

关于古代“立法诗”的几点感想

——兼论圣奥古斯丁《上帝之城》批判瓦罗的方法问题

林国华

“当人类尚在草昧之时，神的通译——圣明的俄尔甫斯——就阻止人类不使屠杀，放弃野蛮的生活，因此传说他能驯服老虎和凶猛的狮子。同时，忒拜城的建造者安菲翁，据传说，演奏竖琴，琴声甜美，如在恳求，感动了顽石，听凭他摆布。这就是古代诗人的智慧，他们教导人们划分公私，划分敬虔，禁止淫乱，制定夫妇礼法，建立邦国，铭法于木，因此诗人与诗歌都被看作是神圣的，享受荣誉与令名。”¹

“远在人类的理智用语言表出之前，也没有什么文明，也没有什么法典，所有的人都顺着粗野的本性，散漫地，在森林里，逐水草渔猎羶腥；暴力代替一切，无正义也无法权，打死人没有制裁，人杀人可以随便。但是后来辞令的和谐动人的技巧，对这种野俗蛮风奏着柔化的功效，使森林里的人们由分散渐渐集合，定居在同一个地方，环绕着坚固城郭，利用公开的酷刑警戒这强者的跋扈，利用法律的之柱保护弱者的无辜。这种秩序据说要归功于原始诗歌。因而有下列许多风行世界的传说：奥尔菲的歌声散在特拉斯山上，老虎听到都心软，由凶猛变得驯良；安飞音的竖琴声居然能走石飞沙，聚焦极到台白山头建立了高城大厦。和谐音律初生时便生出这些奇迹。后来上天启发人也用诗传达旨意；每当巫覡通神时震动得有如癫痫，阿波罗凭而显圣，也用诗授着真言。不久荷马出来了，复活这古代英雄，叫他们建立功劳，激起他们的神勇。接着又是海肖德唱着有益的训示，督促疲顽的畝亩，勤稼蓄勿失农时。无数著名的作品载着古圣的心传，都是利用着诗向人类心灵灌输；那许多至理名言能处处发人深省，都由于悦人之耳然后能

¹ 贺拉斯，《诗艺》，杨周翰译，人民文学出版社，1962，第391-405行。

深入人心。九缪斯造福人类真乃名目繁多，此所以希腊当年对她们时供香火又由于她们艺术引起生灵的崇拜，为表示推尊艺术到处都立着祭台。”²

不管是贺拉斯的古典的精简单纯，还是布瓦洛的拟古典的华丽铺陈，二者都注解了古代诗歌的政治、道德与律法的负担抑或抱负。笔者曾经用“立法诗”这个术语指称古代西洋的这一诗学现象，并尝试指出“立法诗”与“抒情诗”分别是古代与现代的典型的诗歌形态，二者的紧张构成“古今之争”的一个重要面相³。从上引贺拉斯的诗论可以看到，在诗歌的滥觞期，其立法意图最为显著，之所以如此，是因为法律在古代大都以神法的修辞与格式出现，而诗歌在古代时期则大都与神学有着千丝万缕的联系，神往往被诗人尊奉为最古老的立法权威。谈到古代诗歌与诸神的联系，我们很容易发现，关于诸神的谱系乃是古代诗歌最重要的题目。希罗多德尝言：“赫西俄德与荷马的时代比之我的时代不会早位四百年；是他们把诸神的家世教给希腊人，把它们的一些名字、尊荣和技艺教授所有的人并且说出了它们的外形。”⁴这句话堪称诗歌与神话的关联的最早证词，它证实并肯定了古代诗歌编修神谱的尝试和功劳。古罗马大学者瓦罗（Marcus Terentius Varro，前116-前27）从另外一个角度也确证了这一事实，他从古代文明传统中分辨出了三种神学：神秘神学（*mythicon*）、自然神学（*physicon*）和政治神学（*civile*），其中，神秘神学就是古典时期的诗歌，它也是诗歌的古老形态。⁵

论及诗歌的古老起源，薄伽丘为我们提供了一份周详的研究。众所周知，作为《十日谈》（*Decameron*）的作者，薄伽丘是文艺复兴时期的大诗人，不过，

² 布瓦洛，《诗的艺术》，任典译，人民文学出版社，1959，4.133-166。

³ 林国华，《古典的‘立法诗’——政治哲学的主题研究》，华东师范大学出版社，上海三联书店，2006。

⁴ 希罗多德，《历史》，2.53，王以铸译，商务印书馆，2005。

⁵ 奥古斯丁，《上帝之城》，吴飞译，上海三联书店，2007，6.5.1。

知道他是一位博学的古典学者的人并不多⁶。他的15卷本《论异教神谱》（*Genealogia deorum gentilium*）是一部以瓦罗的《神人古史记》和奥维德的《变形记》为榜样而撰就的百科全书式的著作，意在展示古代希腊与罗马的神话宝藏，堪称古代世界的“神学大全”。可以说，这部作品的主题正是瓦罗所谓的“神秘神学”，也就是古代诗歌；从这个意义上看，它又是一部博大精深的“诗学”作品，这个判断从其中的“序言”和最后两卷内容可以看得尤为清楚⁷。根据薄伽丘的检索，诗歌大概有三种起源的说法。第一种，诗歌起源于古人的神圣祭祀仪式，这种说法适用于古代希伯来人，因为《圣经》说这些人是最早向神献祭的民族，比如人类的远祖该隐与亚伯就曾经向神献祭⁸，挪亚在洪水退却后也曾经走出方舟并向神献祭⁹，亚伯兰（亚伯拉罕）同样在战胜敌人之后也向神的大祭司麦基洗德献上了面包和酒¹⁰。这种说法认为，此类神圣祭仪往往伴有某种严肃的祈祷词，这就是诗歌的原初样态：诗歌就是祈祷。最典型的就摩西，他带领以色列子民越过红海之后，安排了一整套包括祈祷在内的祭仪，摩西可谓是身兼立法者与诗人的绝好典型¹¹。与这一种说法不同，第二种说法认为最早开创诗歌传统的是巴比伦人，具体而言，就是他们的祖先宁录（Nimrod）。宁录发现了人类对火的依赖，就声称能够从火苗的晃动和声音等迹象中预知未来，于是就创立了对火的崇拜仪式，迦勒底人纷纷归附于他，这也算是最早的拜物教了。为此，他建造神庙，设立祭司，并撰写祈祷词。对这种说法，极度珍惜诗歌荣誉的薄伽丘嗤之以鼻，不相信诗歌这种如此崇高典雅的艺术竟然出自宁录这个野人之手。宁录是圣经《创世记》记述的一个上古猎人，是挪亚的第二个儿子含

