

乌托邦文学与《圣经》

赵 宁

内容提要 乌托邦文学源远流长，是人类思想史和文学史的重要组成部分，但长期以来未能引起国人的注意。本文试从“乌托邦”的词源意义和神话发生学的角度，由《圣经》入手，着重通过描述《圣经》所包含的一整套关于人类昔日乐园和未来天国的乌托邦思想，其中包括《创世记》中上帝的乐园、先知书中的人间天国、福音书中耶稣的天国和启示经卷的“新天新地”，探讨这一乌托邦思想及神话模式对后世乌托邦文学产生的深远影响。

关键词 乌托邦 《圣经》 乐园 天国 新天新地

众所周知，“乌托邦”（utopia）一词出自英国杰出的人文主义者托马斯·莫尔用拉丁文出版的长篇小说《乌托邦》（1516），全名为《关于最完美的国家制度和乌托邦金岛的既有益又有趣的金书》。“乌托邦”一词是莫尔据古希腊语虚造出来的，其词源意义有两种说法：一说由“没有”（ou）和“地方”（topos）组成，意思是“虚无之乡”或“乌有乡”^①；另一种说法是它还包含有希腊语谐音的 ou（不）与 eu（好）的双重含义，是由“没有的地方”（outopia）和“好地方”（eutopia）合成虚造出来的，其根据在于小说的序言中提到过，乌托邦值得以“好地方”（Eutopia）或“乐土”（Happy Land）命名。^②实际上，这两种说法都与作家的创作意图相吻合，二者合在一起正是“乌托邦”一词的基本含义，即客观世界中不存在的、

完美理想化的社会。乌托邦由此代表了一种想像中的理想国度或者空想主义的社会。莫尔的《乌托邦》被视为空想社会主义的开山之作。

乌托邦的词源意义固然不乏虚幻、空想的成分，但作为一种理想化的思想，它无疑更具有变革现实、超越现实的积极意义。美国威斯康辛大学教授赫茨勒将乌托邦概括为：“依靠某种思想或理想，并使之体现在一定的社会改革机构中，以进行社会改造的思想”，^③也就是说这其中包含着一种自觉性。正是这种自觉性的思想或理想本身成为一种内在动力。随着莫尔《乌托邦》的广泛传播，在16-19世纪涌现出大量类似作品，使乌托邦文学达到一个高潮。据欧美学者提供的书目，至今乌托邦作品已多达2000多种。著名的亚马逊网上书店也有一份几十种

类的购书单。乌托邦文学已成为人类文化思想史上一道绚丽的彩虹，显示出人类一种顽强追求至善至美的精神力量。如果说一部缺少“乌托邦”的思想史是苍白晦暗的，那么一部缺少“乌托邦”的文学史也是残缺不全的！

莫尔是西方近代乌托邦文学的重要先驱，但莫尔并非乌托邦文学的首创者。人们公认的第一部典型的乌托邦文学名著是柏拉图的《理想国》，在莫尔的《乌托邦》里也可以看到柏拉图对他的深刻影响。而就乌托邦文学的总体特征来说，循着思想与文学的源流，这种影响至少可以上溯到远古的神统记和创世记的时代。具体说，在古希腊神话、古伊朗神话、古苏美尔神话和基督教的圣经神话中都可以找到类似于“乌托邦”的关于黄金时代、乐园、天国等的描述。尤其重要的是，种种与神话传说密切相关的证据在莫尔的《乌托邦》及其后出现的许多乌托邦作品中俯拾即是。似乎作家们都不约而同地从神话传说中获取过关于美好国度或时代的灵感以及某种理想国的模式。下面仅就乌托邦文学与《圣经》的关系作一初步的探讨。

一、《圣经》中的“乌托邦”

乌托邦文学与《圣经》有着深刻的血缘关系，这不仅表现为《圣经》连同基督教文化内在的关于人类平等、博爱的思想受到乌托邦作家们的一致推崇，而且更为重要的是，《圣经》本身就包含着一整套完备的关于人类昔日乐园和未来天国的乌托邦思想，而这正是乌托邦文学一个重要的思想之源。从奥古斯丁的《上帝城》到19世纪的乌托邦文学，几乎都或多或少地附着着《圣经》乌托邦思想的色彩。

