Globethics Repository



論奧古斯丁（不完整的）聖經美學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	JEFFREY, David Lyle
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-11-06 11:24:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167439

论奥古斯丁(不完整的)圣经美学*

[美]谢大卫

内容提要:奥古斯丁以希伯来思想为根据建立其美学。他把美作为爱的对象,故美与灵魂的进步有关。他论美时频繁引用圣经,并认为对自然的观照是一种预表解经法。他认为美是受造的,神的创世本身就是美。神的美引导人类欣赏世俗的美,因此神的救赎就是美学。他认为各种超理性的观念可以转换,真善美都是上帝的属性。他发展了亚里士多德的模仿说,认为美与艺术家的工作密切相关,但发明和发现不容混淆。理性不创造真,它只是发现真。奥古斯丁的主要美学范畴是真、善、美,以及神的存在,此四元结构之含义是默示的。康德的主要美学范畴是共通感、美、崇高,以及绝对的善,此四元结构之含义是明示的。奥古斯丁的著作贯穿着圣经的辩证法。据此,奥古斯丁认为,每一种美都反射出上帝之美,人类可以抵达世俗美的创造源泉。

关键词:奥古斯丁;美学思想;基本特征;系统研究

---

* 本文由原作者授权译成汉语发表于本刊。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

Augustine's (Incomplete) Biblical Aesthetics

David Lyle JEFFREY [USA]
Trans. by ZHANG Siqi

Abstract: Augustine bases his aesthetics on Hebrew thoughts. He takes beauty for the object of love, and therefore beauty is linked with the soul's progress. When discussing beauty, he frequently quotes from the Bible, and he thinks that the contemplation of beauty is anagogicus. He thinks beauty is something created, and the Creation itself is beautiful. The divine beauty leads man to enjoying mortal beauty, so the Redemption is aesthetics. He thinks transcendentals are convertible, the true, the good and the beautiful are properties of God. He develops the mimesis of Aristotle. Beauty is connected with the artistic work, but invention cannot be confused with discovery. Reason does not create truth. It only discovers truth. Augustine's main aesthetic categories are the true, beautiful, good and Being, and such a quaternion is tacit. Kant's main aesthetic categories are the agreeable, beautiful, sublime and absolute good, and such a quaternion is explicit. Through all Augustine's writings goes the biblical dialect, by which Augustine thinks that each beauty reflects God's beauty and man can reach the creative resources of all sorts of mortal beauty.

Key words: Augustine; aesthetics; basic features; systematic study

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

圣·奥古斯丁(公元350—430)已被各方面看成圣·保罗之后最具形式主义因素的古代神学家。再有,圣·奥古斯丁亦已被看成是西方阐释学和圣经解经学的奠基人物。尽管如此,他的名字却并不那么经常地与美学相关联。这一点也许不难理解,这是因为他在其《忏悔录》(*Confessions*)一书中提出过著名的自我贬损之言论。不过,在此期间他还曾写过一部书,该书的标题为《论美与比例》(*Of Beauty and Proportion*)。关于此书,他曾言简意赅地说过:"我想,此书当有两三卷吧。"可惜的是,这部专著已经亡佚了。这寥寥数语之中颇有悲哀,不过这悲哀仅仅以最细微的方式暗示出来罢了。奥古斯丁皈依基督教之前曾经有过什么样的想法呢?他的那些想法毕竟有一部分载于该书之中。主题往往说明动机。载于该书中的那些卑下的主题亦可用来说明其思想之动机,即他当时对信仰尚且存在着怀疑。[①]那部关于美学的业已亡佚的著作,可以见出他头脑中的依稀轨迹,即他曾经和那些着装漂亮的人混在一起,他对往昔生活的追求连方向都错了。

可是,没有任何东西能够远离真相。恰恰相反,在那些亡佚的著作中,奥古斯丁曾经追问过的那些问题,首先便具有美及其引人入胜的诱惑的(allure)性质(*allicit*, from *allicere*, to entice)。[②]奥古斯丁在思想史的宏大语境中对这个词做了重新界定,因而它不再用来指称心旌荡漾了。这是因为,诱惑也好,心旌荡漾也好,无论从精神上看,还是从哲学上看,都是无价值的。只是在这些东西被重新赋值之后,它们才成了奥古斯丁新生命的中心。简言

① 见Confessions(《忏悔录》)4,尤其是4.13.20直至16.31. 我在这里所使用的是J. G. Pilkingtonn的英文译本,个别地方根据F. J. Sheed的英译文做了改正。最近有重编本,即Michael P. Foley, *Augustine's Confessions* (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2006)。

② 在英文本中作allure,在拉丁文本中作allicit,此为第三变位法动词现在时单数第三人称,意为"它诱惑",其不定式为allicere,现代英语通常用entice。——中译者注

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

之,亡佚之书《论美与适宜》(拉丁文 *De pulchro et apto*)中的那些基本问题,依然是作为基督教神学家和哲学家的奥古斯丁的中心问题。对其美学思想的任何反思,也因此而必须纳入神学和形而上学的模版中来考虑。而且,就是在此模版中,奥古斯丁的美学思想,正如我们现在要论述的,重新得到了系统的表达。

兹有两个问题关系到奥古斯丁美学的来龙去脉。一个是古代的问题,另一个是现代的问题。一旦它们穿插进来,就会模糊我们对奥古斯丁美学继续做适当的探求,因为他早期的那些问题关涉到身体美及其诱惑的性质。这些问题最初招来了人们对新柏拉图主义在语言使用上的关注。对此,奥古斯丁难逃干系。但是,正如人们已经做过的那样,奥古斯丁的特征有时候被说得太狭窄。这是因为,人们仅仅把他看作一位形而上学的实在论者,甚至还把他看作一位二元论者。①再晚近一些,则是美学中典型的后康德主义倾向浮现出来。追随此倾向的人们将形而上学统统抛掉,由于他们只在奥古斯丁的圣经学语言、神学语言,以及他的论点方面尽力求索,于是他们便把奥古斯丁看作一位神秘主义者。这简直是想人非非,毫不相干,令人扼腕!在这篇论文中,我想做一番努力。我的每一探索,都尽量避免仅作鉴赏。我要展示的有以下诸端。第一,奥古斯丁不是严格意义上的新柏拉图主义者。第二,奥古斯丁的形而上学目的论并非从物质现实和身体经验中抽象出来。如果我们从正典化的角度来考虑,就会看到,奥古斯丁的种种美学思想可以将其自身启示给我们:这些思想的根据,与其说来自希腊,倒不如说是来自希伯来——这也就是说,这些思想有着更多的历史根据,它们可以触知,有媒介可循,而不仅

① 奥古斯丁的追随者,北非人阿尔伯特·加缪(Albert Camus),以此问题为侧重点写过一部硕士论文(Algiers,1939)。另有一项专门研究的成果,即 K. Svoboda, *L'Esthetique de saint Augustine et ses sources* (Brno,1933),据知也是加缪的著作,该著作是采信此观点的最重要的研究。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

