

“圣婚仪式”中“爱”的弥赛亚性

杨 慧

(中国人民大学 文学院,北京 100872,青海师范大学 外语系,青海 西宁 810008)

[摘要] 圣婚仪式贯穿在人类文明史的各个阶段,从古代宗教对女神的崇拜到天主教对圣母的崇拜,这种仪式的象征性构成了宗教本身。圣婚中“处女生子”和“童贞受孕”的现象蕴涵着重重深意:从“处女”和“贞洁”的概念界定到“圣子”的出生,从象征赖以产生的肉体经验到象征被高度抽象后的心里体验;“圣婚仪式”体现了一种灵肉结合的爱,它不但完成了从肉体到精神的提升而且不曾失却生命的温度。

[关键词] 圣婚仪式 弥赛亚性

[中图分类号] B97 [文献标识码] A [文章编号] 1005-349X(2007)03-0019-05

作者简介 杨慧,女,青海师范大学外语系讲师,中国人民大学文学院博士生。

神圣在中国的缺失于儒释道的精神略见一斑:儒家以人与人的关系为本的“仁”中见不到神圣,道家以人与自然的关系为本的“道”中见不到神圣,佛教中的神圣被本土化的禅宗和净土宗消解得踪影尽失,似乎“菩提无树、明镜非台”的“顿悟”和念念有词的“阿弥陀佛”就足以帮助众生进入极乐世界,至于20世纪后的各种“主义”更无从寻找神圣的痕迹。圣子那无条件的爱和无条件的宽恕,在功利实用的中国人眼里是那么的不可思议。然而,正是这在理性算计得失之外的“无条件性”和“不可思议性”构成了神圣价值的核心。缺少了神圣向度的黄色面孔沉浮于物欲横流的沼泽,穿梭于车水马龙的喧嚣,似乎有着无法承受的生命之轻。在一个相信“人”为“天地”立心的国度,神圣没有任何地位;“因信称义”的救赎之灯看起来遥不可及。就在这茫然无措的尴尬中,再次浮现于海平面的维纳斯投向人间一束光芒,那也是脉脉含情的圣母玛利亚的光芒。一束来自现世的光,一束来自天国的光,在旷古的时空交汇,为彷徨的灵魂建构了通往天堂的神圣之旅的驿站。

人的存在有着双重的维系之根:人与自然的“神秘”关联和人与价值的“神圣”关联。^[1]

柏拉图式的观念使灵魂归属于超感性的领域,然而女性独特的感性却成为灵魂的寄居地。这种寄居从人类诞生之初就存在,成为女性试图在感性与理性、肉欲与超越、理性与信仰之间建构桥梁的一道奇异的风景区。当代表感性世界的大地在柏拉图的想象之外日益现代化的同时,当以胜利者自居的人割断了与自然和神灵的先在关联时,灵魂作为大地的异乡者就更加孤独而无法如海德格尔期望的那样诗意地栖居。惟如此,女性在俗世建构神圣的努力才益发凸现出其意义:“圣婚仪式”所蕴涵的宗教隐喻昭示着女性的“爱”的双重特性,即既具有超验的“弥赛亚性”又不至于失却生命的温度,其原始生命的力度和自然的神秘关联,其追寻超越的属灵气质和价值的神圣关联,都为流浪在都市荒原的灵魂指引着某种终极的归宿。

一、“圣婚”的概念与“圣婚仪式”的源起

在原始部落中,先民认为动物和女人只有借神力才能生育女,如认为女人是在月亮下受孕怀孕的。国王或部落首领,作为月亮的人格化,在新婚之夜与新娘同床共寝,这种风俗在中世纪法国的领主特权中还有存留。在许多古代的宗教中,类似的婚姻是达到建立起女性神秘感的中心仪式,这是神秘的交配,是神圣的婚姻或崇高的结合。人们认为这种仪式不可或缺,因为它不仅仅是为了当事女人的多子多孙,同时也为了整个氏族庄稼的丰收和牲畜的兴旺。这些神秘仪式一年举行一次,在节日期间,女人赤裸裸地展示出其粗野的性欲,这与平时的性格大相径庭。每次仪式中,女人总要去寻求与神的结合。在仪式中,女人的职责就是纵情淫乐,以刺激神的性欲。为了引诱神的冲动,人们故意说猥亵的话,做放荡的动作,以求天国新郎降甘露于人间。从最原始到最高级的各种宗教,都充斥着与神结合对每一个女人都是必需的这样一种观念,这是圣合或称“圣婚”^[2]作为所有异教的一个明显的特征,淫荡总是以这种或那种形式与女人同圣神的结合联系起来(如古希腊神话中很多神或半人半神的英雄都是宙斯与凡间女子结合的产物)。这种宗教仪式的肉欲色彩与女人的各种职能如母亲、妻子、女巫、先知、女祭司紧密结合。

