

主编—刘小枫—何光沪

5

基督教文化评论

Christian Culture Review

刘光耀 中国文学的终结与终结的中国文学——对中国文学的神学谈论

〔德〕柯尔 基督教与精神分析中的性

安希孟 宗教与科学：精神世界并行不悖的两个方面

〔美〕P·贝格尔 神学的可能性：从人开始

罗 光 《圣经》的爱与儒家的仁

梁燕城 痛苦的分析与现代困局的批判

〔俄〕别尔嘉耶夫 俄罗斯思想的末世论性质

贵州人民出版社

5

基督教

Christian Culture Review

文化
评论

贵州人民出版社

责任编辑:黄筑荣
装帧设计:曹琼德

基督教文化评论

第五辑

主编 / 刘小枫
何光沪

出版:贵州人民出版社

贵阳市中华北路 289 号

经销:新华书店北京发行所

印刷:文字六〇三厂

规格:850×1168mm

开本:32 开

印张:10.125

字数:254 千字

印数:1—5000

1997 年 4 月第 1 版

1997 年 4 月第 1 次印刷

书号:ISBN 7—221—04259—4/B·100

定价:15.80 元

编者的话

在世界各民族文化的三大层面中,宗教与其物质层面相互影响,与其制度层面相互影响又相互重叠,与其思想层面不仅相互影响相互重叠,而且还在其中处于深层和核心地位。因此,在了解各个民族或国家的文明或文化时,必须研究它们同宗教的广泛深刻的关系,必须从第一和第二层面深入第三层面,探索其精神渊源,不仅识其形,而且知其神!

正如中国和东亚一些国家的文化被称为“儒教文化”,印度和南亚一些国家的文化被称为“印度教文化”,西亚和北非等地区的文化被称为“伊斯兰文化”一样,如所周知,欧洲、北美、大洋洲和南美洲等地区的文化被称为“基督教文化”。这种说法虽然并不全面准确,但它的确表明了这些地区现代文化的精神渊源。这种文化的当代代表之一 T. S. 艾略特说过:“如果基督教不存在了,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

编者的话

可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高,羊吃了青草长出羊毛,然后才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”由此可知这些地区的文化为何称为“基督教文化”。

如果把一个大洲的居民算作一户,小小的地球就只是一个“六家村”。显然,了解和理解其中四户邻人的精神状态,绝不是一件小事。何况,现在这六户人家,已经是“你中有我,我中有你”,了解和理解他人,实际上有助于了解和理解自身。毕竟,人类的精神是相通的,各族人民“性相近,习相远”,而习俗可易,本性难移。

编辑出版这一评论集,就是想为研究基督宗教及其与社会和经济、政治和法律、道德和习俗、科学和教育、文学和艺术、哲学和各门学术等等的关系,为了解邻人的思想或基督教文化,提供一片小小的园地、一些可供参考的资料。

基督教文化评论

主 编

刘小枫 何光沪

出版策划

黄筑荣

学术委员会(以姓氏笔画为序)

