

論“逃入邏各斯”與以語言
為基準的神秘思辨意蘊

On the “Escape into Logos” and
Mysterious Speculative Meaning Based in
Language

李 宜

LI Yi

作者簡介

李宜，武漢大學哲學院博士後。

Introduction to the author

LI Yi, Post-doc Fellow, School of Philosophy, Wuhan University.

Email: theologieli@163.com

Abstract

In *The Phaedo*, Plato mentions the “Flucht in die Logoi” (escape into Logos), which is important to later philosophers, such as Gadamer. Although the mission of philosophy is to speak, the indirect and subjective nature of human speech in relation to all things and their reality makes this “natural” task inexplicably awkward. It is necessary to make a wise distinction between dialectic, which can help deliver true knowledge, and rhetoric, which overflows with stale opinions; but one must provide a linguistic affirmation of the ineffable, unnamable and unknowable mystery of God, or of the Being. This is where the paradox lies - the action of speech contradicts the content of speech. This paper argues that the evangelical teachings of Christian theology, such as “God was the Word,” “the Word was made flesh” and “the theology of the cross,” bring a theological and anthropological guarantee to the Logos. These counteract the impact of irrational mysticism, which denies that language possesses any original validity. In effect, it elevated the status of human rational thought, then laid a foundation for the important ideas of the West such as Classical German Philosophy. Christian philosophy has thus been called by some scholars “the completion of ancient philosophy (Greek philosophy)”.

Keywords: escape into Logos, language, Incarnation, mysterious speculation

柏拉圖在《斐多篇》裏提到了“逃入邏各斯”的問題。這在或隱或現的意義上，關乎整個西方哲學史的語言學走向。哲學的使命就在於論說。我們聽說過“神秘神學”，卻會對“神秘哲學”的提法本能地感到意外。為甚麼？除了跟哲學就在於解釋、說明、論證的活動以外，與柏拉圖的這一“逃遁”情結有關嗎？柏拉圖以降，西方哲學何以逐漸完全以語言為基準，又以語言統合起沉默、神秘以及萬事萬物，建立起志在寓其於言說中的澄明、清晰的哲學範式呢？

如非無法直視（理智直觀）、退而求其次，萬物原理就只能通過邏各斯被認識，而真理本身卻又是有待開顯之神秘的、至少是難以為人窮盡而完全解蔽的。這樣，邏各斯與神秘——看似與之相反者——豈不是就幻化成一位了？而倘若邏各斯本身就是神秘的，且成了一個人，又會怎樣呢？

帶着這些問題，讓我們走進本文的論述，來了解當希臘哲學徑遇基督教思想之際，人類思維究竟發生了甚麼。

一、“逃入邏各斯”：權宜之計？

在《斐多篇》（99d-e）裏，蘇格拉底以肉眼視覺和觀察日蝕者來關聯其欲以發現“一切事物結合在一起”的原因：

在我對考察事物已經厭倦的時候，我想我一定要小心迴避那些觀察日蝕者的經驗，因為他們中有些人傷了眼睛，除非他們通過水或其他質料的反射來觀看。我心裏有了類似的想法，我擔心我的靈魂會完全瞎了，如果我用眼睛觀察事物，試圖用我的各種感官去把握它們。所以我想要找一個避難所，以語詞為工具討論和考察事

物的真理。^①

有的事物，尤其是那些自身發光、匹配自身顯現——能夠呈現古希臘哲學真理（Aletheia）觀的自然顯象：日蝕的比擬意味深長，唯在這樣的狀態下，太陽本身成為可視的；而太陽光卻是讓萬事萬物顯現出來，乃至於呈現為各式各樣面貌和秩序的先決條件。正是在這樣的情結中，柏拉圖記述了蘇格拉底彌留之際關於萬事原因的求索。不同於其他人要麼“把黑暗稱作原因，給了它一個並不屬於它的名稱”（99b），要麼依然寄希望於某位諸如“阿特拉斯”這樣的神明（99c），蘇格拉底想到了“第二好的辦法”（99d），找到了一個“避難所”，即語詞（邏各斯）來考察事物、探索真理。

伽達默爾指出了“逃入邏各斯”（Flucht in die Logoi）作為“人類世界經驗的語言性”係希臘哲學發展形而上學存在的意義的主線，且乃是一種神學回答^②——當然，這樣一種“神學”（θεολογία）亦未見得完全是基督教意義上的。

然而，柏拉圖筆下的蘇格拉底接着說：

但這個比喻也許不恰當，因為我肯定不承認以語詞
為工具考察事物的人會比看事實的人更多地處理圖像。
然而，我以這樣一種方式開始：在每一場合，把對我顯
得最令人信服的關於原因和其他事情的理論拿來作為我

^① 本文《斐多篇》出自《柏拉圖全集》第一卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2015年，第95-96頁。文中標註原文編目，不再標註頁碼。[Quotations of *The Phaedo* in this paper comes from Plato, *Bo la tu quan ji* (The Complete Works of Plato), Vol. 1, trans. WANG Xiaochao (Beijing: People's Publishing House, 2015), 95-96.]

^② 伽達默爾：《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年，第583頁。[Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trans. HONG Handing (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999), 583.]

