

# 向上提升的神秘主義

托名狄奧尼修

黃克鏞<sup>1</sup>

本文介紹狄奧尼修的靈修思想。狄氏神秘思想是希臘教父傳統與新柏拉圖哲學的適當整合，不但是連貫基督宗教東方與西方靈修思想的橋樑，也可與道家、儒家思想引起共鳴。希望藉此拋磚引玉，給願從事神學和靈修本地化的年輕學人靈感，發揮狄奧尼修神秘思想與中國傳統思想的比較及融匯貫通。

## 前言

「我的論證從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者合為一體。」

以上是狄奧尼修對於他提出的神秘神學的描述；狄氏以梅瑟登西乃山的經驗作為這種神秘神學的典範：梅瑟登上山巔，「進入不知的真正神秘黑暗中」，並在黑暗中與那位不可知的天主結合<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 本文作者：黃克鏞神父，本篤會士，意大利 Camaldoli 修院隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。

<sup>2</sup> 《神秘神學》3 及 1.3；見狄奧尼修著，包利民譯，《神秘神學》（香

在狄奧尼修以前，教父奧力振(Origen)及額我略尼撒(Gregory of Nyssa)等，已強調天主不可知及不可言說的特性，提倡「不可言說的神秘主義」(apophatic mysticism)。狄氏將這種不可言說的神秘思想加以發揮，達於高峰狀態；狄氏神秘神學可視作希臘教父神秘思想的集大成。由於托名為保祿宗徒的弟子(宗十七34)，狄奧尼修的著作享有特殊地位。中世紀時狄氏著作被譯成拉丁文，對西方拉丁教會有重大影響，尤其對日後萊茵法蘭德斯神秘主義，以及英國佚名神秘者《不知之雲》(*The Cloud of Unknowing*)有深刻的影響。狄氏可視作連貫東方與西方教會神秘傳統的橋樑。

狄氏神秘思想不但繼承了教父傳統，也深受新柏拉圖哲學的影響。狄氏視萬物從天主「溢出」，又不斷「回歸」根源；這種宇宙性神秘觀，與普羅克洛(Proclus)所持因果循環的三形態(「靜止」、「溢出」、「回歸」)，互相響應<sup>3</sup>。狄氏達成了基督宗教靈修與新柏拉圖哲學的適當整合，這是他的特殊貢獻。

狄氏表示，萬物「回歸」根源的動向，是一種「向上提升」的歷程，因而狄氏的神秘主義被稱為「向上提升的靈修思想」<sup>4</sup>。本文以「向上提升的神秘主義」為題，首先探討作者其人及思

---

港：漢語基督教文化研究所，1996），96及94頁；以下簡稱「中譯」。

<sup>3</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, trans. E. R. Dodds, (Oxford: Clarendon Press, 1963), no.35, p. 38.

<sup>4</sup> 參閱：Paul Rorem, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius," in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, eds. B. McGinn and J. Meyendorff, (New York: Crossroad, 1992), pp. 132~151.

想背景；然後按照狄氏提出的不同神學類型，闡釋這向上提升的歷程；再從狄氏有關天主的三個名稱（「善」、「美」、「愛」），討論向上提升的原動力。本文結論將指出狄氏不但是貫通基督宗教東方與西方傳統的橋樑，也能提供基督宗教與遠東，尤其中國靈修傳統，如道家、儒家思想的聯繫。

## 一、作者及其思想背景

### （一）作者之謎

《宗徒大事錄》記載保祿曾於雅典城的「阿勒約帕哥」（Areopagus）前講道；當時有一位名叫狄奧尼修的官員信從了保祿<sup>5</sup>。這位托名為保祿弟子狄奧尼修的作者留下一些著述，流傳至今的共有五部：《論聖名》、《神秘神學》、《天階體系》、《教階體系》及《書信集》<sup>6</sup>。狄氏在著作中提及他的另一些著作，包括《神學大綱》、《象徵神學》、《天使的特性與品級》、《神聖讚美詩》等。這些作品可能是佚失，或更可能是狄氏以其擅長的技倆所虛構。

按照歷史考據，狄奧尼修的著作首次於 533 年被主張「一性論」（monophysitism）異端者引述，用以支持他們的理論<sup>7</sup>。但

---

<sup>5</sup> 宗十七 22-34；阿勒約帕哥為雅典城最高法院所在地。

<sup>6</sup> 五部著作依照英譯本簡稱如下：《論聖名》：DN；《神秘神學》：MT；《天階體系》：CH；《教階體系》：EH；《書信集》：Letters；參閱：*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, (New York: Paulist, 1987)；中譯本全部見於《神秘神學》（見上注 2）；筆者引用這中譯本時，也參照原文或其他譯本稍作更改。

<sup>7</sup> 參閱：Andrew Louths, *The Origins of the Christian Mystical Traditions: From Plato to Denys*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp.

維護正統信仰者不接受狄氏著作具有宗徒時代的權威性，理由是以往著名教父，如亞大納修（Athanasius）、濟利祿（Cyril of Alexandria），或任何一位教父，都不曾提及狄氏的著述。但過不多時，那些維護正統信仰者也開始引述狄氏的作品，以反擊「一性論」。可見雙方都不介意狄氏作品晚期出現的困難，卻認為這些作品有引用的價值。

狄奧尼修著作的歷史命運，該追溯於被譽為「拜占廷神學之父」的馬克西摩（Maximus Confessor），在其名著《秘言》中，馬氏提及狄奧尼修，稱譽他為「至神聖的詮釋者」，公開確認狄氏著作的歷史性，及宗徒時代的權威性<sup>8</sup>。因此，確定了狄氏在東方及西方基督宗教傳統中的卓越地位。及至九世紀時，更有愛爾蘭神秘家愛留根納（Scotus Eriugena），將狄氏著作譯為拉丁文，奠定了狄氏對中世紀西方拉丁神學影響的基礎。如聖維克多的優果（Hugh of St. Victor）和理查（Richard of St. Victor），大亞伯爾（Albert the Great）及其門生多瑪斯（Thomas Aquinas）等，均極推崇狄氏的著作。如上文所示，狄氏尤其對西方神秘思想有深刻的影響。

但在十九世紀末，由於歷史批判的趨勢，有學者提出狄奧尼修著作深受新柏拉圖哲學家普羅克洛（Proclus）的影響，學者指證狄氏著作的一些篇幅，極接近地引述了普羅克洛的著作；因此，否定了狄氏著作出於宗徒時代的可能性<sup>9</sup>。自此掀起了一

---

160~161.

