

20世纪俄罗斯新精神哲学精选系列

东正教神学导论

〔俄〕弗·洛斯基 著

杨德友 译

吴伯凡 审译

河北教育出版社



Очерки праведанного богология

20世纪俄罗斯新精神哲学精选系列

东正教神学导论

〔俄〕弗·洛斯基 著

杨德友 译

吴伯凡 审译

河北教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

东正教神学导论/(俄罗斯)弗·洛斯基著;杨德友译.
石家庄:河北教育出版社,2002.4
(二十世纪俄罗斯新精神哲学精选系列/刘小枫主编)
ISBN 7-5434-4698-7

I. 东... II. ①弗...②杨... III. 东正教-研究
IV. B976.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 012935 号

书 名	20 世纪俄罗斯新精神哲学精选系列 东正教神学导论
作 者	[俄]弗·洛斯基 著 杨德友 译 吴伯凡 审译
责任编辑	朱庆和
装帧设计	张志伟
出版发行	河北教育出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)
印 刷	山东新华印刷厂德州厂
开 本	850×1168 1/32
印 张	4.875
字 数	126 千字
版 次	2002 年 7 月第 1 版
印 次	2002 年 7 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5434-4698-7/B·27
定 价	8.30 元
版权所有	翻印必究

中译本导言

从思想史来看,东方正教会的神学思想著作,的确不及西方罗马公教会的论著丰饶。神学作为一种理论性的“学科”或“科学”,确乎不是东方正教会的兴趣所在。据说,这是因为东方正教会注重冥思、灵修、神秘感受,不好理论思辨。^①这一说法似是而非,难道西方公教和后起的新教就不看重冥思、灵修、神秘感受?神学作为一种理论学科的形成,严格意义上说,是西方公教会在13世纪采纳亚里士多德的知识学说(工具论和修辞学)促成《圣经》知识的公理化所致,与此同时形成的还有法学和医学等。这是所谓西方人文、社会科学的滥觞,不独神学为然。^②

19世纪以来,随俄罗斯帝国的西化改革和西方哲学思想(尤其是德国思辨哲学)的刺激,俄罗斯正教思想在理论上有了很大发展。这一发展呈现为两个基本方向:教会神学(尤其是教义学)和教会外的、不受教会教义约束的正教神学思想。后一发展方向在思想建树和著述方面,比前一方向显得更为丰硕。

从思想的表达形式来看,现代俄罗斯正教神学思想主要有三种言述形式:教会神学的论述形式(以布尔加柯夫、弗·洛斯基、弗

^① 参J. F. Hecker,《俄罗斯的宗教》,高骅译,香港汉语基督教文化研究所版,1994,第1章。

^② M. de Wulf,《中古哲学与文明》,庆泽彭译,上海:商务版,1934,36—57页;伯尔曼,《法律与革命:西方法律革命的形成》,贺卫方等译,北京:中国大百科版,1993,143—181页。参拙文,《辩证法与思想自由—平等的内在机制》,见刘小枫,《个体学术与文化理论:初学集》,成都:四川人民版,1997。

洛罗夫斯基为代表),宗教哲学的论述形式(以索洛维约夫、别尔嘉耶夫、舍斯托夫、弗兰克为代表)和宗教文学的论述形式(以陀斯妥耶夫斯基、托尔斯泰、罗扎洛夫、梅烈日科夫斯基为代表)。研究现代俄罗斯正教神学思想,宜注意上述两个方向和三种论述形式的差异及其互动关系;就像研究现代中国佛学得注意启超、太炎、十力的哲学化佛学,欧阳渐、太虚的教派佛学,苏曼殊、八指头陀的佛教文学以及吕澄、汤用彤的学究佛学的差异及其互动关系。

东方正教的神学是俄罗斯的民族性思想,曾是古罗斯帝国的官方意识形态。在现代文化语境中,这一思想传统遭遇到与儒教思想近似的命运,对西方现代思想的东进,有值得关注的思想反应。迄今的西方现代基督教思想史涉及现代东正教思想不多,东方正教神学尚未纳入西方基督教思想史的叙述,而是归为东方学的领域,这有一定的道理。^①就俄罗斯的思想而言,尽管东正教的教会神学思想家及其著述尚不及非教会性的东正教思想丰富,毕竟也产生了好几位思想大师,弗·洛斯基就是其一。通过考察弗·洛斯基的思想,可窥见俄国正教思想对西方现代思想东进的思想反应之一斑。

一、洛斯基其人与现代俄国东正教 思想的内部冲突

弗·洛斯基(V. N. Lossky)是哲学家尼·洛斯基(N. O. Lossky)的长子。尼·洛斯基在现代俄罗斯哲学思想史上占有重要位置,亦是俄国宗教哲学的重要代表,在现代西方思想界也颇有名

^① 如坊间流行的两部现代基督教神学思想史:麦奎利的《二十世纪宗教思想》(何光沪译,上海:人民版,1990)虽称百科式的,对俄罗斯的教会神学思想却涉及不多;列文斯顿的《现代基督教思想》(何光沪译,成都:四川人民版,1992)颇为详实,亦未涉及俄罗斯的神学思想。

气,但不是教会神学家。^① 弗·洛斯基于1903年出生于德国哥庭根,其时尼·洛斯基正在德国留学。弗·洛斯基在彼得堡长大,就读于彼得堡大学哲学系,受学业于卡尔萨文(L. P. Karsarin)。卡尔萨文是学院式的东正教思想家,俄国学界研究西方中古思想史的权威,著有《十二至十三世纪西方中古教会的基础》(1915年)、《中世纪文化》、《中世纪的僧侣思想》(1923年)等。^② 弗·洛斯基在这位父亲的同事和友人激发下,对教父思想和西方公教的中古神学产生了兴趣。1924年随父流亡巴黎后,弗·洛斯基进巴黎大学继学,师从中世纪经院神学史权威学者日尔松(E. Gilson)。弗·洛斯基对西方中古经院神学的研究对其思想的发展,有重要影响。

弗·洛斯基的个人性情偏好基督教思想中的神秘主义传统,在研究西方中古神学时,其目光不是投向理性化的神学(经院神学),而是集中于艾克哈特,由此溯源到托名狄奥尼修斯的神秘神学,在此找到了其神学思想的基础。^③ 弗·洛斯基的第一篇论文就是讨论狄奥尼修斯的神学,他一生中最重要的两部著作之一“*Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'orient*”(《论东方教会的神秘神学》)开章即疏解狄奥尼修斯的神秘神学。^④ 传承早期希腊语基督教神秘主义思想之坠绪,在现代思想语境中旁衍发皇,是弗·洛斯基思想的基调。

到巴黎后,弗·洛斯基随即(1925年)加入俄国东正教会流亡

① 参笔者为洛斯基的《意志自由》(董友译,北京:三联版,1990)写的中译本序:《纯粹的流亡哲学家洛斯基》。

② 参 N. O. Lossky,《俄国哲学史》(History of Russian Philosophy), London, 1952, 299—314 页。

③ 弗·洛斯基的思想生平资料,参 O. P. A. Nichols,《来自东方之光:东正教神学的论者和主题》(Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology), London, 1995, 21—25 页; Anon,《忆弗·洛斯基 1903—1958》(In memoriam Vladimir Lossky, 1903—1958), 见 Contacts, 31(1979); O. Clent,《东方与西方:两位 Passeurs: 洛斯基与恩多基莫夫》(Orient - Occident. Deux Passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov), Geneva, 1985。

④ 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》(The Mystical Theology of the Eastern Church), London, 1957, 23—43 页。

巴黎的组织 *Confrérie de Saint Photius*(圣弗提乌斯公会)。该组织旨在激励流亡西方的俄国东正教徒葆有正教认信,肩负起正教的宣教使命。弗·洛斯基积极参加这个流亡教会组织的活动,乃因为该组织以见证东正教信仰的普世意义为教会理念,而这一理念显然带有文化民族主义的质地。

30年代初,流亡法国的俄国东正教组织纷纷宣布脱离与莫斯科东正教廷的宗法组织关系,转而效忠君士坦丁堡的东正教廷,理由是莫斯科教廷已成为苏联政权的御用工具。弗·洛斯基认为,这种做法在宗法上是不正当的,在宣教上有损于整个俄罗斯东正教的使命,也不符合基督的福音伦理,故强烈抵制流亡教会中脱离莫斯科教廷的行为。弗·洛斯基并不否认,苏联政权中的东正教会应该在苏联政权允许的有限空间内,尽力实现教会的自主生活,但流亡的东正教会应同情和理解苏联政权下的兄弟教会,与之保持教会之间的团契,没有理由动辄指摘其为御用工具、实用变节,甚而断绝关系。

弗·洛斯基拒绝中止效忠莫斯科教廷,与巴黎的流亡教会遂生龃龉。这场教会的宗法之争延伸到神学教义领域:1936年,弗·洛斯基发表了他的第一部著作《论智慧问题》,旨在批驳流亡的东正教神学的主言人布尔加柯夫(Bulgakov)的智慧神学论。^①在理论上,弗·洛斯基指责布尔加柯夫的神学思想调和基督教和泛神论,而实际上,弗·洛斯基意在指责布尔加柯夫的智慧神学脱离教会的宗法规约的生活,使神学屈从于西方的思辨形而上学传统。^②

布尔加柯夫与弗·洛斯基的父亲是同辈人和友人,同属于19世纪末20世纪初由哲学、社会理论转向基督教的一批思想家。这

^① 弗·洛斯基驳布尔加柯夫的这部书属论战性,未见西文译本。关于布尔加柯夫,参笔者为《东正教神学》(董友译,香港三联版,1995)撰写的《中译本前言》;布尔加柯夫的智慧神学观,参董友,《布尔加柯夫的智慧观》,见《道风:汉语神学学刊》,1(1994)。

^② 参 R. Williams,《弗·洛斯基的神学:阐释与批判》(The Theology of Vladimir N. Lossky: An Exposition and Critique),Oxford,1975,12—13页。

批思想家(代表人物如别尔嘉耶夫、弗兰克)的确与东正教的正统教会有隔膜,属于非教会的东正教思想家。^①但在这批知识人基督徒中,布尔加柯夫是个例外,他最接近教会正统思想,参与教会事工,流亡前曾是莫斯科教廷的最高议会成员。弗·洛斯基攻击布尔加柯夫,以布氏脱离教会生活传统为理由,是不公正的;真实的理由是,布尔加柯夫流亡后主张中断与莫斯科教廷的关系。

政治见解的分歧使教会思想和团契破裂,这大概是基督教思想史上诸多教义论争的重要原因之一,自古皆然,非布—洛之争独然。弗·洛斯基与布尔加柯夫的论争不是教会神学家与非教会神学家之争,而是流亡教会神学家中的政治歧见之争,争夺正统教会神学的论述权位之争。在这种论争中,所谓教会传统变得面目不清了。弗·洛斯基坚持效忠莫斯科东正教廷,与由斯大林钦定的牧首保持联系;1956年弗·洛斯基还应邀到苏联作巡回讲学,在苏联政权掌控的《莫斯科教会杂志》上发表论文。教会传统与政治歧见的关系导致教会论的难题:与专制政制中的教会保持积极关系被视为与迫害教会之敌为友,与这种教会中止宗法关系,又被视为割裂传统。是耶非耶?当由教会神学家去澄清。^②

把洛斯基对布尔加柯夫的批评完全视为教会政治冲突的神学表现,也有以偏概全之嫌。洛斯基趋向神秘神学,以致认为,神秘论不是神学的一个分支,而是指导一切神学论说的基础:神秘论把神学引向冥思和圣通的静默,才使神学成为神学,神学不过是神秘

^① 参别尔嘉耶夫,《自我认识》,雷永生译,上海:三联版,1996,180—201页;弗兰克,《虚无主义的伦理学:评俄国知识分子的宗教观》,见《俄国知识人与基督教》,徐凤林编/译,上海三联书店印出。

^② 另一位同情和理解苏联政权下的兄弟教会的东正教神学家J. F. Hecker亦遭到流亡的东正教神学家的攻击,不过,J. F. Hecker比弗·洛斯基更激进,他甚至以为,苏维埃会发展出一种新的灵性文化,参J. F. Hecker,《苏联的宗教与无神论之研究》,杨续译,上海:青年协会版,1935,201—208页。

经验的理论表达。^① 这一基本论点显明的是弗·洛斯基的个体性的神学观。何为神学论说的基础,神学家们各有不同的说法,神学思想史研究应当检查这些论说提供的理由。

弗·洛斯基的神学论点及其对布尔加柯夫的攻击,可以视为现代神学中的保守主义对神学中的自由主义作出的思想反应,因为,神学中的自由主义的确强调理智知识论对神学的重要性,这些自由主义当然包括 19 世纪末——20 世纪初东正教思想的哲学先行者们。^② 但在我看来,弗·洛斯基对布尔加柯夫的攻击更可能出于对东西方文化优位之争的不同立场:弗·洛斯基指责布尔加柯夫的“智慧”神学论调和俄国正教神学与西方思辨哲学传统,再证之以布尔加柯夫言基督教三大派各有所依、各有所重的观点,可以看出,布尔加柯夫对西方思想传统多少持开放的立场,同时,又没有放弃东正教神学传统的独特性。布尔加柯夫实际主张:基督教三大派神学各有传统,因而是三种不同的基督教神学类型,任何一派神学都不具神学道统上的优位性;弗·洛斯基则主张,东正教神学因主神秘论而是惟一正统的神学,这就必然会引出西方两教神学走的不是正道的结论。在处理俄罗斯思想与西方思想的关系上,弗·洛斯基的主张显得强硬。打个比方:当代儒家都强调儒学在思想世界中的独特性乃至优位性,但牟宗三、唐君毅、刘述先诸儒的论述都大量吸纳西方哲学原理,牟宗三还倾力译述康德,亦不介意采用西哲概念来论说儒家心性之学。与此不同,熊十力、梁漱溟就拒绝西哲渗入儒学,尽管牟宗三、唐君毅的文化民族主义心态并不亚于熊、梁,但在学理上掺和西学颇多。弗·洛斯基的神学立场,与熊十力、梁漱溟相似。布尔加柯夫虽然调和东西方思想,与牟宗

① 参 R. D. Williams,《否定之路与神学的基石:弗·洛斯基思想述评》(The Via Negativa and the Foundations of Theology: an introduction to the Thought of V. N. Lossky),见 S. Sykes 编,New Studies in Theology,第 1 期,1980,95—118 页。

② 参 O. P. A. Nichols,《来自东方之光:东正教神学的论者和主题》,同前,29—30 页。

三、唐君毅一样,神学上的文化民族主义旨趣并不亚于弗·洛斯基。

弗·洛斯基的思想因此是在两种论争语境中形成的:首先是东正教内部因苏联政权建立后出现的分裂形成的论争,其次是有深远历史背景的东西方思想和教会的民族文化主义论争。流亡的洛斯基把流亡视为向西方思想界宣传东方正教的契机,反对父辈中的一些东正教神学家用西方思想来重释东正教神学,坚持抵制西方拉丁教会自中世纪经院神学以来形成的理性化神学传统;艾克哈特在西方长期被视为异端,弗·洛斯基则视为正道。理解弗·洛斯基的神秘神学论,必须清楚这两种论争语境。

纳粹军队占领巴黎、进攻苏联后,弗·洛斯基积极参加抵抗运动,并最终彻底认同苏联政体:苏联政权抵抗纳粹德国的人侵,被视为东方抵抗西方的圣战。在德军占领的巴黎,弗·洛斯基举办半公开的东正教神学讲座,在家中与信奉东正教的神学家和哲学家聚会,可见出其精神情怀和勇气。此时,弗·洛斯基从存在主义和位格主义立场激变为东方教父教义学的立场。

战后,弗·洛斯基参与创办《活的上帝》(Dieu vivant)丛刊(法文版),这套丛刊带有文化神学的趋向,对现代思想持批判但开放的神学态度;^①此时,反布尔什维克的“流亡俄国人教会”(Russian Church in Exile)的领袖柯瓦列斯基(E. Kovalesky)神甫去世,弗·洛斯基与流亡教会人士的恶化关系遂有所缓解。弗·洛斯基还创办了自己的以托名狄奥尼修斯为名的神学研究所,传扬神秘主义神学思想,以这一传统的现代传承者身份积极参与战后的基督教普世运动,出席各种宗教对话会议,就“和子”(Filioque)问题的普世重要性与公教和新教神学代表对话。

弗·洛斯基声称神秘主义神学才是基督教思想的真正传统,并论证东正教神学继承了这一传统,而西方的神秘论神学都出于东

^① 笔者在日内瓦旧书店曾购得该刊第26辑,其中有论音乐家 Verdi,心理学家 Jung 和弗洛伊德的论文;法国天主教思想家 G. Marsel 亦为该刊编委,可见该刊的普世取向。

正教,以此证明东正教才体现了基督教思想的正统。这一立场让西方公教和新教中大讲注重教会传统的神学家相当尴尬,也势必引发何为基督教传统的论争。^①为此,弗·洛斯基撰写了论传统的本质的长文。^②

弗·洛斯基以论文“Théologie négative et connaissance de Dieu Chez Maître Eckhart”(《艾克哈特的否定神学和上帝认识》)获博士学位,论文后由日尔松撰序于1960年出版。弗·洛斯基最重要的著作为《论东方教会的神秘神学》和《东正教神学导论》,^③前者主要阐述源于托名狄奥尼修斯和希腊教父的神秘论思想传统,大量引述Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa, Gregory Palamas, John Damascene, St. Basil, Dionysius of Alexandria, Evagrius, Macarius of Egypt, Seraphim of Sarov, Philaret of Moscow 和 St. Maximus 的言论,后者则以这些东方神秘论者为基石,旁衍发皇教义学的主要论题。另有关于末世论的演讲文集 *La Vision de Dieu*(《上帝的视象》,Neuchatel,1962;英译本,London,1963),内容与前两部书多有重复。

1958年,弗·洛斯基早于其父七年仙逝。

东正教神学思想史家 P. Evdokimov 将 20 世纪的俄语神学思想分为三大流派:道德学派、宗教哲学学派、新教父论派,这三大派都与 19 世纪东正教神学意识觉醒期的思想有不同程度的关系。^④19 世纪俄国东正教神学意识的觉醒与俄罗斯由帝制国家向民族国家过渡的历史关键时期同时,换言之,俄国东正教神学意识的觉

① 例如,J. Danielou 与 O. Cullmann 的“使徒传统之争”,参 J. Danielou,《何谓使徒传统?》(Qu'est-ce que la tradition apostolique?),见 *Dieu Vivant*,26(1954),73—78 页。

② 该文是为圣像画家乌斯宾斯基(L. Ouspensky)的“Der Sinn der Ikonen”(《圣像画的意义》,Bern,1952;英译本,Boston,1952)写的长篇导言。

③ 此书原连载于 *Messenger de l'Exarchat du Patriarch russe en Europe occidental*,1964—1965,1978 年译为英文出单行本。

④ 参 P. Evdokimov, *Le Christ dans la Pensée russe*(《俄国思想中的基督》),Paris,1970,121—206 页。

醒亦是俄国的民族性思想在现代性语境中的表达,构成了转型期斯拉夫派与西化派的论争中斯拉夫派的思想力量之一。^①在任何一个民族国家的现代生成过程中,思想界都难免出现分裂,产生现代性思想冲突:变革的改制思想与保守的守制思想的冲突,亦见于现代中国的思想史。这里无需抨击保守,讴歌改制,或者相反,重要的是清理思想结构。

中华帝国与西方的政治和思想紧张是19世纪才形成的,西方与东方俄罗斯的政治和思想形态的紧张有历史的长期渊源,俄罗斯帝国的现代化过程使这种东西方紧张以新的政治和思想形态出现了。值得注意的是,神秘主义思潮在现代性语境中的复兴与现代性思想冲突有很大关系。^②现代东正教神学中的新教父论派与其他东正教神学派别的差异,据我看,主要在于对现代西方的态度。弗·洛斯基的神秘神学属于新教父论派,他论证东正教神学的神秘主义传统,宣称其为基督教思想的正宗,如上文提及的,背后有文化民族主义的思想因素。^③这与现代新儒家强调自孟子、陆王所传承的心学传统为儒家乃至中国思想传统的正宗,庶几近之。民族性思想与东正教新教父论派的关系,是一个重要的论题。

我不打算在此讨论这一论题,它属于更广泛的思想史的关注对象。我主要从教义学上分析弗·洛斯基的神秘神学,首先看他如何论述神秘神学,再看他如何从教义上论证神秘神学即基督教神学的正宗,最后看西方公教和新教神学的代表对神秘论有何见教。

① 关于俄罗斯帝国的现代转型,参 M. Raeff,《独裁下的嬗变与危机:俄罗斯帝国二百年剖析》,蒋学楨、王端译,上海:学林版,1996;思想界的变动,参 I. Berlin,《俄国思想家》,彭淮棟译,台北:联经版,1987,153--274页。

② 参普列汉诺夫,《俄国社会思想史》,卷3,孙静工译,北京:商务版,1990,247—292页。

③ 参别尔嘉耶夫,《俄罗斯思想:十九世纪末至二十世纪初俄罗斯思想的主要问题》,雷永生、邱守娟译,北京:三联版,1995,32页以下,尤其214页以下。亦参 L. Muller,《俄国神学和哲学中的新教教会》(Die Kirche des Protestantismus in der russischen Theologie und Philosophie),见 E. Benz 编,Die Ostkirche und die russische Christenheit, Tübingen, 1949, 21--58页。

二、东正教的新教父论派与神秘神学

尼·洛斯基的《俄国哲学史》以自己的儿子的思想收笔。笔者读过几本俄国哲学史,从未见过把弗·洛斯基列入哲学史之列。即便是俄国宗教哲学史,也未纳入弗·洛斯基,他毕竟是教会神学家。^① 知子莫如父,此话未必定然,尼·洛斯基在其《俄国哲学史》中论及自己的儿子,出于亲情,出于信仰,还是出于哲学上的理由?哲学上的理由很难说得通,因为弗·洛斯基以为,哲学以神秘主义告终,神学以神秘主义起始。“哲学本身,就其极致而言,是要求取消思辨的;因为探索上帝,哲学达到了最大限度的无知。”^② 神学超越了哲学。既然如此,弗·洛斯基当然不应列入哲学史来论述。尼·洛斯基对其子的思想介绍,基本上是复述其《论东方教会的神秘神学》一书的论述,这些论述以希腊教父的思想为基础。Evkidomov 把弗·洛斯基归为新教父论一派,是恰切的。

2.1 新教父论神学 尼·洛斯基认为,弗·洛斯基的主要著作是《论东方教会的神秘神学》和《艾克哈特研究》。前者阐述自东方希腊教父的神秘论传统,后者论述这一传统在西方基督教神学中的表达。这样,神秘论的基本概貌就呈现出来。《论东方教会的神秘神学》是“新教父综合”(neopatristic synthesis)的神学尝试。“新教父综合”是弗罗洛夫斯基在1936年雅典东正教神学代表大会上提出的一个术语,^③ 其涵义是:以希腊早期教父思想为基础来回

① 参 N. Bubnoff,《俄国宗教哲学家》(Russische Religionsphilosophen),Heideberg, 1956;B. Schultze,《俄国宗教思想家及其对基督、教会和教宗制的态度》(Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum),Wien,1950;H. Dahn,《俄国思想的基本特征:个体性及其十九至二十世纪的见证》(Grundzuge des russischen Denkens),München,1979;F. C. Copleston,《俄国哲学史:从赫文岑到列宁和别尔嘉耶夫》(Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev),Notre Dame,1986。

② 见 V. Lossky,《东正教神学导论》,杨德友译,吴伯凡校,香港:汉语基督教文化研究所版,1997,10页。

③ 参 N. O. Lossky,《俄国哲学史》,395页以下。

应现代思想问题,即将早期希腊教父思想与现代问题加以有机的综合,重现教父思想的现代生命力。与此相对照的是,现代西方公教神学提出新托马斯主义来回应现代思想问题。可见,西方公教和东方正教都诉诸自身的思想传统来回应现代思想问题,有趣的是,在东方正教思想家眼里,新教父论与新托马斯主义论又是相冲突的;新教父论提出:“以罪人的方式,而非以亚里士多德的方式创造神学”,明显是在诋毁新托马斯主义。^① 东方正教与西方公教思想的教派性冲突仍在延续。

弗·洛斯基的思想被视为新教父论神学的首次卓越尝试,其基本论点是神学与神秘主义的同一,这种同一被视为东方教会的传统:

东方传统从来不把神秘主义与神学、神性的神秘个体经验与教会宣称的教义清楚地划分开……教义表达的是启示的真理,对我们来说,显得像深奥的神秘。这一教义必须在这样一种方式中存活,即不是让这一神秘适应我们理解它的方式,相反,我们必须致力引致一场深远的变化,灵魂的内在转变,以使我们会更多地吸纳神秘经验。^②

神学与神秘经验相互滋补,相互不可或缺;这一论点的意思同样是针对公教神学的:神学的品质是实践性的,而非(如西方公教的神学那样)是理论性的,教义即神秘经验的表达,而非公理化的推论。神秘经验总是个体性的,但基督信仰的神秘经验又是可相通的;神秘主义持守共通的信仰中的个体表达绝然属己的神秘经

^① 参 Evdokimov,《俄罗斯思想中的基督》,195页。新托马斯主义的思想,参 J. M. Bochenski,《新托马斯主义》,见《现代外国资产阶级哲学资料》,3(1961),北京。

^② V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,8页。

验,神学则致力表达可被每一个体经验到的神秘经验;^① 神秘主义重神秘经验的可表达性,神学则重神秘经验的可传达性。按此论点,神秘主义是个体性的,神学不过使之成为可共享的。可表达的,并不就是可传达的。没有神秘经验,神学成了无本之木;没有神学,神秘经验则是不可传达,不能在共通的信仰生活中成为共通的经验。

神学是个体性的神秘经验的共通性传达,这就与中世纪西方公教会的理论性神学相区别。^② 这一区别实际可溯源于希腊的两种知识观和本体论(柏拉图与亚里士多德)的差异。弗·洛斯基说,希腊教父的知识指“与上帝的合一”,这种知识与作为推理知识的上帝知识不同,而这种不同又与上帝观(神秘体或第一存在)的不同相关。弗·洛斯基判定,公理化的知识不是基于信仰,而“在信仰之外,神学毫无意义;神学只能以真理在圣灵中的内在见证为依据,以真理本身给予的真理教导为依据”^③。与西方公教神学以推理知识为神学的知识形式不同,弗·洛斯基以属灵知识(Gnosis)为神学的知识形式。在《东正教神学导论》绪论开首,弗·洛斯基说:“真实的灵知与某种神奇的魅力分不开,是转化我们心智的恩典散发出的光明。静观的对象是人的实存和现状,所以,真正的灵知就意味相互依持,相互依持即是信仰——即人依持于自我显现之上帝的位格现身。”^④ 洛斯基提出这些论点时,处处与西方哲学——神学对照,可见其神学论述的文化民族主义意向。

2.2 否定神学与东正教神学 弗·洛斯基的第二个主要论点是:否定神学贯穿东方教会的所有基本教义,这一论点将否定神学与东正教神学等同。否定神学即是神秘神学,思想奠基是托名狄

① 参《论东方教会的神秘神学》,8—9页。

② 参J. Meyerdorff,《拜占庭神学中的基督》(Le Christ dans la Theologie byzantine),Paris,1969,100页。

③ 参V. Lossky,《东正教神学导论》,6页。

④ 参《东正教神学导论》,1页。

奥尼修斯的“上帝无名”论和帕拉马(St. G. Palamas)的神性“潜能”论。^① 弗·洛斯基以为,托名狄奥尼修斯的论说有很高的原创性,并未过多依傍柏拉图主义;例如,托名狄奥尼修斯的论说与普罗汀的新柏拉图主义就不同,虽然两者都主上帝之不可知论:对普罗汀来说,上帝之不可知,乃因为他是简单的,神秘经验的恍然即是单纯,在单纯的状态中,人的灵魂与上帝原初的本体合一显露出来;对托名狄奥尼修斯来说,上帝之不可知,乃因他在本体论上超然于此世;与上帝的神秘合一因此只能是一个圣化(deification)的过程,这就否定了个体灵魂与上帝原初的本体性合一。^②

在西方神学思想史上,否定神学一直不是主流论说。弗·洛斯基为了把否定神学扶为正统论,提出肯定(cataphatic)神学与否定(apophatic)神学没有本质上的不同,apophatic神学与cataphatic神学是在不同的两个方向踏出的同一条路:cataphatic神学讲上帝在其潜能的展露中走向人,最终是末世论的走向;否定神学讲人通过一系列合一的圣化,上升走向上帝,同时,上帝仍在其自性上是不可知的,这一方向是复活论;将这两个方向交汇在同一条路上的是道成肉身论。

因此,真正基督教神学的根源是承认神子的道成肉身。的确,通过道成肉身,一个人在自己身上把神性之超验的,不可知的自性和人性结合起来。……在基督身上,超验性变成内在的,向我们提供了谈论上帝的可能性,亦即成为神学家的可能性。^③

但对道成肉身的解释,弗·洛斯基仍偏向否定神学:即便在最

① 关于托名狄奥尼修斯的神秘神学,参陈佐人为托名狄奥尼修斯的《神秘神学》(包利民译,香港汉语基督教文化研究所版,1996)所撰导言。

② 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,37-38页。

③ 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,56页。

高的神显(Theophany)中,即通过道成肉身上帝在此世的自显中,依然具有否定的特征。

无论东方还是西方的基督教,都确认上帝自性的奥秘及其不可知性,以及上帝通过基督的个体性事件传达自身的启示性,上帝的不可知性与其自我传达性从来就不可分。在弗·洛斯基看来,上帝的不可知性与其自我传达性是基督教启示中的悖论:上帝是既超越又内在的,“超越的上帝内在于此世,但却是内在于上帝的救恩行动之中的,……上帝自我启示为超越者”^①。既然如此,肯定神学与否定神学的分野,就只是在人与上帝的不可知性的关系上,西方经院神学注重证明的和辩证的知识推理,这种推理也可以是一种神秘经验;东方神秘神学注重个体的感性经验的体知,并认为体知高于推理知识的理知,因为上帝的实在高于理知,教会的教义对人的理性总显得是二律背反的。弗·洛斯基说,“不可知性(unknowability)不等于不可知论(agnosticism)或拒绝认知上帝。然而,这种知识只会经由如下方式获得,这方式导向的不是理知,而是合一,即圣化。因而,神学绝不是凭概念的抽象工作,而是冥思:即把心灵提高到跨越了一切理解的实在。”^②弗·洛斯基的论点实质在于否认概念化的推理认知具有圣化的性质,我以为,这对于公教神学未必是公允的。

2.3 否定神学的三一论 既然否定神学贯穿东正教会的所有基本教义,东正教会的三位一体教义就当是否定神学式的。什么叫否定神学式的三一论?搞清这一问题对了解东正教与公教的教义之争颇为方便。

弗·洛斯基认为,东方基督教与西方神学在三一论上的差异首先在于:西方神学强调神性的自性,再由此引伸出三位(从一至三);东方神学注重三位格的实体在性,再引向单一的上帝自性(从

^① V. Lossky,《上帝的映相和相似性》(In the Image and Likeness of God), New York, 1974, 15 页。

^② V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,43 页。

三至一)。这等于说,不存在自性(Nature)对身位性(personality)的优先性或超然性,或者相反。西方神学的三一论的自性在先说,必然引出从圣父和子(Filioque)向圣灵的演进过程。“和子论”(Filioquism)之争的实质在于:“和子”的表达突出了自性的一体性,即“圣灵来自父和子”,削弱了三个位格不同的实在性差异,使三位关系成为进程化的关系,而不是圣子和圣灵直接与上帝的单一自性发生的平行关系,圣父成了一个基于单一自性的关系传统,圣子、圣灵与圣父的关系就被视为逻辑上的先后次序。因此,“和子论”之误,关键在于无视神性的三位格之间的个体性差异,三位之间的关系成了“一”之中的关系。^①

弗·洛斯基以为,三一论之源是约翰福音的绪论,其中的“道与上帝同在”的“同”(πρὸς)应译成“趋于”：“道趋向于上帝”,这包含一种创生的关系涵义。^② 圣父与圣子的关系,不是并在关系,而是创生关系。弗·洛斯基认为,在西方神学家那里,圣灵只是父与子之间的联结,三位格各自的自性只是因关系而差异化的一体性的一个原则,结果,三一体中的一体性关系就必然重于三位格的各自在性,如阿奎那所说的,“一个位格意指关系”(Persona est relatio)。三一体的关系论导致通性(the universal)重于个体性(the individual),这种三一论最终引出艾克哈特非位格的否定神学论的“上帝性”(Gottheit)学说,就不足为奇了。^③ 弗·洛斯基的这一论点是颇有见地的。

反对“和子论”的最终意图,就是葆守三一体的三位格的具体性和身位性,强调每一位神性的身位有同样的优位性,尽管圣父之位具有君主权位,但三位是平等的,因为三位“既绝对同一又绝对

① 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,56—64 页。

② 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,30 页。

③ 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,57—65 页;关于“和子论”的历史之争,参 J. Pelikan,《基督教传统:教义史 II——东方基督国度的精神(600—1700)》(The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine II. The Spirit of Eastern Christendom 600—1700),Chicago 1986,170—198 页。

有差异”^①。这并不应得出如下结论：身位性高于神性的自性。据弗·洛斯基说，布尔加柯夫神甫的智慧论就在这一点上犯错：在布氏看来，神性的自性只是所有三个位格的展现。东方教父坚持，自性和身位在 apophatic 上是平等的，上帝的首位治权地位 (the monarchy) 不可等同于次位论 (subordinationism)。^②

在灵修生活上，三一论的这种差异反映在至福观 (the doctrine of beatitude) 上：对西方教会来说，至福是冥思神圣的自性；对东方教会来说，至福是在神性生活中参与圣三一。众所周知，东方教会与西方教会的三一论之争，很大程度上是由描述神性身位的术语不同引起的，即希腊语和拉丁语的语义差异。弗·洛斯基以为，这一差异源于 4 世纪时如何表达神性的一致性和多样性：希腊和拉丁教父都不得使用传统哲学术语，并改变其意义，使之能涵有基督事件启示的全新现实，从而造成一种“语言转化”。^③

为神性位格的身位选定的语词，在希腊教父是 hypostasis，这是一个普通的词语。^④ 弗·洛斯基以为，ousia 主要指本质，hypostasis 主要指独体性，两者都有实存的涵义，教父们使用这个词，使希腊本体论身位化：“展现了人类现实的一个新貌：身位的现实。”^⑤ 无论古希腊哲学思想，还是罗马哲学思想，都没有身位性的概念，基督事件才引入了身位的概念，教父们使之本体论化，这是三一论的重大意义。三一论并非基督教神学独有的，基督教神学三一论与古希腊哲学思想的三一论的分野，除了身位化，就是三一之间的关系：普罗汀的三一论 (太一、圣灵和世界灵魂) 采用了“同质体” (consubstantial) 的表达，三一关系是三原理的传继性的等级秩序，

① 参 V. Lossky,《上帝的映相和相似性》,28 页。

② 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,62 页。

③ 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,31 页。

④ 参 H. Dorrie,《Hypostasis 的词义史》(hypostasis: Wort - and Bedeutungsgeschichte), 见 Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil - hist - Klasse, 3(1955), 33—92 页。

⑤ 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,33—35 页。

希腊语基督教神学的三一论强调三位格平等的一体性和差异,强调三神圣位格的关系的自立体的多样性,“多样性是一个绝对的现实。多样性植根于神性位格的三重的和原初的奥秘之中”;相反,拉丁语神学把多样性视为简单关系,不区分身位中的在体性质,“而是确定各自立体的绝对同一性和同样绝对的多样性”^①。这些论点似乎是说,西方神学没有最终从古希腊罗马哲学思想中转化出来。

2.4 神性的能的教义 神性的能的教义(the doctrine of the energics)被弗·洛斯基视为东方神学的另一主要思想传统:它是由阿特纳戈拉(Athenagoras)、圣巴西尔(St. Basil)、圣达马士的约翰(St. John Damascene)、圣帕拉马的思想构成的主流论述。基本要点是:上帝寓居于人不可企及的光之中,但上帝在其光“能”中走出自身,展示自身。按帕拉马的说法,圣神的恩典赐予人的圣化以可能性,但恩典不是上帝的自性,而是其能。“神性的光芒”透照世界,这光是“非受造之光”(the uncreated light)或恩典。上帝在本质上不企达,我们又何以可领受上帝的恩典?回答是:上帝完全临在于其神性的每一光线之中。与在其能中的上帝的合一,使人能分享到上帝的本质,但人的本性不会成为上帝的自性。在圣化中,受造物仍然是受造物。^②

弗·洛斯基认为,西方神学拒不区分上帝的自性与能,而热衷于区分恩典的受造之光与受造的超自然恩赐,这一恩典概念仍是一种因果性的观念,因为,恩典被理解为上帝之因的效力。东方神学把恩典视为神性的自性的光能,即潜能的放射,是在受造的世界中永恒和非受造的光之临在,这种临在远胜于上帝的因果性临在。这种光的神学因此是神秘神学的核心,它解决了否定神学的内在困难。圣父、圣子、圣灵的名称,都显示的是神性的光能,以喻神性

① 参《东正教神学导论》,35—36页。

② 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,73—78页。

的光。弗·洛斯基说,用光能比经院神学用“属性”来描述神性好,更能显示神圣荣耀的活生生的力量。^①

上帝的能的教义针对的是西方公教神学中上帝的本质的教义(the doctrine of the essence),在弗·洛斯基看来,区分上帝的本质与能的教义对神秘生活有重大意义。首先,能的教义是一切神秘经验的教义基础,它表明,上帝的本质是不可抵达的,又不是与人相隔的;上帝临在于其能中,有如在一面镜像中。其次,这一教义可以让人明白,为何三一体在本质上是不可沟通的,同时又会留驻于我们之中:对于三身位各自的自性(Nature)来说,是不可沟通的,但能是共通的;换言之,本质是不可沟通的,能是可沟通的;因此,这一区分也成为东正教恩典论的基础:与上帝的合一,不是实体性的(neither hypostatic nor substantial),而是在上帝的能之中的合一,即上帝的恩典使我们可分享上帝的神性,这种分享不等于人的本质就成了上帝的本质。^②