王 炜

北京大学

刘小枫

香港中文大学

何光沪

中国社会科学院

张贤勇

瑞士巴塞尔大学

房志荣

台湾辅仁大学

杨熙楠

香港汉语基督教文化研究所

杨慧林

中国人民大学

罗秉祥

香港浸会大学

赵敦华

北京大学

黄 勇

美国哈佛大学

温伟耀

加拿大安大略省大学

目 录 CHRISTIAN CULTURE REVIEW

1	中国文学的终结与终结的中国文学 ——对中国文学的神学谈论	刘光耀
33	基督教音乐漫谈	杨周怀
52	中国传统价值体系与基督教价值 体系的社会学比较	杨凤岗
74	性:一个宗教观点	沈宣仁
81	基督教与精神分析中的性/[德] W. G. 柯尔	蒋芒 译
111	幸福:一个神学课题/[瑞士] C. 米勒	朱可鸣 译
130	宗教与科学:精神世界并行不悖的两个方面	安希孟
148	可以同时接受科学和宗教吗?	[英]雷敦和
156	神学的可能性:从人开始/[美] P. 贝格尔	高师宁 译
185	儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较	房志荣
210	位格与仁者	陈士齐
216	《圣经》的爱与儒家的仁	罗 光
225	理念与符号——一个思考基督教与 中国文化社会的模式初探	林治平
246	痛苦的分析与现代困局的批判	梁燕城
263	俄罗斯思想的末世论性质/[俄] 别尔嘉耶夫	邱守娟 译
290	评若望·保罗二世的《行动的位格》	项退结
302	弗朗茨·欧韦伯克/[瑞士] N. 彼特	杨德友 译
309	基督真理与民族文化	吴明 等

刘光耀

中国文学的终结与终结的中国文学 ——对中国文学的神学谈论

I 我们显明那被遮蔽的：中国文学已终结。

1 在一个漫长的时间里，由于虚荣和胆怯，没有谁看到并且说出：

中国文学已经终结了。

于今，我们大家所看到的，是终结的中国文学。

现在，我们应当将此显明——这种遮蔽之状还能再继续吗？

I 在什么情形下，可以谈论中国文学是否终结的问题？

2 中国文学自然是个地域范畴，意指在中国这个地域之内的文学。

但中国文学首先是个精神范畴、意义范畴，意指为中国文学所独有的那种精神的和意义的范型。所谓中国文学的终结，就是说中国文学作为精神已丧失了精神性，作为意义其意义已消解无存。中

国文学当然曾构筑了一个可爱的精神家园，一个趣味盎然的意义屋宇，但现在这个家已对人陌生，这个屋已坍塌为废墟不可再居了。

3 中国文学是在与外域的隔离中封闭地形成的，其成形态是《诗经》的抒情诗篇，正像中国哲学的成形态是老子、孔子哲学，而它们也是在与外域的隔离中封闭地形成的一样。这一点，没有特别难以理解之处，只要想一想雅斯贝尔斯的“轴心期”说就可以了。

显然，这便意味着：倘就中国文学而谈中国文学，除非它实际上已经衰亡死灭了，否则我们根本不可能谈论它的终结问题。这是因为：囿于一个封闭的地域，我们所经验到的仅是这一种文学；这样，当这种文学尚未终结之时，我们便无从获得文学终结的经验，我们便难以知道一种（这一种）文学是否会终结，也更无从知道什么征兆是所谓文学的终结之兆。在此情形下，我们至多可以谈论它的衰败。但与此同时，我们必期望它的复兴，并且必相信它会复兴。这是由于，当变化只是发生在一个固定空间之内的时候，变化常被看作循环，正如“轮回”观念所表明的那样。在这种情形下，衰亡只会被认作改头换面的新生，像春将在冬之后复临一样，文学的衰亡会被认作是预备中的新的繁荣。

4 因此，只有在中国文学的空间壁垒已被拆除的情形下，才有可能谈论中国文学的终结问题。因为，空间壁垒的拆除，意味着中国文学同外域文学的接触。在这种情形下，一方面，我们所经验着的，不再是中国文学那一种文学了，而是多种精神范型互不相同的文学——这无疑使我们获有了观察中国文学的新的坐标与维度，从而有可能对中国文学之命运作出具有超越眼光的判断；另一方面，正如我们以下将要表明的，中国文学同其他文学——主要是源于古希腊的西方文学——的接触、竞争，也实际上经验地完成了对中国文学命运的判定与抉择。易言之，正是西方文学的存在，使

