

托爾金對善惡的奧古斯丁式理解*

——為甚麼《指環王》不是摩尼教式的

Tolkien's Augustinian Understanding of Good and Evil:
Why *the Lord of the Rings* Is Not Manichean

【美】拉爾夫·伍德著 柳博賚譯

[USA] Ralph C. WOOD

作者簡介

拉爾夫·伍德，美國貝勒大學神學與文學校聘教授。

Introduction to the author

Ralph C. WOOD, University Professor of Theology and Literature, Baylor University, USA.

Email: Ralph_Wood@baylor.edu

Abstract

It is a mistake to read Tolkien's *Lord of the Rings* as if it were a Manichean book, as Tom Shippey does. Tolkien repudiates this ancient heresy that good and evil are equally powerful, that one can never fully triumph over the other, indeed, that they are necessary for each other. On the contrary, Tolkien follows Augustine in showing that evil is *privatio boni*, a privation of the Good. In itself, evil is nothing, an emptiness, a vacancy, a total lack of substance. It is a parasite that lives off its host, the Good. It twists all things right and true and beautiful into terrible perversions of themselves. As such, evil accomplishes horrific personal and social evils. It dominates the will of those who possess it, until it finally devours them. Ilúvatar, the god-figure in the book, refuses to crush such evil by brute force. On the contrary, he uses the seemingly weak things of the world to destroy the One Ruling Ring of oppression: the Pity that repudiates all revenge; the faithful friendship of the Nine Walkers; their refusal to employ the violence and coercion of the Enemy, lest in so doing they become the Enemy.

Keywords: Manichean, Augustinian, *privatio boni*, Tolkien, Tom Shippey

學界關於《指環王》著述已經很多，似乎已經沒有進一步研究和分析書中的善惡鬥爭的必要。但在這些眾多的研究中至今存在一個基礎性的誤解：即托爾金（Tolkien）這部作品中存在一種摩尼教式的二元論，他為惡賦予了幾乎等同於善的力量；他創造的史詩般的奇幻故事在整體語調和終極意蘊上都如此陰鬱，因此基督徒在解讀這一作品的時候不應將其視為虛構的比喻（parable）或福音的預示。^① 確實，托爾金的這部偉大作品中沒有真正“轉悲為喜”（eucatastrophe）的大結局，即並沒有出現那種結局——在終末的災難性事件中，儘管很多東西都被摧毀了，良善最後得勝。在托爾金的這部作品中，並沒有任何事件能夠比擬基督“悲劇災難性”的死亡帶來的“轉悲為喜式”的基督復活事件。

托爾金設定的結局是：指環王的製造者邪惡的法師索倫（Sauron）被擊敗，中土世界避免了在他的不斷誘惑中墮落的危險。然而，按照書中的說法，索倫未來仍然會以某種更陰險的新形式出現。而且附錄內容表明，第四紀元（即人類時代）並不比屬於巫師和精靈的第三紀元更好。小說倒數第二個場景本應有的勝利歡呼也很壓抑低沉：甘道夫（Gandalf）和弗羅多（Frodo）征戰後疲憊不堪地前往灰港（Grey

* 本譯文受北京語言大學院級科研項目（中央高校基本科研業務專項資金資助）支持，項目編號為21YJ020001。譯文已獲得作者授權，因篇幅所限有刪節。[The translation is a result of the scientific research project funded by Beijing Language and Culture University (Special Funding for Basic Scientific Research in High Education Institutions). Project No.: 21YJ020001. The translation is revised with the author's permission. Originally published as, "Tolkien's Augustinian Understanding of Good and Evil: Why the Lord of the Rings Is Not Manichean," in *Tree of Tales: Tolkien, Literature, and Theology*, eds. Trevor Hart & Ivan Khovacs (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 65-102, 117-19.]

^① 本人在另一專著中反駁了這種觀點，專門論述了托爾金史詩作品中的基督教信仰回聲，參見Ralph Wood, *The Gospel According to the Lord of the Rings: Visions of the Kingdom in Middle-earth* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003)。

Havens)，他們傷病累累，無法享受勝利的果實；山姆（Sam）榮歸霍比屯（Hobbiton）的歡迎儀式也無法抵消這種悲傷的情緒。讀到這一幕，只有鐵石心腸的人才能忍住不流淚。約翰·加思（John Garth）在近期的一本專著中研究了第一次世界大戰給托爾金帶來的毀滅性打擊，在書中也強調了托爾金整部作品中彌漫的悲傷基調。^①

然而這並不是要得出湯姆·希培（Tom Shippey）那樣的結論，即托爾金的著作既是奧古斯丁式的又是摩尼教式的。本文旨在證明與此相反的觀點，即托爾金這部史詩性的奇幻作品為我們提供了一種強大的、令人信服的、完完全全奧古斯丁式的對“惡”的理解。為了證明這一點，本文會首先列出希培的觀點，即托爾金的作品有部分摩尼教色彩，與此同時將其與奧古斯丁的“惡就是善的缺乏”進行對比分析。然後，本文會證明在托爾金這部史詩性的奇幻作品中，一切“惡的行為”都具有全然消極和衍生的共性，根本無法“與善有平等的地位”。本文的第三部分將試圖表明，正如托爾金對惡的理解完全是奧古斯丁式的，他對“如何實現善”的看法也與這位希波（Hippo）主教的教導一致。

希培敏銳地看到，托爾金受到了奧古斯丁觀點的影響，即“惡是善的缺乏”（privatio boni），是真正存在的缺乏或缺場。奧古斯丁有意避免了一個致命的謬誤——為惡賦予神性，即上帝所造之物雖善卻內在蘊含着惡；或惡是某種原初的力量，既與上帝對等，又與上帝為敵。奧古斯丁認為，善與惡並非對等，唯有善和存在享有同樣的本體論地位。因此，完全邪惡的事物不可能擁有真實的生命。魔苟斯（Morgoth）和索倫一開始都不是邪惡的。他們所生產的事物沒有

^① John Garth, *Tolkien and the Great War: The Threshold of Middle-earth* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 2003).

