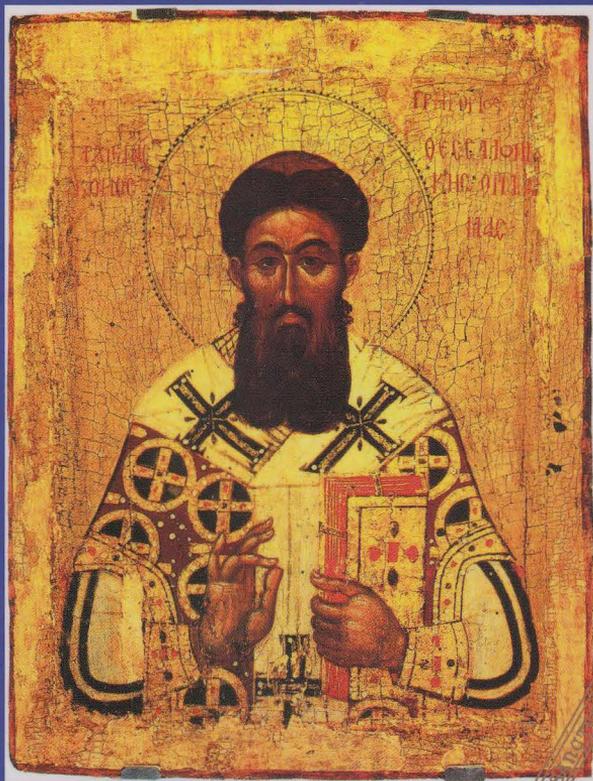


維護神聖靜修者三論集



Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων
Gregory Palamas

格列高利·帕拉馬斯 著
徐鳳林 譯

古代系列

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT
ANCIENT SERIES 128

**Λόγος ὑπὲρ τῶν
ἱερῶς ἡσυχάζόντων**

Gregory Palamas

The Logos and Pneuma Press

維護神聖靜修者 三論集

格列高利·帕拉馬斯 著

徐鳳林 譯

道 風 書 社

歷代基督教思想學術文庫·古代系列·128

策劃 楊熙楠

維護神聖靜修者三論集

作者 格列高利·帕拉馬斯

譯者 徐鳳林

執行編輯 汪麗娟 殷子俊

道風書社 香港新界沙田道風山路 33 號

出版總監 楊熙楠

電話：(852) 2694 6868

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵箱：publishing@iscs.org.hk

中譯本版權 © 2018 漢語基督教文化研究所有限公司

2018 年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允許，不得以任何方式翻印、貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Chinese Academic Library of Christian Thought: Ancient Series 128

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων

Triads in Defence of the Holy Hesychasts

by Gregory Palamas

Translated into Chinese by XU Fenglin

Chinese Edition © 2018 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

Published by Logos and Pneuma Press. All Rights Reserved

First published 2018

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868

Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG ISBN: 978-988-8165-35-3

歷代基督教思想學術文庫

策劃 楊熙楠

文庫學術委員

(以中文姓氏策劃順序)

王曉朝

北京 清華大學哲學系

李秋零

北京 中國人民大學哲學系

陳佐人

美國 西雅圖大學神學及宗教學系

賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系

文庫學術顧問

ACADEMIC ADVISORS TO THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT

柯林斯 (Adela Yarbro Collins)

美國 耶魯大學神學院教授

莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)

德國 圖賓根大學神學系榮休教授

舒士拿－費奧倫查 (Francis Schüssler Fiorenza)

美國 哈佛大學神學研究院教授

羅明嘉 (Miikka Ruokanen)

芬蘭 赫爾辛基大學神學系教授

福特 (Bruno Forte)

意大利 那不勒斯大學神學系教授

施賴特爾 (Robert J. Schreier)

美國 天主教神學研究院神學系教授

約恩森 (Theodor Jørgensen)

丹麥 哥本哈根大學神學系榮休教授

泰森 (Gerd Theissen)

德國 海德堡大學神學院榮休教授

考夫曼 (Gordon D. Kaufman)

美國 哈佛大學神學研究院榮休教授

田樂道 (Notto R. Thelle)

挪威 奧斯陸大學神學系榮休教授

烏爾蘇拉·金 (Ursula King)

英國 布里斯托爾神學及宗教研究學系榮休教授

特雷西 (David Tracy)

美國 芝加哥大學神學研究院榮休教授

漢斯·昆 (Hans Küng)

德國 圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

韋爾克 (Michael Welker)

德國 海德堡大學神學院榮休教授

麥格夫 (Alister McGrath)

英國 牛津大學神學及宗教學院教授

總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督宗教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者（希臘教父和拉丁教父）假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督宗教思想之先河。在中世紀，基督宗教思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融糅，形成歐洲中古思想之主流。近代以來基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督宗教思想遂與歐洲諸民族語言文化融糅，形成風貌各異之基督宗教思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督宗教思想，形成獨特的俄語基督宗教思想（東正教思想）。近百年來，隨肇始於歐沙之社會現代化過程，基督宗教思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督宗教思想。

語文乃思想文化之容器，基督宗教思想之品質超逾民族性，形態卻僂依於民族語言織體。故基督宗教思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督宗教思想歷近兩千年前程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良履，「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」（王國維語）中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史局限：選題系統性強而譯述零碎（不少典籍為節譯）；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中逐譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，分三個系列：

- I. 古代系列（希臘化時期至中古末期基督宗教思想文獻）：含希臘語早期基督宗教思想和中古拉丁語基督宗教思想的典籍。
- II. 現代系列（十六世紀至當代基督宗教的神學思想文獻）：含近現代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想典籍。
以上兩系列亦包括猶太教思想和漢語基督宗教思想文獻。
- III. 研究系列（近現代研究基督宗教思想的人文—社會科學文獻）：含近現代中西學者以人文—社會科學語境中對基督宗教思想的研究典籍。

雖然基督宗教思想之傳統是在不同的信仰群體內建構生成的，但神學研究作為一門學科在現代學術語境中亦躋身於公共大學和文化建制，形成兩種個性不同（但不一定相悖的論述取向。為此，現代系列和研究系列之主要分野為著述之取向，若偏近大公教會神學傳統者屬現代系列，若偏近人文—社會科學維度者則屬研究系列。

現代學術（人文—社會科學）的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中國漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「寧知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」（章太炎語）

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

二〇〇四年十二月

目錄

中譯本導言（徐鳳林撰）	xiii
第一論	
問題一	1
第一篇 為甚麼和到甚麼時候為止 從事語言推論和科學是有益的	3
問題二	33
第二篇 在靜修中關注自身，在身體內部 持守心智是不無益處的	35
問題三	49
第三篇 論光、上帝的光照、基督中的 神聖幸福和完善	51
第二論	
第一篇 研究和反駁哲學家貝爾拉姆反對 神聖靜修者的著作。甚麼是真正修士 應當追求的拯救知識，或反對 認為外部科學知識是真正拯救知識的人	107

第二篇	論祈禱	147
第三篇	論神聖的光	177
〔附〕	約翰·克里索斯頓《第一殉道者司提反頌詞》	253
第三論		
第一篇	揭露該哲學家第二部著作中的荒謬， 或關於神化	255
第二篇	從哲學家貝爾拉姆的前提中得出的 荒誕思想 第二篇講話及其反駁	293
第三篇	從這位哲學家的結論中產生的荒謬 對第二個結論的第三個回答	319
英俄中人名對照表		335

中譯本導言

徐鳳林

北京大學哲學系教授

格列高利·帕拉馬斯 (Gregory Palamas, 約 1296-1359) 生於一個從小亞細亞移民君士坦丁堡的貴族家庭，其父康斯坦丁 (Constantine) 是拜占庭帝國皇帝老安德羅尼克二世 (Andronikos II) 的近臣，也是十分虔誠的東正教徒。有記載說，康斯坦丁有時甚至在元老院開會的時候，還沉浸於「耶穌祈禱」。據說有一次被皇帝安德羅尼克二世發現了，皇帝說：「別打擾他，讓他祈禱吧。」格列高利在君士坦丁堡的貴族學校和帝國大學受教育，曾研究世俗科學和亞里士多德學說。這一點反駁了一種流行觀念，認為東方只關注柏拉圖，西方只關注亞里士多德。實際上沒有這樣嚴格的界限。大約在格列高利二十歲的時候，父親去世了，他和哥哥一起進了阿索斯山 (Mount Athos) 的修道院，那時這裏已成為一個大的東正教修道中心。在換了幾家修道院之後，帕拉馬斯常駐於聖阿他那修大修道院 (Лавра Св. Афанасия Афонского) 附近的聖撒巴隱修所 (Исихастирий Св. Саввы)，成為獨居的靜修者，並在這裏開始寫作。如果不是因為和貝爾拉姆 (Barlaam, 又譯巴蘭) 的爭論，帕拉馬斯就只是個默默無聞的修士。正是這場爭論，使他後來走出修道院，成為主教和著名神學家，在東正教神學史上佔有重要地位。

貝爾拉姆生於意大利南部的卡拉布里亞（Calabria），受到意大利文藝復興思想的薰陶。但他在父輩的東正教信仰影響下也接受東正教。因此他熟知拜占庭和西方兩種文化，他的母語是希臘語，但他也通曉當時的拉丁神學。貝爾拉姆一三三〇年來到君士坦丁堡後，在皇帝的一位近臣的幫助下，成為專門詮釋託名狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius the Areopagite）的教授。他憑藉自己淵博的學識，很快成為拜占庭的重要人物，在天文學、哲學、神學和外交等領域具有一定威望。

一三三三至一三三四年，貝爾拉姆曾作為拜占庭東正教會方面的代表，與來到君士坦丁堡的羅馬天主教代表進行關於兩教會合一問題的談判。在談判之後，貝爾拉姆發表了多篇關於教義之爭的短論，其中明確地攻擊托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）從哲學實在論出發用邏輯思維方法證明認識神的可能性的觀點。貝爾拉姆在自己的論文中呼籲西方神學家閱讀托名狄奧尼修斯，因為托名狄奧尼修斯用否定神學方法證明人完全不能認識上帝。貝爾拉姆以此為根據指出，西方神學家應當不要再奢望用邏輯方法來證明自己關於聖靈來源學說的正確性，¹只應當服從教會和教會傳統的權威。貝爾拉姆的論文在當時流行，最終傳到了阿索斯山的修道院。帕拉馬斯讀到了這些論文。大約在一三三七年，帕拉馬斯給貝爾拉姆寫了一封非常有禮貌的信，其中對否定認識上帝的可能性的觀點提出異議，他所依據的是道成肉身的教義，以及阿索斯山靜修者與神直接交流的宗教體驗。「靜修」（Hesychia）一詞來自希臘語，意思是「安寧」，「平

1. 聖靈的來源問題，是來自聖父，還是來自聖父和聖子，這是東西方教會的根本教義分歧。

靜」，「沉默無語」。起初把那些獨自苦修的遁世者、修士叫做靜修者，不同於共同生活的修道士。靜修者的全部生活內容就是進行「耶穌祈禱」或「心智祈禱」，祈禱方法是配合呼吸和寧神來反復念頌「主耶穌基督請寬恕我的罪」。

帕拉馬斯的信使貝爾拉姆受到觸動，也引起了他的好奇，他決定親自結識和探訪帖撒羅尼迦和君士坦丁堡的靜修者。他所親眼目睹的狀況令他大為震驚和憤怒，在他看來這些修行活動根本不是正信的基督宗教信仰，而是近乎愚昧的迷信。他寫道：「他們告訴了我關於他們的怪異的和荒誕的信仰，對於一個具有理性或具有起碼的健全理智的人來說，描述這樣的信仰是有失體面的。這種信仰是一些錯誤的信念和狂熱的幻想的結果。他們告訴我理智和靈魂的分離和重新結合，靈魂和魔鬼的聯繫，紅光和白光的區別，用鼻孔進行的合理呼吸，肚臍周圍的氣門，最後，還有靈魂看見我們的主。」²因為這些靜修者在作「耶穌祈禱」時首選要凝神於臍部，貝爾拉姆嘲諷靜修者是「臍靈派」（靈魂位於肚臍裏的人）。

於是，反對靜修者的貝爾拉姆與維護靜修者的帕拉馬斯圍繞相關的神學問題展開爭論。這些爭論所涉及的問題包括「他泊之光」（Light on Mount Tabor）與神秘經驗的實在性問題，與上帝進行自覺交流的可能性問題，人的本質結構與人的神化問題等。這些爭論材料被收集在貝爾拉姆的〈駁門薩里安派〉（Against Messalianism）、帕拉馬斯的《維護神聖無言者三論集》

2. Протопресвитер Иоанн Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Издание четвертое, исправленное и дополненное (Киев: Храм преподобного Агапита Печерского., 2002).

(*Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*) 一書和〈聖山決議〉(Hagiortic Tome) 一文等著作中。

一三四一年，他們的爭論被提交到了當年的兩次君士坦丁堡宗教會議（六月和八月）。六月十日的宗教會議譴責了貝爾拉姆的學說，貝爾拉姆馬上表示了悔過，但他當天晚上就去了意大利，在那裏很快就被羅馬教宗任命為主教。雖然一三四一年的會議確認了帕拉馬斯關於直接認識上帝的可能性的學說，但帕拉馬斯關於上帝的「本質」(essence) 和「能量」(energy) 之劃分的學說也受到某些拜占庭神學家的批評，包括格列高利·阿金丁 (Gregory Akindynus) 和尼基弗爾·格列高拉 (Nicephorus Gregoras)。而且，這種神學爭論與黨派的政治鬥爭聯繫在一起。由於帕拉馬斯所屬反對派陣營處於弱勢，所以在一三四一至一三四七年內戰期間，帕拉馬斯受到君士坦丁堡牧首約翰·卡列卡 (John Kalekas) 的迫害，對帕拉馬斯的批評得到了官方支持。一三四七年，在約翰六世康塔庫津 (John VI Kantakouzenos) 取得勝利之後，帕拉馬斯神學也重新獲得勝利，帕拉馬斯本人被任命為帖撒羅尼迦大主教。一三五一年，君士坦丁堡宗教會議作出決議，詳細敘述了帕拉馬斯學說。

帕拉馬斯於一三五九年十一月十四日（公曆十一月二十七日）去世，一三六八年被封為聖徒。東正教會把大齋期的第二周以及舊曆十一月十四日作為他的紀念日。

《三論集》發表於一三三七至一三四一年間，其中在對貝爾拉姆的觀點反駁中論述了東正教神學與靈修學的一些重要思想和概念，包括科學知識與屬靈知識、認

識上帝的可能性與方法、人對上帝的直觀、上帝的光、直觀上帝、人的神化、上帝的本質與能量等。我們可以簡要歸納出本書所涉及的四個神學主題。

一、外部知識與屬靈知識

外部科學知識與屬靈的知識是相互一致的還是彼此對立的？按照貝爾拉姆的觀點，包含智慧的靈感經書（指聖經）和外部科學的哲學具有同一個目的，要達到同一種東西：揭示真理，因為真理在萬物中都是一個，當初上帝直接賜予使徒的真理和我們在勞動中取得的真理是同一個真理；哲學也通往上帝賦予使徒的真理。

帕拉馬斯則把這兩種知識對立起來，他認為，只有聖經智慧的真理對信仰者來說是必需的、有益的、拯救性的，而外部智慧的真理是不必要的和不具有拯救性的。帕拉馬斯說，無論如何，看來真理有兩種：一種真理是靈感學說的目的，另一種真理是非必需的，不具有拯救性的，這是外部哲學所尋找，但卻永遠也找不到的真理。通過這兩條不同道路不可能達到同一種真理。

帕拉馬斯指出，在把外部科學的哲學中運用的方法轉移到尋求生命必需之物的時候，在運用哲學學說來解釋上帝話語的時候，如果我們失去了理解聖經的唯一關鍵，即聖靈恩典，我們很快就會偏離正確道路，將不會遵循這些靈感聖言。因為完全明顯的是，只有靈感聖言才第一次把哲學知識變成和改造成有益的知識。靈性智慧本身不需要任何東西，而它的真正的善也能夠使不真的善成為善。就像火和光的天性，它使周圍的一切都具有火的外貌和光的外貌。

根據帕拉馬斯的觀點，如果外部智慧所促成的知識

不依靠信仰而與對上帝的愛結合起來，確切地說，如果知識不通過愛和隨愛而來的恩典而再生，不變成另外的、全新的和神聖的知識，那麼，外部學問所促成的知識就永遠不可能是屬靈的知識，這後一種知識也叫做「從上頭來的智慧」和「上帝的智慧」（雅 3:15-17）；而另外的智慧，正如主的使徒和兄弟所說，是「低下的、屬血氣的、魔鬼的智慧」，因此它不能接受任何聖靈的東西，照經上說的：「屬血氣的人不領會上帝聖靈的事」，反倒以為是愚拙、迷惑和虛構（林前 2:14）。

那麼，我們有三個問題：第一個問題，為甚麼外部智慧的知識是不可靠？根據帕拉馬斯學說，這是因為人的理性的傲慢，以理性自身為標準，自以為是。當然，帕拉馬斯也承認，如果對科學知識加以很好地利用，它們也不會成為惡的，而且它天生就是善的工具，只不過即便如此，這樣的知識也不是上帝的靈性禮物。

第二個問題，甚麼是屬靈知識，它研究甚麼？按照帕拉馬斯的觀點，屬靈知識力圖研究和領悟世間萬物中體現的上帝意志，按照上帝的意志與每個受造物交流，從而認識事物的原因和根據，擁有關於世間萬物的知識，這樣的人才是完善的人。

第三個問題，怎樣獲得屬靈知識？從帕拉馬斯的論述中，可以看到獲得屬靈知識的四種方式，或屬靈認知的四種方式：一是神秘直觀，二是心靈和道德的淨化，三是祈禱，四是遵守上帝誠命。

二、靈修心學

帕拉馬斯神學與屬靈經驗和靈修實踐有密切關係。從他的論述中可以看到一種獨特的靈修心學，包括對人

的內心結構的理解和對靈修與激情（passion, страсть）關係的理解。

帕拉馬斯繼承希臘教父的傳統，在對心的理解上，不贊同柏拉圖主義的靈魂肉體二元對立的觀點。他所理解的心，包括三個組成部分：一個部分叫做內心、中心（heart），它是人的全部內在能量、情感、意志、意念的中心、凝聚點；第二部分叫做靈魂（soul），它是人的內在能量的統稱，是支配身體活動的統一力量；第三部分叫做心智（nous），它是靈魂的眼睛，具有鑑別能力，能夠反觀自身，它是身體和靈魂的掌管者，它具有自我超越能力，能夠接受上帝的光。

內心與靈魂，這兩個概念我們並不陌生。關鍵是如何理解帕拉馬斯使用的心智概念。甚麼是心智？根據帕拉馬斯的文本，心智具有兩個維度，人性維度和神性維度，而且心智能夠改變身體。

第一，人性維度。心智掌管身體和靈魂。帕拉馬斯說，讓心智住進身體的家，作為掌管者，為每一種靈魂能力和每一個身體器官設立應有的律：我們儘可能地支配情感，這個律的作用叫做「節制」；我們讓靈魂的激情部分達到最佳狀態，這個狀態的名稱是「愛」；我們也使靈魂的判斷能力達到完善，驅逐一切妨礙追求上帝的思想的東西，這種心智的律叫做「清醒」。

第二，神性維度。心智超越自身，與上帝相通。帕拉馬斯說，心智通過自我潔淨和虔誠祈禱，可以被上帝的光照亮，也就是接受上帝恩典，從而獲得另外的超自然洞察力。這時，心智在看見自己的時候彷彿看見另外某種東西，不是看見自己的形象，而是直觀上帝的恩典映在自己形象中的光芒。這光芒使心智具有了（恢復了）

超越自身的能力，使心智與最高存在合一。通過這種合一，心智能夠比任何人性可能達到的程度更好地看見靈性中的上帝。

此外，心智還具有改變身體的能力。按照帕拉馬斯的說法，心智能夠向身體傳達屬靈的快樂，使身體成為屬靈的。這樣的身體就會拋棄惡的肉體激情，不再拖着靈魂向下走，而是與靈魂一起上升，使整個人成為「靈性」的人。

我們認為，帕拉馬斯使用的「心智」概念類似現代思想裏所說的「理性」。但啟蒙運動以後，「理性」常常在脫離了基督教傳統的背景得到解釋，即斷絕了與超驗上帝的聯繫，成為自主的標準。

在靈修與激情的關係問題上，帕拉馬斯反駁了貝爾拉姆關於靈修者必須戒除全部激情的觀點。他援引使徒保羅的話作為根據，指出身體本身不是惡。「我們的身體就是居住於我們的聖靈的殿」，「我們是上帝的家」，「我們是永生上帝的殿」（林前 6:19；來 3:6；林後 6:16）。因此，應當受譴責的不是肉體，而是犯罪的願望。保羅還說「我被賣給罪了」，但被賣的人本性上不是奴隸；還有「我也知道在我裏頭，就是我肉體之中，沒有善良」。保羅不是把肉體叫做惡，而是把住在肉體裏的東西叫做惡。那個「在我的肢體裏和我心中的律交戰的律」（羅 7:14-24），這才是惡。

貝爾拉姆認為，「靈魂和身體的激情活動把靈魂釘在身體上，使靈魂充滿黑暗」。「激情的作用最能使神性視力看不見和變模糊。」「應當完全戒除靈魂的激情能力，以便使靈魂不用自己的任何能力進行活動，還要停止靈魂和身體共有的活動，因為一切這樣的活動都是

祈禱的障礙。」帕拉馬斯反駁說，也有靈魂和身體的一些共同活動，它們不是把靈魂束縛於肉體，而是把肉體提升到屬靈的尊嚴，從高處吸引肉體。這是屬靈的活動，這些活動不是從身體走向心智，如我們上面說過的，而是從心智傳達到身體，身體通過這些能量和激情而得到改善和神化。按照帕拉馬斯的觀點，依靠激情能力才能有對惡的恨和對上帝與鄰人的愛。如果扼殺激情能力和願望力量，就會對神聖本性和狀態沒有熱情和缺乏動力。

三、直觀上帝

通常認為，上帝在神學認知上是完全不可企及的，只能通過基督；人與上帝的交流只能在神秘經驗中。但帕拉馬斯把神學與神秘經驗結合起來，論述了人與上帝的直接關係，用三個概念：「直觀上帝」、「感知上帝的光」、「與上帝合一」，這三個概念是一回事。

「直觀上帝」是希臘教父神知論的核心概念之一。上帝是超驗無形的，如何能夠看見？教父神學所說的不是直觀上帝的自身本質，而是直觀上帝的「能量」或榮耀。具體形象的表現就是直觀上帝之光。當上帝的能量在人身上發生作用、改變人的本質、與人越來越緊密地結合的時候，上帝的能量就能夠越來越成為可見的，給人展現活的上帝面貌。

我們把直觀上帝的問題分解為兩個方面：第一，「直觀上帝」意味着甚麼？這裏包含三個要素：人、感覺、上帝。這裏所說的人直觀上帝，不是把超驗的上帝降低到人的感覺能力可及的水平上，而是把人的感覺提升到上帝的表現的水平上。不是把上帝降低，而是把人提升。

第二，人依靠甚麼看見直觀？不是依靠人自己的理

性活動，而是由聖靈來實現。人脫離了自己的感覺、知性和理智這些自然能力，進入迷狂狀態，成為超越受造物的非存在者。形象的說法，他看見了上帝的光，被上帝的非受造之光所照亮，與上帝的光合一，因此自己也成為光。直觀上帝，感知上帝的光，也就是人與上帝合一，也就是人的神化。

當然，這並不意味着每個信徒都可以在此世完全直觀上帝。帕拉馬斯說，這種直觀上帝的靈性經驗對每個人來說是程度不同的。完全地看見在非受造之光中可見的上帝，這是未來時代的事情，是「第八日的奧秘」。這一奧秘只有在未來時代才能揭開。

根據帕拉馬斯神學，需要指出的是，人看見的上帝不是上帝本身，而是上帝之光，是上帝的能量，不是上帝的本質。但上帝的能量是與上帝同在的，上帝的能量也是非受造的。

此外，「直觀上帝」高於通常意義上的知識。帕拉馬斯強調，「直觀上帝無論如何不是關於存在物的知識。只是應當記住，我們之所以不把這種可見性叫做知識，是因為它優越於知識，正如我們不把上帝叫做存在物，是因為我們相信，上帝高於存在物一樣。……直觀上帝不是知識。不應當認為直觀上帝只是非知識或不可知物，不論是在不嚴格的詞語使用中還是在本來意義上都不應當這樣稱呼，而應當把直觀上帝看作是某種例外的東西，只說直觀上帝不是知識，這是不夠的，而應當認為直觀上帝是超越一切知識和一切認知思辨的，因為沒有甚麼東西比上帝住在我們心裏和向我們顯現更高，也沒有甚麼東西可以與此等同和近似。」³之所以如此，是

3. 參見本書，第二論第三篇，第 17 節。

因為信仰者所追求的不是關於外部世界的知識，而是生命的終極安慰。而人的生命不限於短暫的此世，而是永恆的未來。

四、上帝的本質與能量

為了解釋上帝既是不可知的又是可知的矛盾，帕拉馬斯區分了上帝的本質與上帝的能量。上帝的本質，或上帝的本性，是不可企及的，不可知的；但上帝的能量，上帝的活動，與自己的本質不可分割的本質力量，則是可以自我表現的，可知的。「上帝的光照，上帝的恩典，使人成為上帝的力量，——這不是上帝的本質，而是上帝的能量。」這是「普遍能量，上帝的力量，三一上帝的活動」。⁴這樣，按照帕拉馬斯的學說，當我們根據聖經說可以「分享上帝的本性」的時候，並不是說上帝的本質本身，而是說上帝的能量，這樣說的時候我們仍然在虔信的境界內。

那麼，上帝的能量具有怎樣的特徵？上帝的能量不是上帝的作用（原因）的結果，像受造世界那樣，它們不是從虛無中被造的，而是永恆地從聖三一的統一本質中流出來的，它們是上帝的本性的過剩，上帝的本性不能限制自身，它多於自己的本質。可以說，上帝的能量在三一的不可知的本質之外揭示了三一的存在形象。這樣，我們就得知，上帝既在自己的本質中存在，又在自己的本質外存在。上帝在表現於能量中的時候沒有自我減少，他在每一束神性之光中都完全地存在。

在東正教神學家看來，關於上帝能量的教義不是一個抽象概念，上帝的本質與能量的劃分也不是抽象概念

4. 帕拉馬斯，見 *Patrologia Graeca* 150, 1169; 941C。

的劃分，而是宗教秩序上的一種具體實在，只不過這種實在很難把握，所以這個教義往往用悖論的方式表達：上帝能量既不同於上帝的本質，又與上帝的本質不可分，既證明上帝的存在的不同表現，又證明上帝存在的單純性。然而一些反對帕拉馬斯學說的人則把本質與能量的劃分看作是損害了上帝的單一性，指責帕拉馬斯是二神論或多神論。對這些反對者來說，不是本質的東西，就不屬於上帝，因而不是上帝，能量要麼是本質本身，要麼是本質的外部活動的結果，即受造物。

關於上帝的本質和能力的劃分能夠解釋東正教神學關於人的「神化」、與上帝合一的思想。人得到拯救的終極狀態——與上帝合一，不是像基督那樣的「位格」上的合一，也不是像三一那樣的「本質」上的合一，而是與上帝能量的合一，恩典上的合一，正是這一恩典使人既分享上帝的本性，又沒有因此而變成上帝本身。

當然，這部《三論集》的內容不僅限於上述四個主題，還涉及東正教神學與靈修學的許多其他思想。

帕拉馬斯的《三論集》原文為希臘語，由俄羅斯哲學家、翻譯家比比欣（Vladimir Veniaminovich Bibikhin）翻譯出版俄語本（莫斯科，2003年），本中文譯本根據俄語譯本翻譯。從着手翻譯到最後完稿，斷斷續續，已有十年時間，期間有幸兩次作為漢語基督教文化研究所訪問學者，在風景秀麗的道風山渡過了美好時光。非常感謝漢語基督教文化研究所在本書的翻譯過程中給予的大力支持與幫助，感謝楊熙楠總監和林子淳博士對本書翻譯過程的關注，感謝殷子俊編輯的認真工作，也感謝王碩為本書編制人名譯名對照表。

這部神學著作的文句非常艱澀難解，且有許多概念術語難以用中文表達，譯文中的不當之處還請各位專家及讀者指正。

帖撒羅尼迦主教聖格列高利

為神聖靜修者辯護詞

三論集

問題一¹

聽有些人說，修道者也應當尋求外部智慧，因為否則就無法避免無知和謬見，而且，如果一個人不從各處積累知識，特別是從希臘科學那裏得來的知識，那麼，即便他達到了最高的清心寡慾，也不能達到完善和神聖；希臘科學就像先知和使徒的啟示一樣，也是上帝恩賜，它能使靈魂裏產生關於存在物的知識，它能磨煉彷彿是靈魂之最高力量的認識能力，還能使靈魂擺脫一切罪惡，因為情慾也是因無知而成長起來和根深蒂固的；科學甚至能使人認識上帝，因為如果不通過上帝的造物就無法認識上帝。——聽了這些之後，我當然不太相信，因為我的一點修道生活經驗就告訴我完全相反的東西；但我不能反駁他們，因為他們說得似乎已經很崇高了：「我們不只是好奇於自然的奧秘，測量天空的範圍，研究天體的有序運動，它們的相會、遠離和上升，掌握由

1. 起初聖格列高利·帕拉馬斯手頭還沒有貝爾拉姆（Barlaam）的著作，他所能反駁的只是口頭轉述的貝爾拉姆觀點。因此，《三論集》第一篇每個部分的内容都彷彿是在回答提問，而提出問題的是一名聽到了貝爾拉姆對靜修者的攻擊，可能選讀過貝爾拉姆某些著作的年輕修士。——俄譯注〔以下注釋無特別說明者均為俄譯注——編注〕

此得來的結論並以此為榮——不，因為存在物的規律在上帝的、第一性的、創造性的智慧中，所以我們要努力獲得對它們的認識，以便通過區分、推論和分析的方法來擺脫無知的痕跡，並以此而在有生之年也像死後一樣，在自身中保持與創造者的相似」²。由於當時我擔心不能正確地回答，所以對此沉默不語，現在，我請求你，神父，教會我保護真理的話，以便我們，用使徒的話來說，能夠準備好「認清我們心中的盼望」（彼前 3:15）。³

-
2. 這些顯然是概括性的引文，其表達很像貝爾拉姆第一封和第三封書信（致帕拉馬斯）的某些地方：「哲學是上帝的恩賜」，「清心寡慾不能使靈魂脫離偶然的無知」，「智慧是從上帝那裏賦予他們〔異教徒〕的」等等。貝爾拉姆反對靜修者的著作根據教首命令於一三四一年被焚毀；某些保存下來的書信載於以下著作：Barlaam Calabro, *Epistole greche. I primordi episodici a dottrinari delle lotte esicaste*. Studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schiro (Palermo, 1954)。
 3. 由於當時的《聖經》經文為便於引用所標出的只是各章的號碼，所以，在帕拉馬斯著作的原文中，也像在十六、十七世紀之前的所有作者那裏一樣，沒有注明所引經文在《聖經》中的具體出處；中世紀人們認為這些引文都是眾所周知的。在援引教父著作的時候，當時人們也認為標出章、節，有時甚至篇名，也是多餘的。只是在現代版本中才出現了參考的引文資料，對此我們在這個譯本中也予以保留，並增加了一些新的、從前沒有找到的引文出處。眾所周知的語句和經文我們在此也未注出處。

第一論第一篇

為甚麼和到甚麼時候為止

從事語言推論和科學是有益的

回答一

1. 兄弟！照使徒的話說，「人心靠恩得堅固才是好的」（來 13:9），但是，怎能用語言來表達那超言的善呢？⁴因此，剩下的只有感謝上帝，為了他給予我們的這樣的恩典，此恩典是不會降臨於那些設想自己具有大智而無所不知的人們的。即便你暫時還不能反駁他們，只是知道他們並未找到真理，你也不要難過：你因行動而有信心，你在各方面將總是堅定而不可動搖，擁有對真理的堅定確認，而那些依靠語言證明的人必將被你的證據所駁倒，即便不是現在；因為「每一個詞句都在和另一個詞句鬥爭」，就是說，還有另外一個語句與它鬥爭，

4. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I. 1: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (以下簡稱 PG; ed. J.-P. Migne), 3, 587B。由於已經最終證明了，亞略巴古著作的作者不可能是那個雅典人狄奧尼修斯，即使徒保羅的同伴和門徒，所以我們認為在聖帕拉馬斯著作語境中可能是作為完全意義的筆名來使用「狄奧尼修斯·亞略巴古」這個名字的，也就是沒有「托名」。無論這個筆名在事實上屬於誰，在基督教神學的長期發展中他已經證明了自己的正當性，把亞略巴古歸屬於使徒保羅的門徒，這不具有技術的和歷史考證的意義，而是獲得了深刻的象徵意義，表達了他的著作在神學思想中的真正核心地位。

不可能想出一個能夠徹底勝利而沒有失敗的語句，這一點已被希臘人的繼承者和他們所認為的智慧者所證明，這些人不斷地用看起來更加有力的語言證據來相互反駁，又不斷地被對方駁倒。

2. 你對那些畢生從事這一活動，借助外在學識來謀求知識並過分讚揚外在學識的人們這樣說了之後，我想，你應當讓他們明白，「你們，可愛的人們，用這種方法所獲得的不是知識，而是無知」：因為，追求名譽和一切為了名譽的人所得到的與其說是名譽，莫如說是恥辱，因為你沒法使人人都滿意；同樣，從外在智慧者那裏並且按照他們自己的語言尋求知識的人，⁵所獲得的與其說是知識，莫如說是無知。學術見解彼此不同，互相排斥，對每種見解都是反對的人多，贊同的人少。指望在某種這樣的見解裏能夠猜到創造者的諸定律，豈不是過於輕率麼？使徒說：「誰知主的心？」（羅 11:34）既然這些定律是無法認知的，那麼，它們在靈魂中的形象也無法被外部智慧所認識，外部智慧所掌握的關於人心中的上帝形象的知識，將是偽知識。擁有這種智慧的靈魂不僅不能因此而與真理本身相似，而且甚至不會接近單純的真理。最智慧的人誇耀自己的知識是徒勞的。他們應該聽聽使徒保羅的話，保羅把外部智慧叫做屬肉身的智慧，把使人自高自大的知識叫做慾心（林前 1:12；西 2:18；林前 8:1）。難道屬肉身的智慧能賦予靈魂以似神性？保羅說：「看，我們蒙召的，有肉體智慧的不多，

5. 可能是指貝爾拉姆的如下觀點：希臘哲學的主要成果是關於上帝的不可知性和人的知識的有限性的論斷（第三封書信〔致帕拉馬斯〕），參見 Barlaam Calabro, *Epistole greche*, pp. 298-299。

有力量的不多，有尊貴的也不多」⁶（林前 1:26）。正如肉體的尊貴和有力不能使靈魂尊貴和有力一樣，肉體的智慧也不能使理性更加智慧。真正智慧的本原是「認識智慧」（箴 1:7），以便學會區分這樣兩種智慧，一種是卑賤的、世俗的、無成果的智慧，另一種是有益的、天上的、靈性的、來自上帝和走向上帝的、使它的擁有者成為似神的智慧，並認為後者比前者更好。

3. 並且，正如他們自己也這樣說的，如果我們內心已擁有了創造者的諸定律的形象，那麼，是甚麼完全歪曲了這些形象？難道不是罪孽以及對應有之物的無知和藐視嗎？既然這罪孽和無知是被銘刻在我們身上的，那麼為甚麼沒有教導我們就不能發現它們呢？難道不是因為靈魂的情慾部分從惡中起來，扭曲了靈魂，模糊了靈魂的洞察力，使靈魂遠離了原初形象之美？這樣的話，為了保持與上帝相似和獲得真知，就應當更加關心如何拋棄罪孽，真正遵守誠命的定律，保持一切美德，通過祈禱和真正的直觀而達到上帝。因為，即便你研究了從亞當直到終末的自然哲學，如果沒有內心純潔，你將更有效成為的，也不是智慧者，而是愚拙者；相反，即便沒有哲學，如果靈魂得到了潔淨，擺脫了壞的習性和學說，你也能獲得那勝了世界的上帝智慧，並快樂地永遠加入獨一的智慧的上帝。就讓信仰學說成為你們的學說

6. 《聖經》原文是「你們蒙召的」。在帕拉馬斯著作裏對《聖經》的引用往往與現代版《聖經》的文字有所不同。這可能是他利用了另外的《聖經》版本，也可能是他在引用的時候憑記憶用了另外一種表達方式，比如把「你們蒙召的」寫成「我們蒙召的」。我們在此翻譯帕拉馬斯著作時，對這些引文沒有完全按照現代《聖經》版本來加以「校正」，而儘量保留帕拉馬斯的說法。同樣，如果說帕拉馬斯在援引《聖經》的時候大多數情況下還都保持詞句的準確性，那麼他在引用教父著作的時候則更非逐字逐句，對此我們也按照帕拉馬斯的說法來翻譯。

吧，而不是關於天和天體的大小和運動，以及關於由此所發生的一切的知識，也不是關於地、關於藏在地下的金屬和寶石的知識，以及關於氣體蒸發的知識。竭盡全力地認識這樣的事物，是希臘化的異端；難怪全部斯多亞主義者（Stoics）都把直觀科學當作目的。

4. 你說，現在，有些人認為基督徒所面臨的目的是無關緊要的，他們向我們保證未來時代的不可言說的幸福，他們寧可捨棄對上帝的認識而喜歡世俗智慧，想把這世俗智慧帶進在基督裏進行哲學思考者的教堂。的確，他們把一切不研究科學的人都宣佈為不潔淨的和不完全的人；或許，所有人都應當堅決地着手從事希臘科學，蔑視福音誠命（當然，依靠福音誠命不能避免對這些人所說的科學的無知），應當帶着嘲笑躲開說下述話的人：「你們要做完全的人」，「如果誰在基督裏得完全……」，「我們在完全的人中講道」，⁷因為他完全不為世俗科學所誘惑。我說純潔具有拯救意義的時候，我所指的不是要避免這些世俗的無知，因為既有無辜的無知，也有可恥的知識——我說的不是要你們避免這樣的無知，而是避免對上帝和上帝的學說的無知，就像我們的神學家所譴責的那樣；要按照他們的教導來完善自己的習慣，用上帝的智慧來充實自己，真正成為上帝的形象和樣式，通過遵守福音誠命而達到完善，正如教階的解釋者狄奧尼修斯（Dionysius）在關於教階的書中所說的：「神聖經典教導說，與上帝的相似和統一，這只有通過對可敬的誠命的愛和以聖潔的心履行這些誠命才能

7. 也就是躲開使徒保羅，他說了類似的話（林前 14:20；太 5:48；腓 3:14-15；西 1:28；林前 2:6）。

達到」。⁸如果不是這樣，如果人可以借助於外部科學（它彷彿能使人得到改善和從人的靈魂中驅走無知的黑暗）找到和認識自己的似神性，那麼，希臘的智慧者就將成為比生活在律法之前的先祖和生活在律法之後的先知更好的似神者和見上帝者了，而這些先知的大多數人都因生活的簡樸而蒙召享有上帝的尊嚴了。先知之王約翰不是因自己的渺小而終生在曠野中渡過嗎？難道每一個棄絕世界的人，不正是應當以足夠的力量把約翰當作榜樣來效仿嗎？當然是的！但是在曠野中哪裏能學習虛妄的（按照這些人的話說是拯救的）哲學呢？哪裏有厚厚的書本，哪裏有終生死啃書本並且教唆別人也這樣做的人呢？另一方面，在這些書本中哪裏有出世和貞潔生活的規則呢？哪裏有能夠喚起讀者效仿的關於與情慾鬥爭和苦修的故事呢？

5. 這位施洗約翰是「凡婦人所生的之中最大的人」（太 11:11，路 7:28），他達到了這樣的高度，以致絲毫不關心那彷彿是引人走向上帝的學問，因為他甚至不讀神聖的書本；⁹我是說，即便放下這位約翰不提，那麼，為甚麼那個存在於萬世之前、出現在約翰之後、來到世上為了見證真理和更新人身上的上帝形象並使其上升到天上原型的人，為甚麼他沒有指出通過外部哲學方法的上升之路？為甚麼他沒有說「你若想獲得完善，就當研究外部哲學，努力研究科學，在自身中積累存在物的知識」，而是說「你當變賣財產，分給窮人，背起十字架跟我走」？為甚麼他沒有用類推、圖形、數量、行星的恆常距離和相遇來解釋這些、沒有去破解自然之謎以便

8. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, II: PG 3, 392A.

9. 參見本書第二論，第一篇，第 43 節。

從我們心裏驅走這無知的黑暗呢？為甚麼他招那些漁民、不識字的人、普通農民做自己的門徒，而沒有招那些有智慧的人，從而（如保羅所說）「叫有外部智慧的人羞愧」（林前 1:27）？為甚麼他要讓那些（按別人的說法）正走向他的人羞愧？為甚麼他甚至「把他們的智慧變成愚拙」（林前 1:20）？為甚麼要「用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人」（林前 1:21）？豈不是因為「世人憑自己的智慧不能認識上帝」（林前 1:21）嗎？當上帝之道已來到肉身，為了我們而成為「上帝的智慧」之後，當那「照亮來到世上的所有人」的光已經升起，當（照使徒首領的話說）已經「天發亮，晨星在我們心裏（在信徒的心裏）出現的時候」（彼後 1:19）——當這樣的時候，為甚麼他們自己還需要人造的光，還需要外部哲學家的科學（他們認為這科學能帶領他們認識上帝，帶領那些決定在沉默中通過控制意念來潔淨自己和通過直接祈禱加入上帝的人認識上帝）？為甚麼他們還要勸說人坐在油燈前徒然變老？¹⁰

6. 難道他們從來沒有想到，如果我們奔向知識樹和品嚐它的果實，我們就會從上帝的甜蜜之地墮落嗎？如果我們不願按照誠命「耕種和保守這地」（創 2:15），我們就聽從了那狡猾的建議者，它以知善惡的美欺騙和誘惑我們。顯然，它在今天也對那些不想在祖先的教導下耕種和保守自己內心的人，應許了關於許多運動和相互平衡的天空及其屬性的精確知識——也就是既善又惡

10. 指讀書和研究科學。帕拉馬斯後來譴責著名的拜占庭人文主義者尼基弗爾·格列高拉（Nicephorus Gregoras），說他關注外部科學是對自己的長期折磨和使自己徒然老去，把自己的一生獻給那無成果的哲學的虛空。這樣他就喪失了那種為研究神學問題所必需的心靈結構，更糟的是，卻獲得了「高傲的思想方式」（對格列高拉的第一反駁）。

的知識，因為善不在於這知識的本性中，而在於人的意圖，知識與人的意圖一道具有各種傾向。正由於這個原因我把語言技巧和天賦、雄辯能力、歷史知識、自然奧秘的發現、邏輯學說的複雜方法、計算科學的艱難推理、對非物質圖形的多種測量等等——我把這些叫做既是善的又是惡的，這不僅是因為所有這一切都依賴人的意見而搖擺不定和按照人的目的而易於變化，而且是因為，即便從事這些研究對訓練人的靈魂之眼的敏銳性是好的，但固執於此一直到老也是不好的。一個人如果在適度的訓練之後就去致力於偉大的和永恆的對象就好了；那麼，即使出於對語言工作和科學的鄙視，他也會得到上帝的不少獎賞。因此，第二個神學家¹¹這樣說大阿他那修（Athanasius the Great），他從外部語言科學得到的益處只是讓他明白了，「甚麼東西是不值得理解的」，而這位神學家，如他自己所說，之所以嘗試這些語言科學，是為了鄙視它，和有可能認識到基督比之更好。¹²

7. 但那狡猾者永遠在力圖狡猾地使我們脫離善，製造魔法來迷惑我們的靈魂，並用愚蠢的人想要的繩索將我們靈魂牢牢捆住，唆使我們看見這種知識的深刻和廣博，看見那些別人所認為的財富、虛假的榮耀和肉體享樂，使我們因終生追逐這些財富、榮耀和享樂而不能緊密地貼近淨化靈魂的科學，而這一科學的開端是對上帝的敬畏，它產生對上帝的不斷的動情的祈禱，使我們遵

11. 也就是納西昂的格列高利（Gregory Nazianzus, 329-389），他繼《約翰福音》作者約翰（被稱作神學家約翰[John the Theologian]）之後獲得了神學家的榮譽稱號，叫做神學家格列高利（Gregory the Theologian）。第三個獲得這個稱號的是新神學家新神學家聖西米昂（Simeon the New Theologian, 949-1022），這個稱號在西奈的格列高利（Gregory of Sinai）和格列高利·帕拉馬斯那裏沒有得到確認，雖然許多人也這樣稱呼他們。

12. Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 21, 6: PG 35, 1088B; *Ad nemesium*: PG 37, 1554.

守福音誠命，然後帶來與上帝的和解，此時，畏懼被改造成了祈禱的愛和苦，繼而變成甜蜜，養育着教養之花，這花彷彿向拿着花的人散發着芳香，帶來對上帝奧秘的認知。這就是真正的科學和認識；即便是這一科學認識的開端，即對上帝的敬畏，都是任何一個熱愛空虛的哲學的人所不能容忍的，他們深受這種哲學的繞圈和思辨所困擾和迷惑。因為，既然靈魂事先已經被形形色色五花八門的推論所佔據和迷惑，那麼，對上帝的敬畏怎能進入靈魂和住在靈魂中呢？如果不丟棄這些推論，靈魂就不能把自己獻給上帝，就不能按照誠命被對上帝的愛所充滿。難怪說對上帝的敬畏是智慧和直覺的開端（詩 111:10）：對上帝的敬畏不能與其他諸神共處，能使靈魂擺脫一切污垢，並通過祈禱彷彿把靈魂撫平，使靈魂彷彿成為適合於書寫聖靈恩賜痕跡的小黑板。

8. 大巴西流（Basil the Great）援引法老對以色列人說的話：「你們是懶惰的，你們是懶惰的！所以（你們）說：讓我們去祭雅威吧」（出 5:17）。在援引這句話之後，大巴西流接着說：「這是好的懶惰，是對懶惰者有好處的，壞的懶惰是雅典人的懶惰，他們除了聽聽新聞之外不知道更好的消遣（徒 17:21）；現在有些人在自己的畢生事業中就效仿這種合乎狡猾魔鬼心意的懶惰。」¹³ 為了讓任何人都不致說大巴西流在此所指的只是修辭上的空談，我們要附加一段他在另一個地方所說的話，這就是當他研究所羅門遺訓中的一句話「使人認識智慧和學說，明白理性的言詞」的時候所說的。他說：「有些人從事埃及人發明的幾何學，或迦勒底人所珍視的占星術，或在圖形、符號和一切崇尚言辭的對象中間打轉，

13. Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos*, 45: PG 29, 429A.

他們已經忽視了對神聖經典的研究；因為許多人陷入這一空虛，在這樣的勞作中衰老，所以必須分辨各種學說，以便選擇有益的學說，拋棄無意義的和有害的學說」。¹⁴ 看見了嗎？他把外部學問、數學及其所達到的知識叫做空虛的、有害的、無意義的——這些學問和知識也就是你說的、如今被有些人宣佈為認識的最終目的和拯救的根源的東西！大巴西流在致塞巴斯蒂亞的歐斯塔修斯（Eustathius of Sebaste）的信中，為自己曾在從事這些科學中渡過的歲月感到悲傷：「我曾虛度了許多年，在我從事的徒勞的勞動中幾乎毀掉了我的全部青春，我曾努力掌握那些對上帝無意義的智慧的學說，可是有一次，我彷彿是從深深的睡夢中警醒，我看見了『被廢止的此世權力』的智慧（林前 1:22, 2:6）的拙劣性，我為自己的不朽生活流了許多淚並祈求賜給我某種指導。」¹⁵ 聽見了吧，那些人現在徒勞地予以誇大的科學和知識，都被叫做甚麼？它們的名稱是——空虛，徒勞的勞動，無意義的智慧，被廢止的智慧，此世及其權力的智慧，對上帝所喜悅的生活有害的智慧。難怪熱愛真正智慧的人懊悔，說自己從事世俗科學是浪費時間，在這些科學中找不到任何對真知識的指導。

9. 正如你所說，現在有這麼一些人，他們極其無恥地宣稱，終生從事希臘科學完全不妨礙生命完善，他們聽不見主直接對他們說的話：「偽善的人！你們能看見天上的徵兆，為何看不見上帝國的時代？」假如他們真的追求心智的更新，那麼，當永恆王國的時刻到來，並且此國的賜予者上帝已經來臨的時候，他們為甚麼不走

14. Basilus Magnus, *Homilia*, 12, in *Proverbiorum* 1, 6: PG 31, 397BC.

15. Basilus Magnus, *Epistola*, 223: PG 32, 824AB.

向上帝並祈求得到原初的自由品性，卻去追隨那些軟弱無力的（甚至不能使自己得自由的）東西？然而，主的兄弟明確宣佈「你們中間若有缺少智慧的，應當求那厚賜眾人、也不斥責人的上帝，主就必賜給他」（雅 1:5），難道外部智慧所找到的知識能夠驅逐全部惡嗎？這些惡彷彿是由於對福音書教導的無知才在心裏產生的，甚至僅僅知曉福音書教導也不能驅逐這些惡。因為保羅警告說，「將會得救的不是知曉律法的人，而是履行律法的人」（羅 2:13）；主說，知曉上帝意志而不履行上帝意志的人「必多受責打」，並且比不知曉的人還多（路 12:47-48）。看見了嗎？簡單的知曉某種東西是毫無益處的。那麼關於我們的職責、關於可見的世界和不可見的世界的知識又何用之有！甚至知曉創造了這一切的上帝，這本身都不能給任何人帶來好處，因為，神學家約翰·克里索斯頓說（John Chrysostom）：「在沒有主來到世間所播撒的神聖生命的地方，《聖經》又有甚麼好處呢？」¹⁶此外，簡單的知曉不僅無益，而且大為有害，這種危害的犧牲品正是那些你從他們那裏聽到你所轉述的話的人。實際上，那位「不說大話」，「以便不窮盡十字架的奧秘」的人，那位「不用人的智慧的似真的言語」講道，而是只知曉「被釘的主耶穌一人」（林前 1:17，2:1-4）的人，他對哥林多人寫了甚麼呢？「知識叫人自高自大」。你看見了嗎？惡的頂峰，最主要的魔鬼式的罪孽——自高自大——來自知識！那麼，怎麼能說一切惡情慾都來自無知呢？知識怎能淨化靈魂呢？「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」（林前 8:1）。看看！這就是說，有時候知識完全不是淨化靈魂，而是使靈魂

16. Joannis Chrysostomi, *In Joannem homilia*, IV 4: PG 59, 50.

空虛，這樣的知識缺乏作為一切美德之頂峰、根源和核心的愛。這種不造就任何善的知識——因為只有愛才造就——我是說，這樣的知識怎能把人變成善的形象呢？而且，使徒所說的這種叫人自高自大的知識不是屬於自然的，而是屬於信仰的；如果這樣的知識都能叫人自高自大，那麼，我們所說的知識就更是如此了：因為它總是自然的和「舊人」所固有的（弗 4:22；西 3:9）。外部學問所促成的正是這樣的知識，而永遠不可能是屬靈的知識，如果外部智慧所促成的知識不依靠信仰而與對上帝的愛結合起來，確切地說，如果知識不通過愛和隨愛而來的恩典而再生，不變成另外的、全新的和神聖的、「清潔的、和平的、溫良的、柔順的、充滿教誨和善果」的知識的話。這後一種知識也叫做「從上頭來的智慧」和「上帝的智慧」（雅 3:15-17）；這樣的智慧是具有某種靈性的智慧，因為屬於聖靈的智慧，這樣的智慧能夠認出和接受聖靈的恩賜。而另外的智慧，正如主的使徒和兄弟所說，是「低下的、屬血氣的、魔鬼的智慧」，因此它不能接受任何聖靈的東西，照經上說的：「屬血氣的人不領會上帝聖靈的事」，反倒以為是愚拙、迷惑和虛構（林前 2:14），大部分人試圖完全推翻它，並在公開鬥爭中歪曲它和儘可能提出異議，對有的內容則狡猾地接受，加以利用，就像下毒者利用甜美的食物那樣。

10. 總之，通過外部學問所獲得的知識與真正的、屬靈的知識不僅不相像，而且相對立，雖然某些人，顯然他們自己就迷惑於追求外部學問，同時又企圖蒙蔽學生們，這些人在此所談論的彷彿是同一種知識，宣佈這種知識就是直觀的目的。我現在給你揭露一下外部哲學家之狡猾的深處。一個狡猾的人和一些從他那裏學會了狡

辯的人，他們憑着「關注你自己」和「認識你自己」這兩個語句的近似，就盜竊了我們的一個最有益的誠命，然後把它當作騙人的誘惑物擺放出來。¹⁷但是，如果你仔細辨別一下，這個誠命對他們來說是甚麼含義，那麼，你就會發現一個惡學說的陷阱：他們相信靈魂轉世，認為人只要認識到自己先前曾與哪個身體相聯繫，曾在哪生活，都做了甚麼，學了甚麼，那麼，他就能達到自我認識，履行這一誠命；而要認識到這些，他就必須服從魔鬼的陰險咒語。當他們通過「認識你自己」來教授這些東西的時候，那些不能發現這一騙局的人們，還以為這裏所說的是與我們的先父們所說的是一致的呢！難怪保羅和巴拿巴（他們對狡猾者及其追隨者的主意略有所知）完全不接受婦人關於他們兩人所說的一句話：「這些人是至高上帝的僕人」，¹⁸儘管這句話非常虔誠。但使徒認出了「扮作光明天使的樣子」的人（撒但）和裝作正義的差役的魔鬼的差役（林後 11:14-15），所以他們拒絕接受從虛假的嘴裏說出的真話，認為這話是不適宜的。

11. 我們也是這樣，雖然我們也從希臘人那裏聽到了虔誠的話，但我們既不認為他們本身是虔誠的人，也不

17. 雕刻在德爾斐（Delphi）的阿波羅神廟上的格言「認識你自己」與摩西《申命記》（15:9）裏的誠命「關注你自己」（這句話在《聖經》希臘文七十士譯本中譯作「關注你自己」，斯拉夫語版本也是如此；在從古希伯來語翻譯的主教公會譯本中譯作「你要謹慎，不可心裏起惡念」），這兩個句子的相似性，以及許多其他的類似之處（帕拉馬斯後面也提到一些），曾多次被用來證明希臘智慧與希伯來《舊約聖經》的直接相互依賴關係。無論是西歐的人文主義者，特別是文藝復興時期的，還是拜占庭的人文主義者，都傾向在此看到兩者的一致性和同一性。帕拉馬斯則相反，他強調希臘和希伯來兩種傳統的根本不相容性，像許多基督教神學家曾經做過的一樣（比如 Basilius Magnus, *Homilia in illud "attende tibi ipsi"*: PG 31, 197-217）。

18. 這是一個使女在說保羅和跟隨他的西拉等人，而不是說保羅和巴拿巴（徒 16:17）。顯然，帕拉馬斯是憑記憶引述的，他把這句話和《使徒行傳》的另一處（14:11-14）混淆了。

認他們為師，因為雖然我們曉得，這一切都是他們從我們這裏拿去的——難怪他們中間有個人說：「柏拉圖是誰，不正是阿提卡 (Attica)¹⁹的摩西嗎？」²⁰——我是說，雖然我們曉得，他們那兒也有些好東西，也就是根據道聽途說從我們這裏拿去的東西，雖然如此，但是，如果仔細看看，我們就會猜出，他們對這一切的理解和我們完全不一樣。即便是我們的某個教父說了那些外部哲學家所說過的話，那麼這也只是詞句上的一致，而在意義上則差別巨大：有的人，按保羅的說法，「有基督的心了」（林前 2:16），而有的人則是從人的心智講話，甚至更糟。主說（賽 55:9）：「天怎樣高過地，照樣，我的意念高過你們的意念」。即便這些哲學家的某些思想與摩西、所羅門及其信奉者相一致，他們又能佔到甚麼便宜呢？難道我們中的哪一個有健全理智的人會說他們的這些思想是從上帝那裏學來的嗎？甚至誰也不會把在基督之後陷入迷途的異端分子叫做上帝的門徒，即使他們並未把全部教會真理都加以歪曲。「從眾光之父那裏降下來的全部恩賜，都是完備的」，光的門徒說（雅 1:17）；既然聖徒所接受的這些活的恩賜不是畸形的，難道他自己會把它們變成畸形的嗎？不過，即使是活的畸形人，也畢竟是活的；而上帝，如果不是從虛無中創造世界，如果不先於我們的靈魂和所謂的無形物質（確切地說，這些物質從自己的內部震動中獲得了形式，雖然是尚未調整就序的形式）而存在，那麼，這算甚麼上帝

19. 古希臘的一個地區，雅典的所在地。

20. 這是畢達哥拉主義者來自阿帕梅的努梅尼 (Numenius of Apamea) 所說的話，優西比烏 (Eusebius) 在《福音的準備》(Præparatio evangelica) 第 9 卷第 6 章曾引用這句話。

呢？²¹如果對先知的話略加補充，我告訴你們：「那不是從虛無裏創造天地的諸神，必將被除滅」（耶 10:11），和這些神一道，那些杜撰出他們的神學家也將被除滅。至於有些人，他們相信，這些希臘神學家和我們的神學家甚至和我們的教會聖師是思想一致的，認為我們主要的神學表達都是從希臘神學家那裏效仿來的——對這些人我們能說甚麼呢？也許只有去請求那「照亮世上一切人的光」，也使這些人脫離無知的黑暗和照亮他們，使他們明白，蛇對我們也有益處，只不過應當把蛇殺死，切碎，做成藥劑，這樣才能用在被蛇咬的傷口上。同樣，外部智慧的發明也對我們有益，就是利用它們來反駁它們自己，就像用歌利亞自己的劍來擊倒這個歌利亞，他反叛我們並「向永生上帝的軍隊罵陣」（撒下 17:36），而上帝的軍隊是從漁民和不識字的人那裏學會關於上帝的知識的。

12. 因此，我們不妨礙那些沒有選擇出家生活中的人的願意者學習外部科學，但我們無論如何不建議任何人畢生研究這種科學，我們完全不允許從這種科學裏得出關於神聖對象的某些精確知識，因為從這種科學中不可能學到任何關於上帝的可靠知識。²²因為「上帝使這種科

21. 帕拉馬斯在這裏引用了基督教對希臘神學的一個主要反駁：如果在上帝創世之前已有了同樣原初的物質，上帝從這些物質中創造世界，那麼，上帝就不可能是完善的。顯然，帕拉馬斯這裏所說的多神教「神學家」首先是指柏拉圖，柏拉圖在《蒂邁歐篇》（*Timaeus*, 52 e）中說，理念的永恆接收器不斷地無序震動，這使得宇宙元素中不同種的東西分開，相同的結合在一起。當然，柏拉圖主義和新柏拉圖主義還有「太一」思想，「太一」是絕對高於理念和物質的，因此，基督教關於上帝從虛無中創世的教義矛頭所指向的不是柏拉圖主義者，而是斯多亞學派，他們認為自然世界的確是從自己的深處生成的，就像樹木從種子中生長出來一樣。

22. 在不接受世俗哲學和科學（這種哲學和科學雖然贊同上帝，卻不信上帝）關於上帝所說的一切這一點上，帕拉馬斯與一些最深刻的基督教神學家是一致的。例如，聖約翰·克里索斯頓更加尖銳地表達了同樣的思想：「這樣的人

學失去意義」，上帝自己不創造這樣的科學——光怎能讓世界黑暗呢？——上帝揭露這種科學永遠是愚蠢的，絲毫不能與自己的智慧相比，因為如果外部科學可以取代上帝智慧的話，那麼，自從恩典的律法出現，摩西的律法就被廢除和失去意義了。既然摩西的律法沒有失去意義，因為它是來自上帝的，那麼，希臘人的智慧就因為不是來自上帝而失去意義了：凡不是來自上帝的，皆不具有存在，因此把希臘人的智慧叫做智慧是錯誤的。希臘智慧的發明者是心智，心智是來自上帝的，但希臘智慧本身背離了認識上帝的應有目標，對它的更正確的叫法不是把它叫做智慧，而是叫做智慧的墮落，或失去意義的，也就是變成愚拙的智慧。所以，使徒把它叫做失去意義的智慧不是在對比意義上說的，而是因為它是此世的真理，不知曉和不願意知曉永恆的上帝；使徒在說了「此世的尋求者在哪裏？」這句話之後，馬上補充說，「上帝使此世的智慧失去意義」，²³也就是揭露這個智慧背離了真知識，不是真正的智慧，而只是被這樣稱呼而已。假如它是智慧，況且是來自上帝及其世間表現的智慧，它難道會變成愚拙嗎？按照偉大的狄奧尼修斯的說法，「善並不與自身相背，一個較少的善並非一個較大的善的對立面」，²⁴要我說，理知之物不是一個勝過另一個，相反，每一個力量在另一個更高的力量出現的時候，都在增長着自己的美，即便在出現創造一切美的上帝力量本身的時候，也是如此！誰也不會說，第二光，

對世界來說是愚拙的：他不看重外部智慧，他知道，外部智慧對獲得信仰毫無益處」（*Joannis Chrysostomi, Homilia in Epistolam I ad Corinthios*, 10, 1: PG 61, 82）。

23. 參見《哥林多前書》一章 20 節。原文為「上帝豈不是叫這世上的智慧變成愚拙嗎？」

24. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 19: PG 3, 717A.

我指的是超世界的自然，²⁵會在第一光照耀的時候變暗；甚至比這第二光還低級許多的光，我指的是我們的知性之光或心智之光，在上帝之光照耀的時候，也不會變成黑暗，因為上帝之光的到來是為「照亮世上每一個人」的。只是他的反對者，自願脫離光的天使或人，才被光所拋棄，成為黑暗。

13. 這樣，與上帝的智慧相對立的外部智慧，就成為愚拙。如果它為認識和傳達貫注於造物中的上帝的智慧效力，如果它是模糊之物的表現者，是真理的工具，是無知的剷除者，是它所傳達的上帝智慧的參與者——如果是這樣的話，它會被上帝變成無意義之物嗎？因為正是上帝本身把這一智慧賦予了受造物。這樣的話，難道不是貫穿宇宙的上帝智慧的自我損失嗎？難道不是世界創造者陷入了明顯的自相矛盾嗎？因為正是他通過賦予受造物以智慧而創造了整體與每一個個體事物之間的一致，他會通過自己的親自到來而使接受這一智慧的人身上的智慧失去意義嗎？這一智慧不應該失去意義，而應該發揚光大，正如保羅所說的《舊約》：「我們因信廢了律法嗎？斷乎不是！更是堅固律法」（羅 3:31），主自己也教導要把《舊約》律法當作永生的寶庫加以考察，他說：「你們查考聖經，因你們以為內中有永生」；「你們如果信摩西，也必信我」（約 5:39, 46）。你看見律法與恩典之間的最完善的統一了吧？難怪當真理之光出現的時候，律法變得更美，因為這時展現出了它的內在之美，而希臘智慧就不復存在了，但它隱藏在某種優雅動

25. 從神學家格列高利開始（*Oratio* 38, 9; 40, 5; 44, 3: PG 34, 320C, 364B, 609 等處），許多基督教著作家把眾天使叫做「第二榮耀」或「第二光」。〔俄譯有誤，應為 PG 36。——編注〕

聽和有說服力的言辭背後，越發變得無恥，它應當有個外號叫做愚拙，不是高尚的愚拙，高尚的愚拙只是因不可思議而顯得是愚拙，而實際上只是那不可言說的上帝智慧的一個名稱（林前 2:14：「屬血氣的人不領會上帝聖靈的事，反倒以為愚拙」）。希臘智慧的愚拙是在理解真理上的缺損，是真正的愚拙，因為它背離了人的智慧的使命，走向了完全相反的方面，試圖把謬誤當作真理，把真理當作謬誤，把受造物重建為創造者。它現在所關心的是把聖靈的經書重建為人的精神、精神活動和精神人物。

14. 不，外部智慧者的失去意義的哲學不為認識和傳達上帝的智慧效力，況且，它怎能為此效力呢，既然「世人憑自己的智慧不能認識上帝」（林前 1:21）。保羅在另一處又說：「他們雖然知道上帝，卻不當作上帝來榮耀他」（羅 1:21），但這不是保羅（他作為世界的學生和基督賦予我們的永恆和諧的繼承者）的自相矛盾，他只是想說，雖然他們也得出了上帝的概念，但這不是上帝本身：他們既沒有把上帝當作全善者、全能者、全知者，也沒有把上帝當作無開端者和非受造物來稱頌。他們從那個被這些智慧者認為是幸福的時代開始，²⁶就被上帝所拋棄，因此，正如保羅所說的，他們就沉溺於「邪僻的心」，「侍奉受造之物，不敬奉那造物的主」（羅 1:25），屈從於污穢可恥的情慾；此外，他們還制定律法和寫書——看，這是怎樣的墮落和欺騙啊！——以此來向魔鬼獻媚和放縱情慾。顯然，世俗哲學家的哲學一開

26. 聖格列高利指的是基督教與希臘思想的這樣一種不同觀念：對基督徒來說，上帝所應許的時代在將來，而希臘思想家則認為真正的「黃金時代」、「克洛諾斯時代」、人類的幸福時代只存在於過去。

始本身就是愚拙的，而不是因為對比才顯得如此。一句話，那個曾經把這一脫離真理的智慧從天上拋下來的人（耶穌基督），他現在來到世界，使得此智慧失去了意義，使其成為福音佈道的反對者；如果有誰仍然內心固守這一智慧，希望靠它的指導認識上帝或達到心靈潔淨，那麼，他就會變成一個愚蠢的人，雖然仍然被叫做智慧者。這種墮落的確定無疑的、一般的和第一個特徵，就是不接受和相信教父傳統，而我們知道，這些傳統要比人的詢問和思考更智慧更優越，它們是通過行動來顯明的，而不是通過詞句來證明的，對這些傳統人人都可以做見證，因為人們不僅可以遵循它們，而且實際上會從它們中得到好處，在自己的親身經驗中看到，「上帝的愚拙總比人智慧」（林前 1:25）。

15. 但這只是那愚拙的智慧的第一個和一般的明顯特徵。第二個和主要的特徵是，希臘智者用愚蠢的和無意義的言詞來反駁那些以誠樸的心接受教父傳統的人；他們像藐視這些傳統和以受造物代替創造者的人一樣，歪曲屬靈的聖經，以聖經為掩護攻擊聖靈的神秘力量和作用，而聖靈的力量在具有屬靈生命的人身上的作用，要比言詞和理性的作用更加強烈。第三個無可懷疑的特徵是，智慧者們認為他們似乎和先知一樣，是以上帝的名義講話的。雖然柏拉圖在稱讚這些智者中的傑出人物的時候，主要提出的證據是他們具有發狂的能力。柏拉圖說：「如果誰沒有魔鬼的授意而說出了詩的語言，那麼，無論是他本人，還是他的詩，都不會取得成就。無心智的人的作品勝過明理的人的作品」。²⁷而柏拉圖自己在《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）中試圖對創世的本

27. 參見柏拉圖《斐德羅篇》（*Paedrus*），245A。帕拉馬斯的引用不完全準確。

質進行哲學思考的時候，曾禱告不要說出任何不合諸神心意的話，難道合魔鬼心意的哲學會成為神所給的或來自神的嗎？蘇格拉底身上有魔鬼，當然這個魔鬼已經把自己的秘密告訴了他；顯然，魔鬼證明了蘇格拉底的過人之處在於他的智慧。荷馬也讓女神通過魔鬼來歌頌阿基琉斯（Achilles）的殺人的憤怒，用這個魔鬼作為工具，以女神作為自己智慧和辯才的源泉。而赫西奧德（Hesiod）既然寫了《神譜》（*Theogony*），那麼顯然，說他只是受一個魔鬼的控制還不夠，他有的是從皮埃里亞（Pieria），有的是從赫利孔山（Mount Helicon），給自己找來九個魔鬼，這不是徒勞的，因為「當他在山下放豬和吃赫利孔山上的月桂的」的時候，他被這些神賦予的智慧所完全充滿。另一個人也被一個神「以自己的力量充滿」。還有一個人自己見證說「智慧的繆斯教會我一切」。還有一個人喚來一群繆斯在自己靈魂中跳舞，以便從七條路線的皮埃里亞星群中認識七塊天上區域和七顆移動不定的星體及其屬性，從遮蓋的天王星認識其他全部星相，從監視低級世界的其他諸神認識全部世間活動。

16. 怎麼樣？難道公開說上面這些話的人就具有上帝智慧嗎？斷然不是，即便我們在自己的內心侍奉真正的智慧，但真正的智慧也不會進入惡的和合魔鬼意的心靈，即使進入了，也會在心靈變壞的時候跑掉。按照所羅門所說（所羅門富有上帝智慧並在自己的書裏寫了上帝智慧），「施訓的聖靈遠離無理的思考」（《所羅門智訓》1:5）。還有比那些以知曉魔鬼的秘密和使魔鬼指導自己智慧的人更無理的嗎？我們現在所說的不是全部哲學本身，而只是上述這些人的哲學。既然照保羅所說，

任何人也「不能既喝主的杯，又喝鬼的杯」（林前 10:21），那麼，怎能既擁有上帝的智慧，又接受魔鬼的靈感呢？這是不可能的，不可能。所以，當保羅說「在上帝的智慧裏，世界不能認識上帝」（林前 1:21）的時候，他所說的上帝智慧不是指那些愚拙的智慧者所擁有的智慧，完全不是！而是創造者貫注於自己的受造物之中的智慧。誰若認出此智慧是上帝的使者，他就能認識這一智慧所傳達的上帝，就會擁有關於存在物的真正知識；認識了上帝的智慧，就會獲得另一種意義上的上帝智慧。聖狄奧尼修斯說：「真正的哲學家定然應當通過對存在物的認識上升到存在物的肇始者。」²⁸

17. 這就意味着，既然真正的哲學家會上升到肇始者，那麼，沒有上升到的人，就不是真正的哲學家，他所擁有的就不是真正智慧，而是真正智慧的某種騙人的幻覺：不是智慧，而是對智慧的否定，難道可以把對智慧的否定叫做上帝的智慧嗎？不過，即便是魔鬼的心智，既然是心智，也是善的，只是由於這一心智被惡意地運用，所以才是惡；²⁹即便他比我們更好地知曉宇宙規律、運動物體的狀況等，但他不是懷着愛上帝的心來運用這些知識，所以他的心智是愚拙和昏暗的。世俗智慧也正是如此，它忘記了，任何事物永遠也不可能從虛無中產生，它試圖通過被貫注於造物中的上帝智慧，來證明上帝不是宇宙之主和世界創造者，這樣，世俗生活就否定了對真上帝的崇敬，用聖狄奧尼修斯的話說，它「不敬上帝並利用上帝的物反對上帝」³⁰——這算甚麼上帝智

28. Pseudo-Denys, *Epistola*, 7: PG 3, 1080 B.

29. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 23: PG 3, 725AB.

30. Pseudo-Denys, *Epistola*, 7: PG 3, 1080 B.

慧呢？因此使徒又指出有兩種智慧，說「在上帝的智慧裏，世人憑自己的智慧不能認識上帝」。看，他自己擁有一種上帝的智慧，而另一種智慧則是不知上帝的原由。這就是希臘人所發明的智慧：它和上帝的智慧是不同的，這通過「智慧」這個詞的雙重含義表現出來。實際上，擁有上帝智慧的使徒在稍後說了甚麼呢？「但我們卻傳佈上帝的智慧」。希臘哲學家與使徒思想一致或使徒與他們思想一致嗎？完全不是：難怪使徒本人否定這種一致性說：「在完全的人中，我們也講智慧。但不是這世上的智慧，也不是這世上有權有位將要敗亡之人的智慧」，「這智慧，世上有權有位的人沒有一個知道的」（林前 2:6-8）。這個智慧我們借助於耶穌基督而擁有，基督自己成為我們的來自上帝的智慧（林前 1:30）。

18. 在多神教徒那裏沒有這樣的智慧，這智慧在他們所研究的受造物裏；他們畢生研究造物的規律，得出了某種關於上帝的概念，因為自然和受造物也為此提供了一定的根據，魔鬼及其意圖也不妨礙他們如此——因為，假如人的頭腦裏沒有任何關於上帝的概念，那麼他們難道會把魔鬼當作諸神來敬拜嗎？一句話，他們在研究感性之物的自然的時候，得出了上帝概念，但這一概念與上帝本身不相稱，也不符合上帝所賜福的自然，因為由於狡猾的魔鬼的陰險授意，而使「他們無知的心變得昏暗了」（羅 1:21）——因為，假如人的頭腦裏出現了真正的上帝概念，那麼，難道他們還會把這些魔鬼當作諸神來敬拜嗎？因此，那些受無意義的智慧和無知的知識所迷惑的人誹謗上帝和自然，把自然抬高到統治地位，而把上帝從統治地位降低，給魔鬼賦予諸神的名字。因此，他們遠未獲得他們所希望的對存在物的認識，以

致他們把無靈性之物叫做有靈性的，且獲得了比我們的靈魂更高的靈魂的東西，他們還把非理性存在物叫做理性存在物，因為它能容納人的靈魂；他們認為，魔鬼高於我們，而且彷彿是我們的創造者——哦，真是褻瀆神明！他們還認為，不僅物質、他們所謂的世界靈魂以及在理知之物中的無身體大小之物，而且我們的靈魂本身，都是與上帝一樣永恆的、非受造的和無開端的。³¹怎麼樣？難道說，這樣進行哲學思考和談論這些存在物的人擁有上帝智慧嗎？還是他們只有人的智慧呢？我們誰也不會如此輕率。照主的話說，「好的樹不可能結出壞的果」，而照我自己的看法，我甚至不認為這種智慧是真正的人的智慧，因為它是如此自相矛盾，竟然把同一種東西既叫做靈性之物又叫做無靈性之物，既叫做理性存在物又叫做非理性存在物，竟然認為那些在本性上不具備感覺能力的東西具有容納我們的靈魂的能力。如果保羅有時把這種智慧叫做「人的智慧」——他說，「我講的道，不是用人的智慧的言語」，「並且我們講說這些事，不是用人智慧所指教的言語」（林前 2:4, 13）——但保羅賜給這種智慧的擁有者的名稱是「屬肉身的智慧者」、「笨拙的智慧者」、「此世的尋求者」，而把他們所擁有的智慧叫做類似的名稱，說，這種智慧失去了意義，它是「被廢除的智慧」、「空洞的迷惑」、「此世的智慧」和「被革除的此世權力」。

19. 我記得一位教父的名言：「嗚呼身體，它得不到外來的食物，嗚呼心靈，它不接受上面的恩典。」說得

31. 帕拉馬斯在此列出了通常流行的希臘哲學和神學觀點：星體是有靈性的活物質（例如柏拉圖的《蒂邁歐篇》38c）；世界靈魂比個體靈魂更高、更完善（例如普羅提諾[Plotinus]的《九章集》[*The Enneads*] IV, 3, 4; 6）等。

很對。因為，當身體進入無靈性的對象之列的時候，它就會將毀滅，而靈魂背離了應有的道路的時候，它就會迷戀魔鬼的生活和思想方式。如果有人根據哲學的自然性，說哲學是上帝給予的，那麼，他說得不錯，但那些壞的運用者貶低了哲學，把它用於反自然的目的，沒有懷着對上帝的愛來運用來自上帝的東西，這是他們的罪過。即使魔鬼的心智，作為從上帝而造成的，也擁有自然的理解力，但我們不能說它的作用（能量）是來自上帝的，即使它的作用的可能性本身來自上帝，但應當恰當地把它的理解稱作誤解。³²同樣，外部哲學家的心智也是上帝的恩賜，也固有健全的智慧，但這個心智因受狡猾者的授意而蛻變了，把自己的智慧（此智慧杜撰了上述學說）變成了荒誕的、虛妄的和真正愚拙的。如果有人又說，即便是魔鬼的知識和意圖也不總是完全惡的，因為它們力圖存在、生存和思考，³³那麼，第一，我們有更充分的理由回答說，我們可以同主的兄弟一道，把那種在希臘人中通行的智慧叫做「屬魔鬼的」智慧（雅3:15），此智慧充滿矛盾，包含了所有壞的學說，遠離認識上帝的真正目的：就是說，此智慧將在遙遠的、模糊的反映中分有善。第二，我們認為，神學家的這種說法指的是，任何惡所以是惡不是因為它存在，而是因為它脫離了相應的、應有的作用，背離了這一作用的目的。

20. 研究被加入造物中的上帝智慧的人，他們的活動和目標是甚麼呢？難道不正是獲得真理和榮耀創造者嗎？無疑正是如此。然而外部哲學家的科學既背離了真理又背離了創造者。但這種科學中有沒有對我們有益的

32. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, VII, 2: PG 3, 868C.

33. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 23: PG 3, 725B.

