

Globethics Repository



西方基督教傳統中的愛、知識和神秘合一

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	McGinn, Bernard
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-21 12:23:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166950

西方基督教傳統中的愛、知識和神秘合一*

麥金（Bernard McGinn）著

郭晶譯

使他們都合而為一。正如你父在我裏面，我在你裏面，
使他們也在我裏面。（約 17:21）

基督教中與完全成聖或神秘主義相關的所有理念，都反映了上帝在場的不同形式，這一在場並非公開、顯明或者易於達至，它往往以某種神秘的或隱匿的方式出現。當隱匿在場成為某種「直接」經驗形式的對象時，或許我們才能以神秘主義所固有的、特殊的意蘊來言說神秘主義。人類主體對神聖在場的種種反映，已經在神學上根據不同的模式和範型，以各種各樣的方式得以討論，例如：默想神（contemplation）、直觀神（vision of God）、神入（rapture）、入神（ecstasy）**、神化（deification）、活在基督中、聖言降生於靈魂之中、完全順服上帝的旨意，特別是與神合一（union with God）。所有這些彼此之間幾乎並不排斥的

* 本文譯自Bernard McGinn〈西方基督教傳統中的愛、知識和神秘合一〉（Love, Knowledge and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition）一文，載Moshe Idel和Bernard McGinn主編的《普世對話：猶太教、基督教和伊斯蘭教中的神秘合一》（*Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*; New York: The Continuum Publishing Company, 1996）。本文獲The Continuum International Publishing Group授權翻譯及刊登。由於篇幅的限制，略去原文注解，有興趣的讀者可參見原文。——譯注

** rapture、ecstasy也可譯為「狂喜」。——譯注

反映可被稱為神秘的，因為它們都是親歷神聖在場的表達方式。神秘主義合一只是這廣泛多樣的種類或群體中的一種。

不過，「神秘合一」（*unio mystica*）在基督教神秘主義歷史和對其含義的反思上，具有非常重要的作用。從十二世紀到十六世紀，西方教會各古典學派的神秘主義作者喜歡用與神合一的表達來突出他們信仰與實踐的目標特徵。但是，他們理解合一的方式不僅多種多樣而且錯綜複雜。

基督教理解的「神秘合一」的複雜性大多是由於合一同意識主體的靈性能力，即同理智和意志能力之間的關係。神秘主義者花費大量的時間來分析知識和愛在通往神秘合一之途中各自的作用，以及情愛和理智能否出現在合一之中的種種方式，無論是在此世可達至的合一之中，或是在來世所享有的完全的合一之中。為了對西方基督教與神合一概念的豐富性有所認識，有必要——不管怎樣粗略——追隨變換的合一觀念和與此相聯的、既為手段又為目的的愛和知的種種方式之間的相互關係。

那麼，我們的題目中至少含有四個相關的問題：第一，自十二世紀到十六世紀，西方基督教神秘主義者怎樣理解與神合一？第二，在趨向合一的過程中，愛和知識被賦予了甚麼作用？第三，在何種意義上可以說，愛和／或知識出現在此世可達至的合一經歷或狀態之中？第四，在何種意義上，愛和／或知識出現在天上所享有的合一之中？我們的重點將放在前三個問題上，儘管第四個方面，天堂極樂概念的影響並不能被排除在外。雖然，並非這一時期所有的神秘主義者都為我們留下了對所涉問題全部範圍的分析；但我們仍可根據西方基督教神秘主義黃金時代中的一些主要神秘主義作者的研究基礎而提出一個概覽。

早在十二世紀之前，這四個主題之間的複雜關係就有

一段很長的歷史。在基督教的《聖經》中，約翰書信中有許多段落（如，約 17:21），提出過在耶穌裏新生命的目的就是一種與神合一的方式。約翰書信的其他章節則強調，因為上帝是愛，只有通過愛他，我們才能變得如他所是（如，約壹 4:1-19）。在《哥林多前書》十三章那裏，保羅在著名的愛的頌歌中強調所有靈性的恩賜，包括知識（gnosis——8 節），終必歸於無有；只有愛（agape）永不止息。但是，同一章的 12 節又應許了天堂裏的某種知：「我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。」《聖經》中有足夠的資源來滿足隨後關於合一的本質及其與愛、知關係的沉思。

關於靈魂與最高神或第一原理之間的關係，希臘宗教和哲學思想的豐富遺產，直接或間接地，對基督教關於愛、知識和神秘合一的反思亦有着較大的貢獻。儘管柏拉圖更多地將真正愛智者的目標解釋為默想（theoria）而非合一，但是，他在直觀至善的上升之中，對知愛關係的分析卻比後來在基督教神秘主義理論中所發現的要早的多。新亞里士多德學派的理性神秘主義傳統強調人類理智的逐漸完善，直到它達到與自思之思者、神的合一，這是古希臘晚期的重要發展，儘管它在猶太教和伊斯蘭教中的影響更大。對基督教神秘主義的主要影響是偉大的希臘神秘主義者普洛丁（Plotinus, 204-270C.E.）的思想，其學說的核心是將合一（henosis）理解為融同或本質同一。普洛丁吸收了新亞里士多德主義中純思和存在理性合一的觀念（nous）；但是，既然作為第二本質的 nous 自身依賴於第一本質或一（to hen），那麼，神秘主義者的最終目的就是通過愛（eros）的力量或「愛的理智」（nous eron）返歸與一的絕對聯合。儘管在普洛丁的神秘主義理論中，愛高於

理智，但是愛並非不具有認知的形式。

考察整個基督教中神秘合一的觀念史，對於任何一篇論文而言都會顯得過於寬泛。下面的分析將集中在十二至十六世紀的拉丁基督教界，這段時期湧現出這個領域某些最豐富、最有影響力的思想。

合一的語言向西方神秘主義的進入

十二世紀之前的西方，合一詞並不是用來描述在此生經歷上帝在場的基本範疇。儘管奧古斯丁的思想有賴於普洛丁，他對合一卻一無所知。這或許正好暗示出，基督教神秘主義者對異教徒的看法具有爭議。雖然這位非洲的博士提到過，在此世「觸及永恆的智慧」，「洞見永恆的智慧」，或「與〔神聖的〕一體相聯合」，但他並沒有提到過合本身。然而奧古斯丁的確強調過，在「屬靈人」（林前 2:15）完善的靈魂中愛和知的相互關係：「因為當他與神同在時，他在萬事之上，看透萬事。當他以純全之心獲知萬事，並以至慈之心愛他所知之時，他就與神同在。」

同樣，早期拉丁神秘主義學說的其他主要資料中也很少用到合一的語言。卡西安（Cassian）同他的導師本都的埃瓦格流斯（Evagrius Ponticus）一樣，對引向純粹禱告的默想形式非常感興趣，與埃瓦格流斯不同的是，他並沒有詳敘過與神合一。大格列高利（Gregory the Great），傳統拉丁神秘主義學說的第三位大師，對此同樣略而處之。

到了十二世紀，對與神合一的本性和達到合一的過程中愛、知作用的分析則廣為人知。關於這種轉變的原因，我們雖未完全清楚，但是仍能夠提出一些因素。希臘教父的著作在十二世紀非常流行，最著名的就是托名狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）的《神秘神學》（*De mystica*

theologia)，以及認信者馬克西姆 (Maximus the Confessor) 的一些著作，他們都將合一的理念作為朝向神的目標；但是，無論狄奧尼修斯的使徒權威有多麼重要，渴望與神合一的轉向也不僅僅是對古老文本閱讀的結果。當時興起了對神秘神學的系統闡釋，並出現了關於神入和合一的個人性的描述，這都證實了當時人們對神秘主義生活的一種廣泛的、新的興趣，這種興趣特別地，但卻不僅僅地，出現在新的西多修會 (Cistercians) 和維克多修會 (Victorines) 的會士之中。在對基督教神秘主義歷史的文本和文本背景之間的動態協調中，哪一邊都不能被忽視。

