

西方神秘主义哲学经典之一

主编：张祥龙



神学的灵泉

基督教神秘主义传统的起源



【英】Andrew Louth 安德鲁·洛思 / 著
孙 毅 游冠辉 / 译

中国致公出版社

The Origins Of The Christian Mystical Tradition

西方神學史文獻導讀系列

第一輯



神學的靈泉

基督教神學史文獻導讀



第一輯

中國基督教文獻出版社

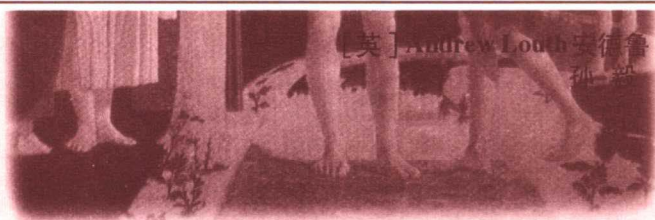
西方神秘主义哲学经典之一

主编：
张祥龙



神学的灵泉

基督教神秘主义传统的起源



[英] Andrew Louth 安德鲁·洛思 / 著
孙毅 游冠辉 / 译

The Origins Of The Christian Mystical Tradition

中国致公出版社

图书在版编目(CIP)数据

神学的灵泉：基督教神秘主义传统的起源/（英）洛思著；孙毅，游冠辉译。

—北京：中国致公出版社，2001.1

ISBN 7-80096-764-6

I. 神… II. ①洛…②孙…③游… III. 基督教-神秘主义-研究 IV. B503.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第86795号

The Origins of the Christian Mystical Tradition

本书根据牛津克拉伦多出版社(Clarendon Press)1937年版翻译

神学的灵泉——基督教神秘主义传统的起源

著者：[英]安德鲁·洛思

译者：孙毅 游冠辉

责编：钱叶用 于建平

出版：中国致公出版社

发行：中国致公出版社发行部

地址：北京西城区太平桥大街4号

电话：6612 2636 传真：6616 8543

经销：全国新华书店

印刷：安徽省地方志印制中心

开本：880×1230毫米 1/32

字数：173千字 印张：9.5 插页2

版次：2001年2月北京第1版第1次印刷

ISBN 7-80096-764-6/B·3

印数：001—8 000册

定价：18.80元

“神秘主义”哲学是指那些建立在某种体验之上的思想和学说。此词依体验者所处的文化、有过的经历而得到不同的指称和解释，比如“梵”、“佛性”、“基督”、“上帝”、“酒神”、“缪斯”、“自然”、“道”、“天”、“元气”、“太极”等等。这种不寻常的体验往往给体验者以极大的激发、启示、信心和灵感，由此而创造出精神上的新东西，成为艺术的、哲学的、社会的，乃至科学的新起点。释迦牟尼、毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、普罗提洛、基督、奥古斯丁、艾克哈特、老子、庄子、孟子、李白等等创造出各种精神业绩，也吸引了不少研究者的兴趣。他们从哲学、宗教、自然科学、社会科学等角度来研究它，这种研究也得到全世界学术界的重视。



当你被一首诗、一段音乐深深打动的时候，你是否感到了那像潮水一样漫涨上来的神秘意味呢？艺术中有神秘，大自然中的神秘更是让人不能不在“登高壮观天地间”之时感叹那“大江茫茫去不还”的悠悠神韵。一个没有神秘感的民族能是有独创的伟大民族吗？中国古文化中也从不缺少与悟性、自然相凑泊的神意，“神也者，妙万物而为言者也。”西方中世纪著名学者吕斯布鲁克说：“神是那潮汐涨落的大海，涌动不息。”

神学的灵泉

基督教神秘主义传统的起源

“……一本论灵性的书，既尖锐，又不夸张。”

亨利·查德威克，《时代》文学增版

感受大海的潮汐

——《西方神秘主义哲学经典》系列总序

张祥龙

“神秘主义”（mysticism）^①哲学既指人的精神体验，又指那些建立在这种体验之上的思想和学说。此词依体验者所处的文化、有过的经历而得到不同的指称和解释，比如“梵”、“佛性”、“基督”、“上帝”、“酒神”、“缪斯”、“自然”、“道”、“天”、“元气”、“太

