

Globethics Repository

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

中世紀隱修主義與神秘主義

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	HUANG, Ruicheng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-12 03:51:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166953

中世紀隱修主義與神秘主義

黃瑞成

中國人民大學哲學博士

陝西師範大學哲學系講師

一、

首先，我將對「中世紀」(the Middle Ages)、「隱修主義」(monasticism)和「神秘主義」(mysticism)這三個概念進行分析，以便開啓本文的主題。從詞源學上看，「神秘主義」一詞源於希臘語動詞μυεῖν，後者有兩重含義：第一是指「關閉」(to close)，正如老子所謂「塞其兌，閉其門」；¹第二是指「進入神秘之事物」(to initiate into mysteries)。表面上看起來這兩重意思是矛盾的，但事實上又完全契合：對於神秘主義者而言，只有對世俗世界「關閉」心靈，方才可能「進入神秘之事物」，柏拉圖所謂「靈魂向理念世界的超升」說的就是這個意思。「基督教神秘主義」的內涵從而正是「人的靈魂擺脫世俗世界而上升，並最終達到與神聖上帝的合一」之追求。²而「隱修主義」一詞源於希臘語動詞μοναζεῖν，意指「一個人生活」(to live alone)或者「離群索居」。最初的「基督教隱修主義」是「孤獨隱修」(eremitism)，而後來「修院隱修」(coenobitism)逐漸成爲主流。基督教的「隱修」就是「離棄世俗世界，

1. 高明撰，《帛書老子校注》(北京：中華書局，1996)，頁98。

2. Manuela Dunn Mascetti，《基督教神秘主義》(*Christian Mysticism*, New York: Hyperion, 1998)，頁79。

通過順從之苦行而復歸上帝」之行動。³「基督教隱修主義之旨歸，就是在基督之中獲得救贖，其表現形式是追尋上帝，追隨基督，實踐天使般聖潔的生活。」⁴基督教修院（monastery）又稱作cloister，⁵正因為其「隱修」實踐之「神秘」。顯然，「基督教隱修主義」與「基督教神秘主義」的內涵完全一致，這也正是「基督教隱修主義」與「基督教神秘主義」從來就密不可分的原因。

事實上基督教的源頭就是一種「神秘主義」，因為基督教所信仰的是一位「道成肉身」的上帝，耶穌基督本人就是「基督教神秘主義」的開端。然而需要立即指出的一個自明之理是，與所有宗教中的「神秘主義」一樣，「基督教神秘主義」是基督宗教中的一種「要素」；而「基督教隱修主義」則是基督宗教的兩大制度傳統——「教階制度」和「修會制度」傳統——之一。進而言之，在基督宗教的「修會制度」和「教階制度」傳統中，同樣既有「神秘主義要素」又有「非神秘主義要素」，一個基督教「神秘主義者」可以是一個平信徒、一位教士或一位修士；然而雖不能說所有基督教「隱修主義者」都是「神秘主義者」，但可以肯定地說，一個真正的基督教「隱修主義者」必然是一個「神秘主義者」。

要澄清基督教隱修主義與神秘主義之間深刻的內在關係，恰當的途徑莫過於考察二者的起源及其歷史流變。可以說基督教隱修主義與神秘主義的密切聯繫的時代正是「中世紀」，儘管這並不意味着中世紀之前和之後，基督教隱修主義和神秘主義之間就沒有或失去了關聯，事實上

3. St. Benedict, 《聖本篤會規》(*The Rule of St Benedict*; trans. Justin McCann; London: Sheed & Ward, 1970), 頁1。

4. 《修會百科全書》(*Encyclopedia of Monasticism*; ed. William M. Johnston; Chicago and London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000), 頁866。

5. Cloister—詞源於拉丁語claudere, 其意指正是「關閉」(to close)。

隱修主義與神秘主義從來都深刻地聯繫在一起。「中世紀」這個概念是文藝復興的發明，本身就充滿了人文主義偏見：所謂「中世紀」，在人文主義者看來既不是其嚮往的「古代」(Antiquus)，也不是其處身的「現代」(Modernus)，而是「中間的時代」(media aetas, medium aevum)，是歐洲歷史中應當被忘卻的時代，以便直接將古代和現代相溝通。然而對「中世紀精神」稍有了解的人都知道，如此人文主義者的「中世紀觀念」恰恰是出於偏見和無知。⁶關於「中世紀」年代劃分的爭議，同樣體現了現代精神的懷疑不安。事實上，以五世紀西羅馬帝國的覆亡和十五世紀東羅馬帝國的覆亡作為「中世紀」的開端與終結，無論從社會政治抑或思想文化層面看，都是合乎邏輯的。

