

# “倏忽、时间及永恒”

——柏拉图与伪狄奥尼修斯时间观念的比较研究

## Instantaneousness, Time and Eternity: A Comparative Study of Time Concepts between Plato and Pseudo-Dionysius

聂建松

NIE Jiansong

### 作者简介

聂建松，山西师范大学马克思主义学院讲师。

### Introduction to the author

NIE Jiansong, Assistant Professor, College of Marxism, Shanxi Normal University.

Email: Neopeking1943@qq.com

## Abstract

This paper begins with a comparative study of Instantaneousness (ἐξαιφνης) in Plato and Pseudo-Dionysius the Areopagite's works, trying to offer a better Chinese translation for this term. In Plato's works, the term denotes both the boundary of time and eternity and the procession of soul into the eternal nous. Plato's usage influenced the later Christian Neoplatonist Pseudo-Dionysius, who used the term differently. The term in Pseudo-Dionysius's works denotes a descendance of beings beyond the soul into the time. The paper argues that these two kinds of usage indicate two different relationships between time and eternity, and two types of God of time, two kinds of relationships between human souls and time.

**Keywords:** Plato, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Proclus, Neoplatonism, Time

## 绪论：本文研究的起点“倏忽”

本文的研究缘起于一个柏拉图笔下的十分耐人寻味的的时间概念：“倏忽”（ἐξαίφνης）。柏拉图说它有着一种十分“奇异”（ἄτοπος）的性质——“倏忽”似指这样一物，即它会转变至（运动或者静止）这二者之一……“倏忽”这一奇异的本质，它坐落于运动与静止之间，但并非在时间之中，并且“运动起来的（各种存在）”会进入其中再由其出发转变为静止，而静止者（亦会如此）转变去“运动起来”<sup>①</sup>——在这段文本中，我们可以看到柏拉图所谓的“倏忽”并非指的是“时间之中的运动”，亦非指的是时间中的最小单位，而应当指向的是介乎于时间和非时间之间的某一状态。柏拉图对于“倏忽”的这样一种使用方式，直接影响到了本文的另外一位研究对象，这便是基督教历史上的一位十分重要的新柏拉图主义者“伪狄奥尼修斯”（Pseudo-Dionysius Areopagita），不过为文章方便引用，本文作者更乐于使用“狄氏”（Denis/Denys）这样一个历史更为悠久的简称。

狄氏其人可能是5至6世纪左右的“西叙利亚”地区的一名隐修士，生卒不详，但按照18世纪的语言学成果研究来看，他与著名的新柏拉图主义者普罗克洛斯（Proclus Diadochus）应为同时代之人（抑或略晚于他）。他托名于新约中的人物“亚略巴谷的狄奥尼修斯”写下了一些作品，随后被后人编纂为《狄氏文集》（*Corpus*

<sup>①</sup> 柏拉图：《巴门尼德篇》，156d-e, τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνει, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον... ἢ ἐξαίφνης αὐτὴ φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι。本文所用的《柏拉图全集》是由John Burnet所编辑的希腊语文本，译文皆为自行翻译。原文见Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet (Oxford: Oxford University Press, 1903)。

*Dionysiæum*)<sup>①</sup>，这一文集在中世纪的欧洲地区广为流传，对于中世纪哲学产生了巨大的影响。学术界因18世纪的语言学批判成果，普遍改称其为“伪狄奥尼修斯”(Pseudo-Dionysius)。另，本文的比较工作虽主要是围绕着《狄氏文集》和柏拉图的作品进行，但鉴于狄氏与普罗克洛斯之间极为密切的思想关系，故还会引用一部分普罗克洛斯的作品去解释柏拉图与狄氏之间的思想转变。

在《狄氏文集》之中的《书信三》处，狄氏同样提及到了“倏忽”一词，并且还为之下了一个定义：“倏忽是不期而至，它方出自于‘不显’，便已在‘显出’之中。”<sup>②</sup>这样一个看似平淡无奇的定义，实则隐藏着两重比较深刻的意义：先从基督教思想的角度来说，该封书信的神学主题是“基督论”，狄氏使用该词意图说明耶稣来到世间的时机和方式出人意料。而在另一方面，狄氏又并非仅仅是在神学的意义上使用该词，他也是在希腊哲学意义上使用它——经由罗纳德·哈思韦(Ronald Hathway)指出，《狄氏文集》的十封书信在哲学上大致可与《巴门尼德篇》关于“至一”的几个“设论”对应起来，而这《书信三》在其哲学主题上就对应着“至一”与“时间”有关的一个设论。<sup>③</sup>故而可以说，狄氏在该定义中是一词双意。本文希望通过比较他与柏拉图在这一词上的用法差别，表明该词背后所蕴含的狄氏有关时间的独特的哲学观念。

---

<sup>①</sup> 本文所用的《狄氏文集》版本为Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiæum I & II* (Berlin: De Gruyter, 1990)。该文集包含了四篇文章和十封书信，这四篇文章分别为《论神名》(De Divinis Nominibus)、《天上的阶层》(Caelestis Hierarchia)、《教会的阶层》(Ecclesiastica Hierarchia)以及《神秘的神学》(Theologia Mystica)。本文的译文皆为笔者按照希腊语原文自行翻译。

<sup>②</sup> Dionysius Areopagite, “Epistle 3,” in *Corpus Dionysiæum II*, 1069b. « Ἐξαίφνης » ἐστὶ τὸ παρ’ ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τῶος ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανῆς.

