“基于宗教信仰之上的文学创作与文化：诺斯罗普·弗莱与圣经始源；肯尼思·伯克与宗教修辞；文学经典的阐释——哈罗德·布卢姆；乔治·斯泰纳与语言的宗教性”

万德化著　杨彩霞译

本文力图表明说英语的研究人员最近所作的语言人类学研究如何引导我们更好地理解文学文本的职责以及作者和读者在生产和消费小说和诗歌过程中所起的作用。首先，讨论四位杰出的文学批评家和理论创建者的研究状况。然后，依据乔治·斯泰纳和卡尔·拉纳的著述，提供一种本体论的解释，从而阐明优秀的文学文本在人类及其所在的社会中如何行施及发挥重要作用。

在北美地区（美国和加拿大）各种文学批评的研究中，其中一个方向关注的是文学和宗教之间的关系。

1、加拿大人诺斯罗普·弗莱是一位基督教牧师，他在北美掀起了第一股文学理论研究的潮流，同时力图表明《圣经》是所有文学技能和文学进程的某种始源。

2、肯尼思·伯克是一位不可知论者，他认为每种符号系统都有可能从属于基督教神学的主要前提。尽管伯克着重宗教修辞的研究，但他根本不预设上帝的存在。[1]

3、哈罗德·布卢姆。总体而言，布卢姆遵循伯克的批评，其注意力在于犹太神学范式领域的文学范畴。

4、对于乔治·斯泰纳[2]而言，文学批评与创造这一事实存在关联。他认为没有纳入到神学事件中考虑的文学不具生命力（缺乏繁衍力），而且没有价值。

以上，我提到当代西方文学批评的四位重要批评家，目的是考察宗教文本作为一种特殊方式和享有特权的工具的言语系统，从而理解文学语言，尤其是其与各种宗教类型学之间的关系。

要理解这一点并不要求任何信仰行为。换言之，批评家并无必要分享但丁的信仰才可以解释文学语言的宗教维度。

在这一方面，我们可能有兴趣从詹姆斯·乔伊斯那儿撷取例子。虽然乔伊斯认为自己是无神论者，但为了自身之目的，他还是使用了修辞对其一些伟大的文学创作进行阐释。[3]

下面，我们将探讨这四位伟大批评家会对我们说些什么。但是，这四种文学声音并不建立任何文学理论的同质教义。事实上，他们在文学这一话题及其与宗教语言的关系上表现出了众多的一致和不同。

1、对于弗莱而言，《圣经》包含了所有西方文学类型的原型。

2、对于伯克而言，宗教修辞构成了探究生活和文学之间关联的任何研究的某种范式。

3、布卢姆认为他研究文学的方法表明一种 非神圣化叙述之上的诺斯替式想象。

---

[1]肯尼思·伯克 (Kenneth Burke)，《宗教修辞》 (The Rhetoric of Religion)，加利福尼亚大学出版社，（1961），1970，第 2 页。

[2]弗朗西斯·乔治·斯泰纳 (Francis George Steiner)（生于 1929 年 4 月 23 日），是颇具影响力的欧裔美国文学批评家、随笔作家、哲学家、小说家、翻译家和教育家。他撰写了大量著述探讨语言、文学和社会之间的关系以及大屠杀的影响。他通晓数种语言，极为博学。人们通常把重新界定批评家的作用归功于他。

[3]乔伊斯在一封信中写道，“我喜爱但丁，几乎就像《圣经》一样。”理查德德·埃尔曼在《詹姆斯·乔伊斯》(James Joyce)（牛津大学出版社，1982）一书里提到这封信。埃尔曼在他的传记中写道，尽管乔伊斯失去了天主教信仰，但他对天主教神学的兴趣不减。天主教神学被认为是他文学创作灵感的来源。

4、乔治·斯泰纳所持的观点是，真正的文学语言预设——如果不是上帝的存在的话——至少是对宗教信仰或某种神学背景的一种假定。

一、诺斯罗普·弗莱和《圣经》的始源

弗莱（1912-1991）在其第一部著述《可怕的对称：威廉·布莱克之研究》（1947）及其后来的经典之作《双重想象》（1991）中提出，基督教的《圣经》是所有象征、神话、体裁和西方文学类型学的范式。

在其后期的一次采访中，他明确讲到他在第一部著作《可怕的对称》里已经谈到的思想：《圣经》教导人们自由地想象和创造他们所渴望的任何东西；在最后阶段，想象力和创造力成为人身上的神性。事实上，基督教（《圣经》）把人身上的神性与其内在的人性结合起来。这样，基督教就在人的面前洞开了自由（一种内在的解放）之门，这是一种应对人类生活及其周围生活的无限方式。[4]

