

论“逃入逻各斯”与以语言 为基准的神秘思辨意蕴

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

李 宜

LI Yi

作者简介

李宜，武汉大学哲学院博士后。

Introduction to the author

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

EEmail: 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

柏拉图在《斐多篇》里提到了“逃入逻各斯”的问题。这在或隐或现的意义上，关乎整个西方哲学史的语言学走向。哲学的使命就在于论说。我们听说过“神秘神学”，却会对“神秘哲学”的提法本能地感到意外。为什么？除了跟哲学就在于解释、说明、论证的活动以外，与柏拉图的这一“逃遁”情结有关吗？柏拉图以降，西方哲学何以逐渐完全以语言为基准，又以语言统合起沉默、神秘以及万事万物，建立起志在寓其于言说中的澄明、清晰的哲学范式呢？

如非无法直视（理智直观）、退而求其次，万物原理就只能通过逻各斯被认识，而真理本身却又是有待开显之神秘的、至少是难以为人穷尽而完全解蔽的。这样，逻各斯与神秘——看似与之相反者——岂不是就幻化成一位了？而倘若逻各斯本身就是神秘的，且成了一个人，又会怎样呢？

带着这些问题，让我们走进本文的论述，来了解当希腊哲学径遇基督教思想之际，人类思维究竟发生了什么。

一、“逃入逻各斯”：权宜之计？

在《斐多篇》（99d-e）里，苏格拉底以肉眼视觉和观察日蚀者来关联其欲以发现“一切事物结合在一起”的原因：

在我对考察事物已经厌倦的时候，我想我一定要小心回避那些观察日蚀者的经验，因为他们中有些人伤了眼睛，除非他们通过水或其他质料的反射来观看。我心里有了类似的想法，我担心我的灵魂会完全瞎了，如果我用眼睛观察事物，试图用我的各种感官去把握它们。所以我想要找一个避难所，以语词为工具讨论和考察事

物的真理。^①

有的事物，尤其是那些自身发光、匹配自身显现——能够呈现古希腊哲学真理（Aletheia）观的自然显象：日蚀的比拟意味深长，唯在这样的状态下，太阳本身成为可视的；而太阳光却是让万事万物显现出来，乃至呈现为各式各样面貌和秩序的先决条件。正是在这样的情结中，柏拉图记述了苏格拉底弥留之际关于万事原因的求索。不同于其他人要么“把黑暗称作原因，给了它一个并不属于它的名称”（99b），要么依然寄希望于某位诸如“阿特拉斯”这样的神明（99c），苏格拉底想到了“第二好的办法”（99d），找到了一个“避难所”，即语词（逻各斯）来考察事物、探索真理。

伽达默尔指出了“逃入逻各斯”（Flucht in die Logoi）作为“人类世界经验的语言性”系希腊哲学发展形而上学存在的意义的主线，且乃是一种神学回答^②——当然，这样一种“神学”（θεολογία）亦未见得完全是基督教意义上的。

然而，柏拉图笔下的苏格拉底接着说：

但这个比喻也许不恰当，因为我肯定不承认以语词为工具考察事物的人会比看事实的人更多地处理图像。然而，我以这样一种方式开始：在每一场合，把对我显得最令人信服的关于原因和其他事情的理论拿来作为我

^① 本文《斐多篇》出自《柏拉图全集》第一卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2015年，第95-96页。文中标注原文编目，不再标注页码。[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 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第583页。[Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trans. HONG Handing (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999), 583.]

的前提，凡与此相合的，我会把它们视为真的，凡与此不合的，我会把它们视为不真。但我想把自己的意思说得更清楚些，因为我不认为你已经听懂了。【100a】

这段话表明了关于“逻各斯”的保留立场：“但这个比喻也许不恰当。”而且，并不能因为柏拉图叙述的苏格拉底找到逻各斯这个“次好的”避难所，就表明他放弃了视觉的瞬间呈现性。相比于听觉所需的时间过程以实现其表意的完整性，视觉几乎可算是无需时间的“直观”了。

不过很显然，想要“看出”原因、“看见”事实，这样的思考依然需要时间——尽管比诉诸听觉的逻各斯更直接，但因理智直观的神秘性和理想性，其仍然是间接的。语词的表达受到了苏格拉底和柏拉图的重视，后者区分了易被逻各斯戏弄者与善于玩逻各斯的人。前者不关心真实性和严肃性，后者如苏格拉底这样的人则是迷恋逻各斯的人——他承认自己的“狂热”并热衷于跟人分享。^①

当然，柏拉图明确区分了修辞（其实是不以求真为本的旧的修辞术）和辩证术（以向真来改造）。前者的问题是以虚假的意见冒充真实的知识，毕竟无论是普通民众还是修辞家，都要以“真”为依据。

这样看来，柏拉图及其笔下的苏格拉底并未毫无思辨地拥抱语言，而是带有某种若即若离、退而求其次的立场：若不是因为直视象征着真理的太阳有致盲的危险，那么诉诸听觉的逻各斯即未必是首选，毕竟视觉天然就有比听觉更直观、更短暂、更充分的特质。话语的易逝性虽可由文字来补偿，但这种由视觉转听觉的领会反因相较于逻各斯本真诉诸乃听觉而为间接，倒不如直接取道逻各斯，通过辩证的方

^① 《斐德罗篇》228b。参见柏拉图：《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2015年，第82-83页。[Plato, *Bo la tu quan ji* (The Complete Works of Plato), Vol. 2, trans. WANG Xiaochao (Beijing: People's Publishing House, 2015), 82-83.]