我不妨通過重提並反駁一個現代的偏見來說明這一問題，那就是文藝復興以來將「中世紀」斥為「蒙昧與黑暗」的不經之說。四世紀末，日耳曼人侵入西羅馬帝國，四一〇年，作為古代文明中心之一的羅馬城被北方蠻族摧毀，西羅馬帝國的覆亡的確為西部歐洲抹上了黑暗。⁷然而「中世紀蒙昧論者」往往「蒙昧不知」的是：一方面，西羅馬帝國滅亡後，東部的拜占廷帝國一度復興，所謂「盛世修典」，查士丁尼(F. A. Justinianus)皇帝主持編定羅馬法之集大成——《法學總論——法學階梯》——⁸即是明證。不僅如此，這個地域包括歐洲的巴爾幹、亞洲的小亞細亞、亞美尼亞、敘利亞和巴勒斯坦及非洲的埃及和利比亞的大

6. Philippe Delhaye, 《中世紀基督教哲學》(Medieval Christian Philosophy; trans. S.J. Tester, New York: Hawthorn Books, 1960), 頁 15-17。

7. 趙敦華, 《基督教哲學 1500 年》, (北京: 人民出版社, 1995), 頁 180-182。

8. 查士丁尼(F. A. Justinianus)著, 張企泰譯, 《法學總論——法學階梯》(北京: 商務, 1996)。

帝國，在整個中世紀都延續了其存在，⁹直至一四五三年君士坦丁堡落入土耳其人之手。

也正是通過拜占廷帝國之內的希臘教父，借用中世紀史家吉爾松（Etienne Gilson）的話說，「基督教的精神滲透了希臘傳統，在其中費力前行，並從其中引出了一種世界觀，一種獨特的基督教的世界觀（Weltanschauung）」。¹⁰尤為重要的是，東部希臘教父在着手集成「新約正典」、修葺逐漸走向合法化的教會的同時，創始了獨特的「基督教神秘主義」，並同時將這種神秘主義與「隱修制度」結合起來，並迅速傳佈到西部拉丁歐洲。五世紀後期到六世紀，「本篤修會」（the Order of Benedictines）在西歐普遍建立，是為西歐隱修主義之濫觴，同時希臘教父的「隱修—神秘主義」也在西歐傳佈開來。由此可見，基督教文明真正深入西歐腹地的開端恰恰是在西羅馬帝國滅亡之後，這其中的決定性力量之一就是基督教隱修主義（Christian monasticism）和神秘主義，而基督教修會及神秘主義正是古代文化的繼承和發皇者。所以無論從基督信仰之深化看，抑或特別是從古典文化的復蘇看，中世紀的歐洲精神非但沒有陷入黑暗，反而見到了真正的光明。

二、

《聖經》是基督教信仰的源泉，同樣也是基督教神秘主義和隱修主義的源泉。《舊約》中的眾先知、《新約》中的施洗約翰和耶穌本人都是「神秘主義者」。施洗約翰「在曠野施洗，傳悔改的洗禮，使罪得赦」（可 1:4），而

9. 湯普遜（J. W. Thompson）著，耿淡如譯，《中世紀經濟社會史（上）》（北京：商務，1997）頁 195-230。

10. Etienne Gilson, 《中世紀哲學精神》（*The Spirit of Mediaeval Philosophy*; trans. A.H.C. Downes; New York: Charles Scribner's Sons, 1940），頁 vii。吉爾松這段話固然是針對整個中世紀哲學傳統，但我認為這個描述十分切合希臘教父之作爲。

且「穿駱駝毛的衣服，腰束皮帶，吃的是蝗蟲、野蜜」（可 1:6）；耶穌受洗後在曠野的「孤獨」和「禁慾」中受魔鬼試探並經受住試探的經歷（太 4:1-11），都是基督教隱修主義和神秘主義的最初寫照，也是基督教的隱修主義和神秘主義相契合的起點。

三、四世紀是基督教神秘主義和隱修主義從醞釀到蓬勃發展的時期。為中世紀基督教神秘主義建立理論框架的人是希臘教父俄利根（Origen, 184-254，又譯奧利金），他是基督教「理智神秘主義」（intellectual mysticism）傳統的奠基者。具體地說，俄利根第一次完成了由護教士查士丁（Justin，約 100-165）所開端的《聖經》啓示與希臘哲學的結合：俄利根以其對《聖經》的寓意或屬靈式解讀為基礎，將上帝信仰與柏拉圖主義完美結合為一個體系，建構了一個以「上帝及其展開——被造之靈的墮落——救贖：世界整體通過上帝之子而復歸」為邏輯過程的神秘神學體系。俄利根的「理智神秘主義」所追求的是通過理智之冥想，在靈魂上升的頂點達到理性（nous）與上帝的合一。

需要指出的是，俄利根本人不是「隱修士」，事實上在俄利根的時代，基督教世界還沒有真正意義上的「修道院」，¹¹因此俄利根也就沒有可能成為一名「修院隱修士」了。但正如中世紀修會史家勞倫斯（C. H. Lawrence）所指出的那樣，「早期隱修運動中的理智因素不容忽視。俄利根的著作在沙漠修院中曾廣為傳閱；而他本人則為了天國的緣故而實施自閹，並提出一種完全棄絕的禁慾神學。」¹²俄利根的神秘主義神學對隱修主義的影響可以見得。因

11. C. H. Lawrence, 《中世紀隱修主義：中世紀西歐宗教生活諸形式》（*Medieval Monasticism: Forms of Religion Life in Western Europe in the Middle Ages*; London and New York: Longman, 1987），頁 4。

