

東方叢刊

• 中华美学学会 • 中国比较文学学会 • 全国高校东方文学研究会 •

广西师范大学

• 1994 •

第3、4辑

东方丛刊

季羨林題

1994年第3、4辑

中 华 美 学 学 会
中 国 比 较 文 学 学 会
全 国 高 校 东 方 文 学 研 究 会 联 合 主 办
广 西 师 范 大 学 中 文 系
广 西 师 范 大 学 出 版 社

广西师范大学出版社

(桂)新登字 04 号

东方丛刊

1994 年第 3、4 辑

梁潮 主编

责任编辑:王 昶

封面设计:阳 洋

广西师范大学出版社出版发行

邮政编码:541001

(广西桂林市中华路 36 号)

广西师范大学计测中心激光照排

广西师范大学印刷厂印刷

*

开本:850×1168 1/32 印张:7.56 字数:190 千字

1994 年 12 月第 1 版

1994 年 12 月第 1 次印刷

印数:00001—10000 册

I S B N 7—5633—1826—7/I • 083

定价:7.50 元

《东方丛刊》编委会

(以姓氏笔划为序)

主任委员

伍蠡甫 季羨林 金克木 林焕平 苏关鑫

特约编委

马 奇	韦旭昇	王向峰	王世德	乐黛云
朱维之	刘纲纪	刘安武	严绍璿	张鸿年
张朝柯	陆梅林	杨 烈	李 芒	周来祥
饶芃子	俞灏东	贾植芳	陶德臻	敏 泽
黄海澄	梁立基	蒋孔阳	程 麻	彭端智

常务编委

王炜炘	王 昶	刘绩元	张葆全	张明非
沈家庄	贺祥麟	胡光舟	党玉敏	雷 锐

授本刊宏文力作重奖 为文坛专家学者润笔

关于联合举办“东方丛刊诗学奖”的协议

经过订立协议单位中华美学学会、中国比较文学学会、全国高校东方文学研究会、广西师范大学等四方共同协商，为弘扬东方文化传统，建立健全有中国特色的东方文化、东方美学、东方文学及比较文学的学术园地，将《东方丛刊》办成中国研究东方诗学（亚洲非洲诗学）的高品位的专门性的学术丛刊，决定联合举办“东方丛刊诗学奖”，特订如下协议，以利评奖工作开展。

一、奖项名称 长期以来中国的东方诗学（亚洲非洲诗学）的研究都是一个薄弱环节，国内缺少这样一个专门性的理论阵地，为把《东方丛刊》办成一个研究东方诗学的优秀的专业丛刊，特将本奖项命名为“东方丛刊诗学奖”。

二、主办单位 本奖项由中华美学学会、中国比较文学学会、全国高校东方文学研究会、广西师范大学共同主办，上述三大学会主要负责学术上的推荐、评选工作，广西师范大学《东方丛刊》编辑部主要负责评奖的组织和事务工作。

三、评委组成 本奖项的评委由中华美学学会、中国比较文学学会、全国高校东方文学研究会、广西师范大学等四方的代表组成，其中中华美学学会、中国比较文学学会各为六名，全国高校东方文学研究会为四名，广西师范大学为一名，总共十七名。本奖项评委由广西师范大学与各学会根据工作需要共同协商确定。本奖项评委不搞终身制。各位评委应该广泛听取该学会会员

对评奖工作的意见，各位会员对评奖工作的意见应该及时反映给所属学会和《东方丛刊》编辑部。

四、评奖标准 所有发表在《东方丛刊》上的论文都可以参加评奖。不评分别在《东方丛刊》和其它报刊上重复发表的论文（欢迎各位评委和读者发现这类论文时及时写信通报《东方丛刊》编辑部），先发表在《东方丛刊》而日后又收入该作者本人的专著书籍中的论文可以参评。评选论文时只考虑该论文的学术质量，不考虑该论文作者总体上的学术成就。强调各个评委必须遵守客观、科学、合理的原则，以身作则维护本奖项的严肃性、公正性、学术性。强调各位评委在推荐人选时要注意让中老年作者（45岁以上）和青年作者（45岁以下）各占相当比例。

