Пресвятая Троица

東正教神學導論
洛斯基　　著
楊德友　　譯
Vladimir Lossky, Orthodox Theology,
An Introduction

目錄

中譯本導言

前言

緒言　信仰與神學

第一章　　兩種一神論
1.引言
2.消極的方法與積極的方法
3.三位一體
4.三一論術語
5.位格之發生與神聖屬性

第二章　　創世
1.引言
2.創造性的三位一體和神性觀念
3.創世：時間和永恆
4.創世：宇宙秩序
5.形象與相像
6.基督教人類學

第三章　　原罪
1.引言
2.《舊約》的涵義
3.道成肉身

第四章　基督論教義
1.引言
2.「上帝的形式」與「奴僕的樣式」
3.兩種能量，兩種意志
4.基督身上的二元性和統一性
5.救贖
6.復活

跋、形象與相像

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，不好理論思辨。這一說法似是而非，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。

十九世紀以來，隨俄羅斯帝國的西化改革和西方哲學思想(尤其是德國思辯哲學)的刺激，俄羅斯正教思想在理論有了很大的發展。這一發展呈現為兩個基本方向：教會神學(尤其是教義學)和教會外的、不受教會教義約束的正教神學思想。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、蘇曼舒、八指頭陀的佛教文學以及呂征、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敘述，而是歸為東方學的領域，這有一定的道理。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。

一、洛斯基其人與現代俄國東正教思想的內部衝突

弗·洛斯基(V. N. Lossky)是哲學家尼·洛斯基(N.O. Lossky)的長子。尼·洛斯基在現代俄羅斯哲學思想史上佔有重要位置，亦是俄國宗教哲學的重要代表，在現代西方思想界也頗有名氣，但不是教會神學家。弗·洛斯基於一九〇三年出生於德國哥庭根，其時尼·洛斯基正在德國留學。弗·洛斯基在彼得堡長大，就讀於彼得堡大學哲學系，受學業於卡爾薩文(L.P. Karsarin)。卡爾薩文是學院式的東正教思想家，俄國學界研究西方中古思想史的權威，著有《十二至十三世紀西方中古教會的基礎》(1915)、《中世紀文化》、《中世紀的僧侶思想》(1923)等。弗·洛斯基在這位父親的同事和友人激發下，對教父思想和西方公教的中古神學產生了興趣。

參 J. F. Hecker 著，高驊譯，《俄羅斯的宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1994），第一章。

M. de Wulf 著，慶澤彭譯，《中古哲學與文明》（上海：商務，1934），36-37 頁；伯爾曼，賀衛方譯，《法律與革命：西方法律革命的形成》（北京：中國大百科，1993），143-181 頁。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，1997）。

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 199 2）頗為詳實，亦未涉及俄羅斯的神學思想。

參筆者為洛斯基的《意志自由》（董友譯，北京：三聯，1990）寫的中譯本序：〈純粹的流亡哲學家洛斯基〉。

參 N.O. Nossiky，《俄國哲學史》(*History of Russian Philosophy*；London，1952)，頁 299-314。

一九二四年隨父流亡巴黎後，弗·洛斯基進巴黎大學繼學，師從中世紀經院神學史權威學者日爾松(E. Gilson)。弗·洛斯基對西方中古經院神學的研究對其思想的發展，有重要影響。

弗·洛斯基的個人情性偏好基督教思想中的神秘主義傳統，在研究西方中古神學時，其目光不是投向理性化的神學（經院神學），而是集中於艾克哈特，由此溯源到托名狄奧尼修斯的神秘神學，在此找到了其神學思想的基礎。弗·洛斯基的第一篇論文就是討論狄奧尼修斯的神學，他一生中最重要的兩部著作之一"Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient"(〈論東方教會的神秘神學〉)開章即疏解狄奧尼修斯的神秘神學。傳承早期希臘語基督教神秘主義思想之墜緒，在現代思想語境中旁衍發皇，是弗·洛斯基思想的基調。

到巴黎後，弗·洛斯基隨即(1925)加入俄國東正教會流亡巴黎的組織 Confrerie de Saint Photius(聖弗提烏斯公會)。該組織旨在激勵流亡西方的俄國東正教徒葆有正教認信，肩負起正教的宣教使命。弗·洛斯基積極參加這個流亡教會組織的活動，乃因為該組織以見證東正教信仰的普世意義為教會理念，而這一理念顯然帶有文化民族主義的質地。

三十年代初，流亡法國的俄國東正教組織紛紛宣佈脫離與莫斯科東正教庭的宗法組織關係，轉而效忠君士坦丁堡的東正教廷，理由是莫斯科教廷已成為蘇聯政權的御用工具。弗·洛斯基認為，這種做法在宗法上是不正當的，在宣教上有損整個俄羅斯東正教的使命，也不合符基督的福音倫理，故強烈抵制流亡教會中脫離莫斯科教庭的行為。弗·洛斯基並不否認，蘇聯政權中的東正教會應該在蘇聯政權充許的有限空間內，盡力實現教會的自主生活，但流亡的東正教會應同情和理解蘇聯政權下的兄弟教會，與之保持教會之間的團契，沒有理由動輒指摘其為御用工具、實用變節，甚而斷絕關係。

弗·洛斯基拒絕中止效忠莫斯科教廷，與巴黎的流亡教會遂生齟齬。這場教會的宗法之爭延伸到神學教義領域：一九三六年，弗·洛斯基發表了他的第一部著作《論智慧問題》，旨在批駁流亡的東正教神學的主言人布爾加柯夫(Bulgakov)的智慧神學論。在理論上，弗·洛斯基指責布爾加柯夫的神學思想調合基督教和泛神論，而實際上，弗·洛斯基意在指責布爾加柯夫的智慧神學脫離教會的宗法規約的生活，使神學屈從於西方的思辨形而上學傳統。

布爾加柯夫與弗·洛斯基的父親是同輩人和友人，同屬於十九世紀末二十世紀初由哲學、社會理論轉向基督教的一批思想家。這批思想家(代表人物如別爾嘉耶夫、弗蘭克)的確與東正教的正統教會有隔膜，屬於非教會的東正教思想家。但在這批知識人基督徒中，布爾加柯夫是個例外，他最接近教會正統思想，參與教會事工，流亡前曾是莫斯科教廷的最高議會成員。弗·洛斯基攻擊布爾加柯夫，以布氏脫離教會生活傳統為理由，是不公正的；真實的理由是，布爾加柯夫流亡後主張中斷與莫斯科教廷的關係。

政治見解的分歧使教會思想和團契破裂，這大概是基督教思想史上諸多教義論爭的重要原因之一，自古皆然，非布一洛之爭獨然。弗·洛斯基與布爾加柯夫的論爭不是教會神學家與非教會神學家之爭，而是流亡教

弗·洛斯基的思想生平資料，參 O. P. A. Nichols，《來自東方之光：東正教神學的論者和主題》(*Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*；London，1995)，頁 21-25；Anon，〈憶弗·洛斯基 1903-1958〉(In memoriam Vladimir Lossiky, 1903-1958)，見 *Contacts* 31 (1979)；O. Clent，《東方與西方：兩位 Passeurs：洛斯基與恩多基莫夫》(*Orient-Occident. Deux Passeurs: Vladimir Lossiky et Paul Evdokimov*；Geneva，1985）。

參 V. Lossky，《論東方教會的神祕神學》(The Mystical Theology of the Eastern Church)，London，1957，頁 23-43。

弗·洛斯基駁布爾加柯夫的這部書屬論戰性，無西文譯本。關於布爾加柯夫，參筆者為氏著《東正教神學》(董友譯，香港三聯，1995)撰寫的〈中譯本前言〉;布爾加柯夫的智慧神學觀，參董友，〈布爾加柯夫的智慧觀〉，見《道風》，1(1994)。

參 R. Williams，《弗·洛斯基的神學：闡釋與批判》(*The Theology of Vladimir N. Lossiky: An Exposition and Critique*；Oxford：1975)，頁 12-13。

參別爾嘉耶夫，雷永生譯，《自我認識》（上海：三聯 1996），頁 180-201；弗蘭克，〈虛無主義的倫理學：評俄國知識份子的宗教觀〉，見徐鳳林編／譯，《俄國知識人與基督教》（上海：三聯，即出）。

會神學家中的政治歧見之爭，爭奪正統教會神學的論述權位之爭。在這種論爭中，所謂教會傳統變得面目不清了。弗·洛斯基堅持效忠莫斯科東正教廷，與由斯大林欽定的牧首保持聯繫；一九五六年弗·洛斯基還應邀到蘇聯作巡迴講學，在蘇聯政權掌控的《莫斯科教會雜誌》上發表論文。教會傳統與政治歧見的關係導致教會論的難題：與專治政制中的教會保持積極關係被視為與迫害教會之敵為友，與這種教會中止宗法關係，又被視為割裂傳統。是耶非耶？當由教會神學家去澄清。

把洛斯基對布爾加柯夫的批評完全視為教會政治衝突的神學表現，也有以偏概全之嫌。洛斯基趨向神秘神學，以致認為，神秘論不是神學的一個分支，而是指導一切神學論說的基礎：神祕論把神學引向冥思和聖通的靜默，才使神學成為神學，神學不過是神秘經驗的理論表達。這一基本論點顯明的是弗·洛斯基的個體性的神學觀。何為神學論說的基礎，神學家們各有不同的說法，神學思想史研究應當檢查這些論說提供的理由。

弗·洛斯基的神學論點及其對布爾加柯夫的攻擊，可以視為現代神學中的保守主義對神學中的自由主義作出的思想反應，因為，神學中的自由主義的確強調理智知識論對神學的重要性,這些自由主義當然包括十九世紀末至二十世紀初東正教思想的哲學先行者們。但在我看，弗·洛斯基對布爾加柯夫的攻擊更可能出於對東西方文化優位之爭的不同立場：弗·洛斯基指責布文加柯夫的「智慧」神學論調和俄國正教神學與西方思辨哲學傳統，再證之以布爾加柯夫言基督教三大派各有所依、各有所重的觀點，可以看出，布爾加柯夫對西方思想傳統多少持開放的立場，同時，又沒有放棄東正教神學傳統的獨特性。布爾加柯夫實際主張：基督教三大派神學各有傳統，因而是三種不同的基督教神學類型，任何一派神學都不具神學道統上的優位性；弗·洛斯基則主張，東正教神學因主神秘綸而是惟一正統的神學，這就必然會引出西方兩教神學走的不是正道的結論。在處理俄羅斯思想與西方思想的關系上，弗·洛斯基的主張顯得強硬．打個比方：當代儒家都強調儒學在思想世界中的獨特性乃至優位性，但牟宗三、唐君毅、劉述先諸儒的論述都大量吸納西方哲學原理，牟宗三還傾力譯述康德，亦不介意採用西哲概念來綸說儒家心性之學。與此不同，熊十力、梁漱溟就拒絕西哲滲入儒學，盡管牟宗三、唐君毅的文化民族主義心態並不亞於熊、梁，但在學理上攙和西學頗多。弗·洛斯基的神學立場，與熊十力、梁漱溟相似。布爾加柯夫雖然調和東西方思想，與牟宗三、唐君毅一樣，神學上的文化民族主義旨趣並不亞於弗·洛斯基。

弗·洛斯基的思想因此是在兩種論爭語境中形成的：首先是東正教內部因蘇聯政權建立後出現的分裂形成的論爭，其次是有深遠歷史背景的東西方思想和教會的民族文化主義論爭。流亡的洛斯基把流亡視為向西方思想界宣傳東方正教的契機，反對父輩中的一些東正教神學家用西方思想來重釋東正教神學，堅持抵制西方拉丁教會自中世紀經院神學以來形成的理性化神學傳統；艾克哈特在西方長期被視為異端，弗·洛斯基則視為正道。理解弗·洛斯基的神秘神學論，必須清楚這兩種論爭語境。

納粹軍隊佔領巴黎、進攻蘇聯後，弗·洛斯基積極參加抵抗運動，並最終徹底認同蘇聯政體：蘇聯政權抵抗納粹德國的入侵，被視為東方抵抗西方的聖戰。在德軍佔領的巴黎，弗·洛斯基舉辦半公開的東正教神學講座，在家中與信奉東正教的神學家和哲學家聚會，可見出其精神情懷和勇氣。此時，弗·洛斯基從存在主義和位格主義立場激變為東方教父教義學的立場。

戰後，弗·洛斯基參與創辦《活的上帝》(Dieu vivant)叢刊(法文版)，這套叢刊帶有文化神學的趨向，對

另一位同情和理解蘇聯政權下的兄弟教會的東正教神學家 J. F. Hecker 亦遭到流亡的東正教神學家的攻擊，不過，J. F. Hecker 比弗·洛斯基更激進，他甚至以為，蘇維埃會發展出一種新的靈性文化，參 J. F. Hecker，楊續譯，《蘇聯的宗教與無神論之研究》（上海：青年協會，1935），頁 201-208。

參 R. D. Williams，〈否定之路與神學的基石：弗·洛斯基思想述評〉(The Via Negativa and the Foundations of Theology: an introduction to the Thought of V.N. Lossiky)，見 S. Sykes 編，*New Studies in Theology* 1 (1980)，頁 95-118。

參 O .P. A. Nichols，《來自東方之光：東正教神學的論者和主題》，同前，頁 29-30。

現代思想持批判但開放的神學態度；此時，強調種族和反布爾什維克的「流亡的俄國人教會」(Russian Church in Exile)的領袖柯瓦列斯基(E. Kovalesky)神甫去世，弗·洛斯基與流亡教會人士的惡化關係遂有所緩解。弗·洛斯基還創辦了自己的以托名狄奧尼索斯為名的神學研究所，傳揚神秘主義神學思想，以這一傳統的現代傳承者身分積極參與戰後的基督教普世運動，出席各種宗教對話會議，就「和子」(Filioque)問題的普世重要性與公教和新教神學代表對話。

弗·洛斯基聲稱神秘主義神學才是基督教思想的真正傳統，并論證東正教神學繼承了這一傳統，而西方的神秘論神學都出於東正教，以此證明東正教才體現了基督教思想的正統。這一立場讓西方公教和新教中大講注重教會傳統的神學家相當尷尬，也勢必引發何為基督教傳統的論爭。為此，弗·洛斯基撰寫了論傳統的本質的長文。

弗·洛斯基以論文“Theologie native et connaissance de Dieu Chez Mare Eckhart”(艾克哈特的否定神學和上帝認識)獲博士學位，論文后由日爾松撰序於一九六〇年出版，其主要的教義學著作，弗·洛斯基最重要的著作實為《論東方教會的神秘神學》和《東正教神學導論》，前者主要闡述源於托名狄奧尼修斯和希臘教父的神秘論思想傳統，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 的言論，後者則以這些東方神秘論者為基石，旁衍發皇教義學的主要論題。另有關於末世論的演講文集 Vision de Dieu(《上帝的視象》，Neuchatel，1962；英譯本，London，1963)，內容與前兩書多有重復。