我们无法回避地必须谈论中国文学的命运,谈论中国文学的终结问题。

Ⅲ 西方文学是时间文学。西方文学的终极是时间性终极。超越任何空间特性的存在本身,是西方文学的意义之所系。

5 要看到:在希腊神话和希腊史诗时代,西方文学还处于空间时代,还是空间文学。也就是说,这时,西方文学呈现的终极关切还是某种处于一定空间、具有一定空间特性的存在物。这时的希腊神话与史诗中的神还是空间神,它们还是地上统治者的投影;神们各有职司,各统管一些地盘,因此神们也像人一样相互争斗,其生存法则与人无异。正如保罗·蒂里希所说:“奥林匹斯诸神是空间神,一个神在另一个神之旁,一个神与另一个神相争斗,甚至宙斯(Zeus)也仅仅是许多等位神中的第一个。因此,他与人和其他神一起,受着创生和衰亡的悲剧法则的支配。”^①至于那时的英雄,空间性更为明显,这只要想一下他们是如何忠诚于神就够了:神是空间的,受神庇护的英雄怎会逸出空间呢?神是英雄之业绩的支持者、命运的支配者,是他们精神的“家”。空间法则是神和英雄们的终极法则。

6 希腊悲剧的诞生是西方文学反叛那诸神、反抗空间性生存法则的第一次革命。由此,西方文学进入时间,成为时间文学。《被缚的普罗米修斯》常常被诠释为对专制的反抗,这原也不十分错。但是,倘看不到普罗米修斯反抗的宙斯是个空间神,看不到普罗米修斯的反抗由此便意味着对空间性生存法则的反叛,那诠释便

① 保罗·蒂里希:《文化神学》,p. 40,陈新权、王平译,工人出版社,1988年版。

毕竟还太肤浅。更彻底而自觉地反抗空间法则的是《俄狄浦斯王》。《俄狄浦斯王》的时间性在于：俄狄浦斯拒不顺从神谕；神谕当然是神所发出的，是神之意志的显现；而神在那时是空间神，是此岸空间中的一种具体存在物。因此，不顺从神，就是不顺从空间性生存法则；不顺从空间性生存法则，就意味着对另外某种生存法则的悟求、吁请。那在此岸空间之外的生存法则，不是时间性的，又会是什么呢？

应当说，在希腊悲剧中，时间并未彻底征服空间。也就是说，以超空间的存在为终极的实存方式，还未彻底取代以某种空间性存在物为终极的实存方式，时间性终极还未彻底战胜空间性终极。所谓悲剧，就是这两种终极力量、两种实存方式的冲突与搏斗。

然而，时间性终极不是由此而出场、而显现了吗？

7 并且，这两种生存法则、两种终极的冲突对立，也似乎是西方人永难摆脱的宿命。依海德格尔的说法，逻各斯中心主义在古希腊便确立了起来，从那时起，“存在者”、“存在物”对“存在”的冒充、混淆总在发生，空间诸神总不甘失去昔日的荣耀，总想要重返精神的圣坛，重握“终极”的权杖。由希腊悲剧始，空间神受到了颠覆性的打击。漫长的中世纪，是空间神的复辟时代。空间神的魂灵附体于教会，使教会将自己装扮作上帝的化身，并宣布其教规教义为上帝法则的绝对体现，对它的任何叛逆都被它视为异端而横加迫害。“上帝”在以色列的先知那里以及在《旧约》中是终极的象征，是任何空间存在物绝然相异的存在，而现在却被空间化了，被物化为教会了；而教会这个空间物，这个存在者，却被终极化了，被冒充为存在。

在17世纪，空间神的幽灵附着于王权，法王路易十四的宫廷成了终极的化身。布瓦洛教导文学要合于理性，而这个理性就是国王的意旨、王朝的政治伦理规范。古典主义文学也就是王权主义文

学,地上(空间)的王权成了人类生存活动之有意义(合理)与无意义(不合理)的终极尺度,空间终极在王冠上重温了昔日的荣耀。

空间神在近现代最大的胜利是理性的胜利。科技的繁荣、工业化的成就、社会组织的“科学化”等等“遮蔽”了存在,使人将存在“遗忘”了,遗忘了存在之为终极,容忍了存在物对终极的僭越。

