

基督教与西方文学书系

主编 杨慧林

PEOPLE OF THE BOOK
Christian Identity and Literary Culture

圣书的子民

基督教的特质和文本传统

[加] 谢大卫 (David Lyle Jeffrey) 著

李毅 译

基督教与西方文学书系

主编 杨慧林

0113925

B971

22



201139259

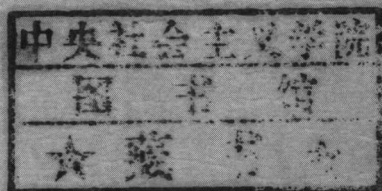
PEOPLE OF THE BOOK
Christian Identity and Literary Culture

圣书的子民

基督教的特质和文本传统

[加] 谢大卫 (David Lyle Jeffrey) 著

李毅 译



中国人民大学出版社

SBE 24/290

图书在版编目 (CIP) 数据

圣书的子民：基督教的特质和文本传统/（加）谢大卫著．李毅译．

北京：中国人民大学出版社，2005

（基督教与西方文学书系）

ISBN 7-300-05276-2

I．圣…

II．①谢… ②李…

III．圣经-研究

IV．B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 002466 号

基督教与西方文学书系

主编 杨慧林

圣书的子民

基督教的特质和文本传统

〔加〕谢大卫 著

李毅 译

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242（总编室）

010-62511239（出版部）

010-82501766（邮购部）

010-62514148（门市部）

010-62515195（发行公司）

010-62515275（盗版举报）

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>（人大教研网）

经 销 新华书店

印 刷 河北三河市新世纪印务有限公司

开 本 965×1300 毫米 1/16

版 次 2005 年 1 月第 1 版

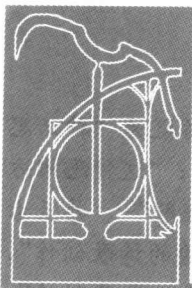
印 张 25.75 插页 2

印 次 2005 年 1 月第 1 次印刷

字 数 404 000

定 价 29.80 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换



总 序

为了被遗忘的“诗性智慧”

杨慧林

基督教与西方文学之关系，当属文学研究领域中最富人文学意味的论题之一。然而除去空泛地强调基督教对于西方文学之重要性，除去针对以往的偏见、忽视或者其他假想敌进行批判，我们还能否有所推进？

进而言之，基督教与西方文学之关系的讨论为什么历久而弥新？为什么不断激发着诗人和哲人的灵感？被基督教观念所规定的西方文学，仅仅是《圣经》母题的“移位”或者所谓“罪”与“爱”的重述吗？在西方的思想传统中，哲人所倾心的“诗性道说”与诗人所神往的“灵性凭附”，是否可能因袭着同样的轨迹？

有此一问，也许才能唤醒我们久已忘却的“诗性智慧”，才能透过诗歌与哲学的古老争论，叩开那扇“灵性”的大门。

从“诗性”追索一种特别的“智慧”，在西方往往是以维科（Giambattista Vico）为标志。而在他看来，这本是人类最朴素的思维方式：“如果……一个民族不能为某些抽象或普遍的性质命名，就会为具有这一性质的某个形象命名。”^① 于是神话既承载着远古初民对世界的

^① Giambattista Vico, *Vico's Selected Writings*, translated by Leon Pompa, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 143.

认识，又使他们的宗教信仰与艺术想象合而为一。维科称之为“神话思维”或者“诗性思维”（mythological or poetic thinking）；“这种思维方式通过自身的‘诗性逻辑’（poetic logic），使世界得以理解”^①。甚至古代法律也被维科描述为“一篇严肃认真的诗”或者“严峻的诗歌创作”，因为“罗马法学是根据……古代寓意故事来演绎出它的一些原则的”，是“来自……戏剧性的寓意故事”^②。

可惜维科生不逢时，他的“诗性智慧”注定要被湮没两个世纪。直到雅各布森（Roman Jakobson）、列维·斯特劳斯（Lévi-Strauss）等人的进一步伸张之后，他才获得当代人的重新理解；而集中体现着“诗性智慧”的隐喻（metaphor），则被逐渐视为人类的整体思维逻辑，而不再仅仅是语言的藻饰。^③

