

“精神幻想”何为？智性“探索”与神性“怀疑”之间

——《恩主》宗教意识研究与苏珊·桑塔格小说创作“潜主题”解读

张 艺

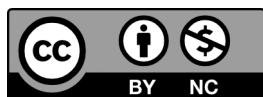
南京理工大学外国语学院，南京

摘 要 | 符号学与巫术日益成为解读与“梦”和“幻想”相关的艺术本文的钥匙。这与作为世界文艺理论运动之一的符号学运动的勃兴与纵深发展密不可分。研究发现，具有犹太教宗教倾向的作家尤其偏爱设计写作与宗教符号及其神话寓意解经法有关的故事和叙事，这一点与其说是与作家的幻想的精神状态有关，不如说是一种情绪与气质占据了作家写作发轫的思想主旋律。如果我们声称存在一种写作神话，那一定首先是一种对神话的信仰化为了一种潜在主题的赋经解析法的设置。通过解码宗教符号与经文寓意，研究者不仅能领略到作家如“达芬奇密码”电影中留下解开画谜的线团的解开之妙；而且作为一个专业的教父学的专家，论文的撰写者在对结晶了神话主题与结构的梦幻文学创作的研究中发现了古老而神秘的“水梦”的埃及—叙利亚类型诺斯替思辨。这一神话结构不仅可以作为文论的原理，作为小说设计的原点，还可以作为舞蹈性写作的思维召唤。

关键词 | 宗教符号学；神话寓意解经法；苏珊·桑塔格；《恩主》；宗教意识；潜主题解读

Copyright © 2021 by author (s) and SciScan Publishing Limited

This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



基金项目：文章是笔者“香樟树系列论文”之一，得到了 2011 年江苏省社科青年项目的资助（11WWC010）。

作者简介：张艺，南京理工大学外国语学院，讲师。E-mail: yizhangvicky0305@126.com。

文章引用：张艺，“精神幻想”何为？智性“探索”与神性“怀疑”之间——《恩主》宗教意识研究与苏珊·桑塔格小说创作“潜主题”解读[J]. 语言学, 2021, 3 (1): 39–80.

<https://doi.org/10.35534/lin.0301004>

哦，恩主！你为我撇下所有，奇妙爱我怎能再轻弃？

我惟有从今以后相信接受，献全身并全心归给你。

一首赞美诗歌《十字架下我低头》副歌。

噢，路！顺着这蓝色的沙，暗暗而下。

思索着那被忘却了的，此刻，在那茵绿的枝叶间，画眉鸟呼唤着异乡者走向没落。

——特拉克尔《梦中的塞巴斯蒂安》

桑塔格在“经过掩饰的自画像”《土星的标志下》（*Under the Sign of Saturn*, 1980）中宣称，本雅明是以反讽姿态将自己置于十字路口。对他而言，重要的是使自己众多的“立场”呈开放状态。在末日审判时，他会解释说，他占据了许多“立场”，一种立场更正另一种立场，这些立场他全需要，据此他以所能拥有的正义、超人的方式捍卫自己的精神生活，直到永远。^①（《土》：132）桑塔格又何尝不是在为自己处于“锡拉和卡律布狄斯”之间的创作处境做出辩护？不少评论者发现，桑塔格往往徘徊于美学主义与道德主义、美与伦理之间左右为难，如评论家索恩亚·塞尔斯认为，“桑塔格看待世界的美学观念呈现模棱两可态度，暧昧背后是她对于强调美学可能导致伦理责任缺乏的唯我论的担忧”^②。对此，她自己则写道，“她从一生深刻而漫长地接触美学所获得的智慧，是不可能被任何其他种类的严肃性所复制的”（《同》：前言5）。然而，就如薇薇安·戈尼克在《接近视平》中所质疑的，“你并不真的相信那个，对吗？”（《铸》：387）。事实上，桑塔格并非真正坚持自己的观点，如同卡尔·罗利森所言，“桑塔格并不喜欢将自己束缚于她的观点之中，这些观点每每像她不愿认领的孤儿一样跟随其后”（《铸》：382）。与她仰慕的本雅明如出一辙，桑塔格同样是在根据“需要”，选择她的“立场”。

本雅明在一九三八年最后一次见到阿多诺后，没有马上离开法国，对此他的解释是“这里还有立场需要捍卫”（《土》：132）。与他同为“自己羊群的牧羊人”的桑塔格，置身于“由知识分子、时髦而激进的问题与时尚市场组

① 桑塔格此处的表述“戏仿”了《启示录》21：6。

② Carl Rollyson, *Reading Susan Sontag: a Critical Introduction to Her Work*, Chicago: Ivan R. Dee, 2001, p. 51.

合而成的文化模式”（《铸》：183），在选择艺术创作的立场之时，多大程度上是面向外部世界，亦或是拥抱自己内心的感受？她的艺术创作又在多大程度上表现了她自我？特里林和拉夫在评价《恩主》时就曾指出，桑塔格似乎偏爱西蒙娜·薇伊和让-热内这类追寻主体性极端状态的作家；等她写作《在土星的标志下》的时候，更是将自己投射到她笔下刻画的人物身上。

阅读其作品则可以发现，桑塔格属于自我意识强烈的作家，并且是以一种“朝圣”般的智性激情去叩问自己的自性。然而，在公开场合，她却一再表示，自己排斥自传模式，认为它是一种表现癖，为《恩主》作序时她写道，“我当时提起笔来，却发现自己几乎没有写自己的冲动”（《恩》：中文版序1）；她对一位访谈者更是表白：“我根本不像希波赖特，至少我当然希望不像。他让我着迷，但我很不喜欢他。他没有目的，浪费时间，可恶。”如此绝对的反应，反显得令人怀疑。诚如塞尔斯所言，“在年轻时候写的这样一部处女作里做这样持久而强度很大的研究，否定只能引起对其自身的关注”，这表明，桑塔格在探索一系列复杂感情的同时，也在同样的程度上隐藏它们（《铸》：88）。事实还远非仅仅是在美学与道德、美与伦理之间左右徘徊，如果将其信仰纳入批评意识的洪流，桑塔格在《恩主》中借以希波莱特之梦，隐蔽地叩问宗教问题，在众多矛盾与张力之间，蕴藏了什么样的创作倾向？她的神性取向又占据着什么样的复杂立场？

1 改宗的困顿与流散的呼愁：“冲破教堂屋顶之梦”的犹太教宗教符号解码符号解码^①

桑塔格编撰英文《罗兰·巴特读本》序言中言及，巴特一生的创作始于谈纪德的《日记》，终于对自己写日记的行为予以反思，桑塔格说这种“对称性”（symmetry）发生在巴特身上特别妥当。桑塔格艺术批评的经验告诉笔者，她往往是将批评聚焦观照的文友之艺术创作空间视为自己精神世界投射的懈怠寄生，无独有偶，桑氏的艺术之途亦历经了如斯的“终结于起点处”，即发轫于处女小说《恩主》对梦境的偏爱，终结于唯一戏剧《床上的爱丽斯》对幻想的执著。

^① 此节内容部分已发表在四川教育出版社出版的《符号与传媒》2013年3月上，标题为“自性：桑塔格反自传性小说的自传性写作——基于《恩主》中‘冲破教堂屋顶之梦’的宗教符号研究”。

由此可见，“我梦故我在”（《恩》：1）不仅可视为桑塔格艺术追求的探索起点，亦可成为她隐蔽宗教观世界的透视窗口。

桑塔格在为《恩主》中文版作序时写道，她在写作《恩主》时，探讨的是，做一个踏上精神之旅的人，并去追求真正的自由，会是怎样的情形，并且，她坦诚当时对宗教观念有过颇多思考（《恩》：中文版序2）。如果说桑氏的精神旅程是以梦幻建构作为首站的话，那么她的精神旅途，亦是她属灵的叩问征程。作为文学主题，“梦”在圣经文学中同样地位突出，譬如“梦”在约瑟故事中反复出现，对情节发展、人物命运、主题揭示发挥了关键作用，故约瑟故事又被称为“解梦文学”。学者玛丽·胡瑟尔（Marie Husser）在对古代近东美索不达米亚、埃及等地的解梦文学的系统分类研究中，就将约瑟故事中的梦划分在“象征”的类别之下。那么，桑塔格为希波莱特创设的“梦幻”，会不会也是她的精神“恩主”？

2 本能敏感的神性取向与无法回避的出身问题： “一场摔跤比赛”解码

2.1 “摔跤”之于《托拉》^①的用典：以色列的神性起源与 神人关系的“世俗化”^②（Secularization）

《恩主》中继“两个房间之梦”与“非常派对之梦”，桑塔格构建了第三

① 托拉（The Torah）意为“引导（Teaching）”或“教导（Instruction）”，指上帝在西奈山传授给摩西的经典，有时也作希伯来《圣经》，最普遍的意义是指《摩西五经》（The Pentateuch），即旧约律法书（The Old Testament Law），此处也应取该解释。《托拉》也用来指整个犹太教经典，包括希伯来《圣经》及《塔木德》。《托拉》是犹太教的精髓。按照犹太人的观点，《托拉》记载的是上帝对犹太人乃至整个人类所定的契约，是“永恒的律法”与“主爱的长久”。See Leiden Brill, *The Netherlands* 2000, in Jacob Neusner ed., *The Encyclopedia of Judaism*, vol. 1, pp. 1447–1448.

② 在传统的希伯来语中没有“世俗化”一词，只有 *qodesh*（the holy，神圣）与 *hol*（the profane，非神圣）之分，“世俗化”一词进入犹太教是后来的事情，但整个犹太教的发展历程始终伴随着“世俗化”现象。

“secularization”（世俗化）一词的词根是拉丁语中的“*sacculum*”，指与上帝的天国相对应的、由魔鬼撒旦统治下的现世。在欧洲历史上，“世俗化”一词在不同时期被赋予了不同的含义。宗教战争时期，“世俗化”是指原属于封建教会的资产被转入非教权控制之下；罗马教会法中代表神职人员回归世俗社会；反教权主义者用来表示人们摆脱宗教束缚而获得自由。现代学者对“世俗化”有多种解释，有称，“世俗化”的基本含义是，此世的事物不再由一种超世的意义理念来提供正当性，世俗知识获得了自主的正当性以及公民身份的非宗教化。参见刘小枫《现代社会理论绪论——现代性与现代中国》，上海三联书店，1998年，第497页。

个梦，即“冲破教堂屋顶之梦”，在梦中，“两个赤膊的人在进行一场摔跤比赛”是梦境的开端之境与关键意象：

梦中，我站在某栋楼房鹅卵石铺地的院子里。时间是正午，骄阳似火。有两个穿着紧身长裤、赤露上身的人被强行锁在一起。他们不时地好像是在打架，又好像是在进行一场摔跤比赛。我希望能摔跤比赛，即使只有我这么一个观众，而且我发现双方势均力敌，谁也无法将对方扳倒在地，因而，我感到欢欣鼓舞，自己的坚信是对的。^①

“教堂之梦”中的“摔跤”象征意象可溯源至《旧约》“创世纪”中“雅各与上帝使者摔跤”的母题：

他（雅各）夜间起来，带着两个妻子、两个使女，并十一个儿子都过了雅博渡口。先打发他们过河，又打发所有的都过去，只剩下雅各一人。有一个人来和他摔跤，直到黎明。那人见自己胜不过他，就将他的大腿窝摸了一把，雅各的大腿窝正在摔跤的时候就扭了。那人说：“天黎明了，容我去吧！”雅各说：“你不给我祝福，我就不容你去。”那人说：“你名叫什么？”他说：“我名叫雅各。”那人说：“你的名不要再叫雅各，要叫以色列，因为你与上帝与人较力，都得了胜。”雅各问他说：“请将你的名告诉我。”那人说：“何必问我的名？”于是在那里给雅各祝福。雅各便给那地方起名叫毗努伊勒（就是“上帝之面”的意思），意思说：“我面对面见了上帝，我的性命仍得保全。”（创 32：22-30）

雅各的故事不应被视为一个人的故事，而应视作整个蒙拣选的（Elect）以色列家族第三代人（亚伯拉罕—以撒—雅各）的故事。《创世纪》讲述了蒙选家族四代人的故事，且彼此之间存在密切关联，都是有关神圣受膏的阙如：当这个家族愈来愈习惯于蒙主拣选的身份时，神之应许的重复便渐之减少。到雅各这一代，毗努伊勒的决定一夜，表现看上帝的干预是缺如的，未向其主动显现，而是借由天使隐蔽做工。雅各则是善于抓住时机，充分发挥了人的主动权，在与神的角力中“抓”住了上帝，不让其离去，且主动对其呼求祝福，因为他