<sup>③</sup> Ronald F. Hathway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (Netherlands: Springer, 1969), 80.

## 一、对柏拉图的“倏忽”用法的探讨

在对“倏忽”（ἐξαίφνης）背后的含义进行分析之前，本文还需要对该词的翻译问题上费上一些笔墨，以期能够为国内学术界提供一个较为合理的新的中文翻译。

就柏拉图的“倏忽”一词的翻译和讨论，斯皮里东·龙戈什（Spyridon Rangos）有一篇长文十分优秀。在该文中，他针对英文和德文的两种翻译都提出了一些批判性的意见：在英文中，该词有被译为moment或者instant的现象，然此种译法颇有将之混同于对亚里士多德的νῦν一词的嫌疑。此外，该词本为副词，而按照希腊语的语法，该词加上冠词之后（τὸ ἐξαίφνης）便可当作名词使用，故而其相应的英文翻译就势必要调整为Instantaneousness，可该种译法的问题在于它不包含本应有的“意料之外”（unexpectedness）的含义。而在德文中，该词往往被翻译为Augenblick（眨眼之间），这同样有混同于亚里士多德的ἐξαίφνης概念的嫌疑（见亚里士多德的《物理学》IV.13, 222b14-16.），而且Augenblick已经被用来翻译《哥林多前书》15:52的“眨眼之间”（ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ）一词。除此以外，Augenblick还有一点与ἐξαίφνης的语气上不相符合的地方，那就是ἐξαίφνης本身并不是一个日常用语，柏拉图已经是在一种“半技术的含义”（a quasi-technical sense）上使用该词。鉴于以上分析，龙戈什认为应当将ἐξαίφνης译为“the sudden”，这样还可以顺便照顾到τὸ ἐξαίφνη ἄ（the sudden moment）一词的翻译。<sup>①</sup>

根据这个思路，我反思了下目前中文翻译的问题。在《巴门尼德篇》的中译本中，以陈康先生的译本最有代表性，ἐξαίφνης被他译为

<sup>①</sup> Spyridon Rangos, “Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides,” *Dialogue*, no.53 (2014): 541.

“突然”<sup>①</sup>。我认为他的这样一种翻译其实受到了德语译本的影响，并且与之有着相似的问题，即“突然”和Augenblick一样都是一个日常用语。另外，“突然”这一翻译虽然也可以体现出“意料之外”的含义，但我认为却无法清晰的表明该词与之相关的时间哲学主题。故此，我甚觉有必要为之再择一中文翻译，而就在这一寻找的过程之中，偶然之间发现别有一词远比“突然”适合用来翻译ἐξαιφνης，这便是“倏忽”，该词源自于《庄子》中的一个神话：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。  
倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽  
谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无  
有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。<sup>②</sup>

在此可以看到，《庄子》中的“倏/忽”恰好体现了一种时空特性，即当无时空的混沌遇上“倏/忽”之时，它便消弭在时空的诞生之中。另，相较于英文和德文，中文本身固有的特性使得“倏忽”不用做什么改变便可兼任名词和副词，因此我认为“倏忽”实乃翻译ἐξαιφνης的不二之选。

至于对于柏拉图如何使用“倏忽”一词，史戈什做了相当完整的总结：在《会饮篇》210e，人在“倏忽”之间把握到了美；在《高尔吉亚篇》523e，它表示灵魂自地上的生活“倏忽”间转入至地底死亡的领域；在《泰阿泰德篇》162c，它表示人在“倏忽”间从无知至知识；在《理想国》515c，洞穴中的犯人在“倏忽”之间（且意料之外）被解开了锁链；在《克拉底鲁篇》396c-d，苏格拉底被形容为犹如“在‘倏忽’间获得灵感说出神谕的人们”（οἱ ἐνθουσιῶντες

<sup>①</sup> 柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，北京：商务印书馆，1985年，第275页。[Plato, *Parmenides*, trans. CHEN Kang (Beijing: The Commercial Press, 1985), 275.]

<sup>②</sup> 《庄子·内篇·应帝王》。

ἐξαίφνης χρησιμωδεῖν)；在《第七封信》341c-d，当各种知识合一之时，灵魂会在“倏忽”间产生的火光。可以很明显地看到，在以上几种情形之中，“倏忽”都与人的灵魂有关。除此之外，史戈什还提到这绝非是“倏忽”的唯一用法，该词还有另一种与“时间”相关的含义，这就是前文所谓的那种介乎于时间和非时间之间的存在。<sup>①</sup>

那么，“倏忽”的这两种用法有什么共同的线索呢？

如史戈什指出，一方面《巴门尼德篇》中的“倏忽”犹如一个“开口”（opening），它使得时间之中的万物能够与永恒之中的形式产生联系（甚至可能是截然相反的形式，比如动和静），并且通过这一概念，柏拉图试图在尘世间的变换之中寻觅永恒的显现；另一方面，绵延流动的时间与造成其断裂的“倏忽”之间的关系，类似于“过程”与“终点”（以及“完成”）之间的关系，但是这一终点却并不在这个过程之中——例如，在《第七封信》中提及的灵魂在各种知识合一之后进入到倏忽之间的“沉思”（θεωρία），但是这一“沉思”却不能被简单解释为是各种知识累积的结果。<sup>②</sup> 史戈什如上的一些解释其实已经比较完备了，但是他似乎忽略了当“倏忽”用于描述灵魂的时候还包含了另一种含义。

