

论巴尔塔萨与基督教神秘主义传统的关系

宋旭红

(中央民族大学文学与新闻传播学院,北京 100081)

【摘要】当代天主教神学家巴尔塔萨的思想具有一定的神秘主义色彩,然而它绝不是对源远流长的基督教神秘主义神学的简单继承,而是对之进行了重要改造。它以基督中心论的神学立场改变了神秘主义追求灵魂上升与神圣者合一的指向及其个体性、否定性特征,强调神秘体验的此在性、群体性和美学性,从而在当代语境中构建出基督信仰神秘体验的崭新面貌。

【关键词】巴尔塔萨;基督教;神秘主义

中图分类号: B978 文献标识码: A 文章编号:1002-8919(2007)05-0071-04

On the Relationship between Hans Urs von Balthasar and Christian Mysticism

SONG Xu-hong

(School of Literature and Journalistic Communication, Central University of Nationalities,
Beijing 100081, China)

Abstract: Mysticism in Hans Urs von Balthasar's works is not simply the duplicate of the old tradition of Christian Mysticism, but the dramatic contemporary amendment of it. Through reforming the individualism and negativism of traditional mysticism which focuses on the process of human soul of ascending up to union with the transcendental by his Christ-centralist theology, Balthasar emphasized on earthly-existence, communality and aestheticism of mystic experience of Christians, which gave a new look to Christian Mysticism in contemporary context.

Key words: Hans Urs von Balthasar; Christianity; Mysticism

瑞士天主教神学家巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar, 1905~1988)在当代西方思想界的重要地位是毋庸置疑的,然而人们对他的思想中某些神秘主义倾向也有颇多诟病。的确,在经历过现代理性精神洗礼的当代人眼里,神秘主义是个多少有些碍眼的字眼。然而问题在于,巴氏思想是否就是源远流长的基督教神秘主义神学传统在当代的复辟呢?笔者以为不然。本文将通过对二者的一些比较研究探讨如何正确看待巴尔塔萨的神秘主义倾向问题。

收稿日期:2007-03-04

基金项目:本文为国家社会科学基金青年项目《当代西方基督教神学美学研究》(项目批准号 06CZJ006)成果之一。

作者简介:宋旭红(1974-),女,湖北十堰人,中央民族大学文学与新闻传播学院讲师,文学博士,主要研究西方文艺理论、基督教美学等。

广义的“神秘主义”(Mysticism)是一个极宽泛的概念,可以泛指一切以直观的、个人体验的方式追求与神或最高实在实现交融的人类经验。按索伦的说法,神秘主义产生的前提是二元论:只有在人类充分意识到自我与外界的本质差异,并将神明设定为更高的决定性力量时,才会产生接近神、直至与之合一的冲动¹¹。也许正是出于这个原因,一切对西方神秘主义传统(包括基督教神秘主义)起源的论述都必然要追溯到第一个成熟而完备的二元论思想体系——柏拉图主义。柏拉图思想的基本框架由永恒、真实的理念世界和作为理念世界的影子的可朽的现实世界这相互对立的二元构成。人的灵魂原本属于理念世界,只是由于堕落至与肉体结合才导致它忘却了永恒世界的景象,因而,灵魂在此世的全部追求就在于通过自觉净化过程,上升、回归到理念世界。柏拉图的灵魂学说成为日后所有神秘主义的基本模式。据安德鲁·洛斯的看法,基督教神秘主义神学的传统是从柏拉图—菲洛—普罗提洛—奥利金这样一条线索发展下来的¹²。然而我们必须注意的是:以《圣经》为蓝本的基督教世界观与柏拉图所代表的古希腊世界观有着根本的不同,前者毋宁说是一元论的;上帝是宇宙万有的造主,在他之外别无任何非被造而存在的存在。因此从具有犹太教背景的非洛开始,柏拉图的二元论理论根基已经被悄悄置换为《圣经》世界观,灵魂不再具有与永恒实在(上帝)相同的本性,而是与其截然不同的被造物。这样,灵魂的上升也就不再具有必然的自主性和合法性,在本性上也不可能达到“与上帝合一”。由此我们看到,在神秘主义与基督教教义之间从一开始就存在着深刻的冲突,它注定了日后基督教神秘主义的命运;尽管它一直小心翼翼地试图弥合二者的冲突,但是稍不留神,它还是会很容易滑向“泛神论”和“自我体验”的陷阱,从而要么遭到正统教会的异端指控,要么潜在地培育着否定信仰权威的种子。