仅是一些新柏拉图主义的语言问题,后者不过是一些表面上的指示符罢了。以此之故,种种形而上学的实在,显然对于把握奥古斯丁有关美的整体理论以及他的美意识,均至关重要。的确,他关于美的诱惑之性质,绝对取决于感官的品鉴以及躯体的经验。

一、作为爱的对象之美

正如他在进一步反思那些在其业已亡佚的著作中的诸问题时一样,我们也立即遭际了一个单词,它在新柏拉图主义的语境中已略微有所涉及,因而便似乎整个地被错误移植到了后康德主义的美学中,那个词语就是爱(拉丁文*amor*)。[①]奥古斯丁写道:

> ……我爱这些低级的美……于是我对我的朋友们说:"除了美,我们还爱什么呢?那么,什么东西是美呢?美究竟是什么呢?那么,什么东西诱惑我们并使我们对爱好的东西依依不舍呢?这是因为,除非有一种优美和一种美存在于它们之中,我们绝不会被它们所吸引。"我留意并察觉到的有两种情况。一种美存在于事物本身,它来源于事物所形成的某种整体。另一种美来源于相互之间的合适性,即事物的一部分与其整体间的关系,或者说,一只鞋子适合于一只脚,以及诸如此类的情形。
>
> (《忏悔录》4.13.20,彼尔金顿译)

我们应该看到,奥古斯丁在其早期,曾强烈地将美与愿望联系在一起。在他那些亡佚的著作中,情况就是如此。奥古斯丁后来成

① 原文作Love,从英文无法判定该词是动词还是名词。括号中的*amor*,拉丁文,意为"爱",为第三变格法阳性名词。——中译者注

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

了基督徒。作为基督徒的奥古斯丁,对美仍然有所反思。而且,他所建立的美与愿望之间的联系,不仅并未全然消失,更确切地说,这种联系反而得到了突出的发展。

固然,在奥古斯丁后来对美的探讨中有着一种新柏拉图主义的气氛,然而这种气氛并不强烈。正如卡罗尔·哈里森(Carol Harrison)在他具有那里程碑意义的研究中已经观察到的那样,奥古斯丁对普罗提诺(Plotinus,公元205—270)尤其熟悉,普罗提诺既给予奥古斯丁以一种有用的范式,又给予奥古斯丁以一种词汇。[①]可是,普罗提诺的《论美》(希腊文拉丁字母转写:*Peri tou Kalou*),见于《九章集》第一章第六节(*Ennead* 1.6),亦是重要的,因为它具有奥古斯丁自己思想的铺垫物之性质,那篇文章实可谓奥古斯丁思想上的一位导师。[②]在普罗提诺看来,最高的美乃是超验秩序的一部分,对于这种美来说,所有地上的美充其量是一种苍白的影像罢了。他认为,只有灵魂才能够达到对于这种最高美的了解,而且,也只有通过提升到那为感觉所制约的经验之上,人们才能够对于这种最高美有所了解。哈里森反思道,摩尼教的唯物主义,既艰深晦涩,又呈二元论倾向。因而,在摩尼教失去对奥古斯丁的吸引力之后,普罗提诺那超验的唯心主义,想必已经成了一剂令人焕然一新的解药。哈里森还认为,在灵魂与身体的辩证关系中,对灵魂的偏爱,俨然存在于早期的基督教著作里,这

① Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Clarendon, 1992. 此书达到了更好的平衡,而且迄今为止仍然是最全面的研究。再请参见她的论文:"An Essay in Saint Augustine's Aesthetics", *Federación Agustiniana Española, Esutudio Agustiniano*, 1990, 205—215。

② Plotinus, The Enneads, ed. *Stephen Mackenna*, 5 vols. London: Medici Society, 1917—1930; repr. New York: Pantheon, 1965. 在普罗提诺看来,太一(或曰善)是超越存在的。在奥古斯丁看来,"上帝"——亦即存在的另一名称——乃是最高的。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

一点显然受惠于普罗提诺。①

然而,任何这一类的受惠,都牵涉到一种不那么神秘的灵魂进步学说,它存在于奥古斯丁的思想中,而并非在普罗提诺那里才得到发现。这一点早在《论秩序》(拉丁文*De Ordine*)这一著作中就已然显明了。《论秩序》是奥古斯丁在加西齐亚根(Cassiciacum)时期所写的一部书。②在该书中,他强调指出,灵魂是有秩序的,它根据潜藏于自身的向上能力,通过艰难的思想操练途径,而进入人文学科的诸领域之中。理性通过经验而得到发展,它开始于三艺(拉丁文*trivium*,即文法、逻辑、修辞),逐渐向四艺(拉丁文*quadrivium*,即算术、几何、天文学、音乐)移动。在这种移动中,通过对于数的把握而提供我们在受造的世界中所能够观察到的秩序、和谐及形式。③在奥古斯丁最喜欢的圣经经文中有一节,为《论秩序》一书提供了题目。那就是天主教圣经《所罗门智训》11:21中的那句话:"但你处置一切,原有一定的尺度、数目和衡量。"④这句话,英文作 Thou hast ordered all things in measure, wisdom and number. 英文中出现了"秩序"(order)一语。这一反复出现的文本提供了重要线索,据此我们可以明白奥古斯丁所强调的平行特征,在《论秩序》一书中,他如此强烈地强调这一点,以至于把它看成是具备理性的神学权威(9. 26-27;参考 5. 12-14)。在《论秩序》一书中,普罗提诺不曾被提及,柏拉图亦不

① Harrison, 4-6; 12—15; 她注意到,奥古斯丁对于受造美(created beauty)的兴趣,在他撰写神学著作的过程中变得更加明确果断了。我想纠正一下那个受大环境所支撑的观点,因为在奥古斯丁的早期著作中,这一点早就得到了描绘。

② Cassiciacum,地名,即今意大利瓦雷泽省的卡夏戈(Cascigo)镇,位于米兰西北50公里处,现为旅游胜地。奥古斯丁曾在那里养病,在英语文献中该市镇又称奥古斯丁镇(Augustine Town)。——中译者注

③ De Ordine, 8.4, trans. Silvano Barruso as *St. Augustine: On Order*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2007.

④ *Wisdom* 11:20-21. 这是在此方面奥古斯丁最常引用的圣经经文之一。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

曾被提及。然而,亚里士多德倒是得到引述,亚里士多德思想的轮廓在该书的许多地方均可以见到(比如11.31;参考5.16)。此外,还有一个方面,表现在奥古斯丁使用"学问的进步"这一概念的时候。他"把有形的事物看成一定的阶梯",而此阶梯位于人们认识无形的或知性的实在途程之中。[①]这些"阶梯",一个人不可跨越得太快。这一点他在其《论音乐》(拉丁文*De Musica*)中做过论述。他说,具备世俗美的事物在其自身的种类和秩序中是美的,通过穹窿状的秩序它们被连接成一个和谐的统一体。他把这个和谐的统一体描述为"宇宙的诗章"。[②]很有可能,甚至在斗鸡游戏中,奥古斯丁也发现了美。他坚持认为,斗鸡这一游戏,按照其自身的方式,也是秩序普遍存在着的一个明证。于是,他写道:

> 我们可以看到,它们那意气风发的头昂扬地向前伸出,它们颈背上的羽毛都竖起来了,它们那钩形的喙和距爪向前突伸,它们那毛耸耸的身子灵巧地闪避。在那些非理性的禽类的每一个动作之中竟然丝毫没有闪失。显然,这里存在着另一种理性,它从昊昊上天控制着每一事物。下至凡尘,这理性则体现为制约胜利者和被征服者的普遍规律。胜利者在凯旋中受到簇拥,它把羽毛蓬松起来,这是占上风的明显标志。另一方则以毫无羽毛的光颈子而告终,它连声音也没有了,遍体伤残。我不知道为什么每一事物都成了大自然那美与和谐的颂歌。(《论秩序》1.8.25)

奥古斯丁所描述的"大自然那美与和谐的颂歌",说得多好啊!有些人主张丑与无秩序,他们能够找出比这更合适的例子来么?