纵观乌托邦文学史，在时间维度上有两

种指向最富代表性，一是回溯古代型的作品，如那些以一种历史的发现为契机的传奇式小说和游记体小说，这些作品在空间形式上往往以古希腊、古苏美尔、古伊朗等神话传说中讲述的黄金时代、迪尔蒙福乐岛和宗教典籍中的乐园、天国等作为叙事模式；另一种是指向未来型的，如那些幻想小说，它们在空间形式上往往从古代宗教典籍如琐罗亚斯德教的《阿维斯陀》、基督教的《圣经》以及伊斯兰教的《古兰经》等喻示的世界末日之后再造重现的天宇、天国、天堂等思想中汲取灵感。其中尤以《圣经》的影响最为显著，它具体表现为四种理想模式：回溯过去的伊甸乐园、面向未来的先知救世主式的国家、耶稣的天国和末世论者的新天新地。这些都是上帝在人类历史中的伟大作为，从神起初创造了一个有序、完美的世界，而人违抗了神的禁令，被逐出乐园，开始生活在死亡和罪恶的阴影下，直至神利用惩罚与拯救的方式设法恢复破碎的世界，重建新秩序，与人共创新天新地。这体现出了神对整个人类的计划，其中心思想就是失去乐园的人类怎样重新去寻找上帝的天国。由此说《圣经》“是一部关于天国的书”^④，是一点也不过分的。实际上，不论是过去的乐园，还是未来的天国，都是人们理想的生存境地，都属于乌托邦范畴，而也正是这些理想的图式对20世纪以前的乌托邦文学产生过深远的影响。

世界各民族的世代神话中几乎都曾出现过乐园或黄金时代，《圣经》的开篇《创世记》就详细描述了人类最早的由神设在东方的伊甸园。希伯来文“伊甸”的意思是喜悦或极乐。伊甸园的另一名称即是乐园，出自七十子希腊文本《圣经》的“帕拉底斯”(paradeisos)，有花园和乐土的意思，在《新约·路加福音》中也指义人死后所去的快乐蒙福之地，传此词来自古代波斯，指快乐幸

福之所。该词在英文中词义更加宽泛，除了指《圣经》中的伊甸园、乐园之外，还指天堂、天国、极乐至福的地方。这种词源意义证明了伊甸园的乌托邦质理。与其他神话传说相类似，在这个由神赐予人类的乐园中，人与大自然和睦相处，完全生活在永恒的自然状态。尽管这是神与人立约前提之下以人的一种屈从作为交换的结果，人为此失去了智慧和创造的权利，但它毕竟表现出一种类似宗法关系的美好家园的梦想，这在地上乐园的神话母题中是很具代表性的一类。伊斯兰教的《古兰经》又将它改写为由真主赏赐给亚当和夏娃的天园，尽管名称不同，但都属于宗教神话里一种投向过去的程式化的理想模式。弗莱将此称为社会契约型的神话。这种神话意象在安德里亚的《基督城》中有明显的表现。作者在描写这个理想国的概况时，专门用一节文字描述了基督城的“庭院”，说这里宛如伊甸园，各种植物、鸟儿、流水……共同构成一幅乐园景象，以至作者忍不住插言道：“让我们为失掉的乐园而叹息，为重得乐园而渴望吧。”^⑤另外，这种社会契约型的神话在乌托邦文学中还演化为一种国王或英明的立法者与人类在契约关系上建立起来的乐园，培根《新大西岛》中的本色列国即属于此列。那里曾有一个开明而又人道的国王所罗蒙那，被人尊为“我们国家的立法者”，正是他给那个国度带来了“兴盛繁荣景象和无以复加的幸福”。^⑥

《圣经》指向未来的理想国有三种类型：先知书中重建的以色列国、启示经卷中耶稣基督末日审判后的“新天新地”、福音书中耶稣的天国。它们都与“救世主”息息相关，都有赖于神的干预与救赎，但是性质各不相同，经历了一个由世俗而神化的变化过程。这集中反映了弥赛亚观念的历史演变。下面结合三种理想国试加以具体说明。

先知书在《旧约》中占有重要地位，曾

长期成为古代内忧外患的希伯来人的精神食粮。作为民族的精神导师，先知们在批评时弊、倡导政治改革的同时，还为重建家园、复兴民族描绘出未来理想世界的美好前景。这是时代的需要。这种理想国最早出现在《以赛亚书》中，在《以西结书》、《何西阿书》、《俄巴底亚书》中也有类似的描写。这些理想国共同的特点是：都是发生在未来的，经历过神的惩罚之后，在神的救赎下得以复兴的人间天国；都由神喻示的理想的大卫王加以统治，都遵循上帝之爱和正义公道；都富有田园诗般的伊甸乐园的特征，人与大自然和谐相处，土地肥沃，物产丰富，人们和平幸福……这在《以赛亚书》和《以西结书》中被具体化为空前繁荣的世界王国——“新耶路撒冷”。