式。因为苏格拉底辩证术的优势就在于对话及其在场性：对话者各方本着推导出真知的严肃的精神，不断提出与对方不同、对立的论证或命题，当然也可以（部分地）同意对方的观点，实现助产知识的目的。

有学者指出《理想国》第七卷讨论了辩证术在探索真理过程中的地位：“哲人超越生成把握存在时，灵魂为适应由生成转向存在的眩晕和痛苦，要先借助‘关于一的研究’和数学缓和攀升过程中的不适（525b），然后借助辩证术彻底超越感官，上升到‘每个东西其所是’，最后，灵魂凭借思本身把握‘善’（532b）。辩证术的意义不仅在于技艺性，更在于作为灵魂上升过程的关键步骤（533d）。”^①到了普罗丁的神秘神学那里，干脆发展出一套灵魂的修炼法。鉴于本文以探讨柏拉图为主，这一同样重要的主题留待今后撰文探讨。

伽达默尔其实点明了两个关键：第一，“希腊形而上学把这种存在（指存在物）认为是思想中实现自身的存在”，即努斯（Νους）的思想。作为最高和最真的存在者，努斯将一切存在物的存在聚集于自身之中。逻各斯作为语言同时兼备听与说。“说出逻各斯”（Artikulation des Logos）是用语言把存在物的结构表达出来，而“语言表达”（Zursprachekommen）其实仍是存在物本身的“显现”（Gegenwart），这就是存在物的真理（αλήθεια）。^②

伽达默尔的解读在感知意义上是某种通觉或统觉；这种感知汇集于努斯，没有完全上升到本体层面，却是唯一可通思维而取效于同类相知的法则、某种类比或比喻的原则。由此，我们可以明白为何柏拉图在《斐多篇》里说，为了“看见”万物的原因（真理）而“逃入逻各斯”是个“也许不恰当的”比喻；同时也能略微体会《巴门尼德篇》的核心：在探讨以巴门尼德经典本体论论题“一切是一”为大前

^① 参见曹聪：《巴门尼德与柏拉图式辩证术》，载《世界哲学》，2020年第1期，第52页。[CAO Cong, “Parmenides and Platonic Dialectics,” in *World Philosophy*, no.1(2020): 52.]

^② 伽达默尔：《真理与方法》，第583-584页。

提的论证上，柏拉图虽全部挪用巴门尼德《论自然》残篇里的八组范畴，却在第七组援引了两个文学比喻——做梦和观看影子画（164d、165b和d）。赛斯·博纳德特（Seth Bernardete）认为，第七组是中心，其他七组绕着这一主题收拢与展开，第七组的类比论证体现了苏格拉底哲学的起点，是理解整个论证之整体意图的前提和基础。^① 哲学最本质且核心的地带竟然让位给了文学比喻！根据博纳德特的思路，这意味着逻各斯论证及辩证术探讨的内容只可能是语言化了的、类比本体与实在概念意义可/所承载的相似物——本体与实在自身不仅不为肉眼可见，且无法呈现为概念可直接论证之（无）物。

所谓柏拉图的“客观唯心主义”所体现出的纠结和错位，其实在于逻各斯承载了求直观可见性而不得的实在意蕴，却不能完全摆脱修辞意见的主观臆断与推理的间接性。一方面，尽管有辩证术的加持，逻各斯并没有同一于本真实在的地位而赋予灵魂直观事物本质的全然真实性；另一方面，人却只能凭借逻各斯来认识事物的理型，这意味着真理的显现只能在类比于视觉与可见光的可理知世界中间接地实现——毕竟，理想且真实的理智直观并不等于“逻各斯直观”，语言并不具有原初性与终极性。

二、难题的疏解：来自基督教神学的提示

在柏拉图思想成为基督徒最喜爱的异教哲学的语境下，这一难题（*aporia*）得到了新的解答和结合。正如伽达默尔云：

当希腊逻辑思想被基督教神学所渗透时，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.转引自曹聪：《巴门尼德与柏拉图式辩证术》，第53页注释1。

因素产生了：语言中心（Die Mitte der Sprache），正是通过这种语言中心，道成肉身活动的调节性（Mittlertum）才达到它完全的真理性。基督学变成一种新的人类学的开路者，这种人类学以一种新的方式用神的无限性调解（vermittelt）人类精神的有限性。我们称之为诠释学经验的东西正是在这里找到它真正的根据。^①

伽达默尔所谓“新的因素”是什么呢？难道古希腊语没有“语言”这个词，抑或没有“神”或者“人”的概念？显然不是。新约圣经的作者没有选择使用希伯来语这一和以色列—犹太民族语言高度重合的语言，而是使用了当时国际通行的希腊语，在语言层面就呈现出国际化的意态，亦表明了为我所用的意图。比如下面两句取自《约翰福音》的经文就显示着诠释学经验“真正根据”的着力点：

