

“倏忽、時間及永恆”

——柏拉圖與偽狄奧尼修斯時間觀念的比較研究

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

聶建松

NIE Jiansong

作者簡介

聶建松，山西師範大學馬克思主義學院講師。

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

緒論：本文研究的起點“倏忽”

本文的研究緣起於一個柏拉圖筆下的十分耐人尋味的時間概念：“倏忽”（ἐξαίφνης）。柏拉圖說它有着一種十分“奇異”（ἄτοπος）的性質——“倏忽”似指這樣一物，即它會轉變至（運動或者靜止）這二者之一……“倏忽”這一奇異的本性，它座落於運動與靜止之間，但並非在時間之中，並且“運動起來的（各種存在）”會進入其中再由其出發轉變為靜止，而靜止者（亦會如此）轉變去“運動起來”^①——在這段文本中，我們可以看到柏拉圖所謂的“倏忽”並非指的是“時間之中的運動”，亦非指的是時間中的最小單位，而應當指向的是介乎於時間和非時間之間的某一狀態。柏拉圖對於“倏忽”的這樣一種使用方式，直接影響到了本文的另外一位研究對象，這便是基督教歷史上的一位十分重要的新柏拉圖主義者“偽狄奧尼修斯”（Pseudo-Dionysius Areopagita），不過為文章方便引用，本文作者更樂於使用“狄氏”（Denis/Denys）這樣一個歷史更為悠久的簡稱。

狄氏其人可能是5至6世紀左右的“西敘利亞”地區的一名隱修者，生卒不詳，但按照18世紀的語言學成果研究來看，他與著名的新柏拉圖主義者普羅克洛斯（Proclus Diadochus）應為同時代之人（抑或略晚於他）。他託名於新約中的人物“亞略巴谷的狄奧尼修斯”寫下了一些作品，隨後被後人編纂為《狄氏文集》（*Corpus*

^① 柏拉圖：《巴門尼德篇》，156d-e, τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλον εἰς ἐκάτερον... ἡ ἐξαίφνης αὐτὴ φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι。本文所用的《柏拉圖全集》是由John Burnet所編輯的希臘語文本，譯文皆為自行翻譯。原文見Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet (Oxford: Oxford University Press, 1903)。

Dionysiacum)^①，這一文集在中世紀的歐洲地區廣為流傳，對於中世紀哲學產生了巨大的影響。學術界因18世紀的語言學批判成果，普遍改稱其為“偽狄奧尼修斯”(Pseudo-Dionysius)。另，本文的比較工作雖主要是圍繞着《狄氏文集》和柏拉圖的作品進行，但鑒於狄氏與普羅克洛斯之間極為密切的思想關係，故還會引用一部分普羅克洛斯的作品去解釋柏拉圖與狄氏之間的思想轉變。

在《狄氏文集》之中的《書信三》處，狄氏同樣提及到了“倏忽”一詞，並且還為之下了一个定義：“倏忽是不期而至，它方出自於‘不顯’，便已在‘顯出’之中。”^②這樣一個看似平淡無奇的定義，實則隱藏着兩重比較深刻的意義：先從基督教思想的角度來說，該封書信的神學主題是“基督論”，狄氏使用該詞意圖說明耶穌來到世間的時機和方式出人意料。而在另一方面，狄氏又並非僅僅是在神學的意義上使用該詞，他也是在希臘哲學意義上使用它——經由羅納德·哈思韋(Ronald Hathway)指出，《狄氏文集》的十封書信在哲學上大致可與《巴門尼德篇》關於“至一”的幾個“設論”對應起來，而這《書信三》在其哲學主題上就對應着“至一”與“時間”有關的一個設論。^③故而可以說，狄氏在該定義中是一詞雙意。本文希望通過比較他與柏拉圖在這一詞上的用法差別，表明該詞背後所蘊含的狄氏有關時間的獨特的哲學觀念。

^① 本文所用的《狄氏文集》版本為Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I & II (Berlin: De Gruyter, 1990)。該文集包含了四篇文章和十封書信，這四篇文章分別為《論神名》(De Divinis Nominibus)、《天上的階層》(Caelestis Hierarchia)、《教會的階層》(Ecclesiastica Hierarchia)以及《神秘的神學》(Theologia Mystica)。本文的譯文皆為筆者按照希臘語原文自行翻譯。

^② Dionysius Areopagite, “Epistle 3,” in *Corpus Dionysiacum* II, 1069b. « Ἐξαιφνης » ἐστι τὸ παρ’ ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανές.

