

XI FANG ZONG JIAO WEN HUA

世 界 文 化 丛 书

西方宗教文化

赵 林 著



浙江人民出版社

954/22

0102787

B 9-9
25

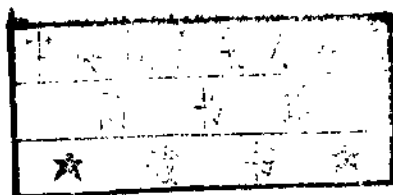
世界文化丛书

西方宗教文化

赵 林 著



* 201027879 *



长江文艺出版社

(鄂)新登字 05 号

西方宗教文化

赵林 著

责任编辑:胡敦煊

封面设计:方隆昌

责任印制:周铁衡

出版者:长江文艺出版社(武汉解放大道新育村 33 号)

邮编:430022

发行者:长江文艺出版社(电话:5837121)

印刷者:孝感日报社印刷厂

开本:850mm×1168mm 1/32

插页:2 印张 14.375

版次:1997 年 10 月第 1 版

1997 年 10 月第 1 次印刷

字数:320 千字

印数:1—5000 册

ISBN7-5354-1528-8/G·117

定价:18.00 元(简精装)

如有印装质量问题,请寄给厂方负责调换。

内容简介

本书是国内第一部系统地研究西方宗教文化的学术专著，它从希腊神话的源流谱系入手，历史地和逻辑地展示了从希腊罗马宗教到基督教、直至西方近现代宗教文化的发展历程和内在联系，于纷繁芜杂的历史现象背后梳理出西方宗教文化演进的基本脉络。本书具有思路清晰、气度恢弘、资料翔实、文字优美等特点，熔学术性与知识性于一炉。

目 录

导论 天国理想与尘世生活·····	(1)
第一章 希腊罗马多神教与古典文化·····	(9)
第一节 希腊宗教的源流谱系·····	(9)
一、希腊神话传说的源流·····	(9)
二、史诗与神谱·····	(17)
三、命运与希腊悲剧·····	(25)
四、希腊神话与哲学·····	(37)
第二节 希腊宗教的文化精神·····	(51)
一、自然崇拜与感觉主义·····	(51)
二、超越的浪漫精神之滥觞·····	(65)
三、希腊城邦的政治生活·····	(78)
四、坍塌的神殿·····	(93)
第三节 罗马文化与宗教·····	(108)
一、罗马文化的个性特征·····	(108)
二、冷漠而浅薄的罗马宗教·····	(122)
三、“世纪末”的疯狂与上帝的“天罚”·····	(134)
第二章 基督教与中世纪文化·····	(150)
第一节 基督教的文化渊源·····	(150)

一、基督教与罗马帝国	(150)
二、基督教与犹太教	(164)
三、基督教与希腊哲学	(180)
第二节 基督教与世俗社会	(194)
一、“上帝之城”与“尘世之城”	(194)
二、蛮族的皈依	(208)
三、修道院与庄园经济	(223)
四、骑士文学与哥特式建筑	(240)
第三节 基督教文化的演变	(256)
一、基督教神学与经院哲学	(256)
二、基督教道德的蜕化	(270)
三、从天国之门到地狱之壑	(288)
第三章 基督教与西方近现代文化	(306)
第一节 变革时代的历史挑战与应战	(306)
一、基督教文化的个性特征与内在矛盾	(306)
二、文艺复兴与人文主义	(321)
三、宗教改革——路德宗	(339)
四、宗教改革——安立甘宗	(358)
五、宗教改革——加尔文宗	(373)
第二节 宗教信仰的衰颓与科学理性的勃兴	(391)
一、宗教宽容与理性精神	(391)
二、从自然神论到无神论	(406)
三、古典主义与启蒙运动	(422)
四、道德神学与浪漫主义	(435)
后记	(452)

