



谢天振 陈思和 宋炳辉 主编
当代中国比较文学研究文库

杨慧林 著

在文学与神学的边界

At the Boundary of Literature
and Theology



复旦大学出版社

杨慧林 著

在文学与神学 的边界

At the Boundary of Literature
and Theology

图书在版编目(CIP)数据

在文学与神学的边界/杨慧林著. —上海:复旦大学出版社,2012.10
(当代中国比较文学研究文库)
ISBN 978-7-309-08958-5

I. 在… II. 杨… III. 文学研究 IV. ①I0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 104433 号

在文学与神学的边界

杨慧林 著

责任编辑/余璐瑶

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

上海华教印务有限公司

开本 787×960 1/16 印张 19 字数 286 千

2012 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08958-5/I·688

定价:38.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

“当代中国比较文学研究文库”总序

当代中国比较文学作为有建制的学科,复兴至今已历三十余年。三十年间,既有已故前辈大师筚路蓝缕在前,又有老中青几代学人薪火相续、孜孜矻矻在后,为当代中国文学学术创获了可喜的成就。为了系统回顾当代中国比较文学发展的三十年历程,呈现三十年间一批学科中坚的代表性成果,总结中国比较文学在学科理论的推进、学术领域的拓展、研究方法的探索以及经典个案的阐释等方面所取得的经验与有待改进的问题,以期为当代中国比较文学的发展留下历史见证,为推进学科研究的进一步发展,为比较文学专业人才的培养提供有益的参考,在复旦大学出版社的大力支持下,特编辑出版这套“当代中国比较文学文库”丛书,以飨相关文史专业的科研教育工作者、高校学生及广大普通读者。

博纳外来文化,又立足东方本土,独立思考,这是百年来中国现代学术的根本精神,也是中国比较文学的积极传统,是这一年轻学科得以迅速发展的根本原因。自20世纪初叶对欧洲比较文学理论的早期译介和开拓性研究开始,尤其是70年代末以来,中国比较文学界相继接纳了法国学派的影响研究、美国学派的平行研究与跨学科研究的理论与方法,更突破了两者的西方中心论的狭隘性视野,致力于沟通东西古今的文学与学术文化,为共同构建世界比较文学学术做出了可贵的努力。

中国具有悠久的文明历史,深厚的文化积淀,为异质文化之间的文学研究提供了不尽的源泉;自古以来,中国外有与印度、日本、波斯等国的深远的文化交往,内有多民族文化长期融合并存、协同发展的历史,从而培育生长出一种四海一家、和而不同的包容性文化价值观念;近代以后的屈辱历史,激发了百年来对外国文化、语言和文学的勤奋学习,在阵痛中促成了中国文化与学术的现代转型。而中国比较文学学科的萌芽、产生,正与中国社会、中国文学由传统向现代的转型密切相关,它从一开始就在中西两种异质文化之间展开,跨越了人类文化的区域界限,在古今中外的坐标上进行深入的文学研究,具有更广阔的世界文学视野。在这个意义上,不论是悠久的历史

文化,还是屈辱的近代经验,都是包括比较文学在内的中国人文学术的丰富资源。而作为现代化的后发国家,中国的比较文学研究更有理由和责任坚定地促进多元文化的对话、发展,推动世界文学在平等对话和交流中互识、互补、互动,和而不同,融而不一,为把各种文化与文学的特点发展到各自的极致,为丰富全球多元文化和世界文学做出中国学人应有的贡献。

三十而立,意味着既有所成,亦有所立。中国比较文学三十年来的成就,在学科理论、国际文学关系、比较诗学、华人流散文学、译介学、文学形象学、文学人类学、文学与宗教的跨学科研究等领域都取得了一批重要成果。而比较文学的活力,始终来自于与其他相关学科的相互交流,相互启发,它们包括传统的文艺学、中外国别文学、翻译学、海外中国学(国际汉学)、文化研究、影视研究以及中华多民族文学的比较研究等领域。收入本丛书的诸位学人,有中国本土学者,也有的长期在海外知名大学任教工作,他们都以中国文化与文学作为根基,放眼世界文学的广阔时空,从不尽相同的学科背景出发,以各自的理论方法切入,探讨东西方比较文学的诸多问题,从不同的角度参与并推进中国比较文学的学术发展。他们不仅为学科复兴与体系建设做出了卓有成效的贡献,也在价值立场、问题意识、理论阐释、方法探索和范式建构等方面为比较文学的未来发展打下坚实的基础。

