

側讀《蒙塔尤》

陳建洪(北京大學外國哲學研究所碩士生)

勒華拉杜里(E. Le Roy Ladurie, 另譯拉迪里)的《蒙塔尤》(*Montaillou*)研究的是一二九四—一三二四年法國南部的一個山村蒙塔尤, 根據帕米埃主教雅克·富尼埃的宗教裁判記錄簿, 作者以獨特的歷史透視方式重構了蒙塔尤人的日常生活形態及其觀念, 細膩地展現了蒙塔尤人關於家庭、婚姻、死亡、信仰和靈魂等方面的基本看法。歷史學家的敘述猶如一隻奇妙的手, 奇妙地打開一扇扇未曾開啟過的窗戶, 從而使我們在觀察原有的歷史花園之時, 看到了一幅前所未見的世界圖景。《蒙塔尤》是一部歷史著作, 但是它對歷史寫作的貢獻我無力予以置評, 因為我對年鑒學派和新史學缺乏足夠深入的了解; 不過, 利科(Paul Ricoeur)對此書的評語是「內容詳實、備受推崇」,¹可見此書的分量。作者明確說過, 純潔派教義和天主教教義都不是他研究的對象, 他的目的在於「通過倫理和信仰, 研究村民們的內心世界和社會學現象。」(頁552)我的興趣則是作者提供的這個內心世界和社會學現象所帶來的啟示。

1. 利科,《法國史學對史學理論的貢獻》, 王建華譯, 上海社科, 1992, 頁61。至於《蒙塔尤》一書在出版發行上的巨大影響, 請參姚蒙,《法國當代史學主流》, 香港三聯, 1988, 頁104-105。

一、「黑暗」的世界 《蒙塔尤》的世界是中世紀

的世界圖景。

中世紀這個詞在詞源上就帶有中間之意。據布洛赫(Bloch)解釋，「中世紀」原是具有宗教象徵意義的詞，它意味着這樣一個信念：基督降身成人標誌着舊世界的終結，但天國還未到來，因此，現在只是一個中間時期。早期人文主義者則挪用此詞以指人間世界的歷史時期。²而後，Middle Ages又被稱作Dark Ages，由此可見後基督教時代對中世紀的態度。長期以來，中世紀留給我們的印象似乎除了黑暗還是黑暗，賦予它的確定描述語(definite description，通譯摹狀詞)似乎都不太光彩：「黑暗」、「愚昧」、「宗教暴政」、「軍事獨裁」等等。《蒙塔尤》一書的資料來源即「宗教裁判記錄簿」可以說也是這些確定描述語的證詞。

由於語言的原因，我們對中世紀的了解大都來自文藝復興和啟蒙運動時期而後的各種著作，尤其是為文藝復興和啟蒙運動的主將們對中世紀的揭露和譴責所影響，而這種譴責與揭露後來也成為現代社會制度優於傳統社會制度的一個證據和辯護詞。一切褒義詞諸如「光明」、「人道」、「民主」、「自由」、「美德」都被確認為是現代社會的特徵和確定描述語，它們與傳統社會的確定描述語正相反對。現代社會對傳統社會，從制度到價值，全然是一邊白天一邊黑夜，一邊集中着所有美好的確定描述語，另一邊則被視作醜惡的化身。這可以說是現代社會確立自身合法性的敘事手法，在它搶奪合法性話語之時，另一個聲音則已經不能出場，在現代性話語的圍剿之下它已經喪失了自身的合法性，完全任由他者來描述和構造。這一爭奪可以說是社