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

一、對柏拉圖的“倏忽”用法的探討

在對“倏忽”（ἐξαίφνης）背後的含義進行分析之前，本文還需要對該詞的翻譯問題上費上一些筆墨，以期能夠為國內學術界提供一個較為合理的新的中文翻譯。

就柏拉圖的“倏忽”一詞的翻譯和討論，斯皮里東·龍戈甚（Spyridon Rangos）有一篇長文十分優秀。在該文中，他針對英文和德文的兩種翻譯都提出了一些批判性的意見：在英文中，該詞有被譯為moment或者instant的現象，然此種譯法頗有將之混同於對亞里士多德的νῦν一詞的嫌疑。此外，該詞本為副詞，而按照希臘語的語法，該詞加上冠詞之後（τὸ ἐξαίφνης）便可當作名詞使用，故而其相應的英文翻譯就勢必要調整為Instantaneousness，可該種譯法的問題在於它不包含本應有的“意料之外”（unexpectedness）的含義。而在德文中，該詞往往被翻譯為Augenblick（眨眼之間），這同樣有混同於亞里士多德的ἐξαίφνης概念的嫌疑（見亞里士多德的《物理學》IV.13, 222b14-16.），而且Augenblick已經被用來翻譯《哥林多前書》15:52的“眨眼之間”（ἐν ῥιπή ὀφθαλμοῦ）一詞。除此以外，Augenblick還有一點與ἐξαίφνης的語氣上不相符合的地方，那就是ἐξαίφνης本身並不是一個日常用語，柏拉圖已經是在一種“半技術的含義”（a quasi-technical sense）上使用該詞。鑒於以上分析，龍戈什認為應當將ἐξαίφνης譯為“the sudden”，這樣還可以順便照顧到τὸ ἐξαίφνη ἄ（the sudden moment）一詞的翻譯。^①

根據這個思路，我反思了下目前中文翻譯的問題。在《巴門尼德篇》的中譯本中，以陳康先生的譯本最有代表性，ἐξαίφνης被他譯為

^① 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”^①。我認為他的這樣一種翻譯其實受到了德語譯本的影響，並且與之有着相似的問題，即“突然”和Augenblick一樣都是一個日常用語。另外，“突然”這一翻譯雖然也可以體現出“意料之外”的含義，但我認為卻無法清晰的表明該詞與之相關的時間哲學主題。故此，我甚覺有必要為之再擇一中文翻譯，而就在這一尋找的過程之中，偶然之間發現別有一詞遠比“突然”適合用來翻譯ἐξαίφνης，這便是“倏忽”，該詞源自於《莊子》中的一個神話：

南海之帝為倏，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。
倏與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。倏與忽謀報渾沌之德，曰：“人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。”日鑿一竅，七日而渾沌死。^②

在此可以看到，《莊子》中的“倏/忽”恰好體現了一種時空特性，即當無時空的混沌遇上“倏/忽”之時，它便消弭在時空的誕生之中。另，相較於英文和德文，中文本身固有的特性使得“倏忽”不用做甚麼改變便可兼任名詞和副詞，因此我認為“倏忽”實乃翻譯ἐξαίφνης的不二之選。

至於對於柏拉圖如何使用“倏忽”一詞，史戈什做了相當完整的總結：在《會飲篇》210e，人在“倏忽”之間把握到了美；在《高爾吉亞篇》523e，它表示靈魂自地上的生活“倏忽”間轉入至地底死亡的領域；在《泰阿泰德篇》162c，它表示人在“倏忽”間從無知至知識；在《理想國》515c，洞穴中的犯人在“倏忽”之間（且意料之外）被解開了鎖鏈；在《克拉底魯篇》396c-d，蘇格拉底被形容為猶如“在‘倏忽’間獲得靈感說出神諭的人們”（οἱ ἐνθουσιῶντες

^① 柏拉圖：《巴曼尼得斯篇》，陳康譯註，北京：商務印書館，1985年，第275頁。[Plato, *Parmenides*, trans. CHEN Kang (Beijing: The Commercial Press, 1985), 275.]

^② 《莊子·內篇·應帝王》。

ἐξαίφνης χρησμοδεῖν)；在《第七封信》341c-d，當各種知識合一之時，靈魂會在“倏忽”間產生的火光。可以很明顯地看到，在以上幾種情形之中，“倏忽”都與人的靈魂有關。除此之外，史戈什還提到這絕非是“倏忽”的唯一用法，該詞還有另一種與“時間”相關的含義，這就是前文所謂的那種介乎於時間和非時間之間的存在。^①

那麼，“倏忽”的這兩種用法有甚麼共同的線索呢？

如史戈什指出，一方面《巴門尼德篇》中的“倏忽”猶如一個“開口”(opening)，它使得時間之中的萬物能夠與永恆之中的形式產生聯繫(甚至可能是截然相反的形式，比如動和靜)，並且通過這一概念，柏拉圖試圖在塵世間的變換之中尋覓永恆的顯現；另一方面，綿延流動的時間與造成其斷裂的“倏忽”之間的關係，類似於“過程”與“終點”(以及“完成”)之間的關係，但是這一終點卻並不在這個過程之中——例如，在《第七封信》中提及的靈魂在各種知識合一之後進入到倏忽之間的“沉思”(θεωρία)，但是這一“沉思”卻不能被簡單解釋為是各種知識累積的結果。^② 史戈什如上的一些解釋其實已經比較完備了，但是他似乎忽略了當“倏忽”用於描述靈魂的時候還包含了另一種含義。

讓我們再度回顧下如上幾處使用“倏忽”之處：《會飲篇》210e與《第七封信》341c-d都可以看作是靈魂進入到了“沉思”之中，而在此刻靈魂認識到了它與神聖者的親緣，並且它飛離(φεύγειν)此間世界儘可能的成為一個“與神相似者”。至於《泰阿泰德篇》162c，柏拉圖則說在“倏忽”之間，泰阿泰德甚至智慧到猶如一尊神的程度。在《克拉底魯篇》的396c-d，一種神性的智慧也是在“倏忽”之間為蘇格拉底所觸及——在以上情形下，都可以說是人的靈魂在“倏忽”間與不朽的眾神產生了聯繫。至於剩下兩種情形，《理想國》

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

^② Ibid., 541-542.