似乎可以说,在人与上帝的关系上,公教的论点太近,新教的论点太远,而正教的论点是不即不离。

2.5 东方神学的救赎论 东方神学的重心据说是救赎论,这种救赎论以与上帝的合一为核心,与哲学的和经院神学的救赎论完全不同。合一的问题当然起于分离,没有自立的两个体,两者的合一从何谈起?人在自性上与此世是一体的,即人是属肉的此在,基督教人类学以亚当来比喻人的这一在性。这一在性是片面的,需与上帝的能合一才能获得整全的在性,基督教人类学称此在性为身位之在。

如果亚当受上帝的爱的引导,把自己完全交付给上帝,他就把自己所处身的整个此世交付给上帝,上帝也在其转身人世中把自己交付给世人。但亚当的宇宙性合一使命失败了,这一使命就移

① 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,41页;《论东方教会的神秘神学》,88—89页。

② 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,86—87页。

交给上帝之子、神人、第二亚当—基督,合一的可能性就由人而神变为神而人。尽管如此,人与上帝合一的可能性毕竟在人身上还有其基质,这就是上帝造人时给予的人的生命气息,但这不可理解为人的灵是造物主的粒子,否则就意味着:人是由肉体来负载的上帝,或“上帝与动物”的结合。那样的话,恶的起源就是不可理解的。在弗·洛斯基看来,人之灵是与上帝的恩典最隐密的内在联系。

弗·洛斯基提出的据于东方教父思想的基督教人类学的基础是人的被造性和非被造性:“被造物现实本身根植于其中的基本区分,是上帝的区分和造物的组合,包括被造的和非被造的。被造的本应分为天上的和地上的,可知的和可感的。”^①人身上的第一亚当自性是被造的,第二亚当自性是非被造的。上帝自身有自性与潜能之分,在人身上则有自性与身位性(personality)之分。^②所有人在自性上都是一样的,沉沦前的亚当是普遍的人,由于沉沦,人的自性碎裂为无数个体(individual)。每一身位性都是独一无二的,就是由于人的这一个个性,身位总是个体之在的身位(persons only through individuals, and as individuals),但身位性毕竟不等于个体性,身位性之在必有上帝的映象,其作为上帝之映象的完满性是不可定义和不可穷究的。^③

弗·洛斯基的论点是圣尼萨·格列高利(St. Gregory of Nissa)的身位论的复述:身位性不是全体的一部分,而是以个体之身位包含整全。所谓身位性,指人摆脱了自身的自性,使之处于次位,但又保有个体性。所谓沉沦,指人丧失了针对自然本性的自由,按其自然性质(或曰“性格”)行事,成了“身位性与本性的混合”;按东

① 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,69 页。

② person 过去通译为位格或人格,人格的译法难以与心理学的词义区分,也不便说上帝的 person,位格的译法则过于生硬,笔者试译为身位,经一段试用,基本可通,相应地,personality 译为身位性。

③ 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,120—122 页。

方苦行文学的称法,这种混合即是“个我性”(selfhood)。身位性的修复靠断弃“个我性”,自愿牺牲个我的在性。这是一个自为的生存过程,通过这一过程,身位性可无限地扩展,被属于自己的一切所丰润,最终成为上帝的完满映象,获得神性的相似性(Divine likeness),成为“一个受造的上帝”(a created god)或“因恩典而成的上帝”(god by grace)。这就是圣化,圣化的达成要靠由恩典赐予的圣灵的意志和人获得恩典的意志。这一生存的转化以人的身位与自性的区分为基础,弗·洛斯基称此为东正教人类学的基础:“基督教就是上帝自性的模仿。”^① 弗·洛斯基的这一论点固然精致,但在术词上颇为含混:persona, personality, personhood等,很难区分;“个我性”与个体性的区分也不总是清楚的。

何谓人的意志转向上帝?其表现是以信仰祈祷,祈祷是与上帝的个体性相遇,通过祈祷,个体进入上帝之爱。祈祷的初级阶段用语言,但在高级阶段就再也找不到语言,因为意志已完全交付给上帝,这就是沉冥(contemplation),东方正教的苦行观即是要尽力于内在的或灵修的祈祷。

灵修的最高状态是恍然。对神秘主义的核心概念 ecstasy,弗·洛斯基的释义是:精神在沉静或冥静(tranquillity)状态中感到“惊颤”,“惊怵”,或“销魂”,“人离开了自己的存在,不再意识到自己是否还在此生或此世;他已属于上帝,不再属于自己;他不再受自己支配,而是受圣灵引导”^②。这就是神秘主义的自由。我看不出,这种神秘经验的最高境界何以与西方基督教神秘主义不同。

2.6 虚己基督论 东方教会的基督教人类学的另一要点是虚己论,这源于基督的虚己性。依据《腓立比书》第2章第5—11节的经文,弗·洛斯基说虚己性的涵义是:“虽然还保持着‘上帝的形式’,亦即保持着与神相同的处境,保持着神性,但是在接受奴仆

① 参《论东方教会的神秘神学》,124页。

② 同上,208页。

的处境之时,他是空乏、虚己、谦恭的。”^① 基督的形象是:具有奴仆形式的上帝自性。上帝在道成肉身时,神性并未舍掉。虚己因此是圣子的身位,而不是神的自性,表明的是圣子的身位的自体性:耶稣基督不以具有上帝性为固守的身位,“反倒虚己”。

虚己是不寻求自己的荣耀而寻求派遣他的天父之荣耀的那位奴仆的谦下。……在全然舍弃自己、隐蔽自己的神性、舍弃自己的意志以至说出“圣父比我伟大”的同时,他在地上变成了三位一体的爱的劳作。^②

在我看来,基督虚己论作为基督教人类学的基础,在神学上有重大意义:人之在体上的偶在性和脆弱性的救护(称义或东正教的圣化),没有上帝—基督的虚己,是不可能的;亦由于超绝神圣者的虚己行动,人之在体性的救护也就不同于其他宗教的在体性救护。^③

2.7 神秘神学的教会论 达到圣化也就克服了人的罪、自性和死,这三种孽障由耶稣基督克服:新亚当结合了受造的和非受造的存在。东方神学总是关怀作为整体的世界,这在东方神学、敬拜诗歌、圣像画以及灵修生活的禁欲导师们的所有作品中表达出来;在这一意义上,世界历史在整体上也就是作为世界的神秘基础的教会的历史。

耶稣基督的身体就是教会,弗·洛斯基提出要区分教会的两个方面:基督论的方面和圣灵论的方面,机体的方面和身位的方面。从基督论的方面看,教会是 theandric 的机体,“既是神性的身位又

① 参 V Lossky,《东正教神学导论》,99页。

② 同上,100页。

③ 东方基督论的虚己论在何种程度上可与道家思想相通,大可置疑。贝夫理忽略了虚己基督论的救恩行动的重点意义,基督—上帝的虚己与老子的虚岂有可比之处? 参见贝夫理,《碗的默想:道德经与东方基督教之虚己基督论》,见刘小枫编,《道与言》,上海:三联版 1995,349—365页。

是人性的机体”，带有两种自性、两种意志、两种行为，两者既不可分又明显不同，所以，在教义史上，教会论中的基督论异端邪说不绝如缕。^① 基督的身体总是与人的自性相沾连，教会的在世生活就像人的在世生活，处于人性的自性与神性的身位性的张力之中。就教会的圣灵论方面而言，正如圣灵总是按每一个体的独一无二的个体性赋予每一身位以神性的完满，圣灵的救恩行动使教会成为沐浴上帝恩典的身位性的个体。^② 人性的一性(the oneness)与基督的身位相关联，人的个体之多样与圣灵的恩典相关联，教会也同样如此，既有一体性，也有多样性。基督的工作与圣灵的工作既是不同的，又是不可分的。

弗·洛斯基的这些论点意在批评公教的“大公性”(catholicity)教会理念，真正的“大公性”应是一体性与多样性的和谐：整全的完满不是各部分的总和，毋宁说，每一部分都可拥有同样的作为整全的完满。圣三一就是这种“大公性”的理想模态，是“教会的所有正典中的正典”(the canon, for all the canons of the Church)，“教会的救治行动”(ecclesiastical economy)的基础。^③ 教会及其圣事是人与上帝合一的客观条件，而主观条件则在人自身，因为，圣化必从人的在世生命趋向永恒性为起点。但圣化是靠圣灵带来的上帝的恩典，人不可为此称功。东方正教传统完全拒绝善功的观念。为了开始灵性生命，人必须使自己的意志趋向上帝，断弃此世，达致灵性(the spirit)与心(the heart)的和谐。“无心的灵性是无能的，心是一切行为的中心；无灵性之心是瞎的，没有方向的。”^④ 所以，弗·洛斯基十分强调教会的基督论方面。

① 参 V. Lossky,《论东方教会的神秘神学》,184—186 页。

② 同上,191—193 页。

③ 同上,177 页。

④ 同上,201 页。

三、三教教义辩难与神学思想 的民族性负担

弗·洛斯基的新教父神学以复兴希腊教父思想为宗旨,似乎希腊教父思想已被长期遗忘,又似乎希腊教父思想只是惟一由东正教传承的基督教思想遗产。实际上,复兴教父思想是自19世纪以来三教中都有过的思想运动。^①至于希腊教父思想,也不是惟一由东正教传承的思想遗产,而是基督三教共同的思想遗产。弗·洛斯基强调,人与上帝的合一的最后状态,是在恩典的帮助下达成的,人的身位性的完美实现、完满意识就是“灵知”(gnosis)，“灵知”使人进入“光之子”(《以弗所书》第5章,第9—14节);《圣经》是与光的关系的完满表达。14世纪时,东方的 Tomists 与东方教会传统的传承者之间有过关于光的论争,讨论神秘经验的实在、有意识地沉冥上帝的可能性,以及恩典的被造性或非被造性。圣帕拉马坚持,上帝被称为光,是基于上帝之潜能,而非上帝的自性。光是神性的可见特征,是潜能或恩典的可见特征,靠这潜能,上帝使自身为人所知。这光同时充满感觉和智性,启明整个人,而不是人的某一种能力。但光也有不可见的一面,此即上帝荣耀之非受造的、非质料性的光。这光总隐于基督的身体之中。在历史的末世终点,人的身位性的变形会在每个人身上有差异地展现,人这才与不可见的光相遇。这种光一能论不过是对《约翰福音》的一种解释而已,而约翰福音的光论是基督三教的共同精神财富。

10年前,笔者初涉基督教神学,问学于一位公教神学家:西方公教与东方正教思想究竟有何不同?答曰,只有教会组织上的不同,教义思想并无不同。如今,虽学有所长,觉得情形并非如此,但差异究竟何在,仍未获比较明确的认识。

^① 参 O. P. A. Nichols,《来自东方之光:东正教神学的论者和主题》,36页。

无论西方公教、东方正教还是西方新教,毕竟有一致的信义,这就是尼西亚—君士坦丁堡信经述明的信义,这些信义使三教归一于基督宗教的名下。从历史社会学的角度看,基督宗教的三分化与民族—地域的政治—文化的演化相关。而民族共同体的语言及文化系统的差异引致具体教义上的差异,同样重要。^① 对启示的理解是属人的理解,受民族共同体的语言及文化系统的差异的影响。属人的启示理解导致的教义思想上的争辩,是更为基本的。事实上,公教、正教、新教内部一直存在思想论争,东正教会从来也不是一个无分歧的统一体,同样论争不绝。^② 三教之间的思想论争和各教内部的思想论争,都是自然人性的启示理解差异所致。

民族性本土化神学思想运动,基本上是在民族—地域的政治—文化的演化因素中作出的反应。当民族—地域的政治经纬格局发生变动,这种反应的思想基础就变得相当脆弱。汉语神学的发展定位于汉民族共同体的语言及文化系统因素和个体性的认信理解,也就需要认识基督宗教的历史三分化的教义史问题,以便明确地意识到自身的教义思想的历史及其未来陈述。

例如关于神秘主义,如前所述,弗·洛斯基把东正教神学的特质表述为神秘论的;可是,新教也重视神秘主义,公教同样如此。^③ 也同样重视希腊教父(如巴尔塔萨)。因此,在我看来,对教义思想的争端,更多应重视的是个体性因素,而非教派性因素。教派性是受地缘政治和教会政治支配的,而同一教派中,教义思想的争端亦不乏见(如前述东方正教神学内部弗·洛斯基与布尔加柯夫的争

① 参 M. Scheler,《东方与西方的基督教》(Ueber oestliches und westliches Christentum),见 Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bonn, 1986, S. 99—114。

② 参 E. Benz,《俄国教会与西方基督教》(Die russische Kirche und des Abendlandischen Christentum),见 E. Benz 编, Die Ostkirche und die russische Christentum, Tübingen, 1949, 102 页。

③ 参 R. Otto,《论“神圣”》,成光聪译,成都:四川人民版,1995,112 页以下及 229 页以下。通过比较西方和印度的神秘思想,R. Otto 论证,神秘思想和经验是人类共同基本经验,尽管东方和西方的神秘思想有类型上的不同。参 R. Otto,《西方和东方的神秘论》(West-oestliche Mystik),München, 1971。

辩)。

这个问题不是即刻可以澄清的,只能从具体的思想个案入手,逐步积累对这一问题的认识,因此,宜忌概观式的论断。这不仅因为面对的问题太大,我庶几认为,神学思想的古典形式尽管是教会教义式的,却无一不出于神学家的个体思想。

值得注意的是,神学思想家作为个体为神学思想的民族—地域特性辩述。并非每一位神学思想家都乐于以民族体思想的代言人自居,但确有(而且尤其是东方正教)神学家乐意辨东西神学异同。这种申辩并非神学思想独有,哲学、文学思想皆然,其思想动力因素是民族国家的政治现实处境。神学思想家是否要负担起民族体文化特质的辩护使命,是绝然个体性的选择。我不想指责民族—地域性神学传统的辩护论,但拒绝要求每一个神学思想家应该伸张或负担民族体特性的道义命令,因为我看不出这在神学上有充足的正当理由。对于思想史研究来说,重要的是,首先弄清一个思想家提供的思想观念的内在结构,这是思想的自我认识的必要步骤。

罗马尼亚的东正教神学家 D. Staniloac 提出,按教父传统,认识上帝有两路,即理性的(或 kataphatisch)和否定的(或不可说的神秘的)认识方式。通过理性,人只能认识上帝的创源性,即世界的创造和维持的创源;通过神秘的经验,可以上升到对上帝的另一自性的认识,即世界的 Urheber(承负者)。这种上帝认识之所以是 apophatic(否定式的),乃因为上帝在这种经验中充满奥秘地当下临在。但这种上帝认识是对理性的上帝认识的补充,而非取消。理性的上帝认识的局限仅在于,上帝的自性不单是思想的对象,而是直接经验的对象,上帝的无限、全能的爱,不单是理智的概念,而且是直接经验。理性的上帝认识关于上帝所说的一切,尽管不是完全恰切的,也不是完全相违的,只需通过 apophatic 来深化。反

之,若神秘经验要求得到清楚的表达,也得通过理性的术语和语法。^①

这是比较温和的东正教神学家的论点。当代希腊的东正教神学家 Chr. Yannaras 则区分西方与东方的否定神学,把西方的神秘神学视为与西方的理性化神学一样,具有肯定神学性质。在他看来,apophatic 的态度不可等同于否定的神学,这种等同是由西方的 Apophatismus 制造出来的,而且以自然的肯定认识为前提,西方的否定神学是从这种肯定的理性认识中引导出来的。^② 这些论点与弗·洛斯基的论点都可看作是东正教中较强硬的一派的主张。

西方公教神学传统从来没有否认上帝的不可知性和认识上帝的直接经验的重要性,但的确给予理性知识在上帝认识中以充分的位置。可以说,西方公教与东方正教的教义差异,并不在于是否看重神秘经验,而在于对理性知识的看法和定位,西方公教神学传统也从来没有说,上帝认识惟有理性足矣。弗·洛斯基声称,既反对西方公教的理性化神学(称之为“希腊人”的神学),又反对西方新教的“痛恨哲学家而充当十足的‘犹太人’,亦即从字面上对待《圣经》中的具体象征”的态度,^③ 令我觉得不知所云。在我看来,就理性知识与神学的关系而言,东正教与西方新教的态度很难区分。

弗·洛斯基的另一值得讨论的论点是人的上帝的相似性。如果在对理性知识的立场上,东方正教和新教颇一致,而与西方公教有别,那么,在人的上帝相似性上,东方正教又与西方公教一致,而与西方新教有别。

① 参 D. Staniloae,《东正教教义学》(Orthodoxe Dogmatik), Zurich, 1984, 109 页以下。

② 参 Chr. Yannaras,《论上帝的缺席和不可知》(De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu), Paris, 1971, 87—88 页。

③ 参 V. Lossky,《东正教神学导论》, 53 页。

东方神秘论强调人与上帝的有意识的和意志的关系,其根据是人的灵魂与上帝的相似。人是按上帝的形象被造的,因此,人的灵魂与上帝亲缘和相似,能感觉到趋向上帝的冲动,从而与上帝建立起紧密的关系。通过这种关系,人葆有其与上帝的相似,尽管这种相似,并非就是人即上帝。人只是相似于上帝,而非上帝,仍因为人的生物属性。^①

弗·洛斯基认为,希腊教父竭力避免把人的上帝形象的品性限定在人的在性的任一单个品性上,诸如灵魂、理知、智慧或理性。^②究竟什么是人的上帝相似性?是人的身位,但人的身位不是存在的一部分,“上帝形象的特点不是指人的总体构成的一个因素,而是指全部的人类本性。第一个人自身包含了全部的人类本性,也是一个独特的身位”^③。人与上帝的未受损害的关系,就是人与上帝的身位性关系。“人是按上帝的形象创造的,是一个身位性的存在,他面对的是一个身位性的上帝。上帝把他当作一个身位者来对待,人对上帝作出反应。”^④这里重要的是区分人的自然本性与人的身位,身位不等于个性,个性属于人的个体本性,而身位比个体本性更完整。“人是像上帝一样的身位存在,不是盲目的自然。这是他身上的神性形象的性格。”^⑤

人的上帝相似性的《圣经》根据是《哥林多前书》15章45节:“头一个人亚当被造成为有气息的人”;可是“末后的亚当是赐生命的灵”。上帝在开初造人时就与人保持一种意识的、自由的关系,这是通过给人气息来造成的。教父解释这句经文时说,上帝通过这口气息,不仅在人身上植入了理性的、似神的心灵,而且植入了恩典。通过恩典,上帝与人的关系最终确立。最初之人(头一个亚

① 参 D. Staniloae,《东正教教义学》,353页以下,

② 参 V. Lossky,《东正教神学导论》,122--123页。

③ 同上,126页。

④ 同上,130页。

⑤ 同上,65页。

当)的沉沦,被上帝赐灵(末后的亚当),这种赐灵就带有恩典的性质,由于是赐灵给沉沦者的,从而使失去的关系得以恢复。人对上帝恩典的应答行为也是通过恩典,因而,恩典是上帝与人的相似性的关键。帕拉马说,天使的眼睛注视人的灵魂,而人的灵魂尽管与感官和身体联在一起,毕竟是另一位上帝,而非只是理性。靠神性的恩典的塑造,人作为身体才有理性和精神,概言之,人的灵魂才是上帝的映象和相似性。^① 弗·洛斯基的论点就是依此展开的:神性的气息展示了创造的模态,由此,人的灵魂与上帝的恩典有了最紧密的关系,这种关系是人的灵魂与上帝的能之间牢不可破的纽带,它使人的灵魂可以成为上帝的映象。弗·洛斯基甚至以为,即使在沉沦者身上,也留存有上帝的相似性,这是通过一种不竭的能量保持住的。通过上帝的相似性,人与上帝甚至建立起了一种爱的本体论意义上的对话关系。弗·洛斯基的确还提到人成为上帝,至少部分地是上帝的可能性:永不穷竭的恩典在创造行动中进入人灵,人灵以其生命因此也获得恩典,恩典是上帝的气息,是神圣化的光照,人由上帝的恩典而成为上帝。

在路德、加尔文和巴特的神学思想中,人因沉罪而丧失的人的上帝相似性,是很难重建的,新教批评公教神学看轻人的罪性,对东正教也有同样的批评。^② 在巴特那里,人与上帝的无限距离被加强了,这已是神学思想史上的常识。因此,新教更多强调人的罪性,而不是人的上帝相似性。在对福音的理解方面,新教重视直接的圣经经验,对西方公教以拉丁教父及其教会传统自居不以为然,也同样对东方正教以希腊教父及其教会传统自居不以为然。^③ 有新教神学家说,在尼西亚—君士坦丁堡信经的基础上建立的教会,再奢谈独特正统传统是可笑的,此语不谬。

① 参 D. Staniloae,《东正教教义学》,354 页。

② 参 F. Lieb,《正教与新教》(Orthodoxie und Protestantismus),见《Sophia und Historie: 东西方思想史及神学史论集》,M. Rohrer 编,Zürich,1962,46 页。

③ 参 F. Lieb,《正教与新教》(Orthodoxie und Protestantismus),45 页。

通过理性的上帝认识和人的上帝相似性这两个思想个例,可以略窥东方正教神学与西方公教及新教神学的一致和不一致的地方。这些不一致的地方,究竟有多大的思想意义,与民族—地域性思想传统有多大的关系,乃是汉语神学可以探讨的。

笔者组织移译和研究现代俄罗斯神学已逾十年,深感很难平衡教会内外两个方向的神学思想研究。人文学者对教会外的神学思想以及宗教哲学和文学的言述形式更感兴趣,很难找到研究俄罗斯正教的教会神学的学者资源。但现代俄罗斯正教的教会神学毕竟有丰富的思想蕴藏,全面理解基督教思想传统,既然是发展汉语神学的基本前提之一,就必须注意研究俄罗斯正教的教会神学。东正教教会在汉语生活世界中相当单薄,尚无力像公教和新教那样发展自身的教会神学传统的研究,亦很难指望中国的公教和新教的教会神学家们用力研究东正教的教会神学,人文学界的神学研究就当承担东方正教思想的研究课题。

弗·洛斯基著作的汉译难度颇大,不仅一些术语的汉译难以择定,一些文句的意思也过于简扼含混,这是由于弗·洛斯基个人的思想和语文风格所致,并非现代俄罗斯神学著述都如此。译者杨德友教授,尤其是校译者吴伯凡先生,花了很大精力。任何神学翻译都是尝试性的,不妥之处,盼识者垂察赐教。

刘小枫

1997年3月15日

英译本前言

这部译著之译事，是 60 年代中期在牛津与 乌斯宾斯基(L. Ouspensky)及其夫人的一次会晤引起的。乌斯宾斯基和我当时都旅居圣塞尔吉乌斯(St. Sergius)与圣阿尔班斯(St. Albans)会堂，与同名的协会一样，这个中心关注东正教教会和安立甘宗之间更为密切的联谊。

我们谈论了许多事情，其中包括对洛斯基(V. Lossky)及其著作的敬重。我从他们夫妇那里认识了一位真正的教友，他特别为巴黎的侨民团体解释洛斯基的人品和贡献，以及洛斯基与另一位俄国侨民在为人和价值上的区别，此人和洛斯基使俄罗斯东正教会在我心目中具有莫大的魅力，这就是别尔嘉耶夫(N. Berdyaev)。我曾听说，别尔嘉耶夫是一位普通的哲学家，而洛斯基则重要得多，就是说，他是一位神学家。我在去牛津之前曾研究哲学，现在(就是说当时)正在研究神学。我很理解这一区别。不管怎么说，正是因为他们为我作出个人性和生动的表述，我又重新审阅了我曾读过的洛斯基的《东方教会的神秘神学》中大部分的内容，我依然认为，这部著作精辟地表达了真正的灵修学。

在坎特伯雷路(Canterbury Road)那间昏暗房间里的短暂会见，带来的结果不是一项，而是两项，令我极为惊喜。几周以后，列昂尼德(Leonide)将亲手制作的一件精美的耶稣受难像(我至今仍把它当作最珍贵的收藏品珍存着)寄来，同时寄到的不仅有列昂尼德论“圣像”的两篇论文，还有几期《俄罗斯牧首西欧教区消息报》([1964-65]第 46、47、48、49、50 号)，这是一份在巴黎侨民社区内

发行的刊物,载有洛斯基的系列文章,总称为《教义神学》。我急切地阅读了这些文章,立即决定一俟有了有利时机,便尽快将其译成英文。这一时机姗姗来迟,超过了我的预期。直到1969年,我娶了精通法语和俄语的妻子,情况才明朗起来。即便如此,直到1974年下半年,我们到澳洲时,才真正开始翻译。

我们的方法是周密的。伊希塔(我妻子[Ihita])先译法语(文章的大部分),一章一章地译;之后,我把她的译文和我的译文加以比较,我们再讨论分歧之处(这是最耗费精力的阶段),取得一致意见之后,我再重写全文,使之不仅在英语表述方面,而且,在我力所能及的范围之内,也使之在准确的神学涵义方面,能够为人接受。最后一个阶段占用我的时间,比其他阶段加起来的还要长。然后,我们再讨论我的定稿,使之成为现在的面貌。在遇到俄语的情况时——例如《跋:形象与相像》——我们的方法也同上所述,例外的是在第二阶段,因为我的俄语知识还在初级阶段,而伊希塔则是一位俄语专家。

我们工作的成果,即读者现在看到的英译本,我们认为可以和洛斯基的最佳写作相匹配的。在出版这一译本时,我们只希望它给予别人的印象一如洛斯基其他著作持续给予我们的印象。

虽然我现在主要讲授印度唯灵论,但专业的变更不意味着我脱离基督宗教中的正教传统,兴趣的转移,与其说是实质的,不如说是表面的。的确,我最近出版了一本主要研究印度教的著作,题为《东方唯灵论》^①,参照了洛斯基《神秘神学》中的话来说明中心议题;洛斯基在本书中宣布他的“神学”任务仅仅是传达“神—逻各斯”(theos-logos)。我承认我对洛斯基充满感激之情,我觉得在我转向印度教和佛教的世界时,只不过是转向一种不同的表达传统,而绝不是离开了这位作者教导的核心,即“传达”。我不由地想起紫尔诺夫(N. Zernov),他在埃什莫林剧院论“圣像”的优秀演讲,是我在牛津

① Ian and Ihita Kesarcodi - Watson,《东方唯灵论》,New Delhi, 1976。

逗留的岁月中,最足可乐道之事。在谈话中,他苦笑着说,正教也把佛列入了它的圣徒之中。他指的是关于圣巴阑(St. Barlaam)和圣约阿萨夫(St. Joasaph)的有名故事,这是一则以基督教文字改写了的佛教传说,很可能是大马士革的圣约翰(St. John of Damascus)的著作。然而,他试图得出更宽泛的观点也是正确的。

的确,仅将洛斯基对正教传统的表达方式与教义的表达方式的类同现象罗列出来,就是一项饶有兴味的研究。我当然不是要低估基督地位在这种罗列中所表现出的差异,但是我更深信,就其最真实的神秘主义而言,这两大传统的核心部分多有共同之处。从性质上看,这一点也许适用于全部神秘主义。大概在哪里也没有比在这些传统中不同的神秘主义中具有更多的宗教知识,或者它所传达的“灵知”^①了。洛斯基的主要著作也以此命名,不是偶然的。同样并非偶然的是,印度教和佛教(还有耆那教、锡克教)有时也被称作“神秘”^②宗教。

不过,在这里不宜对此深究。上文提及这些对比,或者可能的对比现象,无非要表明,我有理由相信这位伟大神学家的著作的内容,可能要比他作为一位护教者、仅仅为一种传统作辩护时能展现出的要更多。我认为,他的信息具有普遍意义,这在有意研究这一学科的学界中通常被称作“神学家”的人士中是少见的。洛斯基的“传达”符合卡帕多(Cappadocian)教父、护教者狄奥尼修斯(Dionysius the Areopagite)、艾克哈特(M. Eckhart,洛斯基受到他很大影响)等人的传统;这一传统是向现时的人类处境言说的,向当前语境和灵修派系言说的,向此时此地、普遍共有的人类处境言说的,而不是向作为其他传统之榜样的某一传统中少数人享有的某种处境言说的。我并不否认洛斯基断定基督教在某些方面是“优越的”。读者只需看看本书中题为“两种一神教”这一章,便可注意到他做出了这一断言。

① Gnosis, 灵知, 该词源于梵文 jnana, “属灵知识”。

② “神秘”一词来自希腊语词 mysterion, “被隐藏的”; 亦即, “隐藏”得为一般凡俗研究所不见, 却向被洛斯基正确定名为“神学”的研究开放。

我也不是在提示我同意他所说的一切。我只想表明,他对基督教的理解,正如我上文提及的另外一些人的理解那样,具有某种宇宙性的包容度。他以某种方式使那些人,包括所有那些在灵修上真诚的人,而不是抱着偏狭语境的人能理解(别的传统的灵修)。在这一点上,对于更为偏狭的基督教派擅自作出的破坏性做法,他代表一种可贵的矫正。在这一点上,他的所有著作——不仅仅是这一部——对于日益增长的世界性渴求理所当然是极为重要的,这一渴求以诸如基督教内部普世宗教运动的发展为标志,其目的在于更切近、更息息相关地分享不同形态和传统的灵修性。

最后,应该指出,有一篇十分类似附加后记的文章《形象与相像》是在《神秘神学》的第6章出现的。但是,本书中这一章的译文直接译自俄语原版,原文刊印在《莫斯科牧首区学刊》^①上,而不是译自法文版《神秘神学》。区别细微,很有意思。还有,绪论《信仰与神学》,原文以法语刊印在《联络》^②而不是在《信使》上。收入这两篇文章作为绪论和跋的理由是相当清晰的。除了趁此机会向英语读者提供洛斯基成熟时期的两篇文章外,最后一篇《形象与相像》,总结了洛斯基对于正教论神性“形态”和人性“形态”之教谕的最精辟的“传达”,而绪论《信仰与神学》,同样是关于一般神学的地位与性质的教诲。因而,跋很好地总结了本书,绪论则很好地开始,或者“确立”了本书的范围。

我还要提醒读者注意一份洛斯基著作的书目,它附于一本近期的洛斯基选集的英译本《按照上帝的形象和而貌》(1976年)书末,也是圣符拉基米尔(St. Vladimir)神学院出版社出版的。在我看来,这是一份相当出色而且完备的书目。的确,圣符拉基米尔神学院近年来出版或者再版了所有洛斯基著作的英译本,这真是一项巨大的贡献。

① 《莫斯科牧首区学刊》,卷3,1958,53—64页。

② 《联络》,卷13,3至4期,1961,163—176页。

两则附言

特别感谢两方面的人士。第一,再次感谢乌斯宾斯基夫妇,承蒙他们允许这一译事,更不用说他们首先馈赠了法语译本,使这个翻译计划成为可能。第二,感谢圣符拉基米尔神学院出版社的埃里克森(J. H. Erickson)先生,在本书出版过程中,他通过书信表达出的鼓励和纯朴友谊,作用重大。

我还要补充一句,这一“前言”虽自我一人之手,但十分明显,译文在一切意义上都是两只手——甚至是四只手完成的。我妻子比我更堪称为一位语言学家,而与她相比,我较像一位神学家。但我们共同策划,共同完成了这项翻译工作。

华特生

(Ian Kesarcodi-Watson)

拉·特鲁伯大学

维多利亚,澳洲

1977年10月1日

《东正教神学导论》

《东正教神学导论》是俄国神学思想家弗·洛斯基的代表作之一。作者通过对神秘主义神学、否定神学的三一论以及东方神学的救贖论等细致而微的论证，提出了神秘主义神学是基督教思想的真正传统，东正教神学继承了这一传统，而西方的神秘论神学都出于东正教，以此证明东正教体现了基督教思想的正统。通过考察弗·洛斯基神秘主义神学的神学思想，可窥见俄国正教思想对西方现代思想东进的思想反应之一斑。

责任编辑 朱庆和

平面设计 张志伟

《20世纪俄罗斯新精神哲学精选系列》

本书获香港汉语基督教文化研究所
授权出版简体字版，道风书社策划出版

主编：刘小枫

副主编：雷永生

策划：楚尘

1. 宗教精神：路德与加尔文 梅列日科夫斯基
2. 俄国知识人与精神偶像 弗兰克
3. 俄罗斯思想中的基督 叶夫多基莫夫
4. 俄国革命前后的宗教 赫克
5. 黑暗中的光明 弗兰克
6. 基督教思想三论 弗兰克
7. 基督教的婚姻哲学 特洛依茨基
8. 俄罗斯与欧洲 索洛维约夫
9. 东正教神学导论 弗·洛斯基
10. 悲剧哲学：陀思妥耶夫斯基与尼采
舍斯托夫
11. 存在与价值 尼·洛斯基
12. 俄罗斯神学之路 菲洛瓦斯基
13. 陀思妥耶夫斯基与托尔斯泰 梅列日科夫斯基

目 录

中译本导言	1
英译本前言	31
绪论:信仰与神学.....	1
第一章 两种一神论	13
1. 引言	13
2. 否定的方法和肯定的方法	17
3. 三位一体	21
4. 三一论述语	25
5. 位格之生成与神圣属性	30
第二章 创世	35
1. 引言	35
2. 创造性的三位一体和神性观念	39
3. 创世:时间和永恒.....	42
4. 创世:宇宙秩序.....	47
5. 形象与相像	53
6. 基督教人类学	56

第三章 原罪	61
1. 引言	61
2. 《旧约》的涵义	65
3. 道成肉身	72
第四章 基督论教义	77
1. 引言	77
2. “上帝的形象”与“奴仆的样式”	82
3. 两种能量, 两种意志	84
4. 基督身上的二元性和统一性	88
5. 救赎	91
6. 复活	96
跋: 形象与相像	99

绪论：信仰与神学

真实的灵知(gnosis)^①与某种神奇的魅力分不开，是转化我们心智的恩典散发出的光明。静观(contemplation)的对象是个人的实存和现状，所以，真正的灵知就意味着相遇、相互依凭，是信仰——即个人依持于自我显现之上帝的位格现身。

严格地说，在东方基督教的修道士中，灵知构成了祈祷生活的顶峰，埃瓦格留斯(Evagrius)说，灵知是上帝赋予那些“知道自己易犯错的”人的，并在信仰显露出来时改变人的贫弱。我们所知道的埃瓦格留斯的话已经变成了一句箴言：“在祈祷时表现出纯洁的人才是真正的神学家，真正的神学家在祈祷时必定表现出纯洁。”

但是，祈祷时的纯洁意味着一种静默状态。静观派(The Hesychasts)^②是“静默的人”：对相遇与恩赐来说，灵知都必定超乎理知(νοῦς)以外；它要求凌驾思维和中止思维。

因此，作为真正的神学，这种静默的灵知并不直接符合神学教导，因为神学能够、也必须用语言来表达。神学教导的直接基础是道成肉身；圣像学亦然。既然道已化身为基督，道就是可以思考和

① Gnosis 又译“神灵知识”、“灵界知识”等，今译“灵知”。诺斯替派(gnostics)就是以 gnosis 为中心主题的思想体系。——译注

② Hesychasm 又译赫西卡斯主义，静坐派。14 世纪东方教会阿瑟山(Mount Athos)的隐修士们所传扬的神秘主义思想。其主要观点是：人通过精心的修持，尤其是通过身心完美的空寂，就能得见上帝自身的光辉。——译注

教导的,同样,道也可以绘画出来。

但是,道成肉身的目标仅仅是依靠圣灵把我们引向天父,神学作为言说和思想,必定隐含着一种灵知的维度,这就是静观与静默的神学之涵义。神学旨在启迪我们的思维,使之向超越了它本身的一种现实开放。这是一种新的思维模式,思维不是去涵括、去捕捉,而是去发现自身被观照性的信仰涵蕴、捕捉、挫败和激活。所以,神学的教导令自身处于:在灵知(即神授式的魅力、静默、静观)与生存的认识(episteme)(即科学和运用理智)之间的两难境地。

神学语言使用“认识”这个词,但是神学语言在不再脱离这个世界的条件下,不能够把自身降低为“认识”。它必须把灵性引上静观、引向思维在其止息的纯粹祈祷的道路,引向不可言说的境界。

虽然认真的基督教的、神学的教导对于思维是必不可少的,却既构成了一种需要,也构成了一种障碍。作为静观的灵知是通向未来时代之状况的出口,是对超越历史的因素,对完成历史的因素的观察,是末世论向此刻的映射。灵知是末世论的——是对这种静默的展现,叙利亚人圣以撒(St. Isaac the Syrian)说,这种静默构成了正在来临的那个世界的语言。相反,神学教导则是为形而下之的历史工作而做的。它必须适应空间和时间,适应不同的环境和时刻。虽然如此,神学教导也不应该忘记静观;它必须从末世论的静默的间距中丰富自身,并尝试表达,或至少是暗示那不可言说者。虽然从静观中汲取营养,但它并不固着于静默,而是努力谦恭地、以一种对思想和言说的新的使用方式来表述静默。

正因为如此,神学才必定是赞美,必定让我们乐意赞美上帝。纳西盎的圣格列高利(St. Gregory of Nazianzus)、新神学家圣西米昂(St. Simeon)都是名副其实的“神学家”,都是用充满灵感的诗歌来表达自己。大马士革的圣约翰是至今我们依然咏唱的光辉颂歌作者;他把神学变成了礼拜式的赞歌,连他最富学术意味的言论都能使人诗情奔放。

然而，神学思想也可能变成一种障碍，我们应该避免沉溺于其中，而专注于对有关概念的热切幻想。弗提斯的狄亚多丘斯(Diadochus of Photice)(第 67 和 68 章)提醒我们，心智在达到纯粹的祷告之前，一直觉得受到限制，局促不安，似乎受到了祷告的压制，于是转向使之“得到扩张”的神学思想。但我们不要忘记，有一种祷告超越了这种“扩张”，这就是那些独自在内心中充满神性恩典之人的状况。