<sup>8</sup> *The Church's Mystagogy*, in *Maximus Confessor: Selected Writings*, trans. George C. Berthold, (New York: Paulist, 1985), pp. 184, 206, 213.

<sup>9</sup> 參閱: Bernard McGinn, *A History of Western Christian Mysticism*, vol.

場對狄氏身世之謎的探索，今天多半學者認為，托名狄奧尼修的著作大概於五世紀末或六世紀初（約主曆 480~510 年），在敘利亞完成。

## （二）新柏拉圖哲學的影響

狄奧尼修的著述顯示雙重的思想背景，即希臘教父的傳承及新柏拉圖哲學思想。狄氏強調天主不可知、不可言說的特性，提倡「否定神學」（negative theology），這是承襲了由猶太神學家斐洛（Philo）所始創、經亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexandria）和奧力振，以及卡帕多細亞的額我略尼撒發展的神學思想。狄奧尼修的著述，代表否定神學的高峰，是希臘教父神秘思想的集大成。

希臘教父神學深受柏拉圖及新柏拉圖哲學的影響，這影響在狄氏著述中尤為顯著。狄氏否定神學及神秘思想的背景，乃是新柏拉圖主義的世界觀。在普羅丁（Plotinus）的思想中，萬物的本質有三：「一」、「智」、「魂」；「一」是世界終極原理，由「一」產生「智」，普氏稱這產生為「溢出」（procession, emanation）；由「智」溢出「魂」，也稱「世界之魂」（World-Soul）；再由這不具形體的「世界之魂」溢出個別的、與形體結合的「魂」。與此「溢出」相對的是「回歸」，萬物具有回歸本原的動力，由個別的魂回歸「世界之魂」，再由這「魂」回歸「智」，最後回歸於「一」<sup>10</sup>。

---

I, *The Foundations of Mysticism*, (New York: Crossroad, 1994), p. 158.

<sup>10</sup> 參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 37~40.

普羅克洛把普羅丁的「溢出」與「回歸」，發展為萬物因果循環的三個階段或形態：「靜止」(moné)、「溢出」(proodos)與「回歸」(epistrophe)。普羅克洛提出事物有因必有果，有果必有因<sup>11</sup>。由因產生果，乃是因的自然流溢，稱為「溢出」的形態；由果回溯因的關係，是為「回歸」本源的形態。普羅克洛特別指出，最終本源是由於自身的豐滿而自然向外流溢，但在溢出過程中，保持本身的絕對不變及毫不減損。他稱這狀態為本源的「靜止」，本原便是在這靜止不變中產生萬物<sup>12</sup>。這「靜止」、「溢出」與「回歸」便是世界萬物循環不息的生發過程，三者是同時存在的。

普羅克洛有關萬物因果循環的三種形態，也構成了狄奧尼修的世界觀；如下文顯示，狄氏向上提升的神秘思想便是依據這世界觀發揮的。詮釋狄氏著作的學者往往提出以下的問題，究竟狄氏主要是基督宗教神學家，抑或是新柏拉圖主義哲學家。今天較普遍的意見認為，狄氏基本上是基督徒神學家，但應用新柏拉圖哲學思想和術語，以詮釋有關聖三、降生與蹟，和創造等基督宗教的神學課題<sup>13</sup>。

## 二、向上提升的歷程—不同的神學類型

狄奧尼修提出一種「向上提升」(anagogical 或 up-lifting)的神秘思想，這向上提升的形上基礎，便是萬物因果循環的三種形

---

<sup>11</sup> 見上注3；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp.161~162.

<sup>12</sup> 最終原因是在「靜止」中產生萬物，因此，「靜止」與「運動」是同時存在的。

<sup>13</sup> 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 158.

態：靜止、溢出、回歸。天主是萬物的根源，萬物由根源溢出，又不斷回歸本源；狄氏視這回歸根源的過程，為萬物向上提升的過程。人既是具有理性的，他的回歸或提升除了客觀的形上基礎外，還需要有個人的自由回應，作為主觀的配合<sup>14</sup>。狄氏所提出的不同類型的神學，便是為了解釋人在向上提升過程中的回應。

我們必須首先了解狄奧尼修所稱「神學」的意義，按照教父的傳統，「神學」意義與今天一般意義不同，在教父思想中，「神學」（theo-logia）與其說是有關天主的言論，更好說是「天主的言論」，即天主藉著聖經啓示的言論。從人方面看，「神學」是對天主聖言的反思和回應，包括對天主的認識，及有關祂的言論。但這種認識和言論，主要不是理智思考和鑽研的結果，卻是來自與天主的交往契合，及祈禱默觀的經驗<sup>15</sup>。

這種對神學的了解，可見於狄氏對於他的老師偒羅迪奧（Hierotheus）的描述；狄氏指稱他老師的神學知識，一方面藉著對聖經的鑽研，直接從聖經作者學習得來；但更重要的是通過「神秘的靈感」，不僅學習，更體驗到有關天主的事理。狄氏表示他的老師與這些神聖事理享有「同感受」（sympathy），因為他與這些事理享有神秘的契合<sup>16</sup>。狄氏所說的「神學」便是指這種與神秘經驗有關的知識。

狄奧尼修討論的神學類型主要可分為：「肯定神學」（affirmative theology），「否定神學」（negative theology）及「神秘

---

<sup>14</sup> 同上，161~163 頁。

<sup>15</sup> 參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, p. 164.