一九五八年，弗·洛斯基早於其父七年仙逝。

東正教神學思想史家 P. Evdokimov 將二十世紀的俄語神學思想分為三大流派：道德學派、宗教哲學學派、新教父論派，這三大派都與十九世紀東正教神學意識的覺醒期的思想有不同程度的關系。十九世紀俄國東正教神學意識的覺醒與俄羅斯由帝制國家向民族國家過渡的歷史關鍵時期同時，換言之，俄國東正教神學意識的覺醒亦是俄國的民族性思想在現代性語境中的表達，構成了轉型期斯拉夫派與西化派的論爭中斯拉夫派的思想力量之一。在任一民族國家的現代生成過程中，思想界都難免出現分裂，產生現代性思想衝突：變革的改制思想與保守的守制思想的衝突，亦見於現代中國的思想史。這里無需評擊保守，謳歌改制，或者相反，重要的是清理思想結構。

中華帝國與西方的政治和思想緊張是十九世紀才形成的，西方與東方俄羅斯的政治和思想形態的緊張有歷史的長期淵源，俄羅斯帝國的現代化過程使這種東西方緊張以新的政治和思想形態出現了。值得注意的是，神秘主義思潮在現代性語境中的復興與現代性思想衝突有很大關係。現代東正教神學中的新教父論派與其它東正教神學派別的差異，據我看，主要在於對現代西方的態度。弗·洛斯基的神秘神學屬於新教父論派，他論證東正教神學的神秘主義傳統，宣稱其為基督教思想的正宗，如上文提及的，背後有文化民族主義的思想因

筆者在日內瓦舊書店曾購得該刊第二十六輯，其中有論音樂家 Verdi，心理學家 Jung 和弗洛依德的論文；法國天主教思想家 G. Marsel 亦為該刊編委，可見該刊的普世取向。

例如，J. Danielou 與 O. Cullmann 的〈使徒傳統之爭〉，參,J.Danielou，〈何謂使徒傳統？〉（Qu'est-ce que la tradition apostolique？），見 *Dieu Vivant* 26 (1954)，頁 73-78。

該文是為聖像畫家烏斯賓斯基（L. Ouspensky）的《聖像畫的意義》（Der Sinn der Ikonen；Bern：1952；英譯本：Boston，1952）寫的長篇導言。

此書原連載於 *Messager de l'Exarchat du Patriarch russe en Europe occidental*，1964-1965，1978 年譯為英文出單行本。

參 P. Evdokimov，《俄國思想中的基督》（*Le Christ dans la Pensee russe*；Paris，1970），頁 121-206。

關於俄羅斯帝國的現代轉型，參 M. Raeff 著，蔣學禎、王端譯，《獨裁下的嬗變與危機：俄羅斯帝國二百年剖析》（上海：學林，1996）；思想界的變動，參 I. Berlin，彭淮棟譯，《俄國思想家》（台北：聯經，1987），頁 153-274。

參普列漢諾夫，孫靜工譯，《俄國社會思想史（卷三）》（北京：商務，1990），頁 247-92。

素。這與現代新儒家強調自孟子、陸王所傳承的心學傳統為儒家乃至中國思想傳統的正宗，庶幾近之。民族性思想與東正教新教父論派的關係，是一重要的論題。

我不打算在此討論這一論題，它屬於更廣泛的思想史的關注對象。我主要從教義學上分析弗·洛斯基的神秘神學，首先看他如何論述神秘神學，再看他如何從教義上論證神秘神學即基督教神學的正宗，最後看西方公教和新教神學的代表對神秘論有何見教。

二、東正教的新教父論派與神秘神學

尼·洛斯基的《俄國哲學史》以自己的兒子的思想收筆。筆者讀過幾本俄國哲學史，從未見過把弗·洛斯基列入哲學史之列。既便是俄國宗教哲學史，也未納入弗·洛斯基，他畢竟是教會神學家。知子莫如父，此話雖未必定然，尼·洛斯基在其《俄國哲學史》中論及自己的兒子，出於親情，出於信仰，還是出於哲學上的理由？哲學上的理由很難說得通，因為弗·洛斯基以為，哲學以神祕主義告終，神學以神祕主義起始。「哲學本身，就其極致而言，是要求取消思辨的；因為探索上帝，哲學達到了最大限度的無知」。神學超越了哲學。既然如此，弗·洛斯基當然不應列入哲學史來論述．尼·洛斯基對其子的思想介紹，基本上是復述其《論東方教會的神祕神學》一書的論述，這些論述以希臘教父的思想為基礎。Evkidomov 把弗·洛斯基歸為新教父論一派，是恰切的。

2.1.新教父論神學　尼·洛斯基認為，弗·洛斯基的主要著作是《論東方教會的神秘神學》和《艾克哈特研究》。前者闡述自東方希臘教父的神秘論傳統，後者論述這一傳統在西方基督教神學中的表達。這樣，神秘論的基本概貌就呈現出來。《論東方教會的神秘神學》是「新教父綜合」(neopatristic synthesis)的一種神學嘗試。「新教父綜合」是弗羅洛夫斯基在 1936 年雅典東正教神學代表大會上提出的一個術語，其含義是：以希臘早期教父思想為基礎來回應現代思想問題，即將早期希臘教父思想與現代問題加以有機的綜合，重現教父思想的現代生命力。與此相對照的是，現代西方公教神學提出新托馬斯主義來回應現代思想問題。可見，西方公教和東方正教都訴諸自身的思想傳統來回應現代思想問題，有趣的是，在東方正教思想家眼里，新教父論與新托馬斯主義論又是相衝突的；新教父論提出：「以罪人的方式，而非以亞理斯多德的方式創造神學」，明顯是在抵毀新托馬斯主義。東方正教與西方公教思想的教派性衝突仍在延續。

弗·洛斯基的思想被視為新教父論神學的首次卓越嘗試，其基要論點是神學與神秘主義的同一，這種同一被視為東方教會的傳統：

東方傳統從來不把神秘主義與神學、神性的神秘個體經驗與教會宣稱的教義清楚地劃分開……教義表達的是啟示的真理，對我們來說，顯得像深奧的神秘。這一教義必須在這樣一種方式中存活，即不是讓這一神秘

參別爾嘉耶夫，雷永生、邱守娟譯，《俄羅斯思想：十九世紀末至二十世紀初俄羅斯思想的主要問題》（北京：三聯，1995），頁 32 以下，尤其頁 214 以下。亦參 L. Muller，〈俄國神學和哲學中的新教教會〉（Die Kirche des Protestanismus in der russischen Theologie und Philosophie），見 E. Benz 編，*Die Ostkirche und die russische Christenheit*（Tubingen，1949），頁 21-58。

參 N. Bubnoff，《俄國宗教哲學家》(*Russische Religions philosophen*；Heideberg，1956)；B. Schultze，《俄國宗教思想家及其對基督、教會和教宗制的態度》(*Russische Deuker: Ihre Stellung zn Christus, Kirche und Ppsttum*；Wien，1950)；H. Dahm，《俄國思想的基本特徵：個體性及其十九至二十世紀的見證》(*Grundzuge dessrussischen Denkens*；Munchen，1979)；F. C. Copleston，《俄國哲學史：從赫文岑到列寧和別爾嘉耶夫》（*Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*；Notre Dame，1986）。

見 V. Lossky，楊德友譯，吳伯凡校，《東正教神學導論》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 10。

參 N. O. Lossky，《俄國哲學史》，同前，頁 395 以下。

參 Evdokimov，《俄羅斯思想中的基督》，同前，頁 195。新托馬斯主義的思想，參 I. M. Bochunsky，梁志學譯，《現代歐洲哲學》（上海：譯文），第四章。

適應我們理解它的方式，相反，我們必須致力引致一場深遠的變化，靈魂的內在轉變，以使我們會更多地汲納神秘經驗。

神學與神秘經驗相互滋補，相互不可或缺；這一論點的意思同樣是針對公教神學的：神學的品質是實踐性的，而非(如西方公教的神學那樣)是理論性的，教義即神秘經驗的表達，而非公理化的推論．神秘經驗總是個體性的，但基督信仰的神秘經驗又是可相通的；神秘主義持守共通的信仰中的個體表達絕然屬己的神秘經驗，神學則是致力表達可被每一個體經驗到的神秘經驗；神秘主義重神秘經驗的可表達性，神學則重神秘經驗的可傳達性。按此論點，神秘主義是個體性的，神學不過使之成為可共享的。可表達的，不就是可傳達的．沒有神秘經驗，神學成了無本之木；沒有神學，神秘經驗則是不可傳達，不能在共通的信仰生活中成為共通的經驗。

神學是個體性的神秘經驗的共通性傳達，這就與中世紀西方公教會形成的理論性神學相區別。這一區別實際可溯源於希臘的兩種知識觀和本體論(柏拉圖與亞里士多德)的差異。弗·洛斯基說，希臘教父的知識指「與上帝的合一」，這種知識與作為或然知識的上帝知識不同，而這種不同又與上帝觀（神秘體或第一存在）的不同相關。弗·洛斯基判定，公理化的知識不是基於信仰，而「在信仰之外，神學毫無意義；神學只能以真理在聖靈中的內在見證為依據，以真理本身給予的真理教導為依據。」與西方公教神學以或然知識為神學的知識形式不同，弗·洛斯基以屬靈知識(Gnosis)為神學的知識形式。在《東正教神學導論》緒論開首，弗·洛斯基說：「真實的靈知與某種神奇的魅力分不開，是轉化我們心智的恩典散發出的光明。靜觀的對象是人的實存和現狀，所以，真正的靈知就意味相互依持，相互依持即是信仰—即人依持於自我顯現之上帝的位格現身。」洛斯基提出這些論點時，處處與西方哲學一神學對照，可見其神學論述的文化民族主義的意向。

2.2.否定神學與東正教神學　弗·洛斯基的第二個主要論點是：否定神學貫穿東方教會的所有基本教義，這一論點將否定神學與東正教神學等同划一。否定神學即是神秘神學，奠基人是托名狄奧尼修斯的「上帝無名」論和帕拉馬(St. G. Palamas)的神性「潛能」論。弗·洛斯基以為，托名狄奧尼修斯的論說有很高的原創性，并未過多依傍柏拉圖主義；托名狄奧尼修斯的論說與普羅汀的新柏拉圖主義就不同，雖然兩者都主上帝之不可知論：對普羅汀來說，上帝之不可知，乃因為祂是簡單的，神秘經驗的恍然即是單純，在單純的狀態中，人的靈魂與上帝原初的本體合一顯露出來；對托名狄奧尼修斯來說，上帝之不可知，乃因祂在本體論上超然於此世；與上帝的神秘合一因此只能是一個聖化(deification)的過程，這就否定了個體靈魂與上帝原初的本體性合一。

在西方神學思想史上，否定神學一直不是主流論說。弗·洛斯基為了把否定神學扶為正統論，提出肯定（cataphatic）神學與否定（apophatic）神學沒有本質上的不同，apophatic 神學與 cataphatic 神學是在不同的兩個方向踏出的同一條路：cataphatic 神學講上帝在其潛能的展露中走向人，最終是末世論的走向；否定神學講人通過一系列合一的聖化,上升走向上帝，同時，上帝仍在其自性上是不可知的，這一方向是復活論；將這兩個方向交匯在同一條路上的是道成肉身論。「因此，真正基督教神學的根源是承認神子的道成肉身。的確，通過道成肉身，一個人在自己身上把神性之超驗的，不可知的自性和人性結合起來。……在基督身上，超驗性變

V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 8。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 8-9。
參 J. Meyerdorff，《拜占庭神學中的基督》（*Le Christ dans la Theologie Byzantine*；Paris，1969），頁 100。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 6。
V. Lossky，《東正教神學導論》,同前，頁 1。
關於托名狄奧尼修斯的神秘神學，參陳佐人為托名狄奧尼修斯的《神秘神學》（包利民譯，香港：漢語基督教文化研究所，1996）所撰導言。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 37-38。

成內在的，向我們提供了談論上帝的可能性，亦即成為神學家的可能性。」但對道成肉身的解釋，弗·洛斯基仍偏向否定神學：即便在最高的神顯(Theophany)中，即通過道成肉身上帝在此世的自顯中，依然是否定的特徵。

無論東方還是西方的基督教，都確認上帝自性的奧秘及其不可知性,以及上帝通過基督的個體性事件傳達自身的啟示性，上帝的不可知性與其自我傳達性從來就不可分。在弗·洛斯基看來，上帝的不可知性與其自我傳達性是基督教啟示中的悖論：上帝是既超越又內在的，“超越的上帝內在於此世，但卻是內在於上帝的救恩行動之中的，……上帝自我啟示為超越者”。既然如此，肯定神學與否定神學的分野，就只是在人與上帝的不可知性的關係上，西方經院神學注重或然知識的推理，這種推理也可以是一種神秘經驗；東方神秘神學注重個體的感性經驗的體知，並認為體知高於或然知識的理知，因為上帝的實在高於理知，教會的教義對人的理性總顯得是二律背反的。弗·洛斯基說，“不可知性(unknowability)不等於不可知論(agnosticism)或拒絕認知上帝。然而，這種知識只會經由如下方式獲得，這方式導向的不是知識，而是合一，即聖化。因而，神學絕不是憑概念的抽象的工作，而是冥思：即把心靈提高到跨越了一切理解的實在。”弗·洛斯基的論點實質在於否認概念化的抽象認知具有聖化的性質，我以為，這對於公教神學未必是公允的。

2.3.否定神學的三一論　既然否定神學貫穿東正教會的所有基本教義，東正教會的三位一體教義就當是否定神學式的。甚么叫否定神學式的三一論？搞清這一問題對了解東正教與公教的教義之爭頗為方便。

弗·洛斯基認為，東方基督教與西方神學在三一論上的差異首先在於：西方神學強調神性的自性，再由此引伸出三位(從一至三)；東方神學注意三位格的實體在性，再引向單一的上帝自性(從三至一)。這等於說，不存在自性(Nature)對身位性(personality)的優先性或超然性，或者相反。西方神學的三一論的自性在先說，必然引出從聖父和子(Filioque)向聖靈的演進過程。「和子論」(Filioquism)之爭的實質在於：「和子」的表達突出了自性的一體性，即「聖靈來自父和子」，削弱了三個位格不同的實在性的差異，使三位關係成為進程化的關系，而不是聖子和聖靈直接與上帝的單一自性發生的平行關係，聖父成了一個基於單一自性的關係傳統，聖子、聖靈與聖父的關係就被視為邏輯上的先後秩序。因此，和子論之誤，關鍵在與無視神性的三位格之間的個體性差異，三位之間的關系成了"一"之中的關系。