^① Susan Sontag *The Benefactor*, New York: Farrar, Straus and Girous, 1963, 37. 后面译文出自该小说的引文将随文标出页码，不再另注。

不仅思慕神，且深知要倚靠这位不断赐福于自己的上帝。至此，雅各与上帝的神人关系成为他生命中不可或缺的纽带，从此便拥有了一个新名字——以色列。天使来和雅各摔跤，是上帝让雅各得胜，神与人的角力，不是神输了，乃是神让人赢：

我的祈祷，神赐力量；恩典
无以言表，今我终于得到；
凭着信，我面对面见你，
我面对面见了你，性命却得全保！
名为爱，实为爱，那就是你：
我哭泣挣扎，绝非徒劳。

——查尔斯·卫斯理《摔跤的雅各》

“教堂之梦”中两个赤膊的人在摔跤，寓意当人一旦向上帝袒露敞开，认罪悔改以后，便踏上蒙福之路；而势均力敌、难分胜负的结果，则流露出对神之太能的怀疑。在法国画家高更（Paul Gauguin，1848–1903）以雅各与天使之间摔跤比赛为素材创作的名画“布道后的幻境”中，画面左前方一名少女合掌祈祷，右侧牧师低头闭目冥思，亦是表现一种神人关系中的怀疑情绪以及预示了世俗化的出现。雅各诸章，于普通读者是隔靴搔痒的故事，于释经家是陷阱密布的文本，却深得诗人和艺术家之钟爱，也为心理学家乐于采撷的源泉。浪漫主义运动以来，尤其是进入现代，雅各与“天使”（他自己的说法，其实是直接与“神”面对面）摔跤这个意象，被赋予十分丰富的演绎，成为深刻描画现代人灵魂状态的一则寓言。查经的经验告诉笔者，与其祖父亚伯拉罕身上“写意”的“古”气不同，雅各这个人物自身的气场竟是挟裹着“世俗化”与“现代性”。

2.2 桑氏的出身问题：欲说还休的犹太后裔说还休的犹太后裔^①身份

桑塔格缘何对以色列的神性起源问题如斯敏感，从而表现在小说创作中对

^① “后裔”这个词来源于《创世纪》中与家谱结构紧密相关的希伯来单词“zera”，最佳翻译为“后裔”（seed）。

宗教梦的犹太主旨的本能投射？这恐怕与她的犹太出身可谓有着千丝万缕的联系。桑塔格的父亲出生在奥地利犹太人家庭，母亲的娘家则为被苏联占领的波兰犹太人。在判定“谁是犹太人时”，出身历来是最基本的条件。根据传统的犹太律法，凡出生在犹太家庭的即为犹太人。“随着犹太人在欧洲和美国甚至整个世界获得公民权，自我封闭的社会开始逐渐被打破，他们感到自己已经完全属于这些国家。特别是年轻的一代，对童年时代所接受的社会规范和价值认同表现出强烈的叛逆，他们更喜欢接受新社会的价值观，犹太人的身份认同正变得模糊起来。”^①根据以色列1970年3月颁布的《回归法》修正案：“凡犹太母亲所生，或已皈依了犹太教，而不属于另一宗教的人，就被认为是犹太人。”^②那么就桑塔格来说，尽管她并不信仰传统的犹太教义，但她的犹太出身应该不容置疑，无论是根据传统律法，还是现代以色列的《回归法》，从理论上讲，她是当然的犹太人。具体而言，她是“阿什肯纳兹人”（德波裔犹太人），无论她本人是否承认，这一点是无法改变的事实：若非如此，这位“理性的天使”会否还能如此地理解瓦尔特·本雅明？

事实上桑塔格也并未“失去犹太特点及宗教感情”，尽管她的宗教情怀从表面上看，与他的好友、情人布罗茨基一样显得不够浓烈^③，而据被桑塔格暗讽“该去组建一个摇滚乐队”的帕格利亚回忆说，苏珊的私人面孔言行举止明显是犹太人式的，桑塔格本人也曾对一位访谈者谈及她对犹太式亲密关系的偏爱。桑塔格接受记者采访时更是曾经谈起她的家族在波兰的根：“我得承认以前我没怎么想这一点，但是，一旦踏上波兰的土地，我就意识到，我可能真的就是一个波兰人，生活在波兰”。她自称是一个漂泊不定的犹太人，祖先从波兰来到美国，然后就满世界漂泊……。一个人对出身之地的灵魂认同应该是永恒的共识，这种潜在的认同，实际上导致了她创作了一部以波兰演员为女主人公的《在美国》（*In America*, 2000）。

一方面，桑塔格甚至在与卡尼尤克的交谈中强调，她首先是犹太人，其次

① 诺曼·所罗门《当代学术入门：犹太教》，赵晓燕译，辽宁教育出版社，1998年，第10页。

② *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, p. 147.

③ 桑塔格与布罗茨基的相识即是在美国的犹太人大会上。

是作家与美国人^①；另一方面，她与同样觊觎“美国文学女掌门”头衔的欧茨一样，同样对作为波兰犹太人的背景感受淡薄^②，且在公开场合对其各自的种族纽带所怀的感情均是言辞闪烁、模棱两可。一九八〇年春的波兰之行，她即是闭口不谈自己的背景，甚至当一位波兰影评人带她去参观华沙的一个犹太人墓地时，桑塔格通过对墓碑上名字的努力辨认，方才惊觉“这么多的波兰犹太人叫德国名字”，而自己的名字“Sontag”在德语中意思为“礼拜日”，可见她的确表现出对自己的背景兴趣不大。在传记作者卡尔·罗利森眼中，这或许是因为桑塔格认为自己只是“间接意义上的犹太人”^③。在波兰接受采访时，她也是小心翼翼，不去多谈她的根在何方。一九九四年桑塔格在加利福尼亚马利布的葛底学院研究演员海伦娜·莫德耶斯卡的生平，当萨维卡意图探究她对自己祖上的波兰背景是否体现在《在美国》小说中对莫德耶斯卡的情感之中时，桑塔格回答“没有，根本没有”，尽管这一回答听起来并不可信；而当萨维卡反问道，难道祖上的家园一点意义没有吗，不动感情吗？桑塔格巧妙地转移了话题，“我不是个自我中心主义者，关于我的出身或关于我的根，我想得不多”。然而，不容置喙的是，桑塔格的犹太出身是无论如何也回避不了的事实，正如德国犹太专家尤利叶斯·卡勒巴赫（Julius Carlebach）的金句名言“不厌其烦地宣称自己不是犹太人的人肯定有被认为犹太人的充分理由”^④。援引查姆·伯曼特的话来说：“无论一个犹太人已经离开他的血统、他的信仰、他的民族多远，只要有人在凌晨敲一下他的房间，哪怕只是为了犹太人的地狱，他也会立即重现变

① 与此相似，布罗茨基坚持，他首先是犹太人，然后是诗人，最后是美国公民；与桑塔格相似，布罗茨基声称“美学高于伦理”也是指美学教育是一种通向道德完善的途径。

② 研究发现，作为混合主义精神的“诺斯替主义”，对人产生的影响之一，便是加剧模糊对民族身份的认同。

③ 一些犹太研究学者认为，这也是一种“权宜之计”，即犹太人有时不得不“采取一种广为接受的非犹太立场，把犹太教以及犹太人民之间的关系仅仅说成一种宗教信仰或教友的关系”，有意淡化或否认犹太人所具有的种族或民族学意义上的共性。See David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: a history of emancipation and adjustment*, New York University Institute of Hebrew studies, 2008, pp. 88–89.

④ Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978, p. 312.

成一个犹太人”^①。将如斯意识纳入批评的洪流，对桑塔格何以成为最早公开反对宣判犹太裔作家萨尔曼·拉什迪死刑的少数作家之一的解释，一切显得理所当然且合情合理：

我们以为，我们在那些在一九三三年和一九三四年看到其犹太同行被枪杀，或者半夜里被抓进集中营而没有表示抗议的德国人面前有一种优越感。很清楚，被人们视为狂徒的那些人所进行的暴力威胁是令人非常恐惧的……但是，我们得勇敢。（《铸》：318）

3 犹太身份的“自我怨恨”（Self-hatred）与改宗背离的“内在不安”：“点蜡烛”与“骑圣母”解码

3.1 “忘祖”内疚心理的暗涌：“自性”隐蔽的犹太性

“冲破教堂屋顶之梦”以“摔跤”意象暗示犹太神性起源拉开序幕，梦魇中的“我”似乎为一种负罪情绪所缠绕：

过错放大为一种罪孽，我希望能得到赦免。我刚这么想，就走进了一栋嵌有古铜色、屋檐低矮的小楼。这么容易就找到一座教堂，着实让我惊讶。（38-39）

希冀通过忏悔祷告的宗教礼仪与程式（Rituals and Ceremonies）方才可摆脱的内疚与罪悔，绝非一般世俗意义上的过失与错误，乃是一种由于背弃了原旨信仰及弃绝了自己出身之“根”而导致的发自心灵深处、难以言表的痛苦心理。正如诗人亨利希·海涅（Heinrich Heine, 1797-1856）由衷迸发的哀鸿之声“犹太教不是一种宗教，乃是一种不幸”，苏珊·桑塔格作为一名“被知识与理性所陶醉”、受过良好西方教育的“文坛黑女郎”，与启蒙时代活跃在柏林的“沙龙犹太贵妇”如出一辙，对自己的犹太血统均是讳莫如深，更对其出身为自身文学职业发展招致的冷遇伤害忿恨不平：

我的错误出身所带来的是永无穷尽和不断重复的厄运。我的这些话说起来

^① 查姆·伯曼特《犹太人》，上海三联书店，冯玮译，1991年，第326页。

很轻巧……它们在我的一生中等于是一张弓，从这张弓上射出了最痛苦的毒箭。没有任何技艺能使我逃避这些毒箭——沉思也不行，努力也不行，勤劳也不行，屈从也不行……有时我想我应当成为一位王后或一位母亲，可是我发现我什么也不是。没有女儿，没有姐妹，也不是妻子，更不是一个公民……我必须使我自己合法化，多么悲惨啊！做一个犹太人是多么令人嫌恶啊！^①

有学者将这种对犹太出身的态度归结为对民族身份的“自我怨恨”，即一种在犹太知识分子身上具有典型性的对其犹太身份的自我憎恨，这种情绪不仅反映在后启蒙时代的犹太改宗者身上，而且更充分地体现在19世纪以来的犹太裔思想家尤其是犹太社会主义者的身上。摩西·海斯称犹太人“只有灵魂没有躯体，数世纪来像鬼魂一样徘徊”^②。这种隐蔽的对自我出身的怨恨心理，往往带来内在的矛盾性：一边厢对过去极力摆脱；另一边厢对自我构建异常敏感。桑塔格在接受采访被问及信仰问题时，曾言明过去总能摆脱掉，然而她的《心问》恰是带着巨大的反讽、悲哀、甚至是“幽默”来揭示一个人的过去无法超越，正如书评家本杰明·泰勒所言，“独立的自我性是不可能的”^③。另一方面，自童年伊始，苏珊便具有知识早慧的天性，作为作家，她更是属于自性敏感的类型，《我，及其他》（*I, etcetera*, 1978）书写的就是一个自我的建构工程，主人公们很多情况下都是在拷问着各自的犹太性。

3.2 “救赎”存在可能的叩问：“智性”怀疑的犹太性

梦中的“我”很容易便找到一座教堂，毋宁说是内心的强烈期许：

我走到边上一座圣坛边，想点支蜡烛。圣坛上是一尊圣母马利亚雕像，一个牧师叉开双腿，骑在圣母的肩膀上，严肃地点着头，一只手里拿着一枝粉红色的花，向经过过道的教民祝福。（39）