真實的生命，是對善的造物的可怕的扭曲。巨怪（trolls）是對樹精（ents）的模仿，強獸人（Uruk-hai）是對人類的歪曲，獸人（orcs）是猿猴化的精靈（elves）。然而，即使惡是對善的可怕的扭曲，惡也無法拒絕承認它試圖否認的東西。正如希培所指出的那樣，獸人本身能夠把握最基本的“公平”概念，但是，“他們卻無法將其應用於自身，這一點令人感到荒唐可笑”^①。

希培雖然正確理解了這些複雜的問題，但他卻錯誤地認為，奧古斯丁（托爾金也是如此）很大程度上以否定的方式來描述邪惡，這即便不是將惡非實體化，也會使邪惡潛在地變得無害——比如從較大的善轉向較小的善，敬拜受造之物而不是造物主，又比如惡“對於作惡的人而言，比受害的人更有傷害性”^②。希培問道，如果惡是完全否定性的和私人性的——就像托爾金經常寫的那樣，惡經常成為一種實現預期的善的意外手段——那麼，為甚麼還要抗拒惡呢？既然只要邪惡勢力還存在，就不可避免地會為善服務，為甚麼不簡簡單單地等待，讓它們自動消耗，最終殆盡，回歸虛無？希培稱這種說法是“極其危險的”，而其原因就在於所謂的“托爾金的摩尼教主義”。

按照希培的說法，托爾金不僅支持否定性的、奧古斯丁式的對世界邪惡行徑的解讀，而且他認同一種肯定性的摩尼教式罪惡學說。希培認為，托爾金為指環王賦予了絕對和自主的力量，從這一點就可以看出他如何理解惡行。這樣一來，托爾金就創造了“善與惡之間的衝突，而這善與惡的勢力是平等而對立的”。希培認為，不僅這些貌似“對立的力量之間沒有真正的區別”，而且“選擇站在哪一方也純屬偶然”。^③

筆者認為希培的觀點是錯誤的。托爾金是激進的反二元論者，他對

^① Tom Shippey, *The Road to Middle-earth: How J. R. R. Tolkien Created a New Mythology*, revised and expanded ed. (Boston, MA: Houghton Mifflin, 2003), 370n14.

^② Tom Shippey, *J. R. R. Tolkien: Author of the Century* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 2001), 133.

^③ *Ibid.*, 134.

“邪惡”一詞的奧古斯丁式理解表明，“邪惡”比摩尼教所能想象出來的更加可怕和危險。正是由於“邪惡”沒有適當的基礎，沒有真實和邏輯性的存在，其來源也無法解釋，“邪惡”才是極其非理性的。

因此，基督教拒絕承認邪惡的存在是正當的，甚至在嚴格意義上拒絕“相信”它，沒有一個正統信經裏有“我信魔鬼”的說法。不“相信”魔鬼的意思是不相信魔鬼是自由和自足的存在。在《聖經》中只有“要有光”，沒有“要有黑暗”。眾光之上帝是存在的，他沒有黑暗，也沒有“轉動的影子”（雅1:17）。對邪惡的所有“摩尼教式”和“辯證式”的解釋都有一個致命錯誤，即惡成為了善的必要條件，似乎善與光在沒有暗與惡的情況下就不可能存在，這兩個“實體”屬於比它們更大的一個整體，它們是彼此對等和必要的另一半。^①

埃文斯（G. R. Evans）提出，奧古斯丁曾被摩尼教吸引並花了九年時間成為其中精英，正是因為摩尼教對宇宙，特別是邪惡所做的徹底的理性解釋，讓奧古斯丁覺得其在科學和哲學層面上值得尊敬。^② 摩尼教通過賦予邪惡和良善同樣的本體論地位解決了所謂“關於邪惡的問題”：既然上帝和他創造的宇宙是全善的，為何會出現邪惡？摩尼教的答案是，邪惡和物質性是可以等同的，尤其是有形之體和所有其他被困於物質的事物。因此，邪惡實際上具有與良善相同的地位。據此，精神世界和非物質性世界是良善的，那麼邪惡與之就會有永恆的戰爭。

摩尼教的《聖詩集》（*Psalm-Book*）鼓勵信徒的靈魂擺脫肉體欲望，培養自己光照之生命。對於年輕的奧古斯丁來說，這與他從母親那裏學到的基督教教導非常類似。年輕的奧古斯丁充滿了肉身的情欲，所以會被摩尼教的精神修煉所吸引。他將嚴格的道德紀律與對

^① 弗里格爾（Verlyn Flieger）提供了對托爾金著作的一種榮格式解讀，認為“指環”的故事代表的就是每一個人心中勢均力敵的二元對立：光明與黑暗、良善與邪惡。參見Verlyn Flieger, *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983)。

^② G. R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge, UK: Cambridge UP, 1994).