東西呢？有，甚至非常有益；因為在從蛇身體裏提取出來的毒素中，也有許多有用的和有治療作用的成分，懂得醫術的人認為用這種毒素做成的藥劑是最好的和最有益的，這就像製作秘密毒藥正要用最甜的食物一樣，以此來掩蓋加入其中的毒；一句話，在世俗智慧中包含有益的東西，有許多有益的東西，正像混雜了毒藥的蜂蜜一樣，其中也包含着許多危險，這就是，從這一混合物中分離出蜂蜜的人，沒有發現在他們所提取出來的蜂蜜中還有致命的毒藥殘渣。如果仔細觀察，就會看到，全部或者大部分可怕的異端，他們的出發點都是與我們的聖像認識者（「認識上帝形象的人」）相同的，他們說，人可以通過知識獲得上帝形象，通過知識使靈魂得到神性改造。實際上，正如上帝對該隱說的：「你若行得公義，卻分辨不出公義……」³⁴而只有少數人才能真正分辨出公義，只有磨練自己靈魂區分善惡的感受力的人，才能做到這一點。當我們不僅能夠安全地在上帝的造物中看見上帝的智慧，而且這樣做對我們靈魂有很大好處的時候，我們為甚麼要徒勞地去冒險呢？通過對上帝的渴望而避免煩憂，這樣的生活自然會把靈魂引向對上帝造物的認識；靈魂在進行這樣的認識和深入於其中的時候，就會感到驚奇並不斷地稱頌創造者，這種驚奇把它引向更偉大之物，因為，如敘利亞人聖以撒（St. Isaac the Syrian）所說的，靈魂「在尋找難以言表的寶藏」，³⁵並通過祈禱這把鑰匙進入這樣的奧秘，這奧秘是「眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，心也未曾想到的」（林前 2:9），

34. 《創世記》四章 7 節。希臘七十士譯本中這句話為：「你若行得公義，卻分辨不出公義（也就是區分人的過錯與神的公義），那麼你豈不是有罪過嗎？」

35. Isaac the Syrian, *Homilia*, 72: ed. Σπετατιέρη ('Αθήναι 1882), c. 314; ed. Θεοτόκισ (Leipzig, 1770), c. 463.

因為，按保羅說的，它們只有藉着聖靈才向我們顯明了。

21. 看，這就是走向超自然的天上寶藏的切近的、有益的、安全的道路。而在外部智慧中首先應當殺掉蛇，也就是消滅來自它的傲慢——這是何等不容易啊！因為正如有人說的，「哲學的高傲同謙卑無任何相近之處」——但無論如何要消滅這傲慢；然後，應當割斷和拋棄蛇的作為絕對和極端之惡的頭和尾，也就是關於心智、上帝、本原和關於創造的寓言的明顯錯誤的觀點；而蛇的中間部分，也就是關於自然界的論斷，你應當依靠心靈的審視能力和直觀能力，來把它與有害的思想分開，就像用蛇做藥的人那樣，煮蛇，也就是用火和水來清理蛇的身體。如果你做好了這一切，如果你很好地運用這分離出來的部分——無論為此需要多麼精心和付出多少勞動！我是說，如果你很好地運用外部智慧的那個分離出來的部分，那麼，外部智慧當然就不會成為惡的，而且它天生就是善的工具，但即便如此，也不能把它叫做本來意義上的上帝的靈性禮物，因為它是自然的，而不是從上面派遣下來的。難怪第一個具有上帝智慧的智者使徒保羅把外部智慧叫做「肉體的智慧」。他說：「看，我們這些蒙召的人，都是些肉體上的智者」。試問，有誰能比這些被保羅稱作外部智者的人更好地運用這外部智慧呢？然而保羅還是正確地把他們叫做身體上的智者。

22. 誰也不會把合法婚姻中生兒育女的滿足感稱作上帝的禮物，因為這是自然的肉體的禮物，而不是恩典，儘管自然也是上帝創造的；同樣，外部科學的認識，即便是用來為善的，也不是上帝的恩典，而是自然的禮物，這個禮物是通過來自上帝的自然而賦予人們的，是通過

勞動才能增長的，如果不通過勞動和努力，這個禮物在任何人那裏也不會增加，這也證明了它的自然性，而不是屬靈性。本意上的上帝的禮物，而非自然的禮物，是我們的神聖智慧；它是從上面下來的，按照神學家格列高利的說法，它甚至能把漁夫變成雷霆之子，³⁶他的話傳到了世界的盡頭，還能把稅吏變成僕人的擁有者，甚至把憤怒的迫害者掃羅們加以改造變成保羅們，他們「被提到第三層天上去」，聽見了不可說的隱秘言語（林後 12:2-4）。通過這樣的神聖智慧，我們有可能在死後成為似神的人，雖然亞當的自然智慧不比他之後的人們少，但亞當是第一個沒有保留住似神性的人。此外，既然為外部智慧服務的哲學在那個使自己的靈魂恢復到原初之美的人到來之前就存在了，那麼為甚麼我們沒有通過這種基督之前的哲學而被更新呢？為甚麼智慧者以及眾人所需要的不是哲學教師（哲學是與此世一樣暫時的藝術，因此也叫做「此世的藝術」），而是那個從世界上消除罪孽和給予永恆的真正智慧的人呢？雖然此智慧對於暫時的智慧者來說是愚拙，但它不是虛假的智慧，任何人若不用心追求此智慧，他就會變得愚拙（林前 1:18，2:6）。非常明顯，不是外部知識能夠拯救和淨化靈魂的認知部分，使其與神聖原型相似。於是，我對外部科學的談論暫告結束。如果誰要回到對摩西律法的遵守，希望通過這些律法而得到潔淨，那麼基督對他不會有幫助，雖然這些律法無疑曾經是來自上帝的；研究外部科學對他來說也無濟於事。然而，如果有誰重新訴諸外部智慧者的哲學，那麼基督無論如何也不會幫他。作為基

36. Gregorius Nazianzenus, *Homilia*, 41, 14: PG 36, 448 C。參見本書第二論第一篇，第 12 節。

督之口的保羅說出了第一方面，也和我們一起見證了第二方面。

23. 兄弟，請把這一切告訴那些盛讚外部智慧的人。此外，也要通過下面這些神聖教父的格言向他們指出，這外部智慧在我們的神聖教父那裏，特別是在對此有經驗認識的教父那裏，被認為是何等的虛妄和受鄙視。

尼薩的格列高利（Gregory of Nyssa）在《對身體構成的直觀》（*De opificio hominis*）中說：「靈性的羊有這樣的律：根本不需要任何教會之外的任何聲音，正如主所說的，不聽外人的聲音（約 10:5）。」³⁷

他在致優帕特里烏（Eupatrius）的信中又說：「你對外部智慧的努力追求向我們表明，你根本不關心神聖科學。」³⁸

大巴西流在關於《詩篇》第七篇的佈道中說：「我們發現『真理』一詞的兩個含義。一個含義是對能夠帶領人們走向幸福生活的東西的認識，另一個含義是關於此世界之萬物的正確知識。促成拯救的真理住在完善之人的純潔心靈裏，此人會把這真理誠實地傳達給鄰人；假如我們不知曉關於大地和海洋，關於星辰及其運動和速度的真理，那麼，這絲毫不妨礙我們獲得被應許的幸福。」³⁹

偉大的狄奧尼修斯在《論教階》（*De ecclesiastica hierarchia*）第一部分中說：「如《聖經》中所教導的，

37. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 35: PG 44, 2400 (在尼薩的格列高利的原文中沒有「教會」一詞)。(俄譯有誤，2400 應為 240。——編注)

38. Gregorius Nyssenus, *Epistola*, 11: PG 46, 1041C.

39. Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos*, 14, 3: PG 29, 256BC (不是在《詩篇》第七篇的佈道)。(應為第十四篇的佈道。——編注)

與上帝的相似與合一，只有通過對可敬的誠命的愛和履行才能達到。」⁴⁰

約翰·克里索斯頓在《馬太福音注釋》中說：「那外部智慧者就連做夢也永遠想不到的東西，那些漁民和樸實的人卻完全可信地向我們宣告了；他們放棄世界之後，給我們帶來了另一種生活，另一種存在，另一種自由，另一種侍奉和另一個世界，總之一切都變了，與柏拉圖或芝諾或任何律法的制定者都不同，因為所有這些人都直接顯示，他們的內心都是被惡靈、被某個與我們的本性相敵對的兇惡魔鬼所驅使的。這些漁民對上帝的哲學思考是這些哲學家從來沒有也不可能思考的，因此這些哲學家的哲學思考衰落了，毀滅了，這是符合正義的：因為這些都是魔鬼所授意的。這樣，這些哲學家的思考被鄙視為最渺小的蜘蛛，確切地說是某種滑稽可笑的、不成體統的、包含着巨大黑暗和低賤的東西。但我們的哲學不是這樣的。」⁴¹

神學家格列高利說：「第一智慧——是得到上帝稱讚或被上帝所潔淨的生活，上帝是最純潔最光明的，他只要求我們潔淨的奉獻。第一智慧——是鄙視那種在言詞的判斷中、在拐彎抹角的、含糊不清的、充滿矛盾的講話中表現出來的智慧。我讚揚這樣的智慧，漁民們依靠它用福音之網捕到了宇宙，用自己的直率而完善的語言戰勝了虛妄的智慧。」⁴²

聖亞歷山大的西里爾（St. Cyril of Alexandria）在《詩篇第九篇注釋》中說：「這一世俗的、魔鬼的智慧的追

40. 參見本書第一論，第一篇，第4節。這段話在《論教階》第二部分，而不是第一部分。

41. Joannis Chrysostomi, *Homilia in Matthaeum*, 4-5: PG 57, 17-19.

42. Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 16, 12: PG 35, 936BC.

隨者用理性挑動貧窮者，也就是把他們變成地獄之子，維護謊言，用語言的靈活性來掩飾騙局，用這樣的方法使許多人走上迷途：他們被淫蕩的意圖所控制，彷彿落入圈套：因為他們的思考對於不太敏銳的人來說就是死路和陷阱。」⁴³

尼薩的格列高利在《傳道書注釋》中說：「傳道者的推論論證是：在偉大智慧後面是許多知識，但增加知識的後果是增加苦難（傳 1:16-18）。因此，那些在失眠和艱苦勞動中研究許多無益的外部科學的人，那些擁有這種外部智慧和知識的人，他們從中不僅沒有得到更多必要的、有益的和使人走向永生的東西，而且相反，只是增加了苦難。在拋棄這一切之後，應當警醒地禱告和讚美我們的創造者，上帝和主，通過這樣的途徑使我們的心智得到提升，達到不可知的神聖高度，洞見上帝的榮耀，用參與天國之光照亮人的內部和外部，在我們的洞見中享受不可言說的榮耀，獲得無法表達的神聖快樂，以便不因研究空虛的事物而受到譴責。」⁴⁴

43. Cyrilli Alexandrini, *Explanatio in Psalmum*, 9, 23: PG 69, 780A.

44. 這段話不是出自尼薩的格列高利，而出自阿格里根特的格列高利（Gregorius Agrigentinus, *Explanatio super Ecclesiasten*, 1, 18: PG 98, 796CD）。

問題二

神父，你做得很好，順便也援引了聖徒關於我的憂慮所說的話。看了你對我的疑問所做的解答，我也驚訝於真理的明顯性，同時也有點擔心，按你自己的說法，如果「每一個語句都在和另一個語句鬥爭」，¹那麼，是否還會有另外的語句反駁你的語句；但當我聽到，只有善行的見證是不可動搖的時候，我就不再擔心了，我明白了，聖徒和你說的是類似的一番話，那麼，不相信這些話的人是否就是拒絕聖徒的上帝呢？因為上帝對使徒說，又通過使徒對後來的聖徒說，「棄絕你們的就是棄絕我」（路 10:16），就是棄絕真理本身。難道真理的尋求者會贊同真理的反對者嗎？那麼神父，我請求你聽聽另外一套東西，這套東西是我從那些畢生研究希臘科學的人那裏聽到的；請你告訴我，你對這一切怎麼想，請你再找些聖徒的論斷來補充。這些人說，當我們試圖使自己的心智進入身體內部的時候，我們做得不好；如果聽他們的話，就應當恰恰相反，應當竭力把心智驅逐出整個身體的範圍之外。因此他們嘲笑我們的某些修士，譴責他們的做法，因為他們教初學者反觀自身，通過呼吸使自己的心智深入到自己內部，並認為心智是與靈魂分不開的；這些嘲笑者說，既然心智是和靈魂分不開的，那麼，為甚麼還要再次使心智深入內心呢？他們還肯定

1. 參見本書第一論，第一篇，第1節。

地說，修士們教導說要通過鼻孔來接受上帝恩典。²不過，我清楚地知道，他們這是在污蔑，因為我從來沒有從我們的人那裏聽說過這樣的事情。我猜想，在一切其他方面他們也有詭計和欺騙，因為誰若會捏造虛無，他也會歪曲實有。神父，只是請你給我解釋一下，為甚麼我們要盡力讓心智進入內部，為甚麼我們不認為把心智關在身體裏是錯誤的？

-
2. 這一批評是在貝爾拉姆致靜修者伊格納提的第四和第五封信中（Barlaam Calabro, *Epistole greche. I primordi episodici a dottrinari delle lotte esicaste*. Studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schiro [Palermo, 1954], pp. 315, 323）。貝爾拉姆在此確信，在靜修祈禱中把心智束縛於身體中，就是與身體的無理性和粗魯性混淆在一起。他嘲笑某些人把心智與靈魂拆開，同時又把它們聯結在一起，有些人認為在身體呼吸的同時，也在通過鼻孔進行心靈的呼吸。貝爾拉姆重申柏拉圖對心智的定義，心智是這樣一種統一性，它只與自身等同，在這個意義上不依賴身體和身體的感覺。他嘲笑某些修士既想要通過心智與上帝合一，同時又力圖把心智「關在身體裏」。

第一論第二篇

在靜修中關注自身，在身體內部持守

心智是不無益處的

回答二

1. 兄弟，難道你不記得使徒的話嗎？他說：「我們的身體就是居住於我們的聖靈的殿」，「我們是上帝的家」，「我們是永生上帝的殿，就如上帝曾說：『我要在他們中間居住，在他們中間來往。我要作他們的上帝』」（林前 6:19；來 3:6；林後 6:16）。難道任何一個有心智的人，*會厭惡使自己的心智居住在本來可以成為上帝之家的東西裏嗎？為甚麼上帝起初讓心智住在這個身體裏？難道是他也做了壞事？這樣的話只有異端分子才會說出來，他們把身體叫做惡和魔鬼的雕像，而我們認為只有心智在肉體意念中的存在才是惡，心智在身體中的存在不是惡，因為身體本身不是惡。難怪每一個把生命獻給上帝的人，都和大衛一起向上帝宣告：「我的心渴想你，我的身更切慕你」，「我的心和我的身都向永生的上帝歡呼」（詩 63:1；84:2）——也都和以賽亞一起說：

* 本篇中區分了與身體相對的幾個不同概念：心智 (ум)、靈魂 (душа)、內心 (сердце)、靈 (дух)。——中譯注

「我的腹像琴一樣哀鳴，我的內心像你修復的銅牆」；「為了對你的敬畏，主啊，在腹中孕育了你的拯救之靈」（賽 16:11，26:17-18），我們敢於堅持，不會墮落，但那些按照地上的觀點講話的人和把天上的生活方式重新解釋為地上的人，這些人將會墮落。如果使徒把身體也稱作死亡（他說：「誰能使我逃避這個死亡的身體？」），那麼，他是把身體理解為只能在肉體形象中進行的低級的、肉體的思維，因此與精神的、神性的思維相比，使徒把它正確地稱作「身體」，而且不僅僅是「身體」，而且是「身體的死亡」。他在稍前一點還更清楚地指出，應當受譴責的不是肉體，而是犯罪的願望。他說「我被賣給罪了」，但被賣的人本性上不是奴隸；還有「我也知道在我裏頭，就是我肉體之中，沒有善良」。看到了嗎？他不是把肉體叫做惡，而是把住在肉體裏的東西叫做惡。那個「在我的肢體裏和我心中的律交戰的律」（羅 7:14-24），這才是惡。

2. 因此，我們反對「罪的律」（羅 8:2），把它從身體裏趕走，讓心智住進身體的家，作為掌管者，借助它來為每一種靈魂能力和每一個身體器官設立應有的律：我們儘可能地支配情感，這個律的作用叫做「節制」；我們讓靈魂的情慾部分達到最佳狀態，這個狀態的名稱是「愛」；我們也使靈魂的判斷能力達到完善，驅逐一切妨礙追求上帝的思想的東西，這種心智的律叫做「清醒」。有誰用節制來潔淨自己的身體，依靠愛的神聖力量把自己的意志和願望變成美德的支撐，在被照亮的祈禱中把心智交給上帝，他就會得到並在自己身上看見恩典，這恩典是應許給所有靈魂潔淨之人的。於是，他就可以與使徒保羅一道說：「那吩咐光從黑暗裏照出來的

上帝，已經照在我心裏，叫我們得知上帝榮耀的光顯在耶穌基督的面上」。使徒說：「我們擁有這寶貝在瓦器裏」（林後 4:6-7）。既然我們擁有顯在耶穌基督臉上的天父之光，以便認識聖靈的榮耀，就像在瓦器裏，在身體中一樣，那麼，我們把自己的心智持守於身體之內，難道不可以算是高尚行為嗎？哪一個具有靈性的人，甚至哪一個即便沒有上帝恩典，但畢竟具有人的心智的人，會這樣說呢？

3. 如果說我們的靈魂是具有多種能力的統一力量，它使用從它那裏得到生命的身體作為工具，那麼，被我們稱作心智的這種靈魂能力使用身體的哪些部分作為工具呢？當然，任何人從來也沒有把指甲、睫毛、鼻孔、嘴唇當作思想的容納者，所有人都認為思想居住在我們身體內部，但神學家們在關於思想首先存在於哪一個內部器官的問題上有分歧，因為有人認為思想位於大腦中，另一些人認為思想在從靈性中得到淨化的內心最深處。如果我們清楚地知道，我們的思想能力既不是像在容器中那樣在我們內部，因為它是無身體的；也不是在我們之外，因為它伴隨着我們，而是存在於我們的心裏，內心是它的工具——如果我們知道這些，那麼，我們不是從甚麼人那裏得知的，而是從人的創造者那裏得知的，他在說了「入口的不能污穢人，出口的乃能污穢人」之後說：「意念是從內心裏發出來的」（太 15:11, 19）。因此大馬卡留斯（Macarius the Great）說：「內心掌管人的全部，如果恩典佔據了內心的牧場，它就能統治全部意念和肢體；因為全部靈魂意念都在內心」：³因此，內心是靈魂理性能力的寶庫，是判斷力的主要身體工具。

3. Macarius Ægyptius, *Homilia*, 15, 20: PG 34, 589B.

我們在嚴格冷靜地遵守和支配自己的這一能力的時候，所應當做的不正是聚集分散於外部感覺中的心智，使它向內部集中，凝聚於保存意念的內心之中嗎？難怪名副其實的得福者馬卡留斯在上述這段話之後馬上補充說：「這樣，應當從這裏來看，聖靈的律是否已被恩典所確定。」⁴「這裏」是哪裏？就是在主要身體器官裏，在恩典的寶座上，在心智和全部靈魂意念的居所：在內心。可見，凡是決定在寧靜中關注自身的人，都必須讓心智回到身體，特別是回到身體的最內部，即我們所說的內心。

4. 既然按照《詩篇》所說「王女的全部榮華在內心」（詩 45:13），*那麼，我們為甚麼要到外部某個地方去尋找它呢？既然按照使徒所說：「上帝就差遣自己的靈進入我們的心，呼叫『阿爸，父！』」（太 4:6），那麼，難道我們不應當在我們內心與聖靈一起禱告嗎？既然按照眾先知與使徒的主所說「上帝的國就在你們心裏」（路 17:21），那麼，那個竭力試圖從自己內部引出自己的智慧的人，難道不是仍舊與天國無緣嗎？所羅門說「正義的心尋求情感」，他在另一個地方把這種情感叫做智慧的和上帝的情感，⁵教父們在促使所有人都走向這種情感的時候說：「智慧的靈性總是充滿智慧的情感，無論這種情感在我們內心還是在我們之外，我們都要永不停息地尋找它。」⁶很清楚，如果一個人想要與罪孽作鬥爭，想要獲得美德和得到在爭取美德鬥爭中的勝利者的獎

4. 實際上類似的話不是在上述那段話之後，而是在此之前。

* 在中文《和合本聖經》中此句為「王女在宮裏極其榮華」。——中譯注

5. 關於智慧的情感，參見本書第一論，第三篇，第 20 節。

6. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 26: PG 88, 1020A。另參見佚名經院哲學者對此處的注解（1040D）：「說智慧的情感在我們內心，是因為在每個人身上這種情感都是與智慧相聯繫的；而說這種情感不在我們內心，是因為在被慾望所控制的人們那裏，這種情感是無所作為的和無法辨認的。」

賞，確切地說，想要得到為美德和智慧情感而獲得獎賞的保證，那麼，他就必須把心智也引入身體內部。不是從身體的念頭中提取心智，而是從身體本身中提取心智，彷彿心智可以在身體的界限之外抽取出某種心智直觀——這樣的觀點是最惡劣的希臘思想的誘惑，是一切惡學說的根源，是魔鬼的發明，是這樣一種科學，它產生愚拙，其自身是由誤解所產生的。⁷因此，下述現象不是偶然的：那些因受魔鬼誘惑而說預言的人，是背離了他們自己，也不明白他們所說的話。⁸相反，我們不僅把心智引入身體和內心，而且還要把心智引入它自身之內。⁹

5. 這些人閒談說，怎樣能把心智再引入內心呢？因為心智本來就是與靈魂不可分的，是與靈魂聯繫在一起的。顯然，這些人不知道，心智的本質是一回事，而心智的能量是另一回事；或者，他們也許知道這一點，卻故意維護那些迷惑的人，以詭辯的方式用不同概念的同一個名稱來自我掩飾：¹⁰因為按照聖大巴西流（St. Basil the Great）的話來說，「誰不接受屬靈學說的簡單性，在辯證矛盾中工於巧計，那麼，他就是在運用虛假知識的反題，以冒充真理的詭辯論來歪曲真理」。¹¹那些自己不屬靈卻認為自己有資格評判和教導屬靈者的人，也不可能另有做法。他們不可能不記得，心智不是眼光，

7. 當然，帕拉馬斯在此所譴責的不是一般的魂遊象外，而只是那種當人逃避自己的時候所產生的理智空虛。

8. 參見本書第一論，第一篇，第15節。

9. 顯然，帕拉馬斯對內心的理解不是在生物學意義上。把心智引入內心——這是身體的凝神姿態，是一種「身體的象徵符號」，它具有更深的意義，即心智集中於自身。

10. 比如用「心智」這同一個詞，既指稱一般的精神和理性，也指稱它在我們身上引起的作用，如同「太陽」這同一個詞，既指稱天體，又指稱它照在我們身上產生的溫暖。

11. *Basilius Magnus, Homilia, 12, in Proverbiorum 7: PG 31, 401A*。對比《提摩太前書》六章20節。

眼光能看見所有其他能看見之物，卻看不見自身。而心智則既在對所有其他事物的認識中起作用，觀察它所必需的東西，同時也能回到自身，作用於自身，直觀自身——聖狄奧尼修斯（St. Dionysius）把前者叫做心智的直線運動，把後者叫做心智的圓周運動。¹²後者也是心智所固有的最好作用〔能量〕，通過這一作用，心智有時能超越自身，與上帝合一。大巴西流說：「心智不消散在外物中……」——也許，心智可能走到外面，但走到外面之後，它還需要回來，因此大巴西流繼續說「……（心智）返回自身，而通過自身上升到上帝」，¹³通過某種可靠途徑。因為聖狄奧尼修斯（他是沒有迷失方向的心智天空的直觀者）說，心智的圓周運動不可能陷入任何迷途。¹⁴

6. 而那位迷途神父（他總是力圖使人脫離上帝的道路而走上迷途），據我們所知，他至今並未給自己找到一位能夠力圖用美妙言辭吸引人走上迷途的助手，而找到的顯然是一些幫兇，如果如你所言，真的有這樣一些人，他們開始寫書教導說，祈禱者，甚至愉快地接受遁世靜修生活的人，應當在身體之外持守自己的心智——如果真有這樣的人，他們就是迷途神父的幫兇。這些人不承認建造了通往天國的階梯的約翰（John Climacus）的明確判斷，「靜修者力圖把無形體之物放在自己的身體內」。¹⁵我們的教父也這樣教導我們。的確，也只能把心智置於身體內部，沒有別的辦法，因為心智穿着身體的外衣，具有身體的自然外貌，分佈在身體的全部有形

12. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 9: PG 3, 705AB.

13. Basilus Magnus, *Epistola* 2, 2: PG 32, 228A.

14. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 9: PG 3, 705AB.

15. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 27: PG 88, 1097B.

物質中。如果某種有形物質不是活的，不具有與心智和身體的融合相一致的生活方式，那麼，這種有形物質的外在性和分裂性就不可能容納心智的本質。¹⁶

7. 兄弟，你看到了，甚至不是在宗教上，而只是從人性的觀點來深入研究，也是一樣的：凡是希望屬於自己和真正進行內心修行的人，就必須把心智納入身體內部，在身體中持守心智。特別適宜的方法是教導初學者觀看自己，通過呼吸把自己的心智納入身體。因此，任何一個有理性的人都不會勸阻尚且不善於看見自己的修士用任何方法將心智集中於自身。因為對於剛剛開始進行與慾望作鬥爭的人來說，集中了的心智還會常常溜走，他不得不再次把它收回來，但如果某人在這方面沒有經驗，不懂得沒有任何東西比自己的心智更難以把握和飄忽不定，那麼，集中了的心智還將從他那裏溜走——正因為如此，某些人建議，當警醒者*尚未學會嚴格地將心智集中於「單一凝聚物」¹⁷的時候，他們為了達到上帝的高度，使自己的心智成為不迷失方向的和不混雜的，就應當關注自己的吸氣和呼氣，稍稍減緩呼吸，¹⁸在對呼吸的關注中，彷彿通過呼吸也使心智得到控制。可以看到，在集中注意力的時候也是這樣的：在集中精力進行思考的時候，特別是在身體和理性都很平靜的人那裏，

16. 換言之，由於心智，也就是受造的靈，與身體的結合不是偶然的和無意義的，而是由上帝的智慧所成就的，而且這種結合不是永遠給定的，而是也可能分離甚至因死亡而中斷。因此，人或許永遠也不可能理解靈與身體的結合是怎樣發生的，但他在這種情況下更應當固守這種結合，儘可能地過不使心智與身體分離的生活。

* Трезвенник，關注自己靈性生活的人。——中譯注

17. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 9: PG 3, 705A.

18. 在一篇題為《神聖祈禱和關注自身的方法》（*Способ священной молитвы и внимание к себе*）的作品中談到了這種方法。這篇作品的作者被認為是新神學家西米昂（Simeon the New Theologian）。

呼吸是很安靜的。靜修者在精神安息和儘可能克制自己身體活動的時候，終止了一切比較、列舉和其他認識活動、一切感性知覺活動和一切隨意的身體活動，而對那些不完全隨意的活動，比如呼吸，他們則儘可能加以限制。

8. 對於在靜修中獲得成功的人來說，所有這些都是不費力氣就能做到的：在完全凝神於自身的時候，其他一切不用努力就會自己到來。相反，你永遠也不會看到，我們所說的這一切對初學者來說可以輕而易舉地獲得。忍耐來自愛，因為「愛是凡事忍耐」（林前 13:7），但是我們還是要學習努力做到忍耐，以便在它的幫助下達到愛；初學者就是這樣。這些有甚麼可多說的呢？大凡有靈性經驗的人都只會嘲笑那些不是從經驗、而是從自己的理解中得出相反規則的人；因為在這些事情上，教師不是理性，而是勞動和通過勞動所獲得的經驗，這一經驗能夠帶來有益的成果，能夠使得那些爭論者和揭露者的判斷成為空洞和無效的。既然，正如一位偉大的教會導師所說，內在的人在墮落之後固有了效法外部形態的本性，¹⁹那麼，對於修士來說（他努力使自己的心智回歸自己內部和想要使其不是做直線運動而是做圓周運動和不迷路），不是讓自己的眼光東張西望，而是把眼光停留於自己的胸部或臍部彷彿作為某種支撐點，養成這樣的習慣難道不是有益的嗎？他在外部形態上儘可能把自己蜷縮成環狀，也就是效仿所希望的心智內在運動，同時也借助這樣的身體形態把從眼光中流出的心智力量引入內心。此外，既然藏於內心的惡獸就住在肚臍上，因為在這裏是罪的律掌權並供養惡獸，那麼，我們為甚

19. Macarius Ægyptius, *Homilia* 16, 7: PG 34, 617D; Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 25; 28: PG 88, 1133B; 1000D-1001A.

麼不在這裏確立與之對抗的律（羅 7:23），即用祈禱來裝備的律，以便使得那被重生的洗（多 3:5）所趕走的惡鬼，在與七個比自己更惡的鬼一起回來之後不能重新安居，使得我們末後的景況不會比先前更不好（路 11:24-26）？

9. 摩西說，「你要謹慎自己」（申 15:9），也就是謹慎自己身上的一切，而不是某種東西。靠甚麼來謹慎呢？當然要靠心智，因為任何另外的東西也不可能關注全部自己。你要把這個警衛貼近靈魂和身體；依靠它你可以輕易地逃避身體和靈魂的壞欲望。你要使自己服從，要善於支配自己，檢驗自己，更確切地說——你要服從，聽從，要體驗全部，這樣你就會使任性的肉體服從靈，「在你心裏就永遠不會起惡念」（申 15:9）。《傳道書》說「掌權者的靈若控制了 you」，應該理解為「狡黠和慾望的靈控制了 you」，那麼，「不要離開你的本位」（傳 10:4），也就是不要讓靈魂的任何部分和身體的任何器官不受監視；這樣，你就會超越那些從下面威脅你的惡靈，就能夠勇敢地面對靈魂的考驗，也就是自己已經讓自己的一切都經受了考驗——因為保羅說：「我們若是先審判自己，就不至於受審」（林前 11:31）。如果你也體會到先知大衛的幸福感，²⁰那麼你也會對上帝說：「黑夜也不能遮蔽我使你不見，黑夜卻如白晝一樣對我發亮，因為你佔據了我的全部內心」（詩 139:12-13）。先知在這裏對上帝說，你不僅把我內心的全部願望能力收歸到你那裏，而且這一願望在身體中的任何閃現，都因為回歸到自己的源泉而服從於你，靠近你和與你合

20. 閉關者費奧方（Theophan Zhatvornic）在對這句話的注釋（《慈善集》[*Добротолубие*]，第 5 卷〔莫斯科，1900〕，頁 297）中指出，這種感覺所指的是先知大衛所具有的神無處不在的感覺。

一。因為正如被感官享受所控制的人的願望力完全被肉體所毀壞，使得上帝的靈不能居住其中（創 6:3）一樣，向上帝上升和一心追求上帝之愛的人，他的肉體在得到改造之後，也同樣得以提升，同樣感受到與上帝的交流，自身成為上帝的財產和居所，因此就已經既沒有對上帝的暗自敵視，也沒有對抗上帝的靈的願望了。

10. 再者，對於從下面攻擊我們的惡靈來說，哪個地方更便於居住，是肉體還是心智？難道不是肉體嗎？連使徒都說，在生命的律住進其中以前，「肉體之中沒有任何良善」（羅 7:18）。就是說，對肉體永遠也不能不加關注。如果我們不學會關注自己的外部形態，肉體怎麼能服從我們，怎麼能不被我們遺忘，我們怎麼能反擊接近肉體的惡靈，特別是當我們還不善於反擊惡的靈性力量的時候。既然不僅在基督之後的、而且在基督之前的完善人士在祈禱時都讓身體做出這樣的形態並被上帝聽到，更何況初學者了。最完善的見上帝者以利亞「屈身在地，將臉伏在兩膝之中」（王上 18:42），這樣來把自己的心智納入自己和納入上帝中，從而用祈禱解除了多年的乾旱。而那些你從他們那裏聽到許多的人，他們肯定是患了法利賽人的疾病，因此他們不想看管和潔淨自己的內心。他們不遵守祖先的傳統，急於坐到高於一切人的位置上，彷彿新的立法者；他們既拒絕得到主的辯護的稅吏的身體祈禱形態，又唆使其他祈禱者不要保持這一形態。因為主在福音書中說：「稅吏連舉目望天也不敢」（路 18:13）。那些在祈禱時把目光朝向自己的人，也努力保持這樣的外部形態。

11. 有些人把這些靜修者叫做肚臍心理者（омфалопсих, omphalopsychic），這顯然是出於誹謗的

目的，因為難道哪一個祈禱者曾經說過心在肚臍裏嗎？這些人不僅暴露了誹謗的意圖，而且自己表現出，他們褻瀆有美德的人，而不是糾正迷路者，他們寫作不是為了靜修和真理，而是空談，不是為了對警醒給予獎賞，而是為了脫離警醒。²¹他們竭力貶低這一活動和虔誠地接受這一活動的人。他們還可以輕易地把說「你的律法在我的腹中」（詩 40:8）的人，把說「我的腹哀鳴如琴，我的內心——像你修復的銅牆」（賽 16:11）的人叫做心靈在腹部的人，他們還曲解一切用身體象徵來刻畫、命名和尋找心智之物、神聖之物和靈性之物的人。當然，誹謗者的這些言論不會給聖徒們帶來任何危害，相反，將使這些聖徒得到新的讚許，給他們增添更多天上的光環，而誹謗者自己卻仍將處於神聖帷幕之外，甚至沒有能力看見真理的影子。²²那些不僅脫離聖徒，而且在自己的講話中反對聖徒的人，面臨這樣的巨大危險，即有可能為此付出永受懲罰的代價。

12. 你讀過新神學家西米昂（Simeon the New Theologian）的傳記，²³他的一生幾乎都充滿了來自上帝的超自然徵兆，都是奇蹟，因此如果有人把他的作品看作是上帝恩典之作，也並不違背實情；你也知道尼基弗羅斯（Nikephoros），一位聖徒，他在孤獨靜修中渡過多年，然後安居在聖山的最荒涼之地埋頭修煉，他給我們

21. 顯然，帕拉馬斯在此所指的是貝爾拉姆的這樣一個論斷，即如果警醒能夠帶來慾望的消除，那麼就是可以接受的，但如果警醒使心靈喪失智慧，只是故弄玄虛，那麼，就應當尋找另外的持戒形式。

22. 貝爾拉姆在自己的一封信中諷刺地說，帕拉馬斯已經看見了不可見的真理之光，「避開了這光的形象和影子」。貝爾拉姆自己認為自然人只能看見上帝之光的形象和影子。

23. 顯然，這裏指的是尼基特·斯提法特（Niketas Stethatos）所作的新神學家西米昂傳記。

傳達了從神聖教父的全部作品中汲取的警醒經驗。²⁴他們對初學者所明確建議的，正如你所說，正是有些人所反對的東西。難道只有過去時代的聖徒是這樣嗎？還有一些距離我們不久之前的見證者，充滿聖靈力量的教長和修士，他們也從自己的口中向我們傳達了同樣的東西。我說的是一位神學家——真正的神學家，上帝奧秘真理的最可靠的洞見者，在我們時代就已經名聲遠揚的費奧利普特（Theoleptos），名副其實的人，²⁵他是菲拉德爾菲（Philadelphia）教會的主教，確切地說，是從這一教會中照亮整個世界的燭火；還有阿他那修（Athanasius），他多年為牧首的寶座增光，他的聖髑得到主的榮耀；還有從意大利來到我們這裏的尼爾（Nilus），他可以同偉大聖徒尼爾相媲美；還有比尼爾毫不遜色的謝里奧特（Seliot）和以利亞；還有榮獲先知天賦的加百列和另一位阿他那修。²⁶你知道，所有這些人以及許多他們的先輩、同代人和後繼者，都贊同這一傳統並勸導修士遵守這一傳統，而一些新出現的靜修導師，他們根本未見靜修的蹤跡，不是從經驗中教導，而是用華麗詞藻，他們反駁、曲解和貶低這一傳統，這樣做完全不是為了對聽

24. 這是靜修者尼基弗羅斯的一部篇幅不大的作品《論內心持守》（*Охранении сердца*）。其結尾的教導與更短的《神聖祈禱和關注自身的方法》（被認為是新神學家西米昂的作品，但可能也是靜修者尼基弗羅斯所作）一道，是關於阿索斯山（聖山）運用「身體」祈禱方法的主要證據，幾乎是唯一證據。帕拉馬斯關於這篇作品的觀點參見本書第二論第二篇，第2、3節。

25. 費奧利普特的字面意思是「被上帝擁抱的人」。

26. 費奧利普特是靜修者尼基弗羅斯的弟子，是一二七四年里昂教會合併的反對者，為此受到拜占庭皇帝米哈伊爾八世（Michael VIII Palaiologos）的迫害。他也是神學家，是格列高利·帕拉馬斯修道生活的第一位老師，於一二八九至一二九三年和一二三〇三至一二三〇九年兩度任君士坦丁堡牧首。阿他那修也是里昂教會合併的反對者。他們兩位都是十三世紀末至十四世紀初拜占庭東正教會最著名的主教。另外幾位，尼爾、以利亞、一位阿他那修（可能還有謝里奧特和加百列），都是君士坦丁堡附近聖奧克森提山修道院（Monasteries on Mount Saint Auxentius）的修士。

者有益。我同上面列舉的某些神聖人士有過個人交往，聽過他們的教導。難道我們會不顧這些充滿經驗和恩典的教導，而更看重另外一些出於傲慢與情慾激情而進行舌戰的教導者嗎？不會這樣的，不會。你會離開這些人，你將和大衛一道理智地對自己說：「我的心哪，你要稱頌主，凡在我裏面的，也要稱頌他的聖名」（詩 103:1）。你要把自己託付給神聖教父，傾聽他們如何勸導要永遠把心智引入內心。

問題三

神父，我現在完全明顯地看到，那些指責靜修者的人不僅缺乏來自善行的理解，沒有生活經驗的牢固支撐，而且完全沒有聽見神聖教父的學說。用使徒的話說，他們空虛地自高自大，隨着自己的慾心窺察所沒有見過的（西 2:18），這樣就背離了直接道路，在顯然是詆毀祈禱者的時候，卻處處自相矛盾。難怪他們在談論光照的時候，既拒絕接受一切感性上領悟的光照，將其作為欺騙，同時又確認，上帝的光照是通過感覺來領悟的：因為他們把出現在基督之前的舊律法中的猶太人及其先知那裏的光照叫做象徵性的，而把救主變容的他泊之光、聖靈降臨之光和一切這類的光，看作無疑是可感知的。他們認為只有認識才是超感性的光照，因此把認識看作是高於光的，作為一切直觀的目的。他們彷彿是聽人說了些甚麼，我現在就對你簡短地說說。請相信我，因為我從來沒有從靜修者那裏聽到過類似的話，所以我無法讓自己假設，這樣的話有可能從我們的某個修士那裏聽到。但是我們的指責者卻說，他們裝作受教育者的樣子，藉口自己天分不高，堅決請求允許把教導者對他們說的東西記錄下來。他們寫道，教導者命令他們拋棄全部神聖經典這些不適用的東西，只做祈禱，用祈禱來驅趕那些彷彿人性固有的惡靈，在感覺上讓自己發熱，蹦跳，享受靈魂尚未皈依的狀態，在這種狀態下洞見一些可感知的光，認為閃亮的白光是上帝之光的特徵，而

像燃燒的火一樣的黃色光是不潔的光。他們寫道，他們所說的這一切都是教導者親自對他們說的，他們自己認為這是魔鬼之物；而對他們所說的東西提出某種辯駁，他們馬上把這看作是狂熱，又認為這是誘惑的見證。總之，可以用許多例子來證明，他們比被他們指責的人更能說謊，他們在自己的著作中出色地模仿蛇的彎曲和蛇的狡詐，無所不能地自我扭曲，拼湊出各種精巧複雜的詞句，每次都以不同的方式和相反的意義來解釋自己的話語。他們沒有牢固基礎和真理的單純，可以輕易地跳躍到對立面，他們由於羞愧於自己良心的譴責，而像《舊約》的亞當一樣試圖躲藏在五顏六色的背後，用詞語意義的神秘性和雙重性等語義差別來為自己遮羞。神父，請你解釋一下，我們的學說與這些人所說的有甚麼關係。

第一論第三篇

論光、上帝的光照、 基督中的神聖幸福和完善

回答三

1. 的確，不僅惡習貼近美德，而且褻瀆上帝的論斷也如此接近虔誠的論斷，乃至由於一個很小的補充或例外就可以使一個變成另一個，詞語的意義就會變成相反的；因此，對於不善於發現這一細小補充或例外的人們來說，任何偽學說都具有真理的假面具。這裏是具有高超欺騙技巧的魔鬼的狡猾詭計。因為距離真理不遠的謊言能夠造成兩種錯誤：因為細小的差別逃過了大多數人的眼睛，人們要麼把謊言當作真理，要麼把與謊言鄰近的真理當作謊言，在這兩種情況下都完全脫離了真理。掌握了這一技巧的阿里烏（Arius）追隨者在尼科城（Nicomedia）搬出了自己的信經，反對尼西亞信經，破壞了「真理的直接語言」。¹如果不是君士坦丁堡大主教亞歷山大（Alexander）他發現了阿里烏的詭計，雖然不能公開反駁它）向主祈禱，並依靠祈禱的力量使這個瀆

1. 公元三五九年十月十日，阿里烏派用真真假假的話說服了一批參加阿里明（Ariminum，今意大利利米尼[Rimini]）會議的主教在尼科（弗拉基亞）城簽訂了背離尼西亞信經的信條決議。

神的人和真正的魔鬼可恥地死去，²那麼，阿里烏自己還會運用類似的欺騙與那些在教會面前揭露他的人一起做禮拜。

2. 兄弟，我認為，你所說的那些人經常運用這樣的欺騙。的確，聖狄亞多丘斯（St. Diadochos），偉大祈禱者菲利蒙（Philemon），在上帝的事功中經驗豐富的尼爾（Nilus），約翰·克利馬科斯（John Climacus）以及許多現在還活着的神父，他們都建議初學者練習靜修，放棄許多閱讀，致力簡短祈禱，直到獲得在身體做其他事時心智仍保持祈禱的能力³——只不過他們建議放棄許多閱讀不是因為閱讀是無益的或不適用的：誹謗者加上一句「不適用」後，就把美好的誡命說成是不適用的。我們還知道，幾乎所有聖徒都以行動表明和用語言教導說，祈禱能夠驅逐惡靈和壞欲望，任何一個有正確思想的人都是這樣認為和這樣教導的，但至於說惡靈是我們的本性固有的，卻是誰也沒如此認為和教導的；加了這句話的人要求自己做的不是驅趕魔鬼，而是被魔鬼嚇

2. 關於這一事件參見：Socrates Scholasticus, *Sacratia Historia Ecclesiastica*, I, 38: PG 67。

3. 單音節祈禱（有時被不正確地稱作「單個詞的」或「獨白的」祈禱）的意義在於，通過心智和意願的強有力運動來克服自己內心的混亂迷茫的意念。這樣的祈禱通常與完整的或局部的耶穌祈禱一起進行，但也可以完全不說話，只用心來做。約翰·克利馬科斯說，單音節祈禱常常能夠把分散於詳細祈禱詞句中的心智集中起來，這給一切真正的祈禱活動奠定了開端（Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 28: PG 88, 1132B-D）。西奈的海西吉烏斯（Hesychius of Sinai）寫道，單音節祈禱能夠消滅和燒毀魔鬼的欺騙（Hesychius, *De temperantia et virtute*, 2, 72: PG 93, 1536B）。在被認為是宣信者馬克西姆（Maximus the Confessor）所作的一篇作品中說，心思迷茫就等同於站在關閉的帷幕前，只有有效地完成了單音節祈禱的人才能進入聖殿（PG 90, 1424A）。在弗提斯的狄亞多丘斯（Diadochos of Photiki）在自己的著作中也講到了單音節祈禱（Главы 59: Diadochus Photicensis, *Capitula*, ed. des Places, Paris, 1955, p. 119）。

跑。⁴大巴西流 (Basil the Great) 說，祈禱帶來心的跳躍，彷彿從愛的欣喜跳到善，大阿他那修 (Athanasius the Great) 也認為，這是恩典的特徵；約翰·克利馬科斯教導說，如果一個人以鎮定的心和實際行動向上帝祈禱，那麼他做祈禱時就像被點燃一樣，約翰·克利馬科斯把沒有這種效果的、沒有出現光和沒有帶來心靈平安的祈禱，叫做肉體的祈禱或猶太人的祈禱；由於祈禱和內心對上帝的歌頌，會在祈禱者臉上出現享受的表情，關於這一點許多其他人也直接寫過，包括聖以撒 (St. Issac)。⁵但這一切的開始——是心智的改善。你所說的誹謗者拒絕這種改善，把值得稱讚的東西變成應受指責的：他們從上帝的光照中剝離了真正有代表性的一切，擅自附加了某種不重要的，但卻能夠為指責提供藉口的東西，他們試圖勸導沒有經驗的人說，上帝之物是魔鬼之物。主要的是，他們相信，「被永恆的黑暗所拘留」（彼後 2:4, 17；猶 1:6, 13）的人能發光（給予光照），而世界的光明本原，使一切能夠根據自己的能力接受光的自然理性充滿心智之光的上帝，按照他們的觀點，卻不能發出心智之光（給予心智的光照）。

3. 然而在我看來，知識本身（正如你所說，他們認為只有知識才是理性可知的*光照）之所以被稱作光，僅僅是因為它是天上的光所賦予的，正如保羅說的：「那吩咐光從黑暗裏照出來的上帝，已經照在我們心裏，以上帝榮耀的知識照亮我們」（林後 4:6）。偉大的神學家

4. 帕拉馬斯認為，如果惡是人性所固有的，那麼，人就不可能同它作鬥爭，因為那樣他的鬥爭本身也將充滿惡，他就只能同時既逃避惡又逃避自己。

5. 敘利亞的聖以撒多次談到人在祈禱時發生改變，包括外貌的改變。例如，參見 Беседа 31, 32。類似的思想在弗提斯的狄亞多丘斯那裏也有。

* Умопостигаемый, intelligibilis：理性可知的，知性的，觀念性的。——中譯注。

狄奧尼修斯（Dionysius）也贊同這一觀點，他說：「知性之光的到來把一切被它照亮的東西統一起來，彙聚成完整的和真正的知識。」⁶你看見了嗎？認識之光，也就是使我們擺脫無知的渙散的東西，是恩典之光的到來所賦予的。狄奧尼修斯把這光稱作知性的光；大馬卡留斯（Macarius the Great）在彷彿直接面對把恩典之光想象成認識形式的人的時候，把認識之光稱作心智之光。他說：「根據它的作用，你將會辨認出，照亮你靈魂的心智之光是來自上帝還是來自撒但。」⁷在另一個地方，馬卡留斯把摩西面容上的榮光稱作不死，雖然這一榮光那時出現在有死的面容上，他指出，完善的光現在出現在真正愛上帝的人們的心裏——在此，馬卡留斯說：「正如感性的眼睛能看見感性的太陽一樣，義人能用靈魂的眼睛看見這樣的心智之光，這光在復活的瞬間閃耀和照亮他們的身體，也在永恆之光的美中顯現他們的身體。」⁸無疑，誰也不會把知識之光叫做心智之光和靈性之光，⁹而上帝之光則既是心智之光（當它發生作用的時候），又是知性之光（當它通過內心知覺被我們的心智所洞見的

6. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 6: PG 3, 701B.

7. Macarius *Aegyptius*, *De Patientia et Discretione*, 13: PG 34, 876D.

8. 雖然這段確切的原話在聖馬卡留斯的著名作品中沒有找到，但在許多地方談到不死的光，這樣的光在摩西臉上閃亮以及對真正基督徒的顯現。例如在第一篇談話的開頭，特別是在第五篇談話中（第 17-21 章）和在西米昂·梅塔弗拉斯特（Symeon Metaphrastes）的複述中（Macarius *Aegyptius*, *De libertate mentis* 2: 2; *De elevatione mentis* 1, 2; *De patientia* 4）。與帕拉馬斯的上述引文最一致的，是在不久前找到的談話《論死人復活》（*О воскресении мертвых*, Беседа 2 в собрании: *Neue Homilien des Makarius/Symeon*; herausgegeben von E. Klostermann und H. Berthold, Berlin, 1967）中的兩處：「正如感性的眼睛能看見感性的太陽一樣，靈魂的眼睛能看見真理的理智之光」（第 4 章）；「被他們（義人）的靈魂所遮蓋的神之美，在復活的時候突然大量展現，並用永恆之光照亮外部身體」（第 1 章）。參見 Макарий Египетский. Новые духовные беседы. Пер. В. Вениаминова. М.: Интербук, 1990. С. 22, 25 и др.

時候)；上帝之光在進入理性靈魂的時候，就把它們從偶然的無知¹⁰中解放出來，帶領他們從許多近似的真理走向統一的和完整的知識。難怪上帝之名的歌頌者在想要歌頌至善之名的時候，認為有必要說：「至善被命名為知性之光，因為它用知性之光充滿了天上的心智，並從每一個靈魂中趕走了一切無知和迷惑，無論這些無知和迷惑鑽進哪個靈魂。」如此說來，知識是一回事，它在無知被趕走的時候到來，知性之光則是另一回事，知識是通過它而獲得的。因此聖狄奧尼修斯才說，知性之光充滿了「天上的」心智，也就是自我超越的心智。怎能不明白，狄奧尼修斯把天上的和超心智的光叫做知識，這只是在轉義上說的？而清除偶然的無知（狄奧尼修斯稱之為無知和迷惑），這只能在理性的靈魂中實現。

4. 然而不僅天使的心智可以自我超越，而且當人的心智以自己的聖潔無慾而類似天使的時候，人的心智也是能夠自我超越的；就是說，人的心智也能夠觸及上帝的光和獲得超自然的表現，它雖然看不見上帝的本質，但能看見上帝的適合於人的洞見力的表現。不是在否定意義上，因為能夠看見，而是高於否定，因為上帝不僅高於知識，而且高於不可知性，¹¹正如上帝的表現同樣是隱秘的一樣。最有神性的東西同時也是最不尋常的東西。上帝的表現即便是象徵形式的表現，也是完全不可知的：這些表現是以某種另類方式表現的，這種方式既

10. 偶然的無知不同於人對某些東西的根本的、無法消除的無知，比如對死、對未來的無知。

11. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 1: PG 3, 997 A; *De divinis nominibus*, I, 4; I, 5; II, 4: PG 3, 592 B; 593 B; 640 D. 狄奧尼修斯這裏所說的上帝的超不可知性，有時被理解為完全不可知性。但帕拉馬斯在出人意料的肯定意義上解釋狄奧尼修斯的這一表述：上帝高於不可知性意味着他不再是不可知的，雖然他以這種方式展現的可知性本身是神秘的。

對上帝的本質來說是另類的，也對人的本質來說是另類的，可以說是在我們之中超越我們——所以，能夠確切表示上帝表現的名稱，是沒有的。這正如上帝的使者對瑪挪亞的回答。瑪挪亞問上帝的使者「你的名字是甚麼？」，上帝的使者回答說「我的名是奇妙的」（士 13:17-18）；也就是說，上帝使者的異象不僅是不可知的，而且是無法命名的，因此也就彷彿是奇妙的。不過，即便異象是高於否定的，但是解釋這一異象的語言，也仍然是低於否定方式的，走的是比喻和類比的道路，難怪這裏的名字和稱號常常伴隨着表達類比意義的「彷彿」，因為異象是不可表達的和無名字的。

5. 當聖徒在自己身上看見這種上帝之光的時候（當他們在無法表達的開悟中獲得與聖靈交流的時候，他們就看見上帝之光），他們就看見了自己被神化的衣服，因為聖言的恩典以自己的榮耀和最高的美的光輝充滿了他們的心智，正如在他泊山上聖言的神性以上帝之光榮耀了與他合一的身體一樣。¹²因為按照福音書的話，他把父賜給他的榮耀，也賜給了聽從他的人，「希望他們與他在一起，叫他們看見他的榮耀」（約 17:22-24）。難道這有可能以肉體的方式發生嗎，既然在他升天之後他已經不再以肉體的方式出現了？顯然，現在只可能有心智上的被照亮（開悟）。這是在這樣的時刻實現的，此時，心智成為天上之物並且彷彿與基督相伴（基督為了我們而升天，在天上與上帝合一，並獲得了超自然的和不可言說的洞見力，獲得了完滿的靈性知識，充滿了最高的光）——此時，心智不是作為感性的神聖象徵物的觀察者，不是作為《聖經》的紛繁多樣的認識者，而是被原

12. Nilus Abbas, *Epistola 2*: PG 79, 233A.

初的創造之美所裝點，被上帝的光所照亮。¹³正如天上聖物的解釋者所說，這樣，超世界的最高心智按照自己的頭銜，不僅充滿了原初知識和科學，而且被原初的光所照亮，而且（因為這些最高心智從一切聖化的最高本原——聖三一中獲得神聖原則）同樣充滿了原初之光，不僅成為三一榮耀的參與者和洞見者，而且成為耶穌曾經在他泊山對門徒顯現之光的參與者和洞見者。被賜予這種洞見力的人，也就是被授予了基督的神化之光，他們真正地接近基督，直接參與了基督的神化之光，因此聖馬卡留斯把恩典之光也叫做天上居民的食糧，¹⁴而另一位神學家說：「全部超世界的理性存在物都以感觸不到的方式得到供養，這是聖言愛人的最明顯的證明。」¹⁵使徒保羅在獲得那些在基督裏的不可見的和天上的異象時，他自己被提升到天上（林後 12:2），但他的心智並沒有在空間中上升到天上。雖然「上升」無疑表明某種具有完全不同秩序的、只有經驗過的人才能知曉的奧秘。但現在不必說出那些在經驗上認識到上升的教父所教導我們的東西，以便不讓這種上升被狡詐的手段所獲得。從上述情況中我們可以毫不費力地向每一個還不確信的人證明，存在着一種只能被純潔的心所看見的心智的光照，它完全不同於知識，是知識的源泉。

6. 正如你說的，這些人使人確信，古代律法的光照是象徵性的。但他們這樣說恰好證明了，存在着這樣一種神聖的光照，它的象徵物就是《舊約》的象徵物。關於大多數《舊約》象徵物是這種光照的象徵物，我們也

13. 聖狄奧尼修斯的這一表達參見他的 *De caelesti hierarchia*, I, 3: PG 3, 124A; VII, 2: PG 3, 208BC; *De divinis nominibus*, I, 4: PG 3, 592BC。

14. Macarius Ægyptius, *Homilia*, 12, 14: PG 34, 565B.

15. Andreæ Crensis, *Oratio*, 7, *In transfigurationem*: PG 97, 933C.

可以從聖尼爾那裏聽到，他說：「當心智脫掉了舊約的人，穿上了來自恩典的人時，他在祈禱的時候就將會看見自己被天之色照亮的構造，這一構造在《聖經》中也叫上帝之所，是西奈山腳下的長老所見到的（出 24:9-10）。」¹⁶聖以撒也說了同樣的話：「在祈禱的時候，被恩典造訪的心智看見了自己的明淨，就像天的顏色一樣；這種明淨被以色列的長老在山上看見，稱作神之地」。¹⁷你看到了吧？《舊約》的象徵——現在是純潔心靈中所行聖禮的象徵。無論是語言還是理性都很出色的約翰在解釋使徒關於「那吩咐光從黑暗裏照出來的上帝已經照在我們心裏」（林後 4:6）這句話的時候說「這句話表明，摩西的榮耀更多地在我們身上閃亮：正如這一榮耀曾經照亮摩西的臉一樣，象徵照亮我們的心」，稍後他又說「上帝在創世之初說，要有光；而現在他不說了，而是自己成為照亮我們的光」。¹⁸這樣，如果說創世之初或摩西臉上的光是某種簡單知識，那麼，我們心中的光則應當增長成為高級知識。由於當初的光不是知識，而是顯現於臉上的光，因此我們內心的開悟也不是知識，而是顯現於純潔心智的靈魂之光。被感官的眼睛所接受的光亮，一旦被心智的眼睛所接受和在我們心中起作用，就可以稱作感性的光亮，用現在的說法，就是知性的光亮。

7. 雖然這種光亮以可見的形式顯現於先知臉上，但是，按照聖馬卡留斯說的，只要聖徒現在心裏接受摩西

16. Nilus Abbas, *De Malignis Cogitationibus*, 18: PG 79, 1221B。有一種說法認為這篇著作實際上屬於埃瓦格流斯（Evagrius Ponticus）。參見 Evagrius, *Capitula practica ad Anatolium*, 1, 70: PG 40, 1244 A。

17. Св. Исаак Сирия. Беседа 23: изд. Θεοτόκῆς (Leipzig, 1770), с. 206.

18. Joannis Chrysostomi, *Homilia in Epistolam 2 ad Corinthios* 8, 3: PG 61, 457.

之光的榮耀，這種光亮就不僅僅是感性的光。¹⁹馬卡留斯在此把這種榮耀稱作「基督的榮耀」，它雖然以感性形式顯現，但馬卡留斯認為它是超感性的。他援引使徒的話並略加解釋說：「『我們眾人既然敞着臉得以看見主的榮光』——也就是主的心智之光，『就變成主的形狀，榮上加榮』（林後 3:18）——應當理解為，由於上帝的光越來越照亮我們眾人的內心，才會如此。」²⁰聖狄亞多丘斯是怎樣說的呢？「不應懷疑，當心智開始體驗到上帝之光的不斷作用的時候，它就整個都彷彿變成透明的，因此它自己就能明顯地看見自己的光，因為當靈魂的力量駕馭了慾望的時候，整個心智就成為光。」²¹聖馬克西姆 (Maximus) 說：「假如上帝自己不吸引人的心智，不用上帝之光照亮它，那麼，人的心智就不能上升到接受上帝的光亮的高度。」²²最後，聖尼爾贊同大巴西流的說法：「真理的柱石，卡帕多西亞的大巴西流寫道，人的知識是通過勞動和練習獲得的，而來自上帝的恩典的知識，是通過虔敬和仁慈獲得的；前一種知識甚至沉湎於慾望中的人也能獲得，而後一種知識只有這些無慾的人才能獲得，他們在祈禱的時候能夠看見他們自己的心智之光照亮了他們自己。」²³兄弟，你明白了嗎？擺脫了慾望的心智在祈禱的時候把自己看作彷彿是光和被上帝的光照亮。現在，你要重新注意聽聽真正得福的馬卡留

19. Macarius Ægyptius, *Homilia*, 5, 11; PG 34, 516C; *De Patientia et Discretione*, 13; PG 34, 868CD.

20. Macarius Ægyptius, *Homilia* 5, 10; PG 34, 516AC; *De elevatione mentis* 1: PG 34, 889C; *De libertate mentis* 21: PG 34, 956BC.

21. Днадох. Главы 40: Diadochus Photicensis, *Capitula*, ed. des Places, Paris, 1955, p.108.

22. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 31; PG 90, 1096A.

23. Socrates Scholasticus, *Sacrae Historiae Ecclesiasticae*, IV, 23; PG 67, 520B.

斯的話，他被尼爾叫做被揀選的容器。馬卡留斯在轉述者的篇章中寫道：「完善的靈性領悟不僅僅是某種念頭的開啟，而是本體之光在靈魂中的恆常照耀。『那吩咐光從黑暗裏照出來的上帝已經照在我們心裏』這句話，還有『使我眼目光明，免得我沉睡至死』（詩 13:3），『求你發出你的亮光和真實，好引導我，帶我到你的聖山』（詩 43:3），『你臉上的光反映在我們身上』（詩 4:6）等所有這樣的話，都證明了同一個東西。」²⁴馬卡留斯在把光叫做本體之光的時候，彷彿預先反駁了這樣一些人，他們認為只有知識才是光照（啟蒙），他們在把關於上帝之光所說的一切都曲解為知識，這樣使許多人，首先是他們自己陷入迷途。相反，如上所述，我相信，甚至知識被叫做光這個名稱，也是從原初之光中派生的。

8. 難怪任何人從來都不曾把來自感覺的博學叫做光，儘管在某種意義上博學也是知識，而且是可靠的知識。只有來自心智的知識、理性的知識，才被稱作光。我們不知道任何具有理性意義的知識不是光。的確，天使，這種彷彿是非物質的和無肉體的火，它們是甚麼，不正是心智之光嗎？心智能看見自己，彷彿看見光，這樣的心智是甚麼，不正是能洞見自我的心智之光嗎？上帝本身超越一切心智之光的界限，超越一切自然本性，聖徒神學家把他叫做火，這火一方面與感性世界中的火相似，當沒有甚麼東西能夠容納上帝顯現的時候，上帝之火自身就是隱秘的和看不見的，但是，當上帝掌握了與自己相稱的和無限的物質（而一切最純潔的、不被罪孽所遮蔽的自然心智就是這樣的物質），他也能夠像心

24. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 22: PG 34, 956D-957A.

智之光一樣被看見，這一點我們已經指出了，下面我們還將借助於曾經體驗到和看見了上帝之光的聖徒來說明這一點。

9. 正如被不透明的物質覆蓋的火能夠給這種物質加熱，但不能照亮它一樣，當心智被惡欲望所遮蔽的時候，它能夠產生知識，但無論如何不能產生光。由於心智不僅是被直觀的光，甚至不僅是被直觀的光中的最高的光，而且是具有洞見力的光，彷彿是靈魂的眼睛——按照大巴西流的說法，「與靈魂共生的心智是靈魂的視覺」²⁵——因此，正如感性的視覺離開了從外部照亮它的光就不能發揮作用一樣，擁有理性知覺的心智如果不被上帝的光所照亮，它自己也無法看見和發揮作用。視覺在開始發揮作用的時候，自己就成為光，與光同時產生並且首先也能看見這照射在一切可見物體上的光，同樣，當心智獲得了完滿的理性知覺的時候，它自己就彷彿完全成為光，與光同時產生，並借助光而看見了光，不僅超越了人體感覺，而且超越了全部被認識客體和一切存在物。按照主的論福誠命，「清心的人必得見上帝」，按照雷霆之子聖約翰的話說，主就是光（約壹 1:5），他住在我們中間，他許諾他自己向愛他的人和他所愛的人顯現（約 14:21, 23）。他向得到潔淨的心智顯現自身，就像在鏡子中一樣，他自己仍然是不能被看見的，因為鏡子的屬性就是這樣：它是顯而易見的，但又不能被看見，因為無論如何不可能同時既看鏡子有看見鏡子中反映的形象。

10. 被對上帝的愛所潔淨的人們，如今看見上帝彷彿對着鏡子看，而在天國中看見上帝「就要面對面了」（林前 13:12）。那些沒有體驗到上帝和沒有看見上帝的人，

25. Basilus Magnus, *Constitutiones Asceticae*, 1: PG31, 1340A.

無論如何不能相信，可以洞見上帝就像看見某種明亮的光一樣，他們認為，上帝只能通過知性思辨才能達到，他們就像只能感覺到太陽溫暖的盲人，不相信有視力的人所說的太陽還能發光。如果盲人要說服有視力的人相信，感性萬物中最亮的太陽不是光，他們將會成為有視力人的嘲笑對象。有些人也這樣看待宇宙中升起的「公義的太陽」（瑪 4:2），不僅有心智視覺的人應當為這些人哭泣，而且相信他們的人也應當為他們哭泣，不僅因為，由於這些人不能理解，上帝由於對我們的豐盛的愛而以其不可讓渡的超自然力超出了無限性、不可知性和神秘性，成為參與我們心智者和不可見的可見者，因此他們在這一能看見一切和理解一切的愛面前仍然是無愛心的——不僅是因為如此，而且因為，由於不願遵循聖徒的指示（聖徒出於對人的愛而制定了走向這一光的文字指南），他們自己走到了深淵的邊緣，他們還想拉上聽信他們的人——大概是為了找幾個同謀者，按照神學家格列高利（Gregory the Theologian）的說法，他們不相信上帝，不承認上帝是光，而認為上帝是火。²⁶又是這個火的形象：它充滿黑暗，確切地說，它等同籠罩光的黑暗；按照主的話說，這樣的火是為魔鬼和他的使者預備的（太 25:41）。這樣說來，地獄的黑暗不僅是感覺上的，既然它是為無感性的惡天使預備的；另一方面，這一黑暗不僅是無知，因為那些如今相信黑暗的後繼者的人，到時候也將知曉上帝，知道得不僅不差，甚至會更好，因為那時所有人（天上的、地上的和地底下的）都將信耶穌基督為主，使榮耀歸於父神（腓 2:10-11），阿們。既然上帝之光的對立面黑暗既不是感性的黑暗，也不是

26. Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 21, 2; PG 35, 1084D.

無知，那麼在這種情況下，上帝之光同樣也既不是本來意義上的感性之光，也不是本來意義上的知識。既然上帝之光無論如何不是知識，而是某種更大的東西，是隱秘的和不可言說的神聖奧秘知識的源泉，那麼，這一光的保證者（林後 1:22；5:5；弗 1:14），如今被純潔的心所看見的，也不僅僅是知識，而是與它相符合的知識的供給者——是知性的和心智的光本身，確切地說是這種靈性之光，它毫無察覺地到來又看得見，毫無察覺地超越一切知識和全部德性，只有它能夠給基督徒提供天上的完善，它不是從模仿或理解中產生的，而是在聖靈的啟示和恩典中產生的。

11. 難怪偉大的馬卡留斯（他的解釋者西米昂[Symeon]以甜美的講話重複和共同見證了他的話）說：「上帝的使徒保羅以最確切和明顯的形式指出，對於每一個靈魂來說，最完善的基督教奧秘——就是天上之光在聖靈啟示和力量中的照耀，以便使任何人都不會認為，彷彿聖靈的光照只在於意念知識，使任何人都不會由於無知和馬虎而遭到錯過恩典奧秘的危險。為此，保羅也舉了那個眾所周知的例子，即摩西臉上的靈性榮光。保羅說：『如果那暫時的有榮光，這長存的就更有榮光了』。他說暫時的是因為，當時這榮光籠罩在摩西的有死的臉上，但在這裏他指出，聖靈啟示的不死榮光現在以永恆之光在應得的人那裏照亮了內在人的不死的臉。他說，實際上，『我們眾人』——也就是在完善的信仰中從聖靈而生的人——『都敞着臉得以看見主的榮光，就變成主的形狀，榮上加榮，如他從主的靈變成的』。『敞着臉』——也就是以靈魂的臉，因為誰歸向主，蒙在他臉上的『帕子就會除去』；而『主就是那靈』（林後 3:7-18）。

使徒在此明確指出，在人的靈魂上有一塊黑暗的蓋布，它是由於亞當的犯罪而進入人類的，現在由於聖靈的光照，蓋布被從信仰的人和真正應得的人那裏除去了，基督也正是為此而來的。」²⁷

12. 你看到了吧，兄弟，《舊約》的感性光照預兆的是在真正信仰基督的人們靈魂中發生的靈性光照。那些把《舊約》的照亮叫做感性的和象徵性的光照的人，本應當通過這樣的光照走向對靈性光照的信仰和尋求靈性光照，但實際上卻相反，他們竭盡全力地試圖教唆信仰者，甚至儘可能地教唆那些顯然被賜予了恩典和擁有恩典知識的人——教唆這些人不要信仰。他們開始無禮貌地和無理性地重新教育那些從上帝那裏和通過上帝的神秘顯現和作用學會了不可言說的奧秘的人士，甚至使徒保羅的話都不能說服他們，保羅說，「屬靈的人能評斷萬事，卻沒有一人能評斷他，因為他擁有基督的心智；但誰能認識主的心智，誰能算出它呢」(林前 2:15-16)——也就是說，用自己的思想來衡量的人，誰能掌握屬靈之物呢？因為誰信賴自己的思維和知性判斷，誰希望通過區分、推論、分解的方法尋找自己的真理，他就既不能明白屬靈的人，也不能信任他——這樣的人是屬血氣的人，然而「屬血氣的人」，保羅說，「不領會來自聖靈的事」(林前 2:14)，也不可能領會——但是既然自己都不知道和不相信，那麼，甚至在一切都計算清楚之後，卻怎麼讓別人理解和相信呢？誰不通過靜修，也就是不通過心智的警醒，不通過在警醒中獲得的屬靈神秘經驗，而遵循自己的思維來教導警醒，力圖在知性上得出超理性的善，那麼，他就會明顯地陷入極端的愚拙，他

27. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 21: PG34, 956.

的智慧也會成為愚拙（羅 1:22；林前 1:20），因為他輕率地企圖用自然知識來看待超自然知識，用自然知性和屬肉身的哲學方法來研究和度量「只有聖靈才能認識的上帝的深奧」，和只有「屬靈的和擁有基督心智的人」（林前 2:10, 16）才能認識的靈性天賦。他除了愚拙之外，還是與上帝作對的人，把善良的聖靈恩典和作用看作是魔鬼，反對「領受從上帝來的靈、以便知道上帝賜給我們的事」（林前 2:12）的人。但他毒害輕信的聽眾必將自食苦果，因為正如先知說的，「用渾濁的淫蕩把自己的兄弟灌醉的人有禍了」（哈 2:15）。

13. 當不理解靈性的人把自己歸屬於能夠研究萬物的人，也就是屬靈的人（因為按照使徒的說法，「屬靈的人能評斷萬事」），以便借助他們的理性來準確無誤地認識自己的時候，他們還企圖去評斷輕信者和糾正那些不能被評斷的人——因為使徒說，誰也不能評斷屬靈的人（林前 2:15）。他們說，如果不揭示出關於存在物的真正觀點，誰也不可能加入完善和神聖，而揭示這些觀點不能沒有區分、推論和分解。這樣，他們認為，想要達到完善和神聖的人必須從外部科學那裏了解這些區分、推論和分解的方法；他們企圖用這樣的理由重新證明被廢除的智慧的事實性。但是，假如他們溫和地走近能夠評斷萬事的人，想要從這樣的人那裏學習真理，那麼，他們就會聽到，這是希臘人的信念，是斯多亞派（Stoics）或畢達哥拉斯派（Pythagoreans）的異端學說，這些希臘人認為直觀的目的正是通過掌握科學而獲得的知識；相反，我們稱之為真理觀點的，不是通過判斷和推論而獲得的知識，而是通過行為和生活而顯現的知識，這不僅是唯一真實的知識，而且是牢固的和不可動

搖的知識：因為，正如通常說的，「每一個詞句都在和另一個詞句鬥爭」，但哪一個詞句能勝過生活呢？我們當然不認為，不事先通過艱苦的懺悔和緊張的鬥爭來從自己的心智中驅逐傲慢與狡猾，人只憑區分、推論和分解的方法就能夠認識自己。因為誰若不使自己的心智通過這樣的道路和走向這樣的構造，他就甚至不能看見自己的無知，而只有從這裏出發才能開始對自己的有效認識。

14. 此外，明智的人不譴責一切無知，正如我們不是任何知識都讚頌一樣。難道在我們的全部實踐中都應當把知識看作是最終目的嗎？大巴西流說，真理的類型有兩種：有一種真理是自己必需的，也必須作為有助於得救的真理告訴他人；但如果我們不知道關於大地和海洋、關於天空和天體的輔助真理，這對於我們獲得被應許的幸福沒有任何妨礙。²⁸我們面臨的終極目的是上帝所應許的未來幸福，成為上帝之子，神化，天國寶藏的開啟，這些寶藏的獲得和享用；而外部科學的知識，正如我們所知，是附着於此世的。按照真正熱愛智慧的馬克西姆所說，「假如感性判斷是未來世界事物的真理，那麼此世的智慧者就成了天國的后繼者；但如果未來事物的真理只有純潔的心靈才能看見，那麼世俗的智慧者就是遠離對上帝的認識的」。不接近上帝的知識對我們有甚麼用？怎麼可以說沒有這樣的知識就不能達到完善和神聖呢？

15. 這些人關於自己思考許多，但迷惑到如此地步，乃至重新解釋聖靈的經書，用它來反對屬靈的事和屬靈的人。我不再談論他們的其他錯誤，而直接說說對我們

28. Basilius Magnus, *Homilia in Psalmum*, 14, 3: *Ad adolescentes*, 2: PG 31, 565-566.

的談話來說最根本的東西。他們說，上帝是不可見的和不可思的，因為「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來」（約 1:18）。他們問，這樣，難道企圖看見上帝自身，這不是明顯錯誤嗎？如果用上帝的獨生子的話反駁他們，「清心（內心純潔）的人必得見上帝」（太 5:8），「我要向他們顯現，並且我要與父一起到他們那裏去與他們同住」（約 14:21-23），他們馬上就把這種看見稱作知識，卻沒有發現，他們陷入了自相矛盾：因為既然上帝是不可見的，也就是不可思的。既然他們由於上帝的不可見而認為對上帝的心智直觀是幻象和魔法，那麼，他們就應該由於上帝的不可思而用同樣的方法貶低知識。在關於知識方面我們恰好絲毫不打算反駁他們：他們在此所說的與我們是一致的，儘管他們自己並不懂得自己在說甚麼：因為確實存在着關於上帝的知識，關於上帝的學說的知識，也存在着我們所說的神學思辨，而以自然方式運用心靈的力量和身體器官的運動可以在人身上恢復他的理性原型。只不過從上頭賦予我們的優越性的完善之美不在這裏，與上帝之光的超自然統一也不在這裏，從這裏能得到的只是神學思考的可靠性，以及我們身心力量運動的合乎自然性。誰拒絕這一統一性，他就同時拒絕了全部德性與真理。

16. 他們說，直觀上帝（神視）彷彿並不高於知識，不比知識更神秘，甚至根本沒有甚麼看見上帝，因為上帝是不可見的，關於這一說法，我們問（是那些具有真正直觀經驗的人教會了我們）：你們認為聖靈也不能看見上帝嗎？不是的：因為聖靈「參透萬物，就是上帝深奧的事也參透了」（林前 2:10）。這樣，假如有人說上帝的純粹之光可以通過聖靈而得看見，那麼，你們就會

正確地反駁說：「怎麼能看見不可見者呢？」但是，如果誰放棄了此世之靈——教父把這此世之靈稱作存在於未淨化之心靈中的心智黑暗——如果誰放棄了此世之靈，清除了一切任性，脫離了一切人的學說（按照大巴西流的說法，這一學說在美觀的外表下以最小的雜質削弱應有的熱情），²⁹儘可能集中全部內心力量和警醒地監督思想，首先在合乎上帝意志的自然理性思維中生活，然後超越自己，領受「從上帝來的靈」，它「知曉上帝的事，正如人的靈知曉人的事」一樣，這樣，正如使徒保羅所宣佈的，就獲得了「知曉上帝所賜予他的事」的能力，而這些事「是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的」（林前 2:9）——這樣，如果有誰這樣，他難道不可以通過上帝的靈看見不可見的上帝之光嗎？難道這種光，甚至是看得見的光，不仍然是不可見的、不可聽的、不可思的嗎？因為只有看得見的人才能直觀「眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的」！他們獲得了屬靈的眼睛和「擁有了基督的心智」（林前 2:16），借此他們能夠看見不可見之物和理解不可思之物：因為上帝並非本身是不可見的，而是只對用受造的和自然的眼睛和意念來看和思考的人來說，是不可見的；但對於上帝把自己作為指路者和首領放入其中的人們來說，難道上帝沒有賦予他們看見自己恩典的能力嗎？

17. 難道他沒有賦予他們《雅歌》神學中所說的東西嗎？——他在這裏用這樣的話來讚頌充滿他們眼睛的靈性力量：「啊，你甚美麗，你的眼睛好像鴿子」（雅 1:15）。他們自己用這樣的眼睛也感覺到了可理解的新郎的美，

29. Basilius Magnus, *Liber de Spiritu sancto*, 9, 23; PG 32, 109B; *Epostola*, 2, 2; PG 32, 228A.

給予他大量的讚頌。被告知的人能夠看到，這隻鴿子是誰，³⁰當新娘眼中有了這隻鴿子，她就第一次公開地看見了上帝即自己的新郎的美麗，可以詳細地給周圍的忠實聽眾講述他的慷慨的和創造性的美。正如眼睛的亮光在與陽光結合之後就成為完善的光從而開始看見感性事物一樣，心智在「與主聯合為統一的靈」（林前 6:17）之後，就因此能夠清楚地看見靈性之物。當然，這裏所說的看見是以某種另外的方式看見，並非像那些企圖反駁屬靈人士的人們在自己的膚淺論斷中所認為的那樣——因為主不論怎樣畢竟是不可見的，因為任何人從來都不曾洞見他的全部偉大之美。用尼薩的格列高利（Gregory of Nyssa）的話說，「任何眼睛都不能完全看見他，雖然永遠在看」；³¹因為眼睛看見的不是上帝之美的全部，而只是在一定尺度上，一個人在多大尺度上使自己能夠領受聖靈的力量，他就在多大尺度上看見上帝之美。除了這種不可知性外，能看見的人所具有的認識，也是以不可知的方式被他們所擁有的，這是比一切更神聖和更不尋常的：由於賦予看見能力的聖靈是不可知的，因此洞見者不知道他們通過甚麼而能夠看見這一切，聽見這一切，通過甚麼而能夠認識不存在之物或那個理解永恆存在之物，因為正如偉大的神學家狄奧尼修斯所說，「被

30. 奧利金在解釋《雅歌》時把愛慕的眼睛比作鴿子，他就認為這是聖靈到來的形象：「至於把她的眼睛比作鴿子，這是因為，她對《聖經》的理解已經不是在字面上了，而是在靈性上……因為鴿子指的是聖靈」（Origenes, *In Canticum Canticorum Prologus*, 3: PG 13, 145D）；基爾的費奧多利特（Theodoret of Cyrus）寫道：「你的眼睛像鴿子——這意味着靈性的眼睛，因為聖靈造訪新娘，以鴿子的面貌主在她身上」（*Expanatio in Canticum canticorum*, 1:15; II 10: PG 81, 28）。

31. Gregorius Nyssenus, *Homilia in Ecclesiasten*, 4: PG 44, 684; *Homilia in Canticum canticorum*, 4: 7: PG 34, 833CD; 920BC. [俄譯有誤，PG 34 應為 PG 44。——編注]

神化者與上帝之光的合一開始於心智的一切活動安息的時候」，雖然類似的合一屬於心智活動，但它不是由於某種確定因果關係或類比而實現的，³²而是通過放棄一切存在物而實現的，但它本身不是放棄活動：因為如果這裏是放棄活動，那麼就依賴於我們自己的意願——而這是門薩里安派（Messalians）*的學說，聖以撒說門薩里安派「根據意願上升到上帝的奧秘」。³³因此看見上帝不僅僅是放棄和否定，而是合一與神化，這是以神秘的和不可表達的方式在上帝恩典中實現的，在放棄了一切從下面描繪心智的東西之後，確切地說，在高於放棄的入靜之後，因為放棄只是心智入靜的遙遠類似物。難怪每個信仰者都應當把上帝與他的無數造物分開，而讓心智的全部獲得入靜，然後與上帝的光合一，這種完善狀態和完全的神聖獲得，卻只有那些內心得到淨化和充滿恩典的人才擁有。不過，我在說甚麼呢？——就是與上帝的靈合一，這時，即便是短暫的直觀，都會要求曾經被揀選的基督門徒（他們達到了從一切心智和感性知覺中的超越）通過完全地拒絕視力而接受真正的視力，通過忍受不知³⁴而得到對超自然事物的感知。但是，隨着我們的討論向前推進，藉着上帝的幫助，我們將指出，他們仍然是能夠看見的，不是通過本來意義上的感覺或心智而看見。

32. 看見上帝雖然是在人身上進行的，但它不屬於人，它不可以通過心智活動而獲得，按照帕拉馬斯的敘述，這些心智活動包括：確定現象之間的因果聯繫，把握現象之間的相似性。人也不能「使用」所獲得的開悟，不能在自己身上積累它，像積累財富一樣。

* 門薩里安派——公元四世紀基督教異端教派之一。「門薩里安」一詞意為「祈禱者」。主張摒棄禮儀，四處流浪，唯以祈禱為生。強調聖靈存在於每個人靈魂中，同時認為每個人（包括基督）身上都存在着魔鬼。——中譯注。

33. Св. Исаак Сирин. Письма 4-е изд. Θεοτόκος (Leipzig, 1770), p.576.

34. 「忍受不知」或「不認知狀態」，即克制知性活動，把心智打開迎接上帝。

18. 這樣你現在明白了嗎？看見上帝者領受了不可知的聖靈，這聖靈取代了他們的心智、眼睛和耳朵，依靠這聖靈他們能夠看見、聽見和理解。因為既然天使和等同天使的人已經停止了一切心智活動，那麼他們靠甚麼來看見上帝，不正是靠聖靈的力量嗎？他們的視力不是感覺，因為他們領受光不是通過感覺器官，這視力也不是思維，因為他們的領悟不是通過推理知識，而是通過放棄一切心智活動；因此這視力無論如何不是理想形象，不是思想，不是表現，也不是推理結論。心智不是在簡單的否定上升中獲得這一視力。當然，按照教父的說法，上帝的一切誠命和神聖律法，都以心靈潔淨為極限；任何祈禱方式或類型都在內心潔淨的祈禱中達到完善；一切從下面上升到超越宇宙萬物的上帝的推論，都要停留在放棄存在物上。但這並不意味着，在上帝誠命之外除了心靈潔淨一無所有——還有某種更重要的東西：在此世被賜予我們的所應許幸福的保障和未來世界的寶藏（這些寶藏通過這一保障而成為可以看見和享用的）；正如在祈禱之後是不可言說的直觀和在這一直觀中的超越以及隱藏的奧秘一樣，在放棄存在物之後，確切地說，在通過語言和行動達到了心智入靜之後，即便是無知，也是高於知識，即便是黑暗，也是耀眼的黑暗，按照狄奧尼修斯的說法，在這耀眼的黑暗中，聖徒被賦予了上帝的禮物。³⁵因此，對上帝和一切上帝之物的最完善直觀，不僅僅是放棄，在放棄之後，還有與上帝的交流，確切地說，與其說是放棄和否定，不如說是禮物的贈與和接受。這些禮物和接受都是不可說的，難怪雖然有人說了它們，也是用舉例和比喻的方法——不是因為

35. Pseudo-Denys, *Epistola*, 5: PG 3, 1073 A.

看見這些禮物也是在例子和類似物中，而是因為不可能以另外的方式說出所見之物。因此，那些聽見以舉例和比喻形式對這些東西的講述的人，由於對它們的不可說性缺乏虔敬的理解，就開始認為智慧知識是愚拙，侮辱這一智慧的珠寶（太 7:6），與那些儘可能把這一知識表達出來的人爭辯。

19. 而後者出於對人的愛，仍然儘可能地說出這隱秘之物，克服了不知情者的錯誤，這些不知情者認為，在放棄存在物之後到來的是完全的無為，而不是高於一切作為的無為。但隱秘之物仍然處於自己的本性中。因此偉大的狄奧尼修斯說，在放棄存在物之後到來的不是語言，而是無言，「在上升到頂峰之後我們將與那不可表達之物合為一體」，³⁶但這一不可表達性不意味着，心智只經過否定就能觸及那高於心智者；當然，否定的上升也是對那不是上帝的東西的某種理解，也包含着無法想象的看見上帝和完滿的心智直觀的形象，但看見上帝的本質不在否定中。那些以類似天使的方式與天上之光融合的人，通過放棄世間萬物來歌頌天上之光，因為神秘合一使他們懂得，這光以超自然的方式超越了世間萬物。所有以感恩的忠實的聽覺從他們那裏獲得這一奧秘的人，也能夠通過放棄世間萬物來讚頌上帝的不可思之光，但如果不通過遵循誠命來自我潔淨和用純潔無暇的祈禱來培養心智，就不能與上帝之光合一，不能看見這光，不能得到超自然的洞見力。

20. 我們既已知道，這看見上帝的能力既非感覺亦非思想，那麼我們怎樣稱呼它呢？當然，要像所羅門（其智慧超出了生活在他之前的所有人）那樣稱呼它：叫做

36. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 3: PG 3, 1033B.

