

## 自杀与美好生活

吴飞著

导言 现代文明的一道伤口

第一部分 古典德性的极限追求

第一章 柏拉图：在必朽中不朽

一、苏格拉底的两难

二、生死祸福

三、灵魂不朽

四、怕死的小孩

五、生死辩证法

六、律法与例外

第二章 罗马人的死法

一、自然与自由

二、自由与罗马

三、卢克莱西亚

四、加图

五、塞涅卡

第二部分 上帝面前的神性和罪性

第三章 奥古斯丁：神圣者的罪

一、美德之罪

二、绝对美好的生活

三、内在人

四、原罪

五、灵性、灵魂、肉身

六、神圣身体

七、自由意志

八、绝望之罪

九、死亡与不朽

第四章 托马斯：完美但腐败的自然

一、自我谋杀

二、“我使人死，我使人活”

三、自然与自然法

四、腐败的自然

五、人性善恶

六、人法

七、死亡、地狱、末日

第五章 但丁：没有身体的身体

一、葡萄园中的彼得

二、第二个身体

三、树人皮埃尔

四、末日审判

五、地狱中的人性

第三部分 现代自杀问题的诞生：英国个案

第六章 英国病

一、约翰与艾米

- 二、良知的冲突
  - 三、自我保存
  - 四、怕死的人
  - 五、自然权利
  - 六、另外一个声音
  - 七、忧郁的英格兰
- 第七章 莎士比亚：多佛悬崖上
- 一、天神的戏弄
  - 二、两脚动物
  - 三、恶魔
  - 四、只有爱，真切的爱
  - 五、准备时机成熟即是
  - 六、应许的结局
- 主要参考文献

## 导言 现代文明的一道伤口

虽然自杀问题被加缪说成“唯一真正严肃的哲学问题”，但这个说法很难在主要哲学家那里得到验证。诚然，在西方最重要的哲学家当中，我们找不到几个完全没有谈过自杀问题的；但是，像加缪这样专门著书，或是像休谟那样专门写文章讨论的，却也少之又少；大多数哲学家是在讨论别的更重要的问题的时候，把自杀作为一个不得不说的附带问题附带谈一下。如果是这样，凭什么认为自杀是唯一严肃的哲学问题呢？

像这样夸张自杀问题的地位的，加缪并不是唯一的一个。从奥古斯丁以降，就有不少基督教神学家把自杀称为最重的罪。甚至犹大出卖基督的罪也比他自杀的罪要轻很多。但是，包括奥古斯丁在内，又有多少基督徒真的认为，自杀比杀人、放火、背叛、渎神这些大罪还要严重呢？但丁确实把犹大、布鲁图斯、卡西乌斯三个自杀者放在了地狱的最底层，但他们之所以受到最重的惩罚，并不是因为自杀，而是因为背叛。那些真正因为自杀受罚的，都在地狱的第七层的第二环，在罪恶的狄斯城里算是很靠上的部分了。那么，凭什么说，自杀是最重的罪呢？

无论是被当成唯一的哲学问题，还是最重的罪，“自杀”的这个第一把交椅都不是坐得那么理直气壮、心安理得，而总有点别扭和尴尬。哲学家谈到它的时候，并不会认为，只要解决了这个问题，就不必再谈别的哲学问题了；神学家谈到它时，也不会认为，自杀者是最邪恶、最卑劣的罪人。尤其是，自杀的这种特殊地位，也并不是一向就有的。自杀作为一个相对核心的问题，是基督教兴起以后，特别是现代以来的事情。自杀所享受的“唯一”和“最”，必须在另外的意义上来理解。

西方文明史中的这样几个场景或许能够帮助我们理解自杀问题的这个特殊地位：

在但丁笔下的地狱中，自杀者确实没有处在最低一层，但是，他们会遭到任何别的罪人都不可能遭受的命运：在末日审判的时候，只有自杀者的灵魂无法和自己的身体结合。

现代早期几个欧洲国家的法律都规定，自杀者和谋杀者一样，要受到刑事处罚。于是，无论官员还是教士，都会煞有介事地处罚自杀者的尸体，就好像死去的这个人仍然有感觉一样。那严肃而荒诞的惩罚场面，大概会让今天的人们莫名其妙甚至忍俊不禁。

