

## 尼撒的格列高利論「靈魂的飛升」

——卡帕多西亞教父對柏拉圖哲學之化用舉隅

肖劍

中山大學中文系比較文學與世界文學教研室講師

西元一至五世紀既是教義神學 (dogmatic theology) 之初創期，亦是神秘神學 (mystical theology) 之萌芽期。這一時期成為此二種神學路向形成之關鍵絕非偶然，說明二者在根本上的密切關聯。深受艾克哈特 (Meister Eckhart) 神秘主義影響的大哲人海德格爾曾言：「與生命分離的，以理性主義形象出現的哲學是無力的，而作為反理性主義體驗的神秘主義則是無目的的」，唯有二者的結合才會產生「充滿生命活力精神的哲學」。<sup>1</sup>這一論斷同樣適用於神學。以卡帕多西亞教父 (Cappadocian Fathers) 為代表的尼西亞正信派所捍衛的基督教核心教義——三一與道成肉身，可謂神秘神學之教理化表述。換言之，

神秘神學提供了直接領悟上帝的語境，這個上帝既借著基督啟示自己又通過聖靈棲居在我們裏面；而教理神學則試圖把這種領會用客觀準確的詞語表達出來。這種表達又進而激發了人們對以特有方式啟示自己的這位上帝的神秘主義理解。<sup>2</sup>

- 
1. 海德格爾，《早期著作》（法蘭克福：克羅斯特曼出版社，1972），頁352。轉引自張祥龍，〈總序〉，載安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉——基督教神秘主義傳統的起源》，（北京：中國致公出版社，2001），頁2。
  2. 安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉》，頁1。

這樣理性與靈性高度融合、「充滿生命活力精神」的神學成為早期教父神學的鮮明特徵。例如奧利金（Origen）既著有思辨性極強的《論首要原理》（*On First Principles*）與《反塞爾修斯》（*Against Celsus*），亦關注靈性生活的頂峰之曲——《雅歌》並為其作注；尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）既著有辯證法式的反理性主義作品《駁優諾米》（*Against Eunomius*），亦在晚年完成了《摩西的生平》（*The Life of Moses*）、《〈雅歌〉講章》（*Homilies on the Song of Songs*）等對基督教神秘主義傳統影響深遠的靈修作品。

早期教父神學的另一大特點，是與同時期希臘文化的關係。西元四世紀的教會已經歷了至少兩個世紀的希臘化時期。在此之前最富有建樹的基督教思想家（絕大多數來自安提阿與亞歷山大里亞），運用希羅哲學為原初的福音增添了新的豐富性。這一將異教智慧引入《聖經》闡釋的做法在當時引起很大爭議。儘管西方教父德爾圖良（Tertullian）認為應該警惕並抵制異教傳統，東方教父普遍認為福音與希羅哲學的聯姻將有助基督教的發展，因其為「信仰表達提供了形式」；同時亦為上主的意圖——「世界範圍內的福音」開闢了道路。<sup>3</sup>

卡帕多西亞的三位東方教父在對待異教智慧方面，都表現出較為開明的姿態。帕利坎（Jaroslav Jan Pelikan）曾指出，柏拉圖主義（包括新柏拉圖主義）是體現這三位基督教神學家對待古典文化態度最為重要的例證。對於柏拉圖靈魂學說的吸收與改造構成了他們自己的靈魂論；而《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）則促成他們形成自己的宇宙論。巴西爾（Basil）與尼撒的格列高利都撰寫了題為《創世六日》（*Hexaemeron*）的基督教宇宙論，在《蒂邁歐篇》與《創世記》之間展開持續不斷的對抗與對話。<sup>4</sup>在《摩

3. Anthony Meredith, *The Cappadocians* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995), p. 114.

4. 帕利坎著，石敏敏譯，《基督教與古典文化——基督教與希臘主義相遇中自然神學的轉化》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁 12。

西的生平》中，尼撒的格列高利還特意提出基督徒對待異教智慧的原則。他首先將異教智慧比作摩西的外族妻子：

外族妻子要跟隨着他，因為世俗教育中的有些東西是我們準備生出美德不可拒斥的。事實上，道德哲學與自然哲學可以在某些情形中結合為生活的同志、朋友和伙伴，走向更高的層次，只要這種聯合所生的後代不沾染上外來的污穢。

（《摩西的生平》2.37-39）

在緊接着的段落中，格列高利舉例說明又何謂「外來的污穢」：

舉個例子，異教哲學說，靈魂是永生的。這是虔敬的子孫。但它又說，靈魂從身體傳世到身體，從理性本性變成非理性本性。這就是屬肉體的、外族的包皮……只有把這些荒謬的東西完全除去，神的使者才會仁慈地臨到我們面前，仿佛為這些教義的真正後代感到喜樂。<sup>5</sup>

在他幾乎所有的重要作品中，我們都能感到格列高利在運用自己宣導的原則，延續斐洛（Philo）和奧利金的釋經方法，將柏拉圖與斯多亞派（Stoics）哲學轉變為「同志、朋友和伙伴」，同時清除與基督教義相悖的異教成分，以獲得對信仰最好的理解和表述。他的《論靈魂與復活》（*On the Soul and the Resurrection*）以及《論貞潔》（*On Virginitiy*）兩部作品借用了柏拉圖《會飲篇》（*Symposium*）、《斐多篇》（*Phaedo*）、《斐德諾篇》（*Phaedrus*）的文學形式；《論造人》（*On the Making of Man*）中「人的創造」部分引入了柏拉圖《會飲篇》與《普羅塔哥拉篇》（*Protagoras*）的描述；《摩西的生平》將柏拉圖《理想國》的洞喻與摩西上西