弗·洛斯基以為，三一論之源是約翰福音的緒論，其中的「道與上帝同在」的「同」(πρτος)應譯成「趨於」：「道趨向於上帝」，這包含一種創生的關系含義。聖父與聖子的關系，不是並在關系，而是創生關系。弗·洛斯基認為，在西方神學家那里，聖靈只是父與子之間的聯結，三位格各自的自性只是因關係而差異化的一體性的一個原則，結果，三一體中的一體性關係就必然重於三位格的各自自性，如阿奎那所說的，「一個位格之名意指關係」(Persona est relatio)。三一體的關係論導致以通性(the universal)重於個體性(the individual)，這種三一論最終引出艾克哈特非位格的否定神學論的「上帝性」(Gottheit)學說，就不足為奇了。弗·洛斯基的這一論點是頗有見地的。

反對「和子句」的最終意圖，就是葆守三一體的三位格的具體性和身位性，強調每一位神性的身位有同樣的優位性，盡管聖父之位具有君主權位，但三位是平等的，因為三位“既絕對同一又絕對有差異”。這並不應

參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 25-16。
V. Lossky，《上帝的映相和相似性》(*In the Image and Likeness of God*；New York，1974），頁 15。
V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 43。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 56-64。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 30。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 57-65；關於和子論的曆史之爭，參 J. Pelikan，《基督教傳統：教義史 II—東方基督國度的精神(600-1700)》(*The Christian Tradition: A History of the Development of Docdrine II.The Spirit of Eastern Christendom 600-1700*；Chicago，1986），頁 170-98。
參 V. Lossky，《上帝的映相和相似性》，同前，頁 28。

得出如下結論：身位性高於神性的自性。據弗·洛斯基說，布爾加柯夫神甫的智慧論就在這一點上犯錯：在布氏看來，神性的自性只是所有三個位格的展現。東方教父堅持，自性和身位在 apophatic 上是平等的，上帝的首位治權地位(the monarchy)不可等同於次位論(subordinationism)。

在靈修生活上，三一論的這種差異反映在至福觀(the doctrine of beatitude)上：對西方教會來說，至福是冥思神聖的自性，對東方教會來說，至福是在神性生活中參與聖三一體。眾所周知，東方教會與西方教會的三一論之爭，很大程度上是由描述神性身位的術詞不同引起的，即希臘語和拉了語的語義差棄。弗·洛斯基以為，這一差異源於四世紀時如何表達神性的一致性和多樣性：希臘和拉丁教父都不得不使用傳統哲學術語，並改變其意義，使之能涵有基督事件啟示的全新現實，從而造成一種「語言轉化」。

為神性位格的身位選定的語詞，在希臘教父是 hypostasis，這是一個普通的詞語。弗·洛斯基以為，ousia 主要指本質，hypostasis 主要指獨體性，兩者都有實存的含義，教父們使用這個詞，使希臘本體論身位化：「展現了人類現實的一個新貌：位格的現實。」無論古希臘哲學思想，還是羅馬哲學思想，都沒有身位性的概念，基督事件才引入了身位的概念，教父們使之本體論化，這是三一論的重大意義。三一論并非基督教神學獨有的，基督教神學三一論與古希臘哲學思想的三一論的分野，除了位格化，就是三一之間的關系：普羅汀的三一論(太一、聖靈和世界靈魂)採用了「同質體」(consubstantial)的表達，三一關係是三原理的傳繼性的等級秩序，希臘語基督教神學的三一論強調三位格平等的一體性和差異，強調三神聖位格的關系的自立體的多樣性，「多樣性是一個絕對的現實。多樣性植根於神性位格的三重的和原初的奧祕之中」。相反，拉丁語神學把多樣性視為簡單關系，不區分位格中的在體性質，「而是確定各自立體的絕對同一性和同樣絕對的多樣性。」這些論點似乎是說，西方神學沒有最終從古希臘羅馬哲學思想中轉化出來。

2.4.神性的能的教義　神性的能的教義（the doctrine of the energies)被弗·洛斯基視為東方神學的另一主要思想傳統：它是由阿特納戈拉(Athenagoras)、聖巴西爾(St. Basil)、聖達馬士的約翰(St. John Damascene)、聖帕拉馬的思想構成的主流論述。基本要點是：上帝寓居於人不可企達的光之中，但上帝在其光「能」中走出自身，展示自身。按帕拉馬的說法，聖神的恩典賜予人的聖化以可能性，但恩典不是上帝的自性，而是其能。「神性的光芒」透照世界，這光是「非受造之光」(the uncreated light)或恩典。上帝在本質上不企達，我們又何以可領受上帝的恩典？回答是：上帝完全臨在於其神性的每一光線之中。與在其能中的上帝的合一，使人能分享到上帝的本質，但人的本性不會成為上帝的自性。在聖化中，受造物仍然是受造物。

弗·洛斯基認為，西方神學拒不區分上帝的自性與能，而熱衷於區分恩典的受造之光與受造的超自然恩賜，這一恩典概念仍是一種因果性的觀念，因為，恩典被理解為上帝之因的效力。東方神學把恩典視為神性的自性的光能，即潛能的放射，是在受造的世界中的永恆和非受造的光之臨在，這種臨在遠勝於上帝的因果性臨在。這種光的神學因此是神秘神學的核心，它解絕了否定神學的內在困難。聖父、聖子、聖靈的名稱，都顯示的是神性的光能，以喻神性的光。弗·洛斯基說，用光能比經院神學用「屬性」來描述神性好，更能顯示神聖榮耀的活生生的力量。

上帝的能的教義針對的是西方公教神學中上帝的本質的教義 (the doctrine of the essence)，在弗·洛斯基看來，區分上帝的本質與能的教義對神秘生活有重大意義。首先，能的教義是一切神秘經驗的教義基礎，它表明，

參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 62。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 31。
參 H. Dorrie，〈Hypostasis 的詞義史〉（hypostasis:Wort-and Bedeutungsge schichte），見 *Nachrichten der Akademie der Wissenschaqten zu Gottingen, phil-hist-Klasse* 3(1955), 33-92。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 33-35。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 35-36。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 73-78。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 41；《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 88-89。

上帝的本質是不可抵達的，又不是與人相隔的；上帝臨在於其能中，有如在一面鏡相中。其次，這一教義可以讓人明白，為何三一體在本質上是不可溝通的，同時又會留駐於我們之中：對於三位格各自的自性（Nature）來說，是不可溝通的，但能是共通的；換言之，本質是不可溝通的，能是可溝通的；因此，這一區分也成為東正教的恩典論的基礎：與上帝的合一，不是實體性的(neither hypostatic nor substantial)，而是在上帝的能之中的合一，即上帝的恩典使我們可分享上帝的神性，這種分享不等於人的本質就成了上帝的本質。

似乎可以說，在人與上帝的關系上，公教的論點太近，新教的論點太遠，而正教的論點是不及不離。

2.5.東方神學的救贖論　東方神學的重心據說是救贖論，這種救贖論以與上帝的合一為核心，與哲學的和經院神學的救贖論完全不同。合一的問題當然起於分離，沒有自立德兩個體兩者的合一從何談起？人在自性上與此世是一體的，即人是屬肉的此在，基督教人類學以亞當來比喻人的這一在性。這一在性是片面的，需與上帝的能合一才獲的整全的在性，基督教人類學稱此在性為位格之在。

如果亞當受上帝的愛的引導，把自己完全交付給上帝，他就把自己所處身的整個此世交付給上帝，上帝也在其轉身入世中把自己交付給世人。但亞當的宇宙性合一使命失敗了，這一使命就移交給上帝之子、神人、第二亞當—基督，合一的可能性就由人而神變為神而人。盡管如此，人與上帝合一的可能性畢竟在人身上還有其基質，這就是上帝造人時給予的人的生命氣息，這不可理解為人的靈是造物主的粒子，否則就意味著：人是由肉體來負載的上帝，或「上帝與動物」的結合。那樣的話，惡的起源就是不可理解的。在弗·洛斯基看來，人之靈是與上帝的恩典最隱密的內在聯繫。

弗·洛斯基提出的據於東方教父思想的基督教人類學的基礎是人的被造性和非被造性：「被造物現實本身根植於其中的基本區分，是上帝的區分和造物的組合，包括被造的和非被造的。被造的本應分為天上的和地上的，可知的和可感的。」人身上的第一亞當自性是被造的，第二亞當自性是非被造的。上帝身上有自性與潛能之分，在人身上則有自性與身位性(personality)之分。所有人在自性上都是一樣的，沉淪前的亞當是普遍的人，由於沉淪，人的自性碎裂為無數個體(individual)。每一身位性都是獨一無二的，就是由於人的這一個體性，身位總是個體之在的身位(persons only through individuals,and as individuals),但身位性畢竟不等於個體性，身位性之在必有上帝的映象，其作為上帝之映象的完滿性是不可定義和不可窮究的。

弗·洛斯基的論點是聖尼薩·格列高利(St. Gregory of Nissa)的身位論的覆述：身位性不是全體的一個部分，而是以個體之身位包含整全。所謂身位性，指人擺脫了自身的自性，使之處於次位，但又保有個體性。所謂沉淪，指人喪失了針對自然本性的自由，按其自然性質(或曰「性格」)行事，成了「身位性與本性的混合」；按東方苦行文學的稱法，這種混合即是「個我性」(selfhood)。身位性的修復靠斷棄「個我性」，自願犧牲個我的在性。這是一個自為的生存過程，通過這一過程，身位性可無限地擴展，被屬於自己的一切所豐潤，最終成為上帝的完滿映象，獲得神性的相似性(Divine likeness)，成為「一個受造的上帝」(a created god)或「因恩典而成的上帝」(god by grace)。這就是聖化，聖化的達成要靠由恩典賜界的聖靈的意志和人獲得恩典的意志。這一生存的轉化以人的身位與自性的區分為基礎，弗·洛斯基稱此為東正教人類學的基礎：“基督教就是上帝自性的模仿。”弗·洛斯基的這一論點故然精致，但在術詞上頗為含混：persona,personality,personhood 等，很難區分；「個我性」與個體性的區分也不總是清楚的。

何謂人的意志轉向上帝？其表現是以信仰祈禱，祈禱是與上帝的個體性相遇，通過祈禱，個體進入上帝之

參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 86-87。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 69。
person 過去通譯為位格或人格，人格的譯法難以與心理學的詞義區分，也不便說上帝的 person，位格的譯法則過於生硬，我試譯為身位，經一段試用，基本可通，相應地，personality 譯為身位性。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘主義》，同前，頁 120-122。
V. Lossky，《論東方教會的神秘主義》，同前，頁 124。

愛。祈禱的初級階段用語言，但在高級階段就再也找不到語言，因為意志已完全交付給上帝，這就是沉冥(contemplation)，東方正教的苦行觀即是要盡力於內在的或靈修的祈禱。

靈修的最高狀態是恍然．對神秘主義的核心概念 ecstasy，弗·洛斯基的釋義是：精神在沉靜或冥靜(tranquillity)狀態中感到的「驚顫」，「驚秫」，或「銷魂」，「人離開了自己的存在，不再意識到自己是否還在此生或此世；他已屬於上帝，不再屬於自己；他不再受自己支配，而是受聖靈引導」。這就是神秘主義的自由。我看不出，這種神秘經驗的最高境界何以與西方基督教神秘主義不同。

2.6.虛己基督論　東方教會的基督教人類學的另一要點是虛己論，這源於基督的虛己性。依據〈腓立比書 2:5-11〉的經文，弗·洛斯基說虛己性的含義是：「雖然還保持著「上帝的形式」，亦即保持著與神相同的處境，保持著神性，但是在接受奴仆的處境之時，他是空乏、虛己、謙恭的。」基督的形象是：具有奴仆形式的上帝自性。上帝的道成肉身時，神性並未捨掉。虛己因此是聖子的身位，而不是神的自性，表明的是聖子的身位的自體性：耶穌基督不以具有上帝性為固守的身位，「反倒虛己」。「虛己是不尋求自己的榮耀而尋求派遣他的天父之榮耀的那位奴仆的謙下。……在全然舍棄自己、隱蔽自己的神性、捨棄自己的意志以至說出'聖父比我偉大'的同時，他在地上變成了三位一體的愛的勞作。」

在我看，基督虛己論成為基督教人類學的基礎，在神學上有重大意義：人之在體上的偶在性和脆弱性的救護（稱義或東正教的聖化），沒有上帝－基督的虛己，是不可能的；亦由於超絕神聖者的虛己行動，人之在體性的救護也就不同於其它宗教的在體性救護。

2.7.神祕神學的教會論　達到聖化也就克服了罪、本性和死，這三種孽障由耶穌基督克服：新亞當結合了受造的和非受造的存在。東方神學總是關懷作為整體的世界，這在東方神學、敬拜詩歌、聖像畫以及靈修生活的禁欲導師們的所有作品中表達出來；在這一意義上，世界歷史在整體上也就是作為世界的神秘基礎的教會的歷史。

耶穌基督的身體就是教會，弗·洛斯基提出要區分教會的兩個方面：基督論的方面和聖靈論的方面，機體的方面和身位的方面。從基督論的方面看，教會是 theandric 的機體，「既是神性的身位又是人性的機體」，帶有兩種本性、兩種意志、兩種行為，兩者既不可分又明顯不同，所以，在教義史上，教會論中的基督論異端邪說不絕如縷。基督的身體總是與人的自性相沾連，教會的在世生活就象人的在世生活，處於人性的自性與神性的身位性的張力之中。就教會的聖靈論方面而言，正如聖靈總是按每一個體的獨一無二的體性賦予每一身位以神性的完滿，聖靈的救恩行動使教會成為沐浴上帝恩典的身位性的個體。人性的一性(the oneness)與基督的身位相關聯，人的個體之多樣與聖靈的恩典相關聯，教會也同樣如此，既有一體性，也有多樣性。基督的工作與聖靈的工作既是不同的，又是不可分的。

弗·洛斯基的這些論點意在批評公教的教會「大公性」(catholicity)理念，真正的「大公性」應是一體性與多樣性的和諧：整全的完滿不是各部分的總和，毋寧說，每一部分都可擁有同樣的作為整全的完滿。聖三一就是這種大公性的理想模態，是「教會的所有正典中的正典」(the canon,for all the canons of the Church),"教會的救治行動"(ecclesiastical economy)的基礎。教會及其聖事是人與上帝合一的客觀條件，而主觀條件則在人自身，