二、“处女”与“贞洁”概念的界定

Parthenogenesis(孤雌繁殖)来源于希腊语,指无性行为的繁殖,但在希腊语中 parthenos 指少女(附于几位希腊女神尤其是 Athena 名后的表述词语),而帕耳特诺斯在早些时候并未被当作圣洁女神崇拜,如同阿耳忒弥斯(罗马神话中的狄安娜)一样,相反,她们神圣的称号却与性联系在一起;“对这些女神的崇拜还伴随着在她们的圣地中恣意狂欢的宗教仪式”。^[3]弗雷泽在对《以赛亚书》的注释中还辨析了希伯来语“少女”的涵义,最初只是指“年轻的女人”,可从中世纪对圣母玛利亚的崇拜来看,天主教显然是在现代意义上定义这个词的。处女生子是圣母的重要特征,显然处女所蕴涵的纯洁无暇的现代意义不能适用于圣母,除非我们假定她一直奇迹般地保持童贞。如果将宗教观念视为

一种符号并从心理学上来看;“贞操”一词就是指“一种品性,一种主观状态,一种心理意向,而不是指生理的或外部的事实。”^[4]因此,圣母玛利亚与古希腊罗马的处女神(如阿佛罗狄忒)一样,其贞操的品性不是指外部的实际情况。尽管她们有性经验,也生儿育女,年龄也会增长,但贞操的品性却一直保存在难以解释的风俗习惯中。公元前3000年苏美尔人迁到亚述之前,巴比伦就已经崇拜伊什塔了,她被称为“奉献贞操的人”,“圣洁的贞女”,而私生子也被称为“圣洁的童子”,所以处女一词本没有我们附加给它的意义。

“处女”一词并不是拉丁文的 *virgo* 而应该是 *virgo intacta*(未与人交媾过的女人),它可指有多次性经验的女子,甚至也可以指妓女,它真正的含义与“婚姻”是截然对立的。在男权社会的宗法制度下,未婚女子是父亲的财产,在“订婚”的礼仪性交易中,女人是作为商品被交换的,而结婚之后,她又成为丈夫的私有财产。不是自己的主人的女人不能称其为处女,因而古代的,本来意义上的贞女其实是一种主体性,一种自由的主体意识。处女神是性爱女神而非婚姻女神,她不是男神的配偶,她是自己的主人,是“贞女”,是自我本身,没有任何男神会以丈夫的名义统驭她的操行,命定她的品性,她属于母系社会而非父系社会。

三、“处女神”的贞洁品性

尽管处女神在本能与生殖和性欲紧密相连,然而在社会的的发展和男性新型伦理的塑型中,处女神的品格越来越接近现代意义:男性需要压制恣意的性欲本能而建立稳固的统治,而女性也逐渐意识到自我品格提升的需要。女性本能并不必然具有破坏力,如果用它来拯救人类爱与文明的崩溃,它就具有无比的价值。它本身无善恶可言,它的能量既能用来行善,也可用来作恶。创世者登上弦月形的月亮女神的方舟来躲避月亮女神发动的洪水,这似乎是一种新的宗教象征,这种拯救可以通过对本能的力量采取一种新的态度而获得,包括确认它本身不是人为的,而是属于非人化的或者神的领域。进入神的方舟意味着对宗教精神意义上的本能的突发的屈服,这种本能的突发就像是生命的创造力本身的显露一样。本能不应被视为一种用来开发个人生活利益的资产,而是自我意识对于生命力的屈从,如同对神的屈从一样。

如同其“生殖本能”的双重性(既可以带来丰产也可以带来灾难),处女神的“贞洁品性”也具有双重性:一是肉体的需要,一是精神的需要,前者以亚欧古代的美神、月亮神、农业女神为代表,后者以圣母为代表,而在中间的过渡地带应该是被贞洁化了的美神与月亮神。这种双重性格在宗教艺术中得到生动的表现:在父权统治建立之前的母系社会,处女神的肉体与精神并未分裂,然而先哲们的灵肉二分论招致的后果却是当代女性不得不直面的,毕竟我们不可能回到母系社会。如何在属地的肉体与属天的精神间架起一道桥梁,如何在本能的性爱与人为的圣爱之间寻得一个平衡点,如何在逃离了基督教禁欲伦理的禁锢后又不至于落入古希腊神话时期纵欲的泥淖,似乎在当下的语境中具有极大的现实关怀。

