

- [5]尼采. 悲剧的诞生[M]. 周国平译. 北京:三联书店, 1987.
- [6]Robert D. Denham. Myth and Metaphor: Selected Essays 1974 - 1988 [C]. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1990.
- [7]李超杰. 理解生命——狄尔泰哲学论[M]. 北京:中央编译出版社, 1994.
- [8]盛宁. 二十世纪美国文论[M]. 北京:北京大学出版社, 1994.
- [9]N. Frye. Spiritus Mundi: Essays on Literature, Myth and Society[C]. Indiana University Press, 1976.
- [10]尼采. 作为艺术的强力意志[A]. 悲剧的诞生[M]. 北京:三联书店, 1987.
- [11]郭宏安,等. 二十世纪西方文论研究[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1997.
- [12]埃德蒙·利奇. 列维-斯特劳斯[M]. 吴琼译, 北京:昆仑出版社, 1999.

[责任编辑:裴 洁]

## 重现神圣之美

——巴尔塔萨思想对西方文明现代性问题的回应

张 华<sup>1</sup>, 宋旭红<sup>2</sup>

(1. 北京语言文化大学 比较文学研究所, 北京 100083; 2. 中央民族大学 文学与新闻传播学院, 北京 100081)

**摘 要:**在基督教神学重建信仰运动的背景下,瑞士当代天主教神学家巴尔塔萨提出重建神圣之美,来克服现代性危机。他从精神史角度把西方文化现代性的实质解释为作为古典世界最高形而上学实在的真善美三位一体的分解,借助古典基督教思想资源,创造性地把思想焦点集中于美的维度,从美学角度对道成肉身的基督形象及其十字架事件做出新的阐释,揭示基督教信仰的实质和源泉,通过重建信仰回到真善美在爱中合一的世界,为回应现代性危机提供了一条重要的思路。

**关键词:**巴尔塔萨;现代性;危机;神学美学;重建信仰

**中图分类号:**B 83 - 069

**文献标识码:**A

**文章编号:**1671 - 6132(2003)10 - 0051 - 08

当前,无论是在西方还是我国的学术界,谈论现代性的声音均可谓充盈于耳,众说纷纭。哈贝马斯和利奥塔德等人的论战只是围绕此问题所展开的思想大讨论的一种基本旋律,除此之外,更多的从各自不同的方向发出的声音在彼此热烈地交响着。然而,争论本身似乎意味着人们达成了一种共识,那就是:现代性已经成了一个“问题”。事实上,大约自胡塞尔之后,人们已经习惯于以“危机”一词来指称现代性问题的严重程度。危机意味着最深的绝望,然而正如 David L. Schindler 所指出的,它同时也“意味着一个转折点,暗示着某种转变。”<sup>①</sup>因为危机逼迫着人们更加广泛深入地检视现代性的实质、分析其产生的根源、并据此给出疗救的方案。

20世纪几乎所有重要的思想家都曾涉足现代性问题,他们当中的大多数已经为我们所熟悉并引为经典,但是,还有一些非常有价值的思想提案是我们没有给予足够的了解和重视的,比如本文将要讨论的瑞士当代天主教神学家汉斯·厄斯·冯·巴尔塔

萨(Hans Urs von Balthasar, 1905 - 1988)的神学美学思想。该思想不仅在当代天主教神学界享有盛誉,在笔者看来,它还从一个特殊的角度深刻地揭示和回应了当代西方文化的现代性问题。本文将就此展开具体论述。

### 一、重建信仰:一种解决现代性问题的神学提案

探讨现代性问题必须从明确其内涵着手,而该概念的内涵无疑是十分丰富的,从不同角度可以得出不同的答案,以致于“现代性”一词事实上已经被泛化为一种随处可贴的思想标签。尽管如此,我们认为至少有一点可以达成共识:现代性是一种精神理念或思想意识形态。从解构主义到利奥塔的法国学界从文本分析角度把现代性看作是一种“宏大叙事”,而德语思想界则素有将人类生活明确区分为精神、文化领域与社会物质生产实践领域的传统,因而自韦伯开始就通过将“现代性”(Modernity)一词放在与之密切相关的另外几个同根词——“现代”(Modern Age)、“现代化”(Modernization)、“现代主

收稿日期:2003 - 08 - 18

作者简介:张华,男,北京语言文化大学比较文学研究所教师,文学博士;宋旭红,女,中央民族大学文学与新闻传播学院讲师,文学博士。

① David L. Schindler, 'Editorial: Christianity and the Question of Postmodernity', see *Communio: International Catholic Review*. Summer, 1990.

