临终前的一封信，信中提到“有个暴发户……写了几句虚夸的无韵诗，就以为……能震撼舞台”云云：“震撼舞台”(SHAKE-SCENE)被认为是对莎士比亚之名的影射。<sup>②</sup> 还有的研究者根据莎士比亚家乡的“教区登记簿”，考证出莎士比亚对一位女士“始乱而终弃”，由此追索其十四行诗里的那位神秘女郎的蛛丝马迹。<sup>③</sup>

关于这一问题，专家们的考据对文学史本身的影响似已不大，因为无论考据的结果如何，莎士比亚的名字都是英国文艺复兴文学的象征。正如卡莱尔所言：“如果有人问英国人愿意抛弃东印度帝国、还是莎士比亚，我们会说——有没有东印度帝国，我们都不能没有莎士比亚。”<sup>④</sup>

① 请参阅尼尔森、希尔编订的《莎士比亚戏剧与诗歌全集》，“第一对开本背景资料”部分，英文版 1942。

② 见赵澧《莎士比亚传论》，16 页，中国人民大学出版社 1991 年版。

③ 见安吉拉·皮特《莎士比亚的女性》，6 页，英文版 1981。

④ 出处同注 3。

从莎士比亚的同代人本·琼生开始，关于莎士比亚的评论和研究就层出不穷，几乎覆盖了西方文艺理论史的所有阶段。至 20 世纪，我们仍然可以看到弗洛伊德、荣格、琼斯对莎剧人物的心理分析，弗莱对莎剧情节的神话—原型考察，以及新批评派的文本细读（比如布鲁克斯和燕卜苏），意象派批评的语义还原（比如卡罗琳·斯珀津），还有当代西方马克思主义借他进行文化的反省（比如伊格尔顿 1986 年出版的《威廉·莎士比亚》），女权主义从中发掘“言说的权力”（比如卫曼写于 1985 年的《〈哈姆雷特〉中的摹仿》），英国文化唯物主义又作出政治性的读解（比如德利谟尔等人 1985 年合编的《政治的莎士比亚》、他本人 1984 年所著的《革命性的悲剧：莎士比亚戏剧及其同代人的宗教、意识形态和权力》）等等。在 80~90 年代影响颇大的美国新历史主义批评，比如其代表人物斯蒂文·格林布拉特发表于 1985 年的论文《莎士比亚与驱魔者》以及 1988 年出版的著作《莎士比亚的“共谋”》，更是将莎士比亚作为其理论的基本出发点。乃至耶鲁大学的著名学者哈罗德·布鲁姆提出：莎士比亚已经深深融入了西方人的心理结构、表达方式和阅读习惯，“重新阅读莎士比亚的最大困难就是我们不会感到任何困难”，因为没有莎士比亚根本无法理解现代文学，“在上帝之后，莎士比亚决定了一切”。<sup>①</sup>

## 二

莎士比亚的 37 部戏剧作品，一般被分为历史剧、喜剧、悲剧和传奇剧；西方人也常常将传奇剧视为喜剧的一个部分，称为田园喜

<sup>①</sup> 请参阅哈罗德·布鲁姆《摧毁神圣的真理：从〈圣经〉到当代的诗与信仰》，“莎士比亚”一节，英文版 1987。

剧。这些作品的创作，大体可分出早、中、晚三个时期。其中早期包括最初的尝试和历史剧、喜剧的成熟，中期基本上是悲剧创作阶段，晚期则主要是几部传奇剧的创作。

## 1 历史剧

莎士比亚开始创作的时候，正值伊丽莎白女王统治的盛期。英国不仅建成了统一的民族国家和有效的中央集权制度，而且由于王室推行有利于资本主义工商业发展的政策，得到了资产阶级和新贵族的支持。这样，英国在击败西班牙“无敌舰队”后继续向外扩张、建立殖民地，从而进一步促进了国内工商业的繁荣。也许是英国社会的这种安定、富强使莎士比亚感受到国家统一的重要性，这个满怀坦想的年轻人刚一下笔，就把视线投向了百多年来的动荡的英国历史。

在 1455 年至 1485 年，兰开斯特和约克两大家族之间发生了长达 30 年的争斗；由于他们的家族标志分别为红、白玫瑰，故尔在历史上被称为“红白玫瑰战争”。伊丽莎白女王所承袭的都铎王朝，便是在这场战争之后建立起来的。有证据表明：莎士比亚通过荷林息德的《英格兰、苏格兰与爱尔兰编年史》和霍尔的《兰开斯特与约克两大显贵家族结合记》，详尽地了解到这段历史，并从中获取了基本的素材。

莎士比亚的历史剧创作显然怀有一定的喻世目的和现实关注。英国的统一，是伊丽莎白女王的祖上——亨利七世击败理查三世的结果；在理查三世之前，则是昏庸无道的亨利六世。莎士比亚首先从《亨利六世》和《理查三世》的写作入手，因为没有这一段历史，也就没有英国统一，直至伊丽莎白时代的昌盛。

在取得几部喜剧创作的成功以后，莎士比亚才再度转回亨利

六世之前的复杂历程,沿着理查二世、亨利四世、亨利五世的历史顺序,试图以另一位理想君主亨利五世的成长为核心,描述诸侯纷争、改朝换代的原因和教训。至于他晚年写下的《亨利八世》,经一些研究者考证是莎士比亚与人合作的产物,通常不被视为他的代表之作。

一般都认为:莎士比亚的历史剧在一定程度上表达了人文主义的社会政治理想,揭示了国家统一和中央集权的必要性以及诸侯割据的危害,谴责了昏聩无能、残暴不仁的封建统治者,并且塑造出亨利五世这样一个符合资产阶级理想的开明君主形象,等等等等。但是就纯粹的文学欣赏而言,历来留给人深刻印象的,多为性格复杂的暴君理查三世或者成为“典型”的无赖福斯塔夫。

## 2 喜剧

在西方的戏剧传统中,“讽刺”通常是喜剧的主调。而莎士比亚的喜剧与他之前的普劳图斯和泰伦斯相比或者与他之后的莫里哀相比,都有很大的不同。他的喜剧主要并不在于讽刺恶习、针贬时弊,而在于正面表达新的生活理想和时代精神。

莎士比亚的每一部喜剧几乎都是以爱情为主题,因而有“爱情喜剧”之称。如老一代学者赵澧先生所言:其情节模式多以主人公“一见钟情”开始,接着是“好事多磨”,最后“终成眷属”。除去个别作品之外,这些喜剧的素材大都是古已有之,莎士比亚仅仅将它们重新组合加工而已。然而其中生动的对白、曲折的线索和各异的性格,始终吸引着一代又一代欣赏者。

莎士比亚写于“尝试阶段”的四部喜剧比较轻松。在“成熟阶段”的六部喜剧之中,《无事生非》和《温莎的风流娘们》与前期风格相近,《威尼斯商人》带有一定的社会批判意义,《仲夏夜之梦》、《皆



大欢喜》和《第十二夜》则被许多人认为是这一时期最好的喜剧作品。写于“悲剧阶段”的三部喜剧，多少被感染了一些悲剧色彩；其中以《一报还一报》最为著名。在回到家乡定居的晚年，莎士比亚所写的四部“田园喜剧”（传奇剧）似乎反映着他本人对于世俗纠葛的某种超越，《暴风雨》尤其典型地代表了这种情绪。

有研究者认为：莎士比亚看似轻松的爱情喜剧，蕴涵着一种文艺复兴时代特有的“非道德化”倾向。比如《第十二夜》所表明的“优雅之爱”的虚幻，《皆大欢喜》女主人公对爱情陈词的挖苦，彼特鲁乔（《驯悍记》）和巴萨尼奥（《威尼斯商人》）为了“嫁妆”或者“了却债务”去追求“爱情”，海丽娜（《终成眷属》）和依莎贝拉（《一报还一报》）为了自己的意愿不惜“床上换人”等等。从今天的角度看，这种“非道德化”的倾向或许反映了文艺复兴时代的“人本”的限度；其中被生命意志所取代的“至善”，在莎士比亚的悲剧体验中仍然长久地困扰着他。

“穿裙子的英雄”是人们关于莎士比亚喜剧的另一个重要话题。在16世纪的欧洲曾有一句熟语：“英国是女性的乐园，骏马的地狱。”<sup>①</sup>其意思是说：英国女性享有更多的自由，而男性常常要追随妻子。与此相关的事实，则是英国女性受教育的机会较多。所以在莎士比亚的喜剧中，女性不仅是主人公、不仅掌握着情节发展的关键，而且也相当博学。比如《无事生非》中的贝特丽丝熟悉地理和历史，《皆大欢喜》中的罗瑟琳可以引证古典数学，就连《温莎的风流娘们》中的两位乡村大嫂也能读懂福斯塔夫的信。而在这一切女英雄之上的原型，被认为正是伊丽莎白女王。

在很长时间里，人们一般都是从上述背景来理解莎士比亚喜

① 出处同注6。

剧中的女性形象。但是近些年有美国学者蒙特罗斯提出：文艺复兴时期的英国文化，暗含着一种复杂的“性别政治”。一方面在莎士比亚喜剧中的女性常常处于中心，正像在生活中伊丽莎白女王操纵着臣民一样；但是另一方面，莎士比亚描写了这些女性，犹如斯宾塞将《仙后》献给女王——“当诗服务于女王时，女王也就服务于诗”。总之，这里有一种“权力的悖论”。<sup>①</sup>

伊格尔顿的《威廉·莎士比亚》一书也认为：像鲍西娅《威尼斯商人》之类的女英雄，实际上是以男性的身份和语言指出男性社会的问题，然后再把权力交还给某一男性，以便分享部分男性社会的权力。这非但没有解决问题，反而是完善了男性社会的圈套。有人进而由此解释莎士比亚喜剧中大量采用的女扮男妆，如《第十二夜》的薇奥拉，《辛白林》的伊摩琴，《维洛那二绅士》的朱利亚，《威尼斯商人》的鲍西娅，《皆大欢喜》的罗瑟琳等等。同时也有人认为这把莎士比亚的喜剧搞得太过深沉，其实女扮男妆只是纯粹的技术需要：当时的女演员很少，常常以男童代替，所以“男妆”才更为合适。

无论是理论家还是普通的欣赏者，都可以看到一个“说不尽的莎士比亚”。但是后世西方的喜剧创作，事实上更多效法的是莫里哀，却不是莎士比亚。这或许也从一个侧面说明：莎士比亚的喜剧确实与文艺复兴时期独特的精神氛围相关，而那氛围，已是不可重复的。

### 3 悲剧

莎士比亚的第一部悲剧《泰特斯·安德洛尼克斯》，仍与古罗马

<sup>①</sup> 见张京媛主编《新历史主义与文学批评》，269页，北京大学出版社1993年版。

以后的所谓“流血复仇悲剧”相似;接下来的《罗密欧与朱丽叶》,则在风格和主题上比较接近同一时期的喜剧。1599年问世的《裘力斯·恺撒》,才成为他创作出“伟大悲剧”的标志。

莎士比亚最主要的几部悲剧,似可以从《李尔王》分为两段。此前的《裘力斯·恺撒》、《哈姆雷特》和《奥塞罗》,使我们看到“至善”理想与人类自身弱点的必然冲突以及理想主义者的孤独和毁灭。

在《裘力斯·恺撒》之中,主人公勃鲁托斯为了推翻暴政,不惜使用暴政的手段,率领共和派刺杀了恺撒。然而一切结果都与他原来的愿望相反:他以为摧毁了邪恶,却使国家陷入更大的混乱;他以为能把自由还给人民,人民却不需要自由,而需要新的恺撒。所以一方面朋友和敌人众口一词地称颂勃鲁托斯的美德,另一方面则是他的努力只能以失败告终。这段故事本来在普鲁塔克的《希腊罗马名人传》里已经写得惊心动魄,经过莎士比亚的改编和戏剧处理,更是冲突迭起、发人深思。

《哈姆雷特》的故事情节取材于12世纪末的一部丹麦史,1576年一位法国作家曾把它写入自己的故事集;16世纪80年代,伦敦多次上演其他作家据此改编的戏剧。1601年,莎士比亚又将它重新改编,使这段带有浓厚封建时代特点的中世纪复仇故事焕然一新,而哈姆雷特的形象也由此成为世界文学中的一个著名的典型。至于哈姆雷特的复仇是否有所谓“俄底浦斯情结”的影响、是否与更古老的故事原型相关,其实仅属后人的种种解释之一,并没有多少实证。

哈姆雷特的处境与勃鲁托斯相似,即使当他决心为父报仇、拯救国家的时候,也清醒地意识到理想与现实的矛盾:“这是一个颠倒混乱的时代,唉,倒霉的我却要负起重整乾坤的责任!”更令他无

法想象的是：他的老同学、甚至心爱的情人奥菲利娅都成了奸王的帮凶。从而“生存还是毁灭”对理想主义者确实成为了问题。

苏格拉底赴死之前曾经说：未经检验的生活是不值得活的。（A life unexamined is not worth living.）在他辞世 2400 年之际，一位中国的老者对此的批注极其耐人寻味：“现实生活的‘智慧’教导人：‘若要检验人生，那就没法活了。’于是人被架在检验生活、还是不检验生活当中，又得活着，又没法认真活着。哈姆雷特‘To be or not to be’的问题由此而起。”<sup>①</sup>从这一意义上说，哈姆雷特所追寻的“善”，与勃鲁托斯、奥塞罗的幻想同样脆弱，同样不堪一击。要坚持“善”的理想，似乎就要卷入与所有人的冲突：不仅是敌人、小人，也包括亲人、情人以及一切普通人。莎士比亚的这部悲剧，从人性的深度上落笔，对人文主义理想的毁灭描写得极为生动。其实也只是在这样的深度上，才有恩格斯所谓的悲剧境界，即：“历史的必然要求与这个要求的实际上不可能实现之间的悲剧性冲突”。<sup>②</sup>

就外部特征而言，奥塞罗与哈姆雷特的性格完全不同。他永远都处于动作之中，而不是像哈姆雷特那样沉溺于“延宕”和思辨。正如一位研究者所说：如果将他们二人的位置对调，那么“哈姆雷特在证实苔丝德蒙娜的不贞和伊阿古的鬼话之前，绝不会杀死爱妻；而奥塞罗在第二幕就会干掉克劳狄斯。”<sup>③</sup>不过就内在的意蕴而论，奥塞罗所演出的故事，同样是从“善”的希望开始、到“善”的毁灭结束。

至纯至善的苔丝德蒙娜，在剧中集中体现着爱情、神圣、和谐、

① 赵复三《祭苏格拉底文》，1999年3月27日。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷，346页，人民出版社版。

③ 见菲利浦·拉金《莎士比亚的悲剧》，69页，英文版1978。

秩序等理想，但是在崇尚功利的世俗社会中却显得相当脆弱。所以伊阿古略施小计就打乱了一切，并且使悲剧的结果无可逆转。除去性格上的弱点之外，奥塞罗的全部信念实际上都以苔丝德蒙娜为依托；一旦抽掉这一依托，他所崇尚的“至善”理想本身也立刻被分裂。我们可以看到：奥塞罗在第一幕谈论的山川、大海、月亮、天空，到第三幕就变成了刀剑、毒药、火焰和死亡。理想人物性格中潜在的毁灭性力量，其实并不亚于伊阿古的邪恶。

通过这几部悲剧我们似乎会得到一种印象：莎士比亚越是了解人、越是了解生活，就越是怀疑人间“至善”的能力，越是要以悲剧为他的理想人物送葬。

作为两段悲剧创作的过渡，《李尔王》也被认为是莎士比亚最好的悲剧之一，从而与《哈姆雷特》、《奥塞罗》和《麦克白》并称“四大悲剧”。这部作品不仅在形式和语言方面为人称道，而且有一种“理性”的悖谬引起许多研究者的兴趣。比如李尔在发疯之前昏庸至极，发疯以后却要清醒得多；葛罗斯特毫发无损的时候有眼无珠，被挖去双眼倒看清了爱德蒙的真相；爱德伽装疯卖傻才保全了性命，弄人名曰“傻瓜”却是惟一既可以谴责李尔王、又不遭放逐的人；疯癫中的李尔甚至把装疯的爱德伽和愚拙的弄人当作法官，要他们审判忘恩负义的女儿。后世的西方人不断反思文艺复兴以来的“理性”时，莎士比亚又一次显示出他“属于所有的时代”。

美国新历史主义批评家格林布拉特对《李尔王》还作了另一种著名的读解。他从“历史的碎片”中仔细考察了 1585 - 1603 年间关于一次非法“驱魔”活动的记录，认为这与《李尔王》的创作有许多关联。然而格林布拉特所要强调的并不是莎士比亚借用了其中的一些素材，而是两个文本之间、艺术与现实之间的互动关系。通过这种关系，历史的事实化解为艺术的虚构，艺术的虚构又参与甚

至重塑着历史和文化的现实。具体地说：“驱魔”活动当时实际上被视为建立合法性神圣的一种方式；如果能有效地“驱魔”，“驱魔人”当然会借此获得神圣的地位，成为新的权威（即所谓“卡里斯马”）。对于伊丽莎白时代的世俗权力和英格兰教会，这都是无法容忍的。这也正是“驱魔”活动遭到禁止的原因。在格林布拉特看来，《李尔王》对上述素材的借用，恰好是以戏剧的方式消解“卡里斯马”之源的神圣感，从而可以得到高度的认同。比如，这部作品“完全没有《理查三世》、《裘力斯·恺撒》和《哈姆雷特》中的鬼魂，也没有《麦克白》中的巫师；……人们一再呼求异教的神明，那些神明却沉默不语，……没有谁来应答人类，没有什么能激起敬畏和恐惧，……剧中对异教神明的求告，只是证明了并无神明。”格林布拉特认为：这种文化与文本之间的互动关系，就是“官方教会将一种危险的‘卡里斯马’权力机制让渡给演员；反过来演员又使这一机制戏剧化，进而成为虚幻。”<sup>①</sup>

在《李尔王》之后，莎士比亚似乎不再通过悲剧表现理想人物的毁灭，而是让许多悲剧的主人公走上了“自我选择”或者“以恶制恶”的道路。比如麦克白和科利奥兰纳斯。

如果与《李尔王》的思路相接，那么《麦克白》进一步展示的，正是理性与自我意志可能导致的异己性和荒谬。麦克白本来勇武过人也不乏智慧。以文艺复兴以后的个人权利而论，他所要求的东西并没有超出他的自身能力。但是当这种实现自我价值的努力和本性中潜在的邪念相互结合时，他终于被异己的力量所吞没。后人从《麦克白》感受到的最深刻之处，可能就在于一种对现实价值之内在矛盾的认识，即：要实现不超乎人性原则的价值，有时会与

<sup>①</sup> 以上引文请参阅格林布拉特《莎士比亚与驱魔者》，见帕克主编《莎士比亚与理论问题》，英文版 1985。

另一些同样被视为人性原则的东西发生冲突,从而“罪恶”既来自于人性,又为人性所不齿。

稍晚于《麦克白》的《安东尼与克莉奥佩特拉》,亦以其关乎人性的主题充实了上述的悲剧线索:“天神给我们缺点,使我们成为人。”而最后的两部悲剧《科利奥兰纳斯》和《雅典的泰门》,也许可以看作莎士比亚对人类的彻底检点;其各自的检点对象,则分别在于社会秩序和道德良心。

莎士比亚的悲剧内涵极为丰富,当然可以有不同的欣赏角度和再阐释的余地。不过从总体上看,其前后两段悲剧创作确实存在着某种可能的逻辑联系,即:人世间的“善”并不是以制“恶”,而一种“恶”也不能使另一种“恶”得到抵消;悲剧在双方的毁灭中暂时解决了,而世界依然故我。也许可以说:这既是人类的存在方式,又是社会前进的历程。

莎士比亚是公认的语言大师。从“好”的方面说:他将无韵诗体与散文、有韵的诗句、抒情歌谣等融为一体,根据人物的身份和剧情发展分别使用,或雅或俗、亦庄亦谐;同时还常常为主人公设计出富于哲理、文辞警辟的独白,在文学史上流传不衰。从“坏”的方面说:莎士比亚的句子里充满了文艺复兴时代市民文化中的双关、俚语,乃至后人竟有专门的著作讨论和解说“莎士比亚的下流话”。19世纪初期的一位好事者还将这些“下流话”删除,编出一本《家庭莎士比亚》(Family Shakespeare),以便“绅士们可以当着女士和孩子的面朗读而不必脸红”。结果这本《家庭莎士比亚》没有流传开来,这位好事者的大名 Bowdler 却衍生出一个新的词语 Bowdlerize,意为:为了道德的目的而删诗。

无论“好”还是“坏”,此中的味道仅凭中译本都是难以体会的。尽管我猜曾胡兄断不肯将莎翁的“下流话”一并注出,而宁愿留下

来“贻害”他自己,但我还是相信这里的原文和注释会对中国读者大有裨益。因此,这篇文字不能算作“序言”,而是一个读者对编者们的“答谢”。





## 文化论说中的基督教主题



## “一体化”与“全球化”问题的 错位及基督教视角

所谓的“欧洲一体化”运动和世界范围内的“全球化”趋势,首先是作为一种经济学的概念而存在的。然而随着政治、社会等相关维度的不断介入,人们开始越来越多地在文化学的意义上谈论“一体化”和“全球化”。西方的基督教学者和宗教社会学家也就此作出了引人注目的反应。从研究者的角度看,这表明当代神学和宗教学已经日益明显地涵纳着人文学的性质<sup>①</sup>;而在其所涉对象方面,这又是

<sup>①</sup> 杜维明曾谈到:美国人文学委员会(COMMISSION OF THE HUMANITIES)在1963年正式作出决议,将“宗教的历史与比较”(HISTORY AND COMPARASON OF RELIGION)并列于语言、文学、历史、哲学而纳入人文学科,由此构成“与自然科学及社会科学鼎立而三的知识领域”。他认为:这同哲学界过分的专业化倾向、与现实问题的脱节、乃至“公众哲学家”(PUBLIC PHILOSOPHER)传统消失等状况有关。因此“人生的价值问题、生命的意义问题、真善美的理想问题、……人的自我超升问题,一旦被逐出主流哲学的领域,便成为神学、社会学……所共同关注的对象。”请参阅杜维明:《宗教学:从神学到人文学》,见《当代》第23期,1998年3月,22-23页。

由于“一体化”“全球化”的操作性过程无法回避一些意义性的紧张关系。这种紧张关系或可以简要地概括为三方面的错位。

## 一、“错位”及其引申出的问题

1. 欧洲实施的“一体化”(Integration)与美国倡导的“全球化”(Globalization),本身就存在着非常微妙的不同。

在中世纪的欧洲,从相对整合的基督教世界(Christendom)向“本土化”(vernacularization)的过渡,是其进入近代发展时期的重要契机。“本土化”的实质正是不断从统一的“国际化”(international)转向独立的“国族化”(national);“民族国家”(nation states)便是这一过程的自然结果。自中世纪以来,欧洲社会实际上始终沿着由“统一”向“多元”分化的模式进展,这与基督教自身的演变基本同构。而目前的欧洲一体化进程,似乎又要向原有的整合世界回复,重新统一其政治、经济甚至军事、外交。在作为一种世界观的基督教日益边缘化的当今世界,这样的整合已经不可能基于中世纪欧洲的“基督教世界”之理想,却只能诉诸直接的世俗手段和世俗目的。就这一点而言,欧洲的“一体化”与美国的“全球化”并没有多少逻辑上的区别。

然而应当承认:欧洲一体化进程的基本取向,并非接续了传统的欧洲模式。西方世界自罗马帝国崩溃后从混乱到有序、又从封闭走向开放,是与基督教在中世纪的传播密切相关的。但是其赖以统一的信仰一旦边缘化,所谓的“欧洲中心”便连同“信仰中心”一并消褪为历史文献之中的记忆。当美国所张扬的“全球化”不再只是关于经济趋势的描述、而是进深为似乎涵盖着“一体化”的文化策略之时,其中的“中心”转移便不仅是观念上的,也是地域上

的。即：“信仰中心”向“世俗中心”的偏离，实际上也标志着“欧洲中心”被“美国中心”所取代。哈贝马斯将这种“极端市场化”的中心转移界说为“经济系统对生活世界实施的殖民化”<sup>①</sup>；而对于曾经位居中心地位的欧洲，这种“殖民化”绝不仅仅是哈贝马斯所言的“社会制度的操作领域”对“生活世界的意义领域”的支配，也绝不仅仅是针对着不发达国家，却首先意味着“美国模式”在欧洲的殖民化。这一矛盾，使“一体化”与“全球化”成为两个相近、又完全相对的命题。

美国被认为是第一个按照基督教理念建立的现代国家。关于这种直接融入国家制度的基督教理念，在积极的意义上有如费洛伦查所说：“宗教在现代社会中……已日益成为……一种象征体系；……在现代神学中，神学意向……被解释为一种隐喻性语言。”比如：末世论可以表达“对社会正义和政治和平的展望”，可以被政治神学和解放神学用来“批判非正义、压迫和歧视的社会”；创世论则“成为一切人皆享有终极平等和终极尊严的信念”。<sup>②</sup>但是在消极的意义上，又如同尼布尔所指出的：如果“基督教道德的超验理想变成了历史进程的内在可能性，民主、相互合作、国际联盟、国际贸易关系诸类概念被当作人类精神的终极理想”，那么“基督教道德的原有张力”就被彻底破坏，“生活的深度”就被彻底消解了。<sup>③</sup>至少在一定程度上，美国所张扬的“全球化”确实隐含着尼布尔所忧虑的某些因素。而欧洲的“一体化”一方面被纳入了同样的逻辑轨迹，另一方面又必须在这一逻辑轨迹之外寻求理念上的支撑，以

<sup>①</sup> 转引自比利时天主教鲁汶大学欧洲伦理中心“ETHICAL PERSPECTIVES”，5（1998）2，第96页。

<sup>②</sup> 费洛伦查（FRANCIS SCHUSSLER FIORENZA）：《教会社群作为“话语伦理”的制度基础》，见香港中文大学《二十一世纪》1995年8月号，第27页。

<sup>③</sup> 莱因霍尔德·尼布尔：《基督教伦理学诠释》，台湾桂冠图书公司，1995年版，第6页。

使“一体化”可以正当地独立于“全球化”。这就为基督教学者提供了相当大的空间,使他们得以从文化学的意义上介入“一体化”与“全球化”问题,并且通过自己的声音重建“对生活之深度的理解”。<sup>①</sup>

但实际上在欧洲一体化的进程中,“重寻欧洲灵魂”<sup>②</sup>的呼声既包含着基督教思想界用价值意义匡正世俗化社会的努力,又常常表现为抵消或者抗衡美国中心的意识。正如美国学者罗伯特·贝拉坦率地直言:“美国的经济、美国的政治影响和美国的文化,都单向地对于欧洲乃至整个世界产生巨大的压力,使其更像我们自己,更加美国化”,而欧洲所担心的,正是“全球化”成为“美国化”的“一种委婉的说法”。<sup>③</sup>

2. 相对于西方社会步入近代的历史,“一体化”与“全球化”的契机及其延伸呈现为一种“倒置”的过程。

一般认为:西方社会步入近代的大致程序,是从精神的启蒙、到政治体制的变革、再推及经济领域的产业革命。有论者将其比喻为“近代的婴儿脱胎时足头(精神)先探出母体”,因此是“顺产”。<sup>④</sup>而大多数东方国家刚好与此相反,即首先接受先进的技术和经济成果,然后由于变法图强的需要而引发“维新”甚或革命,最后才意识到精神教化以及发掘自身思想资源的重要。是为“双脚