⁶ 薄伽丘对自己的诗才和诗艺十分自负，他曾经有一句很有趣的宣言垂世：

“这就是我的美名、我的荣耀
——*meum est hoc decus, mea est gloria,*
在塔斯干人中间灌输希腊人的诗歌。”

古罗马最早的诗人恩尼乌斯（Ennius）也曾经有相同的自负：

“诗人恩尼乌斯万岁！他把如火的诗
灌到尘俗人的骨髓里。”

（转引自特奥多尔·蒙森，《罗马史》，李稼年译，商务印书馆，2005，第三卷，第414页）

从修辞和意图上看，薄伽丘的宣言与恩尼乌斯的宣言颇神似，前者模仿了后者也未可知。此中最重要的讯息是，二者虽隔两千载有余，但是把古希腊诗歌的精神和语言移植到意大利土地上的意图却是相同的。

⁷ 这一部分内容被近人抽取出来，译成英文，以“薄伽丘论诗”为标题单行出版。参 *Boccaccio on Poetry, Being the Preface and the Fourteenth and Fifteenth Books of Boccaccio's Genealogia Deorum Gentilium in an English Version with Introductory Essay and Commentary* by Charles G. Osgood, Princeton University Press, 1930; New York: The Liberal Arts Press, 1956.

⁸ 《创世记》4.3-5。

⁹ 《创世记》8.20。

¹⁰ 《创世记》14.17-24。

¹¹ 《创世记》24-31。

(Ham)的后代,分得了亚细亚的广袤土地,并在上面创建过包括尼尼微在内的诸多古城,此人勇武过人,却以武犯禁,担任过臭名昭著的巴别塔工程的工头。伊西多尔(Isidore of Seville)曾经说,宁录是第一个为人类世界带来战争的人,他发明了诸多武艺和战争器具¹²。奥古斯丁在《上帝之城》第4卷第6节提到的亚述国王尼努斯(Ninus)其实就是宁录。根据奥古斯丁的报道,宁录热衷“改变各民族的风俗,渴望新的统治,于是第一个对邻国发动战争,打败了那些不善于反抗的民族,把疆域延伸到了利比亚”¹³。在宁录身上,可以看到帝国的最早起源。不管薄伽丘情愿与否,这个上古猎人仍然是一位城市的缔造者、帝国的主人,他不仅以武力征服异族,而且用神圣的诗歌为被征服者订立律法和宗教。古老的“立法诗人”的粗朴和杀气在宁录身上倒也体现得淋漓尽致。¹⁴

与以上两种说法不同,第三种说法认为诗歌起源于希腊人,详情是这样的:当希腊人还是野蛮人的时候,他们在森林里漫游,对大自然充满好奇,然后开始沉思,并领悟到世界上有一种至高的存在,主宰着万物的生命和秩序,他们就称之为神。对神的敬拜场所、仪式、服饰与司职人员等等也随之出现了。“鉴于考虑到祭祀在举行敬拜仪式时保持绝对沉默显得太过荒唐,希腊人就创造了某种祈祷词来表达他们对神的仰慕,颂扬诸神的壮举,提出他们的愿望以及对神的恳求。”继而,希腊人中的贤人智者又考虑到,与神交谈的言辞不应该随便出自山野村夫、引车卖浆之徒,而是应当尽显华美庄严才配得上神,便督请祭司精心雕琢祈祷词。这就是诗歌在希腊世界的最早起源,这些祭司就是最早的诗人,薄伽丘列举了其中三个人的名字:穆塞欧(Musaeus)、林努斯(Linus)、俄耳甫斯(Orpheus)¹⁵。这三个神人的名字自然家喻户晓,柏拉图与亚里士多德吧他们纳入到自己的乐教理论之中。奥古斯丁似乎是第一个把他们并列而谈的人:

“在这个时代【即希伯来人的士师时代】,还出现了一些诗人,也被称作神学家,因为他们创造了歌颂诸神的赞美诗;然而,这些神毕竟要么曾经是人,哪怕是伟大的人;要么是真正的上帝创造的这个世界的元素;要么是因为造物主的意愿加上他们的功绩而被赐予天使的品级和权柄。也许他们

¹² “*primus bella instituit, et armorum instrumenta invenit.*” Isidore of Seville, *Chronicon*, 12. 转引自《拉丁教父集成》(Migne, *Patrologia Latina*), 第83卷, 第1023节。

¹³ 奥古斯丁,《上帝之城》,同上,4.6。

¹⁴ Boccaccio, *De genealogia deorum gentilium*, Basel, 1532, XIV.8.

¹⁵ Boccaccio, *De genealogia deorum gentilium, ibid.*, XIV.8.

