

逻各斯中心主义与灵性传统

Logocentrism and Scriptural Tradition

杰弗里 李 毅 译

David L. Jeffrey Ottawa University

[英文提要]

The essay responds from a Christian perspective to the distortion of Christian literary theory made by deconstructionist critics, such as Harold Bloom and Jacques Derrida. For Bloom and his colleagues, theory of poetry can only be animated by the extremes in conflict. They regard Christian literary theory as “logocentrism,” and their own theory as the most refined form of “a thoroughgoing linguistic nihilism.” This postulated opposition of nihilism and logocentrism is upheld as a fact by deconstructionist critics. The author of this essay responds to this theory by making the following viewpoints: first, what centers Christian discourse is not either extreme view of language, but a profoundly mediated theory of the “meaning of persons” to which language is functionally subordinate, merely tropic, merely indicative. Christian theory may be Logos-centered, but it is not logocentrism. Second, deconstruction misrepresents Christian literary theory and its traditional foregrounding of the ethical in questions of interpretation and literary theory. The literary theory in the mainstream of Western scriptural tradition has always reiterated the basic premises: what valorizes literary and linguistic heurism is an ultimate unity of truth; what conditions recov-

ery and use of any part of "truth" is not merely the frailty of words but the primacy in inquiry of intention, of the human will. Literary theory in the scriptural tradition has usually tried to face the problem squarely. Deconstructionist critics have severely distorted Christian literary theory when they tend to evade this major aspect of it in their hypothetical opposition of nihilism and logocentrism.

道和形象属于他,而他不仅仅是形象和道。

坎特伯雷的安塞尔姆

十多年前,哈罗德·布鲁姆发表了他引来诸多争论的《突破形式》一文。他在这篇宣言式的文章中指出,“诗歌理论”需要两种极端的语言观念中的一种作为其实践的先决条件。他把第一种称为“所有语言的神秘理论”。这种理论赋予语言“过多”的意义,用布鲁姆的话来说,“语义丰盈”。他认为这种观念与诺斯替教、犹太教喀巴拉神秘主义教派的思想并无二致,与犹太和基督教的“逻各斯中心主义者”,例如赛缪尔·柯尔律治(他的理论是建立在《约翰福音》的逻各斯之上的)的观点也颇为相近,与更近一些时候的一些各不相同的理论家的看法(例如瓦尔特·本杰明,欧文·巴菲尔德,和瓦尔特·翁格)也是相通的。布鲁姆把另一种激进的语言观称为“彻底的语言虚无主义,我们现在称为解构主义的一类理论最能充分地体现这一语言观”。这种观点认为语言“意义缺失”,“完全没有规则”。在刊载《突破形式》一文的《解构与批评》一书里,布鲁姆把这后一种理论视为与他的同事雅克·德里达,保罗·德·曼,

杰弗里·哈特曼和J·希利斯·米勒的观点同出一辙。^①布鲁姆希望在两种语言理论富有成效的对立中加以强调的是它们与“好诗”中的“冲突”成分之间的联系,这种强调颇具他的研究工作的特色,此外,冲突成分有利于在类似基础上建立好的理论:

所有我要求的就是语言理论要相当激进,要相当地不妥协。而我所追求的诗歌理论可以与两种激进的诗歌语言观中的一种达成妥协,不过我对这两种彼此对立的理论之间的各种较为温和的观点却不会妥协。新诗人极力与意义缺失或意义过丰相抗争,去争取自己的自由。如果对手是温和的,那么冲突就不存在,这样就达不到新的高度。只有冲突是至关重要的。^②

按照这样的观点,英美学界平庸的学究式批评家中庸温和的天性就只能遭到新派人物的轻蔑。^③

布鲁姆“非此即彼”的模式是后浪漫主义阐释学的纲领性声明,显然有受尼采影响的痕迹。这一模式建立了一个方法上的对称:作者一方被设计为对抗的一方,这多少有些想当然,其目的是为了凸显作为主角的批评家的解构构造力。在这一效法布莱克自创体系的过程中,被制造出来的“体系”尽管避免“受到另一个体系的奴役”,却显然要依赖它要颠覆的体系。因此,为了让自己所希望的“冲突”正当地存在下去,批评家出于策略的考虑,不惜捏造和故意拖长相互对立的体系间的对抗。基于这种对诗歌理论的必要条

^① *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury, 1979), 杰弗里·哈特曼在这本由他们几人合作写成的著作的前言里,表示他和布鲁姆希望与解构主义保持一点距离。他说,应当认为他们“几乎不是解构主义者”(ix)。

^② 同上,4页。

^③ 同上,5页。

件的看法,布鲁姆的合作者J·希利斯·米勒把语言理论中极端不同观念之间的对立说成是一种具有相关性的关系,这种关系使“出自逻各斯中心主义的观念的字里行间都暗藏着虚无主义是潜在的恶魔这层意思”,因此,