现代以来,人类信心百倍地开始了以理性认识上帝、以理性宗教代替启示宗教的历程,神秘主义日渐式微。但是,当巴尔塔萨开始他的神学著述时,西方思想界与神学界正在深刻地反思理性化的宗教观念给当代人的信仰生活、乃至社会生活带来的一系列严重的问题。为了解决这些问题,神学家们开始重视传统的基督教思想资源。巴尔塔萨思想的古典主义、保守主义倾向以及神秘主义色彩无不与此相关。不过,作为一名对当代文化有着深切关注的神学家,巴尔塔萨没有、也不可能去单纯地复制神秘主义传统,而是立足当代文化处境对之进行了重大的改造。具体表现在如下几方面:

1. 从“上帝中心论”到“基督中心论”

基督教神秘主义改造柏拉图神秘主义之关键在于强调恩典,将整个世界观的重心移至高居天国、人所不能知的上帝。当然,在尼西亚会议确立正统三一论之后,神秘神学家们也非常关注圣子和圣灵在灵魂渴求上帝过程中的作用,其中神圣第二位格——耶稣基督——的作用以奥古斯丁的“中保者”观点为典型表述。据之,道成肉身的奥秘为陷入“人类灵魂作为受造物,不可能与上帝合一”的绝望之中的神秘主义带来了希望,圣子是恩典的明证,道成了肉身,人与上帝的联合就有了必要的根据。然而这种对基督作为“中保者”的定位就表明他不是神秘主义的最终目的,只有那深不可测的黑暗之中的父才是,或曰,传统神秘主义神学是“上帝(圣父)中心论”的。

巴尔塔萨神学则是典型的“基督中心论”神学,以道成肉身为中心展开。在这方面他与卡尔·巴特的默契是举世公认的。众所周知,巴特神学的基点是强调人与上帝的绝对隔离,由此必然引出对道成肉身事件的高度重视。他把在奥古斯丁那里仅仅作“中保者”的基督提升为神学的中心和首要前提。“神学必须开始于耶稣基督,而不是开始于一般的原则”¹³,因为只有上帝主动地下降到我们中来,我们才可能在任何意义上谈论他。这是巴特反对理性神学的宣言。如果从本文的主旨出发将之与神秘主义传统作比较,我们看到的毋宁说是一个神学世界观图景的重大转换:“下降”取代了“上升”,神学的焦点从深邃幽暗的天国转向了人间。巴尔塔萨继承了这条巴特路线。在巴尔塔萨看来,人根本不可能、也不必背负着“经验绝对超越者”的悖论去试图接近上帝,因为上帝早已将他的全部奥秘启示给人,那就是神人同体的耶稣基督。唯有“与基督相遇”,此世肉身性的人才会真正直接地经验上帝。

通过将“灵魂的上升”改变为由“上帝的下降”所带来的“与基督的此世相遇”，巴尔塔萨将神秘学的中心从圣父移到圣子，也为神秘主义传统增加了一个重要维度：此世性。在此之前，希腊教父神秘主义传统具有一种“向上”的指向，高渺难测的天国是灵魂永远的目标，但这个目标是不可能达到的；从奥古斯丁开始，神秘主义具有了一种“向内”的指向；由于上帝与人的关系被理解为普罗提诺式的原型与像的关系，“沉思的行为即归复的行为，同时他也是一种内省的行为。在存在上的上升，即是更深地进入到人自己里面，进入人存在的中心。”^[196]这种信仰的内在性后来成了新教自由主义神学最重要的标志，巴尔塔萨对新教的批评概源于此——他担心过分的内在化会使人们忽视信仰的对象而堕入到“此世存在的无根基性”中去。与这两种指向相比，巴尔塔萨为神秘主义设定的是一种“向外”的指向，使神学追求神圣者的努力朝向其唯一的客体：耶稣基督。他不厌其烦地强调耶稣基督作为信仰对象在人神相遇中的绝对优先性和此世性，强调“相遇”的启示性质，而不是像其他神秘主义者通常所热衷的那样去描绘人接近上帝时的主观条件和状态。在此意义上，巴尔塔萨将自己与中世纪和近代以来的神秘主义传统区别开来。