亚历山大城的斐洛写过:“为了繁衍后代,男人们变处女为

妇人。但是,当上帝开始与灵魂接触,他就带来了新变化:从前的妇人恢复了童贞。”^[5]因此,生命的本能并不仅仅指生殖本能,也包含一种精神性的信仰本能。因此后现代女权主义的一个误区在于片面地将生命本能理解为生殖本能或性欲本能而提倡单一向度的解放。如果取代传统法则的动机仅仅是自我中心,这种对策比疾病还要糟糕。要从社会的羁绊中解脱出来,这本身将被证明为一种退化,会导致秩序井然的文明社会复归到野蛮状态。但当这种动机并不是为了个人目的,而是为了一个非人的目的,即为了获得一种与女神、与爱神、与厄洛斯法则的一种理想的关系,那么女性就会显示出其深奥博大的气度而不是自私自利的狭隘和阴险。

四、“圣婚仪式”中女性身体容器的弥赛亚化

约翰·贝罗爵士在《中国纪游》中记述了西王母与圣母玛利亚的惊人相似:她头饰轻纱,怀抱婴儿,婴孩有时在她手中,有时被置于膝上,头上环绕着神圣的光环,同样被认为是少女时代就产下贵子。

十字军东征前后,对圣母的崇拜在教堂中显得如此重要,无疑受了东亚和叙利亚的深刻影响。雨果将耶稣比喻为太阳而将玛利亚比喻为月亮,前者……普照着生活在仁慈的白天中的众生;后者……温柔的清辉在奸淫横行的夜晚抚照着那些有罪之人。”^[6]英诺森三世区分得更全面:“陷入罪恶的泥潭而不能自拔的人去追寻月亮吧!神圣的慈爱已离他远去,耀眼的光辉白日消失了,太阳已不再属于他。但月亮仍悬挂在地平线上。让他去向玛利亚祷告吧,在她的庇荫下,众生仍能走向天堂!”^[7]

中世纪的很多绘画表现了圣母玛利亚感受神孕的形象,她受到来自圣灵大卫的诱惑。这个想象似乎表达了人类心理的一种普遍现实。这种心理既存在于古代月亮女神的宗教中,也存在于中世纪的基督教、古代哲学家的神秘著作、伊丽莎白时代的诗歌,以及今天现代妇女的无意识的图画之中。这些事实说明当女人充分意识到沉睡于她体内的可能性,当她已体验到肉体与精神上的激情,并且贡献她的全部力量于天性之神时,她只能存在于她自身之中。之后,当非个性的、神圣的精神在她内心深处被唤醒之时,不管她怎样称呼他们,由于她将自己最深的情感奉献给了天性之神,她便独立地,而且是完全地达到了灵魂的纯洁。约翰·丹尼在十四行诗中写道:“亲爱的我爱你,我也将幸福地接受你的爱/然而我已订婚于你的宿敌/离异我们,解开或打破那个束缚/把我带给你身边,留下我吧,因为/我将永不自由,除非被你吸引/除非被你占有,我永不会再有童贞”^[8]。这首诗是说心理上的童贞只有通过上帝的占有,通过神圣结合或者圣婚才能保持,但肉体必须是心灵纯真的载体。

以这种方式,她从自我欲望,从她自己性欲本能和精神需要的统一中解救了自己。这就是与圣神结合的意义,而且也是月亮女神殿堂中圣婚的意义。参与性爱女神的神秘的人才能够分享她的力量,通过与她神秘结合她们获得了她的本性。类似地,基督教教义中通过特别规定的圣礼以求获得与上帝结合的思想也是我们所熟知的。圣餐中的面包和酒都是分享上帝的身体的仪式,一种参与活动的戏剧化的表现。这些活动存在于生

活表层的现行的礼仪中,其目的在于与上帝结合。在罗马和希腊的天主教堂,婚姻也是一种圣礼,男人和女人事实上的性结合被视为灵魂和上帝结合的象征。这种与上帝结合的思想或神圣婚姻的概念,神圣的结合,在象征性仪式中得到进一步发展——即当一个女人成为一名修女时,必须举行一个象征性的婚姻仪式,从而使她成为基督的新娘。