① 莱因霍尔德·尼布尔:《基督教伦理学诠释》,台湾桂冠图书公司,1995年版,第3页。

② 天主教教宗保罗二世在多次演讲中都曾表示他的关注,即:欧洲一体化不应当只是一种政治的联盟,最重要的因素是“欧洲的灵魂”。“重寻欧洲的灵魂”之说,出自参与过马斯特里赫条约起草工作的基督教学者 JACQUES DELORS。请参阅 JOHN SWEENEY & JEF VAN GERWEN 主编:“MORE EUROPE? A CRITICAL CHRISTIAN INQUIRY INTO THE PROCESS OF EUROPEAN INTEGRATION”, NETHERLANDS: KOK PHAROS PUBLISHING HOUSE, 1997, 252 页及 248 页。

③ 罗伯特·贝拉 (ROBERT N. BELLAH): “COURAGEOUS OR INDIFFERENT INDIVIDUALISM”, 见“ETHICAL PERSPECTIVES”5(1998)2, 第 92 页。

④ 黄克剑:《寂寞中的复兴》,江西人民出版社,1993年版,第 6 页。

先探出母体”，往往造成“难产”。

如果这样的估计大体可以成立，我们就很难将“一体化”与“全球化”预设为“顺产”。在相当的程度上，“一体化”是导源于一种“复兴欧洲文明”的对策<sup>①</sup>；较之东方国家在近代门槛上感受到的“逼迫”及其针对性，虽然其中的背景和压力有所不同，却也并非没有相似之处。“全球化”则是发轫于人们对政治、经济之现状和态势的事实性描述，比如“世界级”经济活动的大量出现<sup>②</sup>，各国的政治、经济、文化通过信息时代的技术力量而相互交织，全球总体的发展环境对各种区域经济的制约，地缘政治和地缘经济之间日益增强的倚赖关系<sup>③</sup>，“传播业革命”带来的世界格局的转型<sup>④</sup>，“冷战”结束后的国际关系与国际合作等等。由于这些“实然”的变化，由于因此而获得的、或者可以预见的巨大利益，“应然”的措施才连带而生。作为“全球化”的最大受益者，美国的感受自然与欧洲截然不同，但是其官方的“全球化”论说同样是对策性的，同样可以远离“生活世界的意义领域”。正如美国副国务卿塔尔伯特所概括的

① 已故的天主教教宗庇护十二世，曾在1953年3月15日对布鲁日欧洲学院的师生发表演说时提及相似的意思，当今的教宗保罗二世进一步指出：“如果欧洲不想仅仅成为一种抽象的理念或者意识形态，就必须培育一种‘集体的记忆’，……这要求对自己的文化、伦理之根持有积极的再肯定，要求‘复兴’‘欧洲的文明’。”出处同注6。

② 关于哈佛大学学者罗莎贝丝·莫斯·坎特（ROSABETH MOSS KANTOR）出版的《世界级》一书，请参阅美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年1-2期，第6页。

③ 美国副国务卿塔尔伯特（STROBE TALBOT）于1997年为《外交政策》撰文，谈及“许多乍看起来纯属国家内政的议题，而今都成了引起国际关注的主题和协调行动的目标”。例如：美国波音和麦道两大公司的合并计划，欧盟首先表示反对，认为这将破坏全球飞机制造业的竞争；墨西哥在何种程度上贯彻执行北美自由贸易协定（NAFTA）中环境方面的条款，将影响美国一些地区的空气和水的质量；中国对知识产权的保护，将使美国工人得到若干就业机会；哥伦比亚制裁毒品生产的能力和决心，将对美国反击毒品斗争的力量产生影响；而只要美国能减少其国内的毒品需求，作为国际毒品贸易供应方的哥伦比亚及其他国家就更容易成功地禁毒。请参阅美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年3期，第3~4页。

④ 比如所谓的“CNN效应”：1993年10月4日叶利钦动用军队包围莫斯科的最高苏维埃议会大厦、逮捕反对派领导人的时候，美国副国务卿塔尔伯特与俄罗斯外交部副部长马梅多夫分别在自己的办公室同时观看CNN（美国电视新闻网）转播的事件实况，并通过电话进行讨论。塔尔伯特由此提出：“对外（FOREIGN）这个词本身正在变得过时。”出处同上，第2~3页及8页。

那样：“就其内在本质而言，全球化本身无所谓好坏。……然而政府可以对全球化进行引导，以使其符合各自国家和国际的利益。”<sup>①</sup>

“顺产”与“难产”，之说当然未必是至论，但是相对于西方社会的发展结构，对策性的“一体化”和“全球化”命题毕竟是“倒置”的。其中隐含的问题在于：直接的现实目的是否已经无须价值理念的引导和匡范？或者是否可能从“倒置”的过程中提升出某种制衡性的力量，以避免单纯的物质增长所带来的种种弊端？

对于前一个问题，即使暂且忽略利益权衡所导致的政治后果，许多材料也已证明了其中潜在的文明灾难。比如有学者以美国最具“全球化”特征、被称为“全球化世界经济的中心点”的迈阿密为例，剖析“全球化力量……的复杂性”，并指出其“经济增长与国际化交叉互动……所导致的社会两极”“臭名昭著的高犯罪率”“宗教敌意”“新闻媒体的“操纵和欺骗”等等。这位身为迈阿密大学国际研究系主任的学者甚至认为：由于缺乏“对城市增长机器的社会制约”，“在迈阿密和其他全球化的城市里，社会秩序……已岌岌可危，……如果说城市代表着文明，那么迈阿密使我们窥见了全球化时代文明的命运。”<sup>②</sup>

对于后一个问题，民族主义、文化多元主义等等，通常被视为“抵抗全球化威胁的逆向运动”<sup>③</sup>。但是民族主义和文化多元主义的内在含义是极为混杂的，它们既可能与现代政治制度相结合，又可能通过强调民族与文化的“独特性”而服务于完全相反的意识形

<sup>①</sup> 比如所谓的“CNN效应”：1993年10月4日叶利钦动用军队包围莫斯科的最高苏维埃议会大厦、逮捕反对派领导人的时候，美国副国务卿塔尔伯特与俄罗斯外交部副部长马梅多夫分别在自己的办公室同时观看CNN（美国电视新闻网）转播的事件实况，并通过电话进行讨论。塔尔伯特由此提出：“对外（FOREIGN）这个词本身正在变得过时。”出处同上，第3页。

<sup>②</sup> 简·尼基曼（JAN NIJMAN）：《拉丁式的全球化：迈阿密的生长机器》，见美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年1-2期，4-13页。

<sup>③</sup> 出处同上，第13页。



态。借助这样的“逆向运动”，所能构成的推断有时近乎悖论；比如美国的一位报界人士就提出：“美国的政策……应该支持那些尊重个人权利的独裁者，而不应该支持那些有可能走向极端民族主义……的民主政权。”<sup>①</sup>为此，美国负责民主、人权和劳工事务的助理国务卿沙塔克（JOHN SHATTUCK）和美国国际开发署署长艾特伍德（J. BRIAN ATWOOD）于1998年为《外交》杂志（FOREIGN AFFAIRS）联合撰写《捍卫民主制度》一文，重述了西方传统中的主流观念：“在当今的全球市场中，惟有民主治理的开放社会才最有可能出现稳定而公平的经济的发展，……政治自由化、经济发展和保护人权三者是密不可分的。”<sup>②</sup>而“政治自由化”本身，实际上就是以“多元”为前提，比如上述两位论者提到的“自由的新闻界和政治反对派的存在”等等。<sup>③</sup>此中的“多元”与某些意义暧昧的民族主义和文化多元论相比，内容的规定性未必更为明确，最主要的差异也并不是促进或者抵抗“全球化”，却在于与之结合、且支持其现实目的的政治理念有所不同。于是问题又被逼回到尼布尔式的一种质疑：当自由、平等、民主等“历史进程的内在可能”代行“超验理想”之职能的时候，它们还能否对现实世界的利益驱动构成制衡？

在这个“倒置”的过程中，滞后的思想面对已经来临的“一体化”和“全球化”问题，显得捉襟见肘、资源不足。同时，这也为基督教学者留下了宽广的论域。

3. 从“意义领域”介入“操作领域”，既有引领后者的可能，又难以协调现实原则与理想秩序之间的天然悖谬。

① 转引自美国驻华大使馆新闻文化处《交流》1998年4期，第16页。

② 出处同上，第16-17页。

③ 出处同上，第16页。

尽管评价不一,许多学者在讨论“现代性”与西方社会进程的问题时,都会借用哈贝马斯关于“制度”(SYSTEM)与“生活世界”(LIFEWORLD)相分离的概念。即:在现代社会,“经济制度及行政国家不仅分离于生活世界,而且对后者实施‘殖民化’,乃至经济和行政的操作结构控制着公众意见而逃离了民主监督”,因此即使要保持二者之间的分离状态,“生活世界的非殖民化”也是必须的。<sup>①</sup>就“一体化”与“全球化”问题而言,这种“非殖民化”也同样至关重要。基督教学者从“意义领域”向“操作领域”的介入,正反映着“生活世界的非殖民化”之努力。

以欧洲目前的一体化进程为例,统一的政治、经济、军事甚至货币,都有可能通过国家机器和行政手段重新达成,但是中世纪以来逐步分化的民族语言却已经不可能重新统一。从而以语言为主要载体的民族文化、以不同语言为标志的文化隔阂、障碍甚至冲突,依然会对民族国家的社会模式构成顽强的支持,基于经济利益、凭借政治操作所达成的“统一”,则无法解决最根本的文化认同。

一些基督教学者就此提出:要实现西方文化的真正融合,基督教信仰或者传统必将扮演重要的角色;要解决西方与世界的紧张关系,基督教也应挖掘自身的神学资源(比如与犹太教和伊斯兰教同根的亚伯拉罕传统),或者提供对话的基础(比如与东方文化的对话)。他们特别突出地使“一体化”和“全球化”超越了政治与经济的现实需要,而是进深到文化价值的融合、伦理标准的统一等根本问题。但是同时他们也意识到:“一体化”与“全球化”问题又是对于基督教的尖锐挑战。比如,当今世界的全方位沟通并非加强了基督教

<sup>①</sup> NANCY FRASER: "RETHINKING THE PUBLIC SPHERE", 见 FRANCIS BARKER 等主编: "POSTMODERNISM AND THE RE-READING OF MODERNITY", MANCHESTER & NEW YORK: MANCHESTER UNIVERSITY PRESS, 1992, 第 223 - 224 页。

信仰的地位，反而使我们更多地意识到人类信仰的多元性<sup>①</sup>；“一体化”与“全球化”的趋势确实需要文化传统、精神信仰等方面的深层助力，而这显然并不等于基督教的“普世化”。当代基督教神学要介入此类问题的时候，首先面临的却是对于自身的相应调整。

另一方面，在西方政治制度和政治学说的传统中，历来存有理想主义与现实主义两种架构的冲突；以实际的效力而论，后者始终是真正的主流。乃至基辛格曾在 1994 年写到：“国家对利益的追求始终多于对原则的追求，……冲突始终多于合作。……这一古老的行为模式从未发生过多少变化，在今后的几十年内也不会有什么变化。”<sup>②</sup> 因此在一些基督教学者们看来，所谓的“民族共同体”“世界共同体”根本是子虚乌有，至多不过是“在国际主义的辞藻下追求本民族利益的主权国家之间的联盟”。<sup>③</sup> 但是如果将“意义”引入操作性的领域，进而沿着基督教学者汉斯·昆的构想：在“现实政治与理想政治之间”建立一种“全球化的”“负责任的政治”<sup>④</sup> 似乎仍然必须持守对于某种信念的执著。这样，以下问题又成为相应讨论中的关键：

倾向于理想主义的信念能否对倾向于现实主义的国际关系有效？当代的多元文化如何能接受统一的价值理想？如果能借功文化和信仰的基础达成或改造“一体化”与“全球化”，又如何处理异质文化之间的关系？如何防止以“理想”或“宗教信仰”为旗号的冲突？

在如上的三种错位及一系列有关的问题之间，如何引入、以及引入如何的基督教视角，将是非常耐人寻味的。

① 请参阅 CHRIS ARTHUR: “THE GLOBALIZATION OF COMMUNICATIONS”, GENEVA: WCC PUBLICATIONS, 1998, 第 14 - 17 页。

② 转引自 HANS KUNG: “A GLOBAL ETHIC FOR GLOBAL POLITICS AND ECONOMICS”, LONDON: SCM PRESS LTD, 1997, 第 4 页。

③ HANS KUNG, 出处同上, 3 页。

④ 出处同上, 第 59 - 90 页。

## 二、基督教视角的一个典型个案

以上述的错位为标靶、或者与其中某些问题相关的神学研究，近些年来已经成为基督教神学理论的一个重要方面。在比较宽泛的意义上说，当代的种种阐释神学、政治神学、伦理神学、以及所谓的“后现代主义神学”<sup>①</sup>等等，都体现着基督教思想界对于社会实际发展的关注。<sup>②</sup>其中欧洲学者对一体化进程的神学批判<sup>③</sup>、和肇始于西方宗教界的“全球伦理”构想<sup>④</sup>，或许是最有针对性的成果。而欧美两地学者就同一论题的直接对话，则为我们了解基督教思想资源的作用、限度和批判张力提供了一个比较典型的个案。

1998年5月，比利时天主教鲁汶大学欧洲伦理中心举办了一次会议，题为“勇敢的个人主义、还是冷漠的个人主义”（COURAGEOUS OR INDIFFERENT INDIVIDUALISM）。会议邀请美国加州大学著名的宗教社会学教授罗伯特·贝拉作主题发言，而发言人和主持人对于两种个人主义的界说就显示出一定的歧义。

双方都承认：个人主义的概念极为复杂，且颇多争议。“一方面，在一些通俗的、伪宗教的、天真的自由派和浪漫派幻想中，每一个个人似乎都当然能够独立建立一种有意义的生活，而不需要群体；在任何情况下，个人都可以保持人格和道德的完整。……另一

<sup>①</sup> 请参阅卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998，第390～394页。

<sup>②</sup> 其中特别值得提到的著作如：W. G. JEANROND 等主编：“RADICAL PLURALISM AND TRUTH: DAVID TRACY AND THE HERMENEUTICS OF RELIGION”，NEW YORK, 1991；特雷西：《诠释学、宗教、希望》，香港卓越书楼，1995；DON S. BROWNING 等主编：“HABERMAS, MODERNITY AND PUBLIC THEOLOGY”，NEW YORK: CROSSROAD PUBLISHING COMPANY, 1994；HANS KUNG：“GLOBAL RESPONSIBILITY”，LONDON: SCM PRESS LTD, 1996。

<sup>③</sup> 一本最具代表性的文集或许就是注6所引的“MORE EUROPE?”

<sup>④</sup> 主要见于德国学者 HANS KUNG 和 KARL - JOSEF KUSCHEL 等人的一系列著作。

方面也有人认为：个人的完整性和创造力只能来自他与其他人的交往，人之为人的能力正是不断得益于这种社会参与。……无论怎样评价这些争议，……正是某种社会的建构使我们的民主制度成为可能，失去对这种建构的尊敬和献身精神，社会或许根本无法维系。”<sup>①</sup> 但是具体到这次会议所讨论的“勇敢的个人主义”与“冷漠的个人主义”，主持人认为前者是指“个人不顾家庭或社会的反对，……独立地作出积极的选择”；后者则是指“个人对于人类丧失希望、对于主动选择一种社会模式丧失兴趣、从而完全游离于社会”。<sup>②</sup>

在应邀发言的贝拉看来，“勇敢是古典美德中的第一种（虽然不是最高的一种），而冷漠在任何语境中也不能算是美德。因此……会议主题或许可以重新表述为‘道德的个人主义、还是邪恶的个人主义’。”更为关键的是，贝拉不仅要最终回到他在《心灵的习性》<sup>③</sup> 等著作中强调的“公共责任”，而且认为与当代社会相关联的“并不是勇敢的个人主义，而是冷漠的、或者说邪恶的个人主义”；同时，这种冷漠的、或者邪恶的个人主义之要害，也不在于“丧失希望”“丧失兴趣”，而在于“源自古典经济学和霍布斯、洛克、边沁的……理性行为论或者理性选择论”。贝拉甚至将这一点视为“冷漠的个人主义与全球化所共有的哲学背景”，因为“全球化……就是极端的市场化，……理性选择论已经在美国也越来越多地在世界其他地方成为主导意识形态，经济学随之支配了其他学科”，“全球化意识形态的根基……就是极端的个人主义”。这样，贝拉感到“个人主义……同全球化密切相关，……自己实际上是被拖进了一场关于全球化的讨论”。<sup>④</sup>

① “ETHICAL PERSPECTIVES”, 5(1998)2, 86-87 页。

② 出处同上, 第 85 页。

③ “HABITS OF THE HEART”, 请参阅北京三联书店 1991 年中译本。

④ 有关贝拉的引文出处同上, 第 96 页、99 页及 92 页。

从双方对于“个人主义”的不同辨析进入全球化的对话,直接关联到基督教视角所能产生的不同意义。至少在这次会议上,欧洲学者提出“勇敢的”与“冷漠的”个人主义之对立,是较多地指向了欧洲传统对美国模式的制衡,或者也可以说,是指向了“一体化”对“全球化”的制衡。

在与会的一些欧洲学者看来,美国的思想传统似乎“对固有的社会责任感缺乏信任,自然地将个人置于第一位、社群置于第二位”。而贝拉作为对美国社会的激烈批判者,则被视为美国思想传统的“一个例外”,<sup>①</sup>并由此同欧洲一体化运动中的文化诉求相融通。<sup>②</sup>比如鲁汶大学《伦理视野》学刊的主编巴特·帕腾提到:“贝拉的研究虽然以美国为对象,却并不是采用典型的美国方式,……他呼吁一种基于集体记忆、并对未来充满希望的社群;由此,目前的社会及文化管理者、社会机构的领导和公众人物,都可以在他们冷静而理智的头脑中、为自己文化传统的更新获得灵感——正是应当由这些传统,形成社会和政治运作的核心。”<sup>③</sup>《扩展欧洲》一书<sup>④</sup>的主编之一、安特卫普大学的冯·杰尔温也说:“在社会学领域有一种古老而又持久的争论:社会学家应当研究现实社会,还是应当寻求一种良好的社会?应当只是中性地观察社会现象,还是应当寻求理想社会的规范条件?应当去建构宏大的理论,还是应当深入到社会操作、道德教育和政治学的层面?……罗伯特·贝拉显然倾向于后者,他将社会学理解为一种道德的探求。在他看来:社会学就是道德科学,它……为我们身处其间的具体的社会结构、

① BART PATTYN “INTRODUCTION”, 请参阅北京三联书店 1991 年中译本, 第 88 页。

② 以下对于贝拉的评价,似乎未能得到贝拉本人的认可,却与欧洲自身的理想相当接近。

③ 出处同上。

④ 参见注 6。

文化条件提供一种批判的观察和反思。即：我们的社会如何能获得并保持独立性？如何能够使全体成员同享正义和公平？如何能保持活力和民主、忠于传统又向新的成员开放？”<sup>①</sup>

贝拉的观点之所以被看作“盎格鲁 - 萨克逊观念的一个例外”，正反映着这些欧洲的基督教学者试图从自己的思想资源之中寻求抵抗“全球化”或者“美国化”的力量。因此巴特·帕腾将贝拉的思想归因于“极为熟悉韦伯、涂尔干、托克维尔等欧洲的社会思想家”；冯·杰尔温也追溯到“亚里士多德以及马基亚维里和霍布斯、马克思和托克维尔、涂尔干和韦伯等漫长的传统”。<sup>②</sup>至于托克维尔关于“美国是欧洲未来状况的前兆”之说，巴特·帕腾的解释则另有侧重：“如果这前兆不令人满意，我们还有时间防止它变为现实。”<sup>③</sup>然而仅仅在这样的指向上调动欧洲的、或者基督教的传统，甚至将基督教观念中的社会批判意识简化为相对狭隘的“美国批判”，恰好对其自身构成了根本的限定。在一定程度上，这种倾向是与欧洲一体化运动中潜在的民族主义情绪相通的。许多欧洲的基督教学者显然意识到了其中的问题，所以才有来自德国、法国、英国、爱尔兰和比利时的 10 位学者（以耶稣会成员为主）共同撰写了《扩展欧洲》（MORE EUROPE）一书。他们认为：即使在欧洲内部，民族主义和现实利益的局限也同样存在；比如欧盟“是需要更多的成员、还是现有的已经足矣”，就关涉到教宗保罗二世对任何“实力”考虑的一种警告，即：“没有中欧和东欧的民族与文化，就不会有什么‘欧洲大家庭’。”<sup>④</sup>但是尽管该书的作者可以在宗教信仰方面

① JEF VAN GERWEN “INTRODUCTION TO ROBERT N. BELLAH”, “ETHICAL PERSPECTIVES”, 5(1998)2, 第 89 页。

② 出处同上, 第 88 页及 89 页。

③ 出处同上, 第 88 页。

④ 出处同注 6, 第 8 页及 251 - 第 252 页。

相互认同，“地方的、区域的、党派的观点也仍然顽强地存留着”。<sup>①</sup>

其实贝拉并不否认欧洲与美国在思想传统上的差异，但是他认为美国自身“同样有抵制冷漠的个人主义和市场化社会的资源”。欧洲学者对这位“盎格鲁-萨克逊的例外”进行“学统”上的溯源，贝拉却略带调侃地说：“我当然受惠于可以上溯到柏拉图和亚里士多德的欧洲思想，而许多美国思想家……也对人类本质提出了重要的社会学见解。或许是为了回应盎格鲁-美利坚的利他主义传统，他们都认为人类在本质上是道德的、而不是自私的。”与欧洲学者为他进行的溯源相反，贝拉开出了一系列美国思想家的名单，直至他的老师、50年代在哈佛大学社会关系学系任教的帕森斯(TALCOTT PARSONS)。<sup>②</sup>

贝拉同时也承认：“我的基本观点在欧洲国家应当比在我自己的国家更容易被理解”，因为“欧洲拥有天主教社会教导和民主社会主义的资源，这就使一个问题在这里比在盎格鲁-萨克逊的土地上显现得更清晰，即：从根本上看，我们并不是利益最大化的追求者，作为个体的我们是在与他人的关系中完善的。”<sup>③</sup>而他所反对的“自由市场意识形态”(FREE MARKET IDEOLOGY)，在他看来也带有更多的美国色彩：“从第二次世界大战结束到大约70年代，北大西洋国家在凯恩斯经济学的支持下，形成了关于自由福利国家之道德的牢固共识。在相当程度上是由于美国保守思想阵营所发起的一场组织得力、资金充足的运动，……自由市场意识形态的支配地位才在70年代再度回转——后来，这就被重新命名为全球化。”<sup>④</sup>

从双方的讨论中可以看到：贝拉同与会欧洲学者在“个人主

① 出处同注6,第8页。

② “ETHICAL PERSPECTIVES”,5(1998)2,第98页及97页。

③ 出处同上,第101页。

④ 出处同上,第100页。



义”乃至“全球化”问题上的歧义,并非肯定或者否定“全球化”为人类“意义领域”带来的弊端,而是提出批评的立足点有所不同。就这一点而言,较多防御性的欧洲一体化运动或许限定了与会欧洲学者的思路,使他们对欧洲与美国传统的差异、欧洲思想文化之根对美国方式的制衡等等过于执著。但是如果将基督教的思想资源用于遏制“美国化”,却不是坚持独立的社会批判立场、以同样的标准思考“一体化”和“全球化”问题,可能难免会落入凭借“民族主义”抵抗“全球化威胁”的另一种形式,并不能弥补思想滞后的不足。另一种危险还在于:如果过于热烈地强调基督教的、或者已经融入西方政治理念的价值理想,而不是比较平和地将基督教观念定位为一种批判的视角,信仰与现实之间的关系则可能相当尴尬。这一点,在德国学者汉斯·昆对南斯拉夫问题的分析中已见端倪。<sup>①</sup>

未受上述“预设”之约束的贝拉,实际上是将问题脱开欧洲与美国的冲突,深入到更为根本的层次。他所讨论的问题当然首先存在于美国社会,但是其中的许多基本要素也同样出现在欧洲,甚至同样出现在东方国家。这样,关于“全球化”的批判便具有了更广泛的普遍性,欧洲学者所着力发掘的人文思想资源也才凸显出更充分的价值。<sup>②</sup>其中至少涉及到两个方面,特别有助于我们了解基督教神学在“一体化”和“全球化”问题上的可能意义,也可以促使我们对中国文化转型时期相似问题进行反思。

第一,在“全球化”的时代,越来越多的人不再认为自己是一种文化群体的参与者,而认为自己只是消费者,从而一切社会角色都可能被商业性的关系重新定位。贝拉引述金里奇(NEWT GIN-

<sup>①</sup> 请参阅 HANS KUNG, "A GLOBAL ETHICS FOR GLOBAL POLITICS AND ECONOMICS", LONDON: SCM PRESS LTD, 1997, 第 121 - 131 页。

<sup>②</sup> 比如贝拉对荷兰学者弗朗斯·德瓦尔(FRANS DE WAAL)之著作的称引及其带有基督教意味的解释。出处同上,第 96 - 97 页。

GRICH)出版于1995年夏天的《重塑美国》(TO RENEW AMERICA)一书,这位当时正打算竞选美国总统的政治家所描述的图景实在令人不寒而栗:“代之以医学,我们有了医疗产业;代之以大学,我们有了教育产业。……医生不再是权威而是雇员,我们不再是病人而是……顾客。”<sup>①</sup>于是“首席执行官(CEO)——雇员——顾客”的商业模式被推广到各个领域:医药部门负责人、大学校长成了CEO,医生、教授成了雇员,病人、学生成了顾客。某些大学还要求教授们将教学内容计算机化,学校拥有这些“课程软件”(COURSEWARE)的版权,与盈利性的公司共同销售。<sup>②</sup>贝拉甚至听说:有位主教也自称CEO,从而暗示出神甫们也是雇员、信众则是接受服务的消费者。对此,曾任教于哈佛大学宗教学院和加州大学伯克利分校神学院的贝拉,想到了美国纽约奥本神学院(AUBURN THEOLOGICAL SEMINAR)院长芭芭拉·惠勒的一项研究报告。惠勒对两所神学院进行了长达10年的研究,她发现在神学教育中,“学生们印象更深的是教师而不是教学内容,……教师在学生的生活中扮演着极其重要的角色”,这是“课程软件”所无法取代的;而一旦“专业工作者被视为提供高度专业化服务的小贩”,其结果将是灾难性的。因此,“必须对职业的商品化(COMMODIFICATION)趋势进行挑战和抵制”。<sup>③</sup>贝拉认为:以“自由经纪人”式的私利为基础的商业化,对于大学、医院等专业部门腐蚀自然比对于教会和神学院的影响更加明显;但是也已经有人提出:“当你爱自己的时候,你就是爱上帝。”<sup>④</sup>这里潜在着一种与“操作领域”全然不同的可能性,即:当商业化开始从社会职业

① 比如贝拉对荷兰学者弗朗斯·德瓦尔(FRANS DE WAAL)之著作的称引及其带有基督教意味的解释。出处同上,第93页。

② 出处同上,第94页。

③ 出处同上,第94-95页。

④ 出处同上,第96页。

侵入信仰生活的时候，既体现出对“社会共契”观念的最彻底否定，也将激活我们赖以实施抵制的最后阵地。

第二，“全球化”的商业原则和“邪恶的个人主义”之所以能够大行其道，部分的原因在于两种常见的观念。首先是所谓“个人的邪恶可以产生公众的幸福”，也就是说在每一个个人追求私利的过程中，“看不见的手”将造就公众的利益。<sup>①</sup> 所以“公众都固执地相信：自由市场就是带来繁荣的根源——尽管它只为少数人带来了繁荣”。<sup>②</sup> 其次是认定“自由市场的存在将不可避免地导向民主”，尽管贝拉通过金钱对政治的渗透证明：“自由市场也能摧毁民主机制”。<sup>③</sup> 上述两种流俗之见传扬甚广，其合力所造成的贻害在于：如果每一个社会成员都只对自己负责，那么结构性的正义是否还需要、是否还能获得，便都成为问题。关于这一点，贝拉从基督教追索出深层的原因：“我们是北大西洋社会中惟一以门派的新教、而不是以一种国教为传统的，门派的新教更注重本团体的纯洁，却较少考虑社会整体的需要”；贝拉也试图从基督教发掘解决的方案：“美国历史有着清晰的宗教根源”，而受造于上帝的人“固然以个性为贵，但只有在群体之中、并且通过群体才得以实现”。<sup>④</sup> 他主张“要节约和珍惜社会和文化的资本，从而抵御和抗击全球化的市场”；基督教传统则正是这样一种“社会和文化的资本”。<sup>⑤</sup>