与维科相似的另一段故事，关系到直接介入了德国浪漫派文学运动的基督教神学家施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）。无论在文学研究还是神学研究之中，施莱尔马赫与施莱格尔兄弟（Friedrich and August Wilhelm Schlegel）的交往及其对浪漫派文学刊物《雅典娜神殿》（*Athenaeum*）的参与，都被后世传为佳话；研究者也将施莱尔马赫普遍尊奉为“现代诠释学之父”。但是我们似乎很少想到：被其“敬虔神学”用作基本诠释工具的，恰恰是一种“诗性的智慧”。他在《圣诞节座谈》中描述过这样的场景：

“女客”们已经为圣诞节的聚会准备了美味的茶点、恬淡的音乐和温馨的蜡烛；结果几位热衷思辨的“男客”却就着茶点大谈信仰和神学。^④ 听罢他们的高谈阔论，施莱尔马赫通过一个沉默许久的人物表达了他自己的理想：“女客们……本将为你歌唱何等美丽的乐曲，歌唱蕴涵着你们所论说的虔诚的乐曲；……她们可以透过充满真爱与喜乐的心情，使论说富有更多的魅力，……比你们庄严的议论更让人愉

① Richard Harland, *Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History*, New York: St. Martin's Press, 1999, p. 56.

② [意] 维科：《新科学》下册，朱光潜译，563页，北京，商务印书馆，1989。

③ Richard Harland, *Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History*, New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 221 - 225.

④ 参见[德]施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，谢扶雅译，465~478页，香港，基督教文艺出版社，1991。

悦。……这不可言说的时刻在我心中产生着一种不可言说的喜乐”，而那些雄辩的讲论其实“真是用不着”，“一切形式都已变成僵硬，一切言谈亦……太沉闷而冰冷”^①。

作为神学家和“现代诠释学之父”，施莱尔马赫却对信仰的思辨颇为不屑。当他以一种“诗性的智慧”贯穿于神学的思考时，所获结论甚至与那些同道的浪漫派诗人有几分相似，即：“诗性”或许可以言说那“不可言说的神圣”；神学意义的更恰当诠释，或许有可能让渡给艺术的体验和情感的分享；从而“只有诗是无限的，就像只有诗是自由的一样”。^②

因此施莱尔马赫在《论宗教》、《基督教信仰》等著作中，总是从“敬虔的情感”、“绝对的依赖感”^③等方面来界定宗教的本质，总是用“诗意”、“深情”^④等字眼来描述《圣经》的内容。乃至其著作的中文翻译者谢扶雅专门指出：“宗教”与“敬虔”两词在德文中相通，“英文里的形容词 religious 也和 pious 无甚区别”^⑤。

尽管这后来被林贝克（George Lindbeck）称为“经验—表现”模式（experiential-expressive model）并进行了尖锐的批判^⑥，但是对西方文学与基督教的深层关系而言，对基督教神学所潜在的艺术期待而言，它确实曾为我们提供了一条可资借鉴的思路。而如果无视施莱尔马赫的提醒，文学的“经验”和“表现”可能会“像帕尼罗帕（Penelope）一样，在夜里拆坏神学家和哲学家……前一天编好的地毯”^⑦。

“诗性智慧”的命题，还不能不将我们引向一位当代的宗教学者伊利亚德（Mircea Eliade）。伊利亚德著作等身，但我始终觉得，以下两方面的讨论就足以使他名垂青史。

第一是他常常被人引用的一段话：“只有在其自身的层面上把握宗

① [德] 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，516页。译文略有调整。

② 关于施莱格尔兄弟、诺瓦利斯等人的这一类说法，请参阅杨慧林：《西方文论概要》，第八章第一节，北京，中国人民大学出版社，2003。

③ [德] 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，59、309页。

④ 同上书，55～56页。

⑤ 谢扶雅：《宗教与敬虔·导论》，见[德] 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，11页。

⑥ 参见[美] 林贝克：《教义的本质》，王志成译，31～42页，香港，汉语基督教文化研究所，1997。

⑦ [捷克] 米兰·昆德拉：《小说艺术》，孟湄译，155页，北京，三联书店，1992。

教现象，也就是说，只有将其作为某种具有宗教性的对象加以研究 (to be studied as something religious)，宗教现象才能真正被认识。试图通过生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术或者任何其他研究来把握宗教现象的本质，都是错误的；这会失去其中独特的、不可化约的因素，即：神圣的因素。”^①强调宗教之“自身的层面”及其“宗教性”，并且将“艺术”并置于“生理学、心理学、社会学、经济学”，这似乎否定了关于宗教的“诗性”研究方式。然而伊利亚德从宗教中发现的“不可化约的神圣因素”(irreducible element of the sacred)，恰好是要从“与神圣相遇”的宗教本质回到人类本然的“诗性象征”。