四十年间，弗莱一直致力于把各种原型、形态和象征进行分类，这使得他能够在不同类型的文学文本之间确立联系。在他合作的著作中，弗雷、如同最近朱莉娅·克里丝瓦表明文学与宗教紧密相联。[5]

任何可敬的文化中都富有基本的神话，《圣经》代表着西方文明最终且确定无疑的神话！

对于弗莱而言，*创造*、*堕落*、*毁灭*、*流逐*、*救赎和恢复*是文学的本质模式，这些内容在《圣经》中都可以看到。

在颇具影响力的著作《批评的解剖》一书中，弗莱构建了一幅文学的总体想象。[6]为了对其理论进行概括，弗莱转向了二分法，这是受到布莱克的诗《双重想象》[7]中的一节的启发。

弗莱告诉我们的是，文学虚构的每个措词都带有自然的方面——*自然的想象*——和精神的方面——*精神的想象*；而且，充满文学经典之组织的主要成分是神话（*故事或叙事*）和暗喻（*或比喻性语言*）。[8]暗喻使双重想象成为可能，它也是一种允许任何宗教启示的方式，因为《上帝通过一种语言事件向我们显现[9]》。但是，有些理论家不赞同上述援引的动机。[10]

不管怎么说，弗莱只是希望自己的研究成为文学精神和神学精神的交汇点。在他生命

---

[4]戴维·凯利 (David Cayley)，《和诺斯罗普·弗莱进行谈话》 (Entretiens avec Northrop Frye)，圣劳伦特（魁北克），Ed. Bellarmin 1996。

[5]克克里丝瓦认可弗莱关于宗教在文学研究中所处核心地位的观点，但她与弗莱有不同的看法。在她看来，把想象与宗教关联一起的东西是*无意识*，不是原型，也不是象征。参见朱莉娅·克里丝瓦“弗莱的重要性”一文，李·阿尔文·A.和罗伯特·D.达姆编辑的《和诺斯罗普·弗莱进行谈话》一书，多伦多：多伦多大学出版社，1994，第 335-337 页。另建议参阅克里丝瓦最近关于大圣兰的著述《我的爱,大德兰》(Thérèse mon amour)，巴黎 Fayard 出版社，2008，第 750 页。

[6]诺斯罗普·弗莱(Northrop Frye)《批评的解剖》(The Anatomy of Criticism)，普林斯顿大学出版社，1957，第 11 页。

[7]诺斯罗普·弗莱，《双重想象》 (The Double Vision)，多伦多大学出版社，1991，第 16 页和 78 页。

[8]同上，《双重想象》，作品 OP. 引文 cit. 第 17 页。

[9]参见诺斯罗普·弗莱《圣经与文学》 (la Bible et la littérature)、《主权的话语》 (La Parole souveraine)、巴黎 Le Seuil 出版社、 1994 和《双重想象》第 6 页。

[10]比如说，茨韦塔·托多罗夫在论述弗莱的观点时，并没有考虑宗教因素。毕竟，他将把加拿大批评家抛在一边从而构建自己的文学理论。参见《幻象文学入门》(Introduction à la littérature fantastique) 第一章，巴黎 Le Seuil 出版社，1970。

的晚期，他曾说过，坦白地讲，从世俗的视角解读他的理论是远远不够的。

弗莱对于文学的研究，开始于他考察人的物质必要性，后者导向其精神需求。【我们可以在他以下的书籍中考察他的研究：《伟大的代码》（1983）、《有力量的言语》（1990）和《双重想象》（1991）】。

在他研究的最后部分，他认为人类关注两种先入为主的观念，他称之为初级观念和次级观念。所谓“初级”观念，是和*营养*、*性爱*、*财产以及活动的自由*相关，而“次级”观念则和*政治*、*宗教和意识形态方面的活动*有联系。[11]

弗莱认为，基本的神话伴有极度痛苦（焦虑）感，这跟“初级”观念有关。但是，这些*初级*观念极有可能使自身成为一种内在的价值，并通过暗喻的手段表达自身，正像人们生活中*精神需求*的某种满足。

