

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

古代希臘的宗教與神學之神性特點

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Weng, Shao Jun
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-30 22:37:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167222

古代希臘的宗教與神學之神性特點*

翁紹軍 (上海社會科學院哲學研究所副研究員)

基督教神學跟希臘宗教與哲學有密切的聯繫，這是人所共知的事實。但這樣說過於籠統。實際上，基督教神學是跟希臘宗教中的狄奧尼索斯－奧爾弗斯神系，以及希臘哲學中的畢達哥拉斯－柏拉圖神學一脈相承的。本文將討論這一聯繫。

一、古希臘宗教的兩大神系

古代希臘的宗教有兩大神系，一為奧林比亞 (Olympian) 神系，一為狄奧尼索斯 (Dionysian) 神系。奧林比亞神系和狄奧尼索斯神系都不是希臘本土的原始神系，它們和希臘本土的原始神系既有聯繫，又有區別。

1. 奧林比亞神系：奧林比亞神系是公元前二〇〇〇年由北方南下的印歐族希臘人建立的神系，這個神系以宙斯為主神。印歐族希臘人的神話傳說反映了新神系戰勝本土泰坦舊神系的過程。在古代希臘，最早將這一宗教神系「加以提高，加以固定，使之得到明確的意象和觀念」

* 本文為作者在本所「道風研究基金」支持的旅港訪問期間完成的研究論文。

(Ricoeur 語) 的是荷馬 (Homer) 和赫西俄德 (Hesiod)，正像希羅多德 (Herodotus) 所說：「荷馬和赫西俄德，他們是為希臘人制訂神譜的人。」¹ 讓我們看一下，在荷馬和赫西俄德等人的作品中，奧林比亞神具有怎樣的神性特點。

在荷馬的史詩中，衆神都是有局限的，儘管人類無力去反抗他們，儘管他們實際上不會衰老和死亡，但他們又都非無所不能的，他們都服從一種深遠莫測的力量，這種力量被稱為 *Moirai*，即命運。命運與奧林比亞神搏動着的生命力相比，是一種不可違抗的必然的東西，包括了神在內的一切事物都受它的制約和支配。神，即使是尊為帝神的宙斯，他也不能違拗命運。呂喀亞王薩耳珀冬 (Sarpedon) 是宙斯最心愛的兒子，當「死亡的可怕命運」抓住他時，宙斯也救不了他。薩耳珀冬在特洛伊戰爭中終被帕特洛克羅斯 (Patroclus) 所殺，宙斯哀歎說：「這都是命運。」² 奧林比亞神受命運主宰這一特性極受後人的注目。希羅多德指出，「即使作為神，要逃避被注定的命運，也是不可能的。」³

那麼，在奧林比亞神系中制約衆神的命運是否僅僅是決定每個神興衰榮辱的概念呢？並非。命運的概念原初更指對每個神的管轄界域 (range) 的劃分。在史詩《伊里亞特》中，一天宙斯醒來，發覺阿該亞人 (the Achaeans) 在海神波塞冬 (Poseidon) 的幫助下，使戰鬥中的特洛伊人 (the Trojans) 陷於困境。於是，他派遣彩虹女神伊里斯 (Iris)，帶了一則含威脅性的訓示，命令波塞冬撤回他所

1. Herodotus, 《歷史》, II, 53。

2. Homer, 《伊里亞特》, XVI, 433。

3. Herodotus, 《歷史》, I, 91。

率領的那批神，回到海洋去。波塞冬非常惱怒和反感，他說：「哼，縱然他有神威，這些話還是令人難以忍受。論輩份我也是與他平輩，他卻以暴力強使我就範。宙斯、我、還有老三哈得斯(Hadas)，我們是三兄弟，都係克魯諾和瑞亞(Rhea)所生。那時，萬界被分成三份，我們一起抓鬮，由此決定各自所命定的界域。當我們搖動拈鬮後，我落入灰白的海，並將永遠住在那裏，哈得斯住在黑暗的冥間，宙斯住在太陽和雲之間的廣闊天空。至於陸地和奧林比斯高山則是我們三位所共有的。因此，我不用按照宙斯的意願去生活；不，縱然他專橫，也要讓他安份於那三界中他自己的一界。」伊里斯提醒波塞冬，命運女神總是偏護宙斯。波塞冬於是屈服了，不過，他感到義憤，宙斯其實也只是「一個跟自己具有同等份額並被注定有相同命運的神。」波塞冬最終退回到海洋，退回到無可爭辯地屬於他自己的界域。⁴荷馬史詩中這段情節表明，制約奧林比亞衆神的「命運」，是指分配給他們的那一份(allotted portion)，每個神各有自己所分到的一份，或自己所分到的界域，由此決定其身分、特權和活動範圍。在他自己的界域內，他的權力是不受挑戰的。

表示界域劃分的命運的至上性，這一神性特點在赫西俄德那裏得到更明確的表示。在《神譜》中，赫西俄德設想了宇宙的起源和演化：首先出現的是渾沌(chaos)，接着出現的是大地、大地深處的冥間，以及愛神(Eros)，然後從渾沌中產生黑暗區域和黑夜，從大地中產生滿佈繁星的天宇，又通過大地與天宇的媾婚，產生洶湧的大海。從以上的宇宙論設想中可以發現，首先是劃分，即天地神

4. Homer, 《伊里亞特》, I, 189, 209。

的劃分，然後才有冥界、天界和水界的產生。這一設想把宇宙的起源放在神及神的譜系的形成之先，可見，表示界域劃分的命運在時間上是早於衆神的。在赫西俄德看來，衆神是在自然界域中產生的。在《神譜》的序曲中，繆斯 (the Muses) 歌唱衆神的宗系，「有的來自大地、有的來自佈滿繁星的天宇、有的來自黑夜和來自含鹽的海洋。」⁵這裏，大地的土、天宇的火、黑夜的氣(希臘人通常把空氣看成是黑夜的產物)和海洋的水，已包羅了最主要的四種自然元素；衆神與這些自然元素相對應，衆神從這些元素中產生，或者說，這些界域是命運劃分給衆神的界域。總之，衆神各自有被指定的界域和範圍，衆神都服從於命運，這在荷馬和赫西俄德那裏，不約而同地得到頗相一致的表述。

奧林比亞衆神不但服從命運，而且他們本身又是命運的必然和正義的代表。我們在赫西俄德的《神譜》中得知，宙斯在戰勝克魯諾為首的泰坦神族 (Titan) 後，獲得了至高無上的權力。他把衆神召集到奧林比斯山上，宣稱凡站在他一邊跟泰坦神族作鬥爭的神都不應被剝奪應有的特權。他一一履行了對衆神的諾言，然而卻又把最高權力與爵位歸於他自己。這樣，自然界域與元素的配置不再按抓鬪的方式劃分給衆神，而是由一個至上神的個人意志所決定，宙斯成了命運的工具與代表。荷馬史詩也說到這一點。瑙西卡 (Nausica) 公主對奧德賽 (Odysseus) 說：「正是奧林比斯山的宙斯神將繁榮分給好人或壞人，按他的意願分給每一個人。」⁶現在，界域或權力的劃分即命運的