太初有道，道与神同在，道就是神（约1：1）

道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。

（约1：14）

首先，在语词层面的关键词有“太初”（Ἐν ἀρχῇ）、“逻各斯”（ὁ λόγος）、“上帝”（τὸν θεόν）、“肉身”（σὰρξ）、“住在我们中间”（ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν）、“恩典”（χάριτος）、“真理”（ἀληθείας）、“独生子”（μονογενοῦς）和“荣光（δόξαν）”。这些词都在以不同于古希腊哲学的理解和方式组合并表述了关于本原、原理、话语、神明、身体、人际关系和共同体等思想。这些语义的新用法、可命题化的概念及其内在逻辑，在基督徒的实践活动及释经中

^① 伽达默尔：《真理与方法》，第547-548页。

走出了迥异于希腊人和希腊哲人的、带有希伯来印记的解释，而这些解释随着传播和宗教实践后来居上，逐渐占据了占主导地位的词义地位。类似于“上帝”这个取自华夏上古经典的词语，却在今天被很多中国人当作一个外来的宗教概念。对泛希腊时期的希腊人和说希腊语的其他人来说，无异于漫长逐渐渗透、细微且宏大的东学西渐。

伽达默尔为何可以从这两句经文看出哲学意味呢？或许他的意思是：神和人之间，通过作为中介的语言中心（言成肉身），实现了与真理的连接及通达（达到完全的真理性），由此，神的无限参赞了人类有限的精神。

这其中，“兼际”（μεταξύ）的角色不再是由人这一方不可及神的使者赫尔墨斯或《会饮篇》里提到的较神明更低的精灵（δαίμων）来充当，而是逻各斯这种在柏拉图那里隐约可见却还不能完全确定、平常到人皆可云的话语。到了《约翰福音》“我就是道路真理生命”那里实际上中介与目的成了同一个东西；同时，“兼际”或中介不再是彼此传话的精灵或神明的言语，而就是人言本身。当然，后人如何区分并开发作为圣言和圣子的逻各斯的含义，就是释经学的功夫了。而释经学正是他追溯的哲学诠释学的两大根源之一。同时，根据洪堡关于“人通过语言拥有世界”以及通过“有限的规则发展出无限的可能”的精髓，语言就是这样围绕着新的人类学——语言人类学——贯通起无限与有限的世界。

就本文论题而言，作为神明和人之间中介的精灵的肯定哲学是建立在神学的肯定立场上：逻各斯不再仅仅是作为仍略感游移的权宜之避难所，来招纳带有惊异之心的爱智慧的难民，而是直接跃升为同于上帝者，也就是圣子——上帝口中的圣言；作为推导真知最根本方法论的辩证术——我们也会在埃克哈特、黑格尔等人的哲学里看到，随着逻各斯地位的跃升而成为形式逻辑的终结版本，体现了生命发展的历史与生命本真意义的张力，与《约翰福音》记述基督的宣称——“我就是道路真理生命”彼相共振。

这样一个奉上帝之名与启示的肯定的思路在于：真理的尺度不再存留于努斯，不在人之主观与存在物的客观之间，不在既要诉诸语言却又无法完全信任的语言之间游移不定，而是通过语言确定了真理的人学性，以及人学的真理性。同时，语言与光明，在启示的意义上亦得到了不仅仅是努斯观看与肉眼观看的类比，而是本质上同构的东西，同一性的关联得到了融贯。

这样，似乎是哲人们在直观可能已然意会的意蕴中，思来想去，一出口却变得相当繁复，且始终无法完全确定——对于旨在寻求普遍知识的过程中，总会有例外带来的反面出现，更不必说类比物始终不是是者了。而基督信徒却以上帝的名义，提示了一个出人意料简单的答案——“神就是言”：这样便突出了通过言说而向人显白的上帝，以及上帝之言与上帝自身的连续性乃至同一性；与之相关的论题一同作用，带来了极其深远的思想史影响，将哲学思辨和神秘玄思合拢在一起；而这一切都聚焦于对逻各斯的领会和理解上，就基督论而言，在神学思想史上也是辨别“基督教”与“非基督教”思想的根本。围绕着发展为后来的理智（Intellectus）的努斯、逻各斯和基督论的论题及其影响，同时带来了答案和新的问题。尽管亚里士多德不无延续柏拉图哲学的精义，认为第一哲学要保持哲学本身，必定是神学（也是向其意义上的神学溯本），要保持向最后者和最高者敞开的一门学问，但这毕竟与“神是言”的基督教神学宣称是两种不同的神观，——当然这种不同肯定也交织着千丝万缕的联系以及可思辨的内容。

折衷而论，尽管柏拉图同时体味到“逃入逻各斯”也未见得是最优解，但似乎可以通过作为“小光”的语言，在“不得见光”和“刺瞎眼睛的大光”之间达到大体的平衡。这是柏拉图通过苏格拉底说出的难题，但也体现了在面对人性之于真理的真正问题上哲学无定论的深刻。这其实也算是某种模仿或效法：效法自然光照亮万物及其边界、可观察的秩序与规律，语言也在于发现与发明的内在之光。