的前提，凡與此相合的，我會把它們視為真的，凡與此不合的，我會把它們視為不真。但我想把自己的意思說得更清楚些，因為我不認為你現在已經聽懂了。【100a】

這段話表明了關於“邏各斯”的保留立場：“但這個比喻也許不恰當。”而且，並不能因為柏拉圖敘述的蘇格拉底找到邏各斯這個“次好的”避難所，就表明他放棄了視覺的瞬間呈現性。相比於聽覺所需的時間過程以實現其表意的完整性，視覺幾乎可算是無需時間的“直觀”了。

不過很顯然，想要“看出”原因、“看見”事實，這樣的思考依然需要時間——儘管比訴諸聽覺的邏各斯更直接，但因理智直觀的神秘性和理想性，其仍然是間接的。語詞的表達受到了蘇格拉底和柏拉圖的重視，後者區分了易被邏各斯戲弄者與善於玩邏各斯的人。前者不關心真實性和嚴肅性，後者如蘇格拉底這樣的人則是迷戀邏各斯的人——他承認自己的“狂熱”並熱衷於跟人分享。^①

當然，柏拉圖明確區分了修辭（其實是不以求真為本的舊的修辭術）和辯證術（以向真來改造）。前者的問題是以虛假的意見冒充真實的知識，畢竟無論是普通民眾還是修辭家，都要以“真”為依據。

這樣看來，柏拉圖及其筆下的蘇格拉底並未毫無思辨地擁抱語言，而是帶有某種若即若離、退而求其次的立場：若不是因為直視象徵着真理的太陽有致盲的危險，那麼訴諸聽覺的邏各斯即未必是首選，畢竟視覺天然就有比聽覺更直觀、更短暫、更充分的特質。話語的易逝性雖可由文字來補償，但這種由視覺轉聽覺的領會反因相較於邏各斯本真訴諸乃聽覺而為間接，倒不如直接取道邏各斯，通過辯證的方式。因為

^① 《斐德羅篇》228b。參見柏拉圖：《柏拉圖全集》第二卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2015年，第82-83頁。[Plato, *Bo la tu quan ji* (The Complete Works of Plato), Vol. 2, trans. WANG Xiaochao (Beijing: People's Publishing House, 2015), 82-83.]

蘇格拉底辯證術的優勢就在於對話及其在場性：對話者各方本着推導出真知的嚴肅的精神，不斷提出與對方不同、對立的論證或命題，當然也可以（部分地）同意對方的觀點，實現助產知識的目的。

有學者指出《理想國》第七卷討論了辯證術在探索真理過程中的地位：“哲人超越生成把握存在時，靈魂為適應由生成轉向存在的眩暈和痛苦，要先藉助‘關於一的研究’和數學緩和攀升過程中的不適（525b），然後藉助辯證術徹底超越感官，上升到‘每個東西其所是’，最後，靈魂憑借思本身把握‘善’（532b）。辯證術的意義不僅在於技藝性，更在於作為靈魂上升過程的關鍵步驟（533d）。 ”^① 到了普羅丁的神秘神學那裏，乾脆發展出一套靈魂的修煉法。鑒於本文以探討柏拉圖為主，這一同樣重要的主題留待今後撰文探討。

伽達默爾其實點明了兩個關鍵：第一，“希臘形而上學把這種存在（指存在物）認為是思想中實現自身的存在”，即努斯（Νους）的思想。作為最高和最真的存在者，努斯將一切存在物的存在聚集於自身之中。邏各斯作為語言同時兼備聽與說。“說出邏各斯”（Artikulation des Logos）是用語言把存在物的結構表達出來，而“語言表達”（Zursprachekommen）其實仍是存在物本身的“顯現”（Gegenwart），這就是存在物的真理（αλήθεια）。^②

伽達默爾的解讀在感知意義上是某種通覺或統覺；這種感知匯集於努斯，沒有完全上升到本體層面，卻是唯一可通思維而取效於同類相知的法則、某種類比或比喻的原則。由此，我們可以明白為何柏拉圖在《斐多篇》裏說，為了“看見”萬物的原因（真理）而“逃入邏各斯”是個“也許不恰當的”比喻；同時也能略微體會《巴門尼德篇》的核心：在探討以巴門尼德經典本體論論題“一切是一”為大前

^① 參見曹聰：《巴門尼德與柏拉圖式辯證術》，載《世界哲學》，2020年第1期，第52頁。[CAO Cong, “Parmenides and Platonic Dialectics,” in *World Philosophy*, no.1(2020): 52.]

^② 伽達默爾：《真理與方法》，第583-584頁。

提的論證上，柏拉圖雖全部挪用巴門尼德《論自然》殘篇裏的八組範疇，卻在第七組援引了兩個文學比喻——做夢和觀看影子畫（164d、165b和d）。賽斯·博納德特（Seth Bernardete）認為，第七組是中心，其他七組繞着這一主題收攏與展開，第七組的類比論證體現了蘇格拉底哲學的起點，是理解整個論證之整體意圖的前提和基礎。^①哲學最本質且核心的地帶竟然讓位給了文學比喻！根據博納德特的思路，這意味着邏各斯論證及辯證術探討的內容只可能是語言化了的、類比本體與實在概念意義可/所承載的相似物——本體與實在自身不僅不為肉眼可見，且無法呈現為概念可直接論證之（無）物。

所謂柏拉圖的“客觀唯心主義”所體現出的糾結和錯位，其實在於邏各斯承載了求直觀可見性而不得的實在意蘊，卻不能完全擺脫修辭意見的主觀臆斷與推理的間接性。一方面，儘管有辯證術的加持，邏各斯並沒有同一於本真實在的地位而賦予靈魂直觀事物本質的全然真實性；另一方面，人卻只能憑借邏各斯來認識事物的理型，這意味着真理的顯現只能在類比於視覺與可見光的可理知世界中間接地實現——畢竟，理想且真實的理智直觀並不等於“邏各斯直觀”，語言並不具有原初性與終極性。

二、難題的疏解：來自基督教神學的提示

在柏拉圖思想成為基督徒最喜愛的異教哲學的語境下，這一難題（aporia）得到了新的解答和結合。正如伽達默爾云：

當希臘邏輯思想被基督教神學所滲透時，某些新的

^① Seth Benardete, “Plato’s Parmenides: A Sketch,” in *The Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy* (Indiana: St. Augustine’s Press, 2012), 229-243; Laurence Lampert, “Reading Bernadete: A New Parmenides,” *Interpretation* 44, no.3 (2018): 403-423.轉引自曹聰：《巴門尼德與柏拉圖式辯證術》，第53頁註釋1。

因素產生了：語言中心（Die Mitte der Sprache），正是通過這種語言中心，道成肉身活動的調節性（Mittlertum）才達到它完全的真理。基督學變成一種新的人類學的開路者，這種人類學以一種新的方式用神的無限性調解（vermittelt）人類精神的有限性。我們稱之為詮釋學經驗的東西正是在這裏找到它真正的根據。^①

