

## 摘 要

本文论述艾略特的宗教批评思想，艾略特后期的宗教批评思想，是在 1927 年他确立了英国国教信仰后逐步形成和发展起来的。他的信仰确立有一个曲折的历程，最终形成的信仰与其对天主教的保守主义和新教的自由主义不满有关。在信仰确立后，他形成了基督教人文主义的批评立场，并逐步在文学、社会和文化各领域展开了批评活动。他的宗教文学批评活动的特点是以道德标准和神学标准来补充文学标准。他的宗教社会批评活动的宗旨是要建立理想的基督教社会。他的宗教文化批评活动的目标是要以基督教文化来拯救现代文明。

本论文的研究思路就此展开，共有四章。第一章考察作为批评家的艾略特，其信仰之历程与宗教批评立场（即基督教人文主义）的确立，对艾略特选择英国国教会信仰阐述了个人看法，并对艾略特的基督教人文主义思想的形成和特征作了详尽探讨。第二章着重阐述其基督教人文主义批评立场确立之后在文学领域的批评活动，即阐述其宗教批评视野下的文学批评，重点论述了艾略特宗教文学批评中的道德标准、神学标准和文学标准的相互关系。第三章则考察其宗教社会批评，其对现代文明进行批判的目的乃是为着建立理想的基督教社会。第四章重点讨论艾略特宗教文化批评，其目标是要以基督教文化来拯救现代文明，涉及文化的整体性与多样化、宗教对文化的决定性作用等方面的内容。

艾略特的后期批评（1927 年后）蕴涵着深刻的内容，是其站在宗教立场上的批评，是将道德标准和宗教标准结合文学标准的批评，是包含了文化和社会批评的广义批评。因此，艾略特后期的批评，可称之为宗教批评。

### 关键词：

艾略特 宗教批评 基督教人文主义

## ABSTRACT

### **On the forming and developing of Eliot's thoughts of religious criticism**

T.S. Eliot's later thoughts of religious criticism were formed gradually after he confessed in the Church of England in 1927. There is an unsmooth progress in his confession, for his final faith comes from his dissatisfaction with the Catholic conservatism and the Protestant's liberalism. After his confession, he established the critical views of Christian humanism, and constantly made the critical arguments in the areas of literature, society and culture. The character of his religious criticism of literature is to complete the literature criteria with the moral and theological criteria. The viewpoint of his religious criticism of society is to establish an ideal Christian society. And the goal of his religious criticism of culture is to save the modern civilization by the Christian culture.

#### **Keywords:**

T. S. Eliot      Religious criticism      Christian humanism

## 原创性声明

本人声明：所呈交的论文是本人在导师指导下进行的研究工作。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已发表或撰写过的研究成果。参与同一工作的其他同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

签名： 朱晓英 日期： 07.6.9

## 本论文使用授权说明

本人完全了解上海大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留论文及送交论文复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容。

（保密的论文在解密后应遵守此规定）

签名： 朱晓英 导师签名： 林国良 日期： 07.6.9

## 引言

艾略特 (T.S.Eliot, 1888—1965) 是 20 世纪著名的诗人兼批评家。

在诗歌创作方面,艾略特自 1909 年起发表诗歌,先后出版的诗集有《诗歌》(1909—1925)、《诗集》(1909—1935)、《四个四重奏》(1944)、《诗集》(1909—1962)。1948 年因“对当代诗歌作出的贡献和所起的先锋作用”获诺贝尔文学奖,还获得“英王劳绩勋章”。1955 年又获歌德奖。

在文学批评方面,艾略特是英美新批评派的奠基人之一,被称为“现代文学批评大师”。艾略特早期提出的创作和批评的“非个人化”理论,对现代文学产生了很大的影响。其基本内容是:生活与艺术不能等同,它们之间有不可逾越的界限,因此作家的个人感情经验必须经过非个人化的过程,将个人的情绪转变为宇宙性、艺术性情绪,才能进入文学作品。艾略特早期的主要批评论著有《传统与个人才能》(1921),《玄学派诗人》(1921),《批评的功能》(1923)。

1927 年是艾略特精神生活中的一个转折点,此年他确立了英国国教信仰,并加入英国国籍。他在 1928 年写的《致 L·安德鲁:论风格和秩序文集》一书的序中,公开声称自己是“文学上的古典主义者,政治上的保皇派,宗教上的英国国教徒”<sup>1</sup>。这一精神生活上的变化深刻地影响了艾略特的诗歌创作和文学批评。在此之前,他创作了著名的诗歌《荒原》,开创了现代派诗歌之先河,同时提出的“非个性化”的诗学理论,开创了新批评学派;但在此之后,他创作了获得诺贝尔文学奖的诗歌《四个四重奏》,成了一名宗教诗人,同时又以基督教立场展开了其批评活动。在后期批评活动中,他在《欧文·白璧德的人文主义》(1928)和《关于人文主义重新考虑后的意见》(1929)等论文中,确立了基督教人文主义的批评立场;在《宗教和文学》(1935)等论文中,将道德标准和神学标准引入了文学批评;在《什么是基督教社会》(1939)和《关于文化的定义的札记》(1948)等论著中,将批评的视野从文学领域扩展到了社会和文化领域。

如果说,艾略特前期(1927年前)的批评活动,其特点是纯文本的批评,

<sup>1</sup>转引自刘燕:《现代批评之始: T·S·艾略特诗学研究》,广西师范大学出版社,2005年,第29页。

是纯文学标准的批评，是纯文学的批评；那他后期（1927年后）的批评活动，则是站在宗教立场上的批评，是将道德标准和宗教标准结合文学标准的批评，是包含了文化和社会批评的广义批评。因此，艾略特后期的批评，可称之为宗教批评。

由于艾略特在诗歌和批评领域的显著成就，国内外对艾略特的研究也非常丰富。

美国“艾略特研究会”会长（1985—1988年）J·布鲁克在《艾略特研究：评价与书目》中列举英美的艾学研究书目近百种，内容包括艾略特的诗歌研究、诗歌理论研究、著作版本研究、生活研究、宗教信仰研究、艾略特研究之研究等，她还说这只是“冰山一角”。由此可见，艾略特研究在西方是一门显学，成果可谓汗牛充栋。<sup>1</sup>

国内的艾略特研究自上世纪30年代就已开始，自80年代后进入了较为兴旺的时期；尤其是90年代后期，出版了多种专著，发表了二百多篇研究文章。

但我国的艾略特研究，还有着一定的局限性，研究主要集中在他的几首重要诗作，如《情歌》、《荒原》、《四个四重奏》；以及前期的少数几篇文论，如《传统与个人才能》、《玄学派诗人》等，而忽视了艾略特其他大量的诗歌、戏剧、文论及社会批评论著。尤其是对艾略特后期的宗教批评理论，国内的研究是非常不充分的，而且研究者基本都对之持否定态度。

本人以为，艾略特的后期宗教批评蕴涵着深刻的内容，不应轻易否定。本文正是出于这种考虑，希望在并不十分充分的资料中，整理出艾略特宗教批评思想的基本面目，为将来更深入的研究打下基础。

---

<sup>1</sup> 转引自董洪川：《“荒原”之风：T·S·艾略特在中国》，北京大学出版社，2004年，第196—197页。

## 第一章 信仰历程与宗教批评立场的确立

艾略特在诗歌创作和批评活动两个领域的辉煌成就，都与其宗教信仰密切相关。艾略特的宗教信仰，经历了一个曲折的历程。艾略特的家庭有着唯一神教的信仰传统，这一信仰对早年的艾略特产生了深刻影响，且有些影响持续到了其人生的以后时期。但从读大学开始，艾略特就进入了信仰空白时期，直到1927年，他确立了英国国教信仰。故其信仰历程，若不计其幼时的家庭信仰传统，主要可分为1927年前的信仰空白时期和1927年后的英国国教信仰。这两个信仰时期，对他的诗歌创作产生了深刻影响。以诗歌创作成就来说，《荒原》代表了其信仰空白时期的最高成就，《四个四重奏》则代表了其确立了英国国教信仰后的最高成就。

同样，这两个信仰时期对他的文学批评活动也产生了深刻影响。这两个信仰时期分别对应了其前期批评活动和后期批评活动。在其前期批评活动中，他提出了一系列新批评原则，开创了新批评学派；在其后期批评活动中，他将宗教原则与文学原则相结合，形成了其宗教批评的独特视角。因此，要了解艾略特的宗教批评观，首先须了解其信仰历程。

### 第一节 唯一神教家庭信仰的影响

艾略特的出生地是美国，其11世纪的祖先威廉曾是参加征服英格兰的诺曼底贵族，17世纪其祖先安德鲁斯从英国移居到美国麻省。艾略特是在唯一神教的背景下长大的，他的祖父与母亲都是虔诚的唯一神教信徒，年幼时的艾略特也信奉唯一神教。虽然艾略特在读大学期间放弃了唯一神教的信仰，但此信仰仍对他产生了深刻影响。要了解艾略特为何放弃此信仰以及此信仰留给他的影响，须先了解此信仰的一些基本情况。

唯一神教又称“一位论派”（Unitarians），属于基督教新教中的非主流教派，该派的特点是否认基督神性和三位一体教义，强调上帝位格单一。

三位一体是基督教的基本教义之一，其原始根据是《马太福音》第28章第

19 节记载的，复活后的耶稣吩咐门徒说：“你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”3 世纪中叶，基督教神学家德尔图良首先提出了“三位一体说”，其后神学家对其内涵不断深入论证，逐步完善。该教义的基本内涵是：上帝只有一个，但包括圣父、圣子和圣灵三个位格。三者虽各有特定位份，却完全同具一个本体，同为一个独一真神，而不是三个神，又不只是一位。基督教认为，此教义是“奥秘”的“启示”，不可能靠理性来领悟，只能靠信仰来接受。

然而，三位一体的思想在基督教历史上曾有过激烈争议。早在 2-3 世纪，反三位一体论思想就已存在，如灵力神格唯一论、阿里乌派、基督嗣子说等，他们都主张上帝只有一位，耶稣不具有完全的神性，不是三位一体中的第二位。这种争论的热烈程度和广泛性，4 世纪著名的教父格列高利在其具有深远影响力的三位一体著作《论圣子与圣灵的神性》中作过这样的描述：在君士坦丁堡（罗马帝国的新首都），无论他走到哪里，或者做什么事，都有商人缠着他，要与他辩论三位一体的教义。“如果你要换零钱，就有人会像哲学家一样，对你发表基督受生或非受生的观念。如果你询问面包的价钱，就有人会告诉你：‘父比较大，子比较小。’如果你问：‘可以洗澡了吗？’有人可能会回答说：‘子是从无中创造出来的。’”<sup>1</sup>

公元 4 世纪起，罗马帝国对基督教采取了支持和利用的政策，皇帝先后发布敕令明确宣布承认基督教的合法地位，基督教逐渐成为罗马帝国的官方意识形态。当三位一体的支持者和反对者之间的争论愈演愈烈时，罗马皇帝君士坦丁大帝出面，在尼西亚城召开了全国性的宗教会议，史称第一次大公会议——尼西亚公会议。皇帝将两派人士召集在一起辩论，并起草了《尼西亚信经》，强迫反对人士接受，由此确立了三一体说的神圣地位。

近代宗教改革时期，一些宗教改革家强调圣经和理性是信仰的唯一根据，重倡上帝一位论。一位论派作为有组织的运动首先于 16—17 世纪出现于匈牙利和波兰，其后传到英、美等国。此派观点遭到了天主教会的反对，路德、加尔文、茨温利等宗教改革家也不同意此派观点，但这些反对并不能阻止一位论派

<sup>1</sup>转引自[美]奥尔森 (Roger Olson)：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京大学出版社，2003 年，第 5 页。

的发展。1813年，英国一位论派得到国会承认，1825年成立了英国与国外一位论者协会。19世纪英国有影响的一位论派牧师马提诺主张宗教真理不能违背人的理性，信基督教不一定要相信福音书中的神迹奇事。为了调和宗教与科学的矛盾，他把上帝哲理化，说上帝是神圣的理性。19世纪上半叶和20世纪初，英国的一位论派有较大的发展。该派注重教育和慈善事业，强调理性和个人主义，不热衷于传教，人数不多。

美国的一位论思想在17世纪即已出现于公理会中。18世纪，在弗理曼的倡导下兴起了反对卫斯理兄弟的奋兴运动，该派思想又有了发展。1785年，波士顿英王礼拜堂的会众将圣公会《公祷书》中关于三位一体教义部分尽行删除，此举使此新英格兰最古老的圣公会礼拜堂变成了新大陆第一座一位论派教堂。美国最有影响的一个一位论派牧师是禅宁，他强调上帝有人的形象，有崇高的地位，反对加尔文派关于人的堕落、基督的赎罪等教义。不过他仍承认耶稣基督的先在及其神迹。1825年，美国的一位论派成立自己的传教机构和出版机构——美国一位论者协会。随着科学的日益进步，一位论派中调和科学与宗教的自由主义思想也逐渐发展：如否认福音书中的神迹奇事，从伦理角度来肯定基督教，认为其他宗教也包含有可以接受的真理等。1900年，由美国的一位论派发起，在荷兰成立了自由主义基督教与宗教自由国际协会。近代一位论派的共同特点是倾向于理性，不接受《信经》规定的教义，谋求建立没有统一信纲的、思想自由的宗教团体。一位论派教会的组织形式仍沿用公理制，但信徒不一定属于某一固定的一位论派教会。