五、评选方法 评选的第一步先由十七名评委各将自己所推荐的论文篇名（限定每位评委只能推荐五篇）挂号寄往《东方丛刊》编辑部；第二步由广西师范大学《东方丛刊》编辑部聘请公证机关进行监票，然后再将全部被推荐的论文各获得的推荐票数反馈给各位评委；第三步让评委在上述基础上以挂号邮寄的方式正式投票评选（仍然限定每位评委只能推选五篇论文）；第四步由公证机关对评选结果进行公证，获得票数最多的前五篇论文为获奖论文，获奖的五篇论文按各获得票数的多少为序排列名次，分为一、二、三等奖。如果获得票数最多的前五名出现多篇论文得票并列的情况则由评委协商解决。

六、评奖时段 本奖项每两年为一届，即评《东方丛刊》两年内所出版的八辑（若出合辑，则为七辑）上所发表的论文。

七、评奖名额 每届总共评选奖励五篇论文，一等奖一篇，二等奖两篇，三等奖两篇。

八、奖金标准 一等奖获奖论文每篇奖励人民币两万元，二等奖每篇一万元，三等奖每篇五千元。全部奖金由《东方丛

刊》编辑部负责提供。

本协议已经中华美学学会、中国比较文学学会、全国高校东方文学研究会、广西师范大学审查同意，各方都必须承担本协议中各自的义务，以利评奖工作的进行。

中 华 美 学 学 会：_____（盖章）

中 国 比 较 文 学 学 会：_____（盖章）

全 国 高 校 东 方 文 学 研 究 会：_____（盖章）

广 西 师 范 大 学：_____（盖章）

1994 年 10 月 10 日

常务主委：林焕平
主 编：梁 潮
副 主 编：王 杰

苏关鑫
麦永雄

目 录

关于联合举办“东方丛刊诗学奖”的协议

	东方美学
陆 扬	伪狄奥尼修《神名论》美学考/P. 1
邱紫华	古埃及的美学观念/P. 11
戴建业	论庄子“逍遥游”的心灵历程及其归宿/P. 24
	东方文化
王希华	中国园林的生命精神/P. 39
朱良志	履迹生子观念源于太阳崇拜考/P. 58
江林昌	
	中外东西比较
滕守尧	对话·边缘·审美文化/P. 74
黄瑞雄	调和矛盾的“中庸之道”和容忍矛盾的歧义逻辑 /P. 88
	东方文学
汪民安	虚幻：本文缝合历史 ——重读《艳阳天》/P. 97
张 法	词与宋人心态/P. 105

编辑人员：宋瑞兰
莫其逊
陈源泉

刘尊明	本世纪敦煌曲子词研究的文化观照/P. 118
王兆鹏	
方成慧	词学的宏观研究走势及有关诸问题浅说/P. 137
王列生	农事诗与中国文人之农业心态/P. 147
孟庆枢	爱的渴望、祈祷、形变与升华 ——川端康成作品世界探微/P. 158
游明谦	评越南古典名著《金云翘传》/P. 172
东方文库	
王 建	距离的魅力 ——对文学创作与鉴赏中审美心理距离的评价 /P. 181
李中生	《荀子》“法正之治”考辨/P. 192
毛 峰	秘意与神境：中国古典诗中的神秘主义/P. 201
杨九詮	简约 精深 明晰
石晓宁	——《中国文学精神的轨迹》述评/P. 220
李乃龙	撩起中国神秘文化帷幕的一角 ——评《中国巫术文化探秘》/P. 224
	东方书目（十）/P. 232
	本丛刊发行的广泛范围 ——收藏本丛刊的图书馆与图书资料室名录
	本刊重要启事·稿约