伽達默爾所謂“新的因素”是甚麼呢？難道古希臘語沒有“語言”這個詞，抑或沒有“神”或者“人”的概念？顯然不是。新約聖經的作者沒有選擇使用希伯來語這一和以色列—猶太民族語言高度重合的語言，而是使用了當時國際通行的希臘語，在語言層面就呈現出國際化的意態，亦表明了為我所用的意圖。比如下面兩句取自《約翰福音》的經文就顯示着詮釋學經驗“真正根據”的着力點：

太初有道，道與神同在，道就是神（約1：1）

道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。
（約1：14）

首先，在語詞層面的關鍵詞有“太初”（Ἐν ἀρχῇ）、“邏各斯”（ὁ λόγος）、“上帝”（τὸν θεόν）、“肉身”（σὰρξ）、“住在我們中間”（ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν）、“恩典”（χάριτος）、“真理”（ἀληθείας）、“獨生子”（μονογενοῦς）和“榮光（δόξαν）”。這些詞都在以不同於古希臘哲學的理解和方式組合並表述了關於本原、原理、話語、神明、身體、人際關係和共同體等思想。這些語義的新用法、可命題化的概念及其內在邏輯，在基督徒的實踐活動及釋經中

^① 伽達默爾：《真理與方法》，第547-548頁。

走出了迥異於希臘人和希臘哲人的、帶有希伯來印記的解釋，而這些解釋隨着傳播和宗教實踐後來居上，逐漸佔據了佔主導地位的詞義地位。類似於“上帝”這個取自華夏上古經典的詞語，卻在今天被很多中國人當作一個外來的宗教概念。對泛希臘時期的希臘人和說希臘語的其他人來說，無異於漫長逐漸滲透、細微且宏大的東學西漸。

伽達默爾為何可以從這兩句經文看出哲學意味呢？或許他的意思是：神和人之間，通過作為中介的語言中心（言成肉身），實現了與真理的連接及通達（達到完全的真理性），由此，神的無限參贊了人類有限的精神。

這其中，“兼際”（μεταξύ）的角色不再是由人這一方不可及神的使者赫爾墨斯或《會飲篇》裏提到的較神明更低的精靈（δαίμων）來充當，而是邏各斯這種在柏拉圖那裏隱約可見卻還不能完全確定、平常到人皆可云的話語。到了《約翰福音》“我就是道路真理生命”那裏實際上中介與目的成了同一個東西；同時，“兼際”或中介不再是彼此傳話的精靈或神明的言語，而就是人言本身。當然，後人如何區分並開發作為聖言和聖子的邏各斯的含義，就是釋經學的功夫了。而釋經學正是他追溯的哲學詮釋學的兩大根源之一。同時，根據洪堡關於“人通過語言擁有世界”以及通過“有限的規則發展出無限的可能”的精髓，語言就是這樣圍繞着新的人類學——語言人類學——貫通起無限與有限的世界。

就本文論題而言，作為神明和人之間中介的精靈的肯定哲學是建立在神學的肯定立場上：邏各斯不再僅僅是作為仍略感游移的權宜之避難所，來招納帶有驚異之心的愛智慧的難民，而是直接躍升為同於上帝者，也就是聖子——上帝口中的聖言；作為推導真知最根本方法論的辯證術——我們也會在埃克哈特、黑格爾等人的哲學裏看到，隨着邏各斯地位的躍升而成為形式邏輯的終結版本，體現了生命發展的歷史與生命本真意義的張力，與《約翰福音》記述基督的宣稱——“我就是道路真理生命”彼相共振。

這樣一個奉上帝之名與啟示的肯定的思路在於：真理的尺度不再存留於努斯，不在人之主觀與存在物的客觀之間，不在既要訴諸語言卻又無法完全信任的語言之間游移不定，而是通過語言確定了真理的人學性，以及人學的真理性。同時，語言與光明，在啟示的意義上亦得到了不僅僅是努斯觀看與肉眼觀看的類比，而是本質上同構的東西，同一性的關聯得到了融貫。

這樣，似乎是哲人們在直觀可能已然意會的意蘊中，思來想去，一出口卻變得相當繁複，且始終無法完全確定——對於旨在尋求普遍知識的過程中，總會有例外帶來的反面出現，更不必說類比物始終不是是者了。而基督徒卻以上帝的名義，提示了一個出人意料簡單的答案——“神就是言”：這樣便突出了通過言說而向人顯白的上帝，以及上帝之言與上帝自身的連續性乃至同一性；與之相關的論題一同作用，帶來了極其深遠的思想史影響，將哲學思辨和神秘玄思合攏在一起；而這一切都聚焦於對邏各斯的領會和理解上，就基督論而言，在神學思想史上也是辨別“基督教”與“非基督教”思想的根本。圍繞着發展為後來的理智（Intellectus）的努斯、邏各斯和基督論的論題及其影響，同時帶來了答案和新的問題。儘管亞里士多德不無延續柏拉圖哲學的精義，認為第一哲學要保持哲學本身，必定是神學（也是向其意義上的神學溯本），要保持向最後者和最高者敞開的一門學問，但這畢竟與“神是言”的基督教神學宣稱是兩種不同的神觀，——當然這種不同肯定也交織着千絲萬縷的聯繫以及可思辨的內容。

折衷而論，儘管柏拉圖同時體味到“逃入邏各斯”也未見得是最優解，但似乎可以通過作為“小光”的語言，在“不得見光”和“刺瞎眼睛的大光”之間達到大體的平衡。這是柏拉圖通過蘇格拉底說出的難題，但也體現了在面對人性之於真理的真正問題上哲學無定論的深刻。這其實也算是某種模仿或效法：效法自然光照射萬物及其邊界、可觀察的秩序與規律，語言也在於發現與發明的內在之光。