12. 同上。

此，如果稱俄利根是一位沒有生活在「修院」中的「真正的隱修士」，他的「理智神秘主義」乃是「隱修－神秘主義」的典範，當不是過分之辭。

三世紀，隱修主義在埃及和巴勒斯坦的沙漠中興起之時首先採取了「孤獨隱修」的形式，這也正是「隱修士」（μοναχός）的原初含義。這些「沙漠修士」從世俗世界中抽身出來遁入沙漠，以便探求真正的救贖之道。最初的基督教隱修士的苦行和禁慾之程度，遠遠超過了古代的哲學家，甚至超過了基督教殉道者。這些基督教隱修士的代表、「沙漠教父」（Fathers of the Desert）典範、「修士之父」（Father of Monks），就是聖安東尼（St. Anthony, 251-356）。希臘教父阿他那修（Athanasius, 296-373）的《聖安東尼生平》（*Life of St. Antony*）記錄了聖安東尼的神秘主義路線（itinerary）和隱修生活之實況。聖安東尼正是因為其卓越的「理智」（intellectual），方才提出並實踐了一條從「退隱」（withdrawal）到「淨化」（purgative struggle）再到「轉變」（transformation）的「隱修－神秘主義」之路。¹³與阿他那修的《聖安東尼生平》一道，還出現了大量「聖徒傳記文學」（Hagiographical Literature），這些聖徒的教誨同樣體現了聖安東尼的「退隱－淨化－轉變」的「隱修－神秘主義」，與俄利根的「理智神秘主義」一脈相承。這個「隱修－神秘主義」目的所向即是實現最後的「轉變」，也就是人在上帝之中「神化」（θεώσις），這個概念也是基督教東方正教傳統的核心教義之一。

三二〇年，聖帕克米（St. Pachomius, 292-346）在上埃及的台巴德（Thebaid）建立了基督教的第一個「修道院」，這是基督教隱修主義由「孤獨隱修」走向「修院團契隱修」

13. 同上，頁 134-135。

的轉折點。對由帕克米所開創的修會制度做出神學思考的人是**大巴塞爾**（*St. Basil the Great / of Caesarea, 330-379*），他認為「團契隱修」必然優於「孤獨隱修」，因為社會性乃是人的本質，團契之必要性的基礎就建立在人的本質的社會性之上。他將團契生活視為踐行基督教的「愛鄰人」的誠命，他說：「愛並不尋求自身，離群索居只有一個目的，那就是濟濟於個人事務之實現，這與愛的誠命顯然是相違背的。……我們的召喚只招來一個希望，我們是一體並互為不可分離的肢體。……如果你一個人生活，你又能為誰洗腳呢？」¹⁴在巴塞爾看來，孤獨生活的缺陷在於它使人失去了實踐「謙卑」和「順從」——這兩個標誌着基督教修道生活的最大「美德」的機會。因此，他雖然認可與那一位孤獨者（*the Alone*）¹⁵共同孤獨，是實踐「愛上帝」之誠命的行動，但他同時認為要完全實現福音的要求，則必須過團契生活。正因為巴塞爾對修會制度的上述神學建構，使得他被譽為「東方隱修主義之父」（*the Patriarch of Eastern Monasticism*）。

早期希臘「隱修—神秘主義」的集大成者卻是**埃瓦格流斯**（*Evagrius Ponticus, 345-399*）。他早年受教於「卡帕多奇亞三傑」——大巴塞爾及其胞弟**尼薩的格列高利**（*Gregory of Nyssa, 335-394*）和**納西盎的格列高利**（*Gregory of Nazianzen*），後經由女神秘主義者**梅拉尼婭**（*Melania the Elder*）中介，開始傾心於俄利根神學。通過研習俄利根，埃瓦格流斯將希臘的理智主義、沙漠教父的精神性和心向上帝的神秘主義綜合起來，並將其發揮到極致，建構出基督教傳統中第一個「隱修—禁慾—神秘」的

14. Lawrence, 《中世紀隱修主義》，同前，頁9。這裏的「洗腳」，指《路加福音》七章36至50節中關於耶穌與使徒之間的愛的團契的故事。

15. 指受洗後在曠野中「孤獨」的耶穌（太4:1-2）。

「隱修－神秘主義」體系。埃瓦格流斯的「隱修－神秘主義」正因為其高超，而對早期教會及其教階制度的穩定和發展產生威脅，五四三年的君士坦丁宗教會議和五五三年的第二次君士坦丁公會議（the Second Ecumenical Council of Constantinople）兩次譴責了埃瓦格流斯和俄利根的「隱修－神秘主義」。由於伊氏的學說被教會公會議斥為「異端」，使得只有極少部分埃瓦格流斯的著述用希臘文流傳下來，而他的大部分著作以敘利亞文和亞美尼亞文得以保存。儘管如此，六世紀以後，埃瓦格流斯的「隱修－神秘主義」三部曲——《論實踐》（πρακτικός）、《論靈知》（γνωστικός）和《論首要知識》（κεφάλαια γνώστικα），以及《論懺悔》（προσευχή）在希臘教會中被廣泛閱讀。後來由隱修士卡西安（John Cassian, 360-約 435）介紹給西部拉丁教會的「隱修主義」，正是對埃瓦格流斯「隱修－神秘主義」的調適，對西方隱修主義和神秘主義傳統產生了深遠影響。¹⁶