这就是伊利亚德的第二方面讨论：“在文化最古老的层面上说，人类的生活本身就是宗教的行为，因为饮食、性爱和工作都有类似圣事的价值”，所以“宗教……并不意味着对上帝、诸神或者鬼魂的信仰，而是指对于神圣的经验”^②。这不仅不需要人们脱离凡俗，而且刚好相反，“神圣的存有(sacred beings)是借助凡俗的存有(profane beings)得以彰显”，比如通过“一块石头、一棵树、一顿晚餐、一个婚礼、一次生日聚会、一场狩猎活动”，我们都可能“与神圣相遇”^③。这样，“凡俗”所提供的“象征语言”(symbolic language)，才使难以把握的宗教经验得到了可以把握的存在形式。

中世纪的欧洲曾经为西方文学与基督教的关联提供过充分的空间，但是按照鲍桑葵(Bernard Bosanquet)的说法：中世纪的欧洲人所要颠覆的，正是古代希腊的道德主义、形而上学和审美主义三大原则^④；其艺术兴趣并不在于感性的规范、感性的摹仿和感性的形式，却在于超越肉身、通向彼岸的可能性，于是“象征”几乎成为中世纪神学与文学之间的惟一通道。这一特有的文学观念未必能被传统意义上的美学模型所涵纳，乃至在20世纪60年代以后，巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)、

① Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, translated by Rosemary Sheed, New York: Sheed & Ward, Inc., 1963, p. xiii.

② [罗]伊利亚德：《世界宗教理念史》卷一，吴静宜等译，29、26页，台北，商周出版社，2001。

③ 游谦：《埃里亚德的世界宗教理念史》，见[罗]伊利亚德：《世界宗教理念史》卷一，15页。伊利亚德在中国台湾多译为“埃里亚德”，特此说明。

④ 参见[英]鲍桑葵：《美学史》，张今译，150页，北京，商务印书馆，1985。

范·德·略夫 (Gerardus Van der Leeuw) 等人的研究才大致描述了所谓的“神学美学” (Theological Aesthetics)。^① 而伊利亚德的思考, 则可能将我们带回一种西方文学与基督教发生关联的最初形态, 并同时透露出诗学与神学的双重意味: “象征”在文学艺术与宗教诉求之间达成的同构关系, 不仅将“诗性”确认为“不可见的神圣”之惟一可见形式, 而且反过来也使“神性”真正获得了语言的载体。

由此, “诗性的智慧”将哲思、神圣与文学艺术再次纳入了同一条路向。在这条路向上, 只有诗人可以不断试图“呈现无法呈现的东西”^②; 哲人则最终会借助“诗性的道说”^③ 并承认“思想来自象征”^④; 神学家也不再讳言: “我属于我的语言, 远甚于它属于我”^⑤。曾经被遗忘的“诗性智慧”, 就这样随着我们对“有限性”的觉察, 随着我们超越“有限性”的努力而得以复苏。

施莱尔马赫的神学诠释和伊利亚德的宗教学思考, 始终在启发和接续着一个“诗性”的话题, 亦即施莱尔马赫的“虔敬的情感”和伊利亚德“与神圣相遇”的“宗教性”。这实际上大大深化了基督教在西方文化中的延展, 同时也有助于我们理解诗人与哲人、诗性与神性之间剪不断的渊源。

从另一方面看, 西方诗人和艺术家与基督教结缘的例子自中世纪以来就未曾断绝, 无须赘述, 只借约翰·多恩 (John Donne) 的名言便可以概括: “我年轻时的情人是诗歌, 我晚年的妻子是神学。”即使在文学研究领域, 我们同样可以看到由“诗”而入“神”者。其中最负盛名的, 大概要属长期任教于牛津大学和剑桥大学的刘易斯 (C. S. Lewis)。刘易

① Hans Urs von Balthasar: *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics*, trans. by Erasmo Leiva-Merikakis, San Francisco: Ignatius Press, 1982; Gerardus Van der Leeuw: *Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art*, trans. by David E. Green, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

② [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。

③ [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。

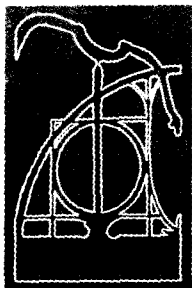
④ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1967, p. 167.