<sup>16</sup> DN 2.9；中譯，19 頁。

神學」(mystical theology)<sup>17</sup>。天主既是萬物的原因，而原因包括結果，因此，在天主身上可以肯定一切事物的特性；但同時也須在他身上否定這一切特性，因為天主與一切事物有別，遠超出於任何事物之上。因此，肯定與否定神學是分不開的，必須同時配合，並一起指向神秘神學，論述人與天主結合的境界和經驗。

狄奧尼修提出的神學類型，與萬物因果循環的三種形態相對：肯定神學描述萬物發自根源的「溢出」；否定神學相當於萬物返溯本源的「回歸」；而神秘神學反映萬物歸根返源時，分享根源的「靜止」<sup>18</sup>。

### (一) 肯定神學

狄奧尼修在《神秘神學》一書第三章，特別討論何謂「肯定神學」及「否定神學」。肯定神學包括天主自我顯示的過程，狄氏表示他的著述足以代表肯定神學的進程：首先，他在《神學大綱》討論了天主三位一體的道理，以及聖言降生的奧蹟；這兩項奧蹟分別代表天主對內和對外的自我顯示。其次，在《論聖名》一書，作者論及天主是善、存有、生命、智慧、德能等有關抽象概念的名稱。最後，在《象徵神學》討論了有關天主的象徵性名稱或描述；這些名稱或描述是取自物質領域的，如

---

<sup>17</sup>「肯定神學」及「否定神學」也分別稱為「可言說的神學」(cataphatic theology)及「不可言說的神學」(apophatic theology)。

<sup>18</sup>參閱：*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, p. 140, n. 17; Paul Rorem, "The Place of the *Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus," *Dionysius* 4 (1980), pp. 87~88.



稱天主為光、水、火、磐石等<sup>19</sup>。狄氏的另外兩本重要著述，《天階體系》及《教階體系》，也可列入象徵神學的範疇。

在《教階體系》的開端，狄氏指出人與天使的認知方式不同，天使是純神體，可以直接觀看認識天主；人的理智與感官相連，必須透過可見的事物或形象，才能認識無形不可見的天主；因此天主通過聖經言語和禮儀象徵把自己啓示給人<sup>20</sup>。狄氏表示，聖經以不同性質的圖像或象徵顯示天主，有時採用與天主「相似」的事物或圖像作比擬，如把天主比做光明或水泉，使人容易領悟圖像所包含的意義；有時卻採用「不相似」的事物形容天主，如稱祂為猛獅。狄氏認為，「不相似」的象徵更能惹人注目，催使人通過否定途徑認識天主<sup>21</sup>。

肯定神學論述天主自我啓示的過程，採取從上而下的方向，首先從高深莫測的聖三開始觀摩天主的奧秘，然後以抽象概念的名稱描述天主的屬性，最後以物質世界的象徵比擬天主，在這下迴向的進程中，討論的話語也不斷增多，狄氏認為，這是肯定神學或「可言述的神學」的一個特色。

## （二）否定神學

在《神秘神學》裏，狄奧尼修表明在以前的書本中，他論證從最崇高的範疇向最低下的範疇進行，取了從上而下的路向，現在卻依循相反的方向：「但是現在我的論證，從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂

---

<sup>19</sup> MT 3; CH 2.5; 中譯，95 頁，107 頁。

<sup>20</sup> CH 1.3; EH 1.2; 中譯，101~102 頁，149~150 頁。

<sup>21</sup> CH 2.3, 5; 中譯，104~105 頁，107~108 頁。

之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者，合為一體」<sup>22</sup>。狄氏繼續解釋否定神學採取相反方向的原因：當我們肯定那超出一切肯定的對象時，我們必須從與祂最接近的事物開始；但當我們否定那超出一切否定的對象時，我們必須首先否定那些與我們願意達到的目標最不相像的事物<sup>23</sup>。

狄氏表示肯定神學論述的天主自我啓示，就如同來自父的光明，從上降下，在世界照射；不僅如此，這光也使人向上提升，把人領回光源—天父—那裏<sup>24</sup>。這向上提升或回歸的過程，特別通過否定神學完成，狄氏指出否定神學負有雙重的提升任務：其一、透過可感覺的圖像或象徵，提升到這些圖像所表示的有關天主的理性概念；其二、進一步否定這些抽象概念，指出這些概念與天主之間的無限距離。這樣，撇下了有關天主的一切概念，人的理性活動便停下來，因而趨向與天主本身超概念的結合<sup>25</sup>。

否定神學提升的第一級，是藉著默觀及詮釋，理解聖經圖像和禮儀象徵所蘊藏的精神意義。例如領會「感覺的美味是一種概念性彌散狀態的表象，物質性的光是非物質性的光之賜予的圖像」<sup>26</sup>。狄氏《神秘神學》第四章便是說明天主是非物質的神體，超出於一切可以感受的特性之上；否定神學的第一個任務，便是要從物質和感性境界提升至理性境界。

否定神學的第二級提升，是在形成有關天主的概念後，進

---

<sup>22</sup> MT 3；中譯，96 頁。

<sup>23</sup> 同上。

<sup>24</sup> CH 1.1；中譯，100 頁。

<sup>25</sup> 參閱：Rorem, "The Uplifting Spirituality," p. 135.