这两者相互关联的方式,既不是相互对立,也不会是双方互动中相互消解之后达到融合。两者中的一方定义另一方,愿意接纳另一方,一方与另一方的关系如同寄主之于寄生虫。^①

这种共生至死的现象(希腊文中寄生虫“parasitos”一字的字面意义为“在麦粒旁”)使米勒将一首诗与圣餐中用的面饼(host)加以类比:“作为寄主(host)的诗歌作品犹如面饼,代表了受难者和祭品,它被分开、掰碎、四下里传递,被聪明的和愚蠢的批评家吃掉。在这种古怪的关系中,诗之于批评家就如同寄主之于寄生虫”,而虚无主义和逻各斯中心主义(或“唯一义”)阐释的关系就如同“‘麦粒旁边’的食客与食客、寄主与寄主、寄主与食客、寄生虫与寄生虫之间的关系。这种关系是三角关系,而不是两极对立”。^②

布鲁姆和米勒的观点中引人注意的是他们都需要避免让他们设想出来的冲突获得一种解决,或者说一种调和;照他们看来,只有对立冲突才能使诗歌理论具有活力。他们大概是表示,妥协和调解都会是毁灭性的。同样引人注意的是,他们使用的语汇通常带有超越性、不变性和永恒感的色彩,同时排斥物质世界的、易变性的和局限性的时间观。他们这种自觉性的宗教语汇类似犹太教喀巴

^① *Deconstruction and Criticism* (New York, Seabury, 1979), 杰弗里·哈特曼在这本由他们几人合作写成的著作的前言里,表示他和布鲁姆希望与解构主义保持一点距离。他说,应当认为他们“几乎不是解构主义者”(ix), 228页。

^② 同上, 228页。

拉教派(Kabbalah)或神秘主义。他们通过这些语汇表达了解构主义对中间道路——无论是第三种观念还是某种中庸温和的方法——的严格抵制。^①布鲁姆和米勒所使用的术语让我们不可避免地要去回顾历史上宗教的批评、尤其是圣经批评对西方文学理论的贡献。这种影响之所以不可抹煞，部分是由于现代主义圣经批评中的两极观念启发了“冲突”和“消解”的思想。为了针对造成后结构主义的理论模式的必要条件提出某些初步的问题，我们可以先看一下从古代到中世纪众所熟悉的代表性基督教文本。不幸的是，布鲁姆的模式同任何一种“基督教”的文本理论都不一致。从奥利金(Origen)的新柏拉图主义讽喻说到奥古斯丁在对讽喻说大加修订的基础上建立的象征说，到圣维克多隐修院的休(Hugh of St Victor)或波拿文都拉(Bonaventure)著作里、或但丁的详尽的多重意义说中涉及语言和形式关系的新亚里士多德学说，一直到西德尼的“新教诗学”，弥尔顿在西德尼的基础上形成的思想，蒲伯的实用形式主义，新现实主义者杰勒德·曼利·霍布金斯的司各脱主义诗学，爱略特的新但丁主义，奥登成为基督徒之后建立的伦理诗学，新批评后期的思想禁欲主义等等，这不计其数的“文本理论”都可以有理由称自己是“基督教的”理论。不过，我们不太相信形形色色的理论家中有谁喜欢被称为“逻各斯中心主义者”。^②相反，他们很可能会认为这一称呼是出于严重的误解。他们和奥古斯丁一样，

^① 参见 George Steiner, *Real Presences* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 164-165; John M. Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 45-51.

^② 我应当承认，我自己也曾错误地赞同过这一曲解。我曾说，“逻各斯中心主义是个不错的称谓，我认为以此来界定基督徒通常遵循的文本理论传统是妥当的……”见 D. L. Jeffrey, “Caveat Lector: Structuralism, Deconstruction and Ideology,” *Christian Scholars Review* 17, no. 4 (1988): 442. 以上评论是我对帕特里夏·沃德一篇论巴特(Barthes)和德里达的论文的回应，并且我还愿意用这一术语来称呼我的学术领域。不过，我还补充说，“……我们应当……对如何继续定义这一术语(逻各斯中心主义)要格外小心”。本章节旨在作出更细致的说明。

认为语言的功能首先是表达意图的工具,^①而意义并不是寓于语汇之中,而是寓于作者之中。^②他们大概还会认为,他们的立场之所以与虚无主义相对立,并不是因为他们把语言结构推到至高无上的地位,而是因为他们首先肯定文本中神的存在。乔治·斯坦纳对这一点有很准确的理解。例如,他指出,“逻各斯的秩序产生了……‘真实的存在’这一重要的看法”。^③

文本中神的存在和不存在之间的对峙的确导致了一场热闹的争论,其真正的分歧之点是有神论和虚无论。德里达和他的一些追随者(例如卡勒[Culler])强烈抵制他们称之为“逻各斯中心主义”的传统,并说这一冲突已“升级成为一场必须进行到底的斗争”,是一场“毫无妥协或调停余地的对抗”。^④而实际上,这一冲突构成的张力显然并不是在语言意义“缺失”和其“神秘”的对立面——意义无限制“丰富”两者之间。但是,若不如此设定,这个问题就很难照布鲁姆的想法争论下去。同德里达一样,他认为逻各斯中心主义的传统大致指的是在思想上推崇真理和理性的整个西方传统价值体系,而在另外的地方,他却根据喀巴拉教派(Kabbalah)、诺替斯教、柯尔律治和神知论来狭隘地定义这一传统的诗歌语言理论。无论这一简化在后现代主义的浪漫主义中已怎样相沿成习,它都显

① St. Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Bobbs Merrill, 1963), 1. 35. 39.