西多會的核心人物克萊沃的貝爾納 (Bernard of Clairvaux) 是一個最好的開始，不僅因為他直接地關注合一問題，還因為他的聲譽和聖潔使他在後來神秘主義者和神秘主義神學家中具有權威性的地位。他在一本大約著於十二世紀三十年代的書《論愛上帝》 (*De diligendo Deo*) 中，提出了著名的關於摯愛升騰的四種境界，其中認為與神合一就是這一旅程的止境。貝爾納的學說基本上是保羅式的，以《哥林多前書》六章 17 節——「與主聯合的，便是與主成為一靈」 (*Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est*) ——為其堅實的基礎。貝爾納用於表達合一的三個比喻——入酒缸之滴水，入烈火之熔鐵，變為陽光之晴空 (在貝爾納之前，這些比喻運用在哲學和神學討論之中已有千年之久) ——暗示出人和神之間某種本質融合的形式。但這正是他極力要避免的觀點，因為他堅持認為「〔人的〕本質存留，只是形式相異」將這部著作跟貝爾納討論與神合一的其他文本放在一起，特別是《論歌詠》 (*Sermo in Cantica*) 第七十一章，我們就可提出，這位修士與神合一觀念的特點主要是情愛式的、動態的意志的合一和愛的合

一，這是一種靈的合一（*unitas spiritus*），而非本質的或實質的本體合一。這一點使我們不禁想到，這位修士討論合一的細節表明，他認為某些人很可能曾經或將會對此問題具有錯誤的觀念。

《論歌詠》中始終認為人與神相交的力量只有愛，婚戀之愛是最高形式，最好地表達了合一之愛。這種觀點跟其著名的上升之愛的路線結合在一起，成為說明這位修士的體系是愛觀式神秘主義的基礎。然而，我們不要忘記，對貝爾納而言，朝向合一的上升之途、以及合一本身，也包括了知的能力。關於在今生能達到的靈的合一的任何瞬間之中，愛、知如何真正地相聯的問題，貝爾納並無詳論；但是，他和大格列高利都強調，「愛本身就是知的一種形式」（*amor ipse notitia est*），這表明理智和意志在婚戀的擁抱中達到了完全。他的這種學說既忠實於大格列高利又忠實於奧古斯丁。

貝爾納的同代人，他的朋友聖蒂埃里的威廉（William of Saint-Thierry）深化了他的方法。威廉從三位一體的角度，運用保羅的「一靈」（*unus spiritus*）的範式，將合一等同於三個位格的活動，討論了與神合一的某些細節。與貝爾納一樣，威廉強調與神合一之中並不存在向神聖本性的轉化，他發現《雅歌》書中關於婚戀的比喻是對此合一的恰當之喻，特別是被他等同於聖靈的愛者與被愛者的擁抱（歌 2:6）。威廉也強調了在上升過程中愛的作用。正像奧多·布魯克（Odo Brooke）指出的，他勾劃出了趨向合一的雙重道路：智性式的上升（*credo ut intelligam*）和愛觀式的上升（*credo ut experiar*），並嘗試將此融入其理性信仰（*ratio fidei*）的觀念。威廉喜歡以「愛本身便是理性」（*amor ipse intellectus est*）的形式引用格列高利的名言。對

讓·德沙內（Jean Déchanet）和其他學者而言，將「愛」（amor）等同於知的一種形式是威廉神秘主義思想中關鍵的因素。值得注意的是，他所運用的術語是 *intellectus* 而非 *ratio*，它表示一種超越概念化認知的、更高的直覺意識。德沙內與艾蒂安·吉爾松（Étienne Gilson）的觀點不同，吉爾松認為當威廉說——愛是知的一種形式——時，實質是一種隱喻的說法。德沙內也否定了皮埃爾·魯斯洛（Pierre Rousselot）的觀點，即認為像威廉一樣的神秘主義神學家的入神之愛會將知識和愛慾混同在一起。

或許，對威廉學說最好的描述是「愛的理性」（*intelligentia amoris*），既不是混同也不僅僅是比喻，而是愛和知在更高層次上的相互貫通。在解釋愛、知二者的行為關係時，威廉在《〈雅歌〉書注釋》（*Expositio on the Song of Songs*）中寫道：「在默想神的過程中，主要是愛在行動，理性進入愛中，變成某種靈性的和神聖的悟性，它超越並吸收一切理性。」這段話精確地表達了在合一關係中，我們可稱為智－愛關係的轉化或包容模式（*subsuming pattern*）——也就是說，愛高於知，但是，在神秘合一所達到的愛的頂點包含了一種轉化了的知。雖然這與普洛丁學說的背景和內容都有着不容忽視的、極大的不同，但是它跟普洛丁的「愛的理智」之間的相似性卻是驚人的。

其他西多會士，如斯泰拉的伊薩克（Isaac of Stella），在他的《靈魂書信》（*Epistola de Anima*）中，提出了一種相近的、若非發展了的情景。愛和知識被描寫成靈魂朝見上帝之途中的雙腳。雖然這位修士對理智之路的興趣更大，上升之知的五境仍然伴有上升之愛的四境。霍伊蘭的吉爾伯特（Gilbert of Hoyland），貝爾納《雅歌》佈道集的續作者，對愛與合一之間的關係也有頗具價值的討論。

維克多修會採取了同樣的進路。聖維克多的雨果(Hugh of Saint Victor)專注於默想(contemplatio)，並在與神合一之本性的問題上常常避免去思辨，他在這些方面是較為傳統的。在《天階體系》(*In Hierarchiam caelestem*)的卷六中，他強調是愛而非知識是我們與神合一的方式，在他的兩部靈性小品《誓願之愛》(*De amore sponsi*)和《靈魂獨語》(*Soliloquium de arrha animae*)中，他靈活地運用了《雅歌》書中愛者與被愛者合一的比喻。

傑出的系統學家聖維克多的理查德(Richard of Saint Victor)在兩篇關於「如何」默想的佳作中，也是謹慎地使用「合一」(unio)一詞，儘管文中含有神秘上升中愛、知關係的細緻討論。《十二個兒子》(*The Twelve Patriarchs*)，或《幼年的便雅憫》(*Benjamin Minor*)展開了一幅圖景，其中描繪了理性靈魂的情愛及理智能力逐步完善，至到便雅憫出生的階段或入神默想的境界。他使用了表示合一的婚戀之喻，但是理查德的興趣集中在「超越」(excessus)，即超越理性之上。《幼年的便雅憫》在關於入神默想之路上愛、知關係的教導中顯得特別重要。理查德始終認為，愛、知隨着上升的進程相互依賴。「因此猶大〔對神聖事物的有序之愛〕成長的越快……拉結生育的慾火，即求知之慾，就越猛烈。」雖然便雅憫的出生使他的母親拉結進入死亡，但更重要的是，他是被拉結(理性[ratio])而非利亞(情愛[affectus])生出的。*

在《神秘的約櫃》(或《成年的便雅憫》)(*The Mystical Ark/Benjamin Major*)一書中，理查德運用更多的慾愛之喻，大量地集中在對默想的區分上，尤其是對默想的最高

* 利亞和拉結是雅各的兩個妻子，拉結生出最小的兒子便雅憫後死在以法他。詳見《創世記》三十五章。——譯注

境界進行區分。儘管，他對朝向上帝的旅途中愛和知識的相互關係給予了重視，但還是沒有對合一進行明確的分析，跟貝爾納一樣，理查德也在《哥林多前書》六章 17 節中發現「一靈」的模式是對發生在婚戀擁抱之中的人神相聯的一個完美表達。

