

中譯本導言

從思想史來看，東方正教會的神學思想著作，的確不及西方羅馬公教會的論著豐饒。神學作為一種理論性的「學科」或「科學」，確乎不是東方正教會的興趣所在。據說，這是因為東方正教會注重冥思、靈修、神秘感受，不好理論思辯。¹這一說法是似而非，難道西方公教和後起的新教就不看重冥思、靈修、神秘感受？神學作為一種理論學科的形成，嚴格意義上說，是西方公教會在十三世紀採納亞里士多德的知識學說(工具論和修辭學)促成《聖經》知識的公理化所致，與此同時形成的還有法學和醫學等。這是所謂西方人文、社會科學的濫觴，不獨神學為然。²

十九世紀以來，隨俄羅斯帝國的西化改革和西方哲學思想(尤其德國思辯哲學)的刺激，俄羅斯正教思想在理論有了很大發展。這一發展呈現為兩個基本方向：教會神學(尤其教義學)和教會外的、不受教會教義約

-
1. 參 J.F. Hecker，《俄羅斯的宗教》，高麟譯，香港漢語基督教文化研究所版，1994，第一章。
 2. M. de Wulf，《中古哲學與文明》，慶澤彭譯，上海：商務版，1934，頁36-57；伯爾曼，《法律與革命：西方法律革命的形成》，賀衛方等譯，北京：中國大百科版，1993，頁143-81。參拙文，〈辯證法與思想自由－平等的內在機制〉，見劉小楓，《個體學術與文化理論：初學集》，成都：四川人民版，1997。

束的正教神學思想。後一發展方向在思想建樹和著述方面，比前一方向顯得更為豐碩。

從思想的表達形式來看，現代俄羅斯正教神學思想主要有三種言述形式：**教會神學的論述形式**(以布爾加柯夫、弗·洛斯基、弗洛羅夫斯基為代表)，**宗教哲學的論述形式**(以索洛維耶夫、別爾嘉耶夫、舍斯托夫、弗蘭克為代表)，和**宗教文學的論述形式**(以陀斯妥耶夫斯基、托爾斯泰、羅扎洛夫、梅烈日科夫斯基為代表)。研究現代俄羅斯正教神學思想，宜注意上述兩個方向和三種論述形式的差異及其互動關係；就象研究現代中國佛學得注意啟超、太炎、十力的哲學化佛學、歐陽漸、太虛的教派佛學、蘇曼殊、八指頭陀的佛教文學以及呂澂、湯用彤的學究佛學的差異及其互動關係。

東方正教的神學是俄羅斯的民族性思想，層是古羅斯帝國的官方意識型態。在現代文化語境中，這一思想傳統遭遇到與儒教思想近似的命運，對西方現代思想的東進，有值得關注的思想反應。迄今的西方現代基督教思想史涉及現代東正教思想不多，東方正教神學尚未納入西方基督教思想史的敍述，而是歸為東方學的領域，這有一定的道理。³就俄羅斯的思想而言，儘管東正教的教會神學思想家及其著述尚不及非教會性的東正教思想豐富，畢竟也產生了好幾位思想大師，弗·洛斯基即是其一。通過考察弗·洛斯基的思想，可窺見俄國正教思想對西方現代思想東進的思想反應之一斑。

3. 如坊間流行的兩部現代基督教神學思想史：麥奎利的《二十世紀宗教思想》(何光滬譯，上海：人民版，1990)雖稱百科式的，對俄羅斯的教會神學思想卻涉及不多；列文斯頓的《現代基督教思想》(何光滬譯，成都：四川人民版，1992)頗為詳實，亦未涉及俄羅斯的神學思想。

則在人自身，因為，聖化必從人的在世生命趨向永恆性為起點。但聖化是靠聖靈帶來的上帝的恩典，人不可為此稱功。東方正教傳統完全拒絕善功的觀念。為了開始靈性生命，人必須使自己的意志趨向上帝，斷棄此世，達致靈性 (the spirit) 與心 (the heart) 的和諧。「無心的靈性是無能的，心是一切行為的中心；無靈性之心是瞎的，沒有方向的。」⁵⁹所以，弗·洛斯基十分強調教會的基督論方面。

三、三教教義辯難與神學思想 的民族性負擔

弗·洛斯基的新教父神學以復興希臘教父思想為宗旨，似乎希臘教父思想已被長期遺忘，又似乎希臘教父思想只是惟一由東正教傳承的基督教思想遺產。實際上，復興教父思想是自十九世紀以來三教中都有過的思想運動。⁶⁰至於希臘教父思想，也不是惟一由東正教傳承的思想遺產，而是基督三教共同的思想遺產。弗·洛斯基強調，人與上帝的合一的最後狀態，是在恩典的幫助下達成的，人的身位性的完美實現、完滿意識就是「靈知」(gnosis)，「靈知」使人進入「光之子」(弗 5: 9-14)；《聖經》是與光的關係的完滿表達。十四世紀時，東方的Tomists與東方教會傳統的傳承者之間有過關於光的論爭，討論神秘經驗的實在、有意識地沉冥上