① 将“mysticism”译为“神秘主义”，沿袭已久。它的不妥之处在于，几乎所有的“mystic”或主张“mysticism”的人都强烈反对让任何“主义”（观念化的理论、作风和体制）来主宰和说明自己的精神追求。他们所寻求的是超出任何现成观念的原发体验；在基督教（主要是宗教改革前的基督教和改革后的天主教）可说是与神或神性（Godhead）相通的体验，在非基督教的、特别是东方文化传统中，则是对本源实在（梵-我，道，佛性）的体验。这样，称之为“主义”就有悖其义。此外，在当今汉语界中，“神秘主义”似乎带有浓重的反理性色调，在许多语境中已不是个中性的，而是否定性的词。将“mysticism”译为“神秘体验论”就避免了这一层不必要的成见。但是，由于各种原因，包括这批书的译者们的语言习惯，我也只好暂用“神秘主义”这个蹩脚的译名。

极”等等。这种不寻常的体验往往给体验者以极大的激发、启示、信心和灵感，由此而创造出精神上的新东西，成为艺术的、哲学的、社会的，乃至科学的新起点，是文明、宗教、艺术和思想发展变革中的一个原动力。因此，不仅那些受过它的激发的人们，比如古印度《奥义书》的作者们、释迦牟尼、瑜伽行者、毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、普罗提洛、基督、奥古斯丁、艾克哈特、十字约翰、老子、庄子、孟子、李白、禅宗大师等等，创造出了各种精神业绩，而且这种独特的、从某个角度上看是意义重大的现象也吸引了不少研究者的兴趣。他们从哲学、宗教、自然科学、社会科学等角度来研究它，比如美国著名哲学家威廉·詹姆士的《宗教经验种种》（1902年）、日本学者铃木大拙的《基督教与佛教的神秘主义》（1957年）、鲁道夫·奥托的《东西方神秘主义》（1957年）等就是从哲学、心理学和比较宗教学角度做的研究，得到全世界学术界的重视。

现代西方哲学中的直觉主义和现象学对神秘主义体验的哲学含义也有所关注。比如马丁·海德格尔在其思想形成期就受过艾克哈特的神秘主义的影响。他认为：“与生命（Leben，生活）分离的，以理性主义形象出现的哲学是无力的，而作为反理性主义体验的神秘主义则是无目的的。”他相信两者的结合会产生“充满生命活力精神的哲学”。^①

历史上和当前的世界中，都有一些创立邪教者利用神

^① 海德格尔：《早期著作》，德文版，法兰克福：克罗斯特曼出版社，1972年，352页。

秘体验（其中不乏并无此种体验而加以伪造者）来声称灵异，敷衍歪说，这并不能说明神秘体验本身是邪的。那些人同样利用自然科学来宣扬邪说。任何吸引人的精神现象或事业都可能被用到正的或邪的方向上去。而缺乏对神秘体验现象及其精神事业特点的了解则肯定会导致人们缺少抵御邪教的基本能力，不但不能鉴别神秘体验的真伪，而且一见到这种异常现象就以为它代表了更高的绝对真理，盲目追随。然而，我们知道，这类异常现象在有类人类生存之处就总会以这种或那种方式出现的。

到目前为止，中国的读书界和学术界还未能有效地、成系统地和有计划地来接触和深入了解神秘主义。这对于我们民族的精神状态和思想创新都是不利的，对于我们以合适的方式应对一个全球化、网络化和现代化的时代也是不利的。本套系列丛书就旨在向中国读者认真地、严肃地和科学地介绍神秘主义，既介绍建立在神秘体验之上的有过广泛影响的思想与著作，也介绍研究神秘主义现象和有关学说的学术著作，以便我们的同胞对这种影响广泛的精神现象和学术探讨有一个起码的了解。所选书籍都是严肃之作，经过时间的考验，在东西方的学术界和读书界具有广泛而良好的影响。

最后，提出一个问题：在这样一个“去魅”的时代，我们的生命历程是否还需要某种“神秘感”？我以为是。没有神秘感的童年是干涸的，没有神秘感的青年是苦涩的，没有神秘感的成年是无味的，而没有神秘感的老年则是凄凉的。当然，这里讲的神秘感与上面讲的神秘体验还不一样，但毕竟有某种关联。当你被一首诗、一段音乐深深打动的时候，你是否感到了那像潮水一样漫涨上来的