5. Hesiod, 《神譜》, 104。

6. Homer, 《奧德賽》, VI, 188。

背後有着神的意志，這種由神的意志所決定或確認的劃分與分配，被悲劇詩人埃斯庫羅斯 (Aeschylus) 用 *nemein* 一詞表示，由這個詞，派生出 *Nomos*，即法則一詞。在古代希臘人看來，立法行為更指對界域和權力的一種再分配。這樣，命運也就是對法的規定或確認。反過來，法則 (*Nomos*) 表示權力 (比如宙斯的權力) 在空間界域中的行使，表示界域劃分或分配的必然或公正。就整個奧林比亞神系而言，宙斯是眾神的命運代表和立法者，陳陳相因，每個神又是各自所轄界域的命運代表和立法者。至此，在這一神系中，一方面，命運是制約眾神所代表的自然要素 (界域、力量等) 的配置或劃分的真理；另一方面，眾神又代表了這種要素配置或劃分的命運實體，他們作為命運的工具，以立法者的角色代表了自然秩序的必然和公正。

奧林比亞神另一突出的神性特點是對人的疏遠，或者說，對人的嫉妒 (*φθόρος*)。神對人的疏遠，表現為神不介入人的事務。在《伊里亞特》中，荷馬這樣寫道：「主神宙斯告誡男女眾神，不要介入特洛伊戰爭，否則就要對他們嚴加懲處：我就要逮住他，將他擲進無比遙遠的煙霧瀰漫的冥府塔爾塔洛，那裏是地下最深的深淵，有鐵的閘門和青銅的門檻；它在地府哈德斯下面，猶如大地在天穹下面。」⁷ 神對人的疏遠，也反映在埃斯庫羅斯的《被囚的普羅米修斯》之中。普羅米修斯被縛在高加索的岩崖上，備受折磨，其起因就是他不滿於以宙斯為主的奧林比亞神對人類的疏遠態度。在該劇中，普羅米修斯是這樣說的：「你問起他 (指宙斯) 為甚麼侮辱我，我可以這樣解答。他一登上他父親的寶座，立即把各種權利送給了眾

7. Homer, 《伊里亞特》, VIII, 14-18.

神，把權力也分配了；但是對於可憐的人類他不但不關心，反而想把他們的種族完全毀滅，另行創造新的。除了我，誰也不挺身出來反對；只有我有膽量拯救人類，使他們不至於完全被毀滅，被打進冥府。」⁸

隨着人類力量的增長，神對人的態度也由疏遠轉而為嫉妒。奧林比亞神系中有位嫉妒與報復的女神涅墨西斯(Nemesis)，就是專司打擊人之傲慢(hybris)的。在衆神看來，人的成功會引起越益強烈的欲望，而強烈的欲望會引起自滿，自滿則又引起傲慢。所以衆神給人的示喻，首先就是：「勿過度」。「過度」云云無疑就是非份之想與非份之舉的意思。人類應安於他們自己的界域，越出被指定的範圍，逾越他的界限，或者企圖超出他自己應得的份額，就要引起神的義憤，遭到神的嫉妒。古希臘悲劇作家索福克勒斯(Sophocles)雖然不寫神而寫人，但他也畏怕神的嫉妒，提醒人們謹戒傲慢。在他的《安提戈涅》中，歌隊的第二合唱歌有這樣一節：「啊，宙斯，哪一個凡人能侵犯你，能阻撓你的權力？這權力即使是追捕衆生的睡眠或衆神所安排的不倦的歲月也不能壓制；你這位時光催不老的主宰住在奧林比斯山上燦爛的光裏。在最近和遙遠的將來，正像過去一樣，這規律一定生效：人們的過度行為會引起災禍。」這部悲劇以歌隊長的結論性警句結束：「謹慎的人最有福；千萬不要犯不敬神的罪；傲慢的人的狂言妄語會招惹嚴重懲罰，這個教訓使人老來時小心謹慎。」⁹人的過度行為和傲慢會引起災禍和招惹嚴重懲罰，這些災禍和嚴重懲罰顯然是因神具有嫉妒人的特性產

8. Aeschylus, 《普羅米修斯》，羅念生譯，載《世界文學》，1961年3月號。

9. 《索福克勒斯悲劇二種》，羅念生譯，北京，1961，頁24-5，45。

生的。順便指出，嫉妒這一神性也見於希伯來聖書中的耶和華上帝，如亞當和夏娃被逐出伊甸園（參創3:22），以及耶和華變亂天下人的言語（參創11:6）。

對人的疏遠乃至嫉妒，這一神性顯然是由神作為命運工具的特點所決定的。命運以及由命運所規定的法則，運用到人神關係上，就表現為，人不可能不朽和成為神，神也不可能成為人，神與人的每一方面都應當和必須限定在各自的界域之內，在神人之間橫隔着一條不應該也不可能被跨越的命運分界線。基於命運概念之上的奧林比亞神系的道德準則就是：「勿過度」，即不要越出你被指定的範圍，不要逾越它的界限，不要企圖超出你應得的份額。

奧林比亞神系的神性特點還可以再發掘出一些，但最主要的還是作為命運的工具以及跟人疏遠這兩點。這兩個特點對奧林比亞神的生命力所起的影響，從長遠來看，是消極的；因為神的生命力最終存在於神人關係的交流融洽之中，而奧林比亞神的神性顯然削弱和破壞了這種關係。命運所強調的劃分原則使衆神圈在自己的界域內。他們跟人類沒有相互的情感交流。人們覺得，世間的事務沒有這些神參與也依然能進行。可見，神對人的疏遠同樣也產生了人對神的疏遠。希臘詩人品達（Pindar）描述了這種狀況：

人類和眾神是一個種系，
惟有的一個種系；
人類和眾神都出自我們獲有生息的
同一個母親的胞腹；
但我們雙方的力量
卻被遠遠地分隔開來；

還將柵欄籬笆將我們各自圍圍起來：

這一方有的是虛渺，

而那一方，一張銅鑄般堅硬又

不可搖撼的寶座，

永遠置放在高高的天空。¹⁰

奧林比亞神自己切斷了跟人類的聯繫，於是，他們注定要走向空泛和滅亡。當然，這一神系的神性特點仍清晰地烙在希臘神學之中，並存續了一定的時期。

2. 狄奧尼索斯神系：在赫西俄德以後的兩個世紀，希臘故土發生了深刻的社會變革。這些大變革和大動盪，一方面使個人得以意識到自己的力量，另一方面，又加劇了希臘人在財產和生命方面的不安全感，增強了他們對人世間事物反覆無常的深切感受，從而使他們產生一種異乎尋常的宗教恐懼感。因此，整個國家和民衆都感到有贖罪和齋戒的必要。現在，宗教開始了一個批判的時期，原始宗教和大衆祭禮再也滿足不了新的強烈情感的需要，滿足不了在個人和上帝之間的某種個別關係的需要。在這種形勢下，一方面出現了大量純職業性的祭司和先知，另一方面就為一種獨立於傳統祭禮的新宗教的傳入掃清了道路。公元前六世紀，傳頌狄奧尼索斯神系的奧爾弗斯教在整個希臘世界得以迅速傳播。