這其中，神秘維度或者神秘神學是必然要訴諸的：這種神秘

不在於旨在控制自然力或神力來“為我所用”式的巫術，而在於以向善和愛智為動機的靈魂的修煉，默觀（contemplation）及思辨（speculation）則是重要步驟。這無論在普羅丁這些異教哲學家的哲學實踐裏，還是教父們的靈修實踐中，儘管內容不同，卻都是應有之義。而且，最根本之處在於：當《約翰福音》等經文將作為上帝話語的邏各斯更突出為顯性、且完全實現在自然光可見的現象界——穿戴了肉身而作為完全的人之際，並不見得一切隱性的、神秘的、不可言說的奧義就消失不見，反倒是將顯白和隱微一元化，乃至實際且隱秘地實現了完全的互維：一件奧秘事不再永遠且就其本質地停留在隱微當中，它已被宣告在基督的靈裏通過信心顯明出來且終必通過啟示而被理知，即使這一刻不在地上、且因人的罪而不可能在其生前被完全意識到，也必然已經在天上實現了（已然未然的疊合——比將來完成時還徹底的、曾在與將在於當下的合一）。如果說這樣一種傾向在天主教將基督的身體解釋為奧體、將世界解釋為奧秘的神學還沒有完全發揮出來，那麼到了新教神學那裏，在人文學者的共同努力下（儘管後二者之間亦有不少爭議，如路德和伊拉斯謨），神的奧秘通過道成肉身的基督本質上完全轉化為人（必將不斷明確的）的知識；而人的知識，就像“在基督裏或聖靈內住”的狀態中——本身就無比神秘的表述——其實也反過來被拉入了竟可以由語言顯白的神秘領域。《約翰福音》14：6和《腓立比書》2：6無疑確定了邏各斯“不以自己與上帝同等為強奪的”的終極地位：聖子是道路真理生命。

居於基督教神學核心的上帝啟示，無異於從終極真理的確定性上（重新）夯實了智者學派、懷疑論者鬆動的宇宙人生的作為意義本身（不得不訴諸）的邏各斯基礎。

三、逃入“成了肉身”的邏各斯：不堪還是成全？

基督教版的“邏各斯”又能給柏拉圖所逃入的“邏各斯”帶來怎

樣的衝突、新意與可能之道路呢？《約翰福音》1:1的宣稱，似乎並不是開天闢地第一回。

亞歷山大的斐洛（Philon d’Alexandrie）生活的時代（約公元前20年至約公元45年）比《約翰福音》一般被認為的寫作或成書時間更早。^① 作為融合了兩希思維和文化的重要思想家，斐洛可能較《約翰福音》作者更早將希臘哲學的邏各斯與希伯來上帝的言辭（Dabar）聯繫起來。然而，基督教的道成肉身的福音教義，衝擊了這一智慧共識，迫使之後很多世紀的思想精英不得不重新思考相關問題。因而，《約翰福音》帶來的思想史震撼在第一章14節可能更為明顯：邏各斯成了肉身。

親歷導師之死，柏拉圖正要擺脫的肉身的負累以及受感官影響形成的意見，竟然從後門又回來了！遁入邏各斯而帶來的可能的說明之澄明，又陷入到粗野易逝乃至混亂的不穩定狀態，將那種剛要在“看不得一略可說”、理智直觀求而不得而轉化為邏輯推理之間達成的微妙平衡破壞了，且純粹語數的神秘感也受到了挫傷；底層小民的粗獷的宗教實踐，攪擾了高貴的哲學家們的迷夢^②——低野的汗臭味與提純的香水味混在一起，好端端的東西面臨重新陷入不堪的危險。

基督教神學採用希臘語以及後來的拉丁語表達的論點，並非一上來就是令人信服的答案，而在開始時更多表現為問題。這一點在奧古斯丁《上帝之城》裏有所體現，他提到了有的柏拉圖主義者“由於不敬，羞於承認我主耶穌基督的道成肉身”^①，“博學的人羞於從柏拉

^① 有關《約翰福音》寫作及成書時間的討論請參考Stanley E. Porter, “The Date of John’s Gospel and Its Origins,” in *The Origins of John’s Gospel, Johannine Studies Volume 2*, ed. Stanley E. Porter and Hughson T. Ong (Leiden: Brill, 2016), 12. 亦可參考Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography* (New York: Oxford University Press, 1991), 62。

^② 柏拉圖的政治實踐在其生前就屢屢受挫，到了新柏拉圖主義開始興起的時代，離着“哲學王”的夢想只更是漸行漸遠了。

圖的門徒變成基督的門徒，基督卻充滿聖靈地教導漁夫思考和言說：

‘太初有聖言，聖言與神同在，道就是神……’”^②

在奧古斯丁看來，這些人不信是因為他們驕傲，而不是福音缺乏理性。畢竟，如果承認神創論這個大前提——柏拉圖主義者和基督徒都承認之——成立，那麼，道成肉身也就並沒有在講甚麼非理性的、完全不可能之事，後者正是符合前者之邏輯的，難度似乎也沒有增大；而且，關於尊貴的上帝為何要變成肉身之人這一爭議的核心，也是柏拉圖主義者持有雙重標準所致——他們一方面肯定太陽等星體是物質的並不缺少幸福，而到了靈魂這裏，卻強調“逃出身體”才是幸福的。

那麼，“逃出身體”是否構成“逃入邏各斯”的前因及局限條件呢？靈魂是不是正由於其與身體結合所限而看不清真實的呢？這一點在柏拉圖的回憶學說裏似乎倒是自洽的：人來到世間就忘卻了在出生（轉世）之前靈魂在理型界已然擁有真理的完美狀態。正是因為身體、感觀造成了靈魂認識能力的缺欠，導致了諸多謬誤，才需要擺脫身體，還要建立與向善導引的辯證術相配合的（新的）修辭術。這不是柏拉圖繼承自蘇格拉底堅持靈魂不朽的瀟灑與底氣嘛？柏拉圖主義者似乎可以繞開奧古斯丁對他們做出的驕傲的指責，而以“人的靈魂與身體的情況不能直接類比星體”作為反駁的理據。

而在奧古斯丁等基督教神學家的立場看來，則是另一幅景象：聖子耶穌作為邏各斯穿戴肉身、降世為人，這恰恰是造物主默認身體尊貴的根本理據——上帝所造的本來沒有一樣是低下卑賤的，而這其實也符合柏拉圖主義者關於太陽等星體“與它們的身體永遠結合”是“幸福的生靈”且認為這是“更高的真理”^①。倘若奧古斯丁這裏的

^① 奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒》，吳飛譯，上海：上海三聯書店，2008年，第67頁。[Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei Contra Paganos*, trans. WU Fei (Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2008), 67.]