三十而立,同时应立有所向,开启新的学术发展可能。丛书在回顾与总结的同时,有意关注并接纳中国比较文学未来三十年发展与提升的原创性成果,在这个意义上,丛书又具有开放性的特点。本丛书首批先行推出十四位学人在学科各发展时期具有代表性和影响力的论文结集,但也将关注具有完整结构性的论著:系统性论述同样是一个时代学术发展的表征,可以更加充分地对相关论题进行深入探讨。

英国著名比较文学学者和翻译理论家苏珊·巴斯奈特曾说过:虽然比较文学在它的发源地似乎已经衰落,但在其他地方却是一派欣欣向荣。我们期待有更多更好的比较文学论著加盟“当代中国比较文学研究文库”,一起见证并进一步推动这种欣欣向荣的局面,为未来三十年或者更长时间的学科发展,为世界比较文学繁荣做出中国学人的贡献。

谢天振 陈思和 宋炳辉

2011年4月8日

谨以此书献给我的好友 David Jasper 教授
及其创办的著名刊物《文学与神学》。

To my dear friend Professor David Jasper
and the journal of *Literature and Theology*.

代序：当代人文学术中的“意义”问题

法国哲学家德里达的去世引起许多人的关注。其一生的思考究竟是在消解意义还是追寻意义？这是德里达留给后人的问题。在西方人文学术的传统中，对“意义”的追寻、界说和质疑始终是一条核心线索；而从古人所重的“意义本身”(meaning-ness)到今人论说的“被理解的意义”(significance reinterpreted)，确实使意义的“确定性”和“客观性”显得越来越可疑。

“确定”与“客观”的“意义”之消失，并非始于当代，但是当代人对其中所沉积的问题特别敏感。因为从根本上说，不断被当代人感受到的“信仰危机”其实正是“意义的危机”，正是“确定性”和“客观性”的消失。

关于“意义的不确定性”，也许可以重读三个有趣的故事。故事之所以能成为故事，在于它注定包含了后世处境的原型，其中的喻指特别值得当代人反复咀嚼。

第一个是古希腊人的故事。“意义的不确定性”在古希腊时代曾经是非常普遍的主题。比如毕达哥拉斯学派的命题“人是万物的尺度”，就代表着一种极端的相对主义态度，却绝不是什么“对人的肯定”。按照这一命题的逻辑：对一切存在物的描述、理解和判断，最终都取决于描述者、理解者和判断者，从而当然无所谓“确定”。乃至晚期希腊哲学家皮罗(Pyrrho)常常以“一切都是不确定的”来教导他的学生。后来他去世的时候，没有一个学生去哀悼他，人们由此意识到他的教育真的很成功，因为“尽管这些学生喜欢自己的老师，却不能确定他是否真的死了”^①。这个故事所涉及的是“主体”与“意义”之间的悖论。

第二个故事出自《圣经》。《新约·使徒行传》讲到一位替埃提阿伯女王

^① Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, New York: Simon & Schuster, Inc., 1981, p. 16.

“总管银库”的“太监”去耶路撒冷作礼拜，回来时“在车上坐着念先知以赛亚的书”。圣灵对腓利说：“你去贴近那车走。”腓利便跑过去，问那位太监：“你所念的，你明白吗？”太监答道：“没有人指教我，怎能明白呢？”于是他“请腓利上车……同坐，……腓利就开口从这经上起，对他传讲耶稣”^①。