2. 馬克·布洛赫，《歷史學家的技藝》，張和聲、程郁譯，上海社科，1992，頁130。

會政治意義上的話語爭奪，但這一爭奪只是單方面的自我確證。稍作考慮，當可發現此中的修辭性(rhetoric)是如何地強，論辯性(argument)又是如何地少。致力於宗教與社會學研究的戴維斯曾言：「政治性論爭幾乎完全是修辭之事，而極少依據論辯的方式。」³其實，我們只需想想社會主義制度和資本主義制度之間曾經如何相互攻擊與醜化對方，即可明白此話之真理性。它們都在不遺餘力地搶奪褒義和美好的確定描述語，而把貶義描述語全部塞給對方；而在各自的話語領域中，對手的聲音從來都沒能出席進行面對面的論辯，而只有唯一合法的話語去任意想像和構造一個形象醜陋的對手，從而能夠以各種修辭手段理直氣壯地譴責與駁斥自我設定的對手。許久以來，我們對中世紀世界及其制度的態度大抵若是。我們所熟悉的只是現代性話語所構造並且想要拆除的「黑暗」的中世紀，其中也是修辭成分十分濃厚。不過，這倒符合知識社會學的一個基本命題，即我們所獲得的關於世界的知識最初源於其他人的看法，而且對我們來說這些知識之所以具有合理性，是因為他人仍在繼續肯定這些看法。

所以，中世紀的「黑暗」程度事實上被過分地強調和誇大了，因為現代性話語在一開始為了確立自身命題系統的真理性，以誇張的修辭手法把中世紀的確定描述語抹得如此之黑，以致令人完全忘掉現代性話語自身所強調的一個重要命題，即調查研究和看待問題的「客觀性」準則。由此可見歷史敘述中修辭成分的作用和危險。換句話說，中世紀在我們眼裏之所以如此黑暗，一個重要原因即在於

3. Charles Davis, *Religion and the Making of Society - Essays in Social Theology*《宗教與社會的建立——社會神學文集》，Cambridge University Press, 1994, 頁13。

我們自身對中世紀及其話語系統的無知。

當然，中世紀世界的「黑暗」無人可以諱飾，也無需諱飾。歷時千餘年的社會及其制度，若無「黑暗」之處，斷非人之歷史；而且從基督教的角度來說，人類歷史是罪惡與墮落的歷史。譴責和控訴歷史的罪惡並無不妥，但問題的關鍵在於中世紀除了「黑暗」之外，是否一無所有？它是否如我們想像的那麼黑暗不堪？再者，時至今日，若有人依然不假思索且孜孜不倦地以現代「科學」、「民主」、「自由」、「平等」來譴責中世紀的「黑暗」、「專制」和「愚昧」，那麼他對現代世界裏的巨大黑暗又怎能熟視無睹？而且，很可能是這樣一種情形：在不遺餘力地譴責又譴責之後，卻始終沒有發現他所譴責的只是自設的假想敵。布洛赫就曾經如此問道：「一旦我們不再相信中世紀是一片『黑暗』，多少年來那裏也並非滿目皆是不毛之地，那時曾有過豐富多采的技術發明、藝術創造、思想感情和宗教見解，歐洲的經濟最早就在那時開始擴張，歐洲的民族主義也萌芽於其間，還有什麼理由能在那種荒謬的概括下把那一段歷史(中世紀)一筆抹殺呢？」⁴也許正是在這一問題的引導下，法國的歷史學家為「另一個中世紀」(雅克·勒戈夫)的出現作出了令人難忘的貢獻。

二、異端的世界

《蒙塔尤》的世界是異端的世界圖景。公元一一〇〇年左右，「異端」這個字眼主要指從事神職買賣的人，後來才指不符正統教義的錯誤信仰體系。⁵蒙塔尤人的信仰——純潔派信仰——即是大公教會

4. 馬克·布洛赫，同前，頁131-132。

5. 約翰·麥克曼勒斯主編，《牛津基督教史》，張景龍等譯，貴州人民，1995，頁184。

所要排除的錯誤信仰。伽他利派(純潔派)在十二世紀以各種名稱傳播於歐洲各地，法國南部地區——這一帶的伽他利派通常被稱作阿爾比派教徒——是它的一個牢固根據地。一二〇九年，法國北部貴族和主教對南部的異端進行了大規模的鎮壓，但收效不是很大。後來，格里高利九世在全面譴責異端之後，又在各地設立了一系列異端裁判所。⁶異端裁判所無疑是令人不快的歷史記憶，它招致了許多人對教會的極大反感，如托爾斯泰就曾毫不猶豫地斷言：「哪裏有教會，哪裏必有異端的概念。」⁷對蒙塔尤人來說，異端裁判所無疑是生活的災難和威脅，但時過境遷，誰知蒙塔尤人的生活結構及其觀念世界卻藉宗教裁判所的記錄制而重現於世。