点蜡烛的习惯源自犹太教的献祭，献供物给耶和华以获得主的恩救与赐福，现在很少有人在点蜡烛时还怀着献供的心情，这里“点蜡烛”的意义莫

① 戈登·A·克雷格《德国人》，杨立义 钱松英译，上海译文出版社，1990年，第175-176页。

② 沃尔特·拉克等《犹太复国主义史》，徐新等译，上海三联书店，1996年，第59页。

③ 参见《佐治亚评论》一九八〇年冬季号。

说是守护个人的忏悔祷告，即呼求主的临到及恩救的可能。圣母玛利亚的雕像，在许多教堂，特别是犹太教堂都有陈设，尤其是宗教改革之前的大教堂均有设置“圣母堂”（Lady Chapels）。而“骑在圣母肩膀上”的行为，毫无疑问是渎神的，象征着犹太民族在大流散后由于同化与改宗的压力对神的背离与忤逆。身为犹太人的后裔，桑塔格自然熟稔根据《托拉》，背离神会带来的后果，内心深处暗涌惊恐与不安；然而桑塔格与梦中的“我”一样，均保持着内在的对神的意识、未放弃叩问拯救的可能：“粉红色的花”寓意着主爱，红色作为五旬节的颜色，代表着热情与爱，抹大拉的玛利亚大多数时候即身穿红色，以凸显她的圣爱。

根据《托拉》，传统的神人关系应该是人对神的无条件的“信靠顺服”，而“骑在圣母肩膀上”的意象更是彰显了一种人挑战神“自有永有”的绝对权威地位的叛逆与怀疑情绪。其实，犹太教作为一种“情感之心（emotion of heart）的宗教”，从始至终都受到了西方文化中的希腊化“惟智论”的挑战，即一种“真正的信仰之流”在不断应对现代化进程的需求而发生的“异化”与“妥协”。在现代性的压力之下，在异邦外教的流散地，淡化了割礼、守安息日等宗教习俗、远离了犹太教义及生活习惯，是否还能蒙到主的拯救（salvation）？桑塔格作为犹太裔作家，既非纯粹的美国人，也非传统的犹太人，而是介于二者之间的孤独求索者，她苦苦思辨、不断追索，想在现实世界中为自己寻获一个立足点，或曰一个思想的支撑点，她所企盼的是明确自己的身份，给予自己以合理定位，从而实现自己的文学职业抱负；然而无情的现实处境是西方社会对犹太人反反覆覆的排斥与反感，怀揣对“排忧解难”的历史阴影及“融入主流”的同化压力，桑塔格像千万的犹太后裔一样，为了自身发展而放弃信仰，理性与感情上却无可奈何陷入一种“观念上走向极端理念及激进怀疑，即一种现代世界中的混乱处境”^①：企图逃避过去而又无法摆脱过去，希望立足当下而又未能找到安全感的所在，向往未来而又忧心忡忡。

^① Mark Shechner, Jewish Writers, in Harvard Guide to Contemporary American Writing, Boston: Harvard University Press, 1979, p. 239.

4 “同化压力”的神性认同与“折中主义” (Eclecticism)的精神投射：“十字形地板”与“玫瑰蓝色教堂”解码

4.1 “巨型十字”符号背后：“应许”(Promised)无门的“哈斯卡拉”^①(Haskalah)

梦中的“我”在内在的内疚与罪悔的意识洪流之下，迎来了梦的终：

是我一个人在一个有着玫瑰色和蓝色窗子的巨大教堂里往上升，越升越高。我在朝离我头顶还很远的拱顶的一个出口升去，一种裹在我脸四周的稠乎乎的湿东西使我浮了上去。“这只是个梦，”我朝底下的人喊道，在巨型十字形石地板上他们看上去成了黑色小人儿。“我在做宗教梦。”（40）

玫瑰花瓣在《新约》里象征着耶稣为了代偿人类死罪而在十架上洒下的宝血，象征着神爱世人的救赎计划的应许；而蓝色则是智天使^②的颜色，代表了一种“灵知神话”^③的智性。十字架作为基督教最重要的象征，具有特定的宗教寓意：耶稣预言自己会死在十字架上，而将自己比喻成摩西在出埃及时举起来的青铜蛇：“摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，其信徒将得永生”。（约3：14-15）。

① 哈斯卡拉为希伯来语 *haskalah* 的音译，意为“启蒙”（*enlightenment*），所谓哈斯卡拉运动，即启蒙运动，是指18世纪中后期至19世纪在中欧及东欧犹太人中兴起的一场社会文化运动。当时有许多知识分子服膺哈斯卡拉，把启蒙同宗者、传播新思想作为自己的职责，这些人被称作马斯基尔（马斯基尔为希伯来语 *Maskil* 的音译，复数形式为 *Maskilim*，意为启蒙运动倡导者）。此处援引这一说法，意指一种文化折中主义的启蒙：既不完全悖逆犹太教的神性传统，同时又积极面向现代性的历史进程。

② 智天使（希伯来语 *Cherub*，音译作基路帕；复数形式为 *Cherubim*）在《旧约》和《新约·启示录》中被描述为带有翅膀、服从上帝的天物，象征神的智慧，代表人物是 *Cherubines*（*Cherubim*），“伊甸园的守护者”，代表“仲裁者”或“知识”，意思是“认知和看见神的力量”。

③ 在灵知神话中，上天的智慧女神索菲亚才是中心的思想。她落到下面的世界，找不着适合的居所，就回到天上的世界，这与《以诺一书》四十二章内记载智慧女神的困境互相呼应。该故事糅合了智慧女神在世上的困境，思索她的宇宙性起源，以及她在灵魂里的位置，这一切在希腊犹太的思索中也有根据。See G. W. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, *Novum Testamentum*, 1970 (12), p. 86-101.

根据传统犹太教的原教旨主义，犹太教作为一个古老的宗教，以上帝在西奈山传授给摩西的“摩西十诫”为基石，信仰上帝，接受他通过《托拉》赐予的启示以及他对以色列的拣选，这些是不言自明的真理。犹太教与基督教最大分裂点在于，犹太教拒不承认耶稣作为救世主的地位，而是坚持等待弥赛亚（Messiah）的出现，即坚信上帝最终会对流散的犹太人负责，就像希伯来先知所预言的那样，上帝会通过救世主带领消失的“十二支派”余民返回和平、仁爱、充满正义的故土，重建耶路撒冷圣殿。在此之前，犹太人所经历的一切困难都是上帝对于犹太民族背离神的惩罚与考验，但上帝从未抛弃与以色列先民所定之契约与救赎计划。犹太教与基督教的本质区别之一，即在于基督教强调耶稣为基督，认为他就是那位期待中的救世主，是“神的儿子”，坚持耶稣虽被钉十字架，却还会再次降临；而犹太教却不承认耶稣为其民族期望中的复国救主“弥赛亚”，以及拒绝接受《新约》的神学地位，故被认为是最大的“敌基督”者，因而西方世界作为以基督教为基石的社会环境，自身文化基因内部便含蕴一种“敌犹”与“排忧”的倾向。

“我”在梦中梦到巨型十字架，似乎可以解读为对耶稣基督的“认信”。然而梦中的“我”是在升空的过程中逐渐远离了地板上的十字，而向着象征智天使的蓝色窗子出口方向升去，这一意象暗示着“我”在表面认信耶稣基督之下，精神的实质取向却是“灵知主义”^①的神话观。根据犹太哈加达（Haggadic）资料，《新约》中如果某个主题被认为具有犹太色彩的话（例如四福音的二元论），其精神实质往往与灵知主义近似；而根据佩金斯（Pheme Perkins）的研究，灵

① 根据罗宾逊（James M. Robinson）在诺斯替原始资料《那戈·玛第文集》（The Nag Hammadi Library in English, San Francisco: Harper & Row, 1988）中的问题“灵知主义究竟应该理解为基督教内部的发展运动，抑或被认为是一场更广泛、独立于基督教的，甚至早于基督教的运动？”，灵知主义可被理解为一种不局限于基督教思想的现象，除了异端学家所记载的基督教灵知主义，其核心为追求从恶者权力得解脱与内心超越的一股激进潮流，影响了整个后古典时期，在基督教、犹太教、新柏拉图主义、汉密士等宗教与哲学中都出现过，可被视为是一种综合性混合主义的新宗教，多种不同宗教的传统均为其基础。参见张新樟《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第50页。

知主义很可能是从那些不遵守律法、被同化的犹太人中间冒起的。^①身处现代社会的当代犹太人，面临着来自犹太传统文化内部矛盾及外部社会环境同化的双重压力，往往会妥协于现代基督教文明，表面上放弃自身作为“上帝选民”的应许地位以及神学信仰，从而在重整传统信仰与平衡现代性压力之间，选择走上一条文化折衷主义的理想“启蒙”路线。

4.2 “摔跤”符码能指的精神所指：犹抱琵琶的“锡安情结” (Zion Complex)

梦中的“我”，在就要穿过教堂屋顶的那一刻醒来。整个梦境自“摔跤”意象伊始，以即将穿过教堂屋顶为终末，空间“超脱”的不彻底，寓意难以超脱的宗教情结，即复归至梦境开端的神人关系。我们知道，空间的越界或越界失败，往往隐喻着某种思维或者情结的突破或回归。在对“摔跤”艺术符号的能指构建中，苏珊·桑塔格隐晦地传达了自己骨子里所持守的以色列民的“恩选”地位，这也是她何以为儿子取名“大卫”（David）的缘由：除了希望儿子如米开朗琪罗的雕塑《大卫》^②一样，成为伟大的杰作以外；更是对弥赛亚（大卫王的子孙）的一种企盼。“大卫”在犹太人中间不是稀罕的名字，著名球星大卫·贝克汉姆就是一个叫“大卫”的杰出的犹太人。一个同样名叫“大卫”的诗人塞缪尔·大卫·卢扎托，曾以一首饱含对圣地及故土热爱之情的诗作，较之作家苏珊·桑塔格更为直白地表达了他对故土的感情、以及对于“回到锡安”的忠诚。这种对“根系于一地”^③的“文化之根”的深深的眷恋之情，读来，每每会打动浪迹天涯的游子和离开原乡之人的思乡情肠：

死去吧，
那羞辱自己的母亲，
嘲笑其父亲衰老的人，

① 汉斯·约纳斯《灵知主义与现代性》，张新樟等译，华东师范大学出版社，2005年，第24页。

② 《大卫》雕像为代表米开朗琪罗雕刻风格和最高成就的三座雕像作品（《圣母哀悼基督》《大卫》和《摩西》）之一。

③ 参见中国社会科学院文学研究所所长陆建德的演说稿“知识分子与‘地之灵’”。

是他把解放当作偶像盲目崇拜。

让我的舌头粘住牙床，

让我的右眼暗淡无光，

让我的右手变得枯萎，

假如我忘了你，啊！锡安山！^①

5 神性的“拯救”与智性的“怀疑”：“水梦”的埃及—叙利亚类型（Syrian-Egyptian）^② 诺斯替思辨解码

“我”做了“老资助人之梦”，为求释梦，“我”讲述给信奉“异端邪说”诺斯替教派的布尔加劳教授（Pro. Bulgaraux）听，教授将“我”的梦解析为“水梦”。“水”作为一个永恒的诺斯替象征，代表物质世界或黑暗世界，是神明沉入其中的所在。为分析方便计，现将教授释梦所引神谱记载的诺斯替教^③神话及其解读译出：

根据该教派，太初存在一位“自生”的父神名叫“奥托诃奈斯”。他非完全独自存在。在自创过程中，借由一次过多的创造动作，他亦流溢出诸天使和诸能量。然而他并未创造世界。他的自身存在，以及通过认识、承认他的存在

① See Kahum Sokolow, *History of Zionism 1600–1918*, New York: Ktav Publishing House, Inc., 1969, p. 420–421; David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: a history of emancipation and adjustment*, New York University Institute of Hebrew studies, 2008, p. 266.