5. 尼撒的格列高利著，石敏敏譯，《摩西的生平》（北京：三聯書店，2010），頁40、41。

奈山領受十誡的經文聯繫起來，形成極富創意的神秘主義論述。<sup>6</sup>

筆者將在下文重點關注尼撒的格列高利在《論靈魂與復活》中對柏拉圖與新柏拉圖主義的化用與改造，彰顯格列高利如何在吸收柏拉圖靈魂學說的同時又對其所有超越。

## 一、「愛欲的階梯」

《論靈魂與復活》是尼撒的格列高利闡述基督教靈魂觀點與復活問題的重要著作。正如眾多西方研究者所指出的那樣，格列高利似乎有意將自己塑造成柏拉圖的追隨者，因此這部以靈魂為主題的作品多處顯露出對柏拉圖《斐多篇》的化用與摹仿。<sup>7</sup>該部作品以對話的形式組成，對話中的人物包括格列高利與他的「姐姐」瑪格里娜。格列高利曾著有《瑪格里娜的生平》（*Life of Macrina*），並通過他深情細膩的筆觸向後世讀者展現了一位虔敬、智慧的女性形象，「憑着自己苦修而來的深刻靈性成為兄弟倆的基督徒典範」，<sup>8</sup>同時在父母辭世之後承擔了照料與教育兩位兄弟的職責，引導他們的心志朝向古典學問與基督教神學。儘管格列高利的這部傳記作品為他贏得了很高的聲譽，他也因此被莫米利亞諾（Arnaldo Momigliano）譽為「四世紀最多才多藝、富有創造力的基督徒」作家，<sup>9</sup>瑪格里娜在歷史上是否真有其人一直存在爭議。因為格列高利的親兄弟，同樣著述宏豐的神學家巴西爾在自己的所有作品和書信中對這位「姐姐」未置一辭。格列高利的研究者已然發現，在《論靈魂與復活》這部作品中，「姐姐」瑪格里娜扮演了《斐多篇》中蘇格拉底的角色，或是《會飲

6. 章雪富，〈幽暗中的上帝——論尼撒的格列高利的神秘主義〉，載《基督教思想評論》2006年第1期，頁104。

7. 參閱 C. P. Roth, "Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp. 20-30; John Rist, "On the Platonism of Gregory of Nyssa", *Hermathena* 169 (2004), pp. 129-151。

8. 帕利坎著，石敏敏譯，《基督教與古典文化》，頁8。

9. Arnaldo Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians*, (Wesleyan University Press, 1987)。轉引自帕利坎著，石敏敏譯，《基督教與古典文化》，頁9。

篇》中狄俄提瑪 (Diotima) 的角色，引領格列高利認識到各種世俗哲學的謬誤和局限，最終獲得真正的智慧——關於神的知識。格列高利扮演學生的角色，同時也是希臘化時代重要哲學流派的化身——伊壁鳩魯派 (Epicureanism)、斯多亞派與柏拉圖主義，各派重要的靈魂觀點在格列高利的提問中順次展開，又被瑪格里娜逐一駁斥。

除了「對話體」這一鮮明的柏拉圖形式，《論靈魂與復活》的主題也與《斐多篇》極其相似：「姐姐」（老師）瑪格里娜在自己生命旅程的盡頭沉思死亡，勸慰自己的兄弟（學生）節制哀傷，並與之探討靈魂的性質及其在肉身死亡之後的可能經歷。

除《斐多篇》而外，格列高利的靈魂學說還借用諸多柏拉圖關於靈魂的重要討論，諸如《斐德若》中的靈魂馬車意象、《會飲》中愛欲的階梯與靈魂的上升。筆者在此主要關注《論靈魂與復活》中討論靈魂上升的段落，借此探析格列高利對柏拉圖學說的化用與改造。

《論靈魂與復活》分為兩大部分。第一部分首先通過駁斥伊壁鳩魯派從而確立靈魂的存在、進而探討靈魂的不朽、靈魂的性質。第二部分駁斥古代世界盛行的靈魂輪迴說，闡明基督教的復活觀念。梅瑞迪斯 (Anthony Meredith) 認為，格列高利在第一部分再現了對於人類靈魂的柏拉圖式分析，在第二部分則確定了「身體復活」的非柏拉圖 (unplatonistic) 學說。<sup>10</sup>

對於靈魂的上升的討論恰好處於第一部分結尾與第二部分開端的中間位置。在對話的進程中，瑪格里娜與格列高利探討靈魂如何在身體消亡後依然保持對構成身體的原子的控制力。隨後，格列高利向瑪格里娜提出不朽的靈魂在身體消散後歸向何處的問題。他提到《路加福音》(16:19-31) 描述財主與拉撒路死後，前者在陰間受烈焰焚燒之苦，後者則恬然休憩於始祖亞伯拉

10. Meredith, *The Cappadocians*, p. 121.

罕之懷，追問是否存在天堂地獄之說。瑪格里娜則告訴他對於天堂地獄以及《聖經》經文的理解不應當拘泥於字面意義，而應當發掘更為深刻的寓意：「人的生命曾經只有一個特徵，它屬於善的範疇，」但是在人因自己的念頭選擇靠近惡之後，

死亡作為違背律法的不可逃避的懲罰必定降臨違犯者。不過，神把人的生命分為兩段，即今生和脫離了肉體的身後，並把前一段生命盡可能限制在很短的時間內，而把後一段延伸到永遠。還有，出於對人的愛，神任人選擇，讓他們可以隨自己的意願分配這兩段善與惡，要麼是短暫的今生，要麼是無窮無盡的生後。<sup>11</sup>

瑪格里娜接下來談論自己對善惡的理解：能使感官愉悅的事物未必是善，唯有被靈魂覺察的事物才是真正的善。這一定義借用了柏拉圖與斯多亞學派的善惡觀。而她隨後的論述又容易使讀者聯想到柏拉圖《斐多篇》：一些人由於從未訓練過自己的推理和判斷力，從未領略過更好的道路，他們把善的份額全部用於今生的身體享受，沒有為生後保留一點善。

在接下來的一段話中，如研究者奎內斯（Harold Fredrik Cherniss）指出，<sup>12</sup>格列高利甚至完全化用《斐多篇》（81B-D）：

那些還活在肉身中的人必須盡力通過德行把自己從這種執着中解脫出來，以免死後還要經歷第二次死亡，以潔淨那些因與身體粘合而留下的痕跡，當捆綁靈魂的束縛鬆開之後，她就可以迅速而毫無阻礙地上升到至善，不因身體的痛苦而分心。無論是誰，如果他在思想上變得完全徹底地肉欲

11. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》（上海：上海人民出版社，2006），頁55。

12. H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (Berkeley, CA: University of California Press, 1930), pp. 57-58.