显然，先知书中的理想国与伊甸园有着极相似的自然和生活形态，但它毕竟不是创世神话中远离人寰的偏安一隅，而是神所赐福的大卫为王的人间“乐园”，因此应该把先知们的这种理想国称为世俗的“救世主”国家。因为它既有别于救世主耶稣基督的人间天国，也不同于末世论者所期盼的救主弥赛亚统治的光明国度。而这种区别不仅见出三种理想国的内涵，而且源于“救世主”这一概念本身。对《圣经》极有见地的弗莱指出过这一点，按他的说法，“救世主”一词在新旧约中各有不同，“《新约》中的中心人物被称为‘救世主’，即‘上帝选定的人’。希腊语称之为‘基督’。《旧约》中的‘救世主’一词仅指合法的统治者”，如“被推翻的以色列第一个国王扫罗”。^⑦实际上，“基督”（Christ）一词来源于希腊文 *christos*，意即“救世主”，它译自希伯来文“弥赛亚”（*mashiah*），原意为“受膏者”，由古代以色列人封立君王、祭司或士师时用圣油敷于受封者前额的加冕仪式而得名，意指上帝所派遣和护佑者。在先知时代，弥赛亚成了国破

家亡的以色列人热切盼望的“复国救主”的专称，因此，弥赛亚不再指称现实的在位者，而是“特指一位未来的理想君主，他出自大卫家族，将担负起拯救民族、建立全新国度的使命”。^⑧但在《但以理书》中，弥赛亚思想被具体化为具有神性的“人子”形象，此后，《新约》福音书中自称“人子”的耶稣被视为从天派遣而来的“弥赛亚的降临”，这时的弥赛亚观念就已经从寄希望于世俗的“救世主”发展成为神学化的普世的“救世主”了；而在末世论者的启示经卷中，弥赛亚即耶稣基督更一跃成为死而复生、“驾云降临”、执掌末日审判的大神了。从世俗的“复国救主”到普世的大神，“救世主”概念本身的变化意味着《圣经》面向未来的理想国的性质从先知书中世俗的理想国逐渐走向了神学化的普世性的“救世主”的理想境地，这就是启示经卷中的“新天新地”。

启示经卷中的“新天新地”，主要出现在《但以理书》和《启示录》中，另外还有《伪经》中的《以诺书》、《以斯拉书》等等。与先知们的理想国相比，末世论者理想的天国虽也包含世俗的和超自然的两种性质，但即使是在世俗性的国家中，也充满上帝奇迹般的干预和各种奇迹本身，因此启示经卷中的未来国家更加崇高、更加神圣化了，具有超越现世的特征。其重要标志是上帝突然介入人类历史，并使之达到终点，这就是耶稣基督重降人世，协同上帝进行末日审判，并宣布：“不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”“我将一切都更新了。”（《启示录》22：4-5）属于万民的弥赛亚的光明国度即“新天新地”由此而建立。这是基督教末世论的重要内容之一，与之密切相关的弥赛亚观念在此充分体现出普世的神性特征，这使得末世论者的“新天新地”呈现出鲜明的神话色彩。例如《启示录》对经历了规模宏大的“末日审判”

后的圣城新耶路撒冷是这样描写的：它是“由神那里从天而降”的，并且那城是由黄金、碧玉、宝石、玛瑙、珍珠、水晶等铸造而成，就连城内的街道也是“精金”的，“好像透明的玻璃”；那里不仅“不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛”，而且无需日、月、灯的光照，因为“有神的荣耀光照”；那里还有“明亮如水晶”的生命之水“从神和羔羊的宝座流出来”，在河边有生命树的果实任人为用……（《启示录》21-22）。

这就是《启示录》所描绘的“新天新地”。很明显，作为《圣经》的一个特殊结尾，它既预示了依托于神意的属天的乐观未来，同时也与《创世记》相呼应，表现出了人类最终向神话的伊甸乐园的回归。人们因此认为：“启示录者理想的未来只能以可怕的骚乱、灾难或某种神奇般的解脱为序幕。理想世界行将降临的标志并不在于现实世界与之相似，而在于与之不相似之处。”^⑨这种与现实世界的“不相似之处”，正体现出末世论者的“新天新地”与先知们世俗的人间“天国”的本质不同。究其根本，启示文学兴起于犹太民族屡遭挫折和彻底丧失民族政治独立的苦难岁月里，而依照研究者的观点，“当现世的苦难达到极点，现实的希望完全破灭，所有实在的出路被堵死时，对生存与复兴途径的寻求自然会转向纯粹精神的领域，而理想境界的实现也势必会寄托于一个现存历史终结后才能到来的新时代。从这个意义上说，启示文学的本质乃是理想主义——一种彻底的、绝对的、狂热的、对现实不抱任何幻想的理想主义。”^⑩相对于先知们理想的“救世主”国家来说，正是由于这种理想主义所导致的神性特征与逐步神化的弥赛亚观念相结合，最终使得末世论者的“新天新地”更加超凡入圣。因此确切地说，启示经卷的理想国才是真正属于神性的耶稣基