奧爾弗斯(Orpheus)是色雷斯的游吟詩人，他把外域神狄奧尼索斯(Dionysos)傳進希臘，在崇拜狄奧尼索斯神的基礎上，形成了奧爾弗斯教派。狄奧尼索斯原先是色

10.《品達頌詩選》，6，1。

雷斯和弗里吉亞地區所祭祀的神，又稱巴庫斯神。相對希臘本土而言，色雷斯和弗里吉亞屬未開化的野蠻地區，當地人對狄奧尼索斯的崇拜更多保留了自然崇拜與巫術祭典的成分，由此決定狄奧尼索斯神具有代表自然生命以及跟地域群體崇拜者密切溝通這樣兩個神性特點。

狄奧尼索斯是當地的保護農作物豐收的自然神，在色雷斯人看來，他代表自然界中包括人在內的一切生命。他不僅代表人類群體的靈魂，也代表自然界的生命；他每年死去而又復生，模仿有生有死的人的生存狀態和植物在冬季凋謝又在春季再生的季節性循環。狄奧尼索斯的這一神性突出了靈魂和生命的輪迴循環。不難看出，這一神性的觀念架構顯然是時間向度的，即周而復始、首尾相接的周期循環的方式，這跟奧林比亞神系的神性觀念架構明顯不同，後者是空間向度的，突出命運的界域性劃分。

作為原始宗教類型的神，崇拜狄奧尼索斯的儀式帶有甚多野蠻成分。比如，撕碎和生吞野獸的肉，再如，保留女權社會的遺產，不分婦人少女，都成群地在山野上整夜狂舞。狄奧尼索斯又稱酒神，一種被稱做坎撒洛斯的雙柄大酒杯常被用作他的象徵。這跟祭拜儀式上人們處於醉狂狀態有關。人們祭拜神，目的是要祈使農作物豐收，而豐收後多餘的農作物如麥子和葡萄被釀成了酒；酒使人們醉狂，他們在狂醉中親近神，甚至跟神融為一體；人們因此讚頌酒，並把護佑豐收的狄奧尼索斯稱為酒神。跟奧林比亞神不同，狄奧尼索斯有自己的崇拜者群體和固定的狂歡祭拜儀式，這種儀式不斷再造和強化崇拜者對他的情感和信念，從而保證了他跟人類之間有更多的交流。人在狂歡中與神溝通，這表明在狄奧尼索斯宗教中，從人的層次到神的層次的通道是敞開的。神能進入人之中，人也能進入

神之中，而且，人在狂歡中能得以分享到部分的神性。

奧爾弗斯在公元前六世紀復興了狄奧尼索斯宗教，他所強化的，正是狄奧尼索斯神所特有的代表靈魂與生命，以及跟人密切聯繫這兩方面的神性，並且在此基礎上進行改革，使新的狄奧尼索斯宗教，或者說奧爾弗斯教，在希臘成為最具影響力的一個宗教。

讓我們先看一下奧爾弗斯是怎樣強化狄奧尼索斯神性的。希臘哲學史專家格思里 (Guthrie) 指出，「奧爾弗斯派從大眾神話中選取他們合意的東西。他們補充了某些內容和許多意思。他們的細節化過程環繞着一個新的核心，這個核心就是狄奧尼索斯的肢解、宙斯懲罰泰坦神，以及人類從灰燼中誕生的故事。」¹¹奧爾弗斯派着意流佈一些神話，其中有的神話說，狄奧尼索斯是宙斯和生殖女神波息豐 (Persephone) 的兒子，他本身作為一頭公牛被泰坦撕得粉碎，他們吞吃掉他的肢體，只有那顆心臟被雅典娜救下來，並帶給宙斯，宙斯就用這顆心臟造了個新狄奧尼索斯。宙斯以雷電擊殺了泰坦，用他們的骨灰造出人來。這樣，人就有了雙重性質，他們既有寓於肉體中的泰坦的成分，又有神聖的狄奧尼索斯的成分，人的靈魂即來源於此。另有些神話則把狄奧尼索斯說成是宙斯和大地女神塞墨勒 (Semele) 的兒子。宙斯的妻子赫拉 (Hera) 出於嫉妒勸誘塞墨勒，要她請求宙斯現出本相，於是塞墨勒要求看一眼宙斯，宙斯表示同意，但他威力過大，結果使塞墨勒無法承受而被雷電擊死。而宙斯事先把兒子縫匿在自己的大腿裏，使他免於死難。這樣，狄奧尼索斯有兩次出生，

11. W.K.C. Guthrie, 《奧爾弗斯與希臘宗教》, London, 1952, 頁 153。

一次從塞墨勒腹中，另一次從宙斯的大腿中。¹²從這些狄奧尼索斯受難的神話傳說中，原先該神代表人類靈魂和自然界生命的特點，以及該神跟人有密切聯繫的特點，連同人們撕碎和生吞野獸肉的宗教習俗都被吸納，這一吸納的關鍵點是將人的靈魂跟狄奧尼索斯的神性聯繫起來：泰坦吞吃了狄奧尼索斯，宙斯擊殺了泰坦，泰坦的骨灰造出了人，於是，人的肉體來自這骨灰中的泰坦成分，人的靈魂則來自這骨灰中的狄奧尼索斯神的成分。格思里教授指出：人因此具有地上與天上的雙重性質，他們既有泰坦的肉體成分，又有狄奧尼索斯神的成分，這種成分產生了人的靈魂。人的肉體是有死的，而靈魂則是永恆的。這是奧爾弗斯在原有神話基礎上所作的獨創性發揮。¹³德國學者尼爾遜 (Nilsson) 在其巨著《古希臘宗教史》中也指出，在人類的血液中加入神的成分，是「奧爾弗斯教最有獨創性的部分」。¹⁴不難發現，經過奧爾弗斯的發揮，神人聯繫在具有神性的人的靈魂中得到了永久的保證。

此外，奧爾弗斯對狄奧尼索斯宗教的改革，主要還有以下三個方面。一、恢復對天體特別是太陽的原始崇拜。在古代希臘的早期宗教階段，存在過對上天的崇拜。在柏拉圖的《克拉底魯篇》中，蘇格拉底說，「在希臘，初民只承認的那些神，現在已被其他許多民族所承認——太陽、月亮、地球、星星和天空。」¹⁵希羅多德也間接地說到這一點：「波斯人並不建立偶像、神殿和祭壇；實際

12. 西塞羅 (Cicero) 的同時代人伊壁鳩魯派弗洛德謨斯 (Philodemus) 的一篇新近被發現的殘篇，還提及狄奧尼索斯的第三次出生：「還有第三次，在他被泰坦神肢解後，衆神之母該亞人重新把他的肢體器官湊集起來，使他恢復了生命。」