上帝的和心智的感覺。³⁷他通過這兩個詞的組合使人不要認為對上帝之光的看見是感性的看見或理性認知：因為任何理性認知永遠也不是感覺，任何感覺也永遠不是理性認知，就是說，心智的感覺是某種既不是前者也不是後者的東西。或許，看見上帝要麼叫做看見上帝，要麼像神學家狄奧尼修斯那樣叫做「合一」，只是不能叫做「知識」。狄奧尼修斯說「應當明白，我們的心智既被賦予了理解力，借此它能夠觀察可理解的事物，也被賦予了高於心智本性的合一，借此它與超越之物融合為一體」，³⁸還有「當靈魂借助不可認知的統一而具有了似神性的時候，理智的力量與感覺的力量一道成為多餘的，此時靈魂以忘我的情慾沉浸在那『人不能靠近的光』的光芒中」。³⁹按照聖智者馬克西姆的說法，在這種統一中，「當聖徒看見隱秘的和不可言說的榮耀之光的時候，他們自己就和天使一起成為能夠容納無上純潔的人」。⁴⁰

21. 但願誰也不要以為，偉大神學家們在此所說的是否定式的上升：否定式的上升是全部有這一願望的人都能做到的，它不會把靈魂改造成具有天生的優越性，它

37. 奧利金 (Origenes) 在《駁凱爾斯》(Contra Celsum, I, 48: PG11, 749AB) 中翻譯所羅門的某些話 (箴 2:5 等) 時，使用了「上帝的感覺」這一概念 (在七十子譯本中翻譯成「認識上帝」)；奧利金還談到從感性事物上升到「上帝的感覺」(Commentaria in Evangelium Joannis, 10: 40: PG 14, 385C)：「正如身體有各種感覺一樣，在所羅門所說的『上帝的感覺』中，其中一種是心靈的看與直觀力，另一種是心靈接受和品嚐知性事物的能力。」「上帝的感覺」概念，作為把兩種不相容之物——在全部哲學中都被認為是世俗活動的直接感覺，與上帝的不可認知的超越性，結合在一起的概念，在尼薩的格列高利那裏 (Gregorius Nyssenus, Homilia in Canticum canticorum, 9: PG 44, 951C)，在宣信者馬克西姆那裏 (Maximi Confessoris, Ambiguorum Liber: PG 91, 1248B.)。

38. Pseudo-Denys, De divinis nominibus, VII 1: PG 3, 865C.

39. Pseudo-Denys, De divinis nominibus, IV 11: PG 3, 708D.

40. Maximi Confessoris, Capita Theologiae et Oeconomiae, II, 70, 76: PG 90, 1156, 1160.

使上帝的概念擺脫了一切其他的東西，但它自己不能帶來與超越者的統一。只有靈魂慾望部分的淨化，通過消除慾望，使心智真正脫離世間萬物，通過祈禱，才能把心智與屬靈的恩典統一起來，在這一恩典中，心智開始得到上帝的照亮，因此而成為似天使的和似上帝的。難怪在狄奧尼修斯之後的教父把與上帝合一叫做靈性感覺，這也符合對上帝的神秘的和不可言說的直觀，在某種意義上甚至比神秘直觀表達得更好：實際上人到那個時候是用靈來看，而不是用心智，也不是用身體；通過某種超自然的知識，他明確地知道，他看見了高於光的光，但他是用甚麼看見的，他那時候就不知道了，由於使他能夠看見的靈是不可捉摸的，他無法得知自己視力的本質。關於這一點保羅也說過，當他聽到不可表達之物和看見不可見之物的時候：「或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道」（林後 12:2），也就是他不知道，到底是他的心智，還是他的身體，是看的器官。使徒看見了，不是用感覺看見的，但和感官所感覺到的一樣清楚，甚至更清楚。他看見了因不可言說的甜美場景而處於迷狂狀態的自己，看見了被提升到不僅高於一切事物和一切物質表象，而且高於自己的自己。在這一迷狂狀態下他甚至暫時忘記了對上帝祈禱，關於這一點聖以撒（作為偉大的神聖的格列高利的共同見證者）說「心智的純潔將成為祈禱，它與因聖三一之光而產生的驚訝一起到來」，還有「在祈禱的時候，在心智的純潔之上突然閃耀起聖三一之光，這時心智上升到高於祈禱：這已經不應該叫做祈禱，而應該叫做被聖靈所賦予的純潔祈禱的誕生，這時心智不是用祈禱來祈禱，而是在迷狂狀態下轉入了不可知的實在之中，這裏有高於知識的無

知」。這種使心智提升、使其脫離一切而完全轉向自己的甜美場景，聖徒把它看作是這樣一種光，它帶來啟示，但不是關於感性之物的啟示，這光不受來自上下左右的限制；聖徒完全看不見他所見之物和照亮他的光的界限，就像有個太陽，無限光明無限巨大，超過世間萬物，聖徒自己彷彿就站在中間，自己全部變成視力——聖徒看見上帝之光時就像這一樣。

22. 難怪大馬卡留斯把靈性之光叫做無限的和天上的光。另一位最完善的聖徒之一⁴¹看到，世間萬物都彷彿籠罩在這一知性太陽的光輝中，雖然他也不是全部地看到，而只是在力所能及的程度上看到。他從這一所見和與光的超心智統一中所知道的，不是靈性之光的本性如何，而是它的真實存在，⁴²它是超自然的和超本質的，不同於世間萬物——是本來意義的存在，是以神秘方式容納了一切存在的存在。無論是任何個人，還是所有人一起，都不能總是看見這一無限性。但看不見的人明白，這是他因為沒有通過內心的完全淨化而達到與聖靈的完全一致，使他自己沒有能力看見，而不是被看見之物對他來說不再存在。而當看見的能力來臨的時候，由於遍佈全身的無慾的喜悅和愛上帝的新熱情，看見者確切地知道，這就是上帝的光，即便不能看清楚。當他努力向前，隨着善行的增加，對外物節制的增強，祈禱的努力和心向上帝的熱情的提高，他總是能更清楚地理解所見之物的無限性，知道這是無限性，看不見它照耀的界限，

41. 指努西亞的聖本篤（Saint Benedict of Nursia, 480-547），他的傳記被羅馬教宗扎哈里（741-752年在位）翻譯成希臘語在拜占庭修士中廣為流傳。

42. 比較 Basilius Magnus, *Contra Eunomion*, I, 12: 理性「暗自告訴我們，上帝是存在的，而不是告訴我們上帝是甚麼」（PG 29, 540A）；Joannis Chrysostomi, *De incomprehensibili Dei Natura, contra anomoeos*, I, 5: 「上帝存在，這是人知道的，而上帝的本性是甚麼，這是人不知道的」（PG 48, 706）。

而是越來越清楚地看見自己缺少接受這光的能力。

23. 但他完全不認為，他得以看見的直接就是上帝的本質。正如在有靈魂的身體內生命是從靈魂中誕生的，因此我們把這生命也叫做靈魂一樣（雖然我們也知道，住在我們中賦予我們生命的靈魂是某種不同於身體生命的東西），在承載上帝的靈魂中誕生了來自住在其中的上帝之光，雖然全能的上帝與應得之人的合一畢竟要高於這光，因為上帝在自己超自然的力量中，同時既完全在其自身之中，又完全住在我們之中，這樣他給我們傳達的不是自己的本質，而是自己的榮譽和光照。這是上帝之光，聖徒把它正確地稱作神聖性：因為它具有使人神化的作用；既然如此，它就還不僅是神聖性，而且是神聖化本身，⁴³也就是神聖性的本原。這彷彿是統一上帝的分化和複雜化，⁴⁴但上帝同樣成功地被稱作第一上帝、⁴⁵超上帝、⁴⁶超太初者；⁴⁷他在自己的獨一神性中是統一的，他之所以又是第一上帝、超上帝、超太初者，是因為其中包含着具有神聖化作用的神聖性之基礎，正如教會聖師按照偉大的狄奧尼修斯的觀點所規定的那樣，他們把來自上帝的神聖恩賜叫做神聖性。狄奧尼修斯自己在回答修士該猶（Gaius）關於如何理解上帝超越神性本原這一問題的時候說：「如果你把神聖性理解為我們可以藉以神聖化的神聖恩賜，如果這一恩賜成為神聖化的本原，那麼，高於一切本原的上帝就將超出所理解的神聖性的界限之外。」⁴⁸這樣，教父把超自然之光的上帝恩典

43. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IX, 6: PG 3, 953B-956A.

44. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 11; V, 8: PG 3, 649C; 824A.

45. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 11.

46. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 3: PG 3, 640B.

47. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, I, 2: PG 3, 121 A.

48. Pseudo-Denys, *Epistola*, 2: PG 3, 1068-1069A.

加以神聖化，但這不直接就是那個在其本性之中的，不僅能夠照亮和聖化心智，而且能夠從虛無中創造一切心智本質的上帝。

24. 現在你明白了吧，甚至能看見上帝的聖徒反倒認為上帝是不可見的，比對那些憑藉外部智慧而知上帝的人來說更不可見。實際上，上升到這一看見上帝高度的人知道，他們是用心智的感覺看見了光，這光就是上帝，上帝在與人的神秘合一中用恩典照亮自己的選民；但如果問他們，怎麼能看見不可見的東西，他們會回答說——「不是用人的智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語」（林前 2:13），因為他們不行乞，不需要人的智慧，他們擁有聖靈的學說並且與使徒一道自稱「我們在世為人是憑着上帝恩典的聖潔與誠實，而不是靠人的聰明」（林後 1:12）——他們會溫和地回答你，靠我們的知識不足以把握上帝的力量，許多我們不知的事物都有神聖的原因；但如果我們依照使徒保羅的方法把靈性之物與靈性之物相提並論（林前 2:13），我們通過《舊約》將會確信《新約》的恩典——而使徒由於下述原因而把來自《舊約》的證據與上帝恩典相提並論，即上帝的恩典不僅是通過《舊約》而得到確證的，而且要大於律法的恩賜——例如，或在聖靈中且能看見上帝之光的人針對怎麼可能看見不可見的光這個問題，將回答說：就像看見上帝者以利亞一樣看見的；因為蒙在以利亞臉上的羊皮外衣表明他不是以感覺的方式看見的；而以利亞在用羊皮外衣遮住感性的眼睛之後看見了上帝，這一點有一個證據和真實通報——就是他的公認的外號：大家都

稱他是看見上帝者，甚至是最高的看見上帝者。⁴⁹

25. 如果有誰又對這些人士說：「你們說祈禱在你們內心引起神秘反響，這是在說甚麼？是甚麼和祈禱一起令你們的心激動？」——有誰這樣問的時候，他們會舉出以利亞所經歷的地震（王上 19:12），這地震是上帝在心目中顯現的開始；還有以賽亞的內心呼號（哀鳴）（賽 16:11）。然後，如果有誰再問：「那麼從祈禱中產生熱是怎麼回事？」，他們就會指出這是被以利亞作為尚未顯現之上帝的徵兆的火，一旦這火接受了上帝之光，它還應當變成寧靜的風輕輕吹拂，應當給觀看這火的人指示出不可見的上帝（王上 19:12），他們還將回憶起，以利亞自己彷彿變成火，乘坐火車火馬身體升天（王下 2:11）；他們還將指出，另一位先知彷彿被火燒得內心發熱（耶 20:9），並且彷彿這火在他內心正像上帝的話語。如果你想弄清還有甚麼在他們內心發生神秘作用，那麼，他們就會通過與我們剛才說的這些靈性之物的對比，指給你看《舊約》中那些心智直觀的榜樣，並對全部問題回答說：難道你不知道，人吃了天使的糧（詩 78:25）？難道你沒聽說過主的話，他說他將把聖靈給予那些晝夜求他的人（路 11:13，17:7）？這天使的糧是甚麼？難道不是上帝之光或天上的光？按照偉大的狄奧尼修斯的說法，心智在靈感或接受中與這光合一。⁵⁰上帝從天上恩賜嗎哪四十年，給出了這光在人身上照耀的榜樣，而基督則完全實現了這一光照，賦予了堅定信仰他和實際表現這一信仰的人以聖靈的光照，願意獻上

49. 閱讀《舊約聖經·列王紀上》（19:13），成為主變容節禮拜的一項內容。先知以利亞與施洗約翰歷來被認為是修道生活與祈禱活動的楷模。

50. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4; 5: PG 3, 592C; 593BC.

自己的發光身體作為食糧；這是未來與耶穌神秘交流的保障。如果在《舊約》中有同樣是基督賜予我們的其他東西的原型，那麼這毫不足奇。這至少清楚地表明，這些象徵性的光照所說的，是某種心智的光照和某些不同於簡單知識的奧秘。

26. 因為照你所說，反駁上帝恩典之光的人把他泊山上顯現的光叫做感性的光，所以我們要首先問問，他們是否認為當年在泊山上照耀被揀選門徒的光是某種神聖之物？如果他們不認為這光是神聖之物，那麼，彼得將會駁斥他們，按照福音書作者馬可所說，彼得在這山上是警醒的，並且看見了基督的榮光（可 9:2-8），而在彼得的第二封書信中寫道，當他與基督一起在聖山上的時候，他親眼見過他的威容（彼後 1:16, 18）。約翰·克里索斯頓（John Chrysostom）也會對他們予以精彩的駁斥，他將以美妙的語言解釋福音佈道，他說「主以前所未有的輝煌展現出來，他的身體依舊是那個形象，但神性顯現出自己的光輝」；⁵¹偉大的狄奧尼修斯也會令他們完全無語，他一字不差地把泊之光命名為上帝的顯現和上帝的啟示；⁵²在他之後是神學家格列高利，他把「神性在山上對門徒的自我展示」叫做光；⁵³轉述者西米昂用精彩的語言美化了幾乎所有聖徒的生活事蹟，他寫道，基督特別鍾愛的神學家（約翰）看見了在山上「顯現的上帝之言」。⁵⁴如果靜修士的反對者按照真理和真理的解釋者的觀點把在那裏看見的光叫做神聖的和上帝的光，

51. Joannis Chrysostomi, *Ad Theodorum lapsum* 1, 11: PG 47, 292.

52. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4: PG 3, 592 C; *Epistola*, 8, 1: PG 3, 1084.

53. Gregorius Nazianenus, *Oratio* 40, 6: PG 36, 365 A.

54. Symeon Metaphrastes, *Commentarius in divum apostolum Joannem*, 1: PG 116, 685D.

那麼他們就必須承認，最完滿的看見上帝是作為光展現的；難怪摩西和幾乎所有先知都是這樣看見上帝的，特別是那些在白天看見而不是在夢裏看見的先知們。不過，即便他們的這一切神聖的看見都是象徵性的，都是我們的指責者想要的那樣，那麼，在他泊山上向門徒展現的場景也仍然不是產生又消失的象徵性的光：因為這光包含着基督將來再次來臨的尊嚴，正是這光，如神聖的狄奧尼修斯所說，將在無盡的時代永遠照耀那些應得的人。⁵⁵因此，大巴西流把這光叫做第二次來臨的預告，⁵⁶而主自己在福音書中把它叫做上帝的國。⁵⁷

27. 為甚麼還要指責那些說聖徒看見了上帝是不可言說的光的人，如果看見上帝不僅是現在的光，而且是未來的光？或許是由於他們把這光沒有叫做感性的光，而叫做心智的光，就像所羅門稱呼聖靈（箴 7:22）一樣？但是誹謗者自己就指責他們在祈禱時直觀到感性的光，譴責一切把任何上帝的恩賜叫做感性之物的人；難道可以如此昏庸，乃至現在還譴責這些人士，因為他們不承認上帝的光是感性的嗎？你看，這些偽見證人是怎樣地搖擺和混亂？大概他們很精於說壞話，而不善於理解任何美好和真實的東西。不管怎樣，難道這些研究《舊約》和《新約》中的光現象的好追問的研究者會說：假如當年在山上的是某種不會說話的動物，它也能感覺到比太陽更亮的光？我認為不會；因為在基督誕生時主的榮光

55. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4; 5: PG 3, 592C.

56. Basilus Magnus, *Homilia in Psalmum* 44: PG 29, 400 CD.

57. 在《馬太福音》(16:28)、《馬可福音》(9:1)和《路加福音》(9:27)中，關於上帝國的言論直接位於關於變容的故事之前。帕拉馬斯把變容之光與上帝國聯繫在一起，是繼約翰·克里索斯頓 (Joannis Chrysostomi, *Homilia in Matthaem* 56, 1: PG 58, 459)、克里特的聖安德烈 (Andreae Crensis, *Oratio* 7, *In transfigurationem*: PG 97, 937) 等人之後。

照耀牧人的時候，《聖經》也沒有說是羊群感覺到榮光。在不會說話的動物睜開的眼前閃耀、它們卻仍然看不見的光，怎麼能是感性之光呢？或許，如果人的感性眼睛看見了這光，它們能夠看見是因為它們不同於不會說話的動物的視力。這區別是甚麼？還能有甚麼呢？通過人的視力來看的，正是心智！但是，既然這光不是被感覺力所看見的（因為如果這樣的話不會說話的動物也能看見），而是被心智的領悟力所看見的，確切地說甚至不是心智領悟力，因為如果這樣的話任何眼睛，特別是就在附近的人的眼睛，就都能看見比太陽還亮的光了——我是說，既然使徒看見這光甚至不是用心智的力量本身，那麼，就是說，這光不是本來意義上的感性之光。此外，任何感性之物都不是永恆的，而常常被叫做上帝的榮光的他泊之光，既是永恆的又是無限的；因此，它就不是感性的。

28. 既然不是感性的，那麼就意味着，即便使徒能夠用眼睛感知它，但這也是某種另外的力量，不是感性的力量。難怪所有神學家都把基督臉上的亮光叫做不可表達的、不可企及的和非時間性的，而不是原本的感性之物——就像這樣一種光，它在聖徒離開世界以後成為聖徒的地位，按照他們在天上的命運；而那裏的光在地上就作為保證賦予了聖徒，他泊山上的光照就是這光的先兆。雖然這一切都叫做光，也都能被感知，但是，這樣的東西超越於心智，它們的名稱不能達到真實。怎麼能說，它們是原本意義上的感性之物呢？還有，在為亡者舉行神聖祈禱的時候，我們勤懇地歌唱請求上帝的仁慈：「請把他們的靈魂安放在光明之地」。這樣，為甚麼靈魂需要感性的光明？相反的感性黑暗對它們來說有

甚麼痛苦？顯然，這裏所說的無論光明還是黑暗，都不是本來意義上的感性之物。至於對光的洞見不是簡單的無知或知識，這一點我們前面已經指出了，在講到為魔鬼預備的黑暗之火的時候。⁵⁸就是說，不應當由搖擺不定的人的判斷和靠不住的猜測來表達耶穌在他泊山上的不可言說的神聖顯現，而應當從對教父言論的信任開始，在心靈的純潔中等待經驗所賦予的確切知識。與上帝之光的神聖合一，這一經驗教導獲得經驗的人，這光不是任何存在物，因為它高於世間萬物。難道高於世間萬物的東西是感性的嗎？有甚麼感性之物能夠成為非受造物嗎？上帝的光照怎能成為受造物呢？因此，它不是本來意義上的感性之物。

29. 大馬卡留斯說：「當靈魂帶着恐懼、愛和羞恥，像浪子一樣，訴求於自己的主宰者和聖父的時候，聖父就會接受它，不列舉它的墮落，並賜給它基督的光和榮耀的衣服。」⁵⁹這是怎樣的基督之光和榮耀，不正是「在聖山與基督在一起」的警醒的彼得所看見的光與榮耀嗎？難道光能夠成為靈魂的衣服或感性之物嗎？同是這位神學家在另一個地方把這光叫做天上的光，⁶⁰而甚麼樣的感性之物能夠成為天上的呢？他又在另一個地方說：「主所接受的人性結構就坐在高天至大者的右邊（來1:3），已經不僅僅是臉上充滿榮光，像摩西一樣，而是

58. 見本書第一論第三篇，第10節。

59. 在大馬卡留斯的一些著名作品中沒有發現哪個地方有這句確切的話，當然有類似的思想，比如在《論主被釘和論容忍的談話》（*Беседа о распятии Господнем и о терпении*）中和在《關於得到少量恩典的靈魂如何走向完善的談話》（*Беседа о том, как душа, получившая благодать, приходит к совершенству*）中，其中有這樣的話：「給我拯救之光衣服，遮蓋我靈魂的羞恥」（Макарий Египетский. Новые духовные беседы. Пер. В. Вениаминова. М.: Издательство, 1990, С. 102.）。

60. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 21: PG 34, 956A.

全身充滿榮光。」⁶¹難道這一榮耀在那裏是徒勞的，因為誰也沒有接受它的光？如果這光是感性的，那麼就是徒勞的。難道它不是諸靈、眾天使和義人的真正食糧嗎？難怪我們在為亡者祈禱時，會請求基督「讓他們的靈魂安居在他臉上的光所在之處」。靈魂怎能享受感性之光呢？靈魂怎能居住在感性之光裏呢？大巴西流說，在主以身體顯現的時候，內心潔淨的人將連續不斷地看見從基督鞠躬的身體中發出的光芒力量。難道依靠潔淨的內心才能看見的光是感性的？上帝的歌頌者科斯馬斯（Cosmas）說：「基督以無限發光的外貌來到山上。」⁶²如果是感性的，怎麼會無限呢？

30. 在基督之後第一個為基督而殉道的司提反，定睛望天，看見天開了，並在其中看見上帝的榮耀，又看見基督站在上帝的右邊（徒 7:55-56）。難道感性的視力能夠達到天上之物？重要的是，司提反從地上，從下方，看見的不僅是基督，還有天父，因為假如他沒有同時看見天父，怎麼能看見基督站在父的右邊呢？顯然，內心潔淨的人看見了不可見之物，但不是在感性上，不是在知性上，也不是通過否定和放棄存在物，而是通過某種神秘力量。因為天父的榮耀和不可企及的高度無論如何不容許感性知覺。象徵性在此只能是互相的，而不僅是看見本身：雖然這種在右邊的地位是上帝本性的牢固性、不變性和永恆確定性的象徵。司提反還神秘地看見

61. 這句原話在大馬卡留斯那裏也沒找到，不過類似的思想在他的《論容忍與審慎》（*Слово о терпении и рассудительности*）、《關於信神與愛神的談話》（*Беседа о вере в Бога и любви к Нему*）、《關於基督徒所尋找之物是此世之物無可比的談話》（*Беседа о том, что то, чего ищут христиане, ни с чем в этом мире не сравнимо*）中都有。

62. 馬尤姆的科斯馬斯（Cosmas of Maiuma）所作的基督顯榮節第一聖頌典貫頂詩（*Акростих первого канона Космы Маюмского на Прображенне*）。

了，這個右邊的地位是本來就有的和直接給定的：因為獨一的聖子不是自己選擇了在右邊的，他也沒有被指給其他位置，而是永遠位於父的右邊，他希望向還在肉體中存在的人和把靈魂獻給他的榮耀的人展現自己的榮耀。用否定方法，通過放棄存在物，不可能看見或思考任何東西，但司提反看見了上帝的榮耀。如果他的看見是依靠思考、從因果關係和類比中得到的，那麼，如果我們也這樣做，我們也能看見，不亞於他，因為我們通過類比也能得出，人化的上帝之子在天上的寶座和偉大地位——是在父的右邊。但為甚麼福音的門徒從來沒有這樣想，而只是在那一瞬間這樣想？他說：「我看見天開了，人子站在上帝的右邊。」最後，假如他看見上帝只是心智中產生的知識，那麼他為甚麼還需要「定睛望天」，而天會敞開？顯然，第一殉道者看見上帝不是通過心智，不是通過感覺，也不是通過否定，不是關於上帝的因果關係的和類比的推論。那麼是通過甚麼方式呢？我可以大膽地告訴你：通過靈性方式，也就是像那些在啟示中看見純粹之光的人士一樣。許多教父也都這樣說過。上帝的使徒路加也這樣教導過我們，他說：「司提反被聖靈充滿，定睛望天，看見上帝的榮耀。」如果你充滿了對聖靈的信仰，你也將會以靈性的方式看見心智所看不見的東西；但如果你的內心空虛，失去信仰，那麼，你甚至不會相信那些見證了真正看見的人。因為即便有微小的信仰，你也將會恭敬地傾聽那些根據自己的體驗來儘可能講述神秘之物的人，不會把這種神秘之物歸結為感覺或知識（雖然這兩個名稱在這裏被當作同一個名詞使用），因此也不會把真理當作謬誤一樣來反對，不會拒絕上帝賜予我們的神秘恩典。

31. 這就是奧秘所在——無論是教父們稱之為「絕對真實的」看見，還是真誠的祈禱行為，還是從祈禱中來的靈性溫暖和甜蜜，或是蒙恩典的快樂眼淚。所有這一切的本質都是通過心智的感覺所達到的。我說「感覺」，是因為這種認知的明顯可見性、完全可靠性和非夢想性，除此之外是因為，身體也在某種程度上受到了恩典對心智的作用，發生了適合於恩典的改變，自身充滿了對靈魂奧秘的某種感知，甚至使人能夠從外部感覺到，此時在蒙恩典的人身上是甚麼在發生作用。當內心的光注入身體的時候，摩西的臉上就發光，如此發光，乃至在感覺上看他的人們不能忍受這非同尋常的照耀（出 34:29-35）。司提反的面貌好像天使的面貌（徒 6:15），因為他的心智在神秘交流中像天使一樣接受和參與了超世界的光之後，也成為類似天使的。埃及的瑪利亞（Mary of Egypt），確切地說是升天的瑪利亞，她在祈禱的時候身體真的在可感覺的空間中上升了，因為隨着心智的提升，身體也升高了，脫離了大地，彷彿成為在空中的。

32. 比如說，當靈魂狂熱，彷彿被對唯一嚮往的上帝的無法克制的愛所激蕩的時候，心也和靈魂一起激動，通過精神的興奮實現了與恩典的交流，彷彿從這裏走向被應許的與主在雲中的身體相遇（太 24:30；可 13:26；路 21:27；帖前 4:17）。同樣，在緊張的祈禱中，當燃起非感性的火，點亮知性的燈，心智的陶醉突然燃起靈性直觀的空中之火的時候，身體也奇怪地變輕和變熱，乃至在看它的時候，按照靈性上升的描繪者的話，⁶³彷彿從熾熱的火爐裏出來的。對我來說，基督祈禱時的汗滴（路 22:44）就已經說明，由於頑強的祈禱在身體內會產生可

63. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 28: PG 88, 1137C.

感覺到的熱。那些使人確信祈禱產生的熱是魔鬼般的熱的人，將對此說甚麼呢？難道不管怎樣都要教導人去做沒有鬥爭、沒有緊張，只是使身體不要伴隨靈魂中進行的鬥爭而發熱的祈禱嗎？那樣的話，他們所教導的祈禱就既不是指向上帝的祈禱，也不是指向效仿上帝和把人改造得更好的祈禱。不，我們知道，在自願的節制之苦中拒絕了令我們上癮和違背誠命的感性享受之後，我們在祈禱中通過心智的感覺感受到神聖的和不被痛苦觸動的享受。誰體驗到身體在這樣的享受中也神奇地被改造，充滿了純粹的上帝之愛，他就會向上帝宣告：「你的言語在我上膛何等甘美，在我口中比蜜更甜」（詩 119:103），「我的心就像飽足了骨髓肥油，我也要以歡樂的嘴唇讚美你」（詩 63:6）；他在自己心中設立的靈性上升，隨着上帝之光的神聖造訪而快樂地加入了「上帝的幸福和崇高的天使情慾」，正如偉大的狄奧尼修斯所說。⁶⁴

33. 既然在上帝面前的潔淨懺悔不僅局限於受折磨的靈魂，而且從靈魂轉移到身體和身體感覺，其明顯證明是懺悔者為自己的罪過流下痛苦的眼淚，那麼，難道認為神聖的精神快樂的特徵也可以體現在能夠容納這種快樂的人們的身體感覺中，這種看法不是同樣虔誠的嗎？難道主之所以稱哭泣的人是有福的，不是因為他們必得安慰，也就是將得到聖靈賦予他們的快樂嗎？須知身體也以多種形式參與了這樣的得安慰。這一點只有體驗過的人才知道，而另外一種表現則是外部觀看者也能明顯看到的：溫和的性情，幸福的眼淚，對對話者的殷勤關注，按照《雅歌》的話來說：「我的新娘，從你的

64. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, XV 9: PG 3, 340 A.

嘴裏流出蜂房的蜜」(4:11)。得到未來幸福之保障的不僅是靈魂，還有和靈魂一道按照福音之路追求這幸福的身體。否定這一點的人也拒不承認未來時代的身體復活。但既然那時身體將同樣參與不可言說的上帝之善，那麼，當然身體現在也應當在它所能達到的程度上參與被賦予心智的神聖恩典。因此我們說，上帝的恩賜是感覺能夠達到的，雖然我們加上了「心智的」這個定語，因為上帝的恩賜是高於自然感覺的，因為領受它們的首先是心智。由於我們的心智努力朝向上帝的第一心智，按照自己的才能以神聖方式加入第一心智，因此我們的心智和通過它並與它相聯繫的身體就走近上帝，指出和預示着未來時代精神吞沒身體。不是身體的眼睛，而是靈魂的眼睛領受能看見上帝恩賜的聖靈的力量，因此我們把這一力量叫做心智的力量，雖然它是超出心智的。

34. 因此，我們阻止聽我們講話的人，不讓他們把靈性的和神秘的活動（能量）理解為物質的和身體的活動。犯這個錯誤的正是這樣一些人，他們用笨拙的和不潔淨的耳朵和不善於相信和遵循教父話語的理智，不虔誠地理解虔誠人士所敘述的啟示，惡語踐踏和詆毀敘述者，不相信大馬卡留斯，甚至可能不知道他說過的話：「沒有經驗的人不能觸及靈性之物；與聖靈的交流是純潔和忠誠的靈魂才能達到的，天上的智慧寶庫只向有經驗的接受者敞開，外行的人對此甚至完全不可思議。」⁶⁵ 聖徒虔誠地講述天上的幸福；當你自己還沒有因信仰而博得

65. Macarius Aegyptius, *Homilia*, 18, 1-3: PG 34, 633-636 ; *De charitate*, 24-27: PG 34, 928-929 ; Беседа том, как душа, помалу воспитуемая благодатью, приходит в совершенство 16, 3: 「因為神秘的靈性之物不可能被人的語言表達出來，除非聖靈自己在經驗上和現實中教會應分的人和有信仰的靈魂」(Макарій Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990, с. 93) 。

這種恩典的時候，你且聽聖徒的講述，那樣，你就會在現實經驗中用靈魂的眼睛看到，基督徒的靈魂在此世就可以參與怎樣的幸福寶藏與奧秘。只是當有人對你說，天上的寶藏只有用靈魂的眼睛才能在經驗上被認識的時候，你不要以為一切都是在思想中發生的。思想會同樣把一切感性之物和一切心智之物都變成知性推論。當你推論一座你未曾看見的城市的時候，你通過這一推論並不能在經驗上看見這座城市，同樣，只通過推論和神學思考，你也不可能在經驗上看見上帝和神性之物。如果在經驗上感覺到黃金，不用眼睛感受到它和用手觸摸到它，那麼，即便你在思想上想象千百次，也不可能擁有它、看見它和獲得它。同樣，即便你千百次地思考上帝的寶藏，但如果你沒有體驗到上帝的臨在，沒有用心智的和超越知性的視力看見他，那麼，你就沒有看到和沒有真正擁有任何上帝恩賜。我說「心智的視力」，是因為聖靈的力量居住其中，雖然對上帝之光的完全洞見要高於心智視力。

35. 難怪主沒有讓所有人，而只讓他所揀選的幾個門徒具有感知他泊山上的神蹟和不可見的靈性之物的能力。因為雖然偉大的狄奧尼修斯說，在未來時代我們也將和基督變容時在場的幾個門徒一樣「被可見的基督顯現所照亮，我們將通過無情慾的和非世俗的心智參與理性可知的光的恩賜，通過效仿上帝而達到與天上心智的超心智統一」，⁶⁶但是，我們對基督身體上閃耀的光的接受，不是只依靠沒有理性靈魂力量支撐的身體感覺活動而實現的：因為只有理性靈魂力量能夠容納聖靈，我們正是依靠聖靈才得以看見恩典之光。但是，那不是通過

66. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4: PG 3, 592C.

身體感覺而被感知的東西，已經不能叫做本來意義上的感性之物了。神聖的神學家自己在我們剛才引用的話中給一切有心智的人指出了這一點，他說，因為上帝的光將在「未來時代」照亮我們，也就是說，那時候既不需要陽光，也不需要空氣，也不需要此世界的任何東西了。這一點我們從受聖靈感動而作的經書中也可以得知：「那時上帝將成為萬物中的萬有」（林前 15:28），就是說，我們那時將不需要感性之光，因為上帝對我們來說將成為萬有，光也將成為上帝的光；因此，這光不是直接意義上的感性之光。此外，「在神聖中效仿天使」這句話（這句話可以用全部三種方式來理解）表明，天使也接受天上的光；假如這光是感性的，這怎麼可能呢？同樣，假如這光是感性的，那麼將通過空氣看見它，就是說每個人看見這光是看得更清楚還是更模糊，不是憑着他的德性高低或聖潔程度，而是根據空氣的透明度，因為「義人像太陽一樣發光」（太 13:43），所以每個義人看上去哪個更亮或更暗，不是憑着他們的善良功德，而是要看他們周圍的空氣是否純淨！同樣，未來時代的寶藏現在和將來都是可以被感性的眼睛所接受的，但（使徒說）這寶藏不僅是「眼睛未曾見過和耳朵未曾聽過」的，而且甚至是通過自己思想的途徑闖入不可知領域的人所「未曾想到的」。最後，假如這光是感性的，那麼為甚麼罪人不能看見這光？或者，也許未來時代仍將有許多障礙物、陰影和圓錐形物體會遮住天體的相會和循環周轉，因此，為了永遠的幸福生活重新需要星相家的許多辛勞嗎？

36. 但那時候身體感覺將怎樣接受非本來意義上的感性之光呢？應當是通過聖靈的萬能力量來接受。被揀

選的使徒正是通過聖靈才得以在他泊山上看見了這光，當時這光不僅從聖子的身體中發出，而且從代表基督聖父的雲中發出。不過，那時候身體也將成為靈性的身體，而不是血氣的身體，如使徒所說：「所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體」（林前 15:44）；如果身體將成為靈性的，那麼，有視力的心智也將通過靈性的視力來感受上帝的光。現在很難看見我們有一個能夠自己存在的心智靈魂，只是由於有死的、頑固的肉體的存在，這個肉體使靈魂陰暗和沉重，主要是使人只能以身體的外貌或其他幻象的形式來想象靈魂，這使我們不能知道靈性的感覺，在未來時代則相反，那時，復活的眾人子具有了天使的尊嚴（太 22:30；可 12:25；路 20:36），他們的身體彷彿將悄悄離開：身體將變得如此細小，乃至不再像是物體，不會對抗心智的能量，因為心智是向上的。因此，義人在那裏也就能夠用身體的感覺享受上帝的光。

37. 關於未來的身體與心智的自然本性有相似性，這一點我還能說甚麼呢？因為按照聖馬克西姆的觀點，靈魂將「通過參與上帝的恩典而成為上帝，其中不再有任何思想和感覺，同時不再有身體的自然活動，身體將按照其加入神性的程度而與靈魂一起被神化，因此無論靈魂還是身體都將成為統一的上帝，上帝的榮耀將勝過它們的自然屬性」。⁶⁷這樣，正如我開頭說的，雖然上帝對受造物來說是看不見的，但對他自己來說卻不是看不見的，並且在未來時代他自己將不僅通過我們的靈魂，而且神奇的是——還將通過我們的身體而觀看，因此，那時我們甚至可以通過身體感覺而明顯看見不可企及的上

67. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, II, 88: PG 90, 1168A.

帝之光。這個偉大恩賜的保證和開端，基督在他泊山上已經以神秘方式指示給幾位門徒了。超越一切語言和一切形象的上帝之光，怎麼能夠成為感性之光呢？在他泊山上照亮使徒的光，不是本來意義上的感性之光，你明白嗎？

38. 不過，既然超越一切感覺的上帝之光畢竟是感性的眼睛所能看見的，正如它曾經被看見一樣，而且，那些屬靈人士的反對者在此也是正確的，並且是和屬靈人士以及和我們都是一致的——我是說，既然上帝之光是肉體的眼睛看得見的，那麼，為甚麼心智的眼睛就看不見呢？難道靈魂是某種惡劣的、與善不相容的、對善無感覺的東西？這一點最大膽的惡教師都不曾說過。要麼，或許靈魂是好的，但身體更好？實際上，如果身體能夠接受上帝之光而靈魂不能，那麼靈魂豈不比身體更壞嗎？如果是靈魂通過身體從能觀看上帝之光，而不是身體通過靈魂，那麼，物質的和有死的身體豈不比靈魂更接近於上帝嗎？如果主在他泊山變容是將來上帝在榮耀中顯現的預示，並且使徒得以用肉體的眼睛看見，那麼，為甚麼內心純潔的人現在不能用靈魂的眼睛領悟這一預示，這一上帝顯現的保障？如果上帝之子不僅把我們的本性——出於對人的無限愛！——與自己的神性相結合，接受了靈性化的身體和理性靈魂，「出現在世間並同人們交往」（《巴錄書》3:38），而且——出於無限的神蹟！——通過領聖體而把自己與我們每一個信仰者交融，他還與我們人的存在合為一體，使我們成為全部神性的殿，「因為上帝本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裏面」（西 2:9）——那麼，難道他將來不會用住在我們身上的自己身體的神性光輝照亮應分的參與

者的靈魂，就像在他泊山上照亮門徒的身體一樣嗎？當時，尚未與我們的身體融合的、具有恩典之光的源泉的主的身體，從外部照亮了他周圍的門徒並通過他們的感性眼睛在他們靈魂中實現了啟蒙；現在，當主的身體已經與我們融合並活在我們之中，它就更應當從內部照亮我們的靈魂。

39. 怎麼，難道按照《聖經》上說的（林前 13:12），我們在未來時代不會「面對面地看見」那不可見之物嗎？如果是這樣，那麼，這就意味着，現在，我們因為接受了他的保障和預示，內心純潔的人就能看見他的心智的和不可感知的形象。因為心智具有非物質的本性，類似於光，可以說，它與原初的、作為萬物之起源和高於萬物的最高之光相接近，這樣的心智竭力追求這存在之光，在非物質的、緊跟不捨的、真誠的祈禱中義無反顧地奔向上帝，在這一衝動中被改造成為具有天使的尊嚴和像天使一樣被第一光照亮，⁶⁸顯現出它的本質固有的原型，⁶⁹自己發出神秘之美的光輝，這樣的神秘之美只有心智的感覺才能感受到。上帝的歌頌者大衛在無限喜悅中把這一偉大的神秘事件告訴了信徒：「上帝的榮美歸於我們身上」（詩 90:17）。但約翰在《啟示錄》中給我們揭示了美麗的真理：「在勝利者從上帝那裏領受的白石上寫着的新名，除了那領受的以外，沒有人能認識」（啟 2:17）：這不是說沒有這塊白石的人就不能認識上面的字，而是說，如果一個人不帶着信仰去聆聽所獻身者，那麼，他在這塊白石上甚麼也看不到，並且將認為真正

68. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 40*, 5: PG 36, 364B.

69. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 6: PG 3, 644BC; Maximi Confessoris, *Epistola*, 6. 5; PG 92, 429AB. [俄譯有誤，PG 92 應為 PG 91。——編注]

的靜觀的存在方式是盲目的，不是說這種存在超越感覺，超越作為某種神性黑暗的知識，而是說這樣的存在方式完全喪失了任何存在的意義。並且，如果這個人除了無知和不信外還善於惡語傷人，充滿混亂的思想，甚麼都想做，不尊重神聖之物，那麼，他就不僅把靜觀的存在方式作為現實中不存在的東西加以拋棄，而且會把上帝的光照看作是魔鬼的想象。兄弟，你現在所說的這些人就具有這個毛病。

40. 他們的最後結論是，上帝是看不見的，而光的天使是撒但偽裝的（林後 11:14）。他們甚至不能想象，真理先於偽裝，假如魔鬼生動地描繪了真實存在，偽裝成光的天使，那就意味着，真的存在着光的天使，善的天使；而光的天使通報的不正是上帝的光嗎？上帝的光的天使是上帝的天使，因此上帝就是光；因為使徒所說的不是「偽裝成明亮的天使」，而是「偽裝成光的天使」。假如惡的天使只是偽裝成知識或德性，那麼就可以得出，上帝所賦予我們的光照也只是科學或美德；但是，因為魔鬼向我們展現的是不同於知識和德性的幻想之光，所以，心智的真正的上帝之光也不同於知識和德性。正如幻想的、想象的光就是魔鬼的光本身，是黑暗偽裝的光一樣，能夠照亮真理的天使的和類似天使的人之光，就是上帝本身，上帝本身就是光，也作為光被看見，並把純潔的心靈改造成光，因此，聖馬克西姆⁷⁰和神學家格列高利⁷¹不僅把驅趕無知的黑暗的東西叫做光，而且把靈魂的發光叫做光。這種發光不僅僅是知識或德性，而是超越於一切人的德性和知識的界限之外，關於這一點

70. Maximi Confessoris, *Mystagogia*, 23: PG 91, 701C.

71. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 40*, 5: PG 36, 364B.

你可以從聖尼爾那裏得知，他說：「心智在自我凝注的時候，看到的已經不是某種感性或知性之物，而是顯露出來的心智能力和流淌着平安與喜樂的神聖光輝」。你看見了，直觀領悟高於一切行動、生活方式和思維。你聽見了，曾說過「心智直觀發出天上之光的自身」的那位教父，現在明確地告訴你說，心智此時是被上帝的光芒所照亮。你要相信他關於通往美好靜觀狀態之路的教導，他說「自我凝注的祈禱將會找到應當清醒堅持的祈禱方式」，因為真正祈禱的人，他的心智與對上帝的祈禱融合在一起，他被上帝的光照亮。你還想請教這位神聖的馬克西姆嗎？他說：「達到了內心純潔的人，不僅能夠認識低級的、依賴上帝的事物的本質，而且能夠直觀上帝本身。」⁷²

41. 馬克西姆說：「上帝在造訪純潔心靈以後，能夠通過聖靈在這心靈上寫下自己的文字，就像在摩西的石版上一樣。」⁷³那些宣揚通過外部智慧來認識事物和上升到上帝的人，他們對此能說甚麼呢？保羅說，恩典的律法首先「不是寫在石版上，而是寫在心版上的」（林後 3:3），與此相一致，大馬卡留斯見證說，「心靈掌管人的全部構成；因此這裏應當看看，心智和心靈中的全部意念是否被寫上了聖靈律法的恩典」。⁷⁴那些認為我們的內心不能領受上帝的人們，對此又能說甚麼呢？我們再來聽聽馬克西姆的話，他依靠內心的純潔而得到知識的光照並超越了知識，他說：「純潔的心靈把沒有物質形象負擔的心智交給上帝，這種心智願意只以這樣的形象

72. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, II, 88: PG 90, 1161D.

73. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, II, 88: PG 90, 1161D.

74. Macarius Aegyptius, *Homilia 15*, 20: PG 34, 589B.

作為自己的內在標誌，通過這些形象，上帝成為明顯可見的。」⁷⁵那些認為對上帝的認識只能通過對存在物的認識，而不懂得和不承認上帝的顯現（出現在人與上帝合一時）的人們，對此又能說甚麼呢？然而上帝通過一位自己的體現者說：「不要從人那裏學習，不要從人的作品中學習，而要從我們內心中發生的光照和豁然開朗學習。」⁷⁶難道沒有物質形象負擔的心智、以上帝的形象為自己內在標誌的心智，無力超越對存在物的認識嗎？

42. 然而，甚至知性通過否定而向上帝上升，這種方法也要比使心智被印上上帝的神秘形象低很多，神學思考同樣不如在光中看見上帝，更遠不如與上帝交流，就像知曉不同於擁有一樣。⁷⁷談論上帝和遇見上帝不是一回事。因為對前者而言需要的是語言，當然是說出來的語言，還需要語言藝術，如果我們不僅想要保持知識，而且想要運用和傳授知識的話；然後還需要各種各樣的推理材料，以世俗事物為實例的比較和證據；這一切或其中的大部分，都可以通過觀察和聽而逐漸積累，所有這一切都是周旋於此世的人們可以達到的，當然也是此世的智者，甚至生活和靈魂不潔的人可以達到的。相反，為了在自己內心獲得上帝，在純潔中投身於上帝，在人性可及的程度上與上帝的最聖潔之光合一，我們只能依靠高於自我的力量進行心靈和道德淨化，放棄一切感性之物，超越一切意圖、判斷、推理知識，在祈禱中完全獻身於非物質的靈性活動（能量），獲得高於知識的無

75. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, II, 82:PG 90, 1164A。馬克西姆在此一字不差地引用了荒野修士馬可的話。參見 Marci Eremitae, *De temperantia*, 24: PG 65, 1064 B。

76. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 25: PG 88, 989A。

77. 參見本書第一論第三篇，第 34 節。

知，讓這種無知中充滿聖靈之光，這樣，我們將以不可見的方式看見永恆世界的獎賞。你明白嗎？與這種無知相比，充滿話語喧鬧的哲學顯得多麼低級，這種哲學的原則——是感性認識，而其各種哲學的最終目的——是並非在純潔中達到的和不清除慾望的知識。靈性直觀的原則——是用生活的純潔來換取的善，是對存在物的真正的和可靠的認識，因為這樣的認識不是通過研究而發現的，而是通過心靈的純潔，只有這樣才能區分甚麼是真的，是美的，是有益的，甚麼不是；而靈性直觀的最終目的——是對未來時代的保證，是高於知識的無知，是神秘地參與神秘之物，是不可表達地看見，是對永恆之光的神秘直觀和感受。

43. 如果你通情達理地聽，你就會明白，這未來時代的光，也就是在基督變容時照亮門徒的光，現在也同樣照亮了被德性與祈禱所淨化的心智。實際上，聖狄奧尼修斯已經明確說過，在他泊山上顯現的基督之光美化和照亮了未來時代使徒的身體。⁷⁸大馬卡留斯說：「靈魂在與天上的光合一之後，現在就已經在自己的本質上被賦予了神秘知識，而在復活的偉大時日，靈魂的身體也會被天上的榮光所照亮」⁷⁹——他說「在本質上」，是為了讓任何人也不要以為，被照亮（恍然大悟）不僅限於得到知識和判斷；特別是對有靈性的人來說，他在本質上由三部分構成：天上之靈的恩典，有理性的靈魂，世俗的身體。再聽聽大馬卡留斯的說法：「現在彷彿被刻在內心的與上帝相似的靈性形象，到那時將使外部的身體

78. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4: PG 3, 592BC.

79. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis* 23-24: PG34, 957B.

也成為似上帝的和天上的身體」；⁸⁰還有：「與人類和解之後，上帝正在重建還在肉體中的真信的靈魂，使它能夠感受天上的光，並通過上帝的恩典之光使它的心智感覺重新富有洞察力，然後使他的身體披上榮光」；⁸¹還有：「在這裏基督徒的靈魂能夠與怎樣的寶藏和奧秘合一，只有那在經驗上用靈性的眼睛看見這一切的人，才是清楚的；但在復活的時候，身體本身也將能夠獲得這一切，看見這一切，彷彿掌握這一切，因為身體也將成為靈」。⁸²顯然，使徒在他泊山上看見的上帝之光，與現在純潔的靈魂所看見的上帝之光，以及未來永恆幸福的本質，這都是同一種東西。難怪偉大的神學家大巴西流把主變容時的他泊之光叫做基督再次來臨之榮光的預示，⁸³而在另一個地方則明確地說，那時「彷彿是某種上帝的光通過透明的障礙物，也就是基督的人性肉體在照耀——它的神聖力量照亮了那些具有純潔的心靈之眼的人」。難道這不就是在他泊山上忽然閃耀的光嗎？這光甚至被肉眼所感知，正如主希望的那樣——當這光從基督身上就像從太陽身上一樣發出耀眼可怕的光芒，照亮了內心純潔這的心靈的時候，難道這些人沒有看見這光嗎？「假如那時我們也在他們中間，那麼我們就會敞着臉觀看主的榮光」（林後 3:18）。我們在這裏很好，我們將和這位做祈禱的偉大聖徒一起祈禱。

44. 那時純潔的人曾看見從基督肉體中向我們顯現的偉大之光；他們現在如何看見這光，我們怎樣才能看

80. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis* 23-24: PG34, 957CD.

81. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis* 26: PG 34, 960A.

82. Macarius Ægyptius, *Homilia*, 5, 10: PG 34, 516AB.

83. Basilius Magnus, *Homilia in Psalmum*, 29: PG 29, 400CD. [俄譯注如此，應有誤。該位置應為 *Homilia in Psalmum*, 44, 見上文注 56。——編注]

見——關於這些你如果願意可以向眼光敏銳的人了解。我向他們學習了，用大衛的話說，我「信，因此就說了」（詩 116:1），還應當補充一句使徒的話：「我們信，所以我們說話」（林後 4:13）。一個人如果為了福音的生活而拒絕獲取財富、人間榮耀和肉體滿足，通過服從具有「基督長成的身量」（弗 4:13）的人而堅守這一拒絕，這個人就能看見自己身上越來越燃起無慾的、神聖的愛，他將在神奇的熱情中迷戀上帝和與上帝的合一。這種愛籠罩他的全部，迫使他深入研究和考察一切身體活動和心靈力量，看看其中有沒有某種有助與上帝交流的東西。於是，他通過詢問有經驗的人，發現或了解到，在這些身體行為和心靈力量中有許多東西是與理性格格不入的，某些行為雖然是理性的，但很少能超越感性，而看法和想法雖然是理性的能力，但他猜測，它們畢竟是和感覺的存儲，也就是和想象相互關聯的，此外，它們是依靠屬血氣的器官來實現的，對此使徒保羅說：「屬血氣的人不領會上帝聖靈的事」（林前 2:14）。於是，他就去尋找超越這一切的心智的和與低級能力相混淆的生活，牢記智慧的神學家尼爾的話：「即便心智高於身體直觀，他還是不能完全看見上帝的地方；因為它在這種情況下畢竟仍然是在進行思維認識活動，依舊停留在變動不定的和五花八門的意念中」，⁸⁴還有：「進行各種空洞思考的心智遠離上帝」。⁸⁵

45. 他從偉大的狄奧尼修斯那裏和榮耀的馬克西姆那裏知道，我們的心智一方面具有思維力量，可以依靠這一力量來認識知性事物，另一方面則具有超越於思想

84. Evagrius, *Caput*, 57: PG 79, 1180A.

85. Evagrius, *Caput*, 56: PG 79, 1179D-1180A.

本性的統一能力，借助這種能力，心智能夠與超越界限之物統一起來⁸⁶——於是，他開始尋找這種最高的、唯一完善的、完整的和不破碎的存在；這種存在彷彿諸形象的理式，它把我們像爬行動物一樣曲伸不定的思想運動（一切其他知識都是建立在這一運動基礎上的）加以規範和整合。雖然心智下降到意念，並通過意念下降到複雜多樣的時候，擴展到全部活動（能量）之中，但是，當心智自身在發揮作用的時候，它還具有某種另外的、高級的能力，因為它能夠自己獨立存在，脫離各種各樣的世俗生活——正如騎士具有比駕馭馬更高的能力一樣，不僅在下馬之後具有這個能力，而且他在馬上或在車上也可以行使這個能力，如果他自己不把自己的全部都投入駕馭馬的話。假如心智不總是完全投身於低級事物，它也能夠開始進行自己所固有的活動並確信其正確性，雖然要比騎士更困難，因為心智在本性上是與身體相聯繫的，是與身體的知覺及來自世俗生活的各種身體狀況相混淆的。但是，心智在達到了這一它所固有的活動——而這就是訴諸自身和持守自身——並在其中超越自身之後，他就也能夠與上帝合一了。

46. 因此，誰想要在愛中追求與上帝合一，他就將逃避一切依賴性的生活，選擇修道的和孤獨的生活，遠離一切留戀，努力做到沒有忙碌與操勞地住在難以達到的靜修殿堂。在那裏，他一旦也可能使靈魂脫離一切物質桎梏，他就會把自己的心智與對上帝的連續不斷的祈禱聯繫起來，而一旦通過祈禱使自己回到自己，他就能找到通往天國的新的神秘道路，這投入者的神秘沉默彷彿

86. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, VII, 1: PG 3, 856C; Maximī Confessoris, *Commentaria*: PG 4, 344A.

是難以察覺的黑暗，這時，他就通過心智把自己與這條道路緊密聯繫起來，於是，他將帶着完全寧靜和真正沉默中的無可表達的甜蜜享受，飛升到全部受造物之上。⁸⁷當他完全走出自己和完全歸屬於上帝之後，就看見了上帝的榮譽和直觀到上帝的光，這光是感性知覺本身完全不能達到的，是被賦予純潔無暇的靈魂和心智的神聖恩賜，沒有這一恩賜，心智即便擁有心智的感覺，也不能看見上帝和與高於理智者合一，正如肉眼沒有感性之光就甚麼也看不見一樣。

47. 既然我們的心智可以超出自己的界限並以這種方式與上帝合一（但這只能是上升到我們自身之上），那麼，上帝也會向外走出自己，與我們的心智合一，但這只能是上帝的下降，他「彷彿由於對愛的着迷和由於善的豐沛而從自身中走出來，從自己不可及的高處走下來」，⁸⁸在超理性的統一中與我們結合。⁸⁹上帝將在自我降低中與我們和與天使合一，關於這一點聖馬卡留斯也教導過我們，他說：「偉大的超存在者由於自己無限的善而降低自己的身份，以便與自己的理性造物，也就是與聖徒的靈魂以及與天使合一，這樣做是為了使他們能夠通過他的神性而加入不死的生命。」⁹⁰這樣，既然上帝已經下降到肉身，下降到有死的身體（羅 7:24），並且是以十字架之死的方式（腓 2:8），那麼，難道他就不能再下降到如此地步，以便能夠除去掉落在亞當犯罪後

87. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 1: PG 3, 997; Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 13: PG 3, 712AB.

88. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 13: PG 3, 712AB.

89. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 13: PG 3, 712AB; Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1413AB.

90. Macarius Ægyptius, *De elevatione mentis* 6: PG 34, 893 C。參見本書第一論，第三篇，第 3 節。

之靈魂上的黑暗蓋布，並讓這一靈魂分享自己的光嗎？

48. 你們是不信的人，還促使他人走向不信，你們是盲人，還想充當盲人的嚮導，你們遠離上帝，還把他人也從那裏拉走，你們看不見上帝，因此就讓他人相信上帝不是光，你們不僅讓自己的眼睛背離光，投向黑暗，而且把光叫做黑暗，當上帝的下降想達到你們的時候，你們卻使上帝的下降毫無成果。假如你們相信教父的話，你們就不會如此墮落，因為誰聽了聖徒的話，他就會開始不僅虔敬地對待超自然的天賦本身，而且甚至虔敬地對待其中有爭議的東西，因為，正如荒野修士馬可（Mark the Hermit）說的，「有一種沒有經驗的人所不知道的恩典，既不能詛咒它，因為有可能是真理，也不能接受它，因為有可能是錯誤」。⁹¹看到了嗎？有一種區別於信條真理的真正恩典，因為在信條真理中難道有某種有爭議的東西嗎？顯然，存在着超越於知識之上而起作用的恩典，為了這一恩典，把沒有體驗過的東西叫做錯誤是不虔敬的；難怪聖尼爾建議請求上帝對類似的東西進行解釋，他說：「要堅持不捨地祈禱，以便讓上帝把你從他那裏看見的東西做更多的開示，如果沒有看見甚麼，就請他從你身上儘快趕走錯誤。」教父們還毫無隱瞞地告訴我們，真理和錯誤都有哪些特徵。「錯誤雖然假扮成真理的樣子，雖然穿着亮麗的外衣，但它不能做出任何善的行為；不憎恨俗世，不鄙視俗世榮耀，不迷戀天上之物，不消除意念，不帶來精神的寧靜、平安、喜樂和謙虛，不中止享樂和情慾，不造成高尚志趣；因為這一切都是恩典的作用，是與錯誤的成果相對立的。」有人根據自己的長期經驗也已經列舉了心智直觀的特

91. Marci Eremitæ, *Opusculum*, II, 26: PG 65, 933D.

徵，以便根據它的作用來令人相信，比如說：「從它的作用中你就能夠辨認出，在自己靈魂中閃耀的心智之光是上帝的光還是魔鬼的光」⁹²——以便既不把壓迫錯誤的人認為是騙子，也不把錯誤看作是真理。

49. 但可靠的光的永恆恩典不是在此時代被賦予的；一位聖徒說，「誰若這麼說，他就是貪圖私利者中的一員」。可以看看，這樣一些人多麼遠離真理，陷入迷途，他們由於人性的某些不完善而把得恩典的人士叫做迷途者，忘記了約翰·克利馬科斯的話，只有天使才能不陷入罪孽，人則不能，⁹³還有，「有些人由於自己的錯誤而克制自己，把自己的墮落作為恩典臨近的原因」。因此，在人那裏應當尋找的不是天使的無慾，而是人的無慾，按照同一位聖徒的說法，「這種無慾的臨在可以根據一個人被神秘之光所充滿和對祈禱的無言嚮往來辨認」。還有：「靈魂只有完全擺脫感性的依賴性，才能看見上帝的光，而關於神聖經書的知識——這種知識在多少人那裏是與感性結合在一起的！」還有：「軟弱的靈魂從別人那裏知道上帝造訪它們，而完善的靈魂則從聖靈的臨在知道上帝的到來」，還有：「在初學者那裏，看他們是否跟從主，證據是謙虛的增長，在中途者那裏，證據是遠離爭論，在完善者那裏，證據是上帝之光的增長和豐沛」。⁹⁴

50. 順便說一句，如果這光不是靈性的並能給予知識的，如教父說的那樣，而是如我們剛才聽到的，知識和知識的豐富是合乎神意的完善的特徵，那麼，所羅門的

92. Macarius Ægyptius, *De patientia* 13: PG 34, 876B-D.

93. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 4: PG 88, 696D.

94. 類似的說法參見約翰·克利馬科斯的上述著作，第 1·26·29 階：PG 88, 640A, 1013A, 1033A-D, 1488C。

生活就將是比自古以來全部聖徒的生活都更加完善和更加合乎神意的；也必須用同樣的說法來說那些以其豐富的智慧令世界驚訝的希臘人。然而，約翰·克利馬科斯則想要表明，天上的光對某些初學者也是發亮的，雖然是朦朧的，而在完善者那裏有時也有謙虛的增長，雖然是另一種、不同於初學者的謙遜。約翰·克利馬科斯還補充說：「渺小之物在完善的人那裏並不渺小，而偉大之物在小人物那裏則不完全是完善的。」⁹⁵但是，上帝的恩典對小人物也會慈愛地顯現，這一點你在聽了令人驚奇的狄亞多丘斯的話之後就會得知，他說：「通常在開始的時候恩典非常明顯地以自己的光照亮靈魂，但在修煉鬥爭的中期，恩典大部分都在不知不覺地起作用。」⁹⁶按照聖尼爾在充滿靈性的時候所說的，「聖靈同情我們的無能，甚至會造訪不潔的我們，如果發現我們的心智哪怕只是在向它祈禱，它就會進入我們的心智中，趕走心智周圍的意念和空論的全部武裝」。⁹⁷大馬卡留斯則說：「善的上帝出於自己對人的極度之愛，給予請求者所求的東西；誰在努力做祈禱，甚至在其他美德中都沒有表現出類似的盡心竭力，上帝的恩典有時就會造訪他，根據他尋找上帝的程度賦予他快樂祈禱的禮物，儘管他會失去一切其他財富；當然，不應當因此而貶低這些財富，但應當通過經驗和修煉使不馴服的心順從上帝，努力獲得自己的美德，因為到那時來自上帝的恩典將會在內心增長，同時帶來真正的謙遜，真正的愛和人

95. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 26: PG 88, 1033B.

96. ДиядохФотикийский. Главы 69: Diadochus Photicensis, *Capitula*, ed. des Places, Paris, 1955, p.129.

97. Evagrius, *Caput* 62: PG 79, 1180C.

所力圖找到的全部美德。」⁹⁸

51. 教父教導的含義不是很清楚嗎？聖徒繼續進行上帝的房屋建築，他不因為還沒有建牆就拆毀地基，也不因為牆上還沒有蓋屋頂就拆毀牆。因為他根據經驗知道和明白，天國在我們心中彷彿是種下的芥末種子，它比所有其他種子都小，但到最後它的生長將超過靈魂的全部力量，成為天上飛鳥的可愛居所（太 13:31-32）。而你所說的那些人，他們輕率地進行評斷，他們由於沒有經驗而不承認能夠帶來益處的兄弟所擁有的東西，他們不知羞恥地攫取了上帝評斷的權利，他們看着一個人彷彿能夠獲得恩典，他們就宣佈此人應得恩典，另一個人不能。然而只有主才有權評斷誰能得到自己的恩典，既然主已經接受了人，那麼，「你是誰，竟論斷別人的僕人呢？」使徒如是說（羅 14:4）。

但是，下面，我們在回到開頭的內容並稍加補充之後，我們將終止這段冗長的講話。

52. 誰若不相信這一新恩典的偉大奧秘，不帶着希望期待神化，他就不能鄙視肉體享樂、金錢、財富和人的榮譽，如果他能也這樣，那麼他馬上就將被傲慢所籠罩，彷彿他已達到完善，於是他就會滑落到不潔者的行列中。相反，誰若期待恩典，那麼，他即便已經達到了全部美德，在別人看來已經達到了不可企及的最高完善，但他還會認為自己完全沒達到甚麼（腓 3:13）並且更加謙遜。他有時想着先前聖徒的卓越偉大，有時想着上帝對人的無限慈愛，他會悲傷和哭泣，重複以賽亞的話：「我真不幸！因為我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔

98. Macarius Ægyptius, *Homilia 19*, 6-8: PG 34, 648BD; *De libertate mentis* 18-19: PG 34, 949D-953A.

的民中，又因我眼見大君王萬軍之耶和華」（賽 6:5）。但這不幸本身卻能增加靈魂的純潔，恩典之主會慷慨地給予它安慰與光，因此約翰·克利馬科斯根據自己的經驗教導說：「不幸的深淵看見了安慰，內心的純潔接受了光。」⁹⁹的確，只有內心的純潔才能接受這光；而人們關於上帝所說的和所知道的一切，也將容納不潔的心。顯然，這光高於知識和語言，即便有人把這光叫做知識和理解，因為聖靈給靈魂賦予了理解力，那麼，在此所說的也是另外一種類型的理解，是屬靈的理解，這種理解甚至是那些只有信仰的心卻沒有用行為來淨化心靈的人所達不到的。難怪這純潔心靈之光，讓人看見、自己是可見的上帝這樣說：「內心純潔的人有福了，因為他們將看見上帝。」假如這看見就是知識，是我們這些不潔的人也擁有的知識，那麼這福還有甚麼特別的呢？被上帝的光照亮的聖徒很好地定義說，上帝的光不是知識，而是「不可說的作用，是以不可見的方式看見的東西」，因為不是感性的，是「以不可知的方式被思考的東西」，因為不是知性的。

還可以補充許多；我只是擔心甚至我剛才補充的這些都是徒勞的。按照同一位聖徒的說法，「誰想要用語言向沒有看見上帝之光的人解釋對這光的感覺和這光的作用，他就像想要用語言給沒吃過蜜的人傳達蜜的甜一樣」。不過，我還是對你說了這一切，以便使你知道我們忠實於教父格言這一實情，你在下面可以讀到這些格言的片段。¹⁰⁰

99. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 7: PG 88, 813B.

100. 帕拉馬斯手稿中沒有保留這些教父格言。

第二論第一篇

研究和反駁哲學家貝爾拉姆反對神聖 靜修者的著作。甚麼是真正修士應當 追求的拯救知識，或反對認為外部科 學知識是真正拯救知識的人

1. 沒有甚麼東西比謊言更可怕，沒有甚麼東西比虛假見證更沉重——但這只是對誹謗者來說的，而不是對遭受誹謗之苦的人來說的；後者常常因受誹謗而更加完善，因忍耐而得到天上的獎賞，而「一切說謊言的，主必滅絕他們」（詩 5:6）。但是，當打劫者像被打劫者一樣叫喊，誹謗者像被誹謗者一樣哭泣並抱怨受害者和無辜者的時候，還可以想象比這更惡的嗎？還有甚麼樣的譴責是他不當受的呢？即便他不會馬上受到譴責，但他畢竟是「在上帝公義審判和啟示的日子為自己積蓄憤怒」（羅 2:5）。想到那位來自西西里的哲學家，外部科學的鼓吹者，我就為他擔憂。看見他身穿修士服裝，我曾經很高興，暗自以為，他會做出智慧行為，在經過神聖科學階段之前和我們的這樣一些最優秀的修士很相近，這些修士與其他所有人不同，他們在靜修中把自己的生命獻給上帝：我推斷，他對我們來說將成為這樣一位文士，

用主的話來說，他就像一個能展現舊學與新知的寶藏。然而，一切實際情況卻恰好相反，這個我曾抱有良好希望而為之高興的人，現在令我真心地惋惜。他結交了我們的幾位修士，並且是最普通的修士，裝作學徒的樣子，但後來和他們斷絕了往來，宣佈自己對他們的譴責，並開始寫反對他們的文章，在其中大範圍地毫無克制地責罵他們。這些文章他不敢在這些修士面前講，而是對自己的聽眾和在他周圍喧鬧的年輕人講，勸說那些願意否定教父思維方式的人和那些都沒有靜修生活經驗的修士。這種傳聞四處散播，說靜修者堅持一些無可忍受的信念；他給這些靜修者起了一個最低下的名字，叫做肚臍心理者，把他們主張的所謂異端叫做肚臍心理學。他沒有提及受譴責者的任何一個人的名字，同時斷定所遇見的是我們修士中最強的，他以此來肯定所有人都是被懷疑者。

2. 於是我開始自己尋找這些文章。但是他如此努力地使這些文章不讓我們中的任何一個人看見，乃至不把文章交給與我們稍有來往和到過我們這裏的人，如果這些人想看，必須首先發誓不把文章給任何一個修士看。不過最終，他的這些在黑暗中迷失和逃避啟示之光的言詞，還是沒有逃過我們的手。得到這些文章之後，我讀了其中的一部分，發現其中沒有一句正確可靠的話，全是謊言和精巧的誹謗。確實，他在這些文章中說，他所譴責的修士教導他說《聖經》是完全無益的，對事物的認識是惡，上帝的本質是感覺上看得見的，要達到這種看見還需要進行某些感性的觀察、活動和操練。他把這一切叫做肚臍心理學，按照自己的想象宣佈這是魔鬼的學說，自封為唯一正確的教導者，然後，他就大談心智

祈禱和神聖之光，設定靈性上升的等級和認知上帝的標準，他確認，這裏所進行的完善大部分來自外部科學和科學工作，因為這一科學是上帝的禮物，就像先知和使徒的恩賜一樣。

3. 他的文章就是這樣，當他了解到我們的反駁之後，他還構想和說出了許多更壞的東西。但他突然非常害怕，在教會面前同意不傳播自己的文章，把它們作為罪惡誘惑的原因而拋棄和完全銷毀。由於他因為自己的講話而受到了公正的譴責，他也讀了某些我們反駁他的書，發現不可能迴避我們的反駁，於是，他羞愧難當，重新坐到桌旁，在自己的著作中刪除了某些東西，修改了某些東西，「肚臍心理者」這個稱呼完全刪掉了——這是一個空洞的名稱，沒有任何內容，不能用於任何對象，就像「山羊鹿」、「馬人」這樣的虛構名詞一樣，而他先前所說的魔鬼之物，現在叫做自然之物，仍然不知何故。在我們的著作中他不敢進行爭論的地方，他就略過去，彷彿完全沒有讀到，而竭力誹謗歪曲另一些部分，還自己抱怨，彷彿自己是被誹謗者。現在他已經不把自己的著作託付給他的所有朋友，而只給少數最親近的朋友。其中之一認為自己有義務把這些著作轉交給我，他發現其中有欺騙和謊言，請求我站出來，按照順序反駁全部謊言，儘可能恢復那些不可能被偽學說壓倒的真理的光芒。我認為應當聽從這一虔誠的請求，再次竭盡自己的全部力量維護真理和正義，下面我像以前一樣，從這位哲學家關於科學和空洞的學識的論斷開始。

4. 他是從這種觀點出發的。「哲學也和健康一樣，在同等程度上既是直接來自上帝的恩賜，又是通過我們的勞動獲得的。正如健康來自上帝的恩賜，但它不是別

的，正是通過治療達到的，智慧也是這樣：它是主賜予先知和使徒的，同時，主也把受聖靈感動者所寫的《聖經》和哲學科學賜予我們，我們借助這些可以尋找這一智慧和找到它。」這裏還沒有任何可怕的東西，雖然他把兩種差別無比巨大的東西等同起來：因為上帝甚至能醫治無法醫治者，上帝能讓死人從棺木裏站起來，而他賦予先知和使徒的智慧是天父的聖言，是永恆的神聖智慧（София），正如使徒保羅說的：「他（基督）對我們來說成為來自上帝的智慧」（林前 1:30）；外部科學的智慧，正如醫生的治療技巧一樣，其與上帝智慧的區別，不亞於希臘人與先知的區別，或者基督的門徒或耶穌基督自己與加侖和希波克拉底¹的區別。在我看來，把類似的東西看作等同，就等於把螢火蟲看成是太陽，因為它們都能在空中發光。

5. 不，他說，「包含智慧的靈感經書和外部科學的哲學具有同一個目的，要達到同一種東西：揭示真理，因為真理在萬物中都是一個，當初上帝直接賜予使徒的真理和我們在勞動中取得的真理是同一個；哲學科學也通往上帝賦予使徒的真理，有助正確無誤地把偉大的神聖象徵歸結於它們的非物質原型」。聽了關於聖靈的創造性智慧與外部科學的哲學完全相容這樣的說法，並且是從這些人那裏聽說的，他們外表上與我們持有同樣的信念，並且指責我們對他們的反對彷彿是在反對志同道合者——在聽了這樣的說法後，哪一個知道這些東西之間的全部差別又具有健全思維能力的人，不會憤怒呢？難道上帝的奧秘的解釋者尼薩的格列高利（Gregory of

1. 加侖（Galen, 129/131-200/210）和希波克拉底（Hippocrates, 469-399BCE），皆為古希臘羅馬時代的著名醫生。

Nyssa) 的話不是可信的嗎？他說，一個真理是「無子女的和無成果的」，在長期的分娩之痛以後沒有任何成果，不能通往知上帝之光，然而靈性的真理則是豐盛的和多果實的，它所產生的子女不是兩三個，像多胎動物那樣，而是一次生產幾千個，把它們從可怕的黑暗帶向上帝的神奇世界，正如我們從《使徒行傳》中得知的那樣（徒 4:4）。²難道外部科學的真理不是值得懷疑的和與謊言相混淆的嗎？因此這種真理遲早要被推翻，這一點是他的追隨者也應當承認的，而另外一種真理，按照福音書的話來說（路 21:15），則是誰也無法抗拒的，因為它宣告了最明顯可見的、完全不與非真理相混淆的真理。難道《聖經》智慧的真理對我們來說不是必需的、有益的、拯救性的，而外部智慧的真理不是不必要的和不具有拯救性的嗎？無論如何，看來真理有兩種：一種真理是靈感學說的目的，另一種真理是非必需的，不具有拯救性的，這是外部哲學所尋找、但卻永遠也找不到的真理。怎麼能說，我們可以通過這兩條不同道路達到同一種真理呢？

6. 在把外部科學的哲學中運用的方法轉移到尋求生命必需之物的時候，在運用哲學學說來解釋上帝話語的時候，如果我們失去了理解《聖經》的唯一關鍵，即聖靈恩典，我們很快就會偏離正確道路，將不會遵循這些靈感聖言。因為完全明顯的是，只有靈感聖言才第一次把哲學知識變成和改造成有益的知識。靈性智慧本身不需要任何東西，而它的真正的善也能夠使不真的善成為善。用一個稍遠一點的比喻——就像火和光的天性，它使周圍的一切都具有火的外貌和光的外貌。怎麼能說神

2. Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, 2: PG 44, 329B.

聖信仰學說和希臘科學給我們帶來的智慧是同一種類型的智慧，並且是與使徒的智慧相符合的智慧呢？因為使徒的智慧曾經短暫閃耀，就普照了無邊宇宙，揭露了外部智者的非智慧，讓無信仰的人放棄了自己的簡單，從無神的迷途走向虔誠信仰。難道真理在這裏和那裏都是同一個？任何一個人都將看到這些論斷的荒謬性，如果他按照教父觀點來看待外部科學，然後嘗試把它們同聖靈學說做比較並將其歸屬於上帝的靈性恩賜的話。上帝既賦予我們靈感學說，也賦予我們艱難的瑣事，以便我們通過這些瑣事獲得先知和使徒的智慧。靈感學說與瑣事有甚麼共同之處？靈感智慧與一切關於天體的真理有何關係？但哲學家甚至不是把這一真理，而是把哲學科學（也就是虛假學說的無益的、極端的體現）與靈性的上帝智慧相提並論。

7. 當然，說外部哲學本身通往對存在物的認識，這種說法不是完全錯誤的；外部哲學在某種意義上具有真理性。然而，這不是上帝直接給予先知和使徒的關於存在物的知識和智慧：後一種知識是聖靈，但還從未聽說埃及人、迦勒底人、希臘人與聖靈有甚麼關係。按照次經的說法，「學說的聖靈」與罪孽行為和意念相去甚遠，「它不會進入狡詐的靈魂，不會住在受罪孽奴役的身體中」（《所羅門智訓》1:4-5）。亞里士多德達到了比所有人都高的哲學學識，但神學家們稱他是狡詐的人；³的確，在他身上難道可以找到一點哪怕是肉體純潔的特徵嗎？哲學知識甚至住在與一個母親和她的兩個女兒同居的普羅提諾（Plotinus）的身體裏。如果誰艱難地和盡心盡力地研究先知和使徒的著作，他也同樣還遠遠沒有獲

3. Gregorius Nyssenus, *Contra Eudomium*, 1: PG 45, 265B.

得使徒的智慧，正如眼睛看到了陽光和月光，但遠不等於眼睛成為太陽和月亮一樣；只通過研究先知，我們自己還無論如何不能成為先知。使徒的智慧通過少數獲得這一智慧的人，在很短時間內就用福音之網籠絡了宇宙並把它提升到天上；但全部哲學的智者，無論他們有多少人聚在一起竭盡全力，也不能把哪怕世界的一小部分從罪孽的深淵里拉出來。

8. 甚至我們從《聖經》中獲得的知識，即便它距離寫《聖經》者的智慧還無限遙遠，但它也無論如何不同於外部科學所達到的知識。難怪我們在關於事物的起源、構成、分解和轉變，關於每種事物所固有的優點的判斷中，與外部智慧都有分歧，在其他一切問題上也很少例外。上帝的智慧首先力圖知道，「上帝的善良、純全、可喜悅的旨意」（羅 12:2）是甚麼，而這種訴求是與外部哲學科學格格不入的，正如總是盯着地面的愚昧無知者不可能去查看天體的美麗秩序一樣。力圖研究上帝的意志，認識每一個上帝創造之物，按照上帝的意志與每個受造物交流——這人便知道事物的原因和根據，擁有世間萬物的知識，他才是真正的哲學家和完善的人，按照所羅門的話說，「你當敬畏上帝，謹守他的誠命，因為這是人的全部所在」（傳 12:13）。這樣的人所擁有的已不是可疑的智慧，因為他的理性已得到他的生命的見證，而他的生命是不可推翻的，其自身就帶着良心的見證（林後 1:12）；此外，這樣的人也在聖靈神秘降臨和顯現中得到上面的支持。

9. 相反，誰從外部智慧積累信念，即便與某種真理有關，但由於他只是把語言作為自己的證據，總是反對另一種語言，因為語言總是與某種東西作鬥爭，因此他

只知曉脆弱的智慧。他有時候會自相矛盾，並且，當他證明關於同一個東西可以做出相反的判斷的時候，他就會沾沾自喜和傲慢起來；這樣，他所具有的和給予別人的知識，是動搖不定的和變動不居的知識，這種知識使心靈思維的靈活性和分析能力如此偏離了正確方向，乃至已經不可能在確切意義上把這種智慧的擁有人叫做理性的人，更不能叫做靈性的人。難道以這樣的智慧為根據的人，將能看見基督教會神聖象徵的非物質原型，像這位希臘科學的騎士所認為的那樣嗎？而研究和履行上帝意志的真正哲學家，他的思想是有積極作用的，他的活動是有合理意義的，他通過行為來證明自己思想的可靠性，並且達到了理性的完滿，因此，他已經能夠從對神聖象徵的分解上升到原型的統一完整性，把這些神聖象徵提升到神聖的完滿性，他自己也被這些象徵所神聖化。於是，他通過靈性祈禱有時可以獲得完善的洞見和上升。

10. 還能說我們通過外部科學就能夠獲得那種上帝自己直接賜予先知和使徒的知識嗎？如果我們擁有的最好的東西是關於存在物的知識，而通往這種知識的途徑是哲學及其科學，如果《聖經》提供的只是這一知識的象徵，而帶領我們認識這些非物質原型的，如這位哲學家所認為的，還是哲學學說，那麼，這些學說將是我們的最高知識，甚至高於《聖經》，正如原型的真理高於象徵的真理一樣，如果不高於《聖經》，至少不低於《聖經》，如果我們擁有的最好的東西是真理，那麼，語言所能做的不正是帶領人走向和提升到這一真理嗎？因此，靈感的《聖經》應當賦予我們某種遠遠高於對事物的認識的東西，因此《聖經》的具有神聖作用的語言遠

遠高於這一哲學，因為哲學科學本身不能使人接近於和上升到高於知識的幸福。怎麼能說醫術和上帝所給予的是同樣的健康呢，⁴哪怕是在最遠的意義上？哲學家甚至不能發現，上帝的醫治，也就是最高智慧，主要觸及的是靈魂，而人的發明雖然能給予身體以微小的幫助，但當死亡要毀掉醫生所治療的身體的時候，醫治本身將成為毫無益處的。

11. 但在宣佈自己知曉真理之後，這位哲學家繼續說：「有這樣兩種與我們有矛盾的人，其中一些人說閱讀《聖經》只會引起混亂和紛爭，而另一些人則完全不認為哲學科學和語言活動是上帝所賦予的。」這是諂媚的誹謗，因為他說的第一種人是反對靜修者的，第二種人是反對我的著作的。⁵不是這樣的，我們不記得在我們的靜修者中有任何一個人不是在學會識字以後就勤奮閱讀《聖經》，而另外一些不識字的人也很快就能背誦《聖經》的大部分內容。⁶因為這是無可置疑的，所以，應當認為，這位哲學家所說的是教父；因為有一位教父說「是勞動成果，而不是文字體系」，⁷另一位教父說「沉浸於空洞閱讀的人，內心會變得空虛」，還有一位教父說「為了認識，而不是由於內心悲傷而閱讀的修士，獲得的是可疑性」。不過，無論是反對靜修者，還是反對教父，此哲學家的這些話都是明顯的誹謗，因為類似的話說出來完全不是在貶低《聖經》。教父知道具有拯救作用的

4. 參見本書第二論，第一篇，第4節。

5. 也就是反對本書第一論中的第一篇，或反對我給貝爾拉姆（Barlaam）的第一封信和第二封信。

6. 這樣的知識，特別是《詩篇》，在中世紀不識字的民衆中非常流行；直到如今，在我們聖山上，許多修士還能背誦全部《聖經》或其中的大部分，以及全部次序。

7. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 27; PG 88, 1116C.