艾略特的家庭有信仰唯一神教的传统，艾略特的祖父威廉（William Greenleaf Eliot）就是实践唯一神教教义的典范。他是北美基督教联合教会的神父，为传福音来到当时很偏僻的圣路易斯市，创办了史密斯学院和华盛顿大学。他一生奉行唯一神教的道德规范，将自我克制的戒律与为公众服务精神结合为一体。1953年6月，艾略特在其祖父创立的华盛顿大学百年校庆上所作的题为《美国文学与美国语言》的演讲中是这样谈到他的祖父：“（艾略特家族的）生活准则是祖父设立的；像摩西一样，他制定了我们的道德判断、在责任与自我沉溺之间的决定，他规定了戒律，任何背离都是有罪的……这尤其体现在三个



领域：教堂、城市和大学……这些地方标志着宗教、公共事业和教育。”<sup>1</sup>

艾略特的母亲也是虔诚的唯一神教信徒，她富有进取精神，相信通过自身的努力，人可以享受到时间带来的成功和欢乐的喜悦。母亲对艾略特产生过深远的影响，年少时的艾略特也信仰唯一神教，这种家庭的宗教影响持续到艾略特的哈佛求学时代。

但在哈佛大学求学期间，艾略特却摒弃了唯一神教，其中一个重要原因是该教派反三位一体的教义、否认上帝之道化为肉身、否认基督的神性，而艾略特却特别喜欢耶稣殉难、拯救人类的教义。在哈佛读博期间，艾略特在内室的墙上就贴着一幅耶稣殉难图。<sup>2</sup>耶稣殉难的场面屡屡出现于《荒原》及他以后的作品里。但另一方面，唯一神教对艾略特还是产生了深刻影响，艾略特身上的自律精神、务实思想、强烈社会责任感和献身公众事业的热情、崇尚知识、崇尚人文主义，都可以在其幼年的唯一神教信仰中找到源头。

## 第二节 信仰和精神的荒原时期

艾略特在读大学期间放弃了唯一神教的信仰，此后他的精神生活的状况，正如他本人在写给他一位姐姐的信中所说的：“没有任何确切的宗教信仰，甚至说没有任何信仰。”从进大学直到1927年改信英国国教，在此期间他广泛涉猎了各种哲学乃至宗教思想，他甚至进修了梵文、印度哲学和宗教以及基督教神秘文学。有研究者指出，艾略特的名诗《荒原》中共涉及了多种宗教，包括基督教、佛教、印度婆罗门教及古希腊繁殖神教等。艾略特的朋友、学者斯蒂芬·斯彭德（Stephen Spender）说：“他在创作《荒原》时，差点成了一名佛教徒，因为，有一次他对智利诗人加夫列尔·米斯特拉尔就是这么说的。”艾略特在1933年出版的《诗歌与批评的用途》中申明：“我不是一名佛教徒，但是，一些早期的佛教经文对我的影响有如《旧约》的部分经文对我的影响”。艾略特认为：“智慧对各处的人们都有用，不然，一位欧洲人又能从婆罗门教的优波尼沙士

<sup>1</sup>转引自《现代批评之始》，第18页。

<sup>2</sup>[英]彼得·阿克罗伊德：《艾略特传》，刘长缨、张筱强译，国际文化出版公司，1989年，第34页。

（Upanishads）或佛教中的尼卡亚斯（Nikayas）中得到什么益处呢？”<sup>1</sup>可见佛教和婆罗门教并未成为他的信仰，他只是从中汲取了这些宗教的古老智慧。在信仰上，艾略特此段时间是处于空白时期。

在哈佛大学，艾略特学的是哲学专业，他的老师中有美国哲学家桑塔亚那（George Santayana, 1863—1952）和白璧德（Irving Babbitt, 1865—1933），他们信奉理性、秩序、平衡、自我节制和客观标准等古典主义价值观，对艾略特产生了深刻影响。特别是白璧德的新人文主义，更是艾略特后来基督教人文主义思想的基础。此外，他还选修了分析哲学家罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）的逻辑课和唯心主义哲学家罗伊斯（Josiah Royce）的“不同类型的科学方法的比较研究”课。他还广泛阅读了欧洲哲学家柏格森、梅农、布拉德利、胡塞尔的哲学。

1910年艾略特从哈佛大学毕业，像许多美国文人一样，他也决心到欧洲去寻找文化之根。他在法国、德国和英国等大学游学。在巴黎大学，他听了柏格森（Henri Bergson, 1859—1941）的讲座，被柏格森的时间、意识、意识直觉、智性同情等观念所吸引，一度成为柏格森主义者。但很快他又对柏格森的学说感到不满，而对“法兰西行动”领导人莫拉斯的思想深深倾倒。

法国诗人莫拉斯（Charles Maurras, 1868—1952），出生于一个保皇派的天主教家庭，有文学才能，也有政治抱负，推崇过去，反对现代。德雷夫斯事件（Dreyfus Affair）之后，法国社会分裂为两派，莫拉斯成为一个狂热的保皇主义者。他反对第三共和国，反对议会制，并持有反犹主义立场，主张极端民族主义，坚持法兰西利益高于一切的原则，强调国家至上，并认为只有君主制才能使这一切得到实现。他认为，第三共和国的基本原则——“自由、平等、博爱”，使得法国被分化了，许多非法兰西的因素：犹太的、共济会的、以及新教的因素占了主导，整个国家被国际金融家所掌握。1899年他与其他人一起主办了周刊《法兰西行动》，1908年他与作家雷翁·都德（Leon Daudet, 1867—1942，著名作家阿尔丰斯·都德之子）一起将周刊改为日报。第一次世界大战前后，法国社会普遍对当时的现状不满，痛恨堕落的共和国、主张君主制的情绪十分

<sup>1</sup> 本节中各段引文转引自雅嘉拉达：《〈荒原〉基督教思想（视角）初考》，北大中文论坛 [www.pkucn.com](http://www.pkucn.com) 《比较文学》，2005-5-9 22:56。

高涨，因此，《法兰西行动》得到了包括教士、职员、工人等社会各阶层的拥护。知识分子阶层中也不乏莫拉斯的拥护者，著名作家庞德就是莫拉斯的支持者，艾略特也是一样，他们都敬佩莫拉斯。

而探寻艾略特之所以从柏格森转向莫拉斯的思想根源，是理解艾略特最终从唯一神教转向英国国教的关键。艾略特对现代社会感到惶恐，他渴望秩序、纪律，信赖传统。他稍后提出的文学新批评思想，正是以此为特征。在柏格森那里，他的上述内心渴望难以满足，而莫拉斯的思想使他欢欣鼓舞。莫拉斯在文学上反对浪漫主义，在政治上反对自由民主，提倡在一切人类范围内恪守传统秩序和等级制度，认为要保持社会统一、秩序和纪律，就要忠于国王、罗马教会和古典主义理性。莫拉斯的上述思想，与艾略特的基本立场完全吻合。

但莫拉斯的思想毕竟还只是一些文学和社会主张，还不能代替宗教信仰，这就是艾略特最终走到英国国教的原因。

就莫拉斯来说，他与教会的关系也极为复杂。早在1914年第一次世界大战爆发之前，本笃十五世教皇已经考虑要谴责“法兰西行动”，但没有正式表态。大战结束后，这个组织发展得很快，甚至得到了许多教会人士的支持。教皇庇护十一世（Pius XI, 1857—1939, 1922—39在位）为此很担忧，因为这个组织与教会无关，一切以政治挂帅，刻意与共和国作对，与教皇倡导的修和路线背道而驰。1926年年底，教皇庇护十一世正式谴责了《法兰西行动》，将其列入《教廷禁书目录》，并禁止天主教徒附合这个组织的思想和行动。谴责的理由是该组织主张宗教服从于政治，教会服从于国家，从而破坏了灵性的纯洁性。这一谴责使得《法兰西行动》失去了许多宗教界人士的支持。经过教皇庇护十一世对“法兰西行动”的谴责，法国天主教会终于走出了狭义的保护教会的观念，信徒们开始愿意接受既成的政治和社会现实。1938年，莫拉斯被选入法兰西学院。1939年，教皇庇护十二世（Pius XII）接受了莫拉斯的归顺，解除了对《法兰西行动》的禁令。二战后，莫拉斯因为和德国法西斯合作而被判终身监禁，并被取消了法兰西学院院士的资格。

莫拉斯的思想与其组织不是天主教的，事实上，他甚至不是天主教徒，其哲学是无神论哲学，本质上与基督教格格不入。所以，艾略特对莫拉斯的思想

虽有强烈共鸣，但后者并不能从根本上解决艾略特的信仰危机。同时，对莫拉斯的思想，艾略特在欣赏之余，也早就对其保持一定的警惕。在其1928年写的《欧文·白璧德的人文主义》一文中，艾略特指出：“白璧德教授的影响，这样一来，就有可能和另一位哲学家——查理·莫拉（斯）——的影响结合起来，而且的确能够纠正那一位作家的一些过火的地方。”<sup>1</sup>在此文中，艾略特明确指出莫拉斯的思想有“过火的地方”，这可能与教皇对“法兰西行动”的谴责有关。

因此，艾略特此时期是处在信仰的空白时期，也是信仰的荒原时期。与此时期信仰荒原相伴随的是精神的荒原，信仰危机带来的是精神危机。

此段时期正是艾略特内外交困的时期。从社会状况来看，当时正是第一次世界大战及战后的创伤时期，整个西方社会都遭遇到前所未有的危机，人们普遍感到空虚迷惘，信仰动摇乃至完全丧失。而在个人生活上，艾略特在欧洲游学的经历，坚定了他留在欧洲的决心。1914年艾略特遇见了长期居住在英国的庞德，在他的帮助下艾略特在英国留了下来。甚至，为了能长期居住在英国，他在未经家人同意的情况下，匆匆与一个英国女子维维恩（Vivien haigh-Wood）结了婚，从此定居在伦敦。但这是一场不幸的婚姻，双方性情不和，维维恩后来得了精神分裂症，且病情越来越严重，他不得不同时做几份工作以维持生计。在这种内外交困中，艾略特陷入了精神危机中，此种精神危机在他的同期诗歌创作中得以充分体现。

艾略特这一时期最有代表性的诗作是《荒原》。《荒原》被西方评论家称为现代诗歌的里程碑，是二十世纪西方文学中划时代的作品。作者在《荒原》中揭示了西方社会中人们的精神世界已干涸得像一片“荒原”。同时，《荒原》也是艾略特本人精神苦闷的直接宣泄。艾略特曾说《荒原》使他的个人痛苦得以减轻，它只是他对生活毫无意义的抱怨，只是一篇有节奏的牢骚。《荒原》那晦涩难懂的风格和混乱无序的布局，揭示了他矛盾彷徨、剧烈冲突、难觅出路的心境。《荒原》的创作历时一年，但前4章写完后，他自幼羸弱的身体就再也难以支撑这种在精神危机中的创作活动了。1921年9月他精神崩溃，被迫接受医生的建议，进行疗养。但在疗养过程中，他似乎找到了出路，写下了振奋的最

<sup>1</sup>[英]托·斯·艾略特：《艾略特文学论文集》，李赋宁译，百花洲文艺出版社，1994年，第194页。

后一章《雷神》。<sup>1</sup>

关于《荒原》与宗教的关系，一直存在争议。有人认为，这首诗“致使诗歌完全断绝了与所有信仰的联系”，<sup>2</sup>而艾略特在1927年驳斥了这一观点。在艾略特遗孀瓦莱莉（他的第二位妻子）整理的《〈荒原〉原稿的模拟抄本》里，艾略特用布莱斯·帕斯卡尔（Blaise Pascal, 1623—1662）的神秘经历来形容自己在瑞士洛桑疗养时的创作经历：“我们很清楚当时他在身体极端虚弱的情况下得到了上帝的启示；但是，这一点也屡见不鲜，某些疾病不仅特别有利于感受宗教的启迪，而且极其有利于文学艺术的创作。”<sup>3</sup>由此可想象，《荒原》的最后一章《雷神》，是受到了某种宗教启示的。所以，有研究者认为：“可见，当时艾略特是在基督教中寻到了突破口，从而使《荒原》最终在《雷神》部分水到渠成。透过《荒原》，我们可以看到艾略特的思想如地下奔腾不息的岩浆，左冲右突，四处突围，因此诗中处处有火光，处处蕴涵着力量与生机；岩浆一旦寻得突破口，涌出地面，则立即得以舒展，诗歌也就变得和谐振奋，气势恢弘。”<sup>4</sup>但《荒原》写成是1922年，而他的宗教信仰真正确立是1927年，可见《荒原》的写作并未使艾略特确立信仰。《荒原》如果包含了宗教启示和基督教信仰，那也应是其潜意识中幼时唯一神教信仰影响的显现。

### 第三节 英国国教会的坚定信徒

1927年是艾略特精神生活中的一个转折点，此年他改信英国国教，并加入英国国籍。从此他坚定了信仰上的英国国教徒和文学上的古典主义者立场。这一精神生活上的变化深刻地影响了艾略特的诗歌创作和文学批评。而英国国教对艾略特的吸引力，也有其教义的根本原因。

英国国教（Church of England），也称安立甘教会（Anglican Communion），或英格兰圣公会，是英国在宗教改革中建立的民族教会，故根本上说也属新教。安立甘宗与路德宗、归正宗合称新教三大流派。该宗在英格兰为国教，称英国

<sup>1</sup> 《艾略特传》，第99-106页。

<sup>2</sup> 同上，第152页。

<sup>3</sup> 转引自《〈荒原〉基督教思想（视角）初考》。

<sup>4</sup> 同上。

国教会。联合王国其他地方及其他国家的圣公会均非国教，组织上也不从属于英国国教会。安立甘宗没有世界性的统一组织或集权领导机构，宗内各教会间不相从属，习惯上尊英国坎特伯雷大主教为各国圣公会的名义领袖。