这其中，神秘维度或者神秘神学是必然要诉诸的：这种神秘

不在于旨在控制自然力或神力来“为我所用”式的巫术，而在于以向善和爱智为动机的灵魂的修炼，默观（contemplation）及思辨（speculation）则是重要步骤。这无论在普罗丁这些异教哲学家的哲学实践里，还是教父们的灵修实践中，尽管内容不同，却都是应有之义。而且，最根本之处在于：当《约翰福音》等经文将作为上帝话语的逻各斯更突出为显性、且完全实现在自然光可见的现象界——穿戴了肉身而作为完全的人之际，并不见得一切隐性的、神秘的、不可言说的奥义就消失不见，反倒是将显白和隐微一元化，乃至实际且隐秘地实现了完全的互维：一件奥秘事不再永远且就其本质地停留在隐微当中，它已被宣告在基督的灵里通过信心显明出来且终必通过启示而被理知，即使这一刻不在地上、且因人的罪而不可能在其生前被完全意识到，也必然已经在天上实现了（已然未然的叠合——比将来完成时还彻底的、曾在与将在于当下的合一）。如果说这样一种倾向在天主教将基督的身体解释为奥体、将世界解释为奥秘的神学还没有完全发挥出来，那么到了新教神学那里，在人文学者的共同努力下（尽管后二者之间亦有不少争议，如路德和伊拉斯谟），神的奥秘通过道成肉身的基督本质上完全转化为人（必将不断明确的）的知识；而人的知识，就像“在基督里或圣灵内住”的状态中——本身就无比神秘的表述——其实也反过来被拉入了竟可以由语言显白的神秘领域。《约翰福音》14：6和《腓立比书》2：6无疑确定了逻各斯“不以自己与上帝同等为强夺的”的终极地位：圣子是道路真理生命。

居于基督教神学核心的上帝启示，无异于从终极真理的确定性上（重新）夯实了智者学派、怀疑论者松动的宇宙人生的作为意义本身（不得不诉诸）的逻各斯基础。

三、逃入“成了肉身”的逻各斯：不堪还是成全？

基督教版的“逻各斯”又能给柏拉图所逃入的“逻各斯”带来怎

样的冲突、新意与可能之道路呢？《约翰福音》1:1的宣称，似乎并不是开天辟地第一回。

亚历山大的斐洛（Philon d'Alexandrie）生活的时代（约公元前20年至约公元45年）比《约翰福音》一般被认为的写作或成书时间更早。^① 作为融合了两希思维和文化的重要思想家，斐洛可能较《约翰福音》作者更早将希腊哲学的逻各斯与希伯来上帝的言辞（Dabar）联系起来。然而，基督教的道成肉身的福音教义，冲击了这一智慧共识，迫使之后很多世纪的思想精英不得不重新思考相关问题。因而，《约翰福音》带来的思想史震撼在第一章14节可能更为明显：逻各斯成了肉身。

亲历导师之死，柏拉图正要摆脱的肉身的负累以及受感官影响形成的意见，竟然从后门又回来了！遁入逻各斯而带来的可能的说明之澄明，又陷入到粗野易逝乃至混乱的不稳定状态，将那种刚要在“看得一略可说”、理智直观求而不得而转化为逻辑推理之间达成的微妙平衡破坏了，且纯粹语数的神秘感也受到了挫伤；底层小民的粗犷的宗教实践，搅扰了高贵的哲学家们的迷梦^②——低野的汗臭味与提纯的香水味混在一起，好端端的东西面临重新陷入不堪的危险。

基督教神学采用希腊语以及后来的拉丁语表达的论点，并非一上来就是令人信服的答案，而在开始时更多表现为问题。这一点在奥古斯丁《上帝之城》里有所体现，他提到了有的柏拉图主义者“由于不

^① 有关《约翰福音》写作及成书时间的讨论请参考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. 亦可参考Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography* (New York: Oxford University Press, 1991), 62。

^② 柏拉图的政治实践在其生前就屡屡受挫，到了新柏拉图主义开始兴起的时代，离着“哲学王”的梦想只更是渐行渐远了。

敬，羞于承认我主耶稣基督的道成肉身”^①，“博学的人羞于从柏拉图的门徒变成基督的门徒，基督却充满圣灵地教导渔夫思考和言说：

‘太初有圣言，圣言与神同在，道就是神……’”^②

在奥古斯丁看来，这些人不信是因为他们骄傲，而不是福音缺乏理性。毕竟，如果承认神创论这个大前提——柏拉图主义者和基督徒都承认之——成立，那么，道成肉身也就并没有在讲什么非理性的、完全不可能之事，后者正是符合前者之逻辑的，难度似乎也没有增大；而且，关于尊贵的上帝为何要变成肉身之人这一争议的核心，也是柏拉图主义者持有双重标准所致——他们一方面肯定太阳等星体是物质的并不缺少幸福，而到了灵魂这里，却强调“逃出身体”才是幸福的。

那么，“逃出身体”是否构成“逃入逻各斯”的前因及局限条件呢？灵魂是不是正由于其与身体结合所限而看不清真实的呢？这一点在柏拉图的回忆学说里似乎倒是自洽的：人来到世间就忘却了在出生（转世）之前灵魂在理型界已然拥有真理的完美状态。正是因为身体、感观造成了灵魂认识能力的缺欠，导致了诸多谬误，才需要摆脱身体，还要建立与向善导引的辩证术相配合的（新的）修辞术。这不是柏拉图继承自苏格拉底坚持灵魂不朽的潇洒与底气嘛？柏拉图主义者似乎可以绕开奥古斯丁对他们做出的骄傲的指责，而以“人的灵魂与身体的情况不能直接类比星体”作为反驳的理据。

而在奥古斯丁等基督教神学家的立场看来，则是另一幅景象：圣子耶稣作为逻各斯穿戴肉身、降世为人，这恰恰是造物主默认身体尊贵的根本理据——上帝所造的本来没有一样是低下卑贱的，而这其实也符合柏拉图主义者关于太阳等星体“与它们的身体永远结合”是

^① 奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》，吴飞译，上海：上海三联书店，2008年，第67页。[Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei Contra Paganos*, trans. WU Fei (Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2008), 67.]