导论 天国理想与尘世生活

学术界在对中西传统文化进行比较研究时,往往会强调二者之间的一个重要差异,即认为中国传统文化基本上是一种重现世、尚事功的世俗性文化,它的重心始终落在现实的人伦关系之上,其结果就导致了中国古代社会中盛行的三纲五常、四维八德等一系列实践性的伦理规范;与此相应,则把西方传统文化看作一种重彼岸、尚超越的宗教性文化,它的重心在相当长的一段历史时期(至少是在漫长的中世纪)是落在虚幻的神人关系之上,从而使得超现实的信仰祈度和超经验的形而上学成为推动西方文化发展的一个重要的精神杠杆。形象地说,由于伦理精神和宗教精神的不同牵引作用,中国传统文化就如同一个脚踏实地的垦荒者,小心谨慎地循着经验性的伦理规范向前摸索^①;西方传统文化则如同一个好高骛远的幻想家,躁动不安地飞向天边展现的那一片海市蜃楼。从以下所引的两段文字中,可以看到中西文化之间的这种显著差异:

太行王屋二山,方七百里,高万仞,本在冀州之南,河阳之北。北山愚公者,年且九十,面山而居。惩山北之塞,出入

① 尽管近年来有些学者认为中国传统文化中的伦理规范在形式上具有先验性或超越性的根源,并将这种根源追溯到人性的先天的、普遍的道德命令(这种解释显然是受康德道德哲学的影响),但是伦理规范的内容和现象却是经验性的,它们直接体现在日常的道德实践活动中。

之迂也。聚室而谋，曰：“吾与汝毕力平险，指通豫南，达于汉阴，可乎？”杂然相许。其妻献疑曰：“以君之力，曾不能损魁父之丘，如太行王屋何？且焉置土石？”杂曰：“投诸渤海之尾，隐土之北。”遂率子孙荷担者三夫，叩石垦壤，箕畚运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻有遗男，始龀，跳往助之。寒暑易节，始一反焉。河曲智叟笑而止之，曰：“甚矣汝之不惠！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何？”北山愚公长息曰：“汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子。虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子；子又有子，子又有孙。子子孙孙，无穷匮也。而山不加增，何苦而不平？”河曲智叟亡以应。①

万仞之山，日掘一尺，终将归为乌有。这种“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”的坚忍精神的一个重要的心理依据，就是对川流不息的时间的信赖，即所谓“待以时日”。然而，与愚公身上所体现的这种坚忍不拔的现实精神和时间信念截然相反，在西方的思想圣贤身上，我们看到了一种渴望超越川流不息的时间而趋向永恒的浪漫精神：

谁能遏止这种思想，而凝神伫立，稍一揽取卓然不移的永恒的光辉，和川流不息的时间作一比较，可知二者绝对不能比拟，时间不论如何悠久，也不过是流光的相续，不能同时伸展延留，永恒却没有过去，整个只有现在……谁能把定人的思想，使它驻足谛观无古往今来的永恒怎样屹立着调遣将来和过去的时间？

① 《列子·汤问》。

永恒的真理，真正的爱，可爱的永恒！你是我的天主，我日夜向你呻吟。我认识你后，你就提升我，使我看到我应见而尚未能看见的东西。你用强烈的光芒照灼我昏沉的眼睛，我既爱且惧，屏营战栗，我发觉我是远离了你飘流异地，似乎听到你发自天际的声音对我说：“我是强者的食粮；你壮大后将以我为饮食。可是我不像你肉体的粮食，你不会吸收我使我同于你，而是你将合于我。”^①

追求一种美好的理想生存境界，这种愿望对于生活在任何文化环境中的人来说，都是共同性的。但是在传统中国人看来，理想与现实之间并不存在着不可逾越的壁垒，崇高的大同理想往往就落实在日常的道德生活之中，诚如斯言：“其高极乎太极无极之妙，而其实不离乎日用之间；其幽探乎阴阳五行之蹟，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际。”^②然而在西方传统文化中，理想与现实之间的鸿沟却往往被人们无意或有意地加深和拓宽了，理想的彼岸世界无比灿烂辉煌，而感性的现实生活却被笼罩在一片惨淡凄楚的罪孽阴影之中。生活本身发生了严重的异化，人间成为天国的一个叛逆的省份，人们只有通过对这个叛逆省份的再次叛逆才能重新回到幸福的乐园。于是，整个现实世界就成为一个赎罪的炼狱，一座洗涤罪孽的灵魂净化所，一所未来灵性生活的预修学堂。这个五光十色的现实世界，以其绚丽多姿的感性魅力迷惑着人们的耳目，但是它却如同黑格尔哲学全书中的自然界一样，仅仅只是精神为了实现自身和认识自身而