宇宙的高度理性描述相結合，找到了他真正想要的東西：高度讚揚自己的才智並對另外一種邪惡視而不見。這一邪惡就是自大，它不僅非常難以名狀，而且正在損蝕他的生命。埃文斯寫道，正是因為這樣，年輕的奧古斯丁才會傾向於相信“世界上存在着兩種性質，一種屬於光明，一種屬於黑暗……邪惡無法改變良善，但它卻可以四處圍卷良善，阻礙良善的行動，因為良善並不是天生好戰，除非認識到邪惡之危險，否則良善不會主動與對立面為敵”^①。

漸漸地，奧古斯丁開始意識到，肉身情欲的黑暗並不能禁錮光明。相反，他的自我意志糾纏在一起使他的理解力變得暗晦不明。他終於認識到，在上帝的宇宙中，邪惡沒有適當的位置。邪惡的根源在於墮落的意志，只有當神聖的啟示揭示了它的含義時，人類才能理解邪惡。因此，“以人的方式，用（人的智力）尋求邪惡的起源，這本身就是一件邪惡的事”^②。直到這個時候，他才從摩尼教的鎖鏈中被釋放出來。奧古斯丁承認：“因為我是無知的，所以（邪惡的起源）這些問題讓我感到不安。在我遠離真理的時候，我還以為自己正朝着真理前進。我不知道，惡就是善的缺乏，除此之外，惡沒有實體，以至於到了一種完全不存在的程度。”^③

《懺悔錄》中著名的“偷梨”事件非常清楚地表明，年輕的奧古斯丁和他的朋友也是以類似的方式犯了罪。他們不喜歡吃梨，也沒有對果園主人心存任何不滿。從樹上摘走果子這種惡作劇或許給他們帶來了患難友情，但這種感覺完全可以用其他不損害別人的方式獲得。他們的行為就是一種惡魔般的荒唐行為。^④ 因此用理性術語來解釋邪惡也是惡魔的行為，因為這種所謂的理性會導致這樣的妄想：一旦邪

^① G. R. Evans, *Augustine on Evil*, 14.

^② *Ibid.*, 5.

^③ Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick (New York, NY: Oxford UP, 1992), III, vii, 43.

^④ Augustine, *Confessions*, Book II.9, <https://www.bartleby.com/7/1/2.html>, accessed on January 10, 2021.

惡能夠被如此理解，它就可以被管理和控制。然而，正如奧古斯丁發現的那樣，事實恰恰相反。人們試圖用智性去理解邪惡的含義，卻以自己製造的新邪惡而告終。正如埃文斯所說：“缺乏（*deprivatio*）是一回事，這只不過是缺場；但是，墮落（*depravatio*）更加令人恐懼，因為它有造成損害的真實潛能。”^①

二

托爾金給這些奧古斯丁主義的表述賦予了令人信服的文學形象。魔苟斯（米爾寇）毫無理由地反抗伊盧瓦塔爾（*Ilúvatar*），彷彿他受到了某種不公平的待遇。出於自己的無端怨恨，魔苟斯試圖創造一個屬於他自己的世界，從而在伊魯（*Eru*）正在創作的偉大交響樂“創造之歌”中引入可怕的喧囂。但是，在米爾寇（*Melkor*）被“無動機的邪惡”吞噬之時，伊盧瓦塔爾卻拒絕將他從其他十四個瓦拉（*valar*）所居住的天庭上趕出去。因為，將他趕出神聖的境界就等於要賦予邪惡的米爾寇更重要的地位，讓他的地位更高了。伊盧瓦塔爾允許米爾寇與另一位瓦拉一起進入伊盧瓦塔爾新創造的世界，稱為一亞（*Eä*）。伊盧瓦塔爾沒有用怒火來回應米爾寇的叛逆，這預示了恩慈高於正義，這一主題貫穿了托爾金的整個作品。換言之，叛變的瓦拉被賜予了悔改的自由，可以再次在宇宙的宏偉交響樂作品中扮演自己的角色。只有當米爾寇堅持抗命，成為完全邪惡的魔苟斯時，他才被拋入虛空。

邪惡勢力無法通過例證或論據來說服他人，因此必須訴諸於欺騙和狡猾。正如奧古斯丁所教導的，邪惡必須通過扭曲和變態來破壞美好的事物，賦予它們價值，而這價值是偶像崇拜意義上的絕對值，而不是謙卑的相對值。一旦邪惡被釋放出來，犯罪就不再是缺乏而是墮落，那麼死亡就成為伊盧瓦塔爾對人類的仁慈恩賜，而不是詛咒。就

^① G. R. Evans, *Augustine on Evil*, 3.