让我们再度回顾下如上几处使用“倏忽”之处：《会饮篇》210e与《第七封信》341c-d都可以看作是灵魂进入到了“沉思”之中，而在此刻灵魂认识到了它与神圣者的亲缘，并且它飞离（φεύγειν）此间世界尽可能的成为一个“与神相似者”。至于《泰阿泰德篇》162c，柏拉图则说在“倏忽”之间，泰阿泰德甚至智慧到犹如一尊神的程度。在《克拉底鲁篇》的396c-d，一种神性的智慧也是在“倏忽”之间为苏格拉底所触及——在以上情形下，都可以说是人的灵魂在“倏忽”间与不朽的众神产生了联系。至于剩下两种情形，《理想国》

<sup>①</sup> Rangos, “Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides,” 538-541.

<sup>②</sup> Ibid., 541-542.

515c的犯人在“倏忽”间摆脱枷锁意味着灵魂开始摆脱肉体 and 感觉的影响，而《高尔吉亚篇》523e的人是在“倏忽”间遇到了在此间世界的死亡——后二者与前几种情形亦具有相近的含义，前几种情形是灵魂朝向了精神，而这二者则是灵魂脱离了地上的肉体。

总而言之，我认为当柏拉图说灵魂处于“倏忽”之时，就意味着灵魂的关注会由此间所居住的肉体回转至其源头的精神世界，同样这意味着灵魂的关注由“时间”统领之下的变幻莫测的现象领域转入了一个“非时间”的精神领域。故而，我认为柏拉图笔下的“倏忽”一词除了哲学上的思辨之外，还颇具有有一种超自然的色彩。

## 二、对狄氏的“倏忽”用法的初探

在阐述狄氏关于“倏忽”的用法之前，必先要指出该词在基督教的经典《新约》之中的两种用法：一种是神在“倏忽”之间的降临（见可13:36，徒9:3）；另一种则是天使在“倏忽”之间的行动（路2:13，9:39）——以上两种用法均表示超自然的存在“突然”介入至自然世界之中。不过，《新约》中的“倏忽”是否具有与《巴门尼德篇》中等同的柏拉图式的“非时间”的含义，仍然是值得商榷的。早期基督徒可能并没有意识到柏拉图式的“无时间的永恒”概念，其所用的“永恒”（αἰών）一词乃是指“多个世代”（αἰῶνες）不断延续的含义（例见《启示录》10:6）<sup>①</sup>——在这样一种意义上，《新约》中的“永恒”可能比较接近柏拉图所谓的“永久持续”（ἀίδιος）。但同样需要指出的是，在柏拉图的“时间”理论中，“永久持续”与

---

<sup>①</sup> Oscar Cullmann, *Christ and Time the Primitive Christian Conception of Time* (London: SCM Press, 1962), 62.



“永恒”亦在某种意义上可以等同，<sup>①</sup>故而对此二者的进行调和的可能性亦不能被忽略。

言毕，再反观《狄氏文集》中的“倏忽”用法，可以说在主题上与《新约》是一致的。狄氏在自己的作品中提到“倏忽”的地方有两处：一处是用来描述“炽天使”（Seraphim）的现身——这些天使有如火焰一般，“藉着摩擦——就犹如一种符合其本性的‘欲求’一样，它会在‘倏忽’之间显明自身，再以不可捉摸的方式飞逝而去……”<sup>②</sup>；另一处便是本文开篇所提及的《书信三》1069b，其首句就是指耶稣的来临是“不期而至”的。

那么，这二者与“时间”这一主题有何关系呢？

首先，狄氏在为“倏忽”进行定义之后，他接着就对“耶稣的来临”进行了一句哲学上的阐述，即“这一超存在者自隐匿而出，前来以人类存在的方式对我们显现”<sup>③</sup>。而该段文本可与《论神名》592a这段文本进行直接的对比，即“以不可言说的方式……这‘永久持续者’获得了‘时间的延展’，并且他成为了我们中的一员……”<sup>④</sup>？在此可以很清楚地看到，狄氏是将“道成肉身”视为是永恒者在时间之中展开自身的一个过程（即，世间的延展），而这永恒者介入时间的出发点正是“倏忽”。

其次，让我们再来看看他描述“炽天使”的这段文本，可以发现

---

<sup>①</sup> 泰勒（A. E. Taylor）认为“永恒”（αἰώνιος）与“永远持续”（αἰδιος）在某些时候可以视为同一意思，但是“整体上的时间”的意思则更接近“永远持续”。A. E. Taylor, *A Commentary on Timaeus* (Oxford: Oxford University Press, 1928), 184. 另可参见徐龙飞：《永恒之路》，北京：商务印书馆，2018年，第29页。[XU Longfei, *Yong Heng Zhi Lu* (Beijing: The Commercial Press, 2018), 29.]

<sup>②</sup> Dionysius Areopagite, “Caelestis Hierarchia,” in *Corpus Dionysiicum* II, 329c: τῆ τρίψει δὲ καθάπερ τινὶ ζητήσῃ συμφυῶς καὶ οἰκειῶς ἐξαίφνης ἀναφαινόμενον καὶ αὐθις ἀκαταλήπτως ἀφιπτάμενον...

<sup>③</sup> τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ’ ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι.

<sup>④</sup> ἐξ ἧς ἀρρήτως...καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἰδιος καὶ εἶσω τῆς καθ’ ἡμᾶς ἐγεγόνει...

