



Crisis and Change in Post-Enlightenment Christianity and Paganism

Wei Wei

Department of English, Shanghai Sanda University, Shanghai, China

Email: dedalus@foxmail.com

How to cite this paper: Wei, W. (2023) Crisis and Change in Post-Enlightenment Christianity and Paganism. *Open Access Library Journal*, 10: e10907.
<https://doi.org/10.4236/oalib.1110907>

Received: October 21, 2023

Accepted: November 24, 2023

Published: November 27, 2023

Copyright © 2023 by author(s) and Open Access Library Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

Abstract

McGinn divides the history of Christian mysticism into three successive phases. The third phase, which began in the 17th century, can be called “the age of religious crisis”. At this time, the inner crisis stemmed from an over-emphasis on personal experience and inner states, resulting in a break between the mystical element and the wholeness of the Christian life scene. The external crisis came from the Enlightenment’s attack on the Christian religion, which fundamentally shook up the worldview espoused. By analyzing the rise of paganism and the crisis of Christianity in the post-Enlightenment period and discussing the relationship between the two, this article digs deeper into the inner motives behind the complex religious and cultural changes. The rational criticism of the Enlightenment led to a strong impact on Christianity’s beliefs and authority, and Christianity itself went through a process from crisis to revival. At the same time, paganism has also emerged as a kind of cultural revolt, trying to find the spiritual homeland of humanism.

Subject Areas

Philosophy

Keywords

Christianity, Paganism, Mysticism, Spiritual Crisis

1. 基督教的危机与异教的复兴

宗教作为一种社会建制，在历史中主要体现为一种保守和维稳的力量，但是宗教中的神秘因素却往往构成了某种革新的动力[1]。14 世纪天主教的“光照派”(illumism)认为不需要通过教皇，就可以直接得到上帝的启示。这为马丁·路德的宗教革命提供了想象空间；还有诸如 17 世纪流行于法国等地的寂静主义(quietism)，都因强调可能创造一种与上帝直接交流的关系，拒

绝传统的教会控制，而成为教廷镇压的对象。麦金将基督教神秘主义的历史分为三个连续的阶段[2]：第一阶段为公元 12 世纪前，神秘主义以避世的修道主义为主要形式存在；第二阶段为中世纪，神秘主义达到了所谓的“新神秘主义”(New Mysticism)的高峰发展时期，对宗教的讨论逐渐个人化与世俗化；第三阶段为 17 世纪至今的近现代时期。麦金认为这是神秘主义的危机时代。外在危机则来自启蒙运动以及科技发展对于基督宗教的抨击，自根底上动摇了神秘主义所信奉的世界观。同时，个人经验不断提升，私人性的启发和异常身心经验逐渐成为新的标准[3]。