② St. Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Bobbs Merrill, 1963), 1. 13. 12; 2. 2. 3. 因此,奥古斯丁在探讨意义的理论中给予伦理以中心地位。

③ Steiner, *Real Presences*, 96.

④ 这是德里达的话,转引自 J. Greisch, K. Neufeld. and C. Theobald, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques* (Paris: Editions de Seuil, 1937), 157; 参见 Jonathan Culler, “Beyond Interpretation,” in *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction* (Ithaca, N. Y. Cornell University Press, 1981) 6. 汉德尔曼在一本著作中讨论了德里达对基督教语言理论的对立态度,她的探讨非常重要,请见 Susan Handelman, *Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Tradition in Modern Literary Theory* (Albany: SUNY Press, 1982), esp. 163—78.

然歪曲了西方文本理论复杂的历史,^① 由此它把虚无主义和逻各斯中心主义对峙的假定强说为事实。

让我们尝试着再倾听一下古代晚期的一个文化奠基人的声音,以帮助我们理解基督教关于语言指代的理论:

所有的教导都涉及事物本身或者符号,但是我们是通过符号了解事物的。严格地说,我把不用来指代他物的东西称为“事物”,例如木头、石头、牲口等等。但是我们在圣经中读到的摩西使用的那块木头和别的木头不同:摩西把木头扔进苦水之中,苦味就消失了;雅各枕在头下的石头也与上面所说的石头不同,代替亚伯拉罕的儿子作为祭品的羊也不同于上面所说的牲口。这些东西都是其他事物的符号。还有其它一些符号,例如语言,它们的全部用途就是指代其它事物,这就是人们使用语言的目的。由此可以理解我们称为“符号”的东西;它们被用来指代某一事物。每一个符号也是一事物,如果它不是一事物,就什么都不是了;但是并非每一事物都是符号。^②

奥古斯丁作出的前索绪尔区分旨在建立一种等级体系,在其

^① 参见 Roger Lundin, “Emerson and the Spirit of Theory,” *Religion and Literature* 21, no. 2 (1989): 17-42. 布鲁姆的“凸显读者意图的解读”当然事先排除了他被指责为曲解的可能性。例如,在布鲁姆看来,但丁、弥尔顿或布莱克这样一些值得称赞的诗人必须“破坏神圣的真理,将其降格为寓言和古老的故事”(这句话出自安德鲁·马维尔《论失乐园》一诗),因为布鲁姆认为好诗必须要有独创性;“诗歌的力量”,他写道,“关键在于它是一首新的歌,自己的歌,永远必须是一首自我之歌”。布鲁姆在此隐晦地提及惠特曼,这使他的浪漫主义——和诺斯替主义有了几分美国色彩,也使他“对犹太教的颠覆与后基督教时代的浪漫主义诗人们的类似发展遥相呼应。其结果是无论是布鲁姆或者是布莱克,或者惠特曼,都“成功地”从对立的立场解读了圣经文本。布鲁姆和诺思罗普·弗莱一样,都认为布莱克尤其具有英雄气概,因为他“改写了弥尔顿和圣经,让其成为他自己的地狱圣经的附注”。见他的著作 *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 请着重看第五章。

^② Augustine, *On Christian Doctrine*, 1. 2.

中任何一种符号,包括语言在内,都从属于它们所指代的事物,也即上帝创造的万物。那么,符号仅仅是约定俗成的。语言的唯一“用途”是指代,它是手段而不是目的;①意义最后是寓于被指代的事物,而终极意义则是寓于天地创造这一事实及其先决条件——上帝”,他是“置一切事物之上的事物”。②奥古斯丁和以后大多数基督教理论家都认为符号和事物之间任何形式的混淆就是一种偶像崇拜;既然意义并不寓于抽象的语汇之中,而是寓于语汇可以表达的存在物和行为之中,退回到为语言而语言的问题无疑表明了思想上的虚弱:“一见真理就逃跑,这种世俗存在中的习惯削弱了人的心智的敏锐”。③只有上帝的“道”能超越所有语言因袭的传统和它们不能完全达到目的的性质,而这道显然不是人能说出来的。我们对“道成肉身”仅仅只能通过不完善的类比加以领悟:

这就同我们说话时的情形一样。为了让我们的念头通过听者的耳朵传达到他的思想之中,我们用语言表达我们心中之所想,这就叫讲话。但是我们的念头并没有转化为声音;它依然完整地存在着,并且通过语言的形式达到听者的耳中,而其本身并不因此有任何退化变质。上帝的道以同样的方式化为肉身,而本身没有改变,他因此可以与我们同在。④

① Augustine, *On Christian Doctrine*, 1. 2. 1. 4. 4.

② 同上, 1. 7. 7.