只有轉入這位維克多修會會士論及博愛（*caritas*）的短文時，我們才能找到他對合一本性的明確論述，就是以慾愛之喻所表達的、在他的其他著作中發現的合一。深入探討聖愛與俗愛悖論關係的專著《論熱愛之強度的四個階段》（*De quatuor gradibus violentae caritatis*）沒有花時間具體地說明「完全轉變為神」可能意味着甚麼；但是，有趣的是，用於第三階段或婚戀階段的主要比喻是入烈火之熔鐵，這正是貝爾納在《論愛上帝》中，討論意志合一時所用的傳統比喻之一。保羅式的「一靈」的原文也出現了。短文〈論愛的等級〉（*De gradibus caritatis*）對靈魂與上帝享有何種合一進行了廣泛的探討。不足為怪的是，在此，理查德基本上同意貝爾納對「靈的合一」的理解，並且，他還運用了另外一個傳統的合一之喻，即：融入酒缸之滴水。理查德比貝爾納更進一步，他將貝爾納所用的烈火之喻跟《詩篇》二十一章 15 節中「心智的消融」（*cor liquefactum*）*聯繫在一起，認為文中所表示的，在愛裏，內在融入於神高於任何外在的神入（*raptus*）。這位維克多會士贊同聖蒂埃里的威廉對愛、知關係的分析。愛是靈魂的超越之「眼」，因為它能「灼傷」上帝，但是，在神秘主義道路上，愛和知以如下的方式同工，「我們對成聖恩典的認識越多，就會越發熱切地渴慕它；我們為愛燃燒的越多，我們從悟到知就越全面。」

* 《和合本》中無此節，「心智的消融」（*cor liquefactum*）。——譯注

中世紀晚期關於神秘合一的衝突

神秘主義合一及其跟愛和知識的關係，在十三世紀既隱微又明確地得到了廣泛的討論。弗蘭西斯學派（Franciscan，又譯方濟各會）的博士，集大成者波納文圖拉（Bonaventure）繼承了十二世紀關於合一和達到合一途徑的神秘主義神學，這在其名著《心向上帝的旅程》（*Itinerarium mentis in Deum*）中表現的尤為明顯。雖然這位被譽為六翼天使的博士在探討靈性上升的目的時，偏愛的術語是「神入」（*raptus*）與「至福」（*beatitudo*）——前者與今生相聯，後者與來世相關——但他也使用從狄奧尼修斯《神秘神學》第一章改造而來的合一的語言。

波納文圖拉是一位傑出的經院哲學家，他十分了解對「合一」一詞的不同理解，我們只要瀏覽一下他在《彼得·隆巴德的〈箴言四書〉注解》（*Commentaria in quatuor libros sententiarum*）中對道成肉身的合一模式的論述。《注解》也清楚地說明，摯愛帶來的神、人愛觀式的相聯從未取代過我們的人格地位。因此，絕不能在單義層面上（*univocal sense*）說我們「與神為一」，因為對與神性合一的任何肯認，若不加上某種限定或條件，如「一『靈』」（*unus "spiritus"*），都是不對的。

這位弗蘭西斯派的修士如何理解，在神秘合一中親歷神入時愛和知識的關係呢？波納文圖拉在《心向上帝的旅程》中，對升向上帝的靈魂的六種能力的、複雜精細的描繪極其著名。所有的理智能力都出現在這一旅程之中，但是情愛超越了理智：「如果要在這一消融中達到要完全，那麼所有的理智活動必須留待在這，而我們的情愛之巔（*apex affectus*）必須完全融入神。」很明顯，「情愛之巔」或「心智之巔」（*apex mentis*），即上升的第六也是最後

一個階段超越了理智（*intelligentia*），這個理智可以認識等同於「存在」（*esse*）的神聖一體和作為至善（*bonitas*）的三位一體。這就表明，跟十二世紀的前輩們比較起來，波納文圖拉進一步否定了合一經歷中任何認知形式的作用。但是有些學者爭論說，這位弗蘭西斯修士關於知識在神秘合一目標中之作用的思想仍然具有包容的層面，也就是說，靈的合一的超然之愛包含被轉化了的理智根基的顯現。艾蒂安·吉爾松認為，對波納文圖拉而言，雖然「超越心智」（*excessus mentis*）的表達主要是情愛式的，但其特點可被稱為是一種「被理智化了的愛」。《注解》第三章的原文說明了這一點，其中說：「這就是狄奧尼修斯所教導的最高之知（*cognitio excellentissima*）。它包含在入神之愛裏，它超越了依據普通模式的信心之知。」

然而，波納文圖拉思想中關於在合一體驗中，知的顯現的含糊性提出了基督教神秘主義史上的一個很重要的問題。中世紀後期神秘主義的重點轉向了愛，對理智和理性產生了不信任的傾向，這一點為學者們所熟知。為了評判這一觀點的合法性，在我們轉向研究一些有代表性的作者之前，提出在基督教神秘主義中，關於愛、知作用的一般性命題將會大有裨益。

基督教神秘主義神學奠定在兩個成對的前提之上：神的不可知性和神愛的易達性。很難在基督教神秘主義神學內部，找到在人向上帝的努力中愛觀中的給予之愛沒有起到重要作用的學派。即或是有，也幾近於無，幾乎沒有一位基督教神秘主義神學家被稱為純粹的理性主義，就如對艾克哈特（*Meister Eckhart*）的討論將要顯示的那樣。因此，弄清基督教神秘主義神學家之間差異的方式，並非要在愛觀式和理智式神秘主義者之間作任何簡單的區分，而是要

研究他們在神秘主義的種種境界中，如何理解愛和知識的關係。下面的四個命題將有助於指導這種研究：

- 一、神聖本質不能被理性的、論證式的思想掌握，就此而言，上帝不可知。
- 二、愛是通向上帝的特殊門徑，因為上帝就是愛，他將自己愛的形式賜予人，為了讓人能同樣地愛他。
- 三、我們領悟或達至神的愛包括一種直觀之「知」（*intelligentia, intellectus*）的形式，這種直觀之知的形式優於理性（*ratio*）。
- 四、這種知的形式將較低層面的推理過程包容在一種更高的、轉化後的狀態之中。

第一個命題出現在許多有神論的神秘主義形式之中，儘管它們的表達不盡相同。第二個是基督教神秘主義者所熟悉的命題，但在許多非基督教形式的神秘主義那裏也有着非常相似的說法，特別是在猶太教和伊斯蘭教當中。第三個命題通常被視為是，中世紀早期神秘主義者（他們承認這一點）和中世紀晚期新的、「愛觀式」神秘主義者（他們否認）二者區分的標誌。然而，進一步考察中世紀晚期最有影響的、愛觀式的神秘主義者中的兩位人物，就會表明：在大多數情況下，只有在第三條命題的基礎上，才可辨別出中世紀晚期神秘主義理論中的某些重要變化。

托馬斯·加盧斯（Thomas Gallus）曾是韋爾切利（Vercelli）修道院的院長，卒於一二四六年。加盧斯是基督教神秘主義史上被忽視的人物之一。這位最後的、偉大的維克多會修士注釋頗豐，他的寫作生涯始於對《以賽亞書》第六章異象（*vision*）的反思，終於對狄奧尼修斯文集

的詳盡《闡釋》及兩大卷《雅歌》書釋義。加盧斯賦予靈魂以等級結構，給其中最高的等級撒拉弗（Seraphic）賦予摯愛原則（*affectio principalis*）。基於《論聖名》（*De divinis nominibus*）七章一節，他認為認識神有兩種截然不同的道路：理智默想（*theoricus intellectus*），我們可以通過它認識理性的事物，再通過理性事物認識到作為原因的上帝；摯愛原則，或摯愛之巔（*apex affectionis*），與神合一就發生於此。前者是理性神學的世界，即使異端也可達至之境；後者屬於神秘神學（*theologia mystica*）的領域，它有兩大層面和兩大基本經典：基於托名狄奧尼修斯著作的默想（*theorica*），或否定層面，和基於《雅歌》書中相愛語言的實踐（*practica*），或肯定層面。

我們對這一影響深遠的體系需要注意兩點。第一，加盧斯在升向上帝的愛、知關係的語言中，常常強調離開或切除所有的理智行為，雖然他仍將高處之愛稱為「超越理智之知」（*superintellectualis cognitio*）。對於加盧斯及其追隨者而言，愛觀式合一不再對低級理智活動形式的包容與對它們的排除一樣有興趣了。或許這種變化極其微秒，但是在神秘主義道路上，微妙的轉變也可能帶來深遠的影響。第二點值得注意的是，加盧斯如何理解「合一」（*unio*）或「統一」（*unitio*）——後者是他更愛使用的表達。對《雅歌》注釋本中的用詞研究表明，與神聖存在的合一並不是本體的合一，而是意志的超越合一，正如大量的愛的比喻所表達的一樣。換句話說，加盧斯對合一之中神、人關係的理解非常傳統，儘管我們可以在他的學說中發現，他對愛、知作用的創新。