^② 同上，第68页。

^③ 同上，第67页。

“幸福的生灵”且认为这是“更高的真理”^①。倘若奥古斯丁这里的转述不仅仅是基督徒的一厢情愿，而是符合柏拉图学派的基本观点的话，那么这其实又证实了前此我们提到的柏拉图哲学的难题：作为质料的身体与灵魂及规定了事物之所是的结合，是否是本体或实在的更高的表现形式？抑或只是低级形式？毕竟，太阳等光体的自我显现，即“道化为体”，是真理显现的绝佳象征；换言之，理念界再纯粹动人，是否“言之有物”^②始终是辨别没见过真光的穴居人的“捕风捉影”、与产生真知的一个必要条件。尽管有感官就必然会有错觉，但一种完全不能落实到可感世界、进行验证并予以普遍说明的哲学理论，恐怕也只能是当事人自己的臆想与意见。柏拉图主义者、诺斯替主义者，他们对于物质的单向度的贬低是不能自洽的。这不仅违反了理论之于现实的基本裁断，其实也有违他们自己的预设。毕竟，有灵魂没身体相较于有灵魂有身体的“优势”，既是尚活之人的某种彼岸想象，也就无法证实或证伪。

大概正是在这一导向神秘思辨的飘摇无定中，正在形成的基督教神学思辨找到了用武之地：不仅道成肉身显出柏拉图没有完全迈出的、融贯本体与现象的、亦是直观与推理的关键性一步，无神迹的十字架受难竟成了最大的爱的神迹。就此，逃入“成了肉身的逻各斯”成了将苏格拉底排除在外的身体，一并请回到代表着本真的天国里。这一奥义带来的契机，即是使摩西和柏拉图的求而不得的“直面”上帝或真理通过神人二性的基督予以实现（不需要赫尔墨斯与精灵作为兼际）。在耶稣说自己就是“道路真理生命、你们认识我就是认识父、认识他且已看见他”之后，腓力求他“将父显给我们看”（约14:8），耶稣回答道：

^① 奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》，第67页。

^② 这里的“物”是指被言说事物的实在性，即言说是否真正将事物的实在性如其所是地呈现出来。

腓力，我与你们同在这样长久，你还不认识我吗？
人看见了我，就是看见了父；你怎么说“将父显给我们
看”呢？（约14：9）

这样的经文其实提供了一条亦常识亦神秘的道路：作为上帝的形象，我们每个人都是那不可见者的显现，最深的奥义隐藏在最质朴的显现之下。

在某种意义上说，带有终极神秘色彩的基督教神学恰恰暗合了柏拉图等希腊哲人梦寐以求、却未敢相认的本体与现象在未被破坏状态下的完全对应。无疑，所闻即所见、所见即所得、所言即所成，这样的智慧的完全在场、内在之光与外在之光完全统一的本真，并不独私于任一宗教、任一人群，而是任何一位爱智慧的人所向往的，比柏拉图的“理智直观”更为完全和理想。上帝成了一个人：既然亏缺或满足上帝荣耀的就是人，那么天上可望而不可及的真理就在每个人的自身之内。然而，正如圣经也暗示“天上的耶路撒冷和地上的耶路撒冷要合二为一”（启21：2，10），“神学即人学”同时也意味着“人学即神学”，表明以言说之理性为根本的哲学人类学必须面对“玄学人类学”的可能。

四、“神秘哲学”何以可能？

哲学必须通过语言的方式处理非语言的问题，也就是必须要跟沉默的“神秘”打交道。沉默的神秘对言说的哲学形成了鲜明的否定。哲学必须说“不可说之神秘”即黑格尔强调的“对非世间者的认识”^①，而使自身成为“神秘哲学”。

^① 转引自段德智：《哲学的宗教维度》，北京：商务印书馆，2014年，第7页。
[DUAN Dezhi, *Zhe xue de zong jiao wei du* (Beijing: The Commercial Press, 2014), 7.]

根据否定神学著名代表人物、托名的狄奥尼索斯，“神学的神圣科学”（sacred science of theology）包含了两种可区分的谈论上帝的方法——肯定的或积极的（positive）与否定的或消极的（negative）。在其《神秘神学》（περι μυστικης θεολογιας）里，他设置了两种不同的区分，称之为“向言”（kataphatike）与“离言”（apophatike）。^①然而，无论何种方式，作何种断然区分，其实都难免互相渗入：无法想象不说话的哲学或神学。

哲学思辨与神学思辨，同属需辩证推演与必然直观的运思及言说活动。而言说与沉默，一正一反在实际当中必然是你中有我，我中有你。西方哲人追求的知识必然性和普遍性，承载于对每一个既成之言各自的非必然、非普遍的怀疑—否定性转化之中，在后世蔚为大观，比如康德的“批判”和黑格尔的“逻辑科学”等等。而这一转化，就其方向性和彻底性而言，在开始的时候其实还不是那么顺理成章。

正如伊夫·梅森（Yves Meessen）所言：“基督所完成的揭示，引发了希腊逻辑学的颠倒，直至辩证科学（science dialectique）之语法中的希腊逻辑。”^②使徒保罗说：“我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙……”（林1：23）保罗所传的十字架福音是一个令人难以接受的道理：上帝成了人，通过逻各斯披戴肉身，最终像犯人一样，被挂在十字架上屈辱地死去。这与任何人既有的神学观念都大相径庭：如果他是神，何至于死？对哲学家来说，如果这是真理，何至于无？难道真理不是关于存在的真理，倒是关于虚无的真理？至于复活一说，倒像是一个追加的、引人相信、但在尼

^① 可参阅（托名）狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第21页。[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.