③ 汉德尔曼颇有见地地讨论过这些观点。在她看来,德里达和布鲁姆一方面是犹太人中的信奉异端者,另一方面他们对奥古斯丁的符号偶像崇拜一说的反对态度又具有典型的犹太色彩。她正确地指出:“奥古斯丁无疑会把德里达视为盲从符号的第一人,顽固地沉溺于文字游戏,拒绝承认语言有任何所指对象”(Slayers of Moses, 118)。相反,基督教把某几个符号具体化(例如洗礼和圣餐)为圣礼,这在“犹太人看来是偶像崇拜”(117)。她的整个讨论对如何清晰地了解犹太传统和基督教传统对“圣书的子民”一语界说的差异很有裨益。两者的不同之处与相同之处同样显著。

④ Augustine, *On Christian Doctrine*, 1. 13; cf. *De Trinitate* 15. 9. 16ff.

上帝的道(God's Word)和男人女人们的话显然是不同的:我们讲话用语言,上帝讲话用事物、人物和事实,在这一道成肉身的事实中尤其是如此。至少在基督教理论家看来,这件根本性的道成肉身的事实能给我们的语汇注入额外的、甚至是根本性变革的意义,但是我们的语言(即使在诗歌中)并不能因此而造成同样性质的事实(或指代)。基督教理论家认为,在这种意义上,人的语言绝不可能超越于“第二层次”话语之上(在此我还得请布莱克原谅我的坦率直言)。用巴赫金的术语来说,人的语言总是“对话体”的;人不可能具有任何“绝对的话语”。^①

奥古斯丁和其他人甚至在使用《约翰福音》中上帝的道与人的语言之间的类比时也极力维护的这种人神语言的差别,而这种差别正是布鲁姆、德里达和其他一些他们的同道想要混淆的。对从圣约翰和《希伯来书》的作者到 T·S·爱略特这样一些典型的基督教“理论家”来说,上帝的道是存在和超越存在、时间和永恒之间的中介,它使语言能够反映出上帝同世界、神的存在和人的存在之间的关系。但是,正如约翰·弗莱瑟罗(在谈及奥古斯丁和但丁时)指出的那样:

在基督教看来,本体并不是柏拉图所构想的不具形体的逻各斯、与世界脱节的智性本体,也不是不可理解的梦魇,迷失在世界中不得解救;基督教的本体象一种秩序,在其中时间被用来为永恒服务。^②

^① Mikhail Bakhtin, "Eposi roman," *Voprosy Literatury i estetiki: Issledovaniia raznykh let* (Moscow: Xudoz, 1975), 447-83.

^② John Freccero, "Dante's Medusa: Allegory and Autobiography," in *By Things Seen: Reference and Recognition in Medieval Thought*, ed. D. L. Jeffrey (Ottawa: University of Ottawa Press, 1979), 33.

因此,基督教认为,有关语言本质和特性的两种对立的观点都不足以成为诗歌理论的恰当依据,因为这样绝对的两分法歪曲了本体,或者是将语言偶像化(逻各斯中心主义),或者将语言说得一无是处,认为它不是有益于理解的工具(虚无主义)。

更让人不安的是布鲁姆提出的任何一种曲解都掩盖了真实冲突的本质,那种男人们和女人们挣扎着去交流、去获得心灵相通、去认识和被认识、去爱和寻求真理过程中经历的冲突。例如,无论但丁还是 T·S·爱略特都不会像布鲁姆那样认为语言理论必须“相当激进,不妥协”,也不会认为运用那一种语言理论来探讨诗歌并不重要。在基督教理论家看来,问题的关键并不在于有意义还是无意义,意义过丰还是意义缺失,^①而是更深刻地寓于生与死之间的选择(《申命记》30:19),真理与拒绝真理之间的选择(《罗马书》1:25)。人类语言指代的不完美决定了我们只能“像在镜中模糊地观看”,不能完全达意的语言给予了我们短暂的欢乐,更让我们感到无穷无尽的沮丧。

迈克尔·爱德华兹提醒我们说,即使渴望达到宏传崇高之境,诗人的语言也永远无法达到目的。这是令人悲哀的,^②不过失败的表达同“成功的”表达一样有助于我们的领悟。正如理查德·威尔伯在他的《事件》一诗中所说,

语言和语言的失败。

突然揭示出这一失败的意义,

在那一瞬间,人大概会看到

^① 例如,可以参看 Dominic Manganiello, *T. S. Eliot and Dante* (London: Macmillan, 1989), 84-121.

^② Michael Edwards, *Toward a Christian Poetics* (London: Macmillan; Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 107-8.