無論加盧斯在中世紀晚期，對合一道路的「反理性」理解的產生有多麼重要的地位，我們也不能誇大這一傾向

與十二世紀主要神學家那裏的不同。若疏於分辨包含在如前提及的第三和第四命題之中的問題，那麼，對中世紀晚期朝向神秘合一的愛、知關係的認識和發展，就會出現許多偏頗的表達。加盧斯在第四而非第三個命題上與早期的作者有分歧，這在中世紀晚期神秘主義的名著之一：《無知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）那裏的情況一樣，並且以一種更微妙的方式。

跟托馬斯·加盧斯一樣，於一三七〇年著述《無知之雲》的匿名作者也深受狄奧尼修斯著作的影響；像加盧斯一樣，他也以情愛的方式來詮釋托名狄奧尼修斯。對《無知之雲》這部著作，初讀之下，或許會輕易地得出下面的結論：作者堅決地反對理智，不僅因為他堅持認為「在今生，只有愛而非知能到達上帝」，還因為他經常猛烈地批判神學家。但是仔細閱讀這部作品及這位偉大的英國神秘主義神學家的其他作品之後，我們將認識到這個觀點是錯的。威廉·約翰斯頓（William Johnston）曾仔細探討過這個問題，他的研究表明《無知之雲》的作者不但重視理性在其自身範圍內的作用，還認為至少理智的某些方面朝向「愛的猛衝」（*dart of love*）可單獨地穿透人神之間的無知之雲。在《無知之雲》的作者與其所熟知的西多修會及維克多修會的神秘主義者之間，似乎仍有一些差異將二者區分開來。甚至約翰斯頓都認為，在理智作用和意志作用之間尋求一條清晰界線的傾向，在十二世紀神秘主義的作者那裏找不到，這些問題或許比這還要深奧。亞里士多德主義的經院哲學非常強調理性（*ratio*）的推理作用和概念化的表達能力，作為此學派的繼承者，《無知之雲》的作者好像並不重視人類認知的較高維度，對此，十二世紀的神秘主義理論家，就曾以柏拉圖主義中的認識論術語「理智」

（*intellectus*）和「智性」（*intelligentia*）進行過討論。我們有時可以感到，在《無知之雲》及相關的著作中，用詞的猶豫不決，使得這位作者在表達超絕悟性的作用及其與人類求知的低級形式之間的關係時，難上加難。《無知之雲》的作者與早期作者，包括托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）之間的分歧之處也很明顯，即行動與默想相結合的生活優於單純默想的生活。

《無知之雲》裏包含了對今生愛能達到的合一本性的深刻反思。貝爾納將贊同這位作者在六十七章中分析保羅式的「一靈」時的謹慎方式。儘管六十八章將合一描述為在靈性的荒漠與虛無相遇，虛無即一切，這使人想起將要討論的否定神學語言中的新觀念——「無區分的合一」

（*unitas indistinctionis*）——但是《無知之雲》處理合一的方式同加盧斯一樣，強調了一種意志的、愛的動態合一，而非任何本體的或實質的融合。作者在七十一章中提出兩種合一的重要區別，這兩種合一分別出現在摩西和亞倫兩位人物那裏——前者在攀登山峰的努力之後的入神中經歷了神；後者，作為聖殿的大祭司，能隨時感受神聖的在場。

《無知之雲》的作者理解合一的傳統特徵值得關注，因為在十三世紀興起了一種關於神秘合一的新的、可疑的觀點，這種觀點在整個中世紀後期廣泛地被討論。這股強調上帝與靈魂在本質或本體上合一的新思潮非常接近普洛丁和普羅克魯斯（Proclus）作品中的合一概念，但是仍然沒有證據表明，對這些古代文本的了解是引起西方基督教神秘主義史上重大變化的原因。毋寧說，我們可以猜想，新柏拉圖主義的本體合一或無區分合一的觀念，為十三世紀某些神秘主義者及其注釋者提供了有助的經驗和解釋範疇。

教會的教義權威對這種新的觀點非常不安。在十三世

紀七十年代早期，出現在斯韋比（Swabia）的一群異端受到了抨擊。原因之一是，他們聲稱「靈魂來自上帝的本質」在十四世紀早期，羅馬教皇的權威判定艾克哈特大師和自由聖靈會（Free Spirit）為異端，到了十五世紀，讓·格爾松（Jean Gerson）提出這些觀點源自貝內的阿馬爾利克（Amalric of Bène, d. 1209）。

這種新思潮並非始於艾克哈特，儘管在理論上他最具代表性。我們可以在十三世紀和十四世紀早期的一些女性神秘主義者那裏發現這種理論，如三個貝居安會（Beguine）修女的本族語作家：布拉邦的哈德維奇（Hadewijch of Brabant）、馬哥德堡的梅希特希爾德（Mechthild of Magdeburg）和瑪格麗特·波雷（Marguerite Porete）。對這些有代表性的婦女進行概覽，將會帶給我們關乎西方基督教神秘主義傳統中這一決定性變化的很多了解。

哈德維奇是一位活躍於十三世紀中期荷蘭的貝居安會修女，她不僅在散文和詩歌方面具有文學天賦，而且具有豐富神學素養。她在書信、異象和詩歌中所教導的「神秘合一」將合一描繪為上帝和靈魂之間充滿深情的摯愛，甚至是慾愛的關係。例如：第九封書信提到「愛者和被愛者以無比的甜蜜居於彼此之中，及他們如何深入到一種不分彼此的境地」。但是，如貝爾納一樣，她繼續寫道：「通過彼此他們成為一體，但同時仍然是兩個分別的本質。」第十六封書信稱愛彌契了「上帝和受福靈魂的合一之處」。其他無數的段落明確地表現了作為靈的合一的傳統的合一觀念，或說暗示了這種觀念。

然而，她的作品中有一些章節，以一種相當反傳統的、極為大膽的方式提到了「成為上帝」。哈德維奇的具體的、頻繁的慾愛異象也時常被描寫為通向了至高之處，在這至

高之處愛者和被愛者之間所有的差別感或相異感都消失了。她在一個異象中以「通過神性自身湧回（*regiratio*）」的方式提到了合一。這種表達使人想起了新柏拉圖主義對「無區分的合一」的理解，並將在艾克哈特大師那裏得到發展。

馬哥德堡的梅希特希爾德（約 1207-約 1282）在年輕的時候就領受了她的神秘主義使命，並得享天年。最初為貝居安女修會的修女，晚年在著名的赫爾芬塔（*Helfta*）的女修道院成為西多會的修女。她的作品被彙編為《神性的流溢之光》（*Das fließende Licht der Gottheit*），成為十三世紀婦女運動（*Frauenbewegung*）的有力證據。

梅希特希爾德經常用各種各樣的象徵和比喻來言說合一，這些象徵和比喻在中世紀高地德國的神秘主義文學中有着豐富的歷史。像哈德維奇一樣，她不遺餘力地呼籲通往上帝路途中愛的重要性。分散在其作品主要篇章的詩歌中的一首，呼喚愛曰：「噢！賜福之愛，它的使命曾是今是／上帝與靈魂的合一。」梅希特希爾德與荷蘭的貝居安會修女不同，她幾乎沒有在理論上討論過具有心理能力的問題；而荷蘭的貝居安會修女對愛和知的關係具有高度發展了的理解，這種理解至少部分地依賴於十二世紀的資源。儘管她強調單純之愛優於一切知識和學識，但是在有些章節中，她還是提到了神聖之愛賦予靈魂的洞悟之知（*bekantnisse*）。這表明她可能不會否認「愛本身就是知的一種形式」的觀點。

梅希特希爾德以她對火之喻特有的鍾愛，在對「神秘合一」的描寫中充滿了想像和詩意，儘管文中不乏抽象的術語和議論。她始終認為與神合一就是與三位一體的三個位格的合一，因此在《神性的流溢之光》中具有對「合一」的三位一體特性的深刻反思，這就不足為奇。對新娘之人