① 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第11卷第11节；第7卷第10节。

② 《周濂溪集》卷十一《隆光府学先生祠记》。

设置的一个虚幻的影象。这个感人耳目的幻相世界的终极目的只是为了证明自己的虚假性，正如同黑格尔的自然界的终极目的就是要杀死自己、冲破自己的感性的皮壳一样。因此，只有当经历了痛苦磨难的灵魂把现实世界像一具空乏的尸体一般加以抛弃时，它才能够最终进入光辉澄明的理想境界。

当我们这些在浓郁的伦理文化氛围中长大的中国人一走进西方中世纪基督教文化的殿堂，立即就会感觉到一股阴森晦涩的宗教气息扑面而来，这股气息不由分说地把我们拖入到一种灵魂出窍的奇妙感受之中。这种令人压抑、同时又令人陶醉的奇妙感受就如同一个人走进庄严肃穆的哥特式教堂时所体会到的精神迷狂，那宏大的气势下所蕴含着的幽深神秘，使人不由自主地反省到自身的深重罪孽。教堂内部是一片冰冷惨淡的巨大阴影，只有从穹顶的彩色玻璃中透入几缕血滴和脓汁似的光线，令人目眩神迷，心旌荡漾。在那令人窒息的静穆气氛和令人战栗的圣歌声中，在那个将全人类的苦难都承担于一身的殉道者基督的凄楚面容背后，我们可以感受到一个枯槁的抽象精神在凌空狂舞，陶醉在一种自我实现的疯狂欣喜之中。这个畸形发展的基督教文化是精神的妄自尊大的结果，在这个文化中，现实的物质生活和感性自然都被当作魔鬼的化身而遭到唾弃，深沉的悔罪感像黑死病一般笼罩着整个感性世界。在这片交织着绝望和希望的荒芜土地上，我们只能看到一个蜷缩在阴森恐怖的黑色教袍下的战栗不安的灵魂，它所依附的躯体已经衰朽不堪，这个无所寄托的孤魂瞪着一双死鱼一般向上翻的眼睛，久久地凝视着天国，陶醉在狂热信仰的眩晕中。

然而，如果我们忍受着刺鼻的恶臭继续向前行进，我们就会如同那个经受了地狱和炼狱的恐吓之后的但丁一样，倏然发现自己已经走进了一个光明灿烂的美妙境界，这个美的王国就是

希腊罗马世界。这明朗美丽的古典世界具有与沉闷阴郁的基督教世界迥然相异的文化品味，它所推崇的那些光彩照人的神明，就如同现代巴黎的时装模特儿一样惹人喜爱。这些神明尽情地嬉戏喧闹、宴饮游乐，充分展现了令人羡慕的感性魅力，却不带有丝毫的罪孽意识和自虐心态。希腊人犹如稚气未消的儿童，在游戏人生的生存态度中，使肉体的要求和精神的要求保持着一种原始和谐的状态，从而使整个现实生活呈现出一种天真的美感。在希腊，天国与尘世之间的差别尚未分化为对立，神与人、理想与现实在大多数情况下都是水乳交融地联系在一起。到了罗马时代，希腊的儿童已经成长为一个健美的青年。这青年对自己强壮有力的躯体充满了信心和自豪，他以凝重之力来取代希腊儿童的和谐之美，单方面地将肉体的要求和现世的利益推向极端，而把逐渐萎缩的精神和干瘪脱水的天国理想挤压到现实世界的缝隙之中。这种肉体的紧张或物质的暴虐虽然不如希腊时代的童稚和谐和天真美感那样引人入胜，但是它仍然表现出一种令人折服的阳刚之美；而且这种片面的发展对于希腊的原始统一来说，无疑是一个历史的进步。然而到了罗马文化的晚期，肉体的片面发展终于导致了一种骇人听闻的奢靡放荡之风，使整个勇武剽悍的罗马世界都陷入了倦怠不堪的疲软之中。