像上帝將伊甸園內我們最早的祖先趕出園子，是為了避免讓他們吃了生命樹上的果子並因此永無止境地墮落。同樣，托爾金筆下的人類也被仁慈地賜予了死亡。這樣一來，指環就將無與倫比的生命恩賜變成了不死之偶像，從而使它的擁有者擁有更多的量但沒有質的存在。例如，比爾博（Bilbo）宣稱，指環延長了他的壽命，卻沒有提高他的體質或增強他的能力。相反，他感到疲憊和困倦，“既瘦弱又枯乾，就像一薄層黃油塗在一大塊麵包上一樣”。毫無疑問，面對壽命更長但質量並不更好的“索倫式”誘惑，托爾金對我們恐懼死亡、崇拜生存的文化提出了自己批判性的評價。

指環的第二種有害力量是使其佩戴者隱形，從而克服身體在場的局限性，尤其是能免去我們在獲得任何美好事物時都要經歷的漫長等待、刻苦自律和勞心費力。這種隱形且瞬間可得的成就對天使和其他無實體的受造物而言或許是福利，但對凡人而言卻是禍根。它讓咕嚕（Gollum）崇拜食物，認為食物也許是美好創造中最棒的。

對於托爾金來說，指環這種隱形的能力是一種邪惡的魔法。我們可以在現代文化中找到與之對等的事物，比如對技術所能達到的速度的崇拜。對於托爾金來說，所有美好而持久的事物都是緩慢而共同創造的，在它們的構思和完成之間，需要相當長的時間。護戒遠征隊到瑞文戴爾（Rivendell）的最初旅程漫長而艱巨，他們試圖直接越過卡拉德拉斯山（Mount Caradhras），結果卻是災難性的。弗羅多（Frodo）曾六次戴上指環並隱形，但他的下場都比拒絕這樣做還糟糕。在掌握技能或堅定信念方面，所有有價值的事物都會發展和持久，直至它們逐漸成形，而無需藉助捷徑，尤其是使用壓縮時間的手段，即科技帶來的即時性。而科技就是當下時代帶給我們的隱身法。

到目前為止，希培對托爾金不會有異議，因為他承認托爾金對邪惡的描述有一方面是波埃修斯式的，也同意奧古斯丁對“惡就是扭曲的善”這一描述。然而，指環還具有第三種力量，這種力量導致希培

和其他學者指控托爾金有摩尼教色彩：指環可以壓制受造物的自由。當米爾寇、索倫及其部下無法通過顛覆和分裂獲得成功的時候，他們只能依靠純粹的強迫——不僅要依靠獸人、座狼（warg）的軍團，以及強獸人隊伍這些外向和可見的力量，而且還要依靠意志所具有的內向和不可見的脅迫性力量。因此，希培正確地解釋說，指環在末日山裂罅（Cracks of Mount Doom）擊敗了弗羅多的意志。當弗羅多最終面對抉擇，是否要將指環放回當初鍛造它的火山烈焰中的時候，他並不是那個虛弱而消瘦的霍比特人在大聲說話，完全是另一個聲音：“我來了……但是，我來這裏要做的事情，我現在選擇不做。我不做。指環是我的。”弗羅多的自由被徹底夷平。他的靈魂無法承受這一力量，因它甚至比索倫的力量還大。指環附身發言，通過無助的霍比特人之口宣告了自己專橫的意志。

這似乎是最明顯的摩尼教色彩的證據。弗羅多最終的拒絕行為似乎並不是由他自己“對善的變態和歪曲”而促使的，而是由指環王的自主性和壓倒性的力量引起的。然而，希培和與他志同道合的批評家們無法分辨的是，在邪惡之中，誘惑和強迫不是對立的，而是彼此補充行動。出於好奇而犯下的一點點小過失（比如第一次吸入可卡因）最初會帶來一定程度的愉悅，這通常會使人進一步產生對它的渴望。面對快感的誘惑，人若是第二次順從，則進一步關閉了自由的窗口，由原本單純的意志薄弱逐漸變成了極端依賴。很快，原本沒有被強迫的意志，變成了被強迫，上了癮，被困住。即使比爾博這樣高貴的角色，雖然他很少使用指環，也難免遭受這種強迫。他的意志被牢牢鉗制，以至於他發現將指環交給甘道夫變得如此困難。他甚至威脅要對自己滿心善意的這位巫師朋友施加暴力。

但是，弗羅多的情況與比爾博的情況並不相似。隨着遠征的進行，他使用指環的頻率越來越低，其成癮力似乎並未削弱他的抵抗力。然而，他和山姆越接近位於歐洛都因山（Orodruin）的核心薩馬斯瑙爾（Sammath Naur，即“火焰之廳”，索倫正是在末日裂罅處打

造了指環王)，這統領之環越來越沉重，力量也越來越大。它不僅使弗羅多身體消瘦，也耗盡了他的精神，使他充滿了絕望的感覺。恐怖和懼怕使他無法成功完成任務，尤其是在他的憤怒和恐懼增加了更多障礙的時候。這使弗羅多深感悲觀。每一分每一秒，無論弗羅多是清醒還是睡着，指環都會吸收他的意識：“我開始一刻不停地在我的腦海中看到它，就像大火輪……山姆，我在黑暗中赤身露體，我和火輪之間沒有遮擋的幕。即使我醒着的時候，我的眼睛也開始看到它，而其他所有的東西都消失了。”^①