基督教的 Sacramentum(圣事)一词通常用作希腊文 mysterion(奥秘)的翻译,奥秘以礼仪的行动和象征使人上帝建立起一种深层的关系。rite(仪式)凸显人通过神圣的记号进入一种信仰的体验,它以媒介或象征性的作用将参与者带进另一种状态,一种超越和隐秘的状态。仪式是对真理的体验或信仰经验的一种方式,这种 commitment(委身)和 participation(参与)使人培养出宗教的虔诚,而且还能给人的信仰注入神秘和超越的体验。神圣是“以奇妙的和强大的推力使人们走向那美好的目的。这个目的是宗教所特有的,本质上是非理性的。人们在渴望与预感中认识到,在那模糊的和不适宜的象征背后,才是它的真谛。这种东西高于或超越我们的理性,却又隐含于我们本性的最高等级的部分里面。我们的感观、心理和智力都无法穷尽它,彻底地表达它。而它的这个秘密却又构成了心灵的基础。”^[9]圣事与游戏一样,都要求对日常生活的悬置,主宰着欢乐和愉悦,都具有严格的仪式与真正的自由。游戏把人从日常生活中解放出来,置于某种日常经验之外的领域,并联系到神圣的根源上去。

对于基督神秘主义者来说,圣礼不仅存在于教堂仪式中,而且也存在于他们个人精神生活的隐秘经历中。神圣结合以及耶稣就是天堂爱使、灵魂新郎的提法在圣徒的著作中大量蔓延。在这些隐含着神秘体验的术语中,精神上的经历虽然不和人间配偶,但却和实际的性欲紧密联系在一起。在早期母神崇拜的宗教活动中,神殿内的性欲经历逐渐被神秘主义严格区分性欲和爱情的教义所取代,如巴比伦的月亮神西恩在稍后的神秘仪式中有另一个名字:瓦德,意思是友谊或爱情。事实上,月亮代表着通过最低级事物实现转变的伟大信念。那些阴暗寒冷的雨水,那些回避日光的的东西,同样引发着思考,同样掌握着生活的秘密。生活一次次地再现着自己,直到通过不断反复的经验,人们才能掌握具体事物本质结构中的内在涵义。因此“神圣婚姻”的仪式就是宗教本身。通过承认她自身的本能力量,并抛弃想要拥有她的想法,一个女人获得了与她的自我的新的联系。她的天性力量得到了女神的承认,但这力量并不属于她自己,而是属于非人类领域,属于她献身的女神。她的身体对女神来说是有价值的容器,通过这可见物的不断生长和精神化,肉体向灵魂的转变也逐渐完成。通过这一过程,女性完成了庄严的转变:她的性欲要求被一种爱的内容替代,这样的女人,就从仅仅是自然的生物而再生为一个具有人类精神的人。

于是,神殿内的这种牺牲的意义就显现出来,通过这种仪式,作为参与者的女人获得了解放,不再被她自己潜意识中本能的要求和对力量的渴望所统治。不是要求男人屈从于她的本能,而是自己屈从于天性的要求,从而使自己成为真正的贞洁者。在这种仪式中,女人性交活动及由此而来的报酬不属于她

自己,不是她自己的财产,而是生命自身要求的体现。生命力在她体内激荡,她只是生命的仆人,无论她的肉体还是灵魂,都只不过是生命表现的载体而已。不以这种方式服从于天性的女人在宗教意义上是不贞洁的,诺斯替的教义说:“只有纯粹的处女能够以人类精神完成与上帝的结合。”^[10]弗雷泽解释过女人在神殿中做出性奉献的需要:上帝需要人类的崇拜,他在虔诚的崇拜者的灵魂中获得新生。当上帝作为一种心理原则的人格化表现而被接受时,上帝的力量就随牺牲者的增加而增加。当每个女人为了生命原则而可能带给她的报酬,为了使自己服从于体内生命力的流动而牺牲自己对于个体和性欲的掌握时,在她的生命中,厄洛斯原则的力量和意义就益加明亮。当女人放弃了个人要求的时候,原来的力比多(libido)就转而流入她为之牺牲的女性真理中,厄洛斯在其心中的位置就被提升到她的个体欲望之上。