① 贝拉在这里引用的“看不见的手”(INVISIBLE HAND OF THE MARKET)，在欧洲学者的论著中又常作“看不见的手”(INVISIBLE HAND)。如 JOHAN VERSTRAERTEN: “CHRISTIAN SOCIAL TEACHINGS AND EUROPE”，见 JOHN SWEENEY & JEF VAN GERWEN 主编：“MORE EUROPE?”，NETHERLANDS: KOK PHAROS PUBLISHING HOUSE, 1997, 第 247 ~ 261 页；又如同一作者的“THE ‘WORLD’ OF THE BIBLE AS META-ETHICAL FRAMEWORK OF MEANING FOR ETHICS”，见 HENDRICK M. VROOM & JERALD D. GORT 主编：“HOLY SCRIPTURES IB JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM: HERMENEUTICS, VALUES AND SOCIETY”。

② 见贝拉文章，“ETHICAL PERSPECTIVES”，5(1998)2, 第 100 页。

③ 出处同上。

④ 出处同上，第 98 页。

⑤ 出处同上，第 101 页。

在欧洲学者与贝拉的这次对话中，“一体化”与“全球化”之间的不同涵义已经有所体现、也得到了初步的化解，基督教资源尚未来得及充分展开、但也初步显示出对于相关讨论的意义；同时，贝拉以相当中性而平和的方式引入基督教的视角，使我们看到“意义领域”批判和介入“操作领域”时所可能保持的张力。要全面回答前述三种错位引申出的问题，如此简要的对话是远远不够的；甚至可以说：仅仅是这样的对话，还难以使人意识到问题的全部。然而贝拉毕竟已经将“一体化”与“全球化”的讨论引向极端市场化对人类生活的统治，已经使基督教的“价值意义”成为一个更明晰的参照维度。他之所以对“全球化时代”的道德重建怀有信心，并不是因为任何论说可以引领人类，乃是由于一种深刻的判断：“我确信社会潮流都是有周期的，……如果每一种道德关系都被商业化了，市场本身所依赖的信任和忠实之基础也将崩溃。……因此当市场侵入本应由法律、医学、教育以及政治、家庭和教会所辖制的领域时，它自身便会遭到破坏。”<sup>①</sup>

基督教思想所能提供给人们的立身之地和批判力量，其实就在于贝拉的这一洞见之中。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 见贝拉文章，“ETHICAL PERSPECTIVES”，5(1998)2，第99页。

<sup>②</sup> 本文试图在积极的意义上引中贝拉教授对于两种个人主义的分说。后蒙黄克剑教授提醒，在中国自身的处境之中似应更多地看到人类精神之“内向度”与“外向度”的区别。源于西方古典经济学的“理性选择论”、或“冷漠的个人主义”，实际上也包含着另一层努力，即：从个人的本位进深到政治制度，将个人与世界的“对待性”关系落实于权利问题。这种“外向度”的性质自然使之容易被手段化，但是如果缺失了这一向度，人的自由也常常成为空话。笔者恰好又收到贝拉教授的来信，其中的一段解说或许是专为身处不同语境的中国读者所作：“我有一点担心，因为写于特定语境的文章看上去可能有些反美情绪。我的文章确实对美国持有批评态度，但是我认为每一个当代社会都应当寻求批评。轴心文明使我们有可能对各种社会的基本前提进行批评——这是我的观点之一。”1999年12月，贝拉教授还为即将出版的纪念文集《意义与现代性：宗教、政体与自我》(Meaning and Modernity: Religion, Polity and Self)撰写了长篇结语《意义与现代性：美国与世界》(Meaning and Modernity: America and the World)。他在另一封来信中提到：“这篇结语总结了我的全部研究，并且关联着我对东方和美国的兴趣。这种方式是我以前从未尝试过的。”贝拉教授的结语分为“元叙事”、“美国与日本”、“上帝、国家、自我”、“宗教、经济、政治”和“结论”等部分。其中所及问题，笔者将作另文讨论。谨注。

## 中国文化语境中的基督教阐释

任何宗教都与道德有一层先天的联系。然而正如人们总是要在宗教的躯壳之下寻找其内在的精神，“道德”也不能没有文野之分。与“道德”相关的问题不仅在于“自律”或者“他律”，还在于另一种根本性的区别，即：是确认一个绝对的价值坐标，还是去成全相对的利弊权衡。

中国有古语云：“百善孝当先，论心不论迹，论迹家贫无孝子；万恶淫为首，论迹不论心，论心千古无完人。”作为人类行为规范的世俗道德，正是在这种“心”与“迹”的交错论证中显露出无可奈何的相对性。这使尘世间的一切道德手段都必然带有内在的残缺，因此伦理学的悖论在所难免。而道德通则之中的问题一旦被意识到，人类信仰乃至人类自身的本体论危机也就与之俱来。

无论在东方还是西方，上述问题都未得到充分的解答。但是

对中国的文化语境而言，基督教之东渐本来或许包含了一种极大的可能性，即：通过这一异质信仰对人本身及其信仰对象的完全不同的描述，为我们原本稳定、然而不乏漏洞的道德心性带来些许刺激，使中西思想的遭遇最终成为双方的价值互补。可惜的是：基督教没能在汉语思想中找到恰切的表达方式，就过于急切地转向一条比较容易的进路，即汉语基督教的“道德化”。

在文明的历史上，从来没有哪一种宗教或者哲学曾经像基督教那样，竟能以“罪”的意识作为一切判断的出发点和一切立论的根基。“罪”不只是基督教对于人类存在方式及其现实处境的神话式描述；从道德的层面上说，它已经在逻辑上确认了某种“善”，否则便无所谓“罪”。而这种“善”的最重要的意义，在于它只能从否定的方面（即“罪”的方面）认知。因此与古罗马人所统计的 288 种“善”全然不同，<sup>①</sup> 它无法在“恶”的参照中凸现，它不是与“恶”的一极相对的另一极，而是使一切存在都显现为“非善”的绝对的标志。这样，对“善”的界说必然要从伦理尺度延伸到“善”之本体，于是“上帝”成为它的称谓。由此导致的结果是意味深长的：

第一，尘世间的善恶之辩失去了意义。人类在世俗行为中追求的“善”，始终充满不可排解的内在矛盾。如果将其“心”与“迹”的分别推而广之，那么个人行为的善恶大多是“论心不论迹”，甚至取决于视角、情境或宽容度的差异；从而可以把握的道德判断其实

<sup>①</sup> 哲学家自古就热衷于人类之“善”的争论，奥古斯丁、蒙田、帕斯卡尔都曾引用瓦罗（Varro，公元前 116 年 - 前 27 年）的统计：古罗马时期的“善”已经有 288 种。见帕斯卡尔《思想录》第 38 页，商务印书馆 1985 年版。

只是一个空洞的出发点，善恶的实际内容已经失落。至于社会行为的善恶，则往往是“论迹不论心”；“恶”的力量一旦重建秩序，社会的“失调”一旦再度“协调”，“恶”也便转化为“善”——因此成败乃是关键。相比之下，基督教的上帝之善，至少为世俗道德的尴尬处境给出了一种新的提示。

第二，任何物质的行为都将被上帝之善所排斥。就一般意义的宗教和一切世俗的道德而言，“从善”的要求和一系列行为规范都不可或缺。而基督教观念之中的这种“善”并不由“善”的行为构成，人为的努力便皆属枉然。以此为前提，人们终究会发现行为的脆弱性：因为无论是“从善”还是“作恶”，都被“至善”的存在推向“非善”。这一点，正是基督教否定尘世、以“信”代“行”、等待救赎等思想的基本根据。它确认“至善”而否认世俗的善恶之分，一方面坦然地接受“罪”之事实，一方面又彻底地批判“此岸”。由此，可以对基督教世界的独特心态得到更加通透的理解。

对于这样一种异质的信仰，仅仅在中国传统文化及其秩序的阐释框架内加以“会通”，很难切近其本原。一旦此种“会通”取得实绩，基督教所能带来的启示也就不复存在。而从基督教在明代之卓有成效的传播开始，直到本世纪以来的“本色化”运动，这恰恰是汉语基督教发展的主要通道。

## 二

如果从聂斯托利派(Nestorians)的使者进入长安算起，基督教在中国的传播已有 1360 年的历史。当其初始之时，唐太宗似乎极其宽容地接纳了这一外来信仰，遂有“景教”的 200 年兴盛。而随着唐武帝的“会昌灭法”，基督教的命运便不断发生着戏剧性的变

化。在整个宋代，基督教几乎没有留下什么痕迹；元代的“也里可温”也未能对中国文化产生结构性的影响。于是明、清之际的“利玛窦策略”应运而生。

真正使基督教在中国得到有效传播的，确实是利玛窦以后的两种基本方式。其一即所谓“附会儒理”，其二则是显示新奇的科技。“合儒”、“补儒”、“超儒”的传教策略，实际上正是此两种方式的合成。但是从历史上看，基督教得到中国文化的容纳、或者利用物质力量冲破海禁的时候，常常也是其内在精神受到最多削弱的时候。如果撇开宗教的外在形式、而更多地关注它在中国的思想命运，那么或许可以说：这两种有效的传播方式，实际上又成为基督教被逐步消解的方式。就这一点而言，基督教在中国文化语境中的悖谬极为深刻。<sup>①</sup>

在景教时代，基督教思想的传述本来是比较贴近原典的。立于公元 781 年的“大秦景教流行中国碑”不仅刻有自太宗以来的传教历史，更简要述及一些基本的信仰，如三位一体、创世、原罪、救赎、道成肉身、以及圣洗、瞻礼、祈祷等礼仪。尽管其中也间或借用着“妙有”、“无为”、“法界”等佛老之语，同时又因“道非圣不弘”的信念而对李唐六代皇帝颇多美词，但是它在教义的方面毕竟还持守着独立的格局。

此后，译述于中、晚唐的景教文典《宣元至本经》和《志玄安乐经》则开始由“原典化”转向“本土化”，乃至有论者认为“导致了教法义理逐渐暗淡湮没”<sup>②</sup>。然而其病无非是附庸佛道、谈“玄”说“无”。真正以基督教教义附会中土儒学之伦理纲常的，始于明、清

<sup>①</sup> 与这一问题相关的讨论，可参阅笔者所写的《中国文化对基督教的消解》《中国文化语境中的基督教》等文。见《中国贸易报·中西文化论坛》1995年9月30日，澳门《文化杂志》1996年12月。

<sup>②</sup> 翁绍军《汉语景教文典诠释》第35页，香港汉语基督教文化研究所1995年版。



之际。

明弘治二年(1489年)、明正德七年(1512年)和清康熙二年(1663年),河南开封的以色列教寺内分别竖立起三块石碑。其碑文与唐人所刻之“大秦景教流行中国碑”相比,已经全然不同。它们绝少提及基督教本身的教义,却一再强调基督教“与儒书字异而义同”。<sup>①</sup>其中的道德化倾向是相当彻底的,“经凡五十三卷”,皆被认定为“孝悌忠信、仁义礼智”等等,“不外于五伦矣”。

三篇碑文中的许多文字,同儒家经典如出一辙,与《孟子·滕文公上》《孟子·公孙丑上》等篇简直可作“对观”。

例如弘治碑:“儒教于本教,虽大同小异,然其立心制行,亦不过敬天道、尊祖宗、重君臣、孝父母、和妻子、序尊卑、交朋友……”

又如正德碑:“尝谓经以载道,道者何?日用常行,古今人所共由之理也。故大而三纲五常,小而事物细微,……莫非道之所寓。……是经文字,虽与儒书字异,而揆厥其理,亦有常行之道,以其同也。是故道行于父子,父慈子孝;道行于君臣,君仁臣敬;道行于兄弟,兄友弟恭;道行于夫妇,夫和妇顺;道行于朋友,友益有信。道莫大于仁义,行之自有惻隐羞恶之心;道莫大于礼智,行之自有恭敬是非之心。……畏天命,守王法,重五伦,遵五常,敬祖风,孝父母,恭长上,和乡里,亲师友,教子孙,务本业,积阴德,忍小忍,戒饬劝勉之意,皆寓于斯焉。……仁义礼智之德,由此而存。……是道也,行之于天下君臣父子长幼之间,无不称也。……故教中不乏致君泽民之忠臣,折冲御侮之义士。”

康熙碑则将此总结为:“孝悌忠信本之心,仁义礼智原于性,天地万物,纲常伦纪,经之大纲也。……其中文字,虽古篆音异,而于

<sup>①</sup> 关于这三块石碑的碑文内容,均引自徐宗泽《中国天主教传教史概论》,上海书店1990年影印版。

六经之理，未尝不相同也。”

与基督教义理的所长相反，中上儒学恰恰是在涉及现世人生的“境界”向度和伦理修养时，才显得精之又精、深之又深。基督教舍己之长而一味附会儒理，不仅会失去世俗道德之外的那种绝对预设的意义，而且也使自己在中国文化语境中的思想依据单薄不堪。所以我们看到那些最早皈依基督教的明代文人以世俗道德来讨论信仰之短长，会发现他们对基督教的“误读”是相当惊人的。

据记载：杨廷筠准备受洗入教时，因有一妾而不得许，于是他认为“天主教无情面，不能容其一妾，佛教断不如此”。这时李之藻开导他说：“教之正邪，正由此而判”。听了此话，杨廷筠居然顿悟，“去妾而受洗”。<sup>①</sup> 曾为杨廷筠《代疑篇》作序的王征，也有过类似的遭遇。有研究者考：王征“无后”，因此连他的妻子也苦苦劝其娶妾；而作为基督教的信仰者，王征认为娶妾与他应当持守的戒律有所抵触。这一矛盾使这位中国基督徒痛苦不已，以至要想尽办法求得忠孝两全。在许多人看来，这里包含着中西文化和儒耶信仰的真正冲突。<sup>②</sup> 但是问题在于：“妾”的娶与不娶，是否可以成为基督教信仰的衡量标志？

在《圣经》之中，为繁衍后代而发生性行为的例子并不少见。比如撒莱不能生育，便“将使女……给了丈夫为妾。”（创 16:3）利亚、拉结姐妹同侍一天，拉结无子，就让使女辟拉与丈夫同房；利亚连生三子后“停了生育”，也将使女悉帕给丈夫作妾（创 29:31-30:24）这样持续多年，才有了雅各的 12 个儿子和以色列人的 12 个支派。更令人吃惊的，还有罗得的两个女儿从父亲得了（创 19:

① 关于这三块石碑的碑文内容，均引自黎宗洋《中国天主教传教史概论》，上海书店 1990 年影印版，第 338 页。

② 比如台湾学者黄一农正进行此项研究。

31-38), 以及他玛为了得到后代竟化装成妓女与公公同寝(创 38:13-27)。

亚伯拉罕、雅各等先贤面临着王征式的问题时,“妾”从来没有成为信仰冲突的焦点。因而无论是李之藻、杨廷筠以“妾”判定“教之正邪”,还是王征因“妾”而陷入内心的矛盾,似都透露着基督教在中国的道德化特征。其根底,则是执著于世俗伦理规范的儒学对基督教精神性信仰的简化。

利玛窦以后,“合儒”既是传教者的策略,也是基督教在中国的接受者、甚至反对者极其自然的心态。就传教者的初衷而言,他们之所以不惜代价地切入儒理,当然是希望“耶”借“儒”而广。但是经过匆忙的道德化处理,所暴露的只是基督教在道德的义理方面并不优于他们的传教对象。因此要借儒学之整合而“广”的“耶”,其存在的正当性及其是否还存在,都已成为问题。

尽管在 16 世纪末期有罗明坚《天主实录》和利玛窦《天学实义》问世,鸦片战争打开“教禁”之后,又有比较贴近《圣经》原义的《古今圣经问答》于同治元年(1862 年)印行,但是“以儒释耶”的传统早成大势,无可逆转。在这里,对于阐释框架的迁就看上去减小了基督教传播的阻力,实际上却极大地淹没了被阐释的内容。而另一方面,这也使中国文人对基督教的不同态度在逻辑上显得格外接近:无论是接受还是批判、是“迎”还是“拒”,儒学传统与世俗道德都是他们共同的出发点。

中国文化语境的强大的排异能力,逼迫基督教不得不采取弱势的姿态来“合儒”;而另一种同样强大的化解能力,又使它在本质上的反现世性销蚀殆尽。所以当它从确认“至善”转向世间的伦理规范时,原本可能的批判张力便常常代之以信仰对权威的通融、信

仰对权力的妥协，或者干脆化入辜鸿铭所谓的“良民宗教”。<sup>①</sup>

### 三

由于基督教在 1840 年以后的强行闯入，本世纪的汉语基督教神学承载着前所未有的道德重负。特别是 1919 年的“五四运动”，1922 年的“非基督教学生同盟”、“非宗教大同盟”，以及陈独秀、钱玄同、沈尹默、刘复、胡适、周作人等学者，都或多或少地将基督教的传播与帝国主义的侵略相关联，并提出了激烈的批评。基督教教会愈发痛切地感受到：外部强力非但无补于思想的传播，而且还会日益成为累赘。于是，“合儒”的策略再度显示出合理性。这也许就是中国教会“本色化”运动的背景和动因。

所谓“本色化”，不仅是对体制性教会而言的“自立、自养、自传”，其思想根基在于诚静怡所说的“发扬东方固有的文明，使基督教消除洋教丑号”。<sup>②</sup> 刘廷芳也认为：“中国的基督教会……当本诸中华民族的精神，当合中华民族的心理。”赵紫宸还强调“中华民族本有的文化”、“中国种族上、遗传上的特性和传说”等等。<sup>③</sup> 而一旦去追寻这种固有的文明和种族特性，前人的道德化框架立刻便将他们引向“伦常日用之间”。

王治心《中国本色教会的讨论》（1925）一文，把中国文化在“伦常日用”方面的优点概括为三，即：注重家庭与社会“各尽其分”的道德秩序，讲究个人品性的坚忍、礼让、温文尔雅，以及提倡行为抉择中的重义轻利。在王治心看来，前两者都说明基督教文化与中

① 请参阅辜鸿铭《中国人的精神》第 19～28 页，海南出版社 1996 年版。  
② 林荣洪《近代华人神学文献》631 页，香港中国神学研究院 1986 年版。  
③ 同上书，第 642～643 页。

国文化关系密切，他甚至认为“若欲使基督教从西洋文化中洗涤出来，则基督教所显露的本色，也就是中国的本色”。只有那最后一点，被王治心断为“西化的基督教与东方文化最相异的一端”，因为西方人“汲汲于功利之求；一堂之设，必计较其进教之人数；一事之措，必计较其成效之多寡；我以往之中国人，绝不有这种索性”。但是他所批评的只是“彼宣传基督教者”，却不是基督教本身。所以他自己也说：“基督教……不任其提倡功利之咎。”<sup>①</sup>若以此推论，则基督教就连这一点也最符合我们“伦常日用”之美德，那么它在中国的“本色化”当然是极其自然的了？

王治心读过梁漱溟的《东西方文化及其哲学》以后，发现梁漱溟提出一种以“调和持中”为本的文化方式，遂又将此确认为中国传统信仰可能与基督教相互“融化”的基点。因为他认为：在生活、道德和精神等各个方面，“调和持中”都是二者的共同态度。<sup>②</sup>但是若将这一引中纳入梁漱溟“世界文化三期重现”的架构，“中体西用”似仍是其中的必然逻辑，从而基督教并不能在中国的固有文化中得到合法的位置。

1925年谢扶雅也发表了《基督教新思潮与中国民族根本思想》一文，进一步从世俗道德的向度上对基督教进行读解。他在文章中坦率地承认：“基督教入华百余年来，……在科学介绍上尚可占一席之地，若在宣传宗教上，其功过如何，大是疑问”；同“佛学”与“佛教”的成败相比，他更认为基督教在中国所传的尽是“教”，而不是“道”。但是如何才能成“道”呢？谢氏将我们指向耶稣的“神即是爱”和耶稣的“完备人范”，尽管他指出“耶稣力说的父子之应亲、兄弟之应睦、朋友之应义”断非墨子无父无君的“兼爱”，又比孔

<sup>①</sup> 林荣洪《近代华人神学文献》第644~645页，香港中国神学研究院1986年版。

<sup>②</sup> 同上书，第409~414页。

子之“仁”更为彻底,他从耶稣身上看到的“爱”及其“人范”力量却正是中土儒学所特别关注的。因此根据谢扶雅的读解,基督教倘能以“仁者人也”的儒家观念“润色鸿猷”,则“菩萨金身,庄严璀璨,虽欲不创成世界新文化而不可得”。如他所说,基督教没能尽早与儒学结合,实在是一大遗憾;这遗憾的根本,在于一粒伦理的种子缺失了一片伦理的沃土。他写道:“中国可以称作世界上最深伦理的民族,……基督教本是一粒最优良的伦理的种子(上帝是慈父、人类是兄弟、天国是美满的家庭),不幸被种在本鲜伦理素养的陌上,……此后基督教已要在伦理沃厚的土地上试种一下,然则栽养灌溉之劳,我民族又安能辞其责呢?”

支持着上述思路的,是谢氏对现代基督教的一种基本判断,即:信仰终究要指向世间的道德。他坦言:当今世界的基督教已较多地“入于伦理化”“入于现代社会化”;“处处以服务为主要,以实证为前提”。所以“信仰”也就是“服务”;“祈祷”意味着“实行”;“既这样伦理化,免不掉必要与儒教携手”。<sup>①</sup>这一判断和推论固然是为了回应当时的非基督教运动,不过作此回应的基督徒,已是俨然儒生了。况且恰如谢氏所引之《中庸》:“率性之为道,修道之谓教”;从教化伦理的层面切入儒家,又如何能进入“道”?

在以后的相关讨论中,间或也有王明道、倪柝声等人对基督教之“属灵”的特别强调。然而当他们分别“属灵的样子”和“人的样子”时,从“仁爱”到“节制”的品格要求仍然常常是题中之义。基于道德的意义“以儒释耶”,在本世纪的汉语基督教之中无可避免地再度成为主流。从天主教的方面看,或许还应当包括张春中、房志荣、罗光等;基督教新教方面的代表,则又有周联华。

<sup>①</sup> 以上引文均见上书,第445~461页。

1981年，蔡仁厚在台湾东海大学的讲演《关于宗教的会通问题》引起许多人的注意。其中关于基督教与儒学相会通的六个焦点，对汉语基督教神学的挑战是极为尖锐的。不久，台湾《宇宙光》杂志便约请周联华撰写《新儒家与基督教的对话》，作为对蔡仁厚文章的回答。但是在涉及道德、人格的问题上，这篇“对话”似乎只有退守之势。这使人感到：汉语基督教的“道德化”往往令它的传播者愈发长于宣教而短于思辨；同时它也表明：基督教的“道德化”在中国文化的语境中仍然找不到出路。比如甚至对蔡仁厚关于“是否人人皆可以成基督”的追问，周联华竟然也给予肯定的答复，使基督教与儒释道三家“人人皆可以成圣、成佛、成真人”的道德企盼相会通。至于为什么以前的基督徒不这样说，周联华的回答是：“以前的基督徒怎么知道我国人喜欢‘人人皆可以成基督’这几个字呢？”<sup>①</sup>这种解释在学理上当然不能成立，所以一俟“新儒家”再度置疑，基督教方面只好说“连神学本身也是或然的，只有信耶稣是必然的”，“必然”的讨论只是针对“一般的人，而不是……智慧超人的读书人”。<sup>②</sup>此中虽然不无挖苦，却也实在有几分“失语”的味道。

90年代以来，著名的天主教神学家汉斯·昆开始倡导“世界伦理”的构想。1992年汉斯·昆出版《全球的责任》（*Global Responsibility*）一书；1993年9月，世界宗教议会芝加哥大会通过《世界伦理宣言》；1996年3月，互促委员会（*Inter Action Council*）通过了《寻求全球伦理标准》的“维也纳宣言”，1997年9月又在此基础上形成了《人类责任宣言》（草案）。这一系列事件既使汉语基督教的

<sup>①</sup> 请参阅蔡仁厚、周联华等《会通与转化》第51页等，台湾宇宙光出版社1985年版。

<sup>②</sup> 同上书，第175~177页。

“道德化”可能得到新的生长点,又迫使汉语学界必须更直接地面对其中的问题。因为对人类品质的最基本要求固然可以成全伦理标准的世界性,却往往会抽去一种伦理背后的理念支撑。而如果信仰本身已被逐步消解,取之于斯的伦理原则能够信靠吗?正义与否、道德与否的判定依据又何在呢?对此,汉语基督教的历史命运和现实处境是足资借鉴的。<sup>①</sup>

汉语基督教的“道德化”也许自有其苦衷,然而即使这种弱势的姿态进而成为归顺,其实也不会令任何人满意。因为归顺之后的下一个问题十分明显:汉语基督教立身的理由何在?在“道德化”的路向上,这一问题是无法回答的。

<sup>①</sup> 有关“世界伦理”的文献及其讨论,请参阅中国人民大学基督教文化研究所主编《基督教文化学刊》1999年第一辑和2000年第四辑。



# “伦理化”的汉语基督教 与基督教的伦理意义

## ——基督教伦理在中国文化语境 中的可能性及其难题

“伦理”或“道德”之谓(Ethics or Morality),在中文与西文中均可作两个层面上的解释,即:内在的价值理想或者外在的行为规范。而在基督教与中国文化的实际碰撞中,由于“至简、至圆”、“阴助教化”的本土传统之引导,这两个层面的发展是极不平衡的。就其总体情况而言,行为规范意义上的“伦理化”或者“道德化”始终是汉语基督教的主要路向。这种“单向度”的阐释框架,使“伦理化”的汉语基督教与基督教所应当包含的伦理资源之间,常常存有一定程度的错位。不解决这一问题,基督教伦理便无法在中国文

化语境中实现其潜在的可能性。

## 一、汉语基督教的“伦理化”过程

基督教初入中土之时，景教文典首先是口益见出“撮原典大部之要，引中土佛道之俗”的倾向，即所谓“以佛老释耶”。<sup>①</sup> [huilin1] 立于公元 781 年的“大秦景教流行中国碑”和译述于初唐的《一神论》，已开始借用佛老的“妙有”、“无为”、“法界”等，并有“神识”、“五荫”、“四色”之谓，被研究者对应于佛家的“识蕴”、“五蕴”、“四大”。中唐以后的《宣元至本经》更有“无元”、“无言”、“无道”、“无缘”、“非有”等道家语。其中“妙道能包含万物之奥道者，虚通之妙理，群生之正性；奥，深秘也”等等，被认为是老子《道德经》“道者万物之奥”的注释；“善人之宝”以及“美言可以市人，尊行可以加人”基本上是引用老子的原句。《志玄安乐经》则是以“无欲”、“无为”、“无德”、“无证”贯穿其解说，甚至借耶稣之口作佛老之言：“凡修胜道，先除动欲，无动无欲，则不求不为；无求无为，则能清能净；能清能净，则能悟能证；能悟能证，则遍照遍境；遍照遍境，是安乐缘。”