13. Guthrie, 《奧爾弗斯與希臘宗教》，頁 120。

14. Nilsson, 《古希臘宗教史》，vol. I, 1941, 頁 650。

15. Plato, 《克拉底魯》，397C。

上，他們指控這樣做的人愚蠢，我猜想，他們像古希臘人一樣不去這樣做，皆在於他們認為，衆神有着人的樣子。他們的習慣是登上山頂和獻祭，他們把宙斯的名字賦予整個天空界域。」¹⁶據說，奧爾弗斯每天天未亮就起床，登上沛格昂山 (Pangaion)，等候太陽的升起。¹⁷恢復古老的天體崇拜，目的是要讓天球星界跟人的生命聯繫起來，人的生死輪子現受到星體運行的支配。天地的連結是奧爾弗斯教義的實質。人的靈魂來自天上星界，因某種原始罪惡而被驅逐出這純潔完美的神域，墮落到地上；在生的輪子上，靈魂經歷人、獸、植物等種種生命形態，在世間和地獄中滌惡贖罪；當抵達生成和消逝的宇宙周期終端時，靈魂可以向上飛到它所從出的上天神域，恢復早先的神聖和完美。總之，奧爾弗斯在狄奧尼索斯之外，再建立天上的權威，作為人的靈魂的由來和歸宿，這顯然要比神話傳說的解釋更有感召力，從而更富權威性。

二、吸納奧林比亞神系的形式。奧爾弗斯把狄奧尼索斯神引進希臘，理所當然地遇到了阻力。¹⁸奧爾弗斯吸納了當時希臘的本土宗教，從而使這些本土宗教易於跟他自己的宗教相適應。他的教派所流佈的神話傳說把狄奧尼索斯說成是希臘本土的帝神宙斯的兒子，此外，奧爾弗斯還採用了奧林比亞神系中衆神的名稱。奧爾弗斯的教義對自然萬物作了這樣的宇宙論解釋：「宙斯既是源又是流，萬物創自宙斯。宙斯是大地和星斗閃爍的諸天的根據。」「一元尊神寓於萬物之中。」他還指出：「哈德斯 (冥王)

16. Herodotus, 《歷史》, 1, 131。

17. J.E. Harrison, 《緒論》, 頁 461。

18. Zeller, 《古希臘哲學史綱》, 頁 15。

和宙斯和赫利烏斯(太陽神)和狄奧尼索斯是一體。」¹⁹這些形式的吸納之所以說是形式的，是因為它只是名稱上的採用，以便更好地為希臘人所接受；而實質上，奧林比亞衆神疏離人類的這一特性非但未被奧爾弗斯接受，反而被他摒棄和取代。正是在這個意圖上，策勒爾指出，奧爾弗斯神學「把衆神的名字看做只不過是表述那構成整個世界核心的一元尊神的多重作用和顯現的不同名稱。」²⁰當然，在吸納奧林比亞神系形式的過程中，希臘本土的宗教和外來的狄奧尼索斯宗教也逐漸由對抗趨向合一，就像格思里所說：「奧爾弗斯教興起更多地不是一個單一的運動，而是崇尚阿波羅神與狄奧尼索斯神的幾股不同的運動趨向合併的變種。」²¹

三、用個體靈魂取代群體靈魂。在奧爾弗斯那裏，狄奧尼索斯神已經從作為遍佈整個群體的靈魂縮小到聚集在個體自我之中的靈魂。奧爾弗斯的教義集中在個人靈魂上，這種個人靈魂的教義除了上面說過的靈魂起源於天上，又作為一個個體經歷人、獸、植物等各種生命形態的輪迴，更着重加進了個人靈魂經過淨化而得到拯救的內容。按照這一教義，人實質上是自己靈魂的活動，因此人跟自己的靈魂相同一，而不跟自己的肉體相同一。人的靈魂受到珍視和褒揚，人的肉體受到鄙視和否定。奧爾弗斯教除了以推理為手段的教義外，還有它的實踐方式。如果說，原有的狄奧尼索斯儀式表現為醉酒狂歡的形式，那麼，奧爾弗斯教所奉行的儀式表現為禁欲的苦行生活方式。按照奧爾弗斯的淨化靈魂的教義，靈魂是獲得永恆的

19. O. Kern, 《奧爾弗斯殘篇與考證》, 21, 239。

20. Zeller, 《古希臘哲學史綱》, 頁16。

21. Guthrie, 《奧爾弗斯與希臘宗教》, 頁41-2。

福祉還是遭受永恆的或暫時的痛苦，都跟個人的生活方式有關。要獲得永福，一方面依靠淨化的教禮，一方面依靠對污染的迴避。據此，奧爾弗斯教改革了原有祭祀狄奧尼索斯儀式上撕碎和生吞野獸肉的做法，²²教徒忌吃肉食。悲劇詩人歐利披得斯 (Euripides) 筆下的一個奧爾弗斯教祭司表白說：「我全身已裝束潔白，我已洗淨了人間的罪惡與糞土，我的嘴唇從此禁絕了再去觸及一切殺生害命的肉食。」²³ 從原來把獸肉看成帶有狄奧尼索斯的部分神性，到現在禁吃肉食，這種改革無疑是在新觀念的指導下實現的。

總之，奧爾弗斯教是狄奧尼索斯宗教的再生和革新。狄奧尼索斯被吞吃受難以及死而復生的傳說，被加工改造成個人靈魂自上天墮落人間，又歷經輪迴淨化，最終得到拯救的教義。如果說，原有的狄奧尼索斯神性是人對自然界生命的運行更新的生動迫真的感情上的體驗，那麼，現在的狄奧尼索斯神性則是人對自身生命方式的一種體驗，人的生與死以及善與惡都被集中到個人靈魂的活動方式上。²⁴ 後來的事實表明，隨着奧爾弗斯教的流傳，這一新的神性觀產生了十分深遠的影響。

二、古希臘神學的神性特點

由此，我們發現，這兩大神系的神性特點形成明顯的反差。當希臘進入哲學反思的時代之後，以理性為思考構

22. 尼爾森在《古希臘宗教史》中認為，奧爾弗斯被狄奧尼索斯的女祭司撕裂而死的傳說，是狄奧尼索斯的信徒反對改革的一種發洩性表示。在尼爾森看來，禁止吃生肉是奧爾弗斯反對將動物撕裂和生吃其內的野蠻習俗的鬥爭的一個跡象。

23. 引自 Russell, 《西方哲學史》，何兆武、李約瑟譯，1963，頁 42。

24. Zeller, 《古希臘哲學史綱》，頁 17。

架的神學開始用概念系統表述宗教意識。亞里士多德 (Aristotle) 把神學納入理性科學的範疇，他指出：「理性科學有三種——物理學、數學、神學；理性科學是各學科中最好的一類，而它們中間，神學又是最好的，因為它論述最高的存在物。」²⁵最高的存在物，也就是超越存在。神性實際上就是一定時間和地域中的人的宗教意識，在超越存在即神上的投射和實現。按照這樣的解釋，神性無疑應當是神學討論的實質內容。大體上說，希臘的伊奧尼亞自然哲學和亞里士多德神學申揚了奧林比亞宗教的神性特點；畢達哥拉斯 (Pythagoras) 和柏拉圖的神學申揚了狄奧尼索斯－奧爾弗斯宗教的神性特點。