从历史上看，英国的宗教改革与德国和瑞士不同，主要不是出于宗教原因，而是由政治和经济原因所促成的一场自上而下的改革。英国国王本来对德国的宗教改革并不感兴趣，路德的著作在英国曾被查禁。英国国王后来之所以与教皇决裂，主要原因在于他想夺取教皇在英国所具有的权力和教会的财产。

16世纪宗教改革时期，英格兰新贵族和资产阶级希望加强王权，削弱教会，摆脱教皇的控制。1533年，国王亨利八世禁止英格兰教会向教廷交纳岁贡；次年，促使国会通过《至尊法案》，规定英格兰教会不再受制于教皇，而以国王为英格兰教会的最高元首，并将英格兰教会立为国教。其后，这项改革运动由于国王的更替，其与罗马教廷的关系及与天主教和新教教义的关系，都有反复。大体上，安立甘宗以《圣经》为教义基础，在持守传统教义的同时，主张在具体解释上兼容各家之说，在天主教和其他新教宗派之间采取中间立场。在教会管理上保留主教制，并承认其有继承使徒的性质，但也让平信徒参与教会的管理。安立甘宗赞成宗教改革，但主张尊重《圣经》和教会传统，认为两者之间应保持平衡。在崇拜中使用《公祷书》，但允许有一定程度的灵活性，故宗内有各种派别，如高教会派、低教会派、广涵教会派、福音派等。安立甘宗自称是使徒所传圣洁公教会的一支，保有《圣经》及古代教父以来所传承阐释的正统信仰，只承认教皇为世界众主教之一，尊重国家权威但不从属之。

探讨艾略特之所以选择英国国教为其最终信仰，是理解其宗教批评思想的重要环节。如上所说，英国国教是在天主教和新教之间保持平衡的一个教派。那么，艾略特为什么没有选择天主教或新教呢？

先看看他对天主教的态度。在1928年他写的《欧文·白璧德的人文主义》一文，透露了他对天主教的看法：“这种滑坡可能会使他们倒退到毫无人文主义和批判精神成分的天主教那里，那会是一种丧失了信心的天主教。”<sup>1</sup>这是艾略特对天主教的评价：“毫无人文主义和批判精神成分的天主教。”他进而又说：“人们可能对天主教教会……抱有非常深的崇敬和甚至爱慕的感情；但是如果

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第193页。

人们研究天主教教会的历史和盛衰，它过去的和当前的困难和问题，人们就必然会对它油然赞美，肃然敬畏，但人们不会因此更情愿把人类的一切希望都寄托在仅仅一个机构上面。”<sup>1</sup>因此，天主教尽管也是值得尊敬的，但不能“把人类的一切希望都寄托在仅仅一个机构上面”。

艾略特对新教的态度，在《关于人文主义重新考虑后的意见》一文中也有透露。艾略特说：“对‘禁欲主义的畏惧’，这不仅是人文主义的特点，也是自由开明的新教教派的特点，有时人文主义似乎和这个教派有一脉相承的关系。”<sup>2</sup>由此可见，艾略特仅将新教看成是与传统人文主义和新人文主义思想境界相类似的一个教派，而如下文所要指出的，艾略特对传统人文主义和新人文主义都持批评态度。

在《什么是基督教社会》中，艾略特将新教与天主教比作自由主义和保守主义。他肯定了自由主义的一定价值：“在宗教中，自由主义或许具有逐渐地抛弃历史上的基督教的各种看起来是多余的或是过时的成分的特点，由于这些成分混杂着信奉基督教和滥用基督教的情况，因而它正是应受攻击的目标。……自由主义是一种必然存在的消极因素，但消极因素可以用来为积极的目的服务，如果对此也加以反对，那才是最糟糕的。”<sup>3</sup>但最终来说，自由主义也是不可接受的：“把自由主义同保守主义相比较，就会发现两者同样令人讨厌：如果前者可以意味着混乱，后者则可以意味着僵化。”<sup>4</sup>

在另一处他再次强调：“教会绝不能在政治意义上成为保守派或自由派或革命派的教会。保守主义过于经常地保留错误的东西；自由主义则过于经常地放任自流，置约束于不顾；而革命者则过于经常地对永恒事物加以否定。”<sup>5</sup>

艾略特对宗教有其独到的看法，他认为：“任何宗教都永远有僵化成仅仅留下宗教仪式和习惯的东西的危险，尽管仪式和习惯对宗教来说也是必不可少的。只有通过感情的觉醒和新生的虔诚，或者依靠具有批评力的理性，宗教才能复兴。”<sup>6</sup>所以，他对信仰的看法是：在信仰的同时，也应保持必要的理性。

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 193 页。

<sup>2</sup> 同上，第 199 页。

<sup>3</sup> [英]T·S·艾略特：《基督教与文化》，杨民生、陈常锦译，四川人民出版社，1989 年版，第 11 页。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 《基督教与文化》，第 76 页。

<sup>6</sup> 《艾略特文学论文集》，第 188—189 页。

由此可见，艾略特最终选择了英国国教作为信仰，实在是有其深刻原因的。他所信仰的是英国国教的高教会派，该教派虽然脱离了教皇的辖制，却仍然坚持承袭天主教传统，强调教会对信徒的使命，强调圣社崇拜的重要性。如上所说，艾略特内心渴望的是秩序、纪律和恪守传统，因此，高教会派的英国国教的教义无疑完全与之合拍。同时，此教派又有其独立性，不从属于任何更高的机构，所以能成为他最后选择的信仰。事实上，在他正式接受此宗信仰之前，他已经在英国国教会接受了定期培训，并参加了晨礼拜。在接受此宗信仰后，他成了坚定的国教会的信徒，矢志不渝，终身不变。

正是出于理性，艾略特对许多问题的看法，都有其独到的见解。例如，关于基督教内教派的分裂，艾略特认为也有其有益的一面：“根据这种观点，我将只关注基督教，特别是欧洲的天主教与新教的关系，以及新教内部教派的分化。各种具有共同本质而又相互分离的宗教派别是统一或重新联合，还是维持现状，我们必须尽量不带任何偏见来探讨这一问题。我们必须注意，教派的分裂所造成的任何损害似乎都是对欧洲文化及欧洲的任何一种地区文化的损害。但在另一方面，我们又必须承认，16世纪以来许多最引人注目的文化成就正是在教派分裂的条件下取得的：而且其中一些成就的确是在文化的宗教基础似乎已全面崩溃之后才出现的，例如在19世纪的法国。如果欧洲的宗教统一延续下来，我们并不敢肯定，这些文化成就或同样辉煌的文化成就是否能够取得。宗教统一或宗教分裂都可能与文化繁荣或文化衰退恰好重合。”<sup>1</sup>也就是说，教派分裂，从表面上看，似乎造成了对欧洲文化的损害；但从历史事实来看，16世纪以来出现了许多引人注目的文化成就，如果教派没有分裂，很难想象能有此成就。

由于宗教分裂也有其有益的一面，所以对于教内的观念冲突，艾略特认为也应持宽容的态度，甚至认为是必不可少的：“基督教世界应该是一个，至于这个统一体的组织形式和权力中心是什么，还有待探寻。我们不能妄加评判。但是，在这个统一体之中，应该有着观念之间的无休止的冲突——因为只有通过同不断出现的错误观念作斗争，真理才能得以扩展和澄清，并且正是在同异端的冲突之中，正统才能得以发展，从而满足时代的需要；而每个地区也应该做出持续的努力，以形成能适应自身需要的基督教形态，这是一种既不应完全压

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第147—148。



制，又不应完全放任自流的努力。”<sup>1</sup> 因此，在统一的基督教世界内，应允许有不同观念的相互冲突，这种无休止的冲突可使真理得到扩展和澄清，正统得到发展。

宗教的分裂，形成了 16 世纪以来欧洲文化的辉煌成就，因而对教内的观念冲突应抱宽容态度，这样的看法，确实超出了一般基督徒的视野。

此时期的艾略特，由于确立了信仰，已不再是早期那个在绝望中挣扎、愤世嫉俗的艾略特。我们看到的似乎是一个从地狱般的荒原世界经过炼狱般的痛苦磨炼、最终走向但丁式天堂的、艺术臻于完美而又充满信仰和乐观精神的艾略特，“在这残忍而让人沮丧的岁月，他仍然呼唤着一种精神。”（利维斯语）这一精神境界的巨大转变，充分体现在其同期的诗歌创作中。

这一时期艾略特最重要的作品是长诗《四个四重奏》，艾略特因此诗而获得诺贝尔文学奖。诺贝尔文学奖的“授奖辞”对艾略特从《荒原》到《四个四重奏》的创作活动出了这样的评价：“艾略特从事了一系列同样辉煌的诗歌创作，追求着一个痛苦的、寻求拯救的主题。在一个没有秩序、没有意义、没有美的世俗世界中，现代人‘可怕的空虚’以一种强烈的诚实跃然纸上了。在他最近的一部作品《四个四重奏》中，艾略特的文字炉火纯青，仿佛达到了沉思冥想的音乐境界，还几乎象是礼拜仪式的合唱，细腻而精确地表达了他的心灵。超验的上层建筑在他的世界图画中更加明确清晰地竖立了起来。”<sup>2</sup>

“寻求拯救”，是对《四个四重奏》主题的准确描述。艾略特在这首诗歌中，展示了一种痛苦的“寻求”过程，力图在“寻求”中超越自我，达到与上帝的沟通。他以饱满的激情和深邃的智慧，提出了有关谦卑、祈祷、炼狱等一系列宗教拯救途径，并指出只有基督的“道”才能从根本上拯救这个世界。

#### 第四节 基督教人文主义立场的确立

在信仰的基础上，艾略特形成了其宗教批评的基本立场，那就是基督教人文主义。艾略特的基督教人文主义是通过对白璧德等人的新人文主义的继承与

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 160 页。

<sup>2</sup> [英]托·艾略特：《四个四重奏》，裘小龙译，漓江出版社，1985 年，第 280 页。

批判而建立的。欧文·白璧德是美国文艺批评家，20世纪新人文主义的主要代表，也是艾略特在哈佛大学的老师。白璧德的新人文主义又是对传统人文主义的继承与批判。

人文主义，虽然人们甚至可以追溯其源头到古希腊，但一般指近代文艺复兴时期出现的新思潮。人文主义的核心是强调人的尊严。文艺复兴时期的人文主义，出于反对中世纪教会和封建君权的需要，所以特别提倡“人道”以反对“神道”，提倡人权以反对君权，提倡个性解放以反对中世纪的宗教束缚及其一切残余。

根据《大美百科全书》的说法，今日的人文主义、人道主义、人本主义都是在寻求“人”在思想与精神上异于禽兽的理由，所诉求的终极领域是人类的理智，而非任何外在的权威。而这种对“人”自身的理智和能力的信仰，其基础是出自于“人性善”的信念。例如，卢梭的浪漫主义人道主义，相信人性善良，只是由于不好的法律和风俗习惯才使人受到压抑，如果取消了所有这些束缚，人的无限可能性就能得以发挥最终达到完美。二十世纪前的人文主义大都对人性持类似看法。

白璧德的新人文主义，既继承又批判了自文艺复兴以来的传统人文主义。白璧德在他那本著名的《卢梭与浪漫主义》(1919)一书中，对以培根为代表的科学人道主义和以卢梭为代表的浪漫主义人道主义都作了尖锐批判。他指出，培根的科学人道主义将科学和功利性操作作为解决人的困境的根本方法；卢梭的浪漫主义人道主义，则不断张扬人的向外扩张的欲望，摆脱了更高道德意志的有效束缚。这两种人道主义最终导致人失去了真正属于人的内在的精神生活，从而使得社会生活和社会秩序滑入到一种道德混乱的状态，进一步腐蚀败坏着西方文明的根基。白璧德进而将文艺复兴以来的科学，以及启蒙主义、浪漫主义、批判现实主义等文学流派，都归为自然主义，他主张以“人的法则”反对自然主义的“物的法则”，强调理性、道德意志和道德想象力是人的特点和美德，认为文学的作用在于给人以道德的知识，任何作品的真正价值取决于它的“适当性”，即符合道德约束和纪律秩序的要求。因此，白璧德强调文学必须维护传统，表现“良心理智”和“自我克制”。但另一方面，白璧德虽然指出培根、卢

梭的科学主义和人道主义否定自我约束和自我克制的根源，在于拒绝真正伟大思想中都几乎共有的原罪思想，夸大了人性善的一面，但他本人也并不信任传统宗教。他认为：“新教主义正在放弃作为一种内在生活的宗教，并正在日渐成为一种社会进步的宗教。从社会角度来应对罪恶，而不是检查它的个人渊源的企图的结果，以及用外在的控制来替代欲望的内在控制。”<sup>1</sup>

艾略特对白璧德的思想同样是既继承又批判。艾略特说：“我自己开始时曾是白璧德先生的门徒，我的确感到我没有抛弃我认为是他的教导中任何积极有用的东西”，“我关心的是如何指出人文主义的弱点，以便先发制人，保卫人文主义，以免某些它的真正的敌人利用它的弱点来向它进攻。人文主义可能具有——而且已经具有了——巨大的价值；但是人文主义必须在为时尚不过晚的时候受到批评。”<sup>2</sup>

艾略特完全认同白璧德对科学主义、浪漫主义等传统人文主义的批判，对白璧德关于原罪、道德、秩序、自我约束等思想也作了继承，但在关于宗教的看法上，艾略特与白璧德分道扬镳了。