在这种野蛮而残忍的处罚终止之后，这条规定并没有从法律上消失。很多西方国家在很长时间内都规定自杀是一种罪，但是又无法对这一罪行进行适当的处罚，因为当事人已经死亡。

陀思妥耶夫斯基的小说《群魔》中的基里洛夫每天思考的一个哲学计划，就是严肃而认真地实施自杀。

我们首先会看到，所有这些引人思考的场景，都是在基督教文明进入现代的时候才会产生的。即使在现代思想中，自杀也并不是哲学中第一位的问题，但对这个问题的思考会使一些根本性的问题陷入窘境；自杀也不是宗教和法律中最大的罪，但它却能使很多严肃的神学思考显得荒谬起来；在法律上，它是一个根本无法处罚的大罪。自杀问题之所以占据了并非最高的唯一地位，之所以成为不是罪大恶极的最大的罪，是因为，它是现代哲学无法解决的一个哲学问题，是处于宗教之外的宗教问题，是超出了法律范围的法律问题。

自杀问题在现代西方是如此重要，以致很少有哲学家、宗教学家，甚至法律思想家不去处理它；但它又是如此令人难以处理的一个问题，以致这些伟大的思想家都难以给它一个真正确定和满意的说法。本来它被当成了最大的罪，忽然又有人用它表达了最高的美德；本来它成了一个令人扼腕的壮举，但随后又引来无比尴尬的后果。医生们出于自己的职责，会说，一个自杀都不该发生；但这样的医生也许没有理解，这不仅是不能办到的，而且，这种似是而非的人道主义口号可能是对伟大文明传统的一种戕害。正是在这个意义上，涂尔干在《自杀论》的结论部分指出，自杀虽然是不好的，却能体现一个有秩序的社会中的正面因素。

自杀的存在在本来看上去泰然无事的文明秩序中划开了一道不深不浅、但又痛彻骨髓的伤口，就像但丁在皮埃尔·德拉·维涅化成的树上折断一根树枝时一样。<sup>1</sup>这个伤口会让现代西方人感到很尴尬，因为明明是好的追求，通过自杀的转换，就可能变成坏的；但若是绝对禁止自杀的存在，美好的生活一下子就会陷入没有出息的境地。于是，各个思想家不仅要用悲剧来安慰这伤口，用法律和医学来包扎这伤口，而且要用喜剧来升华它。

这本书就是理解自杀这个“唯一的哲学问题”和“最大的罪”的一个尝试。我的目的，并不是借助哲学家和神学家们的这种表述，把自杀问题的地位提升得多么高；而是借助自杀问题，这个哲学之外的哲学问题，来进入现代思想关于人性与政治的一些思考。

对人心秩序的理解，是任何政治安排都需要有的一个思想根据。政治的根本目的，是要帮助或保障一种美好的生活。因此，人们如何理解世上无处不在的善恶，对于如何建构政治秩序是至关重要的。另外，人们对人性善恶的思考，也往往取决于对宇宙秩序的理解。为天地立心是为生民立命的理论基础；为万世开太平是为生民立命的政治实现。而要逐渐进入这三个最根本的问题，则取决于我们能否为往圣继绝学。西方圣贤对自杀问题的精微思考，恰恰可以帮助人们反观这三个层次的哲学问题之间的关联。

能够在多大程度上容忍人们自由地放弃生命，直接取决于如何理解人性与生死，从而又来自于不同的善恶观和宇宙观。从对自杀的哲学思考出发，相应的制度安排也要明确，应该如何处理自杀问题。也许，对自杀问题的政治、法律、医学处理永远也不可能真正消除这种极端的苦难或罪孽，甚至可能根本就无法降低自杀率。但是，这些制度的意义并不在于能否真正解决这个问题，而在于，这些规定是更大的制度安排的一部分；如果没有这种规定，这一套制度安排的基本原则就会遭到破坏。

这本书并不是一本严格的历史或思想史的梳理。近些年来，对西方自杀历史的研究已经相当丰富。本书所要达到的目的，并不是将欧美学界的这些成果介绍到中国来，也不是全面勾画出自杀思考的哲学史。<sup>2</sup>就本书叙述的时段而言，很多惊心动魄的讨论还根本没有开场。歌