采这样的哲学家看来既荒谬又无必要的赘迹。不仅善于思辨的哲学家会这样想，《古兰经》也认为：先知地位仅次于默罕默德的尔萨（耶稣），并没有真死去，而是替换了犹大，自己倒升天去了。^①

梅森还认为：基督福音在传向希腊哲人时，面临的是对谦卑的双重拒斥：他们拒绝作为上帝的逻各斯竟然是卑微的，同样反对人自身竟然是卑微的。之所以拒斥，是因为这与希腊的“是”或“存在”的概念相左。吉尔松在这个问题上如是说：“在柏拉图的思想 and 语言中，本质（*ουσία*）对应的乃是根基性的自动自性（*auto-ipséité*），系因他单将此证实而归于存在的名下，因为只有自动自性成之为存在。”^② 在古希腊思想语境里，说“真实的实在会毁灭”是不可思议的（尤其在柏拉图论及灵魂不朽之后），因其与最基要的理解相抵牾，因为本质就在于“永远以同样的方式与其自身拥有同一性”真正的概念亦是永恒的^③；同时，“本质”这一概念，绝对拒斥他者性（*altérité*），因为它是自动是其自身的，即他者的、在外施加的规定，根本不能谓述“自动是其自身”的本质。就这样一个类似于共识前提的（无）规定而言，从对存在的领会中排除他者，乃是必然的。因此之故，柏拉图的追随者，自然难以接受“灭除”（*anéantissement*）竟然是关乎存在本身的启示。质言之，这大概就是不少希腊哲学家难以一下子接受福音的哲学原因。

巴门尼德哲学传统的基本教条是“是者是，而不是者不是”，以便在任何推演论证中，都不会触犯“是者是”竟成了“是者不是或不是者是”的悖论。尽管柏拉图在《智者篇》里，以三种最普遍的理念（通种论）打破了这一教条，但这并没有改变辩证术在柏拉图这里的方法论实质。这一点即使发展到辩证术被内在化的普罗丁那里，也依

^① 《古兰经》4: 157-158, 参见<http://legacy.quran.com/4/157-158>, 2021年4月30日登录。

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

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

然保持着这样的基本面：“他者性被否定，系因太一对于随之者而现实存在（在场），而所据之现存性（在场性）乃排除全部他者性。”^①也就是说，他者性——从他者的立场看——在希腊人探讨真理时，始终是一个全然陌生的视角。

希腊哲学运思就在于在自然观念的导引下，寻求适应于自动自性的对事物理解和解释的普遍化；而希伯来的神论却带来了不同的视角：作为独一无二造物主的上帝是绝不同于任何受造物的他者，而这却不妨碍这位他者通过有限的方式对人（摩西）说话，自陈“我是我所是的”。希腊哲学寻求的普遍性与摩西那不可复制的个人经历存在相当的距离；况且，更关键的一点在于：希腊哲学并不关注“神面前的人”的关系性，而是要求问“一物之是一物而非他物”的“什么”，在柏拉图和亚里士多德那里分别发展出型相本质论和形质论，到了中世纪则发展为“什么性”（quidditas）。在逻辑那普遍的公理式的视野下，这些思辨的人为主观性恰恰是要规避的重中之重；毋宁说，跟希伯来智慧相比，希腊哲学主流就在以并非根据对位的差异来关注自然和自身。换言之，希腊运思的着眼点并不在于一物对某人、在某一情境下“是什么”，既然普遍之思就意味着超越这些极可能与意见相纠葛的臆断；虽然也求问差异性和殊相，但这都是基于“其所是”的同一性问题：寻求普遍意义上的“一物之所是”是其哲学对话的动力。

哲学的“关于……”的说明或解释意义，总作为即哲学即祛神秘化的根本领会深入人心。也即，语言就是哲学的生命。然而，语言毕竟乃世间之无物。事物之所“是”的定义向来只能通过其所非是的他者来谓述，重言式或永真式似乎什么都没有说。这样，在语言能指（及书面符号）与所指之物总是存在不一致的参差，同时形成对子，

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

且在现实生灭变化中此消彼长。有时语言是那样有力量——一言既出，天地宽阔；有时语言又是那样苍白，像声学现象一样，随即陷入到无声无意义的虚空当中。这样，任何一位大哲学家，即使是古希腊人，也会实际陷入到由言语自身带来的说明或解释的困顿之中。毕竟在古希腊神话里，赫尔墨斯是神的使者，即使算作神，也并不是拥有绝顶地位者。