「異端」這個詞雖然帶有濃厚的基督教色彩，但是當我們更加寬泛地來考慮「異端」現象時，也許會對它有更好的理解。一種宗教信仰或者思想觀念之被稱作「異端」，那麼它定然是其時歷史語境中的一種非法話語或者至少是一種弱勢話語。在一定的區域內，如果一種話語在政治上被賦予了獨一無二的合法性權力，那麼其他話語都可能因此而淪為「異端」。「異端」這一詞語越是具有危險性，話語獨裁的情況也就越嚴重。話語獨裁的情況不僅存在於中世紀，現代歷史中同樣難以避免這一危險。例如，在馬克思主義話語獨霸天下之時，其他一切「資產階級思想」和「修正主義」自然都是異端身分，都要接受合法性話語的統治和改

6. 有關伽他利派的基本主張及阿爾比派的簡單情況，請參穆爾，《基督教簡史》，北京商務，1996，頁200-201；《牛津基督教史》，同前，頁182-185。還有一個值得注意的說法是：「異端裁判所其實並非是一個機構，而是一系列的宗教審判員。」（《牛津基督教史》，頁184。）

7. Leo Tolstoy, *The Kingdom of God and Peace Essays* 《論和平與上帝的國度》，Oxford University Press, 1951，頁119。

造，否則便得清除。在此境況中，只要服從而無需選擇，選擇便意味着非法舉動，便要受到管制和鎮壓。但是，有意思的是，希臘語"haeresis"一詞的字面意思卻是「選擇」。⁸

在宗教的終極概念逐漸退出日常觀念領域之時，各種宗教信仰實際上也都變成了一種「異端」，基督教也是如此，只是它的退卻過程帶有更強烈的陣痛和反思。陀思妥也夫斯基在《卡拉馬佐夫兄弟》中借伊凡·卡拉馬佐夫之口驚呼：「如果上帝死了，那麼一切都可能發生。」上帝之死無疑是西方社會思想史的重大事件，它可能導致觀念秩序和價值秩序的失範，但是也不見得全無積極的影響。「一切都可能發生」這句話並不表示所發生的一切必然是否定性的，而且它本身就意味着有更多的選擇和可能性。上帝曾經使一切得以可能，但是它的制度化觀念也具有使一切都不可能的傾向。從消極方面來考慮，「一切都可能發生」這句話聽起來很可怕，但未必比「一切都不可能發生」的情況更加糟糕；而且，從積極的角度來看，「一切都可能發生」這一生存事實要求人需要有更大的勇氣面對並且擔負起生存的可能性和無根性。在這一點上，也許朋霍費爾(Dietrich Bonhoeffer)和薩特的觀點是類似的，儘管兩者的總體立場相差甚遠，因為前者是虔誠的基督徒，後者則是堅定的無神論者。朋霍費爾認為世界(人類)已經成年的看法對基督教內外都有很大影響，所謂世界已經成年，其最重要的意義也許就在於人需要自己來承擔生存及其意義。因此，朋霍費爾如此說道：「既然世界已經成年，世界就

8. 彼特·貝格爾，《天使的傳言——現代社會與超自然的再發現》，高師寧譯，香港：漢語基督教文化研究所，1996，頁58；C.T. Onions編，《The Oxford Dictionary of English Etymology》《牛津英語詞源字典》，Oxford University Press，1966，"heresy"詞條。