从这种经验中,爱慕他人的力量得以产生,在女人参与这种仪式之前,她的爱情并不比要求更深厚,她甚至看不到“我爱你”和“我要你爱我”之间的差别,但当她经历过类似于古代圣殿献身的内心体验之后,要求和占有的因素就被抛弃了。由赞赏她的性别和她的本能而完成的蜕变,是神圣的生命力的表现。对于这种生命力的体验有着不可估量的价值,远远高出他们在人类水平上进行的实际活动。要解释本能的爱慕以这种方式被接受和同化时发生的转变是不可能的。在心理学领域,即灵与肉相交的领域中,这属于那些神秘而难以说明的变化现象。从肉体到精神的变化事实上是超出人类想象力的永无止境的奥秘。不过,对于这种爱情经历的显现,对这种能够看到他人的处境、能够不自私地同情并珍惜他人的爱是必须与圣婚仪式相关联的,仪式中女性的身份是要求有这份爱的。伊什塔尔自我声称:“有同情心的奉献肉体者就是我。”^[11]同情心也是圣母玛利亚的一个主要特征,尽管从没有关于她的圣婚的记载和言辞,但她确实曾经历过相应的顺从,也由于这种顺从她赢得了“圣母”的称号。

五、“圣婚仪式”的自下而上性与“圣子”信仰的自上而下性

公元8世纪女性神秘主义者拉比阿的一首关于爱的诗表达了从肉体生活、物质生活向灵魂世界、精神世界转变的企图:“我愿上帝作为我的心的朋友,但我的身体是为那些热望它的伴侣利用的。我的身体对于它的客人是朋友,我的心的亲爱者是我的灵魂的客人。”^[12]这位女人的精神生活必定是从具体经验中总结的,而不是从直接心理获得的。《易经》中说,可见之物必然要不断生长,直至超出它本身而达到不可见之境,从而获得大彻大悟并在宇宙秩序中扎下根基。在拉比阿的爱的经验中,获得变化的企图是通过走下坡路实现的。女性之神——月亮女神是夜晚的统治者,暗月甚至指向地狱。西方理性主义哲学使我们提高了对于生活的控制从而经常忽略了这个事实,但这一事实很普遍,例如诺斯替教徒认为:向上或向下都是同样的。威廉·布莱克认为,对于一个真诚地、一心一意沿着一条路到终点的人来说,挑选一条正确的路或错误的路没有多大差别,两条路都可能引导他到达终点,因为我们必须意识到,虽然新月标志的路可能通向地狱,但它同样可能使人格发生变化,使个体获得真正的新生。

古代宗教中神祇在精神或心理方面的象征性的活动完全被具体化了,仪式因而得以存在于具体形式中。产生于圣殿献身仪式的爱有着母爱的特征,所有的神话与传说都认为女神是作为处女由纯洁无暇的理念而受孕的,圣婚的结果就是童贞女有了孩子。时间的推移使人类心理生活被认识得更清楚,这些仪式便越来越与具体现实相隔离,越来越成为一种象征。这虽然是一种进步,但也隐含着一种危险:如果仪式完全失去了它与它最初从中产生的来源的联系,成为一种纯粹的抽象物,也就失去了它更新与恢复的力量。在现代社会,当我们成熟得与祖先的距离越来越远时,重新了解这些象征仪式和象征物就十分必要。

圣子是男性神,象征着新的个体的产生,他代替了女性自我而在教堂仪式上被尊崇,他产生于女神献身的新的存在,他超越了女性神灵也超越了男性神灵,他代表了超越过去的希望和可能的再生。通过这种神圣婚姻的力量,自我、个人占有欲、本能的激情与毫无保留的奉献共同养育了这个孩子。

处女生子揭示了基督教神学的一个核心命题——不要触摸。玛利亚不允许丈夫约瑟触摸如同耶稣复活时不让马利亚触摸:“不要摸我,因为我还没有升上去见我的父”^[13]。抹大拉的马利亚是耶稣最亲近的女人如同其门徒约翰一样,即使如此也不能触摸,这说明了圣子之爱的特性:对肉体接触的绝对排斥。将身体交给一群人乃堕落,交给一个人虽然正当却流于自私,圣子的身体不属于任何人,因此他的爱属于所有的人——身体的自由保证了精神的自由,因此耶稣之爱超越了肉体,成就了精神。