根据弗莱的观点，*次级需求*从属于*初级需求*是一种产生*痛苦*的威胁。但是，初级需求和次级需求之间的和谐可以使人走向*救赎*之善。

在《批评的解剖》中，弗莱断言，文学建立在两个基本模式之上，这两个模式是*悲剧*（其中个体从社会中撤出）和*喜剧*（其中个体又融入社会）。[12]文学表述可以在“*自然的*、*幸福的*和*理想的世界*（喜剧）和*可怕的*和*悲惨的世界*（悲剧）之间作出选择。”[13]

从圣经的视角来看，*悲剧*具有讽刺意义，因为《圣经》中找不到最终不可转变成*有益的*解决方案、完全*悲剧性*的故事（场面）。在那儿，一种表面上看似的不幸可以在一个不确定的将来成为幸运之事。[14]

在弗莱看来，《圣经》构成了西方文明的最高级神话，因为它包含了人类所有的*初级*和*次级*的观念，而且它还承载了*世界之悲惨*的最后解决及其最终的*精神救赎*这一使命。

二、肯尼思·伯克与宗教修辞

肯尼思·伯克（1897-1993）花了一生中的六十年时间研究生活与文学的关系。跟当时美国文学的研究趋向相反，伯克从一开始就打算研究被认为是人类生活观念结果的文学现象。

根据弗莱的研究，伯克可以这样说：人的初级需求与文学作品的象征相关。伯克把象征定义为“存在模式的言语对等。”[15]在他看来，象征是一种把言语与体验关联一起的方式，但言语并不类同于体验。诚然，“象征带走了躲在其后经验的实质。”[16]

这就是象征为何*尤为*费解的缘故。然而，这种费解使我们可以把文学视为一种象征性的层面，这一看法有助于我们对进入我们生活的困难作出反应。象征是向我们发来的一种邀请，让我们提供对其所作的阐释。在伯克的理论中，其存在（象征的存在）有助于使作者和读者的关注更为清晰，并决定之。

在伯克看来，每个个体（人）都要牵涉到生命的活动之中，这些活动最终会使其具有两种态度：*罪性*和*身份*。他所举的例子是诗人的作品。一方面，写诗本身就像自我纯洁的过程；另一方面，它是自我更新的仪式。事实上，所有诗歌都是具象征性的，像我自我的修辞所存在的方式方面。

---

[11]诺斯罗普·弗莱，《主权的话语》、第 62 页 和随后的页。

[12]同上诺斯罗普·弗莱，《主权的话语》

[13]同上，《伟大的代码》 (le Grand Code)，《圣经与文学》 (La Bible et la littérature)，巴黎，Le Seuil 出版社 1984。

[14]参见《中国道德故事》，中国寓言，“塞翁失马”（安知非福）。

[15]肯尼思·伯克，《抗辩声明》(Counter-Statemen)，1931，第 157 页。

[16]同上，《对历史的态度》 (Attitudes towards History)，加利福尼亚大学出版社，（1937），1984，第 329 页。

每首诗始于“此”而终于“彼”。幸亏有了诗歌，诗人才有机会抒发出来其胸海心中所关心的东西，找到解决问题的办法，摒弃其罪性，获得精神幸福。换言之，诗人有机会从“死亡”转向“新生”。在此意义上，每首诗都是一种净化的机会，是对不合人意、丑恶和憎恨事物的象征性赎罪。[17]

伯克叩问自己这篇那篇文学作品的意义，追问作家们写作这首那首诗歌的动机。他所想知道的是人类动机和象征方式的选择之间的*关系（调解）*。用他自己的话，“理想的生产（创作）必须不同于那个理想。同样的情况适用于*道成肉身的上帝*（耶稣），必须把他跟*完全属灵的上帝*[18]区别开来。

在他重要的杰作《宗教修辞》一书中，伯克写道，神学的 正式原则为整个象征系统带来光明。

诚然，他指出，语言的天才并不仅仅基于其依赖自然和精神次序的能力之上，而且还基于其否定二者的能力之上。的确，这种否定是一种道德原则[19]（禁止）。事实上，道德标准是依赖于语言之上的一种现象。“如果我们能够把语言从这个世界上消除掉，那么我们将不会再有任何发生效用的道德需求。”[20]在他看来，这正像*罪性*的概念也是语言的产物，因为*罪性*也是一种向法律“说‘不’”的方式。[21]

在神学中，能够统一道德准则的原则，用伯克自己的话，就是*上帝- 名词*。上帝这个词语包含人类行动提供的一种价值判断（分类）。这种行动（人类的观念）把我们与符号联系起来，最终帮助我们依据文学想象对这些观念进行分类。这就表明，为什么人一开始谈话，他的言语就表达了其价值观。人一表达了价值观，我们立刻就参照我们的价值观等级。事实上，每个价值观等级因此都带有一个高级价值观，即*上帝- 名词*。