在《欧文·白璧德的人文主义》一文的开始部分，艾略特对被认为是白璧德人文主义理论总结的《民主和领导》一书的理论表示了怀疑：“人文主义的问题无疑地是和宗教问题有关。白璧德先生在他这本书中却从头到尾随处都十分明确地表示出他不能采取宗教的观点——也就是说，他不能接受任何教条或启示；他还明确表示人文主义是宗教的替换物。”<sup>3</sup>

艾略特完全不能接受“人文主义是宗教替换物”的观点，在同一篇文章中，他探讨了人文主义与宗教（即基督教）的关系，主要观点如下。

#### 第一、人文主义是宗教的派生物。

艾略特认为，“人类的宗教习惯，在一切地方、一切时代，以及对一切人来说，都仍然是很强的。人类并没有人文主义的习惯：我认为，人文主义不过是某些时代、某些地方、某些个人的心态罢了。”<sup>4</sup> 在另一处，艾略特再次强调：

<sup>1</sup>转引自段怀清：《欧文·白璧德与西方主义的批判》，乐黛云、李比雄主编《跨文化对话》，2002年第8辑，第75页

<sup>2</sup>《艾略特文学论文集》，第195—196页。

<sup>3</sup>同上，第184页。

<sup>4</sup>同上，第186页。

“作为历史事实，人文主义和宗教一点也不相同；人文主义是时隐时现的，而基督教却是延续不断的。我们不必去设想，如果没有基督教，那么欧洲各民族的发展可能是个什么样子——也就是说，不必设想一个相等于事实上存在的基督教传统的幻想的人文主义传统。”<sup>1</sup>因此，人文主义并非人类的习惯，也非在历史上连续不断，实际上，人文主义不是人类的传统。

进而，艾略特指出，人文主义的人生观，是从宗教中派生出来的。“这种派生出来的人生观只能在历史上短期内起作用，只能对少数像白璧德先生那样有高度文化修养的人有效。”艾略特进而提问：“白璧德先生从他的祖先那里所接受的是基督教的文化传统，像许多人那样，白璧德先生和明确的基督教信仰之间只隔着大约一代人的时间距离。换言之，这种派生的人生观能否持续到一、二代人以后？”<sup>2</sup>

在《关于人文主义重新考虑后的意见》一文中，艾略特又重申了此观点：“人文主义只对极少数的个人有效。这些个人是由文化使他们团结在一起，而不是由于他们赞成一个共同的纲领或宣言。这样一群‘精神贵族’没有使那些‘世袭贵族’联系在一起的经济纽带。”<sup>3</sup>

综上所述，在艾略特看来，人类有宗教传统，却没有人文主义传统。人文主义只在少数历史时期发生作用，且其作用有限。

## 第二、人文主义须借助宗教而起作用。

艾略特认为，“在我看来，人文主义总是在宗教强盛的时候才最兴旺。”这也就是说，人文主义是依赖宗教而发挥作用。艾略特进而指出：“如果你发现一些反宗教的人文主义的例子，或一些虽不反宗教，但至少反对当地区和当时代的宗教信仰，那么这一种人文主义纯粹是破坏性的，因为它从未找到任何东西可以代替被它破坏了的东西。”<sup>4</sup>所以，人文主义是不可能代替宗教的。

## 第三、新人文主义强调的自我控制脱离了宗教的约束就不能奏效。

白璧德的新人文主义强调自我控制，艾略特认为这种观念有合理的一面：“随着政府的形式变得越来越民主，随着君权、贵族和等级制的外部约束日益

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 185—186 页。

<sup>2</sup> 同上，第 185 页。

<sup>3</sup> 同上，第 206 页。

<sup>4</sup> 同上，第 188 页。

消失，个人越来越有必要自我控制，因为个人不再被权威或习以为常的敬重所控制。”但问题是个人自我控制的力量究竟来自哪里？“白璧德先生似乎也以为随着一个正统宗教的‘外部’约束的削弱，个人自我控制的内在约束就可以把宗教的外部约束取而代之。”艾略特指出，那样的话，“就没有给个人留下任何东西足以使他能够借以控制自己，除了他自己私人的见解和自己的判断外，这些东西是相当不可靠的。”<sup>1</sup>因此，离开了宗教的约束，个人内部实在找不出可以进行有效地自我控制的力量。

此外，与白璧德认为宗教是“外部约束”相反，艾略特认为，“宗教概念仍然是内在的约束——宗教并不诉诸一个人的行为，而是要打动他的灵魂。如果一种宗教不能触动一个人的自我……控制他自己，来代替让他自己只受教士控制，正像他可能被警察控制那样，那么宗教就没有尽到它公开声称的职责。”<sup>2</sup>也就是说，宗教的职责就是打动人的灵魂，让人进行自我控制，而不是受教士控制，因此，宗教是一种内在的约束。

第四、传统人文主义和新人文主义的根本局限还是在对基督教的原罪思想的想法上。

在此问题上，艾略特赞同休姆（T·E·Hulme，1883—1917）对人文主义的看法。休姆是英国批评家和哲学家，推崇古典主义，反对自文艺复兴以来的人文主义和浪漫主义。休姆在其代表作《思索》（1924）中，从人性角度对传统人文主义提出反对意见。休姆认为，人文主义的一个特点是“不再相信人或自然根本上是不完美的”。也就是说，卢梭的浪漫主义和人文主义，相信人的本性是完美的或可臻完美的。艾略特认为，白璧德的新人文主义虽对此有批判，但“还是不够的；现代人文主义者的观点意味着人是或者可改善的，或者能够无限制地得到改造的”，而这样是远远不够的，“因为从那个观点出发，唯一的区别就在于程度的不同”。在人性问题上，基督教的观点与传统人文主义和新人文主义的观点截然相反。在基督教看来，人是带有原罪的，而在新老人文主义那里，“罪恶的问题消失了，罪恶的概念不复存在了”，“休姆值得大大的称赞是因为他独自发现了存在着一个人绝对不能达到的绝对点。”这也就是说，艾略特赞

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 189 页。

<sup>2</sup> 同上，第 190 页。

同休姆的观点，人是带有原罪的，这是“人绝对不能达到的绝对点”，或者说，是人绝对不能超越的“绝对点”。休姆指出：“宗教立场认为人在无论哪种意义上都是不完善的，人是一个可怜的生物”，只是人“能领悟什么是完善”。换句话说，人的“本性是恶的，而且是有局限性的，但是人经过秩序和传统的训练能够变成相当过得去的东西”。<sup>1</sup>

休姆斩钉截铁地说：“我认为关于最高价值的宗教概念是对的，人文主义的概念是错的。”<sup>2</sup>对此观点，无疑艾略特是完全赞同的。

#### 第五、需要建立宗教人文主义。

关于宗教可能具有的局限，艾略特也是有清醒认识的。如上文所引的，艾略特指出：“当然，任何宗教都永远有僵化成仅仅留下宗教仪式和习惯的东西的危险，尽管仪式和习惯对宗教来说也是必不可少的。”<sup>3</sup>解决问题的方案，艾略特认为：“只有通过感情的觉醒和新生的虔诚，或者依靠具有批评力的理性，宗教才能复兴。”因此，人文主义还是需要的，“具有批判力的理性可能就是人文主义所能起的作用。”只是，人文主义所起的作用是一种次要作用：“但是，如果事实果真如此，那么人文主义所起的作用，虽然必要，但终究是次要的。你不可能把人文主义本身变成一种宗教。”<sup>4</sup>因此，艾略特并不否定人文主义，他只是要将人文主义置于宗教基础之上，即将原罪概念引入人文主义，将宗教的“内部约束”作为人的自我控制的根本力量源泉，同时将人文主义的具有批判力的理性作为使宗教保持活力的手段。这样的人文主义，可以称之为基督教人文主义。

艾略特的基督教人文主义是其宗教批评的根本立场，在此基础上，艾略特展开了他对文学、对文化和对社会的所有宗教批评。

---

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 207—208 页

<sup>2</sup> 同上，第 207 页。

<sup>3</sup> 同上，第 188 页。

<sup>4</sup> 同上，第 188—189 页。

## 第二章、宗教批评视野下的文学批评

艾略特在确立了基督教人文主义立场后，其文学批评观也发生了重大变化。他站在宗教立场上进行的文学批评，特点是强调文学的教化功能，并将道德标准和神学标准引入批评。当然，作为一个杰出的文学批评家，艾略特也没有忽略文学标准的意义，只是强调文学标准也须受道德、神学标准的制约。

### 第一节 文学的教化功能

在前期的文学批评中，艾略特强调的是文学本身的美学意义，强调文本，而极少注意作者创作的社会背景与道德取向等问题。例如他在《传统与个人才能》一文中说：“诚实的批评与敏感的鉴赏，并不注意诗人，而注意诗。”<sup>1</sup>在《但丁》一文中他进一步指出：“根据我自己鉴赏诗的经验，我总是感到读一首诗之前，关于诗人及作品了解得愈少愈好。一句引语、一段评论或者一篇洋洋洒洒的论文很可能是人们开始阅读某一特定作家的起因，但是对我来说，细致地准备历史及生平方面的知识，常常会妨碍阅读。”<sup>2</sup>

但在宗教批评时期，艾略特不再对文学持上述“唯文本”、“唯美主义”的看法，而是转变为“文以载道”的文学观。

在《宗教与文学》一文中，艾略特详尽地论述了文学的教化功能以及文学家和批评家的社会责任问题。

艾略特指出：从作者那方面来说，“一部文学作品的作者总是自觉或不自觉地企图把我们当作活人来全面地使我们感动”；从读者那方面来说，“我们阅读的东西，不仅和某种被称为文学鉴赏力的东西发生关系，而且还直接影响着我们作为活人的整体”。因此，文学无疑具有极强的教育和感化作用。一个诗歌读者，在“青年时代的某一个时刻，会被某一位诗人的作品感动得失去了自制力。非常可能，他会被好几个诗人，一个接着一个，感动得不能控制自己”，

<sup>1</sup>《艾略特诗学文集》，王恩衷编译，樊心民校，国际文化出版公司，1989年，第4页。

<sup>2</sup>同上，第72页。

“一个尚未成形的个性，好象淹没在诗人的更为强大的个性之中，前者受到后者的侵略和征服。”正是在这样的文学教育过程中，“我们开始变得确有批判能力了”，我们的批判能力在不断成长，“我们就会变得不再受任何一个或任何少数强大个性的统治。各种不同的人生观同时存在于我们的头脑中，这些不同观点会相互影响，而我们的个性就会宣布自己的独立见解，并在我们自己的独立见解结构中给每一种观点以适当的地位。”<sup>1</sup>因此，作者总是希望能感动读者；而读者也正是在被作者感动的过程中成长，直至最后形成自己的独立见解。

但艾略特指出，真正能为我们提供各种不同人生观作品的作家，不过是“莎士比亚、但丁、歌德、爱默生、卡莱尔以及数十位其他令人尊敬的作家”。<sup>2</sup>另一方面，“整个现代文学都受到我称之为世俗主义的败坏，现代文学完全不意识到，也完全不懂得文学的意义。”<sup>3</sup>

这种世俗主义，表现在读者方面，是为“娱乐”而阅读，或“纯粹为快感”而阅读；而在作家那里，“虽然优秀的现代作家中某些个人能起鼓励人们向上的作用，但是当代文学作为一个整体却倾向于使人们堕落。即便是较好的作家们，他们生活在我们这样的时代，也可能使某些读者堕落”。<sup>4</sup>

艾略特认为，上述问题的根源在于现代社会流行的个人主义。艾略特指出：“这些自由、开明人士深信，只有通过被称为无约束的个人主义，真理才会出现。他们认为，思想、人生观，明显地出自有独立见解的头脑。这些思想和人生看法相互激烈冲撞，结果适者生存，真理胜利上升。谁要是不同意这个观点，一定是一个只想开倒车的中世纪文化爱好者，要不然就一定是个法西斯主义者，也有可能二者都是。”<sup>5</sup>

艾略特批驳了这种个人主义观点，他强调：“并不是说，自由民主主义者所鼓吹的由具有不同个性的人们所组成的世界有什么不好，唯一的原因是这个世界根本不存在。”艾略特对此观点从读者和作者两方面作了说明。从读者方

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 245—246 页。

<sup>2</sup> 同上，第 247 页。

<sup>3</sup> 同上，第 250 页。

<sup>4</sup> 同上，第 248 页。

<sup>5</sup> 同上，第 249 页。



面来看，现代的读者没有足够独特的个性，使他们“能够吸收所有的那些作家的所有的‘人生观’”，“能够通过独立思考和比较这些不同的人生观来获得智慧”。而在作者方面，他们也不具备足够独特的个性，“这些作家是出版商的广告和写书评的人们强加于我们的”。“每一个作者都以为自己作为个人会对读者提供一些东西，但是实际上他们大家都在朝同一方向共同协作。”[58]造成这一局面的根本原因在于出版已进入了商业化的运作，“目前出版商可能已太多了，已出版的书确实是太多了。”<sup>1</sup>艾略特指出，这种状况正在产生“一种一成不变的影响”，这种影响在为利润、为降低艺术和文化的标准而组织起来的大众社会中悄悄起着作用。这是“日益增大的广告与宣传组织”精心策划的，他们“除了不利用民众的聪明才智之外，什么手段都可以用来影响群众”。艾略特愤慨地斥责道：这些组织及其影响“全都是反艺术、反文化的”。<sup>2</sup>

由此，艾略特哀叹道：“民主个人主义已达到了高峰，今日要成为一名个人主义者比过去任何时候都要难得多。”因此，艾略特的结论是：“对待文学的自由、开明态度是行不通的。”<sup>3</sup>