是行動，而不是知識，並學習使徒的話說，得救的不是知道律法的人，而是踐行律法的人（羅 2:13），他們也用這些話教導學生。

12. 我清楚地記得，在說了應當「棄絕」外部智慧中的一切虛假有害的東西之後，我曾繼續說，外部科學所取得的知識，「無論如何不能叫做靈性的禮物，而只是自然的禮物，這個禮物是我們通過自然從上帝那裏獲得的，是通過勞動才能增長的，這一點——也就是如果不努力誰也得不到它——證明了這一禮物的自然性，而不是屬靈性；但是，真正意義上的上帝的禮物（它是聖靈賦予的，而不是自然賦予的），是我們從上面得到的神聖智慧，它甚至能把漁夫變成雷霆之子」。⁸的確，正如「大地和住在其間的萬物都屬於上帝」（詩 24:1），但上帝的子民卻很少（儘管萬物皆為上帝所造）一樣，知識是上帝賦予的，但卻很少有人得到上帝的屬靈智慧，雖然一切來自上帝的東西在本性上都是有理性的和能夠掌握科學的。這樣，把關於科學知識完全不是上帝的禮物這個論斷歸咎於說這一禮物具有自然性的人，這難道不是明顯的誹謗嗎？自然是誰的禮物，難道不是上帝的嗎？我們怎麼會不認為我們所說的通過自然而來自上帝的東西，也是上帝所賜予的禮物呢？

13. 不僅如此，他後來還力圖證明，確切地說，是空口無憑地讓人相信，他自己是與聖狄奧尼修斯（St. Dionysius）思想一致的，而我們則不是。這裏又是誹謗，是在證明他自己的力量無論如何也不能證明的東西。他說：「你之所以和神聖的狄奧尼修斯不一致，是因為你確認，彷彿哲學是來自魔鬼的和通往魔鬼的。」在此

8. 參見本書第一論，第一篇，第 21-22 節。

之後，他彷彿忘記剛才的話，又寫道：「關於我們所傳佈的這種哲學，你說的話和我們說的話一樣。」這豈不是再明顯不過的自相矛盾嗎？不過，你是在哪裏看到我確認哲學是來自魔鬼和通往魔鬼的？「是在你援引了這樣一些最著名的希臘人的地方，他們明確地把魔鬼的授意叫做自己知識的源泉。」⁹但從這裏能得出甚麼呢？如果你願意，我們再援引一段我前面說過的話：「難道我們會說，說上面這些話的人就具有上帝智慧嗎？斷然不是，即便我們在自己的內心侍奉真正的最高智慧，但真正的最高智慧也不會進入惡的和合魔鬼心意的心靈，即使進入了，也會在心靈變壞的時候跑掉。按照所羅門所說（所羅門富有上帝智慧並在自己的書裏寫了上帝智慧），『施訓的聖靈遠離無理的思考』（《所羅門智訓》1:5）。還有比那些以知曉魔鬼的秘密和使魔鬼指導自己智慧的人更無理的嗎？我們現在所說的不是全部哲學本身，而只是上述這些人的哲學。既然照保羅所說，任何人也『不能既喝主的杯，又喝鬼的杯』（林前 10:21），那麼，怎能既擁有上帝的智慧，又接受魔鬼的靈感呢？」¹⁰我們在此說的是甚麼？我們把從魔鬼那裏得出自己智慧的人叫做「魔鬼式的」智者。你把他們自己對自己提出的指責加到我們頭上。我擔心，你在誹謗的時候所說的話也是某個陰險的魔鬼驅使的。當然，我們把褻瀆者的智慧叫做魔鬼式的智慧，是因為其中包含着惡學說，但真正的神學家格列高利也把惡學說的教導者叫做魔鬼的造物¹¹——這是不是意味着，他認為他們在起源上是來自魔

9. 參見本書第一論，第一篇，第 15 節。

10. 參見本書第一論，第一篇，第 16 節。

11. Gregorius Nyssenus, *Oratio*, 45, 26: PG 36, 657D.

鬼的呢？完全不是；他只是用這一稱呼來痛斥他們的惡學說。這樣，顯然，甚至更加明顯，我們不接受的只是對哲學的不良運用，而不是哲學本身。

14. 他還把另一種誹謗與此扯上關係，似乎我把天文學叫做魔鬼的科學，因為我由於同樣的原因指責哲學家 and 天文學家。在對天文學大加讚揚之後，他遇到「聖像認識者」這個稱號時非常氣惱，彷彿他自己不是第一個用聞所未聞的奇怪外號誹謗教會的最可靠部分的人一樣。但由於一點小問題，事情沒有辦成，於是他改變了態度，像牢記關於勿對侮辱進行對等報復這一誠命的基督門徒一樣，他說自己不宜對這樣的侮辱生氣——然而他卻用許多話回答每一個指責，而且毫無克制地誹謗我們！但我們著作的第一部分完全不是反駁他的，而是反駁那些四處散播的傳聞的，我在這部分中只是用語言反駁語言，而不是反駁說話者，與他的說法相反，我如此克制自己避免曲解他的話，乃至略去了他所說的最惡毒的話。主要的是，我寫作不是為了自己，而是為了更普通的受委屈的修士，按照使徒的誠命，是承擔他們的負擔（加 6:2）；相反，他寫作是為了自己，直接針對我，指責我的一些話語，表現出更多的歪曲和更大的敵意。最惡劣的是，他在有意進行侮辱和對公正的指責進行報復的時候，還自我辯解，彷彿自己是完全無意傷害和報復任何人的基督門徒，「被罵不還口，受害不說威嚇的話，只將自己交托那按公義審判人的主」（彼後 2:23）。

15. 這位哲學家彷彿沿着惡的台階走下來，最後到達了最惡的地步，開始反對教父，有時自己無恥地反駁他們，有時指責他們自相矛盾或彼此矛盾，好有時直接歪曲和批駁他們的話語。智慧的神學家尼薩的格列高利

說，在未來時代，經歷了全部美德的人和完全尚未涉足世俗生活的人，其居所將是不一樣的，因為嬰兒過早脫離了世俗生活，過渡到未來時代：「前者在完全的意識和各種學習經驗中認識上帝，滿足上帝的願望，後者尚未訓練和使用自己的理性就離開了生活。」¹²我們的哲學家認為，這一關於教育和科學之益處的思想，是落入他手中的用來反對大巴西流（Basil the Great）和我的貴重物品。的確，我邀請大巴西流作證人，他說到埃及人發明的幾何學以及迦勒底人看重的天體草圖、平面圖和觀測結果的空虛性——於是，我們的哲學家就把他與他的弟弟¹³對立起來，彷彿後者堅持另外的信念，此信念是與聖大巴西流和我的觀點相矛盾的。可以這樣來反駁他：最親愛的！誰經歷了全部美德，他就是從空虛之物中也能取得益處，正如神學家格列高利說的，這樣的人在雅典從人們迷信地敬拜魔鬼的場景中取得益處，因為他「在魔鬼受尊敬的地方嘲笑魔鬼」。¹⁴那麼，如果誰把對魔鬼的迷信敬拜叫做有害的，那麼，你會說他是和偉大聖徒相矛盾的嗎？你無論如何也不會這樣做，除非你想成為魔鬼的崇拜者。同樣，把幾何學和其他科學叫做空虛的和有害的，還不意味着否定從這些科學中可以得到對獲得全部美德有益的東西。甚至惡在善良意志下也能促進善，正如蛇肉可以成為有治療作用的食物一樣，但必須是在蛇死了以後和經過熟練的醫療科學方法的加工。¹⁵無論是發明了幾何學的埃及人，還是重視天文學的迦勒底

12. Gregorius Nyssenus, *De infantibus qui prae mature abripuntur*: PG 35, 1088B。
〔俄譯有誤，此文收於 PG46, 161-192。——編注〕

13. 也就是尼薩的格列高利，大巴西流的弟弟。

14. Gregorius Nazianenus, *Oratio*, 43, 21: PG 36, 524C.

15. 參見本書第一論，第一篇，第 11、20-21 節。

人，他們的發明和重視不是為了認識上帝這一目的；不是，他們在這些科學中築起了分隔上帝與人的高牆；他們為自己的科學而驕傲，不敬拜神而敬拜星辰，不是把萬物產生和存在的原因歸結為上帝而歸結為星辰。

16. 還不清楚嗎？這些欺騙人和使人遠離上帝的科學，對他們來說變成了聰明的蛇。如果一個達到了美德圓滿的人要從這些科學中得到益處——就像我寫的和你好故意不想發現的那樣——那麼，他必須首先推翻和拋開它們，然後再重建和合理運用它們，此外，不要在空虛的尋找中渡過一生直到老年，而應當明白應當忽略甚麼，像大阿他那修（Athanasius the Great）那樣；¹⁶選擇「有益的科學」，而棄絕「無意義的和有害的科學」，如大巴西流所說¹⁷——大巴西流為了自己的幸福在年輕時獲得了「埃及的財富」，也就是外部學識，但後來到了一定年齡以後放棄了這些學識，並寫道，他羞於被稱作這一學識的學生，也就是不育婦人之子，¹⁸這是與他的弟弟關於摩西所說的話相符合的，尼薩的格列高利寫道：「如果法老的不育女兒（在我看來這意味着本來意義上的外部科學）給自己竊取了一個嬰兒，而且做出樣子使人把她稱作嬰兒的母親，那麼，當你看到自己還未成年的時候，你的理性尚且能夠使你不拒絕你與這位偽母親的親緣關係；但一個人一旦達到了頂峰，正如我們知道的摩西一樣，他就會認為稱自己是不育婦人之子是羞恥的——因為外部學識真的是不生育的，它總是受分娩的折磨卻永遠也不能真的生育。哲學經受長期痛苦帶

16. Gregorius Nazianenus, *Oratio*, 21 (*In laudem magni Athanasi*), 6: PG 35, 1088B.

17. Basilius Magnus, *Homilia*, 12, in *Proverbiorum*, 6: PG 31, 397C.

18. Basilius Magnus, *Epistola*, 223: PG 32, 824 A.

來了怎樣的成果呢？難道不是它的所有產兒都是病弱憔悴的、不足月的、早產的，它沒有給世界帶來對上帝的認識嗎？這些產兒如果不總是躲藏在不育智慧的懷抱裏，也許能夠發育成熟。」¹⁹因此，對哲學的專注應當只是為了不使其中的重要成分變成沒有。

17. 所以說，教父們堅持同樣的信念，我們充滿信心地跟隨他們。當你明顯地曲解教父話語的時候，難道我們會把你當作他們的解釋者？尼薩的格列高利甚至不授予希臘哲學家以男子漢的名稱，他懷疑他們能不能長大，這一切都是因為他們畢生從事這種哲學；他說，完全投身於此世世俗生活的人「認識、研究、掌握幾何學、天文學和全部科學，而首先是有靈感的《聖經》的哲學，它給予我們靈魂以完全的淨化」，這裏最後一句主語用單數，以確認只有神聖靈感的《聖經》才能給人以完全的淨化。而我們的哲學家卻把這最後一句與前面的句子分開，把主語的單數變成複數，也就是把「它給予」換成了「它們給予」，加上了「它們全部」，並蓄意把先前的賓格變成主格，使得尼薩的格列高利彷彿成為這樣一種觀點的支持者，即幾何學和天文學知識帶來靈魂的完全純潔。他說：「你聽着，尼薩的聖格列高利關於科學又說了甚麼：『幾何學，天文學和借助於數而進行的認識，首先是有神聖靈感的《聖經》的哲學，它們全部都能給靈魂帶來完全的淨化』」。多麼厚顏無恥的手、語言和思想！神學家只是把《聖經》的哲學叫做有上帝靈感的，是希望表明，其他一切都屬於感性領域，對虔誠信仰是有益的，《聖經》與世俗科學如此不同，就像上帝的東西區別於人的東西一樣。然而，我們的指責者

19. Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, 2: PG 44, 329B.

不僅不能，確切地說是不想理解這一點，而且，現在他還把他當初陰險地把希臘科學和《聖經》結合在一起並宣佈它們具有共同目標時所作出的判斷，以欺騙的方式強加給教父，儘管格列高利在此說具有淨化作用的不是對存在物的認識，而是通過對存在物的認識所達到的對超存在者的認識，後者由於其超世界性，已經不能簡單認為是存在物了。

18. 如果誰不想在書本間折磨自己和在研究書本中老去，而是認識上帝，以便拋棄萬物走向上帝，那麼，他就將比下面這樣的人更純潔，此人按類別研究萬物，認為自己無所不懂，卻繼續跟隨這個世界東奔西忙，在此耗盡靈魂的全部或幾乎全部依戀，而不是全心全意地愛至高上帝。當然，如果希臘人和多神教徒找到了存在物的真理，那麼，你也會緊跟其後確認，你也將借助於他們的科學找到這一真理；但是，由於他們在開始建立反對上帝的知識大廈之後，分裂為比建造巴比倫塔的人還多的民族，因此他們已經不僅意見不一致，而且彼此相矛盾，這樣，你會把真理房屋的建造託付給彼此矛盾者中的哪一個，以便使我們能夠效仿他通過這一真理而找到普遍真理的源泉呢？我們知道，只有以上帝的名義講話的人，只有擁有「基督的心」（林前 2:16）和傳佈「上帝奧秘的智慧」（林前 2:7）的人，才能宣告真理。當我們帶着應有的信仰跟隨他和他的繼承者走的時候，他們就帶來我們獲得上帝的拯救智慧；而主恰好不認為應當向我們展現受造世界的律法，教給我們辨別、分解、推理和定義的方法。為甚麼？因為，照大巴西流的說法，「如果我們不知道關於受造物的真理，那麼這絲毫不妨

礙我們走向被應許的幸福」。²⁰你卻同大巴西流進行公開爭論，把對所有這些事物的無知叫做愚昧無知、不純潔、不完善，並且不想悔過、讓步和沉默，而是支持謊言和維護惡，相信上帝的誠命沒有外部科學不能使人成為純潔和完善的。而在我看來，即便希臘的學說以最可靠的方式認識了某種精確的真理，那麼它也是不值得仔細研究的，既然真正幸福的獲得也可以不需要擁有真理的這一部分。但由於疾病是希臘科學中的真理的這一部分也總是有問題的，所以，我們怎能同意你的觀點，說世俗智慧與上帝賦予的智慧通往同一個真理和同一個目的呢？因為上帝賦予的智慧是真正的智慧，是真正具有拯救作用的，不會與此世一道瓦解的智慧。

19. 在傲慢地揭露了我們與這些被事先曲解了的教父言論相矛盾之後，他又抬高聲音反對那些說天上語言者本身，也就是使徒。的確，雖然基督的兄弟明確說，有兩種智慧，一個是從上面來的，一個是從下面來的，第一個是純潔善良的，第二個是屬血氣的和魔鬼的（雅 3:13-17），保羅也講了兩種智慧並說「世人憑自己的智慧不能認識上帝」（林前 1:21），但是，我們的指責者卻公開攻擊關於兩種智慧的任何觀點，並解釋原因說，任何人從來也沒有把智慧定義為這樣或那樣的個別人的知識。不是的，哲學家先生，基督的兄弟正是把以自己的生命來體現善的人的知識，叫做純粹的、天上的智慧，而把過不善良生活的人的知識叫做屬血氣的、魔鬼的和世俗的智慧，也該當如此：知識會隨着獲得知識者的生活方式而改變，在不同的靈魂中凝結成不同類型的智

20. Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos* 14, 3: PG 29, 256C.

慧。²¹此外，你說哲學不是某個個人的科學，那麼任何地方都不可能有任何哲學家了，而且你自己，哲學家先生，或者我已經不知道現在怎麼稱呼你，用自己的話殺死了自己，既然哲學不依賴於任何一個個人，那麼任何一個人都不能叫哲學家。

20. 當神學家寫道：「第一智慧是不理會包含在語言和騙人的和多餘的反命題中的智慧」，當他歌頌這種第一智慧並因為它戰勝了「被廢止的智慧」而歡迎它的時候，²²難道他在這裏沒有指出，智慧有不同種類嗎？一種智慧，第一的和得勝的智慧，他說，應當歌頌和歡迎，而另一種智慧，被戰勝的和被廢止的智慧，他認為應當鄙視，因為它的反題是多餘的和騙人的。我們認為無論如何都不可能把後者叫做上帝的智慧，既然它還傾向於惡學說，那麼，我們就可以不難為情地把它叫做壞的智慧；柏拉圖的智慧就是這樣，它除了宣揚物質的非受造性、理念的獨立性和世界是魔鬼創造的之外，還教導善與非善的勝利，神聖與非神聖的勝利，總之，這種智慧在自己的無節制中自相矛盾，開始談論世間萬物，但沒有達到任何合理之物——正像多神教徒所崇拜的魔鬼，按照單純的聖撒母耳所說的，他們「不能獲得任何東西」（撒 12:21）。如果你想要同那些平靜生活的、拋棄了多餘的反題的人作鬥爭，「為罪惡提供藉口」（詩 141:4），制定某些為你對敵視與紛爭的愛服務的新信條和教義，那麼，難道我們會拋棄從小培養起來的觀點和原則，順

21. 對貝爾拉姆來說，存在着一般的智慧，這種一般智慧不依賴它在不同個人身上的體現。帕拉馬斯則相反，認為先有個人意志，善的或惡的意願，在此之上，第二個層次，才是由這一意志所創造的智慧和知識。他認為，在似神性方面人高於天使，同樣，在惡方面，任何普遍的、一般人類的、普世的律法和規範都不能給人設定界限。

22. Gregorius Nazianenus, *Oratio*, 16, 2: PG 35, 936C.

從地跟你走嗎？這是不可能的，不可能。因為任何一個人，無論現在的還是從前的人，只要在他還活着的時候，他都想聽到，像你所證明的那樣，完善的、智慧的、純潔的人，是認知萬物的人，難道你想由此得出結論說，應當努力向任何一個通曉任何科學的人學習，無論他是不是虔誠的；而每一個沒有從歐幾里得那裏學會幾何學、從某個另外的人那裏學會算數、從你那裏學會邏輯學、通過托勒密的著作學會音樂和天文學、從亞里士多德那裏學會辯證法和存在論的人，都是不完善的和不純潔的嗎？哪一個擁有理性的現在的人和生活在從前的人不知道，這一切只有上帝自己知道呢？

21. 暫且把其他新出現的學說放到一旁，回到我們談話的正題。我想問：誰不知道，有一種哲學是理論性的，另一種哲學是實踐性的，在每一種哲學中又有各種各樣的分支，到處都表現出瘋狂的智慧和不瘋狂的智慧，肉體的和靈性的智慧，被駁倒的智慧和駁不倒的智慧，暫時的智慧和永恆的智慧，並且一種智慧完全不同於另一種智慧呢？「不是」，他說，「我首先指的是智慧本身，是真正知識的理念，真正知識是統一的」。但是，最可敬的人，如果說第一智慧本身或許可以叫做統一的話，那麼，普通智慧或哲學無論如何不能叫做統一的。當你開始發表維護哲學的言論的時候，你說，「我們從上帝那裏被賦予了受聖靈感動人士的神聖經書和哲學科學」，你自己在任何場合都沒有把《聖經》從屬於這一哲學；假如你沒有把哲學與《聖經》分開，你甚至不可能說出這樣的話。那麼，你在這裏把甚麼叫做哲學呢？是希臘人的哲學還是你現在說的真正知識的理念？如果是希臘人的哲學，那就意味着你也是在歌頌它；的

確，在這種情況下你是自相矛盾的，因為你馬上又說了相反的東西：「被稱作哲學家的我們，在哲學這一名稱下所歌頌的不是某某人所想、所寫或所教導的東西，這些東西在我們看來不是哲學，知識的理念本身才是哲學」——自相矛盾還因為，你確認哲學及其理念的唯一性，但忽然又把話題引向另一種哲學，希臘哲學。既然你在那裏不是把希臘智慧叫做哲學，而是把知識理念叫做哲學，也就是某種涵蓋全部知識的東西，那麼，在你的說法中明顯區別於這種知識的有靈感的《聖經》，就應當處於全部知識之外，你把《聖經》與知識分開，與哲學相提並論，顯然只是為了轉移視線：的確，既然哲學科學自己就走向和導致存在物的知識，正如你多次說的，這種知識是「全部神聖原則」的，也就是上帝創造與作用（能量）的目的，那麼，有靈感的《聖經》還有何必要呢？最後，既然個別人的智慧不是智慧本身，那麼，當我們與保羅一起把希臘智慧叫做被廢止的和愚拙的智慧的時候，你為甚麼生我們的氣？

22. 讓我們來看看，你在此宣揚的智慧本身是怎樣一種智慧。難道不是已存在於所謂哲學家著作中的智慧嗎？不過，你自己說，被稱作哲學的，既不是哲學家的知識，也不是某某哲學家的著作，而只是他們所具有的某種東西，而且這不是哲學，而是它的成果。你不得不這樣說，以便確認你的「知識理念」是統一的，哲學的多樣性是不存在的。如果哲學家個人所具有的任何東西都不是哲學，就意味着在他們那裏也不存在你所說的智慧本身；確實，智慧存在於其身上的人，應當被叫做智慧者，就像我們大家按照存在於我們中間的一般類別來稱呼人們一樣。但是，既然你所說的「智慧本身」並不

在人們這裏，那麼它在哪裏呢？在上帝那裏嗎？但是，你自己又繼續說，你選擇的哲學在上帝那裏是愚拙，這就是說，所謂「智慧本身」不是以不可說的方式存在於上帝那裏的卓越智慧；另一方面，它也不是實現於上帝的造物中的卓越智慧，因為這樣的智慧無論如何不能叫做哲學，而你說的恰好是哲學。這樣，既然你說的智慧既不存在於上帝身上，也不存在於人身上，但它作為「知識的理念」畢竟是存在的，那麼，它的存在就是以自己為根據的——這樣就馬上復活了柏拉圖，以及他的教導惡的廢話。

23. 關於外部科學的哲學，它的真實本性可以這樣來簡明表達：在個別哲學家著作或談論中包含的哲學內容，可以叫做個人的哲學；所有哲學家都遵守的東西，可以叫做一般的哲學；脫離了全部智慧的應有目標，也就是脫離了對上帝的認識的哲學，可以叫做無心智的哲學。沒有發生這後一種情況的哲學，就沒有變成無心智的哲學；況且如果哲學追求自己的自然目的，也就是訴諸賜予自然存在的上帝，這怎能是無心智呢？我們的義人和被揀選者的智慧就是這樣，這一智慧真正勇敢地拋棄了有害之物，選擇了有益之物，支持上帝的教會，完全與靈性的卓越智慧相一致。在我看來，這才是正確的。但是，喪失心智的外部哲學的維護者不知道保羅關於上帝把此世的智慧變成愚拙（無心智）的話，仍然提出保證說，「外部哲學變成愚拙只是相對於上帝的卓越智慧而言的，正如人的全部美德和理性一樣」；而當我不同意這種觀點，詳細而清晰的證明真理的時候，他毫無實質性反駁，陷入了詭辯術。那麼就讓我在本書第一篇²³中

23. 即本書第一論，第一篇。

關於有益的哲學的內容作為對他的回答吧，因為這些內容還絲毫沒有被動搖和推翻。

24. 他認為他所宣揚的智慧變成愚拙只是相對而言的，我問他：為甚麼哪裏也沒有寫道，上帝把人的全部美德變成污穢，把全部理性變成愚拙，就像他把此世的智慧變成愚拙那樣？使徒在哪裏說過，這句話是比較而言的？因為像「上帝使猶太人的心變硬」（約 12:40）和「使法老才心剛硬」（出 7:3），還有「任憑希臘智者行不合理的事」（羅 1:28），這些話說的不是比較，而是上帝的離棄，就像「把此世的智慧變成愚拙」一樣。如果「叫有智慧的人羞愧」、「廢除」（林前 1:27-28）和「任憑他們行不合理的事」這些話都具有某種意義，那麼，難道在這裏使徒仍然是相對而言的嗎？有哪個具有健全理智的人會同意這種觀點呢？而且，有哪個善於遵循使徒的話的人，能夠不理解這些話的非相對性（使徒也是這樣教導的），能夠相信你說的相對性呢？「上帝卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧」（林前 1:27）。結果怎樣呢？是與上帝的智慧相比，人的智慧變成恥辱和愚拙，而愚拙則相反，變得勇敢起來和智慧起來，還是像你所認為的那樣，把一者理解為具有相對的意義，而另一者（正如你看到的，這無助於你的學說）只能保留其非相對的意義？除了那些被你帶入迷途和等待從外部科學中得救的人，誰會聽從你呢？

25. 由於他在此之後馬上又說的話中包含着對自己錯誤的反駁，所以我把它略過去。但是，他彷彿是執意認為只有錯誤論斷還不夠，還需要污蔑他人，於是他又滑落到誹謗的地步，當我說，在上帝的恩賜中有些是自然的，是賜予所有人的，包括在律法之前、律法之中和

律法之後的人，而另一些恩賜是超自然的，靈性的，神秘的，並且我認為後者高於前者，也就是靈性智慧的揀選者高於希臘大眾，我把哲學和人的理性所發明的科學也納入上帝的自然恩賜之列——當我說這段話的時候，他把我的話轉述為：「只有人的思想不可理解的東西，才應當認為是上帝的恩賜，而其他一切都不配得到這一榮譽。」無論前半句的意思還是後半句的意思，我都完全沒有說。我知道，對人的思想來說，自然中的許多事物也是不可理解的，我崇敬萬物自己的尊嚴：靈性恩賜，超自然之物和聖靈直接賦予德性卓越者之物，是一回事；遠未達到靈性恩典的、上帝通過自然賦予所有人的東西，則是另一回事。

26. 為了用這一誹謗來支持自己的論據，他故意賣弄，長篇大論，斥責那些不認為希臘智慧是上帝的靈性恩賜的人，還援引了大巴西流關於一切藝術都是人從上帝那裏得到的恩賜的許多論述，這一論斷是無可爭議的。然後，他經過漫長的道路得出了自己的觀點，建立了自己的推理，作出了自己的結論，並作了如此宣告：「科學原理、預言和一切啟示都具有這樣一種共同屬性，當它們尚未被賜予的時候，它們就超越人的思想，而當它們被賜予的時候，靈魂就獲得了理解它們的能力」——因此，要麼沒有任何東西是上帝的禮物，要麼萬物在同等程度上都是上帝的禮物，是某種神賜之物。這裏可以問他：這樣，你由於自己的知識而認為自己得到了特別的希臘恩典，那麼，你也像得到上帝的許多啟示的教父那樣，也得到上帝的恩典嗎？科學的最早發明者埃及人和先知與使徒具有同樣的聖潔嗎？因為，如果他們得到同樣的恩賜和同樣的認識能力，那麼，他們怎

麼會不具有同樣的聖潔呢？

27. 他說，「上帝在創造了靈魂之後，又使它充滿了一般概念和定義、劃分和推理的能力，科學就是以此為基礎的；因此，科學是上帝的恩賜」。但由此怎樣為這樣的人辯護，他們不正確地或者惡意地運用科學，想按照科學來完善基督福音呢？不能因為上帝創造了人的身體之後又賦予身體以生育和飲食的能力而解除淫蕩者和放縱無度者的罪過。我們在我們自己的著作中也提醒了這一點：提醒人們不要錯誤地和惡意地運用科學，不要過多崇拜科學；如果你願意仔細傾聽，那麼你就會明白和贊同，就會相信我們和大巴西流，放棄在從事外部科學中變老，不把它們稱作拯救性的、神聖的、淨化和照亮靈魂深處的科學。

28. 然後：如果你說的東西起初就是上帝賦予靈魂的，是所有人天生就有的，是以自然的方式從始祖傳給後代的，那麼，為甚麼還需要把某種東西以超自然方式通過上帝的靈，只賦予義人，而且是義人中的完善者和被揀選者呢？因為你說，「萬物與靈魂的關係是同樣的，因為靈性之物一旦被賦予人，就不超越於人的理性了」。的確，你清楚地發現，在這裏一切屬靈經驗都是不存在的，你也暴露了自己，使大家明顯看到（這比無靈性還糟），你不相信聖徒關於屬靈經驗的講述，還有（這是最糟的了），你嘗試用自己的能言善辯來反對他們，可見你完全還是屬血氣的。被揀選的屬靈才能的容納者保羅說：「我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從上帝來的靈，叫我們能知道上帝開恩賜給我們的事。並且我們講說這些事，不是用人智慧所指教言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事。然而，屬血

氣的人不領會上帝聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道」（林前 2:12-14），當他還是通過自己的知性來認識不可知物，還希望借助於區分、推論和分解來找到和研究全部真理的時候。我們不是通過思維，而是通過上帝的靈在我們身上的臨在來認識「上帝賜予我們的東西」，這「是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。只有神藉着聖靈向我們顯明了，因為聖靈參透萬事，就是上帝深奧的事也參透了」（林前 2:9-10）。

29. 哲學家（先生），你的矛盾性可以成為你所說的東西的真理標準。的確，你聽過並且經常聽到聖徒在書信中、著作中、見證中和根據經驗對你進行的教導中，講述超越之物，不僅超越感覺，而且超越對光的一切理解（理性觸及這光並成為這光），你走出自己轉向最高本原，力圖超越自己並與上帝合一，但由於你不善於擺脫物質觀念，於是，你有時貶低這些見證者，彷彿他們所說的是感性之光，有時忽然又否定自己，不是轉向中道和真理，而是走向誇大和謬誤，從另一個懸崖上跳下，確認他們認為這光是上帝的本質和上帝的本質是可見的。假如你承認神性是人的推理所達不到的，並虔誠地接受信仰，把信仰作為領悟上帝的唯一可能性，開始積極尋求更完善的知識，在信仰之上建造經驗（這是上帝恩典的屋頂，是活在真正直觀中的上帝之愛的住所）——假如你能夠這樣，你就會少些自相矛盾；那時你就會明白，靈性恩賜在賜予人之後能夠提升人的思想。因為正如你說的，你幾乎沒有經過任何學習就精確地掌握了科學，但靈性的作用（能量）甚至在學會之後也未必能明白，也只能如此：難怪「永世長存的主的真言」（詩 19:9）向約翰揭示了，義人被賜予了這樣一塊「白石」，除了

得到者自己誰也不能理解的它（啟 2:17）；而得到者會怎樣，我們從保羅那裏知道了。

30. 在把超自然的恩賜與自然的恩賜等量齊觀之後，這位哲學家開始大談使徒關於祈禱的誠命，讓人相信，如果不按照他自己的解釋，「不住的禱告」（帖前 5:17）是不可能的；而他的解釋是，使徒在這裏所說的豐富不是做祈禱行為，而是祈禱狀態，「而祈禱狀態是沒有上帝意志就不可能做任何事情和進行思考；處於這一狀態的人也就是不住祈禱的人」。如果不住祈禱是這樣，那麼，哲學家不用從希臘著作中抬起頭就可以進行不住祈禱了。可以對這樣的不住祈禱者和從不祈禱的哲學家說甚麼呢？使徒在另一個地方說：「靠着聖靈，隨時多方禱告祈求，並要在此警醒不倦」（弗 6:18）。這裏說的是你所解釋的「狀態」，還是畢竟是「行為」？因為「不住」與「隨時」是一回事。既然使徒勸導在祈禱是要警醒不倦，那麼很明顯，他是指示行為的不間斷。按照福音書作者路加所說，主也對門徒說了一個比喻，「是要人常常禱告，不可灰心」（路 18:1）。難道耶穌在這裏也是要說一種「狀態」嗎？不是，這個比喻本身說的不是「狀態」，而是堅持不懈的祈求；而且，「不可灰心」這句話（也就是不可因意志薄弱而放鬆）也表明，這是勸導我們不是處於一種「狀態」，更不是像這位哲學家所說的那種狀態，而是祈禱行為本身，也就是祈禱活動，這個意思在基督講這個比喻時的結束語中表現得更加明顯：「上帝將聖靈給了晝夜求他的人」（路 18:7, 11:13），也就是不住禱告的人。我們需要這種不住祈禱，不是為了勸說上帝賜予恩典，因為他按照自己的意志給予安慰，也不是為了吸引他的關注，因為他無

處不在，而是為了以自己的呼喚來提升我們自己和向他訴求，努力歸入上帝恩典。因為，按照聖狄奧尼修斯的說法，「當我們以純粹的祈禱和鎮定自若的心智呼求上帝的時候，我們就與上帝同在」。²⁴我們不住地呼求上帝是為了自己經常不斷地與上帝同在。

31. 而這位哲學家現在最先臆造出來的作為狀態的「不住禱告」，或許對魔鬼來說是不陌生的，雖然魔鬼從來不祈禱：的確，魔鬼也知道，如果不經過主的同意，他甚至沒有力量進入豬裏去（路 8:32-33），也不能到彼得那裏去（路 22:31-32），而在他們之前，魔鬼用各種花招都不能在約伯那裏取得甚麼（伯 1:12）。這與這樣一種信念相去甚遠，即主是萬物的上帝，不僅在不住的祈禱之前是，而且甚至在暫時的祈禱之前也是！全部無身體的理性存在物都知道主，雖然不是所有的都祈禱，因為上帝的反對者也是祈禱的反對者，誰逃避上帝之美，他也逃避對上帝的祈禱。相反，不是所有的有身體的存在物都知道宇宙之上帝，但他們全都按照自己的上帝觀念進行祈禱。在知道獨一真上帝的人們那裏，這一上帝觀念包含着無論如何也不可能使上帝不存在的思想；在具有這樣信仰的人中，誰被上帝的愛提升到同宇宙之上帝的真正統一，按照教父的教導，他們就會在廢寢忘食的祈禱中把自己的心智引向內部，並通過這種神聖統一意向而獲得祈禱的禮物，這是神秘的、不可言說的、靈性的禮物，它不斷地伴隨他們，有時吸引他們的心智走向最神秘的合一和發出神聖的快樂，有時做出神秘的響應，伴隨着心智對上帝的執着祈禱，就像音樂為歌手伴奏一樣。誰提供這個途徑參與了永恆的取之不盡的恩

24. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 3, 1: PG 3, 680B.

典，祈禱就會在他的靈魂中扎根和永不減弱地發揮作用，照《聖經》上的話說：「我身睡臥，我心卻醒」（雅5:2）。誰想要獲得這個真正的不停的祈禱的禮物——按照先知的話說，從「把祈禱給予祈禱者的上帝」那裏（撒上2:9），*那麼，他就應當遵循聖尼爾（Nilus）和神學家格列高利，²⁵以便「使生活不依戀於任何屬人的東西，除了完全必要的東西之外」，而在人必須做的事情中，要盡力不放棄關於上帝的記憶，按照大巴西流的說法，²⁶當努力在心靈中保持關於上帝的思想，作為不可磨滅的印記。當我們還沒有得到這一祈禱的禮物的時候，我們應當盡心盡力地進行不斷的祈禱，通過行為、語言和意念，因為神學家說：「如果你尚未得到美好的祈禱禮物，你要堅持，你就會得到。」我們通過靈魂來敬拜和祈禱，因為「上帝是個靈，所以拜他的必須用心靈和誠實拜他」（約4:24）。

32. 這位哲學家在關於祈禱和祈禱狀態的教導之後，由於已經知道了我早前引用的神學家格列高利的話（他說，對他來說，來自語文科學的全部益處都歸結為，使他可以為基督而拋棄了它們，因此使他認為基督比它們更好），²⁷因此他這段話與同一位神學家的另一段話對立起來：「遵照誠命我放棄了一切；唯有我對語言的關心，我從自己方面將永遠不會怠慢」。²⁸他以此來證明這

* 俄文標出此句出處，但在《聖經》中未查到此句。在西奈的聖尼爾《論祈禱》中有此句，參見俄文版《慕善集》（*Добротолюбие*），卷二，第17章，59。——中譯注。

25. Nilus Abbas, *De oratione*, 58: PG 79, 1180A; Gregorius Nazianenus, *Oratio 4*, 100: PG 35, 636A.

26. Basilius Magnus, *Epistola*, 2, 4: PG 32, 229B.

27. 見本書第一論，第一篇，第6節。

28. Gregorius Nazianenus, *Oratio*, 6, 5: PG 35, 728 B; *Oratio*, 4, 100: PG 35, 636A.

位教父的不一致性。為了維護智慧的神學家，我們可以說甚麼呢？除了下面的話還能說甚麼呢：他所理解的為基督而拋棄的語文科學，是指希臘智慧，而他所關心的語言，是指某種與希臘智慧相去甚遠的東西，是與神聖科學相關的東西。我們是這樣解釋的。聖格列高利對後一種語言帶來的成果的描述，就已經使我得出了這種解釋。他說：「它（語言）使我與無力者一起疲憊，與強大者一起快樂」——這已經很像使徒的遺訓了！「它分享給我平安，使我脫離某種東西，又依戀另一種東西」——你在希臘科學中哪裏能找到這樣的詞句？「它用右手的公義武器建造一切，又以左手的智慧相伴隨，賦予不可蒙羞的希望，把現在提升到未來。」²⁹這裏甚至是逐字逐句地跟隨使徒的表達。³⁰如果誰不相信這樣的理解，請按照另一種方式解釋，為甚麼神學家格列高利的話是彼此一致的；但我永遠也不相信他是自相矛盾的。

33. 由於這種哲學家所認為的分歧，他把我們叫做「無知的人和不學無術的人」，並毫無拘束地把我 and 朱利安（Julian）相提並論，還說我理應遭到公正的痛恨，「因為我使修士們失去了語文科學，正如朱利安使生活在俗世的基督徒失去語文科學一樣」，³¹這正如某人聽了詩篇歌者說「愚頑人心裏說：沒有上帝」（詩 14:1），就認為有必要把神學家狄奧尼修斯等同這個愚頑人一樣，因為狄奧尼修斯曾說過上帝從前沒有，現在沒有，將來也沒有³²——但這個人看來是最愚的愚頑人，他沒有發現這裏有太大的差別，因為聖徒知道和相信高於萬物

29. Gregorius Nazianenus, *Oratio*, 6, 6: PG 35, 728D-729A.

30. 比較：《羅馬書》五章 5 節；十五章 1-4 節；《哥林多後書》六章 7 節。

31. 羅馬皇帝叛教者朱利安禁止基督徒在學校教書。

32. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, V 4: PG 3, 817D.

的上帝，而愚頑者的心不承認獨一的最高上帝，不把他當作任何東西。我們還清楚地知道，修士的生活方式高於科學工作，而叛教者禁止為基督教從事科學工作則是因為他認為基督教是無意義的。由於不善於理解這一點，自認為無所不知的哲學家同樣既指責那些認為基督教的幸福高於一切榮譽的人，又指責那些最能詆毀基督教的人，他認為應當像憎恨最不虔誠的人一樣憎恨最虔誠的人，因為他們宣佈在祈禱中走近上帝是一切關懷的主要目的！

34. 哲學家說：「如果說主在福音書中沒有吩咐從事科學，那麼，他也沒有禁止從事科學。」那麼主為甚麼又說：「你們要聰明像蛇，誠樸像鴿子」（太 10:16）呢？難道主沒有在外部智慧中區分和挑選出有益的東西並把它與福音書中的誠樸結合在一起，正如我們在一部分中已經說過的（你現在也正是為此而侮辱我們）那樣嗎？再者，主為甚麼說：「我必賜你們口才、智慧，是你們一切敵人所敵不住、駁不倒的」（路 21:15）？難道主在這裏不是宣告了一種比總是有可能被推翻的、你所過分讚揚和維護的智慧更神聖的智慧嗎？愛上帝智慧的人們，他們在憑着聖潔的心獲得這一智慧之前做了甚麼？或許，他們在世界上徘徊，在尋找的時候，難道有誰沒有教過哪門科學，無論是希臘人、埃及人還是迦勒底人，都想跟從他學習一會兒，以便從各處學到思想嗎？你真的是這樣建議我們的，你說「關於存在物的知識不是來自遵守誡命，不是來自單一的無情慾」，還有「不獲得存在物的知識，不剷除無知，就不可能成為聖徒」。那麼我要問，他們是四處流浪，按照你的建議到各地學習智慧，還是按照《聖經》教導「總是在殿堂裏堅持禱

告」(徒 1:14)，給真正的神聖修道生活提供榜樣和實踐教程？在這種修道生活中我們按照我們的誓約超越了中等的神父生活方式，脫離了生活和概念中的一切劃分，提供賦予統一性的誠命，作為修士而真正上升到統一的神聖智慧，這一智慧高於任何哲學，這樣我們通過神聖作用而領受了最神聖的唯一者。通過最高的、完全統一的、不可思議的三一的唯一者，通過基督為我們的祈禱(約 17:23)，通過基督對我們的顯現和作用(他為了我們而與我們的二重性結合，卻按照自己超自然的固有能力而仍然處於不可分割的統一性之中)，我們真的能夠成為統一的。³³

35. 請問，無與倫比的科學愛好者，如果我們按照這些誓約，認為追求心智的單一性凝聚運動和放棄對多樣性科學的關心，高於總是局部的和變化的科學概念、感性對比和以感覺為根源的知識——我們這樣認為有甚麼荒謬？難道外部的人不超越受造世界和全部人的觀點，不在修道生活統一性中努力追求統一的上帝(削去頭上的美髮本身就以象徵形式令人能夠理解這一點)，就能夠成為修士和遵循高尚的、統一化的生活嗎？顯然，上到上帝的聖壇不能用台階，建造聖壇只能用未被任何工具加工削平的石頭(出 20:25-26)，這個規則同樣暗示了，只有未被狡詐的人的科學觸及的赤裸的自然心智，才應當成為祈禱的殿堂。主沒有明確禁止科學工作嗎？但他也沒有禁止結婚、吃肉和在家庭房屋過夜。³⁴因此，如果我們要求修士避開這一切，難道我們就會受到譴責，我

33. 這種修道生活理想是根據聖狄奧尼修斯的著作描述的。參見 Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, VI, 2-3: PG 3, 533A-536B。

34. 拜占庭教規禁止修士在修道院之外過夜。

們會跟隨你之後用各種花言巧語說，可以有同等權利既堅持做這些，因為沒有被禁止，又不去做這些，因為沒有被指令嗎？誰也不會這樣說的，如果他自己不想受到公正的譴責的話：許多對一般基督徒來說不受限制的事情，無論如何也不容許修士去做，因為他們生活方式的特殊性。有些神父甚至禁止治病，不建議病人利用醫生的幫助，完全指望上帝，完全依賴上帝，毫不動搖地期待上帝的幫助。當然，雖然上帝多次以特殊的奇蹟加強教父觀點的正確性，但教父也沒有否定沒有達到如此信仰程度的人，而是按照父親的方式體諒我們的弱點；他們有時也關心和談論科學。而你，作為一個修士和哲學家，怎麼敢於把那些關心和談論教父也關心和談論的東西的人，等同惡人和叛教者？叛教者企圖剝奪基督徒從事科學是因為他認為基督徒不配從事科學，而我不試圖剝奪修士從事科學——因為在他們進入修道院之前，所有人都有充分時間很好地掌握科學，只要他不懶惰——我是說，我不剝奪修士從事語文科學，而是號召他們追求比語言更高的幸福，因為他們發了誓約要追求這樣的幸福。見習修士的生活不是由於缺失，而是由於豐富而放棄了從事語文科學，因為堅持不懈的向上帝祈禱無限地高於科學訓練。

36. 是的，我們說，你是與教父和全部上帝的教會相矛盾的，因為我們在這樣的事情上怎能沉默無言，不說出真理呢？你的信念與教父相對立——不是因為你蓄意把教父的格言據為己有，而是因為按照你的觀點，福音誠命不足以淨化有信仰的靈魂，聖潔不能給聖潔者提供有拯救力量的知識，沒有科學和科學工作不可能擺脫無知和錯誤觀點，如果不擺脫無知，完善與神聖是不可思

議的，希臘的學識是上帝的恩賜，與上帝通過啟示賦予先知和使徒的恩典相等同，啟示和啟示之後的神聖恩賜與科學知識一樣，是人的思想可以達到的，而我們認為只有上帝才具有的全知，是完善的人面臨的目的。雖然你把《聖經》摻雜在你的著作中，炫耀自己是《聖經》的偉大衛士，但你認為《聖經》也不能給靈魂帶來完全的潔淨，因為否則你就不會寫道，尋求純潔的人應當向每一個老師學習知識，即便是不虔敬的老師。顯然，你在維護外部科學的時候談論《聖經》是出於詭計，是為了欺騙無知無識的人。因為你公開地與這樣一些人爭論，他們確認為達到得救的聖潔無慾應當遵守神聖誠命，而在神聖誠命中包含着研究《聖經》的要求，因此，遵守誠命就必然意味着要求不斷閱讀《聖經》，然而你卻認為，《聖經》也不能使靈魂得到淨化。把上帝的《聖經》和哲學科學結合一起——這是欺騙，但說研究《聖經》和哲學科學能夠達到同一個目的——這已經不僅是欺騙，而是與上帝的《聖經》直接矛盾。哲學在漫長的分娩痛苦中沒有誕生任何果實，它的產兒病弱不完善，不能獲得知上帝之光，雖然確實能夠用科學之光驅走你認為最惡的靈魂黑暗，也就是偶然的無知。為甚麼，正如從你的言論中應該得出的那樣，完全沒有文化的聖徒不是愚昧無知的和不完善的，而在知曉希臘科學的人中，也就是那些認為宇宙好像穹頂、天空好像穹隆、太陽從大地北部升起、天空裝滿水的人，他們自己充滿了這種偶然的無知，也就是你說的最惡的靈魂黑暗，卻還要努力把這種無知灌輸給別人呢？

37. 為了讓誰也不要以為我們在此給出的是對此人學說的擅自解釋，我們援引他自己的話，同時還有他公

開反對的兩位教父之一的話。思想正派的人不會不知道，全部教父都是同樣講話的，都是由同一個靈推動的；我們無論引用哪一段格言，都能在其他那人那裏得到明顯的證明。於是，這位修士和哲學家說了下面一段話：「通過遵守誠命未必能夠很好地達到無激情；但只憑擺脫激情的淨化不足以發現真理，因為無激情不能使靈魂脫離偶然的無知。對於發現知性事物來說，無激情對靈魂未必是有益的，如果靈魂仍處於這種偶然的無知之中的話，這種無知是最大的靈魂黑暗；所以，哲學家應當畢生如此淨化自己的靈魂，即讓它既脫離激情又脫離錯誤觀點，並且呼喚來自上面的幫助以便達到這兩種淨化，使自己去做一切有利於達到這一目的的事情。這樣，他在自己的整個一生中都想要向一切教導某種科學的人學習；他將不看重教導者是誰，只要此人能有助獲得知識就可以，因為只有使自己的心智在牢固的統一中與普遍真理相一致的人，才能達到人所應有的完善。」這樣的言論還有更糟的東西不時出現在哲學家關於人的完善和獲得智慧的著作裏。

38. 這樣，他說我們需要靈魂的兩種淨化——擺脫激情和擺脫偶然的無知，並且遵循上帝的誠命只能使人得到擺脫激情的淨化，而且用他的話來說，這還是「未必」，而擺脫無知的淨化是「科學」提供的，並且顯然不是《聖經》科學，因為對《聖經》的研究是屬於遵守誠命的範圍內的。假如此哲學家所說的「科學」是指《聖經》研究，那麼就沒有任何不好了。宣信者馬克西姆（Maximus the Confessor）以類似方式突出道德實踐的特殊地位，把它與對神聖信條的研究分開，而且我們有時也說，靈魂通過上帝誠命而從激情中得到淨化，在純潔的祈禱中由

於豐富的光照而把一切知識都拋在身後：這樣的東西被以優先的意義從其他東西中凸顯出來，就好比復活天使對來給基督屍體抹香膏的女人說「你們可以去告訴他的門徒和彼得，說：他（基督）在你們以先往加利利去」一樣——雖然彼得也屬於眾門徒之一，但他被單獨劃分出來，在眾門徒中優先被叫到名字，同樣，祈禱和讀《聖經》都屬於上帝的誠命，雖然它們在這些誠命中被賦予優先意義。當然，對於掌握哲學科學，就無論如何也不能這樣說，更不能賦予其優先意義，那是荒唐的！

39. 然而他恰好是指出，完全的靈魂淨化不是研究《聖經》賦予的，而是研究希臘科學賦予的，因此他有附帶說，希望得到淨化的人應當向一切教導者學習，無論此人是否具有虔誠信仰。無論表明希臘科學具有拯救、淨化靈魂和認識奧秘的作用，他把任何不具備存在物知識的人都叫做不純潔的和不完善的人。我想，每一個具有健全思想的人都很清楚，這裏所說的和所想的是與教父及教父之上帝相對立的東西；就讓神學家亞略巴古提的狄奧尼修斯出來為所有人作見證，超越神聖誠命的哲學家總是炫耀自己與這位神學家是思想一致的。狄奧尼修斯在《論教階》（*De ecclesiastica hierarchia*）第一章中說：「神聖經典教導說，與上帝的相似和統一，這只有通過對可敬的誠命的愛和以聖潔的心履行這些誠命才能達到」³⁵——難道可以找到某種比與上帝相似更完善的東西嗎？完全是不可能這樣說或這樣想的；為了說明這位完善的智者和我們觀點一致，我們用他自己的著作《論人的完善》的開頭來給他提醒，他在這裏說：「完

35. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, II: PG 3, 392A。參見本書第一論，第一篇，第4節及第23節。

善的人是儘可能使自己的靈魂與上帝相似的人」。

40. 這樣，既然完善是與上帝相似，並且只有通過對可敬的誠命的愛和以聖潔的心履行這些誠命才能達到，那麼，哪裏有來自知識、科學和這樣一種願望的淨化和完善，即希望畢生向一切有助自己知識增長的任何學說的教導者學習，無論他是埃及人、斯基泰人還是希臘人？難道來自這些人的淨化不是與《聖經》和相信《聖經》的教父有明顯矛盾嗎？我們這位哲學家說通過遵守誠命只能（而且是「未必」）達到無激情，而這種無激情不能擺脫無知，不能照亮存在物的真理，這種無知是靈魂的最大黑暗，不是上帝的誠命，而只有外部智慧才能擺脫這一黑暗——難道這樣說不意味着把希臘人、埃及人或語文科學的任何發明者看作是我們靈魂的啟蒙者和拯救者，與耶穌同樣或比耶穌還高嗎？

從我們在此關於他所說的不多話語中，已經明顯表現出這種為知識愛好者靈魂的思維能力所感染的疾病；既然他的理性生了病，我們就有必要想想，他的病是甚麼和從那裏來的。我們嘗試理解和說出病因，並在上帝的幫助下配製藥物，這藥物能夠帶來康復，如果這位哲學家同意服用的話。因為在想到教會的優秀成員正在脫離教會的時候，有誰不會心疼呢？我自己起初非常震驚和寫作沉重，以至於難以言表；那時我對朋友說，我承擔此事與其說是為了維護獻身於靜修的兄弟，不如說是為了那個我與之爭論的人。³⁶假如只是在我們私人會面和交談時他不論以甚麼方式同意不再堅持自己的信念和不

36. 在此，帕拉馬斯對貝爾拉姆的態度比他在一三四一年六月會議前夕直接寫給阿基丁（Akindynos）的第一封信中更加溫和。但在本書第三論，第一篇，第4節中，在談到貝爾拉姆與「拉丁思想」的關係時，帕拉馬斯的態度變得嚴厲許多。

再攻擊我們的普通兄弟，這篇長論都是多餘的。我不知道，我現在怎樣結束這一切，只能祈禱上帝和希望更好。

41. 我認為，談論最初的和遙遠的病因是多餘的，但是，正如從病人自己的議論中可以看到，直接的病因是，那種超越我們理性的真理，它的名稱和本質以不可思議的力量把求知的人吸引到自己這裏來，並在渴求知識的靈魂中產生無法實現的意向。這就是那當初使第一人亞當產生與上帝平起平坐之渴望的意向。的確，我們的哲學家也開始認為拯救與完善的唯一源泉正在於使靈魂的認識能力與包容全部受造物的真理相一致，與此真理牢固統一。他看到上帝的《聖經》和誠命不能完全達到這一目的，於是轉向那些想成為受造物律法的發現者的希臘人，崇拜希臘科學，將其作為靈魂完善的給予者；他不想認為，對存在物的完全認識是無益的，並且在此世對靈魂來說是不能達到的，因為所羅門說：「骨頭在懷孕婦人的胎中如何長成，你尚且不得知道；這樣，行萬事之上帝的作為，你更不得知道」（傳 11:5）。或許，你無法知道上帝將如何作為，但你能知道他已經做了甚麼？不是，也是這位所羅門說：「人查不出日光之下所做的事；任憑他費多少力尋查，都查不出來，就是智慧人雖想知道，也是查不出來」（傳 8:17）。難怪外部智慧者關於受造物的論斷各不相同；其中某些人甚至建立了這樣的科學，證明所有這些判斷都不是真的，而任何一門科學也不能證明甚至不能假設各種不同觀點中的某一種是真的。因此，誰不承認非雙重的真理只活在為我們的利益講話的靈感人士的見證中，誰沒有從上帝對約伯說的話（伯 38:1-41:34）中看到上帝的卓越智慧是不可認知的，而是希望借助於外部智慧詳細辨認世間萬物的

真理，那麼，他就是沒有發現，他是在把自己的知識大廈建立在沙土上，確切地說是建立在起伏的波浪上，把如此重要的事情託付給科學的語言編織物，這些編織物總是可以被另外一些編織物所推翻。這樣的智者卻像一個愚人，令人非常擔心他會像主的寓言所說的遭到巨大的倒塌（太 7:26-27）。——這樣，如果我猜得對，這一真理的微粒就是謬誤的原因。現在只剩下配製淨化的藥酒了。

42. 不過，為了使這藥酒不給病人造成痛苦，我們願意容許我們剛才所說的荒誕思想是可能的。因此我們願意承認，借助外部科學確實可以找到存在物的真正規律；我們還將認為，這些規律是與《聖經》中向我們啟示的真理相一致的，³⁷我們只要求一個東西——相信眾靈的統一醫生基督，即眾靈之上帝，相信與上帝類似（也就是靈魂的健康與完善）只有通過對上帝的愛和遵守他的誠命才能達到。我們這樣與反對者達成一致，甚至向他們作出了過多讓步，而只要求他們承認他們在任何情況下都不能否認的東西——在此之後我們看看，這種和解把我們帶到了哪裏。正是把我們帶到了對下述觀點的承認：無論在知識中還是在信條中，拯救的完善是在我們的信念符合先知、使徒、教父和一切聖靈（它宣告上帝及其造物）見證者的思想的時候被賦予的；而聖靈所放過的一切和其他人的發明，即便是真的，也是對靈魂得救沒有好處的，因為聖靈學說不可能放過任何有益的東西。因此我們既不否認在某些不重要問題上的思想差異，也不稱讚某人在這些問題上知道得比別人更多，這不是偶然的。

37. 也就是帕拉馬斯暫時假定，科學思辨與啟示在最終結論上是相符合的。

43. 為了引導我們走向完善的拯救知識，基督說：「你們如果信摩西，也必信我」（約 5:46），他告誡我們研究《聖經》，因為我們將在《聖經》裏找到永生（約 5:39）。這種完善的、白白給予的知識既不要求經常不斷的勞動，也不要求付出許多痛苦！神學家約翰·克里索斯頓（John Chrysostom）說，主之所以很少談論《聖經》，是因為這件事不要求勞動，而經常談論生命，確切地說總是談論生命；因為，他說，律法和先知的觀點在於，我們要求他人為我們做甚麼，我們也要為他人做甚麼。³⁸由於還有另外的知識，即在實踐上辨別應當怎樣做，這是我們在生活中需要的知識，也是每一個似上帝的人和完善的人必須獲得的知識，因此，主在帶領我們走向這種知識的時候告誡說：「你們要聰明像蛇，誠樸像鴿子」（太 10:16），要求無惡意和性情合理；他說聰明的童女之所以應得到新郎是因為她們沒有把愛的行為與節制分開（太 25:1-13）。但沒有行為的知識本身還不能拯救任何人，因為「好的智力——在照此智力行動的人那裏」（箴 1:7），因為主把按照他的吩咐去做的僕人稱作有福的，而只知不做的人，主說：「必多受責打」（路 12:42-48；太 24:45-51）。主確實認為只有知道和履行他的話的人才算是理性的人。但誰若知道和履行主的話，按照應許，他就會得到那訓誡他的人（上帝）與他同住（約 14:23），而上帝就是卓越智慧本身和全部真知識的精華。因此，誰若通過遵守上帝誠命而獲得上帝與自己同在，他就已經不需要研究《聖經》了，他就能確切地知道全部《聖經》，正如施洗約翰和聖安東尼（St. Anthony）那樣，不

38. 約翰·克里索斯頓多次重複這一思想，參見 Joannis Chrysostomi, *Homilia* 23, in *Matthaeum*, 5: PG 57, 314; *Homilia* 4, in *Joannem*, 4: PG 59, 50-51。

用學習就能成為受教育者的可靠教師。³⁹

44. 我們從上帝誠命中學到的這種真知識，真正帶領我們走向完善、信奉和得救。保羅用讚歎和升到天上來稱呼在這一鬥爭中得到的獎賞或獎賞的保障（林後 12:2），而基督用自己和天父的到來、在場和顯現來作為獎賞。被指定的人可以看到，這裏的說法雖然不同，但它們意味着同一個東西：無處不在的力量的到來不是一個地點到另一個地點，不在某個確定的空間存在，不受空間限制，上帝來到我們這裏和存在於我們之中，就是我們通過啟示而上升到上帝。這裏沒有認識，而是由於豐富的光而造成無知，這一點我們後面再講。在此作為對上述內容的補充我想援引一個見證者，他說，為了拯救和完全的神聖，我們不需要認識受造物的規律和關於這些規律的科學真理。讓我們來聽聽勤奮從事認識存在物的大巴西流的話。在詳細分析《詩篇》作者關於住在完善者內心的真理的話語時，他說：「我們發現『真理』一詞的兩個含義。一個含義是對能夠帶領人們走向幸福生活的東西的認識，另一個含義是關於此世界之萬物的正確知識。促成拯救的真理住在完善之人的純潔心靈裏，此人會把這真理誠實地傳達給鄰人；假如我們不知曉關於大地和海洋，關於星辰及其運動和速度的真理，那麼，這絲毫不妨礙我們獲得應許的幸福。」⁴⁰

39. 按照帕拉馬斯對施洗約翰的描述（本書第一論·第一篇，第4節），施洗約翰是全部修道生活的榜樣，他從來不學習。聖安東尼在兒童時代拒絕學習，但後來卻能駁倒希臘哲學家（參見 Athanasius, *Vita et conversatio S. Antonii*, 1 & 72: PG 26, 841A, 944）。

40. Basilios Magnus, *Homiliae in Psalmos*, 14, 3: PG 29, 256BC。參見本書第一論·第一篇，第23節。

第二論第二篇

論祈禱

1. 有些人對外部科學之益處的評價，不比對他們現在擁有的利益和相信真實應許而按照福音生活的人們從福音中得到的利益的評價更高，當哲學家如此放肆地斥責他們乃至長篇大論地予以辱罵的時候，每個人都會說，這位哲學家酷愛科學和認識。由於這些人只看重基督的誡命，被召只遵守這些誡命，因為這樣能帶來神聖的似神性，使人的靈魂得到完善和神化，因此，他們認為推理和語言哲學並不大高於世俗事物，跟隨保羅把這一切稱為屬肉體的智慧 and 此世的智慧，而證明這一智慧的追隨者是被拋棄的和無智慧的智者。顯然，令哲學家感到深受屈辱的是，他的科學沒有博得如此高的榮譽，而且他自己也是很想獲得這個榮譽的，他正是為此才被叫做哲學家，這個稱號是他畢生勞動所剩下的唯一獎賞。但是，一個怎樣的人，才會反對我們的合理侍奉，確切地說是靈性侍奉（羅 12:1），也就是反對祈禱和反對把祈禱看作是高於一切，在沉默無語中把自己的一生獻給祈禱，並根據自己的經驗給這一超世界的天使侍奉的初學者提供幫助的人呢？誰反對被揀選者沉默無語？誰嫉妒拋棄任何榮譽的人？誰像勝利者一樣傲慢地看待遠離賽馬場的人？我們的修士和哲學家在自己從前為哲學而進行的戰鬥中雖然公開反對眾修士，但反對的是還

在世的修士；但如今他在自己的著作中卻援引顯然已是天上聖徒的教父的格言，他在某種迷惑狀態下作了不少工作來批駁教父。

2. 最惡劣的是哲學家攻擊聖潔生活的修士和宣信者尼基弗羅斯 (Nikephoros) 關於祈禱的著作。¹尼基弗羅斯具有真正的信仰，由於表白自己的信仰而被持有拉丁信仰的巴列奧略王朝 (Palaiologos dynasty) 第一任皇帝流放；他是屬於意大利家族，但受到當地惡學說的譴責，來到我們東正教會；他與祖國的錯誤一起拋棄了自己的祖國，開始更喜歡我們這裏，為了我們這裏傳出的「直接真理之言」（提後 2:15）；來到我們國家之後，他選擇了最嚴格的生活，也就是修士生活，住在與神聖同名的地方，俗世與天國的邊界——這就是阿索斯山（聖山），美德的發源地。在這裏，他聽命於所選的師父，開始表現出自己善於很好地服從，為了向師父表明他有可能長期考驗自己的順從，他自己從師父那裏效仿靜修經驗，成為那些在思想世界準備與天上的惡靈爭戰（弗 6:12）的人的導師。他為自己的這些學生編寫了教父勸告彙編，這一彙編為苦修者的屬靈爭戰提供裝備，規定了爭戰的方法，指出了勝利的獎賞，描述了勝利者的最高成就；此外，當他看到許多初學者很難戰勝自己心智的紊亂之後，他提出了這樣一種方法，借助於這種方法他們可以初步克制想象的多變性。

3. 哲學家用自作聰明的想象來攻擊尼基弗羅斯，好像某種火，把障礙當作自己的食物。他不崇敬尼基弗羅斯的信仰自白和後來的被流放，不尊重那些與流放中的

1. 關於尼基弗羅斯以及後面提到的費奧利普特 (Theoleptos)、謝里奧特 (Seliot) 和以利亞，參見本書第一論，第二篇，第 12 節。

尼基弗羅斯有來往的人士，這些人從尼基弗羅斯那裏學習神聖奧秘，他們在我們教會中就像大地之鹽，世界之光（太 5:13-14），總是「堅守生命之道」（腓 2:16）——我們說的是費奧利普特（Theoleptos），他就像照耀在菲拉得爾菲城（Philadelphia）的明燈；還有謝里奧特（Seliot），修道者的導師；還有以利亞，他一生都過着荒野修道時候，像先知以利亞一樣；還有其他人，上帝用他們的行為來充實、確證和更新自己的教會——不，這些人士及其至今堅持這種生活方式的學生，他們的榜樣沒有勸服哲學家停止對尼基弗羅斯的懷疑和攻擊，或至少是不在自己的長篇著作中詆毀這位他沒有能力給予正確讚揚的人。虔敬的人可以把自己的著作寫得樸素無華，沒有矯揉造作，但這一點促使哲學家進行反駁，使他能夠找到吹毛求疵的藉口。因為如果用神學家的話來說：「對我們來說，智慧的人不是口頭上的智者，不是嘴上能說會道，靈魂卻是支離破碎的人，這樣的人就像棺材，外表裝飾美麗，內部卻掩藏着死屍的惡臭；智慧的人是以自己的生活表明自己語言的可靠性和用自己的行為來充實自己話語的簡樸性的人。」²不過，這位智者即便在這些樸素無華的講話中也挑不出甚麼毛病，只要他不進行歪曲，正如我們馬上要指出的那樣。

4. 但是現在，由於這位哲學家是用自己關於心智祈禱的學說作為開頭和結尾的，所以我們首先也簡單來看一下這一學說。這一學說的美麗言辭能夠誘騙許多沒有經驗的人，但即便稍稍嘗試過真正祈禱的人，沒有任何人受誘惑。我們對這一學說只是在我們所需要的程度上加以考察，為的是表明它與教父思想的不一致。並且哲

2. Gregorius Nazianenus, *Oratio 16*, 2: PG 35, 936D-937A.

學家是從與教父的思想一致開始的，但最終走上了完全對立的道路。的確，他開始的時候說，進入祈禱的人應當使自己的感覺能做到安靜，為了用與教父建議的相似性來欺騙讀者，他要求從情感的安靜中得出這樣的結論：「應當完全戒除靈魂的激情能力，以便使靈魂不用自己的任何能力進行活動，還要停止靈魂和身體共有的活動，因為一切這樣的活動都是祈禱的障礙，特別是當這種活動與身體的努力相聯繫並帶來享樂與痛苦（首先是在最粗魯的和未經周密思考的觸覺中）的時候」。³聽了這樣的勸告之後，有人就會說，那麼，開始進行祈禱的人就應當不持齋，不警醒，不下跪，不深鞠躬，不長時間站立，總之不做任何這樣的活動，因為按照哲學家的說法，一切這樣的活動都能引起觸覺的痛苦，使靈魂在祈禱中有負擔，而應當使得靈魂在各方面都是無負擔的。他補充說，「假如我們在祈禱中忽視視覺和聽覺，這兩種最非物質的、無激情的和有理性的感覺，而容許和贊同觸覺，這種最粗糙和未經周密思考的感覺，那麼，這是不自然的」。他作為哲學家甚至沒有發現各種感覺是有差別的，每一種感覺都在各自的程度上有貫穿於身體中的靈魂力量的參與，因此，各種感覺都不僅僅是由外部觸覺推動的。為了解釋物質感覺怎樣從非物質的祈禱而發生，我們需要具備完善的祈禱技能和把我們的全部推理都用到這一個對象上；唯願「賦予祈禱者祈禱的人」，也給予維護他們祈禱的人以與我們的任務相稱的語言天賦。

3. Св. Варлаам. 1-е письмо к Игнатию: Barlaam Calabro. Epistole grecht. I primordi episodici a dottrinari delle lotte esicaste. Studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schiro. Palermo, 1954, p. 315.

5. 當我們轉向內在境界的時候，我們應當讓全部感覺都進入寧靜，也就是使其不受外部作用的推動；但如果有些人的好感符合靈魂的願望，並且是好的願望，那麼，他們為甚麼要讓這些願望寧靜呢？而且，進入自己內部的人如何可能依靠自己的意志放棄這些感覺呢？最後，為甚麼一定要擺脫這些感覺，既然它們毫不妨礙靈魂的可靠願望，而是相反，能夠再好不過地促進這些願望？因為這一身體是與我們相關聯的，確切地說是上帝使身體服從於我們以便接受靈魂的作用，因此，我們應當拒絕放蕩不羈的身體，接受符合應有規範的身體。當然，聽覺和視覺比觸覺更加純潔和更明理，但是，如果它們沒有從外部遇到任何醜陋的景象或令人不快的聲音，它們就感受不到任何東西，也不會自己悲痛；相反，當我們練習齋戒，不從外部供給身體食物的時候，身體的最大痛苦在觸覺中。因此，誰封閉於內在之物，與一切外物斷絕關係，他就是只中止了因外部印象而起作用的感覺活動，中止了從外部產生的感覺活動；但難道他能夠做到中止那些不需要外部印象的感覺作用嗎？而且這些感覺是為他的目的服務的。一切哪怕是稍稍嘗試努力保持齋戒和警醒的人都知道，觸覺的痛苦能夠再好不過地為心智祈禱服務。在經驗上知曉這一點的人，根本不需要推理，他們不讚許那些只投身於語言探索的人，在此看到的是「叫人自高自大的知識」（林前 8:1）。

6. 在真正的心智祈禱中應當不陷入激情狀態，甚至停止對無關緊要之物的依戀，因為只有這樣才能做到無負擔的和純粹的祈禱，而尚未達到這一程度但努力試圖達到這一程度的初學者，應當首先上升到高於享樂，完全擺脫激情的控制——因為初學者應當一方面戒除身體

的罪惡愛好，這也就意味着擺脫激情的控制，另一方面，使心智超越在思想世界騷動的狡計激情，這也就意味着高於享樂——如果這一切都是這樣，如果我們在受激情控制的時候甚至無法用嘴唇的邊緣嘗到心智祈禱的味道，那麼，我們在努力進行祈禱的時候，必然需要來自齋戒、警醒等行為的觸覺痛苦。只有這樣才能消除身體的罪惡嗜好，使得激起動物激情的意念成為有節制的和無力量的。此外，洗掉無信仰的舊泥污的神聖憂傷就是這樣開始的，更重要的是，神聖的感動和祈禱所必需的順從也是這樣發生的。按照大衛的說法，「上帝不會貶低憂傷的心」；而按照神學家格列高利（Gregory the Theologian）的說法，「除了受苦之外任何東西都無法用來侍奉上帝」。⁴難怪主在福音書中教導說，與禁食結合在一起的禱告力量是強大的（太 17:21；可 9:29）。

7. 是冷漠（教父稱之為麻木）⁵扼殺祈禱，而完全不是觸覺的痛苦，就像哲學家在自己不無教益的著作中反對有如此經驗的人時最先開始說的那樣。某些教父把齋戒叫做祈禱的材料不是無緣無故的：他們說「飢餓是祈禱的食糧」。⁶另一些人把齋戒叫做祈禱的「品質」，他們知道，沒有傷痛的祈禱是沒有任何品質的。因此也有人說，「口渴和無眠壓抑心，而受壓抑的心通過哭泣來表露」；⁷還有：「祈禱——是哭泣的母親，但它又是哭泣的女兒」！可見，觸覺的痛苦不僅不妨礙祈禱，而且對祈禱有非同尋常的促進作用；而這些哭泣，既是祈禱

4. Gregorius Nazianenus, *Oratio 24*, 11: PG 35, 1181B.

5. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 6; 18: PG 88, 796B; 932B。第 18 章有一個舊的匿名註釋：「無感覺的人就是使感覺成為不起作用並阻止自己感覺的自然狀態的人，在思想方面也是如此。」

6. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 14: PG 88, 865D.

7. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 28: PG 88, 1129A.

的女兒，也是祈禱的母親。難道這些哭泣在本性上對於剛剛嘗到「幸福的憂愁」⁸的人來說不是悲傷和痛苦的，而對於飽嘗了這種憂愁的人來說不會變成甜蜜和輕鬆嗎？這樣，為甚麼被感受為享樂和痛苦的身體活動不僅對祈禱無害，而且能產生祈禱和從祈禱而產生呢？⁹最後，為甚麼上帝自己賜予祈禱者以哭泣，正如聖徒所說的：「如果你獲得了在祈禱中哭泣的能力，就意味着上帝觸到了你的心眼，你能夠用心智洞見」？¹⁰

8. 不，哲學家說，「保羅被提升到第三重天上的時候，他不知道自己是在身體內還是在身體外，彷彿忘記了整個身體；這樣，如果在向上帝的祈禱的衝動中失去了整個身體的感覺，那麼，怎麼能把在這一衝動中保留的東西叫做上帝的禮物呢？」但是，按照偉大的狄奧尼修斯（Dionysius）的觀點，在與上帝合一的祈禱衝動中不僅必須放棄身體活動，而且必須放棄「心智活動、全部神聖之光和全部向神聖頂峰的上升」。¹¹這樣，既然在與上帝合一的祈禱衝動中必須放棄這一切，那麼，難道說其中的任何東西，即便是向神聖頂峰的上升，也不是上帝的禮物了嗎？哲學家接着說：「怎麼能說，在人與上帝合一的心智祈禱中由恩典所賦予的東西，人已經感受不到了呢？要是這樣，這種恩典被賦予豈不是多餘的了，但來自上帝的東西沒有一樣是多餘的」。你這是熱衷於毫無根據的推論，並且也想使我們也陷入這樣的推論，難道你認為與上帝合一是如此微不足道的，認為與上帝合一只是高於多餘之物，而不高於重要和必需之物

8. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 7: PG 88, 804A.

9. 比較貝爾拉姆（Barlaam）自己的表述，本書第二論·第二篇·第4節。

10. Marci Eremitæ, *De lege spirituali*, 12: PG 65, 908.

11. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 3: PG 3, 1000C.

嗎？難道你認為留在完全合一中的一切都是多餘的嗎？不過你顯然應當這樣認為，既然你自己沒有超越日常瑣事；因為假如你超越了日常瑣事，那麼你就會知道，與上帝合一是如何大大地高於需要和有益之物。

9. 你如此欣喜地投入空虛的瑣事，完全不知道祈禱，滿嘴空話，竟把內心的屬靈恩典叫做「帶有內心幻想的想象」。博得了這恩典的人知道，這恩典不是虛幻的形象，不依賴於我們，不是時有時無的東西，而是居住在、扎根於靈魂之內的某種連續不斷的能量（作用），它產生神聖快樂的源泉，這種神聖快樂把心智吸引到自己這裏來，讓心智脫離各種物質表像，使得任何身體享受對心智來說都不是甜蜜——我所說的身體之物是指這樣一種東西，它由於身體享受而貫穿於意念之中，以愉快為藉口混入意念之中，拖着意念往下走，相反，從靈性快樂傳達到身體的一切，雖然也在身體中發生作用，但仍然是靈性之物。因為從身體來到心智中的享受使整個心智成為身體的，絲毫沒有從與高尚之物的融合中得到神聖化，而是相反，把自己的卑鄙傳達給心智，因此使整個人都成為「肉身」，正如《聖經》中關於那些被上帝的憤怒所譴責的人那樣：「人既屬乎肉身，我的靈就不永遠住在他裏面」（創 6:3）——同樣，從心智傳達給身體的屬靈的快樂，其自身絲毫沒有因為與身體的交流而變壞，而是改變身體，使身體成為屬靈的，因此，這樣的身體就會拋棄惡的肉體激情，不再拖着靈魂向下走，而是與靈魂一起上升，因此整個人都將成為「靈」，正如經上所說：「從靈生的就是靈」（約 3:6, 8）。不過這一切都是經驗中逐漸清晰起來的。

10. 只要對這位喜歡議論和辯駁的人說一句話就夠

了，無論是我們還是上帝的眾教會，都沒有進行毫無結果的論辯的規矩（林前 11:16），我們看重的是切身的話語和信守這話語的生活。但由於他還是寫下了自己的議論，所以我們也要以書面形式指出真理和揭露他的錯誤，以便使他不能再誘騙任何單純的人，不再被他們當作正經的人，不再把他們引入歧途。我們為此寫得簡略，而更詳細（為了更重要的目的）¹²和經常地援引教父的觀點，這些教父是與這位不努力的新教師相對立的，他否認身體的美德，認為這些美德是過多的負擔，因此不承認屬靈狀態在身體上的反映，雖然全部《聖經》和有靈感的作品都充滿了這樣的內容：「我的心腸，我的肉體向永生上帝歡呼」（詩 84:2），「我的心倚靠他，因此我的肉體也得到幫助並興旺開花」（詩 28:7），還有「你的言語在我上膛何等甘美，在我口中比蜜更甜」（詩 119:103）——而這裏所說的正是感官的嘴，聖以撒也明確指出了這一點，他把祈禱者嘴上感覺到的祈禱詞的甜蜜叫做完善的特徵。¹³我們在聖弗提斯的狄亞多克斯（Diadochus Of Photice）那裏讀道：「靈魂的唯一感覺是甚麼？那自己進入靈魂的聖靈能量已經告訴我們了」，這聖靈的能量「只有那些為了對未來幸福的希望而放棄世俗生活福利的人才能知曉。心智在放棄了世間操勞之後和不可遏止地追求未來幸福的時候，自己就暗自感覺到了神聖之美，並隨着自己的成功而把自己的美傳達給身體」，大衛所說的「我的心倚靠他，因此我的肉體也得到幫助並興旺開花」就是這個意思。於是在靈魂和身

12. 參見本書第二論，第二篇，第 20 節。

13. Св. Исаак Сирий. Беседа 31: изд. Θεότοκος (Leipzig, 1770), с.197.

體中產生的快樂「是關於不朽生命的真實提示」。¹⁴

11. 但是哲學家說，這個對未來時代的保證，這種關於不朽生命的提示，這種聖靈的作用，不可能來自神聖的原因，更不可能在心智祈禱中產生。按照他的觀點，有四個理由來說明不能認為聖靈在身體中引起的變化是神聖的。首先，他寫道，「上帝的恩賜都是完善的；但對靈魂來說，在祈禱中超越感性，要比有任何感性活動更好；這樣，感性的能量是不完善的，有某種比它們更好的東西，它們不來自上帝」。這就是說，照使徒的說法，如果做先知講道比說方言更好（林前 14:5），那麼，說方言的恩賜就不是上帝的恩賜了嗎？如果愛是最完善的才能（林前 13），那麼，就意味着只有愛是上帝的禮物，任何其他東西，無論是先知講道、神蹟、幫助、治理、醫病的恩賜、智慧和知識的屬靈言語、辨別諸靈的能力（林前 12），就都不是上帝的禮物了嗎？然後，在做先知講道的人中間，在能醫病的人中間，在能辨別諸靈的人中間，總之，在全部得到聖靈恩賜的人中間，由於每個人才能大小不同，所得到的恩賜也有多有少，因此保羅感謝上帝使他比別人更會說方言（林前 14:18），但即便最少的恩賜也畢竟是上帝的恩賜。這位使徒還說：「你們要切切的求那更大的恩賜」（林前 12:31）：因此也有更小的恩賜，雖然「這星和那星的榮光也有分別」（林前 15:41），也就是光的多少有不同，但是任何一顆星都不是完全無光的。因此，哲學家用來指責靜修者的理由，也就是只有最完善的恩賜是神聖的——這個理由是不正確的。難怪耶穌的兄弟使徒雅各說：「各樣

14. Св. Днидох Фотикский. Главы 25: Diadochus Photicensis, *Capitula*, ed des Places, Paris, 1955, p. 97.

美善的恩賜都是從上頭來的」（雅 1:17），而不是只有最完善的恩賜是從上頭來的。哲學家竟敢用自己的觀點補充《聖經》，自然也會反對遵照《聖經》而生活的人。我只是問他：難道未來時代的聖徒不是將無限地走向完全地看見上帝嗎？毫無疑問，是無限地走向，因為即使是天使，正如天界的解釋者狄奧尼修斯所說，在看見上帝的程度上也是永遠在完善的，也就是從已經獲得的洞見繼續走向更加明顯地看見。¹⁵在俗界我們也從來不知道也沒有聽說過任何一個人，在具有了這種洞見之後不曾追求更完全的洞見。因此，既然看見上帝者的努力沒有停止，而且從前獲得的恩典只是增強了他們對恩典的新感受能力，而賜予者是無限的，他的恩賜是慷慨的，毫無嫉妒，那麼，怎麼還可以說，未來時代之子將不會無限成長、不會從恩典得到恩典、不會沿着快樂的上升之路不斷前進呢？一切完善的恩賜是來自上頭的，而不是最完善的恩賜是來自上頭的，因為最完善之物已經不可能成長了。

12. 這就是哲學家的第一個理由。第二個理由還要更好：「靈魂和身體的激情能力共同具有活動（能量），對這種活動的愛把靈魂釘在身體上，使靈魂充滿黑暗。」但身體中的哪一種痛苦，哪一種享受，哪一種運動，不是靈魂和身體共同具有的活動呢？看來，哲學家的這個判決做得不太謹慎，只是說出了個別的東西。因為也有幸福的激情，也有靈魂和身體的這樣一些共同活動，它們不是把靈魂束縛於肉體，而是把肉體提升到屬靈的尊嚴，從高處吸引肉體。這是怎樣的活動呢？是屬靈的活動，這些活動不是從身體走向心智，如我們上面說過的，

15. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, IV 2: PG 3, 180A.