在早期東部希臘教會中，受埃瓦格流斯的「隱修－神秘主義」影響最大者，要數（托名）狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius, 500）教父的神秘神學。五〇〇年前後，正是在埃瓦格流斯最有影響的敘利亞，出現了一位「托名」為「狄奧尼修斯」的「隱修－神秘主義者」，正是在這位匿名者的著述中第一次提出了「神秘神學」（mystical theology）的概念，建構了一個包括《論聖名》、《神秘的神學》、《天階體系》和《教階體系》等部分的完整的神秘神學體系。（托名）狄奧尼修斯教父在希臘教會中影響

16. Bernard McGinn, 《上帝之臨在：西方基督教神秘主義史》（*The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Vol. I, The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*; New York: Crossroad, 1991），頁 144-177。亦參 Harvey D. Egan, 《基督教神秘主義文集》（*An Anthology of Christian Mysticism*; Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991），頁 43。

了「認信者馬克西姆」（Maximus the Confessor, 580-662）教父、大馬士革的約翰（John of Damascus, 650-750）等「隱修－神秘主義者」。

十世紀，希臘教會中出現了一位被譽為「新神學家」的「隱修－神秘主義者」西蒙（Symeon the New Theologian, 949-1032），他的「新神學」是對（托名）狄奧尼修斯教父的神秘神學、俄利根及其繼承者埃瓦格流斯的「隱修－神秘主義」和「沙漠教父」的新綜合，是對數世紀以來希臘教會傳統中的隱修主義和神秘主義的新總結。¹⁷西蒙作為堅定的隱修士，繼承了「沙漠教父」的隱修主義，認為「真正的修士是奉獻給基督的人，基督以其神聖的恩典使他獲得了關於神聖之臨在的神秘經驗。修士是那些自身呈現天使之形象的人。」¹⁸作為神秘主義者，西蒙繼承了（托名）狄奧尼修斯的「否定神學」的神秘主義（mysticism of apophatic theology），他認為「對不可理解的上帝的虔敬崇拜，使得我們超越了所有觀念，超越哲學探究的每一個領域。這是一個走向比以往任何時候都要完滿的趨勢，在其中知識轉變成爲無知，諸觀念之神學轉變成了冥想，教義轉變成了無法言語的神秘。」¹⁹作為隱修主義和神秘主義的綜合者，西蒙繼承並發揮了俄利根及其繼承者埃瓦格流斯的「隱修－神秘主義」，他認為「與上帝神秘合一的結果，就是神化（deification）」，²⁰他的「隱修－神秘主義」的頂峰就是「光作爲上帝之異象」（the vision of God as light）

17. Jaroslav Pelikan, 《基督教傳統（卷二）：東方基督教精神》（*The Christian Tradition: The Spirit of Eastern Christendom*; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974），頁 255。

18. 同上。

19. 同上，頁 258。

20. 同上，頁 259-260。

的教義，²¹「獲得上帝的異象之賜予，就成爲了神聖本質的分有者，就變成了神（gods）」。²²在我看來，西蒙之所以被譽爲「新神學家」，西蒙的神學被譽爲「新神學」，並非西蒙神學之「新奇」，恰恰相反，正因爲西蒙的「隱修－神秘主義」是自初代教會以來希臘隱修主義和神秘主義的集大成。

西蒙之後，東正教傳統中最重要的人物是帕拉馬斯（Gregory Palamas, 1296-1395），「他被稱爲希臘教父傳統最主要的代言人之一，也是中世紀阿索斯山（Mount Athos）修道院最後一個偉大的神秘主義神學家」。²³帕拉馬斯首先是西蒙「隱修－神秘主義」的系統化者和宣傳者，在此基礎上他回溯了希臘傳統，對俄利根和（托名）狄奧尼修斯神學作了全新的闡釋。帕拉馬斯的神學成就主要在於「推進了東方的上帝觀」，²⁴特別是他關於「神化」的教義。「帕氏認爲，必須找到一個途徑以保存作爲神化的救贖之現實，同時又不涉及這樣的荒謬和褻瀆觀念：神化了的人『本質上變成了上帝』（became 'God by Nature'）。這個現實爲這樣的教義所保存：『父通過子在靈之中神化了被神化者』。本質上（被神化者）仍然是人，但靠着恩典他們變得神聖。」²⁵帕氏對傳統否定神學的發展，是認爲「上帝不僅超越了肯定（affirmation），而且也超越了否定（negation）」。²⁶帕氏對隱修主義和神秘主義的整體推進，在於由他所代表的希臘正教的「靜修主義」（Hesychasm）。