督的救世主国家，因为它不仅典型地体现出基督教对现实采取悲观主义而对未来却采取极端理想主义的思想特征，而且它更兼具宗教认识本身指向神话、神秘直觉和终极、无限的精神机能。

《圣经》中第三种指向未来的理想国是出自福音书的耶稣的“天国”（《马太福音》），也被称为“神的国”、“神国”或“上帝的国”（《马可福音》、《路加福音》）。《旧约》中尚未出现该词。在四部福音书里被认为是最早的《马可福音》中谓之“神的国”，《马太福音》沿袭了这个称谓，同时并称“天国”。耶稣在旷野经魔鬼试探后开始传道时，走遍加利利所传的就是“天国的福音”（《马太福音》5：23）。作为上帝应许赐给全人类的兼具神人二性的拯救者，耶稣传达的正是上帝拯救世界的计划，包括他的牺牲也是这个计划的一部分，目的就是要促成神在人间建立的理想国度。它生动地体现在耶稣传道的教义中。

总的来看，这个救赎计划既排除了先知书和启示经卷以复兴耶路撒冷为中心的民族特性，也摒弃了依赖救世主和神迹而获成功的被动性、消极性；它既是面向全人类的，但同时又是针对每一个人的，并且有着具体的道德和行为规范，这对每一个人来说都是切实可行的，其核心就是关于爱的福音。这种爱主要包括两个方面，就是“尽心、尽性、尽意”地爱上帝和“爱人如己”。（《马太福音》22：37、39）耶稣认为：“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”（《马太福音》22：40）前者是信仰之爱，耶稣以自己献身于十字架证明了这种信仰之爱及由之产生的英勇无畏的牺牲精神和强烈的责任感；后者是人与人之间的友爱，这是平等、和平、正义的基础，是无私、宽恕、廉洁、谦恭的根本，这既是个人道德范畴的义务，也是普遍的社会道德的准绳。至于二者之间

的关系，据说与《约翰福音》属同一作者的《约翰一书》曾这样反复解释道：“从来没有人见过神。我们若彼此相爱，神就住在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。”“人若说，‘我爱神’，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。”（《约翰一书》4：12、20-21）如此看来，二者是互为关联、缺一不可的。以此为基础，耶稣进一步提出了严以律己、宽以待人、善于饶恕、知悔改、蔑视钱财、忍耐和爱仇敌等重要主张。这既是一种价值观，也是一种普遍的社会行为规范。它们集中体现在福音书有关耶稣“登山训众”的章节中，如《马太福音》在5-7章提到的“论福”、“论仇恨”、“论奸淫”、“论起誓”、“论爱仇敌”、“论施舍”、“论祷告”、“论禁食”、“论真财宝”、“勿虑衣食”等，人称此即耶稣宣传的天国的纲领。

的确，耶稣的天国有着明确的经济和政治纲领。在经济上，它奉行的是互利自给的政策，让人不要在地上“为自己积攒财宝”（《马太福音》6：19），“不要为生命忧虑吃什么，喝什么，为身体忧虑穿什么。”（《马太福音》6：25），同时“有两件衣裳的，就分给那没有的；有食物的，也当这样行。”（《路加福音》3：11）。在政治上，它属于一个世界范围的人人享有平等权利、充满信仰、自由、博爱而无战争的共和国，它的思想特征是至爱至善的。此外，在时间上，它存在于当今，也存在于未来；在空间上，它存在于这个世界、又不属于这个世界。因为王国的律法熔刻于人们的心灵，用耶稣的话来说即：“神的国就在你们心里”。（《路加福音》17：21）显然，耶稣最为关注的是灵魂问题。人们由此认为他的“天国”实际上是一个所有人都享有平等权利与同等特权的共

和国。这个王国的王位是神授的，而且也是由每个公民的自主选举产生的。国王的权力是绝对的，但每个公民都是自由的。国王的宝座立在他的人民的心中。王国的法律并非发自外来的武断的命令，而是熔于公民的灵魂中。这是一个建立在博爱、服务和平等之上的社会，人们想不出比这更民主的原则。”^①