8 然而,时间已经出场了。时间性终极显明了空间终极只是十足的伪终极,因为它以某种具体空间存在物为终极;而任何空间物都不过是一种或一个存在物,和别的存在物相比,它都是有限的、相对的、暂时的,根本不可能是无限的、绝对的、永恒的。这就是说,在理智上,人们不能相信空间物为终极,不能承认空间性终极是终极。另一方面,以空间物为终极,把对某种物的认同作为人的心灵的最终归宿,无疑剥夺了人的心灵永无止境地向前求索探寻的自由,将人限定在某种所认可的生存空间。这就是说,在情感上,人们无法接受这种终极,无法接受任何具体对象为终极对象。

这样,非空间化、非对象化,追求非对象性的情感呈现,在希腊悲剧诞生之后,不论空间法则、空间诸神的抵抗如何顽强,都是西方文学不可逆转的主潮了。

9 文艺复兴是希腊悲剧之后第一个非空间化运动。

也许,例子应当是《哈姆雷特》。这部悲剧本身以及莎士比亚无与伦比的名声都足以使我们以它作为这一时代时间性终极的象征。

《哈姆雷特》怎样显现了那时间性终极?许多名声显赫的批评家评论这部悲剧,都从分析王子为什么迟迟不为父亲复仇着手,让我们也从这里开始。

我们要说:不是王子优柔寡断,不是他在叔父身上看到了自己“弑父娶母”的“俄狄浦斯情结”而自罪内疚,也不是别的什么原因使他迟迟不动手。原因在于:生命只有一次,难道这只有一次的生

命，只有依照千百年来的“血亲复仇”的传统，投身于为父复仇的搏杀中才有意义，才是此生唯一应当作出的选择吗？难道没有别的选择了？难道生存的终极使命、终极价值的实现只能是为父复仇？人不是“宇宙的精华”、“万物的灵长”吗？为什么不能用别的方式确证自己存在之价值呢？可是，话说回来，不为父复仇而死，又该怎样活着才有意义？王子那句令人震颤的独白是：“To be, or not to be; that is the question.”这里所问的，不正是所谓“存在”，或“失去存在”吗？人们多将它译作：“生？还是死？成了问题。”这也是可以的：生，就是超越血亲复仇，就是对这个传统保持认同或拒绝的自由，就是不把包括血亲复仇传统在内的任何事情看作终极关切的化身，就是超越任何空间法则而生存；死，就是以血亲复仇这空间法则为终极法则，就是成为“血亲复仇”这一空间规则的殉葬。然而，能越过那古老的法则吗？父亲的冤魂不在召唤吗？能丢下父亲悲苦的亡魂自顾自地前行吗？但是，献身于血亲复仇这一“物”的祭坛，代价是丧失存在，失去终极——“To be, or not to be”，译作“存在，还是不存在”，也许更确当些——在这两种力量的搏杀中、拉拽中，王子犹豫着、思考着……王子终于死了：意识到时间性终极的存在，聆听到存在的召唤，却不得不做空间性终极的牺牲，不得不成为存在物，归之于存在物，这不正是所谓悲剧？文艺复兴，实在即希腊悲剧精神的复兴！

10 说到文艺复兴，还要说到拉伯雷《巨人传》和薄伽丘《十日谈》，因为这两部巨著都歌颂了尘世幸福、官能享乐，并嘲讽了教会。它们表达的，似乎仅是对有限的事物（恋爱、偷情、逞才使气等）的倾心与关注，是对空间对象、空间终极的关怀；尤其是它们对教会的嘲讽，更似乎表明着这一点。

然而，应该看到：它们嘲讽的，是地上的教会，而非远远超越于尘世的上帝。教会不是上帝，也不是上帝的代言人。但教会将自己

冒充作上帝和上帝的代言者，怎不被嘲笑？嘲笑教会，恰是对存在物、对空间终极的抛弃。至于说尘世幸福和官能享乐在这里的超空间意义就更易解释了：依基督教，上帝造人，人的肉体为上帝所赋予；于是，尘世官能享乐便由于合乎上帝之意志而获有了永恒的、超越的价值。