“理性的狡计”在历史过程中就表现为：历史总是以偏激和矫枉过正的形式来掩盖自己向前行进的绝对目的，尽管它的脚步永远是一往无前的，但是它却总是以一种两极跳跃或螺旋式运动的面貌呈现于人们面前。当现实的罗马世界已经彻底地被淹没在肆虐的物欲巨浸中时，绝望的精神就在另一个世界中找到了自由驰骋的场所。在百无聊赖的消沉颓丧中，基督教的救赎福音由远而近地在罗马世界上空响起，成为激励麻木不仁的肉体自我超越的兴奋剂。这来自希伯来和希腊的空灵幽邃的天国

召喚，后来与来自北方莽荒世界的日耳曼蛮族结合在一起，竟成为不可一世的罗马世界的断命鸩毒。从此以后，罗马英雄们的惊天动地的战斗呼号变成了基督教僧侣的神秘诡异的神喃祈祷；肉体的肆无忌惮的放纵遭到了历史性的酷烈报复，现在轮到精神飞扬跋扈、目空一切的时候了。古典世界的光彩四溢的太阳陨落了，于是我们又回到了刚才那个令人毛骨悚然的基督教文化的茫茫黑夜之中。

如果刚才我们是懵懵懂懂地闯入了中世纪基督教文化的殿堂，那么现在我们则是乘着从西方文化的始发站开出的历史列车驶进了这块散发着神秘阴森气息的“上帝的领邑”。因此当我们从春光明媚的古典文化原野进入阴风凄凄的基督教文化丛林时，我们除了情感上的厌恶之外，对这个庞大的文化怪物又投注了一种理性的反思成分。我们不仅要用鼻子来感受它的恶臭，而且更要用思想来把握它的必然性。如果我们仅仅把中世纪基督教文化指斥为一种单纯的恶，理解为一种偶然的变异，那么这只能说明我们自己的肤浅；正如18世纪激忿的启蒙思想家把宗教说成是傻子遇见骗子的结果，这只能表明他们本人就在“理性的狡计”这个历史的骗子面前扮演了一个傻子的形象一样。基督教文化之取代古典文化有着其深刻的内在必然性，精神的片面发展正如肉体的片面发展一样，都是历史自身超出朴质的原始统一而走向更高水平的统一的必由之路。

如果说罗马世界的物质主义导致了世俗生活的繁盛，那么基督教世界的唯灵主义则导致了超越意识的膨胀，并且由于用力过猛——这是出于对罗马物质主义的深恶痛绝——而使这种超越意识变成了一个巨大的怪物。然而，绝对的超越永远只能是一种虚幻的理想，当血肉之躯试图如梦幻中的精灵一般展翅高飞时，它立即就会感觉到那些污浊的人间情欲、物质功利、权势

名节等等已经浸透了纯粹灵性的羽翼，使之难以冲入云霄。当罗马人沉迷于肉欲时，他是无所顾忌的；而当基督徒专注于灵性生活时，他却无法彻底摆脱人的正常情欲（这情欲常常被解释成魔鬼的诱惑），这就是基督徒的最可悲的不幸。做一个放荡的罗马人易如反掌，做一个圣洁的基督徒却比登天还难。基督教的理想固然崇高，充满了冰清玉洁的天国情调，但是它却与自然人性相悖逆，这阳春白雪式的崇高理想只能成为极少数道德圣贤的精神专利品。然而中世纪具有精神垄断权的基督教会却将这种超人的理想强加到每一个粗鄙的凡夫俗子身上，其结果就导致了普遍的虚伪。于是我们就看到这样一种触目惊心的强烈反差：一边是圣洁无瑕的理想，一边是卑污龌龊的现实，二者都发展到无以复加的极端地步。然而，如此尖锐的对立双方又被奇妙地和令人恐惧地糅合在同一个文化实体之中，从这片斑驳刺目的荆棘丛中盛开出一朵令人目眩神迷的罂粟花，这朵艳丽妩媚的罂粟花就叫做伪善。