---

① Cf. his *Retractions* 1.6;Harrison,25.

② *De Musica* 6.10.28,trans. Robert C. Taliaferro,in *Fathers of Church*,vol. 4. New York:Cima,1947.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

奥古斯丁说这话的时候,乃是全然严肃的。后来,在《论自由意志》(拉丁文 *De libro arbitrio*)一书中,他又回溯到这一点,而且是以更加正式的、更加神学化的文脉来回溯的。他颂扬神的智慧,说神的智慧"通过那存在于每一受造物中的美来向我们讲话"①。在这里可以见出,奥古斯丁对于自然物质之美的坦率赞许。这样的美无处不在,范围广大,包罗万象,种种客体、种种现象,都预示了他后来对肉体凡胎之生命所具有的美与和谐的反思方式,而他的这种反思方式也就预示了,在对立物与相反物之中存在着某种颤栗。

这样一来,就很清楚了,对存在于自然秩序中的美所作的观照,乃是一种"预表解经法"(拉丁文 anagogicus)。②正如奥古斯丁所认为的那样,对于理性的操练要在人文学科中进行。这就提供了向上之路,或曰灵魂的上升,亦即朝向知性美那更加充盈的景观而上升。③关于"灵魂的上升"这一概念,奥古斯丁曾经做过许多比喻,不过在下边这段话中,教育被比喻成一种旅程,这一主旋律凌驾在其他比喻之上。他写道:

> 因此,对于那些向上攀升的人们来说,为着教育的缘故,第一个行动可以叫做加快,第二个行动可以叫做感觉,第三个行动可以叫做艺术,第四个行动可以叫做美德,第五个行

① *De libro arbitrio* 2. 16; trans. Anna S. Benjiamin & L. H. Hackstaff, *On Free Choice of the Will: Saint Augustine*. Indianapolis & New York: Bobbs-Merrill, 1964.

② 中世纪拉丁文单词 *anagogicus*,字面意思为"引领向上",亦作"灵意解经法"、"神秘解经法",认为《旧约》中的经文是《新约》中经文的预表。——中译者注

③ Cf. Saint Bonaventure's *De reduction atrium ad theologian* (*Retracting the Arts to Theology*), written nine centuries later. Sister Emma Thérèse Healy, in *Works of Saint Bonaventure*, ed. Philotheus Boehner et al. Saint Bovenature, NY: Franciscan Institute Publications, 1955.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

> 动可以叫做宁静，第六个行动可以叫做进入，第七个行动可以叫做观照。它们均可以被这样命名：属于身体，通过身体，关于身体，灵魂走向自身，灵魂在于自身，走向上帝，和上帝在一起。于是，便出现这样的情形：美来自另一事物，美通过另一事物，美走向美丽的事物，美在于美丽的事物，美走向美，美在于美。①

美是美的手段，这一主张就这样得到确立了。灵魂的美，并没有撤销身体中的美。恰恰相反，灵魂的美，必然依赖于身体的美。② 灵魂乃是"非身体性质的一种伟大的力量"，尽管如此，我们仍能够看见灵魂的工作得到体现。而且，正是由于灵魂的工作，就像由于造物主上帝的工作一样，我们常常感到"大吃一惊"：

> 环视一下强加在这些事物之上的秩序吧，环视一下所耕耘的田野之上的美吧，还有那连根拔起的灌木丛之上的美，还有所栽培所嫁接的果树之上的美，还有我们在农村所见所爱的一切事物之美；环视国家的每一种秩序吧，还有高贵的建筑群，还有林林总总的艺术和工艺，还有许许多多的语言，还有记忆的各种深度，还有雄辩滔滔的成熟圆满。所有这些事物都是灵魂的工作。灵魂的工作多么多而且多么伟大

① *De quant. Animae*, ee. 70—76; cf. 35.79. Translated by Erich Przywara, S. J. *An Augustine Synthesis*. London: Sheed and Ward, 1939, 28.

② Sermon, "On God's Providence" (Dolbeau, 29), 4, in *The Works of Saint Augustine*, ed. John E. Rotelle, O. S. A., Series Ⅲ, vol. 11, translated by Edmund Hill, O. P. New York: New City Press, 1997, 57. In Sermon 243. 8, 在这里奥古斯丁主张，"如果这样一种伟大的身体之美(*tanta orporis pulchritudine*)就在现在被宣示于我们的肉体之中，那么其中的美将会伟大多少啊！"在这样的言论之中，我们听见了圣·保罗的回响，《哥林多前书》2:9写道："如经上所记，神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。"(反过来，此话亦被引用，见《以赛亚书》64:4;65:17。)

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

呀！所有这一切你能够看到，然而灵魂本身你却看不到！①

对奥古斯丁来说，这一点就变得明显了：我们对艺术家的作品要有更敏锐的感知。包括神这最著名的艺术家在内，都是我们跃跃欲试去寻找的艺术家。这一点对奥古斯丁来说，乃是全然地自然而然的。他写道：

> 一个人瞧瞧作品而不瞧艺匠，这怎么可能呢？你瞧，大地生产果子。你瞧，海洋充满动物。你瞧，空中充满飞禽。你瞧，天空灿烂有群星。你认识季节的变化，你考虑一年的四个部分，树叶怎样从树上掉下来，树木怎样长出树叶，它们的种子又怎样繁衍多多。每一种事物都有它的尺度，它的重量。所有事物都在自己的等级和秩序中得到管理。苍天高高在上，一派静谧。大地沉沉在下，自有其美。美，按照其种类(*sui generis*)，要么相互让路，要么相互承接。凝视一下你所看到的所有这些事物吧！既然一切都被受造的精神给予了生命，那么，难道你不想去寻找这样一件伟大作品的艺匠吗？②

这段话引自一篇布道辞，它目的明确地为基督教进行辩护。奥古斯丁频繁地引述圣经语段，这篇布道辞受惠于圣经的语段，远远地多于普罗提诺。在这篇讲话中，有些圣经语段具有种子的性质，它们涉及奥古斯丁著作中关于美的创造那一部分，其中包括《所罗门智训》11:21，也就是这里所引述的那段话；还包括《诗篇》第19篇，这一诗篇提供了奥古斯丁方法论框架的大部分；同样，在奥古斯丁著作中，我们还可以发现他对圣经的随处引用。这是被人们最经常忽略了的一个要素。我想，当奥古斯丁的"新柏拉图

① Sermon 360 B.9, ed. Hill, ibid., 371.