广西师范大学 中 文 系 编辑
中国语言文学研究所

伪狄奥尼修《神名论》美学考

华中师范大学文学院

陆 扬

欧洲中世纪有一部假托公元1世纪雅典大法官兼首任主教狄奥尼修的文集广为流传，世称《狄奥尼修书》，或《大法官书》(Corpus Areopagite)。“大法官”语出雅典西北部之亚里奥帕格斯石山，因是时最高法庭聚会此处故。中世纪托名之作算来不在少数，如9世纪科比隐修院修士拉德伯图斯所撰《迫我皈依》，即被归入圣哲罗姆名下，而此文在玛丽娅崇拜中发挥的作用，远超过了哲罗姆本人的任何一部著作。但纵观整个中世纪神学以及美学的历史，托名之作影响深远，无有出这部《狄奥尼修书》之右者。

早在文艺复兴时期，就有学者考证出归在据传曾与圣保罗共过事的这位狄奥尼修大法官名下的这部文集，系5世纪叙利亚一位佚名作者所著。这便是伪狄奥尼修(Pseudo-Dionysius)一名的由来。有关《大法官书》的最早文字记载已无从稽考，但公元532年题为《马龙派英诺森书：关于与塞维鲁斯派的一次会谈》的

一篇神学文献中曾提到狄奥尼修大法官的名字。会谈，实际上是辩论对方，一为以弗所的希帕修率领的 451 年卡尔西顿信经的信徒，一为力主基督一性论的一批塞维鲁斯派。后者为证明道成肉身唯有一性而非如正教会所坚持的有神圣和世俗之判然不同的两性，引经据典，提出一长串著名教父名单，尽头乃有“狄奥尼修大法官，所有这些人都坚信上帝与逻各斯合而为一后，只有一个本性。”^①这位狄奥尼修大法官毫无疑问正是《狄奥尼修书》的作者。以安提阿宗主教塞维鲁斯为首的一性论派，曾经是东方教会的正统，其中伪狄奥尼修显然为一相当显赫的人物。至于这位托名昔日希腊大法官的作者究竟是谁，有人怀疑非为别人，就是公元 538 年逝于埃及的塞维鲁斯。塞维鲁斯的著作大多为东正教会所毁，却幸存于一性论派的叙利亚语文献。作此一推测的人的依据，是塞维鲁斯不但是彼时彼地唯一才气能与《狄奥尼修书》佚名作者相匹的基督教作者，其明显的新柏拉图主义倾向，亦与佚名作者的上述文集相仿。此说虽为多数学者否定，却提醒我们一个意味深长的事实，这就是《狄奥尼修书》最初并非为名正言顺的基督教经典，它毋宁说是由异教东方传入基督教东方教会，复由东方教会传入西方罗马教会而最终被纳入经典的。这当可解释东欧对这部文集表现出的浓厚兴趣。就国内流行的几部美学史中译本来看，鲍桑葵一言带过称伪狄奥尼修上承普罗丁诺，下启阿奎那。克罗齐只字未提。吉尔伯特和库恩三言两语提到《神名论》是典型的中世纪美论。而前苏联舍斯塔科夫和波兰塔塔凯维支的美学史，均辟专节介绍了这位神秘人物。

《狄奥尼修书》收《神名论》、《神秘神学》、《天国等阶》、《教会等阶》与《书信集》5 篇著作。《神名论》位居其首，篇幅亦为 5 篇之最。就其无论是美学乃至神学史上下衍的深远影响来看，当之无愧是伪狄奥尼修的代表作。何谓神名？上帝之名是也。神名可名非神名。这是伪狄奥尼修首先推出的一个命题。他开篇借用

圣经中语说，凡人称道上帝事者，传述之真理必“不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证。”（《哥林多前书》第2章第4节）此一大能量超越言语和知识，非人类的智力和文字可望其项背，所以人不可胆大妄为，一心仰仗文字和概念来表述那隐而不见、超越存在的上帝的神性。盖它是万物之因，是超越心智的心智，超越存在的存在，不可道之道，非为话语、本能、名称可以把握。唯有它的自身，方可阐述它的真实性状。如是，对于这高架于一切知识形式之上，孕育生成天下万物又不为万物所羁，为一切感知、想象、观念所不及的神，又岂是我们能够言说和名谓的呢？