义”(Modernism)——一起加以比较甄别来确定现代性的特殊性质。这种区分经哈贝马斯等当今最具影响力的现代性问题专家的发展和阐释,已经形成一种较为通行的观点:“现代化”一词主要是一个社会学学术语,指工业革命和法国大革命之后西方世界建立起来的资本主义政治经济社会制度体系;“现代主义”则由19世纪末、20世纪初一个特定的文学艺术流派扩大为泛指所有精神文化生产领域;而“现代性”则更多地用来指称社会现代化和文化现代主义背后所共有的哲学或形而上学基础理念,是一种精神的或意识形态的力量。<sup>①</sup>因而,在更多时候人们倾向于在一种更广泛的意义上使用“现代性”,以之涵盖这个问题学术界也是探讨、争论已久。在此,本文仅从与研究对象相关的角度出发,重点指出现代性精神的最基础、最核心、也是最被广为接受的内涵:“主体性”。所谓“主体性”在现代性语境中应该从以下两个方面来理解:首先,它标志着现代性是一种相对于前现代的中世纪那种以上帝为中心的意识形态模式的“人类中心主义”;具有天赋理性能力的人代替上帝成为思想的起点、世界历史的中心和价值判断的标准。无论是从历史上还是从逻辑上来讲,这一点都可谓是现代性的出发点,因为所谓“现代性”,其最初的规定性应该是在与前现代性的对比关系中产生的,而事实上也正是如此。<sup>②</sup>其次,这里的“人”又不是现实意义上的活生生的个体存在,而是笛卡儿式的以精神和思想为本质特征、作为世界主体的抽象的人的概念,是一种“精神性自我”。这种“精神性自我”在德国唯心主义哲学中表现得淋漓尽致,它的根本规定性即是启蒙主义者极力推崇、作为人的本质规定性的理性。这样,以理性为基本素质的精神性主体对于自我作为世界历史主宰者的身份的充分自觉和自信就构成了现代性精神的核心内涵,其它有关现代性的界定种种,如进化论的历史观、非历史主义的真理观、追求同一性和确定性的思想方法、科学理性或称工具理性的胜利、甚至资本主义的政治与经济制度,其实莫不渊源于此,是该精神在人类生活各个领域的表现。

现代性精神成就了西方现代文明的辉煌成就,然而这是一把双刃剑,其过度膨胀也是造成该文明当前危机的根源。一百多年来西方思想界对于危机的种种反思大体上都可以最终归结到上述两点现代性的基本内涵上。比如,尼采的“上帝之死”揭示出“人类中心主义”是现代世界的根本问题所在。有趣的是,20世纪对这一论断回应最力的是卡尔·巴特,具有最坚定的信仰立场的神学家与被定义为“敌基督者”的哲学天才在对现代性危机病因的诊断上达成了惊人的共识。同时,解构主义也把人类中心主义视为现代性的痼疾之祸。然而,不同的思想立场导致他们开出了截然不同的药方,分别代表了解决人类中心主义弊端的三种方案:尼采认为在上帝死了之后,人应该自己成为上帝;巴特疾呼人们严守神、人间的绝对界限,认为人类应该回到“上帝中心主义”;解构主义则试图彻底消解任何一种“中心”,以期解决中心与边缘间的紧张关系。其中,巴特的立场可以视为当代基督教神学在面对现代性问题时的基本立场之一。

在西方现代性问题域中,基督教神学始终是一个特殊而重要的视角。其特殊性在于:与哲学和社会学角度相比,当代神学由于其自身特质和历史原因,既深受现代性精神影响,又始终保持着根本性的批判维度;惟其特殊,它对现代性危机的认识以及相应的解决方案才更具有不可忽视的意义。就其实质而言,批评现代性必然是神学感兴趣的话题,因为现代性的核心要义——无论是它的人类中心主义的世界观还是精神性主体笼罩下的意识形态——是“世俗化”,即:以对此世的关怀代替对天国的向往,以对人的信心代替对上帝的信仰,以自我拯救模式代替上帝的救赎。显然,从正统教义来看,基督教与现代性是彼此对立的两种意识形态。因此,尽管18世纪中叶以来的思想史、神学史已经表明:在现代性的世俗化浪潮的冲击下,现代基督教神学得以从中世纪的蛹体中破茧而出,发生了巨大的变化,不仅新教神学各派在其直接影响下不断超越传统、推陈出新,成为现代西方思想史中最活跃的因素(只要提到黑格尔、施

<sup>①</sup> See John Thornhill, *Modernity: Christianity's Estranged Child Reconstructed*, (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 2000), chap. 1. 前普林斯顿大学宗教系主任 John F. Wilson 也曾详细区分这几个词的意义,认为“现代”是一个相对于“古老”、“传统”而言的时空概念,因而是随时间而变迁的;“现代主义”是精神和文化领域对“现代”的自觉而明确的回应;“现代化”指社会政治经济秩序方面的回应;而“现代性”则是使这些回应具体化的力量,见 John F. Wilson, 'Modernity and Religion: A Problem of Perspective', see *SR Supplements*, vol. 19: *Modernity and Religion*, edited by William Nicholls published for the Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1987. <sup>②</sup> Louis Dupre 等学者认为,“人类中心主义”的种子早已深埋在中世纪晚期,包括基督教经院哲学之中。尽管如此,作为一种思想原则的“人类中心主义”必须是在“上帝中心主义”崩溃之后才真正确立起来的。这也是笔者在本文一开始所说明的采取将18世纪看作是现代性真正确立的时代的原因之一。

莱尔马赫、克尔凯郭尔、哈耶克等名字就可以证明这一点),就是一贯保守的天主教终于也不得不在上世纪60年代踏上改革之路,以适应现代社会的需要;然而我们同时看到,在另一方面,当上述“现代性危机”愈演愈烈、思想界对其反思愈来愈深入的时候,基督教神学内部又出现了一种主张重建信仰传统、以消解现代性危机的呼声。这一呼声最早由天主教的“新神学运动”发起,60年代后主要借助于其杰出的新教盟友卡尔·巴特新神学的成功,几已成为整个基督教世界回应现代性问题的最强音。本文所要介绍的巴尔塔萨的神学美学正是在这场重建信仰的神学运动的背景下产生的,并被认为是堪与巴特新神学媲美的一大思想贡献。