用那众多虚妄和虚假的诗歌也歌唱了唯一真正的神，但他们把他和另外一些不是神的被造物一同敬拜，把本来只应该献给唯一神的赞美也给了他们，毕竟算得上是没有用恰当的仪式敬拜他。哪怕是俄耳甫斯、穆塞欧、林努斯等等，都不能免于用无稽之谈去污损他们的诸神，不过，这些神学家的是敬拜诸神的。”¹⁶

奥古斯丁对三位异教立法诗人的讨论显然是批判性的，这自是服务于其《上帝之城》张扬基督教、贬抑异教的政治使命所致。薄伽丘认为，这些最早的希腊诗人受到了神圣心思的激励，撰就了赞美神明的诗歌。为了增加这些宗教诗的律法权威他们把神圣事物的最高秘密包裹在朗朗上口的通俗言辞中，以免至高的神明沦为普通大众的流言偏见，敬拜的对象遭到蔑视。

比较以上关于诗歌起源的三种说法，虽然彼此各有侧重和差异，但是却都不约而同地点明了同一个现象，即诗歌的宗教出身以及诗人兼具神学家、祭司以及立法者的多重身份。这一点从关于穆塞欧的身份来历的争论可见一斑。穆塞欧（Musaeus）原是一位希腊诗人，但在古代晚期和中世纪曾经一度被认为和希伯来立法者摩西是同一个人，比如，尤西比乌（Eusebius of Caesarea）就认为，“Musaeus”是希腊人给摩西（Moses）起的希腊名字¹⁷。中世纪晚期的神学家约翰（John of Salisbury）也认为，穆塞欧常常被人当做是摩西¹⁸。在所有的古代诗人中间，也许俄耳甫斯最能体现他们的立法者身份。俄耳甫斯的故事在古罗马诗人奥维德（Publius Ovidius Naso）的《变形记》（*Metamorphoses*）中有着动人的记载。他的妻子遭蛇咬而坠入冥世，不得复生，诗人便隐居在色雷斯群山之中，以琴声感化野兽、草木乃至顽石¹⁹，由于诗人的乐声，不开化的山林荒野之中竟然有了法度和秩序。俄耳甫斯以乐声立法，也就成了后世诗学津津乐道的主题之一，从柏拉图、亚里士多德、贺拉斯到奥古斯丁、拉克坦修、伊西多尔，再到薄伽

¹⁶ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，18.14，译文有修改。阿里斯多芬则用调侃的语调并列提到了俄耳甫斯、穆塞欧、荷西俄德与荷马：“试看自古以来，那些高贵的诗人是多么有用啊！俄耳甫斯把秘密的教仪传给我们，教我们不可杀生；穆塞俄斯传授医术和神示；荷西俄德传授农作术、耕种的时令、收获的季节；而神圣的荷马之所以获得光荣，受人尊敬，难道不是因为他给了我们有益的教诲，教我们怎样列阵，怎样鼓励士气，怎样武装我们的军队吗？”阿里斯多芬，《蛙》，第1030-1035行，《阿里斯多芬喜剧六种》，罗念生全集，第四卷，世纪出版集团，上海人民出版社，2007。

¹⁷ Eusebius of Caesarea, *Preparation for the Gospel*, 9.27 (<http://www.ccel.org>)。

¹⁸ John of Salisbury, *Entheticus*, 1187ff: “De Musaeo, qui putatus est Moyses (‘关于那个被当做是摩西的穆塞欧’云云……)”

¹⁹ 奥维德，《变形记》，杨周翰译，人民文学出版社，1958，10.86-105，143-145；11.1-2。

丘、培根、西德尼、布瓦洛、维柯，莫不对此议论纷纷。据笔者的检索，培根的解读似乎最有深意，他在俄尔甫斯的生平中看到了两种事业：自然哲学与政治哲学。在《论古代人的智慧》（*De sapientis veterum liber*, 1609）第11章，培根认为：俄尔甫斯的乐声有两种功能，讨好冥府的神灵鬼怪与感化世间的野兽草木。前者是自然哲学，后者则是道德、律法与政治哲学。因为自然哲学的最高任务是恢复和更新不能持久的东西，或者退而求其次，把事物保持在当前的状态，使其免去腐朽甚至死亡的命运。这项事业要求恰如其分地调节自然的各个部分，酷似精确地调节琴弦、使之发出和谐的乐声。这是人世间最困难的事业，皆以失败告终，这就是俄尔甫斯深入地狱，终不能克服死亡的寓意所在。培根接着说：“一旦发现自己不能胜任【前一种】伟大事业之后，哲学怀着忧郁的心情转向了适合自己的人类事务，通过说服和雄辩潜移默化地让人们热爱美德、正义与和平，教导人们团结友爱、服从政权、自我节制和遵纪守法”²⁰。培根的解说道明了古代“立法诗”的关键所在，直接激发了后来的维柯极富原创性地发明了用“真理-创造”（*verum-factum*）的图式重新解释古代文明传统的“新科学”。

关于古代诗人的神学家身份，瓦罗已经讲得非常清楚了，可惜他数百卷著作大都被基督教会焚毁，他关于古代神学的讨论仅仅被奥古斯丁零星转述，根据这位拉丁教父，瓦罗区分了三种古代神学：神秘神学、自然神学和政治神学。这一点我们前文略有叙述。在这三种神学中，政治神学是城邦民众使用或者适用于城邦民众的，自然神学是哲学家们论题，而神秘神学则是诗人的技艺²¹。奥古斯丁对这三种异教神学颇多微词，尤其对神秘神学与政治神学展开非常激烈的批判，不惜纵容狭隘的护教情绪流布在字里行间，这无疑妨碍了我们去理解神学诗人这一株古代文明的奇葩²²。所幸的是，亚里士多德就此为我们提供了一份远为宽怀大度、屡被引述的权威解：