2. 从“属灵感觉”到“人的存在的整体性”

“与基督的此世相遇”看起来使我们离直接经验上帝更近了，但它其实仍然没有解决神秘主义的悖论，人们仍然需要追问：人如何能从耶稣基督的肉身形式中见出那“完全的他者”（巴特语）的全部真理？可感形式之美如何径直通向上帝之美？显然，只要在二元论的框架内，这个悖论就永远无法消除，所以巴尔塔萨试图跳出这个框架，分别从信仰主客体两方面去回答可能的追问。首先，信仰客体（耶稣基督）本身即同时具有完全的神性和完全的人性，是上帝的自我吐露，这一点作为基督教的基本教义毋庸置疑；然后，巴尔塔萨需要着重解决的是信仰主体在认识论上的可能性问题。我们知道，在这个问题上二元论传统的势力非常强大，感性与理性、肉体与灵魂的冲突在柏拉图时代和基督教中世纪都非常激烈，近代以来，哲学的认识论转向在理论上甚至加剧了这种冲突。现象学—存在主义哲学在 20 世纪上叶的兴盛就是哲学试图冲破二元论桎梏的表现。巴尔塔萨在求学时代就对存在主义抱有热情，也许是在存在主义的启发下，他提出了“人的整体性”概念，试图以此解决人直接经验上帝在当代知识背景下所面临的困难。

所谓“人的整体性”是巴尔塔萨神学人类学的一个重要概念，它旨在反对将人的肉身感觉和灵性本质相对立，强调二者在信仰语境中的共通性。他认为，人的精神与感觉的确是两个截然不同的因素，然而通过第三种因素——即信仰或与“上帝的联系”（a relation to God），二者可以达到一种联合，使人成为整体的人。这种联合的最好时机就是“与基督相遇”时；由于圣灵的恩赐，人对基督的所有感觉体验此时都不再仅仅是肉体的感知，而是变成了灵性体验，能够以直观的方式把握上帝的超越性本质，就像肉身感觉能直接把握可见世界一样。所以巴尔塔萨的“属灵感觉”概念与奥利金以来的传统是很不一样的。奥利金在柏拉图主义二元论的框架下谈“五种属灵感觉”，因而他所谓的“属灵感觉”其实只是对奴斯（Nous）的类比性或比喻性表达，与肉体感觉完全分属两个世界，后者永远不可能达到前者；尼萨的格里高利虽然更多地在感受性层面上谈“属灵感觉”，但他是用它来描述灵魂上升至神秘黑暗中对上帝的体验，其间已经暗含了抛弃此世可感世界的前提。在巴尔塔萨看来，奥利金将“属灵感觉”完全精神化了，格里高利则把它等同于一般的神秘体验，二者其实殊途同归，都因植根于二元论而无法揭示基督信仰的奥秘。因此他断然宣称：“那原先属于尘世，然后因圣灵的充满而变成属于天国的是同一种感觉。”^[197]因为“一旦基督徒与基督一起上升至天父那里，他就从肉体到精神整个变成一个‘灵性的人’……不仅具有灵性的理智和意志，也具有灵性的心灵、形象和感觉。”^[198]所以，“相遇”的中心意义就在于：在其中，“使信仰成为可能的人的世俗感觉变成‘灵性的’，信仰却为了成人而变成‘感觉的’”^[199]。显然，这里的信仰飞跃在学理上仍然是令人费解的，所以巴尔塔萨一再申辩强调：不能从心理学角度去解释这种“整体性”状态，只能做神学的理解。

强调“整体性”是为了突出“感性”在神学中的地位，反驳神学一贯轻视感性的态度，这是巴尔塔萨神学美学的关键所在。为了经验上帝，人不仅不必抛弃感官感觉，相反还必须加强它，因

为“只有在感觉中并通过感觉,人才能感知、获得存在与世界的现实可感性”^[1]。正是以此为支点,巴尔塔萨将神学的整体品质置换为美学,同时使神秘主义神学与近现代以来的感性学美学传统相对接,这也许是为了削弱神秘主义难以言传的性质,使之在现代知识语境中获得更广阔的发展空间。

3. 从“爱的合一”到“美的陶醉”