“新神学运动”(nouvelle theologie)产生于梵二会议前夕的欧洲。如上所述,20世纪的上半叶欧洲文明的深重危机要求神学对之做出回应,然而当时在天主教内占主导地位的新托马斯主义却表现得无能为力。新托马斯主义自1879年由教皇利奥十三世确立为罗马教廷的官方神学体系,其主要动机在于试图通过重新恢复经院神学、尤其是托马斯主义的理智主义和认识论来抵制当时声势日隆的天主教现代派运动,结果把神学牢牢圈定于繁琐枯燥的概念推理和逻辑论证之中,造成了神学思想、信仰乃至教会与当代社会现实之间的日益严重的隔离,从而进一步加剧了信仰的枯萎和世俗化的肆虐。针对新托马斯主义的上述问题,自20世纪30年代开始,一批法国神学家首先掀起“新神学运动”的浪潮,其中的重要人物有亨利·德·吕巴克(Henri de Lubac)、让·达尼耶罗(Jean Daniélou)等人,当然还有其时正在法国求学、师从吕巴克的年轻的巴尔塔萨。这一运动迅速波及德国、比利时等地,形成遍及天主教欧洲的浩大声势,其基本主张是:基督教神学面向当前现实,对现实危机作出积极的回应;而要做到这一点,神学的唯一出路是回到教会历史当中去,重新发掘、整理两千多年教会信仰传统的丰富资源,在精神和知识两方面从传统中获得灵感,从而赋予当代神学以新的活力。在这一意义上,所谓“新神学运动”其实就是天主教神学试图以重建信仰传统的方式回应西方文化现代性危机的一种努力。

除了“新神学运动”之外,巴特新神学对现代性问题的深切关注及其基本立场也深深影响了巴尔塔萨。卡尔·巴特的神学思想史称“新正统神学”,也称

“危机神学”。其之所以得名是因为该神学主张恢复“正统”的基督教信仰,而其理论背景则是对神学与现代性双重危机的反思。现代性危机的根源在卡尔·巴特看来和神学危机是一致的,即:神圣超越者被无限地内在化了,结果,人企图自己成为上帝。给世界造成巨大灾难的希特勒主义正是这种人类中心主义神学观结出的恶果。因此,尽管作为新教神学家,巴特激烈批评了天主教会的保守主义和腐败堕落,但他的神学就整体来看是对施莱尔马赫以来新教自由主义神学路线的反驳:以新的神圣中心论代替现代人类中心主义;以上帝之道的的神学代替历史—心理主义的、人文主义的神学;以宣扬上帝之道代替谈论关于上帝的概念;以作为“完全的他者”、仅在耶稣基督中显现的由神而人的上帝(God-man)代替迎合人类宗教需要的由人而神的上帝(man-God)。据汉斯·昆的看法,巴特对人类中心主义的批判在很多方面借助了天主教传统,使人们看到了正统的基督教信仰对于解决当前西方文明危机的重要性。在他之后,神学家们无不自信地宣称:

基督教对于当前危机的重要性是很明显的……一句话,基督教的任务就是要展示出:真正的人类中心主义实际上就是神圣—基督中心主义。<sup>①</sup>

由此可见,20世纪中叶以后,基督教神学界已经明显地倾向于以重建信仰传统的方式来解决现代性问题了。巴尔塔萨的神学美学思想正是这种倾向的一种具体表现和方案。巴尔塔萨早年曾研习新托马斯主义,1933年6月前往法国,开始了长达4年的追随吕巴克研读教父神学的历程,同时加入“新神学运动”阵营。在这一运动的“溯源”潮流中,巴尔塔萨在古代教父的著作中找到了基督教信仰的源头活水:与经院神学将信仰及其神圣对象僵化为毫无生气的概念不同,古代教父、尤其是希腊教父们的神学中充满的是与肉身化的上帝的充满惊叹、敬畏与喜乐之情的人格相遇,只有这种相遇才是基督教信仰的真正的、永不枯竭的源泉。与神学思想上的“复古”意识相对应的是他对整个现代性危机根源的追溯。正如有学者指出:

巴尔塔萨把西方文化当代危机追溯到它的‘不断狭义化’(gradual narrowing)的精神根源:从古典主义后期的维吉尔、普洛提罗直到现代,形而上学的趋势是:惊奇逐渐被一种以科学主

<sup>①</sup> David L. Schindler, 'Editorial: Christianity and the Question of Postmodernity', in *Communio* 17, (summer 1990), by *Communio: International Catholic Review*.

义和实证主义为特征的理性精神所代替,现实的解释原则变成了‘人的主体性’。惊奇变成了单纯的羡慕。<sup>①</sup>

所谓“惊奇”,在巴尔塔萨的语境中指的是人在面对绝对的、不可思议的上帝时、全部的精神与情感都不由自主地为他所吸引的状态。与“以科学主义和实证主义为特征的理性精神”相比,这一状态的实质是美学的,是围绕在神圣真理和至善之上的炫目光环——上帝的荣耀之美——赐予人的,只有作为神圣者的上帝才是“惊奇”感的最终源泉。因此,当现代性精神以理性的利刃把神圣的真、善和美三位一体分解开来,“惊奇”消失了。巴尔塔萨很少用“危机”这样令人触目惊心的词来描述这种现代性分解的后果,然而从他的许多著作和文章中我们可以明显地感受到:那个真、善、美三位一体的古典形而上学世界的解体在他看来无异于人类再一次的“失乐园”,而重新回到古典教父学传统、使真、善、美在神圣启示的光照下重新聚合起来则是唯一的“复乐园”之路。