^② 同上，第68頁。

^③ 同上，第67頁。

轉述不僅僅是基督徒的一廂情願，而是符合柏拉圖學派的基本觀點的話，那麼這其實又證實了前此我們提到的柏拉圖哲學的難題：作為質料的身體與靈魂及規定了事物之所是的結合，是否是本體或實在的更高的表現形式？抑或只是低級形式？畢竟，太陽等光體的自我顯現，即“道化為體”，是真理顯現的絕佳象徵；換言之，理念界再純粹動人，是否“言之有物”^② 始終是辨別沒見過真光的穴居人的“捕風捉影”、與產生真知的一個必要條件。儘管有感官就必然會有錯覺，但一種完全不能落實到可感世界、進行驗證並予以普遍說明的哲學理論，恐怕也只能是當事人自己的臆想與意見。柏拉圖主義者、諾斯替主義者，他們對於物質的單向度的貶低是不能自洽的。這不僅違反了理論之於現實的基本裁斷，其實也有違他們自己的預設。畢竟，有靈魂沒身體相較於有靈魂有身體的“優勢”，既是尚活之人的某種彼岸想象，也就無法證實或證偽。

大概正是在這一導向神秘思辨的飄搖無定中，正在形成的基督教神學思辨找到了用武之地：不僅道成肉身顯出柏拉圖沒有完全邁出的、融貫本體與現象的、亦是直觀與推理的關鍵性一步，無神蹟的十字架受難竟成了最大的愛的神蹟。就此，逃入“成了肉身的邏各斯”成了將蘇格拉底排除在外的身體，一並請回到代表着本真的天國裏。這一奧義帶來的契機，即是使摩西和柏拉圖的求而不得的“直面”上帝或真理通過神人二性的基督予以實現（不需要赫爾墨斯與精靈作為兼際）。在耶穌說自己就是“道路真理生命、你們認識我就是認識父、認識他且已看見他”之後，腓力求他“將父顯給我們看”（約 14:8），耶穌回答道：

腓力，我與你們同在這樣長久，你還不認識我嗎？

^① 奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒》，第67頁。

^② 這裏的“物”是指被言說事物的實在性，即言說是否真正將事物的實在性如其所是地呈現出來。

人看見了我，就是看見了父；你怎麼說“將父顯給我們看”呢？（約14：9）

這樣的經文其實提供了一條亦常識亦神秘的道路：作為上帝的形象，我們每個人都是那不可見者的顯現，最深的奧義隱藏在最質樸的顯現之下。

在某種意義上說，帶有終極神秘色彩的基督教神學恰恰暗合了柏拉圖等希臘哲人夢寐以求、卻未敢相認的本體與現象在未被破壞狀態下的完全對應。無疑，所聞即所見、所見即所得、所言即所成，這樣的智慧的完全在場、內在之光與外在之光完全統一的本真，並不獨私於任一宗教、任一人群，而是任何一位愛智慧的人所向往的，比柏拉圖的“理智直觀”更為完全和理想。上帝成了一個人：既然虧缺或滿足上帝榮耀的就是人，那麼天上可望而不可及的真理就在每個人的自身之內。然而，正如聖經也暗示“天上的耶路撒冷和地上的耶路撒冷要合二為一”（啟21：2，10），“神學即人學”同時也意味着“人學即神學”，表明以言說之理性為根本的哲學人類學必須面對“玄學人類學”的可能。

四、“神秘哲學”何以可能？

哲學必須通過語言的方式處理非語言的問題，也就是必須要跟沉默的“神秘”打交道。沉默的神秘對言說的哲學形成了鮮明的否定。哲學必須說“不可說之神秘”即黑格爾強調的“對非世間者的認識”^①，而使自身成為“神秘哲學”。

根據否定神學著名代表人物、託名的狄奧尼索斯，“神學的神聖

^① 轉引自段德智：《哲學的宗教維度》，北京：商務印書館，2014年，第7頁。
[DUAN Dezhi, *Zhe xue de zong jiao wei du* (Beijing: The Commercial Press, 2014), 7.]

科學”（sacred science of theology）包含了兩種可區分的談論上帝的方法——肯定的或積極的（positive）與否定的或消極的（negative）。在其《神秘神學》（περι μυστικης θεολογιας）裏，他設置了兩種不同的區分，稱之為“向言”（kataphatike）與“離言”（apophatike）。^①然而，無論何種方式，作何種斷然區分，其實都難免互相滲入：無法想象不說話的哲學或神學。

哲學思辨與神學思辨，同屬需辯證推演與必然直觀的運思及言說活動。而言說與沉默，一正一反在實際當中必然是你中有我，我中有你。西方哲人追求的知識的必然性和普遍性，承載於對每一個既成之言各自的非必然、非普遍的懷疑—否定性轉化之中，在後世蔚為大觀，比如康德的“批判”和黑格爾的“邏輯科學”等等。而這一轉化，就其方向性和徹底性而言，在開始的時候其實還不是那麼順理成章。

正如伊夫·梅森（Yves Meessen）所言：“基督所完成的揭示，引發了希臘邏輯學的顛倒，直至辯證科學（science dialectique）之語法中的希臘邏輯。”^②使徒保羅說：“我們卻是傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙……”（林1：23）保羅所傳的十字架福音是一個令人難以接受的道理：上帝成了人，通過邏各斯披戴肉身，最終像犯人一樣，被掛在十字架上屈辱地死去。這與任何人既有的神學觀念都大相逕庭：如果他是神，何至於死？對哲學家來說，如果這是真理，何至於無？難道真理不是關於存在的真理，倒是關於虛無的真理？至於復活一說，倒像是一個追加的、引人相信、但在尼采這樣的哲學家看來既荒謬又無必要的贅蹟。不僅善於思辨的哲學家

^① 可參閱（託名）狄奧尼修斯：《神秘神學》，包利民譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年，第21頁。[Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Mystical Theology*, trans. BAO Limin (Beijing: SDX Joint Publishing, 1998), 21.]