21. 同上，頁 260。

22. 同上。

23. Egan, 《基督教神秘主義文集》，同前，頁 310。

24. Pelikan, 《基督教傳統（卷二）：東方基督教精神》，同前，頁 262。

25. 同上，頁 267。

26. 同上，頁 265。

「靜修主義」是一種「隱修—神秘主義」的實踐方式，他要求在絕對的「靜寂」（quietness）和「沉默」（silence）中通過「祈禱」來關照上帝，並最終在「上帝之異象」中達到「神化」。興起於十一世紀並在十四世紀達到高潮的「靜修主義」，體現了希臘正教傳統、即希臘隱修主義和神秘主義的精髓。正如帕利坎（Jaroslav Pelikan）所指出的那樣：「切己地相信基督（believe Christ）乃是根本，而不僅是信仰基督（believe in Christ）；儘管前者沒有後者就不會發生。」²⁷「靜修主義」正是「實踐是理論之基礎」²⁸的希臘正教精神的典範，這裏的「實踐」就是「切己地相信基督」，就是「祈禱」並「在祈禱的頂峰而沉默」。作為「隱修—神秘主義運動」的「靜修主義」，代表着希臘正教傳統的隱修主義和神秘主義在中世紀達到的最高成就，在此之後希臘正教隨着拜占廷帝國的沒落而衰落了，雖然其「隱修—神秘主義」從未中斷過其延續，俄羅斯帝國晚期的「新精神哲學」運動正是其在現代處境中的變形。

帕利坎指出：「……很明顯，在拜占廷神學中，哲學的地位之重要正如其從來在基督教思想中一樣。儘管在傳統的歷史解說中並不怎麼顯著，但如果要說甚麼更重要的話，則當數隱修主義之虔敬——或者，用更為專門的術語說，『精神性』——對特定教義的形塑。這一點已然在諸如聖像（運動）的勝利中得以表現。但在拜占廷文化的最後幾個世紀中，通過從神秘主義經驗中引出先前不完善的教義之內涵，隱修主義者的精神性甚至更為直接地對教義的發展作出了貢獻。」²⁹他同時還指出：「拜占廷神秘主義的背景和形式，在很大程度上是隱修主義團契的產物，這

27. 同上，頁 257。

28. 同上，頁 254。

29. 同上。

些隱修主義團契是對福音之誠命的嚴肅、持久關注在實踐上成爲可能的唯一地方。」³⁰帕氏的上述見解清楚地解釋了隱修主義和神秘主義在希臘正教傳統中的無法分割的密切關係，我們可以肯定地說：在中世紀成熟並達致其高峰的希臘正教傳統的「隱修主義」從來就是「神秘的隱修主義」，反過來，其「神秘主義」也從來就是「隱修的神秘主義」。

三、

正如西方的基督教本身就來自東方，西方基督教隱修主義和神秘主義也是如此。麥金（Bernard McGinn）在其四卷本的《上帝之臨在：西方基督教神秘主義史》（*The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*）中指出：「（西方基督教神秘主義的起源）與隱修主義密不可分。儘管其（西方基督教神秘主義）基本觀念根植於猶太教、希臘傳統和早期基督教，但觀念必要制度方能產生影響。正是通過隱修制度，由俄利根所建立的神秘主義理論、以及聖奧古斯丁（St. Augustine, 354-430）和其他早期拉丁神秘主義者的理論，方才影響到未來的世紀。不管這些精神體系是否特別因爲隱修背景而建立，它們很快就變成了修會的（資源）。」³¹麥金這裏所指的作爲西方基督教神秘主義的起源之隱修主義，首先是來自東方希臘教會的「隱修—神秘主義」。

五世紀，東方隱修主義通過卡西安傳到了西方世界，他用拉丁文寫就的兩部關於隱修實踐的偉大著作——《原理》（*The Institutes of Cenobia and the Remedies for the Eight Principal Vices*）和《會談》（*The Conference*），剔除了埃

30. 同上，頁 255。

31. McGinn，〈上帝之臨在〉，同前，頁 145-146。

瓦格流斯「隱修—神秘主義」中被譴責為異端的因素，「使得埃瓦格流斯的實踐智慧為西方所知」，³²為東方修會制度進入西方奠定了理論基礎。《聖本篤會規》正是依據這兩部著作而編定的，聖本篤（St. Benedict）本人也因此成為西方隱修主義的奠基者，他建立的「本篤修會」（the Order of Benedictines）成為西方修會之創始。這裏需要特別指出的是，從表面上看，《聖本篤會規》是一部關於修會隱修生活的法律性規範，其中少有神秘主義因素，然而細究之下我們會發現，會規所制定的嚴格的修院精神等級制度和嚴苛的隱修生活規則，恰恰是期望將人的精神逐步提高到神的「階梯」。尼采認為提高人類精神的道路就是建立一個等級制度，說的正是這個意思。事實上基督教之中就有將等級制度與神秘主義完美結合的典範，這就是前文已述及的（托名）狄奧尼修斯教父的神秘主義。