## 二、巴尔塔萨对现代性问题的阐释:聚焦美学

如上所述,巴尔塔萨从精神史的角度把西方文化现代性的实质解释为作为古典世界最高形而上学实在的真、善、美三位一体的分解,应该说这一阐释是相当深刻和匠心独具的。我们知道,在对现代性的反思中,对工具理性的批判已经是煌煌众论。人们意识到:脱离了善的目的而片面追求真,将科学价值凌驾于其他一切价值之上,乃是现代性问题的根源之所在。然而,已经被现代知识谱系分割为两个彼此独立领域的伦理之善与科学之真似乎很难在现代性语境中重新聚合在一起;另一方面,为了矫正工具理性过度膨胀带来的恶果,德语思想界一直保留有以高扬审美价值来对抗理性专制的传统,这一传统在康德-席勒的时代就已经明确提出,到法兰克福学派更是蔚然成风。然而,巴尔塔萨显然并不满意上述现代性批判对真与善、真与美关系的界定。事实上,他根本不想在现代性科学真理观之上加上一点善的目的以修补之,更不想把审美放在科学理性的对立面以矫正之;他所做的是彻底地脱离现代性分析性思维的藩篱,重新回到真、善、美三者浑然一体的古典形而上学当中去,而他之所以能够以一位当代思想家的身份做到这一点,则是因为他出色地借助了古典基督教思想资源,尤其是自使徒保罗和约翰至诸教父对基督信仰经验的阐释。在此过程中,他创造性

地把思想的焦点集中于美的维度,通过重新张扬古代教父思想中的神学美学意蕴,从美学的角度对造成肉身的基督形象及其十字架事件进行了极具个性化的阐释,从而揭示基督信仰的实质和源泉,为天主教神学从保守信仰传统的方面回应现代性危机提供了一条重要思路。

那么,巴尔塔萨为什么要把美学放在如此重要的位置呢?这一方面取决于他的神学视角,另一方面也得益于他对现代美学传统的理解。自20世纪60年代至80年代,巴尔塔萨陆续出版了神学“三部曲”:《神学美学》、《神学戏剧学》和《神学逻辑学》。“三部曲”在内容上前后连贯一气,具有严密的逻辑联系,共同展开巴氏神学的中心主题:上帝在十字架上的启示之荣耀。其中《美学》是最为人瞩目的,被视为巴氏思想的代表作。因此,人们自然就对作者思想“三部曲”的结构安排的用意非常感兴趣:《美学》为什么是“三部曲”中的第一部呢?巴尔塔萨回答说:

因为它(指《荣耀:神学美学》)首先关注的是学会观看上帝的启示,因为上帝只能在他的威严(Lordliness)和崇高(Sublimity)——即以色列人称为‘Kabod’、《新约》中称为‘gloria’的,可以在所有人性和十字架事件的隐藏中被认出的东西——中才能被人所知。这意味着上帝首先不是以一位导师(‘真’)或一位有用的‘拯救者’(‘善’)的身份到来,而是展现和显明自身,绝对无私地把他的永恒的三一之爱的光芒闪现出来,从而表明:真正的爱即是真正的美。<sup>②</sup>

巴尔塔萨把上帝自我启示的荣耀首先看作是一种神圣之爱向人类的自我显明,因而就人自身的立场而言,言说这种爱的起点必然是“观看”和“感知”,是直接诉诸于感官的个体经验,也就是一种神学美学。他以极肯定的口吻指出:

从美学开始也许看起来有些非同寻常、或者过于武断,但是……从终极意义上讲,这却是唯一合适的态度。只有这种态度能够如其所是地感知神圣者,不会首先就用他与宇宙(因其不完美而要求神圣的完善)或与人(同样因其不完美、并且陷入罪中而需要一位教主)之间的工具性的关系遮蔽、模糊了他本身<sup>③</sup>

由此可见,巴尔塔萨之所以倚重于美学正是为了纠正和避免现代性思维模式(工具理性、概念化的分析性思维)给现代神学造成的、偏离了其信仰的经验性

① ‘Uniting Faith and Culture: Hans Urs von Balthasar’, *Modern Age*, spring 2000, vol. 42, issue 2, p176. ② Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Retrospect*, (San Francisco: Ignatius Press, 1993), p. 80. ③ *Ibid.* p. 82.

实质的陋习。在这里我们不难发现:巴氏关于美的概念看上去是具有典型的“现代性”的,因为以“感知”为美的首要条件正是美学在现代发轫之初诞生时就已规定下来的。众所周知,鲍姆加通1750年发表《美学》一文,从此“Aesthetics”(直译为“感性学”)成为美学之名,是为美学学科的开端。这一事件是现代知识谱系在现代科学理性精神影响下确立起来的表现之一,是传统哲学发生“认识论转向”、并逐渐走向分化的产物。鲍氏将美学视为追求科学之真的一种手段,而在他之后,康德凭借他完备的、革命性的哲学体系最终将美的领域与真和善区分开来。自此而后,美与真和善的区别及其彼此间的关联已经成为常识,任何将真、善、美混为一谈的学说都变得不可能。既然如此,巴尔塔萨如何还能借助于“感知”之美完成反驳现代性,重建真、善、美三位一体的形而上学的重任呢?笔者认为,巴尔塔萨所说的“审美的感知”并不是相对于理性认识而言的、较低级的感性认识,也不是介于理性认识与道德实践之间的、连接二者的桥梁,而是一种在基督信仰的语境中、通过对形象的直观洞察至高的神圣真理的行为。启蒙主义以来的现代美学传统强调美独立于真和善的特殊性所在,而巴尔塔萨则视美为人类接近、领悟神圣之真、之善的必经之途,真、善、美三者浑然一体、不可分割(关于这一特征我们在下一部分将有详述)。