而是從心智傳達到身體，身體通過這些能量和激情而得到改善和神化：道成肉身的的神性對身體和靈魂來說是統一的，這一神性通過靈魂來使肉體神化，通過肉體來進行神聖活動，同樣，在屬靈人士那裏，靈性恩典通過靈魂傳達到身體，使身體也感受到神聖激情並幸福地同情受神聖之苦的靈魂。既然這樣的靈魂受到神聖之苦，那麼自然，它就具有幸福的和神聖的激情能力，或者確切地說（因為我們的激情能力是統一的），統一的激情能力就能夠成為幸福的和神聖的。當靈魂達到了這種神聖完善之後，它就把身體也神聖化，於是就能夠不為身體和世俗激情所動，而是相反，使身體轉向靈魂，脫離惡的嗜好，給身體注入神聖性和不可剝奪的神化，聖徒的神奇聖髑就是這種情況的明顯證據。第一個殉道者司提反，在他還活着的時候，就彷彿具有「天使的面貌」（徒6:15）。這樣，難道在他身體的受苦中沒有某種神聖之物嗎？就是說，神聖的受苦與相應的活動——是靈魂和身體共同具有的！這種靈魂與身體的共同受苦沒有把靈魂釘在世俗的和肉體的思想，沒有使靈魂充滿黑暗，如哲學家所寫的那樣，而是成為與上帝的某種神秘聯繫和統一，甚至使身體也神奇地超越了惡的和世俗的激情——因為，照先知的話說，「強大的上帝遠高出世界」（詩47:9）。我們所說的那些無法表達的活動（能量）就是這樣，這些活動是在畢生獻身於靜修的神聖修士身體中進行的。那種在這些活動中彷彿是未經思考的東西，其本身是超越理解力的，是企圖用判斷推理而不是用活動和經驗來理解它們的人所無法理解的；如果哲學家不去呼喚那唯一能夠納入不可思的真理的信仰，那麼，他對無神聖性的聖物的理解，就是對虔敬的褻瀆和

侮辱。

13. 的確，正如我說過的，他後來給我們援引了使徒的話，使徒說他在超自然的狂喜中不知道自己「在身體內還是在身體外」（林後 12:2），意思是說，聖靈使他忘記了一切身體之物；哲學家說，「因為這一切中」也包括靜修者所獲得的神秘快樂與溫暖（他們給我們講述的），那麼，聖靈的來臨也就會使他們忘記這種快樂和溫暖，而無論如何不是喚起這些感覺；的確，如果靜修者所產生的這些感覺是上帝的恩賜，那麼使徒關於在真正祈禱中忘記一切的話就是錯誤的，因為不應忘記來自上帝的一切美好事物；如果這一切確實應當忘記，那麼，人們祈禱時向上帝祈求的恰好是這樣一種東西，這種東西對祈禱來說最好沒有或消除——這豈不是荒謬的嗎？在祈禱的時候，大多數聖靈恩賜，乃至全部恩典都會被賦予應得的人，這一點每個真正的信仰者都清楚地知道，主說，「你們祈求，就給你們」（太 7:7），不僅給予上升到第三重天的能力，而且給予任何聖靈恩賜。而其中的某些恩賜也是通過身體起作用的，保羅的訓誡就表明了這一點。保羅說可以通過祈禱得到說「各種方言」和「對它們加以解釋」的能力——「那說方言的，就應當祈求解釋的才能」（林前 14:13）——不僅如此，還有「教導的言語」和「醫病」和「行異能」的能力，以及保羅用來傳達聖靈的按手，都說明了這一點。這樣，講道的恩賜，說方言和對方言進行解釋的恩賜，雖然是憑藉祈禱而產生的，但它們在停止祈禱的靈魂中繼續發揮作用。如果在靈魂中不進行堅持不懈的心智祈禱，並且有時有身體的響應，那麼醫病和行異能就永遠也不可能真正實現。而對聖靈的傳達不僅一定要通過心靈的祈禱而實現（這一祈禱把祈禱者同這一偉大恩賜的無盡源泉神

秘地結合起來），不僅要通過心智祈禱活動而實現，而且要通過身體的動作來實現——通過雙手的觸摸，把聖靈傳達給雙手所按到的人。這樣，難道這些才能不是聖靈的恩賜，難道它們不是為了好事才被賦予祈求者和祈禱者的嗎，既然被提升到第三重天的人需要忘記一切身體之物？

14. 但這裏我們最好再次援引哲學家的話以便用作對比：「如果在祈禱時靜修者身上所產生的東西，也就是這些奇蹟和才能，都是上帝的恩賜，那麼，使徒關於必須忘記心智祈禱中的一切的話就是錯誤的，因為上帝所賦予的任何好東西都是不能忘記的；而如果在祈禱的上升中應當忘記這一切，那麼，人們祈禱時向上帝祈求的恰好是這樣一種東西，這種東西對祈禱來說最好沒有或消除——這豈不是荒謬的嗎？」不，最可愛的哲學家，有時上帝讓真誠祈禱的人們超脫自身，讓他們超越自己，神秘地把他們提升到天上，但有時用此世智者所不可知的超自然的和不可言說的能量在仍然是自己的他們身上發生作用。當眾使徒在聖殿中殷勤禱告的時候，聖靈的到來並沒有讓他們迷狂脫離自己，也沒有把他們提升到天上，而是賜予他們如火焰一樣的舌頭（徒 2:1-4）並通過這些舌頭通告那些必須被迷狂的人忘掉的東西，既然迷狂的人必須忘掉自己的話。而上帝對靜默不語的摩西說：「你為甚麼向我哀求呢？」（出 14:15），這些話表明，摩西那時是在祈禱，但既然是沉默不語的祈禱，那麼當然就是心智的祈禱；但難道那時他的意識不是完全清醒的，沒有感覺到百姓和他們的呼喊，以及臨近的危險嗎？難道他沒有感覺到他手中的感性手杖嗎？為甚麼上帝那時候沒有提升他，沒有剝奪他的感覺（因為你只容許祈禱者有這一種上帝的恩賜），而是相反，吩咐

摩西向大海伸出這根感性的手杖，並且不僅給他的靈魂，而且給他的身體和手注入了巨大力量，雖然你認為心智祈禱應當忘記這一切？而當摩西靜默不語地把自己的手杖伸向大海的時候，先是把海水分開，在他們渡過大海後又讓海水合上。難道他的心靈中沒有牢記上帝嗎？難道他沒有在心智祈禱中上升到那個能夠通過他來做的這些事情的獨一上帝，同時身體上完全感到這些神聖作用嗎？

15. 由於哲學家也是從教父著作中引用證據，因此我們下面來看看，教父們的觀點是否與哲學家關於祈禱的觀點相矛盾。首先，他提到了偉大的狄奧尼修斯，他認為這位狄奧尼修斯致教士提摩太的信中的一段話，應當加強他的觀點：「當你堅決地投身於神秘直觀的時候，你當丟掉全部感覺和心智活動，丟掉一切可以知覺的和可以理解的事物，竭盡全力地爭取與那超越一切存在和知識者合一。」¹⁶聖狄奧尼修斯對提摩太的這一勸告雖然被哲學家用來證明自己關於心智祈禱的判斷之絕對正確性，但是，正如後來的話所表明的，這一勸告只是揭露了哲學家自己是完全廢除了心智祈禱的人，他在自己先前的全部著作中就在不斷地做這件事情：當然如此，因為誰譴責祈禱的開始階段（也就是在恐懼、痛苦、呻吟和內心憂愁中站立，由於缺乏面對上帝的勇氣而長時間進行默默的內心祈禱，然後是帶着因齋戒和不眠¹⁷的明顯痛苦而進行的淚流滿面的傷心祈禱，然後，逐漸把初學者的分散的心智引入更加完全和和諧的祈禱），誰拋棄

16. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 1: PG 3, 997B.

17. Св. Диодор Фотикийский. Главы 16: Diadochus Photicensis, *Capitula*, ed des Places, Paris, 1955, p. 92-93.

這一切初始階段，他就會相應地把祈禱的完成階段乃至全部祈禱看作是惡的，並努力完全廢除祈禱。請你首先告訴我，哲學家：如果在對神聖統一的祈禱衝動中應當放棄心智活動，這是否意味着，這些活動不是來自上帝的恩賜，祈禱不能以最純潔的方式揭示這些恩賜？不，不意味如此：因為正如聖徒所說，祈禱是「智慧思想之母」。¹⁸然後，請你再思考一下，完善者的祈禱首先正是心智祈禱：不關注身體及其周圍事物，不動感覺及伴隨感覺的想象，不熱衷於用知性思維去判斷存在物的結構，而是專心祈禱，於是，心智就必然在祈禱中自己發揮作用，不是這樣嗎？但狄奧尼修斯卻勸告提摩太甚至要放棄心智的作用；就是說，放棄祈禱！你確認，在祈禱的最高迷狂中放棄和忘卻的一切都不是善，都不來自上帝；因此，在你看來，祈禱既不是善，也不來自「讓祈禱者祈禱」的上帝。¹⁹

16. 為了對比，我再次援引你自己的話，把這些話用於心智祈禱：「所有人都承認，在神聖合一的衝動中，人必須放棄對任何事物的感覺，必須忘記自己，並且上帝在使祈禱者超脫世界的時候，他自己幫助祈禱者放棄這一切；但如果祈禱者完全感覺不到自己的祈禱，那麼，難道說這種他所感覺不到的祈禱是來自上帝的？因為如果這樣祈禱就是多餘的，但來自上帝的東西沒有一樣是多餘的。如果祈禱者還能感覺到自己的祈禱，那麼就不是上帝賦予了這個祈禱；因為正如大家都說的，在訴諸上帝的时候就應當放棄祈禱，既然上帝的光照讓人忘卻

18. Св. Диодор Фотикийский. Главы 70: Diadochus Photicensis, *Capitula*, ed des Places, Paris, 1955, p. 190.

19. 參見本書第二論，第一篇，第 31 節。

一切，包括心智活動。」你看，你關於祈禱的論斷不是完全廢除了祈禱嗎？在召喚提摩太「在自己心中設立靈性上升」²⁰的時候，聖徒帶領他從高階段走向更高階段，經過這些階段的上升之後，把他帶到了看見上帝的最高峰。而你，無所不知的智者，卻認為，世俗的人們不知不覺地觸及了天上的高度。你援引聖馬克西姆(Maximus)的話作為證據：「當心智在愛的渴望中奔向上帝的時候，那時它就既完全感覺不到自己，也完全感覺不到世界萬物」，²¹新解釋者得出結論，這就是說，心智感覺不到在祈禱的作用下身體內部產生的所謂激情和狀態；由此必然得出，這些激情和狀態是多餘的。我們說，那麼，祈禱本身也就是多餘的了，既然心智將感覺不到它；如果按照這樣的判斷，祈禱活動也是多餘的！不，實際上，只有這樣的結論才是多餘的和有害的。因為，請問，讚美上帝和愛上帝的馬克西姆在此所說的是甚麼？「當心智在愛的渴望中奔向上帝的時候，那時它就既完全感覺不到自己，也完全感覺不到世界萬物」——這裏說的是「那時」；但當他在自己內心進行心智祈禱的時候，他既能感覺到自己，也能感覺到由於神聖祈禱的作用而在他內心和與內心相聯繫的身體中發生的感恩激情和狀態。

17. 哲學家又給自己補充了第三個證據：「最高的祈禱狀態是，心智處於肉體和世界之外，成為完全非物質的和無形象的」；²²哲學家做出結論說，因此，心智在這樣的狀態下將在這一切身體激情之外。但據我們所知，任何一個有身體的人（除了這位極端祈禱的新導師）都

20. 參見本書第一論，第三篇，第 32 節。

21. Maximi Confessoris, *Capita de Charitate*, I, 10: PG 90, 964A ; II, 6: PG 90, 985B.

22. Maximi Confessoris, *Capita de Charitate*, II, 61: PG 90, 1004D.

不可能經常不斷地處於這種狀態；甚至極少處於這種狀態的人也是極少數人。因此，所有人通常還是在肉體中祈禱，同時感受到自己的激情，而且是純潔的、由於神聖祈禱而產生的激情，這些激情使人完善，把人提升，使被作用者成為靈性的人，而完全不是把他們拖向世俗，不是毀滅和扼殺他們。因為也有一類好的激情，不僅是神聖的，而且是天生的。這一點我們甚至可以通過我們的這樣一些感覺為例來理解，這些感覺在痛苦狀態中由於外部印象的作用而成為更加完善的：這彷彿是聖靈從上頭賜予的神聖完善。它的開端是敬畏上帝，靈魂的激情能力沒有因這一敬畏而走向消亡，如哲學家所認為和教導的那樣，而是提高到擁有神聖的愛，產生了拯救性的傷痛和感恩的悲傷，接着到來的是恕罪的洗浴，在上帝之中的新生，也就是懺悔的哭泣。這些充滿對上帝之愛的淨化的哭泣，按照教父的話說，是與祈禱結合在一起的發光的靈魂之眼，能夠「鼓舞祈禱」，²³當恩典通過這一神聖的洗浴被賦予人的時候，他能夠珍惜恩典，而在恩典離開以後能夠重新呼喊恩典，因此成為「神聖重生的洗」（多 3:5），也如神學家格列高利所說，成為再次的聖靈洗禮，²⁴這次洗禮要更加困難，但比第一次洗禮毫不遜色，甚至更高，照一位教父的說法：「在洗禮之後開啟的哭泣的源泉——比洗禮更高」²⁵——我是

23. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 28: PG 88, 1132 C.

24. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 40*, 31: PG 36, 401D- 404A.

25. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 7: PG 88, 804AB。 「在洗禮之後開啟的哭泣的源泉——比洗禮更高，儘管很少有人敢於說出這樣的話：因為洗禮是對我們先前罪孽的淨化，而哭泣是對我們現在罪孽的淨化，在年幼是所受的洗禮都被我們大家弄髒了，但我們通過哭泣能夠恢復它的原初純潔，如果上帝不自己對人愛把哭泣賜予人們，那麼得救者就真的會成為極其罕見的，就會很難找到他們。」

說，這些淨化的哭泣使哭泣者脫離俗世，把他提升到天上，使他與在上帝中重生的恩典結合並通過這一恩典把他神化，這些淨化的哭泣不是身體和靈魂的激情力量的共同作用嗎？

18. 我們怎麼能夠贊同這樣的觀點：靈魂對它的激情能力和身體的共同作用的愛，使靈魂充滿黑暗，使靈魂向下沉淪，²⁶因為靈魂和身體的全部共同作用越是被靈魂所強烈感受到，這些作用就彷彿越是使靈魂迷惑，所以，當靈魂和身體的共同活動產生的時候，哲學家說，「我們認為，它們是充滿惡的，是對力圖達到心智頂峰的人有害的」。難道在這些論斷中沒有暴露出與教父學說乃至聖靈學說相對立的學說和思維方式嗎？的確，教父說，有某種身體和靈魂共有的能量，這是善的和上帝的恩賜，它使靈魂得到上帝的光照，使靈魂擺脫惡的激情，用一系列美德來取而代之，因為「想要棄絕惡的人是用哭泣來棄絕的，想要獲得美德的人也是通過哭泣來獲得的」；一句話，教父說，有靈魂和身體所共有的能量，它們對靈魂是極其有益的，而哲學家卻說，任何能量都是無益的：所有這些能量都迫使靈魂向下沉淪，靈魂和身體的全部活動都充滿了惡和對靈魂有害！哲學家並不能因為他沒有把這一能量（痛哭）單獨叫做有害的而得到寬恕；既然他把這一能量與其他能量一起歸屬於壞的東西，他就應當得到公正的譴責，而且他借助自己的狡黠而妄圖以欺騙手段得到聽眾的信任，就應得到更多的譴責。上帝說，在猶太國中受譴責的祭司的不法行為在於，他們「不分辨神聖之物和不潔之物」（結 22:26）；同樣，哲學家沒有把感恩的痛哭以及身心共有的許多其

26. 關於貝爾拉姆的這一觀點參見本書第二論，第二篇，第 12 節。

他良好活動，與不潔的活動加以區分。

19. 哲學家說：²⁷「不，我不認為這種悲痛是無慾的和幸福的；難道可以認為依靠心靈激情力量的作用而進行的活動是無慾的嗎？難道那容許這種激情力量發揮作用而不是完全遏制這種本性的人，能夠成為無慾的嗎？」然而，哲學家，我們被教導說，無慾——不是扼殺心靈的激情力量，而是對它進行引導，使它從壞變好，當它完全脫離了惡習而轉向美好的時候，它就會在神聖狀態下發揮作用；對我們來說，無慾的人是這樣的人，他擺脫了惡劣狀態而用善良狀態充實自己；是這樣的人，對他來說，「美德就像醜惡享樂對於受激情所控制的人一樣習以為常」；²⁸是這樣的人，他如此把構成靈魂激情力量的意志和願望²⁹從屬於靈魂的認知、評價和判斷能力，就像受激情控制的人把判斷能力從屬於這一力量一樣。濫用靈魂力量會滋生醜惡的激情，正如濫用對存在物的

27. 這也不是對貝爾拉姆的直接引用，而是把他關於靈魂不死的觀點加以發揮和使其達到荒謬。在本書第三論中，這種揭露對手錯誤的方法成為主要方法。

28. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 29: PG 88, 1149A.

29. 意志（在固執意義上）和願望從奧利金和亞歷山大的克萊門特開始就被基督教著作家看作是活動在一個桎梏裏的一對活躍的不慎重的心靈力量。過於固執的意志衝動受到願望的分解力量的克制，反之，膨脹的願望也受到意志的制約（參見 Феодорит Киррский. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам 7, 17）。理性讓這種固執為美德服務並嚴格控制它，但當自然的律完全從屬於靈性的律的時候，在人身上就開啟了完滿聖潔的國王形象，理性給予意志和願望以完全的自由；給意志以自由是為了純粹享受上帝的愛，給願望以自由是為了「靈性的沸騰」（Maximi Confessoris, *Questiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, 55: PG 90, 548CD）。因此「意志和願望……在其本性上不直接是壞的」（Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 25: PG 3, 728）：最高的非理性力量和自然意志是與低級的靈性美德、與勇敢直接關聯的（Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, XV 8: PG 3, 337B）。按照埃瓦格流斯的觀點（Evagrius Ponticus Scitensis Monachus, *Capita practica ad Anatolium*, I, 15: PG 40, 1225B），意志的自然愛好是與萬能的魔鬼作鬥爭，保衛人所體驗到的享受；當上帝的使者知道這一點的時候，就給人指出了靈性享受之美，於是意志就開始保護這種美而反抗魔鬼。未損害的意志是「靈性的長矛手」，在這種意志上形成容忍的美德；被歪曲的意志是好發怒的。好的願望是愛，被歪曲的願望是肉慾。

認識會把智慧變成愚拙一樣；但如果人能夠很好地運用對存在物的認識和激情力量，那麼，他就將通過對存在物的認識而走向對上帝的認識，通過靈魂的激情能力（這種激情能力追求上帝創造時為靈魂提出的目的）而獲得美德：把願望力量變成愛，依靠意志獲得容忍。我是說，能獲得這些東西的不是扼殺激情能力和願望力量的人，因為這樣他就會對神聖本性和狀態沒有熱情和缺乏動力，獲得這些東西的是通過服從心智（它是人的自然首領）和順從地朝向上帝而使激情力量從屬於自己的人，以便使激情力量依靠對上帝的不間斷記憶來鞏固自己的神性，提升到最高狀態，也就是對上帝的愛，人以這樣的愛來履行上帝的誠命（約壹 4:19，5:1-2），而通過些誠命來認識、履行和獲得對鄰人的純粹的和完全的愛。無慾如果沒有了這一切——就是完全不可能的。

20. 這條道路是通過特殊的無慾走向完善的愛的道路；它作為上升之路更適合於遁世者。他們把自己獻給上帝並通過未變渾濁的心智鍥而不捨地與上帝交流，他們依靠這種切近性能夠輕鬆地擺脫一些不良激情，自己為自己積攢起愛的寶庫。但生活在俗世中的人們也應當迫使自己按照上帝的誠命做世俗事務；因此，靈魂的激情部分在與所有其他部分一起服從這一強迫的時候，也應當遵照上帝的誠命行事。強迫在逐漸扎根於習慣之中以後，就產生了對履行誠命的固定愛好並把這一愛好變成了恆常本性；它同時給靈魂賦予一種對惡劣本性和狀態的堅決憎恨，而這種對惡的憎恨帶來無慾的成果，從這一成果中誕生了對獨一至善的愛。應當以這樣或那樣的方式把靈魂的激情力量作為活的和有積極作用的東西呈現給上帝，以便使激情力量成為活祭，正如使徒說我

們的身體那樣：「我以上帝的慈悲勸你們，將你們身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是上帝所喜悅的」（羅 12:1）。怎樣獻上我們的活身體作為上帝所喜悅的活祭？當我們的眼睛溫順地看着的時候，按照《聖經》上的話，「以溫順的眼睛看的人將得到愛撫」（箴 12:13，斯拉夫語版），就把慈愛從上頭吸引過來，帶給我們；當耳朵注意傾聽上帝教誨的時候，不僅是聽聽，而且照大衛的說法，「要記住上帝訓詞以便遵循」（詩 103:18），不是健忘的，而是照使徒和基督的弟弟的話：「唯有詳細察看那全備、使人自由之律法的，並且時常如此，這人既不是聽了就忘，乃是實在行出來，就在他所行的事上必然得福」（雅 1:25）；當舌頭和手腳都侍奉上帝意志的時候。怎麼？難道這履行上帝誠命的行為不是身心共有的嗎？怎麼能說「身心共同具有的能量使心靈充滿黑暗和使心靈盲目」呢？

21. 使徒說：「有誰軟弱，我不軟弱呢？有誰跌倒，我不焦急呢？」（林後 11:29）難道這不是身體和心靈的激情力量所共同具有的活動嗎？難道我們會斷言這種活動「充滿惡和對心靈有害」嗎？但在使徒這裏，這種活動卻是愛人如己的最準確特徵，這愛人如己是主的第二誠命，按照啟示上帝的《聖經》的說法，這個誠命也等同第一誠命亦即最大誠命（太 22:36）！同一位使徒在致羅馬人書中說：「我是大有憂愁，心裏時常傷痛，為我弟兄，我骨肉之親」（羅 9:2-3）。看見了嗎？在這顆無慾的、與上帝相似的心靈裏，激情能力還是活的和起作用的。既然使徒在心靈中不住地禱告和不斷地傷痛（帖前 1:3，5:17；羅 9:2），這就意味着，他的祈禱伴隨着心裏的傷痛；這種傷痛不僅伴隨着祈禱，而且促進祈禱，

這一點他通過下面兩段話的含義指示出來：「我願意祈禱讓我為我的兄弟而自己與基督分離」（羅 9:3），另一個地方：「我心裏所願的，向上帝所求的，是要以色列人得救」（羅 10:1），也就是應當理解為，為他們而痛苦和不斷的內心折磨強化了願望。這樣，難道我們應當認為無慾就是消滅作為靈魂本性的激情力量嗎？

22. 儘管哲學家對關於無慾的情況有所耳聞和有所想像，但是他顯然沒有聽說過，冷漠無情是惡並且受到了我們教父的譴責。也有好的傷痛，它是與冷漠無情相對立的，正如身心共有的活動也能幫助靈魂，而且能使靈魂達到完善，如果說這種完善是由遵守上帝誠命所賜予的這種說法是正確的話；如果說這樣的活動是在身體中進行的，那麼，這些活動在更大程度上是在靈魂的激情部分中進行的，這一部分直接與心智相聯繫，而身體與心智的聯繫只能以心靈為中介。哲學家的看法大致是這樣：如果誰聽了上帝的吩咐「你們要休息，要認出我是上帝」（詩 46:10）之後，又看見停在神聖狀態中的人們卻仍然在從事神聖的和靈性的活動，那麼，他就會責罵他們：「上帝說了要『休息』，你們卻還在急於做事，那你們就錯了。」的確，使徒說：「要治死你們在地上的肢體，就如淫亂、污穢、邪情、惡慾和貪婪」（西 3:5）。聽見了嗎？哪些身體活動是應當消滅的？淫亂、污穢，總之是一切低級的東西。怎樣的激情？惡的激情，而完全不是靈性通過身體而進行的活動，不是神聖的和美好的激情，不是服從於美好激情的靈魂力量。正如約翰·克利馬科斯（John Climacus）說的：「讓你的全部願望都朝向上帝，讓你的憤怒只表現在對蛇的反抗中。」³⁰這裏說的是要消滅心靈力量，還是相反，

30. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 26: PG 88, 1068CD.

應當在對上帝的祈禱衝動中激發某些心靈力量和憤怒地反抗蛇的惡劣攻擊？

23. 哲學家的話根據何在？他說：「難道我們在祈禱中拒絕感覺和想象，卻讓靈魂的激情能力發揮某種作用嗎？難道不應當相反，也就是也要同時拒絕激情能力嗎？因為他的作用最能使神性的眼睛模糊和失明。」怎麼會是這樣，難道對惡的恨和對上帝和鄰人的愛會遮蔽神性的眼睛嗎？因為這是靈魂的激情部分的作用：我們正是依靠它的力量才能愛和恨，依戀和離棄。按照智慧的西涅西（Synesius）³¹的觀點，我們依靠靈魂的判斷力來進行讚揚和譴責，並且，對上帝進行直觀、把榮耀和讚美奉獻給上帝，用牢固的記憶依戀上帝，這些都不意味着消滅理性力量，而是相反，正是在這裏才有真正的生命和真正的心智能量，同樣，熱愛至美之上帝的人們不會消滅激情能力，不會把這種能力關在內心使其消極不動，因為那樣的話他們就無法愛善和恨惡，無法離棄惡習和依戀上帝。他們只是消滅激情力量對惡的好感，把這一力量完全變成對上帝的愛，按照第一誡命也是最大誡命：「要以自己的全部堅定性愛主你的上帝」，也就是以自己的全部力量。怎樣的全部力量呢？顯然，就是激情力量；因為它是靈魂中能夠去愛的東西。它在達到這樣狀態的時候，也能夠提升靈魂的其他力量使其超越俗世和追求上帝；在達到這樣狀態的時候，它能給祈禱賦予純潔，不但不遮蔽理智，而且依靠對上帝的記憶而幫助心智上帝永遠保持在自身之中；在達到這樣狀態的時候，它使受苦的人為了真正的願望而不在意肉體，

31. 類似的思想在涅梅西（Nemesius）那裏也有，參見 Nemesius Episcopus Emesenus, *De Natura hominis*, 31: PG 40, 725A。

更輕鬆地忍受肉體的傷痛，因為當他們的激情力量被神奇的神聖之愛所支配的時候，他們就在與上帝的靈的愛的交流中反覆脫離了肉體，他們只是在為他們的認識所需要的程度上感覺到全部肉體激情。

24. 關於這一點還有甚麼可寫的呢？即便這位智者還沒弄清楚，大家也都明白，我們被告誡「把肉體連肉體的邪情私慾同釘在十字架上」（加 5:24）不是為了我們自己懲罰自己，殺死身體的全部活動和靈魂的全部力量，而是為了使我們能夠把持自己脫離惡劣願望和活動，永遠擺脫它們，按照但以理的說法，成為「有靈性願望的人」（但 9:23, 10:11, 19），*依靠這些靈性願望，按照完善的信仰而活躍和興奮，總是勇敢前進，就像從索多瑪城出來時羅得總是走在前面，不擔心落在後面的人，因此他保住了自己的生命，而他的妻子返回去就死了（創 19:26）。

無慾的人不是消滅靈魂的激情力量，而是這一力量在他們內心是活的和發揮良好作用的，我想這一點已經被清楚地證明了。

25. 現在我們來看看，在哪種意義上說，這位哲學家雖然竭盡自己的智力攻擊尊敬的尼基弗羅斯關於祈禱的原則的學說，但除了誹謗、歪曲和欺騙之外依然毫無成就，因此他羞辱的不是這位聖徒，而是他自己和自己的著作。他一開始就說了一句錯誤的話，說尼基弗羅斯最先開始建議做這樣的動作，哲學家挖苦地稱之為「吸氣」：實際上在尼基弗羅斯之前很久，就有其他靈修者提出過這樣的建議，完全用同樣的詞語和概念，在全部教父著作中都可以找到許多證明這一點的格言——比如

* 中文《和合本》為「大蒙眷愛的人」。——譯注

那位用語言為我們樹立靈修之梯的聖徒的格言：「讓關於耶穌的記憶貼近你的呼吸，於是你就會知曉靜修的益處。」³²此外，虔敬的尼基弗羅斯寫道：「你要迫使自己的心智與呼吸的靈氣一起進入內心」，³³也就是讓心智（ум）貼近內心（сердце），通過內心來觀看，按照大馬卡留斯的話說：「內心支配着它的全部組成部分，如果恩典掌管着內心的田地，它就統治着全部意念和身體器官；因此這裏要看靈性的律法是否已被恩典預先規定」³⁴——當尼基弗羅斯完全按照偉大教父的觀點寫這些的時候，哲學家再次誹謗他，把「迫使」一詞與「心智」分開，只用於「呼吸的靈氣」，這樣歪曲了詞語和含義，自己憋着氣並長時間地揭露「強迫吸氣」的完全荒謬。還有，雖然尼基弗羅斯說，在祈禱練習中應當從分散的外部感覺中恢復心智並力圖把它引入內部，這時把心智的活動叫做「心智」，但哲學家卻污蔑說這裏說的是心智的本質。這樣，他杜撰了許多藉口來攻擊虔敬人士。

26. 當我們深入研究真理的時候，哲學家無法反駁，就說：「那麼就讓我們的話教導那些在明顯的謬誤中卡住的人。」可以對這樣的教導者說：「這位不知所云的教導者，你是不是卡住了？因為如果你卡住了，那麼，你自己在此還應當學習，從我們這裏了解真理，你怎麼能做教導者呢？如果沒有卡住，那麼為甚麼對這一明顯謬誤的侮辱不是由於它是被惡劣表達出來的，而是被惡劣思考的？因為如果這兩者都是惡劣的，那麼，難道你這位審判官繞過了意義，只進攻表面現象？就是說，如

32. S. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 27: PG 88, 111C.

33. Nicephorus Monachus, *Tractatus de sobrietate et cordis custodia*: PG 147, 963B-964A.

34. 參見本書第一論，第二篇，第3節。

果你自己提防語言表達的錯誤並警告其他人也要提防，那麼，你就應當稱讚涵義本身和這一涵義的創造者，你自己就不能作為審判官，而是作為這個詞的解釋者。如果有人藉口與可見現象作鬥爭而把消滅肉慾的誠命叫做宣揚自殺，難道你不會指責他是無神者嗎，如果他不改的話？我舉被你譴責的人為例，當大巴西流（Basil the Great）說心智「向外擴散」又重新「復歸」³⁵的時候，因為我們知道心智的本質是不能在空間中移動的，那麼，難道我們會指責這是心智本質擴散的學說嗎？因為我們知道心智的本質是永遠不放棄自身的，那麼，難道我們會指責這是心智本質復歸的學說嗎？要麼，我們畢竟可以猜想到，他這裏所說的「心智」是指心智的動態作用，無論這些作用如何。

27. 當我們用自己的反駁妨礙哲學家根據表面現象進行判斷的時候，他就開始反對理智本身，向我們維護虔敬者的著作宣戰，他在此也沒有忘記自己的誹謗技巧——確切地說他不能忘記，因為如果不用這種技巧，他就無法反駁不可推翻的東西（依靠其中包含的真理），如果不事先污蔑歪曲正確者的話，他就無法把錯誤強加給正確者。因此，當我們按照曾援引的大馬卡留斯（Macarius the Great）的說法，把內心叫做首要的肉體的理性器官的時候，哲學家刪除了「肉體的」一詞，根據尼薩的聖格列高利（Gregory of Nyssa）的說法（他說「心智的本質與我們感性本質的精細和光明力量結合在一起」），³⁶有根據地補充說，聖格列高利把這種力量看作是心智的「首要器官」，但毫無根據地攻擊我的說法，

35. Basilus Magnus, *Epistola*, 2 - Basilus Gregorio: PG 32, 228A.

36. Gregorius Nyssenus, *De Hominis Opificio*, 8: PG 44, 145C.

在我的話中找到了與教父話語的矛盾，因為我們把內心叫做首要的理性器官，而不是把光明力量。聰明的智者，假如你加上「肉體的」一詞，就像我們寫的那樣，那麼，虛構的矛盾就會完全消失，你就會看到，教父之間是彼此一致的，我們從他們那裏學的，也是與他們一致的：因為人的情感的光明力量不是肉體。

28. 但是他又臆造出我們與尼薩的格列高利的另一種對立：我們把內心叫做身體中的器官的器官，說心智通過內心來使用作為自己器官的身體，這樣，我們似乎把心智與身體的統一說成是某種可知物，然而聖格列高利認為這是不可知的。³⁷那麼，為甚麼聖格列高利說，感覺力在本性上接近植物力，處於理性本質與物質本質的中間地位，還有，心智與最精細的感覺力結合在一起，把這種感覺力作為首要器官來使用，並通過這種感覺力支配身體。難道他在此不是比我們更清楚地描繪了心智與身體結合的方式嗎？在此之後還能說聖格列高利認為這種結合是不可思議和無法表達的嗎？你的智慧不會認為這是他自相矛盾嗎？如果你自己是個一貫性的人，就理應如此！但是，我們在這裏所說的靈魂支配身體和與身體結合，是指兩者的相互關聯，但這樣的關聯是甚麼，它在心智與身體之間是怎樣進行的，我們認為這是任何人也不可思議和無法表達的。因此教父們是彼此一致的，也是和我們一致的。而你這個矛盾的愛好者，顯然是喜歡看到教父們的相互矛盾；你和我們作鬥爭難道不正是因為我們指出了他們的相互一致嗎？

29. 的確，如果受恩典的作用教導的大馬卡留斯也教導我們說，心智和靈魂的全部意念都在內心裏，也就是

37. Gregorius Nyssenus, *De Hominis Opificio*, 8: PG 44, 117B.

在自己的器官裏，而尼薩的格列高利卻教導我們說，因為心智是無身體的，所以它不在身體內部，我們則把這種看似存在的差別引向統一，我們說，雖然按照尼薩的格列高利的觀點，心智在其無身體的意義上不在身體內部，但同時，心智又是與身體相關聯的，以不可知的方式支配着內心這一首要身體器官，在這個意義上心智又在身體內部，而不在身體之外，這是與聖馬卡羅斯一致的。因為一位教父把心智放在身體之外與另一位教父把心智放在身體之內，兩者不是在同一個意義上說的，所以他們之間沒有任何分歧：因為有人說神性之物是沒有空間性的，因為是無身體的，另一個人說上帝之道曾經進入童貞無罪的腹內，在其中出於對人的聖愛而以不可思議的方式與我們的身體結合——這兩種說法之間並無矛盾。

30. 當我們力圖證明教父之間無分歧的時候，你再次力圖證明，他們與我們之間有分歧。雖然關於心智與身體是如何關聯的，靈魂的想象部分和疑問部分在哪裏，記憶獲得了怎樣的地位，我們生命存在的哪一部分是最活躍的和領導其他部分的，血是從哪裏產生的，濕的身體成分是不是無雜質的，哪一種內部器官是它們的容器——關於這一切每個人都可以愛怎麼說就怎麼說，因為所有人在此都是估計，就像關於星座的不動和行星的運動，天體的大小等方面一樣，所以這些方面聖靈都沒有向我們明顯開啟，只有它一個才確切地知道宇宙真理。因此，即便你成功地追蹤到我們在此與尼薩的格列高利有矛盾，你也不應當為此而攻擊我們：你想想，許多人常常認為天是一個球體或其數量與移動行星一樣多的許多球體，但大巴西流卻說不是這樣；人們常常認為

天是永遠運動的，但許多人認為天是靜止不動的；許多人認為太陽是作圓周運動的，聖以撒卻認為不是這樣。你大概樂於指責所有這些人都與教父相矛盾，就像指責我們一樣。但這只能暴露你自己不懂得這樣一種統一真理，我們正是在這種真理中追隨教父。我認為你甚至從來都沒想過這種真理，從來沒試圖把它與無足輕重的東西分開；你在對神聖生活至關重要的事情上與教父相矛盾，卻在對神聖生活無益的事情上要求別人嚴格遵守，這不是偶然的。

那麼，我們且略過他在我們現在所說的話之後對我們進行的誹謗，轉向更重要的東西。

第二論第三篇

論神聖的光

1. 我們的心智祈禱的解釋者，他反對終身堅持這種祈禱的人們，他雖然自己是盲人（這一點他自己也不能否認），卻屈尊教導明眼人神聖之光。他肯定地說，這些堅持心智祈禱的人把那種他這個盲人所看不見的東西叫做光，是錯誤的；並且，他不僅揭露當今的某個修士或離我們不久之前的因生活純潔和高度見上帝能力而著名的人在這種光的問題上是錯誤的，而且，隨着事件的進程可以看出，他還揭露古代的可敬聖徒在這個問題上也是錯誤的。有些人聽了這些論斷後，深深為這些論斷的聞所未聞的魯莽無禮所震驚，不能沉默不語地忍受對教父的明顯誹謗，也擔心自己與這種齷齪行為有牽連，這也是促使我現在寫這本書的首要原因——當這些人問他：「你在這些事物上簡直就是外行和盲人，是甚麼促使你大談甚麼神秘直覺，這些你甚至在有經驗的人那裏都難以學會的東西？」——他無法否認自己的明顯無知和毫無經驗，他說：「如果有一個人， he 自己是盲人，但他用手抓住一個明眼人，因此，他成為另外一些抓住他的盲人的正確嚮導，那麼，這樣的事情是毫不足奇的。」這位哲學家以為，依靠自己豐富的辭令和逼真的詭辯就可以找到迴避這樣一句福音話語的方法，這福音話語明確表達了相反的意思：「若是瞎子領瞎子，兩個人都要

掉在坑裏」（太 15:14）。我，這位盲人說，在吸引這些盲人跟我走，代替他們的嚮導的時候，善於跟隨明眼人。可是哪一個盲人不善於呢？雙手和雙腳殘疾、身體虛弱的人，既不可能抓住你，也不可能跟隨你，臥床不起的人根本不需要嚮導；而手腳健康的人為甚麼要跟隨你這個大盲人走，而不跟隨明眼人走？可見，你巧妙地用自己的弱視作掩護，而自己沒有感覺到自己在這些問題上是盲目的，雖然這樣說，卻沒有甚麼理由來反駁那些看見你盲目的人；否則你為甚麼認為自己是其他盲人的嚮導呢？試想，如果你是福音書中所說的那個盲人，他因為信仰的不足而不能完全看見，就說他看見「行走的人像樹木」（可 8:24）——我是說，如果你有這樣的視力，而不是完全盲目，那麼，難道當你看了太陽的圓盤之後向別人描述太陽的時候，你不會說，這個巨大天體、輝煌的圓環、白天的眼睛，其自身是真正的黑暗嗎？的確，既然太陽對於最純粹的視力來說都是無法度量的，既然太陽甚至在未受損害的眼光看來，所發出的光線都摻雜某種黑暗，那麼，企圖用渾濁的眼光來看它的人，怎能不把它看成一團黑暗、不摻雜任何光明呢？因此，當盲人開始教導光的時候，不是荒謬，而是滑稽可笑。

2. 但是，我們要揭開這位哲學家思想的深處，這個深處他曾用自己的例子來遮掩，但與其說是掩蓋住了，不如說是顯明了。這正是，哲學家把我們大家和那些他後來明顯反對的聖徒叫做盲人，也就是無理性的人；而認為自己與盲人，不，與無理性的人的區別在於，他是哲學家，因此，只有他一個人能夠洞察存在物的規律和《聖經》的意義，能夠遵守這些規律和領導那些跟隨他的人。不，哲學家，這樣的人已經不再是盲人了；既然

他跟隨了走向復明的人，按照你的說法，也就是走向真正知識的人，那麼就是說，他已經復明了；如果他沒有復明，那麼，在跟隨這些人的時候，他怎麼能保證其他人跟隨他就將復明呢？因此你把自己既叫做盲人，同時又叫做明眼人，這是自相矛盾的。的確，按你的觀點，如果只有知識是你為之而戰的心智之光，而且你具有《聖經》知識，如你自己證明的那樣，那麼，你怎麼能是盲人和沒文化的人呢？如果按照你多次說過的，不可能有與你被照亮和你照亮別人不同的光照，如果那位你彷彿善於遵循的偉大的狄奧尼修斯（Dionysius）也具有你那種光照，也像你一樣跟隨有知識的人，也就是跟隨像你這樣的人，那麼，你在自己的判斷中加到我們身上的盲人稱號，也就是能夠帶來跟隨的人看見，自己卻依舊是盲人的人，算是甚麼呢？用這種方式你還可以找到許多讓人相信他們是遵循《聖經》的人。他們被自己的話和《聖經》所揭發，被那些跟隨《聖經》走向真理的人所駁倒。

3. 如果有誰想要深究你是怎樣遵循聖徒的，他就會把你不僅叫做盲人，而且叫做聾人。的確，正如我們在論述拯救知識的時候曾經引用的，當偉大的狄奧尼修斯明確地說：「與上帝的相似和統一，這只有通過對可敬的誠命的愛和以聖潔的心履行這些誠命才能達到」，¹你也同樣明確地說：「不僅如此」；因為你假定，遵守誠命的人只能得到一半淨化，而且還「未必」。²這就是你的遵循！當尼薩的格列高利（Gregory of Nyssa）教導說，

1. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, II: PG 3, 392A. 參見本書第一論，第一篇，第4節，第23節。

2. 參見本書第二論，第一篇，第37、40節。

外部智慧是不生育的和不完美的，並認為，我們只有在把自己看作是未成年的時候才應當與這位假冒母親交往，到後來「就會認為稱自己是不育婦人之子是羞恥的」，³你卻教導我們說，畢生從事外部科學是有益的和必需的，你吩咐我們讚頌這一科學，毫不費力地歪曲這位教父的其他話語，只是隱去了他的名字，證明彷彿科學能夠帶來完善的和拯救性的純潔。⁴這就是你比所有人都更堅持教父觀點！當大巴西流（Basil the Great）明確地說，不知曉天空、大地和自然的真理毫不妨礙得到被應許的幸福，你卻把心智與萬物真理的符合叫做為達到完善所必需的和有拯救作用的。只是要求心智符合萬物真理還好，因為這樣還必須祈求不可知的東西，因為只有上帝才全知，正如主對約伯說的：「我問你，你可以指示我，地的根基安置在何處？地的角石是誰安置的？海的要塞在哪裏？天下有多寬廣？」（伯 38:4, 6, 16, 18）不，因為你不是力圖使自己的心智與這樣的真理相符合，自認為是唯一有學識和達到完善的人，而是力圖使自己的心智符合亞里士多德和柏拉圖，歐幾里得和托勒密及其追隨者，因此，你認為天文學家和自然學家是比其他人水平更高的直觀上帝者，彷彿他們的理性能夠正確地把握存在物的真理，你甚至賦予他們以天使般的心智——你在說這些的時候，認為自己是堅決遵守神學家狄奧尼修斯，竟敢為此而宣佈自己是我們的可靠嚮導！

4. 讓駝背者不要把自我稱讚為彷彿是身材挺直的人：他無法說服和欺騙明眼人，即便能欺騙自己；讓他不要誹謗那些堅定遵循神學家的思想正派人士，況且在

3. 參見本書第二論，第一篇，第 16 節。

4. 參見本書第二論，第一篇，第 17 節。

這些問題上現在已經不可能揭露任何人（甚至否定恩典福音的人）是完全錯誤的了。的確，現在有哪個人不是基督之名的承載者，即便他是斯基泰人（Scythians）、波斯人或印度人，哪個人不知道上帝不是某種受造物 and 可感知的？因為正如基督再次來臨時，復活與不死的恩典將不只限於信他的人，而是按照《聖經》的說法所有人都將復活，雖然不是所有人會享有復活後被應許的恩賜；同樣，現在，在基督第一次來到世界的時候，雖然不是所有人都聽到基督福音，但所有人都因顯現的豐盛恩典而悄然改變，所有人都信獨一的非受造的萬物創造者上帝；如果你問帕提亞人（Parthians）、波斯人、薩爾馬特人（Sarmatians），你很快就會從他們那裏聽到亞伯拉罕的話：「我敬畏天上的上帝」（拿 1:9），這樣的話無論是托勒密、希帕庫斯（Hipparchus）還是推羅的馬里努斯（Marinus of Tyre），總之就是你所說的那些使自己的心智與天體真理相一致的智者們，都不會說的，儘管他們把天叫做神聖之物和萬物的原因，還有亞里士多德們和柏拉圖們，他們認為星辰是神聖物體，還有那些說從高崖上望見神馬在廣闊的酒色大海上跳躍的人們。

5. 現在，所有人都依靠在黑暗中照耀的光（約 1:5），比依靠曾榮耀一時的智者們更清楚地認識到上帝的超感覺性，因為在任何地方都已經不會習慣於從存在物中得出上帝的形象，那麼，你憑甚麼大膽地指責福音書的基督門徒（他們親耳聽見了上帝賜予的道，不是通過聖靈的火舌得到的，也不是從天使和人那裏學來的，而是從主自己那裏得到的，因為「在父懷裏的獨生子將上帝表明出來」（約 1:18）；他們是萬民中的被揀選者（彼前 2:9），彷彿他們認為上帝的本質是可感知的、有形象、

大小和質量的東西？你有沒有推測到，為甚麼持有這樣的高於上帝的觀點的人不把太陽叫做上帝？為甚麼他們認為如果認為上帝是感性的，那麼神性就會被其他人感覺不到？為甚麼他們忽略這樣一些感官快樂，這些快樂也正是你誹謗的人所迴避的？照保羅的說法，在肚腹的奴隸那裏，他們的感性之上帝就是肚腹（腓 3:19），愛財者和貪心者帶來新的偶像崇拜，照福音書的話，接受從人來的榮耀，而不是從獨一上帝來的榮耀的人，不可能信基督（約 5:44）；難道那些為了最高上帝而鄙視這些榮耀的人，不是以自己的行動表明了他們崇敬的是超世界的上帝嗎？難道因為他們也建議其他人否定世俗之物（這些東西失去了來自獨一上帝的榮耀），就應當不相信他們，而是誹謗他們，彷彿他們沒有關於上帝的正確觀點嗎？

6. 因為你對這些人的攻擊的最後幾句話明顯暴露出你對他們的誹謗是故意的，所以你說：「下面，在不先說出我們的觀點之前，我們來談談他們所謂的本體之光，這光彷彿是被他們直觀為理性可知的（умопостигаемый）、非物質的、存在於自身本體中的光……」⁵——但哲學家在這樣也製造了一個錯誤：無論是偉大的大馬卡留斯（Macarius the Great），⁶還是偉大的神學家馬克西姆（Maximus），⁷以及所有和他們意見一致的人，⁸他們所說的是，光是在本體中被直觀的，而不是在自身中。不過，哲學家雖然對此不善於不加誹謗地敘述，但是他畢竟承

5. 帕拉馬斯這裏引述了貝爾拉姆（Barlaam）的半句話，下半句在下一節中繼續。

6. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 22: PG 34, 956A。「屬靈的領悟不僅是思想的啟示和恩典的……光照，而且是本體性的光在心靈中的經常不斷的發亮」。

7. Maximi Confessoris, *Questiones ad Thalassium*, 61, *Scholía*, 16: PG 90, 644D.

8. Basiliius Magnus, *Contra Eunomion*, 5: PG 29, 772C.

認，聖徒們把光叫做「理性可知的和非物質的」，而理性可知的和非物質的東西是非感性的和非象徵性的，正如感性之物是象徵性的一樣。那麼他為甚麼開頭就指出，彷彿這些人把上帝的本質叫做感性之光，是與周圍空氣混合在一起的，是有只有感性的光才固有的形式、質量和體積的？因為甚至他們把恩典之光叫做「理性可知的」，也不是在本來意義上，因為他們知道，恩典之光是超心智的，是只有依靠靈的力量，按照心智的全部運動的靜止程度，才能在心智中產生；並且不管怎樣他們中的任何一個人甚至都不曾把這樣的光叫做上帝的本質或流溢，像哲學家所認為的那樣；如果誰歪曲了聖徒們的形象說法，就應該讓他自己負責，而不是由聖徒們負責。所以，說那些認為恩典之光高於感覺和心智、上帝的本質高於這光的人，說他們認為上帝的本質是感性的和可見的光，這難道不是超出了任何誹謗的界限嗎？

7. 但是這個誹謗者又接着說甚麼呢？「如果他們認為自己所謂的理性可知的和非物質的光是超存在的上帝，與上帝一樣保持着不可見性和不可感知性，那麼，當他們說看見了這光的時，他們就會認為這光要麼是天使，要麼是心智的本質（當心智從自身中清除了激情和無知的時候，它把自己看作與上帝類似）；如果他們所說的是這兩者之一，那麼當然，應當承認，他們是思想正確的和符合基督教傳統的；但既然他們稱這光既不是超存在的本質，也不是天使，也不是心智，在這種情況下，他們說看見這光是另一種本體，那麼，我就不知道，這光究竟是甚麼，因此我就知道，這光根本不存在。」請問你這位雄辯者，哪個人把心智之光叫做本體存在物，既不是上帝，也不是天使，也不是人的心智？任何

人做夢都不會想象出這種神秘之光，作為在上述三者之外的獨立本體。我們假設有這種可能性，假設我們靜修者中的一個人對你說過這樣的話，那麼，你自己也不能指出是誰說的，雖然你說他不是學者。這樣，如果這個人不能清楚地說出這種本體存在物是怎樣的，不能認清情況，那就如此好了，因為並非所有人都有這樣的知識，那麼，難道你不應該首先去問那些有辨別能力的人，向他們了解甚麼是這光的偉大異象，而不是馬上譴責直觀上帝者是着魔的人嗎？你這樣做不是陷入了保羅所說的錯誤嗎？他對哥林多人說：「全教會聚在一處的時候，若都說方言，偶然有不通方言的粗人，或是不信的人進來，豈不說你們癡狂了麼？」（林前 14:23）唉，修士和哲學家，你竟然也陷入了粗人和不信者的錯誤！即使這樣的人不是一個和幾個，而是許多，甚至我們大家都這麼說，那麼，這也不足以讓你有理由說剛才那段複雜議論之後的那句話：「我知道，這光根本不存在！」任何人都同意你說的，作為自我本體的光，既非上帝，亦非天使，也不是人，這樣的光是根本不存在的；但任何人馬上就會明白，如果某人說看見了在其自身本體中的理性可知之光，那麼他所指的就是看見這三者之一。而你自己把這樣說的人叫做思想正確的人；那麼，你在自己的大量著作中所詛咒、指責、誹謗的是誰呢？難道不是那些你最終承認其思想正確的人嗎？

8. 我不是說，他們關於光的思想或神學思考是與你一致的；不，他們比你高：他們站得比你的誹謗和辱罵更高。你說他們：如果他們把上帝稱作心智的光，像上帝一樣保持不可見性和不可知性，那麼他們是對的；但他們知道，上帝的本質甚至是遠遠高於那任何感覺都達

不到的東西的，因為超越萬物的最高存在不僅是上帝，而且是超上帝；超越者的偉大超越於心智所能想到的一切偉大，不僅超越一切肯定，而且超越一切否定。聖徒在靈性中看見了實體性的光，而不是象徵的光，不是各種偶然狀況組成的想象，這光是非物質的神性照耀和恩典，是以不可見的方式被看見的，以不可知的方式被理解的——這些狀況他們是在經驗中知道的；但這光是甚麼，正如他們自己說的，他們並不知道。

9. 但你卻用自己的定義、分解、區分的方法，詢問我們，不厭其煩地教導我們！光不是上帝的本質，因為上帝的本質是無法感知的和不可企及的；光不是天使，因為它具有掌權者的特點，有時使人脫離身體或連同身體一起上升到神秘高度；而有時也使身體變容和照亮身體，就像靜修中的阿爾謝尼（Arsenius）⁹和被石頭打的司提反（徒 6:15）以及下山的摩西（出 34:35）曾經被照亮一樣——有時，這光由於使身體神化，而神奇地成為肉眼可見的；有時用無法言說的詞語同明見者交談，就像與神聖的保羅交談一樣（林後 12:4），按照神學家格列高利（Gregory the Theologian）的話，它「從自己的高處下來，以便讓受造的自然哪怕很少地容納它」，¹⁰雖然它在自己的本性上永遠是所有人都看不見的和無法容納的。然後，返回自身之後，獲得過這光的人就總是在自己內心想着它的名字，就像以色列的後代把上帝在曠野中賜予他們的食物叫做「嗎哪」一樣（出 16:14-35）。嗎哪是甚麼？在靜修者那裏不可言說的光的名字就是這樣；如果你有能力，你可以試試把這光講出更多。

9. Theodori Studita, *Laudatio S. Arsenii*, 12: PG 99, 880BC.

10. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 45*, II: PG 36, 637B.

我們繼續。

10. 你說，如果靜修者認為這光是天使，那麼他們也是對的。但他們從來沒有把這光叫做天使：他們學會了教父的話語，他們知道，天使的顯現是以不同方式發生的，因不同的洞見者而不同——有時在肉體中顯現，這時它就是通過感覺被領悟的，即便對受激情控制的人和外行人來說也不完全是看不見的；有時以精細的形態顯現，這時心靈可以看見它的一小部分，有時在真正的直觀中顯現，這種直觀只有純潔的人和具有靈性洞見力的人才能達到——你不懂得這些方式的區分，明確地認為天使是不可見的，甚至它們彼此都看不見，因為你說，它們不是由於無身體而不可見，而是由於自己的本性而不可見；這樣，一點一點地，你就把直觀上帝者和巴蘭的驢子相提並論了，因為經上說，它也看見了天使（民 22:25-34）。

11. 你又認為，如果心智在脫離了激情和無知而得到淨化的時候看見的不是「某種另外的本體，而是它自己，並在自身中直觀上帝」，那麼，心智就將成為直觀上帝者；說心智的本質在這種情況下像光一樣被看見，這彷彿與基督教傳統並無分歧。但是，靜修者知道，得淨化的、被照亮的、明顯加入上帝恩典的心智還獲得了另外的神秘超自然洞察力，正如我們剛才指出的，這一心智在看見自己的時候彷彿看見另外某種東西，雖然也沒有看另外的東西，但也不是看自己的形象，而是看上帝的恩典映在自己形象中的光芒，這光芒使心智恢復了超越自身的能力，使心智與最高存在合一，通過這種合一，心智能夠比任何人性可能達到的程度更好地看見靈性中的上帝。如果你不懂得這一點，那麼在此毫不奇怪，因

為，假如你不容許任何超知識的東西就能知道靈修者所能達到的東西，那麼他們就絲毫不值得奇怪。因此你說，當心智不僅脫離激情，而且脫離無知而得到淨化的時候，心智就成為直觀上帝者；但他們所說的淨化完全沒有說「脫離無知」，而是脫離惡激情和依靠頑強的和非物質的恩典力量超越一切知識，達到直觀上帝——因為他們不受像你們那樣的論斷的欺騙，沒有停止傾聽自己，不是為了脫離無知的淨化而滿世界去尋找理性和文化，向所有教某種知識的人尋找，無論他是斯基泰人、波斯人還是埃及人，他們確實知道，這樣的無知絲毫不妨礙洞見上帝。因為正如你自己承認的，如果通過遵守誠命就能得到脫離激情的淨化，並且只要遵守誠命就能按上帝的應許實現上帝的來臨和顯現，那麼，在此又多加上一種你所說的脫離無知的淨化，這難道不是明顯的錯誤嗎？不過，正如我們前面已經詳細指出的，脫離無知的淨化會清空心靈，使它失去真正的知識。¹¹

12. 但是，現在應當轉到下一步，看看哲學家為了反對靜修者又說了些甚麼；雖然我們已經揭露了哲學家對修士的誹謗，已經看清了，他是在反對他自己，攻擊他自己理智的虛構，是打敗和克服自己，但是，他既然寫了些東西來反對我們，我們就要看看，這是些甚麼東西。他首先說出了是甚麼原因使得被他譴責的人認為上帝的本質是感性的光；哲學家說，他們之所以這樣認為，「是因為他們看到，《聖經》中的大部分神秘現象和啟示都是在光中和通過光而實現和顯現的」；因此他們認為上帝的本質就是這樣的，這種看法證明，「他們認為直觀者和具有直觀美德的人是總能觸及這些光和與這些光交

11. 參見本書第一論，第一篇，第9節；第二論，第一篇，第34節。

流的人」。為甚麼持這種看法就意味着認為光是上帝的本質？我們中的任何人從來沒有把直觀者定義為直觀上帝本質的人；既然直觀者沒有直觀上帝的本質，而靜修者把看見光的人叫做直觀者，那麼顯然，他們就不是認為他們所說的直觀者所看見的光是上帝的本質。這樣很容易推翻這種惡語中傷，實際上，這些惡語也以各種方式推翻自己，彷彿不是關心自己，而是以自己的前後矛盾危害自己。兩位長老無意中指出了蘇珊娜的無辜；當然，他們是兩個人，他們分別受到青年但以理的審問，說法彼此不一致。¹²我們的哲學家大大超過這兩位長老，他甚至在以文字形式進行誹謗的時候都不善於自己與自己前後一致。

13. 不過，雖然哲學家為了揭露靜修者學說的錯誤而開始提出的反對靜修者的證據，實際上證明了靜修者學說的正確性，但是他還是感到滿足的是，他順利做到了在語言上消除積蓄在心中的氣惱：顯然，靜修者沒有授予他和任何一個終身從事希臘科學而不花一點時間去做禮拜、唱讚美歌、克制激情和修身的人以直觀者的稱號，這給他帶來了無法忍受的痛苦，使他瘋狂地反對這些靜修者。在以此為藉口大發雷霆之後，他又把自己的狀態隱藏在心裏，奉承那些更簡單的人，就像當初蛇奉承夏娃一樣，從他們那裏首先學會了某種教父傳統，然後對這些傳統進行惡意歪曲；當他不能夠說服他們放棄信念的時候（因為他們更多效仿的是《新約》亞當，而不是《舊約》亞當），他就先是攻擊他們，而通過他們攻擊所有獻身於靜修的人，甚至不放過我們的前輩和被教會

12. 參見《但以理書》（希臘文本）十三章。

尊為聖徒的人，¹³反而對他們的攻擊最惡毒，理由是他們在自己的著作中所證明的不是他所幻想的最高幸福。為了給對這些人的誹謗賦予可靠性，按照他當時的話，他首先親手毀掉了以前被教給他的東西，把自己的筆記給這樣一些人看，他起初曾經作為教育者與這些人交往，並通過這些人攻擊另一些人。那時他也曾把這些筆記給我們看。其中沒有任何對先知啟示的解釋，甚至沒提到這些啟示，也沒有任何關於上帝本質的話，只有這樣的內容：接近上帝的人不是博學的人，而是通過道德淨化擺脫激情的人，是在堅持不懈的純粹祈禱中貼近上帝的人，是因此而獲得完全可靠性和享受未來幸福的人；這一可靠性作為神秘保證，被認為是最神聖的名字。這樣，他覺得好像很少有歪曲——因為他加給祈禱者這樣的觀點，彷彿不是科學，而是《聖經》是完全無益的，認識萬物是有害的，激情是來到心靈中的魔鬼，還有許多類似這樣的東西——不，對哲學家來說這還不夠，他又補充了某些關於上帝本質的言論。因為他感覺到這些言論也是他自己想象的結果，因此，他為了給自己虛構的誹謗賦予某種類似真理的性質，便援引先知關於光的啟示，同時援引了他們的直接相反的觀點，這些觀點除了他這個聖徒的敵人之外誰也不曾說過。這位與自己戰鬥的哲學家是否佔據上風，我們將不去說它；我們不再打擊他和傷害自己。

14. 在經過了由誹謗所引起的艱苦鬥爭之後，哲學家着手做一件新的事情，他試圖證明，心智所洞見的光就是對造物的認識；他希望，如果證明了這一點，那麼，一切不研究亞里士多德哲學、柏拉圖神學和托勒密天文

13. 首先指新神學家格列高利和宣信者尼基弗羅斯（Nikephoros）。

學的人，都是愚昧的人和不潔的人；為此，他用低級的外號斥責和辱罵那些不只是尊重一種光照即思想的光照（啟蒙）的人們，他逐字逐句地這樣說：「但是，做呼吸的人讓人相信，有兩種來自上帝並顯現給聖徒的理性可知之光：一種是知識之光，另一種是本體之光，後者特別明顯地照亮那些深陷呼吸之中的人們」。但是，我們看看，他用這種彷彿是墮落者的外號貶低的是誰；因為只要同時證明存在着比知識更高的神聖之光，這光只對古今有靈性視力的人顯現，那麼，就足以指出被貶低者的名字。但哲學家沒有明確說指責的是我們中的哪一個，而是直接指責所有獻身於神聖和靜修生活的人，這顯然是由於，對於來自教父的傳統文獻（正如我們知道的，這些文獻得到了不久前生活在我們中間的具有高尚品德的神聖人士的讚揚，這些文獻在經驗上表明了自己對初學修士是有益性），他首先以詭辯論的方式加以歪曲，然後用臆造的綽號來稱呼所有這些人，把這當作誹謗所有人的原因。¹⁴

15. 由於大多數自古以來被我們所尊崇的聖徒都能在經驗上感知恩典之光並教導這樣的光，所以，我們在維護福音書誠命的時候，已經援引了他們的這樣一些格言作為證據，這些格言既指出了《聖經》也是如此教導的，也指出了我們所沒有引用的論斷也具有同樣的含義。¹⁵類似的，我們在這裏也將援引教父的這樣一些話語，正如說這些話的人所確認的，這些話是與所有其他教父的思想一致的。神聖之物的忠實可靠的解釋者敘利

14. 參見本書第二論，第一篇，第 1 節。

15. 參見本書第一論，第一篇，第 23 節。狄奧尼修斯的話：「如《聖經》中所教導的，與上帝的相似與合一，只有通過對可敬的誠命的愛和履行才能達到。」

亞人以撒 (Isaac the Syrian) 說：「按照教父的證明，我們被賦予了兩種心靈眼睛……」¹⁶聽見了嗎？所有教父都是這樣說的！他們說，「我們有兩雙心靈眼睛，它們從所見之物中得到的效果是不一樣的：的確，我們用一雙眼睛來看見隱藏在自然事物之下的東西，也就是上帝的力量，上帝的智慧以及上帝關於我們的天意，這是通過上帝對我們的偉大指導而得知的；而當上帝帶領我們進入靈性奧秘的時候，我們用另一雙眼睛所看見的是上帝的神聖本質的榮耀」。因為無論前者還是後者都是視力，所以這兩雙眼睛所看見的都是光；因為這兩種視力所看見的效果是不一樣的，所以對光的洞見就具有複雜的二重性：每一種視力所看見的都是另一種視力不能看見的光。每一種視力都是怎樣的，聖以撒給我們作了解釋，他把一種視力叫做對上帝的力量、智慧和天意的認識，這是來自受造物的對創造者的認識，而另一種視力，他沒有把它叫做對上帝的本質的洞見，以便讓誹謗者無法再次找到挑剔的藉口，而是稱之為看見「上帝本質的榮耀」。主也讓自己的門徒並通過這些門徒讓所有信主的人和實際表明自己信仰的人看見這榮耀；主也希望他們獲得這榮耀。他說：「父阿，我在那裏，願你所賜給我的人也同我在那裏，叫他們看見你所賜給我的榮耀；因為創立世界以前，你已經愛我了」（約 17:24）；還有：「父阿，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀」（約 17:5）。因此主也給人性賦予了神性的榮耀，但沒有賦予上帝的本質；這樣，上帝的本質是一回事，而上帝的榮耀是另一回事，雖然兩者是不可分割的；同時，雖然上帝的榮耀不同於上帝的本質，

16. Св. Исаак Сирий. Слово 72.

但也不能把它歸屬於在時間中存在之物，因為它超越存在並以不可言說的方式為上帝的本質所固有。上帝不僅把這種超越萬物的榮耀與他本體合一的存在，而且賦予了門徒，主說：「你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。我在他們裏面，你在我裏面，使他們完完全全的合而為一」（約 17:22-23），他也希望門徒看見這榮耀。這榮耀也是我們藉以在自身中獲得神和在本來意義上看見神的東西。

16. 但我們怎麼才能獲得和看見這一上帝本質的榮耀呢？難道要通過研究存在物的規律、從而掌握上帝的奇蹟、智慧和天意的知識嗎？不是，所有類似的東西都屬於心靈的另一種視力——這種視力，按照聖以撒和全部其他教父的觀點，不可能直觀上帝的光，「上帝的本質的榮耀」；因此，上帝的光不是與知識同名的光。因此，上帝不居住在每一個擁有存在物的知識或用這樣的知識來看的人那裏；這樣的人所具有的只是受造物的知識，他們從這樣的知識中通過大概的判斷來猜想上帝。相反，以神秘方式擁有上帝之光的人，已經不是通過大概的猜想，而是在真正的超越一切受造物的直覺中看見這光的，他能認識和在自身中擁有上帝，因為上帝不脫離自己的永恆榮耀。只是不要難為情，不要因為這種過度的恩賜而失去希望，而應當相信那加入我們本性之中並把自己本質的榮耀傳達給我們的上帝，應當尋找如何獲得這種看見的天賦。如何獲得呢？通過遵守誠命；主向遵循誠命的人許諾了自己的神聖顯現，他後來把這種顯現叫做「自己的和父的住所」，他說：「人若愛我，就必遵守我的道；我父也必愛他，並且我們要到他那裏去，與他同住」（約 14:23）。在此他把自己的誠命叫做

「道」，這是顯而易見的，因為在他前面說的話中他用「誠命」代替了「道」。他說：「有了我的命令又遵守的，這人就是愛我的；愛我的必蒙我父愛他，我也要愛他，並且要向他顯現」（約 14:21）。

17. 因此，正是對哲學家的論斷和學說方面，也可以看出（不論他對此多麼厭惡），恩典中的直觀上帝無論如何不是關於存在物的知識。只是應當記住，我們之所以不把這種可見性叫做知識，是因為它優越於知識，正如我們不把上帝叫做存在物，是因為我們相信，上帝高於存在物一樣。而如何違背哲學家的願望從他的論斷中得出上帝的光不是知識呢？他說，並非遵守誠命就可以從靈魂中驅除無知的黑暗，而是只有科學和頑強的科學工作才能做到這一點。¹⁷那種不能驅除無知的東西，便不能以任何方式給予知識；然而，正是他所說的不能給予知識的東西，按照主的說法，能夠導向直觀上帝；因此，這種直觀上帝不是知識。不應當認為直觀上帝只是非知識或不可知物，不論是在不嚴格的詞語使用中還是在本來意義上都不應當這樣稱呼，而應當把直觀上帝看作是某種例外的東西，只說直觀上帝不是知識，這是不夠的，而應當認為直觀上帝是超越一切知識和一切認知思辨的，因為沒有甚麼東西比上帝住在我們心裏和向我們顯現更高，也沒有甚麼東西可以與此等同和近似。我們知道，履行上帝的誠命既能提供知識，也能提供真知識——因為只有通過這樣的途徑才有健全理智，如果認識能力有病，那麼理性心靈中的理性從哪裏來呢？這樣我們就知道，上帝的誠命也能提供知識，不僅提供知識，而且提供神化；每當上帝帶領我們走進他的靈性奧秘、我們

17. 參見本書第二論，第一篇，第 34、37 節。

通過上帝的靈而在我們內心擁有上帝和直觀上帝的榮耀的時候，按照上述聖徒的觀點，我們就獲得了神化。¹⁸

18. 因為這位聖徒提到了說同樣話的教父，我們也且不論生活在他之後的全部聖徒，而來看一看他之前的聖徒關於上帝的榮耀都說了甚麼，這一榮耀只有被告知的人、首先是獨一上帝和我們的父耶穌基督¹⁹的使徒才能以神秘的和不可言說的方式看見，在完整的神聖教會中的各家，都以作為父的耶穌基督命名（弗 3:15），而在眾使徒中走在前面的，是他們的首領彼得，他又說：「我們從前將我們主耶穌基督的大能和他降臨的事告訴你們，並不是隨從乖巧捏造的虛言，乃是親眼見過他的威榮」（彼後 1:16）。他見證了主耶穌基督的怎樣的榮耀，就讓另一位使徒告訴我們，他說：「彼得和他的同伴都打盹，既清醒了，就看見耶穌的榮光」（路 9:32）。這是怎樣的榮光？還有一位福音書作者共同見證道：耶穌「就在他們面前變了形像，臉面明亮如日頭，衣裳潔白如光」（太 17:2）。主向門徒們顯示，他是上帝，「披上亮光，如披外袍」（照《詩篇》作者的說法）；因此，彼得在說了他「在聖山上」看見了基督的榮耀——閃耀

18. 參見本書第二論，第三篇，第 15 節。

19. 在《聖經》外傳的使徒行傳中，在講到聖三的第二位格時有這樣的話：「仁慈的父，拯救者基督」（《多瑪行傳》A, 97）；「我是此時萬民的父」（《馬太行傳》3）。薩爾德的梅里頓（Melito of Sardis，公元 2 世紀）在《關於基督受難的談話》（*Беседа на Страсти Христовы*, 9）中也把基督叫做父。基爾的費奧多利特（Theodoret of Cyrus）在講到耶穌基督的拯救使命的時候說，基督是「未來時代的父，因為正如亞當被稱作當今時代的父一樣，基督是未來時代的父」（《以賽亞書注釋》9, 6）。把基督稱作父的說法還可以在被歸屬於埃及的馬卡留斯（Macarius of Egypt）的某些作品中以及在後來時代的苦修著作和神秘主義作品中遇到，但這樣的說法在偉大的教會導師那裏則沒有。對這種說法可以在《以賽亞書》的一句話中找到證明：「因有一嬰孩為我們而生；有一子賜給我們。政權必擔在他的肩頭上；他名稱為奇妙策士、全能的神、永在的父」（斯拉夫版《聖經》中為「未來時代的父」）（賽 9:6）。

的光（很神奇的是，他們在那裏看見了發光的能說話的雲）之後——在看見了基督的這一榮光之後，彼得說：「我們並有先知更確的預言」（彼後 1:19）。直觀上帝者，那麼在洞見上帝的光之後，接受了怎樣更確的先知預言？不正是那句，說神「披上亮光，如披外袍」嗎！——彼得說，「我們並有先知更確的預言，如同燈照在暗處。你們在這預言上留意，直等到白天的光發亮，晨星在你們心裏出現的時候，才是好的」（彼後 1:19）——怎樣的白天的光？當然是在他泊山上照耀的光！——「等到晨星出現的時候」——怎樣的晨星？當然是在那裏照亮彼得、雅各和約翰的晨星。「等到晨星出現」——在那裏出現？「在我們心裏」。顯然，這光現在不是依然在忠實完善的心裏照耀嗎？顯然，這光不是無限地勝過知識之光嗎？看見的上帝之光不僅不同於希臘科學所取得的知識，因為這樣的知識甚至不配稱為知識，它是虛假的或與錯誤混合在一起的，更接近於黑暗，而不更接近於光——我是說，神聖之光不僅區別於這種知識，而且區別於《聖經》知識，知識之光好比在暗處照耀的燈，而神秘洞見之光好比白天照耀的晨星，也就是太陽。

19. 「但是」，他固執地問，「這光既是上帝的光，那麼它怎麼和感性的太陽相比呢？」你這最偉大的直觀者，不懂得這一點，不能在原型上理解，但你還不能通過對比來理解上帝像太陽一樣發光並且比太陽更亮嗎？你想想，假如白天還有第二個天體像太陽一樣，那麼白天的光就成為雙重的，每一個太陽在這白天裏都會不那麼亮。因此，上帝的發光雖然「像太陽並且比太陽更亮」，但不是太陽，高於太陽，因此，上帝的光雖然與太陽相似，卻完全不平等，雖然在原型上可以比作太陽，

但其珍貴性上卻與太陽毫不類似。不過，在他泊山上向被揀選的門徒顯現的非感性的和非理性可知的光，可以根據我的能力大小而通過關於上帝的光照和神聖幸福的語言來展現。

20. 反對這種光照的人說，一切從上帝發出的向聖徒顯現的光，都是象徵的幻覺，是對非物質的和非理性可知的事物的暗示，是根據不同狀況而變動不居的異象。他們污蔑狄奧尼修斯，說他彷彿贊同這些觀點，但聖狄奧尼修斯卻明確地說，²⁰在上帝變容時照亮門徒的光，在未來時代將以「最明亮的光輝」長久不斷地和永無完結地照耀我們這些「永遠與主同在的人」（帖前 4:17）。難道以不變的方式永恆存在的和最明亮的知道之光不超越於一切象徵和暗示嗎？因為這些象徵是根據各種偶然狀況而改變的，有生有滅，有時存在有時不存在，確切地說，雖然有時出現，但在嚴格意義上說卻是永遠不存在的。自然的太陽是感性萬物中最亮的，有自己的開端和運動，受許多天體的影響，有時變暗，有時被遮掩，有時接受聖徒的命令停止不動和返回（書 10:12；王下 20:2）；而上帝的光「既無改變，也無變化的影子」（雅 1:17），它把豐盛的上帝榮耀和未來時代之美賜予人——難道我們會把自然的太陽和他的光叫做自有永有的實體，而把不變的上帝的光叫做象徵和幻影嗎？不會的，只要我們熱愛上帝的光，就不會這樣。

21. 的確，無論神學家格列高利（Gregory the Theologian）、約翰·克里索斯頓（John Chrysostom），還有大巴西流，都明確地把這光叫做神性。「在山上向門徒顯現的神性之光」；還有：「當主的神性發出自己

20. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I 4: PG 3, 592BC.

的光線的時候，他就在前所未有的閃耀中展現」；還有：「這一力量透過可敬的身體就像透過水晶燈一樣照耀，向純潔的心靈顯現」。²¹因此，這一榮耀不是身體的榮耀，而是上帝本質的榮耀；這一本質通過自己的一個位格與身體合一，給身體注入自己的榮耀，也就是神性固有的光輝；難怪大馬卡留斯把這榮耀叫做「聖靈的榮耀」。²²這樣，難道神性、上帝的光照和榮耀是有時存在有時不存在、有時產生有時消失、像幻影和象徵一樣注定消失嗎？這是大膽的詭辯派的觀點，他們彷彿是在確證狄奧尼修斯和馬克西姆的觀點，實際上則反駁這兩位聖徒的觀點，詭辯派沒有發現，具有神聖智慧的馬克西姆是在類比的意義上把主變容之光叫做「神學的象徵」²³的。

22. 由於任何本質之物都在類比意義上和靈性上升的類比神學中以同名的象徵來命名，所以，馬克西姆也把光叫做象徵，因此他把自己的判斷叫做直觀，²⁴正如獲得神學家這一外號的格列高利把知善惡樹叫做「直觀」，²⁵使其成為自己直觀的象徵，但這一象徵並不因此而成為非存在的虛幻之物。此外，聖馬克西姆還把摩西叫做法官的象徵，把以利亞叫做預見的象徵；²⁶這樣，難道他們也不是現實存在，而神虛構的象徵嗎？難道對於力圖獲得靈性直觀的神學家來說，彼得不是信仰的象徵，雅各不是希望的象徵，約翰不是愛的象徵嗎？難道

21. 參見本書第一論第三篇，第 26、43 節。

22. Macarius Ægyptius, *De charitate*, 21: PG 34, 925C.

23. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1165BC.

24. 宣信者馬克西姆對變容的「直觀」，參見 Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1160-1168。

25. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 43*, 12: PG 36, 324C. См. Также Никита Стифат. Об умопостигаемом рае 8 сл.

26. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1165B-1168C.

基督所登上的山，仍用這位馬克西姆的話來說，不是沿德性之台階上升的象徵嗎？²⁷看，在山上照亮門徒的光是怎樣的光？馬克西姆說，被揀選的門徒在這光中看見了變容的主之後，就「由於在他們身上因聖靈的能量引起的感性能量的改變，而在從自己身上脫去肉體生命之前，就從肉體變成了靈」。²⁸可見，這光是未被聖靈改變的感覺所不能接受的。因此，這光沒有被附近的牧人發現，雖然它比太陽還明亮。這是馬克西姆說的。

23. 而偉大的狄奧尼修斯則把變容之光叫做單純的、無形的、超自然的、超存在的（也就是高於萬物的）光。但這樣的光如何又成為感性的或象徵的呢？狄奧尼修斯想成為這光的神聖描述者和忠實見證者，他說：「如今有靈感的教導者通過感性之物教給我們理性可知之物，通過存在物教給我們超存在物，通過五花八門的象徵教給我們超自然的和無形的單一之物；但是，當我們將來成為不朽的和不死的和類似基督的人的時候，按照《聖經》的說法，我們就將永遠與基督同在，我們就能直觀到上帝的顯現，耀眼的光將照亮我們，就像主變容時這光照亮門徒一樣。」²⁹可見，這光不僅遠高於感覺，而且遠高於全部存在物，對它的直觀是超自然的。

24. 的確，我們現在是通過存在物和各種象徵看見永恆之光；到那時，我們就將直接看見這光，不需要任何中間帳幕，正如最神聖的祭司保羅教導我們的：「現在我們是通過鏡子和影子看見，而到那時，我們將面對面地看見」（林前 13:12）。他說的「現在」所指的是力所

27. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1128AB.

28. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1125D-1128A.

29. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I 4: PG 3, 592BC.

能及的、類比的、適合於我們本性的直觀；他自己在超越了感覺和理智之後，看見了不可見之物，聽見了聽不見的聲音（林後 12:2-4），由於接受了未來復活和相應的直觀，他因此說「我知道」，因為我聽見了和看見了；這彷彿是感覺活動，但除此之外保羅又說：「我不知道是心智還是身體在感覺」（林後 12:3）；因此這種體驗是高於感覺和心智的，因為當感覺和心智在活動的時候，還有一種關於它們在活動的體驗和思想。因此保羅補充說：「上帝知道」——因為主那時是活動者。由於保羅在與上帝合一中超越了人類，所以他通過不可見之物看見了那種沒有脫離超感覺性和沒有成為感覺可見之物的不可見之物。

25. 當偉大的狄奧尼修斯把永恆之光叫做「可見的」時候，他沒有把對這光的直觀叫做感性的，因為，如他所說，只有「與基督相似的人」³⁰才能看見這光。你可以找見，他在另外某些地方也把超感性之光明確地叫做可見的。他寫道：「如果心智的任性專制開始大膽地超越它被賦予的看見的適當界限，那麼，光的作用也絲毫不會改變，而心智的專制將使自己喪失自己的適度份額。」³¹這樣，既然心智的直觀都沒有因可見性而脫離自己的超感性，那麼，達到了與基督類似的天賦的人，他們的直觀難道不會因為可見性而成為超感性的麼？正如聖馬克西姆所解釋的，可見的上帝顯現不僅是超感性的，而且是超心智的，他說：「那時，通過神化，靈性將賜予我們安寧，脫離一切身體的和心智的自然活動，因此，上帝

30. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, 7, 2: PG 3, 553D.

31. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, 2, 3: PG 3, 397 D-400A.

的顯現將既通過靈魂，也通過身體。」³²那時，光將被每個人的心智和感覺（按照應得的程度）同時接受，但又是超越感覺和心智的。而狄奧尼修斯所說的「可見的上帝顯現」與「超心智的合一」，彼此並無很大差別；無論如何，在那裏，我們將按照可見上帝者的方式，不需要空氣和空間，³³那麼，為甚麼還需要感性之光呢？

26. 再說一遍，難道曾經在上帝之中並在迷狂（исступление）中直觀不可見之上帝的使徒保羅，看見了上帝的本質嗎？誰會這麼說呢？雖然通過靜修而得到淨化的人也以同樣方式獲得了不可見的直觀，但上帝的本質仍然是不可及的，雖然獲得相應能力的人能夠窺見上帝的奧秘和思考所見之物，並如此在無形無欲的心智中洞見理性可知的上帝之光照，儘管如此，他們仍然懂得，神聖之物高於一切直觀和直觀之見；這樣，他們獲得了我們所達不到的超理性恩典，能夠不是通過不可見性來認識不可見之物，像通過消除屬性來進行神學思考的人那樣，而是通過視覺本身來認識那超越視覺之物，彷彿也體驗到某種消除，但不是在推論中。這樣，容納和看見神性，是不同於和高於肯定式的神學思考的，同樣，在靈性洞見中因可見之物的過度而容納否定，也不同於和高於否定式的神學思考。的確，如果誰在鏡子中看見了太陽的影子，這個太陽在天空中要更亮，即便它影像的反光也超出觀看者的視力，那麼，他也就達到了太陽原型的不可企及的不可見性，但這不是通過非視覺而達到的，而是通過視覺達到的；同樣，獲得神性直觀能力的人不是通過否定，而是通過在聖靈中的視覺認識

32. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, II, 88; PG 90, 1168A.