515c的犯人在“倏忽”間擺脫枷鎖意味着靈魂開始擺脫肉體和感覺的影響，而《高爾吉亞篇》523e的人是在“倏忽”間遇到了在此間世界的死亡——後二者與前幾種情形亦具有相近的含義，前幾種情形是靈魂朝向了精神，而這二者則是靈魂脫離了地上的肉體。

總而言之，我認為當柏拉圖說靈魂處於“倏忽”之時，就意味着靈魂的關注會由此間所居住的肉體迴轉至其源頭的精神世界，同樣這意味着靈魂的關注由“時間”統領之下的變幻莫測的現象領域轉入了一個“非時間”的精神領域。故而，我認為柏拉圖筆下的“倏忽”一詞除了哲學上的思辨之外，還頗具有一種超自然的色彩。

二、對狄氏的“倏忽”用法的初探

在闡述狄氏關於“倏忽”的用法之前，必先要指出該詞在基督教的經典《新約》之中的兩種用法：一種是神在“倏忽”之間的降臨（見可13:36，徒9:3）；另一種則是天使在“倏忽”之間的行動（路2:13，9:39）——以上兩種用法均表示超自然的存在“突然”介入至自然世界之中。不過，《新約》中的“倏忽”是否具有與《巴門尼德篇》中等同的柏拉圖式的“非時間”的含義，仍然是值得商榷的。早期基督徒可能並沒有意識到柏拉圖式的“無時間的永恆”概念，其所用的“永恆”（αἰών）一詞乃是指“多個世代”（αἰῶνες）不斷延續的含義（例見《啟示錄》10:6）^①——在這樣一種意義上，《新約》中的“永恆”可能比較接近柏拉圖所謂的“永久持續”（ἀίδιος）。但同樣需要指出的是，在柏拉圖的“時間”理論中，“永久持續”與

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

“永恆”亦在某種意義上可以等同，^① 故而對此二者的進行調和的可能性亦不能被忽略。

言畢，再反觀《狄氏文集》中的“倏忽”用法，可以說在主題上與《新約》是一致的。狄氏在自己的作品中提到“倏忽”的地方有兩處：一處是用來描述“熾天使”（Seraphim）的現身——這些天使有如火焰一般，“藉着摩擦——就猶如一種符合其本性的‘欲求’一樣，它會在‘倏忽’之間顯明自身，再以不可捉摸的方式飛逝而去……”^②；另一處便是本文開篇所提及的《書信三》1069b，其首句就是指耶穌的來臨是“不期而至”的。

那麼，這二者與“時間”這一主題有何關係呢？

首先，狄氏在為“倏忽”進行定義之後，他接着就對“耶穌的來臨”進行了一句哲學上的闡述，即“這一超存在者自隱匿而出，前來以人類存在的方式對我們顯現”^③。而該段文本可與《論神名》592a 這段文本進行直接的對比，即“以不可言說的方式……這‘永久持續者’獲得了‘時間的延展’，並且他成為了我們之中的一員……”^④。在此可以很清楚地看到，狄氏是將“道成肉身”視為是永恆者在時間之中展開自身的一個過程（即，世間的延展），而這永恆者介入時間的出發點正是“倏忽”。

其次，讓我們再來看看他描述“熾天使”的這段文本，可以發現

^① 泰勒（A. E. Taylor）認為“永恆”（αἰώνιος）與“永遠持續”（αἰδιος）在某些時候可以視為同一意思，但是“整體上的時間”的意思則更接近“永遠持續”。A. E. Taylor, *A Commentary on Timaeus* (Oxford: Oxford University Press, 1928), 184. 另可參見徐龍飛：《永恆之路》，北京：商務印書館，2018年，第29頁。[XU Longfei, *Yong Heng Zhi Lu* (Beijing: The Commercial Press, 2018), 29.]

^② Dionysius Areopagite, “Caelestis Hierarchia,” in *Corpus Dionysiacum* II, 329c: τῆ τρίψει δὲ καθάπερ τινὶ ζητήσῃ συμφυῶς καὶ οἰκειῶς ἐξαιφνης ἀναφαινόμενον καὶ αὐθις ἀκαταλήπτως ἀφίπτάμενον...

^③ τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ’ ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι.