伯克举例说明沃尔特·惠特曼（美国民主派）和巴勃罗·聂鲁达（智利马克思主义者）的诗歌，二者都带有一种*政治想象*。因此，对但丁而言，上帝就是上帝！

三、哈罗德·布卢姆和阐释性文学经典

如果伯克的任务是分析文学与生活之间的关系，那么哈罗德·布卢姆的任务曾经是在本质上致力于确立文学与文学之间的关系。事实上，他投身于对文学经典及其先驱之间所谓的*倒转率（修正关系）*的研究。

尽管布卢姆对伯克特别敬重，认为他是美国最伟大的文学理论家和批评家之一，但是，布卢姆还是把伯克远远抛在身后。他说，“*否定*是考虑曾经受到压抑的东西（弗洛伊德）；这是一种压抑，而不接受曾经被压抑的东西。”[22]

布卢姆认为，在现代诗歌中，感觉是*幻觉*。对他而言，当代诗歌没有意义，只不过是*他者诗歌*拖延的产物。对布卢姆而言，诗歌的独创性与独特性仍旧主要在于过去的成就，特别是罗马诗人和莎士比亚取得的成就。布卢姆认为莎士比亚是文学上不同逾越高度的创

---

[17]威廉·豪·吕克特 (William Howe Rueckert)，《肯尼思·伯克与人类关系的戏剧》 (Kenneth Burke and the Drama of Human Relations)，加利福尼亚大学出版社，1982，第 97-98 页。亦参见肯尼思·伯克《语言作为象征行为：生活、文学和方法的文章》 (Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method)，加利福尼亚大学出版社，1966。

[18]上帝，父=耶和华。

[19]肯尼思·伯克，《宗教修辞》，第 187 页。

[20]同上，第 295 页。

[21]同上，《文学形式的哲学》(The Philosophy of Literary Form)，加利福尼亚大学出版社，（1941），1973，第 61 页。

[22]哈罗德·布卢姆 (Harold Bloom)，《器皿的破碎》 (The Breaking of the Vessels)，芝加哥大学出版社，1982，第 11 页。

立者。[23]

因为文学的高度已经达到并确立，因此我们时代的诗人因生时太晚而不能在其创造性方面表现出独创性，他没有办法被焦虑所控制。在《影响的焦虑》（1973）一书中，布卢姆阐述了一种文学理论，其依据是：文学经典是其与过去创作的文学著作相对峙的结果。

因此，从《神学与创作》（1975）开始，布卢姆成为文学中蕴含宗教内涵的支持者。“在诗歌中产生*真正存在*的宗教想象（因为在他看来，*诗歌*并不拥有任何存在、任何统一或任何意义）。这一*存在*是信仰，*一种前景*，依赖我们所期望的事物，这是我们尚没见到的事物存在的证据。”[24]

布卢姆在他《器皿的破碎》（1982）一书中阐明了自己的立场。在本书中，他声明自己是*不可知论者*。这是因为他内在的侵越感，即他本人成为*可知论犹太人*的罪行，这是由于他受到的正统教育的结果。[25]

在《毁灭神圣真理》（1991）一书中，布卢姆为自己的观点作辩护。他使用了一些重要的例子，其中一个例子来自犹太教《圣经》及其所谓的作者，19 世纪的语言学称之为“以耶和华作为上帝名称的作者。”[26]另外一个例子来自但丁和天主教神学，特别是但丁把比阿特丽斯作为其救赎的拟人化神话这一非凡的创造（比阿特丽斯位居单数灵知的中心[27]），还有一个例子取自弥尔顿及他的基督教神学。

在他最后的一部书《千福年的预兆》里，弗莱向正统教理发出非难，比如*犹太教*、*天主教教会*、*逊尼派伊斯兰教*、和*伊朗 伊斯兰教集团*，认为这些教义压抑了被称为*灵知*[28]的西方宗教的想象因素。这里，布卢姆谈的是在他看来与诗歌里的感觉幻想密切相关的精神体验。[29]

布卢姆承认，“每位诗人都比其他人更开始于反抗其必须面对的不可逃避的死亡意识，即便他是无意识的。”[30]

四、乔治·斯泰纳与语言的宗教现实

在他最近的《创造的语法》（2001）一书中，乔治·斯泰纳认可哈罗德·布卢姆所作研究的重要性。但是，后者赋予文学影响以最重要的地位，而斯泰纳则认为这是次要的因素。对斯泰纳而言，重要的东西并非是与莎士比亚的文学之战，而是一种审美之战，尤其是基于神学基础之上的审美之战：“与天使的奋争是人类创造性的原型”[31]——斯泰纳如是说。