更加不信神，也許正因為如此，它比以往任何時候都離上帝更近了。〕⁹因為上帝早就已經沉默不語，耶穌基督是上帝最後的話語，此後他便不再對這個世界說些什麼，而讓人自己來承擔說話的責任。上帝已經把說話和選擇的權利全都交給人，這就要求人能夠自己作出選擇。只是人在很長一段時間裏一直都沒有意識到，也沒有勇氣來承擔這個責任，直至費爾巴哈化上帝的問題為人的問題，直至尼采提醒「上帝死了」這個早已發生的事實。此時，人才可能明白自耶穌基督死後，人就不再只是聽者，而且是說話者，只是一直沒有承擔起說話者的責任。世界的成年意味着人就要因此承擔自己說話的責任和選擇的風險。

上帝的退隱帶來的直接後果便是話語的多元化。在話語多元化狀態下，基督教話語也和它曾經譴責過的異端一樣，都帶有一些異質性特徵，無論它曾經如何輝煌地支撐西方世界的制度和價值系統。市場化的進程使得基督教話語也成了世界觀市場中的一種選擇可能性。隨着人們生活視界的不斷擴大和相互交融，原來老死不相往來或者相互敵視的話語之間也逐漸通過各種方式相互滲透、相互理解和相互競爭，儘管話語獨裁的情況仍然不時地借屍還魂。話語多元化狀態從某個角度來說意味着「一切都可能發生」，也就意味着每一個選擇都具有更大的風險和挑戰性，而且需要自己來承擔選擇的後果。再者，在選擇的過程中，仍不能忽略話語競爭中修辭成分的巨大影響。話語多元化的一個好處是各種話語之間可以相互牽制、相互批評、相互交融，它有利於每一種話語意識到自身的有限性。也許，正是從這個角度來說，「多元論是有限性的對

9. 朋霍費爾，《獄中書簡》，高師寧譯，四川人民，1992，頁180。

應詞。」¹⁰但是，有限性總有被遺忘的危險。

三、信仰的世界 《蒙塔尤》的世界是超自然的世界圖景。

蒙塔尤人的信仰雖曾被視作異端，但時至今日，在現代世界觀眼中教會與異端在這一點上並無不同：它們都接受一種超自然的世界圖景。而且現代世界觀則不再相信在這個世界之外還有另外的世界，不再相信世界萬物源於一個超越並操縱此世的上帝。有一個故事很好地說明了世界圖景的這一變遷，在此我舉其梗概。

從前，一個男人和女人來到一個世界，他們在這個世界度過一生的時光，雖然他們原來只想在這裏稍事停留，因為他們還認識許多其他世界，而這個世界比他們所認識的其他世界更窮更糟，而不是像萊布尼茨那樣以為人類生存的世界是有可能世界裏最好的世界。這個世界與他們曾經擁有過的地方大異其趣，這裏的生活充滿奇妙的偶然性，就連愛情也會枯萎凋謝，生活中原有的清楚明白在此都變得神秘莫測。這些奇妙的發現把他們暫時留在了這裏，他們在這個世界裏蓋了一座房子，並且更加傾心相愛，生育子女。一天，女人對孩子們說：「我們很快就要離開此地去別的世界了，那裏有我們的家。」但是孩子們的反問令他們感到痛苦：「您說些什麼呀，媽媽？除了這個世界還有別的世界嗎？」母親便不厭其煩地給孩子們講述另一個世界的美好與和平，那裏沒有黑夜也沒有爭鬥。兒子們對母親所講的故事反應各不相同。大兒子以此世生存的血腥事實來回答母親的故事；小兒子卻從此對這個世

10. Charles Davis，同前，頁29。

界失去了興趣，只迷戀另一個世界的情况，於是他便在母親的故事中死去。後來，母親和父親在此耗盡一生，相繼離開這個世界而回到他們一直想回的家。但對兒子們來說，兩個老人的死卻是一種解放，因為他們從此完全割斷了與另一個世界的關係，而那個世界與他們毫不相干。