<sup>26</sup> CH 1.3; EH 1.5；中譯，101 頁，152 頁。

一步否定這些概念。《神秘神學》第五章的標題，清楚顯示這道理：「一切概念性事物的最高原因本身，並非概念性的」<sup>27</sup>。第五章結論，也是全書結論，說明天主「超出肯定與否定之上」：「我們只能對次於他的事物做肯定與否定，但不可對祂這麼做，因為祂作為萬物完全的和獨特的原因，超出所有的肯定；同時……祂也超出一切否定之上」<sup>28</sup>。

否定神學否定有關天主的概念，如否定天主具有理智、知覺、成全等。狄氏認為必須對這否定的意義加以解釋，這否定並不表示天主有所欠缺，卻相反地表示天主享有絕對的豐沛。祂的理智、知覺和成全，無限地超出人的理智、知覺或成全<sup>29</sup>。因此，狄奧尼修喜歡在一些名詞前面冠上「超越」（hyper-）的字首，表示這些基本屬性，如善、神聖、存有、生命、智慧等，用在天主身上時，必須無限地擴大；為此，狄氏慣常以這樣的稱號描述天主：「超越的善，超越的神聖，超越的存有，超越的生命，超越的智慧」<sup>30</sup>。

### （三）神秘神學

狄奧尼修表示，肯定神學與否定神學必須同時並進，而它們要達到的目標是神秘神學，這神秘神學主要包括兩項特點：其一是沉默無言；其二是在黑暗中與天主結合。在討論這些特點之前，我們先看「神秘」一詞的意義。

---

<sup>27</sup> MT 5；中譯，97頁。

<sup>28</sup> 同上。

<sup>29</sup> DN 7.2；中譯，64頁。

<sup>30</sup> DN 2.3；中譯，14頁。

## 1. 「神秘」的意義

「神秘」一詞希臘文是 *mystikos*，有「隱藏」的意思<sup>31</sup>。這詞見用於古代流行的「秘蹟宗教」(mystery religions)，意指這些宗教的儀式必須保密，不可向尚未接受入門儀式的教外人士洩漏<sup>32</sup>。後來，亞歷山大的克萊孟和奧力振也使用「神秘」一詞，他們一面保持這詞原有「隱藏」的意義，一面將它與保祿書信的「奧秘」(mysterion)相連；這「奧秘」是指基督及基督的事蹟<sup>33</sup>。奧力振格外以神秘一詞應用於詮釋聖經，他提出聖經的意義可分為「文字意義」及「屬神意義」；而「屬神意義」主要包括「寓意釋義」(allegorical sense)<sup>34</sup>；「寓意釋義」格外指以基督為中心的釋經方法，即從基督奧蹟的觀點理解聖經的意義，發現某段經文與基督事蹟的聯繫。奧力振也稱「寓意釋義」為「神秘意義」<sup>35</sup>，一方面因為這意義指向基督的「奧秘」，一方面因為這種釋經方法也是一種神秘經驗，即是發現基督在

---

<sup>31</sup> 有關「神秘」(mystikos)的討論，參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, vol. I, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, (New York: Seabury, 1963), pp. 405-416; idem, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1990), pp. 149-171.

<sup>32</sup> Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 406; *mystikos* 指「儀式」必須保密、並不包括神秘思想或道理。

<sup>33</sup> 參閱：弗一 9-10；保祿的「奧秘」包括「隱秘」及「彰顯」二面：即天父永恆和隱秘的救恩意願，以及基督事蹟在歷史中的顯示。

<sup>34</sup> *On First Principles* 4.2.6; in *Origen: Selected Works*, trans. Rowan Greer, (New York: Paulist, 1979), pp. 184-185.

<sup>35</sup> 同上，184 頁；奧力振也稱「寓意釋義」為「主的意義」(sensus Domini)；*On First Principles* 4.2.3；同上，181 頁。

聖經文字裏隱藏著的臨在，及與基督本人會晤的經驗。

繼克萊孟及奧力振之後，教父們採用神秘一詞漸漸普遍；主要用於詮釋和理解聖經。但日後也以神秘一詞應用於教會舉行的禮儀或聖事，如稱聖體聖事為「神秘祭獻」、「神秘之餅」；稱聖洗聖事為「神秘重生」或「神秘沐浴」等<sup>36</sup>。神秘一詞應用於禮儀與應用於釋經的意義基本相同：指出聖事與基督奧秘的連繫，及表示基督在禮儀聖事中隱藏著的臨現。由此可見，教父使用的「神秘」一詞，主要具有客觀的內涵，意指基督在聖經和禮儀中隱秘而真實的臨在；但也包括個人主觀的含義，那便是信徒通過聖經和禮儀，體會基督的臨在，與基督會晤的經驗。奧力振已使用「神秘默觀」（mystical contemplation）這詞語，表示信徒透過聖經與基督相遇的經驗<sup>37</sup>。

狄奧尼修首先採用「神秘神學」一詞，他所說的「神學」不但指有關天主的言論，格外表示與天主交往契合的經驗；而「神秘」一詞顯示這經驗來自閱讀和默想聖經或參與禮儀<sup>38</sup>。首先，狄氏談論的神秘經驗是以教會舉行的禮儀和聖事為基礎的，這從他所撰的《教階體系》和《天階體系》可以看到。至於狄氏提出的神秘神學與聖經的密切關係，格外可從《論聖名》一書看到；這部書主要是搜集和論述聖經中有關天主的名稱。狄氏認為神秘經驗是來自對聖經的領悟，這也可以從他關於老師的言論看到；他指出老師的神學知識，除了從研習聖經得來外，更通過「神秘的靈感」，直接「體驗」聖經的內涵，是一

<sup>36</sup> 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp. 408~409.