---

[23] 《西方正典》（The Western Canon），纽约，哈考特公司，1994，第 50 页。在《莎士比亚：人的创造》，（纽约，1998）中，布卢姆走得更远（第 717 页）。

[24] 《奥秘教义与批评》 (Kabbalah and Criticism)，纽约，一致性出版社 1975，第 122 页。在《天才：一百位榜样创造性人物》 (Genius. A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds)，纽约，华纳图书，2002。布卢罗利用犹太教神秘哲学人物把本书组织起来献给文学作品天才。参见第 xi 页。

[25]同上，《器皿的破碎》，43 页。亦见“反对时间：灵知、诗歌、批评”一文，见哈罗德·布卢姆，主要人物《构建修正主义理论》 (The Breaking of the Vessels)，牛津大学出版社，1982。

[26] 《J 的一本书》（The Book of J)，纽约，經典出版社 1991，第 71 页。

[27]同上，《毁灭神圣真理》(Ruin the Sacred Truths)，第 47 页。

[28]灵知是宗教神秘的最高知识。它是哲学折衷主义，假装调节所有宗教，并解释其深层意义和使命。

[29]哈罗德·布卢姆，《千福年的预兆，天使的灵知，梦和复活》 (Omens of Millennium, The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection)，纽约，河源图书，1996，第 227 页。

[30]同上，《影响的焦虑》 (The Anxiety of Influence)，第 10 页。

[31]乔治·斯泰纳 (George Steiner)，《创作的语法》 (Grammars of Creation)，第 327 页。

斯泰纳也赞同希腊神话和悲剧。在他看来，希腊神话和悲剧与所谓的*超越的维度*[32]关系很大。他还认为，莎士比亚避开了文学的本质问题。[33]在其文学思想著述中，斯泰纳高度颂扬了宗教主题。

斯泰纳把文学视为赋予人们一个机会从而形成各个时代神学困境（尤其是二战期间纳粹对犹太人的大屠杀和奥斯维辛的斩尽杀绝之后的那些困境）的一种活动。[34]

斯泰纳总是忧心*上帝的缺席*，尤其是在他真正需要预设上帝存在的时候。他研究的主流可以在《悲剧的死亡》（1961）一书中清晰地看到。在他看来，悲剧表述了卷入到创造的神秘之中的人类的本质问题，“世上存在不公义的神秘，灾难的神秘，这些神秘超越了人类对其罪性的理解。有些东西侵犯了我们的道德期望。”[35]人类面对神灵时，其根本困境总是存在。在斯泰纳看来，悲剧隐含着英雄（主人公）和神性（上帝）对于苍天之下发生的世俗事情承担的共同责任。

在斯泰纳看来，悲剧是对神性和俗性之间关系的困境所作的一种抵制，“悲剧产生于污辱感，它是对生活状况的抵制，这种抵制本身包含无序的可能性（参见 Antigon 安提戈的叛逆精神）”。[36]

在《通天塔》（1975）里分析语言和翻译时，斯泰纳谈到自己对悲剧的看法：“语言是一个籍之人们可以推开他们发现的世界的主要工具。”[37]

然而，问题的另一面出现在《真正的存在》（1989）一书中。斯泰纳写道，“在最后的权威方面，所有清晰表达的语言知识都是由上帝的存在这一预设而展开的。”[38]

斯泰纳本人对世俗文学并无兴趣，他也对宗教文本无甚兴趣。因此，对他而言，文学语言是探索宗教的影响和创造的影响之间内在张力的一个特许领域。

如果艺术对他而言是人类面对死亡的一种尝试，尤其是死亡的罢黜，如今这已成为对艺术家创作直觉的嘲讽，“已不再肯定诗歌和艺术 有如神圣存在的相似性。”[39]

这表明，一直位居西方审美学及其知识雄心中心地位的永恒精神（*幻想*）的闪现变成了只是“精神的闪现。”[40]

自从《通天塔》以来，斯泰纳已多次申明，最重要的一个思想——语言的高级创造——是希望[41]的概念，这“离不开将来时的语法发展”。[42]斯泰纳担心，随着死亡的传播和地球的罢黜，希望的时代（与神性创造——或至少与其风格——相关的重要艺术创作的时