过于附会佛老的释经方式，使景教难以获得独立的文化身份，乃至其大部分经文竟是夹杂在佛教典籍中得以保存。这样，它在唐武宗以后一禁而绝，并不是不可理解的。但是对于后世基督教的再度传入中国，景教至少留下了三方面的结构性影响。第一，异质文化的移植，似乎必须经由一种本土的阐释方式加以引导；明清之际的“以儒释耶”或可说是此种逻辑的又一次推演。第二，“以佛老释耶”在义理上的结果，是通过“玄无至乐”趋向形而上之思；这

<sup>①</sup> 请参阅翁绍军：《汉语景教文典诠释》第 29 - 37 页，香港汉语基督教文化研究所，1995 年。以下关于景教文典的引义，亦见该书。

正是中国知识分子所津津乐道的。第三，“以佛老释耶”的结果落实到世间，则是遗欲澄心、遗形忘体的“养性”之德；汉语基督教的“伦理化”过程，在此埋下了第一颗种子。

明清之际“以儒释耶”的典型，可见于明弘治二年（1498）、正德七年（1512）和清康熙二年（1663）分别竖立于开封以色列教寺的三块石碑。其碑文不再附庸佛道，却反复强调基督教“与儒书字异而义同”，所同之处则是“孝悌忠信、仁义礼智”“不外乎五伦矣”。其中许多措辞，反复涉及君臣父子、天命王法，与《孟子·滕文公上》、《孟子·公孙丑上》如出一辙。<sup>①</sup> 附会儒理的汉语基督教，更多地执著于伦常日用、世俗纲纪的“修身”之德，这成为汉语基督教之“伦理化”过程中的关键一步。虽然“礼仪之争”使这一过程暂时停止，然而根据儒学传统和世俗道德来褒扬或者批判基督教，已成中国受众的基本格局。

鸦片战争强行打开“教禁”，为基督教在中国的第三次更大规模的传播提供了便利。不过在很多中国人眼中，这恰恰使基督教与“帝国主义的侵略”难脱干系。如同林语堂所说：“中国基督徒不近鸦片”，外国的传教士也当然谴责鸦片；但是其中的“戏剧性和悲剧性成分，是传教士的同胞们把它带进来而用枪逼我们接受。”<sup>②</sup> 因此就连林语堂这样一个与基督教渊源深厚、并且最终皈依了基督教信仰的人，也相当刻薄地描述了基督教在中国的尴尬：“传教士进入中国……正是在中国人被鸦片恶臭熏醒的时候。……传教士及鸦片都在战舰的荫庇之下得益，使这情形变得不但可叹，而且十分滑稽可笑。……传教士曾关心拯救我们的灵魂，所以当战舰

<sup>①</sup> 有关讨论及引文已见笔者所撰《汉语基督教的道德化及其结果》，见张志刚、斯图尔德主编：《东西方宗教伦理及其他》第96-106页，中央编译出版社，1997年。

<sup>②</sup> 林语堂：《信仰之旅：论东西方的哲学与宗教》第36页，台湾道声出版社，1996年。

把我们的身体轰成碎片的时候,我们当然是笃定可上天堂,这样便互相抵消、两不相欠。”<sup>①</sup>在这样的背景下,本世纪以来“本色化”运动的实质性任务,其实就是“使基督教消除洋教的丑号”。<sup>②</sup>惟其如此,基督教才有可能融于现代社会以及中国文化的语境。而要完成这一任务的直接进路,仍然被认为是“伦常日用之间”——基督教伦理的世俗功能再次得到重申。就此,许多神学主张并不相同的汉语基督教学者均有相似的论说。<sup>③</sup>中国大陆的基督教领袖丁光训先生,近年来也多次强调福音中的伦理内容,以及基督教之“救赎”与“服务”相统一的道德作用。<sup>④</sup>

80年代以来,中国大陆的基督教发展迅速,有些地区基督教信徒的增长已经远远超过其人口增长的比例。<sup>⑤</sup>教外研究者的一些善意的调查报告常常会着重说明:基督教信仰的传播对于改善当地的社会秩序、提高大众的道德水准等,起到了良好的作用。教会内部也与佛教的“利乐有情”、道教的“两世吉庆”相应,提出“荣神益人”,并大力表彰修桥铺路、植树造林中的基督徒积极分子和“五好家庭”等等。<sup>⑥</sup>这些进展当然可以标志着基督教已经更多地为中国社会所接纳;但是另一方面,当“伦理化”的阐释方式进深到体制性层面时,我们或可发现汉语基督教在神学理念上似乎始终没有发生过多少变化。

时至90年代,天主教神学家汉斯·昆所倡导的“世界伦理”构想有可能成为汉语基督教之“伦理化”的新的生长点,同时它也迫

① 林语堂:《信仰之旅:论东西方的哲学与宗教》,第36~37页。

② 诚静怡语,转引自林荣洪:《近代华人神学文献》第631页,香港中国神学研究院,1986年。

③ 有关讨论请参阅上页注2所引之笔者文章。

④ 请参阅李平晔:《90年代中国基督教发展状况报告》,见《基督教文化学刊》1999年第1辑,东方出版社,1999年。

⑤ 具体数字出处同上。

⑥ 出处同上。

使我们更直接地面对其中的问题。比如：第一，世俗的伦理准则并非绝对的道德命令，如果抽去其背后的信念依据，它是否可以为自身提供合法性说明？第二，事实上，任何一种不道德的行为都可以从不同角度获得道德的辩护，那么世俗的伦理准则能否解决这种内在的悖论？第三，无论是“底线”的还是“高线”的伦理准则，在各种文化传统和信仰资源中都并不缺乏，然而这些准则何以不能产生实际的约束力？

## 二、“伦理化”的汉语基督教所受到的挑战

儒学传统在现世道德和人生境界方面的优势，使汉语基督教的“伦理化”传播从一开始就处于不利的地位。其中的悖谬在于：一方面似乎是“伦理化”的路向才使基督教在汉语语境中得到成功的发展，另一方面则是执著于世俗伦理的汉语基督教在义理上并不优于其施教对象，从而无以确认基督教在汉语语境中的立身依据。在明清文人依据儒家道德对基督教进行“格义”、“判教”及其相互攻讦中，这一点表现得最为淋漓尽致。<sup>①</sup>

另一方面，在基督教进入中国之前，儒释道三家便已在皇权的涵摄下形成“三教论衡、同归于善”的传统。所谓“善”者，乃是“阴助教化”之谓。由此论之，“伦理化”并不为汉语基督教所独具，而是中国文化语境中的一种强大的惯性。基督教要在这一语境中进行涵化，“同归于善”当然最为简便，但是“阴助教化”的“善”必然要求放弃异质的价值理想，在“用”的意义上融入世俗纲常。因此“同归”的选择只能再次印证中国传统的包容性和化解力，并不能解决

<sup>①</sup> 请参阅谢选骏：《中国文化与基督教》，见《圣经新语》，中国卓越出版公司，1989年。

汉语基督教的文化身份问题。其实这种包容性和化解力更注重的只是“同”，而不是所“归”的对象。乃至有伶人戏噱“三教论衡”时，甚至可以将“善”转换为“如人”；“同归”的逻辑却仍然不能动摇。<sup>①</sup>

再者，中国与西方均可以在传统中找到“道德形而上学”的思想资源。但是如前文所述：“引导”过景教的佛老思想最终是落实于“养性”；作为明清以后汉语基督教之主要阐释依据的儒家学说，则以“修身”为根。隐含其间的，正是汉语本义上的“道德”。“道德”在中国的古文字中，与人类的行为密不可分。“道”字从“走”从“首”；“走”是人的行止，“首”则像“人头有发形”。“德”字从“彳”；“彳”也是“小步而行”，所以“德”即是“用力徙前”。直到《礼记·中庸》的“车同轨，书同文，行同伦”，和《易经·乾卦》的“君子进德修业”，伦理道德之学大体是以行为规范的意义传世的。<sup>②</sup>西方从柏拉图的“理念论”到康德的“道德形而上学”，对“至善”的追索始终潜在其间<sup>③</sup>。这与基督教的神学伦理含有相似的指向，却完全不同于汉语基督教所属意的世俗秩序。

中国更具形而上意味的道德学说或许是由天及人的老庄之道，然而它在“及人”之处落实于“为无为、事无事”“欲不欲”“学不学”等一系列否定式的原则。老子《道德经》甚至提出：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”<sup>④</sup>这样，明清以后被肯定现世秩序、强调“收拾人心”的儒家思想所阐释的汉语基督教，似难以取道老庄。

<sup>①</sup> 请参阅朱易安：《儒学为体，释道为用》，见加拿大《文化中国》第96～102页，1999年3月号。

<sup>②</sup> 老子《道德经》中的“道”，则是对于“常道”的“强为之名”（《老子》二十一章），与上述的本义迥异。

<sup>③</sup> 请参阅黄克剑：《心蕴：一种对西方哲学的读解》第368～370页，中国青年出版社，1999年。

<sup>④</sup> 《老子》三十八章。

儒家之道则是“人能弘道，非道弘人”。<sup>①</sup> 从这“以人为本”的出发点关联到基督教，在辜鸿铭 1901 年所著的《总督衙门来书》中引出了一段有趣的解说：“无论你是犹太人、中国人、德国人，是商人、传教士、兵士、外交家、苦力，若你能仁慈不私，你就是一个基督徒，一个文化人。但如果自私、不仁，即使你是世界的大皇帝你仍是一个伪善者、一个下流人、一个非利士人、一个邪教徒、一个亚玛力人、一个野蛮人、一只野兽。”<sup>②</sup> 辜鸿铭的措辞尽管极端，对“人能弘道”的把握并没有错，即：所谓“道”并不能通过其他途径而被确认，它只是在道德主体的行为中得以显现的。关于这一点，孔子本人也有“志于道，据于德，依于仁，游于艺”之说。<sup>③</sup> 恰如识者所断：“儒道‘道德观’的分野，全在于是否‘依于仁’。”<sup>④</sup>

按照儒家理想，世间道德所凭依的“仁”是与“圣”相通的；<sup>⑤</sup> 同时，与“圣”相通的“仁”又完全是人力所能及，正所谓“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”<sup>⑥</sup> 既然“仁”能通“圣”，且可以“至”（获得），而“至善”之“道”只能存于“志”，那么祈向绝对价值的“究元”当然要

① 《论语·卫灵公》。

② 转引自林语堂：《信仰之旅：论东西方的哲学与宗教》第 57 页，台湾道声出版社，1996 年。

③ 《论语·述而》。

④ 第 374 页。

⑤ 《论语·述而》：“若圣与仁，则吾岂敢？”

⑥ 同上。

取道于相对性的现世德行。由此似可为儒家的“极高明而道中庸”<sup>①</sup>作一别解。尽管“中庸”被孔子释为“至德”<sup>②</sup>，此处的“至德”却显然有别于作为“圣”本身的“至善”，其关键的落脚处不在于“至”而在于“德”。“德”所指涉的很难说是“形而上之境”，恐怕更多的还是现世中的“修养践履”。基督教理想一旦被这样的道德学说加以阐发，在适应中国文化语境的同时必然要背离自己原本的信念。

20世纪以来的现代文明灾难(如西方的“奥斯维辛”和中国的“文化大革命”)，<sup>③</sup>在伦理道德问题上引出了新的质疑。世俗道德的不堪，典型地暴露了理想价值在现世的片面、限度和白相矛盾。这一方面使人不得不重新退回“伦理的底线”，一方面也应当使基督教的神学伦理学凸显出“元伦理”的意义。<sup>④</sup>当代人越来越多地感受到：任何世俗的道德规范，都无法为自身提供合法性说明、无法解决内在的悖论、也无法从自身产生实际的约束力。这恰好是中国文化可以从基督教得到借鉴之处，也恰好是汉语基督教的“伦理化”路向从基督教伦理之中消解掉的根本内容。

① 《礼记·中庸》。有论者认为儒家的“中庸”是“祈向超越的、‘高明’的”，是一种尽善尽美、无以复加的“至”境，是一种“永远不会尽然实现在形下的修养践履中”的“德性的形而上之境”。从而“儒家义理从一开始就不仅仅是普世的道德教训”，其价值理想似乎也在于超越性的“至善”。以西方思想为参照对于“中庸”进行这一新的阐释，蕴涵着一种相当精彩、透辟的洞见。但是孔子关于“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也”的论说，可能主要是在寄托一种对于“修齐治平”之难的感叹，而不像是对“至中”、“至善”的贞定。与此相应，柏拉图《政治家》一书所论的“中”，在英文版本中译作 Mean，其意义似与“方法”、“手段”有关；亚里士多德则是在《尼可马各伦理学》当中讨论“中”，其所谓“中”的伦理意义是不言而喻的。这与他们所说的“至善”(The Perfectly Good)应当是不同的概念；而《圣经·新约》中的 The Perfect 一词，干脆是指耶稣基督。所以，西方传统所谓的“至善”，是与行为道德处于不同的层次；而要对儒家的“中庸”作出“至善”的解释，也许还需要更缜密的分说。请参阅注 13 所引之书，376~377 页。

② 《论语·雍也》：“中庸之为德也，其至矣乎！”

③ 请参阅笔者所撰《神学伦理学的当代意义》，见《维真学刊》，1999 年第一期。

④ 请参阅 Johan Verstraeten “The ‘World’ of the Bible as Meta - Ethical Framework of Meaning for Ethics”，见“Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Hermeneutics, Values and Society”，edited by Handrick M. Vroom & Jerald D. Gort, 第 144 页。



英国诗人威廉·布莱克(William Blake)在致友人的信中曾说:如果基督教以道德为首要,那么苏格拉底就可以代替基督了。而苏格拉底关于道德的名言是:“未经检验的人生是不值得活的。”(A life unexamined is not worth living.)这里本来包含着理性和道德的双重力量,但是如果诚实地回顾人类历史,我们不得不承认其中的判断根据确实需要在“括号”中加以悬置。在苏格拉底辞世2400年之际,一位中国的老者就其名言发出感慨:“现实生活的‘智慧’教导人:‘若要认真检验人生,那就没法活了。’于是人被架在检验生活、还是不检验生活当中,又得活着,又没法认真活着。”<sup>①</sup>此中的悖论,或许可以揭示苏格拉底与基督在伦理问题上留给后人的两种思路、两种启示。对于中国文化语境中的基督教伦理,这一比照是特别有意义的。

### 三、基督教所应提供的伦理资源

如果将基督教与中国文化的相遇大体分为几个阶段,那么它在李唐王朝首先是以佛老思想为引导,在明清以后主要是以儒家学说为引导,并一直波及现当代。这种借助本土固有之阐释结构的涵化方式,一方面可以比较顺利地切入受众的文化系统,另一方面则必须在异质观念的相互阐释中不断激活自身最富挑战性的元素,而不仅仅是通过“求同”来分有一席之地。

事实上,当代中国与西方所面临的文化问题表现出越来越多的相似性。西方思想(包括基督教)在中国文化语境中的最直接引导,已经未必是儒释道各家,而可能只是当代人相似的生存经验。

<sup>①</sup> 赵复三:《祭苏格拉底文》,1999年3月27日。

切身的生存经验一旦成为外来思想与文化的阐释根据，汉语基督教传播史上的所谓“适应”(Accommodation)<sup>①</sup>，首先诉诸的就不再是中国传统文化的观念机制，从而有可能在相对独立的话语基础上，以“异”的态度面对“同”的问题。从 80 年代以来基督教在中国大陆的发展情况看，这种阐释根据的转换实际上已经存在。通过这一转换，基督教伦理所能提供的最重要资源将不再是任何一种“伦理的底线”，而是对价值理想的终极性解说。从而，汉语基督教的“伦理化”必当转向基督教自身的伦理意义。

基督教伦理与“伦理化”基督教的差别之大，并不仅仅是中国文化所面临的一个处境化问题。在似乎从不缺少基督教思想资源的西方，对于基督教伦理意义的判定和界说也始终存在着泾渭清浊。尤其是在当代世界，作为一种历史样式和体制的基督教虽然仍未丧失其特定的影响力，但是自绝于世俗社会或者向世俗社会步步退让的两种极端态度却使它日益“边缘化”，而难以确保原有的法权地位。因此人们才一再想到德国宗教社会学家西美尔(George Simmel)，想到他就“宗教”与“宗教性”“实体性的体制化宗教”与“主体性的私人化宗教”所进行的区别。沿着他的思路，现代人对“宗教性”的需求并没有改变，从而在体制性宗教丧失作用的领域里，“内在的宗教形式”正可以取而代之。<sup>②</sup> 卡尔·巴特(Karl Barth)关于“基督教”与“基督性”的辨析与此同调，只是越发进深为

<sup>①</sup> 请参阅 G. Criveller "Trinitarian and Christological Bases for a Christian Theology of Inter-religious Dialogue", 见《神学年刊》第 19 期, 第 97~122 页, 香港圣神修院神哲学院, 1998 年。

<sup>②</sup> “内在的宗教形式”被解释为“人对现实的主观反应”、“人的灵魂的一种状态或经历”等, 请参阅陈戎女:《西美尔的宗教社会学理论》, 见《基督教文化学刊》第 2 辑, 人民日报出版社, 1999 年。

对于世俗宗教的批判。<sup>①</sup>

西美尔之“宗教性”和卡尔·巴特之“基督性”的申说,或许为 20 世纪的西方基督教神学开辟了另一条路径。对长期被“伦理化”的汉语基督教,特别是对当代中国大陆总体上的无神论背景而言,这同样可以成为一个运思的入口。处在这一入口、且具有典型的现代生存经验的人物,是另一位德国神学家朋霍非尔(Dietrich Bonhoeffer)。

用朋霍非尔自己的话说:其神学思想是在现实困境中“被逼回到理解的原点”<sup>②</sup>之结果;这理解的原点,则是对基督教的“非宗教阐释”。<sup>③</sup>在他看来:“用非宗教的方式谈论上帝”,并不是要在“非宗教”的世界里弥补上帝的缺失,却是要意识到“一个成熟的世界正是愈发缺失上帝的(more godless),而也许就是因此,它才比成熟之前的世界离上帝更近。”<sup>④</sup>“成熟之前的世界”似乎处处有上帝的临在,但是由于体制化的教会并不能承担现实的灾难(至少是二战时期的德国主流教会),朋霍非尔格外痛切地发现了传统信仰形态的一个根本性的问题:“信众只是在人类的知识穷尽(也许仅仅是因为他们懒得思索)、无计可施时,才谈论上帝——上帝实际上成了舞台上的机械降神(deus ex machine),不是被用来解决无法解决的问题,就是作为人类失败时的重振力量。……我不想在这

① 卡尔·巴特所强调的“基督性”,是与其“上帝是绝对的他者”之主导命题相通,即:“人不能谈论上帝,只有上帝才能谈论上帝”,而一切体制性的信仰形态(包括基督教),则只是人的产物。所以在他看来:“宗教既非人与自身的和谐,亦绝非人与无限的和谐,……既不敷用,也不值得人赞美,反倒是套在人身上的轭。”有关讨论请参阅刘小枫:《走向十字架的真》第 48~62 页,三联书店上海分店,1995 年。

② 见 D. Bonhoeffer “Letters & Papers from Prison”第 299 页,edited by Eberhard Bethge, Macmillan Publishing Company, 1972 年。

③ 同上,第 344 页及 285~286 页等。

④ 同上,第 362 页。

种边缘地带谈论上帝，而要在中心；不想在虚弱时，而要在强壮时。……”<sup>①</sup>

世俗的宗教形态只能使上帝边缘化、使上帝不断退却、使上帝成为穷途末路时的一根救命稻草——朋霍菲尔在半个多世纪以前作出的这些神学批判，对于处在“伦理化”惯性中的汉语基督教世界，实乃警策之言。

按照基督教的“非宗教阐释”，上帝与其他信仰中的神明之所以不同，就在于他并不是来救助人类解决现实的物质困境的。此所谓“与我们同在的上帝，就是离弃我们的上帝。让我们活在没有上帝之假设的世界上的上帝，就是我们前去皈依的上帝。在上帝面前、与上帝同在的我们，离开上帝而在。”<sup>②</sup> 纳粹的逼迫，使卡尔·巴特、朋霍菲尔这样的德国神学家尤为深刻地体会到信仰之“质”与“形”的分别，将这一思路推及基督教信仰的伦理意义，仍然意味着“被逼回到理解的原点”。其中最有助于我们从“伦理化”之外寻找价值资源的，当属美国神学家莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）。

尼布尔是从基督教的立场上总结西方思想的两大传统（唯理主义与自然主义）、进而对人类自身和社会历史作出伦理论说的。他在《人的本性与命运》开篇处写到：“人往往成为他自己的一个最烦恼的问题。他对自己的每一肯定，若加以充分分析，都包含着矛盾。其所冀图肯定的各点，都由分析中露出一些否定的意味。”<sup>③</sup> 这种关于人类有限性和片面性的基本态度，决定了基督教对历史

① 见 D. Bonhoeffer “Letters & Papers from Prison”第 281 ~ 282 页，edited by Eberhard Bethge, Macmillan Publishing Company, 1972 年。

② 同上，第 360 页。

③ 尼布尔著、谢秉德译：《人的本性与命运》第 1 页，香港基督教文艺出版社，1989 年。

乐观主义和“自义说”(self-righteousness)的批判。正如尼布尔所归纳的：“在对人性的解释方面，基督教信仰比其他古典的或现代的学说更重视人的灵性，但对人的道德估价不若其他学说之高”；在对历史的解释方面，“基督教信仰比古典学说更富于‘动’（即：发展，引者注）的观念，但不如现代的史观所解释得那么乐观。”<sup>①</sup>以此为基础，尼布尔沿着人与社会的两个维度，极具针对性地阐发了他的神学伦理观。

首先，现代西方基督教的正统主义和自由主义两种倾向都遭到了他的否弃。他相当尖刻地指出：正统主义教派的问题，在于“把基督教的真理与另一个时代的教条混合起来，使得本来早就可以在自然和历史的进程中得到妥善解决的问题又陷入僵化。……其伦理观念的表达方式，是教条的权力主义伦理准则。正统教派徒劳地希望用一些风马牛不相及的箴言来解决复杂的文明体系中的社会困惑；……所关心的只是对安息日禁令或清教教规有无违反，……目的仅仅是维持社会和伦理准则的细枝末节。也许这些细枝末节在过去某一个时期曾具有正统的、或者偶然性的尊严；但是时至今日，无论是正统的尊严还是偶然获得的尊严，都已经丧失了宗教和伦理上的意义。”<sup>②</sup>而自由主义教派，则是将基督教的灵光“隐藏在现代文化的各种昙花一现的偏见和自以为是的傲慢之下”；其“最高的欲望”，甚至只是“向同时代人证明自由教派并不赞成落伍于时代的伦理，也不相信正统教派的难以置信的神话”。<sup>③</sup>在尼布尔看来，一方面正统教派和自由教派都无法解

① 尼布尔著、谢秉德译：《人的本性与命运》第1页，香港基督教文艺出版社，1989年。

② 尼布尔著、关胜渝、徐文博等译：《基督教伦理学诠释》第1~2页，台湾桂冠图书股份有限公司，1995年。

③ 同上，第2页。

决现代人的道德困惑，另一方面则是现代文化中所出现的问题恰恰“为某种更具独立性的宗教……提供了千载难逢的良机”。<sup>①</sup>而所谓“更具独立性的宗教”，便是既不依附于“另一个时代的教条”，又不依附于现代世俗化潮流的“真正的基督教”。基督教神学伦理所蕴涵的可能性和现实性，也是由此出发的。它只需要在“宗教神话”的限定内“指出‘存在’的终极依据……，利用象征和历史事件……谈论超历史”，却并不需要“声称其神话工具具有某种神圣的权威，而且这种权威超越了科学观察所得出的结论”，否则，宗教只会“陷入欺诈，而无真理可言”。<sup>②</sup>在西方的思想线索中，尼布尔的如上阐述可以说是西美尔、巴特、乃至朋霍非尔一路的宗教观在伦理问题上的延伸；对于汉语基督教长期以来的“伦理化”方式，尼布尔就世俗宗教之“依附性”所作的批判又启发着一种相似的质疑。

其次，尼布尔也否弃了伦理理想的对象化。这种“对象化”实际上是人类自以为“义”的一种僭妄，即：以为人类有能力凭借自身的力量完成人生与历史的意义。与此相伴随，现代文明中“特别显著的罪恶”就是“想要超出人的有限程度去获取一种安全”、去表达“驾御人……驾御自然的欲望”。<sup>③</sup>这种“自义”一旦扩展为集体的行为，所能产生的邪恶更加可怕。即使伦理理想的对象化并没有直接导致上述罪恶，而是采取更平和的方式，它对西方文明所产生过的破坏力也仍然是致命的——这就是“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性，……而且即将变成现实的可能性”。尼布尔所指称的例子，既包括“被当作人类精神之终极理想

① 同上，第1页。

② 尼布尔著、关胜渝、徐文博等译：《基督教伦理学诠释》第8页，台湾桂冠图书股份有限公司，1995年。

③ 尼布尔：《人的本性与命运》186~187页。

的……民主、相互合作、国际联盟、国际贸易关系诸类概念”<sup>①</sup>，也包括“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。<sup>②</sup> 基督教伦理中的“不可能的可能性”经过这种对象化的蜕变，它所带来的“道德满足感”便使“生活的深度被彻底破坏了”：“相对的历史……被当作理想境界，……立即变得毫无生气和虚伪”。<sup>③</sup> 回到汉语基督教的“伦理化”过程，我们显然会感觉到基督教伦理在现实处境中的同样蜕变。

通过如上所述的两种否弃，尼布尔将“寻求意义”定位为基督教神学伦理的根本。任何一种作为世俗行为规范的伦理，实质性的内容都在于平衡利益和欲望的冲突。由此而来的典型的道德劝诫，即是“节制欲望”“凡事不可过分”等等。<sup>④</sup> 按照尼布尔的看法，这根本不应是基督教神学伦理学的论域。基督教思想能够为伦理问题提供的最大贡献，是“在于对生活之深度的理解。……就这一点而言，每一个人的生存都具有宗教意味。”<sup>⑤</sup> 基督教对“意义”的追寻和对生活“深度的理解”，造成了一种独特的、根本性的伦理基础，即“现实存在与理想存在之间的张力”。尼布尔甚至认为：“形形色色的宗教，其伦理的充实程度取决于其历史和超验之间的张力的素质”；这种张力的实质，则在于“每一真正的道德举动都希冀理想之实现”，而这种理想之所以成为理想，乃是因为它一方面“在历史上从未实现过”，另一方面又仍然被认为是“在更为本质的……平面上的一种生活秩序”。<sup>⑥</sup>

因此，真正的基督教既不可能全然认同现实，也不可能全然离

① 以上均见尼布尔：《基督教伦理学诠释》第6页。

② 同上，第11~12页。

③ 尼布尔：《基督教伦理学诠释》，第6页及13页。

④ 同上，第3页。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第5页。

弃现实。它要在“张力”之中持守一种双重的伦理力量：第一，“肯定非永恒的尘世生活的意义，而不必过分屈从于非永恒进程中的相对性。”第二，“信仰……意味着……意义之源，……同时又不必到令所有历史都失去意义的永恒世界去寻找栖身之所。”<sup>①</sup>这正是基督教文化精神的核心，也是有待汉语基督教重新认识的、最重要的意义资源。

在曾经作用于汉语基督教的三种阐释结构中，“当代人的生存经验”正在越来越多地承担起主要的引导功能；儒家学说则一如西方的基督教神学，终于又在异质文化的激荡下开始了新一轮的自我更新。<sup>②</sup>而最早与基督教相遇的佛老思想，似也从所谓的“生态神学”<sup>③</sup>中看到了二者再度契合的焦点。其实至少在伦理的问题上，老子关于“道”与“礼”的命题更加切近基督教伦理学的入思之路；倘若不是唐代释经者过早地落入了“养性之德”，由此“会通”，或可以避免“伦理化”之谬。然而在这样的路向上，汉语基督教又将遭遇同样被尼布尔等西方神学家所否弃的“形而上之思”以及“反求诸身”的思维逻辑。<sup>④</sup>这也许是“求同”的意识难以摆脱的宿命。我们所能做的，应当是在异质思想的相互砥砺中，对固有的阐释结构本身进行再阐释。

① 尼布尔：《基督教伦理学诠释》，第 23 页。

② 第 3 页注 13 所引之书及同页注 21 所讨论的问题，即是一例。

③ 美国神学家科布(John B. Cobb)所使用的概念，请参阅格里芬(David R. Griffin)编、马季方译：《后现代科学——科学魅力的再现》，中央编译出版社，1995 年。

④ 请参阅尼布尔：《基督教伦理学诠释》第 15~16 页。[huilin1]请参阅翁绍军《汉语景教文典诠释》第 29~37 页，香港汉语基督教文化研究所 1995 年版。以下关于景教文典的引文，亦见该书。



## “世界伦理”构想的宗教背景

从“世界伦理”(或“全球伦理”)构想<sup>①</sup>的提出,到1991年“世界伦理基金会”成立、1993年世界宗教大会通过《世界伦理宣言》、1997年互促委员会(InterAction Council)通过《人类责任宣言》、乃至不久以前为2001年中西学者关于“世界伦理”之对话举办的筹备会议,<sup>②</sup>宗教学学者以及宗教界本身对“世界伦理”问题的促动和参与,都是极为引人注目的。担任着“世界伦理基金会”主席的天主教学者汉斯·昆,更是其中最主要的倡导者。为什么“世界伦理”的命题是从基督教思想界肇始?基于宗教经验的伦理理想会在现

<sup>①</sup> 汉斯·昆最初使用的概念是“世界伦理”(World Ethic),及至他成立基金会和起草世界宗教大会的宣言以后,才开始将“世界伦理”与“全球伦理”(Global Ethic)并用。

<sup>②</sup> 2001年10月,中国人民大学佛教与宗教学理论研究和中国人民大学基督教文化研究所将在北京举办“中国传统伦理与世界伦理”国际学术研讨会;2000年9月24日,中国人民大学基督教文化研究所为汉斯·昆教授来访召开了一次小型会议,邀请了20位宗教学和伦理学学者参加讨论。

实世界中遇到何种问题？要将这样的讨论引向深入，也许必须关注汉斯·昆的两部代表性著作：《全球的责任：寻求新的世界伦理》<sup>①</sup>以及《全球政治和经济的全球伦理》。<sup>②</sup>

## 一、理性的有限性与“无条件的伦理责任” “世界伦理”构想的宗教依据

汉斯·昆《全球的责任》一书的首句和末句，都落在他的三个基本论题之上：没有世界伦理就没有人类的生存，没有宗教和平就没有世界和平，没有宗教对话就没有宗教和平。而这一论题的起点，是在于文化范式的现代转换（paradigm shift）格外鲜明地凸显出世俗手段、世俗价值的有限性及其自相矛盾。<sup>③</sup>

通过解析 1918 年以来各种意识形态和社会生活领域的变化，汉斯·昆表达了对既有文化和价值系统的根本批判。在他看来，社会主义、新资本主义或者东亚模式（日本模式），都“已经不再有未来”<sup>④</sup>；这就是他所谓的“现代意识形态的终结”“历史的终结”，以及“无限发展”和“不断进步”的“神话的消解”。<sup>⑤</sup>无论我们能否同意这种多少带有另一层意识形态味道的判断，或许都可以理解作为宗教思想者的汉斯·昆试图超越世俗局限、重建“终极理想”的努力。如他所说：“18 世纪以来，对于贵族与教会、国家与宗教的启蒙理性之批判当然是必要的，这最终也导致了康德对理性本身的批判。但是当它日益绝对化、并且迫使一切都以之为标准的时

① Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1991.

② Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1997.

③ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 2~18.

④ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 6~11.

⑤ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 12.

候，理性便也……摧毁了它自己。……甚至在自然科学方面，……也已经建立了一种全面的思维方式；……人类不再是主宰自然，却是与自然达成‘新约’。……就原则而论，没有人会真的‘反对进步’，成为问题的是：……美国、日本和欧洲的技术进步和工业进步，已经变成大众予以无条件信奉的绝对价值和偶像。”因此要“寻求进步的意义、科学技术的意义、经济与社会的意义，就必须超越现有的系统。”<sup>①</sup>

汉斯·昆对世俗社会的“现有系统”之不屑，植根于一种关于人类“自义”(self righteousness)的否定性评价<sup>②</sup>；这与另一位基督教思想家莱因霍尔德·尼布尔的“自义”之说颇为相似<sup>③</sup>。其中更直接的针对性，显然是希望摆脱通常的意识形态偏见，指向普遍意义上的“绝对伦理准则的毁灭”、“目标的缺失”和“权威与传统的……失效”。<sup>④</sup>所以汉斯·昆特别指出：“西方面临着意义、价值和准则的真空，……问题并不在于西方是否最终战胜了社会主义的东方，而在于西方能否应付它自身产生的经济、社会、生态、政治和道德方面的困难。”<sup>⑤</sup>这种困难首先被他概括为四个方面：第一，科学，而缺乏避免滥用科学研究的智慧；第二，技术，而缺乏控制高技术中不可预见之危险的精神能力；第三，工业，而缺乏抵御经济过度膨胀的生态学；第四，民主，而缺乏制约强势个人或群体的道德。<sup>⑥</sup>这后来又成为他对日地所说的“当今世界七大重罪”的重述：“有财富而

① Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 13-14.

② Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 9, p. 23.

③ 即：“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性”和“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。尼布尔《基督教伦理学诠释》，台湾：桂冠图书股份有限公司，1995，第6页，第11~12页；尼布尔《人的本性与命运》，香港：基督教文艺出版社，1989，第186~187页。

④ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 9.

⑤ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 9-10.

⑥ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 12.

没有劳作,有享乐而没有良知,有知识而没有个性,有商业而没有道德,有科学而没有人性,有宗教而没有牺牲,有政治而没有原则。”<sup>①</sup>

对理性的世俗结果持有如此否定的评价,当然只能“超越现有的系统”才有望落实“无条件的伦理责任”。而沿着汉斯·昆的思路,这“超越”必然要导向宗教信仰:“伦理要求不能建基于有限的人类,只能建基于无限者……即一种绝对”,因为“只有不能被理性所证明的、终极的、最高的真实,才能被理性的信念所接纳——无论它在不同的宗教中如何被命名、理解和阐释。”<sup>②</sup>

值得注意的是:汉斯·昆确实通过“理性的有限性”推演出一切既有文化模式都“不再有未来”的结论,从而将他的伦理构想“建基于”以宗教为载体的“无限者”;但是与此同时,他对宗教本身也有同样的惊人之语:“坦率地说,无论基督教、伊斯兰教还是犹太教,……任何试图回复、试图强制的宗教,都不会有长久的未来。”<sup>③</sup>所谓“再造基督教的欧洲”“欧洲的再度福音化”等等说辞,也被他指斥为“牧师的幻想”。<sup>④</sup>因此尽管汉斯·昆的“世界伦理”构想具有明确的宗教背景和宗教依据,他却从未希冀某种单一的宗教价值重新主宰世界。<sup>⑤</sup>

① Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 261.

② Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 53.

③ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 23.

④ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 23.

⑤ 汉斯·昆在不久前接受中国记者的采访时再次重申了这一点。请参阅韩松《汉斯·昆教授访谈录》,《基督教文化学刊》2000年第四辑,中国人民大学基督教文化研究所主编,人民日报出版社出版。

## 二、现实宗教的两面性与“可能的伦理基础”： “底线”上的宗教合一

汉斯·昆多次讨论到宗教的两面性 (two faces of religion) 以及在宗教旗号下的种种罪恶<sup>①</sup>，他还特别例数了其他宗教对基督教的批判：“基督教强调爱与和平的伦理，却常常是排他的、不宽容的、咄咄逼人的；……基督教几乎是病态地夸大人对罪的意识，……以便突出人们悔改和求得恩典的必要性；……基督教最大的虚妄在于它的基督论，……耶稣的形象似乎总是能在其他宗教中得到证明，从而成为独一无二的神圣。同时人们还会问：基督教一连几个世纪在亚洲进行了极其密集的传教活动，亚洲的人口占整个世界的三分之二，而基督教仅仅征服了大约百分之五的亚洲人，这难道只是历史的偶然吗？”<sup>②</sup>这种“自我批判”<sup>③</sup>的结论在于：“没有无罪的宗教，所有的宗教都既有正号、也有负号。”<sup>④</sup>

宗教既然如此不堪，又何以成为“可能的伦理基础”<sup>⑤</sup>呢？汉斯·昆清楚地意识到：“至少在 20 世纪末，我们已经不可能从‘天’、‘道’、圣经或者其他圣书当中获得明确的道德决断。这并非是对圣经、古兰经、妥拉以及印度教、佛教经典中的……道德命令；但是首先必须承认：……根据所有历史学的研究，各大宗教中具体的伦理准则、价值、洞见和关键概念，都是在极为复杂的社会和动态过程中形成的。……因此圣经所宣称的上帝的命令，在古代的巴比伦法典和汉谟拉比法典中也可以找到——而这些法典是在基督

① Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 72 ~ 75; Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 126 ~ 127, p. 150 ~ 151.

② Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 82 ~ 83.

③ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 81.

④ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 83.

⑤ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 51.

降临的 1800 年到 1700 年之前。”<sup>①</sup>此外，宗教伦理还需要处理另一种困难，即：与各种问题相关的道德决断，都只能是在尘世完成，“无论是犹太教徒、基督徒、穆斯林还是印度教、中国宗教或者日本宗教的信徒，人们都要为具体的道德养成承担责任。”<sup>②</sup>在这样的困境中，宗教要成为“可能的伦理基础”，必须分别从两个方面证明自己或者限定自己。

汉斯·昆对宗教的证明，大致体现为宗教的四种基本功能。第一，宗教即使面对痛苦、不公正、罪愆、无意义，也可以显示一种最后的意义；第二，宗教可以保证终极的价值、绝对的准则、深层的道德动机和最高的理想；第三，通过象征、仪式和宗教体验，宗教可以创造一种信任感和安全感；第四，对“全然的他者”（the wholly Other）之渴望，使宗教可以提供反抗非正义的力量。<sup>③</sup>对不同的信仰传统而言，这似乎不仅是功能层面、更是思维方式上的“底线”。

至于宗教的自我限定，实际上就是排除教义、传统、习俗、仪式甚至信仰理念方面的一切差异，去考察各大宗教是否还具有共同点。汉斯·昆认为，各大宗教的共同点就在于六种观念，即：关注人类的安宁，无条件地确认最基本的人性原则，遵行中庸之道，信奉“金律”，确立一种道德榜样，期待意义和目的。<sup>④</sup>这正是后来有关“世界伦理”的一系列文献的基础，由此也引申出两项基本原则和四项“不可或缺的承诺”。<sup>⑤</sup>相对于汉斯·昆对宗教功能的证明，可以说这些共同点是各个宗教的“伦理的底线”。

这样，被汉斯·昆证明和限定后的宗教，是因其在思维方式的

① Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 48.

② Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 49.

③ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 54.

④ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 56 ~ 60.

⑤ 请参阅杨慧林《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》，北京教育出版社，1999，第 214 ~ 215 页。

“底线”或者伦理“底线”上的合一，而成为“可能的伦理基础”。但是恰好是由于这一点，又使“世界伦理”的构想在诉诸实践的时候不得不接受尖锐的挑战。

### 三、“世界伦理”构想的悖论式循环： 尚待解决的三个问题

当代西方的种种阐释神学、政治神学、伦理神学、以及所谓的“后现代主义神学”等等，都体现着基督教思想界对于社会实际发展的关注。<sup>①</sup>其中肇始于西方宗教界的“世界伦理”构想，或许是一个最突出的例证。

但是如同我们从汉斯·昆的论说中所看到的：从宗教的初衷建构“世界”的“伦理”，必须作出极大的妥协。妥协至思维方式上的“底线”，则宗教（也许特别是基督教）必须承受被哲学消解的危险；因为以汉斯昆所说的四种基本功能而论，各宗教之间的冲突虽然弥合了，宗教似乎也与一种形而上学的精神无异。妥协至伦理的“底线”，作为“伦理基础”的宗教则只剩下汉斯昆所归纳的五条：不杀人，不说谎，不偷盗，不做非道德的事，尊老爱幼。<sup>②</sup>这固然“可以获得一切宗教的肯定，也可以获得非信徒的支持”<sup>③</sup>，不过它与世俗伦理的区别又在何处？

另一方面，如果宗教伦理不肯妥协，显然无法避免“大神学解释学”（macro theological hermeneutics）<sup>④</sup>的思路，即：将反思人类文明

① 其中特别值得提到的著作如：特雷西《诠释学、宗教、希望》，香港汉语基督教文化研究所，1995；Don S. Browning 等主编，Habermas, Modernity and Public Theology, New York: Crossroad, 1994。

② Hans Kung, Global Responsibility: in Search of a New World Ethic, p. 57.

③ 互促委员会维也纳会议高级专家组 1996 年 3 月起草的《关于“寻求世界伦理标准”的结论与建议》，见杨慧林《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》，第 214 页。

④ Werner G. Jeanrond, Theological Hermeneutics: Development and Significance, London: Macmillan, 1991, p. 8.

的宗教视角重新夸大为统领一切的力量，从而使宗教伦理落入新的权力模式。

因此，“世界伦理”构想的妥协中潜在着一种悖论式的循环。其中至少有三个问题尚未得到有效的解决。

第一，“世界伦理”是以一种低调、弱勢的姿态换取最大限度的“普世性”和可接受性，所以它不得不排除各种信仰中的核心理念，不得不强调“世界各种信仰的合一远远多于它们的相异，……世界伦理是为共同的价值、标准和基本态度提供一种必要的最低限度”<sup>①</sup>。汉斯·昆之所以要以宗教作为“可能的伦理基础”，首先是希望借助信仰为“无条件的伦理责任”提供合法性的说明。但是如果简化到“敬老爱幼”的“底线”还可以同“宗教依据”相关，恐怕会有太多的世俗欲望也同样能通过“信仰”获得合法性。

第二，“世界伦理”的“普世性”在相当程度上已经被转换为一种世俗性。而伦理的世俗依据只是利益的平衡，它所追求的相对合理往往受制于道德主体的不同出发点，那么其中不可避免的悖论又如何解决？这一点其实在汉斯昆本人的《全球政治与经济的全球伦理》一书中亦有所体现。当他试图以“伦理责任”介入西方的现实主义政治传统时，其例证之一在于“西方的决心……和伦理意志的缺乏，……助长了塞尔维亚军队对克罗地亚、斯洛文尼亚和波斯尼亚的入侵”，如果更“及时地予以经济制裁和武力威胁（不动用地面部队，而只用强大的北约空军进攻其空军基地、军营、兵工厂和具有战略意义的桥梁），本来是可以制止入侵的”。<sup>②</sup>即使这些“手段”最终要合成一种道德的目的，它同“绝对的道德命令”之间

<sup>①</sup> 互促委员会维也纳会议高级专家组 1996 年 3 月起草的《关于“寻求世界伦理标准”的结论与建议》，见杨慧林《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》，第 214 页。

<sup>②</sup> Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 122 ~ 123.



仍然存在着“一层听凭道德主体进行解释的空白地带。而一旦留有空白，人类几乎可以为任何野蛮的行为找到足够的辩护理由。

第三，不仅“底线的”甚至是“高线的”伦理准则，其实在各大文化传统和信仰资源中都从不缺乏，更关键的问题是这些准则何以不能产生实际的约束力？《世界伦理宣言》在导言中提出：“在各种宗教的教义中存在着的一套共同的核心价值，……然而……真理已被知晓，还有待落实于心性和行为。”<sup>①</sup>《关于“寻求世界伦理标准”的结论与建议》则承认：“主权国家仍然是基本的变革工具，……世界宗教领袖们……可以敦促主权国家及其领导人、教育机构、大众传媒……以及各种可能的手段，采纳并倡导一种世界伦理的共识。”<sup>②</sup>如果是通过这样的途径完成“世界伦理”准则的“有待落实”，那么它的支撑点仍然是世俗伦理的逻辑预设，仍然是寄希望于人类自我约束和自我拯救的可能性；而宗教伦理的基础，却正是对这一预设和这种可能性的质疑。

以上问题或有苛求之嫌，但是问题终究是无法回避的。“世界伦理”的构想立身于理性的人类所应当承担的基本责任，同时又力图使“责任”超越世俗意义上的“道德正当”和相对的“合理性”，在更深的层次上获得稳定的信念支持。这其中确实存在着难以克服的悖论，然而它毕竟是要用“旷野的呼告”表达人类的希望。希望的意义，首先在于不放弃希望——这对基督教学者的“世界伦理”论说本应具有更直接的启示，即：神学的（或者更广义之宗教的）伦理思考，也许还是要持守它与现实之间的张力。

<sup>①</sup> 《世界伦理宣言·导言》，见杨慧林《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》，第 210 页。

<sup>②</sup> 互促委员会维也纳会议高级专家组 1996 年 3 月起草的《关于“寻求世界伦理标准”的结论与建议》，见杨慧林《追问“上帝”：信仰与理性的辩难》，第 212～213 页。

## 基督教在中国社会转型时期的 文化功能及其局限

以跨学科的研究方法描述宗教发展现状、评价宗教的社会文化功能、进而对其发展趋向提出预测性分析，近些年已经成为世界各国宗教学理论研究的重点之一。相对而言，我国学界在这些方面的研究目前还比较薄弱，但也有越来越多的学者开始注意到这一研究的重要意义。1998 - 1999 年间，中国人民大学基督教文化研究所先后在我们主办的《基督教文化学刊》推出了《90 年代中国基督教发展状况报告》和《90 年代中国宗教发展状况报告》；继而筹备的“基督教在中国社会转型时期的文化功能”之调研课题，不久以前又被正式列为教育部“人文社会科学研究基地”重大项目。

近 20 年来，基督教在中国大陆得到了格外迅速的发展。就此

进行实事求是的调查、分析、整理和提炼，不仅对于中国社会转型时期的文化建设具有重要的现实意义，而且也对中国学人参与深层的中西思想对话具有特殊的理论价值。将第一手的实证数据与中国文化传统、当代社会特征相联系，才有可能逐步建立植根于中国自身之历史和现状的基督教研究，与目前主要基于西方经验的研究模式形成真正的交流。

关于基督教在中国社会转型时期的文化功能，我们准备在已经开展的田野调查之基础上，分期完成田野笔记、综合报告和多学科的分析性研究；力求对基督教（包括新教、天主教和东正教）与当代中国社会、文化的联系及其作用模式、未来趋向等作出实证性的描述和分析。任何问题的提出都包含着一定的“期待视野”。我们实施上述田野调查的“期待视野”在于：基督教的伦理功能以及社会组织功能，可能是它在中国大陆得到迅速传播的主要原因。因此从这两个方面解析其实际情况和业已遇到的问题，应当成为我们评价历史、进而发掘基督教之潜在意义的基础。

## 、基督教的伦理功能及其在中国 文化语境中的局限

中国传统文化通常被认为是“一片伦理的沃土”，而基督教则是“伦理的种子”。<sup>①</sup> 因此中国人在接受基督教的过程中，始终倾向于借助自身的伦理资源解释基督教道德。<sup>②</sup> 特别是本世纪以来的“本色化”运动，往往为了“消除洋教的丑号”而格外强调基督教与中国文化的共同点，从而较多地忽略了基督教伦理的独特意义。

<sup>①</sup> 谢扶雅《基督教新思潮与中国民族根本思想》，林荣洪《近代华人神学文献》，香港：中国神学研究院，1986。

<sup>②</sup> 请参阅杨慧林《“伦理化”的汉语基督教与基督教的伦理意义》，《基督教文化学刊》第二辑，北京：人民日报出版社，1999。

比如王治心《中国本色教会的讨论》(1925)一文,把中国文化在“伦常日用”方面的优点概括为三,即:注重家庭与社会“各尽其分”的道德秩序,讲究个人品性的坚忍、礼让、温文尔雅,以及提倡行为抉择中的重义轻利。在王治心看来,前两者都说明基督教文化与中国文化关系密切,他甚至认为“若欲使基督教从西洋文化中洗涤出来,则基督教所显露的本色,也就是中国的本色”。只有那最后一点,被王治心断为“西化的基督教与东方文化最相异的一端”,因为西方人“汲汲于功利之求;一堂之设,必计较其进教之人数;一事之措,必计较其成效之多寡;我以往之中国人,绝不有这种素性”。但是他所批评的只是“彼宣传基督教者”,却不是基督教本身。所以他自己也说:“基督教……不任其提倡功利之咎。”<sup>①</sup>若以此推论,则基督教就连这一点也最符合我们“伦常日用”之美德。

谢扶雅发表于同年的《基督教新思潮与中国民族根本思想》一文,进一步从世俗道德的向度上对基督教进行读解。他在文章中坦率地承认:“基督教入华百余年来,……在科学介绍上尚可占一席之地,若在宣传宗教上,其功过如何,大是疑问”;同“佛学”与“佛教”的成败相比,他更认为基督教在中国所传的尽是“教”而不是“道”。但是如何才能成“道”呢?谢氏将我们指向耶稣的“神即是爱”和耶稣的“完备人范”。尽管他指出“耶稣力说的父子之应亲、兄弟之应睦、朋友之应义”断非墨子无父无君的“兼爱”,又比孔子之“仁”更为彻底,他从耶稣身上看到的“爱”及其“人范”力量却正是中土儒学所特别关注的。因此根据谢扶雅的读解,基督教倘能以“仁者人也”的儒家观念“润色鸿猷”,则“菩萨金身,庄严璀璨,虽欲不创成世界新文化而不可得”。如他所说,基督教没能尽早与儒

<sup>①</sup> 见林荣洪《近代华人神学文献》,第644~645页。

学结合，实在是一大遗憾；这遗憾的根本，在于一粒伦理的种子缺失了一片伦理的沃土。他写道：“中国可以称作世界上最深伦理的民族，……基督教本是一粒最优良的伦理的种子（上帝是慈父、人类是兄弟、天国是美满的家庭），不幸被种在本鲜伦理素养的西土，……此后基督教已要在伦理沃厚的土地上试种一下，然则栽养灌溉之劳，我国民族又安能辞其责呢？”支持着上述思路的，是谢氏对现代基督教的一种基本判断，即：信仰终究要指向世间的道德。他坦言：当今世界的基督教已较多地“入于伦理化”“入于现代社会化”，“处处以服务为主要，以实证为前提”。所以“信仰”也就是“服务”；“祈祷”意味着“实行”；“既这样伦理化，免不掉必要与儒教携手”。<sup>①</sup>这一判断和推论固然是为了回应当时的非基督教运动，不过恰如谢氏所引之《中庸》：“率性之为道，修道之谓教”——从教化伦理的层面切入儒家，又如何能进入基督教之“道”？<sup>②</sup>

世俗伦理的局限性，其实已经在中国的古语中显露无遗：“百善孝当先，论心不论迹，论迹家贫无孝子；万恶淫为首，论迹不论心，论心千古无完人。”作为人类行为规范的世俗道德，正是在这种“心”与“迹”的交错论证中显露出无可奈何的相对性。这使尘世间的一切道德手段都必然带有内在的残缺，因此伦理学的悖论在所难免。而道德通则之中的问题一旦被意识到，人类信仰乃至人类自身的本体论危机也就与之俱来。无论在东方还是西方，这一问题都未得到充分的解答。但是对中国的文化语境而言，基督教之东渐本来或许包含了一种极大的可能性，即：通过基督教对人本身

<sup>①</sup> 见林荣洪《近代华人神学文献》，第445～461页。

<sup>②</sup> 相关的讨论请参阅杨慧林《中国文化语境中的基督教》，《第一二届汉语神学家圆桌会议论文集》，香港：汉语基督教文化研究所，1999。

及其信仰对象的完全不同的描述，为我们原本稳定、然而不乏漏洞的道德心性带来些许刺激，使中西思想的遭遇最终成为双方的价值互补。可惜的是：基督教没能在汉语思想中找到恰切的表达方式，就过于急切地转向一条比较容易的进路，即通过“伦常日用”融入中国社会。

当然，西方的基督教未必没有类似的问题。比如按照一些神学家的思路，可以从“爱”和“律法”的两种意义上分别阐释“金律”：“爱的诫命将金律带向宽容，金律则既能防止爱的逻辑导致无序、又能使爱在社会生活中落实。这样，律法的辩证便成为爱的中介，而爱又激活着律法。”<sup>①</sup>然而即使这消除了“爱”与“律法”在神学理论上的紧张，在社会的实际运作之中，它可能依然会成为无效的循环论证。西方近代以来的伦理道德学说，实际上大都不同程度地执著于“契约”、利益的平衡和可操作性。因此人们讨论的已经不足“善”和“正义”，而是所谓的“道德正当”或者相对的“合理性”。但是当道德主体以“利益的平衡”为根据的时候，“道德”本身也不得不承受双重的风险，即：任何“不道德”都可以成为“道德”的权宜之计；任何“道德”都会变成一种缺少实际内容的、空洞的出发点。

在伦理资源丰富的中国文化语境中，基督教的伦理逻辑更是需要进一步的阐释。其前提应当是一种外在于人的、绝对的“他者”(the Wholly Other)，却不仅仅是现实的人伦关系、善恶之间的理性选择或者相对化的社会制衡。中国文化传统中始终潜在着一种动力，即世俗与神圣的合一、理性与信仰的合一、王权与神权的合一、行为规范与精神价值的合一。因而儒学才可以被视为“儒教”，

<sup>①</sup> Johan Verstraeten, *The "World" of the Bible as Meta - Ethical Framework of Meaning for Ethics*, "Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Hermeneutics, Values and Society", edited by Hendrick M. Vroom & Jerald D. Gort, p.114.