1. 伊奧尼亞自然哲學與奧林比亞宗教：哲學家的出現標誌着個人意識開始取代群體意識、理論開始取代神話。希臘最早出現的哲學家是伊奧尼亞地區的自然哲學家，他們和荷馬、赫西俄德不同，他們盡力剔除自己能覺察到的那些超自然的特徵和因素或者神話色彩，盡力不將宙斯等奧林比亞神的意志作用考慮進他們的萬物系統之中。他們在超越宗教意識的同時，似乎又恢復了前宗教的巫術時代的特徵：試圖排除神的介入，由人去直接控制世界。但是，他們畢竟不能脫離傳統宗教的影響，這些影響作為前意識，成為他們思考和解釋自然的前提。拉爾修 (D. Lartius) 是這樣評說泰利士 (Thales) 的：「他曾經猜測水是萬物的始基，世界是有生命的，並且充滿了神。」²⁶顯然，泰利士的「猜測」，其所依據的不純粹是對外部世界

25. Aristotle, 《形而上學》, 1064b1。

26. D. Lartius, 《著名哲學家的生平》, 1, 33。

所觀察到的事實，無疑還有傳統的宗教意識。奧林比亞神的神性特點在伊奧尼亞哲學家阿那克西曼德 (Anaximander) 那裏得到明確的體現。辛普里丘 (Simplicius) 的《「物理學」注釋》記載道：「他 (指阿那克西曼德) 說一切存在物的本原和元素是阿派朗 (τὸ ἄπειρον)，他是第一個以此名稱來描述本原的。他說本原並不是水，也不是任何別的被承認的元素，而是另一種本性無限的東西，從中產生出一切的天以及一切的世界。萬物都由之產生、毀滅和復歸於它，這是按照命運而產生，萬物在時間的秩序中，因其不正義而受到懲罰並彼此互相補償。這是他以頗有詩意的語言陳述的。他顯然是由於觀察到四種元素的互相轉化，因而想到不以其中某一元素，而以另一種高於這些元素的東西為基質才合適。他不認為元素的任何變化就是『產生』，而認為永恆運動所造成的對立的分離才是『產生』。」²⁷ 這段話記述了阿那克西曼德的宇宙論。表面上看，其中已沒有超自然存在和神話的色彩，但深一層分析，我們不難看出傳統宗教意識的深層影響。阿那克西曼德的宇宙論有三個要點：一是他用阿派朗來描述或表示萬物的本原；二是從阿派朗中產生出按命運配置的萬物；三是萬物的秩序表現為「對立的分離」、「因其不正義而受到懲罰」、「彼此互相補償」。從某種意義上說，這三個要點都表徵了奧林比亞神系的神性。

跟泰利士不同，阿那克西曼德不以水等某一種元素來表示萬物的本原，而用不作任何具體規定的阿派朗來表示。在古希臘語中，πειρον (派朗) 表示界域劃定的意思，α (阿) 表示「無」、「沒有」的意思，所以，阿派

27. Simplicius, 《「物理學」注釋》, 24, 13。

朗就是無界域劃定。對於阿派朗，從古至今的學者爭論不休，唯物論者把它說成是一種物質性的實體，唯心論者則把它說成是一種「無限的精神」，如十九世紀德國學者萊特 (Röth)。其實，這些說法都是後人的意識，阿那克西曼德當時還沒有認識到物質和精神的區別。我們也許可以從指導阿那克西曼德提出阿派朗的前意識中尋找到比較合理的解釋。這一前意識便是當時影響着包括自然哲學家在內的所有希臘人的宗教意識。前面已經說過，阿那克西曼德通過對四種元素 (水、火、土、氣) 互相轉化的觀察，領悟到不應當以其中某一元素為本原，而應當以高於這些元素的東西為本原，所以他不同意老師泰利士以水為本原的主張。他更傾向於把萬物本原說成是無界域劃定的阿派朗。聯繫我們在前面說過的奧林比亞宗教，阿派朗就是指供命運劃定界域的無限本體，粗略地說，它就是赫西俄德在《神譜》中所設想的最先出現的「渾沌」(chaos)。也許，這和辛普里丘有抵觸。辛普里丘說，阿那克西曼德認為「以另一種高於這些元素的東西為基質才合適」，策勒爾以此為理由說：「沒有資料可以表明阿那克西曼德把阿派朗說成是各種特殊物質的一種混合物。」²⁸但是，請注意，先於辛普里丘的亞里士多德，卻明確地在《物理學》中指出，阿那克西曼德主張對立在「一」之中，他和阿那克薩戈拉 (Anaxagoras) 等都「認為萬物是藉分離而從混沌中產生出來的」。²⁹阿那克西曼德之所以不用 chaos 來表示本原，也許是不想染上神話色彩的緣故，所以才用了不明確的「哲學新字眼」απειρον。總之，阿派朗表示無

28. Zeller, 《希臘哲學史：由最早時期至蘇格拉底時期》，vol. I, London, 1881, 頁 199。

29. Aristotle, 《「物理學」注釋》，187a23。

界域劃定的原始混沌。

如同奧林比亞宗教傳說所稱，在混沌之後，由命運決定的界域劃分出現了天地神乃至萬物。阿那克西曼德也提出，萬物按照命運從阿派朗中產生，又毀滅和復歸於阿派朗。對於這個過程，辛普里丘告訴我們：「阿那克西曼德說，對立物蘊藏在基質以內，基質是一個阿派朗，從這個阿派朗中分離出對立物。他是第一個把基質稱為本原的人。對立物就是熱和冷、濕和乾等等。」³⁰這裏跟我們的研究直接有關的是，「從這個阿派朗中分離出對立物」跟按命運配置萬物之間的聯繫。我們在上面已說過，奧林比亞神系的神性之一是作為命運的工具，而命運最終是指把世界劃分成各特定的界域。就是這種空間性的地域配置，被阿那克西曼德用來表述自然元素的配置；原先分配給衆神並由衆神各佔有界域的模式，現在被表述為由各個元素佔有其固定的界域，元素配置的構想從某種意義上可以被說成是命運為衆神劃分界域的宇宙論副本。命運代表了自然元素配置或劃分的真理，而元素的配置或劃分的具體過程被阿那克西曼德說成是從阿派朗中分離出對立物。這種說法已排除了宙斯等神的超自然意志的作用，並代之以元素的自身作用。在阿那克西曼德看來，元素的自身作用就是元素的物理屬性，比如火的熱、氣的冷、水的濕、土的乾。這些屬性從阿派朗中分離出來，意味着對阿派朗作為原始混沌的無限的否定，意味着命運配置萬物的實現，也意味着由這些屬性的分離和對立來維持萬物的秩序和正義。