<sup>37</sup> *Com. In Jo* 1.30; 13.24; in ed. Preuschen, pp. 37, 248.

<sup>38</sup> 參閱：Bouyer, *Christian Mystery*, p.181.

種以聖經為本的神秘知識<sup>39</sup>。

## 2. 神秘神學的特徵

狄奧尼修的神秘神學繼承了在他以前的教父神秘傳統，不但視神秘經驗以聖經和禮儀為主要內涵，也發揮教父強調的、神秘經驗不可言述的特徵，並把這「否定神秘主義」(apophatic mysticism)帶至高峰境界。

### (1) 梅瑟進入「不知的真正神秘黑暗中」

狄奧尼修跟隨額我略尼撒的後塵，以梅瑟攀登西乃山為例，闡釋他本人提出的向上提升的神秘主義：透過肯定神學與否定神學，進入神秘神學。狄氏在《神秘神學》第一章引述《出谷記》所載有關梅瑟的事蹟，如同額我略尼撒，狄氏也以「黑暗」的圖像代表神秘提升的高峰<sup>40</sup>，額我略有關梅瑟登西乃山的漸進圖像是「光明」、「雲」、「黑暗」；狄氏卻按照他一貫的靈修歷程三階段，描述梅瑟登山的旅程：「淨化」、「光照」、「成全」或「結合」<sup>41</sup>。梅瑟聽從天主的吩咐，先「潔淨」了自己，然後啓程登上西乃山；這是「淨化」的過程。途中梅瑟聽到號角聲和看到許多光芒；這是代表「光照」的階段。

---

<sup>39</sup> DN 2.9；中譯，19頁。

<sup>40</sup> MT 1.3；中譯，94頁；參閱：出十九～廿。

<sup>41</sup> 狄氏的三階段見 MT 1.3；CH 3.2；EH 5.3~7；中譯，93~94，109~110，186~190頁；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 170~174；額我略尼撒的三階段見 *The Life of Moses* II. 152~169；in *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*, trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson, (New York: Paulist, 1978), pp. 91~97；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 82~88。

但狄氏隨即補充說，在這光照中，梅瑟「並沒有遇到天主自己，而是觀照天主的居處，不是那不可見者本身」<sup>42</sup>。這「天主的居處」表示天主的自我顯示，格外透過他創造工程的「溢出」（*proodos*）表達出來；但天主本身卻是深藏不露的。

梅瑟聽到的號角聲和看到的光芒，可以比作肯定神學；創造是天主光榮的流露。但誰若願意看見天主本身，那麼必須透過否定神學，放棄一切心智可能認識或理解的事物；像梅瑟一般衝破及撇下一切能看或被看的事物，「進入不知的真正神秘黑暗中」；在這黑暗中，以不知的方式認識天主<sup>43</sup>。這就是狄氏的神秘神學，可比做他提出的靈修歷程第三階段的「成全」或「結合」。

狄氏神秘神學的特殊貢獻，是提出以「黑暗」為象徵的「不知之知」。狄氏在《論聖名》第七章指稱，「我們不能認識天主的本來面目，因為這是不可知的，超出了心智或理智的範圍」。因此，人對天主的「不知」（*agnosia*）相對於天主本身的不可知<sup>44</sup>。但狄氏繼續說，透過萬物，人可以認識天主：因為萬物都是從天主溢出，反映天主的形像。於是狄氏作以下的斷語：「天主通過知識與不知而被認識」<sup>45</sup>。說天主可以透過知識被認識，該是指天主透過萬物的自我顯示；說祂可以藉「不知」而被認識，這大概是指天主本身也可以在某種程度下，以「不知」的方式被認識。這「不知」的方式是超越理智的，因

<sup>42</sup> MT 1.3；中譯，94 頁；參閱：出卅三 21。

<sup>43</sup> 同上。

<sup>44</sup> DN 7.3；中譯，65~66 頁；參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 177.

<sup>45</sup> DN 7.3；中譯，66 頁。

爲天主「不能被理解，詞語無法包含祂，名字無法把握祂」<sup>46</sup>。

「不知之知」是一種神秘方式的認識，當人擱置思考和一切理智的活動，在靜默無言的黑暗中與天主本身的奧秘接觸時，便能接受天主的自我顯示<sup>47</sup>。狄氏在一封書信中解釋他所說的神聖「黑暗」，其實是指天主住在其中的「不能接近的光」。稱它爲「黑暗」是因爲這光超卓炫目，使人無法觀看<sup>48</sup>，然而那些配得上認識和觀照天主的人，便能靠近這光並與它接觸。這種人正因爲他既看不見祂，也不認識祂，才真正地達到了超出一切觀看和知識的境界。狄氏指出，保祿宗徒便是享有這種對天主的認知，是超出一切心智行爲和一般認知方式之上的<sup>49</sup>。

## (2) 在黑暗中與天主結合

狄奧尼修描述梅瑟登西乃山的過程，在抵達山峰後，梅瑟進入「不知的真正神秘黑暗中」。表面上看，這「不知的黑暗」好像是旅途的完結、攀登的終點；但事實並非如此，最終的目標不是「黑暗」或「不知」，卻是進入黑暗中與天主結合。狄氏視黑暗或不知爲與天主結合的必須條件，就像引進內室的前廳<sup>50</sup>。因此，狄氏有關梅瑟的敘述是這樣結束的：

「梅瑟進入不知的真正神秘黑暗中……完全被包容在

---

<sup>46</sup> 同上。

<sup>47</sup> 停止智能活動本身並不等於認識天主，但這是讓天主顯示自己的必須的準備；參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 414.

<sup>48</sup> *Letters* 5；中譯，215 頁；爲此，狄氏也稱這「黑暗」爲「輝煌的黑暗」；見 MT 1.1；中譯，92 頁。

<sup>49</sup> *Letters* 5；中譯，215 頁。

<sup>50</sup> 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 177.