<sup>1</sup> 但丁《神曲·地狱篇》第十三歌；参见本书第五章。

<sup>2</sup> 根据笔者的了解，近年对自杀历史比较重要的研究有下面这些著作。总体研究有 Georges Minois 的 *History of Suicide* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998) (中译本乔治·米诺瓦，《自杀的历史》，李佶、林泉喜译，北京：经济日报出版社，2003)，具有法国史学一贯的优点，是一本非常出色的著作；对中世纪自杀的研究，有 Alexander Murray 的 *Suicide in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1998-)。此书规模宏大，据说依照但丁的地域、炼狱、天堂的结构安排分成三卷，但至今还只出了前两卷。在我看来，此书固然有相当丰富的资料，但叙述十分夹缠、理论思考过于繁琐而又没有什么真知灼见，恐怕很难算得上优秀著作。对英国自杀史的研究，除去六十年代的 S. E. Sprott 的小册子 *The English Debate on Suicide from Donne to Hume* (La Salle: Open Court, 1961) 之外，有 Michael MacDonald 与 Terence R. Murphy 合着的 *Sleepless Souls*:

德、康德、陀思妥耶夫斯基、叔本华、加缪这些严肃思考自杀问题的现代大师，我基本上没有讨论；医学与社会学中的自杀研究，我更是仅略略提到而已。就是在本书所触及到的时段，有很多与自杀问题相关的人与事，我也并未谈及。这本书所要做的，是选取古典、中世纪、英国现代早期这三个时段，看其中的人们对同一个问题的不同思考和处理方式，由此勾勒出他们对待美好生活、人性善恶，以及政治建构的相互勾连、但又非常不同的思想脉络。我所关心的问题是，自杀如何变成了现代思想中如此核心、却又如此难以处理的问题；全书的主线，是通过对自杀观念演变的思考，透视西方人性观及相应的政治建构的演变。全书共分为七章，大体可以按时段归为三个部分。

第一部分包括最先的两章，讨论的是希腊罗马的自杀问题。虽然对自杀问题的哲学探讨起源于希腊罗马，但是在当时的古典哲学中，自杀问题并没有展现出后来的那种张力。哪怕在极为推崇自杀的斯多亚学派那里，它也是作为一个附带的问题来谈的。

在希腊哲学中，人们是从身体与灵魂两个维度思考人性的。在希腊的民间传说和政治规定当中，自杀一直被当成一件很可怕的事，被拒绝体面的葬礼。<sup>3</sup>毕达哥拉斯学派开始从哲学角度理解这种自杀禁忌；但其论述详情已难知晓。《斐多篇》当中苏格拉底的论述，将这种自杀禁忌与对人性结构的哲学理解勾连了起来。而《法律篇》中的陌生人，则叙述了自杀禁忌的政治意义。就自杀本身而言，苏格拉底在《斐多篇》61c-62c 之间的叙述并没有超出民间传说或毕达哥拉斯派的讲法多么远。但是，因为这段讨论成为后面灵魂不朽论证的引子，对自杀问题这段简单的阐释，常常被人们理解出更加复杂的意义。比如，斯多亚派学者就硬要忽视这清清楚楚对自杀的否定，而认为《斐多篇》的基本态度是对自杀的赞美。

在古典思想中，哪怕哲学家们不明确表示对身体的谴责和鄙视，灵魂与身体之间的对立和紧张也是非常自然的理解。高贵的德性是属于灵魂的事；卑贱和罪恶是过多注意身体的欲望导致的。死亡是身体与灵魂的分离，那么，自杀就是自动把灵魂从身体的桎梏中解救出来。按照苏格拉底在《斐多篇》主要部分的论证，这样一种理解当然是没有问题的。面对如此精彩的哲学论证，他在 61c-62c 所讲的，人不在神没有允许的时候杀死自己，真是显得没有多少说服力了。或许正是因为这个原因，明文反对自杀的《斐多篇》不仅成为斯多亚学派的经典，而且成为加图、塞涅卡等罗马人自杀的理论来源。

罗马人并没有多少哲学上的建树，但他们却能巧妙运用希腊的哲学论述和政治讨论，并且以“自由”来理解灵魂的解放和政治的伟大，从此为这个概念赋予了神圣的意义。罗马历史上著名的自杀者，往往不仅被当作美德的象征，而且代表了罗马对政治自由的追求。虽然罗马的普通人未必就真的放弃了对自杀的恐惧和厌恶，但正是因为罗马的自杀者集中体现了灵魂与政治上双重意义的自由，自杀也被称为“罗马人的死法”。