② 根据国际学术界研究诺斯替主义的著名专家学者汉斯·约纳斯（Hans Jonas, 1903–1993）的研究，在诺斯替教派历史上有两种类型的发展体系，可简单称之为伊朗类型与叙利亚类型，均解释了本质上相同的事实，即流离失所的形而上学处境。两种类型的区分是类型学的，一般来说，诺斯替教派之谱系中的名家西门·马古（Simon Magus）、塞特派（Sethians）、瓦伦廷（Valentinus）属于叙利亚—埃及类型的诺斯替思辨，其中以瓦伦廷的神话类型学思辨为该体系的典范与高峰。

③ “诺斯替教”即教父学中称之为的基督教异端的诺斯替派，其精髓“诺斯替主义”Gnosticism，来源于希腊词 *gnostikos*（即“知者”[*knower*]），也即拥有“诺斯”[*gnosis*]或“秘传知识”的人，指称一种寓于希腊化晚期大规模混合主义宗教运动之中的共同精神原则，普遍体现在当时的新柏拉图主义、斐洛主义、犹太教、神秘宗教等所有的哲学与宗教派别中，尤其在基督教之中，更是寻获了永久的栖身之所。作为宗教派别的“诺斯替教”的核心教义，为一种对于“隐秘的救恩的灵知”的信仰。“诺斯替教”的神，即“无生的神”国内有些译者将其译为“自生神”，最好还是将之译为“无生的神”，“自在的神”也可。

本身来强化他存在的那些诸天使和诸能量，本身自足。他仅存在；他对自身一无所知。后来这位自生的神偶然开始意识到——他可以被认识。再后来他意图认识他自身：他开始不再满足于仅仅存在。由此他便堕落了：与伴随他的女神索菲亚结合，这一“合一”的结果为一位双性同体的孩子，名叫黛安努斯。

信奉这一神话的教派活跃于约两千年前。最早的信徒视黛安努斯为一位篡神者、伪神、邪神，他的出生意味着原初至高神的败坏。然而当该教派开始发展壮大并赢得信徒时，新的信奉者开始倾向于推崇黛安努斯为原初的神，并将自生神降级至无法确保黛安努斯神性的位置上。更多的信徒转向信奉黛安努斯，向其祷告以求获得拯救；而自生神被晾在远处、不被接近。不同于自生神，黛安努斯非完全意义上的至高神，只是拥有其父的一些神性“质料”。绝大多数时间他安睡于山顶，间或他会冒险下界，至于人类中间接受敬拜、攻击与折磨。惟其如此，他方能继续享受他的神圣睡眠。（89-90）

我发现我的梦与自生神话一样真理阙如，即为一内容颇为相似的真理。难道我的梦不是有关自给自足的理想，以及“无可逃避”^①的“沉入”“知识”吗？假使我曾感受受其折磨，岂非忘恩负义？无论梦多么痛苦，我需要作为我内省隐喻的梦，假使我还愿内心平安的话。我钟爱神话中这一部分——解释黛安努斯的定期受虐，竟非为了救赎人类，乃是为了神自身的舒适健康——这是最崇高、最坦率的造神方式。（90）

自生教信徒相信，人类并非由至高的父神，抑或嗜睡的黛安努斯所创造，而应将族类的繁衍归功于蛇形的移涌索菲亚，并忠诚信奉之。（91）

你看，自生教宇宙观和拯救计划确立有一套完整准则，或曰反准则。人类由母神索菲亚创造自黑色质料，其中只留有一点自生神的光明质料。但是，自生教经文中称之为“低级质料”的人类，照样可以通过各种净化仪式升入天堂。人类如若可以“卸负”——布尔加劳教授解释时，特地朝我瞥了一眼，说这个词既指“失重”，也指“澄清”——便能回到自生神的怀抱。此种“净化”非借由自我否定发生，而是通过一种自我阐明。因此，自生神论者坚持认为，人

^① 原文为 inevitable，译为“无可逃避的”，考虑到《圣经》中有“主选之路，无可逃避”。

类非历经各种生命体验不能获得拯救。他们还坚信，每一非法行为，均有一位天使照看，并催促他们妄为。无论行为性质如何，他们都会宣称是以天使之名：

“哦，你天使啊，看我做了事工！哦，你能量啊，看我完成了计划。”“他们称之为完备知识”，布尔加劳教授继续道，“他们就是这般厚颜无耻。”（93）

6 塞特—瓦伦廷派廷派^①神话寓意解经法 (Allegory)^②释经

6.1 “一”与“多”：“太初有道（word）”与“自生流溢” (projection)

布尔加劳教授宣讲的这篇密传首先描述了启示的场景，其次是对其超验的“第一本原”（There was originally one god.）^③的启示——“自生”（Self-sufficient）的“无生神”，并点明了神的身份问题，以人格化的名号“奥托诃奈斯”（Autogenes）指称神，“Deity”侧重神性的人格化方面。以色列人相信人名能反映人性，故神的不同尊号可彰显神性的不同侧面，此处 Autogenes 强调神是“那自有的”（I am）、“我是我所是”（I am who I am）的“无生”与“自足”的特性：

这个一是至高无上的，是万有之父母，主宰万有，它是不朽的，存在于纯洁的光明里，这光无形无象，乃是不可见的灵光。……它不在完美之中，不在至福中，也不在神圣中，而是远胜于这一切。它既不是有形体，也不是没有形体，它既不是大，也不是小。无法说“它的量是什么”，也无法说“它的质是什么”，没有人能知道它。它不只高超，它的本质根本就不在诸世界和时间之中……（《那戈·玛第文集》1：26—4：22）

奥托诃奈斯借由一次过多的创造运动，从神圣统一体中演进“诸天使和

① 桑塔格在日记《重生》中有对教父学反驳的瓦伦廷派的关注。参见 Susan Sontag, *Reborn: Journals and Notebooks*, New York: Farrar Straus and Giroux, 2008, p. 80.

② 此处寓意解经法（Allegory）是指将诺斯替教义运用于神话，在粗糙的神话中寻找隐藏的神学主题及精神意义。

③ 14 世纪炼金术抄本中的一幅画上面刻着希腊文“hen to pan”（一就是一切）。

诸能量”^①。塞特派神话的关键一环即为阿其翁（天使）创造世界，“天使”或“德穆革”是这个世界的创造者或统治者，他们不是至高的神，而是来源至高神。“诸天使和诸能量”这个表述指称一长串封闭的能量领域，是更大的宇宙体系的分段，生命通过他们行走于道路，他们异在于生命。只有当“能量”（power）这个概念失去了总体的地位，变得具体化，同时亦变得邪灵化时，才会有复数形式。

6.2 “自生”与“创造”：“无中生有”神性的绝对与“谱系退化”末流的本原

奥托诘奈斯的“Self-sufficient”特指其“没有亏缺”及“全然自足”：

它是无限的，不可测度的、无法衡量的、不可见的、永恒的、不可言说的、无名的。它是无可限量的光明，无暇、圣洁、纯粹。它是不可言喻的不朽的完美。
（《那》1：26—4：22）

以否定的形式强调神性的绝对，是诺斯替精神作为“否定神学”的普遍原则之一。“创造”“流溢”的过程构造了低级等级从至高本原中下降的谱系——一种形而上的“退化”，作为“创造”的下降线索，他们“远远地低于自生永存的父”，属于次等的或未流的本原，是一次“能量的退化”行为。

6.3 “索菲亚”^②与“蛇”：“情感”的力量与“反叛”^③的精神

在叙利亚—埃及类型的神话中，伴随奥托诘奈斯的女神索菲亚（希腊词 Epinoia 与 Ennoia，英语 Sophia），基本意蕴是智慧，索菲亚是智慧之神，代

① “诸天使与诸能量”（a certain number of angels and powers），即希腊化诺斯替主义的“诸移涌”（Aeons），相当于“ever-existing”，在埃及叙利亚类型的诺斯替主义体系中，这个词的含义是指从神圣事物中流溢出的质料，与神同始同终。

② 在诺斯替思想中有两个不同的象征性人物，在他们的命运中重现了神圣的堕落，一位是阳性的“原人”（Primal Man），即此处“堕落的自生神”；一位是阴性的“神的意念”（Thought of God），在叙利亚—埃及诺斯的典型体系中，后者是对于神的会堕落的那一面的拟人化，通常冠之以“索菲亚”（Sophia）的名字，即“智慧”，源于希伯来语 chokmah，在神话中是处于流溢之链最后一位阴性的移涌，在思辨中则指她的堕落形态。

③ 约纳斯用存在主义来解释“诺斯替主义”，将其定义为统一的、“反宇宙主义”（acosmism）的“古代晚期精神”。

表一种永恒女性，因其词性是阴性，故而代表阴柔之慧。神学家弗·洛斯基（В.Лосский.1903—1958年）曾这样梳理索菲亚的词汇源流：

智慧（Sophia）当然是一个神性的名称。但是我们必须接受这个词语的本来意义：在古希腊，这个词语是指某人的质量，大都是某种技巧，但这是工匠艺术家具有灵感的技巧。对于荷马来说，古希腊的 Sophia，规定了工匠、艺术家、诗人的技巧。希腊文的《旧约圣经》用这个词，翻译那个表达在上帝工作的完美技巧的神性智慧中起制约作用之因素的希伯来语词。这一意义结合了“救治”（Economy），即某种智虑的意义：智虑（Phronesis）与智慧在这里是颇为接近的。^①

索菲亚是作为第一的神圣统一体的自我分裂，象征第一“从他自身向自身显现并由此成为第二”（Hippol. VI.18），启示现存实在的二元性来自于神圣的自身内部的一个过程，“分裂”的动机源于移涌中最后的、最年轻的一位，索菲亚，陷入了“情感”（Passion）之中，这种情感基于对父的寻求，并出于对父的无知产生了痛苦与恐惧，从而诱发了神界的危机。

自生教信徒相信，人类应信奉直接带来族类繁衍的、蛇形的索菲亚。根据汉斯·约纳斯的研究，有不只一个诺斯替派别取名于对蛇的崇拜（“奥非特派”取自希腊文 Ophis，意思是蛇；“纳赛内派”取自希伯来文 Nahas，同样意思是蛇），作为对于蛇的这种立场，建立于对于圣经经文的大胆反叛的寓意解释的基础之上。这一版本可见伊里奈乌（I. 30. 7）对奥非特派的总结之中：

超世界的母亲，索菲亚·普鲁尼可（Sophia-Prunikos），试图抵消她的儿子亚大巴多（Ialdabaoth）的德穆革活动，就派蛇去“引诱亚当与夏娃违反亚大巴多的命令”。这个计划成功了，两人都吃了“神禁止他们吃的分别善恶树上的果子，他们吃了之后就知道了彼岸的能量，并背离了他们的创造主”（创：2-3）。这是超越的能量对抗世界所取得的第一次成功，世界能量极力压制人里面的知识，这知识是光明在这个世界里面的人质：蛇的行动标志着一切地上的诺斯的开端，由于这个开端，诺斯就留下了反宇宙及其宇宙之神的印记，并且事实上就是反叛的一种形式。（《诺》：87—88）

① 郭昆如《中世纪哲学趣谈》，台北东大图书公司，1994年，第41—42页。

6.4 至高“邪神”与低级“质料”：基于“无知”的“恶”与出于“自性”的“澄明”

在布尔加劳教授的释经中，最早的信徒视黛安努斯为一位“篡神者”“伪神”与“邪神”，在埃及—叙利亚的体系中，创造了这个世界的能量，与其说是邪恶的，不如说是可鄙视的：

他们的恶不是原始的敌人的那种坏，不是对光明的永恒憎恨的那种坏，而是无知的篡位者的那种坏，他们的妄自尊大，软弱无能，再加上妒忌与权力欲，只能装出真正的神的歪曲的形象。这个世界是他们不合法地模仿神的创造性而创造出来，是证明他们自己为神的证据，但在实际上，这个世界的结构与能量都只能显示出他们的低劣。（《诺》：124）

诺斯替文献中常常描绘神的妄自尊大，不乏对《旧约》神反叛的影射。无论是在瓦伦廷派的神话中，抑或是在赛特派的神话中，这一类型的神具有“自负”“傲慢”与“无知”的特征。其中，无知作为傲慢与自负的原因得到了特别强调：基于无知（经文中“对自身一无所知”）产生了自负与傲慢，表现为相信自己是唯一的，宣称自己是独一的至高的神；而经文中“自生神偶然开始意识到，他可以被认识，并意图认识他自身”则标志着神在自身存在之外，自性澄明的开端。

7 叙利亚—埃及诺斯替思辨类型意象与象征性语言解析

仔细研读布尔加劳教授所宣讲经文，发现其中蕴含一些诺斯替文献中反复出现的表达要素，它们具有独特的内在品质，即使被置于更为广阔的阅读语境，亦能启示某些具有明显诺斯替思想特征的根本体验、情感模式和对实在的见解：既有隐含象征的意象词语，亦有内置寓意的神学隐喻；均以外显构造的新颖别致、内在含蕴的优美雄辩，传达诺斯替思辨的奥妙精深。