所谓异教，通常指与世界流行的正统宗教信仰有异的宗教或信仰，是宗教人士对除自己所信奉的宗教以外其他一切教派的称谓。启蒙主义认为基督教对异教的胜利是场灾难，只有对自然的崇拜才可以超越。人类自身最主要的问题在于与自然的隔离，只有回归自然才能重新发掘真正的人性。同时，它也认为这样的隔绝部分是由于极权主义和社会结构的分层，因为它们阻碍了个体的自主与自我价值的实现。启蒙主义因此回到希腊罗马的异教文本里去寻找真正的人性。启蒙主义的作家们将宗教狂热视为愚蠢和暴政。他们将近东的异教与中世纪的天主教视为同样的文化上的错误与专制。文克尔曼(Johann Joachim Winckelmann)在 18 世纪五六十年代掀起了德国对于古典主义的狂热。在作品中，他将对古希腊的崇敬，对往昔的追忆，和对将人类与文化和自然有机统一的渴望融合在一起。这样的融合激发了德国浪漫主义的开端并在当代的想象中建立了古希腊与自然、创新和自由之间的牢固的联系。歌德便受其影响，将基督教，异教以及伊斯兰教的人物和理念糅合进自己的神话。他时而在写作中展现出多神论者的一面，将古老的神明作为隐喻，认可他们真实的存在。歌德的挚友席勒也在其《希腊诸神》这首诗中表达了仙人离去，乐土不在的哀叹。但是席勒抨击的目标并不是基督教而是科学，因为他认为正是后者使得这个原本诗意的世界降格成化学物质。同时席勒将异教的旧世界描绘成绝对的善，并刻意忽视了基督信仰。而荷尔德林(Johann Christian Friedrich Hölderlin)随后更加大胆地哀叹旧神们的离去，并将基督视为酒神(Dionysus)，而圣餐仪式则预示着异教诸神会在今后归来。这种思潮在十九世纪初传至英国，被第一代英国浪漫主义诗人所领会并迅即在他们之中引发了狂热。唯一的例外恐怕是柯勒律治(Coleridge)，他崇拜自然和席勒，但并不认同希腊神话。而华兹华斯(Wordsworth)则勉强而简要地承认异教给这片土地赋予了基督教和现代性都无法赋予的魅力。济慈和雪莱则对异教热忱得多，这得益于在 1815-16 年间与著名散文家利·亨特(Leigh Hunt)的交往。亨特认为基督教的道德教化已经病入膏肓，并希望通过基督教内部改革以维护对耶稣的崇拜，但同时，他也表达了对异教的怀念。在 1815 年 11 月 15 日，亨特在他创办的著名报纸《观察家》(The Examiner)上这样写道：“即便是希腊神话中最荒谬的部分也没有(基督教中的死亡)那样痛苦荒诞，因为前者在悲伤中依然有喜悦的一面。我们需要的是一个可以与他创造出来的最美丽的生命所相爱的神，而不是那个一旦人们不再信奉就会被给予毁灭的(上帝)。”所以，毫不奇怪地，一年后，亨特的好友本雅明·海登(Benjamin Haydon)在日记中写道：“他(亨特)无限地喜欢异教神话的无穷美丽，而不是基督教的

阴郁忏悔。”

雪莱的渴望也得到后辈史文朋(Algernon Charles Swinburne)的仿效。1866年,史文朋在其《诗歌与民谣》(Poems and Ballads)中以异教主义来引发革命,希望用自由来摧毁专制政权、基督教和虚伪的道德。这本诗集引发了民众的巨大反响。牛津剑桥的学生们手挽着手在四方院里吟诵,书商们则为是否该推广这本诗集爆发了激烈的争辩。尽管史文朋对现代异教的传播产生了巨大的影响,他却始终没能建构出自己的宗教。虽然被转世,来生,宇宙的神性智慧等概念吸引,但却没能更深地信仰。19世纪后半叶,乔治·梅瑞迪斯(George Meredith)言之凿凿地描绘这个人性已经与古典女神所代表的自然隔绝了的悲剧世界。而同时期著名的同性恋作家西蒙兹(John Addington Symonds)在其著作《古希腊诗人研究》(Studies of the Greek Poets)中谈到,古希腊人“美丽的人性是如此接近众生永远年轻的母亲和丰饶的大地。他们凭借艺术就可以呼唤森林、海浪与河流。”对于西蒙兹,古老的多神论代表着“万物在自然里自由的融合与和谐”,而基督教却导致了灵与肉错误的二元对立。