虽然《斐多篇》被斯多亚派，特别是罗马的斯多亚派理解为对自杀的鼓励，我们仍然不能如此简单地看待柏拉图的哲学思考。从《法律篇》中对自杀的谴责反观《斐多篇》中的讨论，我们会看到，自杀的根本意义还是取决于对人性结构的辩证思考；而这种辩证思考之所以至关重要，是因为柏拉图对宇宙秩序的观念不是单面的。所谓“好”的理念，并不是一个确定的存在，而只是一种假设；所谓灵魂不朽，也就不是一种明确的肯定，而只是对灵魂与生命的关系的一种重新理解。因此，虽然存在美好的灵魂与沉重的身体之间的张力，但灵魂所代表的美好生活并不能在失去身体之后获得。虽然身体和现实政治是永远不会完美的，但追求完美的努力却只能在这有限的身体和城邦之中才有可能。从这个意义上理解，无论苏格拉底自己的

---

*Suicide in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 1993)和 Olivier Anderson 的 *Suicide in Victorian and Edwardian England* (Oxford: Oxford University Press, 1987)，对英国两个历史时期的自杀问题的研究都相当详细。尤其是前者，是一本非常优秀的历史研究。Rowland Wymer 的 *Suicide and Despair in the Jacobean Drama* (Brighton: Harvester Press, 1986)虽可聊补其阙，却并不是一本很有启发性的研究。另外，艾佛瑞兹 (Alfred Alvarez) 的 *The Savage God: A Study of Suicide* (New York: Random House, 1972；已有台湾版中译本《野蛮的上帝》，台北：心灵工坊，2005)虽然没有提出独特的观点，但所涉及的广度和深度都很大，算是自杀研究中的经典之作。

<sup>3</sup> W. D. Geddes *Phaedo of Plato*, Willams & Norgate, 1863, Note F.

死，还是卢克莱西亚、加图、塞涅卡这些罗马人的自杀，都是在不完美的世界中追求灵魂的完美与自由的一种悲剧性努力，而不是真的对死后完美的执着向往。在这个意义上，古典政治中对自杀的谴责也就可以得到理解了。

这样一套关于灵魂、美好生活、自由的观念的转变，取决于宇宙秩序观念的真正转变。于是，当基督教的上帝取代了柏拉图笔下的理念的时候，我们就不仅面临一种完全不同的人性观，而且会有一种非常不同的政治理解。同时，自杀也越来越作为一个重要的哲学问题浮现出来。我们对中世纪基督教的讨论集中在第三、四、五章，分别针对奥古斯丁、托马斯、但丁的自杀论述。

在奥古斯丁那里，真正美好的生活只可能在至善、真实、稳定、永恒上帝之城里。地上之城一切美好的事物都是相对、虚幻、不稳定、短暂的。这样一种宇宙秩序，也导致了人性结构的变化。奥古斯丁在不同的著作中发展出三种关于人性的学说。首先，他提出“内在人”的概念，认为灵魂就是上帝的像，和上帝一样具有三位一体的结构。这个概念使非道德的、中性的人成为神圣的；其次，他对原罪观念的哲学阐发解释了人与生俱来的罪性；最后，他还遵循更早的教父，把人当作灵性、灵魂、身体组成的三元结构。这三种说法为人性观带来了革命性的影响。从此，人不再因为德性而神圣，而是任何人本身就是神圣的；身体也不再是本来就罪恶的，罪恶的真正来源是灵魂中的自由意志。因此，自杀者因为毁坏了神圣的身体、自由意志没有朝向上帝、丧失了救赎的希望而有罪。这三点都指向了基督教信仰的核心问题。

托马斯·阿奎那用亚里士多德的哲学重新理解上帝和人性结构。在他这里，上帝并不是奥古斯丁所理解的，人间幸福的无限延伸与圆满，而是一切存在（ens）的绝对“本质”（essentia）。同样，灵魂也不是另外一种事物，而是身体的本质或自然。任何事物的自然，都来自上帝，都是美好的。因此，原则上，人只要追求自己的自然，就可以达到自己可能达到的至善；但是由于人类的堕落，人们现在所有的自然是腐败的自然，而不是本来的自然。自杀者之所以有罪，关键在于他们违背了“自我保存”这条自然法。而对自然法的违背也使他们违背了人法和神法。于是，托马斯为自杀者定了三条基本罪状：反自然、反社会、反上帝。这三个方面，是现代早期理解法律最重要的三个方面。因而自杀也就与这三个最核心的方面勾连起来。