世界的意义原来如此不同。^①

斯坦纳的一段话也表达了类似的思想,这段话就象是把威尔伯的诗用散文写了出来:“语言不能达意这一现象让我们看到了诗中‘他者’的存在,他在诗中自由出入,或与我们相遇,或拒不与我们进行精神交流”。^②这样的说法并没有表示出将语言偶像化的倾向——也就是解构主义者所说的逻各斯中心主义。相反,这样的表述揭示了我们在语言之中和语言之外的挣扎,这挣扎的目的是为了与最终意义寓于其中的神心灵相通、灵魂合一。所有的语言,因为它们希望表达的要求,而在本质上有缺陷。正如但丁所说,语言真正希望表达的是寂静——与上帝同在的寂静,而不是虚无的寂静。^③我们的语言就象情人的语言,无论怎样重复罗嗦,却不会全是空洞无意义的。照奥古斯丁的说法,我们的语言表达投出它纤细的纱线,希望有一天这些纱线能被织成一件完整的衣服,这一天也就是我们的语言被作为他者的神理解的一天,那时我们就不要再喋喋不休地讲下去。在那一天,我们“得以称义,成为圣洁之身”,获救的灵魂也许最终“成为了上帝的道的果实,无须再说什么、再写什么”。^④

我希望指出的第一点(也是比较谨慎的一点)到这里就显得较为清楚了。解构主义者把当今的基督教文本传统称之为“逻各斯中心主义的”,这种说法是一种巧妙的曲解,更是一种严重的歪曲。从轻处说,它把一种语言理念强加于基督教的文本理论。基督教的文本理论总的来说的确肯定了一种终极真理或逻各斯,同时也坚

① *The Poems of Richard Wilbur* (New York: Harcourt, Brace, 1963), 106.

② Steiner, *Real Presences*, 175.

③ 请参见 E. D. Blodgett and H. G. Coward, *Science, the Word, and the Sacred* (Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 1989) 207-20

④ Maurice Pontet, *L'Exégèse de S. Augustin predicateur* Paris: Aubier, 1954), 96.

持认为人的语言有局限性,只能相当模糊地反映逻各斯。“太初之道”揭示的人的语言的特性也许远比人在理论上探讨语言的努力对道(逻各斯)揭示的为多。中世纪晚期威克利夫的释经学对这一点有所说明:甚至圣经中的语言也只能引导我们进行对谈,使我们能从个人的体验同逻各斯建立关系。与化为肉身的道相遇会使我们认识到,“基督和许多圣人甚至没有用语言写下他们的教导,只是把他们的话写在人们的心版上。只有在心灵之中,[交流]才能完美”。^①威克利夫的看法同奥古斯丁是一致的:基督教话语的中心点并不是激进的语言观念,而是一种深刻的语言作为中介的理论:意义寓于作者,而语言的功能只是从属于作者,仅仅起着象征和指代的作用。^②基督教的理论也许是以逻各斯为中心,但并不是逻各斯中心主义的。

因此,在这些理念基础上的多重意义并不是无限制无休止地削弱象征的意义,以至最后沦为荒谬,如果情况果真如此,那就的确会象布鲁姆所说的一样,多重意义会完全堕入意义缺失的虚无之中。语言是多义的,那是因为人的想象在实际的层面上是多种多样的,但是语言多义却应当围绕一个统一的中介体,这个中介体可以是文本的整体结构或者是众所接受的阐释者们的意见,这种关系本质是限制。“意义”,奥古斯丁说,“最终是要依赖于真理”,^③并且对于“真理”的认识一方面通过个人相互不同的“解读”得以深化,另一方面又完全受到这些相互不同解读所表达的一致

① John Wyclif. *De Veritate Sacrae Scripturae*. 3 vols, ed. R. Buddenseig (London: Wyclif Society; Trubner, 1905-7), 3. 44.

② 请参阅本书第六章对威克利夫的理论的讨论。

③ Augustine, *On Christian Doctrine*, 3. 27. 38; 见本书第三章。

意见的限制。^①这样,阐释者对任何文本的解读都因此不会是唯一义的,而是双重意义的(威克利夫也竭力指出,耶稣在他的比喻中所使用的语言就是双重意义的),甚至是“多重意义的”。^②那么,表述出来的意义即使是真实的,也总是片面的。不过,我们继续进行不同的表达的值得的,因为我们在多次相遇中总是发现,各种表达尽管不完美,但却是有意义的。

这一点也说明了普遍的诗歌鉴赏情趣,甚至历史上最正统的基督教理论家对这种情趣也是赞同的:“每个真正的、好的基督徒都应当懂得,无论他发现了什么真理,那真理都是属于他的主的”,^③奥古斯丁如此说,他的老师安布罗斯曾说过的类似的话。所有的好诗,无论其表面上如何远离基督教教义,都被比喻为“埃及的金器”,可以加以改造,在伦理上派上“更高贵的”用场。^④文本意义超越于语言之上,这就意味着阅读应当以一种有道德回应的方式进行,意义最终寓于作者,在本质上不是语言的属性,有道德回应的阅读因此就被视为一种伦理行为。正如但丁在评论堪格兰德·德拉·斯卡拉(Can Grande Della Scala)时谈论自己的《神曲》中多层意义语言时指出的那样,这样一种诗歌理论关键在于能够在实际中运用。他强调说,他自己的作品所依据的“哲学流派”无论“就其整体或部分而言,都是关注伦理道德的”。^⑤

我的第二个观点是:解构主义曲解西方圣经传统的文本理论

① J·M·莫拉弗克斯基代表了当代一种更严格的从语言学观点来探讨的方法:“要理解符号学理论的问题,至关重要的是理解为什么大多数哲学家都认为这些理论中关键的因素是符号指代。指代是一术语和它指代的本体之间、意表和真实存在物之间的关系,有了指代的观念,也就有了命名、描述的观念,也就有了真的观念。所以以语言表达思想的能力是符号理论必须加以说明的一种根本性能力。这种能力中最重要的是指代、描述和判断正误的能力。”

② Wyclif, *De Veritate*, 1. 67—82.