化，那麼這樣的人由於他的靈魂的每一個動作和活力都傾注在肉體欲望當中，就不能從這些執着中分離出來，甚至在離開肉體之後還是如此。正如那些在有毒的環境中逗留太久的熱，即使來到芳香的空氣中，也難以清除長期薰染的毒素。<sup>13</sup>

在對話的這一部分，格列高利談論個體靈魂的「上升」，而非神的「下降」，確實使他的論述看起來更接近柏拉圖傳統，而非基督教神學傳統。正如阿波斯特洛普洛斯（Charalambos Apostolopoulos）所指出的那樣，格列高利想象的靈魂攀升的旅程使其置身於柏拉圖與普洛提諾的陣營，同時有別於猶太哲人斐洛與其他教父的釋經寫作。<sup>14</sup>

「我們主要是通過欲望接近神的，是用它的鏈條把自己從地面向神提升的。」<sup>15</sup>人類通過欲望接近神，意即人認識到自己內在的匱乏，從而產生追尋圓滿、永恆、神聖的渴望，這是柏拉圖《會飲篇》論「愛欲」的重要主題。瑪格里娜對這一問題的答覆也明顯受《會飲篇》中蘇格拉底的女教師、狄俄提瑪「愛的階梯」講辭的啟發，將靈魂尋求上帝的過程展現為階梯式的循序漸進過程。按照柏拉圖的論述，人羣中的一類人天生靈魂中愛欲充盈，渴望尋求向上飛升的階梯。他們最初會遇見具體的美的身體，並以此為契機，在領悟到「美在這一身體或是那一身體中其實相同」之後，開始追求「形相上的美」。<sup>16</sup>形相上的美即靈魂的美，在柏拉圖看來靈魂的美等同於種種知識的美，這是「愛的階梯」的第二階段，在這條道路上毅然前行的人，最終會達到階梯的終點——得以瞥見「美本身」：「那晶瑩剔透、如其本然、

13. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 57。

14. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus* (Frankfurt, 1986), p. 115. 轉引自 Roth, "Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection", p. 21。

15. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 57。

16. 柏拉圖著，劉小楓譯，《柏拉圖的〈會飲〉》（北京：華夏出版社，2003），頁 90。

精純不雜的美，不是人的血肉、色澤或其他會死的美，而是那神聖的純然清一的美。<sup>17</sup>柏拉圖愛的階梯從人的感官出發，逐漸上升關於美的種種知識，最後上升到美的本身。而在他看來，能夠最終認識到美之所是，即美的理式的人，唯有擺脫感官糾纏，對美的本體凝神靜觀的哲人。

洛思 (Andrew Louth) 在《基督教神秘主義傳統的起源》(*The Origins of the Christian Mystical Tradition*) 中指出，柏拉圖主義框架內靈魂對神聖者的尋求成為基督教「與上帝合一」神秘主義體驗的來源。<sup>18</sup>儘管如此，二者又存在根本分歧。柏拉圖及其後繼者普羅提諾都認為，靈魂與神明有親緣性，因而它的上升只是實現了它的真實本性，是一種「復歸」——回歸靈魂最初的居所。而「復歸」必須通過沉思來完成，因為只有在沉思中靈魂才能盡可能地脫離不純淨的肉身（外部世界），與神聖者合一。所以對普羅提諾 (Plotinus) 而言，靈魂的升高也意味着更加進入內在：所在的比我心中最深之處還要深，比那最高之處還要高 (*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)。<sup>19</sup>柏拉圖與普羅提諾都把沉思生活看做靈魂自省的一種操練，需要以道德完善和智性完善為前提。因此能夠真正實現靈魂向「太一」復歸的人極其稀少，他首先需要退隱到自身，避免沾染外部世界的「沉淪」和「醜惡」。<sup>20</sup>在普羅提諾筆下，真正的靈魂上升屬於極少數「蒙福之人」，他們「從塵世沒有樂趣的生活中解脫出來，是一種單獨向着那獨一的逃離」。<sup>21</sup>這是一條通向太一的孤獨之路，太一不會顧念任何尋求它的靈魂。靈魂在上升過程中的孤獨與隔絕「使任何恩典的學說變得毫無可能，同時也使對人與人之共同本

17. 同上，頁 93。

18. 安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉》，頁 7。

19. 同上，頁 53。

20. 普羅提諾著，石敏敏譯，《九章集》（兩冊；北京：中國社會科學出版社，2009），下冊，頁 678。

21. 同上，頁 548。



性的理解毫無可能。這些局限導致了存在於柏拉圖視域和基督教神秘神學之間的極端對立」。<sup>22</sup>

尼撒的格列高利在此則接續斐洛與奧利金傳統，將靈魂與身體共同視為上帝的造物。在上帝與他的造物這兩種截然不同的存在之間橫隔着不可逾越的鴻溝。因此格列高利筆下靈魂的上升需要借助外在的力量，是美「吸引面向它的存在物」。格列高利用了一個十分形象的比喻說明這一點：「用鏈條把自己從地面向神提升」。鏈條的一端是個體的欲望，另一端是神。格列高利在自己的另一部作品《論貞潔》中也提到，為了達到純美之境，靈魂必須借助「白鴿的翅膀」。