---

[32]乔治·斯泰纳，《安提戈沥》 (Les Antigones)，巴黎 Gallimard 出版社，1986。

[33]相反地，对哈罗德·布卢姆而言，莎士比亚是最重要的作家。参观哈罗德·布卢姆《西方正典》，第 50 页。亦见“一个反对莎士比亚阅读 ” （未受处罚的热情） (“Une lecture contre Shakespeare”, Passions impunies)，巴黎，1997，第 234 页。

[34]乔治·斯泰纳，“响应” (A Responsion)，见内森·斯科特和罗纳德·A. 夏普（编），《解读乔治·斯泰纳》 (Reading George Steiner)，巴尔的摩和伦顿，约翰斯·霍普金斯大学出版社，1994，第 280 页。

[35]乔治·斯泰纳，《悲剧之死亡》 (la Mort de la tragédie)，巴黎，1993，第 17 页。

[36]同上。

[37]乔治·斯泰纳，《通天塔》 (Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction)，巴黎，1978，1991 和 1998。

[38]同上，《真正的存在. 通情达理的艺术》 (Réelles Présences. Les arts du sens)，巴黎，Gallimard，1989，1991 和 1994。

[39]同上，第 83 页。

[40]同上，《创作的语法》(Grammars of Creation)，第 334 页。

[41]参见“在希望中得救“ (Spe Salvi) 罗马教皇的教皇通谕， 教宗本笃十六世关于基督教之希望。梵蒂冈出版社，梵蒂冈，2007。

[42]同上，《创作的语法》，第 243 页。

代）将会很快走到尽头。

斯泰纳认为，当代文化，即有着无限消费力和自由民主的文化，已不再能产生审美标准高的严肃艺术。

在另一部书《师父与徒弟》中，斯泰纳写道，“好教师总是非常贪求（渴求）希望。一位好读者亦是如此。”[43]

斯泰纳是古老欧洲基本价值观的大使。他呼吁现代和后现代社会重新界定并重新提出其文化传统，并传授之于新的一代。历经两次世界大战和大屠杀的斩尽杀绝[44]之后的欧洲已不再值得复兴。保罗·瓦莱里已经预言文明的死亡。他说道，《让他们去死吧!》。这是欧洲的衰微，因为她已厌倦这个世界。她自身的历史使其觉得厌倦。[45]

当今，如果我们考察小说的现状，那么它处于怎样的状态呢？小说应该是探讨和感知的工具，是世界及其知识与人的生活方式之间的暗喻……斯泰纳对当今小说是真正失望了。

在马克思的著述中，我们可以看到颇具启发性的一页。这出现在他 1848 年写的日记里，“这是个我们不以货币交换货币的时代，而是以爱交换爱，以自信交换自信（信任交换信任）的时代。”[46]这是怎么一回事呢？马克思并不是告诉我们何日何时事物发生了变化，来判断人类。这就是著名的*历史精神*。

哈西德派传统认为，上帝创造人的目的是人将会向上帝讲述其故事（叙事）。创造性是*信仰*的结果，创造是常见的平常努力之结果。创造性（*通过类比*）效仿创世者上帝的第一创造性（托马斯·阿奎那）。

流浪的犹太人[47]总是手里拿着包裹。犹太人认为自己是“被邀请到生活中的客人”，世上的客人。客人总是力图在离开主人的家时有些体面，有些得到充实。在此意义上，斯泰纳认识到犹太人的职责：教导男人和女人感觉自己是而且正象被邀请到世上的客人（在中国我们叫这些人‘客家人’）。

五、神学如何对待文学？

卡尔·拉纳[48]认为,神学在伟大的文学虚构中找到了自己的位置，并感觉无忧无虑。文学谈论人性的*美*、*高尚和苦难*这一事实就足以表明文学应对的是难以捉摸、难以察觉的神秘，这些神秘可以导向并主控人类的生死。诚然，在语言领域，语言学和神学碰撞一起，享有众多共同之处。打一开始，语言在其内在结构上就打上了*无限*的印记。事实上，*无限*已在语言的内在结构及其功能方面留下了难以磨灭的印记。其句法证实了这一事实！

文学的主要作用和职责是把人的生活转换成文字，因此这个活动为人类的提升提供场地，使得*超越*在文学作品中被捕捉到并得以保存。这里就有了作家的重要责任。在双重世界表象——*科学的*和*象征性的*（死亡、苦难）——面前，作家应该在这两种人类生活现实之间保持平衡，在作品中对二者表现出同样的权重和尊重。[49]