理想与现实、天国与尘世、灵魂与肉体的这种内在的二元分裂的痛苦，以及试图摆脱这种痛苦而导致的普遍虚伪，就构成了基督教文化自我扬弃的深刻根源。从文艺复兴时代开始的一切近代文化变革，其最初的动机都是为了克服基督教文化的二元分裂和普遍虚伪。但是这种动机到底在多大程度上得到了满足，现在要作出回答仍然为时过早。在作为历史的“合题”的西方近现代文化中，罗马式的“物欲的贪婪”虽然又得以再现，但是基督教的天国呼唤却依然如同幽灵一般驱之不散，回荡在尘世生活的上空。人们固然不必再为天国的利益而牺牲现世的享乐，但是他们在满足了肉体的需要之后往往会陷于精神的空虚。即使人类已经将理性的触角伸展到碧落黄泉之际，但是在理性世界的尽头仍然有一个未知的无限世界在冷漠地注视着人类，它向人

类索取的不是枯燥乏味的理性，而是活生生的情感和真诚的信仰。人们越是把自然界剥离得一丝不挂，他们就越是痛苦地意识到自己的灵魂在自然界中无所寄托，于是就不得不为了灵魂的安憩而设置一个超自然的世界。罗马天主教的一位教皇有一次在机场回答记者提问时说道：“当我乘坐代表当代最先进的科技水平的飞机飞入云端时，我感觉自己离上帝更近了。”另一方面，对丧失了神性祈度和天国情调的世俗生活的厌恶感，则引发了西方社会中一次又一次的“世纪末”焦虑和“后现代”困惑。

人毕竟是一种有灵性的生命，他不可能长久地生活在一种无信仰的精神荒漠中，他需要灵魂的生活正如同他需要物质的生活一样。对于人类来说，“天国理想”的真正含义并不在于它最终是否会奇迹般地在地球上实现，而在于它对人类精神的感召作用。“天国理想”实际上是人类对一种更美好的生活前景的企盼，只是由于有了它，尘世生活才获得了自我超越的精神动力。这理想就如同悬浮在天空中的五彩缤纷的彩虹，人们正是在追逐它的过程中迈出了蒙昧的原始状态、天真的古典时代和晦暝的中世纪，把一串串现实的历史脚印留在了身后。

在尘世生活的坚实大地上，人类精神的自我超越本性将永恒的目光投注于作为终极目标的“天国理想”：

你是多么光明灿烂的宫殿！……在我羁旅尘世之时，我向你叹息，我乞求你的创造者也占有我，使我也托居在你屋中，因为我也是他创造的。“我飘零着如迷途的羔羊”，但我希望能背在我的牧人、你的创造者的肩头，带回到你的宇下。……①

① 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第12卷第15节。

第一章 希腊罗马多神教与古典文化

第一节 希腊宗教的源流谱系

一、希腊神话传说的源流

近代西方人通常把古代希腊文化称为自己的“文化摇篮”，而希腊文化的滥觞之地则是希腊神话与传说。希腊神话与传说构成了古代希腊人的宗教，每个希腊人，不论他属于哪个城邦，都对奥林匹斯山上的诸神怀有坚定不移的信念，而且往往对其中的某个或某些神灵——这些神灵一般都是作为某个城邦的保护者或不死的祖先^①——情有独钟。希腊的每个显贵家族都可以向上溯寻到一个著名英雄（半神）的传奇故事^②，从而使自己在血缘上的高贵性成为无可置疑的。与充满了血与雾的凄楚氛围的中世纪基督教信仰不同，希腊神话与传说以其绚丽多姿和美艳绝伦的特点而流传于世，同时也以其谱系分明的特点而与其他民族的凌乱破碎的神话传说形成了鲜明的对照。正是由于这种谱系分明的特点，使得希腊神话传说至今仍然能够保持其原初的纯洁性和感性化特征，而不至于像中国神话传说那样布