一些现代的政治学说或信仰也很容易被宗教化（比如“文化大革命”中的崇拜）。而在伦理问题上，也许恰恰需要这几组因素的分离。否则，道德与否的最终判定必然受到现实利益的制约。离开“他者”的前提，绝对的“金律”不仅无法被理性所确认、不仅无法解决内在的悖论，而且必然像任何一种世俗的道德规范一样，无法从自身产生实际的约束力。

80年代以来，在基督教再度迅速传播的背景下，上述基督教伦理的世俗化理解基本上得到了教俗两界的共同肯定。教外研究者提供的一些善意的调查报告常常会着重说明：基督教信仰的传播对于改善当地社会秩序、提高大众的道德水准等，起到了良好的促进作用。教会内部也以佛教的“利乐有情”、道教的“两世吉庆”相应，提出“荣神益人”的口号，并表彰修桥铺路、植树造林中的基督徒积极分子和“五好家庭”等等。<sup>①</sup> 这些进展当然可以标志着基督教已经更多地为中国社会所接纳；但是另一方面，这或许也说明中国基督教在神学理念上并没有发生多少变化。

## 二、基督教的社会组织功能及其在中国文化语境中的局限

毋庸讳言，80年代以来的基督教复兴（也包括其他宗教的复兴）不仅与中国实行的开放政策有关，也是原有社会组织结构发生裂变的结果。一般说来，维系着原有秩序的两个支撑点分别是宗法人伦系统和意识形态系统。前者在1949年以后、特别是经过“文化大革命”，基本上荡然无存；而后者又在“文革”的反弹下遭到了严重的质疑。近20年中国经济的飞跃，并没有为新的社会组织

<sup>①</sup> 李平晔《90年代中国基督教发展状况报告》，《基督教文化学刊》第一辑，东方出版社，1999。

结构提供足够的精神依托,反而蕴涵着一种可能的危险,即:追随“全球化”的趋势,将社会组织的协调和精神信念的平衡全部交托给“经济杠杆”和“市场化”。这只能使原有的宗法人伦系统和意识形态系统受到更深刻的动摇,甚至使原有的社会组织结构在相当程度上失效。基督教及其他宗教则由此得到了极大的发展空间,乃至在一定的社会群体中成为替代性或者弥补性的因素。

比如在我们曾经考察的北京郊区某村,包括村长和党支部书记在内的全体村民,已经全部受洗入教;村中的教堂实际上成为最主要的文化场所和最高权力机构,大小事务均要有神职人员的参与才能决定。另如北京市内某家庭聚会点,其负责人为留学回国人员,成员全部是受过较好教育的青年人,包括在校大学生;但是据这些成员自述,他们之所以被聚会所吸引,主要是体验到一种“重新找到组织”的感觉。在相对处于“边缘”状态、未能成功进入“主流社会”的人群中,类似的例子更是屡见不鲜。

但是问题在于:在基督教开始在中国填补社会结构空缺的同时,它似乎又很难摆脱世俗结构中的功利模式。除去世俗信仰中常见的功利诉求之外,其中至少还存在着两层通向信仰的障碍。与基督教伦理的世俗化理解相关,这两层障碍都体现着某种“趋同”的惯性。其一是对现代信仰方式的趋同,其二是对民间信仰方式的趋同。

与现代信仰方式的趋同,是指现行的某些宣教、团契等方式与“文革”传统具有太多的相似性。关于这一点,70年代一些欧洲学者的“毛泽东研究”曾经有过极端理想化的“误读”。比如法国学者 GUY LARDREAU 和 CHRISTIAN JAMBERT 就对早期基督教和毛泽



东的教导进行了平行比较，认为二者存在着许多相同之处：①

第一，基督教的“让死人埋葬死人”可以比之于毛泽东的“破坏旧道德，建设新道德”，二者均有“要求摆脱家庭束缚的意味”。

第二，他们还发现基督教与毛泽东都追求一种彻底的变革，所以基督教要求一心向善（SINGLE - MINDED PURITY），毛要求“斗私”（TO REJECT THE HEART OF THE WORLD）。

第三，毛泽东和基督教都期待着新的律法、新的世界。在他们看来，“文革”并不是通常的意识形态革命。法国大革命和俄国的“十月革命”，都是用一套新的意识形态取代旧的意识形态，而压迫并没有消灭，还会在新的形式下重新出现；“文革”所指向的却是新的价值和新型的人。因此毛泽东的“继续革命”理论（ONGOING CRITICISE）最受称赞。

第四，他们认为基督教的修道制度在毛泽东的教导中体现为对完美的追求：“一个人做一件好事不难，难的是一辈子做好事、不做坏事。”

还有学者将毛泽东称为“中国的圣人（SAGE）”：“毛泽东当然可以被视为无神论者或者泛神论者，但是应当在他写作的语境中去理解他。……像一位新的摩西，毛带领人民挣脱了专制主义、帝国主义、封建主义和资本主义的枷锁。在长征的英雄年代，就像走向应许之地一样，就像上帝、人与自然的恰当伦理关系是在荒野中出现于十诫，中国人是在红军漫长、流血的征途中觉醒，并走向人与领袖的社会主义伦理关系——这位领袖从而被视为神圣，有如上帝。”②

① Peter Hebblethwaite, *The Christian - Marxist Dialogue*, London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1977.

② Peter Hebblethwaite, *The Christian - Marxist Dialogue*, p. 77 ~ 78.

亲身经历过“文革”的人当然很难接受如上的比较，但是当青年人通过聚会感到“重新找到了组织”的时候，当他们在一种相对纯净的气氛中分享他人的经验、检点自己的行为的时候，当这种“新人”的感觉填平了“主流”与“边缘”的世俗鸿沟、甚至多少显示出优越的时候，我们不能不承认“文革”情结中的强大的思维惯性。因此，一方面是基督教以这样的方式填补社会结构的空缺，必须警惕尼布尔所批判的两种“白义说”(self-righteousness)<sup>①</sup>；另一方面则是鉴于“讲用”“思想汇报”“找到组织”等“文革”式的联想，上述方式未必会有长久的功效。事实上我们已经在访谈中发现：在一定的社会群体热衷于这样的聚会活动之同时，更多的人正是由此而对基督教表示怀疑或者敬而远之。

对民间信仰方式的趋同，主要表现为一部分信仰者希望借助“灵恩”的力量建立自己的“卡里斯马”权威(charismatic power)。这直接关联于历史悠久的中国民间信仰传统，因此在形成新的社会组织结构、迅速扩展基层的信仰群体等方面，都不能不说是极为奏效的。但是如果以此为通道，基督教在中国的传播仍然只能是暂时性的，而无法从根本上解决自己的立身依据。同时，这种趋同可能导致的另一种负面结果，也已经在以基督教为名的形形色色的“信仰”中充分显露。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 即：“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性”和“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。尼布尔《基督教伦理学诠释》，台湾：桂冠图书股份有限公司，1995，第6页，第11~12页；尼布尔《人的本性与命运》，香港：基督教文艺出版社，1989，第186~187页。

<sup>②</sup> 请参阅李平晔《90年代中国基督教发展状况报告》。

### 三、基督教在中国文化语境中的人文学意义

至少从非信仰者的角度看，基督教在中国文化语境中的合法性身份，始终是一个没有真正得到解决的问题。我们在田野调查中的预期目的，是就基督教在中国的伦理功能和社会组织功能进行实证性的研究。在全部调查结束之前，任何结论性的判断当然都无法成立；况且即使完成了全部调查，所能作出的判断也都有自己的限度。而在现有材料以及教俗两界的研究者多年积累的基础之上，似乎已经出现了另一种提问的可能，即：当我们介绍基督教的神学思想、整理基督教的传播历史、叙述基督教对社会—文化的实际影响时，如果抛开任何潜在的宗教认同，如果放弃任何先在的信仰立场，如果不以基督教作为一种外来文化的代表，那么基督教是否还有意义？换言之，在基督教排除了信仰的热情、宣教的冲动从而被置于全然世俗的语境之后，甚至在基督教被剥离于它的文化载体的情况下，它是否仍然有立身的理由？要回答这样的问题，实际上必须从基督教的功能层面进入基督教的意义层面。对研究者而言，我认为这应当包括三种根本性的讨论。<sup>①</sup>

首先，是通过“知”的探究发现神学解释学的空间。即：在承认认识的有限性、理性的有限性、真理的有限性之前提下，如何解决意义的确认问题？

其次，是通过“意”的界说追寻神学伦理学的意义。即：在意识到人类价值的片面性、相对性和自相矛盾性的同时，如何落实善的

<sup>①</sup> 关于以下的三种讨论，请参阅笔者所撰的《神学伦理学的当代意义》、《神学美学的可能性》、《神学解释学的人文学价值》等。分别见加拿大《维真学刊》1999年第一辑、《基督教文化学刊》2001年第五辑，以及提交给香港浸会大学2000年12月21日会议的论文。

要求？如何使“道德正当”得到正义之信念的支撑？

再次，是通过“情”的价值拓展神学美学所表达的人类期待。即：如何超越艺术的教化目的和审美目的，使之与人类的终极体悟及其自我拯救的希望相沟通？

上述的三种研究进路，并不仅仅是由于“知”“意”“情”代表着人文学领域的三个基本维度，也并非要以基督教的价值完成真、善、美的整合，更不意味着任何一种宗教或传统可以重新主宰世界。然而要论证基督教在功能层面的价值，无法回避的前提就是要解决基督教在中国文化语境中的合法性身份。因此，一切关于基督教之文化—社会功能的探讨，也许最终都要取道于意义层面的人文学解说。毕竟，如一位曾在香港信义宗神学院执教的芬兰神学家考斯奇卡利奥(Toivo Koskikallio，即王为义)所说：在传统的基督教国家疏离上帝的，是邪恶之人；而在非基督教传统的中国，不信教只是因为“无动于衷”而已。<sup>①</sup>而如何才有可能“情动于中”乃至“形于言”，应当是宣教之外的另一种使命。

<sup>①</sup> Kaisa Nikkila, *Christian Faith and the Secret Wisdom of China*, Helsinki: Yliopistopaino, 2000, Summary in English.

## “忌妒”母题与两种互补的西方 文化传统

作为西方文化的两大渊源，希腊传统与希伯来传统都在人类的精神历程中留下了深刻的痕迹。二者的互补与融合，构成了现代人对西方文化的总体印象。这一文化的核心问题，是关于人的本质、人的处境和人的归宿的思考。而潜在于人类本性、搅扰着现存秩序、蕴含着未来期望的独特情感——忌妒，也就因此而成为透视西方文化的一个有效焦点。

### 一

在多神的希腊文化中，“创世”是一系列“性繁殖”的漫长过程。按照赫西俄德《神谱》的描述，最先出现的“混沌”（卡俄斯）生下黑

夜,黑夜生下白昼和大地(该亚),大地又生下天空(乌拉诺斯)山脉和海洋。随后,地神该亚与自己的儿子——天神乌拉诺斯结合,生下了提坦诸神。在这种多神生殖式的创世神话中,从一开始就隐含着神与神之间的忌妒与纷争;而这些忌妒纷争又由于其创世神话的生殖特性,与性爱有着天然的联系。因此我们看到:当天神出于忌妒把孩子们藏入大地的深穴时,该亚与儿子克洛诺斯共谋的报复方式则是割掉那位父神的生殖器。此后的创世,依然是一连串的相爱、结合、繁殖。诸神的性爱,诞生了太阳、月亮、星辰甚至各种各样的风,也导致了许许多多与情欲相关的新的忌妒。忌妒生于情欲,生于情欲的忌妒毁灭怀有情欲的主体,这是希腊神话中的一条重要线索。

赫拉的忌妒,是由于丈夫宙斯爱上了女祭司伊娥。为了躲避赫拉的迫害,宙斯将伊娥变成一头小母牛。而赫拉很快便识破真相,先是派百眼巨人日夜看守小母牛,百眼巨人被杀后又派一只大牛虻,不停地追逐伊娥。

宙斯的忌妒是由于伊克西翁勾引自己的妻子赫拉。为了报复,宙斯让乌云冒充赫拉,与伊克西翁生下一群半人半马的怪物,然后又将他绑在地狱的车轮。

阿特柔斯的忌妒,是由于妻子与堤厄斯忒斯的私情。阿特柔斯杀掉堤厄斯忒斯的两个儿子,又用这肉做成菜肴,竟骗得堤厄斯忒斯吃下亲生儿子的肉。

阿瑞斯爱上阿佛洛狄忒,后来发现自己的所爱钟情于美少年阿多尼斯,于是这中烧的妒火转向阿多尼斯,使他在打猎时被野猪咬伤致死。

涅索斯的忌妒与阿瑞斯相近而更显心计。他看上得伊阿尼拉并且企图行暴时,被得伊阿尼拉的丈夫赫拉克勒斯一箭射死。临

死前,他留下一件染有毒血的长袍,说是一只丈夫不忠,让他穿上这长袍即可回心转意。后来赫拉克勒斯果然又爱上别人,而得伊阿尼拉让他穿上长袍后竟将他活活烧死,最后得伊阿尼拉也伤心地自杀了。

这类因情生妒、因妒伤情的神话故事,被古希腊文学发挥得淋漓尽致,其中的集大成者,当属欧里庇得斯的《美狄亚》。美狄亚的忌妒,几乎包容了上述种种忌妒的一切情感内容和表现方式。她既是针对着自己的所爱,又是针对着所爱之所爱,甚至针对着自己。因此她让一件婚袍烧死伊阿宋的新欢,亲手杀死自己与伊阿宋的骨肉,又杀掉自己,进而逼得伊阿宋自杀。

诸神和古代英雄的忌妒,竟导致了那么多极端的、毁灭性的结局,这或许是情欲创世系统的一种潜在的悲剧。然而也恰恰是这一点,使我们在他们的情欲中看到较多的神圣成分。当人类沿着希腊创世神话所描述的轨迹,从黄金时代的完满、白银时代的勇武,向着青铜时代的倾轧和黑铁时代的混乱发展时,希腊传统中始终与情欲相连的“忌妒”母题,则开始了它的世俗化过程。这种世俗化一方面使忌妒与毁灭相分离,另一方面也使忌妒的诱因——情欲不再是神圣的。

古罗马剧作家佩特罗尼乌斯的讽刺传奇《森林之神》(Satyricon,又译《萨蒂利孔》),是代表着上述转折的一个极端的例子。“森林之神”萨堤罗斯,在希腊神话中就是一个淫欲无度的形象,佩特罗尼乌斯以此为喻,描写了叙事人恩科尔皮乌斯(Encolpius),对于埃西特斯(Ascyltus)与童仆吉顿(Giton)之间的三角同性恋和种种忌妒。在这里,引起忌妒的情欲已经蜕化为病态的性欲,因此忌妒当中并不含有深刻的情感和严肃的内容,其忌妒的解决也只能是闹剧式的,而不会带来毁灭性冲突。

这种来自希腊传统、同时又被逐步世俗化的“忌妒”母题,在许多作品中得以延续,乃至在文艺复兴时期发展为极致。以这类作品所反映的社会时尚而论,尽管忌妒仍然与情欲相关,其重心却已不在于情感本身的尊严和排他性,而是在于日益远离情感的“绿帽子”为人们带来的名声、形象和社会地位的损失。于是,曾经与忌妒相伴的那种刻骨铭心、难以排解的渴望、痛苦和愤怒,常常被嘲讽、诡诈甚至有时是下流的恶作剧所取代。“戴绿帽子的老丈夫”从而成为“忌妒”母题的主角。不仅在卜迦丘的《十日谈》乔叟的《坎特伯雷故事集》当中包含着大量的此类情节,15~16世纪的法国文坛上还出现了被认为专事“绿帽子”题材的《十五个婚姻笑话》(《Les quinze joyes de mariage》,1400)、《故事百篇》(《Les cent nouvelles》,1460)和《七日谈》(《Heptaméron》,1559)。而蒙田的《随笔集》则以同代人所理解的这种忌妒为基点,将其界定为“折磨人类灵魂的最愚蠢又最暴烈的疾病”(第三卷第5章),并劝诫人们应当像凯撒、庞培、安东尼、加图等伟人先贤那样,明知戴了“绿帽子”也能处乱不惊。

“忌妒(Jealousy)一词的希腊文词源 *zēlos* 最初的涵义其实只是一种热诚或者争强好胜。然而在希腊文化的情欲创世系统的作用下,“忌妒”与“情欲”先天地结合着,同时也正是通过“情欲”的过渡,终于在古代传统的解释者手里,完成了它向近代涵义的转变。这种从复杂的情欲到单纯的性欲、从痛苦的情感到恶意的本能、从毁灭性冲突到闹剧式滑稽的演进,不仅意味着“忌妒”本身的世俗化,实质上也是曾经神圣、崇高、曾经不可替代的一切对象和价值彻底世俗化的标志。



## 二

如果说希腊文化是多神的文化，那么希伯来文化则是一神的文化。在《圣经》的记述当中，上帝是惟一至高无上的主宰者。他向摩西颁布的第一条诫命，便是“除了我以外……不可有别的神”。（出 20:3）因此与希腊文化的“两性生殖”创世方式相区别，希伯来的创世神话始终是一种上帝自身的无性繁衍。这世上的昼夜、天地、星辰以及动植物之所以出现，都只是因为上帝“看着是好的”（创 1）；他的几个简单的意念，取代了希腊神话中漫长而繁复的两性交合。即使是道成肉身的耶稣，也不过是圣灵感孕的结果，而性的结合只能产生多灾多难的人类。这样一种文化系统，从根本上已经离弃了希腊文化系统的“情欲”重心的规定性。与之相应，《圣经》中所描写的忌妒，几乎完全与情欲无关，而大多诱发于追求宠幸、物质、荣誉或者继承权的利欲，相对于贵族式的希腊文化，这种发源于下层的平民式的希伯来文化，最重要的精神反抗方式便是颠覆那些统治者的价值序列。建立以利欲为主体的新的重心，也许正是这一反抗的体现。后来加尔文所鼓吹的“现世成就即获救标志”，愈发加强了西方人对于这种新的伦理重心的反省和领悟。

情欲的降低，使它不再产生忌妒、不再导致冲突。因此，亚伯拉罕为了免祸存活，可以把美貌的妻子称作妹妹，以至让埃及法老把妻子召进后宫；直到耶和华降灾于法老，亚伯拉罕也并没有感到委屈或忌妒（创 12:10~20）撒莱不能生育，就坦然地让侍女夏甲与丈夫同房，并不忌妒（创 16:1~3）妾妾之间发生纠纷，或是由于小妾怠慢主母（如撒莱与夏甲）、或是由于二人都盼着早生贵子（如利亚与拉结），总之基本上与忌妒无涉。而利欲则成为《圣经》

故事中忌妒和毁灭的机缘。

《圣经》所记载的种种阴谋与凶杀,大都来自对于功利目的的追求以及由此而生的忌妒。亚当、夏娃被放逐人世后的头两个儿子,是该隐和亚伯。该隐种地,为耶和华献上的是地里出产的粮食;亚伯牧羊,为耶和华献上的是羊肉和油脂。耶和华似乎更喜欢肥美的供物,所以就加宠于亚伯。该隐一气之下,把弟弟杀了。这是争宠所导致的忌妒。(创 4:1-8)约瑟的哥哥们把约瑟卖给过路的商人,又以血衣欺骗父亲,使父亲以为约瑟已经被恶兽吃掉,从而斩断那“三千宠爱在一身”的偏见。这也与该隐的忌妒相似。(创 37:18-33)

雅各觊觎扫罗的长子名份,先是趁扫罗疲惫不堪的时候用红豆汤换来这名份,后来又从父亲那里骗到对长子的祝福,以至引起兄弟二人的多年相争。这是继承权所导致的忌妒。(创 25:27-34,27:18-29)

亚哈看中拿伯的葡萄园,而又要不到手,心中闷闷不乐。亚哈的妻子耶洗别为了满足丈夫的欲望,设计害死拿伯。这是物质利益所导致的忌妒(王上 21:1-14)

心利杀死以拉及其全家,才作了以色列王;哈薛加害于便哈达,才得到主人的王位。这是权势所导致的忌妒。(王上 16:8-11,王下 8:15)

扫罗用尽心计追杀大卫,只是由于大卫更勇敢、更精明、得到了更多的称赞。这是荣誉所导致的忌妒。(撒上 18:6-29,以及 19-24 章)

与“情欲——忌妒——毁灭”的希腊文化方式略有关联的,在《圣经》中仅有三例,一是大卫杀乌利亚,一是押沙龙杀暗嫩,另一是西缅和利未杀绝示剑城的男子。第一例是由于大卫看上乌利亚

的妻子拔示巴，然而他最初只是把乌利亚从战场上召回，两次给他机会让他回家与妻子同寝，以掩盖自己已经使拔示巴怀孕的劣迹；后来因为乌利亚挂念疆场的将士，断不肯独自与妻子相聚，大卫才设下圈套将他杀掉了。（撒下 11:2~17）这个故事中的情欲因素并没有生发出忌妒，它使我们联想到的并不是希腊诸神和古代英雄的报复或者毁灭，而是“绿帽子”系列里的一种解决方式，是亚哈霸占葡萄园、以利和哈薛篡夺王位式的物欲的满足。

另外两个例子也与希腊文化的传统截然不同，押沙龙杀暗嫩，是由于暗嫩奸污了自己的妹妹他玛，而他本人对他玛并无情欲，因此他对暗嫩所怀的仇恨中并不含有忌妒的成分。（撒下 3:1~29）西緬和利未的复仇与押沙龙完全一样（创 34:1~26），他们的动机，归根到底恐怕还是对于人格、尊严和荣誉的维护，甚至是对示剑人的城池、产业和货财的企图。希腊文化的那种情欲的核心，在这里已经荡然无存。

《圣经》思想的发展和传播，使我们看到希伯来传统通过基督教的介入，对中世纪以后的西方文化产生了两个方面的重大影响。一个方面在于“忌妒”与功利、野心即作为现世动力的恶的结合；正如《圣经》中的“箴言”所示：人们忌妒的对象恰恰就是体现着这种恶的罪人、恶人和强暴的人（分别见“箴言”23:17, 24:1, 3:31）。另一个方面，则是从那种在希腊传统里滋生着忌妒、后来又被彻底世俗化的“情欲”内部，分解出一种更为纯粹的、被净化了的因素——爱。这样的分解，是出乎现世而归于永恒、出乎私情而归于抽象的，与希腊传统从神界到人间、从情感到本能的演进刚好相反。

“情欲”分解为爱，在《圣经》中意味着与“忌妒”的绝缘。根据《圣经》论“爱”的名篇《哥林多前书》第 13 章，“爱”的特征之一便是“不忌妒”。而这种“不忌妒”的爱，又经历了三个层次、三重涵义的

嬗变、转化和取舍。

《旧约》所言的“爱”，既指性爱、也指友爱、还指神圣的爱，希伯来文没有为后世留下这三者之间的区别。希腊文的《旧约》译本问世后，这三种爱才开始用三个不同的词来表示。其中反映着性爱层次的，恐怕只有短短的《雅歌》。在这一篇章里，我们可以看到少男少女的真诚相爱，他们“以香草为床榻，以香柏树为房屋的栋梁，以松树为椽子”，互相赞美、思恋：“我的佳偶，你甚美丽！你甚美丽！你的眼好像鸽子眼……你的唇好像一条朱红线……你的两乳好像百合花中吃草的一对小鹿”。但是这一层次的爱在更多的篇章里被其他两个层次的爱所淹没，我们可以从《旧约》中找到 17 次男婚女嫁，却很难找到他们的爱情。到了《新约》，神圣的爱出现了 320 次，友爱出现了 45 次，而相应于性爱的 Eros，在大多数英译本中已经完全消失了。

对基督教的观念而言，最根本的爱并不是一种属于现世的世俗情感，它的实质不是男女之爱，不是亲朋之爱，而是人与上帝、此岸与彼岸的沟通。因此使徒约翰响亮地宣告：“神就是爱，……我们爱，因为神先爱我们”（约壹 4:8~19）这爱是如此牢固，“无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高处的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝！”（罗 8:38~39）这爱是如此万能，它“能遮掩一切过错”（箴 10:12），它能“遮掩许多的罪”（彼前 4:8），它“完全了律法”（罗 13:10），它“永不止息”（林前 13:8）。——当上帝之道的最为“肉身化”的体现者耶稣，对这种神圣的爱作出最为“肉身化”的解释时，它才从“爱上帝”过渡到更加贴近此岸的“爱人如己”。然而这种“爱人”仍旧不是性爱、友爱，也不是《旧约》已经出现过的“爱邻舍”，而是包括着“爱你们的仇敌”（太 5:43~44），所以它同样无法

被芸芸尘世和人间伦理所容纳,同样是“过于人所能测度的”(弗 3: 19)

理清“爱”在《圣经》当中的演变线索,我们便会发现:它从“情欲”内部分解出来并且因而与“忌妒”相脱离的时候,还仅仅处于一个超凡绝俗的完整过程的起点。从《旧约》到《新约》,从《雅歌》的恋人到耶稣的门徒,基督教之“爱”的最终指向,是一种抛弃了一切现世手段的超验的价值。其基本意义,就在于无论人类的生存状态和道德良心可能达到多么完美的境界,都会在这一价值的参照下失去光彩,成为被否定的因素。这样的“爱”不仅远离了“忌妒”和“情欲”,而且也日益远离着实存的物质形式,构成一条非现世、非功利的虚灵化的轨迹。但是也许正是由于它的虚灵化,它才得以神圣化。从而“爱”不再是“情欲”的婉语、不再是“忌妒”的渊源,却成为人类永恒的理想和无尽的追求。

### 三

希腊传统把忌妒以及诱发忌妒的情欲从神界带回人间,使之趋向于世俗化;希伯来传统将利欲引入忌妒,让忌妒与情欲分离,又从情欲中沉淀出“爱”,使之趋向于理想化。这两种文化系统和认知方式在文学母题上的交合,孕育出一系列兼容并蓄的变种;它们在文化精神上的互补,则形成了入世而出世、功利而理想的双重选择观,即后世所谓的基督教观念。

近代以来与此相关的西方文学,大都体现着上述两种传统的交互作用。即使是对《圣经》题材的再创作,也常常如此。比如路易斯·金斯伯格(Louis Ginzberg)的《犹太人传奇》(“The legends of the Jews”,1909),将该隐忌妒亚伯的原因考证为该隐要娶亚伯的孪生

姐妹为妻，从而使希伯来传统中的“因利生妒”转化为希腊传统的“因情生妒”。希律王杀施洗约翰，本来是由于施洗约翰斥责他娶了有丈夫的希罗底，但是王尔德的《莎乐美》却把莎乐美要吻约翰的动机发展为主线。这里既有“情”的因素，既有因“情”而致的“毁灭”，又有一种对于超功利的“美”与“爱”的拼死追求。单纯的希腊传统或者希伯来传统，似乎还难以包容这样的主题。

如果说上述两例反映着希腊传统对于希伯来传统的渗透和影响，那么中世纪的骑士文学，又清晰地表现出希伯来传统羽翼初丰时对希腊传统的冲击。在那些受到恩格斯称赞的抒情诗里，骑士们的爱情更多地伴随着神往、忠诚和牺牲精神，“情欲”却常常不是爱情的主体。而“忌妒”和“利欲”同时也顽强地此伏彼长。

《亚瑟王传奇》描写到骑士朗斯洛与王后圭尼维尔的爱情。他们秘密地相爱、私奔，但是终于又在骑士精神的感召下与亚瑟王捐弃前嫌。亚瑟王战死后，圭尼维尔出家为尼，于是朗斯洛也随之出家，与王后一同看守亚瑟的陵墓。后来一系列表现徒劳无望而又心心相印、始终不渝的爱情的作品，与此一脉相承。

《特里斯丹和绮瑟》的故事，男女主人公是误饮了神秘的饮料才产生背叛国王的强烈爱情。即使如此，特里斯丹也不愿违背骑士的道德，用利剑阻隔住情欲。像《亚瑟王传奇》一样，最后国王接回绮瑟，特里斯丹则远走他乡。只是在特里斯丹与另一个绮瑟结婚以后，才又从这位绮瑟的忌妒和报复中看到希腊传统的余音。

《玫瑰传奇》的第一部，也是描写这类既痛苦又纯洁的爱情追求；40年后由另一位作者写出的第二部，则使“利欲”促成了“情欲”。相传《玫瑰传奇》第一部的作者是一位教士，第二部的作者是一位市民，也许这已经暗示了两种文化传统在这部作品中的奇特结合。

稍后，文艺复兴早期的意大利诗人阿里奥斯托写出《疯狂的罗

兰》，塔索写出《被解放的耶路撒冷》。两部作品的立足点不尽相同，但是同样描写了爱情的神圣。在这里，爱情的王国已经“遗世而独立”，它斩断的是世俗情欲的纠葛、忌妒和仇恨，获得的却是征服社会偏见与宗教分歧的力量。莎士比亚的早期悲剧《罗密欧与朱丽叶》，显然是这一趋向的结果。而他的喜剧《维洛那二绅士》以及写于同期的几首十四行诗，更具体地注释了《圣经》之“爱”的升华，使含有情欲的爱情让位于更加单纯的友情。