---

[43] 《师父与徒弟》 (Maîtres et Disciples)，P. E. 多扎译，巴黎，Gallimard，2003，第 184 页。

[44]七千万人死于二战时的暴行。

[45] 《遗产与欧洲精神之存在》 (Héritages et présences de l’esprit européen)， 访问斯泰纳， “精神杂志”，2003，12 月，第 20 页。

[46]同上，《创造与发明》 (La création et l’invention)，第 24 页。

[47]同上，《不定居的犹太人》 (Le juif errant)，第 31 页。

[48] 《精神上的神学组成部分》 (Éléments de théologie spirituelle)，DDB，巴黎，1964，第 276 页。

[49]拉纳认为，这种象征主义知识是纹心结构。参见《精神上的神学组成部分》 (Éléments de théologie spirituelle)，巴黎，1964，第 268 页。

波兰哲学家和戏剧家维托尔德·贡博韦茨[50]写道，*“过度尊重并强调从科学而来的真理已经折蔽——甚至更糟糕地，阻挡了——我们的真理。许多次，当我们力图更多理解现实的时候，我们很容易忘记我们的首要责任是用我们自身的人格而非概念表达现实。因为我们既然是人，我们的责任就是去意识、去关注，在我们这个变化迅猛的复杂世界中，将不会缺乏人所表达的富有生命力的文字。[51]*

在这种（上述）背景下，文学可以启蒙和推进思考上帝的著述。即使在谈论上帝之前。因此，在真正的文学风格和表述里，读者——Aussage（拉纳使用的词语）——可以看到其要点（焦点）——Zusage，其中上帝通过读者的智力和感觉力做工。这是一种方法和极大的机会，引导人们回到本源，回到其存在的资源。

基于此目的，神学家需要诗人讲出起源的言语（水、大米或面包、大海、山脉、地球、太阳、天空）以及创世后的怀旧言语。[52]这些不是来自科学词汇的言语可以使神学概念为所有的人所更熟悉、更方便。直觉和象征主义的品位[53]是优秀诗人的两大特征，使其可以通过言语的简洁性来描述世界的神秘性。同性地，文学创作使人想起创造性神秘、其敏感性的第一源头及人类生活中美的位置。

六、文学经典——人类灵魂的神圣营养

文学文本一旦受人欢迎，渗透内心，铭记在心，就能够发挥*圣礼[54]*的作用，可以滋养、甚至愈合人的内心（灵魂）。经常读写之人可以自然地作为人而成长，这是事实。他可以在智慧和精神方面成长。

文学的宇宙将会赋予读者生命的内在（内心）宇宙以力量，因为*“人的生命不只是依赖食物，还要依赖生命的每言”*（路加 4，4）——圣路加如是说。一句真正有益的圣言起源于两个源头，一是作者（创造者），二是读者。两者相互作用，可以为言语的意义带来最终的关联。

阅读过程中，作者的创造性动力碰撞到读者的再创造动力。这些内在关联的动力为*文本*的产生提供一个处所，文本是*真理*的礼物，是用来教导作者和读者的无偿礼物。换言之，二者贡献（作者的贡献和读者的贡献）的相互交叉成为一种世界观，是神圣和有益文本的代表。[55]

文本带有*圣礼功能*时，我们可以在观看其特别特点时察觉之。这种特点是其*未加完成的本性*，这种*未完成的本性*或*状态*只是因为我们的*阅读*和*接受*才得以*完成*或*完善*。

结果，文学文本带有*双重存在*：它可以在阅读之外独立存在（于书籍或图书馆里），

---

[50]贡博韦茨是一位公开声明的无神论者和理性主义者。但他承认自己在读到西蒙纳·韦尔的《沈重与恩惠》(Pesanteur et la Grâce) 一书后，立场有所动摇。在读这本书时，他感觉（体验）到*上帝的存在*。参见维托尔德·贡博韦茨《1961-1969 日记》 (Dziennik 1961-1969,(Diary 1961-1969))，第三卷，第 141 页。

[51]维托尔德·贡博韦茨，《六个半小时的哲学课程》 (Cours de philosophie en six heures et quar)，前言 F.M. Cataluccio, Éd. Rivages 出版社，1995，第 35 页。

[52] “母语话 或 根源话语”(Paroles maternelles or paroles-de-l’origine (urworte))是拉纳在“神父和诗人”中使用的重要词语。见卡尔·拉纳《精神上的神学组成部分》 (Éléments de théologie spirituelle)，巴黎，1964。

[53]马利丹，《艺术和诗歌上的创造预感》 (Intuition créatrice dans l’art et dans la poésie)，巴黎，1966，第 420 页。尤见第一、四、九章。