确切地说，耶稣的天国较之先知的救世主式的国家是一种更高层次的理想国度，它把人们千百年来早已习以为常的世俗的律法提高到了精神伦理范畴，为此，柏拉图以及后世诸君的理想国在它面前都显得格外臃肿。从实践的角度看，这种无政府的国度确实有些虚无飘渺，但作为现实生活中一种理想的生存状态和境界，千百年来，它激励并鼓舞一代又一代的志士仁人不断上下求索，以达到这一“乌托邦思想的顶峰”，因为“在长达 19 个世纪的时间里还不曾再发现过较之更高的高峰”。^②而且这一理想国度在人们心目中有不同的具体形态。在教会人士的眼里，这个“天国”“是神要在人间建立的国度，主基督会亲自来治理；世界到那时才会有真正的公正与和平。”^③奥古斯丁就曾将它作为追求肉欲和自爱的尘世之国的对立面，指出，靠着对上帝的信仰和虔诚，追求在精神上弃置自我的人才能成为天堂般的城市——“上帝城”——的市民。而这属于彼世的天堂般的“上帝城”，用费尔巴哈的话来说，无异于“经过幻想这面镜子而映射出来的今世，是迷人的影像，是宗教意义上今世之原型”，而“彼世，是在影像中被直观到的”，“是美化了的今世”。^④另外，耶稣的这种天国思想也曾深刻地影响过托尔斯泰，但在托尔斯泰的“乌托邦”中，不仅有着类似这种“彼世”的“迷人的影像”，而且具有更为系统的理论依据和具体的社会实践性。例如，托尔斯泰在《那么我们应该怎么

办?》、《天国就在你们心里》、《论末世》等一系列作品里针对人类历史与俄国及资本主义社会的丑恶现实，多方面地揭露了在人们追求真理的道路上出现过的诸如教会的、国家的、哲学的、科学的等等“骗局”，明确指出人生的意义就在于以建立耶稣的天国的行动服务于尘世。他为此而身体力行，他对俄国杜霍鲍尔派教徒和平村社以及在各地建立“托尔斯泰垦殖队”的大力支持就正是献身于这种人间天国的难能可贵的社会实践。

二、乌托邦文学与《圣经》的血缘关系

当然，《圣经》中的理想国具有宗教性质，是神权至上的，其精神实质是平等、正义、仁慈、自由等理想化的抽象的人类原则，体现出的是一种宗教和伦理道德的理想。这与柏拉图存在于哲学家“推理之中”的、体现出特定政治体制的“理想国”不同，更与莫尔和培根等构想的现代乌托邦有着本质的差别。莫尔要求对社会进行大规模的合理改组，培根则着眼于道德和科学的共同进步，以科学精神来管理人类生活。这些乌托邦的设想，都具有一定的科学基础。然而，这并不能消解《圣经》乌托邦思想对后世乌托邦文学的重要影响，相反，尽管社会的性质不同，对宗教的态度不同，但是对理想未来的共同追求和对美好未来的憧憬，特别是对和平、正义、平等、自由的向往，使形形色色“乌托邦”的创造者们始终维系着同《圣经》的深厚血缘关系。可以毫不夸张地说，无论是先知救世主式的国家，还是耶稣的天国，亦或启示录信徒的新天新地，这些大胆进取、绝世超凡的理想国都树立并培植了人们追求解放与和平、正义、博爱的思想及面向未来的乐观主义精神。因此，《圣经》给予乌托邦思想家们的影响是非常深远的。这也表现在尽管很多作家是宗教改革论

者或多神论者、自然神论者，但他们大多喜爱《圣经》，并常以基督为榜样，从《圣经》中摄取理想基因及各种营养。自莫尔《乌托邦》出版后的300多年间，绝大多数乌托邦文学创作都具有基督教乌托邦的色彩，原因就在于此。

在摄取理想基因方面，最典型的作家要数安德里亚。他把自己理想的“新共和国”直接命名为《基督城》，在这个共和国的教堂里用金字刻着的“声明和誓言”中说：“我们相信基督的王国是无边的、永恒的……我们相信他是用他的《圣经》从精神上来哺育、保护和活跃这个王国，他甚至完全是用血肉之躯来做到这一点。”^⑮哈林顿在他的《大洋国》中也声称自己共和国的帝国是“基督的王国”。^⑯卡贝则把他的理想国伊加利亚称作“上帝所许诺的第二圣地，圣经上的伊甸乐园，神话中的仙境，一个新的人间天堂。”^⑰就是对于莫尔这样主张理性化宗教的“乌托邦”人来说，当他们听到“基督的名字、他的教义、他的品德、他的奇迹”以及许多殉道者“值得惊异的坚贞不屈精神”时，也“欣然愿意接受这个宗教”^⑱。而在崇拜太阳的德尼·维拉斯的异教徒塞瓦兰人那里，“对摩西和基督徒的某些信仰给了很高的评价”。^⑲而对接近“自然宗教”思想的康帕内拉“太阳城”的居民来说，他们也仍“坚信耶稣基督关于太阳、月亮和星辰的征兆的预言是对的”，^⑳并且对“耶稣和十二使徒”“极其敬慕”。^㉑而在美国社会改革家贝拉米的幻想小说《回顾》里，2000年的波士顿已经进入《启示录》中所说的耶稣重返人间的“千年至福的时代”了。^㉒用陀思妥耶夫斯基在幻想小说《一个荒唐人的梦》中的话来说，在他那块理想的乐土上，人们好像生活在“我们有罪的始祖居住过的天堂里”。^㉓作家塞缪尔·考特甚至把自己的作品直接命名为《新耶路撒冷》，而托尔斯泰则