33. Gregorius Nyssenus, *De Anima et Resurrectione*: PG 46, 104C.

了它的不可見的高尚的神化作用，甚至認識了在聖靈中起作用的上帝本身。從他們那裏學會的人有時能獲得理性可知的光照，能夠上升到否定式的神學；但是，要單獨抽出這樣的直觀，通過這種直觀並在其中直觀上帝的不可見性——這是不可能的事，如果他們沒有達到超自然的、靈性的、超心智的合一的話。

27. 因為即便司提反，按照尼薩的格列高利所說，也不是在人的本性和力量中看見神性之物，而是在與聖靈恩典的融合中看見的，「因為《聖經》見證說，³⁴相似之物是通過相似之物被發現的；假如聖父和聖子的榮耀是人的本性和力量所能及的，那麼，斷言人無法直觀上帝的人就是說了假話，但另一方面，他無疑又不會說假話，歷史在說真話」。³⁵看來，我們前面說的是對的，既然聖父和聖子的榮耀是一樣的，那麼在基督變容中也有聖父的榮耀；因為在上帝之中的司提反在變容中明顯看見的不僅是在榮耀中的上帝（基督），而且是榮耀本身，也就是聖父的榮耀。「那麼，這是人性達到的能力，還是某個把低級本性提高到這樣高度的天使的能力？不是天使；因為《聖經》上沒有說，司提反是因為獲得某種大能或得到天使的幫助才看見了所見之物，而是說，司提反被聖靈所充滿，看見了上帝的榮耀和上帝的獨生子（徒 7:55）；因為照先知的話（詩 36:9），只有在光中才能看見光」³⁶。但既然我們依靠靈的力量在聖父的光中看見了作為光的聖子，這就意味着我們可能達到與上帝的某種直接合一，而且獲得感知光的能力，我們並非通過天使

34. 參見《詩篇》三十六章 9 節；《約翰福音》三章 2 節。尼薩的格列高利是想強調，沒有哲學論題不包含在《聖經》中。

35. Gregorius Nyssenus, *In S. Stephanum protomartyrem*, 1: PG 46, 717B.

36. Gregorius Nyssenus, *In S. Stephanum protomartyrem*: PG 46, 716D-717A.

而加入這光的，雖然我們的哲學家（貝爾拉姆[Barlaam]）否認這一點，並認為狄奧尼修斯也是這樣教導的，但他沒有準確理解這位神聖奧秘教導者的神學的含義。

28. 狄奧尼修斯在告訴我們給天使命名的原因的時候說，許多視覺是通過天使向我們開啟的，³⁷但他沒有說，一切自我顯現或一切合一或一切發光都是通過天使。他講述了基督降生時多次唱響的讚美歌是通過許多天兵傳達給地上人們的，講述了天使把這一喜訊報給了那些在遠離人群的靜修中得到淨化的牧羊人，³⁸但他沒有把照亮牧羊人的榮光本身叫做通過天使而發出的。但牧羊人也不是從照耀他們的榮光接受拯救啟示的：當時他們很害怕，因為不習慣於這樣的直觀，於是天使告訴他們這光的出現意味着甚麼（路 2:9-10）。天使也曾告知童貞女馬利亞說她腹中懷了上帝並生下上帝的肉身；但上帝與馬利亞的合一則不是通過天使而發生的。這裏我們也發現，不是馬利亞自己獻身於與上帝合一，而是需要信使。狄奧尼修斯明確地說，與最高之光的合一「只有在那些得到了比天使知識更高恩賜的天使那裏才能發生，能夠直觀上帝的心靈由於停止了一切心智活動，也能以同樣的方式效仿天使」；³⁹還有：「正如聖師關於聖事對我們說的，神聖事物的自我顯現要比通過參與他者而發生的事物更加完善，因此，在我看來，在天使的等級中，那些最先被提升至上帝的天使對上帝的直接參與，要比通過中介而對上帝的參與更加明確」。⁴⁰正如偉

37. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 4, 2: PG 3, 180B.

38. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 4, 4: PG 3, 181B.

39. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 11.

39. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 5: PG 3, 593 B.

40. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 8, 2: PG 3, 240C.

大的狄奧尼修斯教導我們的，撒迦利亞看見了第一等級的最接近上帝的天使之一（路 1:11），而以西結（結 10:18）從停在基路伯之上的上帝榮耀那裏得到最神聖的律法。⁴¹

29. 不僅在天使那裏，而且在我們這裏，直觀上帝都不僅是間接的和通過他人進行的，而且有直接的和自我顯現的，不是從最初者傳給後來者，因為主不讓主人服從受造物的律。難怪按照我們的神聖傳統，⁴²天使長加百列是第一個和唯一知曉那無法用語言來窮盡的聖言奧秘的，雖然他不屬於第一個和與上帝直接接近的天使級別。我們在此看到，新造物的原則應當成為新的。虛己並為我們而來到我們中間的上帝（腓 2:7）把一切都更新了（啟 21:5），然後升到天上，如聖西里爾（St. Cyril）所說，把低級別的和接近於世界的天使變成更高等級天使的教育者和告知者，低級者命令高級者抬高永久的大門（詩 24:7），因為那為了對人類的愛而穿上肉身的主要進來，坐在高於一切權力的地方（弗 1:21）。因為他是力量之主和榮耀的王（詩 24:10），他比萬物都強大，他如果願意，能夠讓末等人高於頭等人。而在上帝的道成肉身出現之前，我們從任何人那裏都不可能知道這樣的事情，無論從諸天使那裏，還是從眾先知那裏（除了預定未來恩典的先知之外）；現在，當這恩典已經出現的時候，並非一切都注定通過中介而實現。正如使徒保羅說的：「現在要通過教會使天上執政的、掌權的，得知上帝的百般智慧」（弗 3:10）；而按照使徒首領彼得的話：「那靠着從天上差來的聖靈傳福音給你們的人，現在將這些天使也渴望詳細查看的事報給你們」（彼前

41. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 8, 2: PG 3, 241A.

42. 參見天使長加百列節前夜（舊曆 3 月 25 日）晚禱頌歌之六。

1:12)。但既然較小的人能夠通過恩典告知較大的人，那麼，完善的級別便仍可保持在牢固的和神奇的秩序中。

30. 解釋天使之名的聖狄奧尼修斯精彩地、再好不過地告訴我們、教導我們和向我們展示了，為甚麼首先要給天使命名。⁴³而神聖先知們都知道，天使雖然直接傳達了上帝降臨我們的奧秘，而且也是首領，但他沒有進入直接接近上帝者的行列；的確，天使長加百列有時也處在尊嚴高於自己的領導身邊，服從領導，聽見他的命令：「加百列啊，要向此人解釋這異象」（但 8:16）。儘管如此，這裏還是應當指出，先知所說的不是要向此人「傳達」這異象，而是「解釋」，因為知的能力大部分是通過中介傳遞的，而上帝的顯現大多是自我顯現。因此神學告訴我，律法的印跡是通過天使告知摩西的，但直觀上帝和與上帝面對面——則不是通過天使；天使只是向摩西解釋了他所看見的東西（加 3:19；來 2:2）。⁴⁴各種東西都能夠通過神秘洞見來展現：現有之物，未來之物，感性之物，理知之物，物質之物，非物質之物，本質之物，偶然之物，每次展現的方式都不同；並且所有這些事物的展現都是按照視力的強弱和事物的意義與使命而不同。狄奧尼修斯說，那超越萬物者「在聖所和其他地方的出現每次都因不同原因和根據不同能力而照亮見奧秘者和先知」。⁴⁵即便有人像盲人一樣，不加選擇地給所有人加上同一個名字，確切地說，沒有把這個名字加給任何人，即便他認為，由於我們以應有的方式崇敬永恆之光，我們就會認為那些馬車、火輪、刀劍和其他類似

43. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 4, 2; 8, 2.

44. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 4, 3.

45. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 11.

45. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 8.

東西的異象都與未來時代之光同樣可敬（亞 4:1-7；王下 2:11；結 1:15-21，10:9-19；但 7:9），⁴⁶但是，難道他沒有從神學中聽見，「上帝的本質到那時對我們來說將取代萬物」，⁴⁷以便因此而相信神秘之光的神性？

31. 當然，上帝是誰也不曾見過和永遠看不見的（約 1:18），無論是人還是天使——但是，這僅僅是因為，天使和人都是用感覺或理性來看的。按照神學家們的說法，當人成為靈和在聖靈中看的時候，他怎麼不能在類似之物中看見類似之物呢？⁴⁸不過，超越一切的上帝之光，即便對於最具靈性的眼睛來說，在更完善的程度上也是隱秘的。因為，甚麼樣的受造物有能力容納聖靈的無限強大，以使用它能夠查看在上帝中的一切呢？但我這裏所說的隱秘性是甚麼？這光的閃耀本身被觀看者的眼睛以無法理解的方式作為某種物質來接受，這閃耀通過合一而使得靈性之眼更加敏銳，使其越來越有能力感知自己（這光的閃耀），這閃耀永遠也不會停止用越來越明亮的光線照亮這靈性之眼，永遠也不會停止用越來越隱秘的光充滿它和照亮那起初是黑暗的東西。還是在這個意義上，神學家們把這光叫做無限之光，上帝在通過這光安慰一切認知力之後，在聖靈的力量中向聖徒的視力展現出來，與聖徒合一：這些聖徒因加入了最好之物而變成了最好之物，用先知的話說，「重新獲得了力量」（賽 40:31），於是他們停止了一切心理的和肉體的活動，因此他們就只能直觀到上述之光，因為一切自然

46. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 15, 9.

47. Gregorius Nyssenus, *De Anima et Resurrectione*: PG 46, 104C.

48. Климент Александрийский. Строматы V 1; Gregorius Nyssenus, *In S. Stephanum protomartyrem*, 1: PG 46, 717B. Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos*, 48: PG 29, 449C.

的感覺都因榮耀的過剩而消失了，以便使「上帝成為萬物中的萬有」（林前 15:28）。的確，我們將成為上帝之子，成為「復活之子」和「像天使一樣」（路 20:36；太 22:30），用主自己的話來說，這些天上的使者「常見我天父的面」（太 18:10）。

32. 難怪，偉大的神學家狄奧尼修斯前面說過，達到似基督性和神聖幸福的聖徒能夠實現用眼睛直觀上帝的顯現——難怪他在說過這話後，在不遠的下文中又補充道，「當我們的心靈與天上的心靈相似的時候」；⁴⁹再接着，他提到天使與上帝的合一，這些合一只被賦予了那些高於天使知識（這知識是至尊之善的賜予或傳達）而應得這些合一的天使，也就是善的天使——在此之後他補充說：「與上帝相似的、完全成為心智的人們，也模仿那些天使，通過否定一切物質屬性來與這光合一並讚頌這光」；但他們知道，這光「以超越存在的方式超越了所有事物」，不是依靠否定，而是依靠與光合一。⁵⁰正是在與這超越了所有事物的光合一之後，他們認識到，這光是超脫受造物的；他們不是通過否定受造物而達到合一，而是相反，通過合一學會超脫，並且合一本身也是處於一切受造物之外的，主要是一種非存在。因為如果甚麼東西沒有被賦予天使（除了獲得了超天使知識的天使之外），那麼這東西就是任何心智力量所達不到的和不可認識的，是超越任何心智力量的。

33. 但超越心智力量的東西，在本性上為心智力量所達不到的東西，也是高於所有存在物的，這就意味着，上述合一是高於一切知識的，儘管這種合一在轉義上也

49. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 1, 4.

50. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 1, 5.

被叫做知識；它也不是理性可知的，雖然也被這麼稱呼：超越一切理性的東西怎麼能成為理性可知的呢？這種合一從其超越萬物的屬性來說應當稱作非知識，也比稱作知識更好。它既不會成為知識的一部分，也不會成為知識的一個種類，正如超存在不是存在的一種一樣；當然，它也不可能被普遍知識所包容，同樣，普遍知識也不能把它作為自己的一部分而擁有——的確，它最好被作為非知識的一個種類，而不是知識的種類，但這也是不確切的，因為它是高於非知識的。合一是唯一的，無論怎樣稱呼它的一樣——是叫做合一、直觀、感覺、知識、理性可知還是領悟——它要麼是非本來意義是的這一切，要麼是只有它一個在本來意義上固有這一切。

34. 或許這位哲學家關於合一的講話暴露了明顯的無知？的確，他在那裏把合一稱作普遍知識的一類和一部分，其理由是合一被叫做知識，把這種知識和另一種知識相提並論，他沒有發現，如果合一由於自己的名稱而成為知識的一類，那麼，它也可以因為經常被叫做非知識而成為非知識的一類。那時，同一個東西就會成為不同的類，高級的就將成為低級的，而超越一切雜多的獨一之物將屬於雜多。主要的荒謬在於，他不僅把合一叫做知識的一類和一部分，叫做低級的，而且，他在那裏叫做高於知識的東西，現在又叫做比普遍知識更糟的東西，是普遍知識的一類、一部分和從屬於普遍知識——這就好像假如有人根據獨一的超存在者的名稱把他叫做本質的一個部分、一個類和低級的（因為獨一超存在者被稱作超存在的本質），然後又大膽地把他歸結為本質的一般種類。把不可結合之物結合起來的人，把超知識之物從屬於知識的人，把超思想之物叫做知識的一部分

的人，他知道，只要把知識與超知識之物加以比較，就已經把兩者歸為一類了，所以同一個東西與自身相提並論是無意義的。再者：既然高於知識的知識按其名稱是普遍知識的一個類，那麼，歷數了十種存在的人就是錯誤的，因為萬物都歸於一類——存在者，或存在；那麼高於萬物的獨一存在者也將屬於存在，存在高於這獨一者，也就是依賴這一獨一者的受造物構成另一種存在，高於獨一者的存在。⁵¹還有：因為有超感覺的感覺，有超視力的視力，總之有超感性的感性，因為思維按照同音異義被叫做所有這些名字，那麼，既然超感覺之物是感覺的一種，感覺就成為高於超感覺等等，關於每種東西和所有東西都是如此。

35. 我們再回頭看。甚麼是那種不是任何存在物的合一？這或許是否定式的神學？但是要知道，合一就是合一，而不是否定。此外，為了達到否定式神學，我們甚至不需要迷狂，而在這一合一中甚至天使都會迷狂；還有：誰若不通過棄絕來進行神學思考，誰就是不虔敬的，而只有虔敬者中的直觀上帝者才能獲得合一。然後，否定式神學我們既可以思考也可以表達，而偉大的狄奧尼修斯把合一稱作是即便對直觀者自身來說都是不可思議的和無法說出的。⁵²最後，神學之光是某種知識和某種理性力，而直觀之光則是在本體上被直觀的，在心智上起作用，在靈性中與被神化者交談。當然，在否定式神學中，心智所思考的是並非上帝所固有之物，也就是心智的作用是肢解分化的，而合一則不是；而且，在否定式

51. 在此引用亞里士多德的範疇學說，是為了提醒存在的非同類性和上帝存在的另類性。

52. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 11.

52. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 5.

神學中，心智除了使一切脫離最高存在之外，也使自己脫離最高存在，而在合一中發生的，則是心智與上帝的結合，以及如教父所說的：「祈禱的目的是向主的上升」。⁵³難怪偉大的狄奧尼修斯說，我們通過祈禱與上帝合一。⁵⁴因為在祈禱中心智慢慢放棄了對存在物的依賴（首先是對醜的、壞的、惡的東西的依賴，然後是對中性之物、根據利用者的意圖可能變成善也可能變成惡之物的依賴——順便說說，一切科學都是這樣的中性之物，因此教父告誡我們在祈禱時不要接受敵人提出的知識，以便不讓我們的高尚之物被偷走）——我是說，心智在慢慢放棄了這些依賴之後，就會在純粹祈禱中完全脫離一切存在物。這樣的脫離是無比地高於否定式神學的：它只有獲得了清靜無激情的人才能達到；如果安慰者（聖靈）不從上面照亮坐在房間裏達到了他的本性可及的最大高度和祈禱天父的應許的祈禱者，不通過啟示把他提升到看見光，那麼，就還沒有合一。並且，在這樣的看見中有自己的開端，也有繼開端之後的階段，它不同於開端就像更加輝煌不同於昏暗一樣，但這個過程沒有終點：對光的看見是走向無限的，就像在啟示中上升一樣。因為照亮是一回事，充分地直觀到光——是另一回事，而看見在光中的事物——則又有不同，那時遙遠之物將出現在眼前，未來之物將出現於現在。

36. 當然，不是我這個溫和的人想要描述和解釋上述這些，而是某種狀況要求這樣做，所以我要回到這一解釋。這樣，直觀到光就是合一，雖然此合一在不能完全獲得的人那裏是不牢固的；但甚麼是與光的合一，不正

53. Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 28: PG 88, 1132D.

54. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 3, 1.

是視覺嗎？既然合一是在理智活動停止之後發生的，那麼，不正是只能由聖靈來實現嗎？的確，光是在光中被看見的，看見光者也在這樣的光中；既然沒有任何另外的活動，那麼，看見光者在脫離了所有他物之後，自身就完全成為光，與所見之物類似，確切地說，不可混合地與光合一，作為光，通過光而看見光：如果看自己，就會看見光；如果看所見之物——也是同樣的光；如果看藉以看見光的中介者——這裏也是光；合一的結果是讓所有這一切都成為一體，所以看見光者已經既不能認出他藉以看見的中介者，也不能認出他所看之物，不能辨認這一切，只有一點除外，即他成為光和看見了不同於一切受造物的光。

37. 因此，偉大的保羅也說，他在自己非同尋常的上升中認得自己，但不知自己怎樣（林後 12:2-3）。那麼，他看見了自己；怎樣看見的呢？通過感覺、知性還是心智？都不是；他被提升到脫離了這些，脫離了這些能力，就是說，他是通過實現了這一提升的聖靈而看見自己的。他自己不能被任何自然能力所感知，確切地說——他棄絕了一切自然能力，那麼他是誰？當然就是他與之合一之物，就是他藉以意識到自己之物和他藉以棄絕一切之物。因為他（保羅）有這樣一種與光的合一，這種合一甚至天使都不可能獲得，如果他們不通過恩典的力量提升自己的話，因此，他成為他與之合一和由以接受合一的光和靈，脫離了一切存在物和成為恩典中的光和超越受造物的非存在者，正如神聖的馬克西姆所說：在上帝之中的人放棄了「上帝之後的一切」；⁵⁵還有：「上帝

55. Maximus Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 54; PG 90, 1104A; *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1200B.

之後的一切事業、名字、尊嚴，都將低於那些將通過恩典的作用而處於上帝之中的人」。⁵⁶但是，成為這樣的人之後，聖保羅無論如何還沒有參與上帝的本質：上帝的本質要比超存在物還高，難怪狄奧尼修斯說上帝是「超上帝」；⁵⁷有的超存在者是在靈性上為心智感覺所能看見的，但是，它絲毫不是上帝的本質，而是榮耀和光輝，這些榮耀是與上帝的本質不可分的，上帝通過這些榮耀只是與當之無愧的天使和人合一。但既然無論天使還是人都能這樣直觀上帝，與上帝合一，讚頌上帝，那麼，或許天使在宣告自己的超自然直觀的時候，也會效仿保羅那樣說：「我知道見過上帝的天使；但我甚至不知道他是不是天使，只有上帝知道」。把聖徒的這些直觀（這些直觀只有上帝和其擁有者才知道，如神學家格列高利所說的）⁵⁸叫做感性的、形象的、感性象徵的東西，把它們與人的知識做比較——這是不是這樣一種人士的特徵，此人明白上帝的無限高度和主出於對人的愛而吸引我們的卑微要達到的偉大？

38. 這樣，我們已經講過了三個人，每一個都來自奉基督之名的三軍的三部分之一：來自使徒的是他們的首領彼得，來自教階的是全部教階的解釋者狄奧尼修斯，來自遁世者的是奧秘洞見者和為靜修生活方式祝聖的以撒；正如關於看見基督降生的牧羊人的故事中所寫的，在天使講話的同時，還有許多天軍來給他做見證（路2:3），同樣，與一位使徒的話同時，也有許多使徒來做見證，而許多聖徒和教士也為天使和使徒做見證。所有

56. Maximi Confessoris, *Ambiguarum Liber*: PG 91, 1241AC.

57. Pseudo-Denys, *Epistola*, 2: PG 3, 1068A.

58. Gregorius Nazianzenus, *Oratio theologica*, 28, 19: PG 36, 52B.

這些人都同心一意地高聲說出，有向聖徒顯現的光，它不同於關於存在物的知識，它作為「神聖本質的榮耀」，是更加神聖的，是只有似上帝者才能直觀到的，不能歸入有型的感性之光及其象徵，因為其中表現的是未來時代的本質和美；它是唯一真正的、永恆的、不可動搖的、不滅的、不變的光，通過這光，我們也將成為光和完善之光的產物。我們的哲學家，你把這樣一些人士叫做「呼吸者」，硬說這些直觀上帝者、神聖智慧者、上帝的代言人在關於上帝的本質問題上犯了錯誤——這是對他們的辱罵！我擔心，你怎會不拒絕那存在於光中的聖徒遺產（西 1:12）；你張開口怎會不渴慕那與真理對立的靈（詩 118:131）；^{*}怎能不講述關於上帝的本質不存在的教義。的確，你進行的這一鬥爭不正是朝向這一目的嗎？你在這一鬥爭中竭盡全力地證明，沒有高於理性活動的直觀，然而正是這一高於理性活動的直觀，是上帝存在的真理性和上帝高於萬物的超越性的最無疑的和唯一的證明。既然有這樣一些傑出之人，他們在純粹祈禱中超越了一切感性之物和理性可知之物，在這一祈禱中看見了上帝本質的榮耀，那麼，怎能說沒有上帝的本質呢？但既然上帝的本質甚至高於在一切感覺和理解之上的直觀，那麼，它豈不是遠遠高於一切感性之物和理性可知之物嗎？

39. 那麼甚麼是未來時代的幸福？難道它不高於我們的全部感覺和理性能力嗎？因為《聖經》上說：「上帝為愛他的人所預備的，是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的」（林前 2:9），但是按照聖馬克

* 和合本為《詩篇》……九篇 131 節。——編注

西姆的說法，純潔的心靈將看見一切。⁵⁹那麼，怎能說沒有超越一切理解的直觀呢？讓這位哲學家既然不善於反駁我們就不要偽善地表達與我們一致了，這是用相同名稱來詭辯和掩飾；既然超越知識之物也是超越一切名稱的，這位哲學家用比喻的方式，按照相同名稱也稱之為知識，那麼就讓他不要在此之後又竭力證明，這超越知識之物又不超越知識。當然，根據超理性之物有時被稱作知識這理由，把它叫做不是超理性的，這種做法在同一名稱上是有一定道理的；但是，既然這位哲學家沒有把合一置於理性活動之上，那麼他就可以不用費力詭辯了，因為反正任何人都永遠不會把合一叫做理性的能量。不，復活之子在永恆時代的最幸福生活中將不需要現世生活中的任何東西，「既不需要空氣，也不需要光，也不需要空間和類似的東西，代替這一切為我們所需要的將是神聖自然」，尼薩的格列高利如是說；⁶⁰按照聖馬克西姆的說法，那時靈魂和肉體的神化將使我們停止一切心智和感覺的自然活動，因此，「上帝將通過靈魂和肉體顯現，因為豐盛的上帝榮耀勝過全部自然特徵」。⁶¹這超越一切自然知識的、在無空氣和無感覺中為肉眼所見的光，這光是甚麼？難道不是照亮萬物的神聖榮耀嗎？是甚麼在我們身上起作用，賦予我們以超越一切感覺和心智的直觀？難道不是上帝的靈嗎？它那時不僅能使我們的心智，而且能使我們的肉體成為靈性的。在此之後難道不會有超越理解的直觀，心中不會有除知識之外的另一種光嗎？

59. 神學家、帕拉馬斯的研究者梅延多夫（John Meyendorff）把這句話加上了括號。因為在宣信者馬克西姆那裏沒有這一確切說法。

60. Gregorius Nyssenus, *De Anima et Resurrectione*: PG 44, 104C.

61. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, 2, 88; PG 90, 1168A.

40. 我也是用某種超越任何感覺和任何理解的內心直觀來提出我們的神聖信仰的，因為這一信仰超越了我靈魂的全部理性能力；我稱之為信仰的不是虔敬的認信，而是對所信之物及上帝應許的毫不动摇的確信。的確，我們怎樣通過信仰來看見那被應許的、在未來永恆時代的東西？用感覺嗎？但信仰是「所期待之事的實現」，而用感覺看見未來和所期待之事是完全不可能的，因此使徒補充說：信仰是「未見之事的確據」（來 11:1）。那麼，某種理性力量將能看見我們所望之事嗎？但怎能看見那「從來沒有來到人心裏的事」呢？這就是說，我們根本不可能在信仰中直觀上帝給我們應許的事，既然這樣的事是超越我們的全部感性和理性能量的？不，照神聖使徒的說法，一切在一生之初就以實際行動尋找天上故鄉的人，雖然沒有得到應許就死去了，但他們從遠處看見和領悟了這些應許。因此，有些內心的看見和理解是高於一切理性活動的。高於心智之物，不是理性，也不能稱作非理性之物。

41. 或許，既然所有那些「因其信仰而得到證明的人，他們沒有按照上帝給我們預備的美好事情而得到應許之物，是為了叫他們若不通過我們，就不能達到完善」（來 11:39-40），那麼，他們在達到完善之後，還不能看見應許之物嗎？或者將能看見，但所看見的並非高於一切知識之物？或者，即便是高於一切知識的，但也是和達到完善之前看見的一樣？何等荒謬？！因此，我們說，他們在達到完善之後將能看見；能看見超越一切知識之物；與從前的看見不一樣，那時的看見將成為對應許之物的品嚐。就是說，有高於一切理解的看見，還有比這更高的，因為信仰已經是高於理性的，而品嚐所信

之物——這種看見要比超越心智的看見更高。當然，有與此相符合的直觀和所享受之物，但它們並不是位於一切感性和理性可知之物之上的上帝本質，因為上帝本質是超越它們的。這就是未來幸福的實現。可以想象，那些不承認高於心智的看見的人，是如何削弱了上帝所應有的偉大，而這樣一些人是如何頌揚了主，這些人要麼憑藉內心的純潔而稍稍品嚐到了這一看見，獲得了未來時代的保證，或者在信仰中（此信仰以多種形式預備了不可言說的幸福）接受了這一看見。但是，這位哲學家，由於沒有達到這個意義上的高度和不崇敬上帝，不在聖靈中以應有方式頌揚上帝，因此，他認為在上帝的靈中頌揚上帝的人是在做完全相反的事，他把真正崇高的和堅定不移的神學家與一伙瀆神者混為一談。

42. 但是，我們還要在信仰和與信仰相符合的、神聖的、對基督徒來說是甜蜜的直觀問題上再耽擱一會兒；這信仰是福音力量和使徒生命的承載者，是亞伯拉罕的稱義；這信仰是現在由以開始的信仰，是一切正義之所在，是「每一個義人都因其得生」的信仰（羅 1:17），而背離者則會失去上帝的厚待，因為「人非有信，就不能得上帝的喜悅」（來 11:6）；這信仰總是使我們脫離各樣的迷失，總是使真理固定在我們心中和使我們固定在真理中，在這一真理中誰也無法動搖我們，甚至有人宣佈我們是癡狂者（徒 26:24），因為我們因真正信仰的力量而處於超理性的迷狂中，但我們用言語和行動證明，我們不「被一切異教之風動搖」（弗 4:14），而是保持着唯一的基督教的真知和尊重最簡單的、最神聖的和真正不令人迷失的直觀。我們暫且放下未來，先看起初就有之物，看看如何憑着信仰得到超越心智的直觀上

帝。「我們因着信，就知道諸世界是藉上帝的話造成的，這樣，所看見的，並不是從顯然之物造出來的」（來 11:3）。怎樣的心智能容許，宇宙是從完全的虛無中產生的，並且只是依靠上帝的話的力量？要知道，理性活動所能認識的，只有那不以任何方式超出這些活動之上的東西。難怪希臘哲學家們指出，走向毀滅的東西永遠也不會變成非存在，同樣，某種已經產生之物永遠也不可能從非存在中產生，因此他們認為世界不是產生的，也沒有結束。但信仰高於從觀察受造物得出的想象，使我們與最高意義和最簡單的真理相結合，我們比從證明中得來的結論更可靠地明白，宇宙不僅是從虛無中被造的，而且是單憑上帝的話而被造的。這樣的信仰是甚麼？是自然力量還是超自然力量？當然是超自然力量；因此「誰也不能不通過聖子而走近聖父」（約 10:9），聖子使我們超出我們自己，賜予我們具有神化作用的簡樸，使我們歸於創造者天父的統一體。因此，保羅「接受了他的恩惠去傳佈信仰」（羅 1:5）；因此，「你若口裏認耶穌為主，心裏信上帝叫他從死裏復活，就必得救」（羅 10:9）；因此，那些沒有看見就信死後仍生和作為永生之領路人的基督的人們，比那些看見了才信的人更有福（約 20:29）——因為他們用信仰的超世界之眼看見並尊敬那理性所不可知的東西，而理性甚至親眼看見了也不能讓自己相信。

43. 「使我們勝了世界的，就是我們的信仰」（約壹 5:4）；它——儘管說來奇怪——起初以各種方式和在各個時代恢復墮落的世界，然後對它加以神聖改造，把它提升到比天更高，使大地成為天上的。是甚麼珍存了第二世界的種子，難道不是挪亞的信仰嗎？是甚麼使亞伯

蘭成為亞伯拉罕，眾多民族之父（創 17:5），這些民族如同天上的星那樣眾多，海邊的沙那樣無數（來 11:12）？難道不是他對當時還無法理解的應許的信仰嗎？的確，在他面前躺着他的獨生子，是準備獻祭的（創 22:9），但——真是奇蹟！——他繼續毫不動搖地相信會有無數後代。難道當時這位老人對任何一個用理性觀點看待事物的人來說不顯得癡狂嗎？但由上帝的恩典所預備好的事情的結果卻表明，信仰不是癡狂，而是超越一切理解的知識。還有，挪亞期待洪水從敞開的天窗降下（創 7:11）。這裏哪有你所崇敬的哲學的胡說八道呢？「一切本性是重的東西都會下落和聚到中心，一切輕的東西都會根據自己本性的輕度而遠離中心……。」哪裏有你說的「斷裂的物質」和「稠密的物質」，其中有的是「不堅固的」，有的則是「有穿透性的」？哪裏有本性上「不過於斷裂的」物質？哪裏有確切的「凸形和凹形」，哪裏有各種超速運動？你通過這些尋找存在物的真理，卻使你自己和相信你的人脫離真理，使他們成為洪水的犧牲品，在痛苦的經驗中學到了從知識中得不到的東西。而信仰在結果之前就將通過無知把我們帶向真理，將使我們在經驗中完全脫離了惡的經驗和對惡的服從，將通過事物本身指出一切外部哲學的愚拙，這種哲學無論當時還是現在都不知道，「從太古憑上帝的命有了天，並從水而出、藉水而成的地。故此，當時的世界被水淹沒就消失了。但現在的天地還是憑着那命存留，直留到不敬虔之人受審判遭沉淪的日子，用火焚燒」（彼後 3:5-7）。那麼，賜予基督徒的對上帝的認識，是來自哲學知識，還是來自信仰，此信仰通過無知廢除哲學知識呢？如果是來自知識，那麼，信仰就枯竭了，「你若心裏信耶穌

為主，就必得救」(羅 10:9)的應許就被廢除了。因此，並非心裏有存在物知識的人通過此知識而擁有上帝，而是相反，是心裏相信耶穌是主的人擁有上帝，這上帝是靠堅定的信仰固定在心中的。

44. 我們暫且擱置那些在自己的知識之外不知道上帝的人，暫且忘記哲學知識不全是真的。我們假定全部哲學知識都是真的；我們把那些通過上帝造物的知識本身來認識上帝的人放在前面。他們的直觀和認識被叫做自然律法(羅 2:14)是不無原因的；在族長、先知和成文法之前，這種直觀和認識曾指導人類走向上帝，向沒有跟隨希臘哲人一起脫離這一自然認識的人指出上帝。的確，哪一個有心智的人，看見事物本質的如此巨大而明顯的差異，看見不可見力量的對抗，運動力量的相互抵消就像靜止一樣，不相容之物的相互轉化，敵對力量的相互吸引，分裂之物的結合，心智、靈魂、身體這些彼此結合之物的不相混淆，把這些多樣性聯繫在一起的和諧，相互關係和秩序的穩固性，屬性和規則的實在性，普遍聯繫的不可廢除性——有誰把這一切納入理性思考的時候，不會想到上帝，正是他美妙地使每一事物成為它自己，神奇地使一切事物彼此和諧；——有誰不會從上帝的形象和作品中認識上帝呢？有誰在通過這一途徑認識了上帝之後，還會認為他是受造物或類似的東西之一呢？就是說，這裏也將有從否定方面對上帝的認識。因此，在先知和律法之前對受造物的認識，就使人類走向對上帝的認識，現在也是這樣；幾乎整個宇宙、不信奉福音書的全部民族，只憑藉對受造物的這一認識，現在都會認為上帝不是別的，正是這宇宙的創造者。

45. 那些「不是通過律法為律法而死，以便在基督中

活着」（太 2:19）的人，確切地說，那些從來沒有接受任何上帝律法的人，只從對受造物的認識中便可認識上帝。但是，現在，當上帝「在肉身中顯現，在眾族的信仰中被確立，被傳於世界」（提前 3:16）和恩典的律法被通報於各地的時候；當我們「領受上帝的靈，叫我們能知道上帝開恩賜給我們的事」（林前 2:12）；當我們按照救主的應許成為「上帝的學徒」（約 6:45）和安慰者（聖靈）的學生的時候，因為主說，聖靈「將教會我們一切真理」（約 16:13），也就是現在還全然不知的真理；當我們「有了基督的心智」（林前 2:16）和靈性之眼的時候——現在你讓我們走回頭路，迫使我們跟從此世的教師嗎？你在說甚麼呢？我們按照主的應許期待新天新地（啟 21:1）——我們不通過這一應許來認識和讚頌新受造物的超世界之上帝，而只是在舊的、可變的、不僅是可變的，而且是可朽的事物中認識上帝嗎？要知道，使徒把這稱作新事物的時候，他把現有之物定義為陳舊之物，而一切陳舊之物都是注定毀滅的。

46. 我們從哪來得知新世界和不老的生命？是從對受造物的考察中，還是從「我主耶穌基督，按聖善的靈說，因從死裏復活，以大能顯明是神的兒子」（羅 1:4）？難道我們不是只有一位教師基督嗎（太 23:8）？在他的講話中哪裏有關於這個朽壞世界的本質的教導呢？難道他自己沒有告誡說不能把世間的任何人稱作教師嗎？難道我們要常常到希臘人和埃及人那裏去，讓他們教導我們某種得救之道嗎？我們對上帝的認識頌揚作為教導者的上帝：不是天使，不是人，而是上帝本身教導和拯救我們（賽 63:9）。我們對上帝的認識已經不是從或然性中：通過受造物而得到的上帝知識才是這樣，而現在，

「這生命已顯現出來，他原與父同在，且顯現於我們」（約壹 1:2），並告訴我們，「上帝就是光，在他裏面毫無黑暗」（約壹 1:5），他使信他的人成為「光的子女」（弗 5:8），「我們將來如何，還未顯明；但我們知道，主若顯現，我們必要像他，因為必得見他的真體」（約壹 3:2）。你現在又有誹謗的藉口了：「我們必得見他的真體」；但是，說這話的人在錫安的石上得到了不可動搖的確認，與此完全類似：「誰掉在這石頭上，必要跌碎，這石頭掉在誰的身上，就要把誰砸得稀爛」（太 21:44）。

47. 我們還要仔細看看，這位哲學家是從哪裏得出沒有超越一切理性活動的視力的。我們首先要說，我們知道我們所說的東西是無名字和超名字的，因此即使我們把它叫做視力，但我們記得，它是高於視力的；如果有人願意把它叫做理解，但他根據經驗而相信或知道它是高於理解的，那麼，他在此就是與我們一致的。因此，我們將放棄這位哲學家所堆積的對理解和思辨的確認和否定，將其作為對我們無意義的、與真正的推理不相干的空虛之物。當然，他既不認為也不相信有超越一切理解的直觀。不這樣認為的人還可以原諒，因為思考超心智之物的能力不是我們的本性所具有和關心的；不完全相信的人我們也可以接受，因為按照使徒的說法，「信心軟弱的，你們也要接納」（羅 14:1）。但是，當有人要把信仰者引入歧途，撰寫反對他們和反對真理的文章，竭力用美德和虔誠來誘惑平凡者和傑出人物的時候，哪一個願意獻身於真理的人能夠默默忍受這些呢？我們的哲學家既不知道也不相信，有的直觀和思辨高於一切直觀和思辨，它是超越名字的，總是獲得不確切的

名字，此外，我們的哲學家認為神學家關於超心智之物的言論是否定式神學，但他也承認，否定式神學不是超心智的。他說：「被否定的是已知之物，而非未知之物。」我們也知道，在否定式神學中，一切不歸屬於上帝之物是以這樣或那樣的方式被心智所思考的，因此這種神學不超出心智活動之外。

48. 但是，關於超心智的直觀我們會說，如果我們的心智不超越我們自身，就不能看見和理解超理性活動；因為心智具有這樣的能力，它只有依靠這一能力才能與上帝合一，這一能力在祈禱的時刻起作用，所以有高於一切心智作用的視力，我們把這樣的視力也叫做超越理解的；也有人因其過剩而把它叫做非視力和非知識。哪一種同樣是知識和非知識的東西，能夠成為普遍知識的一部分呢？它符合於普遍知識的哪種劃分呢？任何一個有智慧者都從來沒有把本質劃分為身體、無身體之物和超存在之物；也從來沒有把感覺劃分為五種感覺和超感覺之物：超存在之物怎能進入本質的等級，超感覺之物怎能進入感覺的等級呢？這樣，超越知識的東西不是知識的一類。至於心智具有超越自身的力量和依靠這一力量與超越自己之物合一，這一點偉大的狄奧尼修斯非常清楚地說過，而且把對這一真理的認識看作是最必需的知識之一：「應當知道，我們的心智一方面具有思考能力，它依靠這一能力看見理性可知之物，而另一方面，還具有這樣一種統一性，這種統一性能夠提升心智的本性和把心智與超界限之物結合起來。」⁶²因為它能夠提升心智的本性，所以它高於一切心智活動，是大於知識的非知識；而由於它把心智與上帝聯繫在一起，所以它無

62. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 7, 1: PG 3, 865C.

比高於把心智與受造物聯繫在一起的力量，也就是知識。

49. 我們的反對者是如何狡猾地證明沒有高於一切理性活動的視力的呢？他說，因為沒有任何高於否定式神學的東西。但是，視力不能與神學相比，因為談論上帝與擁有和直觀上帝不是一回事；甚至否定式神學也畢竟是語言，而直觀則是高於語言的，這一點那位把不可說的東西展現給我們的使徒就說過（林後 12:4）。否定式神學雖然仍舊是語言，但它超越自身，具有直觀，這直觀重於語言，而直觀到超語言之物的人，超出了心智的界限——不是憑藉語言超越的，而是憑藉上帝和聖靈的恩典、真理和活動，因為聖靈賜予我們面對面地看見「那眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見」的東西（林前 2:9）。

50. 不，由於不理解這一點，甚至局部上也不理解，我們的哲學家以為偉大的狄奧尼修斯是他的共同見證者，狄奧尼修斯說：「一切配得上理解和關照上帝的人都進入了神聖的黑暗中，通過不具有通常的看見和認識能力而超出看見和知識的界限」。⁶³在另一處說：「能夠進入這一黑暗——這是超越萬物者真正所在的地方——這種能力只有這樣的人才能達到，他超出了一切界限，既超出了淨化，也超出了一切向全部神聖高度和全部神聖光照的上升」。⁶⁴哲學家解釋說，通過棄絕萬物就可以進入這黑暗；最完善的直觀就是完全看不見的黑暗，只有否定式神學才能做到，在完全的無知界限之外一無所有；因此，為了上升到否定式神學和直觀，你們應當放棄一切上帝之光，無論你們把這光叫做甚麼。而我們把這光叫做恩典之光，這光，按照偉大的狄奧尼修斯自己

63. Pseudo-Denys, *Epistola*, 5: PG 3, 1073A.

64. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 3: PG 3, 1000C.

的說法，將永遠地、不減弱地照耀在未來時代最幸福生活中的聖徒，正如在基督變容時照耀門徒一樣。⁶⁵怎能放棄這永遠照耀的和毫不減弱地被直觀的光？它不僅在感性上，而且也在理智上、在高於一切的靈性上被直觀，這一點我們已經多次詳細講述過了——我是說，怎麼能夠和有何必要放棄這樣一種東西呢？它以比我們的力量更強大的力量把我們與比我們的心智更強大之物合一並使我們看見高於我們的東西。正如今智在以不可言說的方式與感覺相結合的時候能夠看見感性之物一樣，也正如感覺在通過與心智的結合能夠以象徵方式在感性上想象和接受知性之物一樣，心智和感覺兩者在與聖靈結合的時候，將能夠在靈性上看見不可見的光，確切地說，將在被直觀之物中永遠同在。怎麼能夠真正放棄在未來時代永恆照耀我們的光，以便以你所謂的最完善直觀為樂？即便我們現在能夠放棄和超越靈性之光，那麼我們在未來時代也不能，就是說現在比未來時代更好，難怪永恆真光的敵人癡迷現在。

51. 難道偉大的狄奧尼修斯贊同他們嗎？稱頌超越萬物之光的人怎能贊同他們呢？在前面關於光和上帝的光照的論述中，⁶⁶我們已經詳細指出了，宇宙最輝煌的燈，來自亞略巴古提的神學家是偉大之光的敵人的最大敵人。不過我們再次考察一下他的那些被他的敵人所指出的言論。他在給執事多洛修斯 (Dorotheus) 的信中說：「不可靠近的光由於超存在的光照過剩而成為神聖黑暗；能進入這一黑暗的是任何一個配得上知道和直觀上帝的人，他通過不看和不知而超越了看見和知識，但他

65. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 1, 4: PG 3, 592 C.

66. 本書第一論，第三篇。

知道，他超出了感性和知性之物的界限之外。」⁶⁷這樣，他把黑暗與光、看見與看不見、知識與無知叫做同樣的東西。為甚麼光同時也是黑暗？狄奧尼修斯說，是因為光照射過剩，因此本來意義上是光，但由於照射得過剩而成為黑暗，因為這是那些企圖通過感性的或理性的活動走近它和看見它的人所看不見的。

52. 既然說任何一個配得上知道和直觀上帝的人都能進入不可及之地，那麼，是誰配得上走近不可及之地和看見不可見之物呢？難道是每一個崇敬上帝者都能嗎？不是；只有摩西和類似者才能在神聖的黑暗中，而否定式神學——則是每一個崇敬上帝者的事，而現在，在道成肉身的主來臨之後，就是每一個人的事，正如前面指出的。因此，這本來意義上的光或神聖黑暗是另一種東西，無比高於否定式神學——正如摩西作為直觀上帝者高於普通人一樣。狄奧尼修斯說，在光中的存在者既看見又看不見。如何是既看見又看不見？他解釋說，看見是看見了超視覺之物，看不見是由於過剩，是指不是通過某種感覺和心智的作用而看見，而是通過非視覺和無知而看見，也就是脫離了一切類似的認識活動，進入了超越看見和知識的地方——因此是比我們更好地看見，因為他成為比人本身更好的存在者，已經依靠恩典而成為上帝，與上帝合一並通過上帝直觀上帝。

53. 那些只堅持否定式思辨的人，除此之外不能想象任何活動或視力，把一切都歸結為一種普遍認識類型，沒有任何高於知識的直觀，他們明確地認為，人在達到了完全的否定式思辨之後，就完全看不見和不認識任何東西了，也就是失去了知識和視覺。難道他們沒有發現，

67. Pseudo-Denys, *Epistola*, 5: PG 3, 1073A.

空洞的無知是缺乏意義上的無知，認為這是高於一切知識的並為這種缺損的無知而驕傲嗎？這樣，他們在不信最大的光的時候，也背離了知識之光。當然，如果否定式的思辨與神聖黑暗是一回事，而思辨在本質上是沒有視力的，按照講話者的說法，沒有超越的神聖直觀，那麼，神聖黑暗也就成為失去光的黑暗本身，它彷彿使陷入其中的人成為無理性的——它的確使這樣說的人和下述一些人失去理性，這些人尚未棄絕埃及的冒名的不生育之母，正如教父們正確地吩咐要如此理解外部智慧一樣；⁶⁸這些人尚未在心智的純潔中明白，我們生活於兩個敵對方面之間，從而站在好人一邊；這些人尚未與好人一起壓制邪惡，把其中一些趕走、殺死，對另一些則加以迴避，我說的是惡慾望，它們具有與我們的自然親和性，在有原因和幫手的情況下首先會勝過我們；這些人尚未揭露這樣一些人的惡習，他們錯誤地從受造物之并亦即希臘哲人那裏汲取神聖智慧；這些人尚未貼近那些彼此和平相處、互不矛盾衝突的神聖智慧者；這些人尚未通過遁世和靜修來持守自己的意念；⁶⁹這些人尚未登上高山，亦即我們心靈的頂峰；這些人尚未從遠處凝視新世界，尚未走近上帝和聽見上帝的話把腳上的鞋脫下來，因為不脫鞋子不能觸碰聖地（出 3:5）；這些人尚未把手放在懷裏（出 4:6），也就是使心智回到自身；這些人尚未用信仰的權杖推翻暴君的統治（出 12:11），尚未用不濕的足底渡過生活之海；⁷⁰這些人尚未用祈禱和上帝所喜悅的行為來把我們傷感的和殘酷的自然本性變成超

68. Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, 2, 10: PG 44, 329B.

69. Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, 2, 10: PG 44, 332BC.

70. 拜占庭東正教侍奉聖禮詞句。

自然的快樂的源泉；這些人尚未嘗到來自上方的食糧，還不能避開與敵人的相遇，不願意和沒有能力驅逐全部敵人；這些人尚未依靠這一切準備而完全做到不作惡，聽見和超越多次發聲的號角，看見和避開多次照耀的光，這光也就是通過多種多樣的上帝造物所傳達的上帝榮耀，先知的、使徒的和教父的佈道和在神聖事物中廣泛流傳的全部教導；這些人尚未在所有這些方面取得很大成績，尚未與獻身於上帝的被揀選者一道達到神聖上升的頂峰和直觀上帝的處所，然後以不可知的方式與上帝合一——那些在這一切之前、沒有參與這一切的人，可以說，他們彷彿通過否定式神學而深入思考了超光明的黑暗。而我們在一論關於光的論述中仔細研究了這種否定式神學之後，發現其中只有無形直觀的形象，這是在聖靈中的超心智的完滿直觀的形象，而不是這一完滿本身。因此，一切配得上帶着信仰接受聖禮的人，可以通過否定來讚頌上帝，但在他們還沒有為了履行上帝誠命而接受超自然的直觀力量之前，既不能與上帝合一，也不能在光中直觀上帝。

54. 不，他說，照狄奧尼修斯的說法，進入神秘黑暗的人，也應當拋棄一切神聖之光，就是說，上帝之光本身——既然你們所崇拜這光也是某種東西——應當拋在後面。他以此是想說明，神秘黑暗是完全看不見任何東西。——你們說上帝之光是某種東西！因此你們把那永遠伴隨聖徒的光、上帝本質的榮耀、未來時代和當今時代的美、無開端的和永恆不變的上帝之國歸屬於受造物的多樣性！然而，要知道，正是基督自己在山上把變容之光叫做上帝之國（太 16:28；可 9:1；路 9:27）。那麼聖狄奧尼修斯自己呢？難道他在《神秘神學》（*De mystica*

theologia) 中沒有明確地說：「萬物的善因以超存在的方式高居於萬物之上，只有對那經歷了一切獻身和淨化的人才公開顯現。」⁷¹它既然對這樣的人顯現出來，而且是公開顯現，那麼，哪來的完全不明顯呢？如果一切不明顯性只限於否定式神學，按照你的說法，它對任何東西都全然無知，你還說，希臘人也從事這樣的否定式神學——如果是這樣，那麼，似乎希臘人也超越了一切純潔性和上帝之光本身，還有未來幸福的實現？彷彿這些愚拙的哲人的知識不僅容納了，而且超越了未來幸福的應許。不，上帝智慧的解釋者狄奧尼修斯從來沒有這樣說過；的確，神聖的光，天上的聲音，全部神聖之物的頂峰，所有這些應當拋棄的東西，狄奧尼修斯是一個緊接一個敘述的——摩西在上霍里夫山之前的潔淨，在上升中遇到的聲音，出現的許多光芒，他離開人群，在所有這些之後他看見的不是上帝，而是上帝所站的地方，「這意味着，一切被感覺或心智活動所見之物，都為關於最高者的猜測提供了某些假設意義，通過這一可見之物，不僅以超越一切理解的方式展現了上帝自身，而且展現了他的臨在」，⁷²所以，甚至對上帝處所的這一直觀就已經超越了否定式神學——但狄奧尼修斯僅僅指出了這一點嗎？假如摩西的上升結束於看見這一處所，他們大概就可以因此正確地教導說，沒有任何超越否定式神學的思辨。但是摩西甚至棄絕了對上帝處所的直觀，在此之後進入了真正的神秘黑暗，停止了一切認識活動，與被認識之物即最高存在者合一，以超理性的方式看見

71. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 3: PG 3, 1000C.

72. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 3: PG 3, 1000C-1001A.

了最高存在者⁷³——既然如此，那麼，我們怎能將神聖黑暗中的直觀僅限於否定式神學和思辨呢？這種神學是在摩西經過上帝處所進入超光明的黑暗之前展現給摩西的，因此，在神聖黑暗中的合一與直觀無限地高於這種神學。

55. 還需要用語言教導而不是用行動指出我們所說的話的可靠真理性嗎？難道摩西在棄絕了一切可見和能見的事物與意念，上升到超過了上帝處所並進入了神秘黑暗之後，在那裏甚麼也沒看見嗎？不，他在那裏看見了非物質的會幕，「他通過物質的模仿把這一非物質會幕指給下面的人看」。⁷⁴照聖徒們的話說，這會幕就是基督，是上帝的力量，上帝的智慧（林前 1:24），他在本性上是非物質的和非受造的，但通過摩西的會幕而預示着，超存在的和無形象的上帝之道將在某一時刻接受安排，走向形象和本質，這超越一切的、決定一切的、容納一切的會幕（一切可見和不可見之物都是在其中被造的），在穿上了身體之後，又為我們而犧牲身體——他是永恆的大祭司（來 2:17），在最後時刻自己使自己成為神聖祭品為我們而獻身。因此，摩西在進入神聖黑暗之後，不僅看見了並且以物質形式描述了非物質的會幕，而且描述了教階體系以及一切與此相關的、他按照律法的虔誠以物質形式所想象的各類事物。⁷⁵會幕和會幕內部的一切，虔誠的禮拜和一切與此相關的東西，都是物質的象徵，會幕遮住了在黑暗中發生的摩西的直觀；而這些直觀本身則不是象徵，「因為它對經歷了全部獻

73. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 3: PG 3, 1000C-1001A.

74. Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, 2, 169: PG 44, 380A.

75. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, 5, 2: PG 3, 501C.

身和淨化的人，以及陷入神聖黑暗的人是公開顯現的」。公開顯現之物怎能是象徵呢？難怪神秘神學的解釋者在自己這部著作的開頭這樣祈禱：「超存在的三一啊，引導我們上升到神秘直觀的最高本質吧，在那裏，在超光明的黑暗中，開啟了簡單的、被隔絕的和不可改變的神學奧秘」。⁷⁶在这一切之後，誰還能說，在神聖黑暗中甚麼也看不見，在否定式神學的界限之外已沒有任何最高直觀？或者——聖徒的全部直觀上帝都是象徵，並且是這樣一些象徵，它們「時而出現，但永遠不是存在」？⁷⁷因為按照尼薩的格列高利的說法，摩西在四十個日夜裏「加入了無形生活的黑暗中」，看見了他所看見之物，那麼，他的直觀沒有外形嗎？這些直觀是象徵性的嗎？但是，他在黑暗中還是看見了；而且在這一黑暗中的一切都是「簡單的，被隔絕的和不可改變的」，然而在有結構的和感性的象徵中，難道有某種不可改變的、無結構的、不與受造的存在物相伴隨的東西嗎？

56. 他既然看見了，在他面前的就是可見之物，就是說要麼是光，要麼是在光中的另外某種東西；但那裏一切都是簡單的，就是說那裏一切都是光。由於摩西是在超越了自己和陷入神聖黑暗之後看見的，所以，他的所見既不是感性的也不是理性的；因此這自我看見的光因其過剩而對未放棄感性視力的心智來說是隱蔽的。的確，心智用怎樣的活動來觀看自我看見者和自我思維者呢？當心智超越了一切自身力量的時候，它由於視力過剩而成為無視力的，它被最美麗的光芒所充滿，借恩典

76. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 1, 1: PG 3, 997AB.

77. 參見柏拉圖《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）27d, 28a：產生之物與永恆本質不同，它處於不斷的生成中，永遠不是存在。

而扎根於上帝之中，通過超心智的合一而不可言說地獲得並在這合一中和通過這合一而直觀自我看見的光。怎麼？難道在這之後就已經不能說神性的隱秘性了嗎？為甚麼不能說呢，既然神性在此不僅沒有超越隱秘性，而是把它告訴了另一些人，把這些人隱藏在神聖黑暗中？按照《聖經》，摩西在一個人進入雲中的時候（出 24:18），就已經不再能被別人看見；不僅如此，當他自己超越了自己，不可言說地棄絕了自己，上升到了一切感性和理性活動之上的時候，他——多麼神奇！——使自己對自己也成為隱秘的，正如神聖的保羅一樣，他們二人都不知道這觀看的人是誰（林後 12:2-3）。更為奇怪的是，由於過剩，甚至上帝在自己的無法言說的和超自然的現象顯現中，仍然是隱秘的，不僅對離開了一切其他人的人來說，而且對於棄絕了自己的人來說，都是隱秘的。對這一超認識的隱秘性的證明——是摩西對更清楚看見的意志、願望和上升，以及眾天使和聖徒在無盡時代向更加公開直觀的不斷上升，⁷⁸當他們觀看的時候，他們用這樣的視力認識到了超視力的光，而且認識了在這光中的上帝。正如我們的眼睛在凝視太陽的時候，既看見了它又看見了它對視覺的不可企及性。

57. 但願誰也不要挑剔這個例子的不完全符合。這裏的意義只在於，那些公開直觀神聖之光的人，他們對上帝的隱秘性的認識不僅比我們不少，而且比我們多，甚至無比多，我們只是企圖在象徵中或以象徵為根據的意念中，或者通過否定，來認識上帝本質的不可知性。因為即便盲人也知道（因為他聽說過並且相信），太陽的明亮超過了視覺的接受程度，當然不同於能看見的人；

78. Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, 2, 162-163: PG 44, 376D-377A.

同樣，不僅我們能用健康的眼睛觀看的人，而且有的盲人（相信明眼人），也能夠用心智看見，太陽是隱藏在地球下面的。不僅如此；失去視力的人甚至能夠理解，太陽的光輝超過視力；只不過他不可能感知和享受光。那些具有直觀上帝的短暫經驗的人（他們雖然沒有把超理性的合一之眼提高到上帝，但他們相信達到這一高度的人），也能通過否定而達到在思想上看見和在超理性層次上認識上帝；但這樣的看見不是合一：那不相信有人能通過超理性的合一而以超理性方式直觀上帝的人，也會讚頌上帝，但只是讚頌上帝超越自己的心智能力。相反，誰若斷絕了自己心靈與低級事物的一切聯繫，通過遵守誡命和以此而達到的無激情而棄絕萬物，通過長時間的、純粹的和非物質的祈禱而超越一切認知活動，在不可知的合一中被不可及的光芒所照亮——只有這樣的人，當他成為光，通過光，在得到神化之後在對光的直觀和體驗中看見這光以後，才能真正認識上帝的超自然性和不可思性，不僅讚頌上帝超越了心智的思維能力（這是人的能力，因為甚至許多受造物也超越這一能力），而且讚頌上帝超越了心智的超自然合一能力，心智只有依靠這一力量才能在對天界心智的神聖效仿⁷⁹中與超越者合一。

58. 關於這一點我們已經說得夠多了；回到前面，我們說，如果有誰願意把超直觀的看見叫做高於一切理性活動的理解，那麼，他將與我們毫無分歧。但是，我們的哲學家確認，我們所說的直觀僅僅是看見，而無論如何不是「超理性的理解」，因此，他憤怒地反對「看見」這個詞本身；他被我們的著作所激怒，犯了許多反對先

79. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 1, 4: PG 3, 592C.

知恩典的罪過。我們簡略地揭露他的三、四個錯誤，對其他錯誤置之不理。他竭力證明，看見比理解更糟糕得多，他說：「一切對先知顯現的東西，都是比理解更弱的直觀，因為這些直觀是想象的、描述性的和符合於感覺表像的」。但任何一個哪怕是稍稍了解先知書信的人都不會懷疑，大多數先知都是在迷狂中直觀自己的大部分異象的。那麼怎樣呢？他們是在模糊的迷狂中直觀上帝的嗎？如果不是自己陷入惡的迷狂，誰會這樣說呢？當上帝自己對摩西說，他要與摩西面對面說話，「乃是明說，不用謎語」（民 12:8）的時候，這意味着甚麼呢？難道那時上帝也讓摩西陷入惡的迷狂嗎？當摩西離開自身，進入無形生命的黑暗中，四十個晝夜，看見和聽見上帝，這時發生了甚麼？難道是陷入惡的迷狂嗎？的確，這樣認為的人自己才是再遠不過地脫離了真理。

59. 但是，我們的哲學家在此犯了雙重罪過，因為他再次為偉大的狄奧尼修斯作了偽證，彷彿狄奧尼修斯認為並稱呼先知的一切直觀都是低於理解的；他援引狄奧尼修斯的話，「上帝的名稱是從見奧秘者和先知們的某些神聖想象中、由於各種原因並借助他們的各種力量而獲得的」。⁸⁰但狄奧尼修斯即便在此也明確地說：「由於各種原因並借助於各種力量」；正如他自己的類似說法：他對有的人顯現是在夢裏，對有的人顯現是在白天，但是以謎語的形式，而對摩西則「乃是明說，不用謎語」（民 12:8）。那麼，怎麼能說全部先知都只是依靠靈魂的想象力來看見的呢？此外，神聖想象完全不同於我們人的想象：神聖想象在我們心中刻畫的是主導者、真正無形體之物，而我們人的想象則是在我們內心的肉體部

80. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, 1, 8: PG 3, 597A.

分中產生的；在神聖想象中，所刻畫之物存在於理性心靈的高級部分，而在我們的想象中，所想象之物則處於我們心靈力量的低級部分，由各種感覺的運動造成；而在神聖想象中，如果你想知道，先知心靈中的主導者是由甚麼來刻畫的，可以聽聽大巴西流的話，他說：先知能夠直觀，是憑藉着「聖靈在他們心中留下了主導者的印記」。⁸¹這樣，是聖靈高踞於先知的心中，被他們心靈的主導部分用來作為材料，聖靈通過心靈的這一部分向先知通報未來，並通過先知向我們通報。難道這僅僅是與我們的想象同等的想象嗎？確切地說，由此怎能不看到，這種由心智所看見的光，是不同於理解的，這種既非感性也非想象的直觀，是完全不同於知性認識的？

60. 但是，我們的哲學家還引用了狄奧尼修斯的另一個地方，即關於「一個天使，他塑造了一個直觀，以便使神學家得以知道神聖的事情」，⁸²哲學家解釋說：「『塑造』一詞表明了形象性；因為在被心智所直觀之物中，任何東西都不是被塑造的」。如果相信這位哲學家的話，就必須假設，天上的執政者和力量（天使）也發生了癡狂和變壞，他們的直觀是肉體的和形象的，不僅他們的直觀，而且他們的本質和存在也與想象相似。但這位聖狄奧尼修斯在《論天階體系》（*De caelesti hierarchia*）第八章中讚頌天界神聖執政者的名稱時說，他們的權能朝向真正的最高權力者，「按照最高權力者的主治相似性，優雅地塑造自己和跟隨自己的天界存在物」。⁸³這樣，既然被心智所直觀之物中任何東西都不是被塑造的，而一

81. Basilius Magnus, *Commentarius in Isaiam prophetam*: PG 30, 124C.

82. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 13, 3: PG 3, 300C.

83. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 8, 1: PG 3, 237C.

切被塑造之物是有形象的或感性的，因而大大低於我們所思考之物，那麼就是說，天上執政者和天界力量與上帝的相似性不是心智的相似，而是身體的和形象相似；低於人的理解，因為是被塑造的！如果天界力量與上帝的相似是這樣，那麼他們怎能有心智的本性？

61. 哲學家從偉大的狄奧尼修斯的另一句話中得出相同的結論：狄奧尼修斯說，天使在儘可能把自己的神聖知識傳遞給神學家的時候，刻畫了他的直觀。聽了這句話之後，哲學家說：「難道被刻畫的直觀有可能不是形象的嗎？」但我們可以再次用狄奧尼修斯關於天階體系的論述來反駁這位哲學家：「天上存在者的神聖秩序在心智把自己印在對上帝的模仿中的時候，力圖按照與上帝的相似來形成自己的心智面貌，恰如其分地進入了最豐盛的神聖交流。」看——這印記是理性可知的嗎？為甚麼你從這句話中認為先知是受癡狂之苦的？相反，這句話使我認為，先知的直觀不比人的理解更糟，而是高於我們的心智，這句話讓我明白了，先知的直觀是與天使等同的。先知們由於通過潔淨使自己成為配得上與天使合一的，因此他們用天使來塑造和刻畫自己，正如天使作為最高等級也要把自己的面貌改造成與上帝相似的面貌，並通過這一神聖改造而體現來自上面的神聖知識。因此，如果先知的潔淨能夠得到與天使等同的印記和形象，在神學思考中遵循這些形象，這時可以證明，先知的潔淨也能夠從上帝本身那裏接受印記。這種說法有甚麼值得奇怪的嗎？「因為純潔的心靈給上帝展現的心智是完全沒有自己形象的，它願意用上帝藉以顯現自身的印記來說明自己」。

62. 比利家之子撒迦利亞教導說，我們的靈是上帝塑

造的，他指出，來自上帝的要麼是我們的靈的上升，從虛無上升到存在，要麼是把我們的靈改造得更好，使其走向幸福。「上主是鋪張諸天，建立地基，造人裏面之靈的主」（亞 12:1）。怎麼樣？既然我們身內的靈是被塑造的、被創造的和被改造的，那麼難道它是身體嗎？有人祈禱要做一個善良的塑造者，他說，他們的共同教育者在蓬塔「塑造了」他的朋友，使其在童年就成為最優秀最純潔的——難道這個祈禱者是在祈禱塑造身體的藝術嗎？神聖先知大衛說「上帝參與了我們的全部作為，塑造了我們每個人的心」（詩 33:15），如果不把上帝所塑造的心理解為內在的人，還能怎樣理解呢？最後，難道摩西在自己無形生命的黑暗中度過許多晝夜時所看見的不是神聖印記嗎？因為主對他說：「你要按照在山上指示給你的印記的樣式做這一切」（出 25:40）。既然《聖經》上說摩西看見了「印記」，那麼，難道摩西進入黑暗是進入低處，是以想象來看見的嗎？

63. 但是，我們的哲學家完全不懂得感性的、想象的、心智的印記與神聖的印記之間的差別，他聽說，神學家從先知那裏學到了某種東西，神學家通過天使塑造的直觀來認知，從而獲得了對真正存在者和所見之物的理性知識；我們的哲學家由此得出結論，知識高於直觀，因為按照他的說法，先知是上升到知識，而不是下降到知識。那麼，有人就會說，一切用推理方法給我們解釋《聖經》意義的人，都把我們的心智從低處提升到高處；在世間向我們傳達了直接的和簡短的福音話語的主，給予我們的是低級之物，而解釋者背離了福音書，把我們提升到完全理解的高度。讓這些邪惡思想滾開吧！不是，他們沒有背離福音書；相反，神聖知識的教導者把

《聖經》作為知識的真正基礎和永恆之光的源泉，從中汲取知識，把知識從人所固有的不完善提升到神聖高度。在這樣的事物中，初始之物要麼意味着運動的起點，要麼意味着原因。當《聖經》中說，先知通過直觀獲得知識，或天使把先知從直觀提升到洞見奧秘的時候，其含義不是說，天使使先知脫離了直觀，而是說，先知從這一知識的原因和嚮導中認識了某種他先前所不知道的東西，而天使完全理解直觀的意義，並把這一意義向先知解釋，把先知從無知提升到理解。先知被帶離的無知狀態低於他被提升到的知識狀態；而提供知識的直觀蘊含着潛在的知識，難道它不高於從它之中產生出來的知識嗎？不過圖謀陷害教父的人也不會放過先知，因為先知是最早的教父，是教父的教父，因此先知也將與教父一同分擔侮辱。

64. 但是，我們的哲學家已經厭倦了反對教父和先知的鬥爭，他在溫和的靜修者身上找到藉口以便抓住所謂全部聖物，他自命為福音書最神秘話語的解釋者，並屈尊教導，為甚麼清心的人們能得見上帝（太 5:8），為甚麼聖子與聖父一起到他們那裏去並與他們同住（約 14:23）。他說：「清心的人們直觀上帝，要麼是通過類比，要麼是通過原因，要麼是通過否定；洞見上帝能力較強的人，是對世界的大部分或主要部分有更多認識的人；洞見上帝能力更強的人，是更多地具有關於自己所知之物的知識的人；而洞見上帝能力最強的人，則是既認識世界的明顯部分，也認識世界的不明顯力量、地球對萬物的引力和自然萬物的相互排斥、差別、特點、共性、作用、相互聯繫、相互結合、彼此協調以及整體的一切內外聯繫的人。因為誰能夠清楚地認識這一切，他

就能夠認識作為所有這一切之原因的上帝，或與所有這一切相類似的上帝。然後，由於通過否定把上帝置於所有這一切之上，因此就證明，上帝高於萬物。的確，因為只有通過存在物才能認識上帝，因此，我們對上帝的認識不是通過我們所不知道的東西，而只是通過我們所知道的東西；因此，一個人知道得越多，對重要事物知道得越多，知道得越準確，他就比其他人更有能力認識上帝；甚至通過否定方法對上帝的認識（這種方法彷彿首先是對存在物在上帝面前的缺陷的認識），也不可能離開對存在物總和的認識：我們所認識的不是上帝的東西，只能是起初已經作為存在物被我們認識的東西」。

65. 噢，他在這裏說了多少反對自己的話啊！不過這些話與他的其他觀點完全交織在一起：他在某個地方已經把人的完善和智慧定義為全知。⁸⁴這樣，正如在剛才宣稱的，如果只有否定我們所理解的東西，才是否定式地走向上帝，那麼，上帝只能是我們通過否定一切而認識的東西——簡直是荒謬之至！這樣，一個人為了通過否定一切而認識上帝，他要麼應當認識一切，在我們面前成為第二上帝，因為只有上帝是全知的，要麼，如我們的哲學家所說的，不可能否定不知之物的神性。再者，如果他所認識的上帝只是他所認識之物的原因，那麼，他就不認為上帝是他所不能認識之物的原因；就是說，他把上帝的力量與世界等量齊觀！因為他不能認識比這個世界更多的東西。相反，我們上升到了知識界限之上，我們確信，上帝可以毫不費力地創造出千萬個這樣的世界，甚至各種世界，我們否定萬物本身具有神性，甚至從我們所不認識的東西中，也能得出創造者的無限強

84. 參見本書第二論，第一篇，第 37 節。

大。使徒保羅稱讚上帝的偉大甚至超過了他所不知的東西，他說，基督不僅超過了一切名稱，不僅超過了有名的，也就是今世被認識的，而且連來世的也超過了（弗 1:20-21）；保羅在自己書信的另一個地方說：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」，在歷數了一切情感的、理性的、「現在的和將來的」東西之後，他補充說：「任何別的受造之物都不能叫我們與上帝的愛隔絕」（羅 8:35-39），從存在物到非存在物。我們能夠通過一物理解百物，通過有限理解無限，難道不能通過一部分神聖之物理解全部神聖之物，正如通過幾隻爪能夠認出獅子，通過衣角可以認出一整塊布一樣嗎？難道我們不能認識到上帝是萬物的原因，卻從萬物中消除上帝嗎？難道我們不能通過信仰而增加某種比來自存在物的上帝知識更高的東西——只要有上帝之道便可以從虛無中創造出宇宙嗎？

66. 一切信基督的人都有超理性的知識；真正信仰的目的是通過履行誠命達到的，它帶領人走向上帝當然不是僅僅通過可知的和不可知的存在物（因為這些存在物都是某種受造物），而是通過來自非受造之光的力量，這光是上帝的、基督的和一切類似基督者的榮耀：因為基督是在天父的榮耀中來臨的，而義人在天父和基督的榮耀中將像太陽一樣發光（太 13:43），將成為光和看見光，看見只有純潔的內心才能達到的景象，這一景象如今逐漸作為保障而向這樣一些人顯現，這些人通過清心寡欲而超越了一切惡行，通過純粹的和非物質的祈禱而達到了完全純潔——那時，這一景象將把復活之子神化，這些復活之子與賦予我們本性以神聖榮耀和光亮的人同樣永恆和同樣得榮耀。不過在受造自然中的榮耀永

遠也不能叫做本質；不能把上帝的榮耀當作上帝的本質——上帝雖然是不能參與的、看不見的、摸不着的，但由於超存在的力量而成為可以參與的，可以達到的，看得見的，並在直觀中成為與內心純潔者同一個靈（林前 6:17），這是依靠我們共同的父基督為我們向他的父進行的最神秘不可言說的祈禱而實現的。基督說：「使他們都合而為一。正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面」（約 17:21），在真理裏面。但是，如果說只有在未來永恆時代達到至福的人才能洞見上帝，如果說當今只有他泊山上被選使徒、被石頭打的司提反和靜修先驅者安東尼（Anthony）⁸⁵能洞見上帝，確切地說，一切使徒，或者說，一切內心潔淨的人，正如每個人如果願意都能從他們自己的著作和他們的傳記中得知的那樣，都能洞見上帝——如果是這樣，那麼，我認為，先知和族長們也能夠感知這光，確切地說，他們的全部直觀，特別是最神聖的直觀，毫無例外地也是能夠參與這光的，因為上帝之光不可能是另外的光，正如偉大的狄奧尼修斯所說，上帝具有自己的永恆之光，這光無論在如今還是在未來時代，對於內心純潔者來說都是可見的，雖然不可言說——既然對上帝可以有這樣的直觀，那麼，讚頌內心純潔者的上帝為甚麼不向我們保證在未來時代能夠具有這樣的直觀，而只是從受造物中認識上帝，就像此世的哲人一樣？

67. 我們的哲學家認為從受造物中對上帝的認識是對上帝的最完善的直觀，這一觀點他已經告訴我們，他教導說：「任何一個認識了世界的全部明顯部分和無形力量的人，都不會失去這一知識的豐盛」。但是，尼薩

85. Athanasius, *Vita et conversatio S. Antoni*, 10: PG 26, 860AB.

的聖格列高利說：「從行為類推行為者，從世界的和諧得出最高智慧的存在，這是此世的哲人也能做到的。」⁸⁶我想說的是，不僅哲人能做到，甚至不信的人也能做到，正如現在我們看見的，一切野蠻人都知道獨一的上帝，萬物的創造者，在此之後也必然得出否定式神學——因為萬物的創造者不是某種受造物。這樣，即便許多瀆神的人也擁有此世的智慧並從中猜測到上帝，難道主稱頌他們了嗎？而那些完全不同於當今基督徒和從受造物知識中進行哲學思考的希臘哲學家們怎樣呢？難道他們也獲得了幸福和永恆獎賞，這些獎賞一點也不少於，甚至多於那些「只知道主耶穌基督，並且是釘十字架的耶穌基督的人」（林前 2:2）嗎？難道那些對上帝的認識更加詳細的傑出的洞見上帝者，如果他們僅僅從受造物中認識上帝，難道會認識得更多嗎？但是，我們大家從來自天上的聖父的話中認知聖子的（太 3:16-17）。聖靈本身和不可言說的光本身告訴我們聖父所喜愛的聖子；聖子本身向我們告知了自己父的名，在他要升天的時候，還承諾差遣聖靈降臨我們，讓聖靈永遠與我們同在（約 14:16）；當聖靈來到和住在我們中間以後，他自己向我們告知和傳授全部真理（約 16:13）。那麼，我們怎能只通過受造物，並且是我們已知的而不是未知的受造物來認識上帝呢？因此，如果誰沒有婚姻經驗，他就不知道上帝是怎樣與教會結合的，因為他不能從自己的經驗中進行類推，那麼你就要建議所有人都逃避貞潔，以便找到你所謂的對上帝的認識嗎？但是使徒保羅將會反駁你，他自己雖然沒有結婚，但他第一個宣稱：二人成為

86. Gregorius Nyssenus, *De Beatitudinibus*, 6: PG 44, 1269B.

一體，這是極大的奧秘——這是指基督和教會說的（弗 5:32）。

68. 已經到了記起下面一段靈感話語的時候了：父啊，天地的主，我感謝你！你讓自己與我們結合，通過你自己向我們顯現自己，卻將這些事向聰明通達人藏起來（太 11:25；路 10:21）。他們在自己面前是聰明人，在自己眼中是有學識的人，因此，他們在聽了聖徒們的話之後，拒絕其中的一些人，重新介紹另一些人的意思，對其他人則大膽地加以歪曲，以便欺騙所有人。當尼薩的格列高利解釋純潔的內心能洞見上帝的時候說，「此世的哲人也有可能通過世界的和諧推論出上帝」，然後補充道：「但是，我認為，偉大的幸福是以另外某種東西為前提的」——他們在聽了尼薩的格列高利這些話之後，公開堅持與他相反的觀點。偉大的狄奧尼修斯寫道，我們怎樣認識那既不是理性可知也不能感知的上帝呢？然後彷彿是懷疑地繼續寫道：「我們不是通過上帝的本質，而是通過存在物的秩序認識上帝，這樣的說法是不是對的呢？」⁸⁷在此之後，他在向我們展現了認識的最神聖方式，也就是在高於心智和知識的、與超明亮的光的超自然合一中進行的認識。——他們在聽了狄奧尼修斯的這些話之後，斷然拋棄了超理性的認識，將其作為毫無價值的東西，而後面彷彿作為補充的那句懷疑的話，對他們來說也是徒勞無益的，沒有得到任何研究，反而使他們認為這句話是與前面和後面的話脫離的，彷彿得出這樣一個論斷，即上帝只有通過受造物才能認識。我們的哲學家甚至不能明白，聖狄奧尼修斯在這裏所說的是每個人天生固有的知識，而不是由聖靈賦予的知識。

87. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, VII 3: PG 3, 869CD.

的確，狄奧尼修斯說，因為每個人都具有感性認識和理性認識的自然能力，所以我們怎樣用這些能力認識既非感性可知也非理性可知的上帝呢？當然只能從感性存在物和理性可知的存在物中來認識：作為認識存在物並只局限於認識存在物的族類，他們只能通過存在物來揭示神性。但是，誰若不僅具有感性和理性能力，而且被賦予了屬靈的超自然恩典，那麼，他就將不僅通過存在物來認識了，而是超越感覺和理性，用靈性來認識（因為上帝是靈），完全成為屬上帝的，在上帝中認識上帝。正如聖徒告誡我們的，也應當通過超自然的恩典來思考神聖之物，不是通過我們自己，而是要完全脫離自己，完全成為屬上帝的。因為屬於上帝比屬於自己更好；上帝之物將賦予那些與上帝在一起的人。

69. 請看，神聖的神學家在此是如何帶我們離開通過存在物認識上帝，開啟另一種知識，超自然的、神聖的和靈性的知識，這種知識是由於在超理性的合一中放棄存在物而來到我們身上的，他說，神聖之物是在這一合一中被賜予我們的，也只有在這合一中，也就是在靈性中，才能理解，而不是用我們自己的手段，不是用我們的感覺和心智來搜集關於上帝的知識。因為這樣的知識是不完善的，是不完善的人所具有的。但是，狄奧尼修斯補充說明的、被我們的哲學家拋棄的那句「我們是否可以用我們自己的力量通過存在物來認識上帝」意味着甚麼呢？因為神聖的光也是可以被我們的感性之神秘洞見的，主的聲音也是可以被我們感性之耳聽見的，所以聖狄奧尼修是認為不宜完全否定僅從受造物和按照人的認識能力來認識上帝。誰若能夠深入理解聖狄奧尼修斯這句話的確切含義，他就會明顯地看到，神學家在

這裏也認為，從對存在物的認識而得來的知識，只是關於上帝的初級知識，因此他補充道：「我們由此儘可能地上升到超越之物」。

70. 通過存在物認知上帝，這是與生活在律法之前的人們相符合的；如經上所說，亞伯拉罕從律法開始認知上帝，後來與上帝交談，就已經是以另外的方式認知上帝了。⁸⁸約伯在開始更清楚地直觀上帝時大喊：「我起初用我的耳聽見你，現在我的眼睛看見了你」（伯 42:6），摩西在超越萬物界限的黑暗中整整四十天直觀上帝（出 24:18）。的確，為了讓知識不完善的人認知不可見的上帝，應當在此之前先認識世界上明顯可見之物，正如律法的象徵神學要首先通過感性符號來教給深陷感性的人們一樣。但是有些最完善的人也能夠通過隱秘的象徵達到真正的認知上帝，也有看見了上帝的不可見性的人，如摩西，保羅和像他們這樣的人，雖然他們也是通過我們所能接受的可見形象來引導我們理解上帝的。

71. 我們的哲學家說：「知道某種統一體（它是存在物，本原，並擁有力量）的人，應當知道甚麼是存在物、統一體、本原和力量」。你通過這種繞彎的、陰險的詭辯能獲得甚麼呢？假如誰想要證明，通過存在物無論如何不能認知上帝，那麼你歷數這些自然理性所固有的範疇就是適宜的；但是由於我們認為對靈性奧秘的靈性認知是高於一切自然認識的，那麼，可以從觀察存在物中得到關於上帝的初級認識，這一點在你與我們的爭論中對你有甚麼幫助呢？儘管說法不一，但你所爭論的正是你關於這一點，因為你反駁的是那些確認理性可知之光存在的人。難道你沒有過於冗長地證明，只有知識，並

88. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, II, 26; PG 90, 1136CD.

且是語言表達的知識，才是光，難道能不是認為可以通過這樣的知識在對抗中取得勝利嗎？你說：「沒有這一初級知識，就既不可能有理性之物，也不可能使理性向某種比理性更完善之物的上升。」當然，一個人如果沒有經歷過幼年，就不可能成為一個成年人；但是，成為成年人之後，他就把從前的一切拋在身後了，如果他在成年仍然保留着幼兒心靈的習慣，而且以此為驕傲，那豈不是很可笑嗎？難道一個自稱為基督徒卻希望在希臘科學中獲得上帝知識的人，不正是這樣嗎？

72. 「當心靈的理性部分有病的時候，心靈就將成為無理解力的，無論你怎樣努力」，由這句話能得出甚麼呢？信任自己的知性多於信任聖靈的話、不認為上帝誠命是對心靈的偉大的和完善的醫治的人，他的心靈的理性部分才真的有病。他開始的時候說，上帝誠命能夠有一半的淨化作用，⁸⁹而現在卻完全剝奪了上帝誠命的淨化力量，把全部淨化力量轉交給知識，確認，對上帝的認知以及心靈健康和完善的開端、中心和完成，都是通過關於許多事物的知識、關於更多事物的知識、關於全部存在物的知識而達到的，無論如何也不應當避開關於雜多事物的知識，以便然後通過概括達到關於存在物的普遍知識，也就是掌握全部學科，在此之後，我們將獲得與天使一樣的、統一形態的和不可分割的意志——這就好像有人說，希望研究不可分割的點的人，應當首先假定這個點是有許多部分組成的，因為統一體只有通過多樣性結合的途徑才能出現，而不是通過脫離多樣性，雖然一切結合的統一體都是可分割的，但這裏我們面對的是某種統一的和不可分割的東西。不是這樣的，我受

89. 參見本書第二論，第一篇，第 17 節。

到教父的教導，聽從和相信他們的話，我知道，他們對物質的多樣性和整個感性世界的直觀不是通過感覺，也不是通過知性，而是通過能夠洞見上帝的心智所固有的能力和恩典，這種能力和恩典能使遙遠的東西出現在眼前，能以超自然的方式讓未來出現在當下。不過，狄奧尼修斯也通過我們本性固有之物稱頌自然的創造者，這也是毫不奇怪的，因為上帝是唯一一個既通過無靈性之物又通過非感性之物、既通過非理性之物又通過理性之物而被稱頌的——但也只有他應當有在聖靈中的侍奉，上帝自己把這種侍奉叫做唯一真正的、唯一與上帝身份相配的崇拜。

73. 再放過我們的哲學家所引用的狄奧尼修斯的許多其他言論（哲學家沒有發現，他引用這些言論恰好是為自己做了反證），我只提及最後一段。這就是神學家在《論教階》（*De ecclesiastica hierarchia*）第一章中說的：「一切教階的共同活動，就是恆常的、虔誠的、有統一作用的、愛上帝和神聖之物的活動；在此之前應當做的，是完全地、堅決地拒絕一切令人厭惡的東西，以及對存在者本身的認識，對神聖真理的直觀和認識，以似上帝的方式加入統一的完善。」⁹⁰哲學家由此做出的推論是：「教階是上帝給予我們的最高恩賜；它的目的，正如這段話所表明的，在於認識存在物；因此，我們身上的最高尚之物——是對存在物的認識，也就是哲學。」他彷彿只是聽見了這些詞句的聲音，而不是這段話的神聖含義，因為狄奧尼修斯在這裏說的是，對存在物的真正認識——是「堅決地拒絕令人厭惡的東西」，也就是克制和不作惡，這是在一切有靈感的和有統一作用的神

90. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3: PG 3, 367A.