^④ ἐξ ἧς ἀρρήτως...καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἰδιος καὶ εἶσω τῆς καθ’ ἡμᾶς ἐγεγόνει...

該段落在用語上與之上描繪耶穌的文本非常相似——同樣是在“倏忽”之間，這些天使也是從隱匿之處出發，在塵世之中顯明其存在的。故而，庶幾可以說，“熾天使”在世間之中的現身亦可被視為是某種類型的“永恆者”在時間中的顯現——若按照狄氏的定義來看，眾天使本身就是“與神相似的”（θεοειδής）存在，他們擁有着“各種精神的和不朽的永動”（τὰς νοεράς καὶ ἀθανάτους ἀεικινήσιας）^①。甚至於說，若從狄氏的“階層論”哲學角度上來講，它們的活動並非僅僅是其自身的活動，而是應被視為是神在透過它們行動——在這種意義上，它們的現身也可被稱為是一種“神顯”（θεοφάνια）。^②

總而言之，柏拉圖在使用“倏忽”這一術語多指向的是“靈魂”，而狄氏使用這一術語則指向了比“靈魂”更高一級的存在。不但如此，狄氏在使用的“倏忽”一詞的“方向性”亦不同於柏拉圖：狄氏用該詞指那些高於“靈魂”的存在主動的降世臨凡；柏拉圖則用該詞指“靈魂”脫離此世，飛升入天界——前者自上朝下，後者自下朝上，雙方用詞在其方向性上並不相同，甚至可以說是完全相反的。

三、兩類“時間—永恆”模型的比較

自前文可以看出，無論是柏拉圖還是狄氏，他們在使用“倏忽”一詞的時候，都用其表示的是時間和永恆之間的關係。但，仍有一個細節值得我們思考，那就是當他們在使用“時間”和“永恆”這兩個詞彙的時候，是否表示着完全相同的意思？或者可以進一步這樣追問，狄氏究竟有沒有意識到《新約》與柏拉圖的作品之間的觀念差異？

讓我們先來看下柏拉圖對於“時間”的經典定義：“他（即，神）想去製造一個有關‘永恆’的運動的肖像，而當他理順蒼穹的同

^① Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 892b.

^② Dionysius Areopagite, “Caelestis Hierarchia,” 180c-181. 狄氏認為在西奈山上律法並非是上帝直接給與人類的，而是由天使作為中介傳遞給人類的（徒7:53，加3:15）。

時，他自停留於‘至一’之中的永恆那裏，依照那一個永恆的數字，製造了一個肖像，這也就是我們所謂的時間”^①，並且“接着，時間與蒼穹一起生成……（時間）是按照‘永久持續的本性’的範式而來的……出於神對‘生成的時間’的思考和意圖，為了時間的生成，日、月以及其餘五星——這些有着行星之名的存在，已然成為了對‘時間的各種數字’的區分和保持”^②。

對於此段文本的理解，徐龍飛認為：“柏拉圖將永恆理解為止息寧靜、固若金湯的範式，將自身運動的時間作為永恆的闡釋，並且在這個意義上才將這兩者對立起來。而這一金甌永固和自身運動的對立又表明甚麼呢？這裏的運動似乎更多的關涉變化，似乎更多的關涉呈現與消逝；柏拉圖並非將運動着的肖像和寧靜的原象對立起來，而是藉助畫像（或曰肖像）的運動，也就是藉助時間的運動，來闡釋存在自身在呈現與消逝的陵替中所展示的寧靜的運動性。”^③簡而言之，柏拉圖認為“時間”乃是非時間的“永恆”這一“範式”的肖像（εἰκόν），而各種天象的運動就是時間對那一“永遠延續的活物”（τὸ ζῶον αἰδίων，即“永恆者”）的一種體現。

在此基礎上，筆者還要引入一個更為細緻的理解角度，即由普羅克洛斯提出的關於“柏拉圖的時間”的二重性模型（該模型對於理解狄氏的“時間-永恆”之間的關係是非常有參考價值的）。普羅克洛斯認為，柏拉圖在《蒂邁歐篇》中提及了“時間”的兩個方面：一者是

^① 柏拉圖：《蒂邁歐篇》，37d。[Plato, *Timaeus*, 37d]. εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. 對於37d這段文本，Rangos在其文中表示他認同Rémi Bague的觀點，即“永恆的”（αἰώνιον）一詞修飾的有可能是“數字”（ἀριθμὸν），而非“形象”（εἰκόνα）。

^② 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, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν...