名不可名何以为名？我们发现伪狄奥尼修话锋一转，第1章未见终了，便声色不动地转向了神名可名论。神名不可名复又可名，是因为神性是善的根本，仅因其存在，便成万物之因，它位居万物的中心，万物因其而有了目的。要之，赞美这大慈大悲普照天下的神，难道不正可以求诸他所创造的那个欣欣向荣的大千世界吗？由于因有神而世界成形，故生灵木石莫不趋归于斯，睿智者凭藉知识，芸芸众生凭藉感知，余者皆以自身独有的方式，期盼与这至高的神同在。这样来看，神学家们就有充分理由用万物的名称来称谓上帝。这一如圣经的作者们所为，上帝是生命、光、主、真理、众神之神、万王之王、无生无灭的永恒的救世主，亦是善、美、智和爱，是太阳、星辰、火、水、风、云、石……盖言之，它就是万物，又非万物可喻，故有万物之名，又无名可谓。

伪狄奥尼修的上述神名论，很显然是继承了古希腊的辩证法思想，神之无名而有名，构成一个耐人寻味的二律背反。即便在此一番尚是开场白的神名辩中，“美”一词已数度出现，如第1章第4节言神名之可名：

他们称它为存在之因，因为在它的善中它用它的创造力使万物成形，人们赞美它是智的美的，因为万物凡质未颓败，

充满了神圣的和谐与美。②

这里美作为神的一个最重要的属性，可以见出普罗丁诺新柏拉图主义的渊源。美作为神的一个名称，一方面理当然是种绝对的存在，一方面是否本身亦面临着可言复不可言的矛盾？纵观美学发展的历史，或许它竟是康德用四个二律背反契机来厘定审美判断的滥觞所在？应当说，这个假设至少在理论上是不难求证的。

二

《神名论》的美学思想主要见于题为《关于“善”、“光”、“美”、“爱”、“迷”和“痴”；以及恶既非存在，亦非源于存在，居于存在》的第4章，尤其是前半部分论光和美的章节。这得先从美说起。善不但是上帝的属性，而且是上帝本身，仅因其存在，而令世界分享它的光辉。伪狄奥尼修用了一个是时显然还未被用滥的太阳的比喻：“想一想这多么象我们的太阳，它既不运使理性程序，也不运使选择的行为，然而仅仅因为它存在这个事实，便以它自己的方式，将光放射到一切能接受这光的物体之上。善也是这样。”（第1节）这个譬喻我们可在柏拉图《理想国》中发现它的著名原型。未经启蒙的自然人有如洞穴中囚徒面壁，错将眼前的幻影当作真实的世界。唯有步出洞穴，方能领略那个集真善美为一体的光辉灿烂的太阳的美。而这个太阳正是一切理念中的最高本体所在：善的理念。柏拉图这一以善为终极价值的美学传统，经普罗丁诺用神学改装的新柏拉图主义，丝毫不爽地为伪狄奥尼修传承。善不仅超越万物而生成万物，甚至还是那个不增不减，无生无败的天国秩序的本因所在。浩浩宇宙，日月星辰，因此而得运行，乃生时间和空间，化出我们气象万千的自然世界。

那么，太阳的光辉又何以释之？伪狄奥尼修说，光来自“善”。光是这个原型的善的一个形象。善亦可以“光”一语来加赞美，诚如原型总是显示在它的形象之中。此一超验的上帝的善，从存在之最高、最完善的形式，一路流溢而深入最为卑微的物体。

虽然如此，善不失其至大至高、超越万物的本性。是故那辉煌而永恒的太阳，便是那神圣的善的一个远方的回声。太阳以它的灼灼光辉，普照现象世界，倘若有任何物体无以惠受这神圣之光，错失断非在于光之不足，而在于此物本身有缺陷。光是生命之源，滋养万物，促生万物，完善万物，纯净万物，更生万物，此为言空间。光还度量出时间，伪狄奥尼修一再提示了圣经的有关段落，最典型的是《创世纪》第1章第3节：“上帝说要有光，就有了光。”这是神创造世界的第一天，白昼黑夜，秋冬春夏，缘此而出。这样来看，光的地位委实是非同一般。伪狄奥尼修称所有这些在他今已失传的《象征神学》中已交待得十分明白，在此或可说他是象赞美善一样来赞美光的观念性内容，因为善说到底也就是光，如是可被称作“心智的光”、“光与源泉”、“流溢的光华”等等。