“圣灵感孕”打开的新约打破了旧约的民族性,童贞女的儿子打破了旧约的谱系树所标志的血缘的权柄。童贞受孕的玛利亚虽然是犹太人,却将圣灵的孩子带给了所有的人,没有民族的界限。为什么一个关于主权的转交或者更替的重大责任要落在一个年轻女人的身上?是对《创世纪》的过于男性化的增补?是对夏娃形象的修正?是对一种我们一直未曾意识到的秘密语言的向往?“当米开朗琪罗在圣母哀悼圣子的雕塑(Pieta)中把圣母画得比死去的圣子还要年轻时,是否是对永远年轻的青春时光的挽留和哀悼?是对一个衰老腐败的世界的抗争?……母亲,也许永远的年轻的,惟其如此,才可担负出生的秘密。”^[14]

处女生子的精神意味揭示了爱与时间的秘密:处女的生产是精神的而非肉体的,圣灵感孕的故事作为虚构,超越了真实和虚假的对立,是一个“新神话”,一个充满着对生命、信仰、见证和权能的思考的神话,一个充满着爱感的神话;圣母的容颜蕴涵着时间的秘密,面孔的当下性可以唤起肉体的欲望,但容颜却因为爱的滋养而青春永驻,容颜是时间隐秘的肖像,是时间与爱结合的秘密。作为对男性神的全然精神性的补充,圣母提供了另一种将肉欲与圣爱结合的俗世情爱模式:玛利亚在圣子之后又为约翰增添了几个凡人孩子,这丝毫不能减损她的圣洁,相反,她的母性关爱和生育美德却更贴近俗世凡人的生活与感情。聂斯托利派(Nestorians)的两位两性说强调玛利亚的世俗性而罗马天主教强调圣母的神性反映了基督教与异教的融合,这一融合是肉体性与精神性的融合。人们常哀叹理想与现实之间的鸿沟,实则鸿沟出现在自身的理性与情感、精神与肉体的矛盾中。奥

古斯丁的《忏悔录》以对精神的强调和对感观的贬低著称:基于对早年生活的追悔,他依次批判了各种感观所带来的肉体欲望——口腹之欲、声色之欲和目欲,然而事实是他并没有真的放弃感官欲望。在他看来,爱并不是个人的情感,它是人的基本的存在方式。在《上帝之城》的14卷7章中,他说,逃避爱是畏惧,沉溺于爱是悲伤,欲望是爱的动力,愉悦是爱的感受。

作为人文主义者,在真诚面对自己内心的时候,他清楚地知道一个人抛却尘世的各种爱恨情愁,把灵魂彻底交付给上帝的艰难。尽管对灵魂来说,这沉重的肉身让我们感觉疲惫,但谁又能否定,也正是这肉身承担了灵魂所有的苦痛和欢乐。然而肉身毕竟只是肉身,他(她)可以作为一种弥赛亚性的隐喻象征,但终究不是救赎之光本身。凡俗的人担负信仰的职能有着巨大的危险性,肉体要经受欲望的勾引,灵魂要经受欲望的考验,因此建立其上的信仰必有随时坍塌的危险。作为爱之光的主要投射体,他(她)的先天的缺陷显而易见。他(她)身上包含着否定的因素揭示出人类永不可企及的乌托邦理想,然而他(她)身上同样包含着肯定的因素,因此追求乌托邦理想的努力是不能被否定的,正是这种抗争的努力使人具有了人的价值和尊严,正是这种努力使圣灵投向人世的目光倍增关爱。

六、结语

蒂利希在很多著作中(如 *The Nature of Religious Language/ The Meaning and Justification of Religious Symbols / Religious Experience and Truth*)谈及象征的问题。象征具有五种理念:1. 象征的指向性(points beyond itself) 2. 象征的参与性,它参与所代表的事物的真实(participates in the reality it represents) 3. 象征与记号(sign)的不同 4. 象征的开启性,它能够开启出人心灵深处的维度 5. 象征具有创生的力量、也有摧毁的力量,它会生长,也会消亡。它兼有自然主义的客体性元素也具有理想主义的主体性元素,而圣婚仪式的象征性正是精神与肉体的完美结合。

德里达晚年的论著中谈到了宗教的实质与心理体验的关系,他将宗教体验定格为一种“没有弥赛亚的‘弥赛亚性’”(messianic or messianicity without messianism)。^[15]宗教体验具有启示的性质,德里达的“‘启示’‘启示性本身’”(revealingrevelability itself)^[16]和“宗教本身”(religion as such)^[17]揭示了信仰与宗教的关系:宗教只不过是信仰的一种外在表现形式。伊利亚德认为,只有将宗教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”^[18]。因此圣婚仪式的象征性本身就是信仰,以世俗的方式体现着神圣的因素。