到19世纪末,“异教徒”这个词在维多利亚的文学爱好者中已经是自由、放纵和古典智慧的代名词。在哈代的小说《还乡》中,异教的概念被反复提及。1889年,社会主义者、自然神秘主义者、同性恋解放的先锋卡朋特(Edward Carpenter)呼吁现代“人类”的“宇宙意识”的回归。这显然对亨特的精神自由观的强有力的重申。1907年福斯特(E. M. Forster)在小说《最漫长的旅行》中,让反英雄的主人公去撰写一个现代男子爱上了一个树妖的故事。狄更生(G. Lowes Dickinson)在《星期六评论》里对读者宣告了古希腊宗教代表了“完满的人性”,比起基督教枯燥的苦修,显然是“更适合这个新时代”。然而第一次世界大战让这样的浪潮戛然而止,转向更加严肃和写实的现代性,异教主义也由希腊背景转向更广泛有力的自然语境。布莱克伍德(Algernon Blackwood)在其《神怪故事集》中,多次描述了自然的力量:“他知道自然的咒语是最强大的存在。要比爱情,狂欢,喜悦甚至学习所能带来的魔力还要强大。”1928年,劳伦斯(D. H. Lawrence)借猎人梅勒斯之口,重述了他自己的偶像卡朋特(Edward Carpenter)的话:“人们就应该是赤身裸体地聚在一起歌唱并跳着古老的舞……让大家做永远的异教徒吧。”马辛厄姆(Harold Massingham)也预见到了人们会对自然美的重新追求,以及大地神性的再次觉醒:“混乱之王(Lord of Misrule)将会重现,他所有的善男信女都将在愚人节(Feast of Fools)聚众狂欢。”

2. 基督教与神秘主义的复归

然而,基督教的价值在20世纪30年代到50年代重新受到英国知识界及思想界的重新肯定。20世纪的两次世界大战带来的伦理危机以及不同意识形态之间的冲突促使思想界重新思考人类的未来。面对西方社会的政治与伦理危机,宗教成为知识分子们找寻出路的希望。在包括汤因比、道森和伯特菲尔德在内的具有公共影响力的“基督教知识分子”看来,西方文明的根本问题,在于忽略了人的有限性,企图通过理性把握历史的发展过程,推动人类

社会的进步[4]。因此，基督教知识分子反对这种世俗观，同时指出历史的终极意义来自上帝，真正的进步只能来自于个体对于上帝的不断理解。就英国而言，思想史家开始愈发关注一些政治、社会与历史理论背后的宗教立场。汤因比、道森与巴特菲尔德在青年时期都经历了一战，都从 20 世纪二三十年代开始对于建立在理性主义和进步主义之上的世俗自由主义产生怀疑，进而将世俗化视作导致现代西方文明动荡与危机的原因。一战反而让个体有机会反抗“抑制与阻挠我们希望的铁律”，它“解放、拓展了我们的想象力，让我们知道我们有着超出预计的、改变未来的力量”[5]。因为，在 19 世纪中后期，随着不可知论(agnosticism)成为知识界中一种常见的宗教立场，建立在理性与科学精神上的进步观开始占据思想界的主流。在当时的语境中，理性主义带有强烈的世俗主义色彩。实证主义与不可知论的结合成为维多利亚中后期历史想象的重要部分[6]。也就是说，进步的标准不再有宗教提供，而是建立在人性与世俗文明的发展之上。实证主义的影响力在 20 世纪逐渐减弱，正如吉尔伯特·穆雷(Gilbert Murray)在战后向好友哈蒙德所说：“也许总的来说，‘我们的父辈’……的错误在于过度地将物质作为评判进步的标准[7]。”随后，经济大萧条和法西斯主义的兴起打破了战后建立的国际政治秩序，并且引发了另一场世界大战。人们面临一场深刻的精神危机，转向宗教寻求帮助也就成为一种选择。当然，这与宗教复兴还有相当的距离。宗教复兴的表现之一，是宗教重新被学术界重视。其表现在当时文学批评界渐成气候的“新基督教”(neo-Christian)。包括 T.S.艾略特、C.S.刘易斯、威利(Basil Willey)、塞西尔(David Cecil)在内的主流文学批评家开始关注宗教作品，以及作品和宗教之间的关系。汤因比、巴特菲尔德等政治学家也提出，宗教是建构国际秩序不可或缺的因素[8]。对于许多知识分子而言，现代西方社会面临的问题正是由于世俗化引起的，而拯救西方文明只能通过重振宗教。在曼海姆看来，理性主义带给现代社会的一个重大弊端是专业细分导致的价值中立，所以，一个能够在文化上引领普通民众的精英群体是非常必要的[9]。艾略特认为，挽救文明的唯一途径是使西方社会重新基督教化，这就需要由“神职人员(clergy)与普通信徒(laity)”组成的“教徒群体”：他们在“精神上和智识上更为成熟”，拥有“共同的教育体系与文化”，并且共同构成“民族的自觉意识与良知[10]”。古典学者贝文(Edwyn Bevan)提出，上帝许诺人类的未来无法“在尘世中”寻得，只能在“天国中得以实现”；由此，人类必须兵器“非基督教的、乐观的人文主义的希望”，不再追求“舒适和尊贵度”意义上的进步[11]。著名神学家阿莱克·韦德勒认为：“人类能够在历史中实现的目标是有限的”，所以，“历史是为了一个超越于自身的目标而存在[12]”。从启蒙运动开始狂飙突进的理性主义和进步主义妄图凭借工具理性就在尘世建立一个完美的上帝之国。因此而成为了西方社会危机的根源。

