

## 编者絮语 为了被忘却的 “诗性智慧”

2005年5月12日，是德国诗人席勒（F. Schiller）辞世200周年。本辑以“神学与诗学”为主题，或可作为对这位由诗人神的思想者之纪念。

在神性与诗性的对应中，席勒的警句特别耐人寻味。当“神灵可能成为笑柄”、信仰的形式可能有所改变的时候，“神庙在人们眼里依然是神圣的”。在席勒看来，是艺术拯救了信仰的尊严，并把它保存在“有意义的石料中”，从而“真理在虚构中永生”<sup>①</sup>。

席勒的提示，不能不让我们去回味西方思想传统中相争相悖，而又不弃不离的诗人和哲人。也许我们可以由此一问：哲人所倾心的“诗性道说”与诗人所神往的“灵性凭附”，是否可能因袭着同样的轨迹？它们能否唤醒久已被忘却的“诗性智慧”，帮我们叩开一扇“神性”的大门。

比如希腊神话中象征美德与文雅的“美惠三女神”（Graces of charity）引申出“惠爱”（charity）；掌管“爱欲”的“厄洛斯”（Eros）引申出“爱欲”（eros）；信使赫耳墨斯则被认为与“诠释学”（Hermeneutics）相关。

---

<sup>①</sup> [德] 席勒：《美育书简》，62~64页，徐恒醇译，北京，中国文联出版公司，1984。

所以，神话既承载着远古初民对世界的认识，又使他们的宗教信仰与艺术想象合而为一。维科称之为“神话思维”或者“诗性思维”（mythological or poetic thinking）；“这种思维方式通过自身的‘诗性逻辑’（poetic logic），使世界得以理解”<sup>①</sup>。

甚至古代法律也被维科描述为“一篇严肃认真的诗”或者“严峻的诗歌创作”，因为“罗马法学是根据……古代寓意故事来演绎出它的一些原则的”，是“来自……戏剧性的寓意故事”<sup>②</sup>。

可惜维科生不逢时，他的“诗性智慧”注定要被湮没两个世纪。直到雅各布森（Roman Jakobson）、列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）等人的进一步伸张，他才获得当代人的重新理解；而集中体现着“诗性智慧”的隐喻（metaphor），则被逐渐视为人类的整体思维逻辑，不再仅仅是语言的藻饰。<sup>③</sup>

与维科相似的另一段故事，关系到直接介入了德国浪漫派文学运动的基督教神学家施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）。无论在文学研究还是神学研究之中，施莱尔马赫与施莱格尔兄弟（Friedrich and August Wilhelm Schlegel）的交往及其对浪漫派文学刊物《雅典娜神殿》（*Athenaeum*）的参与，都被后世传为佳话；研究者也将施莱尔马赫普遍尊奉为“现代诠释学之父”。但是我们似乎很少想到，被其“敬虔神学”用作基本诠释工具的，恰恰是一种“诗性的智慧”。

他在《圣诞节座谈》中描述过这样的场景：“女客们”已经为圣诞节的聚会准备了美味的茶点、恬淡的音乐和温馨的蜡烛；

① Richard Harland, *Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History*, New York: St. Martin's Press, 1999, p. 56.

② [意] 维科：《新科学》，下册，563页，朱光潜译，北京，商务印书馆，1989。

③ Richard Harland, *Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History*, New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 221 - 225.

结果几位热衷思辨的“男客”却就着茶点大谈信仰和神学。<sup>①</sup>听罢他们的高堂讲章，施莱尔马赫通过一个沉默许久的人物表达了他自己的理想：“女客们……本将为你们歌唱何等美丽的乐曲，歌唱……蕴涵着你们所论说的虔诚；……她们可以透过充满真爱与喜乐的心情，使论说富有更多的魅力，……比你们庄严的议论更让人愉悦。……这不可言说的时刻在我心中产生着一种不可言说的喜乐”，而那些雄辩的讲论其实“真是用不着”，“一切形式都已变成僵硬，一切言谈亦……太沉闷而冰冷”<sup>②</sup>。

作为神学家和“现代诠释学之父”，施莱尔马赫却对信仰的思辨颇为不屑。当他以一种“诗性的智慧”贯穿于神学的思考时，所获结论甚至与那些同道的浪漫派诗人有几分相似，即“诗性”或许可以言说那“不可言说的神圣”；神学意义的更恰当诠释，或许有可能让渡给艺术的体验和情感的分享，从而“只有诗是无限的，就像只有诗是自由的一样”<sup>③</sup>。