在后现代否定一切的虚空中,悲伤也变成了一种奢侈品。在追求着快乐的男男女女看来,悲伤是如此的不适时宜,及时行乐的哲学是力斥悲伤的。然而,在任何掩饰精巧的、貌似毫不在意的否定性面纱背后,都包含着某种乌托邦补偿的情结。乌托邦是肯定性的,否则不可能成为乌托邦。因此,否定本身就是一种强烈的肯定,因为想得到而得不到,索性就用强烈的否定掩饰

失落(如宋代名妓苏小小的裸奔)。这种用以安慰躁动灵魂的补偿命题经常在潜意识中以想象的方式出现,然而这只是消极的乌托邦形式。如果可以建构一种主体性意识更为明晰的乌托邦理想,一种人自主地抵抗物化、保持尊严的理想主义精神,那么建筑材料一定是“爱”,一种超越了肉体却又不完全脱离肉体的“爱”。这一命题看起来似乎太空洞,没有实指对象的“爱”似乎游离于肉体 and 灵魂之间。古希腊的爱欲以人的身体为载体,却极易流入放纵的泥潭;基督教的圣爱以灵魂为中介,却离俗世的生活太遥远,于是,借一个具象赋予一种神圣的“爱”便有了可行的价值。这种“爱”的普遍建立还有助于改善人际关系,仇恨不能消解仇恨,只有爱可以消解仇恨。在人类的通行准则中,复仇常常构成一种轮回的法则,但爱却可以打破这种法则。然而没有一种爱可以轻到不承载悲伤,耶稣在十字架上的痛苦表情是那么真实,那无止境的爱恰恰是以无止境的悲伤为承载形式的。这种爱本身就是对人类苦难的伤痛感,是对人类命运中注定的悲伤的关切。如果及时行乐的世俗方式是以否定来肯定的消极乌托邦,那么悲伤就是以神圣的方式肯定一种积极的乌托邦,“黑夜给了我黑色的眼睛,我要用它寻找光明”,苦难模糊了视线,笑容却永远迎着太阳。

Messianic Holy Marriage Rite

Yang Hui

Abstract Holy Marriage Rite threads its way in the all stages of humankind's civilization. From goddess-worship in ancient religions to Mary-worship in Roman Catholic, the symbolization of the rite constitutes religion itself. "Virgin birth" in the rite has its profound implication: from the concept "virgin" and "virginity" to the birth of Holy Son, from the physical experience of the body from which symbols derive to the psychological practice of the mind, the rite embodies a love combining flesh and spirit which promotes the quality of love from erotic sphere to spiritual sphere while still having kept the vitality of life.

Key words Holy Marriage Rite; Messianic

(上接第69页)利润空间比较大的设计研发、市场营销和售后服务等环节加强投入,增加工业产品的附加值,使产品和服务一体化,逐步实现产业服务化。

在全球化的背景下,服务业是全球化程度最高的产业,尤其是生产性服务贸易表现出了规模化扩张,生产性服务业呈现国际转移趋势。应顺应生产性服务业的发展趋势,积极承接生产性服务业的国际转移,增强竞争力,进一步扩大生产性服务业的开发力度和范围,按照市场化的方式运作,引入竞争机制。首先放宽市场准入,取消不合理的垄断,积极有序地扩大对外开放;其次,在放宽市场准入的同时,制定市场规则和行业标准,保持良好的市场秩序和环境,实施统一、透明、规范、高效的市场管理。

为了充分发挥生产性服务业的集聚效应,优化生产性服务业空间布局,要以集聚区为抓手,形成若干特色鲜明的生产性服务业集聚区,构建合理的、多层次的布局体系。在市场机制的基础上,通过政府引导,加大土地、基础设施、土地供应、政策措施、人才、资金等各类资源的配置力度,引导生产性服务业有序的集聚。

[收稿日期] 2006-10-13

参考文献

[1] 钟韵, 阎小培. 西方地理学界关于生产性服务业作用研究述评[J]. 人文地理, 2005(1): 1-5.