柯林武德认为，“文明的内核中最为关键的暖意来自宗教”，但现代哲学和自然科学将宗教中的“理性部分”从“非理性部分”中剥离，并且将后者斥为“迷信和魔术”。他进一步认为科学的核心观念其实起源于宗教[13]。而在 1939 年 5 月的霍布豪斯纪念讲座中，汤因比首次提出普世教会是一个比文明更为高阶的“物种”(species)，并且指出：灾难能够带来“更多精神启蒙，

会留下一笔宗教遗产”；所以，在宗教的帮助下，“我们将怀有更强大的勇气面对即将来临的巨大社会苦难”。他认为文明和宗教的真正关系是：“如果宗教是一辆战车，那么帮助它向着天国迈进的轮子就如同不断衰亡的尘世文明。似乎文明的运动是循环和重复的，而宗教的发展则沿着一条延续性的上升线。”也就是说，汤因比认为文明没有自身的价值，它不过是推动宗教前进的车轮[14]。著名宗教史家哈斯廷斯认为，30年代英国思想文化界的“核心潮流”是“从不信教到宗教热忱、从自由主义到现代主义再到新正统主义、从新教到天主教[15]”。在《诸神的时代》中，道森通过当时的考古学发现，试图说明宗教在古代文明的形成过程中扮演的作用；他进而提出，一个文明的世俗化往往是它没落的明显标志：“宗教一直以来都是历史发展的动力之一[16]。”然而，世俗主义和理性主义改变了进步的内涵，直接造成了现代社会全方面的“赤裸裸和丑陋”。道森认为，虽然中世纪的经济于社会发展的确停滞不前，但它仍然保留了某种精神动力。他进一步认为：“文明是多么脆弱，而我们又多么接近于失去一切从历史中继承的遗产”。在他看来，西欧文明不是一个政治上的、而是“精神上的整体”。理性主义破坏了维持政治秩序的宗教文化秩序，从源头上造成了政治危机[17]。因此，是理性主义造成了当下的政治危机，而抵抗由之产生的极权主义的唯一方法也就只能是宗教。宗教改革之后的历史是大写的“人性”的胜利故事，但也是人类精神腐化的过程。当下的灾难证明了理性主义者们无视历史过程中种种不确定性，误认为可以只凭理性就能理解历史规律、把握历史进程。然而，历史的本质是“悲剧性”的，上帝赋予人类的意义往往只有通过尘世的苦难与救赎才展现出来。只不过，人类理性永远无法理解上帝的安排。因此，争议就存在于，苦难是不是成就伟大的手段—现世的苦难并不一定会引向后世的天堂，或许只是能够帮助个体更了解自身与尘世、上帝间的关系。而恰在于此，刘易斯神学思想的核心——对于人类理性的质疑就体现出来了：就像物理世界拥有自然规律一样，人类世界的表象背后存在着一个“绝对真实”的、能够分辨善恶的“人性法则”(the Law of Human Nature)；这种法则只能被人类本能地感知，而无法被理性地认识。然而，上帝同时也赋予了人类选择是否遵守“人性法则”的自由。由此，邪恶就并不是上帝创造的，而是人类的自我选择：他们改变了进步的真正方向，将“良善的世界变坏”。在他看来，历史是一部由上帝之手直接书写的、“未经编辑或删减的文本”；而人类的错误在于，试图通过将历史的碎片拼凑为整体。刘易斯认为，人类永远无法揣测上帝的意志，而上帝也永远“不会让我们在不关心宗教的情况下、按照自己的方式取得福祉”；所以，人性中无法避免的“致命的缺陷”只会使得人类花费巨大能量创造的文明一次次被毁灭。那么，既然人类或许永远无法揣测上帝的意志，还有没有其他途径感知人性法则呢？