该段落落在用语上与之上描绘耶稣的文本非常相似——同样是在“倏忽”之间，这些天使也是从隐匿之处出发，在尘世之中显明其存在的。故而，庶几可以说，“炽天使”在世间的现身亦可被视为是某种类型的“永恒者”在时间中的显现——若按照狄氏的定义来看，众天使本身就是“与神相似的”（θεοειδής）存在，他们拥有着“各种精神的和不可朽的永动”（τὰς νοερὰς καὶ ἀθανάτους ἀεικινήσιαι）<sup>①</sup>。甚至于说，若从狄氏的“阶层论”哲学角度上来讲，它们的活动并非仅仅是其自身的活动，而是应被视为是神在透过它们行动——在这种意义上，它们的现身也可被称为是一种“神显”（θεοφάνια）。<sup>②</sup>

总而言之，柏拉图在使用“倏忽”这一术语多指向的是“灵魂”，而狄氏使用这一术语则指向了比“灵魂”更高一级的存在。不但如此，狄氏在使用的“倏忽”一词的“方向性”亦不同于柏拉图：狄氏用该词指那些高于“灵魂”的存在主动的降世临凡；柏拉图则用该词指“灵魂”脱离此世，飞升入天界——前者自上朝下，后者自下朝上，双方用词在其方向性上并不相同，甚至可以说是完全相反的。

### 三、两类“时间—永恒”模型的比较

自前文可以看出，无论是柏拉图还是狄氏，他们在使用“倏忽”一词的时候，都用其表示的是时间和永恒之间的关系。但，仍有一个细节值得我们思考，那就是当他们在使用“时间”和“永恒”这两个词汇的时候，是否表示着完全相同的意思？或者可以进一步这样追问，狄氏究竟有没有意识到《新约》与柏拉图的作品之间的观念差异？

让我们先来看下柏拉图对于“时间”的经典定义：“他（即，神）想去制造一个有关‘永恒’的运动的肖像，而当他理顺苍穹的同

<sup>①</sup> Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 892b.

<sup>②</sup> Dionysius Areopagite, “Caelestis Hierarchia,” 180c-181. 狄氏认为在西奈山上律法并非是上帝直接给与人类的，而是由天使作为中介传递给人类的（徒7:53，加3:15）。

时，他自停留于‘至一’之中的永恒那里，依照那一个永恒的数字，制造了一个肖像，这也就是我们所谓的时间”<sup>①</sup>，并且“接着，时间与苍穹一起生成……（时间）是按照‘永久持续的本性’的范式而来的……出于神对‘生成的时间’的思考和意图，为了时间的生成，日、月以及其余五星——这些有着行星之名的存在，已然成为了对‘时间的各种数字’的区分和保持”<sup>②</sup>。

对于此段文本的理解，徐龙飞认为：“柏拉图将永恒理解为止息宁静、固若金汤的范式，将自身运动的时间作为永恒的阐释，并且在这个意义上才将这两者对立起来。而这一金瓯永固和自身运动的对立又表明什么呢？这里的运动似乎更多的关涉变化，似乎更多的关涉呈现与消逝；柏拉图并非将运动着的肖像和宁静的原象对立起来，而是借助画像（或曰肖像）的运动，也就是借助时间的运动，来阐释存在自身在呈现与消逝的陵替中所展示的宁静的运动性。”<sup>③</sup> 简而言之，柏拉图认为“时间”乃是非时间的“永恒”这一“范式”的肖像（εἰκών），而各种天象的运动就是时间对那一“永远延续的活物”（τὸ ζῶον αἰδίον，即“永恒者”）的一种体现。

在此基础上，笔者还要引入一个更为细致的理解角度，即由普罗克洛斯提出的关于“柏拉图的时间”的二重性模型（该模型对于理解狄氏的“时间-永恒”之间的关系是非常有参考价值的）。普罗克洛斯认为，柏拉图在《蒂迈欧篇》中提及了“时间”的两个方面：一者是

---

<sup>①</sup> 柏拉图：《蒂迈欧篇》，37d。[Plato, *Timaeus*, 37d]. εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτων τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. 对于37d这段文本，Rangos在其文中表示他认同Rémi Bague的观点，即“永恒的”（αἰώνιον）一词修饰的有可能是“数字”（ἀριθμὸν），而非“形象”（εἰκόνα）。

<sup>②</sup> Ibid. 38c-d, χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν... καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως... ἐξ οὗ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπὶ κλίην ἔχοντα πλανητὰ, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν...

<sup>③</sup> 徐龙飞：《永恒之路》，第48-49页。

基于“神圣的精神”（ὁ θεῖος νοῦς，见37d），基于永恒之“一”的时间（即，那一个永恒的数字）；后者则是基于神的思考（ὁ θεῖος λόγος，见38c），是属于“多”的时间（即，各种数字）。<sup>①</sup>又或者用普罗克洛斯自己的话来表述：“时间的单一将会止息，它有赖于工匠之神，它充满了衡量的能力，并且也愿意去衡量……各种运动……它按照数字前行而出。”<sup>②</sup>也就是说，当由工匠之神按照“永恒”制造出时间的那一刹那，时间在此刻是作为一个的“一”的存在——“止息”指的是它驻足于自身尚未展开，而其作为“一”的含义是它本身即是一个统一的架构和标准，能够作为测度运动和变化。但是当它在“自身”中去测度他物之时，它便不会拘泥于自身，而是转去向“多”展开自身以匹配那些运动和变化，从而成为了“多数”的时间。