神学思想必须致力于赞美和表现静观。我们应该避免它在受到祷告必要的“压制”之前变为某种逃避，避免用易于操纵的思维图式取代在静默中感受到的神秘，因为这种图式使用起来令人陶醉，但终究是空洞的。

那么，在保罗从“第三重天”(超越了可感知之天和可思议之天的对立，代表了上帝自身，即非被造物的天)上听到的“不可言说之言”与简单的认识，即神学家经常受到其诱惑的认识之间，我们应该怎样公平地定位那些被讲授的神学呢？正确的词语应该是 *sophia*(智慧)。智慧当然是一个神性的名称。但是我们必须接受这个词语的本来意义：在古希腊，这个词语是指人的某种品质，大都是某种技巧，但这是工匠和艺术家具有灵感的技巧。对于荷马来说，古希腊的 *sophia*，规定了工匠、艺术家、诗人的技巧。希腊文的《旧约圣经》用这个词，翻译那个表达在上帝工作的完美技巧的神性智慧中起制约作用之因素的希伯来语词。这一意义结合了“救治”(economy)，即某种智虑的意义：智虑(*phronesis*)与智慧在这里是颇为接近的。

这样，作为智慧的神学马上就与灵知和认识联系起来。神学注重推理，但却常常力求超出概念去推理。在这里，人类思想面对它想要探明其究竟如何神秘，必定遇到一个失败的时刻。把自身建构为一个体系的神学永远是危险的。这样的神学把它应该对其广开思路的现实禁锢在封闭的思考范围之内。

圣保罗把关于上帝的知识引入到表现为相互依存性的人际关

系之中:即与神学的客体即对象(而实际上是主体)的相互依存性,及与接受神学教导的人的相互依存性。在最佳的意义上讲,这是交流:我知,正如我被知。在基督教神学起始之前,这种交流的神秘在希腊思想中显然是缺乏的,它只见于斐洛(Philo),亦即只见于部分属于《圣经》的语境之中。因此,神学位于一种启示的关系之中,在这里,主动性属于上帝,同时又意味着人的回应,是信和爱的自由回应,而这是宗教改革时期神学家常常忘记的。上帝的介人呼唤着我们的介人。所以,神学的求索设定了被求索者,即已经临近我们、在我们中间的上帝:正如圣约翰所说,上帝是第一个爱我们的,他把自己的儿子派到我们这里来。这种来临和临在被信仰把握,因而信仰能优先地、十分必然地成为神学思想的根据。当然,信仰是出现在各种行业人士之中,出现在所有关于人类精神的科学之中,但仅仅是作为设想,作为起到一定作用的假设出现的。这里,信仰每时每刻都承受着非确然性的重负,而此非确然性惟有借助确凿的证据才能澄清。相反,基督信仰乃是对于提供确实性的临在的笃信,在这里,确实性是首要的。“信就是所望之事的实底,是未见之事的的确据”(《希伯来书》第11章,第1节)。我们所寻求的已经临在,已临在于我们之前,造成了我们的寻求本身。“我们因着信,就知道诸世界是借神话造成的”(《希伯来书》第11章,第3节)。因此,信仰允许我们思考,给予我们真正的智慧。知识是信仰给我们的,也就是说,是因为我们积极参与并笃信展现自身的上帝之临在而赋予我们的。所以,信仰不是一种心理态度,而仅仅是一种忠诚。这是人和上帝之间的一种本体性关系,一种内在的客观关系,是慕道者准备接受的;通过这一关系,洗礼和膏圣油礼被施予信徒:这些是恢复和激活最深刻人性的赠礼。艾任纽(Irenaeus)说:“人们是在洗礼中接受不变的真理的信条的。”这首先是传授给人教者的“信仰规则”。但是,这一信规(*regula fidei*[德尔图良,艾任纽])恰恰是指接受信仰的能力。艾任纽写道:“持异端邪说的人颠倒了真理的规则,他们在传扬基督教时,其实是在传

扬他们自己。”^① 这种能力是人的个体生存,是他被变得可以归化于神性生命的本性,这一本性在他们的分离和死亡状态中受到摧毁,又由于圣灵的出现而被激活。因此,作为包含在个体性相遇之中的本体性参与,信仰是神学知识的首要条件。

因此,作为智慧的神学将会使自己的思想适应于启示,寻求巧妙而有灵性的语词之能力和技巧,这些语词将会在人类思想的语言,而不是在它的限制之中充当见证,以满足此时此刻的需要。这是一件以圣灵在我们心中为条件,从内在重建我们的认知能力的事情。“你们从那圣者受了恩膏,并且知道……你们从主所受的恩膏,常存在你们心里,并不用人教训你们,自有主的恩膏在凡事上教训你们……你们要按这恩膏的教训,住在主里面。”(《约翰一书》第2章,第20、27节)在这里,膏圣油礼(chrism)标明了圣灵的临在:基督徒是受膏者,是主的众基督。因此,如果向我们展现全部知识的这圣灵不是已在我们心中,那么,谁也不能教导我们真理。这是基督教对柏拉图式的回忆说(anamnesis)的真正转换,因为膏圣油礼给予我们关于一切事物的知识:基督徒是知晓一切的,但是为激发这种知识,神学就必不可少。在《旧约》的先知书中,特别是在《耶利米书》中,我们可以看到上帝的灵给予一切人的这种知识的记述:“我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上……他们……都必认识我……”(《耶利米书》第31章,第33—34节)。

在信仰之外,神学毫无意义;神学只能以真理在圣灵中的内在见证为依据,以真理本身给予的真理教导为依据。信规是这一见证的首要体现。圣奥古斯丁在他论《内在之主》一文中所强调的,正是这一内在的见证:我已经对一切人说过话。但是,膏圣油礼没有在其心中说话的人,未得圣灵在内心教导的人,总是未得启明而离去。“那施教者的肉体在天上:我指的是主……”“只有基督在心中的活动才能使心灵不感孤独。只有内在之主给予教导。凡是没

^① Irenaeus,《驳异端论》,卷3。

有他的膏圣油礼的地方,外在的语言虽然灌耳,却毫无目的。”因此,在教会中谁也不能擅自独揽教导的权利。圣灵赐给一切人,但是膏圣油权只给予了惟一的主人,即基督。鼓舞施教育者的圣灵应该见于聆听者,不然他们是听而不闻的。因此,他们不仅将是聆听者,而且也是评判者。每个人都应该成为真理的见证者。外在教导的意义在于激活圣灵之恩赐,令我们的思想也参与信仰。信仰必须以一种生存的意识来觉察,必须激发“所望之事的实底”,以及所望之事在我们之中的显现。信仰既挫败又激活智慧,通过与上帝全新的本体性关系,即固属于基督徒并且在我们内心作为真理标准的关系,使智慧结出果实。

上帝通过他的儿子对我们说话,道成肉身完成了启示:它给予启示,构成了启示本身。神学上的思考不是思考这一启示,而是凭借启示来思考。教父常常援引“我们的哲学”。事实上,这种“哲学”(妥当地说指神学)的方法是与思辨方法对立的方法为依据的。神学始于一个事实:启示。“就在这末世,[上帝]借着他儿子晓谕我们”(《希伯来书》第1章,第2节)。相反,思辨上帝的哲学始于理念。对于神学家来说,神学的出发点是基督,而这也是归宿之点。哲学家从一个理念,或者从依据某一理念概括到一起的一组事实上升到另一个理念。就某些哲学家而言,寻求上帝是与他们思想中的一种内在需要相适应的:上帝必须存在,只有这样,他们关于宇宙的概念才能够自圆其说。随之而来的,是寻找论据,以展示这一必不可少之上帝的存在,由此而来的是“上帝存在的证明”;而这些“证明”却不是神学所需要的。

因此,不足为奇的是,随哲学家的不同,关于绝对物的概念必定很不一样。笛卡儿(Descartes)的上帝是数学家的上帝:为证实关于数学真理的内在理念,必不可少的是在永恒中计算一切高超的数学家。凭着这样一位上帝的意志,两条平行线永不相交。对于莱布尼茨(Leibnitz)来说,为证实我们的感知与现实之间的先定和谐,上帝必不可少。每一个人都构造了一个封闭的世界。因此,

为了让所有这些世界和谐,为了让它们形成一个单一的世界,就必须有一个最高的单子(Monad),在此单子中一切单子都汇合为一,排列有序,使对其中之一的感知真实符合全部感知真实。曾经有人说过,只有上帝才能够写出单子论。康德的全部思想都是质问形而上学的。我们只知道我们的感知,康德为了解释知识的可能性,对知识的种种条件作了分析。但是他需要伦理学范围内的上帝理念。对他来说,在他的《实践理性批判》中,上帝是以伦理生活之必要预设的面貌出现的。在私生活中,康德是一位坦诚而活跃的路德派教徒。在他的形而上学中,他拒绝对上帝的任何思辨。但是在他的伦理学中,他假定了上帝的存在。柏格森(Bergson)的上帝是创造性进化的上帝,这是一种有活力的冲力,是“生成”(becoming)中的绝对因素。

在古代哲学中发现作为世界之拱心石的上帝就比较困难。不过,即使在这里,亚里士多德的上帝,也被假定为运动之实存状态背后的不动的推动者。在亚里士多德对存在的思辨中,上帝也是首要的自体—思想,它自我思考,自我运动,是纯粹的理智活动。柏拉图没有,或者几乎没有谈论上帝。但是,他必须为一个十分具体的理念——某种正义者、某种圣贤的可能存在提供基础。苏格拉底受到城邦的指控,因为他推行一种不同的正义,真正的正义。那么,怎么论证真正的正义,怎么建立正义者享有其地位的国家呢?这样,从这种基本要求出发,柏拉图向关于真正的正义和国家的知识上升,发现只有思想才能够把握的理念世界的稳定现实。在更高地上升之际,他对“超越存在的善”^①产生了一种预感:在达到这一点之时,他忘记了在静观中寻求正义国家和正义本身。然而,出发点和抵达点依然是人。《理想国》的结论是,必须赋予哲学家权力,或者至少让他们掌权治国一段时间,因为明白至福的人不愿意再回到洞穴中去。

^① Plato,《理想国》,卷7。

神学的程序完全不同。因为上帝向我们显现了他自己,所以我们全部的思想——的确,我们全部的态度,我们的谈话(*conversatio*),都应该对这一事实做出反应,应该顺应集中在信仰中的这一启示。哲学家提出了关于上帝的概念。神学家则认为,上帝是自我显示的,在启示之外不可能被认知。我们必须对这一有位格的上帝开放,在整体的参与中与他会晤:这是我们认识他的惟一方式。但是这一具体的和有位格的上帝包含了哲学家的抽象而无位格的上帝;他们的上帝常常也不是一个纯粹的幻影,而是这有位格的上帝在人类思想中的一种反映。当然,从这种反映出发,通过反映或者思辨,不可能认识真正的上帝。信仰的程序是必要的、根本的、第一性的。但是,这样一来,哲学家的这位上帝在活生生的上帝的整体现实中,就占有了一席之地,正如亚历山大的克莱门(*Clement of Alexandria*)所说:“他将成长,其充实有如基督。”基督是万物之完美尺度,他打破了哲学家把活的上帝在人类思想中之反映禁锢起来,或使其变质的种种封闭体系,但是,他也让他的成果受到直觉性的关注,哲学家已经把这种注意力投向这种反映。

然而,从这类直觉、这些思想出发,我们不能被引向神学:这将会颠倒正确的关系。我们没有权利以一篇《论惟一的上帝》的论文为出发点,以一位上帝为出发点,这位上帝是理性可及的纯粹的理智实体,具有极度的完美,包含有关于万物的全部理念,是一切秩序和一切现实的原理。因为这样一来,为了从这个上帝走向三位一体论,我们就必须把启示的上帝和哲学家的上帝并列起来。可以说,此乃出于可信性的理由。这样,在提出这些理由时,我们仍然停留在“自然神学”的水平上,继续玩着哲学家的游戏。基督徒即使是在谈论上帝时,在思想中也没有权利把这一和三分离开。从一走到三,姑且理性地说,是一种绝技(*tour de force*),是一种精神上的幻术,而不是一种逻辑上的演变。

因此,必须以信仰为出发点,而且这也是挽救哲学的惟一方法。哲学本身,就其极致而言,是要求取消思辨的;因为探索上帝,

哲学达到了最大限度的无知：这是承认人类思想失败的一种消极方式。在这里，哲学以神秘主义告终，并因变成了对于甚至不再被定名的、不可知的上帝之感受而消亡。圣保罗在亚略巴古（对法庭）所宣讲的正是这个未知的上帝。实际上我们都知道，为这未知的上帝构筑的祭坛原是为了敬拜人担心将其忽视或者淡忘的众多神祇中的一个，因为雅典是一个强大的母城。不过，保罗看来是熟知希腊思想中的最好的部分，例如斯多亚主义，他想作出回应的正是希腊思想中的最好的部分。

如果哲学的顶点是一个问题，那么，神学在回答时必须提出见证，说明超验性显示在道成肉身的内在性之中。启示的概念意味着这一内在性。但是，在这一内在性之中，上帝把自己表现为超验的。为了从基督教观点上认真地唤醒超验感受，不仅必须超越有关被造世界的全部概念，而且还要超越有关这一世界第一原因的概念。创世中的神性因果性还设定了与其效果的联系环节。设想上帝必须超越哲学的超验性，即必须超越把上帝置于与世界的关系之中的这第一因果性的超验性。必须承认，世界是由上帝自由地创造的，但是上帝也可能没有创造世界。创世是上帝意志的自由行动。按照伟大的柏拉图传统，上帝永远被设想为一切存在物的原理，世界从中发展，没有本体论意义上的中断。相反，对于基督徒来说，所有的流溢说（emanationism）都是不可能的，本体论的中断是总体性的，从虚无中（*ex nihilo*）的创世是自由的。这就是圣经传统——无论是犹太——基督教或亚伯拉罕之传统给予我们的最纯正、最基本的东西。

如果上帝不是他之所是，世界也不可能存在。在《出埃及记》中，上帝称自己是：“我是自有永有的。”基督徒一向想在这个神性名称中看到对于全部人类哲学的反应。因为读了这一段，他们认定哲学家们是对的。人不可名之存在为自己命名。这一名称首先独立于任何一种其他的存在。它与全部存在“分离”，在宇宙毁灭之后继续有效，将从本体上恢复宇宙，正如犹太文士传统所说。

这绝对是“自有永有”的名字。圣奥古斯丁在《忏悔录》(卷7)中表达了他对这一段文字的思考：“你从远方呼唤我，说：‘的确，我是自有永有的(ego sum qui sum)。’我听到你的声音，是在心里听到的，所以就不再疑惑。我对我活着比对真理存在很可能更易产生疑惑。”沉思创世事件，这真理是可以得知的；存在物的确不享有存在，“它们之存在，皆因它们来源于你，它们之不存在，皆因它们不是你所是。”

然而，这一名称——至少是圣奥古斯丁和许多教父所理解的这一名称，作为存在的完满状态的上帝，却依然保留在感知的层面上。我们感知存在，出发点是我们对于源于众存在物之存在的知识。这不是一种真正“被分离开”的名称。必须超越可被感知为存在的一切，才能追忆上帝。正如黑格尔所示，存在的概念与非存在的概念对应；存在与虚无，虽构成两个概念界限，却依然联系在一起。上帝，活的上帝，超越了这一对最高概念。黑格尔的批判强调，存在是最为空洞的概念，最抽象、最贫乏的概念，实际上等同于其对立面：非存在。总之，存在的概念是变成为其自身的对象的我们的思想。具体的存在物是具体地存在的。存在的概念不过是我们关于存在物的思想，是它们抽象地共有的。我们都知道黑格尔的解决办法：为发现真实的情形，你必须一同考虑存在和非存在，将其作为运动，作为具体的发生来一同考虑；黑格尔的上帝是神性化的辩证法。“生成”是作为第一个具体概念出现的。

我们都应该记得，“存在”的概念不能指示最高者，只能指示最低者。必须超越存在与非存在，超越一切概念，当然包括“生成”的概念，才能呼唤活的上帝。不能让上帝和任何事物对峙。上帝不知与其对峙的虚无为何物。思想为接近他必须超越自身——不以名来称呼他。通过不把握把握他，通过不认识认识他。对于基督徒来说，这是惟一自然的神学。尼古拉·库萨(Nicholas of Cusa)说：这句话可以以一种简洁的方式翻译为：“要以不去获取的方式去获取那不可获取者。”(Attingitur inattingibile inattingibiliter)用

概念,甚至用关于本质的概念,也不能够规定上帝。这就是“有学识的无知”。

在上帝显现之内在性本身中,上帝依其特性依然是超验的,彻底超验的。正因为如此,所以,基督徒一向采用表面否定的(或消极的)方式,这完美地表现在托名狄奥尼修斯(Dionysius the [Pseudo-]Areopagite)身上,他在5世纪末写作了《神秘神学》,从托名狄奥尼修斯的观点来看,这一表面否定的方式要求谈论上帝时否定最高的诸名称;甚至普罗提诺(Plotinus)的“一”的概念也不适用于这超越一切人类概念的上帝。同一态度也见于圣奥古斯丁:“上帝是当我们不知道他时才最知道他的。”除非我们知道我们怎样不知道上帝,我们没有关于他的知识。^① 在《论基督教教义》中,奥古斯丁强调,我们甚至不能够说上帝是不可言说的,因为说这样的话就等于我们说出了某种看法,就会引起“论战”;这种“论战”必须以沉默来加以克服。

在上帝彻底的超验性面前,人类思想的溃败就这样显露出来。在柏拉图一脉的伟大传统中,哲学也几乎导致这种溃败。柏拉图在《斐多篇》和《理想国》(卷6,19.529b)中,呼吁“超越一切可能表达出来的美。”在《巴门尼德篇》中有关于“一”的第一个假设:如果“一”是真实的,那么它就不是存在,因为关于存在的思想意味着某种二元一位,即存在与非存在二元一位。对于它,我们不可能有什么见解、思想,或者知识;它超越一切。托名狄奥尼修斯逐字逐句地引用了这一段文字——而且不提柏拉图的名字。最后,众所周知的是,普罗提诺十分突出地详论了这一否定性方法。

关于启示,《约翰一书》说:“从来没有人见过上帝”(《约翰一书》第4章,第12节)。圣保罗说:“就是那独一不死,住在人不能靠近的光里,是人未曾看见,也是不能看见的”(《提摩太全书》第6章,第16节)。

^① St. Augustine,《论秩序》。

我们应该理解,东方神学的表面否定法(apophasis)不是从哲学家那里借来的。基督徒的上帝比哲学家的上帝更具超验性。在普罗提诺那里,不可名状的“一”、绝对物,在某种方式上是与智慧,最终与世界联结为一的。宇宙看起来像是绝对物的表象和某种退化,而且,没有经历任何灾变性过程。我们应该记得普罗提诺对诺斯替派(gnostics)的反感。宇宙开创论(Cosmogony)符合神统论(theogony)。相反,对于基督徒而言,活的上帝——三位一体——与被创造的世界之间的决裂是根本性的,无论在可知形态上,还是在可感形态上。为了肯定活的上帝之超验性——这一次是绝对的超验性,教父使用了哲学的否定技巧。正教神学的表面否定法不是人把自己融入与理智或多或少地“共存共生”的某种绝对物的技巧,而是对于根本不能把握、不能客体化和不可认知的活的上帝的顶礼膜拜,因为上帝是身位性的,因为他就是自由而丰富的身位性的实存。表面否定的方法是以人类的语言、神学的语言对信仰之奥秘的铭刻。因为这一不可认知的上帝显示自己,又因为在他自由的位格实存中、在其本质方面是超验的,他的确使自己成为一个参与者。“从来没有人看见神,只有在父亲怀里的独生子将他表明出来。”(《约翰福音》第1章,第18节)作为身位性相遇与本体性参与的这种信仰的奥秘,是神学语言的独特基础,而表面否定法向被神圣化的静默开放了这种语言。

第一章 两种一神论

1. 引言

上帝不是任何一种科学的研究对象,神学和哲学家的思想也有根本性区别。神学家不像人寻求某一对象那样寻求上帝;神学家被上帝攫住,正如一个人被另外一人攫住一样。因为最初是他被上帝发现,可以说,因为上帝是在启示的相遇中发现他的,所以他能够寻求上帝,正如人要全心全意地(也以自己的心智)寻找到某人某物一样。神学的上帝是一位“你”(Thou);他是《圣经》的活的上帝,是绝对者,但同时也是我们可以在祷告中与之密切交谈的一个身位性的绝对者。

虔诚信徒与位格上帝之间这种“我一你”关系,当然也见于犹太—基督教传统之外。但是,这样的上帝不是最高的和独一无二的上帝;他只是某种多神教中众多神祇中的一个。一般说来,多神教仅仅是一神教的一个侧面;但是“诸神”再次融入其中的绝对者不是身位性的。“诸神”——在印度教中,甚至“位格的”神——都不过是一个非位格的绝对者的外形和显现而已:对于非基督教的东方来说,这些显现就和它们面对的世界一样,是暂时性的,也像那世界一样,注定要消亡,要在“整全的同一性”(Total Identity)内部吸纳它们自己。这“同一性”是无视“他者”的,它要吞没全部身

位性关系。

在古代希腊的宗教中也如此,诸神必须服从一个无名的、主宰一切的“必然性”。哲学家置于诸神之上的不是一个位格,而是稳固性与光明之所属的最高宇宙,某种非位格存在的美所在的领域,柏拉图如此,斯多亚派如此,甚至亚里士多德也如此。而“新柏拉图主义”则必定要在一种融归的“神秘论”中终结,这一点使我们想到印度。

在这里值得留意一下普罗提诺,他也许代表了非《圣经》的古代的顶峰,许多教父都吸收并运用了他的思想,而他的思想通过教父而获得了某种真实的成就。

普罗提诺认为,第一层次的知识位于世界灵魂之中,它包括了宇宙的多样性的统一,而诸神为其多方面表现。在这之上——在作为世界之中心的人之中——是理知(intelligence),这是更高一级的统一。这一层次的理知也是存在的层次,或者说,理知与存在之间、思想与客体之间,存在着同一性;客体存在,是因为它是思想,而思想存在是因为客体最终归结于理智的本质。但是这种同一性不是绝对的,因为它植入了——一种替换的交互关系中,其他特性在其中继续存在。为了完全认识何为“一”,就必须超越理知。

如果超越了思想和思想实在,存在与理智最终的二元一位,则即达到非理智与非存在,这一否定指向某种肯定性的东西、某种超验状态。然而,静默就在这里介入进来:我们不能够为不可言说者定名,因为它不与任何东西对立,因为什么也不能限制它。要达致它的惟一方法是不去认识它:这“非知识”(non-knowledge)是超越一切的突破,是狂喜。哲学是在那不可知者的门槛处达到极致并自杀的。我们只能在这狂喜之前和之后认识这“一”;这就是说,我们不能认识它,因为它不是狂喜。在后一过程中,因为没有任何东西存在,所以也没有认识。波菲利(Porphiry)告诉我们,普罗提诺一生感受过四次狂喜。然而,这种关于神圣品性的知识,在不可知者的无身位性中,在被获得的同时又消失了。

在大多数宗教和形而上学中，“我与你”的关系是当人一旦进入神性特有的范围之内时，便已消失；针对这一情况，《圣经》肯定了一位既是绝对的又具位格的上帝不可分解的终极性。但是，在这里，鉴于基督教的充分启示，另外一种局限性出现了：犹太人的上帝隐蔽了自己的本性的全部深刻性；这一上帝只通过他的权威显现；他的名字是不可妄称的。他周围环绕着不可及的光明，人若不死，就不能看见他；在这一可怕的神圣单子与被造物的卑微性之间，真正的交互作用和面对面的相遇都是不可能的。言语、圣言只能来自上帝；遵从与信仰的模糊性只能来自人。在真正意义上，教父所理解的“神学”，对以色列而言，依然是关闭的。

这样，在基督教之外，我们能看到这些对立的情况：在犹太教徒中间（后来在伊斯兰教中亦然，伊斯兰教是“亚伯拉罕的”），有一种一神论，它肯定上帝的位格特性，却忽视他的本性，是一个活的上帝，但不是神性的生命；在古代世界（而且至今在闪族人之外的传统中）有一种形而上学的一神教，它参与绝对者的本性，但是只通过消解位格的方式来企及这一本性。一方面，我们发现一种关于融归的位格神秘论，在这种神秘论中，关于上帝的知识被证明是不可能的，因为他的位格必定被重新融入那不可言说者之中；另一方面，是个人对一个位格的上帝的遵从，却没有关于神圣特性的图景（异象），这图景是被上帝的位格禁止的知识，因为这知识是自身封闭的：一方面，本性淹没个人，另一方面，神性位格遮蔽着本性。因此，在基督教之外，一种不可能有的知识（因其否定被知者和知者）与一种被禁止的知识（因为在造物主和造物之间没有共同的尺度，没有中介）之间是对立的。

基督教充分地、一劳永逸地显示了具有位格的上帝及其自性，从而使人摆脱了这两种局限性。因而，它把以色列和其他宗教或形而上学的优秀成果发扬光大了，不是把它们作为某种文化综合，而是在基督里和通过基督来将它们发扬光大的。的确，人性与神性是在基督里联系起来的，神圣自性使自身与人类本性相沟通，以

使之神化：这是对以色列的回答。但是，圣子与圣父、圣灵是同质的，这是对非位格的形而上学的回答。上帝的本性不是超越位格的：相反，上帝自性的充足完满寓于神性诸位格与他的交感作用之中，他与人的沟通受制于某一身位性的交感作用。

然而，这些回答很难理解，在基督里的这种成就既是“丑闻”，又是“愚蠢”：

——“对犹太人而言是丑闻”：独一无二、超验的上帝既然不具备与人类共同的尺度，又怎么能够有一个儿子；而且他既然是上帝怎么又是人，倍受屈辱并惨死于十字架上？

——“对希腊人而言是愚蠢”：非位格的绝对者怎么能够化为一个位格，泰然不动的永恒怎么能够进入时间中？上帝怎么能够变成我们为了与他合一就必须不可避免地将其超越的那种状态？

因此，基督教既成全功业，又造成丑闻。但是，无论否定基督的“希腊人”和“犹太人”的态度如何，在教会里——亦即在这个匡正万物，除旧布新，净化一切真理，并使之各得其所的道的身体中——希腊人与犹太人之间是没有区别的。

这里出现了两种危险：第一，在教会中神学家可能是一个“希腊人”，可能让自己陷入竟然要将启示理智化的表达方式中而不能自拔；这样，《圣经》的具体启示以及与上帝相遇的存在性特征之意义就失去了，这一特征隐含在以色列人明显的神拟人论（anthropomorphism）之中。这一危险从经院派一直发展到 19 世纪的知识分子；第二，与这一危险相应的是我们时代的一种反向的危险：某种“有结构的”圣经学企图令希伯来传统与“希腊哲学”对立，试图以纯粹闪族的概念范畴重建理论。

但是，神学必定是具有普遍性的表达。上帝置教会的教父于希腊环境中决非偶然；对于哲学中的明晰性和灵知中的深刻性要求，迫使他们把哲学家们和神秘论者的语言纯净化和神圣化，给包含而又超越了以色列的基督信息带来普及性。

2. 否定的方法和肯定的方法

上帝是既在身位性关系又在启示中被认识的。启示永远是对某个人的启示,又是由汇入历史中的许多相遇组成的。因此,就整体而言,启示是一部历史,是从创世到基督的历史之实际情形。

因此,启示是一种包括我们在内的“上帝的世界性”(theocosmic)关系。我们不仅不能在启示之外认识上帝,而且也不能够从外界“客观地”评断启示。启示无所谓“外界”,因为它就是上帝与世界之间的这种关系,而我们,不论喜欢与否,就处于这一关系之中。

但是,在启示的内在性中,上帝表明他自身对创世是超验的。如果我们想要把超出我们知识与感受范围的事物确定为超验的,那么,我们必须说,上帝不仅不是这个世界的一部分,而且甚至超越了他自己的启示。

上帝同时是内在的和超验的:内在性与超验性相互蕴含。纯粹的超验是不可能的:如果把上帝设想为宇宙的超验性原因,那么他不可能是纯粹超验的,因为原因这一观念本身也表示了结果的观念。在启示的辩证法中,内在性允许我们提出超验性观念。但是,如果就其深层而言,超验是不可企及的,那也就不会存在内在性。

这就是我们不能从上帝本身、从其本质、从其神秘性来思考上帝的原因。从上帝本身来思考上帝的尝试会促使我们趋向静默,因为思想和语言都不能够把无限禁锢在给出定义并予以限制的那些概念之中。希腊教父为了得到关于上帝的知识而求助于否定方法,其原因就在于此。

试图认识上帝的消极(表面否定)方法,不在于他是什么(亦即,从与作为造物的我们的经验之关系上),而在于他不是什么。

步骤是一系列的否定。新柏拉图主义者和印度人也使用这一方法,因为它被强加于转向上帝,向着他上升的一切思想上。在普罗提诺那里,它到达了极点,哲学自杀了,即哲学家转变为神秘论者。但是,在基督教之外,它仅以上帝和寻求上帝的人之非位格化告终。这样,一道鸿沟把这种寻求和基督教神学分离开来,虽然后者表面上遵循普罗提诺的方法。的确,尼萨的格列高利(Gregory of Nyssa)或者护教者托名狄奥尼修斯(在《神秘神学》中)从表面否定的方法中看到的不是启示,而是启示的接受者:他们到达了隐蔽的上帝之身位性的临在。对于他们来说,否定法没有在主体与客体会被重新融入其中的某种空虚中消亡;人性位格没有被消解,而是获得与上帝面对面相遇的途径,这是一种依据恩典的毫无混乱的合一。

表面否定法在于否定上帝所不是的一切:人首先排除一切造物,甚至包括布满星星的天空的宇宙荣光与天空中天使那明晰的光芒。然后再排除最高贵的属性:善、爱、智慧。最后排除存在本身。上帝不是这一切中的任何一项;按其自性,他是不可认识的。他“不存在”。但是,这里出现了基督教的悖论:他是我对其说“你”的上帝,他呼唤我,作为一个位格,活生生地显现着自己。在圣克里索斯托(St. J. Chrysostom)的祷告书中,在主祷之前,一个人这样祷告:“啊,主,请允许我们大胆祈求你,凭着信心,毫不惧怕,称你为圣父吧。”希腊文本说的话一模一样:“你(即:人不能称名的上帝,表面否定的上帝),称你为圣父,大胆地吁求你。”人祈求拥有能对上帝说“你”的勇气和纯朴。

这样,与否定方式并列出现的是肯定方式,即“语言重复法”。上帝是隐蔽的上帝,他超越一切显示自己的事物,他也是显示自身的上帝。他是智慧、爱、善。但他深层的特性依然是不可认识的,因此他要显现自身。对表面否定法的永久记忆必定要矫正语言重复法。那记忆必定与那不可及者联系起来,以纯化我们的概念,使之免于被圈入其有限意义的范围之中。上帝当然是智慧的,但

这智慧不是商人或者哲学家那种平凡意义上的聪明。他不可拘限的智慧不是其本性的内在必然性。最高级的名称,甚至爱,虽然表达了,却不能穷尽神性本质。这些名称构成了神性本质的属性,借助于这些属性,神性将自身表现出来,而其秘密的源泉,其本性,却藏而不露。这源泉和特性一旦置于我们的探究之下,就将变得枯竭,或被对象化。被我们纯化的概念使我们可以接近上帝;神圣的名称在某种意义上甚至可以使我们接近上帝。但是,我们永远不能把握他的本质,不然他就受制于他的属性了;而他是不受制于任何东西的,正因为如此,他是身位性的。

尼萨的格列高利从这一意义上评论《雅歌》,他在《雅歌》中看到了灵魂(和教会)与上帝的隐秘姻缘。追求被他深爱者的情人是寻求上帝的灵魂。被爱者上升、逃遁,上帝也是这样:灵魂越理解上帝,上帝就越逃遁,而灵魂就越爱上帝。上帝越以他的临在满足灵魂,灵魂就越渴望更为完全的临在,不顾一切地追求。灵魂越被上帝所占据,就越发现上帝是超验的,因此,灵魂中贯穿了上帝的临在,但又更深地沉入到那不可穷尽的本质之中;正因为它是本质,它又是不可企及的,因而,这一追求变得没有尽头;在灵魂里,爱不断地流溢,“从开始到开始”,不断更新;在灵魂的这一无限的扩展中,格列高利看到了基督教中至福的概念。如果一个人正好认识了上帝的本性,那么这个人就会成为上帝。造物 and 造物主的合一是这种无限的躲蔽,而灵魂越感充实,就幸运地察觉到这个距离渐渐缩短,但是它自己与神性本质之间的距离总是无限的,这个距离施予而又呼唤着爱。上帝呼唤我们,我们被包容在这一呼唤之中,这一呼唤同时既显现又隐蔽他;若不是靠这一关系,我们就不能达乎他;为了存在下去,这一关系要求上帝在本质上永远不可企及。

《旧约》深知这一否定要素:这就是基督教的沉思者常常使用的“冥暗”这一意象。诗篇第十七篇唱道:“他以黑暗为藏身之处”,而所罗门在圣殿神圣祷告中对上帝说:“他必住在幽暗之处”(《列

王纪上》第8章,第12节)。我们不妨也想一想西乃的冥暗。

这种超验感受是基督徒神秘生活所特有的。圣马卡留斯(St. Macarius)说:“即使我与你合一,即使看来我不再与你分离,我也知道你是主人,我是仆人。”这已经不再是普罗提诺狂喜的、不可言状的融合,而是一种身位性关系,这种关系远远没有降低绝对者,而是把他显示为“他者”,亦即历久常新,不可穷竭。这是上帝位格和人的位格之间的关系;上帝的位格具有这种不可接近的特性(关于本质的观念在这里并不妨碍爱,恰恰相反,它代表了“向极限的航行”这种逻辑上的不可能性,因为这样的航行要环绕和穷尽上帝)。而人,即使在虚无之中,若能进入合一状态,就不会被废止,而是被彻底改变,依然是,或者倒不如说充分成为一个人。不然就不会有宗教(religion),亦即一种纽带、一种关系。

因此,真正基督教神学的根源是承认神子的道成肉身。的确,通过道成肉身,一个人在自己身上把神性之超验的、不可知的自性和人性结合起来。这两种本性在基督里的汇合是天与地的汇合,及于坟墓,而且的确及于地狱。在基督身上,超验性变成内在的,向我们提供了谈论上帝的可能性,亦即成为神学家的可能性。全部奥秘就在这里:在基督身上,人可以看到(也确实看到)上帝,在基督身上,人可以看到(也确实看到)神圣自性的光芒。这合一并没有在一个单一的位格身上混合神性与人性,它排除了为使自身吞没在非位格状态而将三位一体弃置一旁的形而上学的表面否定法;相反,它要确立作为一种相遇、一种交感的启示。

所以,希腊思想开启却又关闭了通向基督教的路。通过颂扬逻各斯和即使不是上帝的、也至少是神圣的天国之美,开启了这条路,又通过把智慧的人推回以逃遁而获得拯救的路数而关闭了这条路。有些人想要把古代世界充满生机的欢乐(joie de vivre)与基督教的阴沉特征对立起来。这就等于忘记了希腊戏剧中命运的悲剧涵义,柏拉图强烈的禁欲苦行主义,他的“身体=坟墓”(σώμα = σήμα)等式,他在可感和可知事物之间引人的二元论,等于立即

取消了感性的、简单的反映之资格,唆使人逃离这种反映。在一定意义上,古代思想准备了一条路,这条路不仅是为基督教准备的,在这条路上,基督教最终取代了古代思想;这条路也是为诺斯替主义和摩尼教或多或少生硬的二元论准备的,在这条路上,这样的二元论被用来反基督。

这一思想中所缺乏的是道成肉身的现实,这一现实既是应验之机会,又是应验之障碍。圣奥古斯丁回忆青年时代,记得自己曾是古代与基督教之对峙令人钦羨的见证人:在他追忆发现《九章集》时,他说:“我在书中读到,太初有道^①。我还读到,人的灵魂可作光明之见证,却不是光明本身……但是我当然没有发现道已来到这世界却又没有被接受。我没有发现道成肉身。我发现圣子可等同于圣父,却没发现他毁灭自己,在十字架上惨死……上帝天父给了他耶稣这个名字。”相反,正是因为有了这个名字,神学才得以开始。

3. 三位一体

神学的出发点道成肉身旋即把三位一体的奥秘置于神学的核心。那道成肉身者正是道,亦即三位一体之第二位。因此,道成肉身与三位一体是不可分的;为了反驳新教的某种批评,为了反驳反对福音书和神学的某种自由派,我们必须强调正统三一论的福音根源。我们读福音书能不提出“耶稣是谁”这个问题吗?在我们听到彼得的表白“你是基督,是永生上帝的儿子”(《马太福音》第16章,第16节)之时,在圣约翰以其福音书向我们展现永恒之时,我们就知道惟一可能的答案是三位一体的教义、基督——圣父惟一的儿子,与圣父可等同的上帝,与圣父具有相同的神性,不同的位

① 亦即他在普罗提诺那里重新发现了圣约翰。——引者

格。

其实,我们关于三一论知识的主要来源,就是《约翰福音》的导言(和同一作者的第一封书信),正因为如此,这些篇章的作者在正教传统中得到了神学家圣约翰的名称。从导言的第一行起,圣父就被称为上帝,基督被称为道,在不是时间性而是本体性的太初,道就是上帝(“太初……道就是上帝”),并且有别于圣父(“道……与上帝同在”)。圣约翰的这三项断言:“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝”,构成了全部三位一体神学的根源。这三项断言立即引导我们的思想必须同时肯定上帝的同一性和多样性。

通过对这些术语中的一个或另一个进行理性评论的办法来打破这二律背反,当然是有诱惑力的。所以,明显或不太明显地出现了两种主要的异教性质的倾向:神体一位论(Unitarianism)和三位异体说(Tritheism)。