③ Augustine, *On Christian Doctrine*, 2. 18. 28.

④ 同上, 20. 40. 60.

⑤ Dante Alighieri, *Letter to Can Grande della Scala, in Literary Criticism of Dante Alighieri*, trans. Robert. S. Hsilar (Lincoln: University of Nebraska Press, 1981).

最大的坏处是抹杀了这一传统在阐释和文本理论中对伦理的强调。显然,无论是诺斯替主义的或者虚无主义的理论家,大多认为道德良心的悔过往往是一种错误。^①相反,西方圣经传统中的文本理论的主流则认为道德良心的问题多多少少是不可回避的。无论是奥古斯丁的仁爱的标准,但丁对大众道德的考查,威克利夫对读者意图的思索,还是西德尼、蒲伯、菲尔丁、甚至阿诺德对道德行为的强调,其中都重申了一个基本点:给予文学和语言探索以价值的是一种完整的终极真理。我们是否能寻回和使用这一“真理”的任何部分,不仅仅取决于脆弱的语言,而且也取决与对意图的追问、对人的意志的追问的重视。圣经传统的文本理论总是愿意直面这一问题,尽管有时结果也不太理想,从奥古斯丁自己承认他的文本理论同别人的一样都是出自自己的生活经历,到乔叟在《坎特伯雷故事集》中连篇累牍地检讨读者和作者冲突的意图中的伦理意义,一直到克尔凯戈尔在《害怕与战栗》中对生活模仿艺术的探讨,他们关注的首要问题都不是意义缺失或意义过丰。假如从一开始有足够的意义供我们作出道德选择,问题的关键就一直是道德回应的解读的和伦理实践。我想,这就是圣经传统对我们有所贡献之处。如果我们对其加以忽视或曲解,我们自己就会遭受损失,尽管一些个人故事中难免有异想天开和不连贯之处。

在模式化的虚无主义同逻各斯中心主义的对峙中,后者丧失了自身的特性,歪曲因此而出现。对事物加以如此抽象的做法是诺斯替主义和神秘新柏拉图主义和解构的虚无主义的基本点。而众所周知,现在被称之为“逻各斯中心主义”的传统对此却是加以抵制的。对这两种现代理论加以比较,也许可以说明两者之间冲突或

^① 例如,斯坦纳认为,“喀巴尔教派并不把理解落实到行动上去,而是转化为完善的知识……这种认识方法是自我封闭的”(Real Presences. 42)。毋庸置疑,这种自我封闭也是虚无主义理论方法的本质所在。

对抗的真正性质。前者可以通过罗兰·巴特(Roland Barthes)的一段人们熟悉的话得以说明：

一旦让作为作者的神隐去，破译文本的秘密就会变得没有意义了。让文本有神作为作者就给了文本一种限制……。如果拒绝给予文本一种‘秘密’，一种终极意义，那么就给反神学的行为打开绿灯。这种反神学的行为拒绝确定意义是革命性质的，因为拒绝确定意义最终就是拒绝上帝和他的本质之所在——理智、科学和自然规律。^①

这一类对诗歌理论的看法把文本权威和文本意义的特殊地位与犹太-基督教的世界观联系起来。这一点不错。不过，巴特的立场部分是在对这种世界观相联系的道德权威的排斥之上的。这种见解在圣经批评里并不是没有，并且事实上还先于世俗文学批评而存在。^②

一百多年以前，克尔凯戈尔运用了一种奥古斯丁式的修辞手段来质疑某一种类型的批评，探求其竭力回避基础文本中道德教训这种行径的伦理寓意。他运用寓言提出了这样一个问题：“对文本的批评和对文本的认真理解这两者之间有何不同？”他的寓言值得全文引用，以供我们思考：

让我们想象有这样一个国家。国王颁布了一道命令

^① Roland Barthes, *S/Z*, trans. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1974). intro.

^② 有两本著作从历史的角度对这一问题提出了很有价值的看法：Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trans. John Bowden (London: SCM, 1984), and Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

给官员和臣民,简单地,给王国所有的人。这所有的人出现了一个显著的变化:他们都变成了阐释者,官员们成了作者,每一天都有一种新的阐释被炮制出来,比起前一天出现的阐释来,显得更有学问、更准确、更高雅、更深刻、更精致、更美妙、更迷人、更美妙地迷人。批评本应综览一切文献,可现在却没办法对付数量如此巨大的文本。的确,批评成为了连篇累牍的文献,本身也变得没法加以考察。一切都变成了阐释——但是人们读国王命令,其目的却不是照其行事。不仅一切都变成了阐释,而且对何种事物最重要的看法也改变了:致力于阐释变成了最重要的事。假如这位国王仅仅是个凡人,那么尽管他完全明白他的臣民如此本末倒置,实际上是把当成了傻瓜,但是他会被迫佯装不明究里,故意把一切都看作是理所当然的事,因为作为人君,他的统治得依赖他们,尤其是他面对官员和臣民结成的统一阵线时,更是如此。结果,最高雅的阐释者被封为贵族,最准确的阐释者被授予爵位,等等。但是假如这位国王不是凡人,而是全能的神,他并不怕公职人员和所有臣民联合起来作弄他。那么这位国王会怎么看待这件事呢?他一定会说,“他们并没有遵守我的命令,这我可以不计较;如果他们联合起来提出请愿,我或许可以耐心听他们讲话,或许还会撤消这道有些太难为他们的命令——我会宽恕他们。但是对于他们完全改变事物重点的行径,我不会宽恕”。^①

我们在此没有必要对这个寓言加以评论。尽管读者的感受会

^① Soren Kierkegaard, *For Self-Examination*..., trans. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1944), 58-59.