^③ 徐龍飛：《永恆之路》，第48-49頁。

基於“神聖的精神”（ὁ θεῖος νοῦς，見37d），基於永恆之“一”的時間（即，那一個永恆的數字）；後者則是基於神的思考（ὁ θεῖος λόγος，見38c），是屬於“多”的時間（即，各種數字）。^①又或者用普羅克洛斯自己的話來表述：“時間的單一將會止息，它有賴於工匠之神，它充滿了衡量的能力，並且也願意去衡量……各種運動……它按照數字前行而出。”^②也就是說，當由工匠之神按照“永恆”製造出時間的那一剎那，時間在此刻是作為一個的“一”的存在——“止息”指的是它駐足於自身尚未展開，而其作為“一”的含義是它本身即是一個統一的架構和標準，能夠作為測度運動和變化。但是當它在“自身”中去測度他物之時，它便不會拘泥於自身，而是轉去向“多”展開自身以匹配那些運動和變化，從而成為了“多數”的時間。

再轉至《狄氏文集》的相應段落，就“時間”和“永恆”這二者的使用方式而言，可以看到狄氏早已經給出了較為明確的定義：“全然絕對的非生成的，真正永久持續的，不朽的，不死的以及不變化的，（以上這些）並非是經上常說的‘永恆的’……‘永恆的’特徵就是原初的且不變的，並且是‘存在’的衡量者”^③，而“所謂的時間就是與生成、毀滅和變化相關的，並且是時此時彼的”^④。就此段落而言，可以說狄氏已然意識到了基督教經文上的“永恆”，並非是柏拉圖意義上的非時間的無端的“永恆”，而是一個“有開端的”（ἀρχαῖος）永恆，

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

^② Ibid., 18,19-19,14. μένει...ἢ τοῦ χρόνου μονάς, ἐξηρητημένη τοῦ δημιουργοῦ, πλήρης δὲ οὖσα μετρητικῆς δυνάμεως καὶ βουλευθεῖσα μετρησαι...τὰς κινήσεις...προῆλθε κατ' ἀριθμόν.

^③ 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 αἰδῶνός ἐστι τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν.

^④ Ibid., 937d, Χρόνον δὲ καλεῖ τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα.

而“開端”就意味着“永恆”是生成的和受造的，雖然可能它自生成之後就一直是不變的（這是因為若它是變化的，則無法度量其他的存在）。與之相應的是，狄氏所謂的“時間”才是“變化”。

庶幾可以說，狄氏對“時間—永恆”的區分是非常相似於普氏筆下的二重性模型——他所謂的“永恆”實則對應的是普羅克洛斯的“一”之時間，這二者都擁有“衡量”的能力；而他所謂的“時間”則對應普羅克洛斯的“多”之時間，這二者都意味着“變化”。故而，藉着普羅克洛斯的思路來看，狄氏所謂的“永恆—時間”之分可以被視為是“一體兩面”，而非兩個不同的存在。在此意義上，狄氏的這一“時間—永恆”其實約可等於柏拉圖的“時間”，而這一看法又可從狄氏對經文上的兩處術語，即“駐留於時間的永恆”（*ἔγχρονος αἰών*）以及“永恆的時間”（*αἰώνιος χρόνος*）的解釋為證——永恆與時間這兩個概念並不矛盾，因為這“二者合一”的程式所指的應是“自起初就一直未曾變化的存在”。

然而至此，卻又會生出另外一個疑問亟待解答，即在狄氏的眼中，若“永恆”並非“真正的永恆”，那誰才是“真正的永恆者”呢？

狄氏給出的答案就是神本身，並且他提醒人們應當尤其注意，經上所說的“永恆的”並不能理解為是與神一樣的永恆（*συναΐδια*）^①，這是因為“一切永恆和時間都出自於神的”^②。在這種意義上，狄氏進一步說：“無論‘永恆的存在者’還是‘時間的承負者’都與他（神）無關，他出脫於時間和永恆，以及在永恆之中和時間之中的一切。”^③ 在此可以清楚看到，狄氏的神不僅僅是《新約》中的“永恆持續者”，他亦具有柏拉圖式的“非時間”的含義。

因此，當柏拉圖使用“倏忽”一詞的時候，他多是指“時間”與

^① Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 940.

^② *Ibid.*, 820a, *πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ...*

^③ *Ibid.*, 825b, *Καὶ οὔτε ὅλως 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...*

“非時間的永恆”之間的聯繫。但至狄氏的“倏忽”處，卻不能簡單的套用柏拉圖的術語，他要用該詞表示的是“非時間”的神/天使介入至“時間”的此世之中。這二者不同之處在於，狄氏所謂的“永恆”是時間上的“永恆”，而非柏拉圖式的“非時間”的永恆，它自身雖然不變且永恆持續，但它本身卻有時間上的“開端”，而其肇始之處則是一個非時間的真正永恆的神靈。

四、兩類“時間之神”的比較

雖然狄氏的神亦具有“非時間”的含義，雖然他也是時間的創造者，但卻也不能將之簡單地等同於柏拉圖的“工匠之神”。

在《蒂邁歐篇》的創世神話之中，時間的受造除卻“工匠之神”的勞作之外，還有一個不可或缺的要害，那便是“工匠之神”所觀看（βλέπειν）的作為“範式”的永恆^①，庶幾可以說，這二者彼此是相對獨立的，而若將《巴門尼德篇》視為是《蒂邁歐篇》的“對觀之作”（synoptic），那這樣一種二元結構必然不會是柏拉圖意義上的終極的唯一之因，在它們之上應當存在一個更為終極之“一”。故而，在此有必要再度引入普羅克洛斯對柏拉圖的一些詮釋，一方面可以揭示出柏拉圖的一些隱含的哲學前提，另一方面則為接下來的狄氏理論作一定的鋪墊。