直言自己的理想国就是“天国”。

上述作品透着《圣经》乌托邦的直接影响，此外，就是大文豪们用现实主义笔触或幽默讽刺方式创作的乌托邦小说中也不乏间接的例证。譬如，在自然神论者歌德所写的《威廉·迈斯特的漫游年代》中，“教育省”这个没有官僚机构、没有阶级、没有等级、民族及种族差别的省区内，人们在崇尚“人民的宗教”以及“哲学的宗教”的同时，还信奉基督教，他们把《圣经》分为“外部”世俗的、历史的与“内部”精神的和热情的诸方面，且绘成壁画，作为向青少年进行教育的题材，歌德称耶稣为“一位真正的哲学家”，他指出一切想在教义和生活上达到某种高度的人，可以向世界期待什么”。^㉔而认为宗教首先是一个政治工具的巴尔扎克在小说《乡村医生》中，让主人公贝纳西通过阅读《福音书》悟出“救世主神奇的思想”，使他以凡间耶稣的形象出现在世人面前，在隐居乡野的过程中传播新思想，^㉕营造出一个新的世外桃源。就是在猛烈抨击天主教的伏尔泰理想的“黄金国”中，人们也是“从早到晚敬爱上帝”的，那里“人人都是教士”，并天天早上举国上下都唱“感谢神恩的赞美诗”。^㉖脱下僧袍后的拉伯雷在《巨人传》中，则把自己的“乌托邦”命名为“德廉美修道院”……如此等等，不一而足。

从“基督国”到“德廉美修道院”，在这些形式有别、内容各异、出自不同时代的理想境界里，都闪烁着曾出现在古希腊斯多噶学派、并由《圣经》和基督教文化发扬光大的关于人类平等与博爱的思想光辉，都渗透着对先知、末世论者和耶稣乌托邦思想的渴慕。不仅于此，表现在具体的文本中，更多的是对《圣经》题材、人物、意象、典故等作为艺术原型的移植与借鉴。这方面的代表作是培根的《新大西岛》和哈林顿的《大

洋国》。

培根是一位反对经院哲学的哲学家，马克思把他誉为英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖，但培根非常擅长利用《圣经》题材，他精心设计的理想国本色列国不仅是人间“天国”的范本，而且它的历史就起源于基督十二门徒之一巴多罗买（《马太福音》10：3）带来的福音。小说《新大西岛》描写他受天使之命，将约柜连同《圣经》一同把这块土地“由不信中拯救出来”，“就像从洪水中救出了旧世界的陆地一样”，使他们“从圣父和我主耶稣那里得到拯救、和平和恩赐”。^②另外，本色列国专为研究上帝创造的自然和人类而建立的国家核心机构“所罗门宫”，就是以《列王记》中详细记载的希伯来人的贤明国王所罗门的名字命名的。它又名“六日大学”，这是根据《创世记》记载的上帝六天之内创造世界的意思而定名的。小说中一个犹太人还声称，本色列国的法律就是当年摩西为以色列人制定的律法。在这部作品的末尾，“所罗门宫”的一位元老还这样表示：“为了其他国家的幸福，我准许你发表我所谈到的一切；因为现在我们是在上帝的怀抱中，在一个外人所不知道的国土里。”^③

同样，在哈林顿的《大洋国》里，作者也是把《圣经》奉为典范，在“说明政府的原理”时，首先申明共和国“这种经纶之道首先是由上帝在创立以色列共和国时亲自启示给人类的，后来人们从上帝在自然界的足迹中体察出来。”^④在小说的“绪言”中他还提到，大洋国“这种政府的范本就包含在《圣经》之中，所有的共和国都是仿照这个范本建立的。”^⑤不仅如此，小说对《圣经》人物、意象、典故等的移植与借鉴更是数不胜数。就人物来说，摩西等先知和使徒的名字或者直接出现在作品中，成为人们正面议论的话题，或者作为立法者、执政官等的影