神体一位论常常带有一种绝对的一位一体论的面貌:上帝只有一个位格,即圣父位格,他的子和灵只不过是其流溢或力量而已。神体一位论最完全的表现是在3世纪撒伯流(Sabellius)的模态论(Modalism),其中位格的概念已经消失。对于撒伯流来说,上帝是以不同方式向宇宙显现的非位格本质。三个位格只是三个连续性的行动模态,永远简单的同一单子向世界展现出的三种外表。通过创世,上帝获得了天父的外表。因此,天父是与创世和天堂状况相关联的神性显现单一阶段的面貌。但是,原罪规定了上帝与人之间的关系;天父的时代结束,上帝换上另一面貌,即圣子的面貌,圣子完全的显现对应于道成肉身。随着耶稣的升天,神性之子的模样又一次被吸纳到本质性的无分别状态,于是一种新面貌,即圣灵的面貌出现了。在末日审判之时,世界将被神性化,一切都将进入那不可分的单子之中。因此,这种连续性的三位一体依然是一种纯粹的表象,绝不涉及上帝的实际状态本身:在这里,上帝的特性完全吸纳并融会了几个位格。

与此对立的异端,纯粹的三位异体论,从来没有得到表述。但

是,如果一种歧性的三位一体的荒谬性不能得到明确阐述,那我们就可以看到三位一体的相关依存在一定程度上被削弱:一种没有平等的三位一体关系终将解除。尼西亚大公会议以前,在基督教思想中,尤其在俄利根那里,等级从属论的倾向十分强大。在新柏拉图主义影响下,圣父被确认为最高的统一体,因此,自此以后,除了把圣子归属于圣父之外,不能够单独区分出圣子。神性并不理所当然地属于他,他只是参与了圣父的神圣特性。因此,逻各斯变成了“一”的工具,圣灵又成为圣子的一件工具,圣子用此来代表圣父行道。

在阿里乌(Arius)那里,这一倾向变成了破坏三位一体之统一体的异端。阿里乌认为上帝和圣父是同一的,声称凡不是上帝的一切,都是被创造出来的。因此,圣子是创造的,因为他有别于圣父,而这位格的区别造成了本体论上的分离。这位被创造的圣子又创造出了圣灵,三位一体蜕变为一种等级制,下级作为工具为上级服务,这一点又被将被造物与未造物分离开的不可逾越的鸿沟划得十分清晰。创生变成了创造,圣子和圣灵,即“孙子辈”,是与父辈的神性截然不同的造物,这三位体只能通过将那单子划分开才能存留下来。

相比之下,教会令人钦羡地保持下来的信仰,在一个单一的运动中,以单一的忠诚态度,把握住了上帝的统一性和多样性。但是,我们的智性也必须是宗教性的,不仅情感,而且思想也必须向真理敞开,或者毋宁说不是此二者之一,而是我们整个的存在,都必须是激越而活泼的。基督教思想的胜利是在1至4世纪取得的,特别是在“三一论”发展到炉火纯青的第4世纪,出现了一个定义,这一定义向异教徒暗示了三一论的完满性:这不是基督教的理性化,而是理性的基督教化,哲学转变为静观,使一种神秘与思想发生最大限度的交融,这神秘不是要被遮掩的奥秘,而是一种不可穷尽的光明。亚历山大城的亚塔纳修(Athanasius)、巴西勒(Basil)、尼萨的格列高利、纳西盎的圣格列高利,还有普瓦蒂埃的

奚拉里(Hilary of Poitiers),都为这一宏伟的工作做出了贡献;这一宏伟的工作终于使教会能够用Ὁμοούσιος这个术语来表达既是单子又是三位体这一神性的奥秘。指“共为本质的,本质同一的,本质共存的”;这是一个形容词,可规定圣子、上帝以及“那个上帝”之外的他者,是同一的但又不是圣父。

“道与上帝同在”,《约翰福音》序言这样说:πρὸς τὸν θεόν。Πρὸς意指运动,一种能动的接近;可以翻译成“趋向于”,而不是“同在”。“道趋向于上帝”。因此,Πρὸς包含着一种关系观念:圣父与圣子之间的这种关系是永恒的创生,因此,通过福音书本身,我们被引向了三位一体的神性位格的生命。

也正是福音书向我们展现了圣灵的三位一体的“定位”,及其强调圣灵位格之独特性的关系。读一读《约翰福音》中主对使徒说的最后几句话就够了:“我要求父,父就另外赐给你们一位保惠师,叫他永远与你们同在,就是真理的圣灵”(《约翰福音》第14章,第16—17节);还有:“但我要从父那里差保惠师来,就是从父出来真理的圣灵”(《约翰福音》第15章,第26节)。因此,圣灵不是圣子,圣子也是一位保惠师,但是圣灵以圣子名义被差遣,是为了做他的见证者。所以,圣灵对圣子的关系既不是对立的,也不是分离的,而是多样性与相关性,因而是在圣父身上合一的关系。

圣灵对圣父的关系也是这样:“就是从父出来真理的圣灵”(《约翰福音》第15章,第26节)。圣灵有别于圣父,但是借助于生于圣父这一联系与圣父合一,这一联系对圣父是妥当的,并有别于圣子的创生。

因此,在全卷福音书中,圣子和圣灵是作为差遣到世上来的两个神性位格而出现的,前者是为了促发我们个人的自由,后者是为了与我们的本性结合并使其再生。这两个位格各自具有和圣父的关系(产生和进展);二者之间也有互补的关系:由于圣灵对处女马利亚的净化,才把圣子送到人间,又由于升天回到天父右侧之圣子的祷告,圣灵才被派往人间(“但我要从父那里差保惠师来”[《约

翰福音》第 15 章,第 26 节])。这两个位格,在展开的永恒性中,威仪都等同于圣父,在实体上与他同一。他们都超越了自身在其中活动的世界:两者都“与”圣父同在,而圣父自己不到世上来,他们与圣父的密切关系是神性的源泉,这一关系为了我们的思想而尽力把三位一体设立在超验、稳定性和完满性之中。

4. 三一论述语

4 世纪的重大问题是如何同时表达神性的一致性和多样性,及在上帝里的单子与三位体的合一。当时就出现了由教父们造成的一种真正的语言转化:使用哲学术语成为通行语言的词汇,改变其意义,使之能够包容只有基督教才能揭示的这一全新的现实,亦即身位性(Personhood)的现实,这现实性在上帝身上如同在人身上一样,因为人是依上帝的形象而造的,而且,这现实在三位一体里面如同在重生的人性里面一样,因为教会反映出了神性的生命。

为了表现这三者共有的现实,如纳西盎的圣格列高利所说的“把不可分的神性一分为三”,教父选择了 *οὐσία* 这个词。该词属于哲学语言,原义为——“本质”,然而很快就被庸俗化,用来指“属性”或者“种类”。该词是从动词(“存在”)派生出来的,具有某种本体论的余韵,可以用来强调神性本体的统一性,尤其因为我们在被尼西亚公会议基督教化的术语中也看到它表示圣父和圣子的共同本质。但是, *ὁμοούσιος* 和 *οὐσία* 着重于同一性,这是为我们所熟悉的通向晚期希腊主义的道路,我们已经说过,希腊精神专注于以狂喜方式发现太一。*ὁμοούσιος* 早已开始了一种规模巨大的革新,因为它所表达的本质之同一性把两种截然不同的位格联结起来,而不将其重新吸纳到其本身的统一性中。但是,正是这一点,“他者”的奥秘应该得到确认,因为在这里古代人的思想对于它是完全隔

膜的；古代人从本体论上倾向于高度估价“同一性”，指摘“他者”这一概念中包含着存在的解体。在古代人的词汇中缺少“位格”一词，这已表现了这一状况。与拉丁词 *persona*（身位、位格）相比，希腊语词仅指个体限定性、面具性，最终还有幻想性的一面；不是个体存在的开放面目，而是非人格存在的面目，实际上是一个演员的面具或者角色：在这里，“他者”全是在表面上，因而没有本体性的密度。因此，不足为奇的是，教父不要这个意义不明和很可能令人误入歧途的词，择取了一个没有累赘意义的词，他们完全重新塑造了该词的意义，该词即 *ὕποστασις*。

在被庸俗化的过程中，*οὐσία* 看来好像一个哲学词汇，而 *ὕποστασις* 是一个流行词语，却逐渐被赋予了一种哲学意义。在日常用语中，它指存活，但是在某些斯多亚主义者中间，它被赋予了各有分别的实体、个体等意义。总之，*οὐσία* 与 *ὕποστασις* 几乎是同义词，都与存在相关，前者特别指本质，而后者指独特性，但是都不能够太强调这区分。（事实上，亚里士多德认为，“第一本质”指个体的持存，而自立体 [*hypostasis*]，正如大马士革的约翰后来所提示的，有时候单纯指“实存”。）这一相对的等值性有利于某种基督教式的语言形成。没有先在语境会打破这两个术语的均衡，教父想要强调的就是这两个术语的同等尊严；他们避开了偏重非人格性本质的危险。“本质”（*Ousia*）和“自立体”起初几乎是作为同义词使用的，二者都涉及存在的界域。教父因为专门规定了这两个术语的意义，在没有外界妨碍的情况下，使身位性植根于存在，从而使本体论位格化了。

在三位一体中，本质不是一个抽象的神性观念，不是把三个神性个体联结在一起的理性本质，比如说，像人性对三个人来说是共同的那样。表面否定法给了它一种不可知的超验性的原逻辑深度，《圣经》将其置入神性名称的荣耀的光辉之中。至于自立体——关于他，在基督教的影响下，思想出现了一种真正的进展——已经不再包含任何个体性因素。个体是种类的一部分，毋宁说，仅

仅是它的一部分：它切分开其所属的本性，可以说是其原子化的结果。在三位一体中，情况不是这样，在这里，每个白立体都拥有充分的神圣自性。个体是既对立又重复的：每个个体都有一小部分本性；但是，虽然被无限地切分，那本性永远还是同一个，没有真正的多样性。另一方面，各个白立体是既无限地统一又无限地不同的：他们都是神圣自性，但是哪一个白立体也不拥有这神圣自性，或把它打破以独占。正因为每一个都向其余者开放，正因为他们不受限制，共享本性，所以本性未被分开。这一不可分开的本性把自己的深刻性给予了每一个白立体，确立了自己的独一无二性；在这一独一无二的统一性中，在每个人都毫不含糊地完全分享全部其他人之所有的这一汇合中展现出自身；他们越是一致，就越具多样性，因为共有的本性一点也不脱离他们；他们越具多样性，就越一致，因为他们的统一性不是非位格的整齐划一，而是一种具有稳定多样性、内容丰富的紧张，是一种“没有混合或杂乱的循环往复”（大马士革的圣约翰语）的丰饶。

因此，三一论神学向我们展现了人类现实的一个新貌：位格的现实。古代哲学的确是无视身位性的意义的。希腊思想没有超出关于个体的“原子”观念。罗马思想从面具走向角色，通过司法关系来确定位格。只有三位一体的启示，基督教人类学的独特基础，才能以绝对的方式确定身位性。的确，对于教父来说，身位性是在与本性的关系中的自由状态：它避开了一切条件限制，无论这限制是心理学的，还是道德上的。每一属性都可重复，它属于本性，又见于其他个体。甚至成批的品格也可在别处发现。如果除去所有的自然语境，社会的和个体的语境——实际上是一切可以形成概念的语境，有某种东西仍然能留存下来，那么这种东西就是位格的独一无二性。所剩下的便是位格的独特性。由于身位性总是避开各种概念，所以它不能被定义。它是不可比拟的，是完全的他者，个体可以相加到一起，位格却不可。位格永远是独一无二的。概念通常具有客观化和涵容的作用。一种思想只有很好地运

用了表面否定法的“非概念化”方法,才能探索身位性的秘密。因为不可归结到任何本性中去的事物是不能定义,只能指称的。它只能通过位格的关系,在类似于三位一体的诸自立体之间相关性的那种相关性中,在超越了由个体组成的世界之含混乏味的某种展现中才能被把握。通向身位性的途径是深入位格宇宙,既是被设想,又是被彻底开启的位格宇宙:这是最高的艺术性创造,值得注意的是,这种创造有时是非常卑微,但又总是独一无二的,它属于一个被给予,并且被辖制的生命。

各种神圣属性与共同本性相关:理智、意志、爱、和平都一同涉及三个自立体,不能加以区分。我们不能用某种绝对方式,以某一神圣名称来规定每一个自立体。我们说过,位格的独一无二性常常避开一切定义,身位性只能在与一个他者的关系之中被唤起。因此,区分诸自立体的惟一方法是确切理清他们的关系,首先是他们与共同的神性源泉,与圣父的“神性源泉”的关系。纳西盎的圣格列高利写道:“不被创生、被创生、生发,此即圣父、圣子和被我们称为圣灵的他之特征。”没有开端(这是关于圣父君主资格的基本观念,其重要性下文即将看到)的圣父的**无起始性**(innascibility)、**圣子的诞生**和**圣灵的生发**这些关系特征,是为了让我们区分各个位格。但是这就出现了两种见解:其一是这些关系即表明自立体的多样性,却不是这种多样性的基础。多样性是一个绝对的现实。多样性根植于神性位格三重的和原初的奥秘之中,无限地超出我们的思想,我们的思想不能探索它,除非以否定的方法,宣称没有**起始**的圣父既不是圣子,也不是圣灵,被创生的圣子既不是圣灵,也不是圣父,生发自天父的圣灵既不是圣父,也不是圣子。第二种见解是这样的:这些关系不是对立的关系,就像拉丁语神学所断言的那样,而是多样性的简单关系。它们不区分位格中的性质,而是确定各自立体的绝对同一性和同样绝对的多样性;最重要的是,和每一个自立体结合起来,它们是三元性的,决不可能是二元性的,而对立确定无疑意味着二元性。的确,不能够把一个自立体纳入

到一个二位一体之中,不可能在焕发起一个的同时而不立即引发出其他二者:只有在与圣子和圣灵的关系中,圣父才是这样的。至于圣子的产生和圣灵的生发,在一定方式上,他们是同时性的,一个意味着另一个。

就三位一体而言,对于对立,以及相应地对于二元性的这种否定,更多地是对数字的否定,或者,说得更好些,是对数字的超越。忏悔者圣马克西姆(St. Maximus the Confessor)说:上帝“在特征上是单子和三位一体的。”上帝既是一三体,又是三一体,是双重等式: $1 = 3, 3 = 1$ 。在论圣灵的文章中,圣巴西勒援引了这一“原数学”：“事实上我们的计算不是相加,从一开始到多,我们不说一、二、三,也不说第一、第二、第三。‘我是首先的,我是末后的’(《以赛亚书》第44章,第6节)。至今我们还没有听人谈到第二个上帝,因为我们在崇敬众神之神时,我们承认各自立体的特点,并且承认他这些特点存留在这种一体制之内。”

对单子的超越:圣父就是将他的神性给予圣子和圣灵的完整的恩赐。如果上帝仅仅是单子,如果他仅仅确证,而不给予他的本质,他也就不完全是一个位格。正因为如此,《旧约》的上帝不是圣父。他虽然是身位性的,但又是封闭的。所以,既然他只能够与他者性质的存在物形成某种关系,他就是最令人可怕的了,他就会出出现“暴君般”的面貌。上帝和人之间没有相关性。亚历山大城的圣西里尔(St. Cyril)认为圣父之名比上帝之名优越:如果上帝只对那些不是上帝者是上帝,则圣父在与绝不低于他的圣子之关系上是父。在展现《圣经》的单子时,圣父的名字将自身显现为上帝的内在的名称。

在单子得到展开的情况下,上帝位格的完满性不能够在二位体(dyad)上稳固下来,因为“二”意味着对立和相互的限制。“二”会把神圣自性切分开,设定在无限之中那创世的不确定的、最初的两极性根源之中,这一根源在诺斯替教系统中就变成了显现。因此,神性的现实者在两个位格之中是不可思议的。对“二”的克服,

亦即对数的克服,发生在“三”之中:这不是回归到本源,而是位格存在的兴盛。事实上,“三”在这里不是某种叠加的总和。三个绝对不同的现实是不可计数的;三个绝对体不能叠加在一起。“三”超越了一切计算、一切对立,确立了绝对的多样性。“三”超越了数,它不开创、也不封闭一个系列,而是超越“二”,开启了无限:这不是一种自在的混沌,一种回归到“一”的融会状态,而是活的上帝彻底开放的无限,神性生命不可穷尽的丰饶,“单子因其丰富而运动起来;二位体已被超越;因为神性高于质料和形式;三位体归入到完美之中,因为它首先超越了二位体的组成”。纳西盎的圣格列高利以普罗提诺的这些用语揭示的这一奥秘,向我们展现出了超越一切逻辑和一切形而上学的另一个天地。在这里,信仰培育了思想,将其提升,越过它的界限而步入静观,而静观的目的,恰恰是分享三位一体的神性生命。

5. 位格之生成与神圣属性

基督教神学不知抽象的神性为何物,在三个位格之外,上帝是无法设想的。如果说“存在”和“自立体”几乎是同义词,那也是为了打破我们的理智,防止我们在位格及其“爱之永恒运动”(忏悔者圣马克西姆语)之外把神圣本质对象化。基督教神学的上帝是一个具体的上帝,独一无二的神性对这三个自立体是共同的,对其中每一个来说都各有其意义:对作为源头的圣父,对作为被创生者的圣子,对作为从圣父生发出来的圣灵。用于圣父的词语“君主”,在4世纪各个大神学家中间流行。它意在表明神性的真正源泉是人(位)格性的。圣父即神性,但是正因为他是圣父,所以他把神性完完全全地授予了其他两个位格。后二者从圣父那里接受了起源,μόνη ἀρχή(独一原理),从而出现了“君主”(monarchy)一语,即“神性源泉”,托名狄奥尼修斯正是这样谈论圣父的。的确,正是从这

源泉里涌现——根植于这里——圣子与圣灵共有的、没有分开的、以不同方式显现出的神性。因而，以位格原则为出发点，君主的概念用一个词语表现出了上帝之中的统一性与差别性。三一论最伟大的神学家，纳西盎的圣格列高利通过能够令人超越语词的、真正的诗歌昭示了这一奥秘。他写道：“在意志上他们没被分开，在力量上他们没有分离”，在任何其他属性上也没有分离。“总之，神性在分享者中间没有离散。”“在相互透射的三个太阳之中，光辉是惟一的”，因为圣言与圣灵是同一个太阳的两道光线，或者“不如说是两个新的太阳”。

因而，三位一体是始源性的神秘，神性现实之至圣之所，隐蔽的上帝、活的上帝生命本身。惟有诗歌可以昭示它，这恰恰是因为诗歌只事颂赞，不图解释。一切实存和一切知识都是三位一体的后继者，并以其为依据。人是不能够把握三位一体的。毋宁说是三位一体捕获了人，促使人发出颂扬。在颂扬和崇敬之外，在个人的信仰关系之外，我们的语言在谈论三位一体时，总是辞不达意的。如果说，神学家格列高利在论“三”时写道“在意志上他们没有分开”，这是因为我们不能说圣子是由圣父的意志产生的。我们无法考虑没有圣子的圣父：他是有子的父，是恒久如此的。三位一体中没有行动，即使谈论状态也会指向某种消极性，这是不适当的。“在我们渴望神性、第一原因、君主之时，‘一’就在我们面前显现；在我们渴望包含有神性、来自第一原理并且同样永恒和荣耀的那些位格之时，我们就尊崇‘三’”（纳西盎的圣格列高利）。

圣父的君主身分是否指圣子和圣灵的某种臣服？不是的。因为一个原理只有在作为等同于它的现实所属的原理时，它才是完美的。希腊教父欣然地谈论过“圣父—原因”，但这是一个类比的词，表面否定法的净化使用让我们能够衡量它的缺陷。在我们的经验中，原因优于结果。相反，在上帝那里，作为身位性爱的实现，这原因不能产生次一等级的结果：它愿这些结果在尊严上与它平等，因而也是造成它们平等的原因。而且，在上帝那里没有原因

与结果的外在对立(extrapolation),只有同一个本性范围内的因果性。这里的因果性不像在物质世界中那样引出某种外在结果,也不会引出再次被吸纳到其原因之中的某种结果,如同在印度和新柏拉图主义的本体论等级次序中那样;它只是某种关于不可表述的融合的重要意象。“如果圣父不是人在圣子和圣灵身上——前者为圣子和圣言,后者为生发却没有离散的圣灵——崇敬的神性和善的原理,那么,他就是琐细卑微之物的原理(ἀρχή);而且,不仅如此,他作为原理,其方式亦会是卑微低下的”(纳西盎的圣格列高利)。圣父如果不是转向(πρός)、完全转向其他两个位格,不与他以全部的爱使其成为平等位格的两个位格完全沟通,他就不会是一个真正的位格。

因此,三位一体不是一个过程的结果,而是一个本原性的被给定者。只有在这点上它才是有原理的,这原理并不高于它:没有什么能高于它。Αρχή,君主身分只显现在三位一体之中,以三位一体并为了三位一体而显现,显现在三个位格的关系之中,在永远是三者合一的关系中,排除了一切对立、一切二体一位。

圣亚塔纳修早已经肯定说,圣子之创生是本性的工作。而大马士革的圣约翰在8世纪要区分本性之作(创生与生发)和意志之作(世界的创造)。而且,本性之作不是本来意义上的工作,而是上帝的存在本身,因为上帝依其本性乃是圣父、圣子和圣灵。上帝不需要通过在圣子和圣灵中唤醒他们对圣父的意识之方法,来向自己显现自己,如布尔加柯夫(Bulgakov)所认为的那样。启示只有与上帝之外的他者,亦即在造物范围之内,才是可思议的。正如三位一体的存在不是意志行为的结果,在这里也不能够看到内在必然性的过程。

因此,我们必须细心区分上帝的因果性(这因果性将三个自立体置于其绝对多样性中,虽然不可能在三者之内建立任何秩序)及其启示或显现。圣灵通过圣子把我们引向圣父,在圣父那里我们发现三者的统一性。依照圣巴西勒的用语,圣父是通过圣子在圣

灵中显现自己的。这里印证了一个过程、一个秩序,从该秩序中引出三个名称的秩序:圣父、圣子和圣灵。

同样,向我们传达三者共同生命的所有神圣名称,也是通过圣子和圣灵从圣父那里来到我们这里的。圣父是源泉,圣子是显现,圣灵是推动显现的力量。这样,圣父是爱的源泉,圣子自我显示的爱,圣灵是在我们身上实现的爱。或者,按照莫斯科大主教菲拉列特(Philaret)的精辟断语,圣父是钉十字架的爱,圣子是被钉十字架的爱,圣灵是胜利的爱。神圣名称是神圣生命的河流,其源头是由圣子向我们展示的、圣灵向我们传达的圣父。

拜占庭神学称这些神圣名称为“能量”(energies)。对于神圣自性的这种永恒光辉而言,这个词语是特别恰当的。它比经院式神学所说的“属性”要好,因为它为我们揭示了神圣荣耀的活生生的力量,这些进涌和倾泻的势头。关于不是被创造出来的能量的理论,具有深刻的《圣经》内涵:《圣经》常常讲到那光耀夺目的、雷鸣般的荣耀,这荣耀使上帝走出自身而为人知,却又在倾注的光辉之下将其隐藏。亚历山大城的圣西里尔谈到了已被显现出来的上帝本质的辉煌。这些表现光明的词语完全不是形而上学式的,而是表现了最高的静观所得到的感受,它们一再出现,以展示那令人目眩之美的光辉。上帝之荣耀是多种的形式。“耶稣所行的事还有许多:若是一一地都写出来,我想所写的书,就是世界也容不下了”(《约翰福音》第21章,第25节)。

同样,整个世界也是容不下无数的荣名的。托名狄奥尼修斯说“Δυνάμεις(大能)”,有时候用单数形式,有时候用复数形式。这里的数是没有意义的:不是一,不是几个,而是无限多的神圣的名称。上帝是智慧、爱、正义……不是因为他要这样,而是因为他就是如此。这里没有面具:上帝展示他之所是者。我们不能够至深地认识神圣本质,但是我们知道这种荣耀的光芒的激射,这是真实的上帝:我们因神性是不可穷尽的超验而称之为“本质”也好,因神性辉煌地显现自身而称之为“动力”也好,它都永远是同一种本性,

“父啊,现在求你使我同你享荣耀,就是未有世界以先,我同你所有的荣耀”。(《约翰福音》第17章,第5节)因此,这一活力显现不取决于创世:这是永恒的光芒放射,不受世界的实存或非实存的限制。当然,我们在造物中间发现了它,因为“自从造天地以来,神的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但借着所造之物,就可以晓得”(《罗马书》第1章,第20节):造物带有神性的印记。但是,这种神圣的显示是一种常在的荣耀,是永恒的,是本质的非暂时性的表现,因而是不可知的。这是光明,这光明永远永远地沐浴着三位一体生命的自身的完美与丰沛。

第二章 创世

1. 引言

世界是由上帝的意志创造的。它是与上帝不同的另一种自然(本性)。它存在于上帝之外,“不是在位置上,而是在本性上”(大马士革的圣约翰)。这些简明的信仰断语公开了一种与上帝存在一样深不可测的奥秘:这就是被造物的奥秘,外在于上帝临在的一种存在之现实,对于上帝的全能来说是自由的,面对三位一体的丰沛而具有一种全新的内在性,总之,是上帝之外的他者(other-than-God)的现实,是他者的不可更改的自体密度。

只有基督教,或者,更准确地说,只有犹太-基督教传统,才有绝对性创世的观念。从虚无中(ex nihilo)创世也是信仰的一条教义。它最初出现在《圣经》(次经)中,《马加比传下》(第7章,第28节)中一名妇女劝告儿子殉教,对他说:“我劝你看看天和地,想想你所看到的一切,你就会认识到,上帝从虚无造出万有”(希腊文《旧约圣经》译文“虚无”为ἐκ οὐκ ὄντων)。我们知道,οὐκ是一个完全否定词,和另外一个否定副词μη对比,是不容一点怀疑的,在这里它被系统地使用,一反语法常规,所以我们可以度量语句的全部涵义:上帝创世不是始于某物,而是始于非存在物,始于“虚无性”。

在其他宗教或形而上学中,与此稍稍类似的观念都未曾有过。创世有时候被说成始于某种可能性,这种可能性永远向造物之神的命令开放:这是古代思想所关注的初始质料,据说它是由不变的存在来将其铸形的。这一事件并不存在于它本身之中。这是纯粹可能的存在,当然是非存在,即 οὐκ ὄν,但它不是绝对的无,μὴ ὄν 通过人的头脑的反映,它获得了某种似真性,即理念世界发出的一种并不明确的召唤。柏拉图的二元论尤其属于此类,但是,亚里士多德的质料永恒赋形说也是这样,虽然有一定的差别。有时候我们遇到作为一个神性过程的创世观念。上帝从他自身的存在中创造,常常凭藉的是初始性的两极分裂的方法,从而产生了多种层次的宇宙。依据这一理解,世界是神性的显示或者流露。这是印度的基本观念,我们又在希腊化世界的诺斯替派中发现了它,而倾向于一元论的普罗提诺的思想也很接近它。在这里,宇宙开创论变成了某种神创论:通过下降“凝聚”的几个阶段,绝对者变为相对的,在宇宙中显现并降格。世界是一个堕落的上帝,他又努力再变成上帝。世界之根源有时候在于可称为上帝之堕落的神秘灾祸之中,有时候在于一种内在必然性之中,在于上帝寻求获得对他自身的意识时产生的一种奇异的宇宙激情之中,有时候在于似乎要强加于上帝自身的显现和融入的某种周期性的暂时性中。

在这两种情况中,都没有从无中创世的观念。因为基督教认为,质料本身是被创造出来的。柏拉图说过,只有低劣的概念才可以把握的这种神秘质料,作为存在的这一纯粹的可能性,正如圣奥古斯丁十分透彻地展示的那样,本身就是被创造出来的。另一方面,创世怎么能够具有一个非创造的实体,既然它本质上是不同于上帝的他者,又怎么是双重化的上帝呢?

因此,创世是一项自由行动,是上帝的一个无缘由的行动。这不是响应任何神性存在的任何需要。就连有时加诸它的道德动机都是无足轻重的陈词滥调:上帝一三位一体是爱之丰沛状态;他不需要他者倾注其爱,因为他者已经在他之中,在位格的循环往复之

中。因此,上帝是造物主,因为他想要这样:造物主这一名称和三位一体的三个名称比较是次要的。上帝永远是三位一体。俄利根相信,他不永远是造物主;俄利根囿于古代周期概念的偏见,认为上帝依赖于造物。如果作为完全自由行动的创世观念让我们感到困窘,那是因为我们的思想受到罪恶的侵染,把自由和放纵认为是同一的。这样,对于我们来说,上帝显得是一个反复无常的暴君。但是,如果自由不依靠我们遵从的创世律法,那么,对于我们来说,自由就是使存在解体的恶性放纵,而对于超越了创世的上帝来说,自由是无限的善:它促成了存在。的确,在创世中,我们见到了秩序、完善、爱——所有这些恰恰都是放纵的对立面。上帝的品格正是在创世中显现的,它与我们放纵的伪自由无关。上帝的存在本身反映在造物里,呼唤造物分享他的神性。这一呼唤和对这一呼唤可能的回应对于创世结果范围之内的一切,构成了对创世的唯一的维护。

从虚无中创世是上帝的意志所为。因此大马上革的圣约翰把它和道的产生对立起来,他说:“因为创生(generation)是自然的工作,它发自上帝的实体,所以必定没有开端,是永恒的,不然这种创生就会发生变化,在之前有一个上帝,在之后有另一个上帝;上帝会因其增长而苦不堪言。至于创世,则是上帝的意志所为,因而不与上帝共享永恒。因为,凡从虚无状态中产生出来者,都不可能与没有根源而又永恒存在者共享永恒。”上帝的这一作为是偶在性的,因为上帝也许并不曾创世。但是,虽然这一工作对于三位一体之存在本身是偶在性的,它却给被造之物带来存在的必在性,而且是永远的存在;创世尽管对上帝来说是偶然性的,但对它本身来说又是必然的,因为上帝自由地令受造之物成为它必得成为的那个样子。

在我们看来,上帝之创世不具理由这一点的积极涵义就是这样。用类比(但这类比构成了创世的意义本身)的说法,这就是诗人创作的不凭理由的情形。在逐字翻译信经希腊原文时,我们可

以称上帝是“天与地的诗人”。这样,我们就可以深入到被创造物的奥秘之中。创造不是在一面镜子、甚至上等材料的镜子里映现自己,不是为了把一切纳入自身而徒劳地分割自己。这是对于新颖性(newness)的呼唤。甚至可以说:新颖性之冒险。上帝在他身外培育起一个新的主体,一个自由的主体之时,这就是他创造活动的顶峰。神性的自由是通过创造这一最高的冒险——另一种自由来完成的。

我们不能够令原来的虚无对象化的原因就在于此。在这里,“虚无”(nihil),简单地说,是指在创世“以前”、在上帝“之外”什么也不存在。或者更是指这个“之外”、这个“以前”是荒谬的,因为正是创世假设了两者。思考这个“之外”,就是与虚无邂逅,也就是说,不再思考。思考只存在于创世之中,正是这种“加宽空白”(espacement)构成了创世。同样,我们不能够追问创世“以前”的存在物:在上帝那里,“开始”是没有意义的;“开始”是随被造物诞生的,是创世构成了时间,而“以前”和“以后”都是时间的用语。像“之外”一样,“以前”向“虚无”回归,并使思想止息。这两者,正如德国人所说,是“限度概念”。因此,存在与虚无的全部辩证法都是荒谬的:虚无没有其自己的存在(这又会是一个附加的矛盾);虚无是与造物存在本身相关的;造物之成立既不是在自身,也不是在神性本质,而是独特地凭借上帝的意志。因此,对于造物而言,稳定性、永恒性即造物与上帝的关系。从造物与其自身的关系来看,造物等同于虚无。

因此,创世的“新颖性”不能给上帝的存在添加什么。我们的概念是凭对比,按照某种“最富内容的”比喻来运作的,然而我们不能把上帝和世界加在一起。在这里,思想必须凭类比来运作,以一种同时强调关系和区别的方式运作;因为造物只存在于上帝之中,存在于使其有别于上帝,亦即使其为“造物”的这一创造意志之中。“造物处于上帝的创世之言上,犹如处于一座金钢石造的桥梁之上;其下是神性无限性之深渊,其上是属于它们自身之虚无的深

渊”(莫斯科的非拉列特)。

2. 创世性的三位一体和神性观念

创世是三位一体的工作。信经称圣父为“天和地的造物主”，圣子为“通过他万物被造”，圣灵为“生命创造者”，ζωοποιόν。意志为三者共有，此意志从事创造：因此，除非圣子和圣灵也是创造者，圣父就不可能为造物主。教父古训说，圣父通过圣灵中的道进行创造，圣艾任纽称圣子和圣灵为“上帝的双手”。这是三位一体的程序性显现。三个位格在一起进行创造，但各自的方式不同，而被造之物是他们合作的成果。据圣巴西勒认为，圣父是“一切被造之物的首要原因”，圣子是“运作的原因”，圣灵是“完美化的原因”。三位一体的活动根植于圣父，表现为圣子与圣灵的双重作用：前者使上帝的愿望得以存在，后者以善与美使它完满；前者呼唤造物把这愿望指向圣父（他的呼唤给这一愿望带来本体性密度），后者则帮助造物响应这一呼唤，并且使其完美。

当教父在探讨三位一体的程序性显现，而对三位一体内部关系的圣子之名不予理会时，他们更看重道的程序性显现。道的确是启示，是圣父的显现；因而是把道的概念与行为作用之领域结合为一者的显现。纳西盎的圣格列高利在他的神学第四讲道文中分析了道的这一作用。他说，圣子是逻各斯，因为，虽然圣子是与圣父合一的，但他显现了圣父。圣子使圣父显明。“圣子因而是圣父本性简洁明了的昭告”。

每一种被造物都有其“逻各斯”，有其“本质原因”——而且，正如圣格列高利所说：“不依赖神性逻各斯的东西能够存在吗？”凡是不以逻各斯，即最佳的存在理由为依据的事物，都不能存在。一切都是它所制造的；它不仅给予被创造的世界以名称所表明的秩序，而且还有其本体论的现实。逻各斯是神性的炉床，从中发射出创

造性的光芒,造物特有的“逻各斯”,上帝那些同时培育出万物、并赋予万物以名称的原因性话语。因此,每种造物都有其“理念”,都有其在上帝里,但不是在通过心血来潮,而是通过“理性”(这是逻各斯的另一涵义)进行创造的造物主思想中的“理知”。神性理念是造物的永恒理性。在这里,教父思想似乎是柏拉图思想的回声。那么,我们面对的是不是基督教柏拉图主义呢?一番简短的比较会让我们理解,如果说教父使用了希腊哲学的某些因素,那他们也是完全更新了其内容,最终令《圣经》精神多于柏拉图精神。

在柏拉图那里,“理念”代表了存在的范围本身。感性世界没有真实性,只有似真性:它只有投身到理念中,才可能是真实的。为了观照理念,我们必须逃避变化不定的、不可靠的宇宙,逃避诞生与腐朽的变化之流。因此,理念表现了最高层次的存在,不是上帝,而是神性。“守护神”、诸神事实上是比理念低下的。《第迈欧篇》谈到的“创世”依然是一个神话,因为世界是一直存在的:“造世神”塑造世界,永远是通过复制理念世界、真实世界之模型的方式。按照瓦尔(J. Wahl)的说法,新柏拉图主义“把柏拉图的种种设想实在化”,确立了高于 $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ (理性宇宙)的不可言说的“一”:因而,理念就是关于神性理智的理念,从高于存在本身的绝对物中散发出的这种 $\nu\omicron\sigma\zeta$ (理知)的理念。圣奥古斯丁在阅读了译成拉丁文的《九章集》片断之后,对于普罗提诺的这些论题甚为欣赏。但是,希腊教父对这些哲学家的理解要好得多,掌握他们的思想要容易得多,使用起来十分得心应手。对他们来说,上帝不仅是一种包含有理念的智慧:他的本质无限地超越了理念。依凭自己意志和智慧创造一切的是一个自由的和有位格的上帝;关于全部事物的全部理念包含在这一意志和这一智慧之中,而不是在神性本质之中。所以,希腊教父既拒绝把可知世界引入上帝的内在存在,又拒绝把这一可知世界与可感世界分离开来。他们对于神性存在的感觉使他们放弃了可知的上帝,而他们对于被造物的感觉,又阻止他们把上帝降低为一个拙劣的复制品。圣奥古斯丁在

晚年的《收回前见集》中放弃了他的静态“范型论”中包含的二元论：他肯定说，并不存在两个世界。然而，他关于作为本质决定论和造物例证原因、包含在上帝存在本身中的理念之教导，给西方神学留下了印记，在托马斯主义的系统神学中占有重要地位。相反，对于正教来说，上帝为了创世就必须满足于先是复制他自己的思想、最后是复制他自身这一看法是不可思议的。这就等于从被造世界中抽去它的渊源和价值，贬低创世，因而也贬低作为造物主的上帝。整部《圣经》，尤其是《约伯记》、《诗篇》、《箴言》都强调创世的绝对的和耀眼的新颖性，面对这新颖性，天使发出欢呼——《创世记》的创世祝福、智慧的创世剧、尼萨的格列高利所说的“为全能的力量谱写最具震撼力的颂歌”。

因此，希腊教父在柏拉图学说中看到了对某种现实之片面和危险的发现：不是二元论，而是可见物对于非可见物的透明性。他们毫不犹疑地使用了它的语言，谈论“典范”和“理念”。但是，他们给这种语言注入了一种对可感的和活着的上帝高度圣经化的尊重语气。他们使逻各斯更为接近《诗篇》所提示的“道”，首先使其接近《创世记》中的那些创世之言。因而，理念不再是对神性存在的必不可少的确定，而是创造的意志，是上帝的活生生的话。它们构成的不再是一个“内部世界”，而是造物的深度、造物分享神性能量的方法、造物对至高之爱的呼唤。上帝的创造意志意味着秩序和理性；它给创世的“空白”处填充了活的理念；为了它的扩散，它要求神圣自性的某种“外围”。大马士革的圣约翰在自己对“正统信仰”的叙述中就这样以理念—意志，或毋宁说以意志性的思想等术语来谈论创世。因此，神性理念和创造的意图是不可分离的。毫无疑问，上帝考虑世界，永远是与这个必定“开始”，亦即必定为时间奠基的“他者”联系起来的。因而，据《圣经》记载，是智慧竖起了大厦的七根柱子。在这里，柏拉图的理念世界被颠倒过来：它是创世的一个工具，不是它之上的一个世界。为了创造，上帝考虑创世，这个思想将其现实赋予了万物的存在。理念是神性工作中的