⑤ David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 50.

斯的本行是文学批评和中世纪—文艺复兴时期的文学研究，但是“说诗”之余，他也“客串”神学，而且居然能在 BBC 的节目中把基督教讲得有声有色，最终以一部流传甚广的《如此基督教》作结。^①从刘易斯的著作中品味另一重“诗性智慧”，也许最为切近“基督教与西方文学”的论题；其中根本的命义不仅是对西方文学进行神学的诠释，也意味着基督教神学可以得到文学的表达。

华兹华斯 (William Wordsworth) 曾有一个吟咏布谷鸟的佳句，被郭沫若先生译得颇为传神：“你可是一只鸟儿，还是一串飘荡的声音？”这亦如西方文学与基督教之间的关系：何者为“鸟儿”、何者为“声音”的分别，其实并不需要多少推论和思辨，全凭它们自身洋溢的诗情和灵性。就像朝拜者在佛堂之外领略暮鼓晨钟、睡莲锦鲤，就像怀古者在须臾之间揣测滴水穿石、江月照人，就像基督徒通过“风随意思而吹”感受“道与上帝同在”。

① C. S. Lewis, *Mere Christianity*, New York: Macmillan Publishing Company, 1952.



中文版序

《圣书的子民》中文版终于同研究西方文本文化的中国学者和学生见面了，我感到非常荣幸。

大约十年前我第一次访问了中国。从那时起，中国的学术交流的丰富内容和勃勃生机、中国的思想生活的质量和特色常常给我留下深刻印象。我在中国大学中的同事和朋友的友善好客更加深了我的这种印象，并使我在其他方面感到充实。由于他们给予我的善意和这些年来我同许多中国人结成的真挚友谊，中国在我的心中有着独特的位置，中国文化已经成为了我的家庭生活的一个重要方面。

我和中国朋友们的友谊还给了我另一个重要收获：我对中国文学的研究以及中国古代和现代文学本身越来越感兴趣。遗憾的是我只能读翻译的作品，这就如同你们将要读到的《圣书的子民》也是译本一样。不过，相互读对方的译本总比完全不读对方的文本好，不读就不能相互学习。我对我的朋友李毅耐心细致的翻译非常有信心，所以我相信我可以通过这本书在一定程度上回报我所有的中国同事们，回报他们这几年来在合作中对我的耐心教诲。

西方文学与中国文学有相似之处又有不同之处。两者相似之处在于人类寻求意义和目的的愿望，寻求与宇宙、与他人和谐相处的愿望是文

学创作的明显动机，这种愿望在东西方都有着相似的迫切性。这种愿望出自人的心灵深处，它塑造文学语言和人物特性，也塑造情节或叙述。但是重要的差异也正是出现在这些地方，因为中国在自己的语言和社会气质影响下形成的文化图景与欧洲和美国的图景迥然不同。这些差异对于我们的相互理解也许是非常重要的；同时我也发现，在比较表面上类似的文学类型、主题和样式时，这种差异尤为鲜明。并且，在更仔细地研究之后，我们可以看到，中国的文本文化在历史的渊源上同西方文本文化在诸多方面有着不同之处。

我们在此只举一个例子：游历（朝圣）叙事对于西方想象力形成的影响。从公元前8世纪荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》中描绘的旅程，古罗马诗人维吉尔的《埃涅阿斯纪》，到若干世纪之后的乔叟、但丁、斯宾塞和班扬，然后通过18世纪流浪汉和冒险小说（例如菲尔丁的《约瑟夫·安德鲁斯传》和《弃儿汤姆·琼斯传》）到19世纪的教育小说（例如狄更斯的《大卫·科波菲尔》，马克·吐温的《哈克贝利·费恩历险记》），甚至一直到20世纪托尔金的《指环王》，游历的主题在西方文学中占有显著的地位。