^② Yves Meessen, “Platon et Augustin: Mêmes Mots, Autre Sens,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89, no.3(2005): 434.

會這樣想，《古蘭經》也認為：先知地位僅次於默罕默德的爾薩（耶穌），並沒有真死去，而是替換了猶大，自己倒升天去了。^①

梅森還認為：基督福音在傳向希臘哲人時，面臨的是對謙卑的雙重拒斥：他們拒絕作為上帝的邏各斯竟然是卑微的，同樣反對人自身竟然是卑微的。之所以拒斥，是因為這與希臘的“是”或“存在”的概念相左。吉爾松在這個問題上如是說：“在柏拉圖的思想和語言中，本質（οὐσία）對應的乃是根基性的自動自性（auto-ipséité），係因他單將此證實而歸於存在的名下，因為只有自動自性成之為存在。”^② 在古希臘思想語境裏，說“真實的實在會毀滅”是不可思議的（尤其在柏拉圖論及靈魂不朽之後），因其與最基要的理解相抵牾，因為本質就在於“永遠以同樣的方式與其自身擁有同一性”真正的概念亦是永恆的^③；同時，“本質”這一概念，絕對拒斥他者性（altérité），因為它是自動是其自身的，即他者的、在外施加的規定，根本不能謂述“自動是其自身”的本質。就這樣一個類似於共識前提的（無）規定而言，從對存在的領會中排除他者，乃是必然的。因此之故，柏拉圖的追隨者，自然難以接受“滅除”（anéantissement）竟然是關乎存在本身的啟示。質言之，這大概就是不少希臘哲學家難以一下子接受福音的哲學原因。

巴門尼德哲學傳統的基本教條是“是者是，而不是者不是”，以便在任何推演論證中，都不會觸犯“是者是”竟成了“是者不是或不是者是”的悖論。儘管柏拉圖在《智者篇》裏，以三種最普遍的理念（通種論）打破了這一教條，但這並沒有改變辯證術在柏拉圖這裏的方法論實質。這一點即使發展到辯證術被內在化的普羅丁那裏，也依然保持着這樣的基本面：“他者性被否定，係因太一對於隨之者而現

^① 《古蘭經》4: 157-158，參見<http://legacy.quran.com/4/157-158>，2021年4月30日登錄。

^② Etienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Deuxième éd. (Paris: J. Vrin, 1987), 28.

^③ E. Gilson, *L'Être et l'essence*, 30.

實存在（在場），而所據之現存性（在場性）乃排除全部他者性。”^①也就是說，他者性——從他者的立場看——在希臘人探討真理時，始終是一個全然陌生的視角。

希臘哲學運思就在於在自然觀念的導引下，尋求適應於自動自性的對事物理解和解釋的普遍化；而希伯來的神論卻帶來了不同的視角：作為獨一造物主的上帝是絕不同於任何受造物的他者，而這卻不妨礙這位他者通過有限的方式對人（摩西）說話，自陳“我是我所是的”。希臘哲學尋求的普遍性與摩西那不可複製的個人經歷存在相當的距離；況且，更關鍵的一點在於：希臘哲學並不關注“神面前的人”的關係性，而是要求問“一物之是一物而非他物”的“甚麼”，在柏拉圖和亞里士多德那裏分別發展出型相本質論和形質論，到了中世紀則發展為“甚麼性”（quidditas）。在邏輯那普遍的公理式的視野下，這些思辨的人為主觀性恰恰是要規避的重中之重；毋寧說，跟希伯來智慧相比，希臘哲學主流就在以並非根據對位的差異來關注自然和自身。換言之，希臘運思的着眼點並不在於一物對某人、在某一情境下“是甚麼”，既然普遍之思就意味着超越這些極可能與意見相糾葛的臆斷；雖然也求問差異性和殊相，但這都是基於“其所是”的同一性問題：尋求普遍意義上的“一物之所是”是其哲學對話的動力。

哲學的“關於……”的說明或解釋意義，總作為即哲學即祛神秘化的根本領會深入人心。也即，語言就是哲學的生命。然而，語言畢竟乃世間之無物。事物之所“是”的定義向來只能通過其所非是的他者來謂述，重言式或永真式似乎甚麼都沒有說。這樣，在語言能指（及書面符號）與所指之物總是存在不一致的參差，同時形成對子，且在現實生滅變化中此消彼長。有時語言是那樣有力量——一言既

^① Plotinus, *Ennead*, VI.9.8, 30-35. 參見Plotinus, *Ennead, Volume VI: 6-9*, trans. A. H. Armstrong, Loeb Classical Library 468 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988)。

出，天地寬闊；有時語言又是那樣蒼白，像聲學現象一樣，隨即陷入到無聲無意義的虛空當中。這樣，任何一位大哲學家，即使是古希臘人，也會實際陷入到由言語自身帶來的說明或解釋的困頓之中。畢竟在古希臘神話裏，赫爾墨斯是神的使者，即使算作神，也並不是擁有絕頂地位者。

希臘哲學雖然從克賽諾芬尼開始，否定了“神人同性同形”的神話關聯，卻並沒有完全摒除哲學探討時的“以自推神、推人且推物”。當然，理解“自然”（φύσις/natura）這一繼承自希臘哲學根本概念所關聯的“自動”意識向來並非易事，即使到了謝林和黑格爾那裏，他們依然強調通過內在自性而非外在的他者來規定自然，即使這一“自然”已帶有從超自然即啟示的對子裏引發出來的特質。