在莎士比亚的戏剧中，最集中地表现了情欲、忌妒和毁灭的，当然是《奥塞罗》，以至许多人都认为《奥塞罗》的主题就是“忌妒”。但是实际上，该剧主人公的爱情绝不是希腊传统中的情欲，倒更像是《圣经·雅歌》中的世外桃源。莎士比亚为之灌注的，是一切无法见容于人间理想品格。主人公的毁灭，一方面显示出理想与现实的格格不入，显示出理想一旦成为现实存在时的脆弱性；另一方面也始终衬托在出自“利欲”而非出自“情欲”的忌妒之下，即伊阿古对奥塞罗的权位、荣誉（也包括爱情）的忌妒，以及争取升迁的渴望。相比之下，奥塞罗自身的忌妒已成为次要。这样的处理，使其“忌妒”在内容和形式上都与希腊传统的母题完全不同。相反，伊阿古的“忌妒”缘由的世俗性，愈发使人感到苔丝德蒙娜所代表的“爱情”领地的非现世性。莎士比亚笔下的“爱情”，往往正是基于一种与现实相对立的背景，比如亚登森林、贝尔蒙特、罗密欧与朱丽叶的黑夜、安东尼与克莉奥佩特拉的埃及，或者“暴风雨”中的荒岛。在他以后，希伯来传统从希腊传统的“情欲”中分解出来的“爱”，渐渐形成了一股超越现世的潜流；而希腊传统的“此岸”意识，又使那种被希伯来传统日益圣化了的“爱”，更多地为理想的人间爱情所分享。

当然，我们仍旧可以从梅里美的《嘉尔曼》、司汤达的《法尼娜·

法尼尼》、托尔斯泰的《克莱采尔奏鸣曲》、王尔德的《累丁监狱之歌》、德莱塞的《美国的悲剧》、甚至普鲁斯特《追忆似水年华·斯旺的爱情》和罗伯-格里耶的《忌妒》等等作品中,感觉到希腊“情欲”传统的隐约印记,但是他们的主人公或者像嘉尔曼那样为了自由不顾一切,或者像格里菲斯《美国的悲剧》那样为了“利欲”去考虑“情欲”——爱情在现世的否定性命运,已经不可逆转。狄更斯的《双城记》、车尔尼雪夫斯基的《怎么办》,或许可以说是同一支主旋律的另一种形式的表达:无论是卡尔登的替情敌赴死,还是罗普霍夫的情敌之美,都不再是这个世界所能承载的爱情伦理;然而毕竟是他们,在这种被虚化的爱情中为人类保留了一小块和谐、自由的天地。

情欲、忌妒的世俗化和爱情、理想的非现世化,典型地反映着西方两大文化传统的互补过程与合流趋向。当“爱情”包含了欲望又脱离了欲望,存在于现世又超越着现世时,它已经不仅是一种美好的情感,而是西方人苦苦求索的信仰、永恒、完满,是理性的上帝、最高的存在和人的归宿。



## 中世纪欧洲文学的研究方法 及其针对性问题

基督教对于西方文学之影响，当属外国文学研究领域最富人文文学意味的题目之一。然而要在比较根本的层面上提出任何有效的论说，似需作两个方面的先期准备。其一是对基督教神学资源的把握；其二是对西方文学与基督教发生关联的最初形态——中世纪欧洲文学有所了解。中国学人关于西方的一切讨论，当然都无法离开中国自身的背景和经验，当然都会带有某种内在的比较研究之性质；但是与此同时，这又必须以尽可能充分地了解对方为前提，必须建基于持之有据的跨文化阅读。否则，除去空泛地强调基督教对于西方文学之重要，除去针对以往的偏见、忽视或者其他假想敌进行批判，就很难再有所推进。

相对而言，外国文学研究在基督教神学和中世纪文学方面的

准备都还比较薄弱，因而确实需要以详实的第一手材料为依据，从中世纪欧洲文学与基督教文化的相互关联入手，对该时代的文学特征和神学信念进行双重的探讨。由此，进一步的相关研究才能得到比较实在的基础。同时，无论就中世纪欧洲文学进行译介还是研究，都应该具有一定的问题意识。而有关问题的提出及其针对性，使也自然构成了可能的研究思路。

## 一、中世纪欧洲文学研究的跨文化、 跨学科性质

中世纪欧洲文学的独特样式、由来和发展，注定要使相关讨论成为一种跨文化、跨学科的研究。

它之所以是跨文化的，不仅是因为基督教本身就体现着古代希腊与希伯来两大传统的融合，而且还在于“蛮族”文化、罗马文化对中世纪欧洲之语言、民俗及文学风格的深刻影响，在于中世纪欧洲所包纳的东方与西方之差异。这种复杂的多文化交融可以溯源于远古游牧民族的迁徙、早期希腊人的东扩和罗马帝国在纪元之初的巨大成功，然而最终是在中世纪得到重组和延续，形成了一个以地中海为依托的基督教世界。这既是欧洲的基督教化过程，也是基督教的欧洲化过程。离开这一基本的跨文化考察，对于中世纪欧洲文学的理解乃是不可能的。因此对中世纪欧洲文化的解说，应当成为中世纪欧洲文学研究的基础；进而才能根据基督教与希伯来传统、古希腊传统、“蛮族”传统、罗马——拜占廷传统的关系，寻求中世纪欧洲文化品格的总体定位。

它之所以是跨学科的，则是由于基督教观念对中世纪欧洲文学具有一种根本的规定性，由于中世纪欧洲文学格外鲜明地体现着宗教的动机和宗教热情。以最具“人文”性质、而似乎远离“神

学”的中世纪语法学、修辞学和逻辑学为例；这些“人文学科”为世俗作家排序（the list of authors）并研究其创作的形式或风格，其实是要为最后阅读《圣经》做准备；而罗马诗人维吉尔高居世俗作家的榜首，也是因为他的创作被认为最接近于神圣的文本。<sup>①</sup>由是观之，有论者以为维吉尔在《神曲》中的向导形象表达了但丁的“人文主义理想”，恐怕多少有些望文生义。又如欧洲中世纪的戏剧，从时间线索上看，它似乎应当承袭古希腊和古罗马的戏剧传统，而实际上除去泰伦斯的几部剧作之外，当时根本没有任何古代的作品传世；即使是泰伦斯的这几部作品，也基本上被欧洲中世纪早期的作家们视为有伤风化的闹剧而予以排斥。<sup>②</sup>因此，中世纪戏剧几乎完全是派生于基督教圣餐仪式的一个独特的戏剧品种。对于这样一种文学现象，神学的梳理和历史的考察就不能仅仅作为一般的背景，而要与文学的分析互为表里。具体到中世纪欧洲文学史的研究，这应当体现为关于基督教宇宙观、《圣经》解释学、神学象征学说等方面的讨论。也许可以说，这些观念是基督教与中世纪欧洲文学之间最主要的连接点。

## 二、中世纪欧洲文学从“非国族化”到 “本土化”的特征

近代以来的文学史观念，大体上是以民族意识、民族语言和民族国家为内核，因而“国别”文学（或者“类别”文学）乃是文学史研究中的最普遍方法。但是至少在中世纪的早期和中期，欧洲并没有条缕分明的“民族文学”之界限，却是体现着更大程度的跨民族

<sup>①</sup> 请参阅 O. B. Hardison 等编写：Medieval Literary Criticism: Translations & Interpretations, New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1974, 页。

<sup>②</sup> 请参阅 Joseph Strayer, ed., Dictionary of the Middle Ages, New York: Harper Collins Publishers, 1983, vol. IV, 315 页。

性和跨文化性；因此它很难被后世的文学史观念简单地涵盖。这不仅是由于语系的相近而在不同语言之间留有相互影响的痕迹，甚至其题材也并非各自独立的。比如亚瑟王的故事、《罗兰之歌》、《尼布龙根之歌》等等都是由多个民族共享的素材资源，研究者无法以它们分别代表英语文学、法语文学或者德语文学；即使作“类别”研究，也只能将它们归入英格兰题材、不列颠题材、日耳曼题材、法兰西题材和罗马题材。<sup>①</sup> 国别文学史或类别文学史的研究方法不仅无助于清理中世纪欧洲文学的繁复头绪，反而恰好会淹没其中最重要的特征和文化意蕴。关于这一点，“身在此山中”的西方学者显然更专注于中世纪欧洲各族群、各文类之间的差异；而中国学人从异质文化的立场反观之，也许更容易发现其中阡陌相通的大模样。事实上，70年代以后已有越来越多的西方学者认为：中世纪欧洲文学是“国际”的（international）而不是“国族”的（national）。<sup>②</sup>

另一方面，“非国族化”的中世纪欧洲文学又始终是沿着“本土化”的方向进深。在罗马帝国崩溃、古代传统断裂、欧洲民族重组的过程中，基督教似乎只是在精神秩序方面取代了世俗的权威，却未曾有过统一文字的企图。相反，教会甚至以不同的形式鼓励传教士用各族俗语布道。基督教之所以能在欧洲立足、并且独为一尊，本身就得益于信仰传播方式的本土化。而统一的基督教信仰和不同的语言载体，或许从这时已经注定了西方世界“一体”而“多元”的基本格局。因此从“非国族化”到“本土化”的整部中世纪欧洲文学史，其实又是以语言为标志的族群意识和社会观念不断成

<sup>①</sup> 请参阅 W. R. J. Barron: *English Medieval Romance*, London: Longman, 1987。

<sup>②</sup> 请参阅 O. B. Hardison 等编写: *Medieval Literary Criticism: Translations & Interpretations*, 1 页。

熟、独立、最终居于主导地位的文化发展史。其意味远不只限于狭义的文学研究。

要对中世纪欧洲文学的发展作出比较清晰的划分,并使它作为一个整体凸显出意义,就必须突破“国别”文学或“类别”文学的研究方法,必须关注“非国族化”到“本土化”进程的潜在内涵。因此在关于中世纪欧洲文化与神学的讨论之基础上,似可从“质”的方面将其文学发展分为三个阶段,即:语言形成时期(5~10世纪),族群独立时期(11~13世纪),文学成熟与文化转型时期(14~15世纪)。贯穿这三个阶段的逻辑线索,实际上也标识出西方世界从古代向近代过渡的通道。我们得以窥见的,应当是中世纪欧洲从民族俗语的形成、民间文学的传播、民族国家的独立,逐渐导向语言、观念和社会多元化的完整过程。这样,对于中世纪欧洲文学的阶段划分,也成为对其总体文化形态的一种界说。

### 三、中世纪欧洲文学与中世纪的美学和文学观念

包括西方的学术界本身,在相当长的一段时间里并未对中世纪的文学批评给予足够的重视,甚至视之为一片空白。<sup>①</sup>这显然也同我们通常的文学观念有关。中世纪的文学、文学批评乃至整个文化,都与后世以民族为主体的文化模式明显不同。而当民族语言和民族国家成为文学研究的基本坐标之后,它自然会变得越发难以界说。

与之相关的神学美学(Theological Aesthetics)同样具有悠久的

<sup>①</sup> O. B. Hardison 等编写: *Medieval Literary Criticism: Translations and Interpretations*, 3页。

历史,但作为一个明确的概念,它直到 20 世纪 60 年代才正式出现。<sup>①</sup>究其原因,或许仍然要追溯到中世纪文化的独特个性。“美学”之为谓,始于鲍姆嘉通 1750 年的著作。其本来的希腊文词源意味着“感性学”,而神学美学的主要关注恰好不是感性。按照鲍桑葵的说法:中世纪的欧洲人所要颠覆的,正是古代希腊的道德主义、形而上学和审美主义三大原则;因而其艺术兴趣并不在于感性的规范、感性的摹仿和感性的形式,却在于超越肉身、通向彼岸的可能性。神学美学从“美学”的诞生开始就很难被一般意义上的“美学”所容纳,这至少是原因之一。

艺术创造中的宗教冲动和神学家们的美学关注,其实最集中地体现着中世纪欧洲文学的内在精神。要对中世纪欧洲文学进行描述,就不能不讨论这种附着于神学理念的美学和文论思想。其中历时性线索的梳理,可以从亚历山大教理学派、伪狄奥尼修斯、中古人文学科、奥古斯丁所代表的教父神学家、加洛林王朝时代、经院主义及其代表托马斯·阿奎那,一直追踪到中世纪晚期的神秘主义。而其时性命题的归纳,则应当包括讽喻、象征、创造、超越、梦幻和冥契等。

从总体上说,中世纪神学美学和文学批评的实质,是要通过“象征”的桥梁在文学艺术与宗教诉求之间达成一种同构关系。即:二者的根本价值都在于寻求精神对肉身的超越、有限向无限的延伸、必然向自由的趋近;质言之,这正是从“真实”(reality)对“终极真实”(ultimate reality)的追求。由此,神学美学进一步唤起人类

<sup>①</sup> 分别见于巴尔塔萨的《上帝的荣耀:一种神学美学》和范·德·略夫的《神圣的美与世俗的美》, Hans Urs von Balthasar: *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics*, trans. by Erasmo Leiva - Merikakis, San Francisco: Ignatius Press, 1982; Gerardus Van der Leeuw: *Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art*, trans. by David E. Green, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963。

通过“美”而观照“绝对”的期待，“美”成为“绝对”的“惟一可见之形式”。

通过康德的“自然之合目的性”以及施莱尔马赫的“宗教敬虔，<sup>①</sup>之说，中世纪欧洲文学所体现的这一美学旨趣，分别从主体的价值选择和信仰中的情感交托两个方面，对后世关于文学、艺术和美的思考产生了巨大影响。乃至中世纪的文学观念可以循着德国古典美学、浪漫派和 20 世纪的文化诗学，形成一条连贯的脉络。在这条脉络上，文学艺术的价值远远超出其自身，而对终极价值的体认也必然有赖于文学艺术的向度。这一点，是中世纪欧洲文学及其美学倾向所应留给我们的启示。

#### 四、中世纪欧洲文学研究的资料依据与未来延伸

中世纪欧洲文学研究，通常会涉及英雄史诗、骑士叙事诗、民间传奇，以及但丁、彼得拉克、卜迦丘、乔叟、维庸等中世纪后期的代表作家。但是除此之外，关于中世纪文化、神学、美学与文学批评的讨论，以及早期基督教文学、吟咏诗人、教会戏剧、俗语戏剧、民间诗歌、神秘主义文学等，对于中国读者可能是一块更大的阅读空白。弥补这一空白的资料检索工具，以 1983 年的英文版《中世纪研究文献编目》(Medieval Studies, A Bibliographical Guide, edited by E. U. Crosby etc., Garland Publishing Co., 1983)较为完整和便捷。同时，译林出版社即将推出的《中世纪欧洲文学史》一书也在附录部分介绍了 118 种有关研究文献，其中包括 90 年代出版的英文版《中世纪读本》、《英语文学中的圣经传统》等。以这些资料作

<sup>①</sup> 施莱尔马赫：“关于……呈现在概念中的上帝，……若少了情感，概念本身没有生命。”见其《宗教与敬虔》，香港基督教文艺出版社，1991，111 页。

参考，中世纪欧洲文学研究应当会得到比较充分的依据。

而另一个问题在于：即使我们可以用详实的资料取代以往的空泛之论，对中世纪欧洲文学的研究是否能够如同上文所描述的中世纪欧洲文学本身，具有文学之外的更深层意味？“中世纪”之“中”有如“后现代”之“后”，是以他时代为参照来界定自身的。当“中”的过渡性意义早已完成、甚至过渡之后的“现代”也已经被“后”所阻断时，关于中世纪欧洲文学的研究还有否延伸的可能？

通过中世纪欧洲的那些尚显原始、粗陋的文学文本，我们可以完整地看到近代西方的语言、文学、族群、社会的发轫和形成过程，可以看到西方人是如何摸索到近代的门槛。然而中世纪欧洲文学研究之所以格外重要，还是由于它浸润于基督教意识、又凝固着基督教意识，并最终使之成为西方文化方式的主导性特征。沿此推及当代人的学术思考，我们或许应该从中导引出三种相互关联的研究空间。

第一是神学解释学的方向，即对“真”与“知”的追寻。其中从中世纪直到当代逐渐沉淀下来的根本问题，就是在承认认识的有限性、理性的有限性、解释的有限性和真理的有限性之前提下，如何确认意义？

第二是神学伦理学的方向，即对“善”与“意”的界说。其最后的追问在于：在意识到人类价值的片面性、相对性和自相矛盾性的同时，如何落实善的要求？如何使“道德正当”得到正义之信念的支撑？

第三则是上文谈及的神学美学之方向，也可以说是关于“美”与“情”的价值讨论。

从康德建立知、意、情的批判框架并区分认知理性与实践理性，到哈贝马斯的“现代性”论说及其对操作领域与意义领域、“社



会系统”与“生活世界”的判别,以上三者始终是西方人文学的基本维度。将中世纪欧洲文学研究扩及于此,并非要以中世纪的或者基督教的价值解决后现代处境中的精神危机,更不意味着任何一种宗教或传统可以重新主宰当今的世界。但是要使中世纪欧洲文学研究对于当代经验显示意义,也许必须取道于上述三种人文学的延伸。

## 文论研究中的“理性”意义辨正

在当代的中外文艺理论研究中，“理性”以及“非理性”的概念被越来越多地涉及。而与“理性”相关的文艺学讨论，已经必然包含了对于思想——文化理论的关注。这拓展了传统文艺学的视野，进深了文学批评的层面，同时也使“理性”本身的真正蕴涵成为研究者无法回避的问题。

近些年的某些文艺学研究，看似是在张扬理性，其实对“理性”的理解相当混乱。乃至“理性”有时竟被解释为“工人的科技兴厂”、“农民的科学种田”，“非理性”则被认为是“团伙冲动”。事已至此，关于“理性”的界说确实需要从西方思想的沿革中“正本清源”。

所谓“理性”，源于拉丁文的 *ratio* 一词。与之相应的另一个拉丁文概念 *oratio*，后来转化为英文的 *oration*（演说）；而 *ratio* 却衍生

成两个意义相关的英文词语: *rational* 和 *reason* 均可译为“理性”。因此如果按照西方学者从 *ratio* 和 *oratio* 寻索“思”与“言”的理路,那么在“思”的一脉上,“理性”当先天地具有两种不同的阐释可能。

在笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨等人所使用的意义上,“理性”首先是与“经验”或“传统”相对的。而 18 世纪的启蒙思想家所张扬的“理性”,却恰恰是来自洛克的“经验”;他们的理性呼唤,是用“经验”反对“信仰”,用“科学”反对“权威”从而为人类的自由和尘世的幸福辩护。可以由此进一步推及的,还有后世西方的“非理性”在英文当中皆作 *irrational*,却找不到针对 *reason* 的否定形式。

这一切都在提示我们:无论是“理性”的词语、概念,还是“理性”的实际内涵,都需要进行认真的剔抉和清理。

## 一、“理性”的多义

当我们描述 17 世纪和 18 世纪的西方思想与文化时,“理性”一词被使用得相当频繁。而“理性”对于这两个时代,又显然具有不同的特定意指。

17 世纪的“理性”,是以笛卡尔的哲学思考为基础的。它在文化艺术的领域里通向了法国人所代表的新古典主义,在国家政治的向度上通向了路易十四式的君主专制政体,从而可以说被发展得淋漓尽致。但是在哲学本身的思考方面,笛卡尔的著作甚至没能清晰地区分德国人惯常讨论的“理性”(Vernunft)与“悟性”(Verstand),只是将他所说的“理性”(reasonings)界说为一种“世界上分配最公平”的“良知”(bon sens),即“正确判断和辨别真假”的“推理和思考的能力”。也许,这使 17 世纪的“理性”从一开始就注定会滋生歧义。

许多研究者将笛卡尔的《方法论》视为思想领域里的“人权宣言”，因为《方法论》明确地提出了建构思想体系的四项基本原则：

第一，“如果我对真实的东西不具有清晰的认识，就不能承认其为真实；也就是说，必须谨慎地避免任何草率的结论和偏见，只有当对象极为明了地呈现于我的思想，以至无可怀疑的时候，才能作出判断。”

第二，要解决任何难题，都应当“尽最大可能地对其进行分解”，从而最后的解决方法才会凸现。

第三，认识的过程应当有序，即“从最易到最难”。

第四，“枚举必须完整，考察必须全面”，这样才可以确信无所遗漏。<sup>①</sup>

在笛卡尔看来，如上方法的链条沟通着人类的全部真知，同时它所要求的能力又是人所共有的。就这一意义而言，笛卡尔的方法论原则确实如识家所言，是在思想的领域里确认了个人的权利。

但是接下去笛卡尔还指出：重构一套哲学的体系有如重建一座房子，仅仅拆除旧房子或者立即备料动工都是不够的。因为在重建的过程中，人们还需要一个临时的居所。笛卡尔为人类思想找到的临时居所，就是所谓“暂定的道德”。在真正的“理性证明”成为可能之前，他相信人们只能根据暂定的道德来规范行为；而依托这道德的，则是既有的法律、习俗和信仰。因此尽管个人的理性权利在逻辑上得到了肯定，人们应当实行的却是对自我的限制：“与其克服命运，不如克服自己；与其改变世界的秩序，不如改变自己的欲望。”<sup>②</sup> 也许正是这样的“理性”，才使 17 世纪法国式的理

<sup>①</sup> 以上引文请参阅柯林·布朗《基督教与西方思想》英文版，179 - 180 页（“Christianity and Western Thought”，by Colin Brown, InterVarsity Press, 1990）。

<sup>②</sup> 出处同上。

性主义能与王权秩序达成一种自然的衔接。这在所谓的新古典主义文艺批评中表现得尤为突出。

历代被称为“古典主义”的艺术倾向，本来都包含着某种对古代和谐的向往。而 17 世纪的法国新古典主义者，却似乎更热衷于建立一套适合本时代王权秩序的艺术规范。乃至当他们中言“理性”时，其意义并不在于独立的思索和判断，而常常是要抑制个人的放纵。因此同属“古典主义”、同处 17 世纪的英国人德莱顿，对法国新古典主义者进行了刻薄的嘲讽。他认为：法国人要求戏剧体现“理性”的精神，是因为“他们的日常生活轻佻而飘忽，……需要戏剧使他们冷静严肃一下”；而“英国人……秉性深沉，正需要戏剧作娱乐性的调节”。<sup>①</sup> 这一点或属言过其实，不过后世的人们确实发现：法国新古典主义者一方面抽象出一种统一而稳定的人性、感受性、抑或“理性”，另一方面又将其落实于文学批评中的种种创作规则；这些规则当然有其合理的内容，但它们不仅是以“理性”作为观念上的支撑，更是以“秩序”作为现实中的延伸。如果“秩序”延伸的路径实际上受制于专制政治，那么作为出发点的“理性”又何以能容身、何以不被扭曲呢？

笛卡尔显然知道自己面临的问题是多么棘手，所以他的运思始终是极其严肃的。据他自己回忆，在 1619 ~ 1620 年的冬天，他曾躲进一个“炉子”整日沉思。有位西方的研究者说：这意味着当他钻进“炉子”时，“理性”的哲学还需要烘烤；而他钻出“炉子”，便是思考的框架已经成型。对此事的进一步考证称：笛卡尔钻进“炉子”的地方，是德国南部的一个小村落，时间是 1619 年 11 月 10 日；那“炉子”被认为是一间生炉子取暖的小屋，或者一个里面装有

<sup>①</sup> 卫姆塞特 布鲁克斯著、颜元叔译《西洋文学批评史》，第 166 页，中国人民大学出版社，1987 年版。

坐椅的“大炉子”。<sup>①</sup>

从法国新古典主义的实际结果看，经由“炉子”烘烤的“理性”似乎并没有真正“成型”。不过无论 17 世纪的“理性”会得到怎样理解和践履，它的创思者笛卡尔绝不会满足于“临时的居所”。所以在完成“暂定的道德”之后，他于 1629 年去荷兰寻求隐居生活，以进行“形而上学的沉思”。这一住，竟长达 20 年，而“我思故我在”的“第一哲学原理”也就此产生。

许多哲学史家都曾指出：奥古斯丁的《独语录》等著作中早已出现过与“我思故我在”相似的表达形式。但奥古斯丁主要的理论兴趣显然并不在此，所以笛卡尔的论说引起了相当强烈的反响。值得注意的是：甚至在当时，对这一西方近代哲学基石的某些批判就是致命的。比如霍布斯调侃式地修改了笛卡尔的命题，即：如果说“我思故我在”(I am thinking, therefore I exist.)，那么也可以说“我动故我在”(I am walking, therefore I exist.)。另一位哲学家阿耶尔(A. J. Ayer)则认为：“从‘我在怀疑’的事实出发，无法得出‘我思’和‘我在’的结论。因为这等于说：如果存在着一个我这样的人，那么就存在着一个我这样的人；如果我在思想，那么我就在思想。”<sup>②</sup>

单凭“沉思”来证实个体存在的无限性，实在是很困难的。笛卡尔在去世前一年，终于又在一定程度上离开原有的思路，发表了《灵魂的激情》。“激情”不是纯粹的思想，而是思想与感性欲望的交织。这激发出笛卡尔及其理性哲学的一种希望：“激情”也许可以成为“无限性”理想的可见形式。

<sup>①</sup> 卫姆塞特·布鲁克斯著，颜元叔译《西洋文学批评史》，1987年版。355页，第179页及386页注10。中国人民大学出版社。

<sup>②</sup> 同上，183页。

然而如罗素所说：瑞典女王派一艘军舰将笛卡尔接到她的王国，因为她认为“自己既然是君主，就有权浪费伟人的时间。”同时，这位女王每天都要听笛卡尔讲课，“但是除在早晨五点钟以外她又腾不出时间”。北欧冬天的寒冷以及“这种不习惯的起早”，对于“体质羸弱的”笛卡尔显然有些勉强；而罗素似乎还想通过各种暗示和挖苦，对笛卡尔给予女王的热情表示怀疑：比如他专门提到笛卡尔曾经赠给女王“一篇关于爱情的论著，这是……他向来有些忽视的题目”，《灵魂的激情》也被罗素说成是笛卡尔送给女王的“一个论灵魂的种种炽情的作品”。<sup>①</sup>撇开这一类的是非褒贬不谈，笛卡尔到达瑞典还不足半年，确实是因病去世了。他将一个没有说尽的“理性”连同人们对“理性”的一系列误解，统统留给了后来的思想者。

在 18 世纪的启蒙主义运动中，“理性”同样是一面高扬的旗帜。但是与 17 世纪相比，其中有两点至关重要的不同。第一，启蒙思想家对“理性”的确认，已不是笛卡尔那种对于“内在观念”的理性主义信仰，而是在洛克经验主义哲学的基础上，从个人的感觉经验重建真理的体系。第二，如果说 17 世纪的法国最典型地体现了以“理性”的规范理顺个人和社会的信仰、从而“理性”的绝对性实际上是与专制主义制度相呼应，那么 18 世纪的启蒙主义者正是要反抗这种荒谬的结果。可惜的是，他们将这结果重新推上“理性的法庭”，试图让它们“为自己的存在作辩护，或者放弃存在的权利”，他们的后人却看到：这只是达成了一种个人与社会之间相对合理化的互制，只是改变了上述荒谬结果的存在方式，问题本身仍然没有解决。

<sup>①</sup> 罗素著、马元德译《西方哲学史》下卷，第 82 页，商务印书馆，1976 年版。

“自然法学派”的理论推演,是 18 世纪“理性”意义的集中代表。所谓的“自然法”,实际上是以基督教观念中的人的自然处境和自然本性为逻辑前提,这种自然处境和自然本性又连及人类的自然权利;由此产生的理性约束以及合乎理性的社会契约,便是自然的律法。自然的律法之所以可以得到保证,乃是因为每一个基于同样自然状态的人都必须合乎理性地与他人缔结一定的同盟关系,共同遵守一定的契约,否则就无法持久地获得最大的利益。经过这样的解释,国家只能是理性的产物、只能以合理的契约为基础、只能是个人的自愿结成的共同体。然而也正是因此,“理性”仅仅成为了利益的合理化,却不再具有内在的价值。这样的“理性”国家,既反映着人类对于自身弱点有了更加透彻的认识,又至少在理论上证明了国家对每一个个人的依赖性关系,但是当“利益”能够最根本地解释“理性”的时候,它的代价必然是绝对正义的缺失。