不可觸及並不可見者之內，他完全隸屬於那超出萬物者……並透過知識活動的靜止，超然地與那完全不可知者結合。<sup>51</sup>」

這結語表示梅瑟登上山巔的最終目標，是在黑暗中與天主結合。

有關這個與天主結合的目標，狄氏在《神秘神學》開端已清楚表明。他懇切勸勉收信人弟茂德，要放下一切可以感覺到的和理解到的東西，甚至將理解力也放在一邊；「然後盡一切力量向上努力，爭取與那超出一切存在和知識者結合」<sup>52</sup>。從這段文字和前面有關梅瑟的敘述，可以看到這結合是超越理智的活動，在黑暗中的結合。這是狄氏一再重複的觀點，如《論聖名》第一章指出，那些與天主同化的心靈與神聖之光的結合，發生在一切理智行動終止之時<sup>53</sup>。但該注意這理智行動的終止，不是自動地產生與天主的結合；理智的靜止是不可缺少的條件，但與天主結合常是來自天主的恩賜。

我們還須知道這「結合」的意義，希臘文 *henosis* 可以譯作「結合」(union) 或「統一」(unity)。按照新柏拉圖哲學思想，當人除去本身的一切複合的因素，達到內在的「統一」時，便能發現原本在自己內的「太一」，並與它融合為一，消失於「太一」之內<sup>54</sup>。狄奧尼修有關「結合」的觀念與此絕對不同，狄氏提出的「結合」是「越出自我」(ecstatic) 的，人必須越出

<sup>51</sup> MT 1.3；參閱中譯，94 頁；這裏最後一句話「超然地與那位完全不可知者結合」，與中譯本譯文不同，留待下面討論。

<sup>52</sup> MT 1.1；中譯，92~93 頁。

<sup>53</sup> DN 1.5；中譯，7 頁。

<sup>54</sup> 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 416.

自我，趨向天主。「結合」不僅限於主觀意義，不是指人內在的「統一」或「整合」；卻是有客觀意義，指與那位超越萬物的天主結合<sup>55</sup>。

這在黑暗中與天主的結合，產生一些重要的結果：首先，前面提及的「不知之知」便是這結合帶來的結果；這結合表示天主的臨在及自我啓示，使人透過與天主的接觸，能以超理智的方式直接體驗天主的臨在，這便是「不知之知」的意思。與天主結合的另一結果，是使人與天主同化，或「天主教化」（divinization）；狄氏指出「天主教化」的意義在於與天主結合及與祂相似<sup>56</sup>。狄氏也表示天主使那些歸向祂、與祂接近的人「天主教化」，與天主相似<sup>57</sup>。

狄氏對於「天主教化」的了解，與新柏拉圖哲學的觀念顯然不同，按照這哲學思想，人本來就具有天主的本性，可是在現實處境中人被蒙蔽了；「天主教化」的意思是指重新獲得這意識，體認在自己內的天主本性<sup>58</sup>。狄氏的觀念與此不同，他依從聖經和教父傳承，視人爲天主的「肖像」，「天主教化」的意思是

---

<sup>55</sup> CH 3.2；EH 2.1；中譯，109，153 頁；參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp. 416~417。上面注 51 提及中文譯本有關梅瑟登西乃山敘述的結語，譯文是摩西「進入到不知（無知）之真正神秘的黑暗之中……被一個全然不知（無知）的所有知識的終止而最高地統一起來」；譯者將 henoumenos（copulatus）譯作「統一起來」，這是不對的；末句應譯作「超然地與那位完全不可知者結合」；參閱希臘原文及拉丁譯文：PG 3, col. 1001A。

<sup>56</sup> EH 1.3；中譯，150 頁。

<sup>57</sup> DN 9.5~6；中譯，74~76 頁。

<sup>58</sup> 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 420；McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 178。

使人與自己的「原型」—天主—更相肖似，這是天主的恩賜；與天主結合的目的，便是爲了使人「天主化」。「天主化」不但使人更相似天主，也使人透過與天主肖似而認識天主，那不是清晰概念的認識，卻是一種「同感受」（sympathy）的認識，或「不知之知」<sup>59</sup>。因此，在黑暗中與天主結合的兩個結果—「天主化」及「不知之知」—是彼此相連的。

### 三、向上提升的動力—「善」、「美」、「愛」

透過不同的神學類型—肯定神學、否定神學、神秘神學—我們介紹了狄奧尼修向上提升的神秘主義歷程，那主要是一種從知識論角度的反思；現在我們要從存有的觀點，探討狄氏神秘主義向上提升的動力。狄氏指出這動力來自萬物的終極原因，在《論聖名》一書，狄氏格外以「善」、「美」、「愛」等名稱來表達天主是萬物的根源與終向。在討論這些名號時，狄氏也將這向上提升的動力，與新柏拉圖哲學因果循環的三個形態配合，即是「溢出」、「靜止」與「回歸」。

#### （一）「善」與「美」

天主既是萬物的終極原因，而原因包含了結果，因此，可以把一切對於萬物的描述加在天主身上；但天主也無限地超越於萬物之上，與萬物有根本的分別，因此，天主也是無名及不可言述的。狄奧尼修在《論聖名》一書，從聖經搜集了不少有關天主的名稱並加以討論。該書第四章格外談論「善」、「美」、