7.1 “堕落”与“降级”：神界内在剧本的开端

经文中，“再后来他（自生神）意图认识他自身，他开始不再满足于仅

仅存在，由此他便堕落了”，体现了瓦伦廷派思辨的主题之一：神的堕落是出于自我动机，没有外在力量的干预乃至被动参与；而黛安努斯的出生，是低级能量从至高本原中的“退化”下降，思辨体系的观念根基于对时间的一种自明的信念中，即存在着一个存在之链，且有演绎的方向感，是从至高点悬挂下来的，意味着原初最高神的败坏；而垂直秩序意味着万物从至高源泉下降，创造运动是向下的，其过程是离至善的源头越来越远。当信徒转而信奉此低级能量时，自生神被进而降级至无法确保他的产物黛安努斯神性的地位，并被晾在远处，象征瓦伦廷派对于“本质是其对立面的模糊的、自我疏远的形式”的精神原则。“诺斯”对于“拯救”的形而上学的充分性来源于神的“无知”，“存在”被缩减为了灵性的范畴；而神界自身的一次退化动乱，则带来了神明内部的神圣悲剧的开端。从而，依据神明的历史本身可以解释物质的存在；依据精神可以解释物质，更具体地说，依据神的失误或失败可以解释最后产物的性质。

7.2 “无知”与“知识”：关于“道路的预备”

“我”发现我的梦事关“自给自足”的理想以及“知识”的预定论（“无可逃避”的“沉入”“知识”，瓦伦廷派神话体系三部曲要点之一，即描述了“神”的“受难”及其在受苦过程中相继经历的诸情绪：

迷失的神所处的基本状态，在区分为多种情感之前，是无知。另一方面，在列举这整个系列的情感时，无知有时候居于系列之首，并只是用“和”这个连词与其余情感并列在一起。事实上，恰当地说只有三种感情或情感——悲伤、恐惧、困惑（或震惊）——据说“它们都在无知之中”，或“无知内在于所有这三者之中”。这就解释了神的情感如何能够通过知识的传授而治愈，因为知识的传授乃是修复了它们的根本状态。（《“诺”》：127）

神性的退化始于神“自性”的“澄明”，或曰源于对“无知”的不满；而神性的修复终于“拯救的知识”的传授，再一次体现了思辨中知识的本体论地位。

“关于道路”的知识是神恢复自身的完整性的过程的一个部分；而拯救过程的本质是获得知识、明白灵的本来面目的过程。

自生教经文中宣称，人类虽然作为“低级质料”，仍然可以通过各种净化仪式升入天堂，但须借由“卸负”的灵性上升之路。《圣经新约》中耶稣基督宣示，“我就是道路、真理和生命；若不借着我，无人可以到父那里”，此处模仿了圣经中“关于道路的知识”，从实践层面阐述了“从世界的束缚中解放出来的正确‘道路’的知识”（《诺》：75），彰显着诺斯替神话的反叛精神：

灵魂离开世界的途径，是为它将来的上升做好准备的。灵魂有了这样的装备，在死了之后它就能向上升，而把灵魂的“衣袍”依次脱落在那些赋予它衣袍的星层之中：于是灵就剥光了所有外在的累赘，而达到了超越了世界的神那里去了，与神圣的质料重新结合在了一起。（《诺》：40）

7.3 “受难”与“拯救”：神明的“神圣悲剧”（holy tragedy）

“我”钟爱神话这一部分——神的受难，竟非为了拯救人类，乃是为了救赎神自身，体现了叙利亚—埃及思辨类型中瓦伦廷派神话的独特原则：黑暗的起源以及存在的二元性裂痕源自神自身的内部，由此演变出神圣悲剧，从中产生出拯救的必要性，以及拯救的动力本身，完全是神明内部的一系列事件。“受难”成为了下界黛安努斯的自觉受难，并且这个受难是使拯救成为必要的受难，而不是带来拯救的受难。人并无“原罪”，即人的灵魂的罪咎；相反，有的是神的先于时间的罪咎，即神界的一次动乱，它的修复需要人的参与。由此，“拯救便具有了本体论的地位，并以知识的形式重现了堕落的历程、无知的长期流浪，从而将作为堕落之牺牲品与流浪的行为者的存在从它描述了其起源的深渊中提升出来”。（《诺》：179）拯救，不是要去拯救发生在创造物之中与发生于创造物的事件；拯救的真正目标是神自身，其主题是神性的完整。神性流溢论体现了悲剧性的历史观：创造的历史也是神自身的历史，它是一个流溢的历史；由于该运动不可避免是向下的，因此它是一个“退化”的神圣悲剧的历史；至高处的不安启动了向下的运动，这个向

下的运动在堕落与异化的神圣剧本中持续进行；有形的世界是这个退化的神圣历史的最后实在产物。

7.4 “净化”与“复归”：个人（Private person）^①的“内在拯救”（Inner salvation）

布尔加劳教授释经时讲述，灵性回归的“净化”之路（“卸负”之路），非借由“自我否定”的原则发生，而是通过一种个人的“自我阐明”，这意味着个人的觉悟可以扭转神性本体层面的堕落；而个人“内在的知识”的实现同时也是发生于整个“存在”层面的大行动^②。“诺斯”（nous，即知识）在灵性的复归之路占据绝对地位，是拯救的必备条件之一，知识不仅影响了知者，而且也影响被知者本身；通过每一个“私人性”的认识行为，存在的客观基础被移动与修正：

完美的拯救乃是对于不可言说的伟大的认识本身：由于“缺陷”与“情感”是通过“无知”而产生的，因此由无知涌现出来的整个体系也会因知识而解体。因此知识是内在人的拯救；它不是躯体性的，因为身体是会腐朽的；它也不是灵魂的，因为灵魂也是缺陷的产物，对于灵而言它就像是一个寓所：因此拯救的形式也必须是灵性的。内在的灵性的人是通过知识得以拯救的，因此，对于普遍存在的知识于我们而言已经足够了：这是真正的拯救。^③

在叙利亚—埃及的思辨体系中，知识的拯救高于一切，“那些获得了至善的知识的人必能在高于一切的力量中重生”“我有当受的洗还没有成就，我是何等的迫切呢？”（路12：50）。故而，“人类非历经各种生命体验不能获得拯救”，而关于拯救的内在的知识，既为神性修复的关键，亦为个人复归神的道路：

能获致我们的解放的是这种知识：即我们本来是谁，现在成了什么；我们

① 诺斯替主义者认为，个人是“超验的、反宇宙的自我”，作为属灵者，“真正切己的个人”是超越于任何律法或规范之上的。

② Hans Jonas, *Gnostic Religion: The Message of the alien God and the Beginning of Christianity*, London: Routledge, 1992, p. 176.

③ Irenaeus, *Against Heresies*, Kessinger Publishing, 2004, I. 21. 4.

本来在何方，现在被扔到了何方；我们要奔向何方，从何处被解救出来；什么是生，什么是重生。（Exc. Theod.78.2）

8 思辨体系中宏大的“普纽玛等式” (Pneumaticeuation) 及其背后隐藏的“犹太性”

8.1 “普纽玛 (Pneuma) 等式”的拯救论的本体论：“重生” (Palingenesia) 的解放 (Libertinism) 知识 (Knowledge) ^①

布尔加劳教授的宣讲中，神从对自身的无知，到意图认识自身，到随之而来的堕落；而神的舒适健康乃是需要人的参与，其中拯救性的知识是必备条件之一，整篇经文蕴含着思辨体系中宏大的“普纽玛等式”：

个人在宇宙时期获得知识这一事件逆等于神明在前宇宙时期陷入无知这一普通事件，这意味着个人的觉悟可以扭转本体层面的堕落，个人内在的知识的实现同时也是发生于整个存在层面的大行动。（《“诺”》：135）

“普纽玛等式”中的关键词“逆等于”表明“人的拯救是对神自身的拯救”的叙利亚—埃及思辨体系共同原则，而“扭转”则体现了诺斯替精神对末世拯救的盼望：“最初的事也引起了对最后的事的需要”，而拯救的关键在于要在被宣称为拯救之手段与形态的东西——“诺斯”（知识）——与使得这种充分实现之形态成为需要的开初事件之间，建立起一个令人信服的联结。诺斯的意义在于为最后的拯救做准备，灵魂通过各层面上升，相继脱去它的世俗的外壳，直至将自身与超验的神圣“普纽玛”（Pneuma，即“灵”）联合起来，其所达到的结果就是所谓的“重生”。

8.2 “犹太神”反抗《旧约》的怀疑论：“异端” (heresy) 的革命态度

根据经文中内蕴的“普纽玛等式”，“存在”成了普遍主体的一种灵性存

^① 特别指一种反律法主义的“放荡主义” (libertinism) 的“知识拯救论”。

在，体现了诺斯替主义者作为灵性贵族的“异端”的精神气质，罗宾逊（James M. Robinson）在《那戈·玛第文集》的导言中声称，“这是一种针对普通大众的疏离感，以及一种完全超越现实生活的理想和盼望，和一种与大众实践截然不同的生活方式。这种理想并不包括积极的革命，它所希望的是使清晰美好的远像不受世俗的污染，不与污浊的世俗为伍，也可以被视为是一种有限定的道德规范的革命性的态度”^①。

在布尔加劳教授的宣讲中，神“并未创造世界”，所描绘出来的受苦、生成、以及关顾的神，表面看来与旧约传统相似，但是这些特征否定《旧约》的一个核心概念——神的全能，体现了对《旧约》的反抗。神在堕落之后，似乎就陷入了“静默”之中，更是对《旧约》的大胆反抗：神的静默不是因为他选择了不干预，乃是因为他没有能力干预。这令人想起荷兰的犹太姑娘伊勒桑（Etty Hillesum），她志愿前往威斯特波克（Westerbork）集中营，到“医院帮忙，分担她的人民的命运”。她死于奥斯维辛，而她的日记在她逝世四十年后才发表，其中显明了她的殉道是基于这样一个信念：神已经没有什么可以给与创造物了，现在到了我们回报祂的时候。她说：“你没有办法帮助我们，反过来我们要帮助你，保卫你在我们里面的居所，直到永远。”^②

“创造世界的并非神，而是天使，他们的头领是犹太的神”^③，诺斯替叙利亚—埃及类型思辨推崇犹太神，一些学者，包括弗雷德兰德（M. Friedlander），就认为诺斯替主义来源于犹太教而非基督教：拉比们在第一、第二世纪所攻击的异端就是犹太教的诺斯替异端；而诺斯替主义的各种形式经常会吸引那些有疏离感的犹太知识分子，他们犹太教的共同背景往往被认为是竞争或歪曲基督教信息，而他们更多的是渴望摆脱日常生活的束缚而获得个人的灵性体验：

在克服了魂的束缚，或魂变得纯净的时候，一束来自光明的光照亮了人的

① 张新樟《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第42页。

② 参见 Lawrence Vogel, Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology（《约纳斯的出埃及：从德国存在主义到后大屠杀神学》），Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 26.