也许可以粗略地说:上述的 17 世纪,主要是通过“理性”的要求去克服意志和私欲,结果是个人归顺于社会,以成全封建式的个人与群体的和谐;而 18 世纪的西方人则希望“个体本位”超越外在的权威,以便在资产阶级的“国家”神话中实现个人与社会的合理化互制。后者对前者的冲击相当有力,然而“合理化”一旦成立,个体的理性就已经受制于“合理化”本身。所以像 D. H. 劳伦斯这样的作家,竟也会推导出“民主 = 野蛮”之类的骇世惊俗之论。根据他的“理性”思考,结论是极端荒谬的:如果连不平等、不博爱的自由都没有,哪里还有什么自由?①

“理性”的种种演化和多义,使思想者逐渐领悟到这样一个问题:最需要用“理性”加以反抗的,或许并不是外在的对象,而正是

① 请参阅冯季庆《劳伦斯评传》,上海文艺出版社,1995 年版。



“理性”本身的异己性。

## 二、从“经验理性”回到怀疑

洛克的经验主义感觉论，为启蒙时代的理性规定下了一种基调，即：人类的一切真知以及一切的理性规则，都应当从个体的感觉经验和感性存在开始。因此激动着 18 世纪的西方人的“理性”，实际上已经是“经验的理性”。而这种观念一旦在欧洲大陆传播开来，结果必定是对“理性绝对主义”的更大怀疑，乃至以“理性”为基础的种种假设、甚至“理性”本身，也都会随之动摇。

为了解决这样的问题，洛克不得不对“第一性的质”和“第二性的质”加以区分。前者是物体自身的性质（如重量、形状），或可称“对象”；后者是人对物体的主观经验（如色、香、味），亦即“印象”。正是由于这样的“质”是确定的，所以人类的科学认识才成为可能，科学认识的结论才具有一定的可靠性。也许在洛克看来，通过这一区分，“经验理性”的基础就可以更加稳固，“经验理性”的认识就可以免遭怀疑。但是贝克莱并不相信这一点，并且尖锐地指出了洛克的漏洞。

贝克莱认为：无论“第一性的质”还是“第二性的质”，实际上都是人类心灵对于“质”的感觉，所以它们最终的体现不过是心灵当中的“观念”。而“观念”是否能真正代表它所表达的物质对象、甚至是否能真正相似于该对象，在“经验理性”中都不可能有的最后的定论。那么进而言之，与这些“观念”相对应的物质世界是否真正存在，也是无法肯定的。这就是说：“经验”只能形成“观念”，而不能证明“实在”；如果不能在“经验”之外找到其他正当的基础，人类的一切经验性认识就仅仅是心灵化的，却并不一定反映了客观的

现实。这样,通过“经验”所了解的世界,其实不过是证据不足的假设。洛克试图从“经验”为理性认识提供辩护理由,结果却被贝克莱用“经验”消解掉了。

不过作为一位主教,贝克莱更需要从“经验”走向信仰,而不是彻底的怀疑。所以他最终要论证的,是个别心灵之上的“普遍心灵”——即上帝。上帝一旦存在,人类的经验就可以不断去体会上帝所揭示的奥秘;如果这“奥秘”被视为“自然的定律”,那么理性的科学仍然是可能的。在这里,经验性认识的物质基础虽被质疑,毕竟还留下一重信仰的基础,从而对经验主义的认识论批判而言,贝克莱的怀疑还远非极致。于是随着经验理性的层层展开,休谟必然会出现。

休谟的起始性论题是对“印象”与“观念”的区分。这恰好处于洛克和贝克莱之间;他必须越过洛克的“对象”,因为那已被贝克莱证明为“观念”;他也必须又撇开贝克莱的“观念”,因为它所归属的上帝仍然是“经验的理性”无法证实的。这样,感觉印象被确定为认识的基础。这一出发点似乎比贝克莱更加“经验”,但是它对“经验理性”和“既有真理”的否定却是毁灭性的。

根据休谟的论证,“感觉印象”是个别、散乱的;之所以可以从“感觉印象”达成被人类假定为“真理”的知识,仅仅是因为我们在“感觉印象”之上强加了心灵自身的秩序。这“秩序”就是“一切人类认识的假定基础”——因果关系。而问题在于:“因果关系”只能在表面上得到经验的肯定,就较为严格的意义而言,它从来没有、也根本不可能真正得到直接的经验证实。人们所谓的“因果关系”,其实是来自多次重复、却并未穷尽的经验积累,所以只能被视为一种对预期结果的揣测和心理期待。

在怀疑情绪日趋普遍的 20 世纪,休谟的论题或许已不会耸人

听闻,但是对于正处在“理性独断主义迷梦”之中的人们,休谟的怀疑确实相当可怕。“理性的推论”被他动摇了,任何有所“期待”的推论都不能自称与世界真相存在着必然联系:“理性的归纳”也被他动摇了,因为支撑着“归纳”的只是对个别例证的“揣测”。如果连“经验理性”的“归纳”也不能得到逻辑上的合法性,那么人类所渴望的任何真理或确定知识,便完全失去了可能。最为有趣的是:以休谟等人为代表的经验主义认识论批判,本来似乎是要将已经在自然科学研究中获得成功的“经验”方法推广到“人”的研究领域,结果却是在不断推翻经验科学的客观确定性。

上述思路中的休谟,要比洛克和贝克莱彻底得多。对于他,所有规律、真理、实体、甚至上帝,都是理性所虚构的信念,而绝不是必然的。对于他,“真理的标准”一旦从“理念”转移到“经验”,便也意味着真理内容的彻底相对化、或然化。

在休谟之后,西方人曾经拥有的一切“真理”,都不得不面临重新新的检点。20世纪以来“怀疑”和“否定”的普遍情绪,正是以此为枢纽。

### 三、“意识形态”的悖谬

在“理性”不断变换存在的形式、又不断受到挑战的过程中,还有另一个值得梳理的关键词,即“意识形态”。

“意识形态”(ideologie)作为一个独立的概念,出现于法国大革命时期。最初提出这一概念的,是一群身份恰好与之相应的理论家(ideologue),他们用“意识形态”来指称所谓的“观念科学”。这一新的称谓之所以必要,是因为那些理论家认为:纯粹解释性的理论、系统或者哲学已经不能适应社会变革的现实需要,而“意识形

态”则应当有更多的现实承担,应当以服务人类、甚至拯救人类为目的。这样,意识形态从一开始就成为了一种理性思考与行动纲领的统一体。

这些激进的理论家很快便设计出一种全民教育系统,他们相信:将理性自由与国家规划相结合,必会在法兰西建立真正的理性统治,创造出—个理性的、科学的社会。在法国督政府(1795~1799,或译“五人执政团”)执政的几年里,这种“意识形态论”一度成为法兰西共和国的官方学说。拿破仑通过“雾月十八日政变”将督政府推翻以后,也曾对这些理论家表示支持,但是不久又转而反对他们;至1812年12月,他甚至将法兰西的军事失利归咎于这些理论家的影响。“意识形态”的这种命运,更使它具有先天的道德价值和理性目的。因此,激烈的褒贬不能不蕴于其间,它也不能不成为历代的聚讼之地。

尽管“意识形态”—词在19世纪以来被人们越来越宽泛地随意使用,其初起之时的经历毕竟带给它—种基本的定位。所以后世的一些西方学者用五种特点来限定严格意义上的“意识形态”。他们认为:第一,意识形态包含着—种关于人类经验和外部世界的、综合性的解释;第二,意识形态包含着—定的社会构想和政治纲领;第三,这种社会构想和政治纲领的实现,体现为意识形态的现实使命;第四,意识形态需要忠实的追随者为之献身;第五,意识形态面向公众,而知识分子在其中承担着领导角色。

但是通过这样的辨析我们似乎只能发现:几百年来的各种“主义”其实都可以被“意识形态”的概念所统辖。对这一概念的限定并没有缩小其广泛的涵盖性,其中的道德价值和理性目的仍然会因“主义”的不同而各异。

另—方面,被辨析过的“意识形态”似乎体现着世俗信念对传

统宗教信仰的取代,似乎与信仰的启示无关,而仅仅依赖理性的判断。但是如果以上述的五种特点为依据,西方现代世界最早的意识形态因素,正是出现在某些宗教运动之中——尽管“意识形态”作为一个现代意义上的政治概念还尚未出现。

比如意大利教会改革派的核心人物萨伏那洛拉(Girolamo Savonarola, 1452-1498),从30岁在佛罗伦萨的圣马可修道院讲道时开始,就使他的教义含有许多意识形态的关注。他对美第奇家族以及附庸性教会的腐化、堕落的痛斥,是其教义宣讲中最主要的内容。1494年美第奇家族失势以后,已经担任圣马可修道院院长的萨伏那洛拉进而将所谓的“守规派”改革推向极致:当他一度成为佛罗伦萨的领袖时,他终于建立起一种基督教公社式的神权政治,并焚烧掉一切与道德堕落相关的物品——甚至包括书籍。萨伏那洛拉构想并且实践的这种清教徒乌托邦,确实为基督教信仰增添了更多的意识形态色彩。其基本模式,便是利用净化信仰的呼唤来取得民众的支持和政治权力,然后再用政治权力来控制民众的思想和私人生活。后来加尔文的日内瓦统治与此如出一辙,清教徒在新大陆建立的公社组织似也包含着相似的幻想。

宗教的意识形态化,既是信仰与理性的相互接近,又潜在着信仰与理性的相互毁灭。因为宗教与意识形态最趋一致的时候,信仰之中总是显示出过于强烈的战斗性和过于迫切的对象化要求,这一定会使信仰裹挟着新的不宽容。而这种不宽容的结局,也往往是同样的不被宽容:萨伏那洛拉的神权政治还不到4年,他的民众就抛弃了他;据说他不仅被绞死、被焚烧,骨灰还被洒入河水。<sup>①</sup>

一些西方学者认为:17世纪的英国也为“意识形态”方式的最

<sup>①</sup> 见 W. H. 根茨《圣经与宗教辞典》英文版,第937页(“The Dictionary of Bible and Religion”, by W. H. Gertz, Parthenon Press, 1986)。

终出现提供了重要的铺垫。当时，西方世界各种革命运动的迅速发展对政治理论提出了更多的“意识形态”要求，即：理论必须解释和论证频繁发生的革命行为。而洛克的《政府论》就是这一要求的最典型产物，成为一个以文字论证人类有权反对专制主义的著名例子。此后，通过一些理论原则和概念来讨论和评判现实的政治，便日益成为趋势。启蒙主义时代的“自由”“平等”“博爱”即是如此；19世纪的政治会话更是充满这样的概念，乃至被西方的哲学史家称为“意识形态的世纪”。

在上述过程中，信仰与理性的意识形态化并没有真正解决其内在的矛盾，而只是通过一种虚幻的方式，将本来属于精神性和价值性的问题转换到实际运作的领域。所以在黑格尔看来，“意识形态”所表达的“意识”是虚假的，人不过是历史的工具，人所扮演的角色是由他们并不了解的力量预先安排的。黑格尔对“意识形态”的这一剥离，似乎可以意味着信仰与理性的还原，但是实际上却更多地规定了现存意识形态的合法性。因为如果人的行为已经由外在的力量所注定，如果人不能了解历史的隐藏意义，那么人力可为的任何努力都没有多少价值。

正是针对着这样的问题，马克思在《德意志意识形态》中将“有生命的个人的存在”重新确认为人类历史的“第一个前提”。<sup>①</sup>而自此产生的新的历史观在于：“整个历史的基础”，即是从“物质生产”考察“现实的生产过程”，从“生产方式”关联到“它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会”；同时又通过“市民社会”来阐明宗教、哲学、道德等“意识形态”，并“追溯它们产生的过

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第三卷，第23页。

程’，<sup>①</sup>因此，一方面必须回到被黑格尔解析掉的个人，另一方面则是要透过“虚假”的意识形态找出它的物质根基。

马克思的方法得到了相当普遍的呼应和延伸，其中的线索之一，或许是韦伯和曼海姆所代表的“知识社会学”。按照“知识社会学”的理论，所谓“意识形态”无非是体现或者表达某种物质利益的观念系统，社会学的任务就是揭示各种“意识形态”的生成环境。而弗洛伊德心理学的“无意识”和“合理化”概念，又为知识社会学的考察提供了学理上的支持，从而“意识形态”实际上被最后分解为一定利益的、无意识的合理化。这种分解的关键性结论在于：任何看上去像是真理的东西，背后都可以挖掘出被掩盖了的物质原因；因而作为观念系统的“意识形态”，只是以一定的利益为依托，其自身却并没有独立的合法性根据。关于“意识形态”的幻觉被“知识社会学”说到了极处，但是与此同时，遭到动摇的也包括“知识社会学”自己的立身基础。如果人类的观念系统都是这样无法独立的、“虚假”的“意识形态”，那么同样属于人类观念系统、同样试图表达某种真理的“知识社会学”，也不可能是真实的。

这里的问题显然难以解决。韦伯的办法似乎是要在一定程度上颠覆马克思“存在决定意识”的理论，以基督教新教伦理与资本主义的关系，证明某些经济结构可能是观念系统的产物。曼海姆的方式则更为有趣，他为了避免“真理要求具有客观性和独立性”与“意识形态必然依附于物质基础”之间的两难，构想出一个“无社会归属”、独立于一切阶级和利益的知识分子群体。这很容易使人联想到毛泽东当年的“皮之不存，毛将焉附”之论。毛泽东的担心是：作为“毛”的知识分子一旦得不到阶级之“皮”的认同，便会不知

<sup>①</sup> 见上书，第42-43页。关于这一问题的详尽讨论，请参阅黄克剑《人韵：一种对马克思的读解》，第290-295页，东方出版社1996年版。

所终；曼海姆却相信：惟有一个脱离了任何物质之“皮”的、甘心为“毛”的超然群体，才有望获得非意识形态的真知。

以上对于“理性”以及相关线索的清理或许仍然显得粗疏，然而这种清理必须成为讨论“理性”问题的起点。否则，如果仅仅依据望文生义的“理性”去批判“非理性主义”，即使在态度上具有不容置疑的真诚，其方法也恰恰是极端非理性的。



## 代跋：文人难得身后名

### —— 忆念赵澧先生

多年以前曾于《道藏精华录》读得佳句：“俗人以酒色杀身，商人以货财杀子孙，文人以学术杀天下后世。”关于俗人、商人和文人的断言，无疑都出自文人，然而俗人之“杀身”、商人之“杀子孙”的意义都很明确，惟独文人自己的“杀天下后世”颇费琢磨。学术何以会将后世斩尽杀绝呢？这是在彰显文人的力量？是在揭示“话语霸权”的事实？还是仅仅在控诉某些“学术”的害人？

读书之乐常在心有所动，而未必要得确解。但是不知为什么，对文人、学术接触得越多，就越是想到那未有确解的文人之“杀”。这样的问题总是难以讨论。其原因不仅在于可能遇到的歧义，更在于无法回避文人与学术之中的文野之分。当今学术界老一代大

师尚在，新一代大师辈出，强分君子、小人之学是不合时宜的。不过既能对此淡然，又能对此坦然的学者，其实并不太多。

以求师问道而论，我一向相信自己的运气，总有令我敬重者可以追随。而在诸师之中赵澧先生年长，且已先归道山，谈论文人之“杀”的敏感话题当较少顾忌。

我是赵澧先生的最后一个弟子。随先生读书时，先生已值暮年，且在经受帕金森氏综合症的折磨。初识者也许很难想象：这就是在西南联大时期与冯至先生以新诗唱和的那位热情的智者，这就是用流畅的译笔为我们介绍莎士比亚、叶芝、尤金·奥尼尔、田纳西·威廉斯或者考德威尔的赵仲沅先生。但是先生的目光依然敏锐，思想依然活跃。当年他曾以一本 1942 年的新剑桥版《莎士比亚全集》相赠，扉页上留有先生自印的藏书票：枯藤、老树、断崖、残月，而那前景却是一匹骏马，马背上的少女长发低垂，若有所思。从这部书里我不仅读到了“良本”的莎士比亚，似乎也读到了更完整的赵澧先生。如今的文人、学者一旦沾得个“诗”字，便每每以夸张和略带表演性的矫情相标榜，而赵澧先生则使我第一次想到：一颗永远不会衰老的诗魂，其实最终可以将热情修炼成一种恬淡的智慧。

随赵澧先生读书，体悟多于直接的领受。因此即使我能贴近灵界中的先生，他也未必会就“文人”给我一个直接的答案。文人之“杀”当中的真正的问题，对赵澧先生而言或许是根本不存在的。他的沉静和宽容，又使他不可能去追究作为“类”的文人的品格。我常想效法先生，对此却自知未曾得着一二。因为这不是学问，而是境界；它需要慧根，还需要时间。但是我非常清楚地知道：赵澧先生的无言，从来都包含着他的回答。尽管他平和、少语，在世人最易留心的诸多问题上，却总有不肯苟同之处。这历来为我的师

友们所珍视。而先生勤于修身、慎于立言，要想寻得真传，只能去细细品味他的整个生命。当下的学界，未知天命便已“著作等身”者不在少数。与之相比，赵澧先生说得很少，写得也不多，不过时间越久我越会怀疑：使人受益更多的究竟是哪一种学者呢？

赵澧先生治学，如其做人一样平实。以文人之“杀”一类的问题求证于他，或许也是不合适的。他宽容了一辈子，怎么会与我们计较？我们是谁，怎么有资格搅扰灵界的安宁？几年前他在病榻上留给我的最后一句话，只是“快回去休息”。我把它看作一种象征，并以此提醒自己善待所有的人。

文人惜名。而身前之名易有，身后之名难得。成就身后之名的人格和学术，才能在后世免去“杀天下”的恶名。是为文人之“杀”的一解。

许多学者都曾疑心古罗马哲人塞内加的为人，但他确实留下了一句相当坦率的话：“自从有了学者，好人就没有了，……我们学会论辩，却学不会活着。”文人之辨对于西方人，看来也同样是一个问题。

**中国学术前沿性论题文存**  
**京华学人卷**

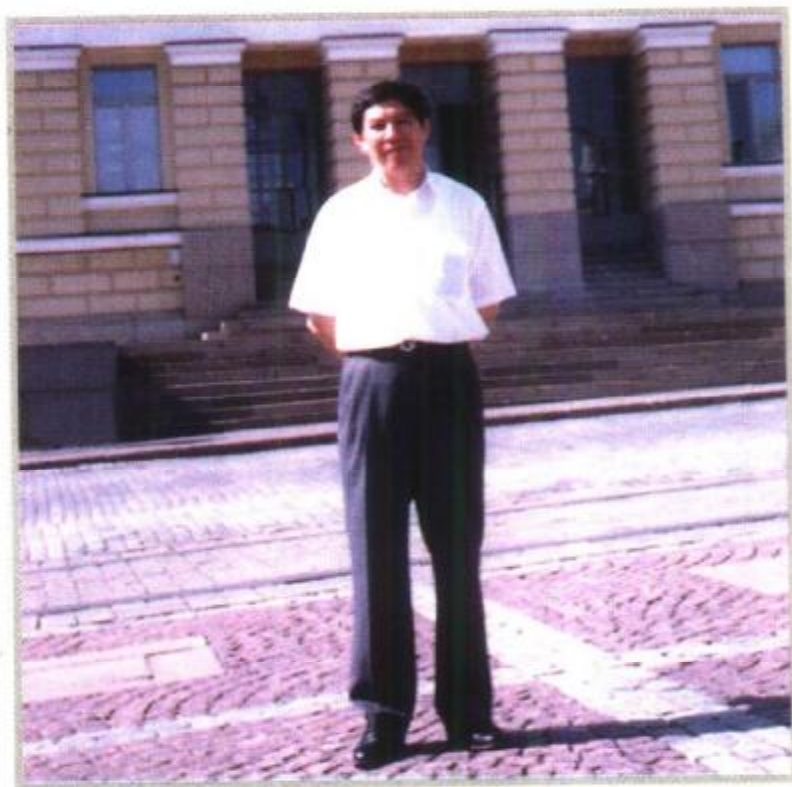
策划 / 李文方  
李屹立  
主编 / 杨 耕

杨耕  
主编

中国学术前沿性论题文存

黑龙江人民出版社

京华学人卷



作／者／近／照



## 作者简介

杨慧林, 1954 年出生于北京。现为中国人民大学中文系教授、系副主任, 中国人民大学基督教文化研究所所长, 中国比较文学学会副会长, 北京大学比较文学与比较文化研究所兼职教授。主要从事基督教与比较文化方面的研究。

代表性著作有《罪恶与救赎: 基督教文化精神论》(1995)、《追问上帝: 信仰与理性的辩难》(1999)、《圣言·人言: 神学诠释学》(2001)、《西方文艺理论史》(合著, 1994), 以及译著《隐喻》(1991)等。其目前的学术兴趣主要在于与宗教学相关的跨学科研究。



**中国学术前沿性论题文存**  
**京华学人卷**

编辑出版工作委员会

主任

陈春江

副主任

李曙光 张绍勤

委员

于文杰 王桂玲 李文方

吕观仁 龚江红 高翠华

张晔明 柴力明 李屹立

李 兵 徐 冲



## 总 序

中国的历史似乎越古越辉煌，雄汉盛唐、唐宗宋祖、秦皇汉武……一部中国古代史灿烂辉煌，让人留连忘返。然而，盛极而衰，这是一个古老而平凡的真理。历史的发展总是一条曲线而不是直线。一部中国近代史黑暗悲惨，让人不忍卒读，战祸离乱、割地赔款、百年凌辱……“长夜难明赤县天”。历史的这一页终于被翻过去了。新民主主义革命的胜利使中国人民从此站起来了，并为中国的现代化开辟了一条现实的道路。然而，从 1957 年开始，一条“以阶级斗争为纲”的路线又把中国的社会主义引到了崩溃的边缘，中国的现代化再次误入历史的沼泽地。感谢邓小平，正是他老人家的拨乱反正、改革开放使“九死一生”的中国现代化奇迹般地走出了历史的沼泽地，并为中国的社会主义开辟了新的天地。

从 1978 年至今，短短的二十余年，在人类历史上只能是“弹指

一挥间”，然而，在中国这块古老的土地上却发生了巨大而深刻的变化：从以阶级斗争为纲转向以经济建设为中心，从传统的计划经济体制转向社会主义市场经济体制，从单一的公有制转向以公有制为主体、多种经济成分共同发展，从封闭半封闭型社会转向开放型社会……当代中国正在经济市场化的过程中实现社会现代化，而这种市场化、现代化又是同社会主义改革密切相联甚至融为一体的。换言之，我们是把市场化、现代化和社会主义改革这三重重大的社会变迁浓缩在同一个时空中进行的，从而构成了一次史无前例、波澜壮阔的社会转型这的确是一个激动人心的年代。

市场化、现代化和社会主义改革这三重重大的社会变迁浓缩在同一个时空中进行，必然给当代中国的人文社会科学及其学术研究提出一系列新的问题。我始终认为，学术研究不能仅仅成为学者之间的对话，更不能成为学者个人的“自言自语”，学术研究应该也必须同现实“对话”，否则，学术研究就会成为无根的浮萍，甚至是“无病呻吟”。改革开放和现代化建设是当代中国最基本的现实。关注这一现实，从总体上把握当代中国改革开放和现代化建设，由此引发对民族的生存方式和社会发展的理论思考，这是学者应有的良心和使命。在我看来，现实实践中的难点或“热点”问题与学术前沿性论题是密切相关甚至融为一体的，现实实践中的难点或“热点”问题必然构成学术前沿性论题，而真正的学术前沿性论题归根到底是现实实践中的难点或“热点”问题。二者的双向运动构成了当代中国学术研究亮丽的风景线。

我不能同意这样一种观点，即随着市场经济体制的确立，中国的学术研究日益贫困，甚至走向衰落。这是一种无原则的糊涂观念。市场经济与学术研究的关系并非如同冰炭，难以相融。没有市场经济就没有英国古典经济学和德国古典哲学，也没有当代的

存在主义和后现代主义，当然，也就没有马克思主义。社会主义市场经济这一前无古人的新的实践必然向人们提出新的问题，必然为学术研究开辟一个新的思维空间。事实也的确如此。随着改革开放和现代化建设在广度和深度上的不断拓展，随着对中国传统文化和现代西方人文社会科学的批判反思，随着马克思主义的自我反思，当代中国的学术研究正日趋繁荣，走向成熟，从而为我们展示了一个新的思想地平线。

正因为如此，受黑龙江人民出版社的委托，我主持编辑了这套“中国学术前沿性论题文存”（京华学人卷）。

首批列入这套丛书的有八部著作，即赵敦华教授的《西方哲学的中国式解读》，万俊人教授的《现代性的伦理话语》，杨慧林教授的《基督教的底色与文化延伸》，黄泰岩教授的《探求市场之路》，朱勇教授的《中国法律的艰辛历程》，景天魁教授的《社会发展的时空结构》，李强教授的《转型时期的中国社会分层结构》，以及杨耕教授的《为马克思辩护》。

从这些著作的作者来看，他们分别来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学和中国政法大学。这是一个特殊的学术群体，他们基本上出生在 20 世纪 50 年代，基本上是在 20 世纪 70 年代末那个“解冻”的年代走进大学校园，尔后又取得博士学位，被评为教授、博士生导师。他们都经历了共和国的风风雨雨“天灾人祸”，而他们的学术生涯又是同改革开放和现代化建设的历程联系在一起的，几乎是同步进行。正是这段特殊的经历，使这些作者对社会与人生有了深刻的体认，并对他们的学术研究产生了深刻的影响。

从这些著作的内容看，它们分别涉及到哲学、伦理学、宗教学、经济学、法学和社会学，显示出不同的理论视角和不同的理论主

题。这些著作或者直接从现实出发去描述改革开放和现代化建设，或者似乎在进行纯学术研究而实际上在间接地探讨改革开放和现代化建设，或者纵目远眺，通过对理论本身的批判反思回归现实，从而研究改革开放和现代化建设。“每一个心灵都有它的望远镜”（狄德罗）。作者们在平凡的生活中深入掘进，在学术研究中深刻反思，从而将理论触角伸到了现实深处，同时，又保持了学术研究的相对独立性、反思性和批判性。

我不能说这些著作已达到高屋建瓴，但它们也绝不是浅滩上的漫步。这里，对大变革的礼赞和对旧体制的否定融为一体，真实的描述和理论的反思融为一体。你可以不同意作者的结论，但你不能不敬佩作者在如此广泛的领域里所进行的认真探索；你可以不欣赏这幅画面，但它的斑斓五彩不能不在这一方面或那一点上激起你探索的激情。

在我看来，这些著作既无压倒千古大哲的虚骄之气，也无一味取悦于读者的卑贱之心，相反，它们只是作者们二十年来上下求索的结果，是他们学术研究的心灵写照和诚实记录。“窥一斑而知全豹”。从这些著作中我们可以看到中国的人文社会科学及其学术研究的确是“在希望的田野上”。

我丝毫不否认这套丛书存在着缺陷、成见或错误。“学者们固然有时比一般人的成见少，但是另一方面，他们对已有的成见坚持的比一般人更厉害。”（卢梭）因而，对于学者来说，随时准备抛弃成见、修正错误尤为重要。在学术研究中，我们仍将“执著”，即坚定不移地追求真理，但不“固执”，即拘泥于成见或错误。只有当我们从对错误的错误理解中摆脱出来的时候，我们才能以合乎真理的方式去谈论真理。因此，我们欢迎一切批评，而不管这种批评是出自善意还是来自恶意。

但是,我们达不到这样一种要求,即“完善”。在我看来,追求完善,这是学者的品格;要求完善,则是对学者的刻薄。实际上,这是一种非分的要求。“一切发展中的事物都是不完善的,而发展只有在死亡时才结束。”(马克思)因此,向学者以至任何人要求完善,实际上是向他索取生命。

杨 耕

2001年11月于北京西山