各不相同，但是这个寓言提出的告诫恐怕很少有人不明白。

一些读者也许会感到我迄今为止只引用基督教文本来对圣经传统的文本理论进行重新描述。其实我的论证是很容易进一步深化和发展的。尽管西方文本理论是我们争论的焦点，在这里提到的基督教文本事实上以希伯来的方式来建构语言理论和规定诗人的冲突的性质。希伯来圣经中的一首诗就足以说明西方有神论的诗歌理论（或者，如果有人坚持，我们也可以称其为以逻各斯为基础的理论），这首诗是《诗篇》第十九首（拉丁文圣经中是第十八首）。这首诗据称是大卫王所写，其中强烈地表现了诗人的一个发现——诗人使用的语言既可以有力量又存在局限性。^① 我们在此全文引录如下：

诸天述说神的荣耀；
 苍穹传扬他的手段。
 这日到那日发出言语；
 这夜到那夜传出知识。
 无言无语，
 也无声音可听。
 它的量带通遍天下，
 它的言语传到地极。
 神在其间
 为太阳安设帐幕，
 太阳如同新郎出洞房，
 又如勇士欢然奔路。

^① 我知道《释义文圣经》（*The Interpreters Bible*）中有一种较老一些的观点，认为该诗前后两部分截然不同。不过，我更赞同许多圣经学者的看法，他们认为这首诗的现存形式浑然一体，前后连贯，显得很有技巧。

它从天这边出来，
绕到天那边，
没有一物被隐藏不得它的热气。

耶和华的律法全备，
能苏醒人心；
耶和法的法度确定，
能使愚人有智慧；
耶和法的训词正直，
能快活人的心；
耶和法的命令清洁，
能明亮人的眼目；
耶和法的道理洁净，
存在到永远；
耶和法的典章真实，
全然公义。
都比金子可羡慕，
且比极多的精金可羡慕；
比蜜甘甜，
且比蜂房下滴的蜜甘甜。
况且你的仆人因此受警戒，
守着这些便有大赏。

谁能知道自己的错失呢？
愿你赦免我隐而未现的过错。
求你拦阻仆人不犯任意妄为的罪，

不容这罪辖制我，
我便完全，
免犯大罪。

耶和華我的磐石，
我的救贖主啊！
愿我口中的言语，心中的意念，
在你面前蒙悦纳。^①

这首诗一开始就展示出并非以文字表达的征象：自然，或天地万物“述说”上帝的荣耀。诸天传扬、宇宙显示、日与夜传播放之四海而皆准的知识，那每一种语言、每一个民族都了解的知识（第一至第三句）。这知识的浪花化为语言，涌上每一片海滩，成为了人类创造力、人类诗歌的源头（第四句）。这语言使想像力更加生动——同其它地中海神话中的太阳神一样（巴比伦神话中的沙玛什，希腊神话中的赫利俄斯，罗马神话中的福玻斯），诗人笔下的新郎太阳象强健的勇士从东方跃然而出，按照他每日的路线，横跨苍穹，去追寻曙光女神奥罗拉（第五句）。一路上他探射的光照射到每一个角落，把阿西斯和阿斯脱留斯、阿瑞斯和阿佛洛狄特、玛斯和维纳斯诸神在黑暗中的所作所为暴露在光天化日之下（第六句）。

如果天地万物是传扬神的荣耀的一种语言，诗歌就是另一种。尽管诗歌并非完美的语言，却真诚地传扬或解说神的荣耀，并且诗是一种更清晰的语言，因为它具有个人的声音。不过，诗人又说，表达得更为充分的是“耶和華的律法”，他的律法书。律法是完美的，因为它出自于天，由上帝亲自制定；上帝将完美的道赐予我们，以

① 我在此使用的英文译本是詹姆斯一世钦定本圣经。

便让我们认识到自己理解力不完美,从而不满足于自身的状况。律法书不仅改变人心,而且在理解的另一层面上,上帝的箴言(或者教训,例如十诫)使人心安定,因为上帝的话是可信赖的;他的话使愚人有智慧,这智慧是他们凭自己的努力不可能获得的。换句话说,“耶和華的法度”是公正的,“能快活人心”。他的“命令清洁”,因此,“能明亮人的眼目”。^①“敬畏耶和華”——严格遵守他的命令——就是“洁净”。它象精炼和磨亮的金子,^②代表了永恒的善。最后,他的“审判”是全部的“真理”,在这位希伯来诗人看来,人尽管不断想要以语言传达神启的道,却没有一个字能传达其真意;所有人的语言,甚至包括律法书的语言,都是辞不达意的。语言想要完美地达到指代目标,但是其尝试却屡屡失败。语言需要不断更新,这并非由于其意义缺失或意义过丰,而是因为我们总是不能完美地表达,最多只能一半达意。语言在揭示意义的同时也在歪曲意义,即使是传达上帝的道的语言也是如此。