文学具有教化功能，而要实现这一功能，艾略特认为，应在文学标准之外，再加入道德标准和神学标准。

## 第二节 文学批评中的道德标准和神学标准

对文学价值评判，艾略特有自己独特的看法：“文学的‘伟大价值’不能仅仅用文学标准来测定”。<sup>4</sup>那么，在文学标准之外，还有什么标准可评判文学的价值或文学的“伟大价值”呢？在艾略特看来，那就是伦理标准与神学标准。在《宗教与文学》一文中，艾略特开宗明义地说：“我想说的话主要为了支持下面的命题：文学批评应该用明确的伦理和神学观点的批评来加以补充。”<sup>5</sup>

关于道德标准，艾略特指出：文学“向来是、现在是而且将来也一径会是

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 249—250 页。

<sup>2</sup> 《基督教与文化》，第 30 页。

<sup>3</sup> 《艾略特文学论文集》，第 250—251 页。

<sup>4</sup> 同上，第 237 页。

<sup>5</sup> 同上。

用道德的标准来判断的”。<sup>1</sup>艾略特一直十分重视文学作品的道德标准，对善恶不辨、缺乏道德观念的作家和作品，他历来持严厉批评的态度；而对坚持道德标准的作家和作品，他表示了赞赏。

以劳伦斯和波德莱尔两人为例，劳伦斯的作品对工业化文明持批判态度，他蔑视礼教习俗，痛恨这个社会的文明传统，但艾略特对此仅仅表示了同情，另一方面，艾略特却总将劳伦斯看作“假预言家”、一个异教的巫医，因为劳伦斯塑造的人物“不尊重，甚至不知道道德义务，似乎不具备最普通的那种良心，没有道德和社会感。”而劳伦斯用原始的“隐秘深处”来解释文明社会，他表示完全无法接受，更反对前者的无神论和性力说。<sup>2</sup>

相反，对备受责难的波德莱尔，艾略特表示了赞赏，因为“波德莱尔所关心的并不是恶魔、黑色弥撒或者浪漫派对神灵的亵渎，而是真正的善与恶的问题”。艾略特对波德莱尔给予了崇高评价，他认为“波德莱尔确实是现代诗的一个最大的典范”，因为波德莱尔不仅在诗和语言上进行了“完全的改造”，更重要的是他提醒人们要保持“真诚”，“他的诗中从来没有真诚的表饰”。在这样一个吵吵闹闹、充满种种设想和科学进步的时代，在这样丝毫无济于事的人道主义与革命的时代，在这样一个不断堕落的时代，“波德莱尔认识到真正重要的是罪和赎罪”，“这是他的诚实的一个证明。”<sup>3</sup>在艾略特看来，波德莱尔的伟大在于通过恶来展现善。

艾略特认为，道德标准对文学有两方面的意义，即影响作品的价值，以及影响读者的信念和行为。他认为错误的道德导向会影响作品应有的质量。在《追寻异神》中，艾略特甚至宣称，文学批评“只有以道德学家身份出现……这并非针对皈依者而言，主要是针对那些从来就不将道德原则赋予文学的人——也许他们有意识地相信不应该以这种方式将道德赋予其‘艺术品’之中——他们也许可以改变态度。”<sup>4</sup>

强调文学批评的伦理标准，或许并不奇怪，各个时代都有理论家强调伦理的重要性，诚如艾略特自己所说：“我们并不否认文学——我这里指的还是纯文

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 237 页。

<sup>2</sup> 《劳伦斯评论集》，蒋炳贤编选，上海文艺出版社，1995 年版，第 36 页。

<sup>3</sup> 《艾略特诗学文集》，第 114 页。

<sup>4</sup> T.S.Eliot, *After Strange Gods*. p.13, 转引自《现代批评之始》，第 128 页。

学作品——曾经受到、现在会受到，或许将来永远也会受到某些道德标准的评判。”<sup>1</sup> 因此，文学作品无论过去，还是现在或将来都会受到道德标准的评判。

但为什么在伦理标准之外，艾略特还要加上神学标准？

在艾略特看来，伦理标准既有必要性，又有局限性。艾略特指出，首先：“道德评判文学作品，只能根据每一代人所接受的道德准则”。因此，道德准则具有时代性，没有永恒性。其次，即使某时代的总体道德准则符合基督教原则，但其中的某些道德准则仍为基督教原则所不能接受。例如，“共同的准则也可能把‘荣誉’、‘光荣’或‘复仇’这一类的观念抬高到基督教所难以容忍的地位。”<sup>2</sup>最后，某些时代的道德准则不再符合神学原则。“共同的道德法典一经离开它的神学背景，逐渐变成仅仅是一桩习惯的事情，它就同时要招致偏见和变革，”<sup>3</sup> “当这样的情况发生时，道德就易于受到文学的变动。”<sup>4</sup>

综上所述，道德标准具有时代性，且并不总是与基督教原则相符。所以，道德标准相对神学标准来说是脆弱的。“我们实际上发现文学中‘引起人们反感的東西’不过是我们当前这一代人所看不惯的东西。但那却是司空见惯的事，即这一代人所感到震惊的事，却被下一代人泰然自若地接受了。道德标准对时代变革的适应性有时会得到人们的赞许，被人们满意地认为是人类不断进步的标志；但是实际上它只能标志着人们的道德判断的基础多么不牢靠。”<sup>5</sup>

因此，在伦理标准之外，再加上神学标准，就是非常必要的了。对此必要性，艾略特指出：“在任何一个时代，如果人们对于伦理和神学问题有比较一致的看法，那么那个时代的文学批评就会比较充实。”因此，艾略特强调：“在像我们这个时代，当人们的看法不能取得一致时，尤其需要信奉基督教的读者用明确的伦理和神学标准来仔细审阅他们的读物，尤其是审阅他们所读的文学作品。”<sup>6</sup> 由此可见，在艾略特那里，用伦理标准和神学标准来审视文学作品，成了基督教读者的一种责任。

以神学标准来审视文学，艾略特认为，文学的意义在于描述“超自然的生

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 237 页。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 同上，第 127 页。

<sup>4</sup> 同上，第 238 页。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上，第 237 页。

活”。如上所说，艾略特认为，整个现代文学已被世俗主义败坏了，完全没有意识到也完全不懂得文学的意义。但这里所说的“文学意义”究竟是什么呢？艾略特指出，那就是“超自然的生活是第一位的，自然生活是第二位的”。<sup>1</sup>其中，“自然生活”，就是世俗生活；而“超自然生活”就是宗教生活。所以，艾略特的看法就是：文学应该描述宗教生活，使人们向往宗教生活。在另一处，艾略特更明确地说：“文学是一种不自觉的、无意识地表现基督教思想感情的文学。”<sup>2</sup>因此，表现了“基督教思想感情的文学”才是具有“伟大价值”的文学。

所以，文学的宗教批评的神学标准，对文学作者来说，就是要描述“超自然生活”，要表现“基督教思想感情”。

而对基督徒读者来说，神学批评原则表现为在阅读中的态度：“作为基督徒，也作为文学的读者，我们的职责是知道我们应该爱好什么。”“作为诚实的基督徒，我们的职责是不要假定我们一定爱好我们应该爱好的东西。”这也就是说，基督徒读者不应该被“自然生活”诱惑、迷失了“超自然生活”；不应该忘记基督的救赎、忘记神的拯救、忘记天国的召唤。艾略特强调：“我认为对于所有的基督徒来说，他们义不容辞地有责任自觉地坚持文学批评的某些标准和尺度，这些标准和尺度优越于世间其他人所运用的；我还认为我们所阅读的每一样东西都必须用这些尺度和标准来检验。”艾略特指出：大部分读物是那些“对于超自然秩序没有真正信仰的人”所写的，“只要我们意识到固定在我们自己 and 大部分当代文学之间的鸿沟……这样我们就能够从当代文学当中提取它所能为我们提供的任何教益。”<sup>3</sup>

那么，道德标准与神学标准是否能统一呢？艾略特认为，两者可以统一在基督教的立场上，而此时的道德就是基督教道德了。艾略特指出：“教会是为上帝的荣耀和灵魂的圣化而存在的：基督教道德是使这些目标得以实现的手段之一。但是，由于基督教道德依据的是不可改变的固定信仰，所以它在本质上也是不变的。而世俗社会的信念和由之而来的道德，则是变动不已的，它们因人而异，代代不同，民族与民族之间也不一样。”<sup>4</sup>因此，在艾略特看来，基督教

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 250 页。

<sup>2</sup> 同上，第 242 页。

<sup>3</sup> 同上，第 251—252 页。

<sup>4</sup> 《基督教与文化》，第 72 页。

道德标准要优于世俗道德标准，因为世俗道德标准是有缺陷的、经常变动的，只有基督教道德标准才是完美的、恒久不变的。

### 第三节 宗教批评视野下的文学标准

如果在宗教批评中，必须在文学标准之外，再加上道德标准和神学标准，那么，文学标准的地位又如何呢？

艾略特认为，文学标准与道德、神学标准应是统一的，同时，文学标准也有其独立性。

艾略特指出：“我深信我们没有觉察到我们多么彻底但又是多么不合理地割裂了我们的文学标准和我们的宗教标准之间的联系。如果真能做到使二者彻底绝裂，那或许并不十分严重：但是问题是二者并没有、而且永远不可能彻底绝裂。”<sup>1</sup>

更进一步说：“审美的感受力必须融入精神的洞察力，而精神的洞察力也必须融入审美的感受力和训练有素的审美趣味之中，此时我们才有资格对艺术中的颓废倾向或魔鬼行径或虚无主义发表评论。以艺术标准或宗教标准来评论艺术作品，以宗教标准或艺术标准来评论宗教，最终结果都是一样的。”<sup>2</sup>因此，文学标准与神学标准是统一的，文学标准体现了审美感受力，神学标准体现了精神洞察力，而审美感受力和精神洞察力在阅读中必定是相辅相成的，因此，文学标准与神学标准是统一的。

但另一方面，文学标准也有其独立性。艾略特明确地说：“测定一种读物是否是文学，只能用文学标准来进行”。<sup>3</sup>艾略特对三种宗教文学的区分，可以清晰地说明他对文学标准与神学标准关系的看法。

虽然艾略特强调，宗教文学批评是要“把我们的宗教应用于任何文学作品的批评”，<sup>4</sup>而不只是宗教文学；但他对宗教文学作了专门论述，将宗教文学分为三类。从他对三类宗教文学的评判，可看出在其宗教文学批评视野下的文学

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 242 页。

<sup>2</sup> 《基督教与文化》，第 102 页。

<sup>3</sup> 《艾略特文学论文集》，第 237 页。

<sup>4</sup> 同上，第 238 页。

标准的地位。

三类宗教文学中，第一类是指各领域内的经典著作。艾略特举了一系列的例子，如基督教的《圣经》、英国牧师泰勒（Jeremy Taylor, 1613—1667）的宗教著作《神圣的生和死》、英国历史学家吉本（Edward Gibbon, 1776—1794）的《罗马帝国衰亡史》、英国哲学家布莱德利（F·H·Bradley, 1846—1924）的《逻辑学》、法国博物学家布丰（Georges Louis Leclerc de Buffon, 1707—1788）的《博物学》等。艾略特认为，这些科学的、历史的、神学的、哲学的著作之所以成为“文学”，是因为它们对“自己所属的时代具有科学的或其他的价值”。如果这些著作对各自的学科“是微不足道的，那么它们也就没有什么文学价值可言了”。艾略特对此有一个非常独特的观点：“一方面，我承认对语言的欣赏是合法的，另一方面我更强烈地意识到人们对语言欣赏的滥用。对上述著作仅仅由于它们的文学价值而欣赏的人们实质上是寄生虫；我们知道如果寄生虫滋生得太多了，就会变成害虫。”艾略特尤其对以下情况表示了愤慨：“我要向这些文人大发雷霆，他们把‘圣经当作文学’，达到心醉神迷的程度，又把圣经视为‘英文散文最高贵的不朽作品’。大谈圣经作为‘英文散文不朽作品’的人们只是在赞赏它作为基督教坟墓上不朽的纪念碑罢了。”“圣经曾经对英国文学起过文学影响，并不是因为圣经曾被人们看作文学，而是因为它被看作是上帝说的话的报导。”<sup>1</sup>

因此，第一类宗教文学，如圣经和神学著作，它们本身的价值是主要的，它们的文学性是次要的。

第二类宗教文学是由虔诚的宗教诗人写的宗教诗歌。但艾略特也承认，这类宗教诗歌在文学中的地位，仅是一种“次要诗歌”。他指出：“对于大多数爱好诗歌的人来说，‘宗教诗歌’是一种次要诗歌”。“从乔叟时代以来，基督教诗歌……在英国几乎完全局限在次要诗歌范围内。”<sup>2</sup>

艾略特进一步作了分析：“这类诗歌是一种特殊的宗教意识的产物。”<sup>3</sup>“宗教诗人并不是用宗教精神来处理全部诗歌题材的一位诗人，而是只处理全部诗

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 239 页。

<sup>2</sup> 同上，第 240—241 页。

<sup>3</sup> 同上，第 241 页。

歌题材中一个有局限性的部分题材的一位诗人；这位诗人排除了人们通常认为是人类特性的一些主要激情，因此也就承认了他对这些激情的无知。”<sup>1</sup> 由此可见，艾略特认为，诗歌还是应表现人的激情，否则的话，诗歌的价值就要降低。