秩序和正義的概念也可以追溯到作為命運工具這一奧

30. Simplicius, 《[物理學] 注釋》, 150, 29。

林比亞神系的神性。衆神都要服從命運對世界的劃分和安排，命運代表了自然界配置的必要性和正義性。這種原始的宗教意識在阿那克西曼德那裏更保留和強化了其道德的特徵。各具對立屬性的元素的分離使自然界的配置成為相對穩定的格局。這種格局就是秩序，這種格局的真理性和不可違犯性就是正義。但這種秩序還是靜態的，是跟人的感官表象中生生不息的自然截然不同的。阿那克西曼德通過觀察，發現火、氣、水、土四元素是互相轉化的，比如，水加熱就成為氣，氣冷卻又成為水，熱、冷、乾、濕交替前進和退卻，形成春夏秋冬四季的變化，這種變化是按時間的程度而發生變化的。當秋的清乾侵佔夏的熱濕時，清乾就前進，熱濕則退卻。當這種侵佔的不正義在冬季達到頂點時，熱濕就要求補償，接着，春的熱濕侵佔了冬的清乾，熱濕就前進，清乾則退卻。四季的交替就這樣進行。可見，不正義對秩序的違犯，是通過補償得以糾正的。不正義打破了靜態的格局，互相補償又保持了這種格局。由此，阿那克西曼德的宇宙論提供了一個動態的自然體系。

我們從以上的說明中可以發現，阿那克西曼德的自然哲學是跟奧林比亞宗教的神性特點密切相關的。也許正是基於這一點，德國哲學史家耶格爾 (Jaeger) 把阿那克西曼德的理論說成是「最早的哲學的神論」：「在這種所謂的自然哲學中，我們發現神學、神譜和神論是一同發生作用的。」³¹

2. 亞里士多德神學與奧林比亞宗教：奧林比亞神系的

31. W. Jaeger, 《早期希臘哲學家的神學》, Oxford, 1947, 頁 36。

神性在亞里士多德的神學中得到最完善的發揮。亞里士多德的神學突出命運的界域劃分原則，這一神學最終以理論的形式構架了由至高神為第一推動者的宇宙大系統。

亞里士多德把全部存在分為三大類實體：一、可感覺的變化實體，指地球上存在的萬物，它們是由土、水、氣、火四種元素組合而成的可感覺物體，質料的存在決定了它們是可感覺的和可變化的。亞里士多德把變化分為四類，即本體之變化、質之變化、量之變化和處所之變化。本體之變化是生成的變化，質之變化是更換的變化，量之變化是增減的變化，處所之變化是位置的變化。本體的生成變化有三種方式：自然生成、技術生成和自發生成。自然生成指生物的繁殖過程。亞氏按系統運行的主體、聯繫與目的三個方面去論述這一過程，並區分出這過程的三要素：父體、母體和生殖行為。父體賦予後代以形式的要素，母體提供質料的要素，生殖行為則是將形式與質料結合起來的聯繫要素。這一過程的目的是生物種族的繁衍，父體的形式要素在雄性後代身上得到再現，在雌性後代身上則被間接地體現。技術生成指人工產品的生產過程，同樣，系統運行的主體是製造者，產品的形式以觀念方式存在於製造者的頭腦之中，產品的質料是生產所需要的原材料，生產實踐是它們的聯繫要素；系統運行的目的是滿足製造者的需要。自發生成是非系統的變化生成，它們是自然生成和技術生成的副產品，比如最低級的生物和打鐵時產生的鐵屑。

二、可感覺的永恆實體，指地球以外的天體，它們是由第五元素「以太」組成。由於以太的天然運動是圓周運動，所以天體都依循各自的圓周軌道運動。亞里士多德根據當時的天文學家加里浦 (Callippus) 的理論，把行星和

恆星的數目分別規定為卅三個和廿二個，恆星位於行星的外層，構成第一重天。天體各自的圓周運動構成了以地球為軸心的一整套天體系統，外層星體與內層星體的關係是形式與質料、推動者與被推動者的關係。

三、不可感覺的永恆實體，指天體以外的最高存在，它是至高的神，又稱第一推動者。亞里士多德假設卅三個行星和廿二個恆星各自都有一個神，這些神推動天體運行，它們是這些天體的形式和靈魂。這五十五個神又有一個共同的形式和靈魂，那就是作為至高神的第一推動者。如果把可感覺的變化實體與可感覺的永恆實體(五十五個天體及神)都作為宇宙系統的組成部分，那麼，第一推動者就是這宇宙系統的形式和靈魂，它是宇宙系統的統一因，代表着宇宙系統的整體功效。這樣，存在的階梯由無機物、有機生物(植物、動物)與人(以上屬於可感覺的變化實體的層次)，進而經過行星與恆星(屬於可感覺的永恆實體的層次)，一直達到至上的神(屬於不可感覺的永恆實體的層次)。在亞氏看來，由這三個層次組成的世界是完善的，就如一支軍隊那樣井然有序。軍隊的嚴明秩序，必然出於統帥的治理；萬物的運行秩序，也必然出於神的主宰。神是宇宙的目的和動力。這就是亞里士多德所構架的「宇宙大系統」。

以上可見，在亞里士多德的神學中，存在物按照各自實體構成的不同特點而被注定在不同的存在層次上，帶有宗教色彩的「命運」被存在物自身構成的「必然性」所取代。在亞里士多德構想的宇宙大系統中，人屬於可感覺的變化實體的層次，神屬於不可感覺的永恆實體的層次，於是，人界與神界被截然分離了開來。至此，不難看出，奧林比亞神系的兩大神性，即作為命運(界域層次的空間劃

分)的工具和跟人疏遠，在亞里士多德的神學中，得到了完滿的體現和嚴密的理論表述。

3.畢達戈拉斯神學與狄奧尼索斯－奧爾弗斯宗教：如同奧林比亞宗教的神性在伊奧尼亞自然哲學和亞里士多德神學中得到申揚，狄奧尼索斯－奧爾弗斯宗教的神性也在畢達戈拉斯和柏拉圖的神學中得到發揚光大。

無論在形式和內容上，畢達戈拉斯神學都更直接和全面地承續了狄奧尼索斯－奧爾弗斯宗教的路線。如同奧爾弗斯宗教改革了狄奧尼索斯宗教一樣，畢達戈拉斯神學也進一步改革了奧爾弗斯宗教，使其濃重的宗教成分理智化，也使其神秘的宗教儀式團體生活化，在這一改革過程中，畢達戈拉斯神學所表述的神性在繼承狄奧尼索斯神性的基礎上具備了自己的特色。