但是在中国，游历的主题并不是一个普遍的模式。一个外行的西方读者也许会认为在中国文学史中，一个故事在揭示人物和文化目的时，理想的背景是家庭和花园，而在诸如《高僧法显传》或《老残游记》这样的游历文学中，装饰性的小插曲如同诗歌中的片段一样——美丽而结构井然，但是却没有西方游历记述中的那种线性的统一性。在《金瓶梅》和《红楼梦》中，我们可以发现情节和文学结构更为精确地表达了对于生活的连贯一致的看法，但却又不是游历叙事。我这番泛泛的概括，一定很不全面，是否真正触及到一点中国古典文学的本质特点，还得请读者们来裁定。不过，从这点肤浅的认识出发，我觉得吴承恩所著的《西游记》不是一部典型的中国文学文本，它在某些方面更接近西方文学中的主导叙事模式。

如同许多西方的游历文学作品一样，《西游记》的特点在于它具有宗教色彩明显的朝圣情节。在中国古典文学中它也许是一个特殊的文本，而朝圣叙事在西方文学中却是一个占主导地位的类型。当我们谈到西方语境中的“宏大叙事”时，就几乎一定会提到人生如旅这一观点，而这样一种元叙事是否在中国文学整体中也是同样地显著，我就不太清

楚了。不过，这一为人们所熟悉的特殊叙事中的某些相似之处——以及某些不同之处——事实上可以帮助我的读者了解这本书中有关基督教文本文化的探讨。

我们现在谈谈《西游记》的一个明显的特点：环形运动。在这一点上，《西游记》有些像荷马史诗，但是一点也不像维吉尔和基督教的史诗叙事。唐僧、孙悟空和他们的同伴们出外旅行，去发现无价的珍宝——“真经”。读完 97 章冒险和寓言故事之后，读者发现全书在最后一章之内很快地就结束了。“九九数完魔灭尽，三三行满道归根；径回东土，五圣成真。”五个凡人想要到达极乐世界，他们就出家游历，去寻求真理，其目的是丰富他们祖祖辈辈栖息的家园的价值。这一神话要求回归，出游并不是为了个人的私利，而是为了故土和人民。更广泛地说，在中国文化中，叙事的这一模式意味着一种责任，有时我们可以将其称为“落叶归根”；在外的游子或朝圣者必须要回到中国。读者得到的信息是明确的：一个人出外游历获取知识，但是他“必须再次回到家中”。

西方基督教文化的这种叙事的典型模式则是不同的：游历者完全离开和超越原来的文明，目的在于寻找或建立另外一个文明。在这个旅程中，原来的文明在若干重要的方面被抛在后头，人从这一文明中迁移出来，以寻求某种精神上的解放。而只有当人们在“新”精神的烛照之下超越或改变旧的生活方式时，这种解放才得以完成。这种西方的叙事模式至少具有这样的暗示：如果完全回到原来的起点，即便这个起点经过了外来文化的丰富，我们也一定会失去新精神中的最有价值的部分。换句话说，正如托马斯·沃尔夫所言：“你不能再次回到家中”^①。

西方文化在吸收了《圣经》叙事之后，又有了另一个特点：要想到达那个更为美好的新城，不仅需要掌握某些新的知识（希腊文 *gnōsis*），而且需要从根本上转变心志，在意志上进行明确的选择（希腊文 *metanoia*），确定一个新的身份。这一点我们将在第二章中读到。

① 托马斯·C·沃尔夫以《你不能再次回到家中》作为标题的小说在他死后出版（1940），是他的《网与石》的续篇，而《山那边》（1941）又是《你不能再次回到家中》的续篇。朱文梅（音译，Chu Wing-mui）对西方文学中这一范围广泛的主题与东方相对应的主题作了很好的对比研究。见朱文梅的博士论文（1994）《对比两次天堂之旅：约翰·班扬的〈天路历程〉和吴承恩的〈西游记〉》（UMI: DAI）。

研究一下西方朝圣之旅的叙事模式的演变过程也许会对我们有所启发。西方的叙事模式原来与中国的模式较为相似，后来才从中演化发展出不同的形式。从荷马史诗我们可以清楚地看到，《伊利亚特》和《奥德赛》讲述了离家出征和归家两个过程，其间充满了具有典型意义的对外邦势力和邪恶势力的征服，而归家之旅则充满了危险，一路上要战胜种种导致偏离归途、居留异邦的诱惑。