“我们远古的列祖把他们世代相承的认识以神话的形式遗于后裔，说这

²⁰ “*Itaque Philosophia, tantæ rei fere impar, atque idcirco merito mæsta, vertit se ad res humanas, et in animos hominum suasu et eloquentia virtutis et æquitatis et pacis amorem insinuans, populorum cætus in unum coire facit, et juga legum accipere, et imperiis se submittere, et affectuum indomitorum oblivisci, dum præceptis et disciplinæ auscultant et obtemperant...*”. 中译文参弗朗西斯·培根，《论古人的智慧》，李春长译，华夏出版社，2006，第11章。

²¹ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5.1。

²² 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5-9。

些实体<星辰>是诸神，神将全部自然的秘密封存在列宿之中。以后因维护礼法，劝诫民众以及其他实际的作用，而神话形式的传说被逐渐扩充；他们以人或某些动物的形态叙拟诸神，他们更由此而踵事增华，竟为附丽。但人们若将后世的附会删除，俾古初的本意得以明示于世间——他们识得了原始本体为诸神，人们当不能不惊心于此意，毋乃灵感之所启发，故能成此不朽之嘉言；并回想着每一学术，每一技艺，一代代或立或亡，或传或失，而这些观念恰像荒谷遗珍，一直为我们保存到如今。只有这样看法，我们才能明了祖先和早期思想家们的信念。”²³

需要指出的是，奥古斯丁针对异教神学和神话的批判仅限于文字的表面意思，而并没有深入字里行间，这样的话，他看到的当然多是怪力乱神之类的无稽之谈，而看不到文字内里的艰深含义。奥古斯丁这种做法，酷似17世纪的霍布斯对圣经的批判，后者也是仅仅着眼于圣经文字的表面意思，看到的自然也都是教士们的政治伎俩，与人类自然的理性与常识多有隔膜²⁴。不过，如果仅凭这一点就指斥霍布斯在神学方面肤浅无知，那就大错特错了，他对圣经的“字面批判”（literal criticism）乃是服务于他的政治学巨著《利维坦》的思想大战略，神学义理层面的纠缠与研究并非他的兴趣所在。奥古斯丁对古代诗歌的“字面批判”与霍布斯的做法可谓异曲同工，一样地也是为某种思想与政治战略服务的。和霍布斯看透基督教士的政治意图一样，奥古斯丁也看透了古代诗歌（亦即异教神学）的政治含义；笔者甚至相信18世纪的维柯在古代诗歌那里看到的隐秘的政治奥义，奥古斯丁可能早就看到了，但是他并没有深入纠缠下去，而是仅仅从古代诗歌字面上的荒诞意思着手批判。对于重新建构一种面向大众的政治共同体，这已经足够了。《上帝之城》一共有22卷，前10卷着力批判广义上的异教诗人，亦即瓦罗所谓的三种神学，可谓“诗学卷”；中间8卷考究圣经理史，可谓“史学卷”，最后4卷比较天地两座城池，提出明确的政治主张，可谓纲领性的“政治卷”。从另一种意义上看，前面的“诗学卷”实际上是对理想型态

²³ 亚里士多德，《形而上学》，1074b1-14，吴寿彭译，商务印书馆，1995。对于古代诗歌与神学以及律法的浑然一体，蒙森深有体会，他说：“上古不知有近代那种属于个人生活的诗歌，上古创造性的诗歌事业多半落在一种神秘的时代里，即一个民族正在为生长而忧而喜的时代……他们的诗歌大体是由那些关于人性的神和神性的人的原始故事改编而来。”特奥多尔·蒙森，《罗马史》，第三卷，李稼年译，商务印书馆，2005，第411-412页。

²⁴ 关于这一点，参考《利维坦》最后一卷对“黑暗王国”的种种“治国术”的讨论。

意义上的古代异教文明史的研究，又可谓之“俗世史”；而后面的“史学卷”探究的则是选民的神圣历史传承，可谓之“救赎史”。——“俗世史”与“救赎史”作为人类历史上两股博大雄浑的生命活力，各自支撑着各自的思想道统与政治文明，二者的张力自始至终都灌注在《上帝之城》汹涌澎湃的文脉中²⁵。由于“救赎史”的介入，奥古斯丁的《上帝之城》无疑提出了一种全新的视野和方法来研究古代的诗歌传统以及与其有着千丝万缕的联系世俗历史。

奥古斯丁对古代异教传统的诗学—神学批判是在瓦罗已经奠定的基础上展开的。如前所述，按照瓦罗，古代文明传统以神学的样式体现出来，可以进一步分为三种，即神秘神学、自然神学和政治神学，它们分别被诗人、哲人和民众所使用。神秘神学即古代诗歌，它充斥着诗人们的虚构，它们大都有损神明的尊贵，比如，“有的神从头顶出生，有的从大腿出生，有的从血滴出生；神会偷窃，会奸淫，会当人的奴仆；总之，不仅发生在人身上的事情会发生在神身上，甚至发生在最卑贱的人身上的也会发生在他们身上”²⁶。与神秘神学不同，自然神学是哲学家对神的本性的严肃研究，瓦罗以毕达哥拉斯和伊壁鸠鲁为范例，他似乎和阿里斯多芬一样，认为这种神学只适合在学院围墙里面讨论，不宜在城邦广场上兜售。最后，政治神学则属于民众以及祭司们知识，这种神学的要义在于使公民知道“应该崇拜哪些神，对每个神应该怎么样举办仪式和祭献牺牲”。就这三种神学，瓦罗总结说，诗人的神秘神学针对是剧场，哲人的自然神学针对的是世界，公民和祭司们的政治神学针对的则是城邦²⁷。奥古斯丁非常精准地看到，尽管瓦罗三分了古代神学，尤其是把政治神学作为一种独立的领域与另外两种分开，但是，他仍然提示读者注意三种神学的密切关系，尤其是诗人与哲人的神学思考对政治神学的制约。诗歌与哲学虽然不尽相同，“但是都有

