

莫运平 著



# 基督教文化与 西方文学

JIDUJIAOWENHUAYUXIFANGWENXUE



中央编译出版社  
Central Compilation & Translation Press

I109  
34  
2007



莫运平 著

# 基督教文化与 西方文学

JIDUJIAOWENHUAYUXIFANGWENXUE



中央编译出版社  
Central Compilation & Translation Press

**图书在版编目(CIP)数据**

基督教文化与西方文学/莫运平著. - 北京:中央编译出版社,  
2007.3

ISBN 978 - 7 - 80211 - 422 - 7

I. 基… II. 莫… III. 基督教—宗教文化—影响—文学研究—西方国家 IV. I106

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 039606 号

**基督教文化与西方文学**

---

出版发行:中央编译出版社

地 址:北京西单西斜街 36 号 邮编(100032)

电 话:010 - 66509360(总编室) 010 - 66509364(发行部)

010 - 66509618(读者服务部)

网 址:<http://www.cctpbook.com.cn>

E - mail: [edit@cctpbook.com](mailto:edit@cctpbook.com)

经 销:全国新华书店

印 刷:北京新丰印刷厂

开 本:787 × 1092 毫米 1/16

字 数:300 千字

印 张:16.5

版 次:2007 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

定 价:35.00 元

---

本社常年法律顾问:北京建元律师事务所 首席顾问律师鲁哈达

# 序：对尚未建成的世界的向往

张文初

运平的《基督教文化与西方文学》要出版，嘱我作序，我读了一半后，给他发一手机短信：“你知道你在冒险吗？不怕我颠覆你的立场吗？”回答是一连串的笑。他笑什么呢？是因为对自己的论述充满自信？是因为感觉到我已经受到了冲击？是因为觉得颠覆与否无所谓？还是笑我太自信，殊不知谁颠覆谁结果尚未可知？

我知道当下真正为“成一家之言”而著述者不多。职称、待遇、地位、名声加上后现代的理论消解已经“成功”地埋葬了王夫之所谓“古人修辞立诚，下一字即关生死”的写作境界。作为在后现代的文化氛围中一路“硕”、“博”出来的年轻学子，运平对解构主义的思路相当倾心（据我所知，他的尚未出版的博士论文中一部分内容就是专论解构主义的），加上他还正处于他书中提到的托尔斯泰所谓人生的第一阶段，我猜他暂时还不会心仪船山之论。但要真不在乎自己的理论立场，他还做不到。更何况他探讨的是神学与文学这样一个庄严沉重的主题！他之笑也许确实是因为自信而且也笑我太自信。

运平知道我的立场：崇尼采，反基督，倡新主体性，坚守“一个世界”（李泽厚语）的信念。运平的书倡导的却是：回归基督；拒绝尼采；领受神性；相信“在至真之处无不是神的启示，在至善之处无不有神的惠临，在至美之处无不有神的临在”。因为对峙的尖锐，我

1



序：  
对尚未建成的世界的向往



读运平的书真有了王夫之所谓“生死”之感。我既不可能放弃自己的立场，又必须面对其论说的挑战；在享受他的纵横捭阖的理论运思所带来的快感的同时，我承受了自我思维的堤岸遭受洪涛冲击的惊险乃至痛感。如果运平真只是以中国式后现代的无聊方式“恶搞”一下，我自然可以不予理睬，或者甚至还可以因之而享受一下战胜敌手的愉快。问题是他的思考裹挟着从古罗马的奥古斯丁到20世纪卡尔·巴特的两千年神学的风雷。他的背后有西方思想史上无数显赫的人物，有由这些人物所提供的极其深邃睿智的哲学论证和极为丰富沉重的人生感悟。谁能轻漫这一份历史呢？尼采当年宣判上帝之死也急忙补充：严重的问题是对待上帝死后留下的空洞！如果上帝死后留下的空洞是那么严重可怕，在某种意义上就意味着上帝实际上还在场。