11 浪漫主义文学是对空间终极的又一次猛烈冲击，是对时间终极的新的吁请与张扬。基督教的上帝是这终极的象征。让我们简略地想一想雨果，他的《巴黎圣母院》、《悲惨世界》、《九三年》。在这些不朽作品中回响的声音是：宽恕罪恶，爱你的仇敌。无须赘言，这声音来自上帝。雨果文学的逻辑可言说如下：

人类生存的空间法则则是相互仇恨争斗；人类总想靠自己的力量匡扶正义，战胜罪恶；然而，正义从未赢得最终胜利，罪恶从未被根除；这便意味着，如果存在着正义，如果存在着战胜罪恶的力量，那么它(?)一定在这空间之外，在彼岸；它(?)一定不会像生存在此岸空间中的人类那样，以仇恨和暴力去对待罪恶——因为仇恨人的必被仇恨，仇恨便无从被消除；以暴力待人必受暴力对待，暴力依旧存在，这已为此岸人类之生存所证实；因此，它(?)必以爱待恨，以宽和仁德对邪恶与暴力，只有同暴力、仇恨、罪恶相反的爱与宽恕才能最终战胜仇恨与罪恶，将人从仇恨及由此带来的苦难中拯救出来；这个“它”只能是上帝，是上帝的存在使人类此岸空间的生存方式显出了局限；因此，“仇恨”这个此岸的、空间性的法则应遭遗弃，代替它的应是宽恕与爱；只有这样，人才能从空间的枷锁中逸出，人的生存才能获有终极意义。

12 应看到，艾米莉·勃朗特(《呼啸山庄》)、左拉(《萌芽》、《金钱》)、巴尔扎克(《人间喜剧》)、托尔斯泰(《复活》、《战争与和平》、《安娜·卡列尼娜》)等等被叫做“批判现实主义”者的作家，也是时间终极的求索者。诚然，他们刻画的是此岸的苦难与罪恶，他

们的目光似乎仅囿于“人间”那有限的空间。然而，他们的终极关切却是超空间的，是受空间之外的上帝指引的：人是生而有原罪的，苦难是上帝对人之罪的惩罚，是人重获救赎的必由之途。因此，呈示苦难与罪恶，并不表明他们对作为空间物的种种罪恶及苦难本身的关注——在对苦难罪恶的呈示中，他们吁请上帝之救赎，体味上帝之慈爱，体味走向终极的欢欣。

13 这便说到了现代派。

现代派是什么？简而言之，是（时间）终极的重新显现；或更简言之曰，是上帝的复活。反对“物化”，反对“物”对存在、对终极的僭越，是现代派共同的主题；而这正以对作为存在本身、作为存在之象征的上帝的体悟为前提。上帝构成了现代主义文学的深层显影屏幕。

譬如卡夫卡的《变形记》。人们说，《变形记》揭示了人的被扭曲、人变异为非人。这并不错。可是，如果小说仅仅停留在对现实中人的生存状态的表层描绘的话，它便也是空间性的。《变形记》不同寻常的地方在于它启示人思索：人的“变形”、“扭曲”是什么意思？倘无“正常人”、“本来人”作为参照，“变形”与否从何见出？而“正常人”、“本来人”是何许人？不是由上帝所创造出来并最初生活在伊甸园中的人吗？没有伊甸园人作为正常人、本来人，现代人怎么会显得像甲虫？而人为什么会失去其原有样态？《圣经》上说，人之堕落是因偷食禁果而得了“知识”，这不是意味着人之变异是因误入“理性”（一种“知识”）之歧途吗？因此，由物化状态（甲虫）而复归为人，便只能意味着：摒弃理性，走向上帝。这样，为现代人所关注的人从何处来、是何许人、到何处去的问题，便得到突出的呈示与回答。诚然，尼采说，“上帝死了”。但尼采所宣称的上帝之死是理性的上帝之死，“上帝”在那里是窃据了上帝之位的“理性”。因此，随着理性的上帝之死而显现的，必是《圣经》的上帝之复活。可以说，现