作为一位具有极高的音乐修养、并曾专修德语文学专业的神学家,巴尔塔萨对美学情有独钟,对美学史也极为熟谙,他对美的上述理解正是深深植根于源远流长的西方美学传统之中的,是他在立足传统的基础上反思现代美学所得出的结论,而正是这一结论成为他的整个神学美学思想的基石。巴尔塔萨认为,对于美学而言,现代性意味着“美在这里摆脱了自古以来与两个形而上学姐妹(真与善)之间无休止的相互纠缠,开始表现出一定意义上的独立性。这种忘本,即是美面临的危险所在,也表示美开始走向‘唯美化’”<sup>①</sup>。这段话明确地表达出巴尔塔萨的美学史观:所谓美学的现代独立其实就是真善美一体的古代形而上学的解体,而这种解体是一种“危险”。事实上,只要稍为回顾一下西方美学观念的历史,我们就会立即发现这的确是一个十分正确和深刻的结论。

我们知道,西方美的观念的历史源头应追溯至古希腊。据波兰美学家塔塔尔科维兹考证,我们今天

一般译作“美”的古希腊词“καλον”,“与我们的概念相比,在含义上要广泛一些,不仅触及到美的事物,线条、色彩和声音,而且也延伸到美的思想与习惯中……它包括了道德美,因此也就囊括了伦理学与美学”<sup>②</sup>。这意味着在古希腊时代,美的观念是与伦理的善的观念浑然一体的。而自苏格拉底始,“善”就不仅仅是一个伦理学概念,而是指称超越性的最高价值实在,即“善本身”或“善的理式”,乃是神圣存在的最本质属性。与“善”“一致”的“美”也不再是任何一种具体的美,而是超越经验和理性层面的、彼岸世界的、作为衡量一切现实美的尺度的形而上学之美,即“美的理式”。同时,由于理式世界最本质的规定性是“真实”,即最高的真理,因而“美的理式”的概念又把美与真紧紧联系起来。这样,古希腊人美的观念就包含着多个层面:感性层面(如美的形体),理性层面(如美的行为制度),形而上学层面(美的理式)。三个层次形成一种依次递进的纵深关系,所谓“分有说”即清晰地描绘出这种关系:从个体的、感性的美出发,人们最终可以达到最高的神性美。当然,三者美的观念中的重要性不是可以等量齐观的,形而上学维度始终是古典时期美的观念的核心指向,同时,柏拉图主义二元论的世界观模式也构成了神性美与世俗美之间的紧张关系。

古典希腊的这种广义的美的观念在早期基督教思想中得到了延续和进一步的发展。据考证,希伯来文《圣经》中没有表达特定审美意义的概念。《圣经》“七十子译本”的译者们以“καλον”一词翻译希伯来原文中表示“成功的”(《创世记》)和“美德的”等词,从而把希腊人对美的广义理解带入基督教美学。<sup>③</sup>除此之外,普罗提洛的新柏拉图主义思想也是将古希腊美学带入中世纪的一个纽带。与柏拉图二元论的世界观相比,普罗提洛以绝对、永恒、无限的太一为最高存在的宇宙图景显然更接近基督教一神信仰的世界观。他称太一为“至美至善者”是继承了柏拉图的形而上学层面上的美的观念;同时与“分有说”相比,他用“流溢说”解释宇宙的生成和状态就为形而上学之美与感性美之间的沟通建立了一种更为可靠的途径。此外,普罗提洛把柏拉图主义的“光”的概念引入了形而上学之美。在柏拉图那里,“光”主要喻指的是“真理”,普罗提洛则把“光”看作是太一至善的表现,由于“光”具有可见性,“光”的“流溢”即为

<sup>①</sup>巴尔塔萨著,曹卫东,刁承俊译.神学美学导论[M].香港:三联书店,1998. <sup>②</sup>塔塔尔科维兹.《西方美学概念史》,褚朔维译.学苑出版社,1990.164-165.塔塔尔科维兹在紧接着的第四章第三节《补充的论题》中提到了自毕达哥拉斯、柏拉图以来的美的形而上学意义,并把它延伸到中世纪,但所论极略,仅一页半篇幅,与他的洋洋大著极不相称. <sup>③</sup>参见塔塔尔科维兹著《中世纪美学》,中国社会科学出版社,1990.8-19.