以“与基督的此世相遇”代替“灵魂上升”的个人神秘体验,巴尔塔萨与一般意义上的神秘主义其实已相去甚远,自然,他对于“相遇”的理解也与神秘主义者历来最为热衷的、被视为神秘主义终极目的和最典型特征的“与上帝合一”状态有所不同。

柏拉图描述了灵魂在净化中上升、最后在突然来临的狂喜出神状态中与理念世界的最高实在合一,这个过程成为后世西方一切神秘主义的模本。然而如前所述,基督教的上帝一元论世界观从根本上质疑着这种“合一”——即本质同一——的可能性,这就使基督教神秘主义不得不另寻对此“合一”状态的解释途径。作为东西方教会神学神秘主义思想的权威,狄奥尼修斯和奥古斯丁对这一问题的解释广为后世所接受,那就是:灵魂与上帝的合一不是柏拉图意义上的“本质同一”,而是一种“爱的统一”。在这个统一体内,爱者与被爱者本性上的差异是不可改变的。这是基督教神秘主义与泛神论神秘主义之间的最后防线,就连埃克哈特这样被公认为有泛神论倾向的人也不敢轻易逾越。中世纪晚期盛行于西欧的神秘主义非常热衷于“合一”体验,泛神论色彩极浓,但其中有些重要文献仍然坚持了这条界限。

巴尔塔萨也讲“陶醉”或“出神”,但他创造性地把这个原本纯精神性的概念美学化,用来表述人与神相遇时被那无与伦比的神圣之美震惊、为之陶醉的状态。促成“陶醉”的不再是神圣之善和神圣之真对心灵的内在神化,而是神圣之美的巨大魅力:“只有具有形象者才会使人着迷,让人陶醉;只有从形象中才能迸发出永恒的美的光芒。”^[2]然而美之后的真正动力仍然是爱:“上帝的下降”、在十字架上受难均表明了上帝对世人无比的爱,正是“这种‘爱之死’使‘至高无上’之神性与‘深不可测’之爱心相互辉映,对人产生巨大的震撼和不可抗拒的吸引力。”^[3]巴尔塔萨很少讲“合一”,这应该与他的当代身份有关,然而在“爱的统一”问题上,他一方面遵循了古典神秘主义传统,另一方面又对之进行了现代阐释与改造;所谓“美的陶醉”状态并不像大多数神秘神学家所理解的那样匆忙消融在神秘莫测的黑暗或光照中,因为爱者的心灵不会“出离自身”,它只是在爱与被爱者相互“敞开”(OPENESS);上帝之爱的表现——是上帝的奥秘向世人的自我“吐露”,心灵对此的回应就是向上帝的“敞开”,这是“一种反应性的、被照亮的自我意识”^[4]。巴尔塔萨认为这种相互敞开的状态乃是基督信仰的真谛。这几乎就是海德格尔存在论的神学版。由此可见,巴尔塔萨对信仰经验最高境界的理解实际上是借鉴现代审美心理学和当代最深刻的存在主义思想修正古典神秘主义传统的结果。

总之,巴尔塔萨神学的主题等确实具有某些神秘主义色彩,但他又明显与人们通常所说的基督教神秘主义传统相去甚远,而是对这一传统进行了某些重大改造。如何恰切地理解和评价这些改造,当是研究者的要务。因此,只有把它们还原到巴氏神学的时代语境中,从整体上把握其与传统和现实的关系,才能获得一个较为客观公正的判断。

[参考文献]

- [1] 索伦. 犹太教神秘主义主流[M]. 涂笑非,译. 成都:四川人民出版社,2000:8.
- [2] 安德鲁·洛思. 神学的源泉——基督教神秘主义传统的起源[M]. 孙毅,游冠辉,译. 北京:中国致公出版社,2001.
- [3] 巴特. 教会教义学(精选本)[M]. 何亚将,朱雁冰,译. 北京:三联书店,1998:75.
- [4] Hans Urs von Balthasar. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol 1: Seeing the Form [M]. Tran. Erasmo Leiva-Merikakis, Edinburgh: T.&T.Clark, 1982.
- [5] 杰弗里·帕林德尔. 世界宗教中的神秘主义[M]. 舒晓炜,等,译. 北京:今日中国出版社,1992:177.
- [6] Louis Robert. *The Theological Aesthetics of Hans Urs Von Balthasar*[M]. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987: 43.