59. 參同上，頁 201。

60. 參O.P.A. Nichols，《來自東方之光：東正教神學的論者和主題》，同前，36頁。

帝的可能性，以及恩典的被造性或非被造性。聖巴拉馬堅持，上帝被稱為光，是基於上帝之潛能，而非上帝的自性。光是神性的可見特徵，是潛能或恩典的可見特徵，靠這潛能，上帝使自身為人所知。這光同時充滿感覺和智性，啟明整個人，而不是人的某一種能力。但光也有不可見的一面，此即上帝榮耀之非受造的、非質料性的光。這光總隱於基督的身體之中。在歷史的末世終點，人的身位性的變形會在每個人身上有差異地展現，人這才與不可見的光相遇。這種光－能論不過是對約翰福音的一種解釋而已，而約翰福音的光論是基督三教的共同精神財富。

十年前，筆者初涉基督教神學，問學於一位公教神學家：西方公教與東方正教思想究竟有何不同？答曰，只有教會組織上的不同，教義思想並無不同。如今，雖學有所長，覺得情形并非如此，但差異究竟何在，仍未獲比較明確的認識。

無論西方公教、東方正教還是西方新教，畢竟有一致的信義，這就是尼西亞－君士坦丁堡信經述明的信義，這些信義使三教歸一於基督宗教的名下。從歷史社會學的角度看，基督宗教的三分化與民族－地域的政治－文化的演化相關。而民族共同體的語言及文化系統的差異引致具體教義上的差異，同樣重要。⁶¹對啟示的理解是屬人的理解，受民族共同體的語言及文化系統的差異的影響。屬人的啟示理解導致的教義思想上的爭辯，是更為基本的。事實上，公教、正教、新教內部一直存

61. 參 M. Scheler, 〈東方與西方的基督教〉(Ueber oestliches und westliches Christentum), 見 *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bonn, 1986, S. 99-114。

在思想論爭，東正教會從來也不是一個無分歧的統一體，同樣論爭不絕。⁶²三教之間的思想論爭和各教內部的思想論爭，都是自然人性的啟示理解差異所致。

民族性本土化神學思想運動，基本上是在民族－地域的政治－文化的演化因素中作出的反應。當民族－地域的政治經緯格局發生變動，這種反應的思想基礎就變得相當脆弱。漢語神學的發展定位於漢民族共同體的語言及文化系統因素和個體性的認信理解，也就需要認識基督宗教的歷史三分化的教義史問題，以便明確地意識到自身的教義思想的歷史及其未來陳述。

例如關於神秘主義，如前所述，弗·洛斯基把東正教神學的特質表述為神秘論的；可是，新教也重視神秘主義，公教同樣如此。⁶³也同樣重視希臘教父（如巴爾塔薩）。因此，在我看，對教義思想的爭端，更多應重視的是個體性因素，而非教派性因素。教派性是受地緣政治和教會政治支配的，而同一教派中，教義思想的爭端亦不乏見（如東方正教神學內部前述弗·洛斯基與布爾加柯夫的爭辯）。

這個問題不是即刻可以澄清的，只能從具體的思想個案入手，逐步積累對這一問題的認識，因此，宜忌概觀式的論斷。這不僅因為面對的問題太大，我庶幾認為，神學思想的古典形式儘管是教會教義式的，卻無一

62. 參 E. Benz，〈俄國教會與西方基督教〉（*Die russische Kirche und des Abendländischen Christentum*），見 E. Benz 編，*Die Ostkirche und die russische Christentum*，Tübingen，1949，頁 102。

63. 參 R. Otto，《論「神聖」》，成先曉譯，成都：四川人民版，1995，頁 112 以下及頁 229 以下。通過比較西方和印度的神秘思想，R. Otto 論証，神秘思想和經驗是人類的共同基本經驗，盡管東方和西方的神秘思想有類型上的不同。參 R. Otto，《西方和東方的神秘論》（*West-oestliche Mystik*），München，1971。