美,“善——光——美”成为新柏拉图主义的“神圣三元”。这样,在“光”的概念中,形而上学意义上古老的三重最高价值:真、善和美才完全溶合为一。

柏拉图主义和新柏拉图主义是中世纪早期教父神学的哲学基础,其美学思想也在教父们的著作中得到了进一步的发扬。首先,教父们声称:美来自上帝,上帝是美的本体或本原。这是基督徒们关于美的一个最基本的信念,其最直接的权威性依据乃是“创世论”。亚历山大的克雷芒所说:“上帝是所有美的事物的根源。”<sup>①</sup>这一命题一旦遭遇柏拉图主义,立刻非常自然地转化为“上帝就是‘美本身’”(奥古斯丁)。显然,“上帝之美”的概念是从“美本身”、“美的理式”等概念推衍而来的。不过,出于信仰的前提,教父们对“美”的多重含义的理解与柏拉图主义还有一些细微差异,这表现在:1,对自然美有更多的肯定。根据“创世论”,自然美由于是上帝的造物、充分体现了上帝的至美至善而备受教父们的青睐,这就意味着感性在美的观念中可能获得更重要的位置;2,作为最高价值实在的真善美三位一体的观念在上帝观念中得到强化。在柏拉图那里,真、善、美仍然是三个不同理式;但在基督教里,作为唯一人格神的三位一体的上帝既是最高真理,同时也是至善者和至美者。总之,确如巴尔塔萨所言,在教父神学中,上帝的真理和至善的本质在爱中闪耀出来,这就是上帝荣耀之美,它充盈于整个世界,信仰者可以直接感知到这种美。这正是巴尔塔萨力图要恢复的美的境界。

然而在从古代到中世纪的美学历程中,我们今天的美学的核心内容,即艺术美,始终处于一种被贬抑和排斥的地位。一般而言,感性美包括自然美和艺术美。如前所述,基督教义将前者肯定地包含于“上帝之美”的观念中,而对于后者,以神性美为主导观念的古典形而上学思想和基督教义基本上都持一种反对的态度。《旧约》中“不可崇拜偶像”的诫命、奥古斯丁的忏悔、隐修士的苦行以及八到九世纪“破坏偶像运动”的狂热,都使我们看到这的确是中世纪美学的一个主流趋势。显然,艺术美之所以遭受如此厄运并不仅仅由于其感性特征,而是因为这种感性的愉悦并非像自然美那样来自神圣者,而是完全“人为”的。而在“上帝中心主义”的时代,任何以人为最终归依的价值

都是微不足道的。因此,艺术美只有争取获得神性价值的认可才能在美的世界占有一席之地。这一历史使命是经过八到九世纪的“破坏偶像运动”<sup>②</sup>的反复论争才最终完成的。当时人们争论的焦点是:可否在宗教仪式中使用、崇拜偶像。保守的反对者认为用形象去表现无形的、超越的上帝是亵渎神性;支持偶像崇拜者则从现实需要出发,认为:

当我们每不记得主的受难时,若看见基督被钉十字架的画像,我们就想起他拯救的受难,跪下来敬拜,我们不是敬拜那物质,而是敬拜它们所代表的。”<sup>③</sup>

偶像崇拜派的胜利最终确立了艺术在基督教神学中的位置:通过象征,艺术的感性美被赋予了神性的内涵。这一胜利直接导致了中世纪中后期宗教艺术的日渐繁荣。宗教艺术以表现神圣性为目的,然而,艺术的“人为”本质必然导致美的观念中感性的维度日益凸显出来,成为“美”的首要特征,从而与它的那两个更为纯粹的形而上学姐妹——“真”和“善”——之间的区别也日益明显。到中世纪后期的经院时代,托马斯·阿奎那已经明确地指出了这三者的区别,只有在至高无上的绝对者——上帝——那里,三者还维系着三位一体的关系。而随着中世纪逝去,人逐渐代替上帝成为世界和思想的中心,美的观念中形而上学维度也越来越弱,感性因素成为决定性的因素,直至最终美学获得感性学的定位。

由此可见,美在西方精神历史中也经历了一个“不断狭义化”的过程:从包含了超越性与感性等多个层次到单纯的感性定位;从同时蕴含着真和善到彻底与真和善划清界限。这就是巴尔塔萨所说的美的“忘本”。而美的狭义化是和形而上学的狭义化息息相关的,形而上学的危机同时也是美的危机,因为失去了真和善的美固然堕入了仅仅作为“对纯粹物质空间关系、平面关系以及肉体关系的一种揭示,对心理-精神的无意识结构因素的一种表现”<sup>④</sup>的境界,不再具有形而上学的深度;同样,失去了美,真和善作为形而上学的最高原则也必将失去其对现实世界发生作用的根基:

在一个没有美的世界上……或者说,在一个美已无从寻觅、或无所作为的世界,善也同样

①塔塔尔科维兹著,褚朔维译《中世纪美学》,中国社会科学出版社,1990年版,第31页。②指公元8-9世纪间发生在东部拜占庭教会内部的一场大规模的宗教冲突。这场论战始于725年拜占庭皇帝利奥三世发布的第一道废除圣像的法令。教皇格里高利二世针锋相对,宣布革除皇帝的教籍。754年的君士坦丁堡宗教会议通过了有关偶像崇拜的禁令,但787年的第二次尼西亚公会又反过来对破坏偶像的行为提出谴责。偶像崇拜派和反对派几经较量,该论争在断断续续地持续了100多年后,于842年以崇拜派的胜利而告终。③费多铎,《东方教父选集》,台北:基督教文艺出版社,1992,495。④巴尔塔萨著,曹卫东,刁承俊译,《神学美学导论》,香港:三联书店,1998,3。

失去了吸引力,失去了他必须付诸行动的自明性……在一个对美失去承认信心的世界,有关真的证明也丧失了说服力,这就是说,演绎推理虽然像转转印刷机或每秒钟都能准确无误地给出一定答案的计算机一样,按部就班地不断运转,但是推理本身已经被机械化了,对任何人都不能再构成约束。<sup>①</sup>