在普羅克洛斯看來，工匠之神不是第一位神^②，在他之上存在着一個作為終極之因的“善”（ἀγαθός）。這也就是說，他認為在柏拉圖的創世神話之中，存在着一個三元模型，即善、“工匠之神”和範式——就這三者之間的關係而言，工匠之神的創造衝動源自於善，其創造的素材源自於“範式”，而“工匠之神”和“範式”又是源自

^① 柏拉圖：《蒂邁歐篇》，29a。

^② Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 1: 394. 5, οὔτε ὁ δημιουργὸς ὁ πρώτιστός ἐστι θεός...

於同一個善^①。可在狄氏的理論體系中，普羅克洛斯的這一“三元結構”被集合在同一位神的身上。在狄氏的神之上沒有一個超出於他的“善”，他本身就是作為終極的原因的“善”，並且他同時還是那個創造者^②。這其中可能最為重要的是，在狄氏的神之外並沒有一個與之對立的“範式”，各種“範式”都是內在於神的，即“我們說，各種範式就是‘在神之中’的各種本因（rationes），它們令各種存在成為存在，並且以統一的方式預先存在着……”^③。

那麼，這兩種不同的結構又意味着甚麼？庶幾可以說，就柏拉圖和普羅克洛斯而言，“工匠之神”並非是時間的唯一源泉。雖然他也是時間的創造者，但他的行為只是盡其所能（κατὰ δύναμιν）的讓作為肖像的“時間”去相似於其原象的“永恆”^④——在某種程度上，他對時間仍舊是力有不逮的。這是因為時間是“工匠之神”之外的存在，它具有一種獨立性，並不完全依賴於“工匠之神”的作為，而它的另外一部分則植根於的“永恆”的範式之中——在這個意義上，普羅克洛斯認為，時間作為“永恆的肖像”而言（即時間自身是不運動的，但它令別物運動），它甚可以說就是一尊神^⑤。但就狄氏而言，神是“時間”的唯一的源泉——“永恆和時間的一切皆源自於他”^⑥，並且他還是時間的唯一主導者、支持者和創造者，時間的受造源自於他的創造衝動，時間受造的素材（即，範式）源自於他自身，而時間中發生的一些變化正是他的意志的體現。在“致波利卡普”的這封信件

^① Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 1: 360. 15-20中，普羅克洛斯其實詮釋的更為詳細且更為複雜，這三者之中的工匠之神亦“分有”了一部分善和範式。

^② Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 817c, 狄氏也稱神本身就是“善”（τάγαθόν）以及“工匠之神”（δημιουργός）。

^③ Ibid., 824c, Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὔφεστῶτας λόγους...

^④ 柏拉圖：《蒂邁歐篇》，30a, 37c-d。

^⑤ Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 3: 26, 2-27, 30.

^⑥ Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” *Corpus Dionysiacum*, 820a, πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ...

之中，狄氏就引用了《舊約》之中的兩則“神蹟”的神話來證明神對於時間的主權——一處是約書亞祈求神讓“時間”停止；另一處則是以賽亞祈求神讓“時間”倒退。^①

故而可以這樣說，柏拉圖的“工匠之神”在對時間的權能上是不如狄氏之神，而普羅克洛斯的“終極之善”對創世活動的影響又是間接的（透過“工匠之神”而完成的），同樣也不是像狄氏之神這般直接掌握時間。就狄氏與這二者之間的區別而言，蓋倫（Galen）的話可以說是一針見血地指出了其要害之處，即“對於摩西而言，神只需要願意為質料帶去秩序，則質料就會立即變得有序……我們（柏拉圖和希臘人）則說，某些事情從本性上而言就是不可能的，而神甚至不願去嘗試；他只是選擇即將發生的眾多事物之中最好的（事物）”^②。基於上述分析，我們或許就不難理解狄氏在使用“倏忽”為何指向的是神（以及天使），而非指向的是靈魂。這是因為狄氏之神對於時間的影響是積極主動的，而柏拉圖的“工匠之神”在其創造活動結束之後，它對於時間的影響似乎便消弭於無形了。

五、兩類“靈魂—時間”關係的比較

如前文所言，“靈魂”這一概念也是與“時間”之間有着密切的關係，正如徐龍飛所指出的，在古典語言學角度，“永恆”本就與“靈魂”最為親密^③。但我們需要注意的是，柏拉圖和狄氏的筆下的“靈魂”概念並不能等而視之，它們分別有着不同的含義，因此亦與“時間”有着不完全相同的關係。

在《蒂邁歐篇》35a中，柏拉圖給出了一個“靈魂”的製作公式：

^① Ibid, *Epistle 7*, 1080c-d. 具體故事情節見《約書亞記》10:12-14和《德訓篇》46:5，以及《列王記下》20:8-12和《以賽亞書》38:8。