## 二、「白鴿的翅膀」

在柏拉圖構建的靈魂上升的「愛的階梯」圖式中，靈魂上升的終點是看見「美本身」，即美的「理式」。在柏拉圖哲學框架中，理式實際上比古希臘諸神更具有神聖的特徵，因為它位於這個流變不居的生成世界之上，具有永恆、不朽、獨一的屬性。在《斐德若篇》（247c-d）處，柏拉圖將理式置於眾神居住的諸天之上，靈魂由於具備理性，可以認識理智，因此成為這個高於諸天的神聖領域的居民。柏拉圖認為靈魂在輪迴的過程中，從神聖的蒼穹跌落，與各種類型的肉體相結合，從而遺忘了自己前世的屬天生活。但是凡為最優秀的靈魂，會抬起頭朝向那天外的地方，追尋神聖者的蹤跡。因此，靈魂的認識活動就是追憶自己所曾知道的。耶格爾（Werner Jaeger）提醒我們注意，我們的認識活動是後笛卡爾式的，希臘人的則是前笛卡爾式的。「思」，非「我思」，而是對存在的直觀把握。「對柏拉圖來說，知識（episteme, noesis）也不僅僅就指關於這些對象的認識，它同時意味着與被

22. 安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉》，頁 70。

認識者的認同和結合」。<sup>23</sup>

靈魂探尋關於理式的知識其實就是自己回歸家園。「它在沉思中——沉思存在、真理和美之中——來實現這一使命。」<sup>24</sup>由於靈魂是因為跌落入這個虛假與變幻的世界中，與肉體結合而遺忘了前世的美好生活，從這個世界抽離、特別是擺脫肉身的羈絆成為靈魂上升的先決條件。而擺脫肉身束縛、實現靈魂的覺醒需要依靠哲學訓練。柏拉圖在《理想國》（*Republic*）和《法律篇》（*Laws*）中都特別關注這種教育。他認為哲學教育分為道德操練與理性操練兩個維度。道德的操練涉及諸如正義、審慎、節制、勇氣等美德的培養。<sup>25</sup>理性的操練即是使靈魂適應於「沉思」（*noesis*）。<sup>26</sup>沉思活動的頂點即是認識到神聖的理式，如狄俄提瑪在《會飲篇》中所言：「如果一個人沿着這條愛的道路攀登，上到能夠沉思這種超然之美，他便達到了他勞作的完美」（《會飲篇》211B）。在狄俄提瑪的描述中，人的理性認識能力與渴求的激情（愛欲）融合在一起。靈魂首先借助感官被引導，最後脫離感官而只依靠靈魂。在這樣一種由「物質轉向精神」、「雜多轉向獨一」<sup>27</sup>的運動過程中，愛欲並沒有被抽象所排空，反而由於靈魂沉浸在理式「精純不雜的美」中顯得愈發熱烈深沉。

柏拉圖的愛欲上升運動止息於個體靈魂對「理式」的沉思靜觀，格列高利則指出靈魂憑靠愛欲的上升只是其朝聖之途的初期階段。在《論靈魂與復活》中，他借瑪格里娜之口對柏拉圖構建的「愛欲階梯」提出詰難：既然在之前關於靈魂屬性以及附着其上的憤怒、恐懼、欲望的討論中，已得出結論：「我們內部的這些衝動被看作是源於我們與動物的親緣關係；美德在於對這些衝

---

23. Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), p. 25.

24. 安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉》，頁3。

25. 同上，頁10。

26. 同上，頁11。

27. 同上，頁13。

動的善用，邪惡在於對它們的濫用」，我們淨化靈魂的目的就是要止歇這些衝動；但由於「我們主要是通過欲望接近神的，是用它的鏈條把自己從地面向神提升的。在我們的靈魂淨化之後，欲望以及其他靈魂外在屬性都不復存在，那我們的靈魂中如何再激起對至善的渴望？」<sup>28</sup>

在格列高利看來，受造的靈魂本身並不具有神性，靈魂的欲望與恐懼、憤怒等本能衝動一樣，表明我們「與動物的親緣關係」。<sup>29</sup>靈魂在「朝聖」之前的淨化意即平息每一種動物性的衝動。格列高利還指出「愛欲」的實質是「人的意願衝動」，這讓他的論述滲入了希臘化時期哲學，特別是普羅提諾思想的內容。

在希臘化哲學時期，希羅哲學漸次放棄單純的知識探討興趣，由實體論向主體論轉變，<sup>30</sup>儘管這種演變或許是不自覺的。如伊壁鳩魯派儘管主張獲取關於自然和諸神的知識，但將知識視為工具，其根本目的是要治療人們面對死亡而引發的「意願的疾病」；早期斯多亞派開始探討認識論，把握個體在「認知上的自我確定性」。晚期斯多亞派則通過理論知識建立的自我信念走向倫理學，「以意願的控制作為自我之知的內核」。懷疑派則指出「物理對象的呈現都基於主體感知的當下」。<sup>31</sup>中期柏拉圖主義受斯多亞派與懷疑派的影響，逐漸放棄對知識的系統化建構，間接將自由意願引入柏拉圖傳統。普羅提諾或許是最早深入闡釋主體意願的古典哲人。他對主體意願的探討主要放置在善惡關係之中。

柏拉圖及其學院派傳人以實體為根基闡釋惡。惡是不可命名、不可表述的非實體與非存在。善是實體，可以借助辯證法的知識去把握。知識經由變幻不定的現象界通達實體，因此善惡的

28. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 57。

29. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 57。

30. 褚灑白、章雪富，〈從知識到意願——希臘化和古代晚期哲學的轉折〉，載《世界哲學》2011年第2期，頁 277。

31. 同上，頁 276。

對立在柏拉圖哲學框架下又轉化為形式與質料的對立。<sup>32</sup>普羅提諾在《九章集》（*Enneas*）中曾對惡作專題分析。他放棄了將惡單純歸為質料的柏拉圖傳統，認為甚至在理智本體中也內含質料（《九章集》5.9.12）。質料並不能主動為惡，這樣惡的動力必須追溯到形式世界。而形式的實體——太一和理智不會成為惡，惡只能從主體方面去研究。這樣個體靈魂就成為分析的起點。普羅提諾將靈魂本體的主體性稱為意願：