神秘主义致力于此多年。布拉瓦茨基夫人(Petrovna Blavatsky)在1875年于纽约创立了神智学会(The Theosophical Society)以致力于融合世界上所有超自然和神性知识。两年后，她凭借《揭开伊西斯的面纱》(Isis Unveiled)一书声名鹊起。书中她宣称，现代科技与现代神学都过于教条：前者需要给予灵性的审视，而后者则需要东方的神秘主义传统的进入；只有这样，二者对

宇宙的理解才会更完善[18]。这种融合的神秘主义观似乎是对希金斯(Godfrey Higgins)的延续,虽然布拉瓦茨基夫人并不这么认为。因为与希金斯认为世界应该只有唯一的宗教不同的是,布拉瓦茨基把印度放在了这一至高无上的位置。在1888年,她的续作《秘密教义》(The Secret Doctrine)就是用印度教和佛教的宇宙观和象征去解释犹太教、基督教和古埃及宗教中的神秘现象。这一次,她更明确了东方灵学对西方灵学的优越性,认为正是后者的功利在让世界走向毁灭(而希金斯则认为世界走向毁灭是因为基督教的腐败)。布拉瓦茨基夫人最大的两项成就或许就是将囊括所有生命的唯一的神性世界灵魂(a single devine world soul)与转世,这两个观念在欧美世界广为熟知并秉持。而在1940年间,正统的异教发展史被确立为一个菱形的结构,即由最初的女性一神教分裂成多神教,最终转向男权一神教。可见,对异教的溯源转变显示出在1840至1940年间,历史学与人类学家们将新时期的灵性发展变成了基督教相反的镜面,强调女性而不是男性,强调地而非天,强调自然而非文明。

3. 结语

启蒙运动后,基督教面临了严重挑战,一神教义受到质疑,理性主义和世俗化思想兴起。与此同时,异教信仰和神秘主义实践的复兴,也成为对主流基督教的一种文化反抗。这反映了整个西方社会宗教信仰和价值观念的深刻变迁。启蒙运动的挑战导致基督教自身进行反思和调整,出现神秘主义运动试图重新确立个人对神的直接体验,也出现基督教知识分子试图重建基督教在社会中的地位。这场对传统基督教的反抗与反思推动了基督教的发展与变迁。异教信仰的复兴也反映出对理性时代缺乏灵性追求的反动,试图寻找失落的自我认同。但这种复兴最终也难以构建起一个可替代基督教的完整体系,其影响局限于知识分子阶层。整体而言,基督教与异教的互动反映了一个多元的文化场景,传统信仰与新的价值观念共存并辩证。这为后世基督教的发展提供了丰富的思想资源。这一时期的宗教变迁预示着进入现代后更加复杂的文化格局。本文分析这一历史进程,指出这反映了整个西方社会宗教信仰和价值观念的深刻变迁。基督教经历了理性主义的质疑,也在反思中获得了发展。异教信仰的兴起也推动了基督教的变革。这一历史进程表明,宗教信仰具有强大的生命力,能够不断调整并适应新的文化语境。它需要维持开放和包容的态度,才能在现代社会立足。通过分析一个历史事件,把握住宗教多元发展的内在规律,预示着未来的宗教文化格局将呈现出更加多样和开放的状态。不同宗教之间需要进行对话和互鉴,这是实现人类精神统一的必由之路。

基金项目

本文为上海杉达学院2023年度校级重点课程建设项目“英语写作”的阶段性研究成果。

Conflicts of Interest

The author declares no conflicts of interest.