代主义文学亦即“上帝主义”文学。公开出场或不公开出场的上帝，是现代主义文学法庭上的最高法官，从古希腊以来的逻各斯中心主义在那里受到了“末日审判”。否则，就没有现代主义。写了《荒原》的艾略特说：“宗教上，我是天主教徒。”这是对各种现代派的最好诠释。

14 也许，对后现代文学来说，空间终极和时间终极、存在物与存在、诸神与上帝……的界线都不存在，它并不刻意选择一种终极、一种意义而遗弃另一种、另多种。许多人也正是这么看的：“平面性”、“无深度”、“无意义”……后现代主义文学所要消解的正是所谓意义、终极，包括作为终极之象征的上帝；对后现代派，好像从古希腊悲剧开始的时间终极对空间诸神、空间性生存法则的斗争不过是一场可有可无的无聊游戏而已。

然而，这是不是对后现代文学的一种缺乏了某些根据的“误读”呢？是的，在解构主义批评家看来，“延异”消解掉了“中心”，使本文失却了意义确定性。然而，“延异”消解掉的，只是封闭的、划地自囿的中心，只是那种实体化的固定的东西，所解构的仅是所谓确定不移的意义结构。显然，任何封闭的中心、固定的结构与意义，都不过是空间性的东西，是自希腊悲剧以来，西方文学所一直在拒斥着的；“后现代”只不过是这同一工作在变化了的语境中的继续罢了。至于所谓“延异”所造成的本文意义的流动不止，以及“在场”与“非在”之间那种永无停息的“游戏”，不恰好与前述时间终极的品格相同吗？它所要根本地消解掉的，不同样是对空间物的神化与崇拜吗？倘说后现代连上帝、终极也要抹去，那不过是说它反对将上帝做成僵死的偶像，反对将终极固定在某个什么“点”上罢了，并不是说后现代拒斥或消解任何意义——否则，还何必去刻意“消解”什么呢？“消解”本身不就意味着对某种意义的肯定吗？

15 所以，西方文学是时间文学，是以时间终极为终极的文

学。

时间终极的要义是说：终极不是任何物，任何以具体物为终极的终极都是伪终极，不管这个物是自然界的鸟兽虫鱼、山木泉石，是社会中的国家、民族、家庭、党派、主义，还是天国的神仙、地府的鬼怪，只要它限定了人类精神延伸展拓的空间，它都是伪终极，由它衍生的意义都是伪意义，都应被消解或遗弃。

IV 中国文学是空间文学。中国文学的终极是空间物。道家的道、儒家的天、禅宗的佛是中国文学之终极的三种物化形态。

16 中国文学是空间文学。

因为：中国文学以空间物为终极。

因为：中国文学的终极关切都以空间物为寄托。

道家的道、儒家的天、禅宗的佛，是中国文学的三大终极物。它们共同构成了中国文学之终极的三维空间结构，并由此规定了中国文学的三种形态。

17 形态一：崇道无为的道家型文学。

(1)这里先要明确：道为一物。

道家的道，无数人说了无数次了。我们要说的是：道为一种空间物，一种在空间之内存在的存在者。我们的根据是，道能“生”：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为合。”道所生的这“一”，为一种混沌无分的“气”；“二”是此气分而为“阴”、“阳”两气；“三”是阴阳两气相交合之“合”气，万物皆阴阳交合之产物。显然，只有物才能生物，只有“有”才能生“有”，因此，生出了作为某种物的气的道，自为一物无疑。道也是一种“理”，一种逻辑；但道不是纯粹理念的理或逻辑，而是与具体的物一体无分的理或逻辑，所谓道器不二。“天下万物生于有，有生于无”——这个“无”，由此便不是纯粹理念范畴，不是逻辑上的“名”，而是实实在