② Sermon 198. 31, in Hill, 202.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

主义"被强调得太强烈的时候，比如，在卡罗尔·斯沃博达(Karol Svobada)的《奥古斯丁的美学及其资源》(法文 *L'Esthetique de saint Augustine et ses sources*)一书中，就是如此。在西方学术界，一般认为，斯沃巴达的这一著作，对于确定奥古斯丁美学的性质具有重要影响。詹姆斯·奥唐奈(James J. O'Donnell)最近已较多地审视了新柏拉图主义在奥古斯丁著作中的作用，而且他还准确而要言不繁地得出结论："并不是因为他发现普罗提诺的方法不起作用，而是因为他发现那方法起作用，但是那还不够用。"①

二、受造的美

对于某一事物，人们究竟是使用它，抑或是就其本身而欣赏它，其间的区别构成了奥古斯丁《论基督教学说》(拉丁文 *De doctrina Christina*，英文 *On Christian Doctrine*)一书论点的基础。② 这本书所论述的是阐释学和我们今日所谓的"文学理论"。③在这里，奥古斯丁详论了研读圣经文本的一种方法。依照这种方法，读者就不会因为美学的先入之见而分散注意力了。所谓美学的先入之见，就是风格啦，语言啦，等等诸多方面(尽管读者也必须阅读、注意和使用这些东西)。惟有摒弃先入之见，才能够达到阅读过程中那深刻的知性目的，也就是达到对神这一作者的意图之理解。换句话说，这里也牵涉了一种文学的文本，我们须从艺术客体的美中抽身出来，以便进而回归神所创造的那个知性的存

① James J. O'Donnell, *Augustine: Confessions: Commentary in Three Volumes.* Indianapolis & New York: Bobbs-Merrill, 1958.

② *De doctrina Christina* 1. 3-5, translated by D. W. Robertson, Jr., *Saint Augustine: On Christian Doctrine.* Indianapolis & New York: Bobbs-Merrill, 195.

③ See David Lyle Jeffrey, *People of the Book: Christian Identity and Literary Culture.* Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1996. 该书第一至三章对此有充分的讨论。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

在。在奥古斯丁看来,注意力必须奉献给创作的题材。至于创作本身,它仅仅是一种我们使用的手段罢了。我们应该踏上征途,去欣赏文本中所蕴含的意义本身,去与它作最初的相遇。奥古斯丁允许我们"既可欣赏又可使用"某些要素(1.3),但是他所关注的毕竟是我们知性途程的目的,那才是不能因挫折或耽搁而受阻的一种发展。比如,先入之见就太狭窄了,它仅仅关注风格或方法,或种种对任何其他象征的醉心与崇拜。奥古斯丁并不否认文学语言自身所具有的美。真的,他甚至说,其种种美都是必须的,不过它们仅仅是吸引我们的手段,让我们去追寻意义罢了。因此,这些东西要考虑,但不能考虑得太仔细。奥古斯丁的出发点是告诫,简单地说,他告诫我们要提防,以免因小失大。他写道:

> ……我们所经过的那个国家之美,以及感情的每一样愉悦,都会迷住我们的心,而且,一旦我们本应该使用的那些东西被转换成了欣赏的对象,那么我们就不愿意继续前进以赶往旅程的目的地了。于是,我们就会痴迷于一种虚假的愉悦。这时,思想就会逸出它那个其愉悦真正使我们幸福的居宅。①

可食的果子,其皮或外壳吸引我们走向它。因此,一个关键要素就是我们的知识了。须知,果皮或果壳并不是我们所寻求的终极的善。我们要寻求的是果核或里面的果肉。②与此相仿佛,我们可能被某一个高尚的知识分子或各种各样的人所吸引,这时我们的情形就是这样的了:我们往往会同时去"欣赏"他们的伙伴。奥

① *De doctrina* 1. 4, trans. J. F. Shaw, in the American edition of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, vol. 2, *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine* (1887), repr. Peabody, MA: Hendrickson, 2004.

② *De doctrina* 3. 7. 11; cf. 3. 5. 9; see the discussion by H. I. Marrou in *S. Augustine et la fin de la culture antique*. Paris, 1938, 413.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

古斯丁说,其实我们"不应该半路停留,不应该把我们那幸福的希望寄托在某个人或某个天使身上"(1. 33. 36)。我们应当这样才好,即我们要认识到"当我们喜欢属于上帝的某个人的时候,我们所欣赏的是上帝,而并不是那个人"(1. 33. 37)。在奥古斯丁看来,这根本就不是诽谤所涉及到的那个人。对于那个人的这种认识,实际上充分体现了他的价值,因为他也是依据上帝的形象做出的一个受造物。在所有这些例子中,问题恰恰在于参照系。而且,奥古斯丁之所以对希腊和罗马的异教徒诗歌进行过经典的辩护,乃是因为对基督徒的教导尚且有赖于这些诗歌。尽管如此,在这里,我们还是看到,奥古斯丁所采用的典范,依然是圣经中的作品。即使他在承认新柏拉图主义的价值时,也还是如此。他写道:

> 再有,有些被称为哲学家的人们,尤其是那些柏拉图主义者们,曾经说过凡是真实的东西就必定与我们的信仰相谐和。如果他们确曾说过这样的话,那么我们就不会从真实的东西那里退缩了,真的,我们为了自己能使用那东西,就会主张拥有它。这是因为,正如埃及人不仅拥有为以色列人所憎恨的偶像,而且还拥有以色列人唯恐避之不及的沉重负担一样,埃及人也拥有用黄金和白银制作的器皿和装饰品,以及以色列民族走出埃及时所宜于拥有的各种服装。这些东西,本来是为着更好的用途而设计的。埃及人并非根据自己的权威做这件事情,他们乃是根据上帝的命令来做这件事情的。由于埃及人自身的无知,他们用这些东西把自己装备起来了,而且他们并没有好好地使用那些东西。异教的学问,其所有其他分支均如此。异教徒不仅拥有虚假的和迷信的种种幻想,而且还拥有那些通过不必要的辛劳所带来的沉重负担。那些沉重的负担,他们本来应该憎恨和逃避,然而他

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

> 们却没有。不过,其中也包含了有关自由思想的教导。这种教导比较适应于对真理的使用,而且其中还有一些非常优秀的道德箴言。埃及人还发现了某些真理,那些真理甚至与独一神的崇拜有关。①

在此语境中,对意义的正确参照,从本质上说,乃是一种对于两者之间所存在差别的识别。其中一方是建立在正确秩序基础上的情感;另一方是对符号本身的偶像崇拜。奥古斯丁,以及他那个时代大多数的圣经读者,均处于此参照系之中。从叙事学意义上说,我们均受到圣经的教导。比如,没有哪一个细心阅读《出埃及记》的读者不知道,亚伦不得已而顺从民众的意愿,使用同样的金银,制造了金牛犊作为崇拜的偶像。可是到了后来,更严格地说,这金牛犊被艺术家比撒列(Bezalel)和亚何利亚伯(Aholibab)挪用(appropriated)了,于是"几位慧心的妇人"便用艺术来装饰了那座上帝栖居在其至圣所中的会幕。②这件事情就是适当的(appropriate)使用,或曰合适的使用。③奥古斯丁引用来加以发挥的这段话,只是许多圣经原形之一罢了,不过他还是在使用与欣赏之间进行了区别。这就说明,奥古斯丁在后来的数种著作中频频加以关注的问题,乃是读者如何获得那种建立在正确秩序基础之上的爱。这样的爱,奥古斯丁愿意重复地加以申述。这样的爱,不会毁伤身体。这样的爱,不会毁伤世界上任何美丽的事物。这是因为,它们乃是一种普世语言的各种表达方式,而这种普世的语言是从"所有有形与无形之物的创造者"(《尼西亚信

---

① *On Christian Doctrine*, 2. 40. 60 (trans, Shaw).