维吉尔的《埃涅阿斯纪》中出现了一些与荷马史诗不同的重要变化，并向最终的西方模式转变。首先，有一点是十分肯定的：游历从离开陷落的特洛伊城开始，“失败者”的流亡转而为朝圣之旅。书中对旅途中所有具有典型希腊特征的考验，包括对第二层次的毁灭性情爱（如狄多），都有所描述，但其教育主题不是希腊传统所宣扬的对荣誉的追求，那需要自我约束和认识，而是一种更强烈的帝国命定扩张论。主人公非但没有回到等待他的妻子的身边，反而在旅途完成时到达了离家最远的地方，终结于新土地上结成的新婚姻——异族间的通婚（没有“罗曼司”），并宣告新的城市目标：“罗马人牢记着、管理着并统治着这个世界！”我们看到，罗马史诗强调的是“只要目的正当，就可以不择手段”一类的观念。新城市罗马建立了，成为了“胜利者”的文明。这其中不乏胜者为王的论调。历史主义是其意识形态的前提。史诗中有着很强的扩张意识，对罗马的爱被视为最崇高的爱，因为罗马是帝国的根基。

我想指出的是，许多更近代的西方游历叙事处于《埃涅阿斯纪》体现的叙事模式与本质上源出于《圣经》的另一种叙事模式间的张力之中。让我们看一下《旧约》中故事的结构。《出埃及记》展现了这种叙事的原型：旅程的起点是走出奴役、挣脱枷锁，出行的人永不归去。这是个寻求自由的旅途；叙事的典型环境是一个朝圣之旅：一个客旅，怀着信心，相信总有一天会到达应许之地，即使穷一代之力尚不能到达，还有子孙后代相继。这不再是个人的历程，而是整个民族的历程。

《新约》中有了一个新的变化。保罗在《加拉太书》第四章中写道，当我们把现实的、历史的、政治的耶路撒冷当作旅途的终点，它也会成为奴役之地。保罗鼓励流亡中的读者们把“那天上的耶路撒冷”视为母亲。（参见《加拉太书》4：22—27）那肉眼尚不能见的才是真正的家园，只有向着那里前行，人们才享有自由。正如一首美国黑人歌曲中的

X

一句歌词所说：“这个世界不是我们的家，我们只是匆匆经过它。”

北非作家圣奥古斯丁在他的《上帝之城》中对《圣经》叙事的这一主干情节作出了影响深远的分析。他的关键文本取自《新约》（《希伯来书》11：13—16）。他的分析基于这样一个朝圣者信仰之旅的模式：一个人离开此世的一个颇具诱惑力的受俘之地（喻指巴比伦），走向新城，而这个新城在将来某个未知时刻会向那些执著寻求的朝圣者显现自己的全部光辉。同时，朝圣者在旅程中会预先体验到那未来天国的美好。他们是“神所赐福的人们”，而并非政治性的聚合。他们耐心地等候那“非人手所建”的城市，从内心深处相信耶稣说的“上帝的国就在你们心里”（《路加福音》17：21）。同时，正如我们将在第三章中读到的那样，人们认为历史和叙事有一点是相似的：它们都“指向”上帝之城。从乔叟、斯宾塞、班扬，一直到现代的托尔金，这个主干情节和文化视野都是他们作品的支点，美国早期拓荒小说和故事也以此作为基础。愿意接受上帝应许之国的迟来人世间这一事实，这是由《圣经》宏大叙事产生出的意识的一个重要特点。这一点不仅在美国的拓荒小说中清晰可见，而且在早期传教历史和基于传教历史的叙事中也是如此。中国的读者在第四章中可以看到，早期罗马和其他地中海沿岸的基督徒向北旅行，进入野蛮的欧洲领地，用一种更为仁慈的新人生观去改变那里的人们；而要履行这一使命，就要接受埋骨异乡的命运。那些旅行者所渴望回归的家，并不是他们在罗马和地中海的故乡，而是天上永恒的家园。