References

- [1] Woods, R. (1980) *Understanding Mysticism*. Image Books, Garden City, NY, 7.
- [2] Katz, S.T. (2013) *Christian Mysticism: An Anthology of Original Sources*. Oxford University Press, Oxford, 158-160.
- [3] Bernard, M. (1991) *The Foundations of Mysticism: Origin to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 312.
- [4] 李任之. “理性-进步主义”的困境: “历史”与英国思想界的“宗教复兴”(1930-1960) [J]. *清华大学学报(哲学社会科学版)*, 2021, 36(5): 148-166.
- [5] Jason (1918) *Past and Future*. Chatto & Windus, London, 35.
- [6] Bevir, M. (2017) *Historicism and the Human Sciences in Victorian Britain*. Cambridge University Press, Cambridge, 154-185.
<https://doi.org/10.1017/9781316711286.007>
- [7] Gilbert, M. (1958) Gilbert Murray to Leonard Hammond, 22 March 1920. Bodleian Libraries, Oxford, MS. Gilbert Murray 141.
- [8] Hall, I. (2006) *The International Thought of Martin Wright*. Palgrave Macmillan, New York. <https://doi.org/10.1057/9781403983527>
- [9] Mannheim, K. (1943) *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist*. Kegan Paul, London, 12-30.
- [10] Eliot, T.S. (1939) *The Idea of a Christian Society*. Faber & Faber, London, 16+42.
- [11] Wood, H.G., *et al.* (1938) *The Kingdom of God and History*. George Allen & Unwin, London, 57-59.
- [12] Vidler, A.R. (1941) *Secular Despair and Christian Faith*. SCM, London, 15+38.
- [13] Collini, S. (2006) *Absent Minds: Intellectuals in Britain*. Oxford University Press, Oxford, 331-349.
- [14] Toynbee, A.J. (1940) *The Downfalls of Civilisations*. Oxford University Press, Oxford, 12.
- [15] Hastings, A. (1991) *A History of English Christianity: 1920-1990*. SCM, London, 89+221.
- [16] Christopher, D. (2012) *The Age of the Gods*. The Catholic University of America Press, Washington DC, 16.
- [17] Dawson, C. (1931) *Essays in Order: General Introduction*, Jacques Maritain, Religion and Culture. Sheed & Ward, London, 7-27.
- [18] Hutton, R. (1999) *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford University Press, New York, 37.

Appendix (Abstract and Keywords in Chinese)

启蒙运动后的基督教与异教的危机与变革

摘要: 麦金将基督教神秘主义的历史分为三个连续的阶段。其第三阶段自 17 世纪始, 可谓“宗教的危机时代”。此时内在危机源于对于个人体验和内心状态的过度强调, 致使神秘因素与基督徒生活情景的整体性之间发生断裂。外在危机则来自启蒙运动对于基督宗教的抨击, 自根底上动摇了所信奉的世界观。本文通过对启蒙运动后异教兴起与基督教危机的分析, 以及二者关系的讨论, 深入挖掘了复杂的宗教文化变迁背后的内在动因。启蒙运动的理性批判导致基督教信仰和权威受到强烈冲击, 基督教自身经历了从危机到复兴的历程。与此同时, 异教信仰也作为一种文化反抗兴起, 试图寻找人文主义精神故土。

关键词: 基督教, 异教, 神秘主义, 精神危机