像运平的著作一样接受神学的立场吗？我仍然做不到。最难接受的自然也就是神学的最核心的观念：神性的彼岸性。“神性在基督教里是指上帝所具有的神圣的特性。”神不存在此岸的现实的世界上。人可以领受神性，但神性本身不是人所能生产所能创造的。怎么看待神学的这一基本信念呢？就宇宙自然而言，人当然不是这个世界的主宰。但就人自身的生活来说，人不能自主吗？人只能去领受神性吗？费尔巴哈指出神本身是由人所创造的。神既然存在于人的语言、思维、感觉、体验之中，而又无法获得外在的证实，这就可以说神归根结底只是人的心理造物。神学家说，神性是超理性的、超实证的，神根本就不是存在物，神存在于人的信仰之中，存在于“我”与上帝的相遇中。神学家的这一辩说在一定层面上摆脱了科学的挑战。但如此一来，神性与幻觉的区别又何在呢？现代心理学表明人的心理是可以生产幻觉的。神学家绝对不会同意神性与幻觉同质。但如果仅仅以“因信称义”、“正因荒谬才可信”、“源自于发自深渊的呼告”等来论证，或者仅仅以“神秘性”、“直接性”等来定义，则神性并没有获得不同于幻觉的本质界定。也因此，人们就有理由认为神其实也如幻觉一样只是人心的造物而已。有许多人虽然也放弃十字架上的真，不强调神之存在的“必有性”，但又坚持神性的价值，坚持神性的

“必要性”，理由是：“人生真正的意义，不是在我所感知的世界里，而存在于那个目所不见、耳所不闻、超乎感觉之外的神秘王国中”；如果没有彼岸的神性，“如果我们认可意义形态的基础在历史形态及其规律之中，一些人就可以——事实上正是如此——以历史规律为理由为人为制造的苦难和不义辩护，而人们就永远不可能从根本上向历史中的罪恶和不义及其人在历史中所遭受的苦难的折磨提起公诉”；“尼采的审美主义是对此世的反抗”，但“没有价值先验的根，人的反抗依据何在”？应该说运平书中所援引的或提出的这些论证与质疑都是极有份量的。但是不是真的就必须“虚构”一个至高无上的神来管辖人间呢？我认为回答可以是否定的。的确，生存的意义在很大程度上依赖超感知的世界，但生存的意义同样不能脱离感知的世界。生存应该说是感知与超感知的融合。很多基督神学的学者也强调“基督信仰并不排斥感觉、感性及情感”。由此可见，梅特林克式的以超感觉来对神性进行的论证并不能成立。没有彼岸的神性，历史的恶就无法提起公诉，这是刘小枫先生的断言。但问题可以按下面的方式理解：历史的恶是历史中的，是相对于历史的善而存在的。对恶提起公诉的只能是历史的善，而不可能是历史外的力量。评价善与恶的标准并非存在于历史的外面，它实际上存在于历史主体的心中。尽管就人的本能而言性善性恶难定，但就人的愿望而言，向善之心是占主导地位的。有此占主导地位的向善之心，善恶的区别就清楚，历史就可以朝着善的方向发展。至于没有先验的根能否有尼采式的对此世的审美反抗？回答同“历史之恶的公诉”一样：尼采并不反对“此世”，他反对的只是“此世中”的反审美的文化，因此反抗的根仍然可以来自于此世，而不需要仰仗天国。

如果不从彼岸的层面理解神性，而只像汉代以后的中国思想家一样把“神性”仅仅看作是内在于人性的因素，则运平书中的所有言说在我看来就都是可以接受的了。按我的解读，支撑全书框架的是三个理论基点：一是基督教信仰与历史上建制化宗教的区别；二是西方文





学与基督信仰的密切关联；三是神秘经验的实存性。我认为这三个观点都是成立的。信仰与建制的区别在运平书中已有言简意赅的论述。西方神学的历史对此一方面的证明极为丰富，不需多言。熟悉西方文学的学者没有谁会否认西方文学同基督信仰之间存在密切联系。不懂上帝、基督在西方人心中的份量，就无法理解但丁的三界之游，无法解读荷尔德林的返乡之念，无法领会冉阿让的顽强，德瑞那夫人的恐惧，安娜·卡列尼娜的绝望。不懂西方的天国之念，也根本不能理喻那些与基督信仰恰成对立面的西方文学，包括文艺复兴时候的人文主义者的信念等等。理由很简单，前者是后者的语境，对后者的理解必须以对前者的领会为前提。我孤陋寡闻，不知近20年来中国学者此一方面的研究到底已有多大的创获，也正因为有此“不知”，读运平此著便有特“爽”的感觉。