② See David Lyle Jeffrey, *Modern Theology* 28. 4 (2012): 687—706; see also Jeffrey, *People of the Book*. 52—59.

③ 本文作者谢大卫在此使用了双关语以呈现行文之妙。英语单词appropriate作为动词意为"挪用",作为形容词意为"适当的"。——中译者注

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

经》)那里发射出来的。在此语境中,奥古斯丁对大自然(亦即神的创造物)的种种美所做的遍布赞颂,正如汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)所指出,乃是一种对整个普罗提诺主义的有效贡献。①

神的创世本身,如果被正确地看待,就是奥古斯丁所谓的美,正是这种美将我们唤醒,并引导我们走向神的美。此事亦可反观。神的美,反过来也引导我们以一种更加丰盈的方式来欣赏世俗之美。当奥古斯丁把自己的散文转向这个论题时,他的修辞很少翱翔高飞扶摇直上。奥古斯丁的散文是贴近生活的。请看,他写道:

> 请问大地之爱,请问海洋之爱,请问辽阔的飘渺轻盈的各个空间之爱,请问天空之爱,请问秩序井然的众星辰之爱,请问那以其光线而使得天上放光明的太阳之爱,请问那接下来减轻夜晚黑暗的月亮之爱,请问生活在水域中的移动着的种种生物之爱,它们中有的在陆地上逗留,有的在空中飞行。请问被隐蔽起来的各个灵魂之爱,请问有感知的身体之爱。必定被支配的有形之物,施行支配的无形之物——请问所有这些事物,于是它们统统都会回答你说:看呀,看看我们是多么地可爱!它们的爱也就是它们的表白。而且,这些可爱然而反复变易的事物,除了恒定不变的神之爱以外,还有谁曾经拥有过它们呢?②

最后,基督的道成肉身将神的恒定不变的爱在有形之物中宣示了

---

① Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Ed. Joseph Fession, S. J. and john Riches, trans. Erasmo Levia-Merikakis, 7 vols, San Francisco: Ignatiius, 1982, 2. 123. Cf. Harrison, 130—131.

② Sermon 241, 2, 2, trans. Przywara, Synthesis, 116.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

出来;于是,在奥古斯丁看来,肉身化的上帝乃是天堂中最美丽的,乃是大地上最美丽的,乃是子宫中最美丽的,乃是父母手中最美丽的,甚至还是"十字架上最美丽的"。[①]在这里,恒定不变的神之美本身终于拥有躯体的形式了,这种躯体的形式吸引我们去观照神的创世意义之美。这是一个原则,它在造型艺术和图像艺术中丰丰满满地得到了实现。在第二个一千年及其以后时期,此原则依然管用。尤其在涉及创世的恢复(或曰再创世)的时候,此原则依然管用。所谓创世的恢复,指的是耶稣基督以自己的牺牲来救赎人类时所发生的那种情形。因此,对于奥古斯丁以及遵从其思路的那些艺术家来说,讲到十字架乃是完全合适的,讲到十字架上的受难也是完全合适的,因为它们是美的。奥古斯丁写道:

> "他的容貌毁伤得已不像人;他的形状已不像人子。同样,众民族也都对他不胜惊异。"基督的失去形体使得你们获得形体。这是因为,如果神不曾希望自己失去形体,那么你们也就不曾收回你们失去的形体。因此,虽然神畸形地悬吊在十字架之上,但是神的失去形体就是我们的美。[②]

这就是存在于奥古斯丁那里的"美学"之意义。这种意义引导迈克尔·汉比(Michael Hanby)得出了他自己的结论,他说:"拯救就是美学。此在于美从美本身得到恢复,而且它获得了热爱美丽的那种形式——这是因为美就是爱,这还因为,如果离开了对这种

---

① *Ennarationes in Psalmos* 44. 3;cf. 45. 7. Trans. A. Cleveland Cox, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, vol. 8 (1888), repr. Peabody, MA: Hendrickson, 1994, 146, 148. See here Richard Viladesau, *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. New York: Oxford University Press, 2006, 9—12; 31—33.

② Sermon 27. 6, cited in Harrison, 234.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

爱的参与,那么最终便什么也没有了。"①

三、超理性观念具有可转换性

由于柏拉图学说之缘故,而且在较小程度上也由于亚里士多德学说之缘故,各个超验的观念——比如,真、善、美——都被考虑为存在的各种性质了。托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas,1225—1274)在众多术语中勉强接受了一个不同的图式:太一(the One),真(the True),以及善(the Good)。在波拿文都拉(Bonaventure)的著作中,"美"再次合乎基准地被承认为一个超理性观念。②但是,这只是正式地就美学史而言的。在奥古斯丁那里,美是一个无所不在的超理性观念,而且很显然,在这个方面,一如在许多其他方面一样,波拿文都拉均直接继承了奥古斯丁。

到此刻事情就会清楚了,奥古斯丁认为,各种超理性观念中的每一种的内容,都一以贯之地通过圣经资源而得到了明晰的界定,至于异教的资源则并非如此。也就是说,清晰的表述可以在某种程度上归功于普罗提诺主义,但是制约哲学的却是圣经。例如,奥古斯丁在其《上帝之城》(拉丁文 *Civitate Dei*,英文 *The City of God*)一书中用了相当的篇幅来讨论柏拉图的《第迈欧篇》(*Timaeus*)。这时他发现,在雅典与希伯来经典中,有偌大一组相似或平行的言论。然而,在别的经典中却不是这样,典型例证就是亚卫的使者从荆棘里火焰中向摩西显现,无形的上帝回答摩西的提问。摩西问上帝的名字,上帝回答说:"我是自有永有的。"(《出埃及记》3:14;《上帝之城》8:11)。这就暗示我们,奥古斯丁关于上帝存在之定义,要比柏拉图的定义来得早,不过仍与之兼

① *Augustine and Modernity*, London & New York: Routledge, 2003, 55.

② Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, 45.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

容。奥古斯丁甚至反思道:柏拉图也许曾受到过"摩西经卷"的影响。

更加有趣的是奥古斯丁对超理性观念的看法。他探讨何以为"真"时,将《出埃及记》3:14这节经文与神的名字,以及与"埃及人的黄金"联系起来。他将圣经的比喻应用到"雅典人"身上。保罗认为圣经的比喻在雅典人中,与雅典人有关,他说:"我们生活,动作,存留都在乎他。"——这是对上帝存在的启示之理解。保罗认为,在雅典人自己的诗歌中,就可以找到这样的关于存在的观念(《使徒行传》17:28;《忏悔录》7. 9. 15)。通过类似的一系列更加明白的联系,"善"便成了上帝存在的一种属性。在这一点上,奥古斯丁也使用了圣经的例证(奥古斯丁《论三位一体》8. 2. 3;8. 3. 4-5,在这两处奥古斯丁对《使徒行传》17:28的经文进行了评述)。[①]在奥古斯丁著作中,我曾在所有这些文本里流连忘返。我发现,虽然不那么明确但却频度颇高的是,在奥古斯丁所钟爱的典范语段中,还有另外一段值得注意,那就是《罗马书》1:18-25。在这里,奥古斯丁常说,偶像崇拜就其实质而言,就是受造之物对非受造之神的种种变易之善的拒绝。奥古斯丁的这一观点,其原型可以在这段经文中找到。但是,须注意,这种观点与其说是普罗提诺的,不如说是圣保罗自己的,因为后者在《罗马书》中留下了相关的语段。在奥古斯丁看来,上帝就是存在。这一点可以从上帝的作为中得到了解。奥古斯丁说:"这就是作为善和美的上帝。那些寓于他,借助他,以及通过他才成为善的和美的事物,在别的地方也是善的和美的。"(奥古斯丁《独白》1. 1. 3)。这段话的早期文本,直到现在还保存于加西齐亚根。此文本业已指明,奥

① 在我看来,似乎汉比(Hanby)的看法是正确的,因为他说过:"美与真和善之间的可转换性,乃是构成整体所必需的。"这就与奥古斯丁对三位一体的讨论相关了,奥古斯丁认为,圣子和圣灵均出自圣父(参见奥古斯丁《论三位一体》47;48-51)。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

古斯丁倾向于圣经美学,而不是倾向于新柏拉图主义的美学。

当然,作为一个神学美学家,奥古斯丁的美学理论不可避免地包含有神的存在研究成分。尽管如此,奥古斯丁毕竟弄清楚了这样一点:我们关于美的研究,首先是通过我们的受造才变得可能;正是在受造的过程中,我们才追溯了理性、统一、和谐、数量和节奏的作用。①在《论真正的宗教》(拉丁文*De Vera religione*)一书中,奥古斯丁主张:"所有的事物均有其职司,也有其限度,它们如此被规定,乃是为了宇宙的美。"(39. 76)由于这种美隐含着一种对于形式整一的考虑,于是他又幽默地添上一句话:"我们判断一个好看的人时,不应该只考虑他的头发。"和谐与对称等各个部分的联合必定产生更大的审美愉悦。例如,奥古斯丁说:"如果你把那幅图画作为一个整体来考虑的话,那么黑色也很有可能是美丽的。"(39. 7;试比较《论三位一体》9. 6. 9-11)理性是造成正义的自然法则;因此,"充满了种种预谋的世界之所以同时又是美丽的,不是因为它的尺寸,而是因为寓于其中的理性。"(43. 80)在别的地方奥古斯丁也说过,知识本身可以是美丽的(《论三位一体》10. 1. 1-2)。艺术家欲在艺术客体中成功地创造美,就应该调整自己,庶几合乎理性,合乎那给宇宙带来秩序的和谐。他还主张,在所有事物中,均须识别那通过整体脉动而造成的节奏(《论自由意志》2. 16. 41-44)。门罗·比尔兹利(Monroe Beardsley)就是业已进入这种神学模版之中(也许在一定程度上是无意识地进入其中)的一位学人。这是因为,他观察到了——我认为他是正确地观察到了——在奥古斯丁神学著作中有这么一句话:"美不是随意引入的一个概念。这是因为,作为美的基础的整一,同时也是存在的基础。以此之故,各种事物美不美,取决于它们真实地存在的程度。"(《论真正的宗教》95)

① 这一点得到了简明的讨论,见 Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from Classical Greece to the Present: A Short History*. New York: Macmillan, 1996, 93—95。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

四、美和艺术家的回答

当问题涉及人类的艺术时,相应地,亚里士多德的模仿说,严格说来,并不是奥古斯丁美学中的一种可能性。至少,从艺术客体的意义上说,情况乃是如此。一件艺术品,无论做得有多么灵巧,都不可能将它所设想的真实再生产出来,而只能够将它折射出来。从奥古斯丁撰写《独白》(*Soliloquies*)的时候起(正如我们已经看到的那样,这部书是他皈依基督教之后最早写出的著作之一),被如此主张的模仿就成为一种谎言了,"模仿"企图作为"真"而蒙混过关(《独白》2. 9. 16)。可是,在喜剧和诗歌中,作者的"目的是使人愉悦,而不是欺骗"。在这篇对话中,"理性"反驳道:绘画和雕塑真是在想方设法地骗人(2. 9. 7)。不过,在奥古斯丁论点的上下文中,这似乎简单地指逻辑论证方面的一群掩护马罢了。[①]这是因为,我们几乎立即就被告知,剧诗可以与绘画和雕塑归成一类,它们都是现实的某种幻想,只是它们的欺骗不那么有效果而已。因此,艺术的"虚假"是一种功能,此功能说明,模仿中的每一种努力都是一种发明,而不是一种发现。因此,从技术的原由上看,模仿不可避免地被证明为一定会出差错(2. 10. 18-19)。[②]至少,较诸一位倔强的哲学家的诡辩,这样一首诗歌就不是那么危险的了。这是因为,即使当人们从诗歌的发明中感受愉悦的时候,他们也没有冒着相信它的危险(《忏悔录》3. 6)。在这里事情明摆着,与柏拉图不同,奥古斯丁并不因诗歌的诱惑而忧虑。进而,奥古斯丁还注意到,人类的艺术家必然会享有种种创造的自由——这显然就是人类那想象的属性,此属性从不曾为

① 掩护马(stalking horse),打猎术语,指猎人靠近猎物时用以隐身于其后的马匹或马形物体。——中译者注

② Ibid.,96—98.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

那些善于模仿的动物所分享(《论音乐》1. 4. 5-7;参见《书信》7. 3. 6《致赫布里迪乌斯》。)这就暗示我们,在人类的天性中,真正的"模仿"要素,就是我们那"神的形象"(拉丁文 *imago dei*),亦即创造性本身。

奥古斯丁不允许在发明和发现之间有任何混淆。"理性并不创造真,"他写道:"它只是发现真。"(《论真正的宗教》40. 74)。但是,当创造美中有什么东西为艺术家所捕获的时候,其折射出来的幻想,尽管它本身是不完美的而且还带有明显的虚构性质,却足以作为一种引导,指引我们走向所寻求的美与真。奥古斯丁居住在加西齐亚根的时候,每天傍晚都要从维吉尔(Virgil,前70—前19)的诗集中引用一段话。①如所周知,在罗马诗人中,维吉尔的作品以富于典故和引文著称。②奥古斯丁甚至曾冒险采用诗歌形式来撰写他自己的一部著作。③正如哈里森(Harrison)所说,当奥古斯丁责备利坎提乌(Licentius)花太多时间研究诗歌的时候,他并没有笼统地谴责诗歌,只是要纠正一种不均衡,即一种特殊情况,那就是哲学被太多地忽视了。总之,奥古斯丁似乎预见到了但丁(Dante)的出现。维吉尔可以令人欣羡地充当向导,尽管他并不能够全程指引我们。

---

① *De ordine* 1. 6.