《使徒行传》已经交代清楚：那位太监“有大权”且能“总管银库”，文化素养应该不会很差。然而“圣灵”为什么要腓利“贴近那车走”呢？显然是认为他仅凭文字读不懂“先知以赛亚的书”，“强解经书”则会“自取沉沦”^②。因此像腓利这样的先知亲自“传讲”，就成为了一种绝对必要的诠释活动。但是既然腓利也只能使用“人的语言”来“传讲”，那么我们由何判定他与那位太监不同、由何相信他的“传讲”并非“强解”呢？语言的“限度”和“弹性”，构成了我们进行意义诠释的真实背景。后人所谓的“唯一能够被理解的存在就是语言”，或者“我们只能在语言中理解，而不是理解语言”，其实都是要在人类的有限性之中挽救意义。所以尼采早从反面说穿了其中的奥秘：“我担心我们仍然相信上帝，因为我们仍然相信语法。”^③这也就是说：一旦语言的神话遭到瓦解，它所承载的意义便无法存身。《圣经》中的故事，应当让我们去思考“意义”的载体（语言）及其限度。

第三个故事是奥古斯丁在他的布道文中讲述的：两个人决定去看日出，而他们首先是要讨论太阳会从哪里出来，看日出的最佳方式是什么。结果两个人意见不一，从争吵以至斗殴，激愤之间，双双抓瞎了对方的眼睛，最终谁也没看见日出。

去看日出的“两个人”实际上正相当于当今世上的意识形态、宗教、种族和文化的诸多差异，也类似于现实生活中的“发达国家”和“发展中国家”、西方和东方、“白领”和“蓝领”、右派和左派、“北京人”和“外地人”，甚至男性和女性。只不过有些人对自己的信念特别执著和狂热，从而注定要比常人更加不幸。不同的族群、传统和信仰似乎都同样崇尚和平、同样要张扬正义，但是事实上，相似的价值理想却一再成为鼓励人们投入冲突的正当理由。

① 徒 8：27—35。

② 彼后 3：16。

③ 转引自〔意〕柯毅霖：《后现代社会与基督教福音》，穆南译，《基督教文化学刊》第4辑，北京：人民日报出版社，2000年，第120页。

所以人类的悲剧有时候并不在于缺少真理,而在于某些人“太爱真理”。

基于不同的传统和文化立场,人们为了同一次“日出”而最终毁灭观看“日出”的可能性,早已是屡见不鲜的“冲突母题”。其中最可怕的并不在于争执甚至冲突的惨烈,而在于争执或冲突的双方都声称自己是在追求同一次“日出”。由此推出的逻辑结论只能有一个,即:我们自以为在追求的崇高目的或者价值理想,常常也正是冲突和灾难的缘由。因此我们可以看到:人类所经历过的罪恶,从来都不缺少“道德”和“正义”的旗号;而我们各自的传统,似乎都潜在着一种“自恋”的情结——由“自恋”而至偏执,由偏执而至冲突,由冲突又回到自己的传统、信仰或者处境中寻找理由。如此循环往复,我们只能离“日出”一日远一日。或许可以说,“我们还能不能看见日出”的问题,就取决于我们还能不能在文化的自恋和偏执之外找到另一个支点。这个故事告诉我们的,是人类价值立场的狭隘、自相矛盾及其导致的“意义”冲突。

在上述的三个故事中,角度各异的诠释主体、充满弹性的语言符号、褊狭而狂热的价值立场,都会加剧“意义”本身的消解和“确定性”的进一步消失。其中必须面对的危险,还在于我们所能谈论的文本已经无所谓“精意”,而只有“字句”^①;一切都只能归于具体的“阅读活动”,并使“意义”成为可以无限增殖的“私人神话”。

就当代人而言,最具标志性的观念转型被认为是“作为一种合法性和整一性力量的‘元叙事’(meta-narrative as a legitimating or unifying force)”遭到了瓦解^②。因此“寻求意义的同一”似乎早已不属于我们的语境,“确定性”与“客观性”也基本上属于无稽之谈。就连神学家都会声称“神学永远不追求确定性”,“我属于我的语言,远甚于它属于我”^③等。这会令中国人想到董仲舒《春秋繁露》中早已有过的经典性表达:“所闻诗无达诂,易无达占,春秋无达辞。”“达”即是某种“确定性”,如果《诗经》、《周易》和《春秋》可以分别代

① 保罗有言:“上帝……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,那精意是叫人活。”林后 3: 6。

② David Jasper edited, *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, London: The Macmillan Press Ltd., 1993, p. 5.

③ David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 50.