和新郎之聖合一的慾愛描寫基本上與西多修會和維克多修會的作者那裏神秘合一的主題一致，但是，仍有一些章節提到了神和靈魂本質合一的某種形式。

卷一，四十四章是一篇關於愛的寓意劇，主要是靈魂與它的奴僕（五種感官）、上帝聖靈、基督和年輕的新郎之間的對話。在這篇基本上是對合一慾愛描寫的寓意劇中，上帝告訴靈魂：「尊貴的靈魂，你屬我的本性，其度無以復加，絕無他物能介入你我之間。」在隨後一章中，梅希特希爾德在為這種可疑的表達免受攻擊所作的辯護之中，提到了創造之前的萬物在神聖「地域」（*klote*）中的始存在，這一辯護與艾克哈特大師為無區分合一觀念的辯護並非不同，他求助於萬物在神聖原理中的實質存在。儘管在《神性的流溢之光》的第三卷中還有一些章節超出了傳統的表達，但總的來說，梅希特希爾德關於合一的學說隱含而非發展出一種對合一的新的理解。

十三世紀後期第三位貝居安神秘主義者更為大膽，並為其危險的學說付上了生命的代價。一三一〇年，瑪格麗特·波雷在巴黎作為一位累犯的異端被焚燒，因為她在瓦朗西安納（*Valenciennes*）被康佈雷（*Cambrai*）的主教定罪之後，還繼續散播她寫的《單純靈魂之鏡》（*Le Mirouer des ames simples*）。瑪格麗特的命運雖然如此，但是，《單純靈魂之鏡》卻在中世紀後期享有極大的聲譽，它被翻譯成數種語言，並被當作同魯斯布羅斯（*Jan van Ruusbroec*）一樣較少被人懷疑的神秘主義者的著作來閱讀。

在一些不像「神秘合一」的本性這一問題那麼深奧的問題中，《單純靈魂之鏡》就已為定罪提供了非常充分的證據，瑪格麗特認為上升的較高階段超越了美德，她對「小聖教會」（*Holy Church the Little*）和「大聖教會」（*Holy Church*

the Great) 的區分——前者由理性及神職人員掌管，後者由愛和靈性導師掌管——在任何時代都是蠱惑人心的主題。

《單純靈魂之鏡》不着邊際，有時甚至有些混亂，因此任何對瑪格麗特思想的概述都需要有所限制。正如另外兩位較為年長的貝居安會修女一樣，她對愛的超越性地位的堅信是以詩意的，往往也是慾愛的方式來表達，這種表達深受中世紀晚期宮廷文學的影響。在對理性攻擊的力度和頻率上，她比她們在語氣上——如果說不是在理論上——更勝一籌。靈魂不會真正進入到神秘生活的較高境界，除非靈魂竭力「用愛殺死理性」。儘管她強調只有聖愛進入到被傾空的意志之中，才能將靈魂帶到上帝那裏，但是，「愛」（Amour）通常與一種被稱為「愛的理解力」（Entendement d'Amour）的較高形式的知聯在一起，這種知有些像十二世紀神秘主義者所說的「愛的理性」。

瑪格麗特在《單純靈魂之鏡》的一一八章，描繪出靈魂升至上帝的七層圖解。第四境被描述為「諧同合一」（concordance of union），但是「神秘合一」的真境須在其上才能尋見。瑪格麗特以傳統的方式將第七境留於後世，因此，第五、六境是對此生能至合一的教導的核心。在第五境中，靈魂得知上帝已將自由意志作為「它自己的」賜予它，除非放棄所有的意志，否則它永遠不可能完全與其神聖的愛人合一。在棄絕所有意志，甚至包括良善意志的時候，靈魂才開始獲得神聖的善：「如今它是一切，所以它就是虛無，因它的愛者與它為一。」最後在第六境，靈魂與神合契彌深，以致初開伊始，它於己於神都看不見。「但神在靈魂中用榮耀靈魂的神聖王權直觀己身，因此，除神之外靈魂別無視見，萬有從『所是』得其是（“Who is,” from whom everything is）。」所以，《單純靈魂之鏡》中

所描寫的變為聖愛似乎超出了靈的合一的層面。

爲了與神徹底合一，必須放棄任何形式的意志，這一主題揭示出瑪格麗特·波雷的神秘主義與艾克哈特的相近之處，在她被判決之後不久，艾克哈特正在巴黎講學。近來，學者們爭論說，艾克哈特最深刻的見解之一、發現在其本族語講道集五十二篇中的「無區分的合一」的觀念，揭示出與《單純靈魂之鏡》最直接的關聯。事實上，這位貝居安會修女的著作與艾克哈特的講道之間，在思想或表達上有許多相近之處。有着驚人的、相似之處的文本，是那些強調滅絕了的意志如何將靈魂送回到先前具有的、與神合一的層次之中，在那一層次中，靈魂的意志與上帝的意志，或靈魂的直觀與上帝的直觀之間找不到任何差異，因爲它回到了它被造之前。十九章這樣說道：

他〔上帝〕擁有無惑的意志，且在他通過它將它〔靈魂〕
造為女神之前，他就擁有它。除他之外，別無一物。除他之
外，無物能愛，因為除他之外，並無一物，因此，他獨自完全
地去愛，自己完全地洞悉自身，由其存在自身獨自完全地讚美。

儘管在這段及一些相似的段落中所使用的語言，並不像艾克哈特那樣，充滿濃厚的或深奧的哲學意味，但是思想的相近之處的確令人吃驚。或許可以這樣說，同另一個重要的神秘主義主題一樣，艾克哈特的思想既借鑒了又修正了貝居安神秘主義中的某些因素。

《單純靈魂之鏡》中其他的段落和主題還揭示出一種對於「神秘合一」的實質理解，儘管可以確認的是，書中也使用了關於合一的傳統的表達，即一種與上帝的「靈的合一」。然而，瑪格麗特·波雷甚至比哈德維奇和梅希特

希爾德更明確地預示了「無區分的合一」的新神秘主義的萌芽出現了，特別是在艾克哈特之前的女性神秘主義當中。

如果說保羅式的「一靈」是中世紀早期神秘主義理論家的主旨，那麼《約翰福音》的原文經典，特別是《約翰福音》序言中關於「在太初〔或原理〕」（*in principio*）的存在的學說，或許可以說是艾克哈特思想的《聖經》依據。

我們可以從艾克哈特的模式「上帝之根基與靈魂之根基是同一個根基」開始，也就是說，靈魂中有種與神合一的「火花」（*vünkelin*），「城堡」（*bürgelîn*），或「根基」（*grunt*）。這種模式就是艾克哈特下面論斷的基礎：即理性存在的最深本體就是與上帝無區分的合一。這種學說並非完全反傳統，因為所有基督教神學家都承認：被造本體在神聖理念中享有始存在的更高形式。然而，如何解釋這種在神聖心智裏的、實質或理想的存在與在世界裏的、個別實體形式上的存在之間的關係，則大有不同。艾克哈特的形而上學將作為原理（*in principio*）的上帝中的實質存在作為他思想的核心。只要瀏覽一下其神秘主義學說中的兩個基本主題：聖子降生於義人的靈魂之中和「突破」（*durch-brechen*）到神聖的根基，我們就能看到這一點。這些觀念以辯證的方式清楚地說明，當艾克哈特強調與神真正地合一必須是沒有中介（*sine medio, âne mittel*）的合一時，他想要說的是甚麼。

雨果·拉納（Hugo Rahner）認為最初在受洗中，後來在我們稱為較神秘的術語中被理解的「聖子降生於被稱義的靈魂」的觀念是基督教中一個古老的主題。德國神學家弗里姆的亨利（Henry of Friemar）的著作告訴我們，約在一三〇一年的巴黎，也就是瑪格麗特·波雷因其謬誤被當作異端焚燒的那年，有一場關於這個主題的重大討論——