③ 汉斯·约纳斯《诺斯替宗教——异乡神的信息与基督教的开端》，张新樟译，上海三联书店，2006年，第123-124页。

灵性部分，从而改变了人的属魂的性质，这可以是信仰的状态，但它更是一种体验。^①

9 “二元”的克服与“合一”的神秘：《一个纯洁灵魂之死》悼词的诺斯替宗教思想解读

布尔加劳教授在葬礼仪式上的讲话（更确切地说是布道）中，充斥大量的诺斯替教象征，含蕴丰富的诺斯替教思想。英文悼词译文如下^②：

各位朋友、教友、哀悼者及观礼者：死亡是生命中最有趣的事件。死亡仅与梦相仿，梦不能修正——只能继续做梦，然后释梦。死亡也一样，不能修正——只有接近死亡，然后反思死亡。

说起来，只有两类有趣的——也许我可以说是令人满意的——死亡，一是恶贯满盈的罪犯之死，一是纯洁灵魂之死。因为这两类死亡性质相同——均预示纯洁之于一渴望复归者的意义。

无邪的秘密在于蔑视。罪犯和纯洁灵魂均是。罪犯蔑视社会秩序——纯洁灵魂蔑视自然秩序。两者均超越其肉体而崇尚——意志。

因此，罪犯之死——以及纯洁灵魂之死——均属自愿死亡。

我们这些被留在尘世中间地带的人——我们谁敢于在天堂和地狱之间做出选择呢？——这两者看似迥然不同，实则上——我告诉你们——这不是秘密——一样。

我们每人每天都向死而活，就如同胶带时宽时窄，随我们的行动展开。

多数人——忽略死亡。但罪犯和纯洁灵魂伴你而活。死亡并不能使他们感到震惊。

卸负、净化的途径是——神秘的，只可意会不可言传。事实——就是事实。死亡——就是死亡。

① 张新樟《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第274—275页。

② 译文有参考姚君伟译出的《恩主》。参见苏珊·桑塔格《恩主》，姚君伟译，上海译文出版社，2007年。

但是，生命是——运动。因此——生命是复活。许多牧师布道说首先有生命——然后死亡——然后是复活。我要说：生命——然后复活——然后死亡。

黛安努斯福音书里写道：“该活者活，愿死者死”。

对你们这些哀悼者，我要说：“看看这位悲痛的男人吧。”

他不悲痛——不谴责死亡。那于他何益？于人何益？因为，如若我们如我们所是，那么我们必为我们所愿是。

这位年轻少妇的生命如何其也？她出生——受教——嫁人。她在家从父，后出嫁从夫。然后，死去。

如斯，生命乃出于神意，非人的意志可以选择。

生命的奥秘在于神意——如她所是。得以善终亦为神意，罪犯和纯洁灵魂可如斯。

黛安努斯一福音书里，有位信徒询问他的牧师：“我们何时方可进入天国？”

“你何时能够进入天国？”牧师说，“等到你能合二为一，等到你能使内如外、外如内，上如下、下如上的时候！如果你能使男女合一，如此男不复为男、女不复为女之时，待到你将众眼置于一眼之位，手归手位，脚归脚位，镜像归镜像位，你便可进入天国！

我们何以阐释这篇布道？内似外——外似内。哦，纯洁灵魂和罪犯！

眼归眼位——手归手位——镜像归镜像位

言下之意是，替换构成生命，直至我们遇见最终的替代行为——死亡之于生命。

在更多替代无有可能之处，于我们被削减至内核、并寻获开端之时，惟其死亡，然则远非真正的死亡。

设法莫去破译结局。设法只去破译你们生命的自我。死亡是复活的报偿——死亡即是解释。

我们于结束处开始——我们于开始处结束。如主所说，“臻于始相遇的人有福了，他会了解终，会不识死亡之味。”

你们将不识死亡之味——而死亡会识你们之味。你们将得圆满——因为你们将会空无。你们将走向极端——为了完满。

拍照时，摄影师说：“正如你所是一样完美！”那便是死亡。

生命是电影，死亡是照片。

10 诺斯替宗教象征拓扑学 (topology) ogy)^① 解析

10.1 “接近死亡”与“反思死亡”：“必死性” (Mortality) 与“虚无性” (Nihilism)

在念悼词之时，一种关于死亡^②的神思临到：“死亡仅与梦相似，不能修正，只有接近”。“Only further death”的说法，令人忆念“To die is to settle my strife”（死亡即了断我的挣扎）。苏珊·桑塔格与其热爱的作家玛格丽特·杜拉斯一样，对死亡持有彻底拒绝的态度：一如后者在其凄楚而非同寻常的临终日记里直白地写道，“我无法接受自己没了”；桑塔格亦写过这样的句子，她在一则日记中写道，“死是无法容忍的，除非能超越这个‘我’”。然而，死亡是线性发展的，只可向前，不可后退，这体现了死亡事件的时间性。

根据观察，这些表达以隐喻的方式，传达一种末世论的张力：死亡是从过去到未来的指向，这指向是不可逆的；进一步观察，这些表达都不是关于存在的概念，而是关于发生、关于运动的概念，似乎充盈着时间的流动性。约纳斯的老师马丁·海德格尔 (Martin Heidegger, 1889—1976) 认为，在时间中没有永恒，只有流变；而在约纳斯看来，这个流变缺乏真正的当下 (Present) 及伦理的介入 (Intervene) ，因为真正切己的此在 (Dasein) 在做决定的瞬间，并没有受到任何永恒的价值尺度的指引。在诺斯替瓦伦廷公式中，时间性术语没有提及当下，只有过去和未来，我们的来处和去处；而“当下”只是诺斯本身的一

① 拓扑学 (topology) ，原指近代发展起来的一个研究连续性现象的数学分支，中文名称起源于希腊语 Τοπολογ 的音译。Topology 原意为地貌，于 19 世纪中期由科学家引入，当时主要研究的是几何图形在连续变形下保持不变的性质 (所谓连续变形，形象地说就是允许伸缩和扭曲等变形，但不许割断和粘合) ；发展至今，现在主要研究拓扑空间在拓扑变换下的不变性质和不变量。此处，“象征拓扑学”，应用于文学艺术批评，指一种在神话中“外在地质学的教义以内在化的方式呈现的”象征主义。

② 希伯来文中“死亡”为“meth”，而“真理”为“emeth”，可见希伯来文明中死亡被认为是通向真理的必经之路。

个瞬间，是在末世论之现在（Now）的极度危机中的一个由过去到未来的剧变。由于时间的瞬时性与即时性，死亡充满了偶然性与随意性，“此在”只能在“虚无”的基础上创造价值：

缺乏永恒，是缺乏真正的当下的原因……如果价值不是被视为存在（如柏拉图的善与美那样），而只是在意志的构思中被预定，那么生存确乎总是托付给未来，而死亡则是它的终点；一个纯粹的形式上的决断（resolution），由于没有决断的规范，就成了一种从虚无到虚无的构思。……意志取代了远见；行为的时间驱逐了“本质上的善”的永恒性。^①

悼词中援引了“胶卷”的隐喻：“我们每人每天都向死而活，就如同胶带时宽时窄，随我们的行动展开。”我们既不能修正死亡的过程，又无法凭借个人的意志选择死亡，甚至无法在死后的天堂与地狱之间做出选择，而只能对死亡的事件及死亡本身予以反思。正如约纳斯所见：“漠不关心的自然是真正的深渊，只有人忧虑着，只有人在他的有限性中孤独地面临死亡，他的偶然性以及他所投射的意义之客观无意义性，实在是一种前所未有的处境”^②，这种“选择的无力感”与“只能退到主体之中”，源于人类与神的隔绝及其与世界的裂痕，个人的存在与宇宙整体的存在之间出现了一道不可逾越的鸿沟，体现了人类生存体验的虚无主义：

生命已经被扔进这个世界，光明被扔进黑暗，灵魂被扔进肉体。^③它表达了最初对我施行的暴力，让我在我所在的地方，使我成为我；它表达了被动性，使我无可选择地出现在一个既成的世界，这个世界既不是我所创造，它的律法也不是我的律法。（G：242）

10.2 “留于（Be left）尘世”与“渴望复归”：生存的“处境”与内在的“和解”

① Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 215.

② 汉斯·约纳斯《诺斯替宗教——异乡神的信息与基督教的开端》，张新樟译，上海三联书店，2006年，第14页。

③ 苏珊·桑塔格日记第二卷《如同意识囿于肉身》，标题即与此含义相同。

悼词中，听众被称呼为“这些被留在尘世中间的人”，“Be left”可忆念诺斯替文献中一标准表达“在这个世界里面逗留”或“寓住”（Dwelling），本都西那坡的马克安（Marcion）认为，世界本身是一个“寓所”或“房子”（House），与光明的居所相对，是“黑暗”的“底层”的寓所，是“必朽的房子”；而如若强调个人在这个世界被滞留的处境，这个尘世中间的世界还可以被称为“暂时居住”的“旅居”（Inn），“被留在尘世中间”也就是寓住在“旅舍”之中。我们的肉体，即我们“生命的寓所”，是世界能量的工具，用以控制包裹在其中的生命，可以“住棚”（Tent）^①或“衣袍”（Garment）表达，具体指示肉体乃是包裹灵魂的暂时的地上的形式。那些被留在尘世中间的生存的“当下”，无法凭自身成为一个独立的维度，因为生存性的“真正的”当下是“处境”（Situation）的当下，是依据自我与它的“未来”与“过去”的关系来界定的。在这关系的界定中，神的设计与意图才是绝对的权威，也正是这种神意的“绝对”（Absolute）与人的“有限”及人类与世界之间的极端二元论，导致了严重的生存的意义危机，进而推动了“与神和好”“渴望复归”的内在旅程。

这种“产生与复归”、“展开又重新并入”的宏大主题，体现了诺斯替瓦伦廷派神话剧本套叠三部曲结构所揭示的图景：“无邪的秘密在于蔑视”，对无知的灵性蔑视体现了知识对于存在从自身产生的生成原则及其与自身相对立的矛盾原则的本体论地位；“纯洁之于一直渴望复归者的意义”揭露了从神异化而出的个人存在，虽远离起源，却内在地拥有依然神圣的可能及其与神和解的需求；“纯洁灵魂之死属自愿死亡”则彰显了死亡作为通向拯救、复归及重新与神内在和解的一个必然的否定性的中间环节。

10.3 “超越肉体（Body）”与“崇尚意志（Will）”：神人的“隔绝”与灵性的“召唤”（Call）

“罪犯蔑视社会秩序——纯洁灵魂蔑视自然秩序，两者均超越肉体而崇尚

① 参见《出埃及记》中犹太人在住棚暂居以及住棚节的由来。

意志”。在这句悼词中，一方面，对秩序的蔑视，体现了诺斯替精神的“反律法”的气质与原则；另一方面，“意志”对于“肉体”的绝对优势地位，体现了伊朗类型的诺斯替思辨中基于“灵—肉”二元分裂的犹太精神，即犹太思辨中寓意化地指灵魂可从身体中出去，或从世界中出去。无知源于人与神的隔绝；而召唤的象征，作为超越世界者将自己显现在世界之中的一种形式，无疑是灵性的：

人的更高级的自我是属灵的，尽管堕落的自然也是神的创造，而原初的和谐也是可以恢复的，但世俗的生命毕竟是一张破碎的帷幕。（《诺》：14）

10.4 从“分裂”与“异化”走向“联合”与“净化”：对于“灵—肉”“神—人”极端二元论的克服

如果说悼词中“超越肉体而崇尚意志”体现了肉体与灵魂的二元对立的话，那么“生命乃出于神意，非人的意志可以选择”则体现了神意与人意的对立与割裂，而人与神分裂的内在体验反映了生命的异化状态：

自然丝毫也没有烦虑，是一个真正的深渊。只有人在烦虑着，只有人在他的有限性中孤独地面对死亡，他的偶然性、他的意义构画的实实在在的无意义，这是一种真正前所未有的处境。……人生于漠不关心的自然，他的存在也必然是漠不关心的。那么，在面对他的必死性时，只会认可这种反应：“我们就吃吃喝喝吧！因为明天要死了。”^①那些背后没有任何创造意图的东西，是根本不值得关心的。^②

然而，个人的生存体验绝非没有意义；个人对极端二元处境的克服有赖于与神的联合。诺斯替教义起初描绘了神圣世界的完整的原初状态；这种原初的整体性后来由于世界以及统治世界的能量的出现而破裂。在这个宏大的末世庆典之中，人类担当了至关重要的角色，而宇宙完整的恢复与个人的拯救是休戚相关的。个人只有净化自己的一切世俗属性，完全把自己与超验的神圣“普纽玛”

① 参见《哥林多前书》十五章32节。

② Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 233.