智慧,或者,更可说是工作中的智慧:它是一个典范,如果你希望它是一个典范的话,不过它是动态的,属于一种意志—思想,或者意志—语词,而万物的“逻各斯”便根植其中。凭借神性的道(语词、圣言),世界悬挂在它自身的虚无之上;每个事物都有一个语词,每个事物都含有一个语词,该语词代表了它的存在规范和通向彻底改观的道路。圣徒的被创造的意志与曾经确立敦促过它的上帝的意志—理念自由地合作,圣徒通过对自然(本性)的超然静观,把世界感知为“一种音乐性的布局”:在每个事物中,他都听到了道(圣言)之言(a word of the Word),在对这“世界之书”的热切的译解中,对他来说,万物都不过是一个存在着的词语(话),因为“天地要废去,我的话却不能废去”(《马太福音》第24章,第35节)。

3. 创世:时间和永恒

圣约翰写道:“太初有道。”而《创世记》断言:“起初上帝创造天地。”俄利根认为这两段话说的是同一个意思,他说:“上帝以他的道创造万物,因而是借着他自身中的全部永恒性来创世。”艾克哈特作出了同样的确认:从双重原则引出的原则,在他看来,恰如上帝是同时包含着道与智慧之理智。相反,阿里乌混淆了希腊语同义词 γέννησις(创生)和 γένεσις(创世),在《创世记》的意义上解释圣约翰,把圣子变为造物。

教父为了强调神性本质的不可理知和圣子的神圣性,区分了这两种起始:这是在本性(nature)的工作与意志的工作之间做出的区分,前者是上帝首要的存在,而后者则意味着与他者的关系,而正是靠这种关系,他者才得以确立起来。因此,圣约翰谈到永恒的“太初”,即道的太初:此语在这里是类比性的,表明一种永恒的关系。另一方面,在《创世记》的文本中,“太初”具有充分的意义,对于世界的呼唤导致了时间的产生。从本体论上看,《创世记》与

《约翰福音》的序言相比较是次要的：如果我们记得神性理念的既永恒又走向这一“他者”的智慧的意图性质（那“他者”，妥当地说，是必须有一个开端的），那么，这“两个太初”是有区别的，虽然二者相互并不陌生。因为智慧本身宣称：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我”（《箴言》第8章，第22节）。因此，《创世记》首行的“起初”，意指时间的创造。因而，时间与永恒的关系就已确立，这一问题与从虚无中创世的问题结合了起来。

在这里，我们必须排除两个障碍。其一就是，在面对《圣经》资料，竭力通过理性将其象征之奥秘降低到使“信仰之飞跃”变得无用这一点之时，要充当“希腊人”，亦即纯粹的形而上学家。神学不需要乞求哲学家的解释：神学可以独自地回答自己的问题，不是反对奥秘和信仰，而是培育对奥秘的探索，通过信仰把奥秘化为个人的整体性忠实态度。真正的神学超越并使形而上学彻底改观。

但是，另一个障碍大概是由于痛恨哲学家而充当十足的“犹太人”，亦即从字面上对待《圣经》中的具体象征。某些现代释经者，大部分（但非仅仅）是新教教徒，想要十分细心地从他们的思想中清除哪怕有一点点哲学意味的一切。所以，库尔曼（O. Cullmann）在其著作《基督与时间》中，极欲把一切有关永恒的问题视为柏拉图主义或希腊思想问题而加以排除，把《圣经》径直归于其最初的文本。《圣经》当然是有深度的；但是它最古老的部分，尤其是《创世记》，是按照一种古代的逻辑记述的，这一逻辑不把具体与抽象、形象与观念、象征和被象征化的现实区分开来的。也可以说，这是诗化逻辑，或曰圣礼逻辑，其简洁性是极明显的，虽然孕含着给肉身（与文字和万物不可分离）以某种不可比拟之透明性的道。我们的语言则不复如此：我们的语言大概尚不十分周全，但是更具意识性，更为死板，被剥去了古代探索精神的有血有肉的外表。它是在思想的层次上把握古代探索精神的：必须重复一句，不是在推理层次上，而是在静观性探索的层次上。所以，现代人如果阐释《圣经》，必须有勇气思考：因为成年人行动之时，不会像儿童那样放心

大胆。如果我们拒绝做出有深度的抽象思考,我们也依然是在抽象思考,是通过使用语言的思考;但是,我们是在做表面的抽象思考,因而不是以古代作者那样天真的惊异感,而是以幼稚的论断告终。于是永恒变成了线性的,像时间一样;我们把时间想像成为一条不确定的线!而世界的暂时性存在,从创世到基督第二次来临,都只是这条线的一个有限部分。就这样,永恒降低为一种没有开始或者终结的时间,无限物降低为不确定物。但是,超越性又怎么样呢?要强调这一哲学的贫困(它最终就是这样的),只要记得有限不可与无限同日而语即足矣。

不是希腊人或者犹太人,而是基督徒,是教父们对这个问题的回答从深层上把握了《圣经》,而决没有通过推理或者陈词滥调来亵渎《圣经》。

对于圣巴西勒而言,时间的第一瞬间不是时间。“正如一条路的开端远不是路,一座房屋的开端不是一座房屋。因而时间的开端远不是时间,甚至不是时间的最小部分。”对于我们而言,第一瞬间是不可思议的,因为我们是在含含糊糊地把这一刻确定为时间的一点(正如圣奥古斯丁所表明的那样,这是一个虚假的表达法,因为未来不断地变成过去,我们甚至不能够抓住时间中的现在)。然而,这第一瞬间是不可分的。它甚至不是无限小的,而且没办法按时间来量度:这是作为局限的瞬时(moment),因而没有延续。那么,瞬时是什么?这个问题令古代思想家着迷。在某种残酷理性的死胡同中,芝诺(Zeno)把时间推断为荒诞,因为它同时是——或毋宁说不可能是——运动和静止。柏拉图更多地意识到奥秘,他对“瞬时”的见解是精辟的;他说“瞬时”不是时间,而是某种局限,因而是通向永恒之开端。没有维度、不能延续的现时则表现为永恒之显现。

对于圣巴西勒来说,正是在这第一瞬间中出现了以“天与地”为象征的存在之聚合。诸造物于一“瞬间”产生,这一瞬间既是永恒的,又为暂时的,处在永恒与时间的边缘上。在逻辑上类似于关

于边界(例如在两个平面之间)的几何概念的“开端”是某种瞬时性,该瞬时性本身虽然是非暂时的,但是其创造爆发力产生了时间。这是上帝的意志和在此以后生成与延续之一切的接触点:因此,创世的渊源本身是一种变化,一个“太初”,时间是一种被创造的存在形式,而永恒正是属于上帝的。但是,这种本源的偶在性绝不轻蔑造物:造物是永远不会消失的,因为上帝的道是不可动摇的(《彼得前书》第1章,第25节)。这样创造的世界将永远存在,即使时间被消除,或者说,时间在被化为罪人改过自新(apocatastasis)之永恒的新颖性之际,时间本身就是一种造物。

这样,第一天和第八天——都是礼拜天——就在这同一个奥秘中合一。因为礼拜天是一周的第一天和第八天,即进入永恒之日。一周的周期在礼拜六结束,进入安息日神性的安息。然后是礼拜日,是世界的创造和再创造之日,是复活之日,就像那永恒的“瞬间”,第一个和最后一个限度的“瞬间”。巴西勒甚至比亚历山大城的人士更多地发展了这些观念,强调指出在这一奥秘面前,我们不需在礼拜日下跪,因为在这一天我们避开了奴隶的暂时性,象征性地进入了一个王国:在这里,正直的人、得救的人,连同那已复活者建立起了兄弟情谊。

因此,当我们呼唤永恒之时,我们必须避开有关时间的种种类别。但是,如果说《圣经》使用了它们,那也是为了通过一种内涵丰富的象征来强调时间的积极意义。因为在时间里,上帝和人的相遇,作为人类自由之历险的奇异经历的时间在本体性上的自主性,时间之彻底改观的可能性等,将得以充实和完成。教父早已经认识到这一点,注意到在确立永恒时不脱离时间。如果说时间的类别是运动、变化、从一种状态向另一种状态的过渡,那也不能够用某种静态永恒的非活动性、非变化性、非多样性来逐字对比:因为这样一来,这永恒性就属于柏拉图理念世界的,而不是属于活的上帝的。如果上帝生活在永恒中,那么这种活着的永恒,就必须超越流动的时间和静止的永恒之间的对立。圣马克西姆强调说,理念

世界的永恒性是一种被创造的永恒性：各种命运、各种真理、宇宙的不变结构、控制创造物的理念之几何学、数学性本质的网络；这就是世代(aeon)，世代的永恒性：它像时间一样有开始（其名称由此而来：因为它“在时代里”ἐν αἰῶνι，在从非存在到存在的过渡中起始），但是保持不变，服从于一种非暂时的存在。这种世代的永恒性是稳定的，使世界成为一体，可以认知。因为可感可知，时间和世代结合为一，因为二者均有开端，所以互可比拟。世代是非动态的时间，时间是运动的世代。只有这二者的共存、这二者的相互渗透，才使得时间可以思议。

世代与天使的世界关系密切。天使和人都参与时间和世代，但方式不同。因为人类的境遇是时间性的，但在时间中却又被世代变得是可以认知的，所以，天使只是在他们创造之时才知道对时间的自由选择：这是一种瞬时的暂时性，天使从中出现，是为了颂扬和服务，或者叛逆和愤恨。然而，在世代中存在着一个过程，因为，由于获取了永恒的神益，但没有暂时性的持续，天使的本性可以不断地增长。所以，天使表现为有智慧的物类，参与世代永恒性的、所发挥的组织作用之中。

至于神圣的永恒性，它既不可以被规定为属于时间的变化，也不可规定为属于世代的不变性。它超越了二者。表面否定法所需要的辅助手段禁止我们按照数学规律的永恒性来思考活的上帝。

因此，正教神学不承认任何非创造的可为智力所理解之物。不然，惟一被创造的形体看起来就像是某种相对的恶。非创造物要超越一切对立，亦即暂时之物与永恒之物之可知可感诸方面的对立。时间的问题把我们带回到了这种虚无，而上帝的意志则从中引导我们把某种上帝之外的他者引入永恒。

4. 创世：宇宙秩序

“起初上帝创造天地”创世第一天被造的天与地，不是我们所看到的天与地：因为天只是随着第二天的“天”，甚或第四天的“光体”出现的，而地只是随着第三天旱地露出来才出现的。第一天的“天地”指宇宙的整体——可见的和不可见的、可知的和形体性的。天就是环绕我们尘世生存的各个灵性世界之整个的无限广阔性，就是不可胜数的诸多天使的境域。《创世记》的叙述提及天使，后来看样子失去了对他们的兴趣，而只谈地。关于这些精神的宇宙只有简短的只言片语，而没有详尽叙述，《新约》和《旧约》都是如此。因此，尼萨的圣格列高利从留在山中的九十九只羊中看到了天使原型的象征；而那第一百只羊，即迷途的一只，成为我们的尘世世界。的确，因为我们的堕落，我们甚至不能够把我们的世界置入这灵性的无限广阔性之中。

《圣经》中这一相对的沉默是意味深长的。它强调了大地中心的重要性，规定了一种地球中心论。这不是一种原始宇宙论（在何等程度上这样的宇宙论不是象征性的呢？）的残余物，不能使信仰与我们的后哥白尼宇宙共存。因为这不是一种物理性的地球中心论，而是精神性的地球中心论：在精神上，地球是中心，因为它是人的集体，因为人在深入可见物的模糊性的同时，又把这模糊性和不可见物联系起来，所以，人是创世的中心存在，在自身中把可感和可知物结合起来，因而比天使更富有的这一存在，投身到“地”与“天”的所有秩序之中。人的心在宇宙的中心跳动，而圣徒得到纯洁的心包容了最遥远的星云，只有圣徒能够知道，这些“群星领域”是否不像是天使世代的反映，是否不需要拯救。

神性救恩计划的诸种奥秘就这样展现在世界上，《圣经》要把我们和地联系起来的原因也在于此。它不仅禁止我们沉溺于宇宙

的无限性(除非是在其分解的方面,否则我们堕落的本性是不能把握的)之中,不仅要从堕落天使的争夺行为中赢得我们,并使我们只与上帝相关联。但是,当它向我们谈起天使时,还向我们表明,因为神性救赎计划转向了它投身其中的地上的历史,所以天使是这种救赎计划的仆人(或对手)。

因而,《创世记》的六天以地球中心论的方式向我们描述了创世逐渐展开的过程。一周六天所象征的这六天与其说是时间上的,不如说是等级上的几个阶段。这些等级阶段区分了同在第一天创造的诸事物,却规定了存在的同心境域,而实质上重现这些等级阶段的人发现自己正好处于同心圆的中心。

“地(在这里指我们宇宙的整体)是空虚混沌,渊面黑暗”:这是未得区分的各部分的混合体。“上帝的灵运行在水面上”:圣巴西勒说,像一只孵卵的鸟;而水在这里指(像在洗礼中一样)诸因素的可塑性。

“上帝说‘要有光’就有了光。”这是上帝发出的第一个命令:道把自身引入基本因素之中,促发了存在的第一“信息”:光。因此,光是被造物的完美化,是“逻各斯意志”(logoi-wills)培育出的“照明性的力”,而“逻各斯意志”是从道中辐射出来,进而使黑暗受胎:从结果上看与其说是物理性的颤动,不如说是智性上的光。

上帝还引发出光与暗的两极分化。“上帝……把光暗分开了。”光暗属于被造之物,我们不可把它们和原有的“虚无”混淆起来;“虚无”是后来被给予了某种整体实体性的奥秘的界限。在这“头一日”最后阶段出现的黑暗(“上帝称暗为‘夜’”)是被造之物的潜在因素。它代表着某种全然良善的现实,是富有成果的,就像让种子萌芽的大地一样。上帝没有制造恶:最初的存在中没有消极性黑暗的位置。第一天的积极性黑暗表现了孕育的秘密,生命秘密之原理,这原理是地和子宫特有的,是那些在该词积极意义上能行生育活动的一切所特有的,是生命的每种本质所特有的。

第二天,上帝明确地分开了下面的水和上面的水,亦即把受到

“苍天”限制的地上的宇宙,与《创世记》自此之后就不再谈论的天使世代分离开来。

第二天,凭着上帝的命令,用水来象征其不明晰性的宇宙要素开始分开。确切意义上的水聚积起来;大地出现。它受命产生植物,亦即生命的第一形式。地服从逻各斯,生命之原理,它既是三位一体的第二位格,又是整个三位一体发号施令的力量。

第四天,出现了群星及其正规运行:逻各斯的命令汇入可见天空的秩序。前一“天”被唤醒的生命需要时间以及日与夜的节奏。这最初四天的同时性的创造,对造物来说,变成了一个连续的系列。

第五天,道创造了鱼和鸟:是水,这湿的元素接受了制造它们的命令。这样,在会游和会飞的存在物(两者的形体事实上有某种类似性)之间、在都是流动性和潮湿性的水和空气之间,建立起了某种奇异的亲缘关系。在这里,我们很清晰地感受到,这不是一个有关科学的宇宙进化论的问题,而是对于存在及其等级的另一种见解的问题;对于这种见解,形式的奥秘、可感之物的次要品质(被科学大大地忽视)具有一种决定性的意义,这种意义对智慧的深层,即创世的“理性”作出了回响。对于我们堕落的本性来说,这一见解已变得十分艰深,但是我们可以在基督教会的“新创造”中、在礼仪和圣礼的宇宙中、在禁欲论者崇拜仪式(形体外貌)中,重新发现它。

第六天,作为基本场所的大地,按照顺序接受了化育动物的命令。但是叙述的语调突然改变,一种新的创世风格出现了。上帝说:“我们要……”^①这一变化表示什么呢?天使灵魂的创造是“在沉默中”(圣以撒[St Isaac])完成的。第一个字是光明。然后上帝下令并祝福(“上帝看着它是好的”)。但是在第六天,在创造完动物之后,上帝说“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人”的

① “我们要……”(Let us make . . .),亦可译为“让我们……造……”。——译注

时候,看来他是停止了自己的行动,而三位一体的三个位格共同行动起来。现在出现的复数表明上帝不是孤独的。“上帝的会议”所作的审议表明,创世既不是出自必然性,也不是出自随意性的工作,而是一种自由的和经过深思熟虑的行动。但是,为什么为了创造人,不像为创造动物而对大地发出一道命令,却要求这三者的审议呢?这是因为,人,一种有位格的存在,需要上帝位格面貌的肯定,因为人是按上帝形象创造的。上帝的命令造成了被造物的各种不同的部分。但是人不是一个部分,因为一个人自身包含了一切。人是自由的整体,是从作为自由整体的上帝的“深思熟虑”中诞生的。

“上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。”因此,人身上单数与复数的奥秘反映了上帝身上单数与复数的奥秘:同样,上帝的位格原理在要求一种本性表现在人的多样性之中时,同样表现在按上帝形象创造的人身上。人性不可能为某一单体专有。它要求的不是孤独,而是合一,爱的健全的多样性。然后,上帝的命令“要生养众多,遍满地面,治理这地”确立了性和第一对夫妇宇宙统治之间的某种相应关系,和在上帝身上三元对二元的胜利。但是,这乐园中的“情爱”原是有别于我们堕落而贪婪的性爱的,因为人对被造物的祭司般的忠诚,应该脱离我们实际的相互倾轧。因为上帝的话是明确的:“至于地上的走兽……我将青草赐给它们作食物。”我们不要忘记,创世叙述是按这堕落世界的类别来表现的。但是,堕落改变了词语的意义。性事,即上帝命令和祝福的这“生养众多”,在我们的宇宙中显然是不可救药地与分离和死亡联系在一起的。这是因为人类的境遇,至少在人的生物学现实中,经历了一种灾难性的变化。但是,在人类的爱中,如果不是痛苦地残留着对初始境遇的回忆,在那境遇中,他者和世界是从内部被认识的,因而死亡不曾存在——那么,人类之爱就不会孕育着对天堂的怀念。

“上帝看着一切所造的都甚好”:这是双重的祝福;但是这一祝

福把人和在第六天一同出现的地上其他造物等同了起来。

接着,在构成《创世记》第一章对创世的叙述之后,一种新的叙事法随第二章到来。在第二章,创世的进展是用完全不同的词句讲述的。《圣经》评论认为,这显示出不同传统的对比,两种事实上被分开,后来复又弥合为一的两种叙事法的对比。从文本构造之材料层次上看,这无疑是真实的,但是,对我们来说,这一对比法是圣灵的工作:《圣经》中绝无随意性,一切都包含有意义。《圣经》不是生于人类的意志,也不是生于人类的偶然行为,而是生于圣灵,圣灵把自己深邃的连贯性赋予了《圣经》。《圣经》不能与教会分开,在教会之外也无法理解《圣经》。因而,我们感兴趣的不是要知道关于创世的两种叙述是如何被发现如此结合起来的,而是性是什么,以及是什么深刻的意义被它们的近似性掩盖了。

的确,第一种叙述以共同的祝福把人和地上的其他造物等同起来,并且在自然的层次上强调了人类宇宙论的统一(anthropocosmic unity),而第二种叙述则明确地规定了人的地位。事实上,它的视野是完全不同的:人在那里出现,不仅是作为顶峰,而且是作为创世的原理。从一开始,我们就得知植物还不存在,因为人还没有被创造:“也没有人耕地。”后来,我们被详细地告知人的创生:“上帝用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人。”教父强调,人是这样被上帝本身,并由他亲手造成的,不仅仅是他的道培育的(这一点又把我们带回第一种叙述的“会议”,因为,据圣艾任纽认为,圣子和圣灵是上帝的“双手”),是上帝自己的呼吸把这泥土化为“有灵的活人”。有些人想要在这“有灵的活人”里看到人的精神和灵魂,从而认定我们的智慧来自上帝的流溢。但是,如果我们的灵魂没有被创造,我们就只会是背负着地上泥土重担的上帝本身,而全部创世则只会是一种虚幻的游戏。然而,纳西盎的圣格列高利谈到了——而且谈得很正确——某种“神性的分子”存在于人身上。这意味着非创造的恩典蕴含在创造行为本身之中,灵魂同时接受生命和恩典:因为恩典是上帝的呼吸,

是“神性之流”(current of divinity),是圣灵之活生生的存在。如果说,在上帝把生命吹入人之时人才开始生活,那是因为圣灵的恩典是我们生存的真实原理。(至于吸气与鼻孔,亦即人的呼吸和上帝的吐纳之关系,则是以《圣经》的宇宙发生论的具体象征为依据的,不是代表一种比喻,而是代表今天仍然用于正教修道方式中的真实的类比。)

在这第二种叙述中,动物世界是在人之后与人相关地出现的,以便让人不再孤单,而且应该有“一个配偶帮助他”。亚当为上帝给他送来的动物起了名。因为世界是由上帝造的,要由人来完善。人从内部认识活的造物;人究明它们的秘密;人令它们丰饶;人既是诗人、又是祭司,是为了上帝的诗人,因为上帝把它们“都带到那人面前看他叫什么”。在当时,语言与万物的存在是一致的;天堂里的这一语言已丧失,无法弥补,玄秘论的寻求者再也不能将它找来,只有叙利亚人以撒谈到的“仁爱之心”才能把它找回来;这些仁爱之心“充满了对全部创世……对鸟、对兽、对一切造物的炽热的爱”。在亚当起名时,全部野兽都在天使周围和睦生活。

在这关于创世的第二种叙述中,人就这样地出现了,成为地上宇宙的自立体:尘世的特性延续着他的身体。但是只有与人的本性完全一样的造物,才可以是他的助手,“一个配偶”。于是上帝让人沉睡,用他本性中最内在的部分(那象征性的“肋骨”靠近他的心脏)造出一个女人,并把她送给这男人;这男人承认夏娃与他自己“共生共存的”,“是我骨中的骨,肉中的肉”。教父把圣灵的发生和他们所说的夏娃的“发生”联系起来,夏娃虽与亚当不同,却与他有同样的本性:本性的统一和位格的多元性为我们引发出《新约》的奥秘。正如圣灵并不低于作为其来源的上帝一样,女人也不低于男人;因为爱要求平等,只有爱希冀这种最初的两极分化,这是人类一切多样性的源泉。

5. 形象与相像

古代哲学理解人的中心位置,通过“小宇宙”的性质来表达。斯多亚派尤其如此,如果说人比宇宙优越,那是因为人把宇宙总括起来,并赋予它以意义:因为宇宙是一个巨大的人,正如人是一个微小的宇宙。

教父又重新提起小宇宙的观念,但是径直越过了全部的内在论。尼萨的格列高利说:“人作为宇宙的形象和相似物,这没有什么不同凡响的:因为地要消失,天要变化,其中包含的一切和那包含者一样,都是变幻无常的。”面对着衰落的古代宇宙论巫术,这个比喻力图证明其失当之处:“在考虑通过这一堂皇之名称来赞扬人性的同时,”格列高利补充说,“这些巫术没有注意到,人同时也发现了自己身上带有蚊子和老鼠的种种品性。”人真正的伟大不在于他与宇宙之间那不可争辩的亲缘关系,而在于他参与了神性的丰富性,在于他自身中包含的这“形象”与“相像”的秘密。纳西盎的圣格列高利写道:“在我的尘世品质中,我附着于这卑下处的生活,但因为我也是一个神性分子,我胸中怀有对于未来生命的欲望。”

人是像上帝一样的位格存在,不是盲目的自然。这是他身上的神性形象的性格。他和宇宙的关系,在与古代诸观念比较之时,可以发现在某种程度上被倒置:人与人格神的绝对的相符性没有因为要成为“宇宙性的”和与某种非位格神性物汇合为一而变得“非位格化”,反而允许人把世界“人格化”。人不再通过宇宙来拯救自身,而是宇宙通过人得到拯救。人是参与了人的本性的整个宇宙的自立体。而且大地在人身上找到了其身位性、自立体性的意义。对于宇宙来说,人是接受恩典和与上帝合一的希望,但也是失败和堕落的危险。圣保罗写道:“受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下,不是自己意愿,乃是因那叫他

如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制,得享神儿女自由的荣耀”(《罗马书》第8章,第19—21节)。受造之物虽然受人强制而匍匐在无秩序与死亡之下,但也关照人,通过恩典,为了受造之物的解放而成为上帝的儿女。

世界是追随人的,因为在性质上世界像人:你可以说,它是“人的境域”。以上帝为原型的人的形象关联完成之时,即是这种人类宇宙环节完成之日:因为这个人如果不毁灭自己,就不能够冀望获得他的本性,他在世界上显然是小宇宙的品格,但是,如果他将其完满性给出,如果他假定宇宙是把它贡奉给上帝,他就能发现自己的完满性。

因此,我们是要对世界负责的。我们就是道,是逻各斯,世界是通过它来表达自己的;世界或者褻渎,或者祷告,都只取决于我们。只有通过我们,宇宙才能够像它所延展的那整体一样:接受恩典。因为不仅人的灵魂,而且还有人的躯体,也是按上帝的形象创造的。圣帕拉马斯(St. G. Palamas)写道:“他们是一起按上帝的形象创造的。”

因而,这形象是不能够被对象化的,也可以说被“自然化”的,并使之归属于人的某一部分。为了成为上帝的形象——教父断言——归根结底是成为一个位格的存在,亦即一个自由而负有责任的存在。有人会问,上帝为什么把人创造得自由而又有责任呢?这正是因为上帝想要呼吁他去完成一个崇高的使命:神化;也就是说,在一个有如上帝那样宽广无际的运动中,凭着恩典,成为上帝在本性上之所是者。这一呼吁要求一种自由的回应;上帝希望这个运动是一个爱的运动。没有爱的合一将会是机械性的,爱意味着自由,意味着选取和拒绝的可能性。当然,有一种非人格的爱,是欲望的盲目运动,某种自然力量的奴隶。但是这样的爱不是人或天使对上帝的爱:不然我们就会成为通过某种虚假性魅力而依恋上帝的动物。为了存在于爱我们的上帝之中,我们必须承认,我们是能够成为对立分子的;我们必须承认,我们有可能叛逆。只有

对于自由的反抗才能使合一有意义。上帝要求的爱不是躯体的吸引力,而是对立者之间的活生生的张力。这种自由来自上帝:这是参与我们神性的确证,是造物主的杰作。

一个位格的存在能够爱某人,胜过爱自己的本性,胜过爱自己的生命。位格,亦即上帝体现在人身上的形象,就其本性而言,是人的自由,“事实上即摆脱必要性、不受制于本性的统治,而能够自由地确定自身”(尼萨的格列高利)。人的行为,常常受到自然冲动的控制。人所受到的影响来源于人的气质、性格、遗传性、环境或社会心理的氛围,的确还有他的历史时代性。但是,人的真实是超越了全部的影响的;人的尊严在于人能够从自我本性中解放出来,却不是通过消除本性或听之任之,像古代或东方的圣贤那样,而是通过在上帝里彻底改变本性。

依据纳西盎的圣格列高利的解释,自由的目标是善真正归属于那择取善的人。上帝不愿意独享他所创造的善。他期望于人的不仅仅是某种盲目的、完全出乎本性的参与。他要求人有意识地承担本性,将其作为善来自由地享有,在生活中和宇宙中感恩性地承认神性之爱的馈赠。

位格的诸存在是创世的顶峰,因为这样的人能够通过自由选择和恩典而成为上帝。对于他们,神性的全能发起一种根本性的“干涉”,一种完整的新颖性:上帝创造的人,能够像上帝那样地——我们对《创世记》的神性会议记忆犹新——做出决定和选择,但是这些人可能决定违背上帝:对于上帝来说;这不是有毁灭自己造物的危险吗?在这里有必要做出回答:奇怪的是,这一危险必定会存在于全能的最高点上。创世为了真正的“革新”,创造出“他者”,亦即一个位格,他有能力拒绝创造了他的上帝。因此,全能的高峰就被视为上帝的无能为力,被视为上帝的冒险。人是上帝的最高创造,仅仅因为上帝给予了这一造物以爱的能力,因而还有拒斥的能力。上帝冒着永远地毁灭他最高造物的风险,恰恰因为它可能是最高的。这一悖论是无法改变的:人虽然享有可以成为上

帝的高尚地位,但是人是可能犯错误的;然而,没有错误,就不可能有高尚。教父断定,为了获得对自己的自由的意识、对上帝期望于人的自由之爱的意识,人必须经受考验,即 $\pi\epsilon\tau\rho\alpha\upsilon$ 。

据纳西盎的圣格列高利记载,圣巴西勒说过这样一句意味深长的话:“上帝创造了接受成为上帝这一指令的、像动物一样的人。”为了实施这一指令,人必须有能力拒绝它。在人类的自由面前,上帝变得毫无能力;上帝不能破坏这一自由,因为它来自他自己的全能。人当然是仅为上帝之意志创造的,但是人不能仅被这一意志神化。单独的意志是为了要创世,而两个意志为的是要神化。单独的意志是要培育形象,但两个意志是要把形象化为一种相像。上帝对人的爱伟大宏博,不能起限制作用,因为没有无敬重的爱。上帝的意志将会永远屈从于人类意志对他的怠慢,甚至叛逆,以使人类意志达到一种对于它的非强制性的认可:上帝意志就是如此,这位训导者的古典形象,对于任何觉得上帝是在心灵之门守候,却不敢强行推开心灵之门的爱之乞求者的人来说,必定会显得羸弱无力。

6. 基督教人类学

忏悔者圣马克西姆以不可比拟的力量和充实性描述了在人身上发展起来的使命。与构成创世以后各期分类法必定符合的是,人借助于自由与恩典的“协同作用”所完成的各种合一或综合。

被造物现实本身根植于其中的基本区分,是上帝的区分和造物的组合,包括被造的和非被造的。被造的本性相应地分为天上的和地上的,可知的和可感的。在可感的宇宙中,天与地分离。在地面上,乐园被分开设置。最后,乐园的居民——人,被分成两性,即男性和女性。

亚当必须凭一种有意识的行动来克服这些区分,才能在他自

身之中把被造宇宙的整体整合起来,并因此而得到神化。他必须通过贞洁的生活,通过比两性外在合一更为全面的一种合一,通过将完整状态的“完整性”来首先克服性别的分离。在第二阶段,他必须通过既让他远离一切,又让他包容一切的上帝之爱,使乐园与地上宇宙其余部分合一:因为在他自身永远背负着乐园,所以他必定会把整个大地变为乐园。第三,他的灵魂与他的肉体,通过使全部可感知世界、地与穹苍一体化,从而战胜空间。在下一个阶段,他必须深入天上宇宙,像天使那样去生活,同化他们的才智,在他自身中把可知世界与可感世界整合起来。最后,宇宙的亚当因为义无反顾地献身于上帝,所以将把上帝的全部造物奉还给上帝,并且凭借爱的相互性,亦即恩典,将从上帝那里接受上帝自性所具有的一切。这样,在克服被造物与非被造物最初的分离之过程中,将会完成人的神化,又通过人完成整个宇宙的神化。

堕落使人不能完成使命。但是上帝的计划并没有发生变化。因此,第一亚当的使命必须由天上的亚当,即基督,来完成:不是由他来取代人,因为上帝无限的爱不会代替人类自由的羁绊,而是为了把完成自己任务的机会归还给人,为了给人重新打开通向神化之路,这是通过人实现的上帝与被造宇宙的最高综合,全部基督教人类学的意义就在于此。所以,因为罪,为了让人变为上帝,上帝有必要变成人,而第二亚当必定克服旧创世中所有的区分来开创“新的创世”。的确,由于童女生子,基督克服了两性的区分,而且,为了救赎“爱欲”,基督开启了只在既为处女又为母亲的马利亚个人身上结合为一的两条路:基督教婚姻之路和隐修制之路。在十字架上,基督把整个的地上宇宙与乐园结合起来:因为在他为了通过与他的神性的接触来化解死亡而允许死亡进入他自身之时,地上最黑暗的地方变得光辉明亮:再也没有受诅咒的地方。在复活之后,基督的躯体挫败了空间的限制,整合了全部可感之物,使地与天合一。因为升天,基督把天上的和地上的世界重新联合起来,把天使对人类的合唱联合起来。最后,坐在天父右侧的基督,让人

类越过天使的命令而进入三位一体本身：这就是宇宙神化的首要果实。

因而，我们只能在基督，即第二亚当身上重新发现亚当本性的充分内涵。但是，为了更好地理解这一本性，我们必须提出两个困难的，尽管恰好又互相关联的问题：关于性和死亡的问题。我们今天具有的生物学状况与人在堕落以前的状况一样吗？与爱和死之悲剧性辩证法有联系的这一状况是根植于乐园状态中的吗？在这里，教父思想正因为只能通过受诅咒的大地才能够呼唤出地上的乐园，就有变得不完整的危险，令其本身易于接受使其变得偏颇的非基督教影响。一个进退维谷的境地由此产生了：要么是某种生物学意义上的性存在于乐园，如关于创世的神性指令所示。然而，在人的原初状况中，同时意味着繁衍和死亡的某种动物性的存在，这不是对神性形象的一种削弱吗？要么是乐园状态全无任何动物性。然而，这样的话，在我们的生物性生活之事实中就存在着罪，我们就陷入一种摩尼教教义之中了。

教父当然是用俄利根教义否定这第二种解决办法的。但是他们虽然澄清了第一种，却也勉为其难。从堕落世界中性与死亡、动物性与人性的不可否认的联系出发，他们自问，女人的创造，在培育出与有限性相关联的生物学状况之时，是否不会从乐园的初始就威胁了人潜在的不朽。由于性的区分这一消极方面引出某种堕落性，人的本性就会是易受伤害的，从而堕落是不可避免的。

忏悔者马克西姆继承尼萨的格列高利在这一点上的看法：格列高利质疑性之区分与堕落的这一必然联系。对他来说，上帝必定是因为预见到罪，为在人堕落之后保存人类而创造了性，虽然这只是一种可能的办法。性的两极分化为人性提供一种安全的保证，但这并不暗示着毫无束缚，正如乘客都被分发一个救生圈，但绝不会因此跳入海中。这一可能性化为现实的时刻，是人通过一种与性无关的罪而崩溃，并且不接受恩典。只有在这死亡为罪之代价的堕落状态中，这一可能性才会成为必然性。来自斐洛

(Philo)关于上帝在人堕落之后披在人身上的“皮子外衣”的解释,在这里出现了:这些外衣代表了我们的实际的本性,我们原始的生物状态;它们和乐园透明的形体性截然不同。一个新的宇宙形成了,这个宇宙通过性来抵御有限性,建立了生与死的法则。在这一语境下,性不是作为死的原因,而是作为死的相对的解毒剂而出现。

但是,我们不能同意格列高利的见解,因为他在论证性的这种“预防”性质之时,断言男性和女性的区分是“强加”给形象的。事实上,不仅这一区分,而且还有创造物的全部区分,因为罪,都已经沾染上了某种死亡与分离的性质。长久不息地滋长在人心头的人类之爱,情人不顾一切的激情,由于其命定的失败,都不断地包含着一种对乐园的追思——这正是英雄气概和艺术之根之所在。乐园中的性,完全来源于同质同体内在性及其应该充满一切,自然不要求繁衍或死亡的宏伟增殖;这样的性我们几乎是全然不知的;因为罪把身体客体化(“才知道自己是赤身露体”),把最初的两个人变成两种分立的本性,两个个体的人,其间生出外在的关系。但是,在第二亚当基督里的新创造,可以让我们看到当然无任何“强加”之嫌的某种区分的深刻意义:圣母论、基督之爱和教会,以及婚姻的圣仪,都令缘于上帝创造女人的充实意义明朗起来。然而,这充实意义只能在那处女独特的人格中见出,因为我们堕落的状态延续不断,为完成我们的人类使命而不仅要求婚姻的整体性贞洁,而且还可能首先要求隐修制的升华贞洁。

我们是否能够说,亚当凭他所处的乐园状况,就的确是不死的呢?《智慧书》说:“上帝没有创造死亡。”对于古代神学来说——例如,圣艾任纽——亚当既不一定是必死的,也不必定是不死的:他的本性富有各种潜能,有可塑性,可以经常地得到恩典的培育,受到恩典的改造,直到足以克服年老和死亡的一切危险。死亡的可能性是存在的,但它只是为了被战胜。对亚当自由的考验就是如此。因此,处于乐园中心的生命之树及其对不死的培育提供了一个可能性:这样,在我们基督一教会的现实中,治疗我们的圣餐礼

在精神和肉体上都哺育着我们,让我们变得坚强。我们必须以上帝来滋养自己,以求自由地达到神化。亚当正是在这身位性的努力上失败了。

至于中止圣事(*interdiction*),它引发一个双重的问題:关于善与恶的知识问题,以及中止圣事本身的问题。知识本身和关于善与恶的知识都不是朽坏的。但是,求助于这一办法,则意味着一种生存的自卑感,一种墮落的状态。在罪的状况中,人当然应当知善与恶,行善而避恶。但是,对亚当来说,这知识是无用的。恶之存在本身意味着自顾脱离上帝,拒斥上帝。只要亚当保持与上帝的合一,实现上帝的意志,只要亚当以上帝的临在培育自身,这样的区分就是无用的。

正因为如此,中止圣事才不是知善和恶(如果没有某种冒险,即亚当犯罪本身那种冒险,恶是不存在的),而是一种有意的考验,用以令人知晓那第一个男人的自由。亚当是必定要从一种幼稚的无意识中,通过爱和同意服从上帝而出现的。并不是说中止圣事是随意性的:因为上帝的爱如果是自由地得到人的同意的,那它就会全然地包容人,并且通过人使宇宙坦然接受恩典。他怎么能够欲求其他某种事物,把这透明宇宙的一个方面、一种果实隔离开来,并在利己的欲望中加以玷污,从而使其晦暗,也使他自己在神性充分临在时也晦暗不明起来?“你们不可吃,也不可摸……”:这是现实可能的、真正有意识的爱、永远增长的爱,这种爱将会让人脱离对于不是一棵树,而是全部的树,不是一个果实,而是全部可感之物的某种自动的享受,从而带领他以及伴随他的整个宇宙,去享有惟一的上帝。

第三章 原罪

1. 引言

恶的问题,本质上是基督教的问题。对于头脑清醒的无神论者而言,恶仅仅是荒谬事物的一个方面。对于盲目的无神论者而言,恶是社会和宇宙尚未完善的组织形式的暂时性后果。在一元论形而上学中,它被认为是与上帝分离的被造物的特征,然而这只是一种幻念。在二元论形而上学中,它依然是“他者”,是低级的物质和首要的低劣性,但是与上帝一样是永恒的。因此,作为一个问题的恶,必定来源于基督教。那么,在上帝创造的世界里,既然创世看来在本质上是善的,又如何解释恶呢?即使人类的自由被认为是与上帝的计划对立的,我们也禁不住要问:恶是什么?