亨利認為其中有些觀點是錯誤的。艾克哈特在公開講道中大膽地引用這一充滿爭議的觀念，特別是在約一三一三年之後，在斯特拉斯堡（Strassburg）和科隆（Cologne）進行的本族語講道中。

艾克哈特大師對道（Word）降生於靈魂而達到合一的理解遠遠超出了靈的合一的層面；朝向了形而上學的論斷，他對其中蘊含的大膽的暗示實在太興奮了，以致無法向聽眾說清楚，我們可以猜想到，聽眾們時而困惑，時而震驚，時而又被深深地觸動。因為上帝的根基與靈魂的根基在最深本質上是同一個根基，那麼不僅「上帝的存在必須是我的存在，上帝的是必須是我的」（God's is-ness my is-ness）」，而且，正如聖父從永恆中生出聖子，所以「他生出我，我，其聖子是同一個子」。將靈魂等同於三位一體中的獨生子是艾克哈特無數篇章的思想源泉，艾克哈特在這些篇章中把與基督相關的經文及其神聖的行動運用到任何一個被稱義的人那裏，也就是「只要他是義的」的義人那裏，就如他的拉丁著作中所記錄的那樣。

艾克哈特並不滿足於這種論述，他進入到更為大膽的模式。如果靈魂在其原理中與神聖根基等同，那麼它不僅等同於與被生出的聖子，也等同於生產的聖父及從二者而來的聖靈。進一步來說，即使是以辯證的方式具有某種優先性的神聖根基、超越三位一體的絕對一體既然與三個位格——聖父、聖子、聖靈——相聯，那麼神秘主義的最終目的就可被描述為一種朝向與神性無區分合一的「突破」。正如他在第四十八篇德語講道中所說的，靈魂中的火花不滿足於三位一體的各個位格，甚至也不滿足於單純的神聖本質，「它想知道這一本質的源頭，它想進入單純根基，進入到永遠看不到區分的靜默荒原，無聖父，無聖子，也

無聖靈」。在那裏，上帝允諾對靈魂說話，「以一，從一到一，一中之一，一中仍然永存之一」。在他的全部作品中，但主要是在本族語的講道中，艾克哈特始終堅持上帝與靈魂的絕對同一：「然而，在上帝和人之間，不僅沒有差異，也沒有多樣性。除一之外，別無所有。」

我們在此並沒有足夠的篇幅來全面地分析艾克哈特提出的，作為神秘意識本質的無區分的合一，重要的是進一步考查與我們的主題相關的兩個問題。首先，愛和知識在到達合一中的作用是甚麼？其次，愛和知識是否出現在無區分合一自身之中，若是，又是在何種意義上？

艾克哈特通常被視為是一位理智型的神秘主義者。他常說上帝就是「純粹理性」，並和托馬斯·阿奎那一樣，認為至福之觀主要在於理性而非意志。他在講道中宣稱，是知識而非愛使我們與上帝成為同一存在，而不僅是同一運動。既然知就是與所知的合一或沒有差異，那麼就如第二十九篇拉丁講道中所說的那樣：「提升到理智，依靠它，就會與神合一。」

但是，任何一位對艾克哈特有足夠了解的人，都會知道在與上帝合一的過程中，他多麼地重視愛的作用。許多拉丁語和本族語的講道都是以愛（*caritas, minne*）作為主要講題，並且，我們可以在一些段落中發現，他堅持認為「完滿的至福在於二者：知識和愛」。更重要的是，他甚至在一些文本中將愛與無區分聯繫起來，進而表明在達到「無區分的合一」的過程中愛和知識都有一定的作用。「上帝是無區分的，靈魂渴想不被區分，也即：成為、變得與上帝合一。」他在其他的地方認為，靈魂變得與愛一樣，這愛就是聖靈，並且，在與上帝無區分合一的意識之中的泰然之人的標誌——「無惑而生」（*living without a why*）——

就是由愛維持的：「居於其本性良善中的人就是住在上帝的愛之中，而愛沒有疑惑。」

然而，在達到合一的過程之中，艾克哈特所說的任何關於愛和知的作用，都必須以他不斷強調的那種超越愛和知之外的合一為限制，至少超越我們所理解和經歷的愛和知。「一些導師斷定靈性在愛中獲得喜樂；另一些斷定它在直觀神中獲得喜樂。然而，我說，它既不從愛不從知也不從直觀獲得喜樂。」在《論泰然》（*On Detachment*）中，他所稱讚的純粹的泰然既超越了謙卑和博愛，也越過了知識：「當此泰然升達極境，就知無所知，愛無所愛，它在亮光中變成爲黑暗。」這就是典型的、艾克哈特的、自相矛盾的、辯證的語言模式。（例如，當「存在」（*esse*）被肯定爲造物時，就必須被否定爲上帝，反之亦然。）這種情況似乎表明，即便在無區分的合一中出現某種超驗之愛和超驗之知，那麼也無法以我們熟悉的、較低形式的主題來表達。

總而言之，艾克哈特關於「無區分的合一」似是而非的觀點跟愛和知都有着複雜的關係。儘管他強調理智較與愛的優越性，但是「愛」（*caritas*）在這位德國多米尼克（*Dominican*，又譯多明我）修士的著作中也具有很重要的作用。愛和知識，至少我們在日常生活中經歷到的愛和知識，都在合一中被超越了。然而，當艾克哈特說起靠這種合一的意識而活的生活方式時，他仍然使用了愛的語言，儘管不可否認，他只是有限的並且與先前討論的那些作者的熾熱之愛的口吻非常不同，如貝爾納，波納文圖拉，或三位貝居安會修女。在艾克哈特的個案中，我們願將傳統的模式「愛本身就是知的一種形式」變爲「知本身就是愛的一種形式」（*intellectus ipse est amor*）從而表明，在完善

人類靈性動力因素中的理智和情愛的「神秘合一」之中，這位多米尼克修士以何種方式認可一種雙重的層面，儘管這在超越的方式上突破了語言的界線。

艾克哈特無區分合一的觀念，在他有生之年及死後被定罪期間都受到了攻擊。艾克哈特為他那富有爭議的學說進行的辯護，詳細地記錄在科隆和阿維尼翁（Avignon）的訴訟文檔中，辯護的核心在於其學說中關於上帝同造物之間的差異和無差異的關係上，但更重要的在於被我們稱為「只要」（*inquantum*）的原則上，或以他自己的方式來說就是「『只要』這個詞，是一種複指，它依據理性從所論項中排除了每種外在於或異於這種關係的項」，這一原則的真正含意就是艾克哈特在為他那些關於合一的論斷進行辯護時候提出來的，他辯論說，只要靈魂擁有在神聖原理裏的真正的存在（*esse virtuale*），那麼這些關於合一的論斷對靈魂而言就是真實的；但是靈魂若以具體的形式存在（*esse formaliter inhaerens*），那麼對於靈魂而言，他們就是虛假的。艾克哈特還指出，他在他的著作中的許多地方，支持神與人之間的必要的區分。在阿維尼翁，大師的審判官們誤解了「只要」的原則，同樣也很清楚，他們拒絕接受艾克哈特對上帝存在與我們存在之間關係的解釋。在一三二九年，由約翰二十二世（John XXII）發佈的定罪教諭「於主田園」（*In agro dominico*）中，二十八條中有七條（10-12，20-22，附錄 1）都與他的合一學說有關。

艾克哈特被定罪的事件使其門徒的處境變得艱難。儘管他們仍然或隱晦或明確地使用無區分合一的表達為大師辯護，但他們對無區分的理解在許多方面卻與大師的教導分道揚鑣。約翰·陶勒（John Tauler）在他的講道中使用合一和無區分的語言，但是他謹慎地添加道：「我並不是說