V. Lossky，《論東方教會的神秘主義》，同前，頁 208。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 99。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 100。
東方基督論的虛己論在何種程度上可與道家思想相通，大可置疑。貝夫理忽略了虛己基督論的救恩行動的重點意義，基督－上帝的虛己與老子的虛豈有可比之處？參見貝夫理，〈碗的默想：道德經與東方基督教之虛己基督論〉，見劉小楓編，《道與言》（上海：三聯，1995），頁 349-365。
參 V. Lossky，《論東方教會的神秘神學》，同前，頁 184-186。
參同上，頁 191-193。
參同上，頁 177。

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。」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。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。例如，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、有意識地沉冥上帝的可能性，以及恩典的被造性或非被造性。聖帕拉馬堅持，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材富。

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。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。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。

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。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

參同上，頁 201。

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。

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

參 E. Benz，〈俄國教會與西方基督教〉（Die russigche Kiche und des Abendlandischen Christentum），見 E. Benz 編，*Die Ostkirche und die russische Christentum*（Tubingen：1949），頁 102。

參 R. Otto，成先聰譯，《論「神聖」》（成都：四川人民，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

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，卻無一不是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。

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 則甚至區分西方與東方的否定神學，把西方的神秘神學視為西方的理性化神學一樣的具有肯定神學性質。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。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，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，並非就是人是上帝。人只是相似於上帝，而非是上帝，仍

想有類型上的不同；參,R. Otto，《西方和東方的神秘論》（*West-oestliche Mystik*；,Munchen，1971）。

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

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 87-88。

參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 53。

因為人的生物屬性。

弗·洛斯基認為，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。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，也是一個獨特的位格。」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，是一個位格性的存在，他面對的是一個位格性的上帝。上帝把他當作一個位格人來對待，人對上帝作出反應。」這里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。「人是像上帝一樣的位格存在，不是盲目的自然。這是他身上的神性形象的性格。」

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，這樣，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。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。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。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。

筆者組織迻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

參 D. Staniloae，《東正教教義學》，同前，頁 353 以下。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 122-123。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 126。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 130。
參 V. Lossky，《東正教神學導論》，同前，頁 65。
參 D. Staniloae，《東正教教義學》，同前，頁 354。
參 F. Lieb，〈正教與新教〉（Orthodozie und Prostestantismus），見氏著，《Sophia und Historie：東西方思想史及神學史論集》，M. Rohkrer 編，（Zurich：1962），頁 46。
參 F. Lieb，〈正教與新教〉（Orthodozie und Prostestantismus），同上，頁 45。

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

緒言：信仰與神學

真實的靈智(guosis)是和某種神奇的魅力分不開的，是轉化我們心智的恩典散發出的光明。因為靜觀的對像是個人的實存和現狀，所以真正的屬靈知識就意味≠相遇、相互依憑，是信仰——即個人依持於自我顯現之上帝的位格現身。

嚴格地說，在東方基督教的修道士中間，靈智構成了祈禱生活的頂峰，埃瓦格留斯(Evagrius)說，靈智是上帝賦予“知道自己易犯錯誤的”人的，因為這種靈智並在信仰顯露出來時改變人的貧弱狀。我們所知道的埃瓦格留斯的話已經變成了一句箴言：“在祈禱時表現出純潔的人是真正的神學家，凡是真正的神學家在祈禱時必定表現出純潔。”

但是，祈禱時的純潔意味著一種沉默的狀態。默觀派(The hesychasts)是“沉默的人”：對相遇與恩賜來說，靈智都必定超乎理性(νους)以外；它要求對思維的淩駕和思維的中止。

因此，作為真正的神學，這種靜默的靈智並不直接符合神學教導，因為神學能夠、也必須用語言來表達。神學教導的直接基礎是道成肉身；聖像學亦然。既然道己化為基督，道就是可以思考和教導的，同樣，道也可以描畫出來。

但是，道成肉身的目標僅僅是把依靠聖靈把我們引向天父，神學作為言說和思想，必定隱含著一種靈智的維度，這就是靜觀與沉默的神學的含義。神學旨在啟迪我們的思維，使之向超越了它本身的一種現實開放。這是一種新的思維模式，思維不是去涵容、去捕捉，而是發現自身被觀照性的信仰涵容、捕捉、挫敗和啟動。所以，神學的教導令自身處於：在靈智——神授式的魅力與靜默、靜觀、生存的知識——與生存的認識(episteme)——科學和運用理性——之間的兩難境地。

神學語言使用“認識”這個詞，但是神學語言在不再脫離這個世界的條件下，是不能夠把自身降低為“認識”的。它必須把精神引上靜觀，停止思維情況下的純粹祈禱的道路，引向思維在其中止息的純粹祈禱的道路，引向不可言說的境界。

認真的基督教神學教導，雖然對於思維是必不可少的，卻既構成了一種需要、也構成了一種障礙。作為靜觀的靈智是通向未來時代之狀況的出口，是對超越歷史的因素，對完成歷史的因素的觀察，是末世論向此刻的映射。靈智是末世論的——是對這種沉默的一種展現，敘利亞人聖以撒(St. Isaac the Syrian)說，這種沉默構成了正在來臨的那個世界的語言。相反，神學教導則是為等而下之的歷史工作而做的。它必須適應空間和時間，適應不同的環境和時刻。雖然如此，神學教導也不應該忘記靜觀；它必須在末世論沉默向此刻的投射中，在表達，或至少是暗示那不可言說者的償試中豐富自身。雖然從靜觀中吸取營養，它並不固執於沉默，而是努力謙恭地、以一種對思想和言說的新的使用方式來表述沉默。

正因為如此，神學才必定是讚美，必定讓我們樂意讚美上帝。納西盎的聖格列高利(St. Gregory of Nazianzus)、新神學家聖西米昂(St. Simeon) 都是名符其實的“神學家”，都是用充滿靈感的詩歌來表達自己的。大馬士革的聖約翰(St. John of Damascus)是至今我們依然詠唱的光輝頌歌的作者；他把神學變成了禮拜式的讚歌。連他最富學術意味的言論都使人詩情奔放。

然而，神學思想也可能變成一種障礙，所以我們應該避免沉溺於其中而陷於對有關概念的狂熱幻想。弗提斯的狄亞多丘斯(Diadochus of Photice)（第 67 和 68 章）提醒我們，心智在達到純粹的禱告之前，一直是覺得受到限制、局促不安的、似乎受到了禱告的壓制。於是就轉向使之“得到擴大”的神學思想。但是我們不要忘記，有一種禱告是超越了這種“擴大”的，這就是那些獨自內心中充滿神性恩典之人的狀況。

神學思想必須致力於讚美和表現靜觀。我們應該避免它在受到禱告必要的“壓制”之前變為某種飄散，避免用易於操縱的思維程式取代在沉默中感受到的神秘，因為這種程式使用起來令人

---

gnosis 又譯「神靈知識」、「靈界知識」等。諾斯底派（Gnost-icism）就是以 gnosis 為中心主題的思想體係。——譯註

Hesychasm 又譯赫西卡斯主義，靜坐派。十四世紀東方教會阿瑟山（Mount Athos）的隱修士們所轉揚的神密主義思想。其主要觀點是：人通過精心的修持，尤其是通過身心完美的空寂，就能享見上帝自身的光輝。——譯註

陶醉，但終究是空洞的。

那麼，在聖保羅從“第三重天”（超越了可感知之天和可思議之天的對立，代表了神自身，即非被造物的天）上聽到的“不可言說之言”與簡單的識、即神學家經常受到其誘惑的認識之間，我們應該怎樣為被講授的神學公平地定位呢？正確的詞語應該是 sophia（智慧）。智慧當然是一個神性的名稱。但是我們必須接受這個詞語的本來意義：在古希臘，這個詞語是指人的某種品質，大都是某種技巧，但它是工匠和藝術家的有靈感的技巧。對於荷馬(Homer)來說，古希臘的 sophia（技巧智慧），規定了工匠、藝術家、詩人的技巧。希臘文舊約聖經這個詞翻譯了用以表達在作為上帝工作時完美技巧的神性智慧中起制約作用的因素的那個希伯萊語詞。這一意義結合了 economy，即某種智慮的意義：智慮(phronesis)與智慧在這裏是頗為接近的。

這樣，作為智慧的神學就與靈智和認識馬上聯系起來了。神學注重推理，但卻常常力求超出概念之上去推理。在這裏，人類思想面對它想要探明其究竟的神秘，必定遇到一個失敗的時刻。把自身構建為一個體系的神學永遠是危險的。這樣的神學把它應該對其廣開思路的現實禁錮在封閉的思考範圍之內。

聖保羅把關於上帝的知識引入到表現為相互依存性的人際關系之中：與神學的客體即對象（而實際上是主體）的相互依存性，與接受神學教導的人們的相互依存性。在最佳意義上，這是交流：我知，正如我被知。在基督教神學起始之前，這種交流的秘密在希臘思想中顯然是缺乏的：它只見於斐洛(Philo)，亦即只見於部分地是聖經的語境之中。因此，神學位於一種啟示的關系之中，在這裏，主動性屬於上帝，卻又意味著人的應合，是信和愛的自由應合，而這是宗教改革時期神學家們常常忘記的。上帝的介入呼喚著我們的介入。所以，神學的求索設定了被索求者、或者說那已經到我們這裏來、出現在我們中間的上帝之先在的來臨：正如聖約翰所說，上帝是第一個愛我們的，他把他的兒子派我們到這裏來。這種來臨和這種出現被信仰把握，因而信仰優先地、十分必然地成為神學思想的根據。當然，信仰是出現在全部行業人士之中、出現在所有關於人類精神的科學之中，但僅僅是作為設想、作為起到一定作用的假設出現的。這裏，信仰每時每刻都承受著非確然性的重負，而此非確然性唯有借助了確鑿的證據才能加以澄清。相反，基督教信仰乃是對於提供確實性的臨在的篤信；這裏確實性是首要的。“信就是所望之事的實底；是未見之事的確據”（來，11:1）。我們所尋求的已經存在，已存在於我們之前，造成了我們的尋求本身。“我們因≠信，就知道諸世界是借神的話造成的”（來，11:3）。因此，信仰允許我們思考，給予我們真正的智慧。知識是信仰給我們的，也就是說，是因為我們積極參與並篤信展現自身的上帝之臨在而被給予我們的。所以，信仰不是一種心理態度，而僅僅是一種忠誠。這是人和上帝之間的一種本體性關系，一種內在的客觀關系，是慕道者準備接受的；通過這一關系，洗禮和塗油禮被施予信徒：這些是恢復和啟動最深刻人性的贈禮。伊裏奈鳥(Irenaeus)說：“人們是在洗禮中接受不變的真理信條的。”這首先是傳授給入教者的“信仰規則”。但是，這一信規(regulafidei 德爾圖良；伊裏奈鳥）恰恰是指接受信仰的能力。聖伊裏奈鳥寫道：“曲解了信規的異教徒們，自信是在為基督佈道，其持異端邪說的人顛倒了真理的規則，他們在傳揚基督教時，其實是在傳揚他們自己。”（《反異端論》，卷三）。這種能力是人的予人的生存，是他被變得可以歸化於神性生命的本性，這一本性在他們的分離和死亡狀態中受到摧毀，又由於聖靈的出現而被啟動。因此作為包含在個體性相遇之中的本體性參與，信仰是神學知識的首要條件。

因此，作為智慧的神學將會是使自己的思想適應於啟示、尋求巧妙而有靈感的語詞之能力和技巧，這些語詞將會在人類思想的語言、而不是在它的限制之中充當見證，以滿足此時此刻的需要。這是一件以聖靈存在於我們心中為條件、從內部重建我們的認知能力的事情。“你們從那聖者受了恩膏，並且知道……你們從主所受的恩膏常存在你們心裏，並不用人教訓你們，自有主的恩膏在凡事上教訓你們……你們要按這恩膏的教訓住在主裏面”（約壹，2:20,27）。在這裏，塗聖油禮標明瞭聖靈的臨在：基督徒是受塗聖油者，是主的眾基督 1。因此，如果向我們展現全部知識的這聖靈不是已經存在於我們心中，那麼，誰也不能教導我們真理。這是基督教對柏拉圖式的回憶說(anamnesis)之真正的轉換，因為塗聖油禮給予我們關於一切事物的知識：基督徒是知曉一切的，但是為激發這種知識，神學就必不可少。在舊約的先知書中，特別是在耶利米書中，

我們可以看到上帝聖靈給予一切人的這種知識的記述："我要將我的律法放在他們裏面，寫在他們心上……他們……都必認識我……"（耶，31:33--34）。

在信仰之外，神學毫無意義：神學只能以真理在聖靈中的內部見證為依據，以真理本身所做的真理教導為依據。信規是這一見證的首要體現。聖奧古斯丁(St. Augustine)在他論《內在之主》的論文中所強調的正是這一內在的見證：我已經對一切人說過話。但是，塗聖油禮沒有在其心中說話的人們，未得聖靈在內心教導的人們總是未得啟明而離去。"那施教者的肉體是在天上：我指的是主……""只有基督在心中的活動才能使心靈不感孤獨。只有內在之主給予教導。凡是他的塗油禮不在的地方，外在的語言雖然灌耳，卻毫無目的。"因此，在教會中誰也不能擅自獨攬教導的權利。聖靈給予了一切人，但是塗聖油權只給予了唯一的主人，即基督。鼓舞施教育者的聖靈應該見於聆聽者，不然他們是聽而不聞的。因此，他們不僅將是聆聽者，而且也是評判者。每個人都應該成為真理的見證者。外在教導的意義意在啟動聖靈之恩賜，以令我們的思想也參與信仰。信仰必須以一種生存的意識覺察到，必須激發知曉，"所望之事的實底"，以及所望之事在我們之中的顯現。信仰既挫敗、又啟動智慧，通過與上帝的全新的本體性的關關，即因屬於基督徒並且在我們內心是作為真理標準的關系使智慧結出果實。

上帝通過他的兒子對我們說話，道成肉身完成了啟示：它給予啟示，構成了啟示本身。在神學上思考不是思考這一啟示，而是憑藉啟示來思考。教父們常常援引"我們的哲學"。事實上，這種"哲學"（妥當地說是指神學）的方法是以與思辨方法對立的方法為依據的。神學始於一個事實：啟示。"就在這末世，〔上帝〕藉著他兒子曉諭我們"（來，1:2）。相反，對上帝加以思辨的哲學始於理念。對於神學家來說，出發點是基督，而這也是歸宿之點。哲學家從一個理念、或者從依據某一概念概括到一起的一組事實上升到另一個理念。就某些哲學家而言，對上帝的尋求是與他們思想中一種內在的需要相適應的：上帝必須存在，只有這樣，他們關於宇宙的概念才能夠自圓其說。接踵而來的是尋找論據，展示這一必不可少之上帝的存在，由此而來的是"上帝存在的證明"；這些"證明"卻不是神學所需要的。