联合起来，生命才能获得拯救。

10.5 从“创造”与“退化”走向“复元”与“出神”（Ecstasy）： 关于“内在”“超越”的“合一”（Unification）旅程的“神秘”

黛安努斯一福音书里，有位信徒询问他的牧师：“我们何时方可进入天国？”，在诺斯替教义中，生命的线性运动具有双重性：先是向下运动至于极远的地方，达到从神圣源头的极端的异化，然后是逆向的上升运动，其目标是回归与重新合一。惟其“被削减至内核时，才能寻获开端”，体现了诺斯替思想的神话的独特性，即超越性本身可以成为内在自我的日趋退避；而向上升到存在的更高层面，这不是创造，而是“解除创造”（Decreative），是瓦解那些在下降运动中所造的事物。对于生命运动的描写因而就是一个堕落与拯救的故事：上升是与下降匹配的，但是后于下降；下降与上升体现了退化与复元的主题。^①

牧师答道：“等到你能合二为一，等到你能使内如外、外如内，上如下、下如上的时候！如果你能使男女合一，如此男不复为男、女不复为女之时，待到你将众眼置于一眼之位，手归手位，脚归脚位，镜像归镜像位，你便可进入天国！”“内如外、外如内，上如下、下如上”体现了对立本原之间的融合；而我们“应该欢呼一的到来，从而我们从对立中解放出来，走向一，并且在里面称义，合成为一”（Confess.X.14；cf. Ord. I.3）。在诺斯替思想的形而上学的气氛中有这样一种普遍的倾向：复归等同于合一；而上升则意味着重新合一。

“恢复合一”（Restoring of Unity）的愿望，体现了诺斯替精神的表达，即一种对生存的二元论处境的强烈体验以及从这种体验中解脱出来的强烈愿望。“合一”（Unification）正是每一个人所要达到的“对父的知识”的定义：

正是通过合一，每个人将接受自己的再次回归。通过知识他将以合一的见解净化自己的多样性。（GT 25：10-19）

“合一”不是通过外在力量的行为，而是依靠心灵的内在事件。“上升”的旅程是关于灵魂通过诸层面上升，相继剥除世上的衣袍、重新恢复非宇宙的

^① 张新樟《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第48页。

性质这样一个外在地质学的“内在化”方式呈现。超越性本身可以成为内在性，整个过程实现了灵性化，且置于主体的力量与轨迹之中。^①由此，神话的框架转变成个人的内在性，神话的客观阶梯转变成主体自我完成的体验层次。内在的合一就是与“一”（神）的联合，由此呈现出了新柏拉图主义的框架，内在的从多到一的上升，最顶点的阶段是神秘的；而神秘主义可以说是诺斯替思想的实质，神秘拯救本身可谓是“诺斯替主义之心”。

葬礼靠近结尾的时候，牧师说，“设法莫去破译结局，设法只去破译你们生命的自我”，因为，一方面，“生命支撑生命，生命发现了他自己”^②，生命是一个寻找、发现、聚集他自身的过程；另一方面，同一个主体有主动与被动的双重角色，生命亦可以充当自我的“被拯救的拯救者”（Saved savior）。“我们于结束处开始”，因为“人的尽头，便是神的开头”；“我们于开始处结束”，因为“生是向着死，死是为了重生”。福音临到，“臻于始相遇的人有福了，他会了解终，会不识死亡之味”，意味着与神相遇的人，是蒙福的，他会了解生命的奥秘，会经历死亡，但会从死里重生。

结尾，牧师言道，“你们将得圆满——因为你们将会空无。你们将走向极端——为了完满”。“走向极端”意味着存在之阶梯的两个端点之间的极度对立化，世俗的此世与神圣的彼岸之间的距离被无限扩大，超越性已被推至极限；而“圆满”的实现必须经由“极端”走向“空无”则体现了诺斯替思想的极端的“静默主义”（quietism）——“罪”牵涉在一切“行动”之中，须努力将活动减少至绝对必不可少（“空无”）的程度。^③最后，“上升”旅程的体验层次的高潮为“出神”或神秘的“合一”，“出神”的瞬间是以内在化的方式达到的绝对神性的临界体验，由此诺斯替神话中实在的、外在的实体象征性地指向了个人对于自我的内在灵修过程。

① 张新樟《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第21页。

② 同上，第217页。

③ 桑塔格独子大卫·里夫的回忆录《在死亡之海搏击：儿子的回忆录》中，大卫曾提及“耆那教教徒可能决定始终弯着身子清扫道路，以免无意之间杀死路上的小昆虫”，耆那教即相信，最好减少生命的活动至最低程度，因为某种活动均可能伤及滞留在生命寓所的光明质料。

11 精英的“情绪”与异端的“气质”：苏珊·桑塔格创作发轫中的“诺斯”

在桑塔格处女作《恩主》中，我们窥到了虽不能算连篇累牍，但至少是及眼可见的，一种关于叫做“诺斯替教”的宗教异端的精神思索与创作历险：对诺斯替神话体系的类型学的分析，可以发现瓦伦廷派神话的构建，与其《恩主》创作中很多主题具有同构现象，例如，关于人的拯救都是对神自身的拯救及知识的第一本体论地位信念的潜在主题的彰显；对宇宙的否定性评价为存在根本性的情绪的流露；瓦伦廷派神话剧本套叠结构所揭示的世界图景——“产生与复归”、“展开又重新并入”在小说艺术本文中的体现；借由内在图景的展示所展开的关于受难与拯救及“原罪”与拯救问题的思索；关于这一拯救的产生渊源的回溯声音在小说字里行间的散落；《恩主》中隐秘的“普纽玛等式”（Pneumatic equation）等等，不一而足。除了主题的同构，《恩主》还彰显着怎样独特的诺斯替“情绪”及“气质”？

11.1 “因理性而不信”，抑或“因信仰而得救”？：一种异端怀疑的情绪特征

11.1.1 “怀疑”源自自性的理智：“我”与特里索廷神父信仰对话之解读

桑塔格在希波莱特做了“冲破教堂屋顶”之梦以后，安排了一场代表福音派观念的特里索廷神父与代表信仰怀疑者的“我”之间的对话，为分析的方便计，现将对话双方的主要观念以表格的形式呈现如下：

神父的观点	“我”的观点
“我”的梦代表了“我”的良知对某种宗教职业的反抗，这种反抗先前被“我”压制住了。（46）	我对教堂向来很敬重；对那些拯救灵魂的人，我生来就容易为之感动。（47）
别表达，还是忏悔吧；只有忏悔，“我”才能净化自己。（47）	质疑忏悔的合适性与有效性：“你真的认为忏悔能帮我摆脱这些梦吗？”（48）
如果这些梦是魔鬼带来的，应该和它们搏斗，而不是向它们低头。（48）	这些梦只是一个启示，它们是一个从我自身一个部分来，要传达到另一部分去的启示。（48）
肉体比“我”想象的复杂。（48）	我怎么敢不用我自己的肉体回答给予启示的人呢？牧师可是一个在忽视肉体方面训练有素的人。（48）

续表

神父的观点	“我”的观点
你得到了一则看不懂的启示……在精神事物方面，你就是这么一个文盲，牧师则是经验丰富的代人写信者。（49）	我接受了牧师的劝告，那我收到的就是一道通函；但我割舍不掉的想法是，指望得到的是一个不同于别人的、一个完全是我本人做出的回复。（49）
上帝赐给你灵魂，是为了拯救它。（50）	我认为，要回答发自我自身的信息而走忏悔这条路，那是绕弯路了。（50）

梳理特里索廷神父的观念，可以发现这样几个关键词：一、忏悔；二、启示；三、牧师；四、拯救。“忏悔”的基础是对于“原罪”的相信，《创世纪》第三章讲述的便是关于“原罪”和“堕落”的故事：

“因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”（《创》3：5）

于是女人见那颗树上的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了，又给她丈夫，她丈夫也吃了。（《创》3：6）

“你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的；你本是尘土，仍要归于尘土。”（《创》3：19）

“启示”是说人得到的信息源自于神的临在与旨意；“牧师”强调的是除了信仰本身与《圣经》、教会以外，牧师作为救恩中保的地位；“拯救”则强调了福音的重要性。可见，特里索廷神父是信仰正统的基督教福音派的。

与神父不同，“我”的宗教感情仅仅是出于“我”的良知以及对于拯救灵魂之人向来的敬重，“我”对宗教的喜爱只是从审美的角度，甚至质疑忏悔的合适性与有效性，表面看来，似乎与犹太教的赎罪观^①有几分相似之处；实际上，“我”对于神父传福音的质疑，却是源自于对自我的过分坚持：“我”希望得到的是“我”本人做出的回复；不需要牧师来替“我”回复信息。正是对于理性与自我的坚持，才使得“我”无法以真正的信仰之心感受、体会福音的奥秘所在。“我”与神父的观点矛盾正体现了两种对待宗教的不同态度：“因理性而怀疑”与“因信称义”。

^① 犹太教赎罪所要求的不是信仰，而是对个人罪责的承认和对所犯过错的改正。先知耶利米教育人们：“各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒。”（《圣经》耶利米书 31：29—30）

在犹太文化中，信仰回应上帝的启示。启示的核心体验是在《出埃及记》第三章荆棘丛的那个情节里面传达出来的。神用一个短语将自己的本质启示给摩西：“我是自有永有的（I am who I am）。”而很多像苏珊·桑塔格这样同化了的犹太后裔却抛弃了他们的真神，随着神人关系的提炼和澄清，对不确定的需求被强化了，信仰的失落往往导致一种怀疑论的灵知主义。

11.1.2 “不信”缘于此世的看重：希波莱特宗教态度之解析

在与神父交谈“我”的梦之前，“我”对所做的宗教梦有一番思索：

我认为这些梦可以有多种解析，但也可释为是宗教的。也就是说，有某种人们由于找不到更好的名称就称之为“宗教的”东西从我心中迸发而出。这本身并不能给我带来乐趣，因为我不是一个轻信的人，也不习惯把自己的幸福推延到另一个世界去享受。我也不渴望享受“宗教”这个名称所具有的可疑的特权，来使我的精神追求在自己心目中变得可敬。但我知道自己可以成为一个虔诚的人。是的，可以肯定地说，在某些情况下，能够虔诚，是我最快乐的事情。（《恩》：45—46）

可以发现，对此岸世界的现实生活的看重，阻挡了“我”对于超越此世的永恒真理的探索；并且“我”是一个拥抱自己精神追求的人，就如桑塔格在为《恩主》中文版作序时所说，她当时思考的是，“做一个踏上精神之旅的人去追求真正的自由——摆脱了陈词滥调之后的自由，会是怎样的情形；我思考的是对许许多多的真理，尤其是对一个现代的、所谓民主的社会里多数人以为不言而喻的真理提出质疑意味着什么。当时，对宗教观念，以及更概括地讲，对认真对待一个个观念意味着什么，我有过很多思考。我当时想，一个人把自己交给自己的幻想，或者梦想，结果会怎样呢？”^①与其说，桑塔格笔下的希波莱特探索的是关注彼岸的超越真理；不如说，他更加关注的是关于自身的精神现实。桑塔格本人也曾说过，当她曾经惊恐地发现自己神经质地拥有宗教感情，并且认为某天会成为一位天主教信徒时，她立即感到她的同性恋性取向阻挡了这一想法。世俗的生存受到重视与推崇，留下的是人类对自己主体性的自我膨胀的信心。

^① 苏珊·桑塔格《恩主》，姚君伟译，上海译文出版社，2007年，中文版序第2页。

11.2 从“哲性真理探索”走向“灵性精神潜修”：一种灵性贵族的精神气质

11.2.1 真理与信仰之间的二元对立：《恩主》元小说文本真理观之阐释

小说创作中的桑塔格，既极力自觉实践其反对阐释的文艺诉求，又时不时露迹兜售一下其“元小说”的创作观，借由人物的所思所言，甚至是摆脱人物傀儡，自己跳出来，或明说、或暗示其对于文学、哲学、美学、政治、宗教等人生问题的思索。《恩主》中，桑塔格借由希波赖特对于一种他自己模模糊糊称之为“确定性”的东西作了哲性思索：

观察不同国度里种种不同的信仰并未让我认为，观点并没有真正的对与错，而只是人难免会出错。禁止什么，允许什么，不管人们如何意见不一，人们总还是希望有秩序，总还是在追求真理。（《恩主》：9）

什克洛夫斯基在论述陀思妥耶夫斯基创作中的宗教信仰时曾指出，在信仰者看来信仰与真理从来不是相互对立，而希波赖特却将信仰与真理对立起来，并选择了真理的一方，这意味着他不是一个真正的信仰者。

希波莱特不是信仰者，也反对世俗的智性理念论，吸引他的是所谓“不对称的思想”：“人们从一边进去，从形状迥异的另一边出来，这样的思想才对我的胃口”：

哲学家告诫我们“整体为局部之和”。没错，但是，任何局部或许也是整体之和，也许整体真正的和是最小的局部，人们能把注意力集中在最小的局部上，认为“整体为局部之和”，也就是认为不同的思想、不同的事物是对称的，或者可以使之对称。（《恩主》：8）

希波莱特对于真理的思索，体现了个人对信仰的背离，以及完全意义上的个人主义。部分对于整体的反叛，对应的是个人对于共同体的反叛，在思想的层面上则表现为对于古典的“整体与部分”教义^①的否弃：按照古典的本体论教