再转至《狄氏文集》的相应段落，就“时间”和“永恒”这二者的使用方式而言，可以看到狄氏早已经给出了较为明确的定义：“全然绝对的非生成的，真正永久持续的，不朽的，不死的以及不变化的，（以上这些）并非是经上常说的‘永恒的’……‘永恒的’特征就是原初的且不变的，并且是‘存在’的衡量者”<sup>③</sup>，而“所谓的时间就是与生成、毁灭和变化相关的，并且是时此时彼的”<sup>④</sup>。就此段落而言，可以说狄氏已然意识到了基督教经文上的“永恒”，并非是柏拉图意义上的非时间的无端的“永恒”，而是一个“有开端的”（ἀρχαῖος）永

<sup>①</sup> Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, vol. 1, ed. Ernst Diehl (Lipsiae: B.G. Teubneri, 1903-1906), 1: 53, 6-55, 7.

<sup>②</sup> Ibid., 18,19-19,14. μένει...ἢ τοῦ χρόνου μονάς, ἐξηρητημένη τοῦ δημοιοργοῦ, πλήρης δὲ οὐσα μετρητικῆς δυνάμεως καὶ βουλευθεῖσα μετρησαί...τὰς κινήσεις...προῆλθε κατ' ἀριθμόν.

<sup>③</sup> Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 937c, Καὶ γὰρ οὐ τὰ πάντα καὶ ἀπολύτως ἀγέννητα καὶ ὄντως ἀίδια πανταχοῦ φησιν αἰώνια, καὶ τὰ ἄφθαρτα δὲ καὶ ἀθάνατα καὶ ἀναλλοίωτα...ιδιότης αἰῶνός ἐστι τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν.

<sup>④</sup> Ibid., 937d, Χρόνον δὲ καλεῖ τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα.

恒，而“开端”就意味着“永恒”是生成的和受造的，虽然可能它自生成之后就一直是不会变的（这是因为若它是变化的，则无法度量其他的存在）。与之相应的是，狄氏所谓的“时间”才是“变化”。

庶几可以说，狄氏对“时间—永恒”的区分是非常相似于普氏笔下的二重性模型——他所谓的“永恒”实则对应的是普罗克洛斯的“一”之时间，这二者都拥有“衡量”的能力；而他所谓的“时间”则对应普罗克洛斯的“多”之时间，这二者都意味着“变化”。故而，藉着普罗克洛斯的思路来看，狄氏所谓的“永恒—时间”之分可以被视为是“一体两面”，而非两个不同的存在。在此意义上，狄氏的这一“时间—永恒”其实约可等于柏拉图的“时间”，而这一看法又可从狄氏对经文上的两处术语，即“驻留于时间的永恒”（*ἔγχρονος αἰῶν*）以及“永恒的时间”（*αιώνιος χρόνος*）的解释为证——永恒与时间这两个概念并不矛盾，因为这“二者合一”的程式所指的应是“自起初就一直未曾变化的存在”。

然而至此，却又会生出另外一个疑问亟待解答，即在狄氏的眼中，若“永恒”并非“真正的永恒”，那谁才是“真正的永恒者”呢？

狄氏给出的答案就是神本身，并且他提醒人们应当尤其注意，经上所谓的“永恒的”并不能理解为是与神一样的永恒（*συναΐδια*）<sup>①</sup>，这是因为“一切永恒和时间都出自于神的”<sup>②</sup>。在这种意义上，狄氏进一步说：“无论‘永恒的存在者’还是‘时间的承负者’都与他（神）无关，他出脱于时间和永恒，以及在永恒之中和时间之中的一切。”<sup>③</sup> 在此可以清楚看到，狄氏的神不仅仅是《新约》中的“永恒持续者”，他亦具有柏拉图式的“非时间”的含义。

因此，当柏拉图使用“倏忽”一词的时候，他多是指“时间”与

<sup>①</sup> Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 940.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 820a, *πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ...*

<sup>③</sup> *Ibid.*, 825b, *Καὶ οὐτε ὄλωσ αὐτῷ προσήκει τι τῶν αἰωνίως ὄντων ἢ τῶν χρονικῶς ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος καὶ τῶν ἐν αἰῶνι καὶ τῶν ἐν χρόνῳ πάντων ἐξήρηται...*

“非时间的永恒”之间的联系。但至狄氏的“倏忽”处，却不能简单的套用柏拉图的术语，他要用该词表示的是“非时间”的神/天使介入至“时间”的此世之中。这二者不同之处在于，狄氏所谓的“永恒”是时间上的“永恒”，而非柏拉图式的“非时间”的永恒，它自身虽然不变且永恒持续，但它本身却有时间上的“开端”，而其肇始之处则是一个非时间的真正永恒的神灵。

#### 四、两类“时间之神”的比较

虽然狄氏的神亦具有“非时间”的含义，虽然他也是时间的创造者，但却也不能将之简单地等同于柏拉图的“工匠之神”。

在《蒂迈欧篇》的创世神话之中，时间的受造除却“工匠之神”的劳作之外，还有一个不可或缺的元素，那便是“工匠之神”所观看（βλέπειν）的作为“范式”的永恒<sup>①</sup>，庶几可以说，这二者彼此是相对独立的，而若将《巴门尼德篇》视为是《蒂迈欧篇》的“对观之作”（synoptic），那这样一种二元结构必然不会是柏拉图意义上的终极的唯一之因，在它们之上应当存在一个更为终极之“一”。故而，在此有必要再度引入普罗克洛斯对柏拉图的一些诠释，一方面可以揭示出柏拉图的一些隐含的哲学前提，另一方面则为接下来的狄氏理论作一定的铺垫。