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

^③ 徐龍飛：《永恆之路》，第45頁。

靈魂是由“存在”（οὐσία）、“同一”（ταὐτόν）和“不同”（ἕτερον）這三者混合而成。然而，這並非是一種純粹的形而上學的思考，實際上這一構成公式源自於古人對天象和時間的觀察——靈魂所具有的“同一”和“不同”被柏拉圖命名為“外在的”和“內在的”（36c, τὸν ἔξω / τὸν ἐντὸς）兩種運動：前者是指整個天球的運動；後者則是指黃道十二宮^①。不過，前述這些文本還只是對那一宏大的“世界靈魂”（τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν）的描述，在之後的41d段落中，柏拉圖又提及了工匠之神將純淨的“世界靈魂”混合上“之前剩餘的成分”（τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα），被分成了有如天上星斗數量的份額，並將這每一份額的靈魂分給了每一顆星，這也就是人類的靈魂由來。故而從本性上來說，人類靈魂與“可見的且生成的眾神”（40d, οἱ θεοὶ ὄρατοὶ καὶ γεννητοὶ）本質上是一樣的，皆出自於“工匠之神”之手，並且都屬於永恆的天象的一部分。^②

狄氏同樣討論了“存在”“同一”和“不同”這三個概念，但與柏拉圖不同的是，這三者並非是用來描述跟“靈魂”有關的概念，而是用來描述“神”的。在狄氏的這三個概念之中，只有“存在”這一概念與時間有關，即神作為“預先存在者”（τὸ προόν）是先於時間而存在的^③，但是“同一”和“不同”這兩個概念與“時間”或者“可見的天象”皆無關係：前者意味着神的內在是“單一且同一的”（μονοειδής καὶ ταῦτοειδής）；後者則意味着神在外在上具有“多種外觀”（τὰς πολυειδεῖς ὁράσεις）^④。此外，雖然狄氏也談到了靈魂的運動，但他所謂的靈魂的運動亦與“可見的天象”無關，而是一種肖似於“各種神聖精神”（οἱ θεῖοι νόες）的運動^⑤。

^① 有學者認為這兩種運動分別指赤道和黃道，但康福德（F. M. Cornford）不認可這種說法。見F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 75-77。

^② F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 144.

^③ Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 820.

^④ *Ibid.*, 912c, 912d.

^⑤ *Ibid.*, 704b-705d.

難道這意味着狄氏的“靈魂”是一個與時間無緣的概念？答案並非如此。

對靈魂與時間的關係其實還有另外一個思考的角度，柏拉圖在《蒂邁歐篇》37d中就表明了作為範式的“永恆”亦包含了“生命”的含義，而狄氏對靈魂的永恆性的認識亦出自於相似的角度。如果說狄氏用“存在”去描述神是為了表明神對“時間/永恆”的超出，那麼當他用“生命”來描述神的時候，則表明了神對“時間”之中的存在的維持，即“各個靈魂都從這一（生命）獲得了不朽”^①。這也就是說，靈魂雖然一方面會在時間之中會歷經變化（這實際上意味着它是可朽的），但在另一方面（藉着“生命之神”對它的維護）它卻成為了永恆者。

但狄氏所謂的靈魂與柏拉圖的靈魂並不相同，它非是那一個眾神與眾人靈魂源頭的“世界靈魂”，而專指人類的靈魂。如果做一個宇宙論和階層論之間的對比的話，就會發現柏拉圖的“生成的眾神”被狄氏替換為了“在天之上的眾生命”（αἱ ὑπερουράνιαι ζωαί），即眾多天使。不過，與柏拉圖那種眾人和眾神同源的世界靈魂所不同的是，狄氏的這些天使存在與人在構成方式上是不同的，它們是“非質料”的生命體，而人則是同時具有靈魂和肉體的複合生命體，這二者彼此不可分割^②。雖然在《斐德羅篇》246a-e中，柏拉圖亦認為人是一個靈魂和肉體的結合者（ψυχή καὶ σῶμα παγέν），但與從本性上來說，《斐多篇》67a則表明這種靈魂最終仍是要擺脫自己的肉體——狄氏認為，“靈魂”即便在死後都仍然與其肉體保持着聯繫，^③而維持着這一結合關係的便是狄氏的“生命之神”（它是從人類整體上賦予其不朽，而非僅僅令靈魂不朽）。

以上兩種不同的靈魂觀意味着靈魂不同的運動方向。在柏拉圖看

^① Ibid., 856b, Ἐξ αὐτῆς καὶ αἱ ψυχαὶ τὸ ἀνώλεθρον ἔχουσι...

^② Dionysius Areopagite, “De Divinis Nominibus,” in *Corpus Dionysiacum* I, 856d.

^③ Dionysius Areopagite, “Ecclesiastica Hierarchia,” in *Corpus Dionysiacum* II, 553b-c.