這一場景看似具有摩尼教色彩，卻提出了一個難題：這樣使靈魂衰弱、壓抑意志的力量從何而來？希培認為“指環王”的邪惡具有超越和自主的地位，就好像它與良善之間存在一種準二元關係一樣。然而，托爾金給出了明確的反駁：這種欺凌威逼來自米爾寇和索倫、薩魯曼（Saruman）和斯麥戈爾（Sméagol）這類人的意志。他們曾經良善，如今卻叛逆。個體的反叛和動亂行為逐漸具有了社會性和政治性特徵，就像聖經中吃禁果的罪惡一樣，看似很小，卻很可怕，以至於耶和華最終不得不淹沒了幾乎整個受造世界，以免系統性的罪惡成為流行全地的罪惡。通天塔的毀滅也是個人性叛亂在整個文化範圍內蔓延的又一個例子，因為人類企圖創造一種單一的、佔主導地位的文化 and 語言。^② 而耶和華再次制止了人類的罪惡行為。

^① J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1994), 898, 916. (本文《指環王》中文引文均由譯者自譯。——譯者註)

^② 約德爾（John Howard Yoder）引用了《創世記》第11章中的巴別塔故事，以此作為反對一切霸權性普世主義的論據。他沒有把對巴別塔毀滅解讀為上帝憤怒的譴責，而是認為：帝國要強制將統一性施加給民眾，這是一種極端自大的做法，而上帝是出於仁慈之心來加以糾正。約德爾寫道：巴比倫人“是第一批基要派”，他們試圖通過藉助自己的文化力量，來克服歷史發展中的一切多樣性。因此，巴別塔變亂語言是上帝以恩典來干預，繼續分散和多樣化的過程，通過尊重他人來學習謙卑。約德總結道：“這不是懲罰或悲劇，而是一個禮物，是贈給人類新的起點，讓人類從死胡同走向自由。”參見John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public and Evangelical* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 63。

托爾金筆下的世界也是如此。魔多（Mordor）不見天日、摧垮意志的氛圍具有鮮明的現代氣息。索倫治下的確是一個邪惡的帝國。托爾金多次提到，他自己生活的年代是人類歷史上最具有壓迫性的年代。上個世紀的各種極端主義以前所未有的力量壓制了人類精神。數以百萬計的人被自己的政府屠殺，還有更多的人生活在恐懼之中。他們終日擔憂會得罪那些壓制他們的領主，並因此而自相恐嚇。當然，民主西方所謂的“自由”國家也有自己的壓制政策。唯物主義文化大肆推銷舒適和便利、墮胎和安樂死、精神類藥物和高度色情化的娛樂。他們奴役自己的民眾，儘管大多數人都沒有意識到這一點。托爾金似乎很直接地暗示，人的精神永遠不應承受如此可怕的壓力，即使是處於最佳狀態中也是如此。弗羅多在末日山裂罅的表現就是一個例子。

顯而易見，希培最嚴重的失誤，就是將外在和敵對的邪惡視為摩尼教，同時將波埃修斯-奧古斯丁對邪惡的理解局限於“內在和個人的誘惑”。他似乎沒有意識到，社會的邪惡和個人的罪惡一樣，都是對良善的歪曲。因此，我們也必須以奧古斯丁式的術語來解釋社會的邪惡。這種邪惡不是摩尼教式的“物質性的邪惡力量”入侵良善所謂的“非進攻型的精神力量”的產物；它們是人類集體悖逆的邪惡結果。這恰恰是原罪這一教義的重點，因為奧古斯丁按照保羅的思路，總結提煉出了這一觀點：我們生於一個邪惡的社會結構中，它先於我們自己，並誘發了我們自己犯罪，雖然我們仍然要為自己選擇過有罪的生活負責。

托爾金從一開始就表明了邪惡的社會性特徵。在夏爾（Shire），農業的鄉村變成了工業的荒原。因為嚴禁公共慶典，酒館也被關閉。大規模的壓制性官僚機構被建立起來，每一個當間諜的鄰舍都在監視同樣當間諜的其他鄰舍。弗羅多和山姆一整年都沒有回夏爾，在終於看到夏爾的不幸狀況後，他們的交談可能是整部史詩中最為陰鬱的。山姆說：“這比魔多還糟，真可以說比魔多還糟。俗話說，災禍找上門。因為這是你的家啊，你還記得它被毀之前是甚麼樣子。”弗羅多

說：“是的，這就是魔多。是魔多幹的惡事之一。”^①

三

邪惡首先是社會性和群體性的，其次才是私人化和個體化的。同樣，針對邪惡的補救措施亦是如此。弗羅多和山姆以及護戒遠征隊的其他成員在長途跋涉要銷毀指環王的時候，並不僅僅是尋求個人拯救：他們承擔着夏爾自身的救贖。若是沒有這個共同體，那麼任何形式的善都沒有意義。奧古斯丁寫下了一部巨著來捍衛教會，而教會就是這樣一個共同體：教會是一座城，只有它能提供救贖，取代羅馬統治的壓迫。基督徒受洗而“進入”了基督的身體（林前12:13），復活的主是一個完整而活着的人，他的身體就是教會。近代以來的個人主義對奧古斯丁而言無異於異端。