子闪现其中。例如作者把“大洋国”的执政官提木良同摩西相提并论，说“他使人间的王国获得自由，使天国降临人间。”^⑥此外，《圣经》中的天国、乐园等意象以及典故、经文亦随处可见，譬如“大洋国”的元老院就被比作“伊甸园中的河流”，是“长流不息的”。^⑦还有，小说中直接引用的经文不算，单单与《圣经》有关的注释就达105处之多。

总之，不论思想基础还是艺术表现，乌托邦文学的作者们对《圣经》的借鉴是十分明显的。概括地说，从《圣经》的先知文学到启示文学都对未来世界进行了预言，所采用的途径有三种：其一，基于历史，如《但以理书》；其二，立足于现实，如先知书；其三，出于假想，如《启示录》。乌托邦文学准确地说既是预言，也是启示，也同样基于这三种途径。当然，所谓的“历史”，如维拉斯的《塞瓦兰人的历史》，或是那些表面上立足于现实的传奇式的游记小说，如《乌托邦》，或是出于假想的梦幻小说，如《乌有乡消息》、《回顾》等，不过都是文学的虚构。其本质总是指向未来的——只有想象能够进入的未来。因而它们与《圣经》那些乌托邦神话如出一辙。实际上，这正应验了弗莱的一句话：乌托邦或理想国也“是作为神话从他们的基督祖先那里历史地流传下来的，即从人堕落的异化神话和上帝之城的实现神话流传下来的”。^⑧

但是作为理想境界一种可能的设想，以现实世界为根据、以此世为中介的乌托邦文学与以宗教信仰为前提的《圣经》启示性的乌托邦毕竟有所不同，它们分别属于理性和信仰两种不同的范畴。前者是人为的、思辨性的、可实践性的，表现为人的陈述性的理论，它可以把或然性转变为确实性，是一种关于希望的哲学；后者是神人契约的产物，是基督教神学的组成部分，它植根于上帝之

国，是一种关于希望的神学，借用当代宗教哲学家的话来说，这种信仰表现为陈述性的启示，即“把启示视为上帝向人传达某些已经铭刻在‘圣经’中并为信仰所相信的真理”。^④因此二者作为对象的关系，只具有类型学的意义。具体说，乌托邦文学依据一定的公理或思想原则为“国家”的基础，借用黑格尔《历史哲学》中的话来说，其思想基础是“纯粹理性”的自我意识，“它对于‘宗教’，也就是对于‘宇宙’的具体的绝对的内容，依然维持着一种相反对的关系。”^⑤形象地说，这正如同“人类把自己放在他的头脑、放在他的‘思想’上面，而且依照思想建筑现实”。^⑥而《圣经》启示性的乌托邦是非理性的，其中包含着对权威的顺从和奇迹的信服与执著。多罗西·恩米特因此在《形而上的思考的性质》一书中，将此视为人们脱离纯理论态度的一种意志上的响应。这种理性与信仰的区别正如同无神论者费尔巴哈笔下异教徒与基督徒的区别，它最终表现为“基督徒等待着一个新天新地。但是，有了这个基督教式的、也即超乎地地的地，历史就收场了，现实世界之终端也就到来了。与此相反，异教徒就并不给宇宙发展设下什么限制，他们之让世界没落，乃是为了重新建立起一个生气勃勃的现实世界……。”^⑦而在有神论者的基督教神学看来，“乌托邦指向一个无何他乡，或据人性的法则，此世的法则，历史的法则构想一个人类的未来，这个未来不可能最终免除人性的可悲、此世的偶然和历史的狡黠。末世论的未来超越了人性、世界和历史的所有局限，那是一个神性的国度、没有眼泪和悲哀的新天新地，但却不是无何他乡。”^⑧

然而尽管前提不同，但不论是出于可能的设想，还是确定性的信仰，两种乌托邦都具有否定现实、超越现实而达至理想境界的批判性质。正如费尔巴哈所言：“对天国或

一般对彼世生活的信仰，乃基于一个判断。这个判断说出了称赞与谴责；它具有批判性质；它总集了今世之精华。并且，这个批判的精华总集，正是天国。”^⑨因此从本质上说，作为共同的与现实相对立的产物，这些乌托邦都是“人与其所爱的对象的联姻”，都是对现实生活的“扬弃”，所以尽管它们只是一种“影像”，“但并不是某种遥远的、未知的事物之影像，而是人最爱慕的东西之照相。”^⑩这既道出了近、现代乌托邦文学作家仰慕《圣经》的原因，也证明了两种不同性质乌托邦内在的相同思想血脉。