²⁵ 参拙文，“读维吉尔偶得”，《上海文化》，上海市作家协会，上海社科院文学研究所主办，2011年，第4期。奥古斯丁似乎发觉《上帝之城》前十卷（“史学卷”）对异教历史检审得不够充分，特命其弟子、拉丁教父奥罗修斯（Paulus Orosius, ca. 375-418）撰写了七卷《驳异教历史》（*Historiarum adversum paganos libri VII*），这是一部富有思辨性的历史著作，意在为《上帝之城》提供指南和参考，作者从世界起源开始一直写到当代，对异教历史展开尖锐批判，对救赎史介入世俗史这一转折深入辨析和辩护，并提出了神性引领人性朝向不断进步的历史哲学或历史神学。从史撰体例来看，《驳异教历史》突破了古代希腊罗马“国史”和“断代史”的狭窄领域和局促视野，以普世的眼光（——这无异于以神的眼光）看历史，是“普遍史”（universal history）的最早范本，这种史撰以“永恒进步”的神圣理念终结了异教徒的“永恒复归”的自然宇宙观，以庶民们的蓬勃朝气一扫暮气横秋的古权贵，从此以后，人们发觉他们竟然可以挣脱血缘、种族、地域、民族、国家政体等等自然性的壁垒和循环，从匍匐了数千载的土地上站起来，眺望一个可以无限逼近的新世界。

²⁶ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5.1。

²⁷ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5.2-3。

不小的一部分进入城邦的思考中。”对于诗人与哲人对城邦的影响，瓦罗的态度十分含混，他曾经表达过这样的希望：“我们更应该和哲学家，而少和诗人为伍。”很难弄清楚瓦罗所谓的“我们”指的是那些人，也许是罗马统治精英，也许是像他一样的学者，但肯定不是普通民众，因为他很清楚民众更加倾向于诗人的虚构，而不是哲人的研究²⁸。奥古斯丁由此推断，瓦罗让自然神学远离广场，也就是远离民众，把它关在学院的围墙里面，但遗憾的是，却没有让诗人的神学，也就是“最骗人、最下流的神学”远离城邦。瓦罗似乎暗示了诗人的神秘神学与城邦的政治神学两者之间的默契关系，奥古斯丁察觉到了这一点，因此他才这样说：“另外两种神学，也就是第一种和第三种，是针对剧场和城邦的，瓦罗是要区分还是要合在一起呢？……剧场在哪里？不就在城邦里吗？剧场不就是国家设制的吗？”²⁹瓦罗身居古代特殊的政治道统之中流核心，对古代神学的分类可谓精微审慎，但是，奥古斯丁对瓦罗的苦心孤诣并不体恤，他认为，瓦罗固然聪慧，但还不够大胆：

“哦，瓦罗，虽然你是最睿智而且无疑最博学的人，但你还是人，不是神，你被神圣的精神提升起来观看并宣告神圣的真理，固然发现神圣的事物应该与人间的琐屑与谎言分离开来，但是你却不敢冒犯民众最腐败的意见以及他们的公共迷信里的种种习俗……你的本心驱使你崇拜自然的神祇，你却被迫崇拜城邦的神祇……你确实说过，神话的为剧场服务，自然的为世界服务，政治的为城邦服务，可是，世界是神的作品，而城邦和剧场只是人的作品，那些在剧场里被嘲笑的神祇正是神殿里被崇拜的神祇……如果说有些神是自然的，有些神是人造的，那么你将会显得多么自由和精确啊！关于人造的神，诗人们给出了一种说法，祭司们给出了另一种说法；然而，他们两者实际上却是朋友，他们因谬误而结盟，取悦与真理的教义不共戴天的魔鬼。”³⁰

奥古斯丁这段话对瓦罗有失公正，如果与前面一节评论（《上帝之城》6.4.2）以

²⁸ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5.3；瓦罗，《论拉丁语言》（*De lingua latina*），10.55。

²⁹ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5.3。译文有修改。

³⁰ 奥古斯丁，《上帝之城》，6.6.1，此段中译参考了拉丁原本（Loeb版）与 Marcus Dods 神父的英译本（“尼西亚与后尼西亚教父集成”【NPNF】）。

及后面两节评论（《上帝之城》6.8.2；6.9.5）合起来看，甚至显得自相矛盾，不过，这段话的真正用意并非批判瓦罗，而是借批判瓦罗提出奥古斯丁自己的更加极端的主张，即瓦罗所谓的神秘神学与政治神学的之间区分是多余的，两者你呼我应，沆瀣一气，其实是一回事，“无论是神秘神学还是政治神学，凡人人都不能籍以获得永生。”与瓦罗的哲人式的枯燥研究相较，奥古斯丁的修辞几乎有着诗人的激烈：

“前者【神秘神学】播种诸神的下流的虚构故事，后者【政治神学】兴奋地收获；前者散布那些谎言，后者把它们收集起来；前者在谬误的罪行中追踪神事，后者把由诸神的罪恶构成的表演当成神事；前者虚构渎神的故事，写进人间的诗歌，歌之咏之，后者把这些故事搬上献给诸神的庆典，舞之蹈之；诸神的荒唐行径，前者唱，后者爱；前者展览或虚构的东西，后者或是证实为真，或是明知为假也乐此不疲。两者都下流，两者都该诅咒。只是，剧场里的神学教导着被众人厌憎的事物，而城邦的神学则用这些事物装点着自己。我们还怎么从这两种连短暂的此世都能够污染了的神学中祈求永生呢？”³¹