上帝和人之間的任何不同都消失了，而是說靈魂喪失了區分的感覺。」亨利·蘇索(Henry Suso)的《論真理》(*Büchlein der Wahrheit*)乍看上去是對大師合一學說的辯護、澄清，甚至還是一種修正，這是中世紀神秘主義文獻中就此主題最爲深入的討論之一。在這部著作及其自傳集《僕人的一生》(*Leben*)的許多地方，蘇索以濃厚的艾克哈特式的方式討論了「突破」及其從意志中解放出來的自由狀態。一些段落將艾克哈特的主題同直接的、慾愛式的語言融合在一起，例如上帝提起泰然靈魂時說：「我將在內室不斷地親吻它們，讓愛意四處環繞它們，這樣它們是我，我是它們，並且我們兩個將永遠爲一，單單爲一」（參見，約17:21）。對這種段落的解釋，必須以蘇索經常強調的三個傳統條件爲依據：第一，合一並不包括本質融合；第二，合一除去了差異的意識，而非本體實質的區別；第三，靈魂通過恩典而非本性成爲上帝。

或許在此之後，對無區分合一的論述最引人入勝的作者要算弗萊門(Flemish)的神秘主義者魯斯布羅斯(d. 1381)，不僅是因爲魯斯布羅斯對真假神秘主義之間的差異有着清醒的認識（正是這種認識使得他和艾克哈特保持了一定的距離），而且還因爲他關於合一的理論並不總能使像讓·吉爾森這樣後來的批評家感到滿意。

魯斯布羅斯對合一的討論俯拾皆是。他在《靈性婚禮的裝飾》(*The Adornment of Spiritual Marriage*)的第三部中，以一種看似與艾克哈特十分接近的方式，提到了在位格的區分之上、神性之中而發生的一種本質的合一。其他的地方也有相似的章節。這位弗萊門的隱士認爲進入這種境界的通道超越理性，正如《閃光石》(*The Sparkling Stone*)中所表達的：「被愛提升到我們理智的單純空無之處。」

然而，就在這本書隨後的一章中，他強調一種無盡的差異必將伴隨合一經歷的始終。

爲了駁斥假神秘主義者，魯斯布羅斯在《洞悟引微》（*Little Book of Enlightenment*）中總結了他對合一的理解。與上帝合一包括三個層面：同中介的合一，無中介的合一，無區別或無差異的合一。同媒介的合一是通過上帝的恩典達到，通過德行賦予聖禮的；無中介的合一發生在一個人「被愛提升，並在神裏面向着自己和自己的一切事工而死。」我們可以說對魯斯布羅斯而言，這就是貝爾納式的「靈的合一」的層面；這也是靈魂進入到三位一體生命中的層面。最後，無區別或無差異的合一（*sonder differentie ochte onderscheet*）發生在「三個位格爲享有完滿至福的本質一體和無差異的讓位之處……在那裏，所有被提升的靈性，在他們的超本質（*superecence*）中與上帝毫無差別地擁有同樣的享樂和至福」。爲了知道魯斯布羅斯希望這些層面被如何地理解，我們就必須記住，他強調這三層並不是連續的三個階段，而是往往共存於此生和來世。我們也注意到保爾·莫瑪子（*Paul Mommers*）在《洞悟引微》的新版導論中認爲，魯斯布羅斯在兩種意義上使用「本質」（*essence*）一詞：首先，以一種熟悉的亞里士多德主義和經院哲學的方式，其次，表明一種存在或在場的方式。如果能以後一種方式來理解第三層，即無區分的合一的話，那麼就將這位弗萊門神秘主義者的合一觀念與任何本質合一遠遠地拉開了距離。

艾克哈特被定罪的事件發生在一片蔓延的恐懼之中——對部分教會領袖中神秘主義者的言行的恐懼。今天的歷史學家有理由懷疑，像自由聖靈會這樣有組織的異端的活動是否曾經存在過，但是不可否認的是許多人都感覺

到了危險，甚至在神秘主義者自身當中。在十四世紀期間，神學家如奧卡姆的威廉（William of Occam）和奎德林堡的約爾丹（Jordan of Quedlinburg）曾攻擊神秘主義者用來描述「神秘合一」的語言和象徵，理解與神合一的正確方式的爭論在十五世紀非常普遍。

讓·吉爾森曾一度是巴黎大學的校長，並躋身於該時代最有影響力的神學家之列。作為一位狄奧尼修斯的注釋者，他理解並高度地稱讚托馬斯·加盧斯；同時，他還批評貝內的阿馬爾利克、魯斯布羅斯，甚至貝爾納關於合一的錯誤觀點。在他於一四〇二年所著的《神秘主義神學默觀》（*De mystica theologia speculativa*）一書中，格爾森勾劃出被他稱為「與神愛的合一」（*amorosa unio cum Deo*），即神秘主義神學目標中的三個錯誤。第一個就是我們已經看到的艾克哈特形而上學的本質：吸納返回到上帝之中的實質存在。格爾森點名指出魯斯布羅斯的《靈性婚禮的裝飾》就與這一錯誤有所牽連，儘管注意到《靈性婚禮的裝飾》的作者似乎在其他的作品中修正了這一點。文中的例證讓我們清楚地看到格爾森把陶勒也歸為此類，無論直接地或間接地。第二個例子是彼得·隆巴德（Peter Lombard），他將上帝在我們裏面的愛，形式上等同於聖靈。第三個關於錯誤的觀點更有意思。這位巴黎校長用那些錯誤地運用了物質實例的人來描述「合一」（*unio*）或「靈性轉化」（*spiritualis transformatio*）。他討論了七個例子，大多對貝爾納不利。格爾森反對入酒缸之滴水和轉變為養分之食物的類比，因為二者都具有本質的變化。他批判了源自《論規範和豁免》（*De praecepto et dispensatione*）的貝爾納的文本，有人曾逐句注釋過其中關於靈魂完全消融在上帝之中的部分。他也駁斥了超驗的類比（*analogy of*

transsubstantiation），艾克哈特就曾因此而被定罪。對熔鐵和晴空的類比（皆為傳統類比）以及形式與物質合一的類比（更傾向於艾克哈特式的），吉爾松的態度較為謹慎，他似乎認為這些類比能夠在一種合法的意義上得到解釋，如果作一些必須的形而上學的區別。

儘管格爾森攻擊了克萊沃修士的模式中的某些方面，但是第四十三條的考慮證明，格爾森屬於與貝爾納相近的傳統。他對神秘主義神學的定義：「通過與上帝靈裏和愛裏的合一所獲得的親歷上帝的知識（*cognitio*）」，表明知識在神秘主義者的目的中仍然具有作用。格爾森不僅引用格列高利的名言「愛是知的一種形式」，他還教導說形構神秘主義極境的愛的合一包容而非排斥朝向上帝的智性之路。

格爾森小心求證的情形證明，十二世紀形成的對愛、知識和合一關係的傳統理解絕沒有消亡於十五世紀。在十五世紀五十年代，對尼古拉·庫薩（Nicholas of Cusa）的《有學問的無知》（*De docta ignorantia*）的爭論，再次引發了達至與上帝合一的愛是否超越了所有知識的問題。像格爾森一樣，庫薩的回答是傳統的：「因此，帶我們進入上帝的每點愛中都有知（*cognitio*），甚至在我們還沒有意識到我們所愛的是甚麼的時候。因此可以說是知識與無知並存，或曰有學問的無知。」我們還可以在文藝復興時期的柏拉圖主義者的著作中探尋這些問題，如：馬爾西利奧·菲奇諾（Marsilio Ficino），他關於愛和知識的相互關係的思想就非常深奧。

古典西班牙神秘主義者的神秘合一

本文不能詳盡這幾個世紀中對愛、知識和合一的每種論述，但是即便是這樣一篇有限的概覽也必須顧及到十六

世紀西班牙的神秘主義者：阿維拉的特雷莎（Teresa of Avila）和十架約翰（John of the Cross）對與神合一及其與愛和知識關係的理解。特雷莎和約翰及十六世紀西班牙其他的一些神秘主義者對其中世紀前輩的依賴度已得到了充分的證實。他們被封任為羅馬天主教的「神秘神學博士」的身份使他們對我們的主題而言具有特殊的地位。

特雷莎的兩部主要著作，《自傳》（1562-1565）和《內在的城堡》（1577），表現出雖非不可調和，卻相當大的不同。她的早期著作中充滿了親歷神的直接描寫，合一被視為是一種比神入或入神較低的境界，主要因為合一是從禱告的中間狀態來理解的，（二十章描寫有「合一的禱告」）而神入是較高的靈魂被神充滿的狀態。對作為「至高點」的合一禱告的描述：「與神密契相聯，而能力盡失」反映出中世紀神秘主義者那種經歷意志合一的表達。