正因如此,巴尔塔萨才会聚焦美学,力图在基督教神学中重建美的神圣超越维度,以消解西方文化的现代性危机,这正是他的神学美学的使命之一。

### 三、神学美学:真善美在爱中合一

巴尔塔萨重建神圣之美的工作是通过基督信仰的原始经验——人与上帝在耶稣基督里的相遇——的重新阐释来完成的。众所周知,作为一种宗教,基督教的独特之处或奥秘所在在于道成肉身教义,即:无限、无形的、神圣的上帝竟然成了一个活生生的人——拿撒勒人耶稣。这一教义对巴尔塔萨神学而言是至关重要的,因为只有上帝成人,具有了人的可见形象,人才可能在真正现实的意义上直接“感知”到他;我们已经指出,巴尔塔萨视“感知”为美的首要条件,因此,关注人对上帝的感知经验的神学本身必然是美学的,而被感知的神学对象同时也是美学的对象,巴尔塔萨称之为“形式”:

如果没有形式,一个人无论如何都不可能深深迷住、被改变。而被改变正是基督教真正的源泉所在。使徒们就是被他们所见、所听、所触摸到的——被每一种表现为可见的形式所改变。<sup>②</sup>

更重要的是,巴尔塔萨认为这种感知并非一般性的神学话题,而是神学的源泉和中心主题,因为在这种与神圣者相遇、感知神圣者的审美过程中所产生的强烈的审美情感同时也就是信仰情感:

只有具有形式的东西才能具有摄人心魄的魅力、使人进入狂喜出神的状态;只有透过形式,永恒之美那闪电般的光芒才能闪现出来。<sup>③</sup>

这样,巴尔塔萨就把基督教神学与美学牢牢连接于人神相遇的“感知”经验这一关切点上,并且由此出发展开了对真善美三位一体的神圣追求。

在神学美学对神圣“感知”经验的描述中,最重

要的是那个独一无二的形式——耶稣基督。巴尔塔萨特别强调了构成这一神学中心形式的两个互为表里、缺一不可的因素:外在的可见形象以及从形象中透出的神圣之光。我们知道,按照圣经记载,耶稣基督是上帝的独子,“与父同质”,拥有完全的神性,却为了替世人赎罪而受父的派遣降世为人,最后在十字架上受难而死,三日后复活升天。这一形象的种种令人难以置信之处曾在早期教会中引发激烈的争论,直至公元四世纪《尼西亚信经》的颁布才最终确立起基督教会正统的基督论,认定耶稣基督乃是同时拥有完全的神性和完全的人性、与圣父圣灵同体的唯一真神。由于对基督形象的理解是基督教信仰的关键所在,该信经对历代基督教神学思想的影响之巨无与伦比,巴尔塔萨的神学美学也是建立在这一教义之上的:所谓“可感性”即是指耶稣基督的完全的人性,其主要内涵指他的肉身性。鉴于此,他把圣经中《约翰一书》开头经文<sup>④</sup>作为他的神学美学最重要的圣经依据,认为这些经文所记述的使徒们与耶稣基督的亲身相遇才是基督信仰最可靠的原始动力所在。与此同时,巴尔塔萨又反复强调:虽然同样具有可见性的前提,耶稣基督却是一个区别于所有其他审美形式的、具有原型意义的形式,因为在他的可见形象中闪耀着神性的光辉:

美的形式或形象之所以美,乃是因为‘从其内在放射出巨大的光辉’,这光辉使形象成为美的形象。<sup>⑤</sup>

将“可见形式”与“光”作为美的两大要素显然是脱胎于托马斯·阿奎那的美的“三要素”说,即:完整性、恰当的比例和鲜明的色泽。<sup>⑥</sup>但是阿奎那显然是借鉴了古希腊的感性美传统,从具体的一般的美的事物那里综合出这三个特征,然后再把它们完美地附会于耶稣基督身上,以证明其在神圣领域的有效性;而对于巴尔塔萨而言,“形式”与“光”构成的美只有首先从耶稣基督那里才能得到最充分、最令人信服的理解,因为只有从基督形式内部闪耀出来的光才会真正具有令人心醉神迷的魅力,除此之外,世间再没有一个美的形式可以有如此摄人心魄的力量。在这里,巴尔塔萨将托马斯仍然主要倾向于形式特征

① *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: Seeing the Form. Tran. By Erasmo Leiva - Merikakis, Edited by Fessio S.J. and John Riches. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982). P. 19. ② *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: Seeing the Form. Tran. By Erasmo Leiva - Merikakis, Edited by Fessio S.J. and John Riches. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982). P. 32 - 33. ③ *Ibid.* p. 33. ④ 该段经文为:“轮到从起初原有的生命之道,就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的。”(约一:1:1) ⑤ *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: Seeing the Form. Tran. By Erasmo Leiva - Merikakis, Edited by Fessio S.J. and John Riches. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982). P. 19. ⑥ 北京大学哲学系美学教研室,《西方美学家论美和美感》,商务印书馆,1980. 65.