在普罗克洛斯看来，工匠之神不是第一位神<sup>②</sup>，在他之上存在着一个作为终极之因的“善”（ἀγαθός）。这也就是说，他认为在柏拉图的创世神话之中，存在着一个三元模型，即善、“工匠之神”和范式——就这三者之间的关系而言，工匠之神的创造冲动源自于善，其创造的素材源自于“范式”，而“工匠之神”和“范式”又是源自

<sup>①</sup> 柏拉图：《蒂迈欧篇》，29a。

<sup>②</sup> Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 1: 394. 5, οὔτε ὁ δημιουργός ὁ πρώτιστός ἐστι θεός...

于同一个善<sup>①</sup>。可在狄氏的理论体系中，普罗克洛斯的这一“三元结构”被集合在同一位神的身上。在狄氏的神之上没有一个超出于他的“善”，他本身就是作为终极的原因的“善”，并且他同时还是那个创造者<sup>②</sup>。这其中可能最为重要的是，在狄氏的神之外并没有一个与之对立的“范式”，各种“范式”都是内在于神的，即“我们说，各种范式就是‘在神之中’的各种本因（rationes），它们令各种存在成为存在，并且以统一的方式预先存在着……”<sup>③</sup>

那么，这两种不同的结构又意味着什么？庶几可以说，就柏拉图和普罗克洛斯而言，“工匠之神”并非是时间的唯一源泉。虽然他也是时间的创造者，但他的行为只是尽其所能（κατὰ δύναμιν）的让作为肖像的“时间”去相似于其原象的“永恒”<sup>④</sup>——在某种程度上，他对时间仍旧是力有不逮的。这是因为时间是“工匠之神”之外的存在，它具有一种独立性，并不完全依赖于“工匠之神”的作为，而它的另外一部分则植根于的“永恒”的范式之中——在这个意义上，普罗克洛斯认为，时间作为“永恒的肖像”而言（即时间自身是不运动的，但它令别物运动），它甚可以说就是一尊神<sup>⑤</sup>。但就狄氏而言，神是“时间”的唯一的源泉——“永恒和时间的一切皆源自于他”<sup>⑥</sup>，并且他还是时间的唯一主导者、支持者和创造者，时间的受造源自于他的创造冲动，时间受造的素材（即，范式）源自于他自身，而时间中发生的一些变化正是他的意志的体现。在“致波利卡普”的这封信件

<sup>①</sup> Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 1: 360. 15-20中，普罗克洛斯其实诠释的更为详细且更为复杂，这三者之中的工匠之神亦“分有”了一部分善和范式。

<sup>②</sup> Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacaum* I, 817c, 狄氏也称神本身就是“善”（τάγαθόν）以及“工匠之神”（δημιουργός）。

<sup>③</sup> Ibid., 824c, Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστάτας λόγους...

<sup>④</sup> 柏拉图：《蒂迈欧篇》，30a, 37c-d。

<sup>⑤</sup> Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 3: 26, 2-27, 30.

<sup>⑥</sup> Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” *Corpus Dionysiacaum*, 820a, πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ...

之中，狄氏就引用了《旧约》之中的两则“神迹”的神话来证明神对于时间的主权——一处是约书亚祈求神让“时间”停止；另一处则是以赛亚祈求神让“时间”倒退。<sup>①</sup>

故而可以这样说，柏拉图的“工匠之神”在对时间的权能上是不如狄氏之神，而普罗克洛斯的“终极之善”对创世活动的影响又是间接的（透过“工匠之神”而完成的），同样也不是像狄氏之神这般直接掌握时间。就狄氏与这二者之间的区别而言，盖伦（Galen）的话可以说是一针见血地指出了其要害之处，即“对于摩西而言，神只需要愿意为质料带去秩序，则质料就会立即变得有序……我们（柏拉图和希腊人）则说，某些事情从本性上而言就是不可能的，而神甚至不愿去尝试；他只是选择即将发生的众多事物之中最好的（事物）”<sup>②</sup>。基于上述分析，我们或许就不难理解狄氏在使用“倏忽”为何指向的是神（以及天使），而非指向的是灵魂。这是因为狄氏之神对于时间的影响是积极主动的，而柏拉图的“工匠之神”在其创造活动结束后，它对于时间的影响似乎便消弭于无形了。

## 五、两类“灵魂—时间”关系的比较

如前文所言，“灵魂”这一概念也是与“时间”之间有着密切的关系，正如徐龙飞所指出的，在古典语言学角度，“永恒”本就与“灵魂”最为亲密<sup>③</sup>。但我们需要注意的是，柏拉图和狄氏的笔下的“灵魂”概念并不能等而视之，它们分别有着不同的含义，因此亦与“时间”有着不完全相同的关系。

在《蒂迈欧篇》35a中，柏拉图给出了一个“灵魂”的制作

<sup>①</sup> Ibid, *Epistle 7*, 1080c-d. 具体故事情节见《约书亚记》10:12-14和《德训篇》46:5，以及《列王记下》20:8-12和《以赛亚书》38:8。

<sup>②</sup> Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 36.