因此，不足為奇的是，隨哲學家的不同，關於絕對物的概念必定是很不一樣的。笛卡爾(Descartes)的上帝是數學家的上帝：為證實關於數學真理的內在理念，必不可少的是在永恆中計算了一切的高超的數學家。憑著這樣一位上帝的意志，兩條平行線永不相交。對於萊布尼茨(Leibnitz)來說，為證實我們的感知與現實之間的先定和諧，上帝必不可少。每一個人都構造了一個封閉的世界。因此，為了讓所有這些世界和諧，為了讓它們形成一個單一的世界，就必須有一個最高的單子，在此單子中一切單子都匯合為一，排列有序，使對其中之一的感知真實符合對全部的感知真實。曾經有人說過，只有上帝才能夠寫出單子論。康德(Kant)的全部思想都是質問形而上學的：我們只知道我們的感知，康得為瞭解釋知識的可能性，對知識的種種條件作了分析。但是他需要倫理學範圍內的上帝的理念：對他來說，在他的《實踐理性批判》中，上帝是以倫理生活必要預設的面貌出現的。在私生活中，康德是一位坦誠而活躍的路德派教徒。在他的形而上學中，他拒絕對上帝作出任何思辨。但是在他的倫理學中，他假定了上帝的存在。柏格森(Bergson)的上帝是創造性進化的上帝。這是一種有活力的衝力，是"變成"(becoming) 中的絕對因素。

在古代哲學中發現作為世界之拱心石的上帝就比較困難。不過，即使在這裏，亞理斯多德(Aristotle)的上帝也是被假定為運動之實存狀態背後的不動的推動者。在亞理斯多德的對存在的思辨中，上帝也是首要的本體——思想，它自我思考，自我運動，是純粹的理智活動。柏拉圖沒有、或者幾乎沒有談論上帝。但是，他必須為一個十分具體的理念——某種正義之人、某種聖賢的可能存在——提供基礎。蘇格拉底(Socrates)受到城邦的指控，因為他推行一種不同的正義，真正的正義。那麼，怎麼論證真正的正義、怎麼建立正義之人享有其地位的國家呢？這樣，從這種基本要求出發，柏拉圖向關於真正的正義和國家的知識上升，發現了只有思想才能夠把握的理念世界的穩定的現實。在更高地上升之際，他對"超越存在的善"（《理想國》第七卷）產生了一種預感：在達到這一點之時，他忘記了在靜觀中尋求正義國家和正義本身。然而，出發點和抵達點依然是人。《理想國》的結論是，必須賦予哲學家權力，或者至少讓他們掌權治國一段時間，

因為知至福的人們不願意再回歸到洞穴中去。

神學的程式完全不同。因為上帝向我們顯現了他自己，所以我們全部的思想——的確，我們的全部的態度，我們的談話（conversatio)，都應該對這一事實做出反應，應該順應集中在信仰中的這一啟示。哲學家們提出了關於上帝的概念。而神學家則認為，上帝是自我顯示的，在啟示之外就不可能被認知。我們必須對這一有位格的上帝開放，在整體的參與中會晤他：這是我們認識他的唯一方式。但是這一具體的和有位格上帝包含了哲學家們的抽象而無位格的上帝；他們的上帝常常也不是一個純粹的幻影，而是這有位格的上帝在人類思想中的一種反映。當然，從這種反映出發，通過反映或者思辨，是不可能認識真正的上帝的。信仰的程式是必要的、根本的、第一性的。但是，這樣一來，哲學家的這位上帝在活生生的上帝的整體現實中就佔有了一席地位：正如亞歷山大的克雷芒(Clement of Alexandria)所說："他將成長，其充實有如基督。"基督是萬物之完美尺度：他打破了哲學家們把活的上帝在人類思想中之反映禁錮起來或使其變質的種種封閉體系，但是，他也讓他的成果受到直覺性的關注，哲學家們已經把這種注意力投向這種反映。

然而，從這類直覺、這些思想出發，我們是不能被引向神學的：這將會顛倒正確的關系。我們沒有權利以一篇 De deo uno（《論唯一的上帝》）的論文為出發點，以一位上帝為出發點，這位上帝是理性可及的純粹的理智實體，具有極度的完美，包含有關於萬物的全部理念，是一切秩序和一切現實的原理。因為這樣一來，為了從這個上帝走向三位一體論，我們就必須——把啟示的上帝和哲學家的上帝並列起來。可以說，此乃出於可信性的理由。這樣，在提出這些理由時，我們仍然停留在"自然神學"的水準上，繼續玩著哲學家們的遊戲。基督徒即使是在談論上帝時，在思想中也沒有權利把這一和三分離開。從一走到三，姑且理性地說，是一種絕技(tour de force)，是一種精神上的幻術，而不是一種邏輯上的演變。

因此，必須以信仰為出發點，而且這也是挽救哲學的唯一方法。哲學本身，就其極致而言，是要求取消思辨的；因為探索上帝，哲學達到了最大限度的無知：這是承認人類思想失敗的一種消極方式。在這裏，哲學以神秘主義告終，並因變成了對於甚至不再被定名的、不可知的上帝之感受而消亡。聖保羅在亞略巴古（對法庭）所宣講的正是這個未知的上帝。實際上我們都知道，為這未知的上帝構築的祭壇原是為了敬拜人們擔心將其忽視或者淡忘的眾多神祇中的一個，因為雅典是一個強大的母城。不過，保羅看來是熟知希臘思想中的最好的部分，例如斯多噶主義，他想作出回應的正是希臘思想中的最好的部分。

如果哲學的頂點是一個問題，那麼，神學在回答時就必須提出見證，說明超驗性是顯示在道成肉身的內在性之中的。啟示的概念意味著這一內在性。但是，在這一內在性之中，上帝把自己表現為超驗的。為了從基督教觀點上認真地喚醒超驗感受，不僅必須超越有關被造世界的全部概念，而且還要超越有關這一世界第一原因的概念。創世中的神性因果性又設定了與其效果的一種聯系環節。設想上帝，必須超越哲學的超驗性：必須超越把上帝置於與世界的關系之中的這第一因果性的超驗性。必須承認，世界是由上帝自由地創造的，但是上帝也可能沒有創造世界。創世是神的意志的自由行動。按照偉大的柏拉圖傳統，上帝永遠被設想為一切存在物的原理，世界從中發展，沒有本體論意義上的中斷。相反，對於基督徒來說，所有的流溢說都是不可能的，本體論的中斷是總體性的，從虛無中(ex nihilo)的創世是自由的。這就是聖經傳統——無論是猶太——基督教或亞伯拉罕之傳統——給予我們的最純正、最基本的東西。

如果上帝不是他之所是，世界也不可能存在。在《出埃及記》中，上帝稱他自己是："我是自有永有的。"基督徒們一向想要在這個神性名稱中看到對於全部人類哲學的反應。因為讀了這一段，他們是維護了哲學家們的。人們不可名之存在自己稱名。這一名稱首先是獨立於任何一種其他的存在的。它與全部存在"分離"，在宇宙毀滅之後繼續有效，將從本體上恢復宇宙，正如猶太法學傳統所說。這絕對地是"自有永有"的名字。聖奧古斯丁在《懺悔錄》（卷 7）中表達了他對這一文段的思考："你從遠方呼喚我，說：的確，我是自有永有的(ego sum qui sum)。我聽到你的聲音，是在心裏聽到的，所以就不再疑惑。我對我活著比對真理存在的疑惑很可能更易產生。"沉思創世事件，這真理是可以得知的；存在物的確不享有存在，"它們之存在，皆因它們來源於你，它們之不存在，皆因它們不是你所是。"

然而，這一名稱——至少是聖奧古斯丁和許多教父所理解的這一名稱：作為存在的完美狀態的上帝——卻依然保留在感知的層面上。我們感知存在，出發點是我們對於源於眾存在物之存在的知識。這不是一種真正“被分離開”的名稱。必須超越可被感知為存在的一切，才能追憶上帝。正如黑格爾(Hegel)所示，存在的概念是與非存在的概念對應的；存在與虛無，雖構成兩個概念界限，卻依然聯系在一起。上帝，活的上帝，是超越了這一對最高的概念。黑格爾的批判強調，存在是最為空洞的概念，最抽象、最貧乏的概念，實際上等同於其對立面：非存在。總之，存在的概念是變成為其自身的對象的我們的思想。具體的存在物是具體地存在的。存在的概念不過是我們關於存在物的思想，是它們抽象共有地的。我們都知道黑格爾的解決辦法：為發現真實的情形，你必須一起考慮存在和非存在，將其作為運動、作為具體的發生來一起考慮；黑格爾的上帝是神性化的辯證法。“變”(Becoming)是作為第一個具體的概念出現的。

我們都應該記得。“存在”的概念是不能指示最高者，只能指示最低者的。必須超越存在與非存在、超越一切概念，當然包括“變”的概念，才能呼喚活的上帝。不能讓上帝和任何事物對峙。上帝不知與其對峙的虛無。思想為接近他必須超越自身——不以名來稱呼他。把握他通過不把握，認識他通過不認識。對於基督徒來說，這是唯一自然的神學。尼古拉·庫薩(Nicholas of Cusa)說以一種簡潔的方式，這句話可以翻譯為：“要以不去獲取的方式去獲取那不可獲取者。”“Attingitar inattigibile inattingibiliter”用概念，甚至用關於本質的概念，也是不能夠規定上帝的。這就是“有學識的無知”。

因此，在上帝顯現之內在性本身中，上帝依其特性依然是超驗的，徹底超驗的。正因為如此，所以基督徒一向採用表面否定的（或消極的）方式，這完美地表現在托名狄奧尼索斯(Pseudo-Areopagite)身上，他在五世紀末寫作了《神秘神學》(Mystical Thedogy)，從托名狄奧尼索斯的觀點看，這一表面否定的方式要求在談論上帝時否定最高的諸名稱；甚至普羅提諾(Plotinus)的“一”的概念也不適用於這超越一切人類概念的上帝。同一態度也見於聖奧古斯丁：“上帝是當我們不知道他時才最知道他的。”除非我們知道我們是怎樣不知道上帝，我們是沒有關於他的知識的（《論秩序》(De ordine)）。在《論基督教教義》中，奧古斯丁強調，我們甚至不能夠說上帝是不可言說的，因為說這樣的話就等於我們說出了某種看法，就會引起“論戰”；這種“論戰”是必須以沉默來加以克服的。

在上帝徹底的超驗性面前，人類思想的潰敗就這樣顯露出來。在柏拉圖一脈的偉大傳統中，哲學也幾乎導致這種潰敗。柏拉圖在《斐多篇(phaeda)》和《理想國(The Republic》（卷6,19.529b)中呼籲“超越一切可能表達出來的美。”在《巴門尼德篇(Parmenides)》中有關於“一”的第一個假設：如果“一”是真實的，那麼它就不是存在，因為關於存在的思想意味≠某種二元一位，即存在與非存在二元一位。對於它，我們不可能有甚麼見解、思想，或者知識；它超越一切。（托名）狄奧尼索斯逐字逐句地引用這一段文字。——而且不提柏拉圖的名字。最後，眾所周知的是，普羅提諾十分突出地詳論了這一否定性的方法。

關於啟示，《約翰一書》說：“從來沒有人見過上帝”（約壹，4:12）。聖保羅說：“就是那獨一不死，住在人不能靠近的光裏，是人未曾看見，也是不能看見的”（提前，6:16）。

我們應該理解，東方神學的表面否定法(apophasis)不是從哲學家那裏借來的。基督徒的上帝比哲學家的上帝更具超驗性。在普羅提諾那裏，不可名狀的“一”，絕對物，在某種方式上是與智慧，最終與世界連續為一的。宇宙看起來像是絕對物的表像和某種退化，而且，沒有經歷任何災變性的過程。我們應該記得普羅提諾對諾斯替派(gnostics)的反感。宇宙開創論符合神統論。相反，對於基督徒而言，在活的上帝——三位一體——和被創造的世界之間的決裂是根本性的，無論在可知形態上、還是在可感形態上。為了肯定活的上帝之超驗性——這一次是絕對的超驗性，教父們使用了哲學的否定技巧。正教神學的表面否定法不是人們把自己融入與理智或多或少地“共存共生”的某種絕對物的技巧。這是對於根本不能把握、不能客體化和不可認知的活的上帝的頂禮膜拜，因為上帝是具格位的，因為他就是自由而豐富的位格性的實存。表面否定的方法是以人類的語言、神學的語言對信仰之秘密的銘刻。因為這一不可認知的上帝顯示自己，又因為在他自由的位格的實存中，在其本質方面是超驗的，他的確使自己成為一個參與者。“從來沒有人看

見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來”（約，1:18）。作為位格性相遇與本體性參與的這種信仰的秘密，是神學語言的獨特基礎，而表面否定法向被神聖化的沉默開放了這種語言。

第一章 兩種一神論

I. 引言

上帝不是任何一種科學的研究對象，神學和哲學家的思想也有根本性的區別。神學家不像人尋求某一對象那樣尋求上帝；神學家被上帝攫獲，正如一個人被另外一人攫獲一樣。因為最初是他被上帝發現，可以說，因為上帝是在啟示的相遇中發現他的，所以他能夠尋求上帝，正如人要全心全意地（也以自己的心智）尋找到某種某人某物一樣。神學的上帝是一個“你”(Thou)；他是《聖經》的活的上帝，是絕對者，但同時也是我們可以在禱告中與之密切交談的一個位格性的絕對者。

虔誠信徒與位格上帝之間這種“我–你”的關係，當然也見於猶太–基督教傳統之外。但是，這樣的上帝不是最高的和獨一無二的上帝；他只是某種多神教中眾多神祇中的一個。一般說來，多神教僅僅是一神教的一個側面；但是“諸神”重又融入其中的絕對者不是位格性的。“諸神”——在印度教中，甚至是“位格的”神——都不過是一個非位格的絕對者的外形，顯現而已：對於非基督教的東方來說，這些顯現就和它們面對的世界一樣，是暫時性的，也象那世界一樣，註定要消亡，要融歸“整全的同一性”(Total Identity)。而這“同一性”是無視“他者”的，它要吞沒全部位元元格性的關係。