這個故事的題目叫做《人類的神話》，它是諾貝爾文學獎得主拉格奎斯特特別具一格的受獎演說，¹¹這個故事可謂形象地描述了超自然世界圖景在人類生活觀念中的退卻。這種退卻意味着走向所謂人類社會生活的自治(autonomy)和自足(self-sufficient)，而不再對另一個世界抱有幻想和希望。世界圖景的世俗化既有正面又有負面的效應。一方面來看，它有利於人們更加清醒和勇敢地面對此世的生存和罪惡，這一點已為神學內外所認識。在多元話語並存的狀態下，處於弱勢的神學話語不得不面對各種取消了上帝的現代性話語，並且已經從中獲益非淺；¹²但從另一方面來看，處於強勢的各種世俗話語似乎都不太樂意從神學話語中汲取點什麼，也就很少能夠認真聽取神學話語對它的批評。由於宗教絕對價值的退隱，世俗化世界圖景最大的隱憂也許並不止於「一切都可能發生」的價值失範，更在於此世的各種相對價值(如金錢、成功、國家等等)之自我絕對化和神聖化。

和拉格奎斯特故事中的兒子類似，自上帝淡出觀念領域之後，理性獲得了徹底的解脫，人們相信是人自己而不

11. 帕爾·拉格奎斯特，《大盜巴拉巴》，沈東子譯，漓江出版社，1992，頁377-382。

12. 神學的解神話化(demythologization)和越來越從此世的角度重新解釋自己的話語系統，可以說是面對世界圖景世俗化挑戰的相應舉措；神學雖依然堅持上帝的超然實在，但它也是更多地從此世生存的角度來言說上帝。馬丁·布伯所言之「神蝕」(eclipse of God)，朋霍費爾所說「人類的成年」、蒂利希的「文化神學」都表明嚴肅的神學家都嚴肅地面對而不是迴避世界圖景世俗化的問題，不管他是歡迎還是拒斥世俗化世界。

是上帝創造一切，而且相信人類理性的創造能力是無限的。而在超自然世界圖景中，理性和信仰之間有一種動態的平衡關係。無論是作為通往信仰的道路，還是作為不同於信仰的精神領域，理性總是有其限度，這是超自然世界圖景的重要特徵。它時刻不會忘記強調人類世界和理性的有限性(finitude)，所以它以這樣的確定描述語來言說上帝：全知、全能、全善。現代性話語往往不經意地如此反詰這樣一個上帝到底在哪裏？於是一些人竭力說明這樣的上帝只是人類的一個觀念假設，另一些人則通過種種方法證明上帝的實在性。可是，若離開了人的歷史生存，關於上帝在與不在的一切證明可能都缺乏根基。也許，問題的關鍵並不在於是否存在一個全知、全能、全善的上帝，而是人為什麼信仰這樣一個上帝；即使世俗化的世界圖景取得全面勝利之後，對上帝的信仰不但沒有全然湮滅，而且生機依舊。若從此在生存的角度來考慮上帝及其確定描述語，超自然世界圖景的意義便脫穎而出。上帝是全知、全能、全善的，意味着人類的知性、理性和道德能力是有限度的；上帝是無限的存在，同樣意味着人是有限的。¹³所以，在超自然世界圖景中，人的有限性總是表現得很突出。在世俗化世界圖景中，人的有限性則總是遭到遺忘，從而導致一些塵世存在者的自我神聖化，同樣難以避免話語獨裁的危險。神學話語則始終對這種危險保持警惕，這正是它在話語多元化狀態中的一大貢獻。

13. 這意味着需要將神學問題轉化為人的問題來考慮，「神學人類學」、「文化神學」、「上帝之死神學」或多或少都體現了這種傾向。其實，費爾巴哈早就提出這一點，只是在很長一段時間裏都沒有得到認真對待，馬克思的宗教觀點雖受益於費爾巴哈，但他已經偏離費爾巴哈之意。關於費爾巴哈，彼特·貝格爾有較為詳盡的論述，參其《天使的傳言》一書，同前。

Blank Page

此頁為空白頁