那已經侵襲到這些靈魂的惡源自於自我意願，它在這過程的開始就發生了，由那自主的欲望帶來了基本的分化。這些靈魂在這種自由中想象着某種樂趣，並且極大地沉溺於自我的這種活動中；因而慌慌地跌入錯誤的道路上……它們不能再能分辨神性或它們自己的本性。對自己地位的忽視使其自我貶低。它們放棄了自己的尊嚴，把任何事情都看得比自己更有價值。它們唯一敬畏和羨慕的只是外邦。<sup>33</sup>

墮落的靈魂猶如身處「外邦」的說法，最早出自柏拉圖《政治家篇》（*Politicus*）。深受柏拉圖主義影響的奧利金在基督教傳統中發展了這一意象；奧古斯丁在《懺悔錄》（*Confessiones*）中也多次使用靈魂身處「異地」的表述，並在中世紀發展為「相異之鄉」。在注釋和講解《雅歌》的作品中，奧利金提到：「你必須走出埃及，當埃及地落在你身後，你必要穿過紅海……當你經過所有這些頌歌，你便能開始向更高之處的行程，最終作為潔白的靈魂與它的配偶，你就會唱這雅歌了。」（《〈雅歌〉講章》I.1:27）

普羅提諾儘管繼續沿用了柏拉圖的實體論，卻由 *ousia* 發展出 *hypostases*（三層本體）：最高一層是「太一」（*one*）；其次

32. 同上，頁 275。

33. 同上，頁 543。

是努斯 (nous)；再次是靈魂 (soul)。太一、理智和靈魂中三層本體通過流溢和復歸聯繫起來。太一流溢產生理智，理智流溢產生靈魂，靈魂再與肉體相結合進入生活世界。這是一個從單一到雜多的過程。在流溢與復歸之間存在一種動態平衡，流溢被復歸所補償：肉身化的靈魂脫離肉身，靈魂復歸努斯，努斯復歸太一。每個層面的事物都努力向善，渴望返回至善，整個復歸的過程是一種渴望的活動，它在最低層面由個體靈魂的欲望驅動。但是大多數靈魂由於意願的自由而背離至善，忘記復歸的道路，墜入異地。

作為奧利金的學生，格列高利對普羅提諾的意願學說顯得相當熟悉。所以他認為單靠柏拉圖的「愛欲」並不能保證靈魂最終回歸神聖。因為靈魂的意願自由可能促使它趨向至善，但也可能讓它朝向善的幻影，即惡：「如果盼望引領靈魂朝向真正的善，則這一行動在回憶中留下光明的印記；反之，如果盼望僅把靈魂引向善的幻影，那麼繼之而來回憶則是恥辱」。<sup>34</sup>羅思 (C. P. Roth) 指出，這段話中「光明」一詞的希臘文為 Paidron，格列高利有可能在此戲仿柏拉圖《斐德若》的書名。<sup>35</sup>在《斐德若》中柏拉圖提出了著名的「靈魂馬車」比喻：掌握着人類靈魂的禦者駕馭着溫順與頑劣兩匹馬，溫順之馬帶領靈魂向上升騰，頑劣之馬迫使靈魂向下墮落，兩匹馬時常處於激烈的競爭狀態。靈魂因此忽高忽低，異常痛苦。通過提及抽打靈魂的「鞭子」，瑪格里娜隱晦地表明對柏拉圖「靈魂馬車」的化用：「於是靈魂之中就展開了盼望與回憶之間的內戰。這就是恥辱一詞所表示的心靈狀態，靈魂由於這個結果而刺痛……這種懊悔之情就像鞭子的抽打，痛入骨髓。」<sup>36</sup>格列高利所刻畫的靈魂由屬天的盼望牽引向善與屬

34. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 58。

35. Roth, "Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection," p. 25.

36. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 58。

地的回憶引誘下墜的圖景很容易讓讀者聯想到保羅在《加拉太書》所言：「情欲與聖靈相爭，聖靈和情欲相爭，這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。」（5:17）格列高利也確乎在其後的論述中，逐漸偏離柏拉圖－普羅提諾傳統。

在靈魂上升討論的最後一段，通過頻繁徵引保羅，回歸《聖經》傳統，格列高利最終揭示自己構建的「愛的階梯」與柏拉圖、普羅提諾有所不同：柏拉圖或普羅提諾的靈魂活動止步於對美的理式的凝神靜觀，即對最高知識的沉思。但在以格列高利為代表的東方「否定」神學派則認為人的理性永遠無法獲得最高的知識即關於神聖的知識，「通過這一否定教導我們，沒有人——事實上，沒有任何被造的智慧，可以獲得神某一方面的知識」；<sup>37</sup>另一方面，東方教父強調對上帝「榮耀」的參享，靈魂通過與神聖之物融合而「成聖」，但這種參享最終來自上帝的恩典。在格列高利看來，柏拉圖建造的以人類靈魂對知識的「愛欲」為驅動力的通天之梯已經達到人力「攀登所能上升到的極限」；如若人想要上升到更高處，必須祈求神賜予「白鴿的翅膀」。靈魂憑藉豐滿的羽翅悠游高天的意像出自柏拉圖的《斐德若篇》。柏拉圖也承認靈魂若要遨遊上界必須借助「最接近神性」的翅膀。柏拉圖的神性翅膀存在多種解讀的可能。如洛思就認為在柏拉圖靈魂上升的最終階段展現出神秘主義的特徵。但柏拉圖自己在隨後的論述中提到：「所謂神性的東西就是優秀、智慧、良善……神明的心靈都要被理性和知識所滋養，更何況那操行獲得有益養料的靈魂。」（《斐德若》274c-248a）格列高利則化用哲學家的「神性翅膀」來表達自己的神學思想：