① 如阿波罗之于德尔斐、雅典娜之于雅典、得墨忒耳之于厄琉西斯，等等。

② 如珀耳修斯之于阿耳戈斯家族、阿伽门农之于迈锡尼家族、卡德摩斯之于忒拜家族、忒修斯之于雅典家族，等等。

满了后世史官们刀劈斧凿的明显印痕^①。

但是希腊神话传说并非从一开始就具有谱系分明的特点，它本身也经历了一个从源流纷繁、杂乱无章到百川归海、条理清晰的发展过程。我们今天所看到的希腊神话传说是许多不同种族、民族、地区的神话传说相互混杂和历史演化的结果，这些神话传说最初是彼此独立的和形态各异的，通过种种历史机缘和持续不断的文化交往、融合活动而逐渐趋同扬异，并且通过人为的系统化改造过程而最终形成统一的神谱和英雄谱系。在古代希腊，这种系统化改造工作的完成在很大程度上要归功于“黑暗时代”末期的那些游吟诗人^②，如荷马和赫西俄德等人。正是由于他们以文字的形式记载了长期流传于民间的口头传说，并且在记载的过程中对其进行了系统化改造，从而为后来的希腊文学和艺术提供了谱系分明的神话体系。荷马的两部不朽史诗《伊利亚特》和《奥德修纪》是对杂乱无章的民间神话传说进行系统化整理的卓有成效的尝试，而赫西俄德的《神谱》则使这一工作基本完成。美国神话学专家戴维·利明和埃德温·贝尔德指出：“经过了大约三千年的文化进展之后，爱琴海地区沉浸在神话的海洋里。但是当时尚未形成统一的神话。赫西俄德对神话文献的巨大贡献使当地不计其数的神话得到分类和巩固，从而消除了混乱，并建立起秩序。”^③

① 关于中国神话传说在历史过程中的变形记，请参阅拙著：《协调与超越——中国思维方式探讨》第一章，陕西人民出版社1992年版。

② 所谓“黑暗时代”是指迈锡尼文明与城邦制的希腊文明之间的一个短暂的过渡期，时间大约从公元前11世纪到公元前8世纪，即由于北方多利安人侵者对迈锡尼文明的毁灭而造成的野蛮状态。

③ 戴维·利明、埃德温·贝尔德：《神话学》，上海人民出版社1990年版，第12页。

在公元前二千纪初叶或中叶，当野蛮的印欧语游牧者从亚欧大陆进入希腊半岛时，他们带到希腊来的仅仅只是一些非常简单而零散的神祇。可以相信，奥林匹斯神族中的某些神（如宙斯、赫拉、阿波罗、阿耳忒弥斯、赫耳墨斯等）和英雄（如赫刺克勒斯——他是较晚进入希腊地区的多利亚人所崇拜的英雄）是与印欧语人侵者一同进入希腊地区的，这些印欧语人侵者——主要是后来在沿袭克里特文明的基础上建立了迈锡尼文明的阿卡亚人——在深入伯罗奔尼撒和爱琴海沿岸地区之前，曾在希腊北部的马其顿和帖撒利等地滞留过相当长的一段时间，而奥林匹斯山就位于帖撒利之北。因此，在阿卡亚人建立起迈锡尼文明之前很久，他们就开始崇拜奥林匹斯山上的诸神，但是这些神远不如后来出现在荷马史诗和赫西俄德《神谱》中的奥林匹斯神族那样阵容整齐和谱系分明，而是如同孤魂野鬼一般各自为阵的。西方神话学家们根据考古学和语言学的证据而认定，作为至上神的宙斯是阿卡亚人的杰作，同样的至上神（只是名称相异而已）也存在于其他印欧语人侵者的神话中。一位研究希腊神话的专家 M. H. 詹姆森写道：“所谓至高无上的宗教形象，却是印欧人的遗产。宙斯、印度的帝奥斯·皮塔尔、拉丁的尤皮特（即朱庇特——引者），均属之；他们被视为天界现象之神以及所谓‘父亲’。”^①

早在希腊人侵者到来之前，克里特岛上的米诺斯文明就已经有了自己的流传甚广的神话传说，这些神话传说有的随着克里特文明的毁灭而消失了，另一些则在迈锡尼时期与阿卡亚人的神话传说相融合。例如希腊神话中关于米诺斯迷宫和米诺陶

^① M. H. 詹姆森：《古希腊神话》，载塞·诺·克雷默：《世界古代神话》，华夏出版社 1989 年版，第 202 页。