在《內在的城堡》中，情況更為複雜。「官能沉睡」的禱告或「靜默的禱告」發生在第五處居地，或宅邸，關於兩種合一更細緻的區分將有助於對此的理解。《內在的城堡》（5.3.3）中討論說，引向在靜默禱告中經歷到「真正的或狂喜的」合一的必要基礎是我們的意志和神聖意志的合一。儘管在第六、七較高的宅邸中主要介紹了婚約的（或神入的）和婚姻的慾愛類比，但是特雷莎在此卻願意將最高的境界也說成是合一，一種在「靈性婚戀中的合一」，其中靈魂或靈「已與上帝合一」。在《內在的城堡》（7.2.4-5）中，她甚至用一系列的傳統比喻來描寫意志的合一，這種合一是我們早在貝爾納及《哥林多前書》六章17節有關「一靈」的段落中所看到的。儘管特雷莎對神秘狀態的心理分析具有原創性，但是對於理解合一的神學主線來說，她幾乎沒有甚麼創新。

沒有比十架約翰更關注愛、知識及合一關係問題的基督教神秘主義神學家了，特別是在他《靈性讚歌》（*Spiritual Canticle*, 1579-1585）之中。以下即是對書中關鍵點的概覽。

這位偉大的加爾默羅修士（Carmelite）的著作中有個別段落離開上下文之後可能會顯得，他將合一理解為無差異的合一，但是任何廣泛的閱讀都會表明，除了他那豐富的、有時略帶誇張的語言之外，約翰堅持認為：在今生可部分經歷到的、在天堂將完全的、與上帝最終的愛的合一不包括本質的融合，而只是意志的完全統一。在今生，與神合一時斷時續地始於標誌着光照之路的「婚約」階段，終於合一之路的「靈性婚禮」。可以說，在這兩種表述中上帝和靈魂「此就是彼，合二為一」。因此，這位西班牙的神秘主義者在他的著作中，使用了大量的轉變為上帝或成聖的語言。然而，這些語言往往以他所強調的本質永遠不同的傳統觀點為限制——「這絲愛將二者牽繞在一起……如此地牢固，使得二者在愛中聯合轉變成一，儘管他們的本質仍然不同，然而，在榮耀的表象之中，靈魂似乎就是上帝，上帝似乎就是靈魂。」約翰在《靈性讚歌》中提出了基督教神秘主義傳統中關於「一靈」最謹慎的表達之一：「當上帝和靈魂的靈性婚戀達至極境，那麼在同一個靈和愛裏具有兩種本質（*son dos naturalezas en un espiritu y amor*），甚至聖保羅也作過同樣的比喻，並且指出：『與主聯合的，便是與主成為一靈。』」像他之前的貝爾納一樣，他也強調神聖愛者與人性愛人之間的本質絕對不同，約翰廣泛地使用了各種傳統的比喻和象徵，這使一些粗心的讀者以為，他們或許是指本質的融合而不是不可言說的意志的和諧。然而，在一位苦心為其詩歌和比喻作出神學上的精微之別的作者那裏必然會有讀者的誤讀。

我們在此沒有足夠的篇幅深究這位西班牙神秘主義者合一學說中更為微妙和深奧的問題，例如他對靈魂與神聖戀者愛的合一中的基督的和三位一體方面的敘述。而與我們主題直接相關的是，約翰認為愛和知識既是對合一之境的準備又是合一之境的特點。

雖然十架約翰在許多方面都受到了托馬斯神學的影響，不僅只是至福直觀的觀念，但是他忠實於古老的、奧古斯丁式的、三種靈魂能力的觀點——記憶、理解和意志——並將其作為他認識合一之路的人類學基礎。主動和被動的滌罪之夜煉淨了這三種能力，這三者也都包括在合一之中。約翰強調此生只有愛，也就是說，意志行為能夠使我們與上帝合一：「確切地說，上帝不會通過靈魂的飛升與它相交——靈魂的飛升就是我們曾說的關於上帝的知識——而是通過從這種知識而來的愛。」這種完善意志（靈魂中與聖靈相應的力量，三位一體中聯合的一體）的愛的合一也包括理解（相對於聖子）和記憶（相對於聖父）。賦予理解的「知識」和賜予記憶的「喜樂」在意志的融合之中，當然，這與那些自然獲得的「知識」和「喜樂」完全不同。這種關於上帝的、新的知識是真實的而非想像的，被動接受的而非主動獲取的，最重要的是，它是不可言傳的。就像《無知之雲》的作者一樣，約翰強調「任何有形有狀的知識都消失了，這種知識在那吸納之愛中不再被知」；但是，就如貝爾納和其他包容傳統的支持者一樣，他也認為獲取知識的習慣並沒失去。「當一團小火與一團大火聯在一起，大火將會覆沒小火，並放射出光芒，小火並沒有消失而是被成全。」十架約翰常常強調愛和知識在此生和天堂至福直觀的合一中的相互性。

結論

基於以上的概覽，可以得出如下結論。首先，正如我們在文中已經看到的那樣，至少在基督教中，理智型神秘主義和摯愛型神秘主義之間的對比過於概略，並無裨益。根據《約翰一書》四章 8 節「上帝就是愛」；並且第一也是最大的誡命就是盡心、盡意、盡性愛主你的上帝。將像艾克哈特大師這樣的神秘主義者貼上理智型的標籤，將會面臨的危險是無法對愛在其思想中的重要地位給予公允的評價，同時也無視於他所說的比愛和知更深的合一。若因克萊沃的貝爾納或十架約翰在與神合一中對愛的強調，就將他們歸為摯愛型神秘主義，這就輕視了被包容在愛中之知在他們思想中的作用。基督教神秘主義者真正不同的地方在於，他們對知和愛共同在朝向和享有合一的作用上理解不同。

自十二到十六世紀期間，至少在拉丁基督教界，關於與神合一的本性的兩種觀點（我曾稱之為：「靈的合一」和「無區分的合一」）最少與三種傾向以某種方式相互作用，而神秘主義神學家正是以這種方式來理解愛和知在其與合一的關係中所發揮的作用。

真正的、若時顯微妙的差異表現在目的——也就是說，不管神秘合一被如何理解——與人類認知較低層面之間的關係問題上。一種傾向在古典的西多會修士和維克多會修士的神秘主義理論中曾有明確表達，卻在許多後來的作者，特別是十架約翰那裏被發現。這種傾向強調神聖之愛通過持久的動態活動將所有的靈性活動包容在與神合一之中，愛和知在此合一中形成同一個超驗實體。由托馬斯·加盧斯和《無知之雲》所代表的另一種傾向對人類理智活動的較低層次比較懷疑，因此想要在這些較低層面和最終

的、愛的合一之間確立一條清晰的界線和區別，以免人類推理的和概念式的思想隨意闖入一個它在其中只能有害而無益的領域。最後是艾克哈特大師在極端超驗的合一中所強調的：愛和知（至少我們所經歷的愛和知）在「無區分的合一」中都被取消了。或許每種趨勢都將長存於基督教神秘主義傳統之中，但是對神秘主義神學家和歷史學家特別重要的是，不要忘記作為修正那些視神秘主義為反理性的、純感性的、蒙昧主義現象的「包容」傳統。

自從大格列高利的時代起，大多數西方神秘主義者都堅持認為「愛本身就是知的一種形式」。沒有人能比十架約翰在其佳作〈靈魂與新郎之歌〉（*Canciones entre el alma y el esposo*）第 26 至 27 節中對此表達的更為優美的了，這首詩歌構成《靈性讚歌》的基礎：

酒窯的深處有巨穴
是我的全心之愛，我生而飲他：
哦！我醉心於酒穴，
我思無所存留，
我遺失了我過去放牧的羊群。
他伸出他的胸懷；六翼天使
其味如他教之知；
在那裏，我交換了
我的全部，一無保留，
並允諾成為他所尋找的新娘。