(责任编辑:周晓燕)

论巴尔塔萨与基督教神秘主义传统的关系

作者: [宋旭红, SONG Xu-hong](#)
 作者单位: [中央民族大学, 文学与新闻传播学院, 北京, 100081](#)
 刊名: [中国青年政治学院学报](#) **PKU CSSCI**
 英文刊名: [JOURNAL OF CHINA YOUTH UNIVERSITY FOR POLITICAL SCIENCES](#)
 年, 卷(期): 2007, 26(5)
 被引用次数: 0次

参考文献(6条)

1. 索伦. 涂笑非 [犹太教神秘主义主流](#) 2000
2. 安德鲁·洛思, 孙毅, 游冠辉 [神学的灵泉—基督教神秘主义传统的起源](#) 2001
3. 巴特. 何亚将, 朱雁冰 [教会教义学\(精选本\)](#) 1998
4. Hans Urs von Balthasar, Erasmo Leiva-Merkakis [The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, vol 1: Seeing the Form](#) 1982
5. 杰弗里·帕林德尔, 舒晓炜 [世界宗教中的神秘主义](#) 1992
6. Louis Robert [The Theological Aesthetics of Hans Urs Von Balthasar](#) 1987

相似文献(4条)

1. 期刊论文 [张华, 宋旭红 重视神圣之美——巴尔塔萨思想对西方文明现代性问题的回应](#) - [南阳师范学院学报](#) 2003, 2(10)

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。

2. 期刊论文 [史丽娜 超越巴尔塔萨—读《美是上帝的名字》](#) - [现代语文\(理论研究\)](#) 2005, ""(7)

阎国忠先生是我国学界的老前辈, 在神学美学领域曾与章启群合著《基督教与美学》, 此书在学界引起很大的反响, 而《美是上帝的名字》则是从审美维度对整个中世纪神学美学作系统研究。

3. 期刊论文 [雷礼锡, 王克琬 襄樊学院首届神学美学国际学术研讨会综述](#) - [襄樊学院学报](#) 2007, 28(1)

2006年9月24日至28日, 由襄樊学院神学美学研究所主办、北美华人基督教会协办的首届神学美学国际学术研讨会在襄樊学院召开。在开幕式上, 襄樊学院院长向显智教授、副院长朱新义教授到会祝贺。向显智院长代表襄樊学院党委、院行政热情欢迎到会的国内外专家学者, 介绍了襄樊学院神学美学研究与学院重点学科比较文学与世界文学建设取得的主要成绩和今后的发展方向。北美华人基督教会会长王忠欣博士、特邀代表香港道风山基督教研究所观察员陈家富博士、《文艺报》理论部主任熊元义博士也分别在开幕式上致辞, 中国人民大学文学院院长、中国人民大学基督教文化研究所所长杨慧林向会议发来了贺辞。来自美国、英国、加拿大、波兰、新加坡、日本等国家和中国大陆、港澳台等地区近50名专家学者与会, 就圣经、艺术与神学美学, 巴尔塔萨的神学美学思想, 神学美学原理及汉语语境中的神学美学等议题, 进行了深入热烈的交流讨论。国际著名神学美学家、德国杜宾根大学教授库舍尔(Karl J. Kuschel)及香港中文大学教授温伟耀教授因故未能到会, 分别向会议提交了研究论文。

4. 学位论文 [张志庆 托马斯·阿奎那美学思想研究](#) 2006

欧洲中世纪的思想、文化不仅具有上承下传的历史地位, 其自身也具有独立的价值。中世纪的思想发展有两个重要的标志性时期: 教父时代和经院哲学时期。托马斯·阿奎那作为公认的经院哲学的代表, 既是神学发展史上最伟大的神学家之一, 也是对整个西方思想、文化发展演变产生了巨大影响的思想家之一。