4

比较起来，深为心动的还是书中对神秘经验的言说。运平关于神性的思考，有关基督教挚爱的阐释，对死亡经验的解读，对不可名状的创作冲动的透视，都具有把我这样的读者带进既不无恐惧又充满诱惑的境界的力量。记得美国作家安得森在解释《林中之死》的女主人公在林中雪夜死去之际为什么有很多野狗围绕她的遗体有如举行仪式一样奔跳时说，他想为人生保持一份神秘。尽管我不愿去相信彼岸，但我相信人生是有神秘的，生命有神秘，人性有神秘，人心有神秘。承认神秘经验的存在应该是人生的一个基本信条。事实上并不只是基督神学肯定神秘，现代科学和哲学同样相信神秘。人们熟知维特根斯坦的一句哲学名言：凡是能够说的事情，都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该沉默。后现代哲学名家利奥塔则认为“崇高”就在于说不可说。无论说与不说，总之他们两人都认定了神秘的存在。如同运平书中所论，在西方历史的深处，在西方人心灵的深处蕴藏着丰富的神秘体验。书中提到的但丁对“天国光芒”的震惊，奥托感觉中的“带着痉挛和惊厥”的“爆发”，托尔斯泰的“阿尔扎马斯之畏”，罗曼·罗兰的大雷雨之夜，都是显示此种神秘的著名事例。同样的例子还可以举出很多，如帕斯卡尔的火之夜等等。运平指出，神秘不仅

存在，而且极有价值。也许可以说，从某个角度看，神秘经验的有无和强弱正是判断一个人甚至一个民族生存意义的标尺。漠视神秘、排斥神秘带来的往往是人性的沉沦与堕落。比如，悬搁死亡的结果就是“好死不如赖活”的只满足于吃喝玩乐的动物性生存，没有或者根本不能体验基督式挚爱造成的后果就是“我想同你睡觉”的求爱方式。中国古代的著名爱情经典如《西厢记》、《牡丹亭》，同《罗密欧与朱丽叶》、《少年维特之烦恼》相比，差别大矣。前者或写“软玉温香抱满怀”的幸福，或写对良辰美景赏心乐事的渴望，只就主人公的身心体验而言，都不外乎生理性的欲望和表层性的情感，并不涉及深层意义的人性洞察。后者则集中在心理层面以及由此层面所构筑的人性意味上。尽管作品中的主人公都是血热情浓的青春少年，但他们似乎都只沉迷于精神的感受之中，没去想也没实际地去占有彼此的肉体。这种精神上的异性爱虽可以说本质上不同于基督的挚爱，但前者的高华无疑与后者的参与有关。而没有此一“参与”的张生、崔莺莺等为之奋斗的就只能是“春至人间花弄色”的肉体感受了。

“看啊，世界吵吵嚷嚷，只是为了引起微小的变化；它为了无谓之事而震天动地，——这相当于一座大山孕育了一只老鼠”，这是该书所引克尔凯郭尔的话。原话是为推崇基督信仰而说的。去掉原意，只从对现存世界的批判上读它，我们会为其中蕴含的机智、准确、深邃、长久的预见性而感动。克尔凯郭尔离开人世已经150多年了，今天的世界却一仍其述。正是因为有这样的现实，我觉得运平此书既极不合时宜又极合时宜。不合，因为它离这正在进行中的“世道人心”太远。满世界都忙于晋升发财官能享受，谁愿意关注这一份从奥古斯丁到卡尔·巴特的遗产？既然弱肉强食是生存的现实，拉斯科尔尼科夫的忏悔与我们何涉？欺诈、横暴、背叛给自我带来的眼泪够多了，谁还乐意去倾听他人的哀告？当名车华屋厚味红唇已经是这个世界的家园之时，那所谓精神的安顿多虚幻啊！但另一方面，又似乎正是因为这些，书中世界的“虚幻”与“遥远”为它奠定了登场的意义。