希腊哲学虽然从克赛诺芬尼开始，否定了“神人同性同形”的神话关联，却并没有完全摒除哲学探讨时的“以自推神、推人且推物”。当然，理解“自然”（φύσις/natura）这一继承自希腊哲学根本概念所关联的“自动”意识向来并非易事，即使到了谢林和黑格尔那里，他们依然强调通过内在自性而非外在的他者来规定自然，即使这一“自然”已带有从超自然即启示的对子里引发出来的特质。

不妨以这样一个类比来理解自然之“自性”的神秘意蕴。我们都知道“自主呼吸”“自主心跳”的说法，这甚至是科学、医学术语。问题在于：这里的“自主”是我意识到且施加的吗？不能说完全没有意识，但的确在正常情况下没有人会时时注意。没有人是因为“忘记了呼吸”或“不愿意心跳”而死的；现代医学理解的死因倒在于：身体这架“机器”自己出现了不可扭转的问题（尽管不能排除所谓心理的主观因素）。而死亡其实正是人作为生命的异化，且是作为自我本质的他者化；吊诡的是，我们的身体以及意识尚未显明的部分，都不能说“必然属于我们本己的”。甚至，近代科学竖立起来的对“规律”的领会，难道不是表现为相对于人的、先在于人亦超越人的他者吗？这一“他者—规律”的理解，尽管不完全符合哲学家们的品味，但却是令科学家们着迷的。正如黑格尔所揭示的，科学领域的一大迷雾就在于幻想着存在纯粹客观的规律并试图清除人的一切主观性。就是这样一个科学得以运作的基础，在反思中却发现了很深的神秘意蕴。

这样，自性诉诸的自动或自主意味着什么呢？是出于我的意志、

我的理智吗？在我有明确意志和清明理智之前，乃至在胚胎形成的前几个月，我的心脏就已然开始跳动了。而这，无疑是由母体提供的。先于自明意识而存在的“我”，亦不妨称之为“他”；而即使是自明性本身，也很难将之归属于“我”抑或“他”。可以问：人的自我又是从何而来呢？自我和他者可以互相转化、转换吗？人活在“上帝面前”（*Coram Deo*），同为在场的“你和我”又怎么理解呢？

奥古斯丁《忏悔录》给出了一个精辟的描述：上帝乃“比我更内于我、高过我的极顶”。^①这意味着，我的“我”系由更内在于“我”的上帝的“我”那里来的，而高过我的极顶则是超然他者，这句话是他在与祷告中向上帝说话，所以表述为“你是……”。简单的一句话，涵盖了位格的“你我他”三重维度。这种基于圣经教义的、带有神秘意味的宗教哲学，完善了逻各斯的人格性（位格就是奥古斯丁提出的）；同时也为逻各斯不够本原和终极的中介性提供了解决方案：耶稣基督（逻各斯）的神人二性，既作为中保，又实际上取消了中介。就像埃克哈特声言的：“所有中介对上帝而言都是陌生的”。^②就像我们在上面有所提及的一样，这一视角已然涵盖了神秘和思双重维度。

而这样一来，无论何种立场，一种可能的他者的理解闪现出来。这一规定性系由超越的、古希腊人所理解的、成为我之内在作出的，且时常作为出发点和前提，本身就带有了神秘的气质。它既不是人为的、也不是神威的，既不是外在的，又不是非超越的，而是理性自身的展开。尽管我们用语言描述了，但却可能非但不清楚，反而更加疑惑了，尤其是这种“既非，又非”；同时，言说亦可能带来“似知而实不知”的更深的遮蔽。而哲学自身的行动，一向就是言语。这意味

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

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

着哲学要求自己涵盖一切关于真理的沉默和说明。“沉默的哲学”何以可能？这应该不是指随意一种沉默，而是孔子的“天何言哉”，又抑或海德格尔所谓“道说之际”将一切本真保持在说而未说之际，也可以是维特根斯坦这种“凡是不可说的东西，必须对之沉默”的沉默的德性，即处在蕴藉状态中的语言意义。然而，“不可言说”是否可以归于言说本身呢？正是基督教赋予了逻各斯以通向努斯或理智本身的对应乃至同一的哲学基础，即，所有的不可说者只是出于人的局限，既然自我启示的上帝本身就是逻各斯；而与此同时，人却可以凭借逻各斯的神人二性拥有（类似）神一样的无限性，既然上帝的第二位格成了且永远是一个人。

当这样一种既显白又隐微的理论，在如今所谓的“古希腊哲学”与“基督教神学”于那些时代的思想心灵里的每一个念头中跳跃、闪现以至彻底地展现出来之际，哲学的神秘思辨就奇妙地汇聚于逻各斯本身的学说之上，在说与不说、有名无名、知与不知之间，令每一个关键的哲学概念都赋能于定与未定、言白与神秘的张力之中。正如海德格尔在《宗教生活现象学》里提到的：“哲学概念的不稳定性并非唯一地根植于立场的变换之中；毋宁说，哲学概念总是处于不稳定中，这就是概念本身的应有之义。”^①

无定论的哲学总是在寻求语言加持的确定性，也即“是性”；而希伯来智慧给出的方案是将“是”的问题转化为“示”的问题，将人与（自然的）自动自性的联动转化为造物者的自动自性在人之中运行，而“是”的问题得到了已然未然式的解决^②，即从永恒者来俯就普通人的智识。黑格尔哲学某种意义上就体现了两希智慧的这种结合。

从消极的意义上说，只有在根本上否定了人能够凭自己通过“同

^① 海德格尔：《宗教生活现象学》，欧东明、张振华译，北京：商务印书馆，2018年，第3-4页。[Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, trans. OU Dongming and ZHANG Zhenhua (Beijing: The Commercial Press, 2018), 3-4.]