因此施莱尔马赫在《论宗教》、《基督教信仰》等著作中，总是从“敬虔的情感”、“绝对的依赖感”<sup>④</sup>等方面来界定宗教的本质，总是用“诗意”、“深情”<sup>⑤</sup>等字眼来描述《圣经》的内容。乃至其著作的中文翻译者谢扶雅专门指出：“宗教”与“敬虔”两词在德文中相通，“英文里的形容词 religious 也和 pious 无甚区别”<sup>⑥</sup>。

尽管这后来被林贝克（George Lindbeck）称为“经验—表

① 参见 [德] 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，465~478 页，谢扶雅译，香港，基督教文艺出版社，1991。

② 同上书，516 页。译文略有调整。

③ 关于施莱格尔兄弟、诺瓦利斯等人的这一类说法，请参见杨慧林：《西方文论概要》，第八章第一节，北京，中国人民大学出版社，2003。

④ [德] 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，59、309 页。

⑤ 同上书，55~56 页。

⑥ 谢扶雅：“导论”，见 [德] 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，11 页。

现”模式 (experiential-expressive model) 并进行了尖锐的批判<sup>①</sup>, 但是对西方文学与基督教的深层关系而言, 对基督教神学潜在的艺术期待而言, 它确实曾为我们提供了一条可资借鉴的思路。而如果无视施莱尔马赫的提醒, 文学的“经验”和“表现”可能会“像帕尼罗帕 (Penelope) 一样, 在夜里拆坏神学家和哲学家……前一天编好的地毯”<sup>②</sup>。

“诗性智慧”的命题, 还不能不将我们引向一位当代的宗教学者伊利亚德 (Mircea Eliade)。伊利亚德著作等身, 但以下两方面的讨论可能就足以使他名垂青史。

第一是他常常被人引用的一段话: “只有在其自身的层面上把握宗教现象, 也就是说, 只有将其作为某种具有宗教性的对象加以研究 (to be studied as something religious), 宗教现象才能真正被认识。试图通过生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术或者任何其他研究来把握宗教现象的本质, 都是错误的; 这会失去其中独特的、不可化约的因素, 即神圣的因素。”<sup>③</sup> 强调宗教之“自身的层面”及其“宗教性”, 并且将“艺术”并置于“生理学、心理学、社会学、经济学”, 这似乎否定了关于宗教的“诗性”研究方式。然而伊利亚德从宗教中发现的“不可化约的神圣因素” (irreducible element of the sacred), 恰好是要从“与神圣相遇”的宗教本质回到人类本然的“诗性象征”。

这就是伊利亚德的第二方面讨论: “在文化最古老的层面上

① 参见 [美] 林贝克: 《教义的本质》, 31~42 页, 王志成译, 香港, 汉语基督教文化研究所, 1997。

② [捷克] 米兰·昆德拉: 《小说艺术》, 155 页, 孟湄译, 北京, 三联书店, 1992。

③ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, translated by Rosemary Sheed, New York: Sheed & Ward, Inc., 1963, p. xiii.

说，人类的生活本身就是宗教的行为，因为饮食、性爱和工作都有类似圣事的价值”，所以“宗教……并不意味着对上帝、诸神或者鬼魂的信仰，而是指对于神圣的经验”<sup>①</sup>。这不仅不需要人们脱离凡俗，而且刚好相反，“神圣的存有（sacred beings）是借助凡俗的存有（profane beings）得以彰显”；比如通过“一块石头、一棵树、一顿晚餐、一个婚礼、一次生日聚会、一场狩猎活动”，我们都可能“与神圣相遇”<sup>②</sup>。这样，“凡俗”所提供的“象征语言”（symbolic language），才使难以把握的宗教经验得到了可以把握的存在形式。

中世纪的欧洲曾经为西方文学与基督教的“象征性”关联提供过充分的空间，按照鲍桑葵（Bernard Bosanquet）的说法：中世纪的欧洲人所要颠覆的，正是古代希腊的道德主义、形而上学和审美主义三大原则<sup>③</sup>；其艺术兴趣并不在于感性的规范、感性的模仿和感性的形式，却在于超越肉身、通向彼岸的可能性，于是“象征”几乎成为中世纪神学与文学之间的唯一通道。