<sup>③</sup> 徐龙飞：《永恒之路》，第45页。



公式：灵魂是由“存在”（οὐσία）、“同一”（ταυτόν）和“不同”（ἕτερον）这三者混合而成。然而，这并非是一种纯粹的形而上学的思考，实际上这一构成公式源自于古人对天象和时间的观察——灵魂所具有的“同一”和“不同”被柏拉图命名为“外在的”和“内在的”（36c, τὸν ἔξω / τὸν ἐντὸς）两种运动：前者是指整个天球的运动；后者则是指黄道十二宫<sup>①</sup>。不过，前述这些文本还只是对那一宏大的“世界灵魂”（τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν）的描述，在之后的41d段落中，柏拉图又提及了工匠之神将纯净的“世界灵魂”混合上“之前剩余的成分”（τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα），被分成了有如天上星斗数量的份额，并将这每一份的的灵魂分给了每一颗星，这也就是人类的灵魂由来。故而从本性上来说，人类灵魂与“可见的且生成的众神”（40d, οἱ θεοὶ ὄρατοὶ καὶ γεννητοὶ）本质上是一样的，皆出自于“工匠之神”之手，并且都属于永恒的天象的一部分。<sup>②</sup>

狄氏同样讨论了“存在”“同一”和“不同”这三个概念，但与柏拉图不同的是，这三者并非是用来描述跟“灵魂”有关的概念，而是用来描述“神”的。在狄氏的这三个概念之中，只有“存在”这一概念与时间有关，即神作为“预先存在者”（τὸ προόν）是先于时间而存在的<sup>③</sup>，但是“同一”和“不同”这两个概念与“时间”或者“可见的天象”皆无关系：前者意味着神的内在是“单一且同一的”（μονοειδῆς καὶ ταῦτοειδῆς）；后者则意味着神在外在上具有“多种外观”（τὰς πολυειδεῖς ὀράσεις）<sup>④</sup>。此外，虽然狄氏也谈到了灵魂的运动，但他所谓的灵魂的运动亦与“可见的天象”无关，而是一种肖似于“各种神圣精神”（οἱ θεῖοι νόες）的运动<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 有学者认为这两种运动分别指赤道和黄道，但康福德（F. M. Cornford）不认可这种说法。见F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 75-77。

<sup>②</sup> F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 144.

<sup>③</sup> Dionysius Areopagite, "De Divinis Nominibus," in *Corpus Dionysiacum* I, 820.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 912c, 912d.

<sup>⑤</sup> *Ibid.*, 704b-705d.

难道这意味着狄氏的“灵魂”是一个与时间无缘的概念？答案并非如此。

对灵魂与时间的关系其实还有另外一个思考的角度，柏拉图在《蒂迈欧篇》37d中就表明了作为范式的“永恒”亦包含了“生命”的含义，而狄氏对灵魂永恒性的认识亦出自于相似的角度。如果说狄氏用“存在”去描述神是为了表明神对“时间/永恒”的超出，那么当他用“生命”来描述神的时候，则表明了神对“时间”之中的存在的维持，即“各个灵魂都从这一（生命）获得了不朽”<sup>①</sup>。这也就是说，灵魂虽然一方面会在时间之中会历经变化（这实际上意味着它是可朽的），但在另一方面（藉着“生命之神”对它的维护）它却成为了永恒者。

但狄氏所谓的灵魂与柏拉图的灵魂并不相同，它非是那一个众神与众人灵魂源头的“世界灵魂”，而专指人类的灵魂。如果做一个宇宙论和阶层论之间的对比的话，就会发现柏拉图的“生成的众神”被狄氏替换为了“在天之上的众生命”（αἱ ὑπεροὐράνιαι ζωαί），即众多天使。不过，与柏拉图那种众人 and 众神同源的世界灵魂所不同的是，狄氏的这些天使存在与人在构成方式上是不同的，它们是“非质料”的生命体，而人则是同时具有灵魂和肉体的复合生命体，这二者彼此不可分割<sup>②</sup>。虽然在《斐德罗篇》246a-e中，柏拉图亦认为人是一个灵魂和肉体的结合者（ψυχή καὶ σῶμα παγέν），但与从本性上来说，《斐多篇》67a则表明这种灵魂最终仍是要摆脱自己的肉体——狄氏认为，“灵魂”即便在死后都仍然与其肉体保持着联系，<sup>③</sup>而维持着这一结合关系的便是狄氏的“生命之神”（它是从人类整体上赋予其不朽，而非仅仅令灵魂不朽）。

以上两种不同的灵魂观意味着灵魂不同的运动方向。在柏拉图看

<sup>①</sup> Ibid., 856b, Ἐξ αὐτῆς καὶ αἱ ψυχαὶ τὸ ἀνώλεθρον ἔχουσι...

<sup>②</sup> Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 856d.

<sup>③</sup> Dionysius Areopagite, “Ecclesiastica Hierarchia,” in *Corpus Dionysiacum* II, 553b-c.