不妨以這樣一個類比來理解自然之“自性”的神秘意蘊。我們都知道“自主呼吸”、“自主心跳”的說法，這甚至是科學、醫學術語。問題在於：這裏的“自主”是我意識到且施加的嗎？不能說完全沒有意識，但的確在正常情況下沒有人會時時注意。沒有人是因為“忘記了呼吸”或“不願意心跳”而死的；現代醫學理解的死因倒在於：身體這架“機器”自己出現了不可扭轉的問題（儘管不能排除所謂心理的主觀因素）。而死亡其實正是人作為生命的異化，且是作為自我本質的他者化；弔詭的是，我們的身體以及意識尚未顯明的部分，都不能說“必然屬於我們本己的”。甚至，近代科學豎立起來的對“規律”的領會，難道不是表現為相對於人的、先在於人亦超越人的他者嗎？這一“他者—規律”的理解，儘管不完全符合哲學家們的品味，但卻是令科學家們着迷的。正如黑格爾所揭示的，科學領域的一大迷霧就在於幻想着存在純粹客觀的規律並試圖清除人的一切主觀性。就是這樣一個科學得以運作的基礎，在反思中卻發現了很深的神秘意蘊。

這樣，自性訴諸的自動或自主意味着甚麼呢？是出於我的意志、我的理智嗎？在我有明確意志和清明理智之前，乃至於在胚胎形成

的前幾個月，我的心臟就已然開始跳動了。而這，無疑是由母體提供的。先於自明意識而存在的“我”，亦不妨稱之為“他”；而即使是自明性本身，也很難將之歸屬於“我”抑或“他”。可以問：人的自我又是從何而來呢？自我和他者可以互相轉化、轉換嗎？人活在“上帝面前”（Coram Deo），同為在場的“你和我”又怎麼理解呢？

奧古斯丁《懺悔錄》給出了一個精闢的描述：上帝乃“比我更內於我、高過我的極頂”。^① 這意味着，我的“我”係由更內在於“我”的上帝的“我”那裏來的，而高過我的極頂則是超然他者，這句話是他在與禱告中向上帝說話，所以表述為“你是……”。簡單的一句話，涵蓋了位格的“你我他”三重維度。這種基於聖經教義的、帶有神秘意味的宗教哲學，完善了邏各斯的人格性（位格就是奧古斯丁提出的）；同時也為邏各斯不夠本原和終極的中介性提供了解決方案：耶穌基督（邏各斯）的神人二性，既作為中保，又實際上取消了中介。就像埃克哈特聲言的：“所有中介對上帝而言都是陌生的”。^② 就像我們在上面有所提及的一樣，這一視角已然涵蓋了神秘和思雙重維度。

而這樣一來，無論何種立場，一種可能的他者的理解閃現出來。這一規定性係由超越的、古希臘人所理解的、成為我之內在作出的，且時常作為出發點和前提，本身就帶有了神秘的氣質。它既不是人為的、也不是神威的，既不是外在的，又不是非超越的，而是理性自身的展開。儘管我們用語言描述了，但卻可能非但不清楚，反而更加疑惑了，尤其是這種“既非，又非”；同時，言說亦可能帶來“似知而實不知”的更深的遮蔽。而哲學自身的行動，一向就是言語。這意味着哲學要求自己涵蓋一切關於真理的沉默和說明。“沉默的哲學”何

^① Augustini, *Confessiones* (latin text) III, 6: tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. 可參閱 www.augustinus.it/latino/confessiones/index2.htm, 2021年4月30日登錄。

^② Meister Eckhart, *Traité et sermons*, trans. Alain de Libera (Paris: Éd. Flammarion, 1995), 178.

以可能？這應該不是指隨意一種沉默，而是孔子的“天何言哉”，又抑或海德格爾所謂“道說之際”將一切本真保持在說而未說之際，也可以是維特根斯坦這種“凡是不可說的東西，必須對之沉默”的沉默的德性，即處在蘊藉狀態中的語言意義。然而，“不可言說”是否可以歸於言說本身呢？正是基督教賦予了邏各斯以通向努斯或理智本身的對應乃至同一的哲學基礎，即，所有的不可說者只是出於人的局限，既然自我啟示的上帝本身就是邏各斯；而與此同時，人卻可以憑借邏各斯的神人二性擁有（類似）神一樣的無限性，既然上帝的第二位格成了且永遠是一個人。

當這樣一種既顯白又隱微的理論，在如今所謂的“古希臘哲學”與“基督教神學”於那些時代的思想心靈裏的每一個念頭中跳躍、閃現以至徹底地展現出來之際，哲學的神秘思辨就奇妙地匯聚於邏各斯本身的學說之上，在說與不說、有名無名、知與不知之間，令每一個關鍵的哲學概念都賦能於定與未定、言白與神秘的張力之中。正如海德格爾在《宗教生活現象學》裏提到的：“哲學概念的不穩定性並非唯一地根植於立場的變換之中；毋寧說，哲學概念總是處於不穩定中，這就是概念本身的應有之義。”^①

無定論的哲學總是在尋求語言加持的確定性，也即“是性”；而希伯來智慧給出的方案是將“是”的問題轉化為“示”的問題，將人與（自然的）自動自性的聯動轉化為造物者的自動自性在人之中運行，而“是”的問題得到了已然未然式的解決^②，即從永恆者來俯就普通人的智識。黑格爾哲學某種意義上就體現了兩希智慧的這種結合。

從消極的意義上說，只有在根本上否定了人能夠憑自己通過“同類相知”等有限方式認識真理，真正的匹配無限的神聖理智才可能通

^① 海德格爾：《宗教生活現象學》，歐東明、張振華譯，北京：商務印書館，2018年，第3-4頁。[Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, trans. OU Dongming and ZHANG Zhenhua (Beijing: The Commercial Press, 2018), 3-4.]