的“完整性”条件改造为强调“形式”与“光”的浑然一体、不可分割;同时,对基督形象独一无二的地位的推崇也使得巴尔塔萨能够非常自然地将神圣之美与神圣之真、之善紧紧联系起来,而联系三者的纽带则是爱。

巴尔塔萨坚信,基督形式是所有世间美的原型,是人世间最高的美。因为从基督身上闪耀出来的是上帝的绝对真理和至善的本质,这就是“光”的含义。显然,在巴尔塔萨关于美的两大要素中,精神性的美——即“光”——远比感性的形式美重要。基督在十字架上受难,这一情景是与纯粹的形式美原则相对立的,是对肢体的残损,是丑陋的血腥和死亡,然而,这一死亡事件却有着不同于世间任何死亡的重大意义:它意味着上帝对世人无比深挚的爱,正是出于这种爱,上帝的独子才会降世为人,甘愿在十字架上受死。因此,十字架上的死亡代表的不是无情、毁灭和恐惧,而是神圣之爱、是拯救的福音和真理的吐露,巴尔塔萨称之为上帝的荣耀的显现。荣耀之美出自上帝之爱,而上帝之所以爱世人是出于他的至善的本质。在这一点上,巴尔塔萨仍然承袭了教父学传统,并且成功地回到了古老的“美善一致”的观念,所不同的是,他所指的美不仅具有超越性的形而上学品质,而且是真正可见的,从而将现代人的审美意识与古老的西方精神传统对接起来。

在美与善重逢时,真的在场是不言而喻的,因为十字架事件不仅向世人昭示了上帝的大爱,同时也是上帝的自我启示的顶点,是上帝的真理的最高表达形式。巴尔塔萨在真理观上依然严格地遵循了圣经传统。耶稣基督说:“我就是道路、生命和真理”(约:14:6)。神学家们据此力证基督教优越于其他宗教之处:穆罕默德和犹太教先知只是在传达来自上帝的真理,而耶稣基督本身就是真理,因为基督就是三位一体的上帝,他以生命的存在形式亲自向世人启示自己的真理,这一启示在十字架上达到了高潮。因此,使徒们在与基督相遇时所看到的那绝对的、

不可思议的光辉不仅仅是托马斯意义上的鲜明醒目的光泽,而是上帝的神圣真理之光。它源自于爱,因而又是上帝至善本质的表现;它在基督的可见形体中闪现出来,为人所见,因而对人而言是美的。正因为这种荣耀之光包含着神圣真理和至善的全部本质,它才会有异乎寻常的魅力,吸引人们不由自主地放弃自身的主体性地位,投身于对上帝的热爱之中。

在巴尔塔萨所描述的这样一个信仰图景中,因神圣者的缺席而充满“无根基”的不安、被主体理性怀疑的眼光切割得四分五裂的现代世界消失了,取而代之的是在上帝的无与伦比的挚爱笼罩之下的、神圣的真、善、美和谐交融的世界。这个世界似乎是穿越了漫长的西方精神历史来到我们面前的,散发着遥远的古典的气息。有批评者认为那只是翻开故纸堆时常有的一种陈腐的味道,然而我们认为,尽管巴尔塔萨重建神圣之美的世界是基于纠正现代性精神之弊病的目的,他却没有、也不可能完全去复制一个古典基督教世界,因为任何人都清楚:已经逝去的历史是永远不可能重来的。使徒时代和教父时代已经成为过去,而对于神学家而言,信仰是永存的,他所关心的是:如何让信仰在当下的时代里焕发出更蓬勃的生机和活力。正因如此,我们在巴尔塔萨充满古典气息的神学美学思想中清晰地看到了他将当代人的生存境遇纳入传统信仰的努力:在神学美学中,作为审美主体的人始终是作者的研究视角之所在。也就是说,在他所描绘的世界里,巴尔塔萨并没有把人的主体性贬抑、或刻意抹杀到真正的古典基督教传统中那种模糊的、被否定的状态,而是始终以当代人的身份、从主体角度出发来探讨神学美学图景的可能性。只是在这里,人的主体性不再是上帝的绝对权威的否定性力量,而是上帝的荣耀的最好见证。当然,巴尔塔萨的神学美学图景在我们看来无疑是太理想化了。它无疑又为我们充满矛盾和危机的世界描绘了一个美好的神话,至于这一神话具有多大程度的现实性则是需要我们另外考虑的问题。

[责任编辑:裴 喆]

## 应

作者: [张华](#), [宋旭红](#)

作者单位: [张华\(北京语言文化大学, 比较文学研究所, 北京, 100083\)](#), [宋旭红\(中央民族大学, 文学与新闻传播学院, 北京, 100081\)](#)

刊名: [南阳师范学院学报](#)

英文刊名: [JOURNAL OF NANYANG TEACHERS' COLLEGE](#)

年, 卷(期): 2003, 2(10)

被引用次数: 1次

### 相似文献(1条)

1. 期刊论文 [李进超](#) 信仰与碎片: 巴尔塔萨与尼采论当代文化的危机 - 理论月刊2009, "" (7)

面对信仰的缺失、现代性的碎片等当代文化的危机, 尼采和巴尔塔萨都表现出了对人类景观的忧思, 以及对现代文化的批判. 他们提出了信仰与文化的关系, 并对现代性所带来的弊端做出积极的应对, 指出了自由主义的有限和无限.

### 引证文献(1条)

1. [陈萍](#) 舍斯托夫的哲学和美学思想[学位论文] 硕士 2006

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_nysfxyxb200310013.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_nysfxyxb200310013.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 3b858ae4-ab36-4e10-8e6d-9e4d007b544a

下载时间: 2010年12月15日