表文学阅读、哲学思辨和历史记忆,那么这三种人类最基本的精神活动都不能通向确定的“意义”。当代英国神学家托伦斯(Thomas Forsyth Torrance)也曾留有一句妙语:“我们不可能去描述一个描述怎样去描述它所描述的东西。”(It is impossible to picture how a picture pictures what it pictures.)应该说,他是希望借助一种相当困难的语言,去“描述”以语言表达“意义”的困难。

有鉴于此,人们一方面意识到自己必须接受语言的“弹性和限度”,另一方面又始终希冀“意义”可以超越语言的链条。所以我们才会发现:诗人总是试图“呈现无法呈现的东西”^①,哲人则要反过来借助“诗性的道说”^②。更重要的是,当代诠释学还逐渐注意到基督教“释经”(exegesis)传统所包含的一个基本事实,即:基督教是关于耶稣基督的信仰,但它的经典从来不是用耶稣的母语写成,“我们所拥有的耶稣之言,都只是译文”^③,因此“译”而不“达”、或者“诂”而不“达”本来就是题中之意。对“意义”的诠释而言,这里包含着一种根本性的暗示,即:“意义”与任何关于“意义”的言说或陈述,都必然呈现出某种“异质性”;追寻“意义”并不意味着消除这种“异质性”,却恰恰是要通过其中的绝对张力,在双方之间建立起一种稳定的“意义关系”。

换言之,“异质性”的张力从来不会意味着“意义本身”的消解,只要我們意识到人类自身的有限性、“言说”与“陈述”的相对性。而所谓“有限”和“相对”,与我们是否谦卑或自贬无关,其中的根本逻辑在于:我们所追寻、言说和陈述的“意义”已经被期待为一种无限和绝对的存在;而这种“意义”本身的绝对性,必然使我们关于“意义”的一切论说、我们所代表的价值立场,甚至我们所拥有的文化身份,都被彻底地“相对化”了。

这一问题的根底,实际上是要追究“言说者”的合法性。在人类历史上,读解意义亦即把握真理,其中总是带有某种神圣的意味。对既定意义的颠覆,亦即消解其中的神圣性,这往往也首先是消解“言说者”的神圣性。于是

① [法]利奥塔德:《呈现无法显示的东西:崇高》,见《世界文论》编辑委员会编:《后现代主义》(第二辑),北京:社会科学文献出版社,1993年。

② [德]海德格尔:《现象学与神学》,孙周兴译,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年。

③ [比]钟鸣旦:《本地化:谈福音与文化》,陈宽薇译,台北:光启出版社,1993年,第58页。

尼采又一次代表了这种最刻薄的质疑：

“在整部《新约》当中”，尼采……用尽可能挑衅的语气，如同圣人一般地宣称，“似乎只有唯一一个配得上尊严的形象，即罗马巡抚彼拉多。……在他面前，真理一词被无耻地滥用，而这位罗马人对此抱以高贵的轻蔑，为《新约》增添了唯一一句有意义的话：真理是什么呢？”……这被认为是有史以来最深刻的问题，因为还有什么问题不是以此为基础的？^①

尼采所说的故事，见于《新约·约翰福音》第18章。当时彼拉多问耶稣：“你是犹太人的王吗？”耶稣答道：“这是你说的还是别人说的？……我的国不属这世界……我是来为真理做见证的。”将自身的神圣性转移为真理的神圣性，从而使“真理言说者”的身份不言自明，这本来是苏格拉底惯用的手段。比如当对手被苏格拉底逼得理屈词穷，承认自己无法反驳的时候，他仍然会不依不饶：“朋友，你错了……反驳苏格拉底其实很容易，你不能反驳的是真理。”^②然而尼采肯定不会接受这种“神圣性”的转换，因此他才特别突出了彼拉多的追问：“真理是什么呢？”也就是说，“真理”尽管神圣，却仍然需要证明；这既与“言说者”无关，也不能将它的神圣性转移给“言说者”。

有趣的是：神学家保罗·蒂利希(Paul Tillich)对尼采的话题给予了相当积极的评价。在他看来，“真理是什么”的问题表达了“价值和意义的缺失”，但是一方面这说明真理的“不在”，又恰好反映着真理的“临在”^③。用这种否定的方式在世俗语境中表达终极的意义或者“意义本身”，那么也许可以说：在一个缺失意义的世界上，意义却始终对人类构成永恒的诱惑，这就是意义的确定性。

① Will Durant, *The Pleasure of Philosophy*, 1981, p. 15.