不出於神學家的個體思想。

值得注意的是，神學思想家作為個體為神學思想的民族－地域特性辯述。並非每一位神學思想家都樂於以民族體思想的代言人自居，但確有（而且尤其東方正教）神學家樂意辯東西神學異同。這種申辯並非神學思想獨有，哲學、文學思想皆然，其思想動力因素是民族國家的政治現實處境。神學思想家是否要負擔起民族體文化特質的辯護使命，是絕然個體性的選擇。我不想指責民族－地域性神學傳統的辯護論，但拒絕要求每一神學思想家應該伸張或負擔民族體特性的道義命令，因為我看不出這在神學上有充足的正當理由。對於思想史研究來說，重要的是，首先弄清一個思想家提供的思想觀念的內在結構，這是思想的自我認識的必要步驟。

羅馬尼亞的東正教神學家 D. Staniloae 提出，按教父傳統，認識上帝有兩路，即理性的（或 kataphatisch）和否定的（或不可說的神秘的）認識方式。通過理性，人只能認識上帝的創源性，即世界的創造和維持的創源；通過神秘的經驗，可以上升到對上帝的另一自性的認識，即世界的 Urheber（承負者）。這種上帝認識之所以是 apophatic（否定式的），乃因為上帝在這種經驗中充滿奧秘地當下臨在。但這種上帝認識是對理性的上帝認識的補充，而非取消。理性的上帝認識的局限僅在於，上帝的自性不單是思想的對象，而是直接經驗的對象，上帝的無限、全能的愛，不單是理智的概念，而且是直接經驗。理性的上帝認識關於上帝所說的一切，儘管不是完全恰切的，也不是完全相違的，只需通過 apophatic 來深化。反之，若神秘經驗要求得到清楚的表

達，也得通過理性的術語和語法。⁶⁴

這是比較溫和的東正教神學家的論點。當代希臘的東正教神學家 Chr. Yannaras 則區分西方與東方的否定神學，把西方的神秘神學視為與西方的理性化神學一樣，具有肯定神性質。在他看來，apophatic 的態度不可等同於否定的神學，這種等同是由西方的 Apophatismus 制造出來的，而且以自然的肯定認識為前提，西方的否定神學是從這種肯定的理性認識中引導出來的。⁶⁵這些論點與弗·洛斯基的論點都可看作是東正教中較強硬的一派的主張。

西方公教神學傳統從來沒有否認上帝的不可知性和認識上帝的直接經驗的重要性，但的確給予理性知識在上帝認識中以充分的位置。可以說，西方公教與東方正教的教義差異，並不在於是否看重神秘經驗，而在於對理性知識的看法和定位，西方公教神學傳統也從來沒有說，上帝認識惟有理性足矣。弗·洛斯基聲稱，既反對西方公教的理性化神學（稱之為「希臘人」的神學），又反對西方新教的「痛恨哲學家而充當十足的『猶太人』」，亦即從字面上對待《聖經》中的具體象徵」的態度，⁶⁶令我覺得不知所云。在我看，就理性知識與神學的關係而言，東正教與西方新教的態度很難區分。

弗·洛斯基的另一值得討論的論點是人的上帝的相似性。如果在對理性知識的立場上，東方正教和新教頗

64. 參 D. Staniloae，《東正教教義學》(Orthodoxe Dogmatik)，Zürich，1984，頁109以下。

65. 參 Chr. Yannaras，《論上帝的缺席和不可知》(De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu)，Paris，1971，頁87-8。

66. 參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁53。

一致，而與西方公教有別，那麼，在人的上帝相似性上，東方正教又與西方公教一致，而與西方新教有別。

東方神秘論強調人與上帝的有意識的和意志的關係，其根據是人的靈魂與上帝的相似。人是按上帝的形象被造的，因此，人的靈魂與上帝親緣和相似，能感覺到趨向上帝的衝動，從而與上帝建立起緊密的關係。通過這種關係，人葆有其與上帝的相似，儘管這種相似，並非就是人即上帝。人只是相似於上帝，而非是上帝，仍因為人的生物屬性。⁶⁷

弗·格斯基認為，希臘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單個品性上，諸如靈魂、理知、智慧或理性。⁶⁸究竟甚麼是人的上帝相似性？是人的身位，但人的身位不是存在的一部分，「上帝形象的特點不是指人的總體構成的一個因素，而是指全部的人類本性。第一個人自身包含了全部的人類本性，也是一個獨特的身位。」⁶⁹人與上帝的未受損害的關係，就是人與上帝的身位性關係。「人是按上帝的形象創造的，是一個身位性的存在，他面對的是一個身位性的上帝。上帝把他當作一個身位者來對待，人對上帝作出反應。」⁷⁰這裡重要的是區分人的自然本性與人的身位，身位不等於個性，個性屬於人的個體本性，而身位比個體本性更完整。「人是像上帝一樣的身位存在，不是盲目的自然。這是他身上的神性形象的性格。」⁷¹