拉丁教父奧古斯丁是西方隱修主義和神秘主義的一個重要來源。奧氏神秘主義的代表性著作之一就是《懺悔錄》（*Confessiones*）。《懺悔錄》的內容與結構之整體，正是奧氏神秘主義「回憶觀」或「懺悔觀」的完美體現：「懺悔」行動以「良心」面對絕對完善的上帝而生的敬畏為起點，喚醒人的謙卑，將人的精神目光引向對已然發生的「罪與惡」的認識，由此引發人對其原初自由和清白開端的領悟，實現心向上帝的愛的轉向，並在對上帝之神性的觀照中達成靈魂之淨化，從而最終擺脫「罪與惡」的持續效應。奧古斯丁神秘主義的主要特徵就是其「靈肉二分」的「二元論」，與其說奧氏對肉身的否定是出於其柏拉圖主義，還不如說是出自其個體的稟性與生活之經歷。與奧氏禁慾

32. Andrew Louth, 《基督教神秘主義傳統的起源：從柏拉圖到丹尼斯》（*The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*; Oxford: Clarendon Press, 1981）, 頁 131。

的神秘主義相聯繫的正是其隱修主義。三九五年任希波（Hippo）城主教後，奧古斯丁即着手制定了一個修會會規——史稱「奧古斯丁會規」（the Rule of Augustine），並在此基礎上建立了「奧古斯丁修會」（the Order of Augustinians）。³³奧氏的隱修主義和神秘主義的共同特徵，是認為人已然為「原罪」所敗壞，因此人的得救完全繫於上帝的恩典，他的「預定論」完全否定了人在救贖中的能動性。奧古斯丁棄絕肉身和提倡此世的隱修主義觀念，深刻影響了包括「本篤修會」、「西多修會」和「多明我修會」等等在內的中世紀修會，致使西方拉丁隱修主義和神秘主義具有與希臘教會截然不同的沉重的禁慾主義特徵。³⁴我們同樣可以說，儘管奧古斯丁本人不是隱修士，但他本人的生活和他的神秘主義卻完全是「隱修主義的」。

九世紀，愛爾蘭凱爾特修士、基督教神秘主義者愛留根納（Eriugena, 810-877）將（托名）狄奧尼修斯的希臘文著述悉數譯為拉丁文並為之作注，而他本人就是一個獨創性神秘主義者；「隱修—神秘主義者」明谷的伯爾納（Bernard of Clairvaux, 1090-1153）、聖維克多的雨果（Hugh of St. Victor）和理查德（Richard of St. Victor），以及後來的大阿爾伯特（Albert the Great, 1200-1280）及其弟子托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）都分別為狄氏著述作注解；³⁵中世紀羅馬天主教會更是堅持認定狄氏教父之身份；之後，狄氏的神秘神學還影響了艾克哈特大師（Meister

33. 一二一五年，第四次拉特蘭公會議將巴塞爾會規（the Rules of St. Basil the Great）、奧古斯丁會規（the Rule of Augustine）、本篤會規（the Rule of St. Benedict）和方濟各會規（the Rule of St. Francis of Assisi）確認為基督教教會的四大會規。

34. Antonino Tonna-Barthet, 〈奧古斯丁的神秘主義神學〉（Augustinian Mystical Theology），載《奧古斯丁論集》（*Collectanea Augustiniana: Augustine: Mystic and Mystagogue*; ed. Frederik Van Fleteren and Joseph C. Schnaubelt and Joseph Reino; New York: Peter Lang, 1994），頁 567-570。

35. （托名）狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（北京：三聯，1998），頁 3-11。

Eckhart, 1260-1327) 和中世紀晚期的庫薩的尼古拉 (Nicholas of Cusa, 1401-1464) 。

這裏，我們已然涉及西方基督教隱修主義與神秘主義密切結合為一體的重要階段，那就是以明谷的伯爾納為代表的「西多修會」(the Order of Cistercians) 和以聖維克多修院為中心的「聖維克多學派」的「隱修—神秘主義」。伯爾納對隱修主義的貢獻首先在於對「西多修會」的改革。伯爾納關於「隱修與勞作相結合」、「修會積極介入教會事務」和「隱修與關注社會政治相結合」等等主張，使得「西多修會」成為與中世紀西歐社會完美地和諧相處的隱修團契，同時使「西多修會」成為十二世紀一支強大的社會政治力量：教皇猶金三世 (Pope Eugenius III) 本人就出自明谷的「西多修會」，而旨在淨化教會和社會道德的第二次十字軍遠征，也正是伯爾納本人和「西多修會」的創舉。伯爾納還遴選大批神學生和富有學養的基督徒如隆巴德 (Peter Lombard 1100-1160)、普倫 (Robert Pullen)、薩里司伯雷的約翰 (John of Salisbury 1115-1180) 等進入西多修會，對中世紀和後世基督神學和教會發展產生了極為深遠的影響。

伯爾納的隱修主義和神秘主義，是奧古斯丁傳統和希臘教父傳統的完美結合，「由於他對《聖經》、教父、聖儀、讚美詩的卓越的神秘主義介入，由於他令人敬畏而優雅的表述和交流能力，他被恰切地譽為『最後的教父，且絕不比早期教父遜色』。」³⁶的隱修主義強調「饑餓」、「堅定」、「簡約」和「真實」等「西多修會」理念，主張「實踐高於理論」，主張隱修實踐對社會生活和精神的影響，這些正是希臘教父的隱修主義之精髓。伯爾納把神秘經驗