很少有門外漢能抵達天使的奧秘，因為他們不知道人們的靈魂賴以登天的途徑就是使自己降落下來與鴿子相像，大

37. 格列高利著，石敏敏譯，《摩西的生平》，頁78。

衛和先知都很渴望擁有它的翅膀……用上面所說的翅膀把自己提升到一切低級的世俗野心之上，甚至超越整個宇宙，那麼它將會發現那唯一真正值得熱愛的對象，他就會變得與他所進入和觸及的美一樣美，由於和真正的光相融合，他自己也變得光輝燦爛。<sup>38</sup>

### 三、「靈魂之鏡」

「神聖的翅膀」是格列高利的神學思想的中心議題之一。他在自己的《聖經》注釋多處，諸如《詩篇》（16:8）、《雅歌》（6:4）、《申命記》（32:11）、《馬太福音》（23:37）都提到上帝自己擁有「翅膀」。詩篇作者祈禱尋求上帝之翼的庇護，摩西談到上帝展開羽翼護佑自己的子民。進入耶路撒冷的耶穌基督，希望如同雌鳥將幼鳥聚集在自己雙翅之下那般聚集他的子民。<sup>39</sup>與柏拉圖的說法類似，格列高利認為翅膀是靈魂中與神相似的部分：

如果人最初的創造見證在我們的本性中具有神的形象和與神相似的部分，人的形象與自己的原型相似。既然根據《聖經》，這一原型擁有翅膀，那麼人的本性難道不應該根據一種有羽翼的方式來塑造，讓它能夠飛翔因而與神相似嗎？<sup>40</sup>

這裏必須提及，格列高利對人性的看法與奧古斯丁以降的西方教父存在根本差異，他的思想中並無「原罪」概念。<sup>41</sup>格哥利

38. 格列高利著，〈論貞潔〉，載氏著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁187。

39. Paulos Mar Gregorios, *Cosmic Man: The Theology of St. Gregory of Nyssa* (New York: Paragon House Publications, 1988), p.180.

40. Gregory of Nyssa, "Canticum Conticorum (XV)", in Jean Danielou (ed.), *From Glory to Glory* (New York: Vladimir's Seminary Press, 2001), p. 284.

41. 格列高利學說中也不存在「預定論」，也無明確的恩典概念。參閱 Mar Gregorios, *Cosmic Man*, pp. 129-130。

奧斯 (Paulos Mar Gregorios) 指出，格列高利認為人性基本為善的看法源自猶太傳統，而非希臘化時期哲學。根據拉比學說，向善的衝動 (yetser hatob) 與惡的衝動 (yester hara) 均由上帝創造。這一觀點保留在早期的閃族教父文學中，但作出了嚴格限定：朝向惡的衝動是人類始祖墮落之後，人性被罪嚴重影響之後的產物。上帝並沒有創造惡，他只創造了自由，朝向善或惡的自由。四世紀的閃族教父厄弗雷姆 (Ephrem) 就認為，人類始祖的墮落是「一個嚴酷的現實」，其結果是人類失去了「榮耀的外衣」 (garment of glory)，他的身體變得粗糙，痛苦、疾病、辛勞得以找到進入他生命的入口，死亡則是最終的懲罰。<sup>42</sup>格列高利遵循的是閃族教父傳統，這一傳統將奧古斯丁的「原罪」觀念視作根源於諾斯替主義與摩尼教，應予以拋棄，並強調人性的自由與責任。

在格列高利看來，人只要保持自己原初的形象就能最大程度地與神相似。但是，

在後來朝向惡的衝動導致我們靈魂翅膀的脫落——由於遠離上帝用他的羽翼為我們營造的庇護所，我們同時也放棄了自己的羽翼。由於這個緣故，上帝的恩典臨到我們，啟示我們，讓我們逃離屬世而非屬神的肉欲 (lust)。經由神聖與正義，再次長出我們的翅膀。<sup>43</sup>

前文已提到神性翅膀的觀念源於柏拉圖傳統，再經由奧利金為格列高利所熟知。在柏拉圖的《斐德若》以及普羅提諾《九章集》中，都提到原本輕盈上揚的羽翼因為身體的重量而下墜，最終跌落外邦。但格列高利的論述與柏拉圖—普羅提諾傳統存在一

42. 同上，頁 165。

43. Gregory of Nyssa, "Canticum Conticorum XV", p. 285.



個最大區別：柏拉圖持續提到靈魂回歸家園之前的必要準備是「淨化」，「淨化」即靈魂通過道德操練與理性操練從身體 (soma, body) 這一外邦牢獄中解脫；格列高利則並不認為靈魂的淨化就是擺脫身體，因為《聖經》信仰認為身體也蘊含「好」的，例如《創世記》(1:31)「神看着一切所造的都甚好」以及《哥林多前書》(6:19)「豈不知你們的身體就是神的殿嗎？」

格列高利遵循保羅的看法，採用「肉身」(sarx, flesh) 一詞來指稱人被欲望裹挾的自然天性，即人在罪中的狀態。如《羅馬書》(6:19-20)「我因你們肉體的軟弱 (weak in your natural selves)，就照人的常話對你們說：你們從前怎樣將肢體獻給不潔、不法作奴僕，以至於不法；現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖」。可見身體 (body) 本身非善非惡，如若人的意志追隨神，身體也可以隨之聖潔；反之，如果人放縱自己的意志，使其沉溺於罪性即「肉身」之中，身體也因之犯罪。