67. 參 D. Staniloae，《東正教教義學》，同前，頁 353 以下。

68. 參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 122-3。

69. 參同上，頁 126。

70. 參同上，頁 130。

71. 參同上，頁 65。

人的上帝相似性的《聖經》根據是《哥林多前書》十五章45節：「頭一個人亞當被造成為有氣息的人」；可是「末後的亞當是賜生命的靈」。上帝在開初造人時就與人保持一種意識的、自由的關係，這是通過給人氣息來造成的。教父解釋這句經文時說，上帝通過這口氣息，不僅在人身上植入了理性的、似神的心靈，而且植入了恩典。通過恩典，上帝與人的關係最終確立。最初之人（頭一個亞當）的沉淪，被上帝賜靈（末後的亞當），這種賜靈就帶有恩典的性質，由於是賜靈給沉淪者的，從而使失去的關係得以恢復。人對上帝恩典的應答行為也是通過恩典，因而，恩典是上帝與人的相似性的關鍵。帕拉馬說，天使的眼睛注視人的靈魂，而人的靈魂儘管與感官和身體聯在一起，畢竟是另一位上帝，而非只是理性。靠神性的恩典的塑造，人作為身體才有理性和精神，概言之，人的靈魂才是上帝的映象和相似性。⁷²弗·洛斯基的論點就是依此展開的：神性的氣息展示了創造的模態，由此，人的靈魂與上帝的恩典有了最緊密的關係，這種關係是人的靈魂與上帝的能之間牢不可破的紐帶，它使人的靈魂可以成為上帝的映象。弗·洛斯基甚至以為，即使在沉淪者身上，也留存有上帝的相似性，這是通過一種不竭的能量保持住的。通過上帝的相似性，人與上帝甚至建立起了一種愛的本體論意義上的對話關係。弗·洛斯基的確還提到人成為上帝，至少部分地是上帝的可能性：永不窮竭的恩典在創造行動中進入人靈，人靈以其生命因此也獲得恩典，恩典是上帝的氣息，是神聖化的光照，人由上帝的恩典而成為

72. 參 D. Staniloae，《東正教教義學》，同前，頁354。

上帝。

在路德、加爾文到巴特的神學思想中，人因沉罪而喪失的人的上帝相似性，是很難重建的，新教批評公教神學看輕人的罪性，對東正教也有同樣的批評。⁷³在巴特那里，人與上帝的無限距離被加強了，這已是神學思想史上的常識。因此，新教更多強調人的罪性，而不是人的上帝相似性。在對福音的理解方面，新教重視直接的聖經經驗，對西方公教以拉丁教父及其教會傳統自居不以為然，也同樣對東方正教以希臘教父及其教會傳統自居不以為然。⁷⁴有新教神學家說，在尼西亞－君士坦丁堡信經的基礎上建立的教會，再奢談獨特正統傳統是可笑的，此語不謬。

通過理性的上帝認識和人的上帝相似性這兩個思想個例，可以略窺東方正教神學與西方公教及新教神學的一致和不一致的地方。這些不一致的地方，究竟有多大的思想意義，與民族－地域性思想傳統有多大的關係，乃是漢語神學可以探討的。

筆者組織逐譯和研究現代俄羅斯神學已逾十年，深感很難平衡教會內外兩個方向的神學思想研究。人文學者對教會外的神學思想以及宗教哲學和文學的言述形式更感興趣，很難找到研究俄羅斯正教的教會神學的學者資源。但現代俄羅斯正教的教會神學畢竟有豐富的思想蘊藏，全面理解基督教思想傳統，既然是發展漢語神學

73. 參 F. Lieb, 〈正教與新教〉(Orthodoxie und Protestantismus), 見氏著, 《Sophia und Historie: 東西方思想史及神學史論集》, M. Rohrer 編, Zürich, 1962, 頁 46。

74. 參 F. Lieb, 〈正教與新教〉(Orthodoxie und Protestantismus), 同上, 頁 45。

的基本前提之一，就必需注意研究俄羅斯正教的教會神學。東正教教會在漢語生活世界中相當單薄，尚無力像公教和新教那樣發展自身的教會神學傳統的研究，亦很難指望中國的公教和新教的教會神學家們用力研究東正教的教會神學，人文學界的神學研究就當承擔東方正教思想的研究課題。

弗·洛斯基著作的漢譯難度頗大，不僅一些術語的中譯難以擇定，一些文句的意思也過於簡扼含混，這是由於弗·洛斯基個人的思想和語文風格所致，并非現代俄羅斯神學著述都如此。譯者楊德友教授，尤其校譯者吳伯凡先生，花了很大精力。任何神學翻譯都是嘗試性的，不妥之處，盼識者垂察賜教。

劉小楓

1997.3.15