托爾金以自己豐富的想象力，創造了中土世界這樣的前基督教世界。其中並無受揀選之民族，也沒有道成肉身的彌賽亞。但是，他可以描寫一個很大程度上與此類似的團體，而且他確實這樣寫了，這就是“九行者”護戒同盟。他們的人數似乎顯而易見暗示着三位一體，而且也表明了他們與“九騎手”勢同水火。“九騎手”是人類的克隆體，他們使用索倫為他們製作的指環，變成了恐怖戒靈，被黑暗魔王所奴役。希培認為這樣的二元對立暗含了摩尼教的因素，宣稱“善與惡都是外部力量和靈魂中的內在衝動。”此外，他感到困惑的是，“在維持平衡的同時，我們整體上更加意識到，邪惡是一種客觀力量，良善是一種主觀衝動。在中土世界中，魔多和‘暗影’比瓦拉和中土世界其他護佑性的力量都更為迫近，更為可見”^②。

對於希培的異議，我們的答案是：善的僕人在表面上表現出了弱點，這反而突出了托爾金作品的反摩尼教性質。托爾金的想像力即使

^① Tolkien, *The Lord of the Rings*, 994

^② Tom Shippey, *The Road to Middle-earth*, 153.

只有一點還停留在摩尼教的層面上，那麼薩馬斯璣爾的場景就會成為一場全面的戰鬥，交戰的善惡雙方勢均力敵。然而，托爾金作為一位基督徒，不會將如此誇耀性的勇武賦予伊盧瓦塔爾。伊魯（伊盧瓦塔爾的別稱）不是蠻橫的、可見的好戰神靈。恰恰相反，他拒絕專橫地將自己的意志強加給別人。伊魯經常通過瓦拉和邁雅（maiar）這些代理人，進行看不見的工作。他拒絕無情地鎮壓邪惡，就像他拒絕將叛徒米爾寇趕出天堂一樣。雖然米爾寇破壞了愛努樂章，但伊魯仍允許他進入一亞。雖然魔苟斯壓迫別人，但伊盧瓦塔爾和他自由的僕人不會如法炮製魔苟斯的行為。相反，他們決心以善勝惡，聯合人類、精靈、矮人和霍比特人盟友，與他們自由合作，即使最終的勝利需要萬世萬代才能獲得。

就像耶穌的門徒一樣，“九行者”被揀選出來，不是因為他們是堅定的英雄，而是因為他們獲得了獨特的恩賜。如果正確地使用這些恩賜並服從於善的目的，就可以在戰鬥中發揮更大的作用。而這場戰鬥的使命更多的卻是失敗而不是勝利，是投降而不是使用具有強制力量的指環。這九位看似是不可能組合到一起的，但這個小隊卻非常出色。正如耶穌最初的跟隨者本應是代表以色列的十二個支派一樣，九行者也代表了中土所有的自由民族：一個巫師，一個精靈，一個矮人，兩個人類和四個霍比特人。他們不是按照種族、民族或階級團結在一起的，他們是唯有靠彼此的共同奉獻和追求而團結起來的。正如希培所言，“良善同伴的陪伴”遠非單純的“主觀衝動”，而是受了三種神學美德的激勵。他們組成了彼此忠誠和信任的共同體，最終完成了使命。他們心中充滿希望，相信即使他們自己失敗了，遠征也必將取得成功。他們彼此相愛，寬容團結，而即使是敵人也會得到他們的寬恕。

埃爾隆德（Elrond）選擇甘道夫是因為他很有智慧，選擇阿拉貢（Aragorn）是因為他的祖先與指環有聯繫，選擇博羅米爾（Boromir）是因為他英勇，選擇萊戈拉斯（Legolas）是因為他通曉

森林的情況，選擇吉姆利（Gimli）是因為他有矮人族對山區和礦山的豐富知識，選擇弗羅多是因為他是“世界上最好的霍比特人”，選擇山姆是因為他是弗羅多最親密的伙伴。後來梅里（Merry）和皮平（Pippin）也加入進來，因為他們願意跟隨弗羅多。埃爾隆德提出了反對意見，他告訴這些兩位年輕人，他們無法想象即將發生的恐怖。這時，甘道夫提醒他，他們所擁有的品質比這些更重要：“的確，如果這些霍比特人了解危險，他們就不敢踏上徵程了。但是，他們仍然會有前去的願望，或者覺得自己若有勇氣前去就好了，與此同時，他們會感到羞恥和不快樂。埃爾隆德，我認為在這件事上，最好是信任他們之間的友誼，而不是信任他們有多大的智慧。”^①

在《指環王》中，“信念”經常被描述為彼此信任的友誼，而這是實現共同體益處的主要手段之一。亞里士多德將友誼稱為“生命中最不可或缺的”卓越品質。從字面上看，這是護戒遠征隊的必要條件：沒有友誼，他們就真的甚麼也不是。友誼從一開始就使他們團結一致，使他們歷經長期的磨難也要堅持下去，而遠征最終獲得了成功。就像聖經中描述的一樣，在托爾金筆下，護戒小組是一個脆弱而有罪的共同體。他們的團結並不會被獸人或巨魔破壞，而是被自己的成員之一博羅米爾破壞。就像彼得不認主一樣，博羅米爾試圖攫取指環，並使用指環來擊敗索倫，獲得迅速的勝利。他的做法是個人英雄主義，而托爾金所否定的正是這種英雄主義。小組應當始終團結一致，決不單獨行動。即使在博羅米爾背叛之後，護戒小組仍是由兩個或三個成員組成的小型共同體。

毫無疑問，只有彼此信任的共同體能夠最終推倒原力大師（Force-Wielder）看似堅不可摧的據點，因為黑魔王永遠不知道甚麼是友誼。托爾金在另外一處也體現出了反摩尼教立場。他表明，真正邪惡的人是不可能組成真正的合作共同體的。比如，獸人總是吵架，

^① Tolkien, *The Lord of the Rings*, 269.