② Harold Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics.* Göteborg: Elanor, 1967, 384—464.

③ 这是一部反多纳特派的诗作,题目为 *Psalmus contra partem Donati*,此作品已有多种编辑本。关于该版本的综述如下:G. Finaert, trans. Yves M. - J Congar, *Oevres de Saint Augustin 28, Traités anti-Donatistes.* Paris, 1963, 143—144;好的研究著作如下:Daniel J. Nodes, "The Organisation of Augustine's *Psalmus contra partem Donati*", Vigilae Christianae 63 (2009): 390—408; also Vincent Hunink, "Singing together in Church: Augustine's Psalm against the Donatists", ch 20 in A. P. M. H. Lardinois, J. H. Blok and M. G. M. van der Poel, eds., *Sacred Works: Orality, Literacy and Religion.* Nejmigen: Brill, 2011。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

"即使那些朽坏的事物也是美的,"奥古斯丁如是说(《忏悔录》7. 12. 18)。奥古斯丁还说:"诗歌,就其自身的方式而言,也还是太美了……对于理性而言,诗歌展示了那种美的终极的印痕,那种美为艺术所保存,永恒不动如斯,时时变易如斯。"(《论真正的宗教》22. 42)因此,读者情感的真正对象应该是艺术。以艺术之缘故,诗歌才得以比任何特定的韵文都更多地被创作出来。在此方面,奥古斯丁对艺术技巧显然情有独钟。而且,奥古斯丁对于艺术批评或艺术鉴赏的审美判断,显然亦情有独钟。

五、以康德为反方的比较

伊曼纽·康德(Immanuel Kant,1724—1804)曾经明晰地表达过他的一套美学原则,有鉴于此,我们不妨将之与奥古斯丁的美学进行坦率的并列对比,庶几更加鲜明地将我们对奥古斯丁美学的认识进行聚焦。康德的旨趣,其要义表达在他的第三批判书之中,该书的题目是《判断力批判》(*Critique of Judgment*,1790)。该书详尽阐述了康德的美学理论,而且它既不涉及超验神学,又不涉及先验体系。[①]康德最初的探索,与奥古斯丁在《论美与适宜》一书所做的探索相似到了如此程度,即康德的兴趣明显地集中在审美判断的主观要素上。康德认为,审美判断最初的基础,既不是逻辑的认识,又不是理性的认识,而是快感与不快感这样的感情(44)。康德明确地将美学这一领域划分成若干他称为"共通认可的"范畴(47—48),即美本身,和崇高(这是他最感兴趣的一个范畴)。

康德与奥古斯丁有所不同。在奥古斯丁看来,正如我们已经看到的那样,与其说美是愿望的一种强烈的经验,倒不如说人们

① 本文中所有相关材料均出自以下译著:Warner S. Pluhar, *Immanuel Kant, Critique of Judgment*. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1987。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

较少在不涉及利害判断的范围中与美相遇。康德则不然。康德认为,审美判断必须建立在"不涉及利害的愉快"的基础上,而所谓"不涉及利害的愉快",就是未预设目的或意图(46;51;54-60;89-90)。这样的判断产生于那些"共通认可的"条件或曰共通感,并取决于想象力或知解力的"自由的玩耍"或"自由的和谐"(62)。在康德看来,发生效力的乃是主观的审美判断,它施予客体,行于先前,并且构成我们那快感本身的基础。在奥古斯丁看来,正如我们已经看到的那样,寓于美中的自发的快感领先于并且促进反思性的认识。因此,康德关于美的理论赋予主观要素以特权;奥古斯丁的理论则更加客观,更加超越内心。

康德对最初的范畴还有所添加,那就是他又搞了一个"崇高"范畴。康德主张的"崇高"范畴,将主观要素稳定化到这样的地步,以至于它完全与奥古斯丁无所关涉。崇高引起敬畏,崇高不在外部的大自然里,它既不在高山悬崖之上,也不在弥天大雾之中。那么,崇高在哪里呢?康德说,崇高在尚未做好适当准备的接受者的心灵中。于是,就有了下面的情形。康德写道:

> 对自然的美我们必须寻求一个我们之外的根据,对崇高我们却只须在我们心中,即在把崇高性带入自然的表象里去的那种思想境界中,寻求根据。(100)

> 由此也可以看出,真正的崇高必须只在判断者的内心中,而不是在自然客体中,去寻求。对后者的评判是引起判断者的这种情调的。(1.26)

对崇高的体验,康德认为,乃是储备起来以便供理智去充分而强有力地证明人对恐惧或敬畏的控制的。这就证明了"心灵有力量超越任何感觉的标准"(106)。在这种情形下,经验必须与任何目

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

的因(希腊文的拉丁字母转写:telos)的概念分离开来,或曰,与任何对意图的反思分离开来。

康德明白,他在这里对崇高特征所做的分析,实际上混合了多种要素。他甚至设法压住它们,比如,其中有些要素早先就是与宗教的敬畏,或曰"对主的恐惧"联系在一起的。康德明白这一点,因此他说:"有德之人恐惧上帝,却并不由于上帝而恐惧。"(120)他还认为:"谁恐惧着,他就根本不能对自然界的崇高做出判断。"(120)康德还把姿势与宗教的崇高联系起来,他认为,这对于就他所设想的崇高之判断经验来说,乃是特别有害的。也许,一想到上帝在会幕里或圣殿中的临在,他就希望将自己的位置坚定地与这样的回答拉开距离。因此,他对上帝采取一种俯首帖耳的态度,而且他采取这种态度比尼采(Friedrich Nietzsche,1844—1900)还早。康德写道:

> 在一般宗教中,跪倒、低头膜拜,带着悔恨惶恐的表情和声音,这是面对神时唯一合适的态度,所以绝大多数民族都采取了这种态度并仍在遵守着它。(122)

他指出,这样一种版本的崇高,只有处于这种情形中的信教者,才有可能遭际到。"只有当他意识到自己真诚的、神所喜欢的意象的时候"(122),神的崇高性才被唤起。然而,康德却坚持说,这种情形是不会发生的,因为我们的目的乃是判断。康德写道:

> 所以崇高不在任何自然物中,而只是包含在我们内心里,如果我们能够意识到我们对我们心中的自然,并因此也对我们之外的自然,处于优势的话(只要它影响到我们,情形就会如此)。(123)

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

这种抱负，与奥古斯丁美学的整体趋势和精心制作，都是背道而驰的。这一点很快就变得明显了。值得注意的是，我们如果从奥古斯丁的立场来看问题，就会明白，康德对崇高的描述与美既是彻底融合的，又是分割不开的。此外，另一点也很显然，康德所界定的审美反思这一专门领域，亦即他所谓的“判断”，在康德的模式中乃是先于对艺术的欣羡或理解的。然而，我们可别忘了，正是艺术才产生出审美反思的对象。