36. Egan, 《基督教神秘主義文集》，同前，頁 166-167。

作為最深刻和最重要的真理的源泉，強調知識只有在靈魂向上帝超升的過程中方能得到。³⁷伯爾納的「隱修－神秘主義」的核心就是「基督中心」的「愛」的神秘論，這集中體現在他最偉大的「隱修－神秘主義」著作《論歌中之歌》（*On the Song of Songs*）中。³⁸在這部著作中伯爾納將「上帝之愛」和「人對上帝的愛」比作新郎和新娘之間的「情愛」和「婚姻」，伯爾納說：「當靈魂完全地愛着，她便與基督（the Word）相結合。有甚麼能比這結合更加充滿了愛？有甚麼能比貞潔更值得欲求？哦，靈魂啊，不要滿足於有人作你的主人，你要充滿信心地走向基督，堅定不移地與他廝守，像對待親密的朋友那樣向他訴說，對於每一件事，都要運用與你的願望之大膽相切合的理智之把握向他求教。這是真正的靈性的約定，是神聖的婚姻。」³⁹可以說伯爾納的隱修主義和神秘主義是中世紀西方「隱修－神秘主義」的一個典範。

從本篤修會在西歐普遍建立，到中世紀鼎盛時期的十三世紀，西方的神秘主義的制度性基礎仍然是隱修主義，這一時期的神秘主義者又都無不是隱修主義者或隱修主義的。同時，「隱修－神秘主義」的主題諸如「孤獨／靜默」（*solitudo/silentium*）、「祈禱／冥想」（*oratio/contemplatio*）、「沉思／關照」（*theoria/speculatio*）等等主題，被這一時期的「隱修－神秘主義者」所廣泛討論。「隱修－神秘主義」成為建構中世紀基督教世界的決定性力量。⁴⁰十三、十四世紀是中世紀的頂峰，西歐隨之出現了基督教「隱修－神秘主義」的高潮——以阿西西的方濟各（Francis of Assisi,

37. 同上，頁 167。

38. 所謂「歌中之歌」指的就是《舊約聖經》中的《雅歌》一卷書。

39. Egan, 《基督教神秘主義文集》，同前，頁 175-176。

40. McGinn, 《上帝之臨在》，同前，頁 119。

1182-1226) 和波納文圖拉 (Bonaventura, 1221-1274) 爲代表的「方濟各修會」(the Order of Franciscans)，以阿奎那和艾克哈特大師爲代表的「多明我修會」(the Order of Dominicans) 的「新隱修—神秘主義」，和以德國「貝居安女修會」(the Order of Beguines) 修女梅希特希爾德 (Mechtild von Magdeburg, 1210-1297)、意大利的多明我會修女錫耶納的卡塔琳娜 (Katharina von Siena, 1347-1380) 和英國女隱士朱莉安娜 (Juliana von Norwich, 1342-1423) 爲代表的「女性隱修—神秘主義」。

除了圍繞「親吻神學」主題的中世紀修道院情書選譯，⁴¹ 漢語學界對中世紀的「女性隱修—神秘主義」所知甚少，因此我以梅希特希爾德爲例而略作介紹。梅希特希爾德出生於德國薩克森一個貴族之家，十二歲時她看到了上帝之異象，二十三歲成爲馬哥德堡「貝居安女修會」修女，一二八一年開始其「隱修—神秘主義」著述，後輯成爲《神性的流動之光》(*The Flowing Light of the Godhead*)。⁴² 與明谷的伯爾納一樣，梅希特希爾德也是一個以「愛」爲中心的神秘主義者，她把「愛」作爲生命和寫作的基礎，她說：「我在愛之中被創造，因此除了唯一的愛，沒有任何東西能安慰和釋放我的高貴。」⁴³

主啊，此刻我是赤裸的靈魂

而你是榮耀的上帝！

我們的交融是愛的永恆

永不停息

此刻有蒙福的安寧

41. 施茨萊編，李承言譯，《親吻神學：中世紀修道院情書選》(北京：三聯，1998)。

42. Egan, 《基督教神秘主義文集》，同前，頁 247-248。

43. 同上，頁 248。

歡迎你們。他將自己交托給她
她也將自己交托給他。
此刻要降臨於她的，靈魂已然知曉：
我將因此得到慰藉。
情人在此秘密相聚
他們必要常分，卻從來不離。
上帝親愛的友人！我寫下這些，我的愛之路，
為你。上帝會置它於你的心中。阿們。⁴⁴

梅希特希爾德同樣把「靈魂與上帝的愛」比作「情人之愛」和新郎與新娘的「婚姻」，她的神秘主義充滿了女性的溫柔和魅力，「在描寫微妙的內心經驗時，她的文字表現出一個慷慨、自發、高貴、自由、聰慧、明晰和詩意的想像的人格。」⁴⁵因為其「隱修—神秘主義」之高超和主觀感性，梅希特希爾德被譽為是「主的夜鶯」（the Lord's nightingale），但也正因為如此，梅希特希爾德被教會斥為「異端」。

