

当代基督宗教研究丛书

当代东正教神学思想

Series of Research on Contemporary Christianity

Contemporary
Theology of
the Orthodox
Churches
当代东正教
神学思想

当代基督宗教研究丛书

当代东正教神学思想

——俄罗斯东正教神学

张白春 著

Series of Research on Contemporary Christianity

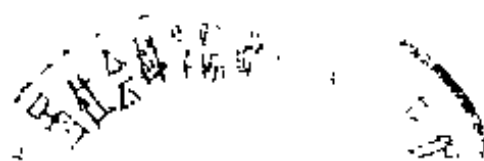
Contemporary

Theology of

the Orthodox

Churches

上海三联书店



赠书



20005616

图书在版编目 (CIP) 数据

当代东正教神学思想:俄罗斯东正教神学 / 张百春著,

上海:上海三联书店,2000.

(当代基督宗教研究丛书/卓新平主编)

ISBN 7-5426-1370-7

I. 当… II 张… III. 东正教-思想评论-俄罗斯
现代 IV. F976.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 27440 号

当代东正教神学思想——俄罗斯东正教神学

著 者/张百春

责任编辑/倪为国

装帧设计/鲁继德

责任制作/钱震华

责任校对/顾崖清

出 版/上海三联书店

(200233)中国上海市钦州南路 81 号

发 行/新华书店上海发行所

上海三联书店

印 刷/商务印书馆上海印刷股份有限公司

版 次/2000 年 10 月第 1 版

印 次/2000 年 10 月第 1 次印刷

开 本/850×1168 1/32

字 数/460 千字

印 张/19.375

印 数/1-3100

ISBN 7-5426-1370-7

B·115 定价 36.00 元

总 序

当代基督宗教代表着其两千年历史的积淀和总结,并意味着其未来发展的基础和起点。从本世纪末至下世纪初为基督宗教进入 21 世纪,即其第三个千年发展的重要过渡时期。因此,在这一独特历史时机对其展开系统而全面的研究,对于我们弄清作为目前世界上信教人数最多、社会影响最大之宗教的基督宗教全貌,预测其未来发展趋势及在全球社会转型、世纪交接过程中的作用,以及分析当代世界宗教之总体格局和发展走向,都有着重要的意义。

基督宗教历史悠久、蕴涵丰赡,与整个人类文明史的发展息息相关,密不可分。在其近两千年错综复杂、蜿蜒曲折的历程中,基督宗教的思想理论作为一种典型的灵性思维方式和宗教哲理探讨曾迸发出绚丽多姿、色彩斑斓的思辨火花,展示过求真悟道、物我无羁的超然境界;而其社会存在则作为一种巨大的信仰

群体和文化现象参与了世界文明形态的共构,影响到人类历史的演进变迁。基督宗教在其发展嬗变中形成的文化体系,曾铸造了古罗马帝国真正统一的宗教精神和思想气质。中世纪欧洲更是直接以基督宗教的精神特征来表达其表明发展所达到的造诣、境界,所体现的风采、韵味。世界历史进入其近代发展以来,基督宗教曾作为西方文化的精神真髓和灵性本质与人类其他文明形态相接触、碰撞、冲突、交流或融合。而在当代世界的多元发展中,基督宗教的辐射、浸染、驰骋、扩展,已深入到多族多国的社会文化生活中,并真正具有其全球性意义。不过,其“全球性”使当代基督宗教之存在与其传统相比已大有不同。在20世纪世界历史风云的冲荡、洗涤下,基督宗教已呈现民族化、地域化和政治化等多元发展之势,在许多方面进入了其文化转型和体系重建的过渡。尤其是自第一次世界大战以来,基督宗教的思想和社会发展均出现了扬弃或超越其传统的革新运动,各种新思潮、新流派应运而生,从而促进基督宗教的文化体系本身发生重大变化。当然,这些变化是多层面、多方向的。它们既有在视域上的拓宽、扩大,亦有在方法上的变革、更新;既有在发展走向上的另辟蹊径,亦有在社会参与上的根本改观。这样,当代基督宗教乃以其日新月异、变动不居之态而给人留下紊乱、失衡之感。其在社会生存、认知取向、审美情趣、灵性追求和价值评断各方面的标新立异、五花八门,使其信徒一方面为其传统精神的某种隳沉或失落而感到忧虑,另一方面却为其现实发展中出现的某些转机和新生而感到兴奋。当代基督宗教发展的这种扑朔迷离、跌宕起伏之现象,正引起人们从不同的思想传统和文化氛围出发来加以把握、分析和解说。

在我们这个让人感到日渐变小的“地球村”中,人类思想的

各种变革都已有着牵一发而动全身的效应,会导致其历史与现实的交织和呼应,引起众多社会领域或文化层面的震颤与共鸣。所以,当代基督宗教的发展变迁亦有着“一石激起千层浪”的普遍影响,乃是我们了解当代世界格局,研究人类社会现状的一个重要方面。

我们对当代基督宗教的分析、研究,是以中国人的眼光来审视、观察这一在 20 世纪有着深远影响的社会文化思潮,其视野及切入的角度自然与欧美学者的研究不同,而其立场、观点更是与以往基督宗教研究中心的欧美中心论或西方中心论迥异。不过,我们的研究亦为一种开放性、对话性研究,所强调的乃是世界整体与中国的关联、历史演变在现今的延续,从而体现出共时性和历时性研究之交汇。通过这一研究,我们旨在理论上深化对当前世界宗教神学、哲学的了解,对基督宗教之思想发展所达到的深度、广度及其最新动向加以捕捉、勾勒和概括、总结;在实践上则能认清基督宗教在当代世界社会文化各层面所发挥的作用,以及对目前中国社会发展的影响,从而为我们迎接时代更新和 21 世纪的挑战做好思想及理论准备。