满世界喧嚷正意味着缺少宁静。纯粹的官能撞击正填塞着心灵的深潭，眼泪既有那么多，就应该众志成城共同来建造那充满温馨和慈爱的“尚未建成的世界”。相信人心尚在，深夜里从职场和漂泊中归来的人们便会从运平此书找到一份恬然，一份慰藉，也会因此而对作者生一份感激。

# 目 录

前 言 / 1

## 第一章 神性与诗性 / 6

### 一、神性世界观 / 7

#### 1. 第五维度 / 8

避免生存的失望的方式的宗教根源,并不依个体是否承认  
为标准,它本身就是一个事实,是一种生存的态度。

#### 2. 正当地享有世界 / 10

神性世界观是有限个体生命努力观照和把握无限宇宙与生  
命的有限方式,是身处深渊的个体生命对神的呼告方式。

### 二、诗性:神性的莅临 / 14

#### 1. 诗性智慧 / 15

在推理力最薄弱的人们那里,我们才发现了真正诗性的  
词句。

#### 2. 诗性必有上帝的在场 / 18

神性之屈尊于诗性中并不是一种诗性的外在之物,而是神  
性驻足于诗性之中。





### 三、《圣经》与诗学追问 / 22

#### 1. 创世与创造 / 23

艺术创造是对物质材料的征服,是把先存于艺术家心里的理念贯注到物质材料上去。

#### 2. 象征与阐释 / 28

《圣经》是布满上帝象征意义的一本书,里面的象征既是宗教的象征,又是诗的象征。

## 第二章 存在与救赎 / 33

### 一、“时”与“赎” / 34

#### 1. 基督宗教的时间观 / 34

我们所言的现在、过去、将来只能是在上帝的“永在”中对于世俗时间的一种度量。

#### 2. 从“时”中获救 / 39

创作本身是无法将人从“时”中拯救出来的。如果没有超出创作的超验价值,创作本身将变得虚空和无所依赖。

### 二、“死”与“赎” / 52

#### 1. 基督宗教的“死观” / 54

耶稣做了他们竭力避免做的那种人:牺牲品!在死难面前,耶稣并非没有颤栗,没有悲哀,然而他无声地牺牲了。

#### 2. 从“在死”中赎回 / 60

那朵永恒的、自由的、不受现实生活束缚的爱之花开放了,他不再怕死,也不再想到死。

### 三、“爱”与“赎” / 72

#### 1. 欲爱与死亡 / 73

西方文学描写的世俗爱情往往与死关联,几乎达到了凡有爱的地方,就有死亡的阴影的地步。

## 2. 挚爱之本性 / 85

人之爱只是上帝之爱在人身上的显露,是生命的珍贵和标志,其根源在上帝。

## 3. 在挚爱中复活 / 91

爱上帝及爱人如己就是背上十字架的重负跟随上帝,只不过十字架上的再不是罪而是爱。

# 第三章 西方文学中的基督、恶魔与人 / 102

## 一、文学中的基督形象 / 103

### 1. 《圣经》中的耶稣基督 / 103

耶稣在十字架上受苦的意义并不在于受苦本身,并不在于认可受苦的合理性。

### 2. 隐喻的基督形象 / 108

耶稣形象原型有三种变体:救世者基督、历(罹)难者基督和真纯者基督。