显然,《诗篇》第十九首的作者的看法不是虚无主义的,也不属于诺斯替教一派或神秘唯心主义。在这位希伯来诗人看来,上帝语言的各种措辞比黄金更可宝贵,比最好的蜂蜜更让人喜悦。它们对一种遵守道德的、有意义的生活有着很高的实用价值(第十一句)。不过,在现世中对上帝的荣耀的沉思不可能达到完美的境地——在听者或读者的心目中总是存在着歪曲意图的障碍(第十二句)。谁能够看到他自己的错误、偏见、自欺的败坏?看到他自己的阐释仅仅是自以为是?尽管诗人任意妄为的罪过将会被赦免,但是这罪和人在伊甸园和巴别塔犯的同样是“大罪”,因为诗人也受到诱惑,想扮演上帝的角色,自以为可以“自铸新语言”,并且创造另一种道德的——或没有道德的——秩序。

① 参见《诗篇》119:105。

② 参见《诗篇》119:127;《约伯书》28:19。

《诗篇》第十九首的结尾是对作为终极读者或作者的上帝的献词。该诗承认任何人的“解读”都是不完善的(甚至“最丰美的言辞”都不能达意),因此这首诗所寻求的是诗人(并不仅仅是诗本身)能被上帝仁慈怜悯地解读,能让上帝不计较诗人语言的愚钝和局限,接纳诗人心中的意念。也就是说,诗人并不是放肆地要求成为神的荣耀的完美的传达者或阐释者,而是要求上帝能理解他。他认识到神参与解读是他的诗存在的必要条件。

在圣经中的这位诗人看来,冲突真实地存在着,更准确地说,这是一场自我与上帝、偏狭与完美、自我意志和神的意志之间的对抗。最夸张地说,它被比喻为上帝和原始的混沌之间的斗争,(神的)存在与虚无的斗争,其中“原始的混沌”在拉丁文本中被恰当地译为“*inana et vacua*”(空虚和无意义”;见《创世纪》1:2;詹姆斯一世钦定本译为“虚空和没有形态”)。根据这种看法,人类从历史的起始和终结之间的中段开始了自己的挣扎,去争取获得生命而不是遭遇死亡,争取获得意义而不是沦为疯狂或愚蠢无知。这首诗承认人在语义和道德上犯错误的可能性,因而它比其它一些类型的诗更深刻地涉及道德良心的责备这一主题。从这种意义上说,《诗篇》第十九首很好地预示了日后西方文本理论主流的观念。

遵循圣经传统的诗歌理论最突出的是重新估计了个人的价值。这里的个人有三重意义:上帝、他人、自我。正如杰勒德·曼利·霍布金斯(在他的无标题诗《当翠鸟触火时》中)所指出的那样,诗歌语言所能做的,也应该做的,是以比喻的方式“化语言为肉身”,赋予个人的现实以语言的血肉,这样,“……基督在千万个地方行动,/化为他人可爱的肢体,他人可爱的眼睛,/通过他人的容貌,把人们召唤到天父的身旁”。^①在古代犹太教和现代基督教诗

^① *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, ed. W. H. Gardner and N. H. Mackenzie (London: Oxford University Press, 1967), No. 57.

人看来,最重要的不是语言,而是个人;语言是凸显个人的手段,语言学只是表现了对语言的爱,更有一种更高的爱超越于它之上。在此我引用 奥古斯丁的话来结束我们开始的话题:

我们讨论到的一切事物可以总结如下:应当认识到,律法和圣经所有的部分的成全和完美就体现于对上帝的爱,我们将会享有这爱,同时神与我们共享这爱,至于让每个人爱自己,则没有必要下一道戒命。我们可以了解这一点,并且有办法实施它。整个现世间的秩序都是出自神的设计,以使我们获得拯救。我们应当使用它,不是怀着一种永恒的爱和喜悦,而是短暂的喜爱和快乐,就如同我们使用道路、车辆和其他工具时体会到的那种情绪;或者更准确地说,我们喜爱这样的东西,是因为它们可以把我们带往目的地,我们因目的地的缘故而喜欢它们。^①

以圣经传统为基础的诗学常常被错误地称为“逻各斯中心主义”,它近年来常常被说成是稻草偶像(或空心人),这显然是不对的。的确,大量的无价值的粗糠(奥古斯丁大概会用这样的词句)恐怕是堆在打谷场的另一面。如果我们想要重新努力去探求伦理诗学,那么我们就需要更彻底、更公平地去打谷脱粒,拣选收获。西方圣经传统的文库中已经为我们准备好了丰富的庄稼——“理论文本”。

^① Augustine, *On Christian Doctrine*, 1. 35. 39.