[54]在西方基督教中，对于圣礼的传统定义是，它是一个通过基督的内在精神恩赐来表现的外在符号。

[55]在中文里，10 这个数字写作“十”，这也可阐释为在中间交叉的双重想象；*上帝对人类之爱*和*人类对人类及其本性之爱*。这可以是在宇宙世界中表现的神—人完整的形象。

就是我们常说的*存在于可能语气的 in potentiam*；它也可以只通过阅读被*具体化*，因为文学行动总是双重的：文本和读者之间的互动。将要产生的意义是文本符号和读者做工及其理解之间关系的结果。

因此，读者向文本敞开胸怀，等待着接受文本的刺激和做工。更有甚者，二者成为一体，因为主客体之间已不再存在区分。也可以是，意义不再被确定，而只是一种可以被体验的纯粹效果。无论是怎样的情况，作者的职责是写下*起源之言*（一种高效之言，圣言）以及承担准确阅读其经典的责任。

事实是：包含并产生艺术及创作者（制造者）天才的经典可以产生新的作者-创造者，他们在时空中永葆文学作品的生命力。

文学家十分清楚，他所接受到的天赋（无偿的礼物）来自上述。这种天赋是无偿给予他的。[56]这种“文学天才的礼物”证明了那种创造力的*无名*、*无限起源*及其*永恒存在*。因此，警惕的读者应该把文本视为一个礼物、一种媒介，带领他走向文本起源的真理（作者及其天才所做的工，写作时所投入的努力）。

H．乌尔斯·冯·巴尔塔萨常说，“*任何象征*，如果不从*中心*、不从*内心*去观看和理解的话，那就不可能正确理解之”。[57]因此，读者不会轻易满足于书写的符号；他宁可寻找这些符号中所蕴含的深层精神启示。这正是符号的功能，符号提供了——借用圣阿奎那的话说——上帝创造之言[58]的*实验主旨*。

读者，正像孩子一样，被邀请到在言语海洋中成长，并发现他不再是*世界之中心*。将来，这种语言体验将有益于使他定位于*一个公正的环境*。[59]这会有助于他找到自身在社会的位置，并发展其智力和做人的才能。

作家的文学经典可以丰富读者的人文层次和精神层次，其审美成就最终可以佐助他发现*超越式真理*。这种文学文本教学法可以转换成神学术语——基督教秘教学。[60]

这种秘教学[61]之所以产生作用，多亏了精心选择的*起源之言*（母语话 或 根源话语 *urwrote*）的范围，这有助于读者反思并考虑自身的生活和环境。*起源之言*引导他体验沉思冥想的恩赐，这依赖于滋养所有富于创造力的反思的无言。

---

[56]在基督教中，神的恩典指的是上帝对人类的至高无上的恩赐—特别是救赎方面，而不管人的作为。恩典是足以经部和发胀的力量。神圣恩典是从上帝那儿来的不可或缺的天赋，以此发展、提高及性格扩展。没有上帝的恩典，就有人类克服不掉的某些局限、缺陷、毛病、不纯洁及过失（即世俗性）。因此，有必要加大上帝的恩典来增加完美性、完整性和无瑕疵。

[57]关于*人类的中心*，参见汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨 (Hans Urs von Balthasar)，《荣耀与十字架》 (La Gloire et la Croix)，出现，Aubier 出版社 1965，第 172 页。

[58]同上，第 173 页。

[59]中庸。

[60]参见下页注释。

[61]秘教学是在仪式进入天主教堂之后的时期。这是一段安定下来的时间。你有无开始过一份新工作？新学校？新家庭？开始总是令人兴奋，但这头几步可能会东摇西摆。我们依赖周围的人使我们感到自在。这就是秘教学的目的。技术上讲，“秘教学”这一词语指的是为新洗礼者所作的口授经文教理。基督教成人入会式不用该词指那些在其他教会受洗，而现在天主教教会的那些人。

Artur K. Wardega

万德化

澳门利氏学社社长，在波兰克拉科贾吉龙大学获得法国文学硕士学位，并在耶稣会的巴黎塞佛尔中心获得天主教神学硕士学位。目前，他是巴黎第七大学汉学专业博士生，专攻二十世纪中法文学。他最近的著作有《安德烈·纪德<伪币制造者>一书中的纹心结构》(北京中央编译出版社，2007 年)。他也在《神州交流》上发表了数篇文章，并且把著名客家作家钟理和的小说《笠山农场》翻译成法文。