但是,这提问的方式不好,因为这样的问题意味着恶是“某物”。听到这个问题,人就倾向于在恶中看到某种本质、“恶的原则”、摩尼教徒的“反上帝”(anti-God)。这样,宇宙看上去就像是好的上帝与坏的上帝之间的“无人之境”,作为光与影的游戏的宇宙的丰富和多样性,而这光与影来自于两种原则之间的争斗。

这一看法在禁欲主义经验中可以找到某种依据,而二元论的因素则常常试图渗入基督教,尤其是渗入到僧侣生活之中。但是对于正教思想来说,这一看法是错误的:上帝是没有对应者的,我

们想像不出有什么本性对上帝来说是外在的。从3世纪末到圣奥古斯丁,教父一直与摩尼教不懈地斗争,但他们运用的哲学手段,自有其要解决的问题,与善恶是否皆有其自身的原则这一问题无关。对于教父来说,恶是一种匮乏,一种罪恶,一种不完美:不是一种本性,而是一种本性要变得完美而缺少的那种东西。依据本质主义的思路,他们认为恶不存在(exist),恶只是存有(being)的某种不圆满。这对摩尼教是充分的答复,但是面对我们大家所感受到的恶的现实,面对在世界上出现并且活动的恶,这种答复是无济于事的。归根结底,如果对“我们的父”的最后请求可以哲学地解释为“让我们摆脱恶”,那么我们出于具体焦虑的呼吁当然是:“让我们摆脱作恶者。”

教父布耶尔(Father Bouyer)精辟地提出,从真正基督教观点来看,恶的问题可以归纳为作恶者的问题。而作恶者不是存有的不圆满、缺乏本质性;作为一个作恶者,他是一种本质;因为他的本性是上帝创造的,是善的。作恶者是一个位格(person),是某个人(someone)。

在各种本质中,恶当然没有地位,但是恶不仅仅是一种匮乏:恶包含了某种行动。恶不是一种本性,而正如教父极为深刻地说的,是本性的一种状态。因此,恶像是一种疾病,一种借助于本性而存在的寄生物。更确切地说,它是这一本性之意志的一种状态;对于上帝来说,这是一种堕落的意志。恶是对上帝的叛逆,亦即一种个人的态度。因而,对恶的精确的看法不是本质主义的,而是位格主义的。圣约翰说:“道被置于恶之中。”——这就是我们在那些背离上帝的个人身上能看到的状况。

恶的根源寓于造物的自由之中。正因为如此,恶是不可原谅的:因为它除了具有那完成恶的人的自由之外,它没有别的根源。弗提斯的狄亚多丘斯(Diadochus of Photice)写道:“世上无恶,或曰,恶只存在于恶之被作之时”;尼萨的格列高利强调服从于恶的人所陷入的悖论:他存在于非存在之中。

所以,人在自己的意志之中给恶留下一席之地,并且把恶引入世界。人自然是倾向于认知和爱上帝的,却也当然地选择了恶,因为恶被提示给他:这就是那蛇的作用。这样,人身上的恶,连同通过人而存于尘世宇宙之中的恶,是与某种玷污状态联系在一起的:但这玷污状态决不是自动的,只是在人类意志的默许之下,恶才得以蔓延。人是心甘情愿地被恶所操纵的。

然而,恶在天使世界中有其根源,对此值得稍做探究。

天使不能被界定为“无形体的灵”。虽然教父和祈祷书这样称呼天使,天使并不是“纯粹的灵”。天使之形体确实存在,甚至是有形可见的。虽然在西派教会中天使无形体的观念以战胜托马斯主义而告终,但是中世纪的方济各派(Franciscans),尤其是波纳文图拉(Bonaventura)坚持相反立场。在19世纪的俄国,布连恰尼诺夫(I. Brianchaninov)针对隐修者西奥芳尼斯(Theophanes the Recluse)的观点为天使有形论辩护。但无论如何,天使没有类似于我们这种生物学上的性状,既不会死、也不生殖。他们没有“皮子的外衣”。

天使世界在统一性方面完全不可与我们的世界同日而语。我们可以谈论“人类”,亦即具有同一本性的无数的人。但是,天使虽为个体,却无统一的本性。每一个天使都是一种本性,一个可理解的宇宙。他们的统一性是非生物形态的、是抽象的,我们可以作这样的类比:它是城市、合唱团、军队的统一性,是服务、功能、赞美的统一性,总之,是和谐的统一性。以这种类比的方式,我们一方面可以在音乐与数字之间,另一方面在各个天使世界之间找到种种惊人的相似性。

天使宇宙(angelic universe)为恶提供的条件不同于我们的。亚当所聚集的恶可能污染人性的整体。但是一个天使的邪恶态度依然不具有普遍意义:在这里,恶以某种方式被个体化。如果说存在着恶的传染,那也是因仿效、因一个个体向其他个体施加影响造成的。撒旦就是这样引诱其他天使的,但并非所有的天使都堕落

了：《启示录》以象征的方式说，蛇推翻了众星中的第三个。

恶起源于天使在精神上的罪。撒旦的态度向我们揭示了每种罪的根源：作为对上帝之反叛的傲慢。因神恩而首先被召唤去神化的他，希望自己也成为上帝。因而，罪之根即对自我神化的渴望，对恩典的痛恨。叛逆的灵魂就其存在而言依然依赖上帝，因为他的存在是上帝创造的，但后来滋生出对存在的恨、对毁灭的狂热、对于不可能的虚无的渴望。既然只有尘世世界还对他开放，他在这里就试图毁坏神圣的计划，并且由于不能彻底毁灭造物，就力图毁坏其外观。在天上开始的戏剧在地上继续，因为忠实的天使对于堕落天使毫不妥协地关闭了天国之门。

《创世记》中的蛇是撒旦，也是启示录中的“古龙”。他之所以出现在地上的乐园，皆因人必须经受 $\pi\epsilon\rho\alpha$ ，即自由的考验。不许触碰那棵树的诫条设定了人的自由，依照同样的观念秩序，上帝允许蛇存在。正如圣保罗强调的，“信仰使罪存活”，蛇的存在表明了这一点。上帝发出这第一诫条，撒旦旋即鼓动反叛。事实上，那果子本身是好的，然而万事都取决于人与上帝的位格关系。在夏娃看到那树很美之时，上帝之外的价值出现了。蛇说：“你们便将与上帝一样。”他完全不是在欺骗人：因为人的确被呼召而趋于神化。但是，在这里，“与……一样”指那反抗上帝者由于恼怒而要求的某种平等；这是反抗上帝的自主上帝、自封的上帝，孤立于上帝之外的尘世宇宙中的上帝。

一旦果子被他们吃下，罪就按几个阶段发展。上帝呼唤亚当之时，他不仅没有惊恐地喊叫并投身于造物主面前，反而控告那女人——他一口咬定：“是她，你所赐给我、与我同居的女人。”因而，这个人拒绝自己的责任，把责任推卸给那女人，最后推卸给上帝。在这里，亚当是第一个决定论者。人不是自由的，他明白了这一点；是创世，因而是上帝，把他引向了恶。

从此以后，人一直受到恶的摆布。人的本性脱离了上帝，变成了非本性、反本性的。人的灵被粗暴地颠覆了，它接受了无定形的

质料的形象,而不再反映永恒;人类第一等级的存在是向恩典敞开的,由于它使恩典颠覆并湮没在尘世宇宙之中,它自身也就被颠覆了。灵(spirit)应靠上帝而存活,灵魂(soul)靠灵而存活,肉体靠灵魂而存活。但是灵开始脱离灵魂存在,从非神性价值中来汲取养分,例如,那种由蛇揭露出来给女人知道,以获取她对那棵树的注意力的那种自主的善和美,就属于这种非神性的价值。这样一来,灵魂便离开了肉体而存在,情欲也就产生了。肉体最后脱离了尘世宇宙,杀生为食,因而找到了死亡。

但是,“皮子的外衣”的全部奥秘就在这里:上帝把某种秩序引入混乱的核心,以求避免恶所导致的全而解体。他仁慈的意志组织并保存了宇宙;他的惩罚是训导术:人死去,亦即被从生命之树旁驱逐开,要比令他处于畸形的永生状态要好。人的有限性本身会令悔恨在他心中萌生,也就是说,一种新的爱可能出现。但是得到这种保障的宇宙并不是真正的世界;凡死亡发生之处,这一秩序依然是灾难性的秩序。“尘世因为人而受到诅咒”,宇宙之美本身变得晦暗不明。

真正的世界、真正的自然只能由恩典来确立。因此,罪开始了救赎的戏剧。第二位亚当恰恰是在第一位亚当选择了自己的地方选择了上帝:基督受洗之后,撒旦来到他身边,向他发出同样的诱惑。但是,面对上帝与人的统一意志,诱惑一连三次都未能得逞。

2.《旧约》的涵义

在乐园里,人的自由和恩典的一致,能够在大马士革的圣约翰所说的把造物与造物主分离开来的“无限距离”之上,架起一座醒目的桥梁。亚当直接得到神化自身的召唤。但是,在堕落之后,两重障碍的干扰,使距离无法消除:一是罪本身,它使人性无法接受神恩;一是死亡,它是堕落造成的后果;堕落把人推向了一种反本

性的状态。在这种情况下,人的意志由于污染了宇宙,而把一种悖论性和悲剧性的现实给予了非存在。处于这种状态,人就不再能够响应上帝的召唤。但是上帝的计划并没有改变:他永远期望人与他合一,并彻底改变整个大地。^①

这里,人的最终和完全肯定的目标意味着一个否定的方面:拯救。为了让人可以自由地返回到上帝那里,他首先必须摆脱他有罪的和必死的状况。这一状况要求救赎,这在完满的上帝计划中,相应地显得不是一个目的,而是一个消极的手段。如果人不是恶的无法自救的牺牲品,人就不能得救。在堕落之后,人类的历史就是一艘长期等待救助的遇难航船:但是拯救之港不是目标,目标是遇难船只上的人重新航行,其惟一目标是与上帝合一这样的机会。

人在丧失了乐园状态之后,客观地说,是不再能够达到最后的目的的。人在自己非存在和死亡的新状况中,其态度是一种痛苦的被动性,这被动性的依据起初是一种对乐园强烈而持久的追忆,后来则是更有意识地期待拯救。堕落的运动延续不断,使期待变得更为强烈,但也就要么是形成一种忘却(或者企求忘却)死亡的方法,亦即与上帝分离的方法,要么促成单独寻求拯救和自我神化的撒旦式的意志。但是,憧憬和行为混乱都无济于事,人依然会不停地期待有谁来解救自己。所以,人类的全部历史就一定是拯救的历史,我们从中可以划分出三个时期。

第一个时期是长时间地准备救世主的来临。这一时期从堕落延续到天使报讯:因为“今天是我们得救的开始”,在节庆仪式上人人这样唱道。在这一时期,眷顾人类的上帝没有停止考虑人的意志,因而也没有停止选择自己的手段。

第二时期是从天使报讯到圣灵降临,它与基督的尘世生活,与升天相应。在此期间,人没有做什么事;基督单独地通过他的生

^① “大地”在英文中是 earth,既指“大地”,又指“尘世”,即人所居住的未经“改变”(transfigure)的世界;同时它还指“泥土”,即上帝用来造人的材质,人未经灵性灌注的肉体。——译注

活、他的复活和他的升天完成了拯救工作。在他的位格里,人性与神性合一,永恒进入时间,时间潜入永恒,神化的人类宇宙本性(anthropocosmic nature)被引入神性生命,就在三位一体的核心。

然后,随着圣灵降临,一个新的时期开始。人类诸个体(persons)由于受到圣灵的支持,必定在基督身上自由地、一举而尽全功地达到他们本性已经接受的这种神化。在教会中,自由与神恩协调合作。出自对于人类自由的尊重,上帝允许罪与死亡的时代延续下去;他不想把自己强加于人,他要求信与爱的回应。但是,我们的处境相对于乐园状况,有着不可比拟的优越性:事实上,我们已经没有丧失神恩的危险;我们可以经常地亲历教会的上帝。而人的完满性(theandric fullness)通过悔悟与信仰,由基督将其深度承当下来的我们堕落的确实状况,向着爱的奥秘公开。因此,教会史是人体现在基督身上并长存于教会之中的统一性的自由和有意识的把握,而在教会里,天国的永恒光辉已经被赋予我们。我们就是这样在对死亡的最终消除和宇宙的彻底改观方面,也就是说,在主的第二次来临时通力合作的。

准备的时期就是应许的时期。这是通向基督的一个缓慢过程;在这一过程中,神圣的“训导术”力图使上帝在惩罚人类之初所作应许的实现成为可能。

《旧约》没有提及神恩完成的内在圣化,但是提到了圣徒品格,因为神恩作为一种影响力,它从外部在灵魂内部引发出了这一品格。在信仰上顺从上帝,生活在完全的公义中的人,能够变成上帝意志的工具。正如众先知之使命所证实的那样;问题不在于两种意志的一致,而在于上帝意志威严地驱使人的意志;上帝的灵突然掳获先知,上帝通过从外界把他自己加诸先知的身位而掌管了人。不可见的上帝言说,他的仆人聆听。西乃山的冥暗与他泊山的光明对峙,正如隐蔽的奥秘和非隐蔽的奥秘对立一样。人做出准备,以求凭服从和纯洁侍奉上帝,在信仰的隐秘状态中侍奉主。服从和纯洁是消极的概念:这两个概念意味着上帝的外在性和人的工

具式的顺从；人即使知义，也不能够脱离其罪与死亡的状态。圣徒品格是对全部存在的神圣化和人性对上帝自性之自由的归化，只有在基督的工作之后，人通过有意识地抓紧这一工作，它才能够显现出来。正因为如此，律法对于《旧约》来说十分重要，人因对律法的忠诚而得到保障的上帝的关系就不是合一而只是结盟。

《旧约》的历史是与接连不断的堕落联系在一起的不间断的拣选的历史。经过这些拣选，上帝救出一个“遗留者”，其耐心的等待产生了净化的作用：通过失望之辩证法，对于胜利的弥赛亚的等待变成了对耶和华受难仆人的等待、对一个民族的政治解放的等待、对人类精神解放的等待。上帝越隐退，人的祈祷就越深入；拣选越局限，其目标就越普及：直至处女的极度纯洁能够生育出人类的救世主。

失去乐园之后的第一件堕落之事是该隐谋杀亚伯。然而上帝已经对该隐说过：“罪就伏在门前：它必恋慕你，你却要制伏它。”（《创世记》第4章，第7节）但该隐还是杀了他弟弟。与这第一次堕落相应的是第一次拣选，即对塞特及其子嗣的拣选。塞特的儿子是“上帝之子”：他们求告耶和华的名，其中一人为以诺，他“与上帝同行”，大概他的身体被带入了乐园。另一方面，该隐的儿子只是人之子，悲惨地死去了。（拉缅说：“壮年人伤我，我把他杀了；少年人损我，我把他害了。”）他们受到那必定喝了亚伯之血、已被开垦的大地的诅咒，他们是最初的居民，是各种艺术和技术的发明者。因为他们，文明出现了，这是对上帝不在场的巨大补偿！人必须忘记上帝或者取代他：通过锻造金属的器具，通过让自己对大地的伟力和大地赐予人难以言述的力量着迷来忘记他：于是有了土八该隐，“铜匠铁匠的祖师”（《创世记》第4章，第22节）；用艺术的节庆、用音乐的怀旧性安慰来取代他：于是有了犹八，“一切弹琴吹箫之人的祖师”。各种技艺是以文化的，而不是以崇拜的价值出现；它们是迷失的祈祷，因为它们不是诉诸上帝。它们所引发的美自成一体，以其魅力诱人。这些发明所开创的文化，是对某种抽象

物的崇拜,一切崇拜必须指向的上帝的临在付诸阙如……

然后洪水来临,上帝似乎是允许他那遭到邪恶毒害的造物返回到创世前的大水中去。我们大概可以把这新的堕落和天使之间的秘密交合联系起来(《创世记》第6章,第1—4节),这交合造成了“伟人”的出现:这是不是人从中汲取非凡力量的那种撒旦式的灵知呢?无论如何,有一个留存者——一个男人和他一家人,得到了上帝的恩典:“挪亚是个义人,在当时的世代是个完全人。挪亚与上帝同行。”(《创世记》第6章,第9节)挪亚拯救了人类及地上百物,但他并没有像作为他惟一原型的基督那样使之死而复生,而只是确保了它们的延续。洪水之后,上帝与人类结成了秩序井然的联盟;这一联盟稳固了尘世宇宙,并以彩虹这一连结地与天的神秘的光明之桥为象征。

但是,由于建造巴别塔,又导致了一场新的堕落。巴别塔标志着一种属于没有上帝的文明所进行的僭越性活动,一种纯属人类的团结,全然生于地上,却想要征服天的活动。因而,东方的僧侣文明造出了他们的高塔,这些寺庙的台阶无疑象征了初人教门者必须循序攀登的心灵之梯。巴别塔是象征,但它超越了这些古代范例的时间限制,而且至今依然存在。

没有上帝的团结招致了一种公正的惩罚,这就是与上帝大大地疏离。接踵而来的是语言的差异性,“民族”的混乱。但是上帝利用恶本身,并通过拣选来对这一堕落作出反应:在处于这分离和混乱核心的人当中,他拣选了一个人作为工具;在闪的子嗣当中,希伯把自己的名字给了希伯来人。这一拣选在亚伯拉罕的同盟中最终完成,这是一次历史性的拣选,拥有一群数量比天上的群星还多的子嗣这一荣耀得以宣告。但是亚伯拉罕必须要在其希望本身经受试探,以使那希望得到充分认可。让他做出的牺牲,即把被许诺作为其继承人的以撒作为牺牲,要求一种超越一切逻辑之外的信仰,一种无条件的服从。亚伯拉罕和以撒登上摩利亚山之时,亚伯拉罕对发问的以撒说:“我儿,上帝必自己预备作燔祭的羊羔。”

在最后的时刻,上帝实际上用一只公羊代替了人的牺牲,这时人才明白,每一次在人服从之时,他都准备好了上帝的羊羔基督。人既然奉献出自己的儿子,上帝怎么能够不贡献出自己的儿子呢?因此,《旧约》的历史不仅是拯救的种种先兆的历史,也是人屡次拒绝与接受的历史。拯救是随着人准备或不准备接受它而临近或离去的。基督的 *καιρός*,即他来临的时刻,取决于人的意志。《旧约》的全部意义寓于突现上帝的眷顾之双重特征的这些徘徊往复的变动之中。上帝的眷顾不是单方面的,这是视人的等待和呼吁而定。上帝的训导术详察着人、试炼着人的性情。

试炼有时候是一场斗争,因为上帝希望人类自由不仅应该反抗他,如果他不显示自己的名,人类自由至少也应该迫使他祝福:所以雅各变成了以色列,“因为你与上帝与人较力,都得了胜”(《创世记》第32章,第28节)。于是族长变成了民族;当这人民囚困在埃及时,上帝动员摩西去解救。在西乃山上,上帝在摩西面前威严地经过,但又不让他看到自己的面容,“不可闯过来到我面前观看,恐怕他们有多人死亡”;神圣自性依然隐蔽着。但是对以色列的拣选,这一具有决定意义的历史阶段,是以一种新的联盟来认定的:律法的联盟。作为选民必须服从成文的义务,律法伴随有神圣的应许,而先知将会继续阐明这些应许。因此,律法与众先知互补;而基督为了强调二者的完整性,总是一起援引二者。众先知是上帝挑选出来以宣告他的律法的深刻涵义的人。法利赛人一步一步地把律法变为一种静态的现实和称义的手段,但是先知和他们不同,先知是要解释律法的精神、律法在历史上的动力作用、律法中使人认识自己的罪,和在罪面前束手无策的状况的末世论呼吁。

在与选民的关系上,先知扮演的角色类似于传统在教会中扮演的角色:事实上先知和传统向我们展示了《圣经》的真实意义。而律法——先知的二元性已经以某种方式表现了逻各斯的规定作用,和圣灵给予生命的行动。在《旧约》中,先知的精神事实上让我们清晰地感受到三位一体之第三位的行动。

拣选范围慢慢地紧缩起来：在以色列是犹大部落，在犹大是大卫一家。这样，耶西(Jesse)家族一直成长，直至对那处女异乎寻常的拣选。这一拣选由天使加百列向马利亚宣告。世界的全部历史，神圣计划的实现，依赖于人类这一自由的回应。处女谦恭的认可使道成肉身得以实现。

“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上”(《路加福音》第1章，第38节)。上帝对于堕落的人类的一切期待，都在马利亚身上实现：一种身位性的自由最终向着必不可少的拯救工作，敞开了她的肉体，她的人类本性。三位一体的第二位格能够进入历史，不是通过粗暴的人侵，这样的话，人依然会是一件工具，不是把与亚当子孙分离的处女搁置一旁，而是通过一种同意的态度，因为这一态度，一直坚持下来的神圣训导术最终得到了报偿。这是因为上帝以全部严肃和慎重的爱参与了人的拯救史，让马利亚总括了《旧约》中所包含的全部圣洁性，向这种爱奉献出她的肉体作为纯洁的寄寓处。她的祖先因为得到上帝的祝福和受到律法的净化，在精神上已经接受了圣言的言说。在躯体方面，她是能够接受圣言本身的。由于生育出从她身上接受了自己人性的神性身位，她的确变成了上帝之母。因此，大马士革的圣约翰写道：“上帝之母(θεοτόκος)的名字包括了上帝以一劳永逸的方式使自己的旨意行在世上的全部历史。”但是《旧约》的圣洁性不仅把母亲给予了圣言，而且可以说，也把新娘给了他：它以预言的方式为以色列选定了她。马利亚是静默的化身。施洗者约翰秉承着以利亚的精神，他就是在旷野中呼告的声音：他是最后一位先知，认出并指明了“上帝的羔羊，背负世人罪孽的”。《旧约》在这两个人身上达到极点，圣像学强调他们各自荣耀地站在基督的一侧：新娘与新郎的朋友。

3. 道成肉身

在关于基督和三位一体的《约翰福音》的导言第 14 节中,基督教异乎寻常的明确主张如雷贯耳,这也就是青年圣奥古斯丁在普罗提诺的形而上学中努力寻找而终无所得的明确主张:“道成了肉身”。圣约翰强调说,我们对三位一体的认识,都是通过道成肉身而得到的。当一个神圣的身位,即上帝之子,成为人子,并“生活在我们中间”时,启示已臻于完成。当然,非基督教思想常常预感到“三”这个数字的奥秘,但是借着涵义不明的象征的模糊性,和三位一体的充分显示,要求着道成肉身。自从《旧约》被揭示为具有三位一体色彩的,宇宙之主即作为圣父出现,而人在沉思“独生子从父那里得来的荣耀”之时,则看到了神圣自性敞开了自身:神学作为对上帝的沉思成为可能:(ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“道成了肉身”)。然后,专为进入到世界历史中的圣子而制定的周密计划开始实施了。事实上,“肉身”在效果上是非人化的最后界限:道不仅容纳了灵魂,也容纳了身体。在这里,“肉身”一词是指人的本性的总和。道“成肉身”之“成”增加了神性存在的充实性,并使形而上学本已严重的困窘更为严重。在一成不变的三位一体之核心,子依然是上帝。但是他的神性有所增加:他变成了人。这是一个不可思议的悖论:道在他的不可减少的神性中未曾改变,却又充分地投身到我们的状况之中,甚至接受了死亡。这一奥秘是爱的最高表现,只能从位格生命方面才能加以探究:子的位格克服了超越与内在之间的界线,能够投身到人类历史之中。“成”超越了永恒不变之神圣自性的一切类别,但是三个自立体不能因此而被认为是同一的:因此,基督虽成为人,却不让三位一体之其他位格受苦或者被钉十字架;而且,因此我们必须谈到专属于圣子的周密计划。这周密计划当然属于神圣的意志,这是三位一体所特有的;世界的拯救当然是

这三者的共同意志，“凡被引入复活之秘密者，都将渐渐知悉上帝太初造万物之目的”（忏悔者圣马克西姆）。这一共同意志的实现，因每一位格的不同而采取的方式不同：圣父派遣，圣子服从，圣灵陪同和帮助，圣子通过圣灵进入世界。圣子的意志既是三位一体的意志，更是服从的意志。拯救我们的是三位一体，但是在世界上完成拯救工作的是道成肉身的圣子。圣父受难派（Patripassians）认为，圣父因为本性与圣子的一致性而受苦，与圣子一起被钉十字架。这势必要混淆处于上帝之中的本性与位格。但是，我们强烈地感觉到，即使我们的区分可以避免异端，那也只能够圈定这奥秘的范围，但不能企及这一奥秘；通达这奥秘的道路严格地说是由信仰和祈祷提供的，没有信仰和祈祷，所谓道路不过是一些空话。这里的奥秘是服从的奥秘。因为在上帝之中，一切都是一体的。但是在基督身上，不仅有上帝的意志，还有人的意志。由于圣子和圣父之间有了区分，在基督身上的这两种意志的配合，就确保了圣子对圣父的服从；所以这一服从的奥秘就是我们得救的秘密。

圣子道成肉身，以促成人与上帝的合一，如果人不投向恶，这种合一就不仅被打断，而且会被禁止。道成肉身的事实克服了这合一的第一个障碍：两种本性，即人的本性与上帝的本性的分离。与人的堕落状态相联系的其他两个障碍依然存在：罪与死亡。基督的工作是战胜它们，从尘世宇宙之中除去其必然性。但并非以超越尘世的力量干净、彻底地克服它们，因为那样一来就会违反造成它们的自由本身；上帝本身对死亡和地狱的屈从，使死亡变得无害，使罪得到救治。因此，基督之死在人与上帝之间除去了罪的障碍；他的复活拔除了死亡的“毒刺”。上帝下降到造物中由亚当之罪打开的动荡的层层深渊，以便让人上升到神性。“上帝变成人，是为了人可以变成上帝”。这句话在圣艾任纽那里出现了三次，也可再一次见于圣亚塔纳修，最后变成了所有时代的神学家共有的箴言。圣彼得首次写道：我们“得与神的性情有分”（《彼得后书》第1章，第4节）。道成肉身的深刻意义寓于由神恩改变了形态的自

然所具有的形而下和形而上的图景,寓于人性此后获得的这种恢复,寓于照亮死亡的晦暗性和导向神化的突破之中。

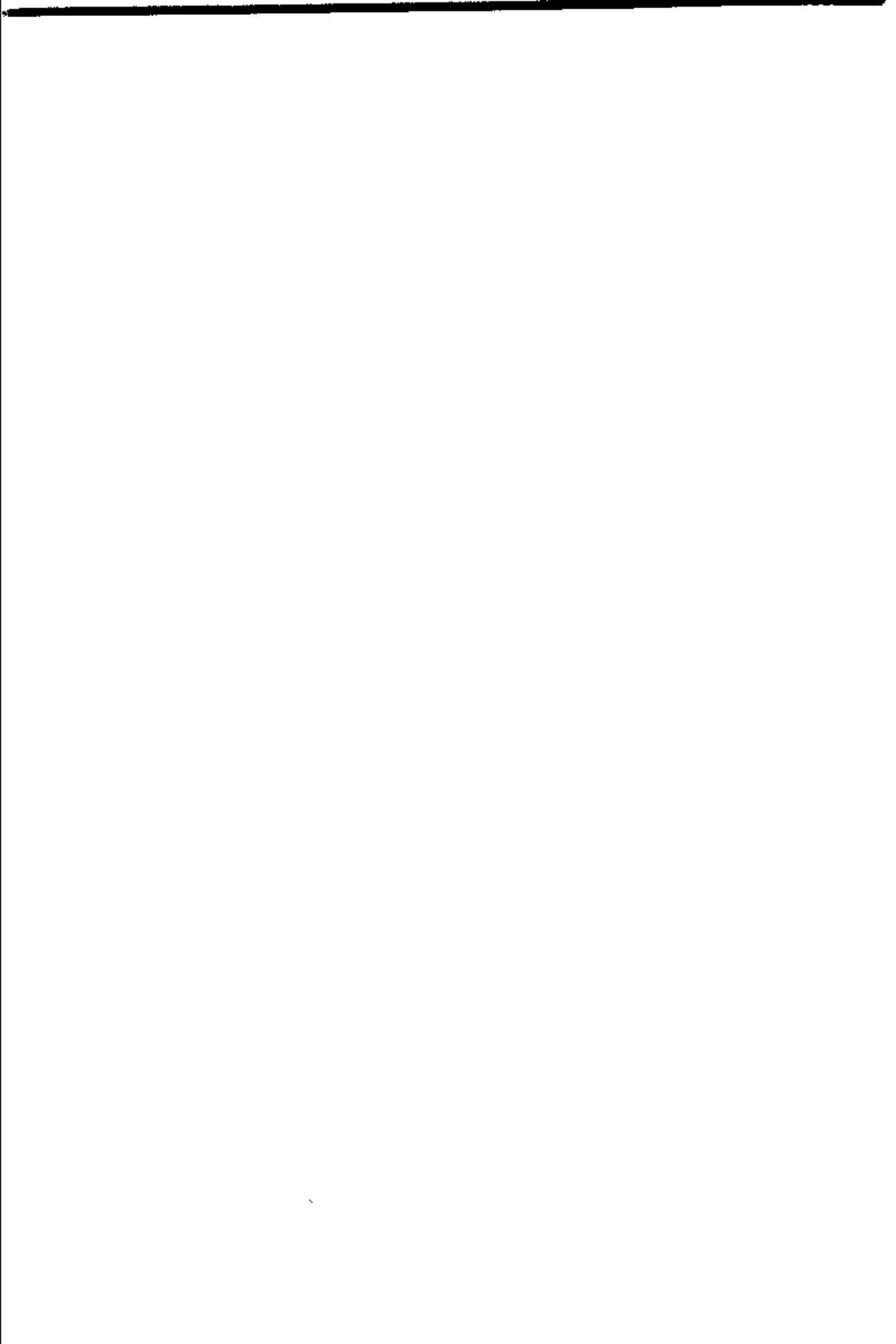
“首先的人亚当,成了有灵的活人;末后的亚当,成了叫人活的灵……头一个人是出于地,乃属土。第二个人是出于天。那属土的怎样,凡属土的也就怎样;属天的怎样,凡属天的也就怎样。我们既有属土的形状,将来也必有属天的形状。”(《哥林多前书》第15章,第45—49节)基督是来自天上的新亚当,是第二个和最后一个人。这个“属天的人”是不是另一种人性、天上的某种优异人性在我们的地上的显现呢,像某些诺斯替教派成员所认为的那样?可是,那样的话,道成肉身又发生在哪里?须知,基督通过他的母亲降临于世,而从她那里不作任何索取。道成肉身的奥秘是神一人(God-man)的奥秘,这神一人把两种本性联合起来,从圣处女那里汲取了人性。人性的奇迹是这样的:道从他自己的造物那里接受了它;上帝在领导的决定性时刻从马利亚那里求了他的人性的最初果实,属于他自己的人的本性。

道成肉身是由于圣灵的行动实现的。这是不是像某些神学家所说的,圣灵是圣处女的配偶,在圣灵怀胎中,圣灵扮演了配偶的角色?这样就把基督的诞生大大地理性化了。因为如果谈论在圣处女一事中“丈夫”的作用,那也是在比喻的意义上:她既然代表教会,那么,她除了自己的儿子之外,是没有另一个丈夫的。在这无精受孕中,精是道本身。而圣灵绝对不是马利亚的丈夫,它完成了对她心灵的净洁,使她完全成为处女,通过十分的诚笃,还赋予她孕育和诞生出道的力量:圣灵作为全部存在的一种纯洁性而赋予的最完整的处女身份,是与神性的母性相符合的。

因而,基督身上没有人的位格:有人性,但位格是神性的。基督是人,但他的位格来自天上。保罗的措辞“属天的人”即源于此。

是不是可以谈论两种本性的合一,教父所说的两种本性的“汇合”呢?教父一向是推敲他们的语言的,也促使我们净化我们的语言。基督的人性从来没有构成一种清晰而先在的性质,他的人性

之到来不是为了与神性合一；在基督位格之外，它从不存在；是他从自己的自立体之核心，而不是从虚无中创造了它，因为，从经过圣灵净洁的处女开始，救赎全部的历史，人类的全部处境，都是必然的。非被创造出来的位格自己创造了自己的人性，而这人性从一开始就是作为道的人性出现的。严格地说，问题不在于合一，甚至也不在于升天，而在于从他道成肉身之时起，在道的位格里两种本性的一致性。圣马克西姆写道：“那无限者以一种不可言说的方式受到限制，而那有限者则开放自身以达到那无限者所享有的程度。”上帝进入到进入历史之肉身中的肉身：历史是风险；上帝担当风险。他，完整和圆满本身，降临到被罪以不完整和不圆满打破的存在的最后限制之上，以促成拯救，在不破坏存在者的自由的条件下使他们自由。



第四章 基督论教义

1. 引言

三位一体出现在基督论教义非常理智的结构,亦即位格与本性的区分之中。三位一体是处于三个位格中的同一种本性;基督是两种本性中的同一个位格。神性与人性,从被造物与非被造物之间无限的鸿沟来看其隔绝程度无论多么严重,也都能在一个位格的统一性中得以整合。

三位一体论和基督论之间有一个相关环节,即**同体性**:因为本体同一(homoousios)这个术语本来用于澄清三位一体中圣父与圣子的统一性,现在又出现在迦西顿公会议(Chalcedon)上最终制定的基督论教义之中。一方面,基督依其三位一体性便与圣父同体;另一方面,依其人性,他又与我们同体。因而,存在着两种同体性,却只有一种现实的仪容,只有一个位格,同时是真正的上帝和真正的人。这一自立体包容了两种本性。在变成另一个的时候,它依然是它,神性没有被转化为人性,人性也没有被转化为神性。

澄清了二寓于一的这一基督论教义的迦西顿教义,是与对道成肉身加以理性化的尝试作的长期斗争的终结,这种理性化的尝试是通过或者消除基督的神性,或者消除基督的人性的方式来实现的。换言之,在背景中兀然矗立着基督教古代时期的两个巨大

的相互对立的神学派别：亚历山大学派(Alexandria)和安提阿派(Antioch)。安提阿派是一个文字诠释派，主要专注于《圣经》的历史方面。它似乎怀疑每一种象征性阐释，神圣事件的每一种灵知，并且一而再、再而三地忽视历史中永恒者的在场。因此，耶稣有可能被描述成为犹太地(Judaea)历史中的一个个体，但是就其暂时性背景而言，这一历史涉及人类的事务太多。在安提阿派那里，历史变得偏狭起来，常常达到忽视上帝变为人这一宏伟图景的地步。与此相反，亚历山大学派专注于基督教的灵知，常常通过一种过多倾向于比喻的阐释而无视《圣经》内容的具体的朴实性，倾向于蔑视道成肉身的历史方面、人性方面。从这两个学派中都产生过大神学家，但每当其中某派屈服于特殊的诱惑之时，也会产生出大的异端分子来。

起源于安提阿派思想的聂斯脱利派(Nestorianism)把基督分解为两个不同的位格。因为每一-同体性都引发出一种单一的共同体存在，所以出现了两种同体：神子和人子，既然二者是位格，所以它们就是分离的。实际上，因为术语尚未稳定，所以位格与本性的区分是混乱的，因而聂斯脱利(Nestorius)的思想在很长一段时间内能够引人误入歧途。君士坦丁堡的这位主教长属于安提阿派，他被认为是这一派的伟大神学家、是大师，有些人如摩普绥提亚的提阿多罗(Theodore of Mopsuestia)，明显地倾向于异端(提阿多罗在6世纪死后受到第五次普世基督教公会议的谴责)。聂斯脱利谨慎地区分了两种本性，他的主张显得正统，直到他否定“上帝之母”(Theotokos)这一称号属于圣处女，并且要用“基督之母”(Christotokos)这一称号取而代之。这一做法伤害了纯朴信徒的虔敬心，聂斯脱利造成了一宗丑闻。由于不能把握身位性的奥秘，他便从本性上设想位格，终于把第一位格和第二位格等同起来。相应地，他把道的位格和耶稣的位格对立起来，虽然他又把二者结合起来——然而而是通过某种道德的关联，通过一种使耶稣成为道的接受者的选择结合起来。对于聂斯脱利来说，只有基督

的人性位格才是为处女所生；她只是基督之母，不是上帝之母。上帝之子和人之子这两个儿子虽然合一，但在基督身上不是同一个。

然而，如果基督不具有位格的统一性，我们的本性就不是上帝真实地设定的，而道成肉身也就不再是一种“身体的”复原。如果基督身上没有真正的统一性，人和上帝的合一也就不再可能，关于拯救的全部学说将失去本体论的基础，我们依然会处子和上帝分离的状态。神化被禁止，基督将不过是一个伟大的模范；而基督性就变成了道德性，一种对耶稣的仿效。