## 二、恶魔 / 122

### 1. 恶之根源与本质 / 123

宽泛来说,恶有两重含义:一是人所造成的邪恶或罪恶;二是自然造成的灾害或苦难。

### 2. 恶魔形象 / 126

对独立于人的恶魔形象的描写只是为探讨人作恶或人性中的恶做准备而已。

## 三、人 / 135

### 1. 人:最脆弱的东西 / 136

在不幸中,人会渴求信仰并获得信仰,并不意味着信仰就是由不幸中来。





## 2. 人心:上帝与魔鬼的交战 / 145

人身上永远具有的“情欲与圣灵的相争”使文学中的人物在性格形态上总是表现为双重人格。

## 3. 文学中“人”的自主与作者的退场 / 151

人是上帝所造,但居于现世便有了个我的独立性;文学人物是作家所创作出来,但在作品中也获得了自己的客观性。

## 第四章 宗教与审美 / 155

### 一、十字架上的真与俗世的美 / 156

#### 1. 十字架上的启示之真 / 156

上帝之子被钉死在十字架上,他并不因耻辱而感羞愧;上帝之子死了,虽荒谬却因此而可信。

#### 2. 审美与超越 / 164

以审美求解放、达自由,是美学史上众多美学家作为有限的个体生命在面临身心困境时体现出的共同精神意向。

#### 3. 恩典,抑或自救:与尼采的一个对比 / 170

没有价值先验的根,人的反抗依据何在?超越依据何在?超越如何完成?

### 二、皈依:宗教与审美体验的合一 / 180

#### 1. 宗教体验:爱之福乐 / 180

当人在深渊中呼告上帝祈求赐福,而上帝又亲临人之现时存在的时候,人除了绝对服从,还有什么其它的选择呢?

#### 2. 神是至美:人生与创作的皈依 / 188

在基督信仰里,神是至美至善至真的统一体,美即由神而来。

## 第五章 基督教文化视野下的莎士比亚戏剧 / 200

### 一、哈姆雷特:现代化进程的祭品 / 201



### 1. 延宕是一种价值现象 / 202

延宕既是哈姆雷特悲剧性事件中的因果契机,同时又是各种价值要求实现自身的过程。

### 2. 哈姆雷特的心性气质 / 205

哈姆雷特的个体心性并非是把重整乾坤当作最优先解决的问题。但是,却身不由己地要担当这一责任。

### 3. 哈姆雷特悲剧的现代性意义 / 209

现代人的感性冲动恰恰对哈姆雷特的形而上学精神气质形成了一种威胁,莱阿替斯身上所具有的任意而为的气质正是哈姆雷特所缺乏的。

## 二、《麦克白》:试探未来的英雄悲剧 / 213

### 1. 罪落到麦克白身上 / 215

从表面上看,是麦克白个体的自由选择罪,但实际上却是三女巫所预言的“将来”牵扯着麦克白进入了罪之中。

### 2. 麦克白的恐惧 / 217

他想达到的目的无非是想否定人与人之间所应有的爱的关系,将杀人视为人类普遍性的类行为。

### 3. 麦克白的懊悔 / 220

对于麦克白,我们如果有怜悯的话,我们怜悯的是他的毁灭吗?