但丁的《神曲》借助托马斯的神学和哲学学说，通过死后的世界来演绎人性的价值与根本欠缺。托马斯的人性观使他难以解释，死后没有身体的灵魂怎么会存在而且受苦。在《炼狱篇》第二十五歌里，但丁从托马斯的学说出发，却自己推演出一套灵魂的物理学和生物学。在他那里，死去的灵魂重新获得了一具空气的身体。地狱、炼狱、天堂都是没有时间的存在，那里不会有什么新的事情发生，一切都是对每个个体人性的充分展示和放大。于是，不仅人的自然是重要的，而且每个个体的性情都成了神圣的。自杀者皮埃尔虽然永远无法获得他的身体，但他却完整地保存着自己的灵魂和个性。他对自己身体的剥夺悖谬地反衬出他的灵魂的神圣。而人的灵魂越是神圣，他在地狱中所遭受的惩罚就越是敏锐和苦楚。

基督教几个思想巨人的说法虽不尽相同，但他们都呈现出一些基本的倾向。在他们这里，因为至善的上帝成为一个确定的存在，而不是柏拉图那里那样的假设，一方面，人间的美好都只有相对的价值，另一方面，这些美好由于都是上帝创造的，都成了值得肯定的好，而不再是邪恶。无论每个具体的人做出怎样的坏事，作为上帝的造物的人都是神圣的。这种神圣并不等同于道德乃至信仰上的善，而是表现为超善恶的神圣性。自杀之所以是罪，根本上是因为，它破坏了这种神圣的“人”。

到了早期现代，这样一种超善恶的神圣性，就尤为明确地呈现了出来。我们在第六、第七章以现代早期的英国为个案，考察那个时代对自杀的讨论。在这个时候，从奥古斯丁的“内在人”的观念以降的抽象而神圣的“人”逐渐演化为中性的、由血肉和神经组成的人，而不再是由肉体与灵魂组成的人。按照这种观念，人是生来就神圣的，有着连他自己都无法理解的生理和心理机制，必须靠专家甚至仪器才能了解。他的生理健康是神圣不可侵犯的，他的欲求和恐惧也都变成了合理的，而不必再遭受道德谴责；他的灵魂被当成了心理，心理健康也是神圣不可侵犯的，而道德化的灵魂，则成了一个与科学无关的概念。于是，现代人的神圣性体现为

健康的不可侵犯。健康的重要性已经远远超过了道德。

因为人们对死亡的畏惧成了健康的心理要素，“怕死”得到了正名，而对这个神圣的“人”的任何侵犯都成为有罪的，或至少是病态的。正是对这种中性但神圣的“人”的崇拜，导致了自然权利的诞生。拥有自然权利的，是每个中性的、神圣的个体。因此，说每个人拥有自我保存的权利，并不意味着这个人可以放弃自我保存的权利，因为内在的人是无法放弃这种神圣权利的，就像人不可能随便改变他的生理结构一样。在这个意义上，现代法律和医学对自杀的否定，并不是剥夺了人选择生死的权利（人并没有这个权利），而是坚决捍卫了神圣的人的自然权利。

不过，对人的内在神圣性的强调也可能呈现出截然相反的面貌。十七世纪开始出现的为自杀辩护的声音一方面为古典思想的复活，另一方面也是对内在人的另外一种理解。这种理解不会把人的生理和心理，而是把良知和自由当成神圣不可侵犯的。与生理和心理一样，良知和自由同样是超善恶的。哪怕是做了坏事，只要是按照自己的良知做的，那就不应该是有罪的。这种对良知和自由的极端张扬，最终会带来虚无主义的自杀观，自杀成了对自由的极端追求。

对这种虚无主义自杀观最简洁明了的概括，就是《群魔》中基里洛夫的三段论：“上帝是必须的，因此应该存在上帝……但是我知道并没有上帝，也不可能有……难道你不明白，有这种双重想法的人没法活在这世上吗？”<sup>4</sup>而《李尔王》中葛罗斯特在“多佛悬崖”上的自杀则形象地体现了这样一种自杀观。