① 一个鲜活的例子就是古典的城邦（polis），它的公民分有这个整体，由于意识到自己是这个整体的一个部分而能够承认它的优先地位，尽管他们是易逝的、变化的，但他们不仅依赖整体而存在，而且也以他们的存在而维持整体的存在；正如整体的状态会影响部分的存在及其完美那样，他们的行为也会影响整体的存在及其完美。

义，整体先于部分，比部分优越，部分是为了整体而存在的，在整体之中才能找存在的意义。

11.2.2 犹太诺斯替主义的灵性贵族气质：从日记《重生》看小说《恩主》

苏珊·桑塔格是一位自我宣称的无神论者，在儿子大卫·里夫整理出版的母亲早年日记《重生》首卷第一页开端“我之所信”的第一条，便赫然在记道：

“我坚信，人死后不存在个体神灵或生命”^①，这一信条甚至高于其对自由、诚实、智性、快感、公共利益等后来令其为之终生追求的其它信条。然而，对于作家本人关于是否信仰的言论是否可信这一问题，一方面我们大可不必死死盯住作家的一言半语；另一方面，也许信仰问题在作家创作中的表现，其可信程度反而甚于作家的直接言论，其实这也并非什么稀奇：更多时候，我们是以作家的作品阐释其生活；而非以其生活阐释作品。

桑塔格根本不是没有宗教情怀，她对于宗教的兴趣甚至可以说是浓厚。据日记《重生》记载，1960年春季学期，她要协助雅各布·陶布斯（Jacob Taubes）上宗教社会学的课，在日记里列了不少准备买的学术著作，她列的书单往往很长，有一份宗教类书单有二十一本书，比如卡尔·巴特的《教会教义学》、马克思·韦伯的《古代犹太教》、朔勒姆的《犹太神秘主义》、W·W·福勒的《罗马人的宗教经验》、A·D·怀特的《科学与基督教神学冲突史》等，也有一些跟宗教没有直接关系的书，比如马林诺夫斯基的《野蛮社会的性与压抑》、M·墨雷的《西欧的女巫崇拜》。桑塔格对于宗教与她对于哲学的兴趣紧密相随，这一时期亦可以称为苏珊·桑塔格人生中的“哲学期”，她在哲学上最用功大约即在此时，日记里萨特、黑格尔、康德的名字四处散落，而桑塔格一直是“尼采的好学生”。对于哲学敏感的人，往往容易被“灵知主义”吸引。

同样在其日记中，桑塔格多次提及，甚至是秘密信奉着她的“犹太诺斯替

^① Susan Sontag, *Reborn: Journals and Notebooks 1947–1963*, ed. by David Rieff, New York: Farrar Straus Giroux, 2008, p. 1.

教”^①。在1956年，即她25岁所作的日记之中，笔者看到第一条即为对于一种叫做“犹太诺斯替教”的宗教的关注与思索。在其后续的日记写作中，笔者更是多处看到了桑塔格的所列书单中，“诺斯替”与“犹太性”及二者之间的关系，可说是成为不二的关键索引；在她交往的人群中，有讲授诺斯替教的神学教授雅各布·陶布斯，其妻更是成为她终生的闺中密友，后来这位也叫苏珊的陶布斯太太（先是小说家，后是哥伦比亚大学宗教课教师，雅各布的前妻）选择投哈得孙河自杀身亡，更是教她痛心无比，这份惜痛之情直接促动了她短篇小说《心问》的创作，其中苏珊·雅各布变形化身为桑塔格难得刻画充分的一个人物形象朱莉娅，而桑塔格创作的第二部电影脚本《卡尔兄弟》中的莉娜，和苏珊·陶布斯一样，最后也是选择投河自尽；在与桑塔格“诺斯”神交的精神知己中，更是可以列出一个长长的清单：从儿时好感向往的“暗恐文学创造者”的爱伦·坡、到被诺斯替教研究专家约纳斯称为“哲学体系内的诺斯者”的尼采、到“隐秘的拷问自我分裂”的陀思妥耶夫斯基、到“秘密受难”近乎疯狂的阿尔托、到热衷自我拷问“残酷戏剧”的卡内蒂、到意图以宗教拯救艺术的本雅明，……最后到成为了“自己的仰慕者”的苏珊·桑塔格。反观小说《恩主》，桑塔格在扑朔迷离的希波莱特梦境中，兜售的竟是“诺斯”之梦。难怪小说中的希波莱特被描述为不肯走出房间、至简家居、醉心释梦、执意于过一种“拥抱自我的自在的精神生活”的精神潜修者。其实，主人公的名字，最早可追溯至2世纪诺斯替教西门派殉道者希波莱特（Hippolytus of Rome）^②，名字本身及其精神

① “犹太诺斯替教”在此主要是就诺斯替教的隐秘“灵知”与否定的“内省”神学与犹太性中的“神秘”与“怀疑”的精神气质相一致的精神内涵而言的；并不侧重于考究教父学中作为诺斯替教的一个分支的“犹太诺斯替”教派，后者显然是属于比较宗教学的研究范畴。犹太性的精神内涵中有几条特质，如神秘怀疑性与内在自省性与诺斯替教的隐秘“灵知”与“内省”的否定神学之间，颇有共通相似之处。而笔者将其译作“犹太诺斯替教”，并不侧重于考究教父学中作为诺斯替教的一个分支的“犹太诺斯替”教派；而是对于一种吸引桑塔格的介于“犹太性”与“诺斯”气质之间的精神诉求所做的概念命名。

② 梵蒂冈图书馆的大厅里安置有一尊1551年在罗马的希波莱特墓穴中发现的塑像，塑像基座上刻有他的信徒（约235—237）推算出来的他的生卒年以及作品，但一直到16世纪，人们才确认他就是诺斯替教西门派殉道者希波莱特的塑像。另参见罗马的希波莱特（Hippolytus of Rome），《反驳一切异端》（*Refutatio Omnium Haeresium*，edited by P. Wendland Griech. Criech. Christl. Schriftsteller, Berlin, 1912. 这个文本已有英译本，见《尼西亚前期教父选集》第五卷。

生活蕴含一种灵性贵族的气质：

所有的精神异端仔细看来相互之间都有不同的看法，他们渴望超越出一切的圈子，大部分人都没有教会，没有房子，没有信经，到处被抛弃，到处流浪，更重要是逐渐退避至自己的内心世界。^①

“渴望超越”“灵魂流浪”“退避内心”，这正是《恩主》中希波莱特的精神世界图景；而“诺斯替主义”的“精神修炼”成了《恩主》艺术创作的潜主题。罗马的希波莱特对雅歌的翻译中，将新郎与新娘的关系诠释为基督与教会关系的予表，这种理解的背景显然与犹太教有关，雅歌可看作是对上帝与以色列民族关系的表达；《恩主》的希波莱特的梦境，不是“没有和新郎睡觉而自我孕育的”（《恩》：24）。怀疑论的“叛逆”神性——“犹太诺斯替精神”，是希波莱特梦幻拥抱的“恩主”，也是这一时期苏珊·桑塔格精神“旅途”的“恩主”。

《恩主》是1963年问世的，时隔四十一年，在2003年为《恩主》中文版作序的时候，桑塔格自己说，“虽然她后来的几部长篇均有别于第一部，然而，在我早年创作的第一部小说中，我依然能认出自己来，我的风格当时就确定了，旅行也就此开始”（《恩》中文版序：3），其实，从《恩主》到《在美国》，苏珊·桑塔格的“风格”岂非未变——类似超现实主义精神、注重形式实验的某种“反小说”到争辩着走向历史、回归类似现实经验的某种“传统小说”，她想说的是，她的“面具”未变，她的“意识”依旧；而“旅行”广泛牵涉，且均在某种或多种“意识”之下——早期大胆反叛的实验文学创作（《恩主》《死亡匣子》）、极端意志的艺术批评（《反对阐释》《激进意识的样式》）、激进的政治旅行（河内之行等）、“知识分子遇到政治”，政治理想幻灭后形而下地作为美学激情转移（《论摄影》）、切己经验及与自己相关人群经验的“愤怒写作”（《我等之辈》、《疾病的隐喻》、《艾滋病及其隐喻》）、转向“保守”的“高级文化”批判（《在土星的标志下》《重点所在》）、革命与暴力反思意识介入下的现实感小说创作（《火山情人：一个传奇》）、兜了一圈回到旅

^① Tertullian, The Prescription Against Heretics, p. 13.

途出发点梦境“幻想”的“戏剧”幻想（一部是以演员为主人公的《在美国》，一部则是戏剧《床上的爱丽斯》）、坚守“良心”与“独立”声音的政治立场（《关于他人的痛苦》），以及身后结集的具有多重声音特质的“旅途”散论（《同时》。当她写作《床上的爱丽斯》的时候，她说自己的一生都是在为写这部戏剧而做准备，其实，她一生的“旅途”，起点即瞄准极高的精神价值，途中更多次更换再次启程的立场，尽管“乱花渐入迷人眼”，却也如“生于尘土，归于尘土”仿佛围绕自我意识兜了一圈，当然，在这段旅程中，旧的自我不断“蜕皮”，新的自我多次“重生”。“远行”是事实，可是，她真的走出自我的樊篱了吗？她在《恩主》中说，希波莱特“尽管往外冲，依旧跳不出自己意识的外围线”（《恩主》107），当她写“死后立传：以马查多·德·阿西斯为例”的时候，曾坦诚《恩主》和《小赢家的墓志铭》一样，都是想象中的“死后立传”，当然她指的是精神的立传。难道说，希波莱特“怎么跳也跳不出的”命运，就是桑塔格对自己命运的“占卜”？再一次想起了那个俄狄浦斯。我们不禁感喟一个作家的自我意识竟然可以“自省”到如斯程度，这一意识本身到底还是带有几分的“残酷”。“诺斯替”的精神实质，乃为一种认识自我的“灵知主义”难道说，苏珊·桑塔格的“残酷自省”来自于对这种“特殊知识”的追求？抑或是她天性的自省，“残酷地”将其推入了“诺斯”的怀抱？在她的艺术追求旅途中，诺斯的幽灵如何纠缠、伴随左右？到底是苏珊·桑塔格艺术之幸，还是之不幸呢？她的儿子在她的倒数第二卷日记里为他的母亲哀鸣道：“但愿她在来世不要再过这种智识大于幸福的生活”，这句话会不会是他母亲的心声呢？无从得知。之幸之不幸，不仅是信仰的问题，也是我们理解者认知的问题。或早或晚，我们会与她的灵魂相遇，会为她的执著献上我们心灵的祭礼。对苏珊·桑塔格执著的执著知悉与求证，到底是探索者之幸，还是之不幸？阙如的知识临到笔者，可是无限接近她的梦，为她的梦代言，这样的责任尚在路上。

What is “spiritual fantasy”? between Intellectual “exploration” and divine “doubt” —Research on Religious Consciousness of *the Benefactor* and Interpretation of “latent theme” in Susan Sontag’s Novel Creation

Zhang Yi

School of Foreign Language, Nanjing University of Science & Technology, Nanjing

Abstract: Semiotics and witchcraft have increasingly become the key to interpret the artistic texts related to dreams and fantasies. This is closely related to the vigorous and in-depth development of semiotics, which is one of the theoretical movements of literature and art in the world. It is found that the writers with Judaism tendency especially prefer to design and write stories and narratives related to religious symbols and their mythical meanings. This is not so much related to the spiritual state of the writer’s fantasy, but rather a kind of emotion and temperament, occupying the main theme of the writer’s setting writing a foot. If we claim that there is a writing myth, it must first be a kind of belief in myth into a setting of potential theme of endow-meaning analytic method. By decoding religious symbols and the implied meaning of scriptures, researchers can not only appreciate the unwinding of “coil” left by writers of painting myth in mystery film such as “the DaVinci Code”. Moreover, as a professional expert in Godfather studies, the author of this paper discovered the ancient and mysterious gnostic speculation in Syrian-Egyptian prototype of “water dream” in the study of dream literature which crystallized the theme and structure of myth. This myth structure can be used not only as the principle of literary theory, as the origin of novel design, but also as the thought call of writing like dancing.

Key words: Religious ; Semiotics; Myth; Allegorical interpretation; Susan Sontag; *The Benefactor*; Religion consciousness; Interpretation of potential themes