來，靈魂的最終目的是要擺脫“地上的肉體”（σῶμα γήϊνον），擺脫“時間”之中的變化回歸到其所來的永恆的天界，有如眾神一樣，乘坐着自己的戰車巡遊寰宇。而在狄氏看來，靈魂的最終目的並非是要成為另外一種“天界的存在”，人仍舊要保持人身，而靈魂的最佳狀態應保持其本有的位置。基於此，或許就不難理解為何柏拉圖更喜愛將“倏忽”一詞應用於靈魂之上，因為一旦它擺脫了肉體的影響，就可以在“倏忽”之間飛升至永恆的精神世界。可在狄氏看來，靈魂並不會改變其位置，它憑着自身是無法成為“永恆者”，因此它需要自身之外的存在作為其永恆的真正源泉。同時，這一永恆的源泉又是“與人親近的”（φιλόανθρωπος），故而它會在“倏忽”之間，自“非時間”的領域進至人所生活的“時間”領域之中。

總結：狄氏的“體現神明意志的時間”

至此，本文已經從“永恆和時間的關係、神與時間的關係、靈魂與時間的關係”這三個方面，並基於柏拉圖和狄氏對“倏忽”一詞的使用方式對這二者的時間觀進行了比較，在此略作一番總結。

最先必須要明確的是，無論是在柏拉圖的作品當中，還是在《狄氏文集》之中，“倏忽”一詞都表示的是“非時間”與“時間”之間的界限——無論是在“時間中的存在”進入“非時間”的領域，又或者“非時間者”進入至“時間”之中。不過，他們二人在使用該詞的時候，卻又表明了不同的旨趣，柏拉圖使用該詞的時候常指的是“靈魂”，而狄氏使用該詞的時候則指的是“人類靈魂”以上的存在——前者是在“倏忽”之間飛升；後者則是在“倏忽”之間降臨。

在這兩種不同方向性的背後，實際上就分別指向了兩種並不完全相同的時間觀。柏拉圖的“時間”可以說是一種“無動於衷”的時間，它具有一種獨立性，甚至於說（普羅克洛斯看來）具有一種永久持續的神性，然而它卻並沒有干涉時間之中的“生成變化”的意思，

即便是靈魂想要成為與它一樣的永恆者。狄氏的“時間”則可以說它自受造之初就在神的完全掌握之中，就此而言，這就意味着神之於“時間”是有着充分的支配主權，時間猶如一個天使般的存在，其行動變化充分體現着他的意志。或可這樣說，狄氏的“時間”本身就可以是充滿變數的，而柏拉圖的“時間”則更像是一種金甌永固的衡量者和旁觀者。

自前述中可以看到，柏拉圖的“時間”是不為外物所動的永恆持續者，它所描摹的是一個永恆的客觀“範式”，故其本身亦是該範式的“客觀”體現；但狄氏的“時間”則是內在於神的存在，而它所對照的範式亦是內在於神的，其本身是一種對神的主體意志的體現。但需要我們的是，無論是時間之中的“天象”或是“生命”的變化，在狄氏看來，其所反映的絕不是神在時間之中的現場安排，而是神在“時間”之外就已經完成了的對世界的“預料”（*πρό-νοια*）。因此，《舊約》中神對時間的干預並不是對於“自然世界”的違背，而是“超自然”的神在自身之中的行動。

不同的時間觀直接就影響到了他們兩人對“靈魂”概念的不同思考方向。在柏拉圖處，靈魂是與時間緊密相連的，精神則與永恆緊密相連——正如普羅克洛斯所指出的，時間被靈魂所分有，而永恆則被精神所分有^①。但狄氏直接打破了這種結構，他的靈魂概念並不與“時間”完全在同一個序列之下，這二者被分開來了，然後被分別置於在“神”這一概念下進行思考。

那麼，這意味着甚麼？

若靈魂是生存於柏拉圖式的時間之中，則靈魂最終的目標可能就要如天體一般恆常不變，與那些工匠之神後面的“眾神”成為同類，可在這一過程之中它與這一“無動於衷”的神靈幾乎沒有意志上的

^① Proclus, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 3:27, 30.

互動。然而，若靈魂是生存於狄氏的時間之中，則時間之於靈魂並非僅僅是一個獨立的結構，它更像是一個“象徵”，神透過它的變化主動的向靈魂昭顯自己是一個在時間之上的永恆存在——他會為了人在“倏忽”之間進入“時間”並改變時間的常態。總而言之，我們可以說，柏拉圖則將時間視為是一種獨立存在（或者正如普羅克洛斯所認為的樣子，“時間”本身就是一尊不可動搖的神明），但是對於狄氏而言，時間則不是神明本身，而是成為了向人彰顯神明意志的工具——狄氏的神明可以改變時間並傳達自身的意志，但柏拉圖的時間則難以改變，這大概就是二者之間最為不同之處。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[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.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 柏拉圖：《巴曼尼得斯篇》，陳康譯註，北京：商務印書館，1985年。[Plato. *Parmenides*. Translated by CHEN Kang. Beijing: The Commercial Press, 1985.]
- 徐龍飛：《永恆之路》，商務印書館：北京，2018年。[XU Longfei. *Yong Heng Zhi Lu* (The Path Towards Eternity). Beijing: The Commercial Press, 2018.]