羅思指出，格列高利在討論靈魂淨化與飛升的段落中使用「肉身」(sarx) 及其變體達十四次之多，而使用「身體」(soma) 僅兩次。<sup>44</sup>可見格列高利真正接續的是保羅傳統。在《論靈魂與復活》的前半部分，格列高利借瑪格里娜之口談到，靈魂在身體消散之後仍然保持對身體四散分離的原子的控制力，因此也能在適當的時刻將這些原子再聚合起來組成復活的身體。如若靈魂真的如柏拉圖所言想要徹底脫離身體，那基督教復活學說將變得無法想象。所以格列高利用保羅對「身體」與「肉身」的區分弱化了柏拉圖的靈魂淨化論，並在《論靈魂與復活》的後半部分攻訐古代世界的種種靈魂轉世說，認為靈魂與身體二分的看法將導致靈魂永無安息之所，並影射柏拉圖《斐德若篇》的靈魂回憶說：

44. Roth, "Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection", p. 22.

他們看到靈魂在天上運行的時候被捲入罪惡之中，從而墜入物質的生活，又從物質生活上升到上面的居所，這表明這些哲學家又確認了與他們自己正好相反的觀點，即物質生活是對於罪惡的潔淨，而堅定不移地與眾星一起運行卻是靈魂之罪惡的基礎與原因，因為這意味着，今生是靈魂依賴道德而長出翅膀飛升的地方，而天上則是靈魂因罪惡失去翅膀而開始墜落的地方，以致依附於低級世界，與粗糙的物體相混合。<sup>45</sup>

淨化之後的靈魂成為神的形象的「摹本」；在自身之中，靈魂可以窺見它的「原型」。「靈魂之鏡」的比喻同樣最早出現在柏拉圖作品中。他在《阿爾卡比亞德前篇》（*Alcibiades I*, 133c-d）借蘇格拉底之口表達：「我們要通過最壯美的鏡子來矚目神，於人而言就是要看到靈魂的美德，這樣我們才最好地看到和認識了我們自己。」<sup>46</sup>同時受到柏拉圖與斯多亞哲學影響的普羅提洛，認為靈魂的升高意味着更加進入內在，並且將靈魂的塑造描述為雕刻與神肖似的雕像：「不要停止對你自己的塑造，直到在你的身上散發出與神相似的德行的榮美；直到你看到穩固建立在無瑕神殿中的那完美的善。」<sup>47</sup>最早使用「靈魂之鏡」概念的基督教神學家，或許是與尼西亞正信派關係密切的亞他那修（Athanasius）。在《反異教》（*Against the Heathens*）一書中，他提到靈魂是「一面鏡子，從中它能看到聖父的形象」、「因而當靈魂已擦去了它所沾染的各種惡的污漬，而只保留那形象的純淨，並且當此照耀時，它就能夠像一面鏡子一樣來真正地沉思那「道」——那上帝的形象」。<sup>48</sup>

45. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 68。

46. 柏拉圖著，梁中和譯，《阿爾喀比亞德》（北京：華夏出版社，2009），頁 172。

47. 普羅提諾著，石敏敏譯，《九章集》，上冊，頁 35。

48. 阿塔那修著，《反異教》（8:34）。轉引自安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉》，頁 105。

格列高利發展了亞他那修的鏡喻，在其早年論全福的著作以及成熟作品《〈雅歌〉講章》中對其詳加闡述。針對第六福「清心的人有福了，因為他們必得見神」，格列高利闡釋道：「如果一個人的心已經被淨化得脫離了每一種造物的及一切難駕馭的情感，他就會在他自身的美中看到神性的形象。」<sup>49</sup>格列高利的鏡喻有兩點需要注意：一方面淨化之後的靈魂可以作為映照上帝形象的鏡子，借着觀照自身來認識上帝。另一方面人的靈魂只是上帝的鏡像，它只能盡可能地與神的外在特點相似，但永遠無法認識神的本質。格列高利接續了斐洛的一個重要創見：即區別上帝的本質和祂的行動。上帝的本質無法被認知，其行動則有可能被認知。霍恩（Gabriel Horn）將此處「鏡像」的方式與摩西面聖時進入「雲霧」的方式並列，稱之為格列高利「得見神的兩種方式」：在那不可知的幽暗之中，靈魂沉思呈現在鏡像中的上帝。<sup>50</sup>

靈魂之鏡通過將非被造者的形象，投射於被造者自身之中，使真正的參享上帝成為可能，但上帝仍保持其不可知。人與神之間的鴻溝永遠無法跨越。儘管如此，格列高利對人性以及人類的未來均持樂觀態度。人並不是從罪中出生，而是誕生於上帝創造的活動，他從上帝那裏獲得自己的本性。罪違反人的本性。因此格列高利作出了一個大膽的論斷：基督教即是對上帝本質的模仿（Christianity is the imitation of God's nature），神化即人化（Divinisation as humanisation）。<sup>51</sup>

即使在墮落之後，人依然保留了自由——與神最相似的部分。他並非完全無所作為，因為倘若如此，他無須為自己的行為承擔道德責任。在歷史之中，上帝依然要求人正義地行動。不過

49. Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes* (trans. Hilda C. Graef; New Jersey: Paulist, 1978), p. 147.

50. Gabriel Horn, 〈鏡像與雲霧：格里高利思想中上帝展開的兩種方式〉，載《苦行與神秘主義學刊》。轉引自安德魯·洛思著，孫毅、游冠輝譯，《神學的靈泉》，頁 122。

51. Gregory of Nyssa, *De professione Chritiana*。轉引自 Mar Gregorios, *Cosmic Man*, p. 230。

歷史是人類始祖墮落導致的結果，陷入惡中的存在並非真實的存在。在歷史之中，人類憑靠「盼望」與「回憶」生活。現存的世界在它生成的瞬間立即成為過去，因此並非真實的存在。我們真實的存在是與神相似的存在，即不再憑靠「盼望」與「回憶」生活，而是在永恆中生活。