---

<sup>59</sup> 狄氏指其師偈羅迪奧享有這種「同感受」的知識：DN 2.9；中譯，19頁。

「愛」這三個名稱，這些名稱充分表達了狄氏有關萬物從天主「溢出」，又不斷往上提升，「回歸」根源的宇宙神秘觀。

狄氏首先討論「善」這名稱，指出「善」具有「向外散播」的特性，由於它本身的存在便將善延伸入萬物之中。狄氏以善比作太陽，它不作任何理性活動或選擇行為，只是由於它的臨在，便把光給予一切能接受光照的事物<sup>60</sup>。基於這「自我散播」的特性，「善」是萬物的根源，「它產生了可見的物體；給予它們生命，養育它們並使它們成長」。如同太陽的光芒普照世界，天主的善也包羅萬象，從最高和最完善的存在形式開始，一直傳到最低的形式中<sup>61</sup>。

善不但是世界的根源，也是萬物的終向。至善者吸引萬物，令萬物歸向祂就如回歸根源或終極目標。因此，萬物皆渴求至善：一切有理性的，尋求認識祂；一切有感覺的，渴望感受祂；一切缺乏知覺而有生命的，本能地欲望祂；一切無生命而存在的東西，也以自己的方式轉向祂<sup>62</sup>。

狄氏的特殊貢獻是在討論「善」時，也引入「美」這名稱，指出「美」是「善」的必然表現，兩者不可劃分。如同善是萬物的根源，美也是萬物存在的原因；狄氏從美的角度解釋創造，提出創造時，天主把對美的渴求置於一切事物之內，正是這種本能的「求美欲」使萬物進入存在及保持其存在<sup>63</sup>。美不但是萬物存在的原因，也是萬物追求的目標；透過希臘文的文字遊

---

<sup>60</sup> DN 4.1；中譯，25 頁；《聖經》有關天主是「善」的一些經文：詠七三 1；一一八 1~3；瑪十九 17；谷十 8；路十八 19。

<sup>61</sup> DN 4.4；中譯，28 頁。

<sup>62</sup> DN 4.4；中譯，29 頁。

<sup>63</sup> DN 4.7；中譯，31 頁。

戲，狄氏指稱「美」在「召喚」萬物歸向自己<sup>64</sup>。狄氏認為美與善相等，同是萬物的根源和終向。

狄氏表示，一切存在均從至美至善者產生，在其中存在，並向祂回歸；一切事物的「靜止」與「運動」都在至美至善的氛圍中進行。為此，至美至善者是萬物所熱愛渴求的：「由於祂而且為了祂，在下的向在上的回歸，同類者互相團結，在上的以照顧（providence）轉向在下的」<sup>65</sup>。這句話以不同方式在狄氏著述中屢屢出現，表達了狄氏宇宙神秘觀的上下迴向：萬物從至美至善的根源往下「溢出」（包括在上者對在下者的「照顧」），以及萬物向上提升、「回歸」根源的雙向進程<sup>66</sup>。

## （二）Eros：「渴慕之愛」

在談論「善」與「美」這兩個有關天主的名稱時，狄奧尼修也以廣大的篇幅討論「愛」這名稱。他將「渴慕之愛」（eros）及「施予之愛」（agape）作區別；狄氏最大的貢獻是說明天主對這世界也懷有「渴慕之愛」。他表示必須分辨真正的渴慕之愛及這愛的「空洞形象」，後者特別指片面的、肉體的愛，歪曲了愛的真正意義。依照狄氏的了解，真正的渴慕之愛與聖經慣常使用的施予之愛，有基本上相同的意義；狄氏甚至認為，

<sup>64</sup> 同上；希臘文 kallos（美）及 kaleo（呼喚）。

<sup>65</sup> DN 4.10；筆者自譯；參閱中譯，33~34頁。

<sup>66</sup> 狄氏指稱這句話來自他的老師；偈羅迪奧在其《渴求的讚美》書中已說明「渴求」的特徵是「推動在上者關照在下者，同等者與同等者分享，在下者向在上者和傑出者回歸」；DN 4.15；中譯，37頁。

渴慕之愛是比施予之愛更為神聖的名稱<sup>67</sup>。

柏拉圖視 eros 為對尚未擁有的善的渴慕或追求，是一種佔有的渴求；因此，不可應用在完善無欠缺的天主身上。日後一些新柏拉圖哲學家把 eros 解作對「產生」或「創造」美的渴求，而不是佔有的渴求；因此，他們認為在這種意義下，eros 也可以用在神或「首要原理」（First Principle）身上<sup>68</sup>。狄奧尼修按照這解釋，明顯地把「渴慕之愛」（eros）應用在天主身上。在聲明萬物都渴求至美至善者後，狄氏接著說：「或許，我們甚至可以大膽說，萬物之原因也在祂超豐盛的善之中厚愛萬物；祂因為這善而創造了萬物，使萬物完善，維持萬物，回轉萬物」<sup>69</sup>。

狄奧尼修指出神聖的渴慕之愛，是本質上「越出自我」（ecstatic）的，結果愛者不再屬於自己，而屬於被愛者。這「越出自我」的特徵「展現在在上者慷慨給予在下者的照顧之中；也展現在同等者相互的關懷之中；還展現在在下者朝在上者的神聖回歸之中」<sup>70</sup>。狄氏指稱，不但萬物的愛具有「越出自我」的特點，可以說，宇宙的原因也在對萬物的厚愛關懷之中「被帶出自身」（「出神」），由於善之愉悅，由於愛和渴求，而被從祂的超越的居處引導開，降臨於萬物之中；但同時由於祂「出神」的能力，而依然停留在祂超越的自身，絲毫沒有改變<sup>71</sup>。

<sup>67</sup> DN 4.12；中譯，35 頁。但該指出舊約希臘譯本和新約聖經論及天主的愛時，均不用 eros，卻常用 agape 及 agapao。

<sup>68</sup> 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 166.