聖活動之前應當做的。的確，因為被魔鬼的願望所誘惑的人追求他自以為彷彿是幸福的東西，他以自己的行為表現了自己對真正幸福的無知，他被頑固的精神所控制，爭取似是而非的幸福和似是而非的善，同樣，一切趨向低級生活的人竭力爭取他認為是美好之物，而不是真正的美好之物，只有放棄低級生活、拋棄虛假觀點的人，才認為真正的惡是惡，才有對存在物的真正認識，而不是對存在物的似是而非的認識——因此，拒絕惡的東西也就是「認識存在物本身」，這種認識是虔誠的和有統一作用的神聖活動的前提；而神聖的、有統一作用的活動就是遵守上帝誠命，這是通過拒絕惡和對上帝和神聖之物的恆久不滅之愛而實現的。正是這種對反對上帝誠命之物的恨和對上帝誠命及其提供者上帝的愛，以及在愛上帝中的應有生活——被聖狄奧尼修斯稱作全部教階的共同活動。這就是「對存在物本身的認識」；這就是洞見真理；這就是加入完善；這就是靈性直觀的盛宴，這種直觀按照應許照亮、神化和培育一切在心智和靈性上依靠內心純潔而擁有一直觀的人。

74· 神學家自己在下文中也解釋了自己的話；在稍後一點，他又回到了自己前面說過的話，成為自己的解釋者，以便提防那些不願以神聖方式理解神聖之物，而是試圖按照自己的偽學說來歪曲這些話。他說：「我曾用神聖的話語說過，我們的教階制（聖統制）的目的——是我們儘可能地與上帝相似與合一；而這，《聖經》教導我們，我們只有通過對上帝誠命的愛和遵行才能達到，因為經上說，人若愛我，就必遵守我的道，我父也必愛他，並且我們要到他那裏去，與他同住。」⁹¹看，神

91. Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, II, 1: PG 3, 392A.

學家把對存在物的怎樣的認識叫做真正的認識呢？行善。其目的何在？與上帝合一與相似。但為甚麼他把這種相似叫做愛？因為愛是德性的圓滿，而德性的圓滿就是接近原型，與上帝完全相似。虔誠的、有統一作用的、神聖的活動，所指的是遵守上帝誠命，這種遵守只有通過對上帝和神聖之物的好感才能產生，因為善如果不是僅僅為了善，那麼善就不是善。因此，「堅決地拒絕令人厭惡的東西，以及對存在者本身的認識，對神聖真理的直觀和認識」喚起人對惡慾望的恨，對罪孽的揭露和堅決地避免罪孽。「以似上帝的方式加入統一的完善，具有培養心智和神化作用的直觀」，神學家所指的是上帝所應許的來到我們這裏和與我們同住，用合一與直觀來培養和完善靈性的眼睛。

75. 既然真正的知識、與上帝的合一和相似只有通過遵守上帝誠命才能達到，那麼，這位哲學家那裏的所謂知識就是偽知識。難怪他在一開始就明確地說，這種知識不可能通過遵守誠命而得到；⁹²稍前一點，他在指出這種知識的自然根源的時候說，它「來自對事物多樣性和存在物之規律的了解，確切地說，來自對萬物的認知和努力研究，無論這一知識是誰告訴我們的，是希臘人還是埃及人，只要有這樣的知識，無須知道世界的本質，就因此而不會對上帝一無所知」——他認為只有通過存在物才能認識上帝，這就好比，如果一個人聽說身體只能靠食物來供養和維持之後，他就說，如果你想活着，就不應放過任何食物，而要經常不斷地、每日每時地吃飽，他促使我們相信，彷彿對奢侈飲食的低級欲望和毫無高尚追求的貪食是人的生活所非常必需的。同樣，上

92. 參見本書第二論，第一篇，第 34 節；第二論，第三篇，第 17 節。

帝給靈魂理解力的物質材料提供了自然律，但這是因為這些自然律能夠引導靈魂達到更高的知識。由於我們從存在物的規律中接受了足夠多的知識，因此我們把多餘的留給那些不能容納更完善的食物的人；既然他們在長大以後還不願意拒絕嬰兒食物，那麼，為了讓他們放棄不適合的食物，我們在這些全世界通用的乳頭上放一個斯庫拉，⁹³並適當地談論這些食物不是完全有益的。但是，我們的反對者在惡行上已不是兒童，而是成年人，他們逼近我們並威脅說要推翻我們，而不是為了讓自己上升到應有的高度。

76. 因此他們又說，聖子和神父一起來認識世界自然規律的人身上建立居所：這樣的人知曉真理，而上帝就是真理和真理之父，就是說，既然每一個認識者都在被認識之物中並對此物深信不疑，那麼，擁有關於存在物的知識的人將不可動搖地站立在上帝中；由於他固定不變地存在於上帝之中，因此說上帝來到他身上建立居所，就不會是不正確的。哲學家說，這樣的人獲得了充滿神聖和理性之光的心智。在哲學家看來，這就是對上帝的完全認知。但是，我卻聽見福音書說，「魔鬼是說謊的，也是說謊之人的父」（約 8:44）。我還知道，同一種感覺、知識和科學都有兩種對立的屬性；因此，認識真理的人當然也知道謊言；如果按照哲學家的說法，認識者在被認識之物中並對此物深信不疑，因此擁有關於存在物的知識的人就在上帝之中，而上帝也在他之中，那麼，就是說，謊言和謊言之父也在他身上建立居所？因此，此人所獲得的是充滿理性黑暗的靈魂；巨大的黑暗真的籠罩了持此論斷的靈魂。因為，難道說了「我

93. 希臘神話中的海怪。

知道你是誰，乃是上帝的聖者」(可 1:24)⁹⁴這話的人通過自己的知識而擁有了基督嗎？難道只知道上帝意志卻不履行上帝意志的人也不可動搖地擁有上帝嗎？那麼，為甚麼「僕人知道主人的意思，卻不順他的意思行，那僕人必多受責打」(路 12:47)？福音書中的基督說，他與父到遵守誠命的人那裏去與他同住，並且通過這一同住而向他顯現(約 14:21, 23)——然而這位哲學家卻與基督相反，說同住是通過他所認為的上帝顯現而實現的，這顯然是與基督的話相矛盾的——彷彿上帝顯現不是來自遵守誠命，而是來自知識，而知識被他宣佈為是完全不依賴於遵守誠命的。哲學家使自己的心智充滿了這樣的光和真理！先前他不僅說，上帝誠命沒有能力獲得關於存在物自身的知識，而且把這種知識叫做由哲學科學所創造的「哲學」，承認這種哲學「在上帝那裏是愚拙」(林前 3:19)——現在，他把當時被他稱作愚拙的東西尊為上帝和與上帝同在的獨生子，上帝之道。——哲學家使自己的心智充滿了這樣的光和真理。

77. 既然同一種感覺具有兩種相反的屬性，那麼，哲學家，是當你的身體處於熱的狀態的時候你感覺到熱，還是當你的身體處於冷的狀態下你反而認識到熱？當然是當你處於熱的狀態時你感覺到熱。同樣，當你的靈魂聽從上帝命令的時候，你就真正擁有了上帝；真正的上帝命令是對上帝的愛；此愛只有通過上帝誠命的神聖作用才能產生；如果對上帝誠命的愛是開端，那麼，此愛也是中間和完結，因為上帝是愛，他只有在愛中才能告知自己的到來、居所和顯現。因此，只有當你從他人那裏得到愛的好感的時候，你才能真正地承擔糾正他人的

94. 被污鬼附體的人說的話。

活動；現在，當你在偽善地假裝糾正的時候，你顯然是進行教唆和誹謗。你許諾糾正卻在進行教唆，這一點我們下面的論述中將會明顯指出。而你以糾正為藉口進行誹謗，其明顯標誌是，你竭力使你的那些彷彿是為糾正和勸導我們而寫的書不讓我們知道。⁹⁵這就好比一個醫生宣佈，他已準備好了對病人有益的藥，但卻完全不讓病人服用。這也暴露出，你一開始就看出了所謂藥物的有害作用；你也知道，假如這種情況讓我們知道的話，你的詭計就將不會不被發現。

78. 你在一本著作的最後說，「禁不住要糾正你的一個朋友⁹⁶關於認識上帝的某些錯誤意見」。這本著作也違背你的意願落到我們手上。你說這位朋友的以下見解是不正確的：「內心潔淨的人通過他們身上所得到的神聖光照而認識到，上帝是存在的，上帝彷彿是光，確切地說，彷彿是理性的和非物質的光的源泉；而那些沒有上升到這一直觀高度的人，則通過上帝的完全預知而認識到上帝是全知者，通過上帝所行的善而認識到上帝是善的源泉，通過萬物而認識到上帝是萬有和萬有的掌管者。」就是這一看法被哲學家宣佈為錯誤的。不過，我知道，他先前就對這一看法有惡意；他把這樣一種觀點強加給我們，彷彿我們知道上帝是怎樣的光，而故意看不見我們用的是比喻的說法，說上帝「彷彿」是光。當我們指出，我們說的是「彷彿」，上帝彷彿是光的源泉，我們問哲學家，這裏終究是有「彷彿」的，應該是甚麼意思呢？當我們這樣問的時候，哲學家承認，他沒有發

95. 參見本書第二論，第一篇，第2節。

96. 這裏說的一個朋友就是帕拉馬斯自己。這句話出自帕拉馬斯致阿基丁（Akindynos）的第一封信。

現「彷彿」二字，請求原諒；⁹⁷的確，這個「彷彿」只能理解為「好像」的意思。現在，他開始以另外的方式攻擊我們。他說：「因為顯然，即便最偉大的直觀者，也只能通過存在物來認識上帝，因此，這裏所教導的通過理性之光的顯現來認識上帝（而不是通過存在物認識上帝），無論如何也不可能是真實的。」當然，對此必需予以反駁，既然從上述具體論斷中可以明顯看到，對上帝的認識不僅通過存在物，而且主要是通過非存在物，即通過非受造物，同時，也要通過永遠先於萬物而確立的光，這光現在作為保證被賦予了應得的人，而在未來的永恆中將完全照亮他們——既然如此，那麼，這種直觀就必然是真實的，一切不承認其真實性的人就是脫離了對上帝的認識。當然，哲學家說，「一切對上帝的認識都來自上帝身邊之物，而不是來自上帝身內之物」。但是，我們在自己的講話中哪裏說過，上帝顯現不是來自上帝身邊之物呢？是的，我們把上帝顯現看作是高於一切其他存在物；但對此無論如何不能附加這樣的話，彷彿上帝顯現是來自上帝身內之物。你可以確信，神學家們認為無比高於通過存在物而對上帝的認識的，不僅有上帝顯現，而且有許多其他直觀，但是，他們正是把上帝顯現從全部直觀中單獨劃分出來，賦予它神聖稱號，把它作為唯一具有神化作用的上帝體現。

不過我們現在應該結束這一冗長論述了，以後再進一步反駁哲學家《論認知》（*О познании*）一書中的無知。

97. 關於貝爾拉姆與帕拉馬斯的見面，參見本書第二論，第三篇，第13節。

〔附〕約翰·克里索斯頓

《第一殉道者司提反頌詞》¹

殉道者雖然效仿了自己的主，但他無論在語言上還是在行動上，都沒有疏漏任何東西，而是既表現出了自己內心情願經受住惡的迫害，也表現出了忍耐的勇氣，正是為此他才配得上得到神性直觀；因為福音書中說他「定睛望天，直觀上帝的榮耀，又看見耶穌站在上帝的右邊」（徒 7:55）——那麼，他看見的不僅是不可見之物的榮耀和處所，而且是他所渴望者本身，對這個所渴望者，甚至天使都害怕觀看。殉道者竭力把自己的目光投向那個連基路伯都遮住自己面孔的地方（賽 6:2）；他看見了塞拉芬都不敢看的東西。他舉目向無限高處，於是超越了眾天使，超出了權能天使之上，越出了寶座天使之外。他被主的預言聲音所吸引：「我在哪裏，服事我的人，也要在哪裏」（約 12:26）。司提反是救主的第一位侍奉者，也是鬥爭中的第一位受難者。許多看見他的人都成為殉道者。因此，他在保羅之前就用自己的行動召喚說：「你們該效法我，像我效法基督一樣（林前 11:1），因為這對於有願望者是可能的和有益的，我就是見證人，我是基督之後的第一位殉道者，我是第一個看見天上奧秘的人，因為我看見了，看見了站在天父右邊

1. 這篇簡短佈道詞被歸於約翰·克里索斯頓（John Chrysostom）筆下（PG 59, 701-702）。

的聖子，我看見了這句話語的應驗：『主對我主說，你坐在我的右邊，等我把你仇敵，放在你的腳下』」（詩 110:1；太 22:44；可 12:36；路 20:42-43；徒 2:34-35；來 1:13）。

第三論第一篇

揭露該哲學家第二部著作中的荒謬， 或關於神化

1. 不，如果他的書如標題所寫的，是反對門薩里安派（Messalians）（祈禱派）¹的，那麼，他怎麼還會援引我們神聖教父的觀點，把這一教派的偽學說與教父觀點混雜在一起，然後長篇大論地高聲反駁教父觀點，而不顧其後繼者呢？如果他認為應當反對久負盛名的聖徒和忠實於聖徒的我們，那麼，這裏為甚麼還談論門薩里安派、弗拉赫尼特派（Vlahernities）等等？顯然，這一切都是擺架勢，裝樣子，這一切都是為了欺騙民眾，為了以各種方式侮辱我們所有人，為了使已故的教父和一切揭露這一欺騙且放棄自己信念的人遭受被歸入異端的傷害，然後在虛假的批駁中備受屈辱，並且，服從信念的人必然遭受如下兩種痛苦之一：要麼他們現在正在犯錯誤，要麼他們屬於先前已犯錯誤者之列，因為顯然，他們現在不得不認為那些從前被他們尊為聖徒的人是偽聖師——總之，把我們所有人以及我們所崇敬的幾乎所有聖物看作是可笑的、可恥的和醜陋的。但是，既然他在嚴肅的事情上開玩笑，堆積了一些空洞的、多餘的、

1. 參見本書第一論，第三篇，第 17 節的中譯注。

滑頭的新詞句，進行爭辯和對抗，希望成為詭辯技巧的高手，肆無忌憚地辱罵那些足以引起戰慄和崇敬之物，那麼，我們為甚麼不能拋棄他，或者堅決地拋棄這一重大惡行呢？

2. 不過，他如此避諱大膽宣佈自己的意圖，乃至在自己論述的開始就保證，他不僅不會臆造新花樣，而且還要維護神聖教會，表達了一個真正哲學家所具有的反對異端邪說的熱忱；他如此向他人暗示，彷彿他是真理的維護者，儘管實際上他是打着反對非正統信仰者的旗號在與虔敬生活的人士作鬥爭。因此，如果我們為了維護這些虔敬生活者，盡我們所能地研究和檢驗這位哲學家為反對他們而說了些甚麼，那麼，誰也不會出於公正而指責我們；因為看起來，哲學家在自己的著作中不僅是反對虔敬生活者，不是責備他們的人性弱點和脫離愉快生活；不，哲學家顯然是在反對他們所表達的虔敬本身，確切地說，正如前面所說的，哲學家所反對的是主的神聖教會本身，反對教會信條，反對教會自古所保存的傳統和教父著作，而我們為了這些教會傳統不僅願意獻出我們的勞動，這看來是我們能做到的，而且在必要時還寧願獻出我們的靈魂，我們不為我們的這些言論和願望尋求人的獎賞，人能給予我們的獎賞是我們所不需要的，也不尋求上帝的獎賞，因為對還債者不應給予獎賞。在這種情況下，我早已不再關心虛榮的言辭，只要能完全樸實地寫完自己的書我就滿足了，不想讓它成為繽紛的花園，或七弦琴，或號角，要麼發出動聽的高聲喊叫，要麼用各種修辭的對比和交替來裝飾自己的話語。阿提喀²式的美妙、堂皇和名稱的一致會造成語言的

2. 阿提喀是希臘的一個地區，雅典的所在地。

雜亂，儘管我自然希望語言優美，但如果我不善於運用這些語言的話，那麼，這將表明，引導我說話的是需要，而不是自我表現的願望。在被賦予語言的意義那裏，也像在靈魂那裏一樣，我認為首要之美是力所能及地把目光集中於上帝和真理；因為全部其他的美都是由此而來的，儘管有某種更加重要的東西。

3. 在進入對他的專門揭露之前，我認為有必要首先解釋清楚，哲學家為甚麼如此努力地說明具有神聖創造性的聖靈恩典是受造的，他正是以此作為自己著作的目的，儘管他也違心地承認，教父們把聖靈恩典叫做神性（божество）、神性自身（самобожество）和神性統治（богоначалие）。他自己為甚麼不相信，應當把聖靈恩典叫做非受造的恩典，還指責相信者是不虔敬，並毫不留情地詆毀他們，竭力向大家證明聖靈恩典的受造性，硬說聖靈恩典是「自然的仿製品」，是「理性自然的狀態」，是某種被感覺本身所接受和決定的東西？是為了討好自己的拉丁同胞，不是用強迫，而是用欺騙來使我們服從拉丁人的思維方式。的確，當我們聽到「聖靈是從聖子那裏被賜予的」，「是通過聖子流向我們的」³時候，然後，當我們在大巴西流（Basil the Great）那裏看到「聖靈就是上帝藉着自己的聖子厚厚澆灌在我們身上的（多 3:6）——是澆灌，不是創造；是祝福，不是創造；是賜予，不是製造」，並且同意相信聖靈恩典是受造的時候，我們便只能把那通過聖子被賜予和被派遣的、從聖子中流出的東西叫做恩典的製造者，⁴如果只有聖靈才是無開端的，聖靈的一切其他能量都是受造的，如這位

3. Cyrilli Alexandrini, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, 1: PG 68, 148A.

4. 亦即聖靈本身。

出現的新神學家所確認的那樣。難道这不直接就是那些拉丁人的觀點嗎？他們正是因為這一觀點才被逐出我們教會之外的。這種觀點就是，從聖子那裏派遣和流出的不是聖靈恩典，而是聖靈本身。⁵由此可見哲學家深藏不露的意圖和他做事的陰險狡詐。

4. 他去年受我們最神聖的皇帝之託，被派往意大利和外阿爾卑斯的高盧，去請求派兵抵抗波斯人的春季進攻。但後來的事情表明，他忘記了自己受託的目的，拜見教宗時講述的是他路上得知的教宗禱告是如何具有拯救力量；如他自己所說，他快樂地向教宗跪拜，與教宗親吻，並得到了教宗的祝福⁶——這樣的人，既然不能公開行事，怎能不想方設法地使用詭計呢？既然他的快樂不是真誠的，而是偽善的，那麼任何人都會問：如何能夠相信他在公開發表的反對拉丁人的著作中對我們不是偽善的呢？他為順利完成反對拉丁人的事業而做的事先禱告，就已經表明了他內心的搖擺不定：「上帝之道，如果說與你和你的父（作為唯一原因和唯一本原）同在的你的靈也來自你，那麼，請徹底消滅這樣的講話——以便讓我不致通過這樣的講話成為大惡人，請讓我在死之前遠離類似的偽學說。」⁷哲學家在從拉丁人那裏回來之後，馬上有毫無緣由地寫了這部著作，顯然是為了幫助拉丁人，並且如他在前言中承認的，是為了「反駁來自意大利的門薩里安派」而寫的。這再次表明了他的偽善。

5. 按照帕拉馬斯的觀點，「從聖子」和「通過聖子」被派遣的不是上帝的第三本體（聖靈）本身，而是聖靈的非受造的靈量（參見本書第三論，第一篇，第8節）。

6. 有用拉丁語寫的關於一三三九年貝爾拉姆（Barlaam）與教宗本篤十二世（Benedict XII）會談的總結報告。

7. 在貝爾拉姆著作中多次重複的這個祈禱令人認為，他是故意使文本具有雙重含義，以便也容許天主教的解讀。

5. 這樣，他的每一句話都是偽裝，是對我們信仰的挖苦和嘲弄；當我們讀他關於聖徒、神聖教會和主教公會的言論時，我們彷彿覺得，他說的是拉丁教會。這一點的證據是，他沒有從我們這裏接受任何贖罪的聖事（聖奧秘），以便清除拉丁教會的不潔，且不說別的，他在我們這裏已經度過了很長時間，但誰也沒有見過他參加聖體血儀式（領聖餐）；更不用提神聖祈禱，或者神聖使命，或者頭髮上印十字標記和其他修行完善的象徵了！在我們這些服從教父法規的人看來，如果沒有這些象徵就不是修士。他在舉行修士聖禮的時候都不請求祈禱，成為自造的修士，這已離偽造的修士不遠了。看果子就可以知道樹（太 12:33）。親自聽見他說話的人，將告訴他未來必受懲罰（太 12:32）。我根據各種原因來預料，他不是由於無知，而是出於惡意才把具有神化作用的恩典叫做受造物的。如果是出於無知，那麼，由於他把自己歸入博學者之列，便是無知加瘋狂，因此就是更大的罪孽；因為一切最可怕的偽學說的源頭，與當今這位各種邪惡異端的庇護者所從出現的源頭，是同樣的，下面的論述將表明這一點。

6. 正如我們在先前發表的關於上帝之光的著作中已講過的那樣，富有神聖智慧的宣信者馬克西姆（Malcolm the Confessor）與馬卡留斯（Macarius）和全部其他聖徒一樣，把聖徒所直觀到的上帝榮耀之光（它是本體性的，非受造的，來自永恆存在的永恆存在，它現在部分地、將來更完全地向應得者顯現，並通過自身向他們顯現上帝）叫做未來應許的保證，是成為聖子的恩典，是具有神化作用的聖靈恩賜。而哲學家發現，他與這樣的光是格格不入的，因為他沒有做出任何一點努力要走向這

光，而且認為走向這光是完全無用的，因此他沒有用行動充實信仰，以便達到神聖直觀，而是拋棄了信仰，為了抬高自己在大眾中的地位而侮蔑一切遵循信仰的人，貶低和褻瀆主的恩典，敗壞那些真切體驗到和教導恩典之光之光的聖徒。

7. 由於他認為不是在斯基非亞 (Scythia)，不是在阿拉伯人中間，而是在基督教會的核心應當這樣做，而且是現在，即在基督的教會比任何時候都更加直接地掌管真理之道的時候 (提後 2:15)，因此，他不得不用許多詭計，非常模糊和隱蔽地表達自己反對聖徒的論斷，裝作為基督的教會及其神聖教義而戰的軍人形象，實際上則是在歪曲教義。他沒有提到任何聖徒的名字，而是列舉了某個來自特拉布宗的費奧多爾 (Theodore of Trebizond)⁸ 的觀點，此人是弗拉赫尼特派的首領，被揭露為具有門薩里安派的缺陷；哲學家援引了這位費奧多爾在維護自己的時候說的話，費奧多爾說，他承認現在可見的不是上帝的超本質性和內在隱蔽性，像從前那樣，而是上帝的榮耀，而被他稱作上帝榮耀的就是上帝的本體性的永恆的光，也叫做「神性」，「神性本原」，總之就是聖徒們賦予聖靈恩賜的那些名稱。

8. 的確，聖狄奧尼修斯 (St. Dionysius) 在自己的著作中多次把這一恩賜叫做神性統治，善的統治，因為它是神化的本原，是這樣一種神性，「如果超出了這一神性的界限之外，則上帝便是超上帝，超本原」。⁹ 聖馬克西姆則把這一神性叫做神化，而把神化定義為「本體性

8. 費奧多爾——君士坦丁堡弗拉格教會 (Church of Saint Mary of Blachernae) 的神父，在阿列克謝·科摩寧 (Alexios I Komnenos) 當政時期受到譴責。

9. Pseudo-Denys, *Epistola*, 2: PG 3, 1068-1069.

的照亮，它不是產生的，卻不可思議地表現出來」；馬克西姆還把所有上述名稱都進行了歸併。¹⁰大巴西流說，通過聖子而流向我們的恩賜是非受造的，這句話我們已經引過了。¹¹約翰·克里索斯頓（John Chrysostom）的說法完全符合大巴西流的意思，他令拉丁人感到慚愧，他破壞了我們的空想家的狡猾詭計，他解釋說，不是上帝本身流出，而是恩典流出。¹²而在約翰·克里索斯頓之前，先知約珥說，確切地說是上帝通過先知說，不是「我發出我的聖靈」，而是「我從我的聖靈中發出（靈）」（珥 2:28；徒 2:17）。這樣，如果聖靈是不可分割的，那麼，那個按照上帝的應許，由上帝從聖靈中派發給我們的靈是甚麼呢？難道不正是聖靈的恩典，聖靈的能量，聖靈本質的作用嗎？但是按照大巴西流的說法，從上帝那裏流向我們的靈是非受造的。因此，恩典是非受造的；是恩典從聖子被派發給和賜予門徒，而不是聖靈本身；具有神化作用的恩賜不僅是非受造的能量，而且是與至聖的聖靈不可分割的。再聽一遍大巴西流的說法：「聖靈派發給另外本體的生命，是與聖靈不可分割的」；¹³為了不讓任何人覺得他在這裏所說的是我們的自然生命，他用的是「派發」一詞，而不是「創造」，「派發」與「非受造」和「無開端」是並列的，而且更富有表達力——而且，為了不讓人覺得他所說的是某種自然物，他又補充道：「加入聖靈的人過着敬神的生活，竭力博取神性的和天上的生命」。

10. Maximi Confessoris, *Quæstiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, 61: PG 90, 664D.

11. 參見本書第三論，第一篇，第 2 節。

12. Joannis Chrysostomi, *Homilia 6 in Epistolam ad Titum*, 5: PG 62, 696.

13. Basilius Magnus, *Contra Eunomion*, 5: PG 29, 772B.

9. 但是，加入了聖靈生命者的這種神性的和天上的生活（按照聖馬克西姆的說法，使徒保羅「具有住在他身上的基督的神性的和永恆的生命」），¹⁴是永恆存在的，是聖靈的本性所固有的，它被聖徒正確地稱作靈和神性，作為恩賜，它是與聖靈完全不可分割的；這種生活還是在神秘照亮中的光，此光只有應得者才能知曉，它是本體性的，但不是因為它有自己的本體，而是因為聖靈把這樣的生活派發給「另外的本體」，這一本體在此被直觀到。這也就是本來意義上的「本體性之物」（*ἐνυπόστατον*）。聖徒們有沒有在某種另外的含義上說過本體之物，我們將在後面講。¹⁵無論如何，聖靈高於在它裏面活動的生命，高於從它那裏發出的自然能量，此能量與聖靈相似，但不完全相同。聖狄奧尼修斯說，「我們看不見任何神化和任何生命是與那因其完全過剩而超越萬物的原因完全相似的」；¹⁶有可能相似，但不是完全相似。聖靈超越於自己的能量不僅因為它是這些能量的原因，而且因為被接受的能量僅僅是聖靈恩賜的微不足道的部分；接受者無法容納神聖能量的全部。這樣，上帝在許多方面超越於我們所說的光、非受造的能量、生命等等。這一切都是大巴西流說的。

10. 神聖翻譯者西米昂·梅塔弗拉斯特（Symeon Metaphrastes），在編輯大馬卡留斯著作第一卷時，華麗而清晰地講述了關於神聖之光和榮耀的章節，對此進行了具體解釋。我們儘可能簡要地引述他的話，因為這對後面的論述是非常適合的，對讀者也是同樣有益的。他

14. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1144C. *Capita Quinquies Centena*, V 85: PG 90, 1384.

15. 見本書第三論，第一篇，第 18 節。

16. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 7: PG 3, 645B.

在第六十二章中說：「有福的摩西在照亮他面孔的靈性榮光中（這榮光是任何一個普通人都看不見的），展現了聖徒的未來形象，就像義人未來復活時他們的身體得榮光一樣；而這榮光現在已被聖徒的虔誠心靈所內在獲得，因為，正如福音書中說的，『我們敞着臉，也就是內在地直觀到了主的榮光，變成主的形象，從榮光到榮光』（林後 3:18）。」¹⁷在第六十三章中說：「那當今已被聖徒心靈所擁有的榮光，在復活時將披蓋他們的裸露身體，為他們肉體升天做準備，因為他們將穿上善行的榮光和靈性的榮光，這榮光，如我說過的，現在就已被聖徒的心靈所獲得；這樣，被神聖之光的榮耀所照亮的聖徒，將永遠與主同在」。¹⁸這光就是聖狄奧尼修斯所說的，在山上照耀被揀選使徒的光。他說：「當我們成為不朽的和不死的，當我們得到那至福的財富即與基督相似的時候，那時，就像《聖經》上所說的，『我們就要和主永遠同在』（帖前 4:17），我們將在無比聖潔的直觀中被他的可見的顯現所充滿，這顯現將以最耀眼的光芒照亮我們，就像主變容時照亮門徒一樣。」¹⁹這也就是約翰在《啟示錄》（啟 21:23-24，22:5）中所說的、全部聖徒都贊同的上帝之光。被稱作神學家的格列高利（Gregory）說：「在我看來，當神性勝過肉體的時候，他（基督）將以身體的形象到來，就像當年他在山上向門徒顯現一樣」。²⁰

11. 不，哲學家說，這光是被感官所感知的，是通過

17. Macarius Ægyptius, *De elevatione mentis* 1: PG 34, 889C; *Homilia*, V, 11: PG 34, 516BC.

18. 同上：PG 34, 517AB; 892AB。

19. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4: PG 3, 592BC.

20. Gregorius Nazianzenus, *Epistola 101, Ad Cledonium presbyterum*: PG 37, 181AB.

空氣所見的，當時這光產生是為了令門徒驚訝，然後馬上就消失了，它被稱作神性之光只是一種象徵。聞所未聞！我們面對的是可感知的、受造的、稍縱即逝的神性，產生不久後當天即滅亡，就像被叫做蜉蝣的昆蟲一樣，或者更短，在眼前剛一出現就消失了，確切地說，「偶爾出現，永不常有」。²¹難道是這種完全非神聖的神性勝過了值得崇敬的、與神性等同的身體嗎？而且，不是暫時勝過，而是永遠勝過？因為聖狄奧尼修斯說的不是一次勝過，而是成為優勝的，不僅是現在，而且在未來。你在說甚麼？主是和這樣的神性結合，並且這一神性永遠佔優勢嗎？對我們來說，按照使徒和教父的話，上帝就是一切，難道在基督那裏感性之光能夠取代神性嗎？按照教父的話，「我們在那裏將不需要空氣、空間等等」，²²難道神性還要通過空氣才能看見嗎？難道在那裏還需要舊的象徵，還需要鏡子、謎語和對面對面看見的希望嗎？不，即便那裏當時有象徵、鏡子和謎語，也是花招和詭計！我們的希望是被欺騙的，我們被欺騙所蒙蔽，我們按照應許期待獲得神性，但卻不容許看見它，而只能看見感性的光——遠離神性的自然。那裏怎麼可能還會有象徵呢？任何一個畫出來的人都不是人，任何一種表現出來的天使象徵都不是天使的本性。

12. 有哪位聖徒在甚麼時候曾經把上帝之光叫做受造的象徵嗎？神學家格列高利說：「光是在山上向門徒顯現出來的神性」。²³顯然，假如這光不是真光，不是神性，而只是受造的象徵，那麼，聖格列高利就不會說「光

21. 這是柏拉圖《蒂邁歐》（27d）中的話，貝爾拉姆用在此處是為了說明靜修者的直觀。

22. Gregorius Nyssenus, *De Anima et Resurrectione* : PG 44, 104C.

23. Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 40, 6: PG 36, 365A.

是顯現出來的神性」了，而會說「顯現神性的光」，甚至不是「顯現」，而是「表現」，因為加了前綴 *pro* 的動詞「顯現」所說明的是隱秘的神性之外部表現的不明確性。獲得神學家稱號的格列高利會這樣說。而金口神學家說：「當神性本身顯現自己的光線的時候，主便成為比他自己更明亮的。」要注意到這裡加了前綴 *pro*，顯然是為了指出某種隱秘之物的表現，還要注意到冠詞的使用，因為金口神學家所說的不是 *θεότητος*，而是 *τῆς θεότητος*，也就是真正的神性本身。如果光是神性的外部象徵，那麼它怎能發出神的光線呢？大巴西流在指出三位格中的上帝是統一的光之後說：「上帝住在那人不能靠近的光裏」（提前 6:16）。²⁴人不能靠近的光是真光，而真光是人不能靠近的；難怪就連使徒都要叩拜，沒有能力直面聖子的榮耀，因為他是不能靠近的光。聖靈也是光。福音書上說，上帝「通過聖靈在我們心裏發光」（林後 4:6）。這樣，既然不能靠近之物是真的，而光是不能靠近的，那麼，這光就不是神性的虛假映像，而是真正的神性之光，不僅是聖子的神性之光，而且是聖靈和聖父的神性之光。因此，在一年一度的變容節這天，我們大家都對上主唱道：「在你在他泊山上顯現的光裏，我們看見了如光的聖父和如光的聖靈」，「因為你朦朧地顯露了你的神性之光」。²⁵這裏不僅是補充了一個前綴，而且詞語的含義本身就指出了它所表達的是隱秘之物。當所有聖徒都稱頌這光是真正神性的時候，是甚麼促使你把這光與神性分開，把它叫做神性的感性象徵，

24. Basilus Magnus, *Contra Eunomion*, 5: PG 29, 640AB.

25. 在主顯容節（8月6、7、19日）晨禱中唱的聖頌典後詞和次日晚禱頌歌的最後一句。

並宣佈，彷彿這光還不如我們的思維更完善？

13. 神聖智慧者馬克西姆通常用比喻的形式把兩個相似之物的一個叫做另一個的象徵。但他沒有像你認為的那樣，總是把較小之物叫做較大之物的象徵，而是有時也把較大之物叫做較小之物的象徵。比如，他說，釘在十字架上的主的身體成為我們的被慾望釘住的身體的象徵；而（基督的門徒）約瑟（這個名字的意思是「增加的」），則是美德和信仰的象徵。馬克西姆說：「當美德和信仰在先前被慾望控制的人那裏增加的時候，他們就消除了慾望，就像約瑟把主從十字架上卸下一樣」。同樣，馬克西姆也用比喻的方法把變容之光叫做肯定式神學和否定式神學的象徵，把高級之物作為低級之物的象徵，作為神學知識的源泉和寶庫。難道馬克西姆不曾把摩西叫做上帝意圖的象徵，把以利亞叫做審判的象徵嗎？²⁶難道它們不是現實存在的，而是想象和偽造品嗎？任何人也不敢像貝爾拉姆（Barlaam）那樣說出這樣的話，他把變容之光宣佈為非神性固有的，雖然幾乎全部有靈性的神學家都小心避免把這一恩典之光叫做象徵，以便使任何被這一名稱的雙重含義弄糊塗的人不至於認為上帝之光是受造的和非神性固有的。如果加以合理的和正確的理解，那麼，把恩典之光叫做神性的象徵，這絲毫不與真理相矛盾。

14. 的確，正如你自己堅決主張的那樣，變容之光將成為神性的象徵。即便這樣，你也不會接受我們的觀點，也不會使我們失去令人慰藉的希望。任何一種象徵，要麼與它所象徵之物都是自然物，要麼完全屬於另一種本質。例如，在太陽升起的時候，朝霞是陽光的自然象徵；

26. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1376CD; 1165BC; 1168C.

溫暖是火的熾熱的自然象徵。在為了某種需要而做的非自然象徵中，要麼是某種本身就在自然界存在的東西，例如在敵人進攻時點燃的烽火，要麼是某種自然界中沒有、但作為某種異象而出現的東西，它只有在這方面才是象徵。這是以感性形象顯現給先知的象徵，例如撒迦利亞的鐮刀（亞 5:1-2），以西結的斧頭（結 9:2）等。這樣，同是自然物的象徵總是與被象徵的自然物共同存在的，但不可能使另一種獨立存在的自然象徵總是與被象徵物共同存在：無論這一象徵本身是甚麼，任何東西都不妨礙它在被象徵之物之前就已存在或之後依然存在。最後，不獨立存在的象徵無論在被象徵物之前還是之後都不可能存在，它只是剛一出現不久便完全消失。這樣。如果他泊之光是象徵，它要麼是自然象徵，要麼不是；如果不是自然象徵，那麼它要麼是獨立存在的，要麼是非存在的幻覺。如果它只是非存在的幻覺，那麼，基督就從來不曾存在，現在不存在，也將永遠不存在。但是，正如聖狄奧尼修斯、神學家格列高利和所有期待基督在榮耀中再次降臨的人所無疑確認的一樣，基督是永恆存在的，因此，他泊之光不是非存在的異象。

15. 顯然，基督不僅在無限的未來是這樣，他在上到山上之前也是這樣。神聖智慧者大馬士革的約翰說：「基督在變容的時候沒有獲得任何超出他自己的東西，也沒有變成他自己所不是的東西，而是向他的門徒們顯現了他自己的所是，使他們張開了眼睛，從盲人變成能看見的；他自己則仍然是從前的自己，他以看得見的方式向門徒展現了自己，因為他自己是真光，是看得見的榮耀

之美。」²⁷大巴西流也指出了這一點：「就像某種光透過玻璃板一樣，主的神性力量透過他的身體而發光，照亮了心靈之眼得到淨化的人。」在教會裏每一年都這樣唱：「被肉體遮蓋的光如今顯現出來」，「未來形象的光明之美，如今顯露出來」²⁸——這不正是確證了光的臨在嗎？不正是確證了對我們人性身體的重建和神性改造嗎？難道基督的神性改造不是在他成為人的時候就馬上同時完成了嗎？基督仍然是先前的基督，他在變容時把神性力量注入了使徒的眼睛，使他們能夠看見。因此變容之光不是幻覺；這光從太初就存在並將永遠存在。

16. 既然這光是從來就存在並將永遠存在的，那麼，這就意味着，它現在也是如此。最荒謬的是認為，彷彿基督在上他泊山顯聖容之前和在無限的未來時代是這樣，而在中間時代，則發生改變，卸下了自己的榮耀。每一個遵循大馬士革的約翰的人都應當相信，基督現在就「在上帝榮耀的光輝之中，坐在高天至大者的右邊」

（來 1:3），因為大馬士革的約翰在禮拜歌詞中說：「讓我們前來，上到天上的聖山，觀看在獨生聖子中閃耀的聖父和聖靈的非物質的神性。」²⁹誰若認為不應當只相信一位聖徒，那麼，他應當相信兩個、確切地說是全部聖徒；的確，克里特（Crete）主教聖安德烈（St. Andrew）在讚頌他泊之光的時候說：「這是上帝之道對我們人類之愛的標誌，它從心智上以非物質的方式對世界加以宏偉地構建。」³⁰偉大的狄奧尼修斯也說了幾乎同樣的話，

27. Joannis Damasceni, *Homilia in transfigurationem domini*, 12-13: PG 96, 564C-565A.

28. 變容節晚禱歌詞。

29. Св. Иоанн Дамаскин. Канон на Преображение, песнь 9, тропарь 2.

30. Andreae Crensis, *Oratio*, 7, *In transfigurationem*: PG 97, 933C.

他在讚頌天界存在者的最高等級的時候說：他們不僅成為三一之榮耀的參與者和直觀者，而且成為耶穌之光之參與者和直觀者，因為耶穌是神聖之光，所以，他們由於獲得了直觀能力而能夠「真正地接近基督，最先分有對基督之光之認識」。³¹大馬卡留斯（他和聖西米昂說同樣的話）教導說：「主所接受的人性結構就坐在高天至大者的右邊（來 1:3），已經不僅僅是臉上充滿榮光，像摩西一樣，而是全身充滿榮光。」³²這樣，基督永恆不變地擁有光，確切地說，他從前、現在和將來都永遠擁有光。既然主在山上發出的光無論在從前、現在還是將來都是存在的，那麼，這就意味着，這光不是幻覺，也不僅僅是非本體的象徵物。

17. 如果有誰說，這是獨立存在的象徵，是脫離被象徵者的本質的，是作為象徵被使用的，那麼，就請他指出，這一象徵是在哪裏獨立存在的，是怎樣的象徵，它為甚麼實際上是不可觸及的，而且不僅是眼光不可觸及，因為，正如禮拜頌歌中所唱的，「門徒們迅速倒地」，³³而這光只有從被崇拜的面容和身體發出才如此刺眼，而不是從任何別的地方發出的。此外，如果這光是獨立存在的象徵，而我們知道，它在未來時代永遠是基督所固有的，那麼，基督就會有三重本質——人性，神性和這光的本性。這樣就完全明顯地證明了，變容之光不是獨立存在的，是與神性不可分割的。但是現在，在我們此處的論述中，必需說明，聖徒為甚麼把上帝恩典、亦即具有神化作用之光叫做本體性的。

31. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 7, 2: PG 3, 208C.

32. 參見本書第一論，第三篇，第 29 節。

33. Косма Маюмский. Канон на Преображение, песнь 9, тропарь 1.

18. 他們用這樣的名稱不是表示這光是獨立本體，這一點從以下現象就可以明顯看出：他們從來沒有說過這光的本體性，正如我們在前面曾經說過的和剛才所講的區分中更明確顯示的那樣。因為被稱作非本體性的東西不僅包括非存在物、表象，而且包括迅速毀壞和流動之物、轉瞬即逝之物（如雷電），還包括我們的語言和思想，因此，聖徒把變容之光正確地稱之為本體性的，以此來指出它相對於閃電、語言或思想那樣的變化不定之物來說，具有恆常不變性和穩定性。但是，我們這位最智慧的哲學家在了解「本體性的」一詞的含義之前，只憑其發音就譴責它是瀆神的；即使他不再用這些華麗的語言，不再用自己的杜撰把它們重新解釋成相反的含義，即便他同意自己不把這光叫做本體性的（因為它不具有自身的本體性），甚至即便他譴責這樣的用語（只要不譴責為異端）——即便如此，我們都認為對他無需反駁。夠了；關於「本體性的」一詞的第二方面含義是虔敬的和正確的，這一點我們上面已經說過了。現在該轉向我們研究的下一部分。

19. 如果在山上從救主身上發出的光是基督本性的象徵，那麼，它不是基督二重本性（神性和人性）的共同象徵，因為這二重本性的屬性是不同的。這光不可能成為人性的象徵：我們的本性不是光，更不可能成為他泊之光；此外，基督帶着被揀選的門徒上山顯然不是為了給他們展現自己是人——人們在三年中已經把基督看作是與所有人生活在一起的人，用《聖經》上的話說，他與他們聚在一起（徒 1:4）——而是為了展現自己是「天父的光耀」，正如聖詠中所唱的。³⁴此外，無論是你自己，

34. 變容節短詠（кондак）歌詞。

還是某個比你更大膽的人，都不會把變容之光叫做人性的象徵，而將會叫做神性的象徵。既然這光是本性的象徵，並且不是人性的象徵，那麼，它就是獨生子之神性的象徵，正如大馬士革的聖約翰明確教導我們的那樣。他說：「無開端地誕生於聖父的聖子擁有無開端的神性之光；神性的榮耀成為身體的榮耀。」³⁵這樣，這光不是產生出來的，沒有開始和結束，因為本性的象徵永遠是他們所象徵的本性所固有的：這些象徵作為象徵，永遠與本性相隨，難怪偉大的聖馬克西姆把在上帝那裏直觀到的一切叫做無開端無終結的存在。³⁶他說，在上帝那裏可以直觀到許多事物，但這絲毫不妨礙上帝的獨一單純性；而且，光的象徵作為這些事物之一，也絲毫不損害這一單純性。

20. 而光是在上帝那裏直觀到的眾多事物之一，這一點我們從其他許多地方都能夠了解到，最明顯的是從教會禮拜聖詠中，舉出一首就足以證明：「基督，善的創造者，將在聖山上展現你那被肉體遮蔽的自然的和神聖的壯麗光輝，照亮與你同在的門徒。」³⁷不過，曾說過基督「自己因愛人而成為自己的象徵」³⁸這句話的聖馬克西姆，也指出了這光是自然的象徵。在非自然物中，只能是一物成為另一物的象徵，而不是一物身上的某種屬性成為自身的象徵；只有當象徵以自然的方式來自它所象徵之物的時候，我們才能說，某物成為其自身的象徵。例如，火的熱力以自己的象徵給人帶來灼熱感，成為自己的象徵，火總是帶着灼熱感，兩者總是統一的，不可

35. Joannis Damasceni, *Homilia in transfigurationem domini*, 12-13: PG 96, 564B.

36. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, I, 48; PG 90, 1100D.

37. 基督變容節晨禱中多慈頌（полнелей）之後坐誦聖詠（седален）中的一句。

38. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1165D.

分割的，只要有感知者，火就總是自然地表現出灼熱感這一象徵。同樣，當初升的太陽露出曙光的時候，這曙光就是太陽的象徵。我們對陽光的了解也是作為象徵，因為我們是用區分黃昏的視力來感知陽光的，因為太陽本身是不能看的，它的光芒甚至無法看見。同樣，我們能夠感知火的灼熱，但我們關於熱的感覺（我們把這一感覺叫做熱力的象徵）與我們對熱力的認識毫無關係，即便我們知道熱力的存在，但不知道它是甚麼，它有多少；因為假如觸覺試圖親身感受產生熱感的火的灼熱，它就會被燒掉，變成火，不再是觸覺，因此，它一旦敢於去靠近火，它就會立刻跳開和竭力逃避，痛悔自己的好奇衝動。火的力量，也就是熱，是觸覺可以參與的，但它的灼燒，是永遠不可參與的。³⁹

21. 如果在這些事物中情況是這樣，那麼，誰還能說，當神性的自然象徵是可知的時候，隱秘的神性是可知的呢？既然白天陽光的早晨象徵也和太陽一樣是目光所不可接近的，甚至比太陽還不可接近，那麼，難道目光可以觀看這白天陽光，還能在其中看見某種東西嗎？那麼，目光怎能認識這與白天陽光一樣的太陽，怎能認識太陽是怎樣的光呢？而且，神聖對象只能通過參與其中而以類似的方式被認知，而這些對象本身，其根本和原初狀態，是任何人都完全不可知的，就是說，它們本身是我們的理解無論如何也無法達到的。

22. 是的，主的門徒看見這一象徵不是簡單的看見，而是事先獲得了從前所沒有的眼睛，按照大馬士革的約翰的說法，以便「從盲人變成明眼人」和看見非受造的光。所以，這光雖然是被眼睛所感知的，但這是比從前

39. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 15, 2: PG 3, 328D-329C.

更好的眼睛，是以靈性力量接受靈性之光的眼睛。因此，這不可言說的光既是感性的又是超感性的，是不可接近的，非物質的，非受造的，具有神聖創造性的，永恆的，是神聖本性的榮耀和光芒，是天國的輝煌。你認為這光是與神性無關的、是感性的和受造的象徵、是通過空氣可見的嗎？但這光不是與神性無關的，而是具有神聖本性的，再次聽聽具有神聖智慧的大馬士革的約翰所說的話吧：「神聖榮耀的光芒不是附帶的，像在摩西那裏一樣，而是來自上帝本性的榮耀和光照」；還有，「在未來時代我們將永遠與主同在（帖前 4:17），看見發出神聖光芒的基督，這光勝過一切自然」；還有：「他讓自己的主要門徒成為自己榮耀的見證者，給他們展現了自己的神性」，⁴⁰這神性是超越所有界限的，統一的、完善的和超完善的。偉大的狄奧尼修斯指出，這光不是通過空氣看見的，⁴¹還有那些把這光叫做未來時代之光的人也這樣說，他們說，我們將不需要空氣。此外，大巴西流說，這光是心靈之眼所看見的。最後，這光不是通過感覺所感知的，這一點從以下情況中就可以明顯看出：為了感知它不需要空氣，它在他泊山上比太陽更亮，但站在附近的人卻看不見。難道還不顯而易見，當你與這些如此讚頌這光的偉大聖徒們作對的時候，你不是在公開地和故意地褻瀆上帝嗎？

23. 你不要再把神聖壯麗之光描繪成不僅是可感知的和受造的，而且是不如我們的理解更完善的了！不如我們的理解——我的天！一切直觀到天國之光、未來世

40. Joannis Damasceni, *Homilia in transfigurationem domini*, 7; 10; 12; 15-16: PG 96, 557C; 561D; 564C; 569AB.

41. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I, 4: PG 3, 592BC.

界之美和神聖榮耀的使徒，按照被聖靈感動的克里特的安德烈的說法，這些使徒是在迷狂（исступление）中失去一切感知和心智之後看見這光的，「通過完全失去視力才得以洞見這光，通過承受神性之物才獲得超自然的感覺」！⁴²難道在類似對象中陷入迷狂，這狂亂不如理解更完善，這不是着魔嗎？可見，主的神秘使者經受了着魔的迷狂？——真是聞所未聞的荒唐！不，教父們教導我們這樣一起對主說：「被揀選的使徒在山上看見了你的光照的無法容納和你的神性的不可企及之後，他們在神聖的迷狂中被改變。」⁴³當你把上帝的本質能量稱作受造的時候，怎能不揭露你就是把上帝等同受造物？因為任何一個有理性的人也不會說，上帝的本質性的慈愛和生命就是上帝的超存在的本質；上帝的本質性的慈愛和生命包含着本質之物，但不等於本質，按照狄奧尼修斯的說法，「當我們把超越的隱秘者叫做『上帝』或『生命』或『本質』時，我們所想的不是別的，正是來自不可及之上帝的天道力量」。天道力量是本質性的力量，但是超存在的，並且「自身是超存在的本原完整地擁有這些力量」；因此，上帝之光雖然是本質性的，但它不是上帝的本質本身。

24. 然而，這位哲學家後來不僅把這光，而且把上帝的全部力量和能量宣佈為受造的，雖然教父們明確地說，在非受造的自然那裏，一切自然物、一切力量和能量都是非受造的，正如在一切受造的自然那裏這一切都是受造的一樣。這位哲學家說：「那種被你們叫做超感性的、超理智的、真正存在的、永恆存在的、非物質的和不變的東西

42. Andreae Crensis, *Oratio*, 7, *In transfigurationem*: PG 97, 949C.

43. 出自變容節晚禱詞。

（它具有主的特點，處於一切可見的和可知的受造物的界限之外），怎能不是超存在的上帝本質呢？你們為甚麼說，上帝的本質在這光的界限之外？」他不是由於困惑不解才這樣問的，他不是期待弄清一切不明確的東西和解決困難；不是，他覺得，他是在揭露我們，確切地說，他不打算揭露我們，後來由於自己的虛弱而暴怒，他便嘲笑我們，時而確認，我們不幸地扼殺了自己靈魂的批判能力，時而說，我們就好比從前的異端分子門薩里安派，甚至比他們還有過之而無不及，時而把我們叫做迷信者和多神派；不過他還是不客氣地把我們稱作不信者、無神者和完全迷路者：他無論在口頭上還是書面上都確認並告訴所有人說，「二神論者」，這是最適合於我們的外號。不過，他自己的說法又不自覺地從我們身上消除了一切指責的。的確，他說，我們認為超越萬物者是獨一的，而獨一者是最高本質，他證明，我們認為上帝是獨一的，而光不是本質，而是本質的能量，我們把這本質叫做獨一的和超越萬物的。——即便我們把能量叫做與上帝的本質不可分割的，那麼，上帝的最高本質也同樣不可能成為合成的；否則就完全不可能有任何單一本質了，因為你看不到任何一種沒有能量的本質。對於你不得不稱之為神性之象徵的上帝之光來說，怎能沒有主的輪廓呢？當教父把這光叫做被本體性的，而非自身是本體的時候，你從哪裏能看到這是第二本質自身、是沒有自身存在的第二上帝呢？如果在你自己的聰明假設中把這一能量變成第二上帝，其根據是此能量無開端、非受造和不可思議的，那麼，你就將會把聖馬克西姆所說的上帝意志變成第二上帝，聖馬克西姆說，「三本體的上帝本質是無開端、非受造和不可思議的，是單一

的和完整非合成的，上帝的意志也是如此」。⁴⁴那麼，關於上帝的全部作用——上帝的能量，你也不得不這樣說。

25. 對上帝的模仿是「神性恩賜，是心智本性的這樣一種狀態，這種狀態開始於世界的原初構造，結束於理性秩序的最高境界；難怪偉大的狄奧尼修斯教導說」——這在一定程度上是曲解！——「上帝超越神性本原，如果你把神性看作是神性恩賜的本質和對超上帝者和超善者的不可模仿的模仿。」⁴⁵但是，面對「模仿」，狄奧尼修斯把「不可模仿者」提到第一位；看來，在此模仿並不優越於不可模仿性；如果你只抓住上述話語的一半，那你算甚麼母語的保護者？然後，教父說了兩種東西，神性的恩賜和不可模仿的模仿，在我看來，他是以此告訴我們，雖然人不可能依靠自己的力量而達到神化，不可能通過模仿來達到不可模仿的上帝，但是，他仍然應當模仿那不可模仿者；這樣，他就將獲得神性恩賜，並「在狀態上」⁴⁶成為上帝。可見，在狄奧尼修斯那裏有兩個神化的原因；但你卻拋棄了其中一個，沒有解釋，卻換成了代詞，讓我們這樣讀上述那句話：「如果你把神性和幸福看作是神性恩賜的本質，看作是對超上帝者和超善者的不可模仿的模仿……。」

26. 此外，你還把神化的恩典看作是自然狀態，也就是某種自然能力的表現和完善，因此你就不自覺地陷入了門薩里安派的錯誤：因為如果神化是通過自然能量的作用而實現的，僅限於自然本性的界限內，那麼，被神化的人就勢必在本性上成為上帝。不要把自己的曲解歸

44. Maximi Confessoris, *Ad Marimum*: PG 91, 268D.

45. Pseudo-Denys, *Epistola* 2: PG 3, 1068A-1069A.

46. 宣信者馬克西姆的話。

咎於堅持真理的人，不要企圖把自己的缺陷強加給無信仰缺陷的人，不要把自己的在真理面前的過錯推給他們，確切地說，就是不要無羞恥地誹謗他們，彷彿他們和你一樣。不，你自己要從知道的人那裏，從向知道的人學習的人那裏，學會這樣的說法，即神化的恩典是完全無法把握的，「在自然狀態中沒有任何能力能夠接受它」；⁴⁷否則它就完全不是恩典，而是自然能力的表現，如果神化過程是通過自然能力的作用而實現的，這種能力能夠接受神化過程，沒有任何意外發生，那麼，神化過程就將成為自然活動，而不是神性恩賜，體驗神化的人就將在本性上成為上帝，並在直接意義上被叫做上帝，因為一切存在物的自然能力正在於從本性向現實的不斷上升。如果神化完全在自然界限之內，那麼，它如何能使人超出自身，這一點我無法理解。

27. 神化的恩典高於自然，高於美德和知識，按照聖馬克西姆的話說，「全部類似的東西都距離神化恩典無限遙遠」：⁴⁸全部美德，一切依賴於我們的對上帝的模仿，都能使義人便於與上帝合一，而恩典則能夠完成這不可言說的合一本身，因為通過恩典，「整全的上帝轉移到整全的蒙受者」，⁴⁹而整全的聖徒整全地轉移到整全的上帝，接受了整全的上帝來取代自己，獲得了獨一上帝本身，彷彿作為自己升向上帝的獎賞，「上帝與聖徒結合就像與自己的器官長合一樣，也像靈魂與身體的結合」，⁵⁰上帝在本體上接收他們按照聖靈的恩典與賞賜住在上帝之內。

47. Maximi Confessoris, *Quæstiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, 22: PG 90, 324A.

48. Maximi Confessoris, *Ambiguum Liber*: PG 91, 1204C.

49. Maximi Confessoris, *Ambiguum Liber*: PG 91, 1076C.

50. Maximi Confessoris, *Ambiguum Liber*: PG 91, 1088BC; 1320B.

因此，當你聽說，上帝因我們的美德而住在我們之中或我們通過對上帝的記憶而擁有上帝的時候，你應當認為這裏的神化不僅是因為獲得美德，而且是因為我們依靠美德而被賦予了神聖照耀和恩典，正如大巴西流所說：「如果一個靈魂依靠自己的努力和聖靈的幫助而使自己的自然激情得以增加，那麼這個靈魂就能夠依照上帝的公正審判而獲得榮耀，這是由上帝恩典賦予聖徒的。」⁵¹因上帝恩典而被賦予的榮耀是光，這一點你可以從下述話語中得知：「從上天被賦予世間潔淨者的榮耀是光，正如義人像太陽一樣發出光來一樣（太 13:43），因為上帝站在有權力者的會中，在諸神中行審判（詩 82:1），分派最高幸福的尊嚴。」最後，誰也不會反駁，光是超越上天和超越世界的，特別是說下面一句話的人：「我們在被應許的幸福中期待超越上天的光」，這句話得到了所羅門的證明：「義人總是被光照亮」（箴 13:9），使徒也說：「感謝上帝，叫我們能與眾聖徒在光明中同得基業」（西 1:12）。

28. 不過，甚至當我們說，智慧住在一個人身上是依靠他的勞動和努力的時候，我們所說的智慧也不是勞動和努力本身，而是借助它們而獲得的東西。上帝住在人身上是以多種多樣的方式發生的，要看尋求上帝者的品質和性格：上帝以一種方式住在活動者身上，以另一種方式住在靜觀者身上，而住在先知者身上的方式則又有不同，而且，住在尋求美德者身上的方式與住在已得神化者身上的方式也不同。在對上帝的洞見方面區別就更大：對某一位先知而言，上帝在睡夢中顯現，對另一位先知來說，上帝則在白天顯現，但是在謎語和鏡像中顯

51. Basilius Magnus, *Epistola* I 4: PG 32, 229B.

現的，對摩西來說，則是以看得見的方式出現，而不是在猜測中。當你聽說對上帝的直觀是以看得見的方式而不是以謎語的方式進行的時候，你要想起說下面一段話的人：「神化是本體性的可見的發光，這發光沒有應有的產生，而只是超越智慧和心智的不可思議的表現；神化是在不朽的時代所實現的與上帝的神秘合一，此時，聖徒在直觀隱秘的和不可言說的榮耀的時候，他們自己也和天使一樣領受了最幸福的純潔；神化是偉大上帝和聖父的呼喚，這呼喚使聖徒因聖靈恩典而成為真正上帝之子的象徵，他們在恩典造訪的時候被認為是他們將要成為的上帝之子。」⁵²

29. 難怪聖狄奧尼修斯有下面的說法。他在另一處把光叫做「最先照耀的和有神化作用的光線」，⁵³在這裏則把光叫做「有神化作用的禮物和神性的本原」，⁵⁴他在回答提問者關於上帝如何超越於神性本原的時候說，如果你聽說對上帝的直觀是「以看得見的方式而不是以謎語的方式」進行的，聽說上帝與應得的人長合在一起就像和自己的器官長合在一起一樣，與這些人結合在一起，直到完全地移居到完全的義人身上，就像這些義人完全地移居到上帝身上一樣，聽說「聖靈借着聖子豐富地傾注在我們身上」（多 3:6），但不是我們創造的，而是我們領受的並借着我們說話——當你聽說了這些話的時候，你不要忘記，上帝不是在其超本質的本質中被直觀的，而是在其有神化作用的禮物中，也就是在其能量中，在其接收義子的恩典中，在非受造的神化活動中，在本

52. 這段話被標注為來自聖馬克西姆，但在所出版的聖馬克西姆著作沒有找到。

53. Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, III 3: PG 3, 165A.

54. Pseudo-Denys, *Epistola* 2: PG 3, 1068-1069.

體性的可見的光照中。如果你認為這個有神化作用的禮物（它容許超自然的分享與合一）是神性的本原，也就是神化的本原，那麼，上帝的超本原的本質將超越於這一本原。這個本原畢竟是一種狀態，儘管不是自然狀態；它不是終極的，不僅作為超自然狀態不是終極的，而且作為狀態本身也不是終極的，因為狀態怎能以狀態為終極呢？上帝的本質是無止境的，不是作為一種狀態，而是因為它甚至超越於超自然狀態。神化的本原是可以被萬物所適當分享的，但上帝的本質甚至超越於被分享的一切。

30. 最後，把這一具有神化作用的禮物叫做「理性自然本性的完成狀態（從世界的最初構建開始，到最後的合理秩序結束）」，意味着與基督的福音明顯對立。如果神化只是理性自然本性的完成，而不是把似神者提升到高於自然本性，如果神化只是這一自然本性的一種狀態，即從自然本性的可能性轉變成現實，那麼，被神化的聖徒就沒有上升到高於自然本性，他們就既不是「從上帝而生的」（約 1:13），也不是「從靈而生的靈」（約 3:6），下面這句話就是不對的：基督來到世界之後，「僅賜予那些信他名的人以權柄，使他們成為上帝的子女」（約 1:12），因為如果神化是理性的靈魂本性固有的，那麼，在基督來到之前，它就是所有人都可以達到的，現在也是所有不虔敬的人都可以達到的。此外，如果神化的確是理性自然本性的完成狀態，那麼，希臘人就似乎完全沒有理性，就像墮落的天使；就是說，他們並沒有運用自己的知識來作惡，而只不過還沒有達到這一知識的自然成年。那麼應該責怪他們嗎？而且，擁有外部智慧的人說，本質是永遠不變的；或許某些天使和靈魂

不可能比另外一些更有理性，因為在未成年時期不完善不是來自靈魂，而是來自身體的自然本性；就是說，神化是具備理解力的年齡（自然具有的）？我們認為，一些人天生就比另一些人更善於接受知識不是由於他們靈魂的本性，而是由於他們身體的構成；那麼，神化是有利的身體結構嗎？不是，我們知道，天生的能力，這是上帝的禮物，而知識不僅是上帝的禮物，而且是理性本性的完成狀態；但它畢竟不是有神化作用的禮物，因為它不是超自然的，而後者是超自然的。即便是在所有人和眾天使中有的更多成為諸神，有的更少成為諸神，但他們畢竟是不完善的諸神和半神，或魔鬼的族裔。這樣的狀態不是神化；無論怎樣稱呼理性自然本性的完善狀態，是稱作知識，還是身體結構，還是靈魂天賦，無論認為它是來自外部還是內部，這種狀態能夠使加入此狀態的人成為理性存在物，但無論如何不能使他們成為上帝。

31. 如上所述，諸教父都毫不含糊地把人成為上帝之子（從信仰上升到現實）的過程和神化的禮物叫做本體性之物；相反，這位哲學家則確認，效仿上帝（他和所有哲學家一樣認為效仿上帝是神性統治和具有神化作用的禮物）不是本體性的；那麼，效仿上帝也就不是教父們所體驗和認知的神化。因為聖馬克西姆把神化稱作不僅是本體性的，而且是非受生的，不僅是非受造的，而且是無限的和超時間的，因此，得到神化的人就將會在這一過程中成為非受造的、無開端的和無限的，儘管他們從其本性方面說是從虛無中產生的。⁵⁵而這位哲學家自己沒有看見卻硬說，神化是受造的、自然的和超時間的

55. Maximi Confessoris, *Ambiguum Liber*: PG 91, 1140A; 1144C.

（這顯然是按照自己的風格來解釋神化），因此，把上帝也貶低到了受造物的地位；因為他說，按照教父的觀點，神化是上帝的本質性的能量，而由於本質性的能量是受造的，因此本質本身也必然是受造的。可以看到，我們這位受壓迫的哲學家以各種方式不止一次地陷入這一謬誤之中；他毫不害羞地宣佈自然的神聖力量和能量是受造的，雖然按照我們的信仰，每一位聖徒通過加入恩典而成為活上帝的殿，但受造物的居所怎能成為上帝的殿呢？如果恩典是受造的，那麼每一位聖徒怎能通過恩典而成為非受造的呢？令我感到驚訝的還有，我們這位哲學家既然說，教父們把他泊山上的光叫做有神化作用的光，那麼，他為甚麼不能容忍把這光叫做神化的禮物？然而，如果聖靈的神化禮物是上帝的能量，而上帝是從自己的能量中得名的，因為上帝的超本質是無名的，那麼，就只能把神化納入到智慧的美德之中，如果上帝的能量僅僅表現在智慧和美德中，那麼，這樣的上帝就不能被稱作上帝——即神化能量的源泉了。這樣，上帝也不能被稱作超越於神性的超神了：稱之為超智者、超善者等類似之物就足夠了。因此，上帝恩典和神化能量——是不同於美德和智慧的另類之物。

32. 這位無與倫比的貝爾拉姆所進行的戰鬥不是針對我們的，而是針對教父們的，因為他在嘲弄教父們的學說，雖然確切地說，他也並未觸犯到教父學說，因為俗話說，往天上吐唾沫，被吐的不是天，而是自己——我們且放下他的戰鬥，對這些卑鄙的褻瀆置之不理，且讓我們假定，有人出於困惑而問我們，甚麼是神化，那麼，一旦我們從上帝那裏獲得力量，我們就會回答這個問題。哦，最無與倫比的人，當你聽說上帝的能量使人神

化和聖靈的恩典創造神化之後，你不要急於詢問，不要好奇地問，為甚麼恩典是這樣的，為甚麼不是另外的樣子（雖然按照教父的說法，如果沒有恩典你就不能在上帝中確立）——而是要堅持做那些你能夠藉以獲得恩典的事情，因為這樣你就會隨着自己能力的提高而認識恩典：按照大巴西流的說法，只有親身經驗的人才能認識聖靈的能量。在行動之前尋求對上帝的認識的人，如果相信有經驗者，他就會接受某種類似真理的東西，但如果只是從自己出發來思考，他就會失去這個榜樣，然後，彷彿自己在尋找中取得了巨大成就，於是感覺到極大的驕傲，便嘲弄那些有經驗的偉大信徒，彷彿他們是迷路者。這樣，不要急躁，而要跟隨有經驗的人，並且在行動上跟隨他們，如果不能在行動上，也至少在口頭上，接受類似的話語；因為神化超越名稱。我們也是這樣，雖然我們有時由於教父遺訓的激發，有時由於修院兄弟的請求，也寫了許多關於靜修的文字，但無論在任何地方，我們從來不敢寫關於神化的文字；只有現在，既然必須要說，我們才打算說一些關於上帝恩典的虔敬話語，儘管這些話語無力表達上帝恩典：上帝恩典即便在被說出來了，但它仍然是不可表達的，按照教父的話，上帝恩典的名稱只有那些有幸獲得它的人才能知曉。

33. 這樣，自然神性、神化的本原就像從不可知的原因中一樣，從上帝恩典中使被神化者得神化，最高的、超越一切界限的、最初的上帝之福，其自身無論對感覺、對心智來說，還是對有身體者和無身體者來說，都是看不見的，即便是其中某一者超出了自身達到更完善的時候，也是如此；因為按照我們的信仰，這種最初的上帝之福只有在達到本體統一的心智和身體中才能被看見和成為可見

的，雖然它仍然是心智和身體自身的本性所無法衡量的。心智和身體只有「通過整全的受膏者的臨在」⁵⁶才能被神化，才能領受那等同神化本質的上帝能量，通過毫無遺漏的全部自身來發現上帝能量；因為，按照使徒的說法：「上帝本性的一切豐盛，都有形有體地居住在基督裏面」（西 2:9）。難怪某些聖徒在道成肉身的上帝來臨之後，像他泊山上的使徒那樣，看見了光，這光就像從獨一的太陽⁵⁷（也就是從被敬拜的身體）中流出的無邊海洋一樣。最初被造的人就是這樣被神化的（林前 15:20, 23）。而使眾天使和人得神化的，不是上帝的超存在的本質，而是上帝的超存在本質的能量，這一能量在被神化者身上的存在，不是像藝術作品中的藝術那樣（在創造者上帝的作品中存在的是處處表現出來的創造力），而是像「掌握藝術的人身上的藝術」⁵⁸那樣。因此，聖徒在接受了與聖靈等同的能量之後，就成為聖靈的工具；這一點的現成證據是，聖徒獲得了醫治疾病的天賦，具有創造神蹟的能力，能夠預知，擁有無可置疑的智慧，基督把這一智慧叫做「你們父的靈」（太 10:20），不僅如此，聖徒還能夠傳遞聖靈，聖徒通過他們自己把聖靈傳遞給通過他們而得到神化的人。上帝對摩西說：「我要在那裏降臨與你說話，也要把降於你身上的靈分賜他們」（民 11:17），還有，「當保羅按手」在十二名以弗所人頭上的時候，「聖靈便降臨在他們身上，他們就說方言，又說預言」（徒 19:6）。這樣，當我們思考聖靈的尊嚴本身的時候，我們就看到，聖靈是與聖父和聖子在一起的；而當我們指出聖靈作為恩典對它的分

56. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 30, 21; PG 36, 132B.

57. Andreæ Crensis, *Oratio*. 7, *In transfigurationem*: PG 97, 933C.

58. Basilius Magnus, *Liber de Spiritu sancto*, 26; PG 32, 180C.

有者發生作用的時候，我們則說，聖靈駐留在我們身上，「它是流到我們身上的，不是受造的；是給予我們的，不是我們創造的；是作為恩典賜予我們的，不是我們建立的」，⁵⁹聖靈甚至存在於不完善的人們身上，此時，「由於這些人意識的不穩定性」，聖靈在他們身上的存在彷彿是某種潛在傾向，而聖靈在完善的人們身上的存在，則是作為某種已獲得物，在有的人身上甚至是根深蒂固的狀態，或更甚於此；因為「健康人的眼睛具有怎樣的視力，得淨化的靈魂中就有怎樣的聖靈能量」。⁶⁰

34. 這樣，聖靈的神化禮物——不是超存在的上帝本質，而是這一超存在的上帝本質的神化能量，甚至不是上帝能量的全部，雖然上帝能量自身是不可分的。因為除了那個在聖靈降臨時和在至高者的能力蔭底下（路 1:35）孕育在貞女腹中的人之外，還有哪個受造物能夠容納聖靈的無限力量呢？因為他容納了「上帝本性的一切豐盛」（西 2:9），「我們從他豐滿的恩典裏領受了一切」（約 1:16）。因此，上帝的本質無處不在，因為《聖經》上說聖靈按照自己的本質「充滿萬物」（《所羅門智訓》1:7）；神化也無處不在，因為神化是以不可言說的方式為上帝的本質所固有的，是作為上帝本質的自然力量與上帝本質不可分割的。但是，正如火如果沒有物質或感受火光的感官，火是看不見的一樣，如果沒有能夠感知神性顯現的物質，神化也是看不見的；而當神化獲得了適當的、在不能變暗的狀態中存在的物質（一切得淨化的、不受各種惡壓迫的自然理性都是這樣）時，神化就會被直觀為靈性之光，確切地說，也使被神化者成為靈

59. Basilius Magnus, *Contra Eunomion*, 5: PG 29, 772 D.

60. Basilius Magnus, *Liber de Spiritu sancto*, 26: PG 32, 180 CD.

性之光。因為教父說：「美德的獎賞——是成為上帝和被最聖潔的光所照亮，成為光明之子，不陷入黑暗，因為他是發出真光的太陽所造就的，這太陽一旦照耀我們，就再也不會在西方隱沒了，它具有自己的一切光明力量，不斷地使這光體現在配得上的人的身上，使這光的分有者成為新的太陽。」⁶¹在未來時代，「義人像太陽一樣發出光來」（太 13:43）。是甚麼樣的太陽呢？當然是那時將會出現的，也是現在對配得上的人顯現的太陽。

35. 顯然，他們將獲得公義的太陽的能量本身。難怪通過他們而發生了聖靈的各種神聖徵兆和傳遞。因為，教父寫道：「正如這被風力抬高的地表空氣，在透明的純潔天空的作用下變得像光的樣子，同樣，人的心智在拒絕了渾濁和昏暗的此世生活之後，也將由於靈的神奇作用而變成光的樣子，在與真正的和崇高的純潔相融合之後，自己也會變得越來越透明，被聖潔的光線所穿透，按照主的應許，自身成為光，因為主告知我們說，聖徒將像太陽一樣發光。」⁶²我們看到，地上的鏡子或水也是這樣，它們接受了太陽的光線之後，從自身發出另外的光。我們要脫離地上的黑暗，要麼應當自己上升，接近真正的基督之光，使自己成為光的樣子，要麼，那在黑暗中照耀的真光下降到我們身上，使我們成為光，如基督對門徒說的（太 5:14）。這樣，聖靈的神化禮物是不可言說的光，使被揀選者成為神聖的光，不僅使他們充滿永恆的光，而且賜予他們知識的恩典和神聖的生命。按照聖馬克西姆的說法，保羅所具有的已不是受造的生命，而是具有住在他裏面的

61. 這段話帕拉馬斯曾多次引用，他認為是大巴西流的話，但在大巴西流那裏找不到。

62. 相似的思想參見尼薩的格列高利：Gregorius Nyssenus, *In Hexaemeron explicatio*: PG 44, 88；Joannis Climacus, *Scala Paradisi*, 26: PG 88, 1033B。

基督的永恆生命（加 2:20）；⁶³先知們就是這樣親眼直觀到了從來未有之物的；每一個不是通過非自然物，而是通過自然象徵來看上帝的人，也是這樣看見上帝的——我所說的非自然的象徵，是這樣的人，他自己單獨作為象徵，依靠感覺本身來看見或聽見，通過空氣來發揮作用，然而，如果眼睛在看見某種東西的時候，眼睛不是作為眼睛本身來看見，而是彷彿通過聖靈的作用而開啟，那麼，它看見上帝就不是通過非自然的象徵，因此也會說那是「超感覺的感覺」。

36. 神性之光的特徵——是在心靈中產生對不良享受和慾望的壓制，對意念的平息和安置，是精神的安寧與喜樂，是對屬人的榮耀的鄙視，是與不可言說的快樂相結合的謙遜，是對俗世之物的恨，是對天上之物的愛，確切地說是對天上的獨一上帝的愛；最後還有，如果在這種情況下不僅僅是擋住直觀者的眼睛，而是刺穿他的眼睛，那麼，他將依然能夠毫不遜色地明顯地看見光。這一點怎樣令下面一種人相信呢？他說，光是通過空氣才可見的，只和身體的感覺有關，與心智毫無關係。直觀者的心智告訴他說，他不是通過感覺本身看見的，他認為他是通過心智看見的，但經過研究和分析，他發現，心智在光面前並無所作為；我們把這叫做「高於心智的理解」，我們願意說，心智和感覺的擁有者能夠看見，但他看見的東西要超出心智和感覺。同時，當你聽到偉大的狄奧尼修斯對提摩太的忠告「丟掉感覺和心智的能量以及對真正存在者的追求」⁶⁴的時候，你不要得出這樣的結論，即彷彿那時人就不能理解或看見了——人不能

63. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1144BC.

64. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, I, 1: PG 3, 977B.

