

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家思想近似的命运,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,非布一洛之争独然。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:与专治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,上海三联书店即出。

^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,苏联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》,杨斌译,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,但在学理上搀和西学颇多。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 occidentale*, 1964—1965, 1978 年译为英文出单行本。

^④ 参 P. Evdokimov, *Le Christ dans la Pensee 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解。

^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》,蒋学祺、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。Evkuidomov 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),Heidelberg, 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 Deuter: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum),Wien,1950;H. Dahm,《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 Théologie 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。