② Seth Benardete translated, *Symposium*, see *The Dialogues of Plato*, with an introduction by Erich Segal, New York: Bantam Books, 1986 p. 263.

③ Paul Tillich, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955, p. 67.

目 录

代序：当代人文学术中的“意义”问题	1
-------------------	---

文学与神学

对《约伯记》的再读解	3
中世纪文论与中古人文学科的发展	10
诠释和想象的空间：批评史中的莎士比亚与《哈姆雷特》	46
“笑”的颠覆性与神学逻辑	
——《玫瑰之名》的神学批判	60
当代神学对文论研究的潜在价值	72
20 世纪西方文学的神学倾向	92
“反向”的神学与文学研究	
——齐泽克“神学”的文学读解	104
基督教的“废墟”与文化“记忆”	116

意义与诠释

基督教释经学的实质	127
从“差异”到“他者”：对海德格尔与德里达的神学读解	139
伽达默尔与神学诠释学	156

“全球化”与基督教的自我诠释	167
当代神学的生态关注：两种神学进路的对比和启发	178
神学的“事件”	186
“穷人”何谓？	194

中国 与 西方

中西“经文辩读”的可能性及其价值	203
《圣经》“和合本”的诠释学意义	223
汉语语境中的基督教诠释	233
佛教与基督教对话中的三个问题	251
学术制度、国家政策和语言的力量	265
宗教研究的“比较”意识与“对话”精神	275
汉学及其“主义”中的身份游移	280
结语：难懂的马里坦	285

文学与神学

- 对《约伯记》的再读解
- 中世纪文论与中古人文学科的发展
- 诠释和想象的空间：批评史中的莎士比亚与《哈姆雷特》
- “笑”的颠覆性与神学逻辑
- 当代神学对文论研究的潜在价值
- 20 世纪西方文学的神学倾向
- “反向”的神学与文学研究
- 基督教的“废墟”与文化“记忆”

对《约伯记》的再读解

《约伯记》见于《圣经·旧约》，通常被视作《圣经》“智慧文学”的最重要代表。所谓“智慧文学”，据认为是源于古代东方的智慧语录。公元前 23 世纪第一位埃及圣人普塔鹤提(Ptahhotep)就留有这样的语录。后来巴比伦的动植物寓言(比如《旧约·士师记》9: 8-15)，希伯来“聪明妇人”的故事(比如《旧约·撒母耳记下》14: 2-20, 20: 16-22)，以及传说为所罗门王所作的“箴言三千句、诗歌一千零五首”，都属此类^①。《旧约》中的《箴言》、《约伯记》和《传道书》，则是由此延展而来，是有“智慧文学”或者“智慧书”之谓。

如同《圣经》所载：这类作品是“要使人晓得智慧和训诲，……使愚人灵明，使少年人有知识和谋略，……使聪明人得着智谋，使人明白箴言和譬喻，懂得智慧人的言词和谜语”。(《旧约·箴言》1: 2-6)而“谜语”正是“古代圣人的不同表达方式”，是古代世界“严肃的学术性的考查和教训方式”^②。读解《约伯记》，亦即读解这样的“谜语”。如果将“神义论”(Theodicy)或者“证明神对待人的方法是正当的”看作《约伯记》的主题^③，那么也许我们必须从基督教的基本信仰及其对“义”的独特理解说起。

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

① [西] 伊尔文：《圣经考释大全：旧约论丛》下册，周天和译，香港：基督教文艺出版社，1989 年，第 103—109 页。

② 同上书，第 104 页。

③ 同上书，第 115 页。

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”之命题,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,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,《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,则恰恰丢掉了《约伯记》的根本。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。

《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目“献燔祭”,唯恐“……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。因此撒旦对约伯表示怀疑,并非没有道理。

当上帝带几分炫耀,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:

耶和華問撒旦:“你曾用心察看我的仆人约伯没有?地上再没有人像他