容忍失去這些能力，即便是由於驚訝，而應當理解為，心智的活動仍將永遠存在於合一之光與光明能量的後面。教會首領和奠基人彼得明確指出了這一點：在五旬節那天，當他獲得了不可言說的神聖合一那一刻，他既看見了與他一同被照亮的使徒，又聽見了對話者的話語，也記得時間，他說：「現在是白天三點」。⁶⁵在聖靈能量的作用下，人的心智在瘋狂中變得昏暗，這也是與上帝降臨的應許相矛盾的。的確，自身接受了上帝的人，不會變得無理智，而是被這樣一種理所充滿，這理性使他接近於因最高智慧之靈的造訪而發瘋的人；須知，神聖的光也是那與上帝一起進入被神化者身上的上帝智慧，因為，一位聖徒說，通過智慧「將開啟一切知識，上帝也將被他所愛的心靈所真正認識」。⁶⁶同時還開啟了公義、聖潔與自由。你聽保羅說：「主的靈在哪裏，哪裏就得以自由」（林後 3:17）；還有，「上帝又使他成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖」（林前 1:30）。你再聽大巴西流說：「被聖靈所推動的永恆之物成為神聖的生物；作為聖靈居所的人獲得了先知、使徒和天使的尊嚴，儘管他從前只是泥土和灰塵。」⁶⁷你聽約翰·克里索斯頓說：「上帝藉以宣講之口，就是上帝之口；因為正如這口是我們心靈之口一樣（雖然心靈沒有口），先知之口也是上帝之口」。主基督證明了這句話，他說：「我必賜你們口才智慧，是你們一切敵人所敵不住、駁不倒的」（路 21:15），他又補充說：「因為不是你們自

65. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Aeconomia*, II, 83; PG 90, 1164B:「基督的心智……不是通過丟棄我們的人性心智能力而到來的」。

66. Macarius Aegyptius, *De elevatione mentis*, 23; PG 34, 957B.

67. Basilii Magnus, *Contra Eunomion*, 5; PG 29, 769B。參見《創世記》十八章 27 節。

己說的，乃是你們父的靈在你們裏頭說的」（太 10:20）。

37. 這一智慧不可能被運用於作惡。是的，說甚麼「運用」，人如果不實現通過自己的行為而得到淨化，他甚至連一點智慧都不可能獲得，難怪智慧的所羅門說：「智慧不進入存心不良的靈魂裏，也不住在一個屈服於罪惡的身體內」（《所羅門智訓》1:4），因為，當我們認真履行原初的美德的時候，智慧便能夠住進我們身上，當我們要變壞的時候，它就會跑掉。同樣按照所羅門的說法，「施訓的聖靈遠離不合理的意念」（《所羅門智訓》1:5）。惡品性的人則從自然知識和教育中獲得學術智慧，並按照自己的品性運用這一智慧，就像運用自然一樣。這種學術智慧如此遜色於靈性智慧，正如自然遜色於精神一樣。有些人卻說，彷彿我們可以通過學習獲得先知的和使徒的智慧。

38. 而通過光被賜予的是靈性智慧，關於這一點，你聽聽兩位使徒異口同聲的說法：「聖保羅在通往大馬士革被光照亮（徒 9:3），他因這光而升到了第三重天，聽見了不可言說的奧秘，這光不是某種意念和知識的啟蒙，而是聖靈在他靈魂中的照耀；他不能忍受這光的強烈明亮，肉眼看不見了；但通過這光開啟了全部知識，上帝也將被他所愛的心靈所真正認識。」⁶⁸這光也是進入被神化者身上的、與上帝不可分的永恆生命。正如保羅說的：「現在活着的不是我，乃是基督在我裏面活着」（加 2:20）。馬克西姆這樣說保羅，說他「具有住在他身上的基督的神性的和永恆的生命」。⁶⁹大巴西流也這樣說：「由聖靈從自身之中引發進入他者本體的生命，是

68. Macarius Ægyptius, *De elevatione mentis*, 23; PG 34, 957B.

69. Maximi Confessoris, *Ambiguum Liber*: PG 91, 1144BC.

與聖靈不可分割的，正如火的熱是火所固有的並能夠傳遞給水或其他某種同類之物一樣，聖靈在自身之中蘊含着生命，並在加入聖靈者的身上過着敬神的生活，竭力博取神性的和天上的生命。」⁷⁰大巴西流在另一處把這一生命叫做「靈性的和永恆的運動」，說，加入這一運動者將成為聖徒，儘管「從前是泥土和灰塵」。但有人卻說，具有神化作用的上帝恩典是受造的，除了上帝的超越本質之外沒有任何永恆之物。

39. 有人會反對說，聖徒在這裏所說的只是永恆的生命，而不是光。然而，如果誰把光照稱作永恆的，把可見的榮耀稱作永恆的，那麼，他當然也會把那只有聖徒才能分有的光叫做永恆的。只要你把大巴西流的《六日創世》拿到手裏，你就會明顯地看見，他知道有一種先於世界的和高於世界的智慧之光，這光被賦予那些應得者。大巴西流在這裏說：「我們認為，如果在這個感性的和可朽壞的世界建立之前，只有某種東西存在，那麼，這種東西顯然應當在光裏，因為無論天使的尊嚴、無論全部天軍，還是任何有名或無名的理性自然物和服侍的精靈，都不可能在黑暗中」；因此，聖大巴西流在這裏為我們祈禱，他說：「真理之光的父，你用天上的光裝飾了白天，用火的閃耀照亮了夜晚，用理智的和永滅的光預備了未來時代的安寧，求你用真理的知識照亮我們的心靈吧。」⁷¹

40. 這個理智的、先於世界的和永不熄滅的光，就是上帝本身，神學家格列高利明確地說。「願意建立這個世界的上帝，他自己對自己的永恆造物來說就是光，別

70. Basilus Magnus, *Contra Eunomion*, 5: PG 29, 772B.

71. Basilus Magnus, *Homilia* 2, 5; 8: PG 29, 40C; 52B.

無他物，因為對於已擁有最偉大者的人們來說，已不需要另一個世界上的任何東西了。」⁷²這光——是神性的和非物質的火，它照亮靈魂。如果再次用大巴西流的話來說，這光在眾使徒身上起作用，這時他們就說出火一樣的語言（徒 2:3-4）；這光還照耀保羅，使他的肉體視覺失明（徒 9:8），但卻照亮了他心靈的眼睛，因為肉體的視力無法容納這光的力量。這火在荊棘中向摩西顯現（出 3:2）；這火還以馬車的形象把以利亞帶離大地（王下 2:11）；神聖的大衛王在求索這火的能量時喊道：「主啊，求你察看我，試驗我，熬煉我的肺腑心腸」（詩 26:2）。當基督對革流巴和他的同路人說自己從死人裏復活的時候，這火使這兩位門徒的心變得火熱（路 24:34）。無論天使，還是服侍的諸靈，都分有這火，如《聖經》上說的：「創造者以眾靈為自己的使者，以火焰為自己的僕役」（詩 104:4）。這火燒毀愚蠢，重建心智的純潔，以便恢復自然的敏銳視力，它不看兄弟眼中的刺，而是不斷地認知上帝的神奇，按照《聖經》所說：「求你開我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙」（詩 119:18）。這火是魔鬼的驅趕者，一切惡的剷除者，罪的消滅者，是復活的力量和不死的能量，是對純潔靈魂的照亮和理性力量的建設。我們將要祈禱，請求這光達到我們，使我們永遠行走在這光裏（弗 5:8），讓我們永遠、哪怕是短暫的一瞬都不跌倒。

41. 最後，金口神學家教導說，有一種光，對仁慈的人「像朝霞一樣發出光芒」（賽 58:8），他說，這光「不是感性的光，而是另一種更加美麗的光，它給我們指示上

72. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 44, 3: PG 34, 609BC. [原文的 PG 34 應為 PG 36。——編注]

天、天使和王宮；因為，如果你達到這光，看見這光，你就會拒絕和遠離地獄：在那裏，痛苦和災難將會消失，在那裏有巨大的快樂，有平安與愛，在那裏有永恆的生命，有無法表達的榮耀和不可言說的美——我們願意經受一切，以便獲得天國和這一不可言說的榮耀的衣裝」。⁷³

但是現在，為了把我們的話題轉向另一個原則，我們將回到大巴西流，根據他的言論來研究和反駁我們這位迷信的哲學家論斷的前提和基礎，他企圖從這些前提和基礎中得出某種東西來反對我們和反對真理。

73. 在現存的約翰·克里索斯頓對先知《以賽亞書》的注釋中，沒有找到帕拉馬斯所引用的這段文本。

第三論第二篇

從哲學家貝爾拉姆的前提中得出 的荒誕思想

第二篇講話及其反駁

1. 有某個新近開始靈修的人問，人在上述狀態中能否保持自身？西米昂（Symeon）是一位技藝高超的、深刻的、語言動聽的、富有上帝靈感的轉述者，他以馬卡留斯（Macarius）的身份回答了這個問題：「恩典永遠與人相伴，像某種天生的和永恆的東西一樣體現在人身上，居住在他裏面；恩典雖然是統一的，但它以自己想要的多種方式使一切走向對人有益，它的光有時更亮，有時也減弱，雖然它是不滅的燈光；當它突然閃亮的時候，人便感到彷彿被上帝的愛所陶醉。」¹他在第七十四章又說，靈魂在恢復了自己本性的純潔之後，「將以明亮的和不渾濁的眼睛觀察到真理之光的榮耀」；雖然這樣的人也「注定擁有沉重的肉身，但他們的希望因聖靈的保證而不可動搖，他們毫不懷疑自己將與基督共同為王，將獲得豐盛的聖靈，因為他們已經從這裏被帶到了未來時代，洞見了未來時代的美與奇蹟：正如肉眼如果不痛和無病，就敢於看陽光，同樣，他們因擁有光明的

1. Macarius Ægyptius, *De Charistate*, 9: PG 33, 916BC.

和純潔的心智，因此，總是能夠直觀到不易發覺的主的光芒」。²還有：「這種聖靈的光照不是某種意念的啟示和知識的恩典，如上面所說的，而是本體性的光在靈魂中的持續恆久的照耀。下面這幾段話所說的是同一個連貫的意思——『光從黑暗裏照出來，照在我們心裏，叫我們得知基督的榮耀』（林後 4:6），『使我眼目光明，免得我沉睡至死』（詩 13:3），也就是，在肉體毀滅陷入死亡之後，讓靈魂不要變得昏暗，還有『求你開我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙』（詩 119:18），以及『求你發出你的光明和真理，好引導我，帶我到你的聖山，到你的居所』（詩 43:3），當然還有：『求你仰起臉來，光照我們』（詩 4:6）。』³他還說：「聖保羅在通往大馬士革的路上被光照亮（徒 9:3），他因這光而升到了第三重天，聽見了不可言說的奧秘，這光不是某種意念和知識的啟蒙，而是聖靈在他靈魂中的照耀；他不能忍受這光的強烈明亮，肉眼看不見了；但通過這光開啟了全部知識，上帝也將被他所愛的心靈所真正認識。」⁴

2. 事情就是這樣。如果聖徒們在自己的教導中為了適合聽眾的理解，用不同的解釋語言對這些直觀進行了各種各樣的解釋，這是毫不足奇的。西米昂這位富有神性的忠實解釋者，在對那些在經驗上熟知聖靈的神秘神化作用的人解釋這一奧秘的時候，仍舊彷彿根據自己的經驗解釋說：「當我們聽到關於天國的話語和流淚的時候，我們不要停留於我們的眼淚，也不要停留於聽覺，彷彿我們已經聽得足夠清楚；也不要停留於我們的視

2. Macarius Ægyptius, *De elevatione mentis*, 13: PG 34, 901AB.

3. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 22: PG 34, 956D-957A.

4. Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 23: PG 34, 957B.

力，彷彿我們已經看到足夠明白。我們不要以為已經達到了滿意狀態；因為別人的耳朵、別人的眼睛、別人的哭泣，正如另外的理性和另外的靈魂、也就是神性的天上之靈本身一樣，也在傾聽，也在哭泣，也在祈禱和認知，也在真正地履行上帝意志；⁵如果有誰達到了最高美德，智慧之光在誰的內心照耀，那麼，他就會對此清楚明白。因為，聖保羅說，乾的食糧是給那些完善的人、那些在經驗中練習自己辨別善惡的人預備的（來 5:14）；聖彼得也說：『你們對先知的話當十分留神，就如留神在暗中發光的燈，直到天亮，晨星在你們的心中升起的時候』（彼後 1:19）」。

3. 但是，貝爾拉姆（Barlaam）卻認為這一切都是毫無根據的，認為這一切都是門薩里安派（Messalians）的學說，他把這一切都歸屬於門薩里安派的首領弗拉赫尼特（Vlahernit），並宣佈凡是把除上帝本質之外的任何東西叫做永恆之物的人，都是瀆神者，他輕率地賜予這位弗拉赫尼特以直觀上帝榮耀的能力。然而實際上，難道弗拉赫尼特在甚麼地方說過，上帝的永恆榮耀是可見的，而不是上帝的本質是可見的嗎？假如弗拉赫尼特這樣說過，我們就會撤銷他身上的罪過，正如從一個回歸虔敬的人身上撤銷罪過一樣，因為司提反也看見了天上的上帝榮耀。因為如果直觀者不需要看見天上榮耀，那麼天有甚麼必要張開呢？司提反用眼睛看見了上帝榮耀，如《聖經》上所說，他「定睛望天」，「看見了」（徒 7:55-56）。但他同時是用超感覺來直觀的，因為甚麼樣的眼力能夠穿透天本身的界限呢？難道神學家格列

5. 前面幾句話在馬卡留斯—西米昂的著作中沒有；後面幾句參見 Macarius Ægyptius, *De libertate mentis*, 27: PG 34, 960C。

高利 (Gregory) 自己成了特拉佩松特拉布宗 (Trebizond) 的弗拉赫尼特嗎？因為神學家格列高利說，天使是「永恆榮耀的直觀者」。⁶我想，你會輕而易舉地把天使也宣佈為墮落者，既然你敢於和異端分子一道譴責這樣一些人，他們在世間選擇了天使一般的生活方式，因三一本性的永恆榮耀而歌頌三一，渴望看見三一的無法表達的光照；你不是把他們也歸屬於門薩里安派嗎？但我們把那些祈求被上帝的本質之光照亮和祈求得光照恩典的人稱作尋求者麼。你認為只有知識才是上帝之光，但並非只有知識才是上帝本質的光。那些看見了隱藏在基督肉體外表之下的壯麗本質閃光的人，你認為他們看見了怎樣的閃光呢？但感性的光不是上帝本質的壯麗。至高的聖三一的本質之光怎能是受造的呢？你把這些歸屬於門薩里安派，與這些偉大聖徒相對立，你想要做甚麼？是想把門薩里安派說成是正教信徒，或者把正教信徒說成是門薩里安派和不虔敬者麼？從你說的話裏，將會得出這兩個結論。那麼，你把自己歸屬於哪種人呢？不過，我們暫且不說這個：一切都會很快清楚的。

4. 他說：「弗拉赫尼特的某些論斷與毫無疑問的教會教義幾乎是對立的，這些論斷簡單地說就是；第一，教會明確規定的和公認的教義是，唯有創造宇宙的上帝の本質是無開端無終結的，除此之外的一切都是受造的本性，因此，在上帝的本質與受造物之間沒有任何另外的實在，但弗拉赫尼特卻大膽地設定了某種中間之物。」呃，如果他認為這就是教會明確規定的和公認的教義，那是多麼無知啊！如果他希望用自己的話來迷惑任何一個有頭腦的人，那是多麼愚蠢啊！因為偉大的狄奧尼修

6. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 31: PG 36, 72C.

斯（Dionysius）曾經具體地說，即便是上帝以超世界的力量所發出的光芒，也是「無開端和無終結的」；⁷與此相一致，神學家格列高利把諸天使能看見的上帝榮耀稱作「永恆的」。⁸但我們這位新出現的神學家不知從哪裏聽說的，「唯有上帝的本質是無開端和無終結的，除此之外的一切都是受造的本性」，也就是說，受造物是有開端的，它們曾經不存在。但本質的附屬物呢？當然是與本質不同的，因為是本質所附屬的。如果聖父是永恆的，他的非受生性是無開端的，而按照你的說法，唯一無開端之物是上帝的本質，那麼，非受生性本身就成為了上帝的本質，這正是優諾米（Eunomius）異端學說的根本觀點。不過，基督的非受生性，要麼不是無開端的，也就是他曾有過不具有受生性的時候，將來也會有不再具有受生性的時候（如撒伯留[Sabellius]所說的），要麼，基督的受生性是無開端的。那麼，受生性便成為基督的本質，因為只有本質才是無開端的。這就是說，聖子具有的本質與聖父不同，而且是直接相反的。關於聖靈，也可以重複這樣的說法，正如這位哲學家剛才已與否定基督神性的人同道一樣，現在說到聖靈，他又與聖靈的反對者為伍了。這就是所謂的明確的、公認的教會教義。全部可能的異端都出自這裏，彷彿出自某種惡的源頭。不，上帝的本質不是唯一的無開端之物；由上帝的本質所決定的東西，也是無開端的，比如三個本體（位格），它們之間的關係，對它們的區分，總之，對超存在的上帝產物的一切表達，都是無開端的。這才是公認的，而不是他說的是公認的。這是如此被公認，以致在上帝道

7. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 8: PG 3, 704D.

8. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 31.

成肉身之後，任何人，甚至陷入最壞的異端者，都不敢宣稱這位哲學家現在所說的話，也就是把上帝的本質稱作唯一無開端的——也等於是說，三個本體以及至上的聖三一中的全部具有本體性的東西都是受造的。

5. 假如問這位把上帝的本質稱作唯一無開端者、除此之外的一切都是受造本性的人，假如問他這樣要個問題，我會很高興，就是問他是否認為上帝的本質是全能的？也就是說，上帝的本質是否具有認識的、預知的、創造的、保護的、預見的、神聖化的以及一切類似的力量？因為，如果沒有，那麼，這個唯一的無開端的本質就完全不是上帝。如果有，那麼，要麼這些力量是它後來獲得的，這就意味着，它曾經是不完善的，也就是曾經不是上帝，要麼，這些力量是它從來就有的，這就意味着，並非唯獨上帝的本質是無開端的，而且來自上帝本質的這些力量也是無開端的。但只有一個本質，即上帝的本質是無開端的，上帝本質內部的各種力量沒有任何本質；一切都必然是上帝的本質所屬的，這就類似，感知總是所謂「普遍感覺」所固有的一樣。這才是明顯的、確定的和公認的教會教義，其他的不是——完全不是。因為，如果說只有一個本質即上帝的本質是無開端的，它之外的一切本質都是受造的自然，因為這些其他本質都是在唯一無開端的和唯一能夠創造其他本質的本質之外產生的——如果是這樣，那麼，唯一的預見力量，上帝的力量，也是無開端的，除此之外的一切都是受造的自然；關於一切其他本性的神聖力量也可以這麼說。一句話，上帝的本質不是唯一無開端之物，彷彿除它之外的一切都是受造的自然。

6. 我在談論了自我完善的和預定一切的本性之後，

想要進一步說清楚的是，不僅那些常常被教父稱之為「本性的能量」的東西是無開端的，而且上帝的行為也是無開端的。可以簡略地向不信的人指出，教父們也以最好的方式說了這樣的話。的確如此麼？在上帝創造之前，為了使每一個受造的存在物及時地脫離非存在，難道不要求上帝先具有預見行為麼？先有了解然後才能做出選擇（雖然不是在時間中），這難道不要求上帝應當先有知識麼？甚麼是上帝的預知，難道是從哪個時候開始的麼？有誰可以想象自我直觀的開始麼？難道有這樣一個時刻，此時上帝促使自己去進行直觀？無法想象。只有一種預見是無開端的，就是上帝的預見，因為這是上帝的行為，而除此之外的預見都是受造的自然；但上帝的預見不是上帝的本質；因此，上帝的本質不是唯一的無開端者。只有一種預知是無開端的和非受造的，就是上帝的預知；除此之外，我們本性所固有的一切預知都是有開端的和受造的。只有一種意志是無開端的，就是上帝的意志，除此之外的其他意志都是有開端的；但即便是那些把上帝之道稱作上帝意志之子的人，⁹都不敢把上帝意志稱作上帝的本質。至於預定，那麼，這個名稱就表明，它是先於受造物的；如果有誰想要不承認預定是永恆的，那麼，使徒保羅就會用下面的話揭露他：「上帝在萬世之前預定了」（林前 2:7）。

7. 不過，毫無疑問，上帝的預知、意志、預見、自我直觀以及上帝的一切類似的行為，都是無開端的和永恆的；但既然直觀、預見和預知是上帝的無開端的行為，那麼，上帝的預定和意志也是，這就是說，上帝美德也是，因為在上帝的上述全部行為中都有美德，還有上帝

9. 指阿里烏派，他們把聖子看作是上帝有意創造的。

存在，因為上帝存在作為初始者，不僅先於上帝本質，而且先於一切存在物。然後，難道上帝的意志和預定不是美德麼？在神聖之物方面很博學的馬克西姆（Maximus）說：「存在、生命、神聖性、美德，都是上帝的行為，不是在時間中被造的。」¹⁰為了使任何人都不認為它們是在時間中存在的，馬克西姆繼續說：「從來沒有這樣一個時刻，這時沒有美德、仁慈、神聖性和不死。」¹¹又為了使任何人都不認為他把屬人之物稱作無開端的，這位教父又補充說：「受造之物因其參與了非受造之物才存在和得名；因為一切生命及其不死、神聖性和德性」，也就是我們本性所固有之物，「其創造者都是上帝」。在他駁諾斯替派的百章集第一卷第五十章也是這樣說的；在這一卷第四十八章，馬克西姆說：「它們自身是依靠上帝才能在根本上被直觀的」，它們容許自己參與上帝，它們作為在時間中進行的行為，也可以參與到無開端的行為中：「非存在無論如何不可能先於美德，先於上述任何一種東西，因為它們存在的唯一產生者永遠都是上帝。」又為了使任何人都不要認為這裏所說的是超存在（即我們的知性在棄絕了一切之後所達到的抽象高度），這位聖徒在第四十九章又接着說：「上帝無限地超越於那些容許自己參與上帝的事物」，¹²也就是超越於無開端之物，即非受造的仁慈、神聖性和美德。因此，無論是非受造的仁慈、永恆的榮耀，還是生命等類似之物，都不直接就是上帝的超存在的本質。上帝作為原因超越於這一切。我們把上帝稱作生命、善等類似

10. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 48: PG 90, 1100D.

11. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 50: PG 90, 1101B.

12. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 48-50: PG 90, 1100C-1101B.

的東西，是憑着其超存在的外部能量或力量，如果按照大巴西流（Basil the Great）的說法，本質的本性所固有的能量（它引導心智走向本性）是一切本質的證明；而按照尼薩的聖格列高利（St. Gregory of Nyssa）和全部其他教父的說法，「本性的能量是揭示全部本質的力量，只有非存在者才不具有這一力量，因為參與了某一本質的存在者，無論如何都在其本性上同時參與了表現這一本質的力量」。但我們把存在於每一種上帝能量中的上帝都稱作完整的存在者，由此也表明，上帝是超越一切能量的。因為，如果上帝不是高於一切能量的，在有許多能量的情況下，完整的上帝怎能完全不可分割地存在於每種能量之中呢？上帝怎能在每一種能量中被完全直觀呢？又怎能由於上帝的超自然的不可分的單純性而通過這些能量稱呼上帝之名呢？

8. 不過，上帝的某些能量是有開端和終結的，關於這有點，全部教父也都證明了。如果這位自認為準確地知曉一切的哲學家認為，全部有開端之物都是受造物（因此，他在把上帝的本質稱作唯一的無開端者之後，又補充了一句相反的判斷，即「除此之外一切都具有生成的本性」）——我是說，如果他認為一切有開端之物因此也都是受造物，那麼，我們知道，儘管並非全部上帝的能量都是無開端的，但全部上帝的能量都是非受造的。的確，如果說上帝的創造力是無開端和無終結的，那麼，這一創造力的實現，也就是指向受造物的能量，則是有開端和有終結的，摩西就指出了這一點，他說，「上帝停止了他所開始的一切創造活動」（創 2:3）。在此怎能看不見，上帝的超越本質是某種與它的能量不同的東西呢？你也許會說，上帝的無開端的能量等同於他的本

質？但上帝的其他能量是有終結的，即便沒有開端，例如，大巴西流關於上帝的預知就曾這樣說過。就是說，超存在的上帝的本質甚至不等同於無開端的上帝能量，由此再次可見，上帝的本質不僅是超越於他的全部能量的，而且是「無限地」超越於這些能量的，按照偉大的聖馬克西姆的說法。

9. 聖西里爾（St. Cyril）把上帝無處不在、容納萬物卻不能被萬物所容納，稱作上帝的能量和力量。就是說，無處不在本身不是上帝的本性，正如我們的本性不是僅僅存在於某處一樣，因為那種根本不是本質的東西，怎能成為人的本質呢？顯而易見，雖然由於上帝本質的不可分割性，上帝完整地表現在每一種能量中，但是，上帝中的本質與能量無論如何不是同一種東西。約翰·克里索斯頓（John Chrysostom）把上帝到處都不在（不是因為他不存在，而是因為他超越時間、地點和自然）稱作上帝的根本能量。¹³不過，你不懂得本質與能量的任何區別，你可能把上帝的難以察覺性不是稱作上帝本質中的某種東西，而是稱作上帝的本質。但大巴西流說：「把創造能力稱作本質，把預見能力也稱作本質，把預知能力同樣稱作本質——總之把一切能量都稱作本質，這難道不很可笑嗎？」聖馬克西姆說：「善和仁慈的含義所包括的一切，全部生命和不死，以及在上帝近旁所直觀到的一切，都是上帝的行為，而且不是在時間中被造的，因為非存在從來不在德性或上述任何一種東西之先……」這樣，任何類似的東西都不是上帝的本質——無論是上帝的非受造的仁慈，還是上帝的無開端的和永恆

13. 見於以下著作的附錄：Maximi Confessoris, *Opuseula theologica*: PG 91, 281BC.

的生命，都不是。因為類似的一切都不在上帝中，而是在上帝近旁。

10. 還有，全部教父都一起證明，無法給非受造的三一找到一個能夠顯現其本性的名字，它們的所有名稱都是對它們的能量的稱呼。因為甚至「神性」一詞所表達的也是能量，其含義要麼是跑，要麼是直觀，要麼是火，要麼是自我神化；¹⁴超名稱者不等同於被稱呼者，可見，上帝的本質與能量不是一種東西。既然上帝的神性表現上帝的能量，而照你的看法，一切能量都是受造的，那麼，在你看來上帝的神性也是受造的了。但上帝的神性不僅是非受造的，而且是無開端的，因為在萬物產生之前就知曉萬物者，不可能在某個時間開始自己的直觀。上帝的無名本質畢竟超越於上帝的能量，正如上帝作為行為者超越於行為一樣，同樣，上帝作為無名者也超越於有名者。類似的真理絲毫不妨礙把獨一的上帝作為獨一的神性來崇敬，正如我們如果把陽光也叫做太陽，並不妨礙太陽和陽光是統一的一樣。你看，我們與教父的觀點是何等一致！

11. 你把我們所參與之物稱作受造的，把上帝的行為、上帝的全部力量和能量稱作在時間中有始有終的，你宣佈（多麼瘋狂和肆無忌憚的愚蠢！）這樣一些教父是瀆神者並對他們進行絕罰，他們教導說上帝在自己的本質中超越了非受造的能量的界限，因此超越了一切肯定和否定——你確認和臆造了這樣的論斷，你能夠證

14. 希臘語的「上帝」(θεός) 一詞對古代和基督教世界來說很像「跑」(θέειν)、「直觀」(φθεᾶσθαι)、「火」(αἶθειν)。(Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 30, 18: PG 36, 128A; Gregorius Nyssenus, *Quod Non Sint Tres Dii*: PG 45, 121D, 124A; Scholion 4, Gradum 1, Joannis Climacus: PG 88, 645AB; Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, XI 6: PG 3, 956A.)

明，你不是來自自古就有的惡教師行列麼？此外，你還不僅把上帝的全部作用和行為，而且把上帝的超存在的力量稱作受造的。然而，「本質」這個名稱本身就意味着上帝中的一種力量。聖狄奧尼修斯說：「如果我們把上帝的超存在的隱秘性叫做上帝、生命、本質、光，那麼，我們將用這些詞指稱的不是別的，正是從這一本質中來到我們身上的神化力量，或現實化力量，或創造力量，或賜予智慧的力量。」¹⁵因此，當你上帝的本質稱作唯一的無開端之物的時候，你就使人認為只有上帝的力量是無開端的，其他一切都是在時間之中的。為甚麼上帝的存在力量是無開端的，上帝的賦予生命的力量和賜予智慧的力量就是有時間開端的呢？要麼上帝的全部力量都是無開端的，要麼上帝的任何力量都不是無開端的！你要麼把非受造性只塞給一種能量，而把其他能量從非受造者的領域中驅逐出去；要麼宣佈全部能量都是受造的，連帶着一起否定前一種能量是非受造性的。這樣的謊言真的是自己和自己頂嘴，自己打倒自己；應當讓它自己反駁自己，自己污蔑自己，自己推翻自己。

12. 他會不會這樣說，「本質」一詞所指的是這樣一個原則，它以唯一的和整合的方式把上帝的全部力量都容納於自身了呢？但是，第一，如果這樣，這個原則就應該叫做上帝；因為這個名字是我們從教會那裏得來的，上帝在和摩西交談的時候沒有說「我是本質」，而是說「我是自有者」（出 3:14），自有者不是來自本質，而是本質來自自有者：自有者包含了全部存在。¹⁶第二，即便是他不

15. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II 7: PG 3, 645A.

16. 參 Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 3: PG 36, 625C。Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, V 4: PG 3, 817C。

用「本質」這個詞，而是用「上帝」，那麼，他就還應該加上「本性上的」，因為在說到恩典和「憑恩典成就的諸神」的時候，教父們也把諸神稱作是「憑恩典而成為無開端的和非受造的」。¹⁷因此，他應該說「本性上獨一的無開端的上帝」。然而，他沒有用「上帝」，也沒有加上「本性上的」，而是儘可能地欺騙聽者，完全沒有把那個包容一切和實現一切的存在者稱作唯一的無開端者；如果他把這個存在者稱作無開端的，那麼他又怎麼會竭力證明，此存在者本性固有的力量是受造物呢？

13. 此人認為上帝的力量是受造的，關於這一點可以從他自己的明確話語裏聽到。他援引了偉大神學家狄奧尼修斯的話：「存在者以自己的方式參與了存在自身、生命自身和神性自身，參與了這些來自不可參與的上帝的預見力量，存在者因此成為和被稱作有存在者、有生命者和有神性者，因此可以說，它們的第一創立者是大善（上帝）。」¹⁸他從這段話得出結論：「因此，這裏所說的神性自身等等，即顯然是被大神學家稱作力量的東西，不是永恆存在的，這些力量有創立者，大善」；還有：「說某種神性原則和神性的存在（作為萬物開端的上帝超越於它們之上），完全不是說它們是永恆的，因為它們有創立者即萬物的肇始者」；還有：「不可參與的上帝榮耀是永恆的，而不是另一種榮耀是永恆的，可參與的上帝榮耀則是上帝本質的另一種榮耀，不是永恆的，因為它有實體，有普遍原因」。神學家格列高利指出，說永恆的上帝榮耀是不可參與的上帝本質，這種說

17. Maximi Confessoris, *Ambiguum Liber*: PG 91, 1144C.

18. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, XI 6: PG 3, 953D-956A.

法是不對的，他曾把天使稱作永恆榮耀的直觀者，¹⁹這同時也證明了永恆的上帝榮耀的可參與性：因為在上帝中可直觀之物是可以通過某種方式參與的。而且，偉大的狄奧尼修斯說：「神聖的智慧者循環運動，與善和美的無始無終的光芒相結合。」²⁰這些無始無終的光芒是與可參與的上帝本質不同的，雖然也是不可分割的。何以如此？第一，本質是獨一的，而那些光芒是多數的，這些光芒按照接受者的屬性分發給他們，根據他們的領悟能力而增長，因此才有使徒保羅說的「聖靈的分發」（來2:4）；然後，任何人也不會有爭議，這一超存在的上帝本質就是上帝的能量，它們是可以參與的，而上帝的本質是不可參與的。

14. 此外，任何合一都要通過接觸，感性的或心智的；既然有與上述光芒的合一，那麼，就可能有接觸，正是心智的接觸，確切地說，是靈性的接觸。然而，上帝的本質本身是不可觸及的。再者：與上帝光芒的合一不是看見又是甚麼呢？就是說，這些光芒對於承受者來說是可見的，而上帝的本質則是完全不可見的；當然，這些無始無終的光芒，也就是無始無終的光。有永恆的光，它不同於上帝的本質，它本身不是本質——完全不是，而是上帝本質的能量。由於這光是無始無終的，因此它既不是感性的，也不是本來意義上的理性可知的，而是靈性的和神性的，超越於全部受造物之物；而那種既非感性又非理性可知之物，便是既無法被感覺本身所感知，也不能被心智力量本身所把握。因此，能看見這一靈性之光的力量，既不是感覺，也不是理解力，而是

19. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 31.

20. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 8: PG 3, 704D.

某種靈性力量，它超越全部受造的認知力量，依靠恩典進入純潔的自然理性。

15. 因此，神學家格列高利不僅把眾天使稱作「永恆榮耀的直觀者」，而且說他們「在永恆中」，從而指出，眾天使對永恆的上帝榮耀的直觀不是依靠受造的、自然的和心智的力量，而是依靠永恆的、靈性的、神聖的力量，他說，這不是「為了稱頌上帝，因為上帝給其他萬物賜予善，自身是完美的，無需附加任何東西，而是為了使上帝之後的首批自然物不停止行善」。²¹可見，他們對永恆榮耀的永恆直觀不是來自自然本性，而是來自永恆的上帝本性，他們獲得這種能力就像聖徒獲得直觀能力一樣麼？按照大巴西流的說法：「由於聖靈的推動，永恆之物成為活的和神聖的，人若有聖靈住在他身上，他就獲得了先知、使徒和上帝使者的尊嚴，而不再是先前的土地和灰塵」。²²具有這一能力的人自己叫做看見者；因此這光既是符合心智的，又是超越心智的；因為這光是自我直觀的，它對於受造的認知力來說是不能把握的，而對於當之無愧的人來說則是可以用看見的。

16. 因此偉大的狄奧尼修斯說：「智慧者循環運動，與無始無終的光芒相結合。」²³應當知道，作為總是最精確的神學家，他這裏並不是說，在與無始無終的光芒相結合的時候，智慧者自身循環運動，而是說，智慧者「被稱作」是運動的，我認為，這就意味着，這種運動在他們那裏不是自然而生的，即便他們從未受到過玷污，一開始就共同繼承恩典。不過，天使具有至高無上的光和看見這光

21. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 31: PG 36, 72C.

22. Basilius Magnus, *Contra Eunomion*, 5: PG 29, 769B。參見《創世記》十八章 27 節。

23. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 8: PG 3, 704D.

的能力，這不是自然而生的，這一點可以從天使的惡敵那裏獲得最可靠的證明：的確，墮落的天使即魔鬼沒有失去任何自然而生的東西，只是失去了光和看見光的能力；就是說，無論是這光，還是看見這光的能力，都不是自然而生的。而且魔鬼也沒有喪失思維：他們有心智，他們沒有脫離存在，他們（對耶穌）說：「我知道你是誰，乃是上帝的聖者」，耶穌不允許他們說，他們認出了他是基督（可 1:24, 34；路 4:41）。因此神學家格列高利說：「你不信神性麼？甚至魔鬼都信。」²⁴既然他們知道神性，他們就必然知道，神性不是任何受造物。

17. 這樣，這光就不是知識，即便是通過肯定或否定的途徑得到的。當然，每一個惡天使都是有智慧者，但按照先知的說法，這是「亞述王的智慧」（賽 10:12-14），是把知識運用於惡的智慧，而上帝的光是不可能運用於惡的；它會迅速脫離屈從於惡的人，使贊同惡的人失去上帝。因此，這光和光芒不是理性知識，除非是在不精確的意義上使用「理性知識」這個詞，就像為了表達上帝的活動而把不可言說的恩典的能量稱作「神性」一樣：因為這是有神聖作用的能量，絲毫不脫離發揮作用的聖靈，並且，被純潔照亮者有一個開始，就是他接受照亮——因此，教父把光照稱作純潔——而光和光芒是無開端的。這種純潔性最多地表現在像天使一樣被照亮和得到神化的人身上；按照聖馬克西姆的說法，這樣的人能夠直觀到不顯現的和無法言說的榮耀，其自身也和上天的力量一起成為聖潔的接受者。

18. 如果追查這位新詞創造者憑甚麼暗中搞出了聖靈恩賜以及上帝的全部力量的受造性，如果追查其原

24. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 27: PG 36, 661A.

因，那麼，除了我們前面所揭露的諸多異端的惡源泉之外，我們找不到任何其他根據，只有狄奧尼修斯的一種表達除外，他說上帝做出了（ὑποστήσαι）這些力量。但這個表達只指出了這些力量的存在，而完全沒有指出它們的存在方式，因此它既可以用來說受造物也可以用來說非受造物。大巴西流把這一表達運用於聖子，他說：「生出了水的深淵者（伯 38:28）難道沒有同樣做出聖子的深淵麼？」，又說聖靈：「上帝口中的氣（聖靈）不是從某種外部的受造物中被造出的，而應當認為，它是從上帝那裏被做出來的（ὑπόστασις）」；還說：「它（聖靈）的本體特性的虛幻性在於，它是通過聖子被認識的，是從聖父那裏被做出的」。神學家格列高利也常常把聖子的永恆受生稱作「被做出來」。當然，從這些名稱中你馬上就會向我們證明聖子和聖靈的受造性，因為你把上帝的力量都宣佈為受造的，根據是它們有創立者（ὑποστάσις），有普遍原因，你卻沒有發現，狄奧尼修斯在那裏說這些力量與存在物的來源是不同的；他說了上帝的預見力量來自不可參與的上帝之後，又補充說：「……存在物在參與了這些力量時，存在物也被稱作存在物，雖然這些力量顯然高於存在物。」而且，英明的聖馬克西姆把參與之物叫做有開端者，把被參與者叫做無開端者。

19. 那麼，你把這些來自超存在的神秘深處的、使人神化的、創造存在的、使人明智的力量，歸屬於參與者還是被參與者呢？如果歸屬於參與者，那麼，你就必須尋找另外一些與此類似的力量，作為它們的被參與者。但是顯然，這些力量必須是來自被參與者，而不是來自參與者。然後，如果這一神化力量（作為參與者，而不

是被參與者) 需要另外一種神化力量, 那麼, 這另一種神化力量還需要新的另一種神化力量, 以致無窮。這樣, 神化力量就是被參與的, 而不是自己參與到另外的東西中。再者, 如果人們要參與上帝, 那麼, 要麼參與上帝的本質, 要麼參與上帝的力量或能量。但按照你的觀點, 人們是不能參與上帝的力量或能量的, 因為這些力量或能量是自己參與到另外的東西中的, 是受造的; 就是說, 人們就會參與上帝的本質, 這顯然是荒謬的。此外, 這些力量本身如果要參與到另外的東西中, 而不是被參與者, 那麼, 它們要參與到的東西不是別的, 而正是超存在的上帝本質。難道還會參與到另外一些類似的力量嗎? 那樣就會造成兩種荒謬: 上帝本質的可參與性和把力量變成本質, 不是通常的本質, 而是上帝的本質: 力量變成能量, 從能量中產生完滿性, 本質馬上成為可參與的, 從這一本質中產生被參與物。你看, 多神論者把這些力量歸屬於參與者和受造物, 是何等的荒唐, 因為這是宣佈上帝的本質不是獨一的, 而是多數的和多樣的。

20. 但是, 我們崇拜的是獨一的全能上帝, 我們贊同教父的觀點, 知道上帝的力量是可參與的, 所有這些力量都是無開端的, 不是在作用上的無開端, 而是在存在上, 雖然它們不是獨立存在的; 這些力量, 按照偉大的狄奧尼修斯的說法, 作為首先存在於上帝中的力量, 是可被參與的。²⁵按照聖馬克西姆的說法, 被參與者不是從任何時候開始存在的, 「非存在不先於它」, 而是因永恆的上帝而永遠存在的, 是永遠與上帝不分離的, 永遠在上帝之中和與上帝同在的。²⁶你的詭辯術, 這些二神、

25. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, XI 6: PG 3, 956A.

26. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 48; PG 90, 1100D.

多神和複雜的神，已經不能嚇住我們了，你像稻草人一樣反對我們，反對教父們，要知道，這無法困擾成年人，只能讓小孩子困惑，你想用這些詭辯把自己的瘟疫轉移到我們身上，正如我們多次指出的，你用自己的論斷反駁了自己，你企圖吸引他人像你一樣墮落，用怪異的詞語誑騙他們，狡猾地使他們脫離自己的真正教義。

21. 他說：「因為你們確認了許多永恆之物和非受造之物，低級的和高級的，所以，你們就確定了多神；又因為你們把這一切都不加區分地建立在上帝之中，把同一個上帝有時叫做可見的榮耀，有時叫做不可見的本質，所以，你們就把兩個神歸結為同一個組合的神。」這些話是放肆的辱罵，激烈的揭露，確切地說是胡說八道的虛構，這些話是說誰的？不用我們說，每人都很清楚。因為你們已經聽說過，彷彿教父們說，被參與者是多數的，被參與者是無開端的，上帝無限地超越於萬物，²⁷上帝的可見的榮耀是永恆的，與上帝一樣永恆。不過我們對此將簡要敘述，因為我們贊同教父們的觀點。

22. 是的，我們確認，上帝擁有這一切，用偉大的狄奧尼修斯的話更確切地說，上帝預先擁有萬物，上帝在不可知性、概括性、統一性上優越於萬物，正如靈魂在自身中以統一的方式擁有身體的全部預見力量一樣。²⁸正如在眼失明耳失聰的情況下靈魂仍然絲毫不差地擁有身體的預見力量一樣，上帝在世界存在之前就擁有世界的預見力量；正如靈魂不能歸結為預見力量，而只是擁有預見力量一樣，上帝也是如此；正如靈魂是統一的、單純的、非組合的、不是以任何方式由它內部所具有的和

27. *Maximi Confessoris, Capita Theologiae et Economiae*, I, 49; PG 90, 1101A.

28. *Pseudo-Denys, De divinis nominibus*, V 5-7: PG 3, 820B; D; 821B.

來自它的力量構造而成的一樣，上帝雖然不僅是強大的，而且是全能的，但不因他所具有的力量而失去其統一性和單純性。然後，你根據對自己的研究而確信，靈魂有許多活動，這些活動有可能脫離身體，當靈魂與身體結合的時候交給身體。不過，難道偉大的狄奧尼修斯把生命自身、神性自身等稱作存在者的原型和原則的時候，沒有說上帝預先擁有這一切麼？²⁹上帝所擁有的東西，怎麼會有開端呢？如果這是上帝作為禮物賜予的，那麼，上帝怎能賜予他沒有的東西呢？如果在狄奧尼修斯那裏把這一切叫做預定和上帝的願望，那麼，這些預定和願望怎能不是無開端的和非受造的呢？你所說的「公認的是，只有上帝的本質是無開端的，除此以外的一切都是受造的本性，都有時間上的開端」，³⁰這一論斷從何而來呢？有哪一位教父說過這樣的話麼？如果誰也沒說過，又怎麼能是「公認的」呢？

23. 在此他還硬加上了某種所謂公認的觀點：「在上帝的本質與受造物之間沒有任何另外的實在」。³¹但是，如果他在此所說的上帝的本質，指的是可參與的、創造存在的上帝的力量（偉大的狄奧尼修斯把這種力量稱之為「自我創造的存在」），³²那麼，應該說，不是在上帝的本質與一切生成物之間一無所有，而是只在上帝的本質與生成的本質之間一無所有，因為生存者作為有感覺有心智的生物，不是由上帝的創造存在的力量創造的，而是由上帝的創造生命的力量創造的，同樣，智慧者是由上帝的使人智慧的力量創造的，被神化者是由上帝的

29. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, XI 6: PG 3, 956A.

30. 參見本書第三論，第二部，第4節。

31. 參見本書第三論，第二部，第4節。

32. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, XI 6: PG 3, 956A.

神化力量創造的，因此，我們也把這個超存在的、統一的隱秘者既叫做上帝，也叫做生命，也叫做智慧，而不僅僅叫做本質。³³如果他在此所說的上帝的本質（他稱之為唯一無開端者），指的是那個預先存在於不可企及的奧秘之中的、³⁴超存在的隱秘上帝，而不懷好意地從中排出上帝的力量和能量，確切地說是無開端的上帝的行為——如果他所說的是這樣的上帝本質，從而確認在這一本質與生成物之間沒有任何另外的實在，那麼，超存在的上帝本質作為可參與的本質，在他那裏就成為一切生成物的實在性，他又排出了任何其他本質，使這種本質成為唯一的。這樣，一切生成物都將參與上帝的不可參與的本質。難道一切生成物可以不參與實在性麼？如果不參與存在，那麼，時間或空間，或有時空性之物，它們從何而來呢？這意味着，任何有時空性之物，無論它有多少本質，或沒有本質，都將參與上帝的本質；因為按照你的觀點，任何其他本質都不能，只有上帝的本質才能成為生成物的實質性；參與上帝本質之物不能成為本質，這是再荒謬不過的。

24. 如果實在性是什麼存在物的本原，那麼，難道超本原者不高於實在性嗎？如果本原絕對超越於一切來自本原之物，那麼，難道實在性不高於存在物嗎？但如果實在性高於參與實在性之物，而超本原者又高於實在性，那麼，怎麼能說在參與者與不可參與的超本質之間不存在可參與的實在性呢？當然，全部這樣的本原都不是別的，正是存在物的意義（邏各斯），是存在物可以參與的原型（範式），但這些預先存在於創造者頭腦中的原型（萬物都是

33. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, V 2: PG 3, 816C.

34. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, V 2: PG 3, 816C.

按照這些原型產生的) 從存在物中被排出了。這些原型為甚麼不在不可參與者與參與者之間呢? 既然有參與上帝之物, 但上帝的超存在的本質又是完全不可參與的, 這就意味着, 在上帝的不可參與的本質與參與者之間有某種東西, 參與者正是通過這種東西參與上帝的。你去掉了不可參與者與參與者之間的東西——這是何等的損害啊! 就是把我們與上帝割開, 拋棄了我們與上帝的聯繫環節, 在生成物的基礎與產生和建立之間設置了一個巨大的不可逾越的深淵。顯然, 我們應當尋找另一個上帝, 不僅是自給自足的、自己起作用的、自我神化的上帝, 而且還是善的上帝, 那麼, 他就不滿足於自我直觀的簡單運動, 他不僅不是貧乏的, 而且是過於豐盛的, 於是, 他在出於自己的仁慈而希望行善的時候, 就不會沒有力量, 他不僅是不動的, 而且是運動的, 他以自己的創造能量和預見能量為所有人而存在; 簡單地說, 我們要尋找一個可以參與的上帝, 以便使我們在生活中按照自己的可能性參與上帝, 得到神化。

25. 這樣, 在生成物與不可參與的超實在性之間, 是有某些東西的, 不僅有一種東西, 而且有許多東西, 這些東西在數量上與參與者正好相等。但這種中介物不是自身存在的: 這是超本質的力量, 這一超本質以唯一的和統一化的方式預料和包括了全部無數參與者, 在參與者中增多, 被一切所參與, 其自身則無限地保持自己的不可參與性和統一性。因為, 如果有個圓心包含着從自身發出全部半徑的力量, 那麼這個圓心不是由兩個點或多個點構成的, 同樣, 上帝不可能是雙重的, 他預先擁有生成物的原型和力量。但這些力量和原型不是作為本質或本體自身而存在和預先存在, 它們不構成上帝的存

在：上帝是它們的設立者，而不是上帝自身由它們構成；因為不是上帝周圍的存在物是上帝的本質，而是上帝自身是上帝周圍的萬物的本質。一方面，上帝是超存在的本質，是不可言說和不可思議的，不可捉摸和不可參與的；另一方面，上帝又是存在者的本質，生命者的生命，智慧者的智慧，總之是一種實在性，是全部各種存在物的積極力量，這一力量是受造物可以言說、可以思考和可以參與的。因為按照偉大的狄奧尼修斯的說法，「不僅可以通過無知認識上帝，而且可以通過知識認識上帝，有對上帝的思考、言說、科學、論述、感知、見解、想象、命名等等」，³⁵這意味着，對上帝的參與既可以通过對上帝的思辨、感知、觸摸，也可以通過後來出現的上帝之道。³⁶不可參與的上帝本身又成為可以參與的，上帝作為超存在的本質是不可參與的，但作為具有創造存在的力量和改造萬物、完善萬物的能量的上帝，則是可參與的。

26. 畢達哥拉斯和蘇格拉底卑鄙地和有損於上帝地認為這些原型（範式）是與上帝同等的獨立本原。他們才是應當被譴責為多神的人，他們在超本質與受造物之間虛構出了一些獨立於上帝本質的本原，這些本原是「他們自己和他們的祖先都不認識的」（耶 16:13）。但我們和我們的祖先不認為其中的任何一個本原是自己存在的、無原因的，或作為與上帝同樣的原因，我們說的是上帝的預定、預知和意願，它們在上帝創世之前就存在於上帝之中了——怎能不是如此呢？——然後，受造物都是按照這些預定、預知和意願被創造的。根據《聖經》，

35. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, VII 3: PG 3, 872A.

36. 參見本書第二論，第三篇，第 66-67 節。

上帝說，應當有，他的想法成為行動，他所希望的一切，他都做出來了（詩 33:9，113:2）。我們不說有多個超越的、原初的、創造全部生成物的本質，我們說獨一的、拒絕任何分裂和多樣化的、從自己的單一性和純潔性中消除複雜性的上帝，因此，我們知道上帝是全能的、在創世之前就在自身中包含一切的。因為，按照偉大的狄奧尼修斯的說法，³⁷獨一的太陽在自身中預告了許多參與它的東西的原因，那麼，就更容易設想，上帝作為太陽及萬物的原因，在自己完整的超本質的統一中起初就預先設定了一切存在物的原型。

27. 這樣，永遠存在着上帝的預定、預知、預見，等等；這一切都是既是與上帝統一不可分的，又是與上帝的本質有差別的，上帝的本質高於預定、預知等。怎麼會不這樣呢？如果這些預定、預知的存在是永恆的，上帝的存在也是永恆的，難道就意味着有兩個或多個上帝麼？如果上帝的全部力量和能量是不可分割地統一在上帝之中的，那麼，上帝就是在我們這裏被構造的麼？還有，如果我們是通過這些預定、預知產生的，那麼，由此就能得出我們不是上帝的造物、而是某種另外的東西麼？或者，如果上帝賜給我們的世間皇帝按照自己的意願和決定確定了某些命令，他的決定成為被尊崇的聖旨和每一位大臣的律法，那麼，你難道會把統一的皇帝變成兩個皇帝、說他的統治是由兩個王國構成的、不是把他，而是把另一個人稱作立法者麼？因為在這裏，在命令者與必須服從者之間存在着命令！誰也不能說，我們的皇帝通過強力、有時通過預知來預先決定，雖然不是在一切方面，也不總是如此。這樣，我們因為皇帝的命

37. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV 4: PG 3, 697CD.

令不是王國，就把皇帝的命令等同於大臣會議的決定麼？正如你因為可參與的上帝能量不是上帝的本質自身，就認為這些能量是受造的一樣？這就是你據以證明正教信徒的二神論或多神論的公認原則。

第三論第三篇

從這位哲學家的結論中產生的荒謬

對第二個結論的第三個回答

1. 他從某些反真理的、他認為是公認的指定原則和前提出發，對真理和真上帝的攻擊是強烈的，達到了惡學說的程度；然而相反，在他想象為有證明力的論斷中，他卻無意中揭露了他自己。他的著作不情願地落入我們手中，¹就像其作者的狡猾信使一樣。在落到我們這裏的著作中表現出來的惡意，再次完全沒有反駁先前關於他所說的話。簡單地說，他處於這樣的極度惡意中：他揭發先知是受魔鬼控制，把遵循上帝福音的聖徒歸為異端分子之列，把先知、使徒及其追隨者的美德說成是惡習，而不是美德。自古以來有過比作了這樣的講話的人更壞的導師嗎？有誰會對反駁這位作者的人感到氣憤嗎？有哪些聖徒能容忍這樣的著作和譴責不容忍這些著作的人嗎？如果他秘密地說了甚麼，他所說的話彙集成某種邪惡的神秘之物，他把這些神秘之物悄悄地說給湊過來聽的人，沒有壓低聲音，而是隱藏了自己思想的有害性——如果這樣難道會更好嗎？我們在此將簡要地揭露他是怎樣花言巧語的，首先看看，他在自己的講話中怎樣證明那些有上帝靈感的先知是受魔鬼控制的。

1. 參見本書第二論，第一篇，第2節及第二論，第三篇，第78節。

2. 他確信，先知的直觀低於理解，為了證明認識優越於直觀，他把直觀描述為「看見」，²雖然是可感知的看見；然後他在下面又說，「在更壞的理解活動中起作用的心智，是激情的和魔鬼的心智」。先知是用心智看見的——「不是用感覺」，大巴西流說，「在有上帝光照的時候」，先知的看見「就是可以被心智所理解的」；³又說：「先知如果在心靈的主導部分接受聖靈的印跡，他們就能預見將有之物」。⁴我是說，先知是在聖靈中心智進行直觀的。按照作者的說法，如果「在更壞的理解活動中起作用的心智」是魔鬼的心智，那麼，當心智不是出於發財、低級快樂或意見而起作用時，難道這時的神性直觀就不是魔鬼的嗎？那麼，引導這一直觀的聖靈和光又是甚麼？不，讓這些講話的作者的瀆神思想回到他頭腦中吧，最好是不理它，儘可能遠離它，而作者在墮入虛偽之後，也將會懺悔和回到真理。

3. 有人問，為甚麼這位哲學家陷入了如此深坑？因為他企圖用推論和自然哲學來研究超推論的和超自然的奧秘，不相信教父的話：「不可能用推論來解釋先知的洞見之路，只有被經驗教會的人才會有明見的知識；如果說任何理性甚至都往往無法想象自然的作用和遭遇，那麼，就更不用說想象聖靈的作用（能量）了」；⁵可以看到，基督之後的許多聖徒也多次證明過這一點。當所有這些聖徒都這樣說的時候，他卻把那些說靈性之物應當在經驗中認知和了解的人，稱作是門薩里安派（Messalians）！這不是像幾何學結論一樣明顯地表現出

2. 參見本書第二論，第三篇，第 58 節。

3. Basilius Magnus, *Commentarius in Isaiam prophetam*, 13: PG 30, 565C.

4. 同上，7 及導論：PG 30, 452 A; 121A; 124B。

5. Joannis Chrysostomi, *Interpretatio in Isaiam Prophetam*, 1: PG 56, 14.

他對神聖奧秘和聖靈的能量毫無感知嗎？因為他並未宣佈自己是門薩里安派。如果只有被經驗教會的人才能知道聖靈活動的作用，但他在經驗中並不知道，而且完全不信在經驗上知道的人，那麼，誰還能懷疑，他關於靈性活動所說的一堆廢話，都是錯誤的，他還用這些話來反對有經驗的人，卻不知道其實他沒有告知任何東西，沒有談論任何人。諺語說，誰能給沒嘗過蜂蜜的人解釋蜂蜜的甜；我問你，沒嘗過蜂蜜的人怎麼解釋蜂蜜的甜？如果沒嘗過蜂蜜的人卻反駁嘗過的人，這難道不表明，他不僅在明顯地說謊，而且非常可笑嗎？他關於聖靈的超自然活動說了如此虛假和可笑的話，按照使徒的說法，他窺察所沒見過的，憑着自己的血肉之見，妄自尊大（歌 2:18）。只這一點就不僅足以揭穿他的謊言，而且足以說明他把聖徒等同異端分子；因為按照使徒的話說，聖靈的活動只對被經驗教會的人顯現，而他宣稱說這話的人是異端分子。這也足以揭穿他對基督之後的聖徒的譴責，這對他來說還不夠，他要運用許多其他手法反對聖徒們，確切的說是反對他自己。

4. 由於聖徒們在他們的著作中說法有時不一致，他便抓住其中的某句格言，無恥地以此來攻擊另外的人，把他們說出勢不兩立的和彼此排斥的，因此已經是對他們的絕罰。例如，尼薩的格列高利（Gregory of Nyssa）說，因為心智是無身體的，因此既不在身體外也不在身體內，⁶他帶領尼薩的格列高利向那些認為心智在內心的聖徒⁷開戰，立刻把這些聖徒作為真理的反對者歸入異端分子之列。但是，與持這種看法的人不同，我們在〈聖山決議〉（Hagiortie

6. Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 12: PG 44, 156ff.

7. 參見本書第二論，第二篇，第 27 節。

Tome) 以及在本書第二論的「論祈禱」中明確指出，聖徒們在此也是彼此一致的，正如我們與他們彼此一致一樣。然而，他把尼薩的格列高利本人也歸入異端分子之列，因為這位聖徒在談到第一殉道者司提反的時候說：「司提反不是依靠人的本性和力量看見神聖之物的，而是由於與聖靈恩典的結合，因為根據《聖經》的證明，這樣的東西只有這樣的人才能看透；的確，既然聖父和聖子的榮耀對人的本性來說是可以容納的，那麼，宣佈人不能『看見上帝』的人就是不對的；但他必然不會說自己不對，歷史在講述真實」⁸——因為這位聖徒明確說了這樣的話，我們這位哲學家就根據許多理由譴責他關於教父所說的話語的含義，卻竭力把說這類話的一些人驅逐出正教信徒之列，因為他們說看見上帝而把他們稱作門薩里安派和弗拉赫尼特派 (Vlahernities)，把他們與堅信上帝的不可見性的人對立起來。

5. 他說：「一個人在高於人之後就能看見上帝麼？因為那時候他將成為天使，但是我們最厲害的神學家離最末等的天使也還相去甚遠，甚至我們假定，他真的將成為天使，即便如此，眾天使也是不能看見上帝的本質的。」為了公平起見，可以對他說：惡天使的出師學徒，你由於惡天使的教唆而成為聖徒的指責者。不，當皇帝希望由於個人交往而獎賞一個士兵的時候，這個士兵完全不會因此而馬上成為軍官；一個士兵站得離皇帝近，他還不能因此而獲得統帥的尊嚴。但是，他說：「人除了以天使為中介，不可能以別的方式遇見上帝，因為天使有領導我們的神聖權力。」你在做甚麼？你要把必然性強加給那個掌管必然性的人嗎？他想決定必然性的時

8. Gregorius Nyssenus, *In S. Stephanum protomartyrem*: PG 46, 717B.

候就能決定，有時還能完全改造必然性。你告訴我，是哪一位天使對摩西說：「我是自有永有的……是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」（出 3:14-15），如果不是上帝之子，為甚麼大巴流這麼說？⁹為甚麼在以色列人出埃及一章中寫道：「主與摩西面對面說話，好像人與朋友說話一般」（出 33:11）？如果那個與亞伯拉罕交談時「指着自已起誓」（創 22:16）的人是天使，那麼，為甚麼使徒說：「當初上帝應許亞伯拉罕的時候，因為沒有比自己更大可以指着起誓的，就指着自已起誓」（來 6:13）？假如上帝自己屈尊同意與作為律法原型的祖先們交談，那麼，為甚麼在出現了真理和恩典的律法（不是天使，也不是人，而是救主自己按照這一律法拯救我們〔賽 63:9〕，是聖靈自己教會我們全部真理〔約 16:13〕）的時候——為甚麼這時候上帝不是自己向聖徒開啟？按照使徒的說法，「在我們還是罪人的時候」（羅 5:8），難道他不憎惡為了我們而成為人，為了我們而接受十字架之死嗎？而在人不僅是虔誠的，而且被神聖化，通過遵守上帝誡命而身心均得以潔淨，並因此而成為全能的聖靈的馬車的時候，他會憎惡直接住進人裏面，向人顯現和與人交談嗎？尼薩的聖格列高利在提到司提反「看見上帝」的超自然的神性能力之後說：「這是人的本性所達到的成果嗎？或者，這是某個把低級本性抬高到這一高度的天使所達到的成果嗎？不是，是另外一回事。因為經上沒有記載，司提反因具有了強大力量或得到了天使的幫助才看見所看見的，而是記載，司提反被聖靈充滿，才看見了上帝的榮耀和上帝的獨生子（徒 7:55-56）——因為，先知說（徒 36:9），在光中看

9. Basilius Magnus, *Contra Eunomion*, 2, 18: PG 29, 609 B.

不見的人，不可能看見光。」¹⁰這裏，他把通過聖靈看見上帝，而不是把認知上帝，叫做可容許的；他把「誰也沒見過上帝」這一表達歸屬於認知上帝，令人不解地把這種知識與司提反的靈性看見對立起來，他這樣給我們提供了最美妙最虔誠的決定。此外，他稱之為可及的和可見的仍然不是上帝的本質，而是聖父的榮耀和聖靈的恩典。

6. 這位哲學家說：「但是，我聽說，這一恩典和榮耀是超自然的，如果這一類東西是被這一類人所洞見的，那麼，這類東西就是與上帝類似的，因此，它們是非受造的和無開端的，我把它們稱作上帝的本質。」不，反聖徒的神學家，這是不可能的；要知道，你是無論如何也瞞不過認識你的人的，即便你把聖徒思想的神聖含義說得像某種異端思想一樣：難道上帝的能量不能成為超自然的、無開端的、非受造的嗎（因為這一能量以超自然的方式向它領受它的人顯示完整的上帝，它是與上帝相似的）？他回答說：「無論如何也不可能！因為上帝的本質是唯一的非受造和無開端之物，而上帝的任何能量都是受造的。」哦，罪過！無神論者也說上帝沒有本性能量和本質能量，因為他確認沒有上帝，根據聖馬克西姆（St. Malcolm）的說法，教父明確地說，如果不經過本質力量，就無法認識任何自然本性，自然本性也就不存在——我是說，按照這位哲學家的說法，要麼沒有上帝的本性能量和本質能量，因此也就沒有上帝，要麼，有上帝的本性能量和本質能量，但它們是受造的，擁有這些能量的上帝的本質也將是受造的，因為當本質所具有的本性能量和本質能量是受造的時候，擁有這些

10. Gregorius Nyssenus, *In S. Stephanum protomartyrem*: PG 46, 716D-717A.

能量的本性和本質也是受造物，也被作為受造物來認識。

7. 你告訴我，如果上帝的本性能量不是非受造的，我們為甚麼相信基督的兩種本性和能量？如果基督作為上帝不具有自然本性的意志和上帝的意志，我們憑甚麼說基督的兩種意志？上帝的意志不是上帝本性的意志嗎？非受造者的意志有可能是受造的嗎？或者，他是在某個時候才開始獲得一個非永恆的意志嗎？是有人強迫他這樣做，還是他自己改變了意圖？——這樣，我們的倒楣蛋帶着自己的新發明不僅反叛上帝的自然本性，而且反叛肉身拯救者的到來，他希望成為基督教信仰者的審判官，卻自己把自己逐出了虔誠的基督教信仰者行列，用自己的講話揭露了自己是一個基督一性論者和一志論者，並且是比先前的基督一性論者和一志論者更壞的。的確，如果上帝的全部能量（除了最初使一切都進入上帝本質的作用之中的那種能量之外），按他的話說，都有時間上的開端，上帝的全部能量必然是受造的，那麼，就會得出，基督不是同時具有本性上受造的能量和非受造的能量，而是只有受造的能量；於是，基督只有一種能量，如果如那些惡導師所說，全部能量都是受造的，那麼，基督的能量就不是上帝的能量；如果基督只有一種能量，他就必然只有一種本性，並且不是上帝的本性，像在先前的基督一性論者那裏一樣，而是受造的本性：具有受造能量的本性，不可能是非受造的本性。

8. 然後，如果上帝不具有無開端的能量，而只是具有超自然性，像作用者超越自己的作用一樣，那麼，上帝怎能成為先於無開端者和超越無開端者呢？按照偉大的狄奧尼修斯（Dionysius）的說法，假如神學家不把「具

有神化作用的恩賜」¹¹叫做神性，那麼，怎麼會沒有超神？根據聖馬克西姆的說法，這種具有神化作用的恩賜「永恆地來說永恆存在的上帝」，¹²如果不承認這種恩賜，其結果就是，被神化者直接參與上帝的本性，成為憑本性成就的神——如果沒有神化的恩典，那麼，上帝就不會被稱作超神，正如還是根據聖馬克西姆所說，如果「不死、無限、存在以及在上帝那裏所洞見的一切不是上帝的無開端的活動」，¹³那麼，上帝就不會被稱作先於無開端者。假如恩典不是無開端的，聖馬克西姆就不可能說，在參與恩典的時候，「人成為無開端的，就像麥基洗德一樣，經上說他無生之始，無命之終」（來 7:3），也像「每一個跟隨保羅的人一樣，他具有聖言承載者的神聖和永恆生命」。¹⁴

9. 他說，「即便容許上帝的能量是非受造的，但如果它們不成為受造物的話，也仍然是誰也看不見的」。上帝的能量永遠也不可能成為受造物，只有參與上帝的存在物才是受造的，被參與的本原是在上帝中預先存在的，如果不是這樣，受造物就會參與上帝的本質，這是極其荒謬的——關於這些，我們暫時不涉及。我們不能像看見眼前之物那樣看見遙遠之物，不能像看見現在之物那樣看見未來之物，我們不能在上帝關於我們的意志尚未應驗的時候知曉上帝的意志；但先知們在上帝的意圖（這意圖起初就存在於上帝之中）尚未實現之前就知曉上帝的意圖。如果你不聾，就能在教會聖詠中聽到，

11. Pseudo-Denys, *Epistola* 2: PG 3, 1068-1069.

12. Maximi Confessoris, *Capita de Charitate*, III, 25: PG 90, 1024C.

13. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, I, 48: PG 90, 1100D.

14. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*: PG 91, 1144 BC; *Capita Quinquies Centena*, V 85: PG 90, 1384D.

被揀選的門徒在他泊山上看見了永恆的上帝的壯麗，上帝的榮耀，這一榮耀不是像你的低級理解那樣是來自受造物的，而是原型之美的最明亮的光輝，¹⁵是神性之美的無形樣式（ἀνείδεον εἶδος）本身（人通過這一樣式而被神化和得以與上帝面對面交談），是永恆不斷的上帝之國本身，是超理性的和不可及的天上之光，是無邊無際的、超時間的、永恆的光，是不朽照耀的光，是有神化作用的光；因為他們看見了這樣一種聖靈恩典，這一恩典後來住在他們身上，¹⁶因為聖父聖子聖靈的恩典是統一的，這一恩典他們雖然用肉眼看見的，但他們的肉眼是這樣張開的，按照大馬士革的約翰（John of Damascus）的說法，¹⁷他們從盲人變成了明眼人，看見了這非受造之光，按照聖狄奧尼修斯¹⁸和馬克西姆的說法，這光在未來時代將不斷地被聖徒所洞見。

10. 顯然，門徒們超越了自身，在上帝中依靠聖靈看見了用受造的能力所看不見的上帝能量。「獲得住在上帝中的人用某種單純的不可分的知識認識到了一切預先存在於上帝中的存在本原」；¹⁹還有：「當心靈凝聚於自身和上帝之中的時候，就將沒有把心靈分化成許多意念的推論了，因為心靈的最高主宰者是最高的、唯一的和統一的上帝之道，在它的統一的、不可思議的單純性之中預先存在着全部存在的本原；心靈在專注於上帝之道（它不在心靈之外，而是在完整的心靈之中，它自身也

15. 參見正教會基督變容節晨禱中多慈頌（полиелей）之後的坐頌詞（седален）和基督變容節晚禱中的第三篇詠閱讀詞（стихира）。

16. 參見本書第一論，第三篇，第 38 節。

17. Joannis Damasceni, *Homilia in transfigurationem domini*, 12: PG 96, 564C.

18. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, I 4; *De caelesti hierarchia*, XV 4: PG 3, 592BC; 353C.

19. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, II, 4; PG 90, 1128A.

因單純的融合而成為完整的)的時候,心靈自身也認識了這些存在本原,但心靈在這些本原中成為聖言和上帝的新娘之前,有可能徘徊於劃界和分解之途。」²⁰你看見了吧,住在上帝中的、被神化的、在聖靈鼓舞下專注於上帝的人,不是按我們所說的方式看見的嗎?他們以神奇的方式,用感覺看見了超感性之物,用心智看見了超心智之物,當聖靈的力量深入到他們的人性狀態之中的時候,他們就在聖靈力量的作用下看見了我們無能力看到的東西。雖然我們在說到看見上帝時總是給「感覺」加上「超感覺的」,以便指出這種看見不僅是超自然的,而且是超越一切名稱的,但是,這位老奸巨猾的智慧者還是希望通過一些空洞的劃分來說出某種反對我們的東西,攪亂幼稚的頭腦。他胡說甚麼我們認為神聖之物是感性的,彷彿有人把上帝稱作超本質的本質,把本質與超存在性分割開,還奇怪地胡說:「因為你們給上帝加上了本質,這要麼是某種空洞虛構的概括而不是真實的概括,要麼是某種不可分的東西。」我們要對這位配得上拉丁語人這個外號的哲學家說,你要弄清神學,就像牛和驢要學會唱歌一樣;難怪聽說你指責我們說,彷彿我們把靈性之物和超理性之物叫做感性之物;也難怪,雖然「在他裏面」和「在自身中」是完全不同的,你卻聽成了同一種東西,所以,你認為上帝周圍的一切自然物都是處於上帝之中的。

11. 「如果通過在上帝旁邊之物看見上帝,那麼,上帝就絲毫無異於所見之物,因為每個所見之物都不是由於在它之中的東西而被看見,而是由於在它旁邊的東西而被看見;比如說,用視力所接受的不是太陽的本質,

20. Maximi Confessoris, *Mystagogia*, 5: PG 91, 681B.

而是在太陽旁邊之物。」但是，第一，你所舉的這個例子揭露了你是上帝及其聖徒的蓄意誹謗者：因為陽光和光源都被稱作太陽，但太陽並未因此而成為兩個；雖然神學家也把來自上帝的有神化作用的恩典也叫做上帝，就像陽光是太陽旁邊之物中的一種一樣，難道這就意味着陽光不是太陽的本質嗎？難道上帝的本質不是從上帝那裏發出的照亮聖徒的光嗎？但陽光是甚麼時候產生的，是被看見的時候產生的，還是在被看見之前就有了？使聖徒神化的光更是如此。第二，如果上帝在此絲毫無異於所見之物，那麼，為甚麼你以及像你一樣的人、還有許多比你更優秀的人，都看不見上帝？即便是你的看不見聖徒所見之光的眼晴會阻止你的誹謗上帝之光的嘴巴說好話，但是，眼睛還是教導你說，這光不是自然的，不是「通過空氣可以看見的」。²¹你在確認這一觀點的時候，仍對未來時代進行侵害：神聖之物的解釋者明確地說，到那時我們將不需要空氣以及依靠空氣而存在的光，然而，你卻把這非感覺能力所接受的光以及現在和未來時代的美，說成是感性的，甚至在未來時代也是通過空氣才能看見的。

12. 「但是，」你說，「即使在這種光方面我有盲症，但畢竟我的耳朵是張開的，我聽見有人說，只有心智才能接受來自上帝旁邊之物，即上帝形象的影子，這一形象就像短暫的閃電照亮視野一樣在我們身上照亮心靈的主導部分，並且是被潔淨者的心靈」。²²你確實像一個盲人，從某個明眼人那裏知道了光，但沒等告訴你光是甚麼的人說完，你就由於極端缺乏理智而反駁他，彷彿你

21. 參見本書第三論，第一篇，第 11 節。

22. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 3: PG 36, 625C-638A.

比他更知道光是甚麼，還想要教導他。的確，神學家接着說了甚麼？「上帝起初只是模糊地照亮了一個心智，以便以可知的方面吸引人，以不可知的方面令人驚奇，以驚奇的人吸引人，通過吸引進行潔淨。」²³吸引者潔淨的是甚麼？難道只有心智麼？不是，按照教父的觀點，心智不需要我自己的潔淨而付出大量勞作，同時它也能最容易脫離潔淨，因此，如神學家指出的，心智的潔淨可以沒有神性的吸引，這樣的潔淨是初學者也可以達到的。而神性的吸引則使心靈和身體的全部天性和能力得到潔淨，是心智得到更加持續的潔淨，從而使人成為神化恩典的接受者。「因此，神性之物在吸引人的時候使人潔淨，在潔淨的時候使人成為似神者，而神性之物與似神者交談就彷彿與親人和家人交談一樣，如果用更大膽地說法，上帝彷彿是與眾神合一，使他們認識上帝，就像他自己認識熟人一樣。」²⁴這裏的照亮哪有模糊？神學家說，上帝在多大程度上認識他們，他們自己就在多大程度上認識上帝。怎麼樣？不是像他開始時說的那樣模糊的理解，而是在上帝中看見上帝，通過與上帝合一而成為似神者，在神聖力量的作用下獲取最神聖的聖靈恩典，如果不達到似神狀態，只用心智去研究神性之物，是不可能細看這些恩典的。

13. 現在已經很明顯了，是體驗到了上帝恩典的人，在使人成為似神者的恩典中認識了上帝。現在我們向誰詢問，這一恩典是光呢？從這位聖徒那裏，還是除此之外還從另一位有此經驗的聖徒那裏？為了使共同見證者更多，我們還要引證另一位聖徒，聖馬克西姆，他在說

23. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 3: PG 36, 625C-638A.

24. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 3: PG 36, 625C-638A.

了未來時代聖徒與隱秘的神聖單純性的合一之後，又繼續說：「聖徒在這一神秘的單純性中洞見了不明顯的、不可言說的榮耀之光，於是他們也將和天使一起成為神聖單純性的接受者。」我們向誰詢問，這光也就是神化？你再聽聽同一位神學家的話，他先說了在不同程度上達到上帝與被神化者合一的方式——這種合一是通過心靈與身體合一的方式而發生的，為的是使整個人都被成為人的上帝的恩典所神化。在說了這句話之後，他繼續說：「雖然整個人在心靈中和身體中在本性上還是人，但是，憑着恩典和穿透他全身的神聖榮耀的光照，整個人在心靈中和身體中已成為神。」²⁵你看見了吧，這光是上帝的光芒，難道上帝的光芒是受造的嗎？你繼續聽着：「無法想象比這種光照更輝煌更高級的東西了；因為對於應得者來說，還有比得到神化更是他所願望的東西麼？」你聽見了，光照就是神化，對應得者來說，沒有比這種直觀更高的東西了。但是，你想知道嗎？上帝與應得者的合一正是通過這一光照。你繼續聽着：「上帝在與被神化者合一的時候，出於自己的仁慈，使這些人都成為自己的。」這就是具有神化作用的恩賜，它被最偉大的雅典啟蒙者亞略巴古提（狄奧尼修斯）稱作神性，他說，上帝對這一恩賜來說是超越的。²⁶哪裏有你說的認識、效仿和消除？你力圖用這些概念消除來自信仰的關於真正的、提升人性的效仿上帝的普遍知識。

14. 「不，」他說，「即使亞略巴古提說上帝是超越這一神性的，但他沒有說上帝也超越內涵更豐富的非存在」。當然，他是沒有對你說，這是顯而易見的；他沒

25. Maximi Confessoris, *Ambiguarum Liber*: PG 91, 1088C.

26. Pseudo-Denys, *Epistola 2*: PG 3, 1068-1069.

有在你耳邊說，但他在聽他說話的人耳邊說了，因為他是蒙福的。當他說上帝「以超存在的方式擁有超存在」的時候，²⁷難道這不意味着，如果內涵更豐富的非存在是超存在，那麼，上帝高於它，因為上帝以超存在的方式擁有超存在嗎？狄奧尼修斯說（確切地說，是教父們說——因為他們在對基督的祈禱中是一致的，我們援引一位教父，就等於援引了全部教父）——他們說，上帝無限地超越於神化的超本質；或者，上帝的豐富性超越一切肯定和否定。²⁸難道這不是超越了內涵更豐富的非存在嗎？他們還把上帝叫做超越了非受造的不死、生命和善的存在者，而你（如此粗魯無禮，如此荒謬絕倫！）沒有能力看到他們的神學真理高度，卻公開地把說這話的人叫做瀆神者，並對他們加以絕罰。但是，他們毫不顧慮你和你的膚淺的科學以及你的大膽狂妄的語言，他們在其他的所有東西之上確認神聖的超越性，並且是「無限的無限性」，²⁹他們知道，這一超越性是什麼思想和任何語言都無法表達的。關於這一點已經說得夠多了。

15. 但是，此人是怎樣把美德也變成罪過的，應當簡要說明。他把心靈的熱情部分的被扼殺狀態叫做無慾激情（不動情）。「因為，」他說：「熱情的作用最能使神性視力看不見和變模糊，因此，應當讓它絲毫不起作用」。嗚呼！對惡的憎惡、對鄰人和上帝的愛怎麼會使神性視力變模糊？要知道，這也是心靈的熱情部分的能量：我們依靠心靈的這一力量來愛和憎惡、親近和疏遠，渴望善的人努力改造這一能力，而不是扼殺這一能力，

27. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II 10: PG 3, 648D.

28. Pseudo-Denys, *De mystica theologia*, 5: PG 3, 1048 B.

29. Maximi Confessoris, *Capita Theologiae et Economiae*, I, 7: PG 90, 1085B; I, 49: PG 90, 1101A.

不是使它自我封閉靜止不動，而是使它在對上帝和鄰人的愛中表現出積極作用，照基督的話說，「這兩條誡命，是律法和先知一切道理的總綱」（太 22:40）。如果它們使神性視力看不見，使以它們為生的人受情慾激情統治，那麼，還有哪一種另外的美德不是罪過呢？——不過，這些東西無論在前一篇講話中還是在現在的論述中，我們都已經詳細講解了，我們列舉和駁斥了這位哲學家在自己的著作中為反對我們和我們的教父所說的全部觀點，我們感到自豪的是，我們與教父們分擔了侮辱，因此，我們也將和他們分享讚揚。

16. 當然，需要指出，如果誰想要列舉自古至今存在的各種狡猾的異端思想，寫一部撒但之書，並劃分為若干章，分別敘述這些異端每一次是如何在他的教導下以不同方式出現的，那麼，我們這位拉丁語哲學家的著作就可以當之無愧地作為這本書的結論。他在誹謗了上帝的《舊約》之後，也不饒恕上帝的《新約》；他在觸犯了上帝的本性之後，也不放過順便傷及上帝在肉身中的來臨；他在污蔑神性直觀之後，也沒有迴避對美德的說謊；他在攻擊聖徒在此世的公民生活的時候，也沒有停止打擾未來時代的神秘，而且涉及了一切美好的、神聖的和神性的東西，包括現在的和未來的，依賴我們的和不依賴我們的，我們所盼望的和現在已經作為保證被賜予那些生活在律法前和律法後的聖徒的，這些聖徒中的每一位在自己的時代都與異端學說作鬥爭，為此，我們這位哲學家現在才攻擊他們，拋出了他的充滿各種古怪的異端學說的著作，在其中以各種方式誹謗全部聖徒和幾乎他們的全部學說，因此，我們在援引了每一位聖徒著作的簡短片斷之後，再重讀這位哲學家的著作，我們

就不難告訴所有人，這位哲學家不迴避把寫這些片斷的人稱作異端分子、瀆神者、無神論者、多神論的傳佈者和罪人。如果有誰不信任我們，想要認清實情，那就請他到我們這裏來，我們把這些著作擺出來讓他仔細研究；但是，不論有沒有根據，他要是贊同容忍這位譴責聖徒的人，那麼，他自己也將受到譴責，無論他是誰。

英俄中人名對照表

英文	俄文	中文
Abraham	Авраам	亞伯拉罕
Achilles	Ахилл	阿基琉斯
Adam	Адам	亞當
Akindynos	Акидин	阿基丁
Alexander	Александр	亞歷山大
Andrew of Crete	Андрей Критский	克里特的安德烈
Andronikos II	Андроник II	安德羅尼克二世
Anthony	Антоний	安東尼
Aristotle	Аристотель	亞里士多德
Arius	Ариан	阿里烏
Arsenius	Арсений	阿爾謝尼
Athanasius the Great	Афанасий Великий	大阿他那修
Balaam	Валаам	巴蘭
Basil the Great	Василий Великий	大巴西流
Barlaam	Варлаам	貝爾拉姆
Benedict of Nursia	Венедикт-Нурсийский	努西亞的本篤
Bibikhin Vladimir Veniaminovich	Бибахин В. В.	比比欣
Cosmas of Maiuma	Косьма Маюмский	馬尤姆的科 馬斯

Cyril of Alexandria	Кирилл Александрійский	亞歷山大的西 里爾
Daniel	Даниил	但以理
Diadochos of Photiki	Диадок Фотикийский	弗提斯的狄亞 多丘斯
Dorotheus	Дорофей	多洛修斯
Elijah	Илия	以利亞
Eunomius	Евномий	優諾米
Eupatrius	Евпатрий	優帕特里烏
Eustathius of Sebaste	Евстафий Севастийский	塞巴斯蒂亞的 歐斯塔修斯
Eusebius	Евсевий	優西比烏
Evagrius Ponticus	Евагрий	埃瓦格流斯
Euclid	Евклид	歐幾里得
Ezekiel	Иезекииль	以西結
Gabriel	Гавриил	加百列
Galen	Гален	加倫
Gregory of Agrigentum	Григорий Агригентский	阿格里根特的 格列高利
Gregory of Nyssa	Григорий Нисский	尼薩的格列高 利
Gregory of Sinai	Григорий Синаит	西奈的格列高 利
Gregory Palamas	Григорий Палама	格列高利·帕 拉馬斯
Gregory of Nazianzus	Григорий Богослов	納西昂的格列 高利
Goliath	Голиаф	歌利亞

Hesiod	Геснод	赫西奧德
Hesychius of Sinai	Исихий Синаит	西奈的海西吉 烏斯
Hipparchus	Гиппарх	希帕庫斯
Hippocrates	Гиппократ	希波克拉底
Homer	Гомер	荷馬
Isaac the Syrian	Исаак Сирин	敘利亞人聖以 撒
Isaiah	Исаия	以賽亞
James	Иаков	雅各
Job	Иов	約伯
Joel	Иоиль	約珥
John Chrysostom	Иоанн Златоуст	約翰·克里索 斯頓
John Climacus	Иоанн Синаит	約翰·克利馬 科斯
John Kalekas	Иоанн Калека	約翰·卡列卡
John of Damascus	Иоанн Дамаскин	大馬士革的約 翰
John VI Kantakouzenos	Иоанн Кантакузин	約翰六世康塔 庫津
Joseph	Иосиф	約瑟
Julian	Юлиан	朱利安
Lot	Лот	羅得
Macarius the Great	Макарии Великий	大馬卡留斯
Manoah	Маноя	瑪挪亞
Marinus of Tyre	Марин Тирский	推羅的馬里多 斯

Mark the Hermit	Марк Пустынный	荒野修士馬可
Mary of Egypt	Мария Египетский	埃及的瑪利亞
Maximus	Максим	馬克西姆
Melchizedek	Мелхиседек	麥基洗德
Melito of Sardis	Мелитон Сардийский	薩爾德的梅里頓
Meyendorff, John	Мейендорф	梅延多夫
Michael VIII Palaiologos	Михаил VIII	米哈伊爾八世
Moses	Моисей	摩西
Muses	Муз	繆斯
Nemesius	Немесий	涅梅西
Nicephorus Gregoras	Никифор Григора	尼基弗爾·格列高拉
Nikephoros	Никифор	尼基弗羅斯
Nilus	Нил	尼爾
Numenius of Apamea	Нуменийиз Апамеи	阿帕梅的努梅尼
Paul	Павел	保羅
Peter	Пётр	彼得
Philemon	Филимон	菲利蒙
Pythagoras	Пифагор	畢達哥拉斯
Plotinus	Плотин	普羅提諾
Plato	Платон	柏拉圖
Pseudo-Dionysius the Areopagite	Псевдо Дионисий Ареопагит	託名狄奧尼修斯
Ptolemy	Птолемей	托勒密
Sabellius	Савеллий	撒伯留
Seliot	Селиот	謝里奧特

Simeon the New Theologian	СИМЕОН НОВЫЙ Богослов	新神學家聖西 米昂
Socrates	Сократ	蘇格拉底
Solomon	Соломон	所羅門
Stephen	Стефан	司提反
Symeon Metaphrastes	Семеон Метафраст	西米昂·梅塔 弗拉斯特
Synesius	Синесий	西涅西
Theodore of Trebizond	Феодориз Трапезунта	特拉布宗的費 奧多爾
Theodoret of Cyrus	Феодорит Киррский	基爾的費奧多 利特
Theoleptos	Феолипт	費奧利普特
Theophan Zhatvornic	Феофан Затворник	閉關者費奧方
Thomas Aquinas	Фома Аквинский	托馬斯·阿奎 那
Timothy	Тимофей	提摩太
Vlahernit	Влахернит	弗拉赫尼特
Zacharias	Захария	撒迦利亞

反對靜修者的貝爾拉姆與維護靜修者的格列高利·帕拉馬斯圍繞相關的神學問題展開爭論，這些爭論所涉及的問題包括「他泊之光」與神秘經驗的實在性問題、與上帝進行自覺交流的可能性問題、人的本質結構與人的神化問題等。

帕拉馬斯在本書中，在對貝爾拉姆的觀點反駁中論述了東正教神學與靈修學的一些重要思想和概念，包括科學知識與屬靈知識、認識上帝的可能性與方法、人對上帝的直觀、上帝的光、看見上帝、人的神化、上帝的本質與能量等。

譯者簡介

徐鳳林 北京大學哲學博士。現任北京大學哲學系宗教學系教授。著有《俄羅斯宗教哲學》、《東正教聖像史》等。譯作有《雅典和耶路撒冷》和《東正教》。

ISBN 978-988-8165-35-3



9 789888 165353