神秘意味呢？艺术中有神秘，生活实践里也有那触动我们但拒绝被概念和逻辑分解的原发体验，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”。^①大自然中的神秘更是让人不能不在“登高壮观天地间”之时感叹那“大江茫茫去不还”的悠悠神韵。^②一个没有神秘感的民族能是有独创性的伟大民族吗？中国古文化中虽无发达的神话和人格神宗教，却从不缺少与悟性、自然相凑泊的神意，“神也者，妙万物而为言者也。”^③在万事万物的尽头处，总有一个微妙生发的神意，因为，在古哲人们看来，“阴阳不测之谓神”。^④

这与中世纪的一位基督教神秘主义者吕斯布鲁克的感受也有些相通之处。他在其名著《精神的婚恋》中讲道：“神是那潮汐涨落的大海，涌动不息。”^⑤

2000年12月于北京大学外国哲学研究所

① 《庄子·养生主》。

② 李白：“庐山谣寄卢侍御虚舟”。

③ 《易·说卦》。

④ 《易·系辞上》。

⑤ 吕斯布鲁克 (Jan van Ruusbroec)：《精神的婚恋》，罗尔夫森英译，美国明尼苏达 Liturgical 出版社，1975年，b987页。

导 言

这本书的目的是要勾画出教父时代神秘神学（mystical theology）发展的轮廓，所涉及的时代一直延续到公元五世纪晚期亚略巴古提的狄奥尼修斯。正像神学的其他领域一样，这段时期也是神秘神学的形成期。虽然这并不意味着完全形成——神秘神学相对来说较少会被这样误解，但在教父们试图理解灵魂与上帝之关系所作的开创性努力中，确实呈现出一个让后来的神学家都会引为前提的思想的基本模式。因此，对教父神秘神学的研究既有其自身内在的旨趣，同时对所有基督教神秘主义的研究都是十分重要的。

当然，神秘神学的这段形成期同时也是教理神学（dogmatic theology）的形成期，这同一时期对这两方面的神学皆为关键时期这一点决非偶然，这说明神学的这两个方面在根本上是相互联系在一起的。在这几个世纪所形成的三位一体和道成肉身的教义，可以说是神秘教义的教理化表述。就是说，神秘神学提供了直接领悟上帝的语境，这个上帝既借着基督已启示了自己又通过圣灵栖居在我们里面；而教理神学则试图把这种领会用客观准确的词语具体表达出来。这种表达反过来又进而激发了人们对以基督教之特有方式启示了自己的这位上帝有一

2 神学的灵泉

种神秘主义的理解。

如果是这样的话，就不太容易理解何以教理神学和神秘神学会被分开，并且至少在西方，人们很少就这种分离提出疑问，仿佛“教理神学和神秘神学，或者神学与‘灵性’（Spirituality）早已成为两个互不相干的领域，似乎神秘主义只是相对圣洁的女性而言，神学的研究则是那些务实但却不够圣洁的男性所为”。^{〔1〕}然而这种分离并非永久性的这一点可以在像卡尔·巴特及汉斯·厄斯·冯·巴尔塔萨这样的现代神学家所取得的成就中看到。现在人们已普遍认识到，对教父来说，不存在这样一种分离，“教父的著作体现出一种热诚与理性的高度结合，”^{〔2〕}尽管这样说时，已设定了教父神学似乎是在结合两种有分别的东西，因而已潜在地将其分离当作了前提。

西方这种在神学与灵性之间作出的分离，后果之一就是将其转化为一种教父之学，造成学教父学的学生只知奥立金的《第一原则》和《反塞尔修斯》，或者尼萨的格里高利的《反优诺米主义》以及其他的论辩性著作，而不知奥立金的注释和讲章性著作（而这些构成了其著作的主干），以及格里高利的《摩西的生活》或《雅歌讲章》。甚至奥古斯丁的《论三位一

〔1〕 Thomas Merton:《沉思的种子》（新版，Anthony Clarke, 1972），页197。同时参见我的《神学与灵性》（修订版，SLG Press, 1978），其中两者的关系得到更多的讨论。