来，灵魂的最终目的是要摆脱“地上的肉体”（σῶμα γήϊνον），摆脱“时间”之中的变化回归到其所来的永恒的天界，有如众神一样，乘坐着自己的战车巡游寰宇。而在狄氏看来，灵魂的最终目的并非是要成为另外一种“天界的存在”，人仍旧要保持人身，而灵魂的最佳状态应保持其本有的位置。基于此，或许就不难理解为何柏拉图更喜爱将“倏忽”一词应用于灵魂之上，因为一旦它摆脱了肉体的影响，就可以在“倏忽”之间飞升至永恒的精神世界。可在狄氏看来，灵魂并不会改变其位置，它凭着自身是无法成为“永恒者”，因此它需要自身之外的存在作为其永恒的真正源泉。同时，这一永恒的源泉又是“与人亲近的”（φιλόανθρωπος），故而它会在“倏忽”之间，自“非时间”的领域进至人所生活的“时间”领域之中。

### 总结：狄氏的“体现神明意志的时间”

至此，本文已经从“永恒和时间的关系、神与时间的关系、灵魂与时间的关系”这三个方面，并基于柏拉图和狄氏对“倏忽”一词的使用方式对这两者的时间观进行了比较，在此略作一番总结。

最先必须要明确的是，无论是在柏拉图的作品当中，还是在《狄氏文集》之中，“倏忽”一词都表示的是“非时间”与“时间”之间的界限——无论是在“时间中的存在”进入“非时间”的领域，又或者“非时间者”进入至“时间”之中。不过，他们二人在使用该词的时候，却又表明了不同的旨趣，柏拉图使用该词的时候常指的是“灵魂”，而狄氏使用该词的时候则指的是“人类灵魂”以上的存在——前者是在“倏忽”之间飞升；后者则是在“倏忽”之间降临。

在这两种不同方向性的背后，实际上就分别指向了两种并不完全相同的时间观。柏拉图的“时间”可以说是一种“无动于衷”的时间，它具有一种独立性，甚至于说（普罗克洛斯看来）具有一种永久持续的神性，然而它却并没有干涉时间之中的“生成变化”的意思，

即便是灵魂想要成为与它一样的永恒者。狄氏的“时间”则可以说它自受造之初就在神的完全掌握之中，就此而言，这就意味着神之于“时间”是有着充分的支配主权，时间犹如一个天使般的存在，其行动变化充分体现着他的意志。或可这样说，狄氏的“时间”本身就可以是充满变数的，而柏拉图的“时间”则更像是一种金瓯永固的衡量者和旁观者。

自前述中可以看到，柏拉图的“时间”是不为外物所动的永恒持续者，它所描摹的是一个永恒的客观“范式”，故其本身亦是该范式的“客观”体现；但狄氏的“时间”则是内在于神的存在，而它所对照的范式亦是内在于神的，其本身是一种对神的主体意志的体现。但需要我们的，无论是时间之中的“天象”或是“生命”的变化，在狄氏看来，其所反映的绝不是神在时间之中的现场安排，而是神在“时间”之外就已经完成了的对世界的“预料”（*πρό-νοια*）。因此，《旧约》中神对时间的干预并不是对于“自然世界”的违背，而是“超自然”的神在自身之中的行动。

不同的时间观直接就影响到了他们两人对“灵魂”概念的不同思考方向。在柏拉图处，灵魂是与时间紧密相连的，精神则与永恒紧密相连——正如普罗克洛斯所指出的，时间被灵魂所分有，而永恒则被精神所分有<sup>①</sup>。但狄氏直接打破了这种结构，他的灵魂概念并不与“时间”完全在同一个序列之下，这二者被分开来了，然后被分别置于在“神”这一概念下进行思考。

那么，这意味着什么？

若灵魂是生存于柏拉图式的时间之中，则灵魂最终的目标可能就要如天体一般恒常不变，与那些工匠之神后面的“众神”成为同类，可在这一过程之中它与这一“无动于衷”的神灵几乎没有意志上的

---

<sup>①</sup> Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 3:27, 30.

互动。然而，若灵魂是生存于狄氏的时间之中，则时间之于灵魂并非仅仅是一个独立的结构，它更像是一个“象征”，神透过它的变化主动的向灵魂昭显自己是一个在时间之上的永恒存在——他会为了人在“倏忽”之间进入“时间”并改变时间的常态。总而言之，我们可以说，柏拉图则将时间视为是一种独立存在（或者正如普罗克洛斯所认为的样子，“时间”本身就是一尊不可动摇的神明），但是对于狄氏而言，时间则不是神明本身，而是成为了向人彰显神明意志的工具——狄氏的神明可以改变时间并传达自身的意志，但柏拉图的时间则难以改变，这大概就是二者之间最为不同之处。

## 参考文献[Bibliography]

### 西文文献[Works in Western Languages]

- Areopagita, Dionysius. *Corpus Dionysiacum* I & II. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Cullmann, Oscar. *Christ and Time the Primitive Christian Conception of Time*. London: SCM Press, 1962.
- Hathway, Ronald F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*. Netherlands: Springer, 1969.
- Plato. *Platonis Opera*. Translated by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Proclus. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*. Vol. 1. Edited by Ernst Diehl. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1903-1906.
- Rangos, Spyridon. "Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the *Parmenides*." *Dialogue*, no.53 (2014): 538-574.
- Taylor, Alfred Edward. *A Commentary on Timaeus*. Oxford: Oxford University Press, 1928.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，北京：商务印书馆，1985年。[Plato. *Parmenides*. Translated by CHEN Kang. Beijing: The Commercial Press, 1985.]
- 徐龙飞：《永恒之路》，商务印书馆：北京，2018年。[XU Longfei. *Yong Heng Zhi Lu* (The Path Towards Eternity). Beijing: The Commercial Press, 2018.]