為一己之私大打出手，常常無意間促成了善事。當然，由共同犯罪的人組成的邪惡群體是存在的，但那不是真正的團契，無論其成員多麼忠誠。無論是塔利班、基地組織、黑手黨還是街頭幫派，無論是索倫還是薩魯曼，他們都不是生活在自由之下，而是生活在恐懼之下。

托爾金表明，如果有真正的希望，哪怕沒有完美的愛，也可以消除恐懼。山姆（全名山姆懷斯·甘姆吉，Samwise Gamgee）是霍比特人中最不擅長反思的人，但正是他最早了解希望的這種本質。在西力斯昂哥之塔（Tower of Cirith Ungol），他和弗羅多開始懷疑他們的遠征是否會成功，並擔心他們會死去並被徹底遺忘。山姆試圖區分真正重要的故事和無關緊要的故事，從而找到那唯一一個能帶來希望的故事。他承認，如果他們知道擺在他們面前的路有多艱辛，他們根本不會來。他補充說，這就是故事和傳唱久遠的歌曲的樣子，正是它們吸引着人們的心。山姆坦言，這些故事講述的不是自己選擇去冒險的人，而是那些本來永遠不會選擇走上這條路，卻走上了這條路的人。即使這樣的朝聖者被揀選了走這樣的遠征路，他們也可以決定回頭。但如果是這樣，就不會有人吟唱他們的故事了，因為那些違背自己呼召的人不會受到稱讚。山姆明智地警告說，重要的不是這些英雄打敗了敵人，並安全地返回家鄉享受勝利，而是他們在勇敢無畏地往前走，艱苦跋涉地往前走，無論等待他們的結局是好是壞。

如果一個幸福的結局不是最重要的，那甚麼是最重要的呢？畢竟每個具體的人間故事，以及與此相關的所有團契和伙伴的故事，最終都將結束並永久消失。我們已經注意到了，在附錄中，第四時代並沒有帶來持續的勝利。這是否意味着所有故事都是一樣的，也許都同樣是徒勞無益？山姆說：並非如此。最重要的是，我們自己的小故事是否有助於那無限大的故事，我們是否合格地在大傳奇中扮演了自己的小角色。山姆補充說，如果我們這樣做了，那麼當我們自己的故事結束之後，無論這一刻是好是壞，其他人會把我們的故事帶到仍在不斷進行的宇宙戲劇之中。一個無限大的故事包含了所有的小故事，沒有

一件是徒勞白費的。

山姆和弗羅多接近了魔多，他們漫長而令人厭倦的旅程即將結束。這就到了考驗山姆的時候，看他謙卑但奮進的希望是否會落空。最後，他們所有的努力似乎都失敗了。即使他們以某種方式成功地摧毀了指環，他們也不會幸存下來，也不會有人聽說他們的英勇行為。

他們似乎注定要被遺忘。然而，在彌漫的絕望之中，山姆看到了一顆星星在魔多烏雲之上閃閃發亮：“當他在那荒涼的土地上抬起頭來時，那顆星的美麗打動了他的心，他也重新獲得了希望。這種想法猶如一根清澈而寒冷的利箭，穿透了他。而陰影最終只是一小片暫時的東西，它永遠無法企及光明與崇高之美。”（901）

希培有一個觀點是正確的：在《指環王》中，邪惡的力量比良善的力量看上去更加明顯和真實。只有唯一的一顆恆星照亮魔多浩瀚的黑暗天空，這似乎並不意味着摩尼教式的力量均衡，而是邪惡全面得勝，永遠得勝。只看表象是危險的，山姆超越了這一切，發現了深刻而又自相矛盾的真理，即恆星與陰影並不是被鎖定在邪惡的二元鬥爭中。最初的現實和最終的現實都是光明，而不是試圖控制和消滅光明的黑暗。在山姆的眼中，這一顆閃爍的星星既穿透又認出了巨大的陰沉。其他所有明顯的二元對立也是如此：希望定義了絕望，友誼定義了仇恨，救贖定義了詛咒。

在托爾金筆下，這種奧古斯丁式不平衡的對立尤其體現了愛的特質，我們可以將其理解為憐憫、恩慈和寬恕，這些就是《指環王》中的主要美德。比爾博沒有殺死壞心眼的咕嚕，弗羅多大為惱火，甘道夫回應了弗羅多，明確地指出了憐憫的意義，並多次指出，“比爾博的憐憫可能會影響許多人的命運”。這是托爾金史詩的關鍵思想，是重要主題，是全書基督教色彩的中心和擴展。從字面上看，甘道夫的預言是真實的。早在很久以前，比爾博就放過了那個邪惡的咕嚕，而最終咕嚕無意間使指環的毀滅成為了可能。巫師甘道夫的話在精神意義上也是正確的。因為甘道夫在講話中，提出了“恩慈”的概

念，這一概念絕非來自異教。咕嚕是一個犯罪次數多、被得罪次數少的人，他的痛苦是罪有應得。為了得到指環，他殺死了表弟，犯了該隱（Cain）犯下的罪過。然而，儘管指環將咕嚕的生命延長了五個世紀，使他無休止地貪吃生魚，但這也使他的生活徹底變得淒慘悲涼。邪惡不需要摩尼教式的二元對立：邪惡的最大敵人就是邪惡自己。