在古代希臘的宗教中也是如此，諸神必須服從於一個無名的、主宰一切的“必然性”。哲學家置於諸神之上的不是一個位格，而是具有穩固性的高於一切的宇宙與非位格性存在之美所在的領域——光明——柏拉圖如此，斯多噶派如此，甚至亞理斯多德也如此。而“新柏拉圖主義”則必定要在一種融歸的“神秘論”中終結，這一點使我們想到印度。

在這裏值得留意一下普羅提諾，他也許代表了非《聖經》的古代的頂峰，許多教父都吸收並運用了他的思想，通過他們取得某種真實的成就。

普羅提諾認為，第一水準的知識在於世界靈魂之中，它包括了宇宙的多樣的統一性，而諸神是它的多方面表現。在這之上——在作為世界中心的人之中——是智性(Intelligence)，這是更高一級的統一。這一水準的理性也是存在的水準，或者可以說，與存在之間、思想與客體之間，存在著同一性；客體存在，是因為它是思想，而思想存在是因為客體最終歸結於理智的本質。但是這種同一性不是絕對的，因為它植入了一種替換的交互關係，其他特性在其中繼續存在。為了知“一”，就必須超越。

如果超越了思想和思想現實，存在與智性的最終的二元一位，則即達到非智性與非存在，這一否定指向某種肯定性的東西，某種超驗狀態。然而，在這裏沉默介入進來了：我們不能夠為不可言說者定名，因為它不與任何東西對立，因為甚麼也不能限制它。企及它的唯一方法是不去認識它：這“非知識”(non-knowledge)，是超越一切的突破，是狂喜。哲學是在那不可知者的門檻處達到極致並自殺的。我們只能在這狂喜之前和之後認識這“一”；這就是說，我們不能認識它，因為它不是狂喜。在後一過程中，因為沒有任何東西存在，所以也沒有認識。波菲利(Porphyry)告訴我們，普羅提諾一生感受過四次狂喜。然而，這種關於神聖品性的知識在不可知者的無位格性中，在被獲得的同時又條件的無人格性消失了。

在大多數宗教和形而上學中，“我與你”的關係，在人們一旦進入神性特有的範圍之內時，便已消失；針對這一情況，聖經肯定了一位既是絕對的又具位格的位格上帝的不可分解的終極性。但是，在這裏，鑒於基督教的充分啟示，另外一種局限性出現了：猶太人的上帝隱蔽了他的特性的全部深刻性；這一上帝只通過他的權威顯現；他的名字是不可妄稱的。他周圍環繞著不可及光明，人若不死，就不能看見他：在這一可怕的神聖單子與被造物的卑微性之間，真正的交互作用和面對面的相遇都是不可能的。言語、聖言只能來自上帝；遵從與信仰的模糊性只能來自人。真正意義上的、教父們所理解的“神學”，對以色列而言，依然是關閉的。

這樣，在基督教之外，我們能看到這些對立的情況：在猶太教徒中間（後來在伊斯蘭教中亦然，伊斯蘭教是“亞伯拉罕的”），有一種一神論，它肯定上帝的位格特性，卻忽視他的本性，是一個活的上帝，但不是神性的生命；在古代世界（而且至今在閃族人之外的傳統中）有一種形而上學的一神教，它參與絕對者的特性，但是只通過消解位元格的方式來企及這一特性。一方面，

我們發現一種關於融歸的位格神秘主義，在這種神秘主義中，關於上帝的知識被証明是不可能的，因為他的位格必定被重新融入那不可言說者；另一方面，是個人對一個位格的上帝的遵從，卻沒有關於神聖特性的圖景（異象），這圖景是被上帝的位格所禁止的知識，因為這知識是自身封閉的：一方面，自然淹沒個人，另一方面，神性位格遮蔽著自然。因此，在基督教之外，一種不可能有的知識（因其否定被知者和知者）與一種被禁止的知識（因為在造物主和造物之間沒有共同的尺度，沒有仲介）之間是對立的。

基督教充分地、一勞永逸地顯示了具有位格的上帝和他的特性，從而使人擺脫了這兩種局限性。因而，它這不是作為某種文化綜合，而是在基督裏和通過基督來發揚光大的。把以色列和其他宗教或形而上學的優秀成果發揚光大了，的確，人性與神性是在基督裏聯系起來的，神性與想要神化神性的人性溝通：這是對以色列的回答。但是，聖子與聖父，與聖靈是同質的，這是對非位格的形而上學的回答。神的特性不是超越位格的：相反，神的特性的充足完滿寓於神性諸位格的與它的交感作用之中，它與人的交流受制於某一個人的交感作用。

然而，這些回答很難理解，在基督裏的這種成就既是“醜聞”、又是“愚蠢”：

—“對猶太人而言是醜聞”：獨特、超驗的上帝既然不具備與人類共同的尺度，又怎麼能夠有一個兒子、而且他既是神、又是備受屈侮、慘死於十字架呢？

—“對希臘人而言是愚蠢”：非位格的絕對者怎麼能夠化為一個位格，泰然不動的永恆怎麼能夠進入時間呢？上帝怎麼能夠變成我們為了與他合一就必須不可避免地將其超越的那種狀態呢？

因此，基督教同時完成功績、又造成醜聞。但是，無論否定基督的“希臘人”和“猶太人”的態度是甚麼，在教會裏—亦即在這個匡正萬物，除舊布新，淨化一切真理，並使之各得其所的這種道的軀體中—在希臘人與猶太人之間是沒有區別的。

這裏出現了兩種危險：第一，神學家可能是教會的一個“希臘人”，要將啟示理智化的企圖左右著他的表達方式；這樣，聖經上與上帝相遇的具體的而且是生存性的特徵之意義就失去了，這一特徵隱含在以色列人明顯的神似人論之中。這一危險從經院派一直到十九世紀的知識份子；第二，與這一危險相應的是我們時代的一種反向的危險：某種“有結構的”聖經學企圖令希伯來傳統與“希臘哲學”對立，試圖以純粹的閃族的概念范疇重建理論。

但是，神學必定是具有普遍性表達的屬性。上帝置教會的教父們於希臘環境中決非偶然；對於哲學中的明晰性和靈智中的深刻性的要求迫使他們把哲學家們和神秘論者的語言純淨化和神聖化，給包含而又超越了以色列的基督資訊帶來普及性。

II. 消極的方法和積極的方法

上帝既是在個體關係又是在啟示中被認識的。啟示永遠是對某個人的啟示；啟示是由匯入歷史中的許多相遇組成的。因此，就整體而言，啟示是一部歷史，是從創世到基督的歷史之實際情形。

因此，啟示是一種包括我們在內的“上帝宇宙性的”(theocosmic)關係。我們不僅不能在啟示之外認識上帝，而且也不能夠從外界“客觀地”評判啟示。啟示無所謂“外界”，因為它就是上帝與世界之間的這種關係，而我們，不論喜歡與否，就位於這一關係之中。

但是，在啟示的內在性中，上帝表明他自身對創世是超驗的。如果我們想要把超出我們知識與感受範圍的事物確定為超驗的，那麼，我們必須說，上帝不僅不是這個世界的一部分，而且甚至超越了他自己的啟示。

上帝同時是內在的和超驗的：內在性與超驗性相互蘊含。純粹的超驗是不可能的：如果把上帝設想為宇宙的超驗性原因，那麼他不可能是純粹超驗的，因為原因這一觀念本身也表示了效果的觀念。在啟示的辯証法中，內在性允許我們提出超驗性觀念。但是，如果就其深層而言超驗是不可企及的，那也就不會存在內在性。

這就是我們不能從上帝本身，從他的本質，從他的神秘性來考慮上帝的原因。從上帝本身來思考上帝的嘗試會促使我們趨向沉默，因為思想和語言都不能夠把無限禁錮在給出定義的同時又予以限制的那些概念之中。希臘教父們為了得到關於上帝的知識而求助於否定的方法，其原因就在於此。

試圖認識上帝的消極（表面否定）法，不在於他是甚麼（亦即，從與作為造物的我們的經驗之關係上），而在於他不是甚麼。步驟是一系列的否定。新柏拉圖主義者和印度人也使用這一方法，因為它被強加於轉向上帝，向著他上升的一切思想上。在普羅提諾那裏，它到達極點，哲學自殺了，即哲學家轉變為神秘論者。但是，在基督教之外，它僅以上帝和尋求上帝的人之非位格化告終。這樣，一道鴻溝把這種尋求和基督教神學分離開來，雖然後者表面上是遵循普羅提諾的方法的。的確，尼斯的格列高利(Gregory of Nyssa)或者擄教者託名狄奧尼索斯（在論文《論神秘神學》中）在表面否定的方法中看到的不是啟示，而是啟示的容器：他們到達了隱蔽的上帝位格的臨在。對於他們來說，否定法沒有在主體與客體會被重新融入其中的某種空虛中消亡；人類位格沒有被消解，而是獲得來與上帝面對面相遇的途徑，這是一種依據恩典的毫無混亂的合一。

表面否定法在於否定上帝所不是的一切；人們首先排除一切創造物，甚至包括布滿星星的天上的宇宙的榮光與天空中天使那明晰的光芒。然後再排除最高貴的屬性：善、愛、智慧。最後排除存在本身。上帝不是這一切中的任何一項；按其本性，他是不可認識的。他“不存在”。但是，這裏出現了基督教的悖論；他是我對其說“你”的上帝，他呼喚我，他作為一個位格，活生生地顯現著他自己。在聖約翰·克裏索斯托(St. John Chrysostom)的禱告書中，在主禱之前，一個人這樣禱告：“啊，主，請允許我們大膽祈求你，憑著信心，毫不懼怕，稱你為聖父吧。”希臘文本說的話一模一樣：“你，（即：人們不能稱名的上帝，表面否定的上帝），稱你為聖父，大膽地籲求你。”人祈求擁有能對上帝說“你”的勇氣和純樸。

這樣，和否定方式並列出現的是肯定方式，即“語言重複法”。作為隱蔽的上帝的上帝，他超越一切顯示他的事物，他也是那顯示自身的上帝。他是智慧、愛、善。但是他的特性的深層依然是不可認識的，因此他要顯現自身。對表面否定法的永久記憶必定要矯正語言重複法。那記憶必定與那不可企及者聯系起來，以純化我們的概念，使之免於被圈入其有限意義的範圍之中。上帝當然是聰明的，但這聰明不是商人或者哲學家們的那種平凡意義上的聰明。他不可拘限的智慧不是他的特性的內在必然性。最高級的名稱，甚至愛，雖然表達了，卻不能窮盡神性本質。這些名稱構成了神性本質的屬性，借助於這些屬性，神性將自身表現出來，而其秘密的源泉，其特性卻藏而不露，這源泉和特性一旦置於我們的探究之下就將變得枯竭，或被對象化。被我們純化的概念使我們可以接近上帝；神聖的名稱在某種意義上甚至可以使我們接近上帝。但是，我們永遠不能把握他的本質，不然他就受制於他的屬性了；而他是不受制於任何東西的，正因為如此，他是有位格的。

尼斯的格列高利從這一意義上評論雅歌，他在雅歌中看到了靈魂（和教會）與上帝的秘密姻緣。追求被他深愛者的情人是尋求上帝的靈魂。被愛者上升、逃遁，上帝也是這樣：靈魂越理解上帝，上帝就越逃遁，而靈魂就越愛上帝。上帝越以他的臨在滿足靈魂，靈魂就越渴望更為完全的臨在，不顧一切地追求。靈魂越被上帝所佔據，就越發現上帝是超驗的。因此，靈魂中貫穿了神的臨在，但它又更深地沉入到那不可窮盡的本質之中；正因為它是本質，它又是不可企及的。因而，這一追求變得沒有盡頭；在靈魂裏，愛不斷地流溢，“從開始到開始”，不斷更新；在靈魂的這一無限的擴展中，格列高利看到了基督教的至福的概念。如果一個人正好認識了上帝的特性本身，那麼這個人就會成為上帝。造物和造物主的合一是這種無限的翱翔，而靈魂越感充實，就幸運地察覺到這個距離漸漸縮短，但是它自己與神性本質之間的距離總是無限的，這個距離施予而又呼喚著愛。上帝呼喚我們，我們被包容在這一呼喚之中，這一呼喚同時既顯現又隱蔽起他；若不是靠這一關係，我們就不能達乎觸及他；為了存在下去，這一關係要求上帝在本質上永遠不可企及。

舊約深知這一消極要素：這就是基督教沉思者懺悔祈禱常常使用的“黑暗”這一意象。詩篇第 17 篇唱道：“他以黑暗為藏身之處”，而所羅門在聖殿神聖禱告中對上帝說：“他必住在幽暗之處”（王上，8:12）。我們不妨也想一想西乃的黑暗。

這種超驗感受是基督徒神秘生活所特有的。聖馬卡留斯(St. Macarius)說：“即使我和你合

按這句話其實是在《詩篇》第 18 篇，作者記憶有誤。——譯注。

一，即使看來我不再和你分離，我也知道你是主人，我是僕人。”這已經不再是普羅提諾狂喜的、不可言狀的融合，而是一種位格的關係，這種關係遠遠沒有降低絕對者，而是把他顯示為“他者”，亦即，歷久常新，不可窮竭。這是上帝位格和人的位格之間的關係；上帝的位格具有這樣一種不可接近的特性（關於本質的觀念在這裏並不妨礙愛（恰恰相反），但它代表了“向極限的航行”這樣一種邏輯上的不可能性，因為這樣的航行要環繞和窮盡上帝）。而人，即使在虛無之中，若能進入合一狀態，就不會被廢止，而是被轉型，依然是，或者倒不如說充分變成一個人。不然就不會有宗教(religio)，亦即一種紐帶，一種關係。

因此，真正基督教神學的根源是承認神子的道成肉身。的確，通過道成肉身，一個人在自己身上把神性之超驗的、不可知的本性和人性結合起來。這兩種本性在基督裏的匯合是天與地的匯合，及於墳墓，而且的確及於地獄。在基督身上，超驗性變成內在的，向我們提供了談論上帝的可能性，亦即成為神學家的可能性。全部的秘密就在這裏：在基督身上人可以看到（也確實看到）上帝，在基督身上，人可以看到（也確實看到）神聖特性的光芒。這一合一並沒有在一個單一的位格身上混合神性與人性，它排除了為使自身吞沒在非位格狀態而將三位一體棄置一旁的形而上學的表面否定法：相反，它要確立作為一種相遇、一種交感的𝄞示。