在康德所创造的东西中，为其后继者坚信不疑的主要有康德对宗教崇高的压抑，康德的后继者认为这是适当的。其实，这只不过是对先验（或曰：超理性）的重新评价或重新界定罢了。所谓超理性，正如我们在研究奥古斯丁时已经看到的那样，对于神的存在这一前后一致的概念来说，早已成为至关重要的了。这是因为，先验的语境早已为神的存在提供了种种可转换的性质。康德的模式其实也是一种四元结构，只不过他在真、善、美和存在中，做了一番插入罢了，康德插入了共通感、美、崇高和“绝对的善”（126）。康德在《判断力批判》第一部分里，或该书第30章中，有一部分内容为“对审美反思判断所作解说之评述”。在这里，康德解释了他自己的模式，其中有几个涉及到拉丁文的名词：*iucundum*，*pulchrum*，*sublime*，*honestum*（126）。[①]这里我们将两组范式进行并置对比。第一组见于奥古斯丁的著作中，其含义系默示的。第二组见于康德的著作中，为他所独创，其含义系明示的。我们不禁感到康德的模式对于现代美学的潜力。图如下：

TRUE	GOOD	BEAUTIFUL	BEING
AGREEABLE	BEAUTIFUL	SUBLIME	ABSOLUTE GOOD

① 这几个拉丁文单词的本来含义分别是：愉快、美丽、崇高、真诚。——中译者注

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

康德的四元结构之效果,就是将"真"相对化和主观化,将"善"美学化,将"理性的上位优势"变成"愿望的实际对象",并用"绝对必须规律的概念"(126)来替换奥古斯丁"超验上帝存在的思想"。那么,当康德的范式在不知不觉中变成规范性的东西时,究竟发生了什么样的情形呢?比如说,当它毁灭克罗齐(Benedetto Croce, 1866—1952)和阿多诺(Theodore Wiesengrund Adorno, 1903—1969)的美学时,[①]所发生的情形就是,奥古斯丁对世俗的美和上帝的美(希伯来文 *yapheh*, *tipâra*, *kavod*;拉丁文 *pulchrum*, *splendor*, *gloria*)所做的整合性处理,[②]就变得晦涩而不可理解了。

可是,奥古斯丁对那些以圣经为基础的美学之再现,在长达一千多年的时间里,毕竟或多或少是具有规范性的。而且,就其自身的语境来考虑,它一点儿都不晦涩。然而,它作为一种依存美,毕竟是不够完整的。这是因为,整体观,即道成肉身,乃是奥古斯丁所秉持的关键性原则。此原则就其充分的意义而言,却是暂时不完美的。此原则倘若纳入一面镜子中来观照(拉丁文 *in speculum per enigmate*),却总是有点儿某种程度的昏暗。充分的明晰尚有待于基督的第二次降临(*Parousia*)。奥古斯丁那道成肉身的美学具有如此的临时性,因而它必然伴随着认识论上的谦卑。而且,在对崇高的特征进行描述方面,它是尤其不完整的。奥古斯丁写道:

> 以使用了词语—符号之缘故,人们才能够将一个事物呼唤到心灵中去。但是,进行教导的却是不会朽坏的真理本

① 最简洁的表述见于以下著作:Benedetto Croce, *Guide to Aesthetics*. Trans & pub., Indianapolis: Hackett, 1965; and Theodore W. Adorno, *Aesthetic Theory*. ed. Robert Hullot-Kentor, Minniapolis: University of Minnesota Press, 1998。

② 这一组希伯来文和拉丁文单词的含义分别是:美丽、宏伟、荣耀。——中译者注

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

> 身，那是一位真正的唯一内在的主。不过，他也变成了一位外在的夫子，他可以呼唤我们从外在的事物进入内在的事物。而且，他还采取了仆人的形式，他屈尊而处于低贱之中，以便向低贱的人们显现出来。对那些上升到他那里的人们来说，他的崇高可以变得清楚。①

在奥古斯丁看来，对崇高的某一种体验，远远不是自己想体验就体验得到的。恰恰相反，崇高乃是为精神困乏者和心灵纯洁者保留的——这些人，由于上帝的恩典，总有一天会看见作为艺术家的上帝本身。

六、结　论

简言之，我们可以这样来评价奥古斯丁：在他看来，艺术——所有的艺术——都是有用的，原因在于它们有益于增进人类的生命。但是，艺术应该作为工具，而不是作为固有的善，来加以鉴赏和评价。②奥古斯丁所观察到的工具与终极目的之间存在的张力是建立在一种原理之上的。那种原理康德当然理解。不过，事情并不像康德的许多现代继承者所说的那样，康德没有接受那种原理。康德说："也许犹太律法中最崇高的概念是这样一条诫命：不可为自己雕刻偶像；也不可做什么形像摹仿上天、下地和地下。"(135)奥古斯丁承认，偶像崇拜是一种微妙的诱惑，这一点不仅记载在这段话中，而且在每处都一样。这是因为，偶像崇拜有许多

---

① *Contra epistolam Mannichaei.* Trans. Przywara, Synthesis. 200. 还应该加上一句，奥古斯丁的圣经美学从另一种意义上说也是不完整的，有一些圣经语段对于美学来说显然具有前兆的性质(比如，《出埃及记》25—36；《传道书》3:11)，可是它们却很少，或者全然没有得到奥古斯丁的评论。

② *On Christina Doctrine* 2. 30. 47.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht

变相的表现形式。可是,尽管存在着美,奥古斯丁却感觉到在工具与终极的善之间,仍然存在着张力。如果他没有意识到并因而持续地感谢工具性的美,那么每一种起作用的工具都将不会存在。无论在创世中,还是在诸如音乐和绘画等人类的艺术中,情形都是如此(参见《忏悔录》10. 33,34)。

因此,圣经的辩证法贯穿于奥古斯丁的所有著作中。奥古斯丁既研究解放,又研究束缚,既探讨正确的参照系,又探讨偶像崇拜。教训是很多的,比如,会幕的艺术和金牛犊。此外,误用资源的危险也给人留下了教训。再有,世俗美(参见《罗马书》1:18-25)的目的因,也是如此。这样的教训在其真实作品的各部分中广泛地发出回响。我们如果在阐释学的框架内将《出埃及记》的叙事与《罗马书》的警告联系起来,就会看到一个认识论的平台。通过这个平台,奥古斯丁就可以庆贺全世界的以及艺术的美了。每一种美都以它自己的方式,反射出作为艺术家的上帝之美。通过这种方式,我们就可以最终抵达所有世俗美的创造源泉,那是一种知性的美,而非我们自己的美。

(张思齐 译)

作者大卫·莱尔·杰弗里,中文名谢大卫,加拿大皇家学会会员,曾在加拿大、英国、美国、中国多所大学任教,现任美国德克萨斯州贝勒大学教授,是本刊学术顾问委员。译者张思齐系武汉大学教授、博士生导师、中外文学比较研究中心主任,出版译著多部。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. ht