在《論靈魂與復活》中探討「靈活上升」的尾聲部分，瑪格里娜轉向保羅的權威，詳盡闡釋《哥林多前書》十三章「愛頌」。她徵引保羅之言：「先知講道之能終必歸於無有，知識也終必歸於無有」，唯有「愛是永不止息」。並解釋道：保羅認為愛比信與望更長久，因為「望只有在所嚮往之享受尚未到來時才起作用，同樣，信也只是在所盼望之事尚未明確時的一種信心」；<sup>52</sup>一旦所盼望之事物真的來臨，所有靈魂活動都歸於沉寂，唯有愛無可取代、永遠持存：「至高存在的生命就是愛，……神的生命將在愛中行動，因此這生命本身就是美的，與生俱來就對美有一種愛的傾向，不會接受對愛的任何限制。事實上，美裏沒有限制，因此愛也不會因為美所有限制而停止。」<sup>53</sup>

在格列高利靈魂上升的最後階段，屬人的欲望、盼望、回憶在神聖大愛的光照下消彌於無形，人完成了自己的「聖化」，參享神的榮耀。正如但丁《神曲》（*The Divine Comedy*）那位朝聖者在向天堂的聲籟與大光明飛升中的最終所見：

永恆之光啊，你自身顯現，  
寓於自身；你自知而又自明；  
你自知、自愛，而又粲然自矜！  
……  
高翔的神思，至此再無力上攀；

---

52. 格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》，頁 60。

53. 同上。

不過這時候，吾願吾志，已經  
見旋於大愛，像勻轉之輪一般；  
那大愛，回太陽啊動羣星。<sup>54</sup>

**關鍵詞：**尼撒的格列高利 論靈魂與復活 柏拉圖 普羅提諾

作者電郵地址：[mistrain@sina.com](mailto:mistrain@sina.com)

---

54. 但丁著，黃國彬譯，《神曲·天堂篇》（北京：外語教學與研究出版社，2009），頁474。

## 中文書目

- 尼撒的格列高利。《論靈魂與復活》。張新樟譯。上海：上海人民出版社，2006。[Gregory of Nyssa. *Dialogue on Soul and Resurrection*. Translated by Translated by Zhang Xinzhang. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006.]
- 。《摩西的生平》。石敏敏譯。北京：三聯書店，2010。[Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. Translated by SHI Minmin. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010.]
- 安德魯·洛思。《神學的靈泉——基督教神秘主義傳統的起源》，孫毅、游冠輝譯。北京：中國致公出版社，2001。[Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*. Translated by SUN Yi & YOU Guanhui. Beijing: China Zhigong Publishing House, 2001.]
- 但丁。《神曲》。三卷。黃國彬譯注。北京：外語教學與研究出版社，2009。[Dante. *The Divine Comedy*. 3 Volumes. Translated by HUANG Guobin. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2009]
- 帕利坎。《基督教與古典文化——基督教與希臘主義相遇中自然神學的轉化》。石敏敏譯。北京：中國社會科學出版社，2012。[Pelikan, Jaroslav Jan. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. Translated by Shi Minmin. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2012.]
- 柏拉圖。《柏拉圖的〈會飲〉》。劉小楓譯。北京：華夏出版社，2003。[Plato. *The Symposium*. Translated by Liu Xiaofeng. Beijing: Huaxia Publishing House, 2003.]
- 。《阿爾喀比亞德》。梁中和譯。北京：華夏出版社，2009。[Plato. *Alcibiades*. Translated by LIANG Zhonghe. Beijing: Huaxia Publishing House, 2009.]
- 章雪富。〈幽暗中的上帝——論尼撒的格列高利的神秘主義〉。《基督教思想評論》2006年第1期，頁101-110。[ZHANG, Xuefu. "You an zhong de shang di — Lun ni sa de ge lie gao li de shen mi zhu yi." *Regent Review of Christian Thoughts* 2006 issue 1. pp. 101-110.]

- 普羅提諾。《九章集》。兩冊。石敏敏譯。北京：中國社會科學出版社，2009。[Plotinus. *The Enneads*. 2 Volumes. Translated by Shi Minmin. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2009.]
- 褚瀟白、章雪富。〈從知識到意願——希臘化和古代晚期哲學的轉折〉。《世界哲學》2011年第2期。頁274-282。[CHU Xiaobai & ZHANG Xuefu. “Cong zhi shi dao yi yuan: Xi la hua he gu dai wan qi zhe xue de zhuan she”. in *World Philosophy* 2011 issue 2. pp. 274-282.]

## 外文書目

- Cherniss, H. F. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Berkeley, CA: University of California Press, 1930.
- Danielou, Jean, ed. *From Glory to Glory*. New York: Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Gregory of Nyssa. *The Lord's Prayer, The Beatitudes*. Translated by Hilda C. Graef. New Jersey: Paulist Press, 1978.
- Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- Mar Gregorios, Paulos. *Cosmic Man: The Theology of St. Gregory of Nyssa*. New York: Paragon House Publications, 1988.
- Meredith, Anthony. *The Cappadocians*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995.
- Rist, John. “On the Platonism of Gregory of Nyssa”. *Hermathena*, 169 (2004). pp. 129-151.
- Roth, C. P. “Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection”. *Vigiliae Christianae* 46 (1992). pp. 20-30.

# Gregory of Nyssa on “the Ascending of Soul”: An Example of the Cappadocians’ Adoption of Platonic Philosophy

XIAO Jian

Lecturer, Comparative and World literature Section

Department of Chinese

Sun Yat-sen University

## *Abstract*

Early Christianity has enriched itself through the conflict and convergence of judeo-Christian revelation and Greek philosophical tradition. Platonism would be the paramount illustration of early theologians’ attitude towards western classical culture. This article focuses on Gregory of Nyssa, one of the Cappadocians, and studies how Gregory adapted the soul doctrine of Plato and Platonism to his own distinctive theology through the analysis of the “soul ascending” passage in his *Dialogue on Soul and Resurrection*.

**Keywords:** Gregory of Nyssa; *Dialogue on Soul and Resurrection*;  
Plato; Plotinus