所以，希臘思想同時打開、卻又關閉了通向基督教的路。通過頌揚邏各斯和即使不是上帝的、也至少是神聖的天國之美，打開了這條路；又通過把智慧的人推回以逃遁而獲得拯救的路數而關閉了這條路。有些人想要把古代世界充滿生機的歡樂(Joie de Nivre)與基督教的陰沉特徵對立起來。這就等於忘記了希臘戲劇中命運的悲劇涵義，柏拉圖的強烈的禁欲禁欲若行主義、他的“軀體＝墳墓”（σωμα=σημα）的等式、他在可感和可知事物之間引入的二元論，就等於立即取消了感性的、簡單的反映之資格，唆使人逃離這種反映。在一定意義上，古代思想准備了一條路。這條路不僅是為基督教准備的，在這條路上，基督教最終取代了古代思想；這條路也是為諾斯替體系(gnostic)和摩尼教(Manichaeisin)或多或少生硬的二元論准備的，在這條路上，這樣的二元論被用來反對基督。

這一思想中所缺乏的，同時既是應驗之機會、又是應驗之障礙的，是道成肉身的現實性。聖奧古斯丁在回憶青年時代之時，記得自己曾是古代與基督教之一對峙令人欽羨的見証人：在追憶他發現《九章集》(“Enneads”)時，他說：“我在書中讀到，太初有道。我還讀到，人的靈魂可作光明之見証，卻不是光明本身……但是我當然沒有發現道已來到這世界卻又沒有被接受。我沒有發現道成肉身。我發現聖子可等同於聖父，卻沒發現他消災自己，在十字架上慘死……上帝天父給了他耶穌這個名字。”相反，正是因為有了這個名字，神學才得以開始。

III.　三位一體

神學的出發點道成肉身旋即把三位一體的秘密置於神學的核心。那道成肉身者正是道，亦即三位一體之第二位。因此，道成肉身與三位一體是不可分的；為了反駁新教的某種批評，為了反駁反對福音書和神學的某種自由派，我們必須強調正統三一論的福音根源。我們讀福音書能不提出：“耶穌是誰？”這個問題嗎？在我們聽到彼得的表白：“你是基督，是永生上帝的兒子”（太，16:16）之時，在聖約翰以其福音書向我們展現永恆之時，我們就知道唯一可能的答案是三位一體的教義、基督──聖父唯一的兒子，與聖父可等同的上帝、與聖父具有同一的神性，不同的位格。

其實我們關於三一論知識的主要來源，就是聖約翰福音的導言（和同一作者的第一封書信），正因為如此，這些篇章的作者在正教傳統中得到了神學家聖約翰的名稱。從導言的第一行起，聖父就被稱為上帝，基督被稱為道，在非時間性而是本體論的太初，道就是上帝（“太初……道就是上帝”），而有別於聖父（“道……與神同在”）。聖約翰的這三項斷言：“太初有道，道與上帝同在，道就是上帝”，構成了全部三位元元一體神學的根源。這三項斷言立即引導我們的思想必須同時肯定上帝的同一性和多樣性。

通過對這些術語中的一個或另一個進行理性評論的辦法來打破這二律背反，當然是有誘惑力的。所以，明顯或不太明顯地出現了兩種主要的異教性質的傾向：神體一位論

亦即他在普羅提諾那裏重新發現了聖約翰──引者。

(Unitarianism)和三位異體說(Tritheism)。

上帝一位論常常帶有一種絕對的一位一體論的面貌：上帝只有一個位格，即聖父位格，他的子和靈只不過是其流溢或力量而已。上帝一位論最完全的表現是在三世紀撒伯裏島(Sabellius)的形相論說(Modalism)，其中位格的概念已經消失。對於撒伯裏島來說，上帝是以不同方式向宇宙顯現的非位格本質。三個位格只是三個連續性的行動模式，永遠簡單的同一單子向世界展現出的三種外表。通過創世，上帝獲得了天父的外表。因此，天父是與創世和天堂狀況相關聯的神性顯現單一階段的面貌。但是，原罪規定了上帝與人之間的關係；天父的時代結束，上帝換上另一面貌，即子的面貌，子的完全的顯現對應於道成肉身。隨著耶穌的升天，神性之子的模樣又一次被吸納融入本質的無分別狀態，於是一種新面貌，即聖靈的面貌出現了。在末日審判之時，世界將被神性化，一切都將進入那不可分的單子之中。因此，這種連續性的三位一體依然是一種純粹的表像，絕不涉及上帝的實際狀態本身：在這裏，上帝的特性完全吸納並融會了幾個位格。

與此對立的異端，純粹的三位異體論，從來沒有得到表述。但是，如果說一種脫離正軌的三位一體論的荒謬性不能規定，那我們就可以看到三位一體內部的相關狀態在一定程度上被削弱：一種沒有平等爭辯的三位一體性終將消解。在尼西亞大公會議以前，在基督教思想中，尤其是俄利根(Origen)那裏，等級從屬論的傾向十分強大。在新柏拉圖主義的影響下，聖父被確認為最高的統一體，因此，自此以後，除了把聖子歸屬於聖父之外，是不能夠單獨區分出聖子的。神性並不理所當然地屬於他，他只是參與了聖父的神聖特性。因此，邏各斯變成了“一”工具，聖靈又成為聖子的一件工具，聖子用它來代表聖父行道。

在阿裏島(Arius)那裏，這一傾向變成了破壞三位一體之統一體的異端。阿裏島認同了上帝和聖父，謦稱凡不是上帝的一切，都是被創造出來的。因此，聖子是創造的，因為他有別於聖父，而這位格的區別造成了本體論上的分離。這位被創造的聖子又創造出了聖靈，三位一體蛻變為一種等級制，下級作為工具為上級服務，這一點又被分離被造物與未造物的不可逾越的鴻溝劃得十分清晰。衍生變成了創造，即聖子和聖靈，“孫子輩”，他們是與父輩的神性截然不同的造物，這三位體只能通過將那單子劃分開才能存留下來。

相比之下，被教會令人欽羨地保持下來的信仰，在一個單一的運動中，以單一的忠誠態度，把握住了上帝的統一性和多樣性。但是，我們的智性也必須是宗教性的，不僅情感，而且思想也必須向真理敞開，或者勿寧說不是此二者之一、而是我們整個的存在，都必須是激越而活潑的。基督教思想的勝利是在一至四世紀取得的，特別是在“三一論”發展到爐火純青的第四世紀，出現了一個定義，這一定義向異教徒們暗示了三一論完滿性：這不是基督教的理性化，而是理性的基督教化，哲學轉變為靜觀，使一種神秘與思想最大限度地交融，這神秘不是要遮掩的秘密，而是一種不可窮盡的光明。亞歷山大城的亞大納西(Athanasius)、巴西勒(Basil)、尼斯的格列高利、納西盎的格列高利，還有普瓦蒂埃的奚拉裏(Hilary of Poitiers)，都為這一宏偉的工作做出了貢獻；這一宏偉的工作終於使教會能夠用 Ομοουσιος 這個術語，來表達既是單子又是三位體這一神性的神秘。指“共為本質的，本質同一的，本質共存的”；這是一個形容詞，可規定聖子、上帝以及“那個上帝”之外的他者，是同一的但又不是聖父。

約翰福音序言說“道與上帝同在”：προς τον θεον。意指運動，一種能動的接近：可以翻譯成“趨向於”、而不是“同在”。“道趨向於上帝”。因此，包含著一種關係觀念：聖父與聖子之間的這種關係是永恆的衍生，因此，通過福音書本身，我們被引向了三位一體的神性位格的生命。

也正是福音書自我們展現了聖靈的三位一體式的“定位”及其強調聖靈位格之獨特性的關系。讀一讀約翰福音中主對使徒們說的最後幾句話就夠了:“我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在，就是真理的聖靈”(14:16--17)；還有：“但我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈”(15:26)。因此,聖靈不是聖子,聖子也是一位保惠師，但是聖靈以聖子名義被差遣，是為了做他的見証者。所以，聖靈對聖子的關系既不是對立，也不是分離，而是多樣性與相關性，因而是在聖父身上合一的關系。

聖靈對聖父的關系也是這樣：“就是從父出來真理的聖靈”(15:26)：聖靈有別於聖父，但是借助於生於聖父這一聯系與聖父合一這一聯系對聖父是妥當的，確有別於聖子的生成。

因此，在全部福音書中，聖子和聖靈是作為差遣到世上來的兩個神性位格而出現的，前者是為促發我們個人的自由，後者是為了和我們的本性結合併使其再生。這兩個位格各自具有和聖父的關系（產生和进展）；二者之間也有互補的關系：由於聖靈對處女馬利亞的淨潔化而把聖子送到人間，又由於升天回到天父右側之聖子的禱告，聖靈才被派往人間（“但我要從父那裏差保惠師來”，約，15:26）。這兩個位格，在展开的永恆性中，威儀都等同於聖父，在實體上與他同一。他們都超越了他們在其中活動的世界：兩者都“與”聖父同在，而聖父自己不到世上來，他們與聖父的密切關系是神性的源泉，這一關系為我們的思想努力提出超驗、穩定而完滿的三位一體。

IV. 三一 論述語

四世紀的重大問題是如何同時表達神性的一致性和多樣性，及上帝裏的單一體與三位體的合一。當時就出現了由教父們造成的一種真正的語言轉化：使用哲學述語成為通行語言的詞匯，改變其意義，使之能夠包容只有基督教才能揭示的這一全新的真實性，亦即上帝和人的位格資格—現實，亦即位格性的真實性，這真實性在上帝身上如同在人身上一樣，而且　三位一體中在上帝裏面就是在人裏面，真實性如同在重生的人性上的真實性一樣，因為人是依上帝的形象而造的；亦即在三位一體裏面就是在再生的人性裏面．因為教會反映出了神性的生命。

為了表現這三者共有的真實性，如納西盎（Nazianzus）的格列亨利所說的“把不可分的神性一分為三種”,教父們選擇了 ουσια 這個詞。該詞屬於哲學語言，原義為—“本質”，然而很快就被庸俗化，用來指“屬性”或者“種類”。因為該詞系從動詞（“存在”）派生來的，所以具有某種本體論韻味，可以用來強調神性本體統一性，尤其是因為我們在被尼西亞公會義基督教化的述語中也看到它表示聖父和聖子的共同本質性。但是，Ομοουσιος 和 ουσια 著重於同一性，這是為我們所熟悉的通向晚期希臘主義的道路，我們已經說過，希臘精神本注於以狂喜方式發現太一。Ομοουσιος 早己开始了一種規模巨大的革新，因為它所表達的本質之同一性把兩種截然不同的位格聯結起來，而不將其重新吸納到其本身統一性中。但是，正是這一點，“他者”的秘密，應該得到確認，因為在這裏古代人的思想對於它是完全隔膜的；古代人從本體論上傾向於高度估價“同一性”，指責“他者”這一概念中包含著存在的解體。在古代人的詞匯中缺少“位格”一詞，這已表現了這一態度。與拉丁文詞 persona (位，位格)相比，希臘語詞僅指個體限定性、欺瞞性，最終還有幻想性的一面；不是個體存在的开放面目，而是非人格存在的面目。實際上是一個演員的面具或者角色：在這裏，“他者”全是在表面上，固而沒有本體性的密度。因此，不足為奇的是，教父們不要這個意義不明和很可能令人誤入歧途的詞，擇取了一個沒有累贅意義的詞，他們完重全新塑造了該詞的意義，該詞即 υποστασις。

在被庸俗化的過程中，ουσια 看來好似一個哲學詞匯，而是一個流行詞語，卻逐漸被賦予了一種哲學意義。在日常用語中，它指維持生活，但是在某些斯多噶主義者中間，它被賦予了各有分別的實體、個體等意義。總之，ουσια 和 Ομοουσιος 幾乎是同義詞，都與存在相關，前者特別指本質，而後者指獨特性，但是都不能夠把這區分強調太多。（事實上，亞理斯多德認為，“第一本質”指個體的持存，而自立體（hypostasis)，正如大馬士革的約翰後來所提示的，有時侯單純指“實存”）。這一相對的等值性有利於某種基督教式的語言形成。沒有先在語境會打破這兩個術語的均衡，教父們想要強調就是這兩個術語的同等尊嚴；他們避開了偏重非人格性本質的危險。“本質”(ousia) 和“自立體”(hypostasis) 起初幾乎是作為同義詞使用的，二者都開涉存在的界域。教父們因為專門規定了這兩個術語的意義，在沒有外界妨礙的情況下，使位格資性植根於存在，從而使本體強位格化了。

在三位一體中，本質不是一個抽象的神性觀念，不是把三個神性個體聯結在一起的理性本質，比如說，像人性對三個人來說是共同的那樣。表面否定法給了它一種不可知的超驗性的原邏輯深度，聖經將其置入神性名稱的榮耀的光輝之中。至於自立體—關於它，在基督教的影響下，

思想出現了一種真正的進展──它已經不再包含任何個體性的因素。個體是類的一部分，勿寧說，它僅僅是它的一部分：他切分开他所屬的本性，可以說他是它原子化的結果。在三位一體中，情況不是這樣，在這裏，每個自立體都擁有充分的神聖性。個體是既對立、又重復的：每個個體都有一小部分本性；但是，雖然被無限地切分，那本性永遠還是同一個，沒有真正的多樣性。另一方面，各個自立體是既無限地統一又無限地不同的：它們都是神聖本性，但是哪一種實在也一擁有這神聖本性，或把它打破以獨占。正因為每一種都向其餘者開放，正因為它們不受限制共亨本性，所以本性未被分開。這一不可分開的本性把自已的深刻性給予了每一個自立體，確立了自已的獨一無二性；在這一獨一無二的統一性中，在每個人都毫不含糊地完全分亨全部其他人之所有的這一匯合中展現出自身；它們越是一致，就越具多樣性，因為共有的本性一點也不脫離它們；它們越具多樣性，就越一致，因為它們的統一性不是非位格的整齊劃一，而是一種具有穩定多樣性內容豐富的緊張，是一種“沒有混合或的循亂的循環的往復”（大馬士革的聖約翰語）的豐饒。