阿奎那的思想影响之所以不局限于神学界, 在于他的思想具有强烈的现实性。阿奎那思想体系的突出特征是试图在信仰与理性、超验与经验之间建立一致性。他在神学基础上改造了柏拉图具有超验性的理念论, 全面运用了亚里士多德更具思辨性、经验性的形式质料学说, 寻求超验的经验存在, 启示的理性证明。因而他更加关注上帝与人的关系, 把信仰视为美德, 把美德视为向善的道德生活。阿奎那把神学哲学化、伦理化了。在阿奎那哲学化的神学中, 信仰是第一位的, 而理性、经验是不可或缺或缺的。阿奎那开创的理性辩护主义自阿奎那以后一直持续发展, 也是20世纪许多基督教神学家、哲学家的共同立场。

阿奎那的美学思想继承了古希腊的传统, 是中世纪美学思想的总结和深化。阿奎那将传统的、中世纪的美学思想统一起来, 纳入到自己庞大的思想体系之中, 并使它们在这个体系中得到更加充分的阐释。这种阐释与阿奎那试图在信仰与理性、超验与经验之间建立一致性的努力是相同的。因此, 阿奎那的美学思想表现出超验性与经验性的统一。美是超验的, 超验的美就是善。在本体论上, 美善同一。正因为美善同一, 所以美的超验性不能也不需要论证, 正如善的超验性。上帝是善(本身), 是美(本身)。但超验的美必须显现自身, 成为可见的、可感的, 因而具有经验性。其逻辑依据是, 善, 作为在, 必传达自身, 否则, 在, 不存在; 在, 作为传达者, 必被传达, 否则, 传达者自身不在。其美学依据是, 单纯美的超验性是没有生命力的, 必须经由可见的形象显现出来, 也就是说, 必须在让人能够感受得到。因此, 在认识论上, 美善不同。从主体角度讲, 善涉及欲求, 美使人愉悦。对美的认知不涉及欲求, 不是生理快感, 而是使人愉悦的、超功利的精神活动。这种活动通过听觉、视觉等感官实现, 却是以知识为基础、与理性相关联的内在感受。在西方美学史上, 阿奎那较早地从美的愉悦性、超功利性出发精确而充分地论述了美与善的区别。这在由于基督教及其神学占统治地位而更多强调美善同一的中世纪是难能可贵的, 对后世美学发展则具有标志性、启发性意义。

从客体角度讲, 善是目的因, 美是形式因。作为形式因的美具备三个条件: 第一, 整一或者说完善; 第二, 比例或者说和谐; 第三, 鲜活或者说明晰。整一作为事物完整的规定性, 与善相通; 作为具象的审美尺度, 与比例相连。比例是事物之间、事物各部分之间、事物的整体与部分之间感性的量的相宜状态, 表现为部分完备无缺, 整体均匀对称, 大小长短适度等, 如悦耳的音乐, 美丽的人体; 比例同时是一种精神的、理性的准则, 体现着知者与被告知者、鉴赏者与被鉴赏者之间的适应关系。鲜亮指照亮事物使其清晰可辨的光。自然的理性之光源于上帝的智慧之光, 智慧之光透过理性之光为人所感知。可见, 美的三个条件是“形式”要素, 即是, 使美成为现实性的要素。它们是赋予事物以本质的“实质”(共相), 也是事物所以存在的“实

体”（殊相）。

总之，美的超验性与经验性的统一意味着超验的美赋予具体事物以美的形态，令人愉悦；可感的整一、比例与光亮是超验的美的显现，让人能够观照。整一和比例印证着上帝创造的因而完美的宇宙秩序，鲜亮印证着用光象征的上帝形象。在这种统一中，超验的神具有了形式因的性质，具有了可感的美的形象；经验世界的美获得智慧的光照，具有了超验性，成为真正的美。让不可见的善成为可感的美，让可感的事物趋向超验的美，这正是托马斯·阿奎那的美学追求。明确提出美的条件并从超验与经验的统一之中加以阐发，是阿奎那对西方美学发展的独特贡献。