此外原型和形象的思想值得注意。物质世界虽然因抽象的、精神的原型而得其形，然由于它本身是造物主的一种创造，是原型藉光的一种流出，故它不再如过眼烟云而虚有其表，相反演化出原型之大善大美的欣欣向荣的宇宙。这很难说不是一种极具东方神秘色彩的泛美主义宇宙观。光不但是善亦是美的象征和形象，这在底下集中论美的第7节有语为证，伪狄奥尼修在释“美”时说：“它得到这个名称是因它是万物中和谐和光辉的本因，因为象光一样，它用它自己的不竭之辉普照万物，以使为美。”这个直接以光喻美的传统较之普罗丁诺的流溢说又更进了一步，美因与光结下的不解之缘，与神同在而有了一种希腊传统中不甚明显的崇高意味，把人的目光引向那据信是更为真实的形而上的世界。

三

上文伪狄奥尼修从四面八方层层予以描述的那个至高无上的善，关涉圣经中的例子，故而被叫做“美的”、“美”、“爱”和“所爱”等等。至此他就“美的”与“美”作命题辨析，写出了美学史上极为重要的一章：

但切勿在“美的”与如本因那样拢万物于一体的“美”之间划出一条界线。因为我们在有思想的存在中，认识到了被分享的内质和分享它们的物体之间的区别。我们称那分享了美的事物为“美的”，称那为万物中美的事物的内质为“美”。但是超越了个别体的“美的”之所以被叫做“美”，是因为它根据每一物自身的性质，把这美赠予了万事万物。（第7节）故而美如光，明灿灿照在万物之上，由每物据其自身的性状而泽其美。伪狄奥尼修这里耐人寻味地发展了柏拉图《大希庇阿斯》肇始的美的哲学本体论探索传统。如果说早年的柏拉图只是着重说明了事物的外表美只是错觉而不是美本身，那么伪狄奥尼修很显然是沿承了成熟的柏拉图的美在理念的思想，殚思竭虑，一路演绎了下来，于是方有美如光无所不至射入万物之中、集万物于它自身的譬喻。美亘古如斯，无变无化，不生不灭，绝非此一处美而彼一处不美，此一时美而彼一时不美。它就是它独一无二的、永恒的自身。要之，“美的”作为个别事物的美，作为分享了“美”而显形于外的千姿百态的悦目形式，何以不宜与作为本体的“美”判然分开？伪狄奥尼修的解释是，一切美的事物，其单纯的超验的内质——这自然是指“美”而言，在该物的生成之初，便与此物的形式特质，换言之“美”将藉此显形的事物本身的特质，在先并存于该物之中了。故外化的“美的”与内在的“美”相互依存，互为因果，言此必及彼，言彼必及此，这就是两者当分又不当分的道理。这自然还是古希腊辩证法的传统。

至此我们可以发现，同样以新柏拉图主义蜚声的伪狄奥尼修的美论，与柏拉图实有不同处。柏拉图视现象界为幻相流行的影子世界，其间的美多半类属过眼烟云，渺不足道。《会饮》篇中柏拉图阐述审美逐一而上的级次，物体美位居最底下一层，其上有物种的美、心灵的美和行为制度的美，乃至得到学问知识，才如凭临美的大海，凝神观照而起无限欣喜，豁然贯通审美之道。这