如果說，奧爾弗斯把神秘主義的狄奧尼索斯宗教引進希臘，畢達戈拉斯則把這種神秘主義融入希臘思想。³²新柏拉圖主義哲學家波爾菲利 (Porphyry) 在畢達戈拉斯思想中歸納出衆所周知的三點：「首先，他以為靈魂是不死的；其次，靈魂會遷居到不同種類的動物體內，周而復始，反復出現，這中間沒有絕對的新生；最後，因此可以說一切有生命的東西都是緣緣相因的。」³³法國學者羅斑 (L. Robin) 指出，「這些論點似乎都是源出奧爾弗斯教的」，³⁴事實上，通過分析，不難知道靈魂不死、靈魂輪迴和生命體同一這三點恰正是奧爾弗斯教的神性內容。

32. 參 Zeller, 《古希臘哲學史綱》，頁 32。

33. Porphyry, 《畢達戈拉斯傳》，19。

34. L. Robin, 《希臘思想和科學精神的起源》，陳修齋譯，北京，1965，頁 92。

畢達戈拉斯從哲學的角度探討了靈魂不死的問題。拉爾修和亞里士多德分別提供了這方面的資料。在拉爾修的記載中，畢達戈拉斯學派認為，「靈魂是從以太分出來的部分（碎片），一部分是熱的，一部分是冷的，因為它也分有了冷的以太。靈魂不同於生命，它是不死的，因為它所從出的東西是不死的。」³⁵根據亞里士多德的記載，畢達戈拉斯學派中有些人宣稱，「空氣中的塵埃就是靈魂，另一些人則以為推動塵埃運動的才是靈魂。」³⁶我們從這些記載中得知，畢達戈拉斯及其學派顯然刪除了奧爾弗斯宗教把靈魂看成有罪靈魂自天上墮落的內容，但仍保留了靈魂跟上天神的聯繫，因為根據古代希臘人的看法，以太是組成天上的元素，塵埃也是陽光中的東西。

靈魂輪迴是狄奧尼索斯宗教和奧爾弗斯宗教中靈魂共有的神性，這一神性在畢達戈拉斯神學中不僅繼續得到強調，而且有了新的發展。畢達戈拉斯斷言自己已第五次降生，他說自己有種能力，就是能記得各次降生之間在地獄中的情況。畢達戈拉斯還斷言不論甚麼靈魂都能進入任何一類動物的肉體。拉爾修記載了塞諾芬尼 (Xenophanes) 講述的一則軼事，其中談到，畢達戈拉斯止住一個正在打狗的人的手，充滿憐憫地說：「不要打它了，它是我的一位朋友的靈魂。」³⁷畢達戈拉斯學派把靈魂輪迴這一神性跟人世間的惡聯繫起來，認為靈魂欲擺脫輪迴，必須去惡就善。柏拉圖《泰阿泰德篇》中蘇格拉底的一段話，被認為是代表畢達戈拉斯學派的觀點。³⁸蘇格拉底說：「人世

35. D. Lartius, 《著名哲學家的生平》, vol. 8, 28。

36. Aristotle, 《論靈魂》, 404a17。

37. D. Lartius, 《著名哲學家的生平》, vol. 8, 36。

38. Cornford, 《從宗教到哲學》, 頁 200, 注 3。

間的惡不能除去，就必定有東西永遠跟善相反；惡不存在於神域，但卻一定來往於生死之域中。因此我們必須盡快擺脫此域而趨向彼域，欲擺脫此域則必須努力仿效神，仿效神的正直、純潔以及智慧。」³⁹去惡就善，歸根究柢是靈魂得到拯救的問題。策勒爾指出，畢達戈拉斯學派的精神、原則和行止，都植根於輪迴學說，他們的目標和奧爾弗斯派一樣，「也是從生死輪迴中解脫出來，再度進入最終的神的極樂世界」。⁴⁰在靈魂得到拯救這方面，畢達戈拉斯學派提出了一個重要的哲學概念，即淨化(καθαρσις)的概念。這個概念表明，靈魂要擺脫生死之域的輪迴，進入神域，唯一的途徑是實現淨化；而要實現靈魂的淨化，必須過一種特殊的生活方式。畢達戈拉斯神學接受了奧爾弗斯宗教儀式的禁欲傳統，然而卻把它改變成為一種學派團體的生活方式。⁴¹

畢達戈拉斯神學也進一步發展了奧爾弗斯宗教所強調的生命相緣因的主張，尤其是神人密切聯繫的神性特點。亞里士多德曾說過：「有一類理性動物是神；另一類是人；畢達戈拉斯是第三類的一個例子。」⁴²顯然，亞里士多德是記載了古人的一種傳說，認為畢達戈拉斯是介乎神人之間的。「應該和神靈交往，並順從大神」被認為是畢達戈拉斯學派的道德誠命。⁴³

4. 柏拉圖的神學與狄奧尼索斯－奧爾弗斯宗教：狄奧

39. Plato, 《泰阿泰德篇》, 176A。

40. Zeller, 《古希臘哲學史綱》, 頁 39。

41. 同上, 頁 34。

42. L. Robin, 《希臘思想和科學精神的起源》, 頁 73。

43. 同上, 頁 94。

尼索斯－奧爾弗斯宗教的神性經畢達戈拉斯學派影響了柏拉圖，並在柏拉圖那裏得到哲學理智的改造，從而出現了實質性的突變。大致說來，蘇格拉底的關心人和服務於人的神為柏拉圖的神學作了先導，柏拉圖後期對話篇中的神學觀點通過把神等同於理性、善的設計者和世界的設計者，論證了神人之間的本質聯繫，從而完成了狄奧尼索斯神性的神學化過程。

蘇格拉底的神學觀點，在他兩個學生色諾芬和柏拉圖的著作中，都有所傳述。我們姑且看一下色諾芬的傳述。色諾芬在《回憶錄》第一卷第四章和第四卷第三章記錄了蘇格拉底關於神性的評說，其中神人聯繫的部分尤令我們感興趣。有一次，蘇格拉底的談話對象是綽號「小人物」的阿里司托德姆斯 (Aristodemus)，「小人物」無論做甚麼事，既不向神明獻祭，也不從事占卜。顯然，他非常輕視神人的交往。他的理由有：一、神非常崇高，不需要人的關注。二、神並不關心人類。⁴⁴我們從這些理由中多少能分辨出奧林比亞神性的跡象。蘇格拉底反駁了這些理由。他指出，跟其他一切動物比起來，人無論在身體或靈魂方面都天生就無比地高超。神使得只有人能直立，神使人有了雙手，神使人的舌頭能夠發出清晰的聲音，互相表達情意，神把靈魂放置在人之中，使人理解神的存在、預防飢渴冷熱、治病健身、苦學求知，並具有記憶力。正因為神如此的崇高，所以更應該受到人的敬奉。⁴⁵可見，蘇格拉底的神，是跟人直接相關的，神並不嫉妒人；相反，作為一位聰明仁愛的創造者，神的設計和安排都是替人的