本来非常迷信的葛罗斯特在得知自己冤枉了爱德伽之后，陷入自责和绝望中；无辜遭到亲生儿子陷害的葛罗斯特，又失去了对公正的宇宙秩序的信任。葛罗斯特既在良知上难以承受自己的罪孽，又反抗毫无公义可言的神；他既相信神明会审判自己，又抱怨神明对自己不公；他不仅具有基督教时代因良知的绝望而自杀的基本特点，而且像斯多亚派那样，希望通过自杀来反抗命运的残暴。在这几种情绪的交织之下，葛罗斯特完全符合基里洛夫的三段论中所描述的那种情形，是不能活下去的。

如果说葛罗斯特的命运早已预见了几百年后基里洛夫的思考，爱德伽对他父亲的拯救则为这种虚无主义的绝境开出了一剂药方。面对即将赴死的葛罗斯特，他的儿子爱德伽不仅没有阻止，反而充当了魔鬼的角色，引诱自己的父亲去跳崖。自己也处在凄惶之中的爱德伽，根本没有什么理由来劝阻葛罗斯特。但是，当葛罗斯特从虚构的悬崖上跳下去的时候，爱德伽却成功地使他放弃了自杀的念头，因为，当葛罗斯特相信自己从万丈悬崖上掉下来却没有摔死的时候，他终于看到了神迹，相信了神有不可测度的力量。似乎是万能而至善的神拯救了葛罗斯特；但是，在这样一个异教背景下的喜剧中，真正创造了奇迹的，并不是上帝，而是爱德伽。是爱德伽最后的胜利，成为莎士比亚笔下这部最悲惨的悲剧应许的结局。

以上简单勾勒了本书的三个主要部分。把生命理解为“存在”的西方文明，在思考人性的时候，一定会涉及到存在还是不存在的问题（即 to be or not to be），而自杀也就可能成为思考的一个焦点。自杀往往是出于对美好德性的执着，而导致对生命的摧残；因此，既看重存在，又张扬德性的思考，常常会被自杀问题弄得很尴尬。不过，在朴素的古典哲学中，自杀被当作张扬德性的一种极端方式，这种张力尚未表现出来。由于基督教文明与古典文明有着对“至善”的不同理解，德性与存在之间的张力，也就得到了非常不同的处理。自杀问题尤其可以凸现基督教思想的一些根本张力。正是在这个意义上，自杀逐渐成为“最大”的罪和“唯一严肃”的哲学问题。

现代文明虽然与中世纪基督教文明有着巨大的不同，但继承了基督教思想超善恶的特点，崇尚自由这样超越了善恶的德性，把人当作中性但神圣的存在。在这样的人性观之上建立的现代政治，不再关心人的德性，而只能以保障人的安全、保障人神圣的自然权利为主要职能。现代国家在进入毛细血管的同时，也撤出了人们的心灵世界。中世纪时还只是表现在思考

---

<sup>4</sup> 陀思妥耶夫斯基，《群魔》，臧仲伦译，南京：译林出版社，2002，757。同陀思妥耶夫斯基别的很多命题一样，基里洛夫的自杀计划，早已成为汉语思想界的重要思想资源，激发了很多重要的思考。比如刘小枫，《拯救与逍遥》，上海：上海人民出版社，1988，44；何怀宏，《道德、上帝与人》，北京：新华出版社，1999，213。

中的张力，而今渗入到宗教、社会、政治、科学的各个领域。反对与支持自杀的双方分别秉承自己对人的神圣性的理解，展开了前所未有、无休无止的争论。一方面，对人的心理和生理的理解，越来越把人当作自然界中的一个物种；另一方面，对超验和自由的强调，使人越来越走向虚无。两种倾向都不再把德性当作重要问题，但是，人真的能脱离开德性生存下去吗？自杀问题，正是在这样的语境下，成为越来越尖锐的思想问题。

不过，正如葛罗斯特与爱德伽的故事所展示的，由于这一切都仍然依赖于对“神圣”的理解，人们仍然有可能离开虚无主义的悬崖。我一直觉得，莎士比亚把《李尔王》的故事完全放在异教背景下，甚至有意把其原形《莱尔王》中的基督教因素统统删去，背后应当有重大的含义。虽然我们都被领到了基督教制造的这个多佛悬崖上，但正像黑泽明在《乱》中所揭示的，无论这一困境本身，还是针对它的药方，都应该有着更加普世的意义；而这，也是我们从基督教外面理解基督教文明传统的意义所在。