便是西方理性主义典型的抽象取义传统，感官可及的真伪美丑似乎无足称道，唯有洞穿表象，把握“本质”，方是认识，包括审美认识的正统途径。虽然，这一传统经神学的改装，至阿奎那复兴亚里士多德侧重经验的传统，雄霸了中世纪的美的历程，包括伪狄奥尼修本人现象美所以为美系分享分体美光辉的理论，但伪狄奥尼修在美的这两端间苦心建树起的可分亦不可分的辩证统一关系，却令柏拉图始料不及。它意味现实美因其包孕的神性，不复是可有可无的过眼烟云，相反作为神真善美的必然流出，自身有了充分的存在依据。这可视为神学虚无飘渺的形而上思考并非自觉结出的一枚形而下的果实。普罗丁诺《九章书·论美》第2节谈到现象美时，称物体美是第一眼即可感觉到的一种特质，人一见之下，便感亲切，因而回想到自己和自己的一切。是故此岸的美与彼岸的美因分享理念故，同出一源而相似难辨。这个理论应无疑问是伪狄奥尼修的泉源所在，它比较柏拉图秩序有定的审美等级要单纯得多，同样是高高在上的神，在这里较之柏拉图的理念，似乎也更多了一层人情味。

伪狄奥尼修阐述的很显然是一种美善同一论。集大善与大美于一身的基督教的上帝是世间一切美和善的本源所在，普天下的事物形色声貌各各相异，甚而截然相反，然各各依其本性，沐浴在此一至高神的普爱光泽中而各得其善与美。另一方面，美与善一样同样作为神的一个名字，甚至进而被视为神本身，这较普罗丁诺谓美是善的外化特征，无疑是美学在神学框架中走出了更为深入的一步。伪狄奥尼修认为一切生物都有强烈的向善向美本能，这就牵涉到运动的概念。他列举了三种运动形式，如神圣理智的运动：

它们先是作循环状运行，此时它们混然一体，披着那无始无终、出自至善和至美的光。然后一旦出了天国，它们便作直线状运行，分毫不差地引导它们下方的万事万物。最后，

它们作螺旋态运行，因为即便在引导下界凡物时，它们依然保持了自己的本性，时时刻刻绕着万物于此而出的至美和至善运转。（第8节）

这近似美本体的运动。循环、直线、螺旋这三种运动形式，足以说明“美”不是静态而是动态的存在。这与古希腊“高贵的单纯，静穆的伟大”传统大有不同，莫若说已属入东方希伯来民族视象征光和火运动的红色为最美的崇高传统。神圣理智之下还有灵魂的运动，伪狄奥尼修说，灵魂运动最初亦呈循环状，这是说，灵魂摆脱物形的羁缚，在自身内部运转，汇集于一智能内核之上。于此灵魂会合那些自身先已在一大一统之中的特质，由这旋转引向超越表象、亘古为“一”的至美的至善。然后，它作螺旋态运转，而一旦进入周围物体，便作直线状运行，并从这些外在之物上腾飞而起，飞向清澄透明，混然一统的观照。此时即如柏拉图所云，身临至善至美的汪洋大海，乃有灵魂归家的非言语所能及的大欢喜生。灵魂同样是循环、直线、螺旋三种形式的运动，虽次序有了变化，较之美善本体的运动显得更要抽象和神秘一些。以推理为导向美善的必然中介，伪狄奥尼修始终是将美与善等一视之。然以观照置于推理之上作为领略美善的最高层次，则不仅是强调宗教觉悟的需要，亦是一语中的道出了审美的特征。是否可以说，正是审美顿悟和宗教觉悟形式上的某些相似性，而使即令在仅有神学一种意识形态的中世纪，美的理论探索也堂而皇之营造出了一个相当可观的声势！

很遗憾，《神名论》未及就美的对立面丑展开讨论。但是以美善同一为前提来看伪狄奥尼修对恶的论述，可间接见出丑在伪狄奥尼修美学中占据怎样一个位置。恶并非出自善，他说，若出自善恶便不成其恶。这就象火不会导致寒冷，善也不会产生非善。但问题似乎在于，上帝固然至善至美，他的创造物亦同样是完美无缺，但是现实当中，罪恶分明依然在高视阔步，这又作何解释？伪