另外，从叙述的角度来看，乌托邦文学与《圣经》都以事实为基础，都采用了可以经验到的事实性的陈述。正如当代著名宗教哲学家约翰·希克在谈到宗教语言的独特性时所说的：“为了提供一种既有吸引力又合乎理性的独特的生活方式，宗教信仰就必须被视为事实的陈述，而不仅仅是想象的虚构。”^⑪其实，这也正是乌托邦作家们的初衷。再者，从古希腊、古希伯来至今，类似圣西门、欧文、傅立叶那种纯理论的乌托邦思想家之所以远远少于乌托邦文学家，而智者哲人之所以热衷于让乌托邦思想披上文学外衣，特别是饰以小说外表，个中原因亦即在于此也。试想，乌托邦文学何以涉及诗歌、小说、戏剧等各种文学形式，并且囊括了诸如政治小说、传奇小说、游记小说、教育小说、历史小说、幻想小说、传记小说、书信体小说等等各种文体，难道只是一种历史的偶然吗？事实上，作为一种具体的文学知解，与《圣经》同样，它正反映了作家希望自我感受到的东西能够得到普遍认同的创作心理。因为“幻想仅当其被看作不是幻想而是真理的时候，才是美的”。^⑫

① 参见《简明大不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1986年，第8卷，第332页。

- ② 参见 *Dictionary of literary themes and motifs*, Westport, Greenwood Press, p. 1351.
- ③⑨⑪⑫ 乔·奥·赫茨勒《乌托邦思想史》，张兆林等译，北京：商务印书馆，1990年，第1、53、73、70页。
- ④ 苏拉米·莫莱《破译〈圣经〉》，方晋译，吉林摄影出版社，1999年，第1页。
- ⑤⑮ 安德里亚《基督城》，黄宗汉译，北京：商务印书馆，1991年，第136、45页。
- ⑥⑳ 培根《新大西岛》，何新译，北京：商务印书馆，1959年，第16、11、37页。
- ⑦ 弗莱《伟大的代码》，赫振益译，北京大学出版社，1998年，第123页。
- ⑧⑩ 梁工《凤凰的再生》，北京：商务印书馆，2000年，第23、256-257页。
- ⑬ 见《圣经》启导本关于《马太福音》的“简介”，南京爱德印刷有限公司，1998年，第1343页。
- ⑭㉔ 费尔巴哈《基督教的本质》，荣振华译，北京：商务印书馆，1995年，第243-244、7页。
- ⑯㉑⑳㉒㉓ 哈林顿《大洋国》，何新译，北京：商务印书馆，1996年，第241、6、69、217、150页。
- ⑰ 卡贝《伊加利亚旅行记》，李雄飞译，北京：商务印书馆，1978年，第9页。
- ⑱ 莫尔《乌托邦》，戴镛龄译，北京：商务印书馆，1995年，第104页。
- ⑲ 维拉斯《塞瓦兰人的历史》，黄建华等译，北京：商务印书馆，1997年，第255页。
- ㉔㉕ 康帕内拉《太阳城》，陈大维等译，北京：商务印书馆，1995年，第48、8页。
- ㉖ 贝拉米《回顾》，林天斗译，北京：商务印书馆，1997年，第147页。
- ㉗ 《陀思妥耶夫斯基中短篇小说选》（下），北京：人民文学出版社，1982年，第657页。
- ㉘ 歌德《威廉·迈斯特漫游的年代》，董问樵译，上海译文出版社，1995年，第144页。
- ㉙ 《巴尔扎克全集》第18卷，傅雷译，北京：人民文学出版社，1990年，第607页。
- ㉚ 伏尔泰《老实人》，见《傅雷译文集》第12卷，合肥：安徽人民出版社，1982年，第66页。
- ㉛ 弗莱《批评之路》，王逢振等译，北京大学出版社，1998年，第111页。
- ㉜㉝ 约翰·希克《宗教哲学》，何光沪译，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第117、185页。
- ㉞㉟ 黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海译文出版社，1999年，第456、459页。
- ㊱㊲㊳ 参阅注⑭，见费尔巴哈《基督教的本质》一书的附录《解释、注解和引证》，第397、238、239页。
- ㊴ 刘小枫《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995年，第439-440页。

[作者简介] 赵宁，1951年出生，大学毕业，现为河南大学文学院副教授，最近代表作：《普希金的抒情诗与〈圣经〉》，《俄苏现代启示文学》，《恶魔主题在俄国文学中的演变》。

责任编辑：冯季庆