44. Xenophon, 《回憶錄》, I, 4, 10-11。

45. 同上, I, 4, 10-15。

需要考慮的，由於神的這種理性，使人得以成為萬物之靈。還有一次，蘇格拉底的談話對象是綽號「美男子」的青年人歐緒德謨 (Euthydemus)，歐緒德謨從來沒有考慮神怎樣為滿足人的需要而操心。蘇格拉底從人對自然的設計和安排來論證神的這些操心。人需要看東西，神就為人提供光；人需要休息，神就提供黑夜；人需要糧食，神就提供適宜的季節、土地和水；人需要禦寒和照明，神就提供火；人需要認識事物，神就提供推理能力；人需要相互交流，神就提供表述能力。一句話，神對自然的一切作為，其宗旨都是為人類服務和為關懷人類。⁴⁶蘇格拉底還把占卜神諭作為神跟人聯繫的具體途徑。當雅典人藉占卜求問神的時候，神會給他們以忠告，並給希臘人乃至全人類以預兆，「由於我們難以預料到未來有甚麼事對我們有利，神就藉占卜來幫助我們，把事情的結局向求卜的人宣明，教導他們怎樣才會產生最佳效果。」⁴⁷

在蘇格拉底神學的基礎上，柏拉圖的對話篇，尤其是後期的對話篇，讓奧爾弗斯宗教和畢達哥拉斯神學所特有的神性得到了理性的表述。我們讀《美諾篇》，蘇格拉底的談話使人聽來彷彿是在直接宣講奧爾弗斯的教義：「人的靈魂是不死的。它在某個時候有一個終結，被稱為死；另一個時候又會再生，但永遠也不會消失。」⁴⁸靈魂的不死和再生，使它具備了獲得一切事物的知識的可能和條件，蘇格拉底論證說：「既然靈魂是不死的，並且又再生了好多次，既然它已經看到了人間和冥間的一切東西，因此它就獲得了所有一切事物的知識。因此人的靈魂能夠將

46. 參 Xenophon, 《回憶錄》, IV, 3, 3-12。

47. Xenophon, 《回憶錄》, IV, 3, 12。

48. Plato, 《美諾篇》, 81D。

它早先所獲得的關於德行及其他東西的知識回憶起來，是不足為奇的。」⁴⁹這樣，柏拉圖偽托蘇格拉底之口，將靈魂的神性（不死與再生）跟知識的理性功能聯繫了起來。在《斐多篇》中，柏拉圖繼續論證靈魂的不死。他從對立雙方必然互相轉化，說明從生到死的過程必然也有從死到生的過程，所以，既然從生到死必有從死到生，那就可以證明靈魂在人死後還繼續存在。⁵⁰柏拉圖還以回憶說論證靈魂不死，指出回憶說「證明我們必然是在先前某個時候已經學到了我們現在所回憶起來的東西，所以，要不是靈魂在人生前已經存在，就不可能有回憶。根據這個理由，也可以看出靈魂是不死的。」⁵¹在《費德羅篇》中，柏拉圖把自身運動定義為靈魂的本質，從而論證靈魂的不死：「凡是靈魂都是不死的，因為凡是永遠自己運動的東西都是不死的。」⁵²

柏拉圖除了論證靈魂具有不死和再生的神性外，還論證了神人之間的聯繫。在《會飲篇》中，有一段蘇格拉底和女巫狄奧提瑪(Diotime)的對話。狄奧提瑪把愛神說成是一種大精靈，而「凡是精靈都介乎人神之間。」蘇格拉底問女巫：「精靈有甚麼功用？」女巫說：「精靈是人和神之間的傳話者和解釋者，他們把人間的祈禱和祭祀傳給神，又把神的旨諭由上天傳給人。精靈既然介於神和人之間，就把神人之間的空缺填補起來，這樣，上天與人間的大一世界就聯成一體。」⁵³女巫還指出：「神和人本來並

49. 同上，82A。

50. Plato, 《斐多篇》，70C-D。

51. 同上，72E。

52. Plato, 《費德羅篇》，245C。

53. Plato, 《會飲篇》，202E。

不往來，由於有這些精靈為媒介，所以人神之間才相互溝通。」⁵⁴ 如果說，出自女巫狄奧提瑪口中的「精靈」，多少還有一點神話色彩，那麼，在《費德羅篇》中，「精靈」溝通人神的功能，被直接分有神性的靈魂所取代。柏拉圖把靈魂比喻為一對飛馬和一個御車人的組合，「神所使用的馬和御車人本身是好的，血統也是好的，而除神以外一切生物所使用的馬和御車人則是複雜不純的。拿人類來說，御車人要駕馭兩匹馬，一匹馴良，一匹頑劣，因此駕馭功夫頗為麻煩……倘若靈魂是完善的，羽毛豐滿，它就飛到天上，主宰全世界。如果它失去了羽翼便往下降落，停留和寄居在堅硬的東西上，以之作為肉體。由於靈魂的驅動，使之看起來像自己運動，這靈魂和肉體的混合便稱做可冠『有死的』形容詞的『動物』。」⁵⁵ 在這段話中，靈魂既可飛上天，跟主宰世界的神一起，又可落到地上，跟肉體相混合，成為聯繫接合人神的媒體。值得注意的是，在這段話中，靈魂的上升抑或降落，主要已取決於人的駕馭。倘使由於人的駕馭，使靈魂接近美、智慧、善等一類品質，羽毛就會生長得豐滿。顯然，在這裏，柏拉圖已將神人關係的主動點轉到人的方面，並把靈魂的神性跟智慧等人性等同了起來，這對奧爾弗斯宗教神所具有的跟人密切聯繫的特性，是一個重要的又具實質性的發展。這一發展標誌着哲學家已開始意識到神性和人性的統一。

柏拉圖神學對狄奧尼索斯神性的申揚，已如上述。在這之後，新畢達哥拉斯主義特別是新柏拉圖主義更突顯和發展了這一特點，並直接通向基督教神學。

54. 同上，203A。

55. Plato，《費德羅篇》，246A。

解明古代希臘的宗教與神學的神性特點，對於理解基督教的早期歷史有着特別重要的意義。早期基督教在逐漸擺脫猶太教影響的過程中完成了由信奉《舊約聖經》向信奉《新約聖經》的過渡。這一過渡有着極為複雜與豐富的蘊涵，並隨生多層次的轉換，諸如由律法向福音的轉換；由先知向使徒的轉換；由咒逐向啟示的轉換；由神謨向恩寵的轉換；由造物主向聖父的轉換。這諸多層次的轉換，其本體論基礎是猶太教神系向基督教神系的轉換，即由耶和華轉換到耶穌基督，這一轉換必然引致神性特點的改變。我們不難發現，猶太教的耶和華神系跟古代希臘的奧林比亞神系有極相類似的神性特點，即都作為命運(界域層次的空間劃分)的工具，並跟人類疏遠；而基督教的耶穌基督神系則跟狄奧尼索斯－奧爾弗斯神系有極相類似的神性特點，即與人類有密切的聯繫。筆者認為，耶穌基督跟人類的密切聯繫是基督教神學的核心，這一神學核心是在受希臘思想影響的背景下形成的，它本身跟希臘哲學中的畢達哥拉斯－柏拉圖神學有着一脈相承的語境聯繫。