第三类宗教文学“可归为宣传文学的范畴”，它们是“真诚地渴望促进宗教事业的人们所写的文学作品”。艾略特指出，此类文学的出现，是因为“在我们的世界里，大家都知道宗教和文学是脱节的，相互之间已失去了联系。宗教宣传文学想要恢复这种联系”。但艾略特不无遗憾地承认，这种联系“是一种有意识的、局限的联系”，“其结果是不能令人满意的”。因此，“这些作品不在我们严肃考虑宗教和文学之间关系之列；这是因为这些作品是一些有意识的行动的产物。”<sup>2</sup>

进而，艾略特提出了宗教批评视野下文学创作和文学批评的准则：“我要求的文学是一种不自觉的、无意识地表现基督教思想感情的文学，而不是一种故意地和挑战性地为基督教辩护的文学。”<sup>3</sup>而艾略特正是此原则的身体力行者。

如艾略特的宗教诗《四个四重奏》，虽然探讨的是基督教的寻求拯救的主题，但此主题是内隐的，并非如宣传文学那样直白；而此诗歌的艺术性更为人所称颂，绝非“次要诗歌”所能比拟。诺贝尔文学奖的《授奖辞》对此作了高度评价：“在他最近的一部作品《四个四重奏》中，艾略特的文字炉火纯青，仿佛达到了沉思冥想的音乐境界，还几乎象是礼拜仪式的合唱，细腻而精确地表达了他的心灵。超验的上层建筑在他的世界图画中更加明确清晰地竖立了起来。”<sup>4</sup>由此可见，艾略特虽提倡将道德和神学标准加入文学批评中，但他本人并没有因此而改变其艺术品味，没有因此而降低其文学标准。

---

<sup>1</sup> 《艾略特文学论文集》，第 240 页。

<sup>2</sup> 同上，第 242 页。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 《四个四重奏》，第 280 页。

## 第三章、宗教社会批评

在上世纪 30 年代，艾略特写了《什么是基督教社会》等论著，逐步将批评的视野扩展到了社会领域。艾略特宗教批评视野下的社会批评思想，建立在其对现代文明的批判之上，其宗旨是要建立基督教理想社会。

### 第一节 现代文明批判

文艺复兴曾给西方社会带来积极向上的精神面貌，但随着现代文明发展过程中出现的种种问题，至 19 世纪末，人们又陷入了困惑之中。德国哲学家尼采在他的哲学著作《快乐的智慧》(1882)中借着一位狂人之口发出了这样的叫喊：“上帝何在？我告诉你！我们杀了他——你和我！我们全是他的谋杀者！然而我们怎能做这蠢事？我们怎能将海水吸起？当我们使这地球脱离它的太阳时，我们该怎么办？如今它向何处运转？如今我们向何处前行？……上帝死了！上帝死了！我们杀死了他！”<sup>1</sup>这叫喊表达了人们在信仰丧失、价值观丧失后的苦痛和无助。上帝死了，社会失去了秩序，生活失去了意义。如何重建秩序、重建价值观，成了许多思想家的思考焦点。汤因比、道森、罗素、罗曼·罗兰等人都对现代文明中存在的弊病作过批判并提出了自己的改革方案。

艾略特在早期也对现代文明中存在的种种弊病作过揭示和批判。那时期他的诗歌，充分展示了那个时代人们处于精神之荒原、极度混乱、极度空虚并走向堕落的状态。他也曾痛苦而努力地寻找拯救人类、拯救西方的没落以及拯救自身的方法。1916 年他在牛津大学分校举办的讲座《反对浪漫主义》中提出：“人性向恶，或者说有局限性。人只有通过戒律、伦理、主宰或政治约束，才能创造价值”。<sup>2</sup>此观点是站在古典主义的立场上，强烈反对 19 世纪以来个人滥情的浪漫主义，赞同古典主义的理性观点和对秩序的重建。他所强调的是：人失去了约束，人性中恶的因素就会给人类带来灾难。人只有在各种外部约束下，

<sup>1</sup>转引自陈鼓应：《悲剧哲学家尼采》，三联书店，1996 年，第 57 页。

<sup>2</sup>赵毅衡：《新批评文集》，中国社会科学出版社，1988 年，第 66—67 页。



有所敬畏，保持谦卑，才会规范、约束自己的行为，才能正常发展。所以，艾略特早期诗学的根本观点就是：诗人要生活在传统之中，必须屈从于传统，把个人经验消化在整个传统之中。换种说法就是：要将制约人的一切行为的权威表现为非个性化的传统秩序，即将个性融入到传统之中。这表明，尽管当时的艾略特还没有真正确定自己的宗教信仰，但早年的基督教信仰仍在潜意识中起作用，他仍相信基督教的原罪说，仍相信根本拯救之道在上帝。

在确定了宗教信仰后，艾略特对现代文明弊病的批判更深入了。例如，他对西方社会盛行的物质主义哲学作了猛烈批判：“国家越是高度工业化，物质主义哲学越容易盛行，而且这种哲学也就越有害。英国达到高度工业化的时间要比其他任何一个国家都早得多。而这种无限制的工业化趋向则造成了各个阶级的男男女女脱离传统，疏远宗教，并变得容易受群众煽动的影响：换句话说，他们成了群氓。尽管他们吃得好，穿得好，住得好，而且还训练有素，但群氓终归是群氓。”<sup>1</sup>这就是说，现代社会，尽管物质极度丰富，但人的精神极度贫乏，成了群氓。

那么，出路何在呢？艾略特对流行的自由主义、保守主义和革命派，都表示了不信任：“保守主义过于经常地保留错误的东西；自由主义则过于经常地放任自流，置约束于不顾；而革命者则过于经常地对永恒事物加以否定。”<sup>2</sup>而自由和民主也极易被利用，成为极权主义的工具。那么，真正的出路是什么呢？艾略特指出：“对此惟一的控制和平衡，只能是宗教的控制和平衡。一个可使文明艺术的创造活动得以繁荣和延续的社会，其惟一的希望的发展趋势，只能是变成基督教社会。”<sup>3</sup>因此，真正的出路在艾略特看来，只有建立基督教社会。

## 第二节 建立基督教理想社会

那么，如何建立基督教社会？艾略特也提出了这样的问题：“如果我们接受了这个信念，即认为惟一可抵制对极权主义的世俗名利不知不觉地逐渐适应的

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第15页。

<sup>2</sup> 同上，第76页。

<sup>3</sup> 同上，第17页。

办法，只能是以基督教社会为目的，那么，我们就不仅要考虑我们目前的社会是个什么样的社会，而且还要考虑基督教社会应该是什么样子。”<sup>1</sup>

艾略特所讨论的基督教社会，并不是指现实中存在的社会，即并不是“地球上某个完善了的基督教社会”，也不是指“还保留着某些基督教信仰或某些基督教活动的遗迹”的社会，而只是指理想中的社会。他的目的，如他自己所说，“我对当代社会的关心，主要不是着眼于其某些特定的缺陷、弊端或不公正的情况，而是这样一个问题：我们生活于其中的这个社会‘是什么’？它是为了什么目的而组建的？”<sup>2</sup>

艾略特设想中的基督教社会，包括基督教国家（the Christian state）、基督教社团（the Christian community）、和基督徒团体（the community of Christians），它们都是基督教社会的构成因素。

所谓基督教国家，“就是有其立法、公共行政、法律传统与法律形式的基督教社会”。但这种基督教国家中的统治者，并不是单纯“以其基督徒的资格”而成为统治者，他们乃是“因其智能出众而得以当选的”。艾略特指出，基督徒和不信教的人在处理公务时，“他们的行为不会也不可能大相径庭，因为正是他们所管理的民众的一般性格，而非他们自己的虔诚行为，决定了政治家的行为。”<sup>3</sup>在另一处，艾略特指出：“政治家的基督教精神不很重要，重要的是他们要受制于他们所统治的人民的气质和传统，使他们在基督教框架内去实现其野心并促进国家的繁荣昌盛和国家的声望。”<sup>4</sup>当然，艾略特也不否认，在基督教国家中，“当权者是基督徒可以带来某些好处”。<sup>5</sup>由此可见，这种基督教国家，不同于中世纪政教合一的神权国家，其基本的架构仍是现代民主制度的国家，只是基督徒要在国家政治生活中起主导作用。

所谓“基督教社团”，就是其中存在着一种统一的宗教——社会的行为准则的社区，相当于传统的教区，其作用是可以对一切过于怪僻或成了迷信的现象加以矫正，这样就有益于社会的结合和内聚。“社团的传统生活方式不是由法律

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 14 页。

<sup>2</sup> 同上，第 4 页。

<sup>3</sup> 同上，第 19 页。

<sup>4</sup> 同上，第 20 页。

<sup>5</sup> 同上，第 19 页。

强行推行的，它不会引起任何外在的强制性感觉，并且，它也不仅仅是由众人的信仰和理解的总和决定的。”<sup>1</sup>因此，“基督教社团”的作用，是要以基督教精神在社区里建立共同的行为准则，矫正一切不良行为，增强社区的内聚力。

所谓“基督教团体”，并不是指地方性的群体，也不是指任何一种意义上的教会，“而是一种没有明显轮廓的团体，它既包括牧师，也包括俗人，并且包括这两种人中比较有自觉意识并精神与智力比较发达的人”。<sup>2</sup>“基督教团体”的作用是为了避免国家陷于犬儒主义的操纵控制和人民易倾向于智力停滞以及迷信。“基督徒团体中的人将有意识地、有思想地奉行基督教，其中在智力上和精神上超群出众的基督徒尤其如此。”<sup>3</sup>“这个团体的成员具有他们的信念和抱负的认同感，具有共同的教育制度和共同的文化的背景，从而使他们能够相互影响和被影响，共同去造就自觉的心灵和民族的良知。”<sup>4</sup>由此可见，艾略特心中的“基督教团体”，是“基督教国家”中的知识精英，具有以基督教精神为特征的“自觉心灵”，承担着“民族良知”的重要职能。

在这样的基督教社会中，要实施基督教教育。艾略特指出：“在基督教社会中，教育必须是宗教性的，这并不是说教育要受牧师们的管理，更不是要向教育施加压力，企图让每个人都学习神学，而只是说，教育的目的要受基督教生活哲学的指导。这样，教育就将不再仅仅是一个包含着种种有着特殊目的或者毫无目的可言的彼此无关的学科的术语。”<sup>5</sup>

在另一处艾略特说：“基督教教育的目的，不仅仅是要造就基督教的善男信女，因为过于刻板地以此为目的的教育体系只能是蒙昧主义。”<sup>6</sup>对中世纪式的蒙昧主义教育，艾略特是坚决反对的，正如他所说的：“要说文化以及哲学和艺术的培养应限于修道院之内，那就退回到黑暗时代去了，对此我感到不寒而栗。”<sup>7</sup>艾略特认为，对于大多数人来说，宗教主要是行为和习惯的事情，它一定与人们的社会生活、与其职责和享受不可分离；“而特定的宗教情感一定是家庭和社

---

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 26 页。

<sup>2</sup> 同上，第 32 页。

<sup>3</sup> 同上，第 26 页。

<sup>4</sup> 同上，第 32 页。

<sup>5</sup> 同上，第 28 页。

<sup>6</sup> 同上，第 20 页。

<sup>7</sup> 同上，第 23 页。

会情感的某种延伸和圣化。”<sup>1</sup>因此，“基督教教育，主要是训练人们使之能用基督教的范畴来进行思考，这并不是要强迫人们信奉基督教，也不是要使人假装信奉基督教。”<sup>2</sup>

综上所述，在基督教社会中的基督教教育，目的不是要造就基督教信徒，而是要让民众教授基督教生活哲学的指导，因此，不能以中世纪的蒙昧主义方式来进行，而应普及文化、哲学和艺术的教育，真正培养出人们的宗教感情，训练人们以基督教的范畴来进行思考。

艾略特认为，在基督教社会里，所有人都应接受基督教教育。首先，对统治者来说，“并不指望基督教国家的统治者们都成为哲学家”，<sup>3</sup>但统治者应以统治者的身份来接受基督教教育，使他们不仅把基督教作为指导行动的信念，而且将其作为自己须在其中进行治理的制度来接受。其次，人民也应接受基督教教育，使他们将基督教作为行为和习惯来接受。

关于教育工作者，艾略特认为：“在我所能设想的任何未来的基督教社会中，教育制度将根据基督教关于教育——它不同于单纯的传授知识——的目的的设想来建立，但是，教育工作者却必然是教徒俗人兼而有之：人们甚至可以希望，这种混合的教师团体将有益于智力的活跃。”<sup>4</sup>

此外，艾略特认为，基督教理想社会中将不排斥不信基督教的人。艾略特重视的是基督教的精神，而不是外在形式。因此他认为，基督徒团体也应包括具有超凡的能力但对宗教却不感兴趣、或根本不信教的人，一定比例的信奉其它宗教而不信奉基督教的人在其中也应有其地位。艾略特指出：“目前无知泛滥成灾，因而人们不能不怀疑，那许许多多自称为基督徒的人，其实并不理解基督徒一词的含义；而某些拒不接受基督教的人，较之很多维护基督教的人，可能还更具有基督教的气息。”在艾略特看来，只要是对人类具有极为有用的非凡创造力的人，即便他们对基督教持盲目轻视甚至敌视的态度，“我们绝不应因此而取消他们发挥其天赋的才能的资格。”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 22 页。

<sup>2</sup> 同上，第 20—21 页。

<sup>3</sup> 同上，第 20 页。

<sup>4</sup> 同上，第 27 页。

<sup>5</sup> 同上，第 32 页。

艾略特相信，在基督教理想社会中，信基督教的人与不信的人能友好相处：“随着文化日益世俗化，信教者与不信教者之间的文化差别日益趋于消失，信仰与无信仰之间的界限日益模糊，基督教变得更为圆通，无神论变得更为消极，而各种派别只要继续遵循某些共同的道德规范，则可友好相处。”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 149 页。