## 三、《奥瑟罗》:叙事英雄的爱情悲剧 / 223

### 1. 叙事高手奥瑟罗 / 223

两人的爱情是一件“语言事件”:既是叙事对心灵的挑逗和捕捉,同时也是心灵对语言的投降和臣服。

### 2. 奥瑟罗的自我神化 / 226

在基督教看来,“谎言”是违反道德准则的行为。夏娃之所以会堕落原因在于她接受了撒旦关于伊甸园果树的谎言。



### 3. 伊阿古诡诈的舌头 / 229

有一种人,他们表面上尽管装出一副鞠躬如也的样子,骨子里却是为他们自己打算。

### 4. 爱情需要解毒剂 / 231

在他看来,文字这贴药会使人们“不再用心回忆,而是借助于外来的符号来回想”。

## 四、《李尔王》:形上正义与自然正义的较量 / 232

### 1. 两个开场 / 233

与其说李尔的开场是李尔要摆脱一切公务和操心事的牵累,不如说是莎士比亚要借李尔的划分国土对分配正义进行考量。

### 2. 正义的放逐 / 236

不正义的人就是人的灵魂的三部分(理智、激情和欲望)争斗不和,相互间管闲事和相互干涉。

### 3. 《李尔王》的政治学意义 / 239

在好日子已经过去的大趋势下,在背信弃义已经完全取代传统美德的语境中,对传统美德的坚守将会被视为疯颠。

## 参考文献 / 244

## 后 记 / 247

# 前 言

基督教是西方文明的精神核心之一，它渗透到了西方政治、经济、思想、文化等每一个领域，对文学的影响尤其深远。其原因之一在于基督教作为宗教，从本质上讲是一种关于救赎的宗教，它对人的终极关切与文学有着共通性。西方文学作品的品性在一定意义上说就是由文学家置身其中的基督教文化决定的。如此，我们可以说，不懂基督教而能读懂西方文学作品，这是不可能的事情。“如果不讲基督教，不讲基督教文化传统，对西方文化和文学的任何把握都是非常皮毛的。”<sup>①</sup> 本书即是笔者对这种关系的思考与研究。在研究这种关系的时候，本人基本上遵循了如下几个方面的原则：

一是将基督信仰与历史上的建制化宗教（教会）相区别。在一定意义上可以这样说，基督信仰属于精神王国，而建制化宗教是属于世俗王国的。俄国哲学家别尔嘉耶夫曾指出：“精神不能依赖于自然界和社会，并由它们来决定。精神是自由，但精神在历史上的客体化过程中产生了许多使权力的威信得以巩固的神话。这就是关于宗教领域的最高统治权的神话。”<sup>②</sup> 我们也看到，历史上的一些建制化宗教往往将自身生产为上帝的代言人，但是其后果却与上帝的精神背道而驰。卡西尔在 20 世纪一针见血地指出了传统信仰的困境：“它充满理论上

<sup>①</sup> 刘建军：《基督教文化与西方文学传统》，北京大学出版社 2005 年版，第 2 页。

<sup>②</sup> 别尔嘉耶夫：《精神王国与凯撒王国》，安启念等译，浙江人民出版社 2000 年版，第 41 页。







的自相矛盾，也充满伦理上的自相矛盾。……宗教自称拥有一种绝对的真理，但它的历史却是一部有着错误和邪说的历史。它给予我们一个远远超出我们人类经验范围的超验世界的诺言和希望，而它本身却始终停留在人间，而且太人间化了。”<sup>①</sup>

西方文学虽然或多或少都会受到特定时代的建制化宗教的影响，但是从所受的基督教的影响来看，更多的是体现出与《圣经》一致的信仰导向，对建制化宗教，表现出更多的是一种顽强的拒绝感。像托尔斯泰这样的作家就由于对非人性的官方教会的揭露而被俄国官方教会（东正教）开除教籍，但他却终其一生都致力于宣扬“人类的博爱意识”这种在他看来是“真正的基督教的宗教意识”。<sup>②</sup>如此，读者在阅读西方文学作品时，是有理由忽视特定时期的基督教教义，而只关心西方文学中的“个人宗教”的，因为文学里的宗教思想往往是与《圣经》直接相关的。而西方文学之所以有这样的品性，主要在于它关注的重心是人，而不是神。詹姆斯在其著作《宗教经验种种》里提到我们可以将宗教领域分为两个方面：“一方面是制度宗教；另一方面是个人宗教。正如萨巴蒂埃所说的，宗教的一支最注意神，另一支则最注意人。崇拜和献祭，感动神性的秩序，神学、礼仪和教会组织，都是制度宗教的本质要素。……反之，比较注重个人的宗教部分，关注中心是人自己的内心倾向，他的良心，他的功过，他的无助，他的不全备。”“个人宗教所激发的行为不是仪式的行为，而是个人行为……宗教关系直接由心到心，由灵魂到灵魂，直接发生在人与上帝之间。”<sup>③</sup>

二是避免艾略特提出的在对待基督教与西方文学关系时的两个错误：“一是把宗教与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>④</sup>因为，“从一种观点看，我们可以把文

① 卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社1985年版，第93页。

② 托尔斯泰：《什么是艺术？》，见伍蠡甫主编：《西方文论选》（下卷），上海人民出版社1979年版，第434页。

③ 威廉·詹姆斯：《宗教经验种种》，尚新建译，华夏出版社2005年版，第17页。

④ 艾略特：《基督教与文化》，杨民生等译，四川人民出版社1989年版，第106页。