[收稿日期] 2006-11-07

参考文献

- [1] 余虹. 灵魂的行走[A]. 基督教文化学刊(神性与诗性)第13辑[C]. 中国人民大学出版社, 2005: 31.
- [2] 罗伯特·布里福. 母亲(第三卷)[A]. 1927: 207-208. M·艾瑟·哈婷. 月亮神话[C]. 蒙子, 龙天, 芝子译, 上海文艺出版社, 96.
- [3] J·G·弗雷泽. 金枝(第一部)[A]. 1917: 36-37. M·艾瑟·哈婷. 月亮神话[C]. 蒙子, 龙天, 芝子译, 上海文艺出版社, 105.
- [4] 5 I 6 I 7 I 8 I 10 I 11 I 美[M]. M·艾瑟·哈婷. 月亮神话[M]. 蒙子, 龙天, 芝子译, 上海文艺出版社, 1992: 106, 153, 103, 153, 103, 159, 161.
- [9] Rudolf Otto. The Idea of the Holy. Oxford University Press, 1936: 35-36.
- [12] M·史密斯. 拉比阿神秘主义[M]. 剑桥大学出版社, 1928: 98.
- [13] 圣经[M]. (简化字现代标点和合本) 约翰福音 20章, 11-18节.
- [14] 夏可君. 圣母往见[A]. 基督教文化学刊(神性与诗性)[C]. 第13辑, 中国人民大学出版社, 2005: 76.
- [15] I 16 I 17 Jacques Derrida, Acts of Religion, edited by Gil Anidjar p. 56, 55, 47.
- [18] Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion, translated by Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, Inc, 1963: xiii.

[责任编辑: 贺永泉]

- [2] 厉无畏, 王慧敏. 世界产业服务化与发展上海现代服务业的战略思考[J]. 世界经济研究, 2005(1).
- [3] 杨亚琴, 王丹. 国际大都市现代服务业集群发展的比较研究[J]. 世界经济研究, 2005(1).
- [4] 刘绍坚, 曹洪谦. 国际服务贸易发展趋势及北京承接国际服务业转移的能力分析[J]. 北京社会科学, 2005(1).
- [5] 甄峰, 顾朝林, 朱传耿. 西方生产性服务业研究述评[J]. 南京大学学报(哲学、人文科学、社会科学版) 2001(3).
- [6] 刘绍坚. 国际服务贸易发展趋势及动因分析[J]. 国际贸易问题, 2005(7).
- [7] 唐钰岚. 国际化大都市与生产性服务业集聚[J]. 世界经济与政治, 2004(11).
- [8] 郑吉昌, 夏晴. 论生产性服务业的发展与分工的深化[J]. 科技进步与对策, 2005(2).
- [9] 郑吉昌, 夏晴. 现代服务业与制造业竞争力关系研究[J]. 财贸经济, 2004(9).
- [10] 刘秉镰, 支燕. 论工业化与服务发展的互动性[J]. 天津社会科学, 2003(6).
- [11] Peter W. Daniels. Producer Service Research in the United Kingdom.
- [12] James W. Harrington, Jr. Producer service Research in U. S. Regional Studies
- [13] Angerla Airoidi, Giancarlo Bianchi Janetti. The Impact of Urban Structure on the Location of Producer Services.

[责任编辑: 郭洪]

“圣婚仪式”中“爱”的弥赛亚性

作者: [杨慧, Yang Hui](#)
作者单位: [中国人民大学, 文学院, 北京, 100872; 青海师范大学, 外语系, 青海, 西宁, 810008](#)
刊名: [兰州学刊](#)
英文刊名: [LANZHOU ACADEMIC JOURNAL](#)
年, 卷(期): 2007, ""(3)
被引用次数: 0次

参考文献(10条)

1. [余虹](#) [灵魂的行走](#) 2005
2. [罗伯特·布里福](#), [蒙子](#), [龙天](#), [芝子](#) [母亲](#) 1927
3. [J·G·弗雷泽](#), [蒙子](#), [龙天](#), [芝子](#) [金枝\(第一部\)](#) 1917
4. [M·艾瑟·哈婷](#), [蒙子](#), [龙天](#), [芝子](#) [月亮神话](#) 1992
5. [Rudolf Otto](#) [The Idea of the Holy](#) 1936
6. [M·史密斯](#) [拉比阿神秘主义](#) 1928
7. [圣经](#)
8. [夏可君](#) [圣母往见](#) 2005
9. [Jacques Derrida](#), [Gil Anidjar](#) [Acts of Religion](#)
10. [Mircea Eliade](#), [Rosemary Sheed](#) [Patterns in Comparative Religion](#) 1963

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_lzxk200703006.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: c58f0560-f156-466c-a135-9e4d007982e3

下载时间: 2010年12月15日