<sup>69</sup> DN 4.10；中譯，34 頁。

<sup>70</sup> DN 4.13；中譯，36 頁；狄氏指出保祿宗徒便是這種「越出自我」之愛的典範（迦二 20）。

<sup>71</sup> DN 4.13；中譯，36~37 頁。

按照狄氏的宇宙觀，這世界是瀰漫著豐沛的渴慕之愛的。在創造時，萬物從至美至善的根源溢出，天主把自己的美善分施給萬物，表現了「施予之愛」；但天主也渴望萬物回歸於祂，因此對萬物也懷有「渴慕之愛」；天主的「渴慕之愛」滲透整個宇宙。從另一方面看，萬物從天主那裏溢出時，不但分享了天主的美善，也領受了祂的愛，這愛在萬物身上，尤其在人心，掀起了「渴慕之愛」的回應，催使人向上提升，回歸萬善的根源。在整個溢出與回歸的歷程中，天主又保持著恆常的靜止不變。因此，在天主內是一個無止境的圓周運轉：永遠「溢出」，永遠「靜止」，永遠「回歸」至善<sup>72</sup>。

狄奧尼修提出以下的問題：為什麼天主有時被稱為「渴慕之愛」或「施予之愛」，有時又被稱為「被渴求者」或「被愛者」呢？狄氏的回答如下：天主既是至美至善的，因此被稱為「被渴求者」或「被愛者」；但天主也是自我推動，及推動和提升萬物歸向祂的力量，因此，祂被稱為「渴慕之愛」或「施予之愛」，這愛便是使萬物向上提升的動力<sup>73</sup>。為了進一步表明天主對這世界懷有「渴慕之愛」，狄氏引述聖經稱天主為「忌邪的」(jealous)，對祂的子民以色列懷有「嫉妒之愛」(jealousy)；狄氏指出這「嫉妒之愛」是由於對某種事物懷有深切的願望或渴慕才產生的<sup>74</sup>。

我們指出狄奧尼修的特殊貢獻，是以「渴慕之愛」應用在天主身上。在狄氏以前，奧力振和額我略尼撒已談論天主的「渴

---

<sup>72</sup> DN 4.14；中譯，37頁。

<sup>73</sup> 同上。

<sup>74</sup> DN 4.13；中譯，35頁；參閱；出廿5；卅四14；申五9；六15。

慕之愛」，但主要是透過《雅歌》的經文，以男女之愛描述基督與教會及個別人靈彼此的深愛<sup>75</sup>。狄氏卻把天主的「渴慕之愛」引進整個世界，這愛在萬物和人的心靈掀起對天主「渴慕之愛」的回應；這種天地人共享的「渴慕之愛」，可視作狄氏「宇宙性神秘觀」的靈魂。

## 結語

本文以「向上提升的神秘主義」為題，介紹了狄奧尼修的靈修思想；「向上提升」表示萬物通過創造從天主那裏「溢出」後，不斷「回歸」根源的動向。這向上提升的歷程可以透過狄氏提出的幾種不同的神學類型表達：肯定神學、否定神學、神秘神學；這裏所稱的「神學」格外指對於天主奧秘的經驗。至於向上提升的原動力，可由狄氏談論的有關天主的三個名稱——「善」、「美」、「愛」——顯示出來。狄氏視世界滿溢著來自天主的「渴慕之愛」，代表一種「宇宙性神秘觀」。

狄氏神秘思想是希臘教父傳統與新柏拉圖哲學的適當整合；由於其著作對拉丁教會的影響，狄氏被視為貫通基督宗教東方與西方神秘傳統的橋樑。在這結論裏，筆者願意指出狄氏也是連貫基督宗教與東方靈修思想的聯繫；這裏簡略提出一些狄氏思想與道家、儒家思想可以引起共鳴之處。

狄氏聲明天主是不可知及不可言說的，「詞語無法包含祂，名字無法把握祂」；因此，天主也是「無名的」。這使人自然

---

<sup>75</sup> 參閱：Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. R.P. Lawson, (New York: Newman Press, 1956); Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, trans. C. McCambley, (Brookline, MA: Hellenic College Press, 1987).



地想到《道德經》的開場白：「道可道，非常道；名可名，非常名。」老子開宗明義，指出「道」是無名及不可言說的。

狄氏的宇宙神秘觀採用普羅克洛的因果循環三形態：「溢出」、「回歸」、「靜止」；這宇宙觀與《道德經》十六章彼此響應：「……萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」老子在《道德經》別處稱「道」為「天地根」（六章）；這樣，十六章的經文表示萬物從「道」這根源發出，生長茂盛；萬物又回歸根源，達於靜止；宇宙便是這樣一個生生不息、永恆的循環過程。這十六章雖然主要是談論「致虛」、「守靜」的修養工夫，但也表達了老子的宇宙觀，與狄氏的宇宙觀引起深刻的共鳴。

狄氏在《論聖名》特別談論「渴慕之愛」（eros），說明天主對萬物也懷有渴慕之愛。奧力振和額我略尼撒也論及天主的渴慕之愛，主要是指基督與教會或人靈的密切關係；而狄氏卻把天主的渴慕之愛引進萬物。這種涵蓋宇宙的渴慕之愛很能與儒家的「仁」配合，「仁」主要指「生生之德」，指上天生物、愛物之心。儒家天地一體之仁與狄氏充塞宇宙間的渴慕之愛，可以彼此參照。

筆者在這結論裏，從狄氏宇宙性神秘思想以及道家、儒家思想中，簡略提出一些能引起共鳴的地方，表示狄氏神秘思想不但連貫教會東方與西方的靈修傳統，也能提供連貫基督宗教與中國靈修思想的橋樑。筆者的目的在於拋磚引玉，盼望願意從事神學和靈修本地化的學人，能發揮狄奧尼修神秘思想與中國傳統思想的比較及融匯貫通。