庫薩的尼古拉的神秘主義，標誌着中世紀西方基督教神秘主義的終結，他以「有學識的無知」為核心的神秘主義學說「代表了中世紀晚期以理性主義對否定神學式的神秘主義的改造。」⁴⁶庫薩的尼古拉之後，神秘主義和隱修主義每況愈下，直至路德（Martin Luther, 1483-1546）對俄利根以來的基督教神秘主義和隱修主義的全盤否棄。然而具有諷刺意味的是，「反神秘主義」和「反隱修主義」的路德本人「因信稱義」的信仰轉折本身，卻是「神秘主義的」當然也更是「隱修主義的」。然而現代以後，基督教的隱

44. 同上，頁 256。

45. 同上，頁 249。

46. （托名）狄奧尼修斯，《神秘神學》，同前，頁 11。

修主義和神秘主義或「隱修－神秘主義」並沒有終結，西班牙依納爵·羅約拉（Ignatius of Loyola, 1491-1556）及其創始的耶穌會（Society of Jesus）正是「隱修－神秘主義」在現代處境中的反戈一擊。

從上文的分析可以看見，中世紀基督教隱修主義和神秘主義是「我中有你、你中有我」的相互滲透關係：神秘主義是隱修主義精神內核，而隱修主義則是神秘主義的制度化基礎，正是隱修主義和神秘主義的合力作用，形成了中世紀基督教的「隱修－神秘主義」。中世紀「隱修－神秘主義」重大意義在於它是古代智慧和啓示信仰的完美結合。古代哲學智慧的精髓在於：一切真知都是關於美好生活方式的知識，而不關涉生活本身的知識則不成其為知識。中世紀「隱修－神秘主義」對作為「實踐」和「生活」的「信仰」的強調，正是對這一古代智慧的深化。而中世紀「隱修－神秘主義」的「神化」理念，更是古代智慧之卓絕追求在基督教背景中的變形。

「一個人／隱修士」（μοναχός）這個概念在古代希臘意義上，從來就不意味着「個體」（individual），這也正是中世紀「隱修－神秘主義」的觀念。在古代希臘，從來就沒有一個脫離了「城邦」（polis）的「個體的人」，因為這樣的「個體」在希臘意義上要麼是一個「神」，要麼是一個「野獸」。正如埃瓦格流斯所指出的那樣，「修士是與所有人分離同時又與所有人聯合的人」。⁴⁷「修士把自己看成是與所有人同在的人，因為他能不斷地從每一個人身上看到自己。」⁴⁸可以說，中世紀「神秘主義的隱修主義」也正是古代城邦在基督教處境中的變形，「團契隱修」所

47. McGinn, 《上帝之臨在》，同前，頁 157。

48. Egan, 《基督教神秘主義文集》，同前，頁 55。

以能逐漸取代「孤獨隱修」成爲中世紀隱修主義的主流正因爲如此。

中世紀的「教階制度」和「修會制度」兩大傳統之間所以存在持久的張力，正因爲隱修主義始終是以「教階制度」爲建制的基督教會的批評因素，「儘管隱修主義被迅速地組織化甚至在帝國教會事務中常規化，但隱修主義的邊緣性和批評功能在其整個歷史中都是其標誌。隱修主義一直處於個人魅力與規範化、對社會和教會的批評與支持的創造性張力中」。⁴⁹在我看來，問題的關鍵在於隱修主義與神秘主義的結合，或者說在於隱修主義的神秘主義內核，神秘主義在中世紀每每被譴責爲「異端」就是明證。

最後需要再次提及依納爵·羅約拉及其創始的耶穌會。十六世紀面對新教運動在歐洲的猖獗，天主教起初表現得無能爲力，直到一五四〇年教皇保羅三世（Pope III）批准成立耶穌會，大膽起用依納爵·羅約拉。而也正是羅約拉對中世紀「隱修—神秘主義」復興，使得耶穌會逐漸成爲天主教「反宗教改革運動」的中堅，並成爲天主教海外傳教運動的先鋒。天主教在近代歐洲的遭遇與儒家文教制度在現代的遭遇沒有兩樣，然而在天主教中有耶穌會所復興的「隱修—神秘主義」作爲對抗現代性的中流砥柱，而儒家綱紀在現代處境中卻是一蹶而不能再振，這是否與儒家傳統中缺乏「隱修主義」和「神秘主義」有着重大關係？事實上在儒家綱紀崩潰之前，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、畢方濟（Francesco Sambiassi, 1582-1649）、湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666）等耶穌會士就來到了中國。如果對「耶穌會與中國」主題的研究不是囿於「文化融合」之類的蒼白之論，而是比如進入羅

49. McGinn, 《上帝之臨在》，同前，頁 138-139。

約拉與耶穌會的「隱修－神秘主義」與現代性之關係的討論，想必會有更大的收穫，這也正是研究中世紀隱修主義和神秘主義之關係問題對我的一個重要啓示。