诗人对神的虚构本应该遭到谴责，但是却通由舞台演员的表演在政治神学中被唤起，并成为后者的一部分，这在奥古斯丁看来不仅仅是诗人的耻辱、演员的耻辱、剧场的耻辱、而且还是国民的耻辱、神事的耻辱和神殿的耻辱。换言之，不仅仅是神秘神学的耻辱，而且更是政治神学的耻辱³²。奥古斯丁认为，瓦罗以及很多异教哲学家在诗人与祭司、剧场与城邦、神秘神学与政治神学之间考究其中的分殊是徒劳的。诗人们和剧场里的神秘神学与政治神学是伴生的，前者甚至还是后者的镜像，而诗人不过就是反照城邦的镜子。奥古斯丁意味深长地说，像瓦罗这样的古代哲人没有胆量公开批判政治神学，但是他们却是可以自由地批判政治神学的镜像，换言之，哲人不敢直接批判城邦及其祭司，但是可以批判剧场和它的诗人，那些洞悉哲人的意图的人看到哲人对城邦镜像的批判，就会厌憎镜像背后的脸³³。在此，奥古斯丁似乎有意无意地鼓动着一场曾经发生在古

³¹ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.6.2。译文有修改。

³² 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.7.1,3, 比较6.8.2。

³³ 奥古斯丁，《上帝之城》，6.9.4。

代文明传统内部的“古老的战争”：哲人与诗人的战争³⁴。为此，奥古斯丁在批判瓦罗的同时，也留有很大的余地，毕竟瓦罗更贴近哲人的阵营。奥古斯丁深知自己的真正论敌是古代诗歌，也就是教导神秘神学的诗教传统，而这个传统在古代曾经遭到过来自哲学阵营的深刻挑战，因此，哲学似乎可以成为基督教暂时的盟友，用以共同抵制古代诗人们的说教。正是因为这个原因，奥古斯丁对瓦罗所谓的哲人的“自然神学”始终怀有好感，尤其对柏拉图传统心存敬畏，甚至认为只有柏拉图主义者才是讨论神学的恰当伙伴，因为他们超出了所有哲学家的教条，他们在自然神学和道德哲学方面都比别的流派更加杰出，而且他们的学说与基督教的只是更加接近³⁵。在这个意义上，我们可以说，奥古斯丁试图与哲人结盟，一起对抗诗人与城邦的联盟。众所周知，古代哲学固然与诗歌发生纷争，但是，它对基督教教义实际上构成了更加深刻、更加精微的挑战，这一点奥古斯丁当然知道，《上帝之城》花了长达三卷篇幅（第8-10卷）来处理这个棘手的麻烦³⁶。但是，他对哲人的赞赏也是有目共睹的，这绝对不是简单的谀辞，而是出于其思想战略的考虑。《上帝之城》的副标题是“驳异教徒”，这是一个带着血腥味儿的标题，它提示着奥古斯丁正在从事着一场富有攻击性的事业，一

³⁴ “哲学与诗歌的争吵古已有之。”柏拉图，《理想国》，第10卷，607b4-5。关于这个论题的深入研究，参斯坦利·罗森，《诗与哲学之争》，张辉译，华夏出版社，2004。

³⁵ 奥古斯丁，《上帝之城》，8.1,5,7,8,9,11。

³⁶ 应对古代哲人的挑战（《上帝之城》第8-10卷）耗费的不仅仅是奥古斯丁的长篇笔墨，而是还有更加专注、更加专业的研究与辩难。与《上帝之城》第6-7卷（应对古代诗人的部分）相比，第8-10卷的笔锋呈现沉重和肃穆的迹象，长篇的理论化讨论明显增多了，而且，基督教神学资源被频繁援引，在这里，我们看到，奥古斯丁如临大敌。而在第6-7卷，奥古斯丁的文风是轻松的，甚至略呈戏谑，几乎所有对古代诗歌的讨论都是在其字面意义上进行的，奥古斯丁似乎不屑于针对诗人进行艰深的理论研究，而且，他也从来没有动用最强大的资源——基督教神学教义。在他看来，只需重新挑起古代异教内部的哲学与诗歌这场纷争就足以致诗歌于死地了。在这里，奥古斯丁可谓游刃有余。

场类似攻城一样的战争³⁷。有什么能比从内部瓦解这座城堡更好的战术呢？瓦罗的意义就在这里。于是，我们在读到奥古斯丁对瓦罗的酷评的同时，也读到了下面这些贬中有褒、模棱两可的判语：

“他们更敢于批判前者【诗人】，而不敢批判后者【城邦】；他们揭露了前者的罪行，又暴露出后者与前者的相似之处。他们这样做并不是心甘情愿推许城邦的政治神学，而是为了让人理解，二者都该唾弃。那些害怕批判政治神学的人为了避免危险，主张他们所谓的自然神学归于更高的心灵，暗含着对另外两者的鄙视³⁸。……谁会那么愚蠢，以至于不明白这一点呢：他这么费尽心思地暴露和解释政治神学，证明它和不光彩而该遭谴责的神秘神学是一样的，已足够清楚地教给我们，神秘神学不过就是政治神学的一部分，瓦罗不过就是要在人的心灵中为自然神学留一块地方，这就是他所谓属于哲学家的神学。他做得很糟糕，批判了神秘神学，却又不肯批判政治神学，于是通过展示它的特点，暗中表明它是该批判的。这样，有正确理智判断的人批判了这两种神学，是否就只剩下自然神学该选择了？³⁹……在所有那些虚妄和偏向虚假之辈中，我们还是应该更多、更有耐心地倾听哲学家的