^② 參考《哥林多前書》13：12。

過道成肉身贏得新的人類學：這一人類學宣稱其外無外、其內無內，在基督論上與神學完全重合，由此在最根本上肯定了上帝（真理）之中的人自身，透過“信心超越世界”而排除了所有籠罩在無言神秘之中的“偶然”和“除不盡的餘數”，用天國已然未然的大光明驅散靈魂的畏冥。這樣看來，人的哲學運思本身並不能避免神秘主義，毋寧說，其終點毫無懸念地全部導向無言無明的宿命，而試圖否定終極問題的神秘性只能帶來理性的僭妄與語言的遮蔽；唯有絕對真理的自我啟示，才提供了超越人性不斷沉陷之暗昧的真正無限的理智，扶助人通過道說來照亮世界的無言與語言的無明，在本真的原則規律中自由翱翔。

哲學史家梯利說：“希臘哲學以宗教始，以宗教終。”^①而關於哲學的宗教維度，段德智亦稱之為“哲學動力學”^②。哲學家是智慧的信徒。真正的哲學家和真正的信徒都會為自己心中的真理作見證、論證乃至殉道。而無論是真理還是上帝，都是人在根本上無法言說的。這其實都在表明希臘哲學的思辨神秘之意蘊。泰歐·科布什（Theo Kobusch）在其專著《基督教哲學》（*Christliche Philosophie*）的一個重要論點是：基督教哲學是古代哲學的完成。^③這意味着基督教哲學至少提供了解答希臘哲學根本問題的資源和視野，而本文也僅僅是對其縮影的一點思考。

柏拉圖對後世影響甚巨的“遁入邏各斯”的道路絕非偶然。如仿照其洞喻說將之比作一個已有燭光的隧道（不及太陽也還不致於完全黑暗），那麼希臘哲學這一隧道的盡頭投射過來的亮光——由猶太—基督教給來的、看似跟近處一樣的疏明究竟是不是終結一切黑暗的大

^① 梯利：《希臘哲學》，羅忠恕譯，北京：商務印書館，1944年，第9-10頁。
[Frank Thilly, *Greek Philosophy*, trans. LUO Zhongshu (Beijing: The Commercial Press, 1944), 9-10.]

^② 段德智：《哲學的宗教維度》，導論。

^③ Theo Kobusch, *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität* (Darmstadt, Germany: Wissen Bildung Gemeinschaft, 2006), 239-259.

光明呢？

或許我們可以說，古希臘哲學追求的就是“自動自性”的“神秘哲學”：沒有人知道“自動自性”是甚麼，它卻涵蓋了從主觀到客觀、從自由到必然、從自我到他者的規定性的要旨。任何一位稱得上“哲學家”之人，都或多或少、或深或淺地感悟着受到這一來自理智本身推動的邏各斯的起承轉合、形式規律，乃至呼吸一般的舒張與收縮……而基督教從上帝作為本質上不可為人言說、命名、知曉的超絕者，在場向摩西的自我啟示補足了希臘哲學他者性缺失的一環，同時通過道成肉身和十字架實現了希臘哲學可能已經隱約看見的、包含物質和身體在內的某種完成態。在我們這個“自然被文化吞沒”的思維語境下，人性亦被技術座架（Gestell）深度定製。後現代哲學諸多關於他者性、差異性以及物質和身體的語言本土化了的希臘式探討，銘刻着猶太—基督教神學的深深烙印，繼續或隱或現地包涵着神秘思辨的意蘊，在充滿勞績與諸般有形無形之轄制裏，講述着人類和智慧永遠的詩意故事。

參考文獻

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Augustini, *Confessiones* (latin text) III. www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm. Accessed on 30 April, 2021.
- Benardete, Seth. "Plato's *Parmenides*: A Sketch." In *The Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy*. Edited by Ronna Burger and Michael Davis, 229-243. Indiana: St. Augustine's Press, 2012.
- Eckhart. *Traité et sermons*. Translated and presented by Alain de Libera. Paris: Éd. Flammarion, 1995.
- Gilson, Etienne. *L'Être et l'essence*. Deuxième édition. Paris: J. Vrin, 1987. <http://legacy.quran.com/4/157-158>. Accessed on 30 April, 2021.
- Kobusch, Theo. *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt, Germany: *Wissen Bildung Gemeinschaft*: 2006.
- Lampert, Laurence. "Reading Bernadete: A New *Parmenides*." *Interpretation* 44, no.3 (2018): 403-423.
- Meessen, Yves. "Platon et Augustin: Mêmes Mots, Autre Sens." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89, no.3 (2005) : 433-457.
- Metzger, Bruce M. *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Plotinus, *Enneads*. VI. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Porter, Stanley E. "The Date of John's Gospel and Its Origins." In *The Origins of John's Gospel*. Johannine Studies Volume 2. Edited by Stanley E. Porter and Hughson T. Ong. Leiden: Brill, 2016.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒》，吳飛譯，上海：上海三聯書店，2008年。
[Augustinus, Aurelius. *De Civitate Dei Contra Paganos*. Translated by WU Fei. Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2008.]
- 曹聰：《巴門尼德與柏拉圖式辯證術》，載《世界哲學》，2020年第1期，第45-54頁。[CAO Cong. "Parmenides and Platonic Dialectics." *World Philosophy*, no.1(2020): 45-54.]

- 段德智：《哲學的宗教維度》，北京：商務印書館，2014年。[DUAN Dezhi. *Zhexue de zongjiao weidu* (The religious dimension of philosophy). Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 海德格爾：《宗教生活現象學》，歐東明、張振華譯，北京：商務印書館，2018年。[Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Translated by OUDongming and ZHANG Zhenhua. Beijing: The Commercial Press, 2018.]
- 伽達默爾：《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年。[Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Translated by HONG Handing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999.]
- 梯利：《希臘哲學》，羅忠恕譯，北京：商務印書館，1944年。[Thilly, Frank. *Greek Philosophy*. Translated by LUO Zhongshu. Beijing: The Commercial Press, 1944.]
- 柏拉圖：《柏拉圖全集》（增訂版），第1/2卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2015年。[Plato. *Bo la tu quan ji* (The Complete Works of Plato). Volume 1 & 2. Translated by WANG Xiaochao. Beijing: People's Publishing House, 2015.]
- （託名）狄奧尼修斯：《神秘神學》，包利民譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。[Pseudo-Dionysius, the Areopagite. *The Mystical Theology*. Translated by BAO Limin. Beijing: SDX Joint Publishing, 1998.]