## 第四章、宗教文化批评

在二次世界大战后，艾略特将批评的视野扩展到了文化领域，写了《关于文化的定义的札记》等论著。在其宗教文化批评的思想中，艾略特认为，文化具有整体性，应坚持多样化原则，而在文化的发展中宗教起了决定性作用。

### 第一节 文化的整体性与多样化

艾略特认为，文化具有整体性。尽管文化可分为三种类型：个人文化、集团文化或阶级文化、社会文化，但不能设想个人能掌握全部文化，同样不能设想集团能拥有全部文化，因此，“我们最终将不得不到作为整体的社会模式中去探求文化。”这也就是说，“个人文化不能从集团文化中孤立出来，而集团文化也不能从整个社会的文化中抽象出来。”<sup>1</sup>“个人文化依赖于集团或阶级文化，而集团或阶级文化则依赖于其所属的那个社会整体的文化。”<sup>2</sup>因此，社会文化是最基本的，应该首先予以审视。

基于文化的整体性，艾略特考察了欧洲文化和世界文化。

关于欧洲文化，他认为：“如果不广泛了解欧洲其他地方的文学，就不能了解欧洲任何一个地方的文学。”<sup>3</sup>“我们在欧洲文学史上将不会看到一个完全独立的文学；所看到的是永无休止的给予和接受，而每一种文学每隔一段时间就会由于外来干涉的刺激而获得新生，在文化上完全自给自足是根本行不通的；任何国家若希望使其文化绵延不绝，就必须同其他国家进行交流。”<sup>4</sup>由此可见，艾略特将欧洲文化看作是一个整体，强调文化交流的重要意义。

同样，艾略特认为，“我们也不能完全抛弃世界文化的观念”。<sup>5</sup>“正如我并

<sup>1</sup>《基督教与文化》，第95页。

<sup>2</sup>同上，第92页。

<sup>3</sup>同上，第195页。

<sup>4</sup>《艾略特诗学文集》，第246页。

<sup>5</sup>同上，第138页。

不把欧洲文化简单地看作同一地区毫不关联的各种文化一样，我也不把世界分割成一些毫不相干的文化群体，更不在东欧和西欧及亚洲和欧洲之间划上一道绝对分明的界限。”<sup>1</sup>

艾略特认为，对文化应采取多元化和多样性的原则。“一种完全同一的世界文化根本就不是文化。否则，我们会使人类非人类化，这将非常可怕。”<sup>2</sup>而多元化的文化需要相互交流，“那种接受外国文化而又不能反过来提供任何文化给对方的国家，和那种企图将自己的文化强加于其他国家而又不能反过来接受对方任何文化的国家，都将因为缺乏这种相互交流而受害。”<sup>3</sup>因此，任何一个国家的文化，如无与其他文化的交流，则将受到损害。

艾略特以一种开放的心态对待世界文化，他甚至承认自己的诗作受到印度文化的影响，“显露了一些印度人的思想和情感”。<sup>4</sup>为了能保持世界文化的多元化，艾略特甚至提出了“卫星文化”的概念：“一个文化落后的国家在不同的时期却只可能受到这种或那种发达文化的影响，因此，真正的卫星文化是这样一种文化，由于地理原因或其他原因，它同一种发达文化有着一种持久稳定的关系。”<sup>5</sup>在这里，艾略特提出了一个所谓落后文化与发达文化的关系问题，即落后文化并非没有价值，并非就应消亡，完全可以让它们持久稳定地存在，成为一种“卫星文化”。虽然，“落后文化”与发达文化之区分，往往带有“欧洲中心论”观念的印迹，但现实中许许多多的“落后文化”被发达文化消灭或同化，不再存在，艾略特强调要让“落后文化”持久稳定地存在，应该说是一个有价值的思想。

## 第二节 宗教对文化的决定性作用

艾略特将文化定义为“共同生活在一个地域的特定民族的生活方式。”<sup>6</sup>关于宗教对文化的作用，艾略特是从以下几个方面来论述的。

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 205 页。

<sup>2</sup> 同上，第 138 页。

<sup>3</sup> 同上，第 204 页。

<sup>4</sup> 同上，第 196 页。

<sup>5</sup> 同上，第 130 页。

<sup>6</sup> 同上，第 203 页。

### 第一，文化的构成。

艾略特认为，文化的形成取决于三个重要条件。“第一个条件是，文化是有机的构成。”即文化不仅仅是人们设计的，其本身也是在不断生长的。艾略特举例说：比如，在一种文化中，就会产生文化的代代沿袭，这种沿袭要求社会各阶级持久地存在下去。“第二个条件是，文化应能按地理分布被分为各种地方性文化：这就造成了‘地方主义（regionalism）’这个难题。”“第三个条件是，宗教有统一性与多样性二者之间的平衡，即教义的普遍性与祭礼和信仰的特殊性之间的平衡。”<sup>1</sup>因此，就文化的构成来看，文化包括由阶级、阶层的形成文化，包括由地区形成的文化，还包括由宗教形成的文化。故而，“该民族的文化见诸于其文学艺术、社会制度、风俗习惯和宗教。”<sup>2</sup>

在上述说法中值得注意的是，艾略特认为文化不能是人为设计的。对此艾略特形象地举了个例子，他说：文化不是一架机器，而是一棵树，因此不能设计制造。“你不能制造出一棵树来，你只能栽种一棵树苗，精心加以照料，等待它届时长大成树；当它长成之时，如果你发现，一颗橡子长成了橡树而不是榆树，对此你是不能抱怨的。”<sup>3</sup>

在上述三种文化中，艾略特最重视的是宗教形成的文化。他认为，“要在各自具有不同文化的民族之间创造出某种共同文化，其主导力量是宗教。”<sup>4</sup>他甚至断言：“没有任何一种文化的产生和发展不伴随着某种宗教的产生和发展。”<sup>5</sup>为了强调这一观点，艾略特指出：“我们的文化的一部分也就是我们所实践的宗教的一部分。”<sup>6</sup>他甚至反问道：“若不具备一种宗教基础，任何一种文化是否可以自行产生和维持下去？”<sup>7</sup>也就是说，艾略特认为，宗教是文化产生和维持的基础。

### 第二，关于文化与宗教的关系。

艾略特认为文化不是各个组成部分的简单总合，正如人不是其肢体的简单

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 86 页。

<sup>2</sup> 同上，第 203 页。

<sup>3</sup> 同上，第 202 页。

<sup>4</sup> 同上，第 205 页。

<sup>5</sup> 同上，第 85 页。

<sup>6</sup> 同上，第 104 页。

<sup>7</sup> 同上，第 100 页。



总和一样。文化是作为精神的宗教体现，所以宗教在文化中具有特殊的地位。

他指出：“为使读者能领悟我在本章中致力提出的宗教与文化的理论，我们必须避免两个错误：一是把宗教——文化看成是彼此有着某种关系的分离的东西；二是把宗教与文化完全等同。”<sup>1</sup>

艾略特在此是要说明这样一种情况：文化与宗教并不同步，“因为一个民族所信仰的东西，可以在其行为中体现出来……要么大大地多于要么远远地少于其信奉的信仰”。即一个民族的信仰与信仰的表现并不一定一致。他举了这样一个例子：“一个民族，如果其文化同一种具有部分真理的宗教是一起形成的，那么它就会实践那种宗教（至少在其历史的某些阶段是这样），且比起另外一个思想更先进的民族来，他们的宗教实践更为真诚。”<sup>2</sup>在此例中，所谓“具有部分真理的宗教”是指除基督教外的其他宗教。艾略特认为，其他宗教只掌握了部分真理，但信仰那些宗教的民族表现出的热诚可以超过信仰基督教的民族。因此，一个民族的信仰与其表现可以不一致。

在另一处，艾略特又说：“所以，为了达到本文的目的，我不得不同时坚持两个互相矛盾的命题：其一是，宗教与文化是一个统一体的两个方面；其二是，宗教与文化是两个彼此不同相互对立的東西。”<sup>3</sup>但这样两个相互矛盾的命题究竟怎么会同时成立？

艾略特指出，在较为原始的社会、在极不开化的民族中、在较低级的宗教中，文化与宗教是同一的；而在相反的情况下，两者就不是同一的了，甚至会出现相互对立的情况。例如，“在高级宗教里，也更难使行为符合宗教的道德戒律。高级宗教把冲突、分裂、折磨和斗争强加给个人；这种冲突有时候是俗人与僧侣之间的冲突，且最终将导致教会与国家之间的冲突。”<sup>4</sup>因此，文化与宗教的关系是复杂的，不能一言以概之。

第三，关于欧洲文化发展与宗教的关系。

艾略特指出：“我在本文中主张，一个民族的文化是其宗教的体现”。<sup>5</sup>“在

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 106 页。

<sup>2</sup> 同上，第 106 页。

<sup>3</sup> 同上，第 145—146 页。

<sup>4</sup> 同上，第 145 页。

<sup>5</sup> 同上，第 106 页。

一个不受外界影响的社会里，文化的发展和宗教的发展显然不可能彼此完全分离。”<sup>1</sup>

欧洲文化正是如此。艾略特指出，正是欧洲基督教的共同传统对欧洲共同的文化起到了决定性的作用。“如果亚洲明天改信基督教，它并不会因此而成为欧洲的一部分。”艾略特认为，欧洲的艺术形成于和发展于基督教中，欧洲的种种法律根植于基督教里，欧洲的一切思想也正是由于有了基督教的背景才有了意义。甚至，欧洲人对希腊罗马的文学艺术、法律道德的理解也借助于基督教的传统。“西方世界正是在这种传统中、在基督教中以及在古代希腊、罗马和以色列的文明中，才具有了其自身的统一性。”，因此，“一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督教文化的传统，并且必须依赖于那种文化才有其意义。”<sup>2</sup>

艾略特对此所作的总结是：“我想说的是，这种经历了若干世纪的文化共同因素的统一，是联结我们的真正的纽带。任何政治组织和经济组织，无论其拥有何种善良的愿望，都不能提供这种文化的统一所能提供的东西。”<sup>3</sup>

因此，就欧洲文化来说，其发展是以基督教为基础的。基督教传统为欧洲文化的统一性提供了坚实的基础和真正的纽带。

#### 第四，关于文化发展的动力。

艾略特认为：（1）从根本上说，基督教是西方文化发展的精神动力和创造性源泉，西方的成就主要归因于有这么一个一致的精神理想。（2）社会和文化内部的差异和对立因素造成的适当张力，会刺激文化发展，使之繁荣兴旺。（3）基督教在历史上的演变，其教派的分化，也是文化发展的一个重要因素。艾略特说：“某种宗教的形成过程亦即某种文化的形成过程。据此可知，随着宗教分裂成各种教派，随着教派世世代代的发展，不同类型的文化都会得以繁殖。而且，由于宗教与文化的关系是如此的密切，以致我们可以期望，其一方发生了变化，另一方也会发生相应的变化”。<sup>4</sup>因此，欧洲文化的发展，就是这些因素的综合结果。

<sup>1</sup> 同上，第 100 页。

<sup>2</sup> 《基督教与文化》，第 105—106 页。

<sup>3</sup> 同上，第 206 页。

<sup>4</sup> 同上，第 150 页。

### 第五，基督教文化的现状与展望

艾略特认为：“我们今天的文化大部分是消极的，不过，只要有积极的文化存在，这种文化就仍然是基督教文化。”<sup>1</sup>对于基督教信仰在当代遭遇的危机，艾略特表示出了高度担忧：“我不相信，在基督教信仰完全消失之后，欧洲文化还能残存下去。”艾略特警告说：“如果基督教消失了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出毛，你才能用羊毛制作一件新大衣。你必须经过若干世纪的野蛮状态。我们活着是看不到新文化的产生；我们的玄子玄孙们也看不到；即使我们看得到，也没有人会因此而感到高兴。”<sup>2</sup>这样一种忧患意识，贯穿于艾略特整个的文化批评中。

对此的解决方案，仍是建立基督教理想社会。艾略特说：“一个可使文明艺术的创造活动得以繁荣和延续的社会，其唯一有希望的发展趋势，只能是变成基督教社会。那种前景至少包括受约束、行动不自由和心情不舒畅。但是，从今以后，为了不至于沦入地狱，唯一的选择是进入炼狱。”而宗教的价值就在于：“任何宗教，当其存在于世之时，就会在其自身的水准之上，赋予生活以明显的意义，赋予文化以结构框架并防止人民陷入厌倦和绝望的境地。”<sup>3</sup>

至此，艾略特的社会批评和文化批评达到了一个统一点：即当前的社会问题和文化危机，最终的解决方案在基督教。只有建立一个理想的基督教社会，才能最终消除各种严重的社会问题，使文化得以积极发展。

---

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第 8 页。

<sup>2</sup> 同上，第 205—206 页。

<sup>3</sup> 同上，第 107 页。

## 结语

艾略特前期的新批评理论，受到了人们高度重视；但其后期的宗教批评思想，却被人漠视甚至否定。那么，到底该如何评价其宗教批评思想呢？笔者以为，此问题须联系其新批评理论来谈，即看看其新批评理论解决了什么问题？是否还有局限？

韦勒克（Rene Wellek, 1903—1995）在他的巨著《现代文学批评史》第五卷《1900—1950年的英国文学批评》中，对艾略特的新批评理论作过精辟的概括：“新批评说出了或者重新肯定了许多基本道理，在以后的岁月里人们将不得不回到那上面来。这些是：美感活动的特殊性，艺术品的实质存在，它形成一个有机结构的、统一的、和谐的整体，不能随便对它摆布，并比较独立于它的来源和效果。新批评也很有说服力地指出了文学的作用，指出它不提供抽象知识和信息，教训或者明确提出的意识形态。他们又发展了一套解释作品的技巧，不但常能很好地阐明诗的形式，而且能更确切阐明内含的作者的态度和解决了的或未解决的张力和矛盾，这种技巧提供的判断标准并非当前风行的、感情虚伪的和简单化的那一套所轻易可以抹杀掉的。新批评注重质量和价值并非指责一下它有精神贵族气便可服人。判断艺术的优劣总还是批评不可推卸的责任。”<sup>1</sup>而在这些成就之外，笔者认为新批评理论的根本局限，是缺乏人文关注，是对文学在整个文明发展中应该承担怎样的责任缺乏思考。

艾略特在后期的《什么是基督教社会》一文中指出：“有一个问题，是无论我们干什么事情我们每天都需要反躬自问……我们降生于世，是为了什么目的？人类最终的结局，又是什么？”<sup>2</sup>诚然，这一问题绝非轻易就能解决。但艾略特对此显然是有充分心理准备的。他在该文的开头说：“一个问题的解决将会旷日持久，而且需要几代人都予以重视，这样一个事实不应成为人们推迟研究

---

<sup>1</sup>韦勒克：A History of Modern Criticism 1750—1950, P157, London: Jonathan Cape Ltd. 1986. 转引自贺照田：《艾略特中晚期诗学研究》，学术中国 >> 学者之苑 >>2004-03-02.