³⁷ 奥古斯丁对自己的雄心有着清晰的意识和判断，而且也毫不避讳其论战性与攻击性，这是那个原始护教时代的教父们的共同之处，比如拉克坦修斯（Lactantius）与奥罗修斯（Orosius），他们的著述灌注着傲慢的政治血气（public-spirited）。后世多有基督徒学生和学者出于种种原因淡化或者掩盖这些教父们的世俗政治雄心，思之不免令人讶异。注意奥古斯丁这段话：“我异常努力地打击和清除那荒谬而古老的意见，他们对真正的虔诚充满敌意，长期深深而牢固地控制人类，植根于心灵中的黑暗角落”（《上帝之城》，7.1）。拉克坦修斯的《迫害者死亡史记》（*De mortibus persecutorum*）的序言也充满了更富诗性的血腥：“看，所有阻挡我们的都被毁灭了，罗马帝国得以重获平静，曾经被压制的教会再次抬头，上帝的圣殿从前被恶人推到，现今又得重建，而且得着比从前更大的荣耀。上帝扶起君主，让他们远离以往暴君们渎神和血腥的教令，人们的福祉得以被照看。这样，往日的阴霾散去了，人们的心思因着和平与宁静而喜悦。在发狂的旋风和黑色的暴风雨后，诸天豁然开朗，我们盼顾已久的光已经照临大地。上帝，那倾听祈祷的，籍着他神圣的大能，把匍匐的、受难的仆人从地上扶起，终结了恶人们的诡计，并把哀哭者的眼泪从他们脸上擦去。那轻慢神道的，现在都跌伏在地了；那推翻圣殿的，都倒在更大的废墟中；那拷打义人的，也在上天施行的瘟疫天罚中释放出了自己有罪的灵。上帝只是暂缓了对这些人的惩罚，为的是籍着这伟大的、惊讶的事例，教导后人，他才是唯一的上帝，他判断那傲慢的人、渎神的人和迫害人的人，对他们施以合适的报复。三思之下，我认为应该记录下这些人的结局，并公之于众，这样的话，后来人和那将要复活的人就可以知道那至高者是怎样把他的君王般的强力显给他们看：凡是以他的名字为敌的，他都连根拔掉，尽数毁灭。我的记述将使下面的事情清晰可见：从教会第一天建立起开始，谁是我们的迫害者；神圣的裁判者又是籍着什么样的惩罚严厉地报复了他们”（一一据“尼西亚与后尼西亚教父集成”【MPNF】译出）。当代史学家莫米利亚诺认为，拉克坦修斯的修辞充满了怨恨和复仇的情感，有着希伯来先知的狂暴风格，但却不具备后者的怜悯之心。Arnaldo Momigliano, “Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century”, *The Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by Arnaldo Momigliano, Oxford, 1963.

³⁸ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.8.2。译文有修改。

³⁹ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.9.5。译文有修改。

说法，他们并不喜欢民众的那些意见和错误。⁴⁰”

奥古斯丁竟然能够感受到瓦罗对诗人和城邦隐藏着的“鄙视”，这显然是对瓦罗意图的过度的诠释甚至附会，我们有理由怀疑这种教派性的爱憎激情是否真的曾经支配过瓦罗这位拥有一副健全的政治灵魂的罗马人。从奥古斯丁对瓦罗的写作意图的过度诠释，很容易诱使读者推导出后世所谓“隐秘写作”（esotericism）的结论，这和当代西方以政治学家列奥·施特劳斯（Leo Strauss）为核心所形成的“施特劳斯学派对诸多古典作家的过度诠释一样，陷于相同的谬误。声称自己在古典作家那里发现了“隐秘写作”的学者并没有足够深刻地去体味一个重要的环节，那就是，他们发现的“隐秘写作”是一种内敛的、辩护式的、富有教派性质的写作方式，这仅仅符合一部分古典作家的风格；对于那些尤其具有立法意图的作家而言，这类观察略显狭隘，并不适用。例如，奥古斯丁声称瓦罗鄙视神秘神学和政治神学，这恐怕就是一种过度的误判了。“隐秘写作”的命题是一个纯粹的无神论命题，其缘起与凡人对神的知识的可能性密切相关，具体而言，主张这一命题的人认为，少数哲人洞悉了一个可怕的真理，那就是神并不存在；这一真理与政治共同体的道德根基相左，宣扬这一真理不但危及大多数人的生活秩序，而且也置哲人于危险的境地，哲人需要用种种修辞技巧掩盖这一真理，或者对此保持沉默，于是就出现了“隐秘写作”的传统，这种写作往往使得哲人的作品模棱两可，莫衷一是，因此，对哲人的原始意图（实际上就是无神论主张）及其表述技巧（如何在表述神学教义的同时又否定它）的挖掘成为至关重要的解读方法，这一点与强调读者主观视角的现代解释学中的“接受理论”格格不入，这种解读经典作品的方法或许能够帮助少数心灵深邃的学者逼近古典作家的内心世界，但是，它也往往使大多数平庸的模仿者陷入轻浮混乱的泥沼。瓦罗在谈到自己的著述时曾经这样说：“我在这卷书里会写到罗马民众的公共的诸神，罗马民众为他们建造公共神殿，以众多的象征来装点他们；但是，就像【哲学家】克洛丰的色诺芬尼那样，我给出的是我想到的，而不是我要做出的结论。就此问题，人只能拥有意见，只有神才拥有知识”⁴¹。瓦罗简直道出了大多数古典作家的共同心声：关于神，凡人所有的仅仅是意见，