出自东派教会虔敬态度的激烈反对迅速驱逐了聂斯脱利学说，但是反对情绪之猛烈，滋生出另一极的异端。为了维护基督的统一性，他们从本性、从神的本性方面，通过对道的高扬来表现这统一性。亚历山大的圣西里尔在他反对聂斯脱利的争辩中提出了一个公式：道的化身只有单一的本性。对他来说，这是简单的用词不当，从其上下文能看出这一点，圣西里尔依然是正统的。但是他有一些门徒则生搬他的公式：在基督中，在其神性中的惟一本性。这一异端的名称便由此而来：基督一性论（来自希腊语词 *μόνη*，单一的；和 *φύσις*，性质）。这样，基督一性论者并不否认基督的人性，但是这种人性在他们看来是湮没在他的神性之中的，像一滴酒落入汪洋大海。人性在神性中分解，或者在接触神性时蒸发殆尽，像泼在大火盆里的一点水。基督一性论者不厌其烦地重复说：“道成肉身”；但是对于他们来说，这个“成”是水变成冰的“成”：是一种表象，一种相像，因为在基督身上，一切都是神性的。因此，基督和圣父，而不是和人同体。他经过圣处女，却不继承她的任何特性；他不过是利用她而出现。

无论他们之间的细微差异有多少，但不可否认的是，在基督一性论者当中有一点是保持不变的：基督的确是上帝，的确不是人。换言之，基督的人性仅仅是一种现象，而基督一性论以化为幻象论而告终。

聂斯脱利主义和基督一性论都是教会内部从未停止威胁基督教的两种前基督教倾向的表现：一方面是两方的人文主义，即雅典和罗马的遗产；另一方面，是古代东方的宇宙迷妄论和纯粹的内在性，及其重新吸收一切的绝对者（水和冰的形象在印度是经典性的，用来表明有限与无限的关系）。一方面，人性在封闭它自身；另一方面，它又淹没在神性之中。在这两种对立的倾向中，迦西顿教义围绕着真正的上帝和真正的人，对上帝与人的真理，他们既无分离又无融通的统一性的秘密，进行了详细的规定。“依据教父传统，我们一致宣布，必须承认单独的和惟一的儿子，我主耶稣基督，他有完美的神性和完美的人性，因有神性而是真正的上帝和与圣父同体的真正的人，因有人性而与我们同体，除了罪，一切都与我们相同，依神性在一切世代之前为圣父所生，依人性在近期为上帝之母、处女马利亚所生，是为了我们和我们的拯救，作为单独和惟一的基督、子、主，这独生子（the Only - Begotten）以没有混合、没有变化、不可分割、不可分离的两种本性来让我们认识他自身；以这种方式，合一不会破坏两种本性的差别，但是，相反，每种本性的特性在一个单独的位格或自立体中结合时，只会更为牢固，而这单一的位格或自立体不会分割或分开成为两个位格，它依然是圣子、单生体、上帝与道、主耶稣基督的同一个，而且是单独的位格。”

“没有混合、没有变化、不可分割、不可分离”，两种本性就是这样在基督位格中统一起来的。在这四个短语中，前两个是针对基督一性论者，后两个是针对聂斯脱利派的。事实上，这四个规定都是否定性的： $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\gamma\chi\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ ， $\acute{\alpha}\tau\rho\acute{\epsilon}\pi\tau\omega\varsigma$ ， $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$ ， $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omega\varsigma$ 。它们以表面否定法囊括了道成肉身的奥秘，但是禁止我们去想像其“为什么”。基督完全是上帝：无论作为摇篮里的婴儿，还是在十字架上受难，他都不会不享三位一体的充分特征，也不会停止以其恒在之威力统治宇宙。圣克里索斯托的祈祷文呼唤说：“啊，基督，你在墓内的身体之中，在地狱的灵魂之中，正如你作为上帝曾和窃贼

在天堂中,和圣父与圣灵在宝座上,你是无限的,你充满万物。”另一方面,基督的人性也全然是我们的人性。人性不因为他永恒的诞生而属于他,是他的神性位格在马利亚身上育成了它。因此,基督有两个意志、两种智慧、两种行动方式,但这一切永远结合在一个单一的位格之中。在他的每一个行为中,都有两种能量发挥作用:神性的能量与人性的能量。因此,构建基督心理学,以写“基督传”来重建他的“精神状态”,都是没有意义的。我们不能猜想神性和人性是“如何”共存于同一个位格上,这也是迦西顿四项否定的意义。此外,我们还要重复一句,更不应该报怨基督不是一个“人性位格”的事实。他的人性,在人的无数自立体当中,是没有它自己的自立体的。像我们一样,他有身体;像我们一样,有灵魂;像我们一样,有精神,但是我们的位格不是这样的组合;它通过并超越永不构成其本性的躯体、灵魂和精神而生存。人通过自己的人格可以离开世界,而上帝之子则通过他的位格而进入世界;因为基督的位格本性是神性的,使人的本性“自立体化”,正如拜占庭的列昂提乌(Leontius)在6世纪所说的那样。

基督的两种本性虽然没有被混合,但依然经历了某种相互渗透的过程。上帝能辐射出基督的神性并渗入他的人性,他的人性从道成肉身之时起就已神化,正如一块铁在火盆里烧烤虽变得火热,但在性质上依然是铁。基督的变容向使徒显示了部分神性能量的光辉,这光辉使他们主人的人性熠熠生辉。两种本性的这种相互渗透——神性渗入肉体 and 肉体因此得到的渗入神性的能力,像忏悔者圣马克西姆所说,被称为 *perichoresis*, 或者,在拉丁文里被称为 *communicatio idiomatum*。大马士革的圣约翰说:“肉身不失其所有而变成道,同时又凭靠自立体与道同一。”基督因爱而变成人,但同时依然是上帝,而他神性的热火永远拥抱着人性;正因为如此,圣徒虽然是人,却能分享神性,并通过神恩而成上帝。

2. “上帝的形象”与“奴仆的样式”

“你们当以基督耶稣的心为心。他本有上帝的形象,不以自己与上帝同等为强夺的;反倒虚己,取了奴仆的形象,成为人的样式;既有人的样子,就自己卑微,存心顺服,以至于死,且死在十字架上。所以,上帝将他升为至高,又赐给他那超乎万名之上的名,叫一切在天上的、地上的,和地底下的,因耶稣的名,无不屈膝,无不口称耶稣基督为主,使荣耀归与父上帝”(《腓立比书》第2章,第5—11节)。《腓立比书》中这一著名的“虚己”(kenotic)段落,说明了道的虚乏:虽然还保持着“上帝的形式”(μορφή θεου),亦即保持着与上帝相同的处境,保持着神性,但是在接受奴仆的处境(μορφή ἡδούλου)之时,他是空乏、虚己、谦恭的(ἐκένωσεν)。上帝之子由于极度的卑下,由于他放弃神性的秘密,下降进入一种自我毁灭的处境(不是在原本虚无的意义上,而是在人类堕落状态开启的动荡深渊的意义上);佯谬的是,他把自己神圣自性的完整的充足性,与给予堕落的属人本性的同样程度的非充分性结合了起来。

这一段落应该说与《以赛亚书》关于“苦难之人”、论令以色列人困窘的那预言的段落比拟;那预言不是誉满天下的救世主作的,而是“耶和华的奴仆”作的,他遭受痛苦和凌辱,在沉默中献身,是“赎罪祭”,“为我们的过犯受害”(《以赛亚书》第53章)。

亚历山大的圣西里尔详细探索了这一神性的虚己。他说,上帝自己在道成肉身之时,不能摒弃自己的本性,不然他就不再是上帝,我们也就不再能够谈论道成肉身。这就是说,虚己的主题不是神性本性,而是圣子的位格。这个人在他自己的恩赐中完善自身:他把自己与自然区分开来,没有“强夺”自然,而是要全然地放弃自身。正因为这样,圣子“不以自己与上帝同等为强夺”,而且“反倒虚己”;这不是一个突如其来的决定,也不是一个行动,而正是他的

存在、身位性的表现；这不是他自己的意志，而是作为三位一体意志之表现的他的自立性的现实；就这一意志而言，圣父是其源泉，圣子是恭顺的实现，圣灵是荣耀的完成。因此，在作为自弃的圣子的位格存在，和他在尘世的虚己之间，存在着一种深刻的延续性。他放弃了一种他从未“强夺”以自荣的有利处境，接受了耻辱、污名和诅骂。他承担了罪的客观条件。他屈尊下就我们凡人的处境。他放弃了自己的高贵特权，在苦难和死亡中越来越多地隐蔽了他的荣耀。因为他必须要在自己的肉身上发现上帝按自己至美的形象创造的人，是怎样由于堕落而变得丑陋。

虚己是道成肉身的屈辱和死亡的方面。但是基督奋力保护了他的神圣自性，他的虚乏是自愿的：他虽然依然是上帝，却情愿成为凡人，因为征服死亡的惟一方法是让死亡渗入上帝本身，而在上帝那里，死亡无一席之地。

虚己是不寻求自己的荣耀而寻求派遣他的天父之荣耀的那个奴仆的谦下。基督没有，或几乎没有明言自己的神性。在全然放弃自己、隐蔽自己神性、舍弃自己意志，以致说出“圣父比我伟大”的同时，他在地上完成了三位一体的爱的劳作。通过他已见证到的、对人类自由的无限尊重，他向人只显露出奴仆所具有的哀伤、兄弟般的面容和在十字架上哀伤的、兄弟般的身体；他以此唤醒了人作为对爱的回应的信仰：只有信仰的眼睛才能见出奴仆形象下面的上帝的形象，在人的面容之下释解出一个神性位格的临在，学会在每一面容之中揭示出按上帝形象创造出的这个人的奥秘。

但是，在基督的虚己以复活结束之前，通过他的人性实现了两次上帝之显现：一次在洗礼之时，一次在变容之时。基督每一次都不是以“奴仆的形象”，而是以“上帝的形象”显现自己的，他让他的神圣自性，亦即他与圣父和圣灵的统一性，通过他神化的人性闪耀出来，因为，据忏悔者圣马克西姆认为，他那起作用的可堕落的人性在本性上是不可堕落的。圣父的声音，圣灵以一朵云或一只鸽子的形象出现，使“上帝的形象”的这两种显现成为两次三位一体

的上帝之显现。变容节庆上的拜占庭康塔基昂诗体(kontakion)强调,门徒们“依其能力”看到了神的荣光,“他们在看到你的受难和惨死之时,能够理解你是自由地屈服于这些苦难的”,而不是出于自然的任何必然性。

“变容之光明无始亦无终。”(圣帕拉马斯)这一点应该让我们更多地认识到虚己的实情。从道成肉身到死亡,基督自愿地、全面地接受了由我们的罪所造成的后果。他经历了全部的不坚定性,我们人的状态里全部的卑微性,但没有经历依赖于我们的自由中所有破坏性的情欲。甚至这第二位亚当为了完全与第一位“一致”,也允许了诱惑者靠近,不过这一次不是在乐园里,而是在已堕落的人的环境之中。只有在基督身上,非存在才变成了痛苦和爱,没有变成恶或者恨;正因为如此,那引诱者才被本身包容了比乐园更多内涵的他、真实的他所摒弃。

3. 两种能量,两种意志

迦西顿公会议的规定不仅针对聂斯脱利主义和基督一性论,但是,在详述基督作为一个完美的人是由一个理性灵魂和一个身体构成之时,也针对另外一种异端:阿波利拿利主义。老底嘉的阿波利拿利(Apollinarius of Laodicea)生活在4世纪,伟大的卡帕多(Cappadocian)对他进行过抨击。他是亚历山大派的典型代表,在这一派中,基督的统一性被肯定为高于一切。在基督一性论之前八十年,当此思想还在酝酿之中,他就不断地问,何以协调这种统一性和其中神性与人性的二元性。他认为,这不是关于两种完美本性的问题,因为依据希腊思想(他是这种思想的追随者),“两种完美之物不可能变成一个”,两条完美的原则不可能结合起来形成第三种也是完美的本性。要么这两种本性是不完美的,或者二者的统一只不过是一种罗列而已。总之,阿波利拿利将这两种本性

从那象征的字面意义,却试图抽空它的内容。这种把迦西顿公会议“非迦西顿化”的长期努力,或者是由于东方唯灵论顽强的一性论本能,或者是由于主要从政治上寻求与真正的基督一性论者的妥协。第一个动机解释了5世纪末、6世纪初产生的单力论(Monoenergism)教义。其拥护者承认两种本性,但是又断言其运作,即显示这两种本性的能量依然是独一无二的。因而,人性与神性的区分不再是一种抽象:或者两种本性被混合,或者人性是全然被动的,而神性是惟一的活动体。

这一学说在7世纪受到几位教父的反驳,首先是忏悔者圣马克西姆。我们在基督身上必须同时设想两种不同的运作和一个单一的目标、一种单一的行动、一种单一的结果。基督通过这种本性来行动,像一把在火中烧红的剑同时既切割又燃烧一样。每种本性都以自己恰当的方式在这单一的行动中合作:大马士革的圣约翰写道:“使拉撒路复活的不是人性,在他墓前哭泣的不是神力。”

与基督一性论的另一种妥协形式——这一次是有意的——是基督一志论(Monothelism)。一志论也承认两种本性,但只承认一个单一的意志,即神性的意志。人的意志服从这一意志,直至本身被吞没。这一学说的代表是特别狡猾的政客;这种妥协的背景是:帝国东部各省一方面受到基督一性论的侵蚀,另一方面受到帝国追求统一的欲望的侵蚀。相应地,三名宗主教——亚历山大城的西里尔、君士坦丁堡的塞吉乌(Sergius)和罗马教皇贺诺里乌(Honorius)都忙于对学说进行相当浅薄的详述。贺诺里乌或多或少地遭到另外两人的嘲笑,但大概只有他是诚恳的。不过,在他死后,第六次全基督教公会议指摘他为异教徒。

耶路撒冷宗主教圣索福罗纽(St. Sophronius)虽然年迈,在去世之前仍然抽出时间提出抗议。圣索福罗纽的继承者,教皇圣马丁(St. Martin)和教皇圣阿加多(St. Agatho)继续作出反应。但是真正拯救了教会的是一个普通的僧侣,当时已经是单力论不可低估的对手——忏悔者马克西姆。他与圣马丁一起被流放。教皇

在流放中死去。圣马克西姆被送回君士坦丁堡,但依然庄严地拒绝追随教会准备采用的妥协办法。他宣布:“即使整个世界都和你们谈妥,我一个人也不会和你们妥协”,强烈反对整个教会而面对真理。后来他遭到迫害,又被流放而死去。但是他的反抗拯救了真理,整个教会很快被迫接受这一真理。为了反对基督一志论,我们才遵循含有深刻人类学洞察力的圣马克西姆的论断。

基督一志论,像大多数这一类型的异端学说一样,是从位格的一项功能方面来对位格提出定义的。在这里,意志被归结于自体。为澄清基督身上两种意志的问题,圣马克西姆以已被确立的三位合一的理论成果为出发点。在三位一体中,有三个位格和一种本性;意志为三者共有;只有一个意志。这样,意志是被归属于本性的概念,而不是位格的概念,不然我们就必须把三个意志置入三位一体。

位格在与他的意志的相互关系中的超越状态,冒犯了我们通常的概念,这是因为这些概念只涉及到了为确定自己的“自我”而必定把意志归属于自己的个人。在这里,圣马克西姆十分精辟地分析了意志的概念。他区分了两种意志:第一种,θελημα φυσικη,即“本性意志”(natural will),是本性倾向于适应本身之物的倾向,是“倾向于符合本性之物的一种本性力量,一种包含了所有本质特性的本性的力量”。“本性”状态的本性,亦即,没有被罪扭曲的本性,是只能向善的,因为它是“理性的”,亦即倾向于上帝的。一种完美本性的意志是意识到善的,因而追随善。但是堕落蒙蔽了这一意识,因而本性常常倾向于“反本性”;它的志向被推进罪。但是人被给予了另一种意志,θελημα γνωρικη,这一次它是从属于身位性的。这是选择的意志,我可施于我本性意志的个体判断,或者接受、拒绝,或者将其引向另一目标,使之在清除自身之罪时真正合乎本性。

由于我们真正的自由遭到篡改,使用这一审慎的意志是必不可少的。“自由意志”适应于罪把我们推进其中的那一状态;因为我们陷入罪,我们必须不停顿地进行选择。在基督身上有两种“本性”意志,却无人类的“自由意志”。在他的位格中,这两种本性意志是不会发生冲突的,因为这一位格不是一种属人的自立体,人已经尝过那致命的果子,就必须不断地在善与恶之间选择;但他是一种神性的自立体,他的选择已经一劳永逸地完成,是虚己、无条件服从圣父意志的自立体。

基督的属人本性是完备的,但是,作为人身上之“位格”来发挥作用的,也作为基督身上的“道”发挥作用:基督的身位性是神性的。后者所承当的人性与犯罪之前的亚当的人性有些类似。但是,道的虚己也是乐园里的这一人性的虚己,乐园里的人性则由于救世主的救赎意志而服从于罪的客观条件,对于这类条件应该不以自由意志,而以受苦和爱作出反应。另一方面,如果圣子的意志可以和圣父的意志等同,那么,变成为道的意志的人之意志,则是他自己的:而在他这属于自己的意志之中,包含了我们的得救的全部秘密。

4. 基督身上的二元性和统一性

681年在君士坦丁堡举行的第六次全基督教公会议,澄清了迦西顿公会议的基督学定义。会议重新肯定了本性的统一性和二元性,详细说明了基督身上存在着不可能对立的两种本性意志,因为人类意志服从作为上帝意志的神性意志。公会议上的教父引用了圣亚塔纳修论基督的话“我现在心里忧愁……父啊!救我脱离这时候”(《约翰福音》第12章,第27节)的一段——在一篇已失传的论文中的一个片断,教父强调指出,在道成肉身中,人的意志构成了道的意志。圣子抑制自己的意志、他的意志因而不再单单是

圣父意志这一事实,在圣父和圣子之间造成明显的分离。拯救的全部精心设计都在于只与道有关的他的属人意志对上帝意志的服从。道所“自立体化了的”人类意志没有被摧毁,正如基督的肉体虽被神化,但依然保持其造物式的现实性。公会议的总结是,“然而,我们还是要把奇迹(被神性之能所操作)和苦难(因人性而遭受),归属于同一个位格”。

在这些规定的背后,是圣马克西姆(St. Maximus)的人类学;他的人类学区分了本性意志(θέλησιςφυσική)和选择意志(θέλησιςγνώμική);这后一种意志不是本性的一种倾向,而是一种自由决断的可能性,因而是位格的一个维度。作为选择,赋予道德行为以其位格的特性。它只是作为神性自由存在于基督之中:但是上帝的自由意志是不能规定属性的,因为圣子的惟一决定是放弃神性,接受人类的全部状况,全然地服从圣父的意志。道所独有的意志,即他的人类意志,是服从于圣父的,通过属人的手段——不是在“是”与“不”之间的摇摆,而甚至是通过恐怖与叛逆的“不”说出的“是”——来表现出新亚当对他的上帝的依恋:“父啊!救我脱离这时候;但我原是为这时候来的。父啊!愿你荣耀你的名”(《约翰福音》第12章,第27—28节)。“我父啊,倘若可行,求你叫这杯离开我;然而,不要照我的意思,只要照你的意思”(《马太福音》第26章,第39节)。因此,基督的态度恰恰意味着自由,虽然圣马克西姆否认他的自由意志。但是,这种自由不是一种可能疏远救世主的永恒选择;对基督来说,也不是一种经常性的必要性,即他每一次作出有意的选择之时,都是为了使他神化的肉身屈服于我们堕落状态的限制,如睡眠与饥饿:因为这样做会把耶稣变成一名演员。在这里,自由受到了基督独特的位格意识的制约:这是确定的和经常性的选择,要承担我们境况的不完美性,甚至进入死亡的最终宿命。这是自永恒以来得到同意的选择,允许一切造成我们现有处境、亦即我们堕落状况的因素深深地浸透他自身:这一深度即指忧患、死亡、坠入地狱。与“虚己的”学说之上升性质相反,如果

说,基督意识中有一种进程,那么,这也是下降的,而不是攀升的。的确,对于虚己论者来说,基督对自己神性的意识是不停地成长的。因而,在受洗时,他意识到了自己是上帝之子——通过某种“回忆”。但是,相反,在阅读福音书时,我们看到他是圣子的意识下降得更低,越来越多地面向人类的堕落。他诞生于处女,这是被神化的肉身几乎天堂般圣洁的现身;童年沉默中的智慧毫不困难地战胜了聪明的人,迦拿的第一个神迹是在娶亲筵席上的。然后,一切都沉降到基督为之而来的那个“时刻”,对他来说,真正的十字架之路是这有意识地持守的一个对象,即他的人性,通过下降面探索我们的深渊。认为道已变得意识到了他的神性也许是荒谬的,但是,道变得意识到我们的沉沦,他接受了全部这种沉沦,却是完全必然的。他接受罪,让罪进入他身体中——他是无罪的,他要把罪消除。十字架的阴影深入了它不能够玷污的纯洁体,十字架的分裂活动渗入了它不能分裂的统一体。

基督的惨痛常常令人惊异,甚至令人困窘。大马士革的圣约翰对此加以思考,他写道:“在他的人性意志拒绝接受死亡之时,他的神性意志对人性的表现作出让步,于是主依其属人本性,落人痛苦和恐惧。他祈祷免除死亡。但是,由于他的神性意志欲求他的人性意志接受死亡,对于基督的人性来说,痛苦变为自愿的。”上帝之子必须依靠他的人性意志来接受死亡,这是罪的后果和贡献。他本身没有罪之根,因为他不可能知道罪的结果:死亡。人本身含有这一罪根,所以可以说死亡对于人是“符合本性的”,也就是说,在低于本性状态中,在生物学上、逻辑上和心理学上是可以接受的;在上述状态中,上帝遏制住了人的堕落,并推出一种律法,恰恰就是关于死亡的律法。因此,善贼对恶贼的话——“我们是应该的,因我们所受的,与我们所作的相称;但这个人没有作过一件不好的事”带有一种本体论的意义。善贼死的痛苦比基督的少得多。但是,在他接受了罪的可怕后果之时,当他降入我们动荡深渊的渊底而意识到死亡之时,他看到了他已神化的人性正反抗这种“反本

性的”被控告状态。但是,在专属于道的独特意志服从之时,他体会到了死亡之前的可怕恐惧,因为死亡对于他是陌生的。只有基督知道死亡到底是什么,因为他已神化的人性是不会死的。只有他能够忍受全部的痛苦,因为死亡是从外部捕获他的存在的,而不是像命运那样从内部涌起,也不像堕落的人那样,在疾病和时间腐蚀肉体肌质之时,是存在与非存在之混合体的无法改变的聚集点。通过这一没有量度的,或者只量度过一次的死亡,罪被消弥。罪消逝于与全能神性相关联的基督的位格统一性之中:因为救赎就是通过这终究不可分离地既是人、又是上帝的基督,走向人和上帝终极分离的门径。

5. 救赎

纳西盎的圣格列高利写道:“为了让我们再活起来,上帝化为肉身和死亡是必要的。”圣亚塔纳修说:“如果说上帝生、上帝死,那不是因为他生他才死,而是为了死才生。”事实上,死的终极性并不植根于基督的属人本性;他作为人的诞生本身已经把一种可能变为必死的因素引入他的神性位格。道成肉身似乎在圣父和圣子之间创造出—片“空虚”,—片允许已变成肉身的道的自由服从的开阔空间,即救赎的精神场地。通过被遗弃、通过被诅咒、—个无辜的人承担了全部的罪,用自身来“取代”那些理应受到责难的人,并且为了他们而遭受死亡。施洗者圣约翰回应以赛亚说:“看哪!上帝的羔羊,背负世人罪孽的。”以色列全部的牺牲传说,以用—匹公羊取代以撒的牺牲开始,在这里达到顶峰。被囚的整个类型学,对于—个“遗留者”的解放之每种期待,也得到了实现。圣保罗写道:“基督既为我们受了咒诅,就赎出我们脱离律法的咒诅。”

圣子精心设计的计划的中心要素,即救赎,不应该和整体的神性计划分离开来。这一计划从来没有发生变化。它的目标—直就

是充分变为自立体的诸位格存在,并在全部自由中与上帝的合一——对人来说,是地上宇宙,或对天使来说,是天上宇宙与上帝的合一。上帝的爱永远追求同一个目的:人的神化,和通过人而达到的整个宇宙的神化。但是堕落要求一种变化,不是在上帝的目标之中,而是在他的手段、在神性“训导术”中的变化。罪破坏了原来的计划,即人直接攀向上帝的计划。宇宙中打开了一个灾难性的裂隙;这个伤口必须治好,人类失败的历史必须得到救赎,以求重新开始,这就是救赎的目的。

如此看来,救赎似乎是神性计划的消极侧面。它设定了一种不正常的、悲剧性的、“反本性的”现实。把救赎归结于它本身,使它本身变成目的是荒谬的。我们的罪使赎罪成为必不可少,但赎罪不是目的,而是手段,是达到惟一真正目标——神化的手段。拯救本身只是一种否定性的因素:惟一的本质现实依然是与上帝的合一。一个人如果不专注于使自己全然关注上帝,那么,从死亡、从地狱得救还有什么意义?

从神性计划方面来看,救赎包括几种因素,在神性充分临在之时更加明朗化。它首先是消除把人和上帝分离的根本性障碍,尤其是使人性屈服于恶魔,允许堕落天使统治地上宇宙的罪。以后,被囚造物的这一解放还伴随有他本性的恢复;他的本性被变得有能力接受恩典,从“荣耀走向荣归”,甚至达到要把神性本性纳入人性,让人性使宇宙彻底改观这一可能性。

圣保罗告诉我们,基督的这一工作,天使所不理解的这一工作,是十分宏伟的,因而单一的解释或者单一的比喻是不能囊括净尽的。救赎的概念具有普通法律的面貌:这是奴隶的赎罪,是为那些因不能还债而依然留在监狱的人偿还债务。关于通过十字架使人与上帝合一之中介者的主题也具有法律的性质。但是教父又着重指出保罗提出的这两个形象,不但由保罗提出,又被教父加以强调的这两个意象,不应该被僵化地理解,那样一来就等于在上帝和人性之间构筑起某种无法维护的关系。我们还是应该把这两个形

象列入其他在数量上几乎无限的形象之中,每一个都像是一个无法言说的事件的一个侧面。大量出现在福音书中的有寻找迷途羔羊的好牧人,那战胜了强盗、把他捆绑起来、取走他赃物的“强人”,重新发现并且擦净了罪之尘土,下面印有上帝形象银币的妇女。祈祷文,特别是复活节前一周的祈祷文,主题是消灭了敌人、打破地狱之门的胜利武士,在地狱之门,正如但丁(Dante)所说的:“他们的旗帜凯旋而入。”在教父著述中也有形体的形象:净洁之火的形象,尤其是医治人伤痛的医生的形象。的确,自从俄利根以来,基督就是看护和恢复被匪徒亦即魔鬼所损害的属人本性的善良的撒玛利亚人。最后,牺牲的主题远不仅仅是一个比喻。这是一种类型学的顶峰;这一类型学享有它所宣称的现实,享有以“一种永恒精神”提供的“基督之血”,如《希伯来书》所记;在该书中,这一形象深刻地完成了这一法律的象征性。

圣保罗写信告诉加拉太人说,基督自由地到我们中间来,“变成了咒诅”。因此,把基督送上十字架是必然的,因为上帝离开了受咒诅者,离开了被众人离弃的异乡人。“我的上帝!我的上帝!为什么离弃我?”这极为直截了当的痛苦表白也有一种象征性的价值:受难者这最后的呼喊正是诗篇 22 篇第 1 节,是长时间受苦之义人的祷告。这一诗篇的开端宣告了人的绝望感:“我如水被倒出来,我的骨头都脱了节。”(14 节)接着是著名的预言性片断,双手和双足被扎,外衣被分,里衣被拈阄。这样,通过一种内在的类型学,基督的受难符合并且回应了离异,以及被自己的堕落所完全损害的属人本性所产生的苦恼。诗的末尾,像是宣告复活,歌颂义的胜利和上帝的拯救力量。

如果说,基督重复了这一诗篇,那是因为他承担了我们的全部处境,甚至达到了那种感触的极限:这种感触是处于弥留之际的人在宗教性的死中体验到的,也就是说,他们把死体验为一种与生俱来的受到限制,被外在化、堕落了的本性遭受损害已到尽头——本性仍遭受损害,即被上帝抛弃的感觉:“求你不要远离我,因为急难

临近了,没有人帮助我。”在道里是既没有分离、也没有悲剧的,道和圣父永远同体。正因为如此,分离和悲剧在进入基督之时,即已告终。圣克里索斯托在一篇复活节讲道中说:“在基督依然自愿地保持作一个囚徒的时候,死亡忍受了分娩的阵痛。它不能反抗、它迸发出来、它解救我们。”忏悔者马克西姆继续谈论救赎主题:“基督在十字架上的死,一直是对审判的审判。”由于不能在上帝之子的位格中发挥作用,咒诅变成祝福;通过十字架,罪的全部条件变成拯救的条件。因而罪和死亡都不再把我们与上帝分开。洗礼把我们卷入基督的死,从而可以使我们与他一起复活;忏悔永远可以把我们送回到上帝那里,而忏悔每天承担的死亡,可以为我们创化出神性的生命。

死亡的咒诅从来不是上帝的审判。上帝的审判是一位慈爱的父亲的惩罚,而不是一位暴君莫名的愤怒。它的性质是教育性和恢复性的。它阻止了一种被疏离生命的长存,即阻止生命冷漠地陷入一种反本性的境况之中。它不仅结束了我们本性的解体,由于对限定性的焦虑,还帮助人在他的处境中活跃起来,并转向上帝。同样,撒旦的非正义的意志只有通过上帝的正义的许可,方可付诸实施。撒旦的选择不仅受到神之意志的限制,而且也被这一意志所使用,从约伯的情形中我们可以看出这一点。

死亡或撒旦的统治从来都不是消极性的。此二者已经是神性之爱的标志和手段。在救赎的时刻,魔鬼的力量将被驱除,人与上帝的关系将会发生变化。我们可以说,上帝要修正他的训导术。他从撒旦那里剥夺了统治人性的权利。罪被清除,恶魔的统治崩溃了。赎罪这个词语获得另外一种意义:叫魔鬼偿还某种债务,正如公元最初几个世纪的教父文献所强调的。上帝曾把某种权力交给魔鬼,然后又收回,因为魔鬼在袭击一个无辜的人时超越了自己的权利。艾任纽、俄利根和尼萨的格列高利都言明,撒旦因为想要把自己无权控制的惟一的一个人加以管辖,所以被公正地剥夺了权力。某些教父,特别是尼萨的格列高利,提出某种神性计谋的象

征：在上帝神性的鱼钩上，有基督的人性作鱼饵；魔鬼扑向猎物，那钩扎了它——它不能吞下上帝，死了。

向上帝偿还的债务，叫魔鬼偿还的债务：这是两个只有连在一起才有价值的形象，旨在把行动包含在这价值不可估量的深刻性之中，而基督正是通过这种深刻性向我们归还了上帝子孙的神性的。被那种在这些教父提出的形象面前退缩的理性主义抽去内容的神学，必定不能对基督之业绩作宇宙论的考察。但是我们不应固着于此，而应该扩展我们对救赎的知识。相对来说，不仅魔鬼，而且天使也被剥夺了力量。在第二位亚当身上，上帝本身直接与人性合一，使它能够享有他对天使的无限优越性。救赎是一种奇妙的现实，遍布在整个宇宙之中，无论其可见与否：“对审判的审判”使堕落的宇宙与上帝和解。十字架上的上帝向人类伸出双臂。纳西盎的圣格列高利写道：“仅几滴血就令宇宙再度完整。”

魔鬼被击溃，但可以说它的权利并没有遭到破坏。同样，有关人的本性之律法虽被摒弃，但是上帝的正义没有遭到破坏。换句话说，我们不应该把上帝描述为一个依附于某种超乎他之上的正义的立宪制君主，或者因反复无常而制订出没有秩序或客观性的法律的暴君。正义不是一种高于上帝的抽象现实，而是他的本性的表现。正如他在创世的秩序与美中进行创造，并表现出他自身那样，他也在他的正义中显现自身：基督本身即为正义，并以其完满性确认了上帝的正义。并不是圣子因不亚于圣父地承受由无限的伤害而来的无限满足，而实施了一种怪异的正义。纳西盎的圣格列高利问道：“为什么圣父甚至没有接受亚伯拉罕在一次燔祭中贡献出的以撒，而是以公羊代替这种人祭？为什么圣子的血对他来说赏心悦目呢？”

基督不是执行正义，他显现正义：他显示出上帝对造物的期望，即人性的完满，“最大限度的人”——用尼古拉·库萨的话来说。他完成了被亚当背弃的人的使命：只依靠上帝来生活，来哺育宇宙。这就是上帝的正义。圣子在神圣自性上与上帝同一，通过道

成肉身获取了实现这一正义的可能性。然后,虽然圣父显得与他远离,他也能够服从他,放弃他的人性给予他的,他自己的这种意志,全然献身,甚至死亡,以求从圣父那里得到荣耀。这是在基督这真正的亚当身上人性的恢复。纳西盎的圣格列高利总结说:“上帝接受牺牲这一点不是显而易见的,牺牲不是因为他要求如此,或感到有某种需要,而是因为一种精心的设计的计划使然。”“人必须借助于上帝的人性来神圣化;上帝自己必须解放我们,以他自己的力量战胜暴君,用他的儿子把我们召回到他那里去;他的儿子是中介者,为了圣父的荣誉而完成一切,他对圣父是事事服从的……让沉默来崇敬其他的一切。”

6. 复活

圣父“因救恩计划”而接受圣子的牺牲:“人必须借助于上帝的人性来神圣化。”^① 虚己的顶峰和终结都在于基督之死,都是为了使人类的全部状况,包括死亡、神圣化。为何上帝成人?(Cur Deus homo?)。不仅是因为我们的罪,还因为为了实现我们的神圣化,就必须把我们已堕落生活的全部要素都引入与死亡无缘的真正生命中去。通过基督的复活,生命的充实被注入到人性的枯干之树上。

基督的工作展现出一种物理的、甚至是生物学上的现实。在十字架上,死亡被生命吞没。在基督里,死亡进入神性,并在其中消解,因为“在那里它没有一席之地”。救赎意味着一场生命反对死亡的斗争,以及生命的胜利。基督的人性构成了一种新创世的首要果实。通过它,一种生命的力量被引入宇宙,在最终销毁死亡之时使宇宙复活和彻底改观。道成肉身和复活,死亡被削弱了,不再是绝

^① St. Gregory of Nazianzus,《讲道》,45,《论圣复活节》。

对的。一切都汇集于 ἀποκατάστασις πάντων, 亦即汇集于被死亡消灭的一切之完全复苏, 汇集于用变为万物之中一切的上帝荣耀对整个宇宙的拥抱, 并且, 从这种充实中不排除每个人在充分意识到神性光明将会向他宣告的他的卑微之前享有自由。

我们必须用牺牲的形象来充实救赎的法律形象。救赎也是牺牲, 在这里, 基督遵循着《希伯来书》, 依从那个在天上完成他在地上未竟的事业的麦基洗德(Melchizedek)的命令, 以永恒的牺牲者、最高的祭司出现。十字架上的死是新联盟的逾越节, 它以一种现实来完成希伯来逾越节所象征的一切。摆脱死亡和属人本性被引入上帝之国, 实现了惟一真正的出埃及。这一牺牲, 亚当未能答应的那种意志本身的屈服, 当然代表着赎罪。这一牺牲首先代表了一种圣礼, 最独特的圣礼, 它是造物的首要果实, 是通过处于人性中的基督敬献给上帝的厚礼, 它开始于亚当身上, 是新人性必须完成的那一巨大神圣行动的实现, 是作为恩典接受者的宇宙作出的祭献。复活在堕落了的本性中引发了一种变化, 开辟了一个巨大的可能性: 使死亡本身圣化的可能性。因此, 死亡不再是一道难关, 而是通往上帝之国的大门。恩典被归还给了我们, 我们作为“瓦器”, 或者作为一直处于易朽状态中的容器, 如果接受了恩典, 我们的脆弱性就会获得一种战胜死亡的力量。殉教者不仅不感到恐惧, 而且就连肉体的痛苦本身也感受不到, 他们的泰然任之的态度证明, 对复活的一种有效的意识在此之后是基督徒可能冀及的。

尼萨的格列高利强调指出了受难的这一神圣性质。他说, 基督没有等待因犹太背叛、祭司的狡诈或者人缺乏认识造成的威迫: “他预见到了恶的这一意志, 在受到威逼之前, 在受难之前夕, 圣礼拜四, 他就自顾地献身, 交出了他的血肉。”这是世界开始之前作为燔祭的羔羊的牺牲, 世界就是以如此自由、主动的方式完成的, 是自顾地完成的。真正的受难始于圣礼拜四, 但它是处于全然自由中的。

旋即来临的是客西马尼园, 然后是十字架。十字架上之死是

一位神人之死：基督的属人品格令其服从，他的永恒的自立体令他有意地忍受。死亡的基本面貌，即肉体与灵魂的分离，也发生在这位神人身上。降入地狱的灵魂在道中依然是“被自立体化的”，被钉在十字架上的肉体亦然。同样，人的位格出现在他那被诸种因素束缚着的身体之中，正如被束缚在他的灵魂之中。因此，我们尊崇圣徒的遗骸遗物。但是，涉及到基督，情况更是如此，因为神性依然附着在墓穴中那于圣礼拜六“洁净沉睡”的躯体，又附着于打破地狱之门的、凯旋的灵魂。的确，死亡怎么能够摧毁于死亡的悲剧性疏离中忍受死亡的这个人呢，既然这个人神性的？正因为如此，复活是已经存在于基督的死亡中的。生命从坟墓中萌发；死亡使生命显现，显现在基督之死之中。人的本性战胜了反本性的环境。因为人的本性全然汇聚在基督之中，用圣艾任纽的话说，被他“重现”（recapitulated）。基督是教会的头，那就是说，是新人性的头；在其心中，罪叛逆的势力在此之后都不能够最终把人和恩典分离开来。在基督之中，人的生命无论负罪多么沉重，都永远会重新开始。人永远可以把生命托付给基督，基督可以把生命归还给得到解放的、完全的人。基督的这一工作对全部人类都是有效的，甚至越过教会的可见界限。对生命战胜死亡的全部信仰，对复活的每一种预感，都是对基督潜在的相信：只有基督的力量使死者、将会使死者起死回生。自从基督战胜死亡之后，复活已变成了造物的普通法律；不仅对于人，而且对于动物、植物和石块，对于整个宇宙都是如此，而我们每一个人又都是宇宙中的头脑。我们都在基督的死亡中受到洗礼，满身是水，与他一起复活。对于在眼泪的洗礼之水中得到净洁的、因圣灵之火而炽燃的灵魂，复活不仅是希望，也是眼前的现实。耶稣再度降临是在圣徒的灵魂里开始的，新神学家圣西米昂写道：“对于那些已经成为光明的孩子和将要来临日子之子孙的人来说，对于那些永远在光明中行走的人来说，主的那一天将永不到来，因为他们已经和上帝在一起，并在上帝之中。”一个广阔无边的光的海洋从主那已复活的身体中涌出。