阿奎那论美，没有把人创作的艺术，如诗歌、戏剧、绘画等现代意义上的“美艺术”作为独立的美的范畴加以关注和论述。上帝从无中生有，是真正的创造，世俗艺术源于偶然的形式即源于艺术家的头脑，不是真正的创造，只是再现或变形，只是制作，是对上帝创造自然活动的模仿。美，作为形式，是上帝赋予的；艺术的形式只是艺术家给予艺术品的。上帝创造自然，创造人；人制作艺术。艺术必定低于自然。当阿奎那所推崇的亚里士多德把柏拉图先在的、超验的理念放到个别的、经验的实体“形式”中的时候，便注意到了人的创造力，艺术也就成为一种创造。基于其神学本体论，阿奎那不能接受这一点。康德、歌德、黑格尔接受了，因为在他们那里，上帝虽然存在，但是是在人身上或日为人而存在。对阿奎那来说，超验的神在具体的形式中，是为了显现，“道成肉身”是上帝爱的行动。上帝在本质上是自在的，是唯一的创造源泉。作为神学家，在阿奎那看来，人的艺术可以不必太多关注，上帝言说的《圣经》却必须加以充分理解。语言对于以《圣经》文本为唯一教义基础的基督教来说，是重要的，是具有根本性的问题。在神学中，语言问题就是释经问题，而释经作为一种释文，是艺术理论，尤其是20世纪以来的艺术理论的重要课题。阿奎那不仅提出了“释经四义”（字面义，寓意义，道德义，神秘义），同时还明确指出，寓意义、道德义、神秘义这三种精神义基于字面义，以字面义为先决条件。基于字面义，说明精神义在字面义中体现，因而文本本身是不可或缺的。文本语言以隐喻和象征的方式，言说无法言说的启示，具象无形隐在的上帝。

阿奎那的美学思想是文艺复兴以来西方美学思想的一个重要渊源。这种渊源关系不仅表现为阿奎那对但丁、雅克·马利坦等人的直接影响，还体现在后世美学家们对一些美学基本问题，如美与善的关系、美的主客体关系的讨论中。夏夫兹博里、笛卡儿、莱布尼兹、康德、黑格尔等都从美使人愉悦，美的超功利性出发讨论美与善的区别；都在承认美的客观性的同时，强调美的主观性。在物质文明飞速发展的20世纪，雅克·马利坦强调阿奎那美学思想中神圣的、启示的内涵，反思20世纪精神贫乏而追求怪异的艺术，指出这种排斥真正的艺术只能走向自我惩罚、自我毁灭。当神学家，如巴尔塔萨，讨论美学问题的时候，更表现出与阿奎那美学思想的内在关联。巴尔塔萨将神学建筑在美学基础之上，意在突出美的现实性和行动性。美必然以可感的形象显现出来，从而使上帝之爱成为经验的现实。巴尔塔萨像阿奎那一样，将神学、伦理学和美学融为一体。无疑，阿奎那的美学思想意义重大。然而，对这样的一种美学思想，学界的研究却是非常薄弱的，中国学界尤其如此。至今还没有一部关于阿奎那美学的汉语学术专著问世，专门的研究论文也很少，且多为低水平重复。

本文力图填补阿奎那美学思想研究在国内学术界的空白。本文以集中体现了阿奎那美学思想的《神学大全》为主要原始资料 and 依据，参照阿奎那的其它著作，参考已有研究成果，全面梳理和分析论述了阿奎那美学思想的主要内容和特征。本文将阿奎那的美学思想放在中世纪美学思想的大框架中，放在美学发展的历史中加以考察，说明阿奎那继承和改造了古代哲学和美学思想，主要是柏拉图、亚里士多德、普罗提诺等的学说；接受并发展和完善了中世纪美学思想，是中世纪美学思想的集大成者。本文通过对阿奎那美学思想与近代美学和20世纪美学关系的研究，揭示出阿奎那美学思想的巨大生命力。

本文的研究成果主要为：

第一，阿奎那的美学思想散见于他的神学著作中。本文大量引证和分析了阿奎那《神学大全》中的有关章节。

第二，本文结合阿奎那的神学立场，透过他的哲学论述，主要从美的本体论、美的形式论和美的经验论三个方面较为全面地论述了阿奎那的美学思想；剖析了阿奎那艺术论的实质、局限和意义。

第三，本文对阿奎那的美学思想进行动态的历史考察，揭示出阿奎那美学思想上承下传的历史地位，对美学发展的独特贡献及其在神学界和世俗学界的双重影响。

第四，本文从美学角度分析了20世纪“新托马斯主义者”雅克·马利坦对阿奎那的继承与发展；分析了巴尔塔萨的神学美学与阿奎那美学思想的内在关联。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zgqnxzyxb200705015.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：f4d5ed75-3d63-427e-b1cf-9e4d00765f99

下载时间：2010年12月15日