关于中世纪的“象征”，法国神话学者韦尔南（Jean-Pierre Vernant）曾论及偶像（eidōlon, idol）和神像（eikōn, icon）的不同，而“神像”的表达其实就是“象征”：

偶像（eidōlon）和神像（eikōn）……构成了不同的再现方式。eidōlon 是敏感的表面的一种简单拷贝，是对眼前提供之物的一种移印，而 eikōn 是一种本质的搬

① [罗]伊利亚德：《世界宗教理念史》，卷一，26、29页，吴静宜等译，台北，商周出版社，2001。

② 游谦：《埃里亚德的世界宗教理念史》，见[罗]伊利亚德：《世界宗教理念史》，卷一，15页。

③ 参见[英]鲍桑葵：《美学史》，150页，张今译，北京，商务印书馆，1985。

移。……作为偶像，eidōlon 针对的只是目光；……作为象征，eikōn……所建立的关系并不是一种外在的相似性，而是……本质上的、品质上的、价值上的，……通过在异质的种种因素之间建立一种暗在的相同性，让精神得到理解。<sup>①</sup>

这一界说似乎是回到了赫拉克利特：“在德尔斐神庙发布神谕的那位主神既不说话，也不掩藏，而只象征。”（赫拉克利特“残篇” B93）

6 执著于象征的中世纪文学观念未必能被传统意义上的美学模型涵纳，乃至在 20 世纪 60 年代以后，巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）、范·德·略夫（Gerardus Van der Leeuw）等人的研究才大致描述了所谓的“神学美学”（Theological Aesthetics）<sup>②</sup>。而伊利亚德的思考，则可能将我们带回一种西方文学与基督教发生关联的最初形态，并同时透露出诗学与神学的双重意味。“象征”在文学艺术与宗教诉求之间达成的同构关系，不仅将“诗性”确认为“不可见的神圣”之唯一可见形式，而且反过来也使“神性”真正获得了语言的载体。

由此，“诗性的智慧”将哲思、神圣与文学艺术再次纳入了同一条路向。在这条路向上，只有诗人可以不断试图“呈现无法

<sup>①</sup> [法] 韦尔南：《神话与政治之间》（*Entre Mythe et Politique*），369 页，余中先译，北京，三联书店，2001。

<sup>②</sup> Hans Urs von Balthasar: *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics*, trans. by Erasmo Leiva-Merikakis, San Francisco: Ignatius Press, 1982; Gerardus Van der Leeuw: *Sacred and Profane Beauty, the Holy in Art*, trans. by David E. Green, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

呈现的东西”<sup>①</sup>；哲人则最终会借助“诗性的道说”<sup>②</sup>，并承认“思想来自象征”<sup>③</sup>；神学家也不再讳言：“我属于我的语言，远甚于它属于我。”<sup>④</sup> 曾经被遗忘的“诗性智慧”，就这样随着我们对“有限性”的觉察，随着我们超越“有限性”的努力而得以复苏。

施莱尔马赫的神学诠释和伊利亚德的宗教学思考，始终在启发和接续着一个“诗性”的话题，亦即施莱尔马赫的“敬虔的情感”和伊利亚德“与神圣相遇”的“宗教性”。这实际上大大深化了基督教在西方文化中的延展，同时也有助于我们理解诗人与哲人、诗性与神性之间剪不断的渊源。

华兹华斯(William Wordsworth)曾有一个吟咏布谷鸟的佳句，被郭沫若先生译得颇为传神：“你可是一只鸟儿，还是一串飘荡的声音？”这亦如西方文学与基督教之间的关系：何者为“鸟儿”？何者为“声音”？两者的分别，其实并不需要多少推论和思辨，只全凭它们自身洋溢的诗情和灵性。就像朝拜者在佛堂之外领略暮鼓晨钟、睡莲锦鲤，就像怀古者在须臾之间揣测滴水穿石、江月照人<sup>⑤</sup>，就像基督徒通过“风随意思而吹”感受“道与上帝同在”。

7

① [法] 利奥塔德：《呈现无法显示的东西：崇高》，见《世界文论》编辑委员会编：《后现代主义》，第2辑，北京，社会科学文献出版社，1993。

② [德] 海德格尔：《现象学与神学》，见刘小枫选编：《海德格尔与神学》，孙周兴译，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

③ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1967, p. 167.

④ David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 50.

⑤ 参见张若虚：《春江花月夜》：“江畔何人初见月，江月何时初照人。”