〔2〕 M. F. Wiles,《教义未定稿》（SCM Press, 1976），页100。

体》也被倾向于作为思辩神学的某种训练，^{〔3〕}而不是被看作为试图描述灵魂趋向上帝——灵魂从圣经中认识到的那位圣三位一体的上帝——的某种尝试。但在教父们那里，不存在教理神学与神秘神学的区别。本书的目的之一就是要通过讨论作为教父神学核心的神秘主义来矫正这种偏差。实际他们在所谓教理神学中所提出的问题，不仅深为神秘神学所影响，而且是在后者的层次上得到解决。

教父神学的一个普遍和基本的难题即其与同时代希腊文化的关系，后者根植于柏拉图并且一度在人们的思想中占据了支配地位。正是在这种思想方式中，基督教神学找到了它第一种理性的表达方式。用恩德·冯·伊凡卡（Endre Von Ivanka）的话来说就是：“标志着第一个千年的基督教神学思想的独特现象在于，它以柏拉图主义作为其哲学表述的形式和世界图景的框架，以此来阐明那启示的真理，换句话说，这即是基督教柏拉图主义。”^{〔4〕}“基督教柏拉图主义”可以有多种含义，就我们所论及的那段时期，基督教与柏拉图主义主要是在神秘主义的层面上相遇。因为在公元二世纪，柏拉图主义的“特征就在于其宗教的和以神为中心的世界观占据着主导地位……这个时代为人所注目的与其说是作为道德家或政治改革者的柏拉图，

〔3〕 在最有影响的《论三位一体》选本中，John Burnaby 所编的基督教文库第八卷（1955），就非常遗憾地加深了人们的这种印象。Jaroslav Pelikand 在其《基督教教义的发展》一书中批评了这一点。

〔4〕 《基督教柏拉图主义》（Einsiedeln, 1964），页 19。对这一问题之新近研究的评述参见 E. J. Meijering 《在历史中的上帝》（Amsterdam, 1975）。

4 神学的灵泉



中世纪人眼中作为预言家的
苏格拉底与柏拉图

不如说是作为解释秘义的圣师的柏拉图，他（据一则古老的传说）是由受孕于阿波罗的童女珀里克忒娜（Perictione）所生……二世纪的柏拉图主义是神学化的和来世性的。”〔5〕

这种柏拉图主义即我们称之为的“中期柏拉图主义”。它是“神秘主义的”，它关心的是灵魂对上帝的直接经历，这种关注被普罗提诺和新柏拉图主义所进一步加强。基督教神秘主义正是在这里找到了可资利用的材料，以致研究希腊化时期宗教问题的在世的大师之一，皮尔·A. - J. ·费斯图吉尔（Pere A. - J. Festugiere）能够这样说：“只要教父们‘思考’他们的神秘主义，他们就会柏拉图化。在那个大厦中没有什么东西是原本就有的。”〔6〕由于柏拉图主义对于理解基督教神秘神学具有如此的重要性，因而本书的前三章便涉及到柏拉图主义传统，包括柏拉图、菲洛（他可以被看作是中期柏拉图主义的代表，其著作在教父们中间有很大影响）、及普罗提诺。只有如此，我们才可能接着考察教父们对神秘神学所作出的发展，看到柏拉图主义在多大程度上决定了他们的思想，以及在什么程度上这种柏拉图主义的影响受到抵制和批驳。我们将看到这种抵制和批驳会逐渐尖锐，并且最终导致基督教的基本信条——自无中创造——的完全呈现。

柏拉图主义的核心即在于它相信人本质上拥有其灵性，正是由于人有灵魂，他才与那永恒真理的王国——那神明的王国

〔5〕 R. E. Witt, 《阿尔贝努斯与中期柏拉图主义的历史》（重印，Amsterdam, 1971），页 123。

〔6〕 《沉思与柏拉图式的沉思生活》（Paris, 第三版，1967），页 5。

6 神学的灵泉

——有份。柏拉图主义中的神秘主义主线（就它而言是特有和基本的）就源自于这个人本质上的灵性，源自于人与神的亲缘性的信念。而对基督教来说，人是一种被造物，他与神没有终极意义上的亲缘性，他是被上帝从无中创造出来，因而其存在只是由于依赖于上帝的意志而得以维系。在上帝与他的造物这两种截然不同的存在之间横隔着一道存在论上的鸿沟。唯有在神性与人性合而为一的基督身上，我们才能发现与上帝具有同一本体的一位。在这一点上，基督教与柏拉图主义是不可调和的，其间的争论便是所发生的阿里乌斯论战。这段时期不仅对教会之教理神学的发展是一个关键时期，同样我们在第五章中也会看到，它在基督教神秘主义传统的发展过程中也占着举足轻重的地位。