但是，对于试图理解西方文化想象力的亚洲人和其他人，很重要的一点是要认识到罗马帝国的叙事（《埃涅阿斯纪》）和《圣经》——圣奥古斯丁主干情节之间的张力是非常真实的，其间充满了各种错综复杂的情形。例如，尽管约翰·班扬这位伟大的清教作家在《天路历程》中坚定地继承了《圣经》——圣奥古斯丁的信念，认为真正的朝圣之旅是精神的，而非物质的，因而再次回到家中就意味着背叛；而其他清教徒，比如移居美国的人，在作品中却坚持认为：美国本身就是实实在在的应许之地，是现实中的天国，其物质的富饶就是明证。美国人像他们的祖先一样，必然向西寻求“新的疆域”；推动他们前行的往往是物质利益和命定扩张论的信念；甚至我们越过西方向东方的旅行也是由同一利益所驱动的。我认为，当物质利益成为主导驱动力时，指引西方人无意识的心灵的不再是《圣经》的游历叙事模式，而是古罗马的叙事模式了。

在此需要提及另外一种张力，那就是个人权力和大众利益之间的张力。显然，中国读者会清楚地看到，一种威胁总是妨碍着基督教朝圣之旅在整体上成功实现——这种威胁就是故事中的一个主要人物拒绝谦卑地忏悔自己的罪过，并且专断骄横，试图凌驾于他人之上，我们在第六章对乔叟的《坎特伯雷故事集》朝圣历程的讨论中可以发现这一点。在马洛的《浮士德博士的悲剧》（第七章）一类的文本中，对于《圣经》的知识和个人的自由都被这样滥用了。主人公把忏悔改过忘在一边，醉心于学习魔法，这样做就不可避免地造成了自我欺骗、社会混乱，以及悲剧性的自我堕落。在莎士比亚的悲剧中也有相似的主题。剧中人物自我膨胀，认为被征服的世界就足以为家；在每一个这样的剧中，主人公都试图重新定义旅途的目标，以为这目标就是当下，就是狭隘的个人物质占有。这样一种观念就导致了灾祸。

本书试图回溯西方基督教文本文化在《圣经》范式影响下的基本发展轨迹，不过我不是全面详尽地加以探讨，而是选取有代表性的方面。这本书讲了西方不平坦和不确定的历程，同时我相信也可靠地描绘了英语国家中的基督教文本文化的历史演进。第一章重申了基督教文本理论的一些基本概念，并反驳了贬低这些基本概念、说它已经过时的论调，这些论调从世俗的角度出发，通常出自后犹太或后基督教时代。在第一章里，我以一种耐心的、严密推理的、注重理论的方式讨论了我的同时代人（尤其是哈罗德·布鲁姆和雅克·德里达）的符号学观念。我建议大多数读者最好在读完我写给英语读者的序言后，跳过第一章，接着第二章往下读；待读完最后一章后，再回过头来读第一章。最后，我衷心希望这本书对研习西方文学的学生和学者有所助益。

谢大卫

于美国得克萨斯州贝伊勒大学

献给凯瑟琳

**她的话语充满智慧，
她的舌端有仁慈的法则。**



前言

“圣书的子民”这一众所周知的词语大概是由伊斯兰教的先知穆罕默德创造的。《古兰经》有意识地使用这一词语，以区别由口头传授神启的宗教文化（伊斯兰教）与其他两种通过典籍将神启传于后代的宗教（犹太教和基督教）。“圣书的子民”一语在《古兰经》中意含轻蔑，主要是指犹太人。我们应当知道，从《古兰经》的观点看，如果人们“请求你从天上降示他们一部经典”，这种行为实属胆大妄为，其亵渎神灵的严重性仅次于摩西更为荒谬的请求：“他们要求：‘你使我们亲眼看见真主吧’”^①。《古兰经》间接地或直接地对基督徒表示轻蔑：“所有圣书的子民至死都相信耶稣死在十字架上，在最后的审判日他将作证并为他们定罪。”^②这是间接表达的轻蔑，以下则是直截了当的鄙视：

圣书的子民！……的确，弥赛亚，马利亚的儿子耶稣不过是真主的信使，为完成真主向马利亚传达福音的任务和表达他的宽恕而受到差遣。因此，不要说有三位神。放弃这种想法，这样会对你好

① 第四章《妇女》6.154；参见第三章《伊姆兰的家属》3.60.65-116。（据英文原书译出，与现通行《古兰经》译文有所不同。——译者注）

② 第四章《妇女》6.160-61。