跋：形象与相像

人自身虽然包含形成世界的全部因素,但是人可以有理由感到自豪的是,自己真正的完美并不在于此。尼萨的圣格列高利说:“想要让人成为宇宙的形象和相像毫不足奇,因为地将消失,天将变化,二者之中包含的一切,正如其容器一样,是过渡性的。”“有人说人是一个微型宇宙。人想要用这个堂皇的名称来赞颂人的本性,却没有注意到,这个名称给人添加了蚊子和老鼠的品格。”^①人的完美不在于人被比喻为一切其他的造物,而在于他有别于宇宙,可以和造物主相比拟。神圣启示教导说,人是按照上帝的形象和状貌创造的。

在人是按上帝形象和状貌创造的这一事实中,东方教会和西方教会的所有教父都看到,人的存在和上帝的存在之间有某种首要的一致性。然而,在东方传统和西方传统中,对于这一得到揭示的真理的神学表达常常是不同的,尽管并不是完全矛盾的。圣奥古斯丁想要制订一个关于上帝的观念,以上帝在我们身上的形象为出发点,努力在上帝里重新发现在我们依上帝形象创造的灵魂中所发现的一切。这种心理类比法被用于关于上帝的知识,即用于神学。另一方面,尼萨的圣格列高利选择的出发点是启示告诉我们关于上帝的话,以求在人身上发现有什么符合上帝的形象。

^① 《论人的构造》,XVI,P G. 44,第 177D—180A 行。

这一神学方法被用于关于人的科学,即人类学。第一个方法试图理解上帝,以依上帝形象创造的人为出发点。第二个方法想要以关于上帝的概念为出发点,来确定人的真正本性,是按上帝的形象被创造出来的。

如果我们想要在教父的著作中,找到关于我们身上什么符合上帝形象的某种清晰界定,就有可能在各种主张中迷失,因为这些主张虽然互相并不矛盾,却不能用于人的生存的任何一个部分。事实上,或者是上帝形象的特征被归结于人的自主性、人对物理宇宙的统治,或者在人的精神本性、灵魂,或者主导(ἡγεμονικόν)人的存在的主体部分、理知(νοῦς)、高级能力,如智慧、理性(λόγος)中,或者在人所特有的内在自我决定(αὐτεξουσία)的自由能力中,寻求上帝的形象;因为这种能力,人本身变成了自己种种行为的创始者。有时候,上帝的形象被比喻为灵魂的某种品格、灵魂的质朴性或不朽性,或者被认为与灵魂理解上帝的能力,与在圣灵出现于人的灵魂之时和上帝同在的能力同一。有时候,例如据埃及的圣马卡留斯的著作《圣灵讲道集》中,上帝的形象表现为两种方式。首先,这是不可能被罪摧毁的人在形式上的自由、意志的自由,或者选择的自由;第二,这是“上天的形象”,亦即,上帝形象的积极内容。这就是与在人堕落之前以道和圣灵^①充实了人的存在的上帝的合一。最后,如在里昂的圣艾任纽、尼萨的格列高利和圣帕拉马斯的言论中,依上帝形象创造的灵魂和人的肉体,都分享上帝的形象。圣帕拉马斯说:“‘人’这个名称不是分别地,而是一起被用于灵魂和肉体的,因为二者是依上帝形象一起被创造的。”^②据圣帕拉马斯认为,人依上帝的形象被创造,在程度上高于天使,因为上帝的灵加入了人体,具有上帝用以驱动和控制人体的一种具有活力的力量。这是作为无形体灵魂的天使所缺乏的能力,虽然天

① 《圣灵讲道集》,XII,1,6,7等。P. G. 34,第557—561行,俄译本, Sergiev Posad, 1904, 93页及下。

② 《拟人法》,P. G. 150,第1361C行。此书托名于 St. G. Palamas。

使因为其灵魂性质的单纯更靠近上帝。^①

这些林林总总的定义表明教父的思想正竭力避免把与上帝的形象相关的事物限定于人的存在之任何单独的部分之中。的确,《圣经》的叙述没有特别详论上帝形象的主要特征,但把人的创生当作一个特别行动提出,与其他事物的创生不同。和叙利亚人圣以撒所说的“在沉默中”^②创造的天使一样,人也不是由颁发给大地的神令形成的。事实上,上帝以自己的双手,亦即,按里昂的圣艾任纽的理解,用道和灵,^③用大地上的泥土塑造了人,并且把生命之气吹进他身体里。纳西盎的圣格列高利以如下方式解释《创世记》中的这一段落:“道拿起新创的大地上的一块泥土,用不朽的双手塑造了我的形象,并且把他的生命赋予了这形象,因为他把他的灵输入这形象中,这灵是未知神性的生成物。因此,人是依那不朽者的形象从泥土和气中造出的,因为在这二者之中,灵的本性是高于一切的。相应地,在我的尘世品格中,我依附于这里的生活,但是因为我也是一个神性的分子,所以我胸中产生了一种对未来生活的渴望。”^④在献给灵魂的同首诗中,他说:“灵魂是上帝的气息,虽然是天上的,却不得和地上的混合。它是送进洞穴中的光,虽然它是神性的,而且永不熄灭。”^⑤

从字面意义来理解这些话,从这两段中,我们必定理所当然推断出灵魂的非被创造的特征,看到人是背负着某种肉体本性的神,或者至少是神与动物的混合物。人依上帝形象创造这件事,如果这样理解,就会与基督教的教导相抵触,因为这一教导把人看作是一种造物,人必定达到与上帝的合一,通过恩典变为神祇,但就其

① 叙述躯体、神学之章节等等(38和39)。同上,第1145—1148行。

② A. J. Wensinck 编, Amsterdam, 1923, 127页。

③ 《驳异端论》, IV, 序言, § 4, P. G. 7, 第975行, 以及 IV, 20, I (1032); V, 1, 3 (1123); V, 5, 1 (1134—1135); V, 6, 1 (1136—1137); V, 28, 3 (1200)。

④ 《教义诗》, VII, Περὶ ψυχῆς, 卷70—75, P. G. 37, 第452行; 俄译本, 第7讲, 《论灵魂》, 《著作集》, 第IV部, 199—200页。

⑤ 卷1至3, 第446—447行; 俄译本, 第IV部, 197页。

本源而论,人当然不是上帝。即使不提及这样一个假设的其他难以证实的后果,就因为这一假设,连恶的问题也会是无法索解的:或者亚当不可能有罪,因为既然在灵魂中他是上帝,他是神圣的分子,或者原罪也会反映在神圣自性之中,这样,上帝本身就可能就在亚当身上犯了罪。纳西盎的圣格列高利全面地反驳了这一观点。在他论人性的讲道中,他这样呼吁他的灵魂:“如果你真的是上帝的气息,由上帝设计,像你自己认为的那样,啊,我的灵魂,那你就抛弃一切非真理,让我信赖你……如果你是与天上的灵合一的,你怎么能够让那破坏性的对手的种种引诱麻烦你?如果有了这样的帮助,你还向尘世鞠躬行礼,那么,可叹,可叹,你的破坏性的罪就必定是何等威力巨大啊。”^① 因而与“天上的灵”混合为一(κερνωαι ενη)的灵魂,是受到某种高于自己的事物帮助的。只有当神性能量临在于灵魂之中时,它才称得上是“神性的分子”,因为它从被注入到自己之中的神性元气,亦即恩典那里汲取源泉。“神性气息指创造人的方法,依靠这一方法,与恩典密切结合的人的精神才得以产生,正如空气的运动由气息产生,但是它包含了这种气息,与这气息不可分开。”这是与神性能量的合一,这能量是灵魂固有的,用术语“神性的分子”来表达。的确,纳西盎的圣格列高利在他的一篇《讲道》中谈到了与上帝临在的合一,提到了“三种光明”,其一是上帝,“这最高度的、不可言说的光明;其二是天使,第一种光明的某种散发(ἀπορροήτις),或者与第一种光明的合一(μετουσία);其三是人,也可称为光明,因为人的精神受到首要之光,即上帝的照耀”^②。所以,依上帝形象和外貌造人意味着与神性存在,与上帝的合一。这还表示合一是恩典的先决条件。

据尼萨的圣格列高利认为,体现在人身上的上帝形象虽然是

① 《道德诗》,XIV, Περὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, 卷 76 至 84。第 761—762 行。俄译本,第 10 讲,《论人性》。《著作集》,第 IV 部,214—215 页。

② 第 40 讲,《论圣洗礼》,5, P. G. 36, 第 364BC 行。俄译本,《著作集》,第 III 部,226 页。

真实的,但必定是不可知的,因为既然这一形象反映了其原型的完美性,也必定具有神性存在的不可理知。因此,不可能确定是什么构成了体现在人身上的上帝形象。我们只能通过和上帝无限的善合一这一观念来设想这一形象:“就其本性而言,上帝即善本身,”尼萨的圣格列高利说。“或者不如说,上帝因善而超越了人能够想像或理解的一切。因此,他造人没有其他动机;只因他是善。正因为如此,并仅仅因为如此,上帝完成了属人本性的创造,他不想仅仅显示出他的善的品格的一半力量,只将他的善的一部分呈现出来,同时小气地拒绝与人分享其余的。善的真正完美显现在上帝那里,是通过这样一个事实:他从非存在把人引向存在,并且慷慨地赋予人一切善的东西。这些恩赐数量之大不可胜数。但是,这一切都简洁地包含在人是依上帝形象创造的这句话之中。这句话就像是说,上帝使属人本性成为一切善的事物的领受者……但是,如果这一形象可与原型的至福同一,那么人就不单纯地是上帝的形象,而且要与他融合为一。我们在神性存在与类似上帝之物之间,能够看到什么区别呢?所见如下,即:神性存在是非被创造的,而人是依靠一种创造活动才得以实存的。”^①显然,尼萨的圣格列高利在这里通过上帝的形象理解到了终极的完美,即享有神性存在的充实性(πλήρωμα)、神圣的善之丰饶性的人所达到的神化状态。在谈论受到限制而只享受某些祝福的人身上体现的上帝形象,以及还不完备的形象之时,他所看到的人所特有的特征是按上帝形象造成的,特别是“人摆脱了必然性,不屈服于本性的控制,而是能够依据自己的判断来决定自身。因为美德是独立的,是它自己的情人”^②。可以说,这是“正式的”形象,是人获得与上帝完全相似的条件。只要人是按上帝形象创造的,人就被表现为一种位格的存在,他不受本性控制,他自己却可以控制本性,将这形象比

① 《论人的构造》,XVI,P.G. 44,184AC。

② 同上,第184B行。

拟为他的神性原型。

人的位格特征不是人的存在的一部分,正如圣三位一体的位格不是上帝的组成部分。上帝形象的特点不是指人的总体构成的一个因素,而是指全部的人类本性。第一个人,自身包含了全部的人类本性,也是一个独特的位格。“亚当这个名字,”尼萨的圣格列高利说,“并不是给予一个被创造的对象,如随后所叙述的那样。因为被创造的人是没有特定的名字的;他是普遍性的人,自身囊括了全部的人性。这样,由于这种对亚当的普遍本性的设计,我们被引向这样一种认识:神性意图和神性能量在初始的创世中拥抱了整个人类。上帝的形象不局限于自然的一部分,恩典也不局限于从属于这一恩典的那些人中的某一个人,而神性意图和神性能量的活动是遍及整个人类的……在创世之初形成的人,与创世之未来到的那个人之间,是没有区别的:他们都具有上帝的同一个形象。依上帝形象创造的人是被作为一个整体来理解的本性,反映出了上帝的外貌。”^① 亚当个人所特有的上帝形象,关系到全人类,关系到“普遍性的人”。在亚当的族类中、众多的个人中,每一个个人都具有上帝的形象(这可以说是上帝形象在人类诸自立体的多元性之中的大量增殖),与全部的人所共有的本体论统一性毫不矛盾。恰恰相反,如果某一人性位格(个体)擅用一部分本性,认定它为私人财产,那么,他就不能够理解他被呼唤加入其中的那种完满性,变为上帝完美形象的那种完满性。只有人性本类变得像上帝自性,只有它开始充分享有非被创造的善之时,体现在人身上的上帝形象才臻于完美。只有一种本性是存在的,它为全部的人所共有,虽然对我们来说它显得被罪分割,分散在许多个人(位格)之中。在教会中被重新确立的本性的这种原有的一致性,在使徒保罗看来十分完备,所以他称之为基督的身体。

人具有寓于许多人性位格之中的一个单一的共同本性。人身

^① 《论人的构造》,第185—204行。

上的本性与位格的这一区分之难于理解,不亚于一个单一本性与上帝中的三个位格之间的类似区别。我们必须首先注意到,位格,即真正表现出的、没有任何混杂物的人性的自立体是我们所不知的。我们一般所说的“诸位格”或“身位性的”是指诸个体或个体性的。我们已经习惯于把这两个术语,位格和个体(person and individual)看成实际的同义词。我们不加区别地使用二者来指同一事物。然而,从已被接受的意义来看,“个体”和“位格”具有相对立的涵义,因为“个体”表达个人与属于共同本性之因素的某种混合物,而“位格”是指有别于本性的事物。在我们现在的情形下,我们是通过个体和作为个体来认识一个位格的。在我们想要形容一个位格,指出他的特征时,我们聚集起个体的特点、性格特性,但这一切也是见于其他个体的。既然这些特性属于共同本性,就不完全是“位格的”。最后,我们可以总结说,某一人所具有的、对我们最为珍贵的品格,那确切地使他成为“他本身”的东西,依然是无法确定的,因为在他的本性之中,什么也不特别属于他自己的位格,虽然他永远是独一无二、不可比拟的,没有别的人像他。被其本性控制、按其本性特征、按其性格活动的人,是最不具身位性的。他把自己确定为一个个体、自己本性的拥有者、自己的“自我”,却又把这“自我”和其他个体的本性对立起来,因而混淆了位格和本性。堕落了的人性特有的这种混乱,在东方教会禁欲论文献中被称作 *samost'* (αὐτότης, φιλαυτία), 其真实意义是“利己主义”一词所不能完全表达的。

在基督论教义方面,我们感受到一些困难,这一教义把意志视为本性的某种功能。我们比较容易想像的是,位格是某种自我确立、以其意志迫使我们承认它的某种事物。位格的概念意味着在对自然的关系上的自由概念。位格是独立于其本性、不受其制约的。人性的自立体只能通过放弃自己的意志来显现自己,因为意志制约着我们,使我们服从于本性的(自然的)必然性。任何个体的因素,任何自我决定的因素,都应消除,在它们之中,位格与本性

混合起来了,因而失去了真正的自由。这是禁欲主义的基本原则:自愿放弃个人的意志,放弃个体自由,以求重新发现真正的自由,即身位性的自由,这自由也是上帝本身对于每一个人的形象。按西乃的圣尼卢斯(St. Nilus of Sinai)的说法,完美的僧侣“以上帝为榜样,把每一个人看作是上帝自身”^①。对于知道如何放弃自己的个体局限性以求重新发现共同本性,并且恰是以此方式获得自己位格发展的人来说,另一个人的位格将会作为上帝的形象出现在他面前。

我们身上符合上帝形象的因素不是我们本性的一个部分,而是包括本性自身的位格。6世纪的一位神学家,拜占庭的列昂提乌,使用了专门术语“ἐνυπόστατον”(“自立体化”),亦即见于一个自立体或位格身上的“自立体化”,来形容包含在任何位格中的本性。他宣称,全部的本性,都包含在一种自立体之中,这就是不能够以其他方式存在的一个自立体的本性。^② 在存在的较为低级的阶段,各个自立体是指位格体,个体性的存在物。只有在涉及属灵之物,如人、天使或者上帝之时,它们才指位格。在涉及位格(不是个体)时,一个自立体并不将本性切分开来,并生成几个彼此分别的本性。圣三位一体不是三个神,而只是一个上帝。如果说人性位格的增殖化切分了本性,将其分派给了众多的个体,那是因为我们只知道在堕落之后出现的那一代人,当时人类的本性已经丧失了与上帝自性的相似性。我们已经看到,对于尼萨的圣格列高利和忏悔者圣马克西姆来说,夏娃的创生是上帝预知罪及其对人类的后果之时完成的行为。取自亚当的夏娃,他“骨中的骨,肉中的肉”,一个新的人性位格,亚当那得以完成的本性,与亚当具有同一

^① 《论祷告》,第123章,P.G. 79,第1193C行;俄译本,《对善之爱》,卷2,第3版,Moscow,1913,222页(第121章)。

^② 《驳聂斯脱利和尤迪克》,P.G. 86,第1277CD行。这些思想得到忏悔者圣马克西姆(P.G. 91,第557—560行)和大马士革的圣约翰的发挥,《正教信仰详述》,1,IX,53。

种本性，“同样的肉”。只是由于随后出现的罪，最初的这两个人性位格才变成两种彼此分别的本性，两个个体存在，二者之间有着外在的关系：“你心恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你”（《创世记》第3章，第16节）。在最初的这两个人堕落之后，人类本性被分开、切割，分配给了众多的个体。人以双重面貌显示了自身：作为个体的本性，人变成了整体的一部分，世界的组成部分之一；作为一个位格，他却不是一个部分，他自身包含了一切。本性是这一位格的内容；位格是这本性存在的形象。一个位格，如果把自己确定为一个个体，把自己局限在自己个别的本性范围之内，就不能充分发展，而且变得贫乏空洞起来。只有放弃自己的内容，自愿地弃绝它，不再仅仅为自己而生存，一个位格才能以一切人的单一本性充分地表现自己。放弃了自己个别的善（好处），他才能够无限地扩展，并且被属于所有人的——一切丰富起来。一个位格是通过发现上帝的外貌而变成上帝的完美形象的，而上帝的外貌则是所有人共有本性的完美化。位格和本性之间的区别在人性中形成神性生命的秩序，这秩序是用三位一体的教义来表达的。这是全部基督教人类学、全部新教会福音主义道德性的基础，因为，按照尼萨的格列高利的说法，“基督教是对上帝自性的模仿”^①。

人是按上帝的形象创造的，是一个身位性的存在，他面对的是一个身位性的上帝。上帝把他当作一个位格人来对待，人对上帝作出反应。圣大巴西勒（St. Basil the Great）说，人是一种接受了要成为上帝的指令的造物。^② 对人类自由发出的这一指令并不是强迫。作为身位性的存在，人可以接受或者抛弃上帝的意志。人无论离开上帝有多远，并且在自身本性中丧失上帝的形貌，他都依然是一个位格。这表明，体现在人身上的上帝形象是不可摧毁的。

① 《论基督徒的表白》，P. G. 46，第244C行。

② 纳西盎的圣格列高利在43讲中记述的圣大巴西勒的话；该讲为《对卡帕多西亚的该撒利亚大主教巴西勒的丧礼讲道》，48，P. G. 36，第560A行。St. Gregory of Nazianzus，《著作集》，俄译本，第IV部。

通过完成上帝的意志,在自己本性中表现出与上帝的完全的相似性,人将依然是一个身位性的存在。据纳西盎的圣格列高利认为,“为了尊重人的自由,上帝把这个人置于乐园,让善能够平等地属于择善的人,以及储存起善的最初种子的人”^①。无论人选择善或者恶,无论他表现出上帝的形貌或者“非貌”,他都自由地享有他的本性,因为他是按上帝形象创造的位格。然而,只要这个位格与存在于其身之中的本性不可分开,那么这本性的每一种缺点、每一种“非相似性”,也就限制着这个位格,就使其身上的“上帝的形象”模糊起来。事实上,如果我们享有自由,只要我们都是位格,那么,我们据以行动的意志就是我们本性的一个特质。用忏悔者圣马克西姆的话说,意志是一种“指向与本性符合之物的本性力量,一种包容本性全部本质特征的力量”^②。圣马克西姆区分了作为对于理性本性之寻求的善之追求的这种本性意志(θέλημα φυσικόν),与选择(θέλημα γνωμικόν)个人并属于个人的意志。^③本性实施意志和行动,但是个人进行选择;他接受或者否定本性的意志取向。据圣马克西姆认为,这种选择的自由已经是一个缺点,是对真正自由的限制:完美的本性无需选择,它凭本性就知道什么是善的。它的自由以这一知识为基础。我们的意志自由(γνώμη)揭示了堕落的人类本性的非完美,上帝状貌的丧失。因为这一本性被罪弄模糊了,它不知真正的善,常常被引向“反本性”。人性位格总要面对选择的必然性。它摸索着前进。在上升到善之过程中的这种摇摆,被理解为“意志的自由”。听到要与上帝合一之呼吁的位格,为了要通过他本性受到的恩典来完成与神圣自性的同化,就必定要与被罪损伤、被互相矛盾的欲念蹂躏的一种被肢解本性连结起来。个人

① 第45讲,《论圣复活节》,8,P.G. 36,第632C行,俄译本,第IV部,Moscow,1889,129页。

② 《神学著作与论争,致大海》,P.G. 91,第45D—48A行。

③ 同上,第48A—49A行,第192BC行。参见St. John of Damascus,《正教信仰详述》,III,14,P.G. 94,第1036—1037、1044—1045行。

由于按照这种不完善的本性去认知和实施意志,实际上是盲目和虚弱的。他不再知道应如何选择,经常屈从于已经变成罪之奴隶的一种本性的冲动。这样,我们身上按上帝形象创造成功的部分就被拉进深渊,虽然它还保持着选择的自由和返回到上帝那里的能力。

人本是被造得完美的。这不表明他的本原状态符合终极的目标,从被造的那一刻起,他就与上帝合一。在堕落之前,亚当既不是“纯粹的本性”,也不是圣化的人。我们已经提到过,东方教会的宇宙论与人类学具有一种动力论特征,并且排除关于本性与恩典之诸观念的任何一种外在的结合。这些观念互相渗透,彼此存在于对方之中。在人是“由于自己对上帝的欲求”而被创造,“通过与神圣的启明合一而转变为神”^①这一事实中,大马士革的约翰看到了一个最为深邃的秘密。我们首要本性的完美主要表现在与上帝合一,它更多地依附于神性存在的充实性,而这充实性是要渗入被造物并使之彻底改观的。纳西盎的圣格列高利在谈到上帝以其气息把“他的神性分子”,即恩典,吹人人身体之中时,指的恰恰就是人类精神的这种更高级的能力。从一开始,恩典就存在于灵魂之中;灵魂是能够接受和同化这种起圣化作用的能量的。用忏悔者圣马克西姆的话来说,人性位格曾被号召“把被造本性和非被造本性聚合在爱之中,凭借对恩典的获取,在统一性和同一性中对它们加以表现”^②。统一性和同一性在这里与位格、与人性自立体相关。这样,人就把他那被造的自立体中的两种本性聚合在恩典之中,变成一个“被造的上帝”,一位“依靠恩典的上帝”,与基督形成对照,因为基督虽然是一个神性位格,却具有属人本性。两种意志的交互作用对达到下列目的来说是必不可少的:一方面,把上帝的意志圣化,通过出现在人性位格之中的圣灵施予恩典;另一方面,

① 《正教信仰详述》,II,P.G. 94,第 924A 行。俄译本,213 页。

② 《论变化》,P.G. 91,第 1308A 行。

服从神性意志并接受恩典的人类意志将恩典同化,并让恩典深入自己的全部本性。这样,因为意志是理性本性中的一个活跃的力量,所以通过恩典发挥作用,其程度正如本性享有恩典,并由于“转化之火”^①而重新变为上帝的状貌。

希腊教会的教父这样表述人的本性:或者是理智、灵魂和肉体(νοῦς, ψυχή, σωμα)三部分的合成,或者是灵魂与肉体的合一。三分法和二分法的拥护者之间的区别一般也不过是使用其中一个术语而已。二分法论者在νοῦς中看到是理性灵魂的更高级的能力,人正是凭借这一能力进入与上帝的合一的。位格或者人的自立体包含着这种本性合成的所有部分,表现在所有在它之中,并通过它而生存的人之中。由于是按上帝形象创造的,所以它是人类本性的恒定来源,是具有动力性和可变性的,它永远受到其意志的引导,走向一个外在的目标。可以说这形象是一个神性的印记,烙在本性上,将本性置人与上帝的一种位格关系,即一种对每一个人都是完全独特的关系之中。这一关系是借助于意志实现的,意志把全部本性引向上帝,人必定在上帝那里找到自己生存的全部充实性;圣查东斯基(St. T. Zadonsky)说:“人的灵魂是由上帝创造的一种灵,是由上帝按自己形象和状貌创造的;人的灵魂只有在上帝那里才能找到满足、镇静、平和、慰藉和欢欣;如果背离上帝,它就被迫在被造物和各种情欲中寻找乐趣,必定靠粗俗无聊之物来生活;但它不能找到适切的安宁和欢乐,并死于饥饿。因为人的灵知需要灵性的食粮。”^②人的灵必须在上帝那里找到营养,活在主内;灵魂必须滋养灵;肉体必须生活在灵魂之中——这就是对人的不死本性的原初设计。灵若背离上帝,就不仅不能向灵魂提供食粮,反而要靠灵魂生存,以它的实体(这就是一般的说的“灵性

① 这一短语 πρὸ τῆς ἀλλαγῆς 出自 Diadochus of Photice,《论禁欲讲道》,第 XVII 章, K. Popov 编, Kiev, 1903, 卷 1, 363 页。

② 《上帝如何让罪人悔悟》, § 140, St. T. Zadonsky,《著作集》,第 6 版, Moscow, 1898, 卷 1, 125 页。

价值”)为生。而灵魂,则开始靠肉体的活动来生活,这就是种种情欲之源。最后,肉体被迫在外在世界,在没有灵魂的事物中寻求食粮,而最终找到的是死亡。人的构造溃散了。

恶是通过人的意志进入世界的。它不是一种本性(φύσις),而是一种条件(εἶς)。弗提斯的狄亚多丘斯说:“善的本性比恶的习惯更强而有力,因为善存在,恶不存在,或者可以更进一步地说,善只有在付诸实践之时才存在。”^①据尼萨的格列高利认为,罪是意志的疾病,意志错把善的幻影认作善。因此,甚至想要品尝知善恶树的果子的欲望也已经是一种罪,据圣格列高利认为,知识以某种追求我们想要知道的某物的性情为条件。恶本身既然不存在,就不应该被认知。^②恶仅仅因为意志而变得真实起来,因为意志是恶存在的惟一原因。正是意志给予恶以某种存在。人虽然在本性上倾向于知上帝和爱上帝,而他竟然要以自己的意志去追求不存在的善,追求一个虚幻的目标,这只能被解释为某种外在影响的作用,解释为人的意志欣然依从的外来意志的引诱。^③在通过亚当的意志进入尘世之前,恶已在灵性世界中找到自己的来源。下定决心永远与上帝作对的天使之意志首先造成了恶。恶就是意志被引诱去追求非存在,追求对创造的否定,对上帝的否定,尤其是对恩典的强烈憎恨。叛逆的意志是顽固地反对恩典的。堕落的天使虽然变成了黑暗的精灵,但他们依然是上帝的造物,由于他们以反对上帝意志的自我决断来行动,他们着魔似地追求一种永远不能获取的非存在。他们堕入深渊,永无出头之日。萨罗夫的圣赛拉芬(St. Seraphim of Sarov)在谈到恶魔时说:“他们是可恶的;他们对恩典的有意识的抗拒态度使他们变成了黑暗天使,变成难以

① 《论禁欲讲道》,第 III 章,Popov 编,Kiev,1903,卷 1,24—25 页。拉丁文译本题为《灵性完美人士》,P. G. 65,第 1168 行。

② 《论人的构造》,XX,P. G. 44,第 197—200 行。《论主的祷告》,IV,同上书,第 1161D—64A 行。

③ 同上,第 200C 行。

想像的魔鬼。由于在本性上是天使,他们具有无限的力量。如果神性恩典没有去除他们对上帝创世之仇恨的力量,他们之中的少数便可摧毁大地。他们竭力从内部摧毁造物,把人的自由引向恶。”^①圣赛拉芬参照被认为是出自圣安东尼(St. Anthony)^②之手的一份持禁欲主义观点的译文,区分了在人身上活动的三种意志:第一是上帝的意志,完美而起救赎作用的意志;第二是人的意志,虽不一定是破坏性的,其本身也不是救赎性的意志;第三是魔鬼的意志,专门寻求毁灭我们。

在正教禁欲主义中,有特别的术语来说明恶灵对人的灵魂施加的种种影响。有各种“思想”(λογισμοί)或形象从灵魂的低级领域、从无意识中浮现。^③然后是“引诱”(προσζολή),亦即一种外来思想的出现,从外向内,被一种敌对意志引入意识。隐士圣马克(St. Mark the Hermit)说:“这不是一种罪,而是对我们的自由的一个见证。”^④罪只始于“合一”(συγκατάθεσις)^⑤,亦即对侵入心灵的思想或形象的固守。或者说,这一在一定程度上的兴趣或注意已经显示出开始投合那敌对的意志。恶永远是自由的必要条件,不然它就会成为一种从外部征服人的强迫。

人是随意地犯罪的。那么,原罪是什么?在确定把人和上帝分离的自由意志之时,教会教父区别了几种因素。道德因素(并且是意味着个人因素的道德因素),如所有教父所认为的,是包含在对神性计划的不服从和破坏之中的。如果人在孝顺之爱的灵性中接受上帝的诫命,他就会完全放弃自己,来回应上帝的意志,他就会自愿地不仅拒绝那禁果,而且也拒绝每一种外在对象,以求只生

① 《萨罗夫的圣赛拉芬的启示》,Paris,1932。

② 提及这三种意志的文段见于书信第20号,出版于Galland,《老教父文库》,Venice,1788,卷IV,696页及下

③ 参见以下著作中的详细分析:V. Zanne,《正教禁欲论基础》,St. Petersburg,1902。此文依然很有价值。

④ 《论洗礼》,P. G. 65,第1020A行。

⑤ St. Mark the Hermit,《论精神法则》,142,通用传道书65,第921—924行。

活在上帝之中，一心一意地追求与上帝的合一。上帝的诫命向人的意志指明了达到神化所必须遵循的道路，即放弃一切不符合上帝之意的道路。然而，人的意志选择了相反的道路。因为脱离了上帝，人的意志就屈服于魔鬼的势力。尼萨的格列高利和忏悔者圣马克西姆尤其注意到罪的实际方面：人的心智不是遵循追求上帝这一本性倾向，而是转向世界；不致力于肉身的圣洁化，而沉溺于动物性的和感官性的生活潮流，屈服于物质世界。新神学家圣西米昂^① 样的事实中看到了罪的逐步发展：人不仅不悔过，反而试图在上帝面前自我辩解：亚当把全部责任推给夏娃，“你所赐给我……的女人”，因而把上帝变成了自己堕落的本来原因。夏娃则指摘那蛇。人拒绝承认恶之源仅存在于自己的自由意志之中，因而拒斥了自我摆脱恶的机会，使自己的自由屈服于外在的需要。这意志变得顽固起来，自我封闭而反对上帝。正如莫斯科主教菲拉列特所说：“人以自身躲避了神性恩典的慷慨。”

恩典的丧失就使人堕落于罪之中吗？*Gratia supererogatoria* 的概念，亦即为引导本性走向上帝而添加于本性的恩典，对于东方教会的教义是陌生的。人性位格因为是按上帝形象创造的，所以被引向他的原型，而且他的本性不可抗拒地以其意志，亦即一种精神的和理性的力量寻求上帝。“原始之人的义”建立在这一事实上：人既然是被上帝创造的，就只能是一种善的本性，指向善，亦即与上帝的合一，获取非被创造的恩典。如果这一善的本能脱离了造物主，那它就只能够通过其内在的自我确定的能力，即其 *αὐτεξουσία* 发生。正是这一点让人不仅有按照自己的本性倾向来活动并实施意志的可能，而且有反对自己的本性，对其加以扭曲，并将其改造成“反本性”的可能。

人类本性的堕落是人自由的自我决断所造成的直接后果，人

^① Smyrna 版和俄译本中第 45 讲。拉丁文译本中的第 33 讲，Migne 编，P. G. 120，第 449AB 行。

自愿地归附于这一状态。反本性的状态必定导致人类本性的解体；这种解体的结局是死亡，这是遭到扭曲的本性脱离上帝的最后阶段。在这遭到扭曲的本性中再也没有容纳非被创造的恩典的空间；据尼萨的格列高利认为，在这样的本性中，如同在一面镜子的影像中，心智不仅没有映照出上帝，反而承纳了杂乱无章事物^①的形象，在这里，种种情欲破坏了人性存在原有的由上帝所赋予的井然有序的结构。恩典的丧失不是陷入罪中的原因，而毋宁是其后果。人自己阻挠了与上帝合一的能力，封闭了恩典之路，而恩典本来是应该通过他来注入所有造物的。

在东方教会教义中，对罪及其后果的这一实际的解释不排除总要发挥作用的另一个方面：罪的位格的、道德的方面，亦即获罪与惩罚。这两个方面不可分离地联系在一起，因为人不仅是一种本性，而且还是一个面对身位性上帝，与他处于一种位格关系中的位格。如果作为罪的后果，人性本性解体了，如果罪把死亡引入被创造的世界之中，那么，这不仅是因为人类本性造成了生存于罪之中的新的条件(ἐξίς)、新的方式，还因为上帝为罪制定了界限，让它在死亡中告终：埃及的圣马卡留斯说：“罪的代价(stipendia, ὀψώνια)是死亡。”“我们是一个有污点种族的后裔。”^②然而，本性中的一切，甚至恶魔，在本质上都不是恶的。

罪，本性中这一寄生的毒菌，却在意志中扎根，变成一种“反恩典”。它渗入存在，在其中生存，使之成为魔鬼的囚徒。魔鬼本身也是它自己意志的囚徒，被永久地禁锢在恶之中。世界上又出现一个新的极，与上帝的形象相对立。这一极本身虽然是虚幻的，却通过意志而变为真实(尼萨的圣格列高利说，这是一个悖论：他以非存在占有存在)。通过人的意志，恶变成了侵染造物的势力。

① 《论人的构造》，XII，通用传道书 44，第 164 行。

② 关于侵犯人的心智的黑暗势力，参见《神圣讲道》，XXIV，2，XLIII，7—9，以及 P.G.，34，第 664、776—777 行。St. Macarius of Egypt，《著作集》，俄译本，181—182 页、280—281 页。

(《创世记》说：“地为了你而受咒诅”)用一位俄国神学家和哲学家的话来说,永恒地反映着神性辉煌的宇宙,同时也滋生出一个可厌可憎的面貌,即“造物的阴暗面貌”。在恩典本该统领的地方,罪被引入,在上帝的造物之中,不是神性的丰饶,而是非存在之扩展的深渊被打开:是人的自由意志打开了地狱之门。

亚当没有完成自己的使命。他既不知道如何达到与上帝的合一,也不知道如何圣化被造的世界。在他享受自己充分的自由之际,他所未竟的事业,从他自愿地被一种外在势力所奴役之时起,对他来说就已经变得力所难及。从堕落之时到圣灵降临之日,上帝的能量、非被创造的和完成圣化的恩典,对于人的本性来说,依然是陌生的,只从外界对它发生了作用。《旧约》的先知和义人是恩典的工具。通过他们的冥思,恩典发挥了作用,但是并没有作为他们个人的力量被分配给人们。圣化、通过恩典与上帝的合一已经变得不复可能。然而,人的罪未能毁坏上帝的计划:第一亚当的使命由第二亚当基督完成了。用被各个时代的圣教父和神学家复述过的,里昂的圣艾任纽和大圣亚塔纳修的话来说:“上帝成了人,乃为了人能够成为上帝。”^①然而,由已成肉身之道完成的这件工作,是以其最直接的面貌,作为拯救的工作,作为被罪和死亡奴役的世界之救赎出现于堕落的人类面前的。那些受到幸运之罪(*felix culpa*)诱惑的人常常忘记,在推翻罪的统治过程中,我们的救主重新开启了通往圣化之路,而圣化是人的终极目的。就是这样,基督的工作带来了圣灵的功绩(《路加福音》第12章,第49节)。

① St. Irenaeus of Lyon,《驳异端论》,V,序言,P.G. 7,第1120行;St. Athanasius the Great,《论上帝之道成肉身》,54,P.G. 25,第192B行;St. Gregory of Nazianzus,《教义诗》,X,5—9,P.G. 37,第465行;St. Gregory of Nyssa,《教义问答宣讲》,25,P.G. 45,第65D行。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 东正教神学导论

作者 =

页数 = 1 1 5

S S 号 = 1 1 0 8 1 4 9 2

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
信仰与神学

第一章 两种—神论

1. 引言
2. 否定的方法和肯定的方法
3. 三位一体
4. 三一论述语
5. 位格之生成与神圣属性

第二章 创世

1. 引言
2. 创造性的三位一体和神性观念
3. 创世：时间和永恒
4. 创世：宇宙秩序
5. 形象与相像
6. 基督教人类学

第三章 原罪

1. 引言
2. 《旧约》的涵义
3. 道成肉身

第四章 基督论教义

1. 引言
2. “上帝的形象”与“奴仆的样式”
3. 两种能量，两种意志
4. 基督身上的二元性和统一性
5. 救赎
6. 复活

跋：形象与相像