因此，三一論神學向我們展現了人類現實的真實狀態的一個新貌：位格的真實狀態。古代哲學的確是無視位格性的意義的。希臘思想沒有超出開於個體的“原子”觀念。羅馬思想從面具走向角色，通過司法關系來確定位格（persona）。只有三位一體的啟示，基督教人類學的獨特基礎，才能以絕對的方式確定位格性。的確，對於教父們來說，位格性是在與本性的關系的自由狀態：它避開了一切條件限制，無論區限制是心理學的，還是道德上的。每一屬性都可重復，它屬於本性，又見於其他個體。甚至成批的品格也可在別處發現。如果除去所有的自然語境，社會的和個體的語境──實際上是一切可以形成概念的語境，有某種東西仍然能留存下來，那麼這種東西就是位格的獨一無二性。所剩下的便是位格的獨特性。由於位格性總是避開各種概念，所以它不能被定義。它是不可比似的，是完全的他者，個體可以相加到一起，位格確不可。位格永遠是獨一無二的。概念通常具有客觀化和涵容的作用。一種思想只有很好地運用了表面否定法的“非概念化”方法才能探索位格性的秘密。因為不可歸結到任何本性中去的事物是不能定義，只能指稱的。它只能通過位格的關系、在類似於三位一體的諸自立體之間相關性的那種相關性中，在超越了由個體組成的世界之含混乏味性的某種展現中才能被把握。通向位格性的途徑是深入位格宇宙，既是被設想、又是被徹底打開的位格宇宙：這是最高的藝術性創造，值得注意的是，這種創造有時是非常卑微但又總是獨一無二的，它屬於一個被給予並且被轄制的生命。

五、位格之生發與神聖屬性

基督教神學不知抽象的神性為何物，在三個位格之外，上帝是無法設想的。如果說“存在”(ousia)和“自立體”(hypostasis) 幾乎是同義詞,那也是為了打破我們的理性，防止我們在位格及其“愛之永恆運動”（懺悔者聖馬克西姆斯）之外把神聖本質客觀化。基督教神學的上帝是一個具體的上帝，因為獨一無二的神性對這三個自立體是共同的，對其中每一個來說都是各有其意義：對作為源頭的聖父，對作為被創生者的聖子，對作為從聖父生發出來的聖靈。

用於聖父的詞語“君主”在四世紀各個大神學家中間流行。它意在表明神性的真正源泉是人（位）格性的。聖父即神性，但是正因為他是聖父，所以他把神性完完全全地授予了其他兩個位格。後二者從聖父那裏接受了起源，（獨一原理）從而出現“君主”（monarchy)一語，即“神性源泉”，託名狄奧尼索斯正是這樣談論聖父的。的確，正是從這源泉裏湧現──根植於這裏──聖子與聖靈共有的，沒有分開的，以不同方式顯現出的神性。因而，以位格原則為出發點，君主的概念用一個詞語表現出了上帝之中的統一性與差別性。三位一體論最偉大的神學家，納西盎的聖格列高利通過能夠令人超越語詞的一真正的詩歌昭示了這一秘密。他寫道：“在意志上他們沒被分開，在力量上他們沒有分離”，在任何其他屬性上也沒有分離。“總之，神性在分享者中間沒有離散。”“在相互透射的三個太陽之中，光輝是唯一的”，因為聖言與聖靈是同一個太陽的兩道光線，或者“不如說是兩個新的太陽”。

因而，三位一體是始源性的神秘、神性現實之至聖之所、隱蔽的上帝、活的上帝的生命本身。唯有詩歌可以昭示它，這恰恰是，因為詩歌只事頌贊，不圖解釋。一切實存和一切知識都是三位一體的後斷者，並以其為依據。人是不能夠把握三位一體的。勿寧說是三位一體擄獲了人，

促使人發出頌揚。在頌揚和崇敬之外，在個人的信仰關係之外，我們的語言在談論三位一體時，總是辭不達義的。如果說神學家格利高裏在論“三”時寫道“在意志上他們沒有分開”，這是因為我們不能說聖子是由聖父的意志產生的。我們無法考慮沒有聖子的聖父：他是有子的父，是恆久如此的。三位一體中沒有行動，即使談論狀態也會指向某種消極性，這是不適當的。“在我們渴望神性、第一原因、君主之時，一就在我們面前顯現；在我們渴望包含有神性、來自第一原理並且同樣永恆和榮耀的那些位格之時，我們就尊崇三”（納西盎的聖格列高利）。

聖父的君主身份是否是指聖子和聖靈的某種臣服呢？不是的；因為一個原理只有在作為等同於其真實狀況的原理之時，才是完美的。希臘教父們欣然地談論過“聖父—原因”，但這是一個類比的詞，表面否定法的淨潔化使用讓我們能夠衡量它的缺陷。在我們的經驗中，原因優於效果。相反，在上帝那裏，作為位格性愛的實現，這原因不能產生次一等級的結果：它願這些結果在尊嚴上與它是平等的，因而也是造成它們平等的原因。而且，在上帝那裏沒有原因與結果的外在分別（extraposition），只有同一個本性範圍內的因果性。這裏的因果性不像在物質世界中那樣引出某種外在結果，也不會引出重被吸納到其原因之中的某種結果，如同在印度和新柏拉圖主義的本體論等級次序中那樣；它僅只是某種關於不可表述的融合的重要意象。“如果聖父不是人們在聖子和聖靈身上—前者為聖子和聖言，後者為生發出確不沒有分離開的聖靈—崇敬的神性和善的原理，那麼，他就是瑣細卑微之物的原理（αρχη），而且，不僅如此，他作為原理，其方式亦會是卑微低下的”（納西盎的聖格列高利）。“聖父如果不是走向（προς）、完全走向其他二個位格，不和他以全部的愛變其為平等位格者之二位完全溝通，他就不會是一個真正的位格。

因此，三位一體不是一個過程的結果，而是一個本原性的被給定者。只有在這一點上它才是有原理的，這原理並不高於它：沒有甚麼能高於它。Αρχη，君主身份只顯現在三位一體之中，以三位一體並為了三位一體而顯現，顯現在三個位格的關係之中，在永遠是三者合一的關係中，排除了一切對立，一切二體一位。

聖亞太納西早已經肯定說，聖子之誕生係有本之作。而大馬士革的聖約翰在八世紀要來區分**本性之作**（誕生與生發）和**意志之作**（世紀界的創造）。而且，本性之作不是本來意義上的工作，而是上帝的存在本身，因為上帝依其本性乃是聖父、聖子和聖靈。上帝不需要通過在聖子和聖靈中似乎喚醒他們對聖父的意識之方法來向自已顯現自已，象布爾加科夫（Bulgakov）所相信的那樣。啟示只有和不同於上帝者，亦即，在創造範圍之內，才是可以思義的。正如三位一體的存在不是意志行為的結果那樣，在這裏也不能夠看到內在必然性的過程。

因此，我們必須細心區分上帝的因果性（這因果性將三個自立體置於其絕對多樣性中，雖然不可能在三者之內建立僅何秩序）及其啟示或者顯現。聖靈通過聖子把我們引向聖父，在聖父那裏我們發現三者的統一性。依照聖巴西勒（St. Basil)的用語，聖父是通過聖子在聖靈中顯現自已的。這裏印証了一個過程，一個秩序，從該秩序中引出三個名稱的秩序：聖父、聖子和聖靈。

同樣，向我們傳達三者共同生命的所有的神聖名稱，也是通過聖子和聖靈從聖父那裏來到我們這裏的。聖父是源泉，聖子是顯現，聖靈是推動顯現的力量。這樣，聖父是愛的源泉，聖子是自我顯示的愛，聖靈是在我們身上實現的愛。或者，按照莫斯科大主教菲拉列特（Philaret)的精闢斷語，聖父是釘十字架的愛，聖子是被釘十字架的愛，聖靈是勝利的愛。神聖名稱是神聖生命的河流，其源頭是由聖子向我們展示的、聖靈向我們傳達的聖父。

拜占庭神學稱這些神聖名稱為“能量”（energies)。對於神聖本性的這種永恆光輝而言，這個詞語是特別恰當的。它比學究式神學所說的“屬性”要好，因為它為我們揭示了神聖榮耀的這些活生生的力量，這些迸湧和傾瀉的勢頭。關於不是被創造出來的能量的理論具有深刻的聖經內涵：聖經常常講到那光耀奪目的、雷鳴般的榮耀，這榮耀使上帝走出自身而為人知，確又在傾注的光輝之下將其隱藏。亞歷山大城的西裏爾（Cyril）談到了已被顯現出來的上帝本質的輝煌。這些表現光明的詞語完全不是形而上學式的，而是表現了最高的靜觀所得到的感受，它們一再出現，以展示那令人目眩之美的光輝。神之榮耀是多種的形式。“耶穌所行的事還有許多：若是一一的都寫出來，我想，所寫的書，就是世界也容不下了”（約，21:25）。

同樣，整個世界也是容不下無數的榮名的。託名狄奧尼索斯說：“△υναμεις（大能）”，有時候用單數形式，有時候用復數形式。這裏的數是沒有意義的：不是一，不是幾個，而是無限多的神聖的名稱。上帝是智慧、愛、正義、……不是因為他要這樣，而是因為他就是如此。這裏沒有假面：上帝展示他之所是者。我們不能夠至深地認識神聖本質，但是我們知道這種榮耀的光芒的激射，這是真實的上帝：我們因神性是不可窮盡的超驗而稱之為“本質”也好，因神性輝皇地顯現自身而稱之為“動力”也好，它都永遠是同一種本性“父啊，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀（約，17:5)。因此，這一活力顯現不取決於創世：這是永恆的光芒放射，不受世界的實存或非實存的限制。當然，我們在造物中間是發現了它的，因為“自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但借著所造之物，可就以曉得”（羅，1:20）：造物帶有神性的印記。但是這種神聖的顯示是一種常在的榮耀，是永恆的，是本質的非暫時性的表現，因而是不可知的。這是光明，這光明永遠永遠地沐浴著三位一體生命的自身的完美與豐沛。

第二章 創世

I.引言

世界是由上帝的意志創造的。它是與上帝不同的另一種自然（本性）。它存在於上帝之外，“不是在位置上，而是在本性上”（大馬士革的聖約翰）。這些簡明的信仰斷語公開了一種與上帝存在一樣深不可測的秘密：這就是被造物的秘密，外在於上帝臨在的一種存在之現實，對於上帝的全能來說是自由的，面對三位一體的豐沛而具有一種全新的內在性，總之，是上帝之外的他者（Other-than-God）的現實，他者的不可更改的本體密度。

只有基督教，或者，更准確地說，只有猶太——基督教傳統，才有絕對性創世的觀念。從虛無中（ex ninilo）創世也是信仰的一條教義。它最初出現在聖經（後典）中，馬加比傳下（7:28）中一名婦女勸告兒子殉教，對他說：“我勸你看看天和地。想想你所看到的一切，你就會認識到，上帝從虛無造出萬有”（希臘文舊約聖經譯文“虛無”為 εκ ουκ οντων）。我們知道，ουκ 是一個完全否定詞，和另外一個否定副詞 μη 對比，是不容一點懷疑的，在這裏它被系統地使用，一反語法常規，所以我們可以度量語法常規，所以我們可以度量句的全部涵義：上帝創世不是始於某物，而是始於非存在物，始於“虛無性”。

在其他宗教或形而上學中，與此稍稍類似的觀念都未曾有過。有時候創世被說成始於某種可能性，這種可能性永遠向造物之神的命令開放：這是古代思想所關注的首要事件，據說，不變的存在要來統一這古代思想。這一事件並不存在於它本身之中。這是純粹可能的存在，當然是非存在，即 ουκ ον，它不是絕對的無，μη ον。通過人的頭腦的反映，它獲得了某種逼真性，即理念世界發出的一種並不明確的召喚。柏拉圖的二元論尤其屬於此類，但是，亞裏士多德的質料永恆賦形說也是這樣，雖然有亞裏士多德的質料永恆賦形說也是這樣，雖然有一定的差別。

有時候我們遇到作為一個神性的過程的創世觀念。上帝從他自身的存在中創造，常常憑藉的是（初始性的兩極分裂的方法，從而產生了多種層次的宇宙。依據這一理解，世界是神性的顯示或者流露。這是印度的基本觀念，我們又在希臘化世界的諾斯替教中發現了它而傾向於一元論的普蘿丁努斯的思想也很接近它。在這裏，宇宙開創論（cosmogony）變成了某種神譜學（theogony）：通過下降“凝聚”的幾個階段，絕對者變為相對的，在宇宙中顯現並降格。世界是一個墮落的上帝，他又努成再變成上帝。世界之根源有時候在於可稱為上帝之墮落的神秘災禍之中，有時候在於一種內在必然性之中，在於上帝尋求獲得對他自身的意識時產生的一種奇異的宇宙激情之中，有時候在於似乎要強加於上帝自身的顯現和融入的某種週期性的暫時性中。

在這兩種情況中，都沒有從無中創世的觀念。因為基督教認為，質料本身是被創造出來的。柏拉圖說過的只有低劣的概念才可以把握的這種神秘質料，存在的這一純粹的可能性，正如聖奧古斯丁十分透徹地展示的那樣，本身就是被創造出來的。另一方面，創世怎麼能夠具有一個非創造的實體，既然它本質上是不同於上帝的他者，那它又怎麼是雙重化的上帝呢？

因此，創世是一項自由行動，是上帝的一個無緣由的行動。它不是響應任何神性存在的任何需要。就連有時加諸它的道德動機都是無足輕重的陳詞濫調：上帝——三位一體是愛的豐沛性；它不需要他者傾注其愛，因為他者已經在它之中，在位格的循環往返之中。因此，上帝是造物主，因為他想要這樣：造物主這一名稱和三位一體的三個名稱比較是次要的。上帝永遠是三位一體。奧裏金（Origen）相信，祂不永遠是造物主；奧裏金囿於古代週期概念的偏見，因而認為上帝依賴於造物。如果作為完全自由行動的創世觀念讓我們感到困窘，那是因為我們的思想受到罪惡的侵染，把自由和放縱認為是同一的。這樣，對於我們來說，上帝顯得是一個反復無常的暴君。但是，如果自由不依靠我們遵從的創世律法，那麼，對我們來說，自由就是使存在解體的惡性放縱，而對於超越了創世的上帝來說，自由是無限的善：它促成了存在。的確，在創世中，我們見到了秩序、完善、愛——所有這些恰恰都是放縱的對立面。上帝的品格正是在創世中顯現的，它與我們放縱的偽自由無關。上帝的存在本身反映在造物裏，呼喚造物分享他的神性。這一呼喚和對這一呼喚可能的回應對於創世結果範圍之內的一切，構成了對創世的唯一維護。

從虛無中創世是上帝的意志所為。因此大馬士革的聖約翰把它和道的產生對立起來，他說：“因為繁育（generalion）是自然的工作，它發自上帝的實體，所以必定沒有開端，是永恆的，不然這種繁育就會發生變化，在之前有一個上帝，在之後有另一個上帝；上帝會苦於其增長。至於創世，則是上帝的意志所為，因而不與上帝共用永恆。因為凡從虛無狀態中產生出來者，都不可能與沒有根源而又永恆存者共用永恆。”上帝的這一所為是偶然性的，因為上帝也許並不曾創世。但是，雖然這一工作對於三位一體之存在本身是偶然性的，