^② 参考《哥林多前书》13: 12。

类相知”等有限方式认识真理，真正的匹配无限的神圣理智才可能通过道成肉身赢得新的人类学：这一人类学宣称其外无外、其内无内，在基督论上与神学完全重合，由此在最根本上肯定了上帝（真理）之中的人自身，透过“信心超越世界”而排除了所有笼罩在无言神秘之中的“偶然”和“除不尽的余数”，用天国已然未然的大光明驱散灵魂的畏冥。这样看来，人的哲学运思本身并不能避免神秘主义，毋宁说，其终点毫无悬念地全部导向无言无明的宿命，而试图否定终极问题的神秘性只能带来理性的僭妄与语言的遮蔽；唯有绝对真理的自我启示，才提供了超越人性不断沉陷之暗昧的真正无限的理智，扶助人通过道说来照亮世界的无言与语言的无明，在本真的原则规律中自由翱翔。

哲学史家梯利说：“希腊哲学以宗教始，以宗教终。”^①而关于哲学的宗教维度，段德智亦称之为“哲学动力学”^②。哲学家是智慧的信徒。真正的哲学家和真正的信徒都会为自己心中的真理作见证、论证乃至殉道。而无论是真理还是上帝，都是人在根本上无法言说的。这其实都在表明希腊哲学的思辨神秘之意蕴。泰欧·科布什（Theo Kobusch）在其专著《基督教哲学》（*Christliche Philosophie*）的一个重要论点是：基督教哲学是古代哲学的完成。^③这意味着基督教哲学至少提供了解答希腊哲学根本问题的资源和视野，而本文也仅仅是对其缩影的一点思考。

柏拉图对后世影响甚巨的“遁入逻各斯”的道路绝非偶然。如仿照其洞喻说将之比作一个已有烛光的隧道（不及太阳也还不致于完全黑暗），那么希腊哲学这一隧道的尽头投射过来的亮光——由犹太一

^① 梯利：《希腊哲学》，罗忠恕译，北京：商务印书馆，1944年，第9-10页。
[Frank Thilly, *Greek Philosophy*, trans. LUO Zhongshu (Beijing: The Commercial Press, 1944), 9-10.]

^② 段德智：《哲学的宗教维度》，导论。

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

基督教给来的、看似跟近处一样的疏明究竟是不是终结一切黑暗的大光明呢？

或许我们可以说，古希腊哲学追求的就是“自动自性”的“神秘哲学”：没有人知道“自动自性”是什么，它却涵盖了从主观到客观、从自由到必然、从自我到他者的规定性的要旨。任何一位称得上“哲学家”之人，都或多或少、或深或浅地感悟着受到这一来自理智本身推动的逻各斯的起承转合、形式规律，乃至呼吸一般的舒张与收缩……而基督教从上帝作为本质上不可为人言说、命名、知晓的超绝者，在场向摩西的自我启示补足了希腊哲学他者性缺失的一环，同时通过道成肉身和十字架实现了希腊哲学可能已经隐约看见的、包含物质和身体在内的某种完成态。在我们这个“自然被文化吞没”的思维语境下，人性亦被技术座架（Gestell）深度定制。后现代哲学诸多关于他者性、差异性以及物质和身体的语言本土化了的希腊式探讨，铭刻着犹太—基督教神学的深深烙印，继续或隐或现地包涵着神秘思辨的意蕴，在充满劳绩与诸般有形无形之辖制里，讲述着人类和智慧永远的诗意故事。

参考文献

西文文献 [Works in Western Languages]

- Augustini, *Confessiones* (latin text) III. www.augustinus.it/latino/confessiononi/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. *Traitées 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.

中文文献 [Works in Chinese]

- 奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》，吴飞译，上海：上海三联书店，2008年。[Augustinus, Aurelius. *De Civitate Dei Contra Paganos*. Translated by WU Fei. Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2008.]
- 曹聪：《巴门尼德与柏拉图式辩证术》，载《世界哲学》，2020年第1期，第45-54页。[CAO Cong. "Parmenides and Platonic Dialectics." *World Philosophy*, no.1(2020): 45-54.]

- 段德智：《哲学的宗教维度》，北京：商务印书馆，2014年。[DUAN Dezhi. *Zhexue de zongjiao weidu* (The religious dimension of philosophy). Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 海德格尔：《宗教生活现象学》，欧东明、张振华译，北京：商务印书馆，2018年。[Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Translated by OUDongming and ZHANG Zhenhua. Beijing: The Commercial Press, 2018.]
- 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年。[Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Translated by HONG Handing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999.]
- 梯利：《希腊哲学》，罗忠恕译，北京：商务印书馆，1944年。[Thilly, Frank. *Greek Philosophy*. Translated by LUO Zhongshu. Beijing: The Commercial Press, 1944.]
- 柏拉图：《柏拉图全集》（增订版），第1/2卷，王晓朝译，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.]
- （托名）狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年。[Pseudo-Dionysius, the Areopagite. *The Mystical Theology*. Translated by BAO Limin. Beijing: SDX Joint Publishing, 1998.]