与此密切相关的是道成肉身的教义和神秘神学的关系。在柏拉图主义的框架内，灵魂对上帝的寻求被自然地看作是一种复归，即向上帝的提升。灵魂与神明有亲缘性，因而它的上升只是实现了它自己的真实本性。而就基督教来说，说到上帝的道成肉身则是指他在这个世界中的降临，以使得原本就人本性而言无法开通的人与上帝的交流由此成为可能。由于人是照着上帝的形象而造，因而这种上升与降临运动就会相交汇而维持一种无法解决的张力——正如所体验的那样。这种神秘神学在其基督教传统中把捉相互冲突之侧重点的方式在大多数章节中将会缠绕着我们。

但我们也许会问，究竟什么是神秘主义或神秘神学？确实存在着一种被称为基督教神秘主义这样的对象吗？许多人——尤其是新教徒——认为它不存在。然而无论怎样不可能，事实

却在不断地肯定。一本出自新教徒的书《新教神秘主义者》似乎是作出了过于绝对的断言，即“不存在新教神秘主义者”。〔7〕我们会看到，这种神秘主义与反神秘主义之间的张力自教父那里就一直存在。就像隐修主义一样，神秘主义也非基督教所独有的宗教现象。因而人们一直在争论它对基督教而言是否是完全不可缺少的。但它在寻求及体验那种对上帝的直接经历方面确是独有的。神秘主义者并不满足于认识上帝，他更渴望与上帝的合一。“与上帝合一”有着各种不同的含义。从就字面而言，神秘主义者放弃掉他自己的所有感觉而达到入神，直到更深层的把合一体验为爱的完美，其中爱者与被爱既强烈地意识到自己同时又有对方。神秘主义者如何解释其所寻求的目标及其方式要依赖于他们对上帝的看法，而这本身又要受到他们经历的影响。因而试图把所有的神秘主义看作是一致无二的这无疑是一个误解。〔8〕不过，为上帝自身的缘故而寻求他或那终极；除他之外不满足于任何他物；寻求直接经历那灵魂所渴求的对象；这似乎可以看作是神秘主义的核心。

这里我们来到了一个在随后的章节中会不断遇到的关节点，即希腊词奴斯（nous）及它的派生词。奴斯常被译成“心灵”或“理性”。这种翻译的困难之一在于，这些词中的任何一个都不及奴斯有那么多派的生形式（最重要的是它们都不具

〔7〕 Anne Fremantle 和 W. H. Auden, 《新教神秘主义》(London, 1964), 页 vii。

〔8〕 这方面的文献比较丰富，可选择 R. H. Zaehner 《神秘主义——神圣与亵渎》(London, 1957)。

8 神学的灵泉

有动词形式)。除此之外，像“心灵”、“理性”及其派生词（智力、知识分子等）相对希腊词奴斯而言给人的是完全不同的暗示。造成这种困难的最根本原因是文化上的。可以说希腊人是前笛卡尔式的，而我们则是后笛卡尔式的。我们说，“我思，故我在”，即指思想是一种我正在从事的活动，因此一定要有一个“我”在从事它。而希腊人会说，“我思，因而存在着那种我所思的思（to noeta）”。这种所思的思是某种运行于我脑中的东西。这种希腊人所思想的对象存在于一个更高的、更为真实的世界中（例如就柏拉图来说）。〔9〕这意味着奴斯及其派生词相对于我们所用的心灵、心智、理性、智力等会给人以完全不同的感受。我们所用的术语提示的是我们在思索、推理，而奴斯则提示的是对实在的几乎直观的把握。用费斯图吉尔的话来说即：

使用理性来趋近真理是一回事，而靠着古人所称为奴斯的那种直观能力来达到它则完全是另一回事，这即萨莱的圣弗兰西斯所说的“灵魂的精细之处”，或帕斯卡尔所言的“心”。〔10〕

费斯图吉尔继续说到，借助于奴斯，灵魂

渴望那直接联系到、“感受”到或触及到所见之物的知识，

〔9〕 参见费斯图吉尔对此的讨论。《沉思》页200以下。

〔10〕 《三倍伟大的海斯梅尔的启示》（Paris, 1944），I. 63。