<sup>2</sup>《基督教与文化》，第77页。

该问题的正当理由。在生死存亡的关头，情况最终会证明，是我们推迟解决或忽略不管的问题，而不是尽了力却不能解决的问题，会反过来使我们遭殃。”<sup>1</sup>这是一个具有高度责任感的知识分子的心声。正是这种社会责任感，使他不再满足于仅仅进行文学批评，而逐步将批评的视野转向社会和文化；也是这种社会责任感，他在遭遇到普遍的漠视乃至否定后仍能逆潮流而动、仍能坚持孤独的探索。

艾略特的宗教批评思想无疑是有其价值、有其成就的，这一点笔者在正文中已有详细论述；但此思想是否也有局限或不足呢？笔者以为，一方面，如艾略特本人所承认的，这一“问题的解决将会旷日持久，而且需要几代人”的努力，所以，艾略特的宗教批评思想肯定也有待于继续深化；但另一方面，艾略特所提出的一些根本原则是否正确，却是一个见仁见智的问题。例如，他用基督教理想社会和基督教文化来拯救现代文明弊病之设想，在一个基督教人士或同情基督教的人士看来，完全是正确的说法；但如果在基督教文化圈之外，其他宗教和文化的人士（包括基督教文化圈内不信基督教的人士）对他批判现代文明之弊病可能会表赞同，但对拯救之道可能会有不同看法，因为其他宗教、文化或哲学思想也会被列入考虑范围。

但无论艾略特的宗教批评思想是否还有不足，笔者认为，艾略特那种高度的社会责任感和特立独行之勇气和精神是值得赞叹、值得钦佩的。

---

<sup>1</sup> 《基督教与文化》，第3页。

## 参考文献

### 著作：

- 1、《艾略特诗学文集》，王恩衷编译，樊心民校，国际文化出版公司，1989年12月第1版。
- 2、[英]托·斯·艾略特：《艾略特文学论文集》，李赋宁译，百花洲文艺出版社，1994年9月第1版。
- 3、[英]T·S·艾略特：《基督教与文化》，杨民生、陈常锦译，四川人民出版社，1989年7月第1版。
- 4、《托·斯·艾略特论文选》，周煦良等译，上海文艺出版社，1962年1月第1版。
- 5、[英]托·艾略特：《四个四重奏》，裘小龙译，漓江出版社，1985年9月第1版。
- 6、[英]艾略特：《荒原》，赵萝蕤、张子清译，人民日报出版社，2000年8月。
- 7、《四重奏、荒原、情歌》，汤永宽译，上海译文出版社，1994年。
- 8、[英]彼得·阿克罗伊德：《艾略特传》，刘长缨、张筱强，国际文化出版公司，1989年12月第1版。
- 9、[英]海伦·加德纳：《宗教与文学》，江先春、沈弘译，四川人民出版社，1998年9月第2版。
- 10、刘燕：《现代批评之始：T·S·艾略特诗学研究》，广西师范大学出版社，2005年10月第1版。
- 11、董洪川：《“荒原”之风：T·S·艾略特在中国》，北京大学出版社，2004年12月第1版。
- 12、蒋洪新：《英诗新方向：庞德、艾略特诗学理论与文化批评比较》，湖南教育出版社，2001年。
- 13、张洁宇：《荒原上的丁香：20世纪30年代北平“前线诗人”诗歌研究》，北京：中国人民大学出版社，2003年。
- 14、[美]雷纳·韦勒克：《近代文学批评史》，杨自伍译，上海译文出版社，2002年3月第1版。

- 15、T·S·Eliot : *The Idea of a Christian Society*, London: Faber & Faber, 1934.
- 16、T·S·Eliot : *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber & Faber, 1948.
- 17、T·S·Eliot, David Moody ed., 上海外语教育出版社, 2000年。
- 18、克里斯托弗·道森:《宗教与西方文化的兴起》,长川某译,四川人民出版社,1989年7月第1版。
- 19、《基督教词典(修订版)》,文庸、乐峰、王继武主编,商务印书馆,2005年2月第1版。
- 20、《圣经》,中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会,2003年。
- 21、[美]伯克富:《基督教教义史》,赵中辉译,宗教文化出版社,2000年。
- 22、刘建军:《基督教文化与西方文学传统》,北京大学出版社,2005年8月第1版。
- 23、《20世纪外国文学史(第二卷):从1914年至1929年的外国文学》,吴元迈主编,译林出版社,2004年12月第1版。
- 24、《世界诗学百科全书》,周式中、孙宏、谭天健、雷树田主编,陕西人民出版社,1999年9月第1版。
- 25、王佐良:《英诗的境界》,生活·读书·新知三联书店,1991年7月第1版。
- 26、[美]亨利·托马斯、黛娜·莉·托马斯:《英美著名诗人传》,朱炯强、徐人望译,光明日报出版社,1987年5月第1版。
- 27、阿诺德·汤因比:《历史研究(修订插图本)》,刘北成、郭小凌译,上海人民出版社,2000年9月第1版。
- 28、李维屏:《英美现代主义文学概观》,上海外语教育出版社,1998年8月第1版。
- 29、[美]勒内·韦勒克、奥斯丁·沃伦:《文学理论》(修订版),刘象愚、邢培明、陈圣生、李哲明译,江苏教育出版社,2005年8月第1版。
- 30、赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年8月第1版。
- 31、[美]奥尔森:《基督教神学思想史》,吴瑞诚、徐成德译,北京大学出版社,2003。
- 32、[美]梯利著,伍德增补:《西方哲学史》(增补修订版),葛力译,商务印书馆,1995年7月第1版。
- 33、《圣经与文学阐释》,梁工、卢龙光编选,人民文学出版社,2003年6月北京第1

版。

34、《基督教文学》，梁工主编，宗教文化出版社，2001年1月第1版。

35、朱光潜：《诗论》，北京出版社，2005年6月第1版

36、[古罗马]奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963年7月第1版。

37、《简明基督教百科全书》，中国大百科全书出版社上海分社，1992年1月第1版。

38、徐葆耕：《西方文学之旅》，河北教育出版社，2003年8月第1版。

39《西方文艺理论名著教程》，胡经之主编，北京大学出版社，2003年6月第2版。

40、[德]艾伯林：《神学研究：一种百科全书式的定位》，李秋零译，中国人民大学出版社，2003年10月第1版。

41、[瑞士]巴尔塔萨：《神学美学导论》，刘小枫选编，曹卫东、刁承俊译，生活·读书·新知三联书店，2003年5月北京第1版。

#### 论文：

1、《〈燃毁的诺顿〉：“时间现在”的救赎和沉沦——艾略特〈四个四重奏〉重读》，刘光耀，《山东大学学报》，2006年第1期。

2、《〈四个四重奏〉：“玫瑰园”多层意象》，《西南民族大学学报·人文社科版》，2005年第12期。

3、《艾略特的传统秩序与基督教拯救观》，陈才忆，《四川外语学院学报》2005年第1期。

4、《中国当代 T·S·艾略特研究：现状及走势》，董洪川，《当代外国文学》2005年第1期。

5、《艾略特的文体特征》，刘立辉，《外语教学与研究》，2004年第5期。

6、《艾略特诗歌的客观性、实用性和宗教思想》，洪振国，《五邑大学学报：社科版》，2004年第3期。

7、《人性在神性中的敞开：论艾略特的信仰发展历程》，肖四新，《宁夏大学学报：社科版》，2003年第5期。

8、《透视 T·S·艾略特的现代主义宗教诗学》，李兰生，《湘潭大学社会科学学报》，2003年第4期。



- 9、《“荒原”之风：T·S·艾略特在中国的传播与影响》，董洪川，《重庆师范大学学报：哲社版》，2003年第3期。
- 10、《艾略特诗歌中时间观念的嬗变》，刘立辉，《外国文学研究》，2003年第3期。
- 11、《艾略特诗学观点质疑》，刘燕南、白劲鹏，《外国文学研究》，2002年第3期。
- 12、《艾略特〈四个四重奏〉引语解读》，刘立辉，《国外文学》年，2002年第3期。
- 13、《〈四个四重奏〉的时间拯救主题》，刘立辉，《外国文学评论》，2002年第3期。
- 14、《作为批评家的T·S·艾略特》，曾阳萍，《四川外国语学院学报》，2002年第1期。
- 15、《麦琪之旅：艾略特的宗教与象征》，封一函，《外语与外语教学》，2001年第7期。
- 16、《艾略特诗歌的艺术特征》，金明、刘绍辉，《河海大学学报：哲社版》，2001年第3期。
- 17、《艾略特诗歌复杂性和多样性根源探究》，高鸿，《福建师范大学学报：哲社版》，2000年第3期。
- 18、《T·S·艾略特与中国现代诗学》，刘燕，《外国文学研究》，2000年第2期。
- 19、《现代神话的错位呼应：从〈荒原〉走进〈四个四重奏〉——兼论T·S·艾略特的意象、经验化合术》，蒋岱，《国外文学》，1998年第4期。
- 20、《〈四个四重奏〉主题结构研究》，刘立辉，《外国文学研究》，1997年第3期。
- 21、《艾略特〈四个四重奏〉与基督教思想》，蒋洪新，《外国文学研究》，1997年第3期。
- 22、《在时间中寻找精神栖息之地——论艾略特的〈四个四重奏〉》，陈秋红，《东方论坛》，1997年第2期。
- 23、《浅析艾略特〈四首四重奏〉的主题所蕴涵的宗教思想和情感》，何世健，《国外文学》，1997年第1期。
- 24、《T·S·艾略特诗学的气质和禀赋》，杨金才，《山东外语教学》，1995年第2期。
- 25、《T·S·艾略特在西方：艾略特评论史述评》，张剑，《外国文学批评论》，1995年第2期。
- 26、《T·S·艾略特的宗教思想》，郭绪权，《衡阳师范学院学报》，1994年第4期。
- 27、《艾略特〈四首四重奏〉的艺术成就》，殷惟本，《杭州大学学报》，1993年第2期。

28、《三位一体教义发展简史》，基督教神州网论坛——公开社区—— [信仰与我]，2004/9/9。

29、贺照田：《艾略特中晚期诗学研究》，学术中国 >> 学者之苑 >>2004-03-02。

30、雅嘉拉达：《〈荒原〉基督教思想（视角）初考》——比较文学——北大中文论坛，2005-5-9 22:56。

## 作者在攻读硕士学位期间公开发表的论文

【1】、《艾略特的宗教文学思想述评》，《巢湖学院学报》，2007年第1期。

【2】、《略论艾略特〈四个四重奏〉中的基督教拯救思想》，《电影评介》（中文核心期刊），2007年第11期（6月下）。

## 致 谢

本文是在我的导师林国良研究员亲切关怀和精心指导下完成的。我的恩师林国良先生对学生认真负责的态度、严谨的治学方法、敏锐的学术洞察力、勤勉的工作作风以及勇于创新、勇于开拓的精神是值得我一生学习和敬佩的。

三年来，恩师林国良先生虽然工作繁忙，但仍抽出大量的时间对我的学业进行悉心的指导和帮助。每个周末，恩师在他家中不仅给我提供了良好的学习环境，更是开阔了我的学术视野，使我从中受益匪浅。在毕业论文的写作过程中，老师更是呕心沥血，细心地审阅，甚至标点符号的错误也不忽略。往往是夜间我已休息，他还发来电子邮件或打来电话，提出修改意见。

令我感激的还有恩师林国良先生在生活方面所给予的无微不至的关怀。

在此，谨向恩师林国良先生致以深深的敬意和由衷的感谢！

同时，要感谢王鸿生、葛红兵、陈晓兰、陈鸣、曾军、张薇、董红均、苗田、程波等诸位老师，他们的学术思想让我深受启发。

还要感谢我的母亲，在父亲病逝后，她在生活上给予我莫大的支持和鼓励，是她给予我努力学习的信心和力量。

最后，感谢所有关心我、支持我和帮助过我的同学、朋友、老师和亲人。在这里，我仅用一句话来表明我无法言语的心情：感谢你们！