⁴⁰ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.1.1。

⁴¹ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，7.17。

唯有神掌握着最后的真理。这显然并不是无神论的异端邪说，其持论可谓中正平和，在坚持凡人的自然理性的卑微地位的同时，也体认了他们对神事的不乏笨拙的摸索。持有这种意见者，实在不可能招来城邦的迫害，自然也没有“隐秘写作”的必要了。然而，在奥古斯丁的过度曲解之下，瓦罗成了一个因为知晓了可怕的真理而如履薄冰、患得患失的人，他说瓦罗没有跟从“真理”与“信仰”的引导，而是屈从于“民众的权威与压制”，以至于只能说出“颤抖的意见和怀疑的言词”⁴²，还说“这个天才在写下这些文字的时候承受着很大的麻烦”⁴³。瓦罗看到的是一处没有真理、仅仅充斥着意见的领域，奥古斯丁则执意用“真理 vs. 谎言”的图式重新标识这处领域。这就是两个人的根本差异所在。瓦罗走的是一条通向立法者的道路，奥古斯丁走的则是一条通向哲学教主的道路；前者成就的是适用于所有人的律法，后者成就的则是所谓的少数人的隐秘知识。⁴⁴

古代诗歌——依照瓦罗的术语就是“神秘神学”——与城邦的政治神学的密切关系表明了古代诗歌的政治负担，古代诗歌在这个意义上可以被称为前文所说的“立法诗”，而古代诗人则可被称为“立法诗人”。奥古斯丁对古代诗歌的批判在很大程度上也是对其政治功能的批判，正如他对瓦罗的抱怨：“他没有能够让第一种最骗人、最下流的神学【诗人的神秘神学】远离城邦”⁴⁵。在诗人们的蛊惑下，城邦的政治神学呈现出污浊不堪的样子，“整个政治神学都是发明各种方法，吸引无法无天的鬼怪和最肮脏的精灵，邀请他们观看荒谬的形象，从而掇住愚蠢的人心”⁴⁶。如前文所述，奥古斯丁在其对古代诗学的批判事业中，没有动用基督教神学资源，所有的讨论和批判从理论立场和语言修辞方面都沿袭了古代文明内部对诗人的批判格式，柏拉图《理想国》第十卷与罗马共和早期的政治精英对希腊文话的拒斥（以老加图为范例）对奥古斯丁的诗学批判提供了基本灵感。在他的批判中，唯有一个关键之处暗示着基督教立场，那就是他指责古代诗人的神秘神学不能给人们带来“永生”。奥古斯丁是在《上帝之城》第6卷第1节的标题里提出了“永生”理念的，从而奠定了这一卷的基调，这一理念又出现在此卷最后一节的标题里，首尾可谓贯通，从此也可看出奥古斯丁的首要意图是在“永生”的理念背景下批判古代诗歌。然而，奥古斯丁在这一卷针

⁴² 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，7.17。

⁴³ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，7.28。

⁴⁴ 奥古斯丁在《上帝之城》第7卷第5节以“异教徒的隐秘教诲和自然理性”为标题的讨论值得仔细体味。

⁴⁵ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，6.5.2。

⁴⁶ 奥古斯丁，《上帝之城》，同上，7.27.2, *ad fin.*

对古代诗歌的批判中并没有展开“永生”论题，这不难理解，因为古代诗人并不关心“永生”或者——用古代人自己的表述就是——“不朽”⁴⁷。俄耳甫斯进入冥界搭救亡妻还阳未果的故事就提示了这一点：古代诗歌无助于凡人对“永生”的追求，所以才有“政治的”转向，为城邦的世俗生活立法，变身成为“立法诗”⁴⁸。因此，我们可以总结说，对古代诗歌的立法事业的批判构成了奥古斯丁的古代诗学—神学批判的重点所在。

⁴⁷ 对于古代异教徒对“永生”理念的冷淡，奥古斯丁感到万分惊讶，他为此提出了一项极其耐人寻味的反驳：“人类无疑也是有灵魂的，这不是最明显不过的吗？但是人类并没有被当成神，这真是该沉痛哀悼的事情，人类自己比那些不是神的东西更好，可是却要把他们当成神崇拜和敬慕。这简直是犯了一个奇怪而可怜的错误。”奥古斯丁，《上帝之城》，同上，7.23.1。在异教文明中，“永生”或者“不朽”的论题不是诗人的论题，而是隶属于哲人的领域。因此，奥古斯丁要到《上帝之城》第8卷才开始在与古代哲人（尤其是“新柏拉图主义者”）的对谈中充分展开这个论题。值得一提的是，奥古斯丁本人曾经就《上帝之城》前10卷的写作布局有过提示，他说，第1-5卷是驳斥那些认为崇拜异教伪神有益于必死的此世生活的观点，第6-10卷反驳那些认为崇拜异教伪神有益于死后的来生的观点。奥古斯丁没有看到，或者可能不愿意承认，对于古代异教徒来说，没有独立意义上的死后世界、来生或者永生，所有这些涉及“来世”的观念和修辞都被纳入到了“此世”的观照中了。用孟德斯鸠的话就是，对于古代人来说，宗教就是政治。古代诗人们的神秘神学不管如何玄奥，都是政治性的、指向此世的。《上帝之城》第1-10卷其实讨论的是一个平整的论题，唯一出现一丝波动地方是在第8-10卷，也就是批判古代哲人的部分；哲人尤其是“新柏拉图主义者”的学说非常接近基督教的教理，他们是古代文明传统中的一群另类，因此也受到奥古斯丁另眼相看。参奥古斯丁《上帝之城》第8卷第26节在“所有的异教都是关于死人的”的标题下的讨论。

⁴⁸ 参阅弗朗西斯·培根对俄耳甫斯神话的解释。培根，《论古人的智慧》，同前引书，第11章。