甘道夫堅持心懷憐憫，還有更深層次的原因，即恩慈是唯一能夠將咕嚕從與世隔絕的狀態中救出來的方法。甘道夫說，如果所有應受懲罰的人都死了，那麼也許沒人能活下來。他補充說，許多應當活着的人都死了，那又有誰能使他們活過來？甘道夫為自己的反問句提供了答案：誰也不能。他警告弗羅多，要非常審慎，不要隨意審判別人並判處他們死刑。儘管甘道夫在這裏說的是字面意義上的死亡，但這種審判可能帶來其他類型的死亡，包括輕蔑，藐視，不放在眼裏。

甘道夫認為，弗羅多險些犯下了最難以發現卻最致命的罪——自以為義。弗羅多本人既然得到了恩典，免受了應得的懲罰，那麼，如果弗羅多不是用自己的經歷為標準，而是其他的標準來評價咕嚕，堅持將咕嚕繩之以法，他就很難說自己沒有自以為是。托爾金表明，無論是霍比特人還是人類，都不能僅靠善功來生存。儘管咕嚕很可能是罪有應得，但他不應該被處決，這恰恰是因為他是一個罪人，一個墮落的脆弱生物，一個來自塵土、歸回塵土的同類。甘道夫承認，咕嚕重回原樣的希望不大，而且對於其他許多人來說，也許甚至對大多數人來說，重回原樣的希望都不大。甘道夫總結說，如果不給他們恩慈，那麼自己也得不到恩慈。

甘道夫關於憐憫的論述，也表明托爾金的作品與古代東方的摩尼教世界和古代西方的英雄世界之間相距甚遠。在大多數異教文化中——現代的非基督教文化也是如此——憐憫並不是一種美德。例如，希臘人只憐憫那些可悲的、無助的、無法為自己做任何事的人。亞里士多德的名言——悲劇的作用是引起恐懼和憐憫，是指像俄狄浦斯這類角色的命運。我們會擔心他的命運可能以某種方式在我們身

上發生，我們也會因為他一生中避無可避的遭遇心生憐憫。但是，憐憫從來不會落在強者或不配被憐憫的人身上。因為，如果有了這種恩慈，惡人就不會有惡報。

這種恩慈對於聖經信仰至關重要，但在異教文化中，這種恩慈卻會被視為惡行。在古老的日耳曼和斯堪的納維亞文化中有一種戰士倫理，赦免敵人是不可想象的，必須徹底打敗他們。相比之下，托爾金這位奧古斯丁主義基督徒，卻將愛的至關重要的本質理解為恩慈和憐憫。我們通常是只能與擁有共同信念的人交朋友，但我們卻受到呼召，叫我們憐憫那些我們不信任的人，甚至（尤其）是我們的敵人。這樣，我們就可以理解為甚麼山姆會提到，在每個人類和霍比特人的故事裏，即使是陰暗的事也在那無限大的故事中有一個特殊的位置。山姆說：“真的，甚至連咕嚕都是故事裏的一個好角色。”^①

因此，托爾金的作品完全不是摩尼教式的，而是奧古斯丁式的。因為邪惡是虛無，它可以以它願意的任何形式出現；並且其手段越具有欺騙性，結局就越成功。這意味着與邪惡抗爭需要巨大的信念和毅力、極高明的技巧和最深厚的希望，但最重要的是有能力去憐憫那些沒有資格被憐憫之人。凡人用這些有力手段抵擋惡魔的壓制，而托爾金自己也使用這些手段講出了這部史詩奇幻小說最深層的真理：指環之王不是索倫，而是伊盧瓦塔爾，還有他謙卑的僕人和朋友。

譯者簡介

柳博贊，北京語言大學高級翻譯學院講師。

Introduction to the translator

LIU Boyun, Lecturer at School of Translation and Interpreting, Beijing Language and Culture University.

Email: boyunliu.pku@gmail.com

^① J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, 322.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Augustine. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. New York, NY: Oxford UP, 1992.
- Evans, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1994.
- Flieger, Verlyn. *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Garth, John. *Tolkien and the Great War: The Threshold of Middle-earth*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 2003.
- Jenson, Robert. "The Church and the sacraments." In *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Edited by Colin E. Gunton. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1997.
- Shippey, Tom. *The Road to Middle-earth: How J.R.R. Tolkien Created a New Mythology*. revised and expanded edition. Boston, MA: Houghton Mifflin, 2003.
- _____. *J. R. R. Tolkien: Author of the Century*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 2001.
- Tolkien, J.R.R. *The Lord of the Rings*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1994.
- Wood, Ralph C. "Tolkien's Augustinian Understanding of Good and Evil: Why the Lord of the Rings Is Not Manichean." In *Tree of Tales: Tolkien, Literature, and Theology*. Edited by Trevor Hart and Ivan Khovacs, 65-102, 117-119. Waco, TX: Baylor University Press, 2007.
- _____. *The Gospel According to the Lord of the Rings: Visions of the Kingdom in Middle-earth*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003.
- Yoder, John Howard. *For the Nations: Essays Public and Evangelical*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.