《当代基督宗教研究》丛书为国家社科基金“九五”重大项目及中国社会科学院重点研究课题“当代基督教现状与发展趋势”的成果。这一课题分为三个层面:一为系统分析全球基督宗教现状,包括对其教派、修会和重要机构之情况的勾勒;二为总体把握当代基督宗教的理论思潮,包括对其神学、宗教哲学、价值观念、伦理道德和社会学说的梳理;三为审视、评价基督宗教的社会文化生存,包括对其社会运动、热点问题的阐述,及其未来发展的推断。课题涉及的基本内容乃从基督宗教的当代神学理论思潮之探入手,系统研究当代西方新教神学和天主教神学、当代

东正教神学思想和亚非拉美当代神学,并进而向其社会层面拓展,关涉当代基督宗教的教会发展及其社会关切之全方位研究,以涵盖 20 世纪基督宗教的发展全貌、了解其最新动向、预测其未来趋势。为此,这套丛书将包括六卷:《当代西方新教神学》、《当代西方天主教神学》、《当代东正教神学思想》、《当代亚非拉美神学》、《当代基督宗教教会发展》和《当代基督宗教社会关切》。这种从宏观整体上对当代基督宗教的把握和多层面分析,在国内学术界尚属空白;而对 20 世纪 60 年代以后基督宗教发展的探索,以及对亚非拉美本土神学和教会状况的关注,在整个国际学术界亦较薄弱。因此,我们深知这一研究难度颇大,目前所取得的进展乃仅为抛砖引玉之初探。其不足之处,有待于海内外学界方家同仁的海正、补充、提高和完善。在“究天人之际,通古今之变,明中西之交”的世界宗教文化研究中,我们将继续努力。

卓新平

1997 年 9 月于北京

前 言

东正教是与天主教和新教并列的基督教三大派别之一,尽管信徒数量远没有另外两个派别多,但其特色鲜明,而且十分强调自己的“正统性”。早期东正教与千年拜占庭帝国的命运息息相关,在这个帝国灭亡之前,东正教中心转移到了俄罗斯。由拜占庭到俄罗斯,东正教经历了一个独特的发展之路,这个发展历程在总体上决定了东正教所有方面的基本特征,其中包括东正教神学。

东正教神学在拜占庭时代有过自己的辉煌,曾经与天主教神学分庭抗礼,为基督教神学的发展作出了重要的贡献。东正教神学在俄罗斯的发展却相对缓慢,只是到了19世纪,俄罗斯东正教神学才发出自己微弱的声音,开始证明自己的存在。俄罗斯东正教神学在20世纪走向成熟,然而,20世纪对它来说是个灾难性的世纪,世纪初的一场社会革命对它形成巨大冲击,但它仍

然存活了下来,并创造了自己的独特理论学说,因此,当代俄罗斯东正教神学成了基督教神学里的一个不可忽视的组成部分。笔者撰写的《当代东正教神学思想:俄罗斯东正教神学》一书就是为了系统地描述和分析当代俄罗斯东正教神学理论发展的百年历程。该书是卓新平博士承担的国家社会科学基金重大研究项目和中国社会科学院重点研究课题“当代基督教现状与发展趋势”中理论探究的一部分,是《当代基督宗教研究》丛书中的一部。全书分四个部分,第一部分“历史导论”概述的是俄罗斯东正教神学产生的历史背景,包括对它的界定以及独立的俄罗斯宗教神学思想的产生;第二部分论述的是俄罗斯“宗教哲学家的神学思想”;第三部分论述的是“神学院里的神学思想”,包括十月革命前俄罗斯神学院和流亡国外的俄罗斯东正教神学院里的神学家们的神学思想;第四部分概述的是俄罗斯东正教“独特的神学主题”,这些主题使俄罗斯东正教神学具有了鲜明的特色,并在基督教神学里获得了相对独立的地位。书中论及的当代俄罗斯文学家、宗教哲学家和东正教神学家的神学思想在我国都是首次获得如此系统的探究。

笔者主要研究的是俄罗斯哲学,在俄罗斯圣彼得堡大学哲学系攻读博士学位期间(1988—1993年)把自己的精力全部都用在這個研究上,并收集了大量第一手资料。俄罗斯哲学的主体是宗教哲学,因此它与俄罗斯东正教有着千丝万缕的联系,但笔者在宗教研究方面的功底甚浅,于是,利用1996—1997年在莫斯科进修的机会(石油天然气总公司资助),开始专门研究俄罗斯的东正教问题,并接触一些俄罗斯东正教界的人士,同时收集了一批最新的关于东正教思想方面的资料。然而,笔者此时尚未想到专门研究神学问题,如果没有卓新平博士的信任、鼓励、支

持和帮助,笔者也许永远不会写这样一部专门研究神学的著作。1998年5月,当卓新平博士委托撰写《当代东正教神学思想》一书时,笔者曾犹豫过,在他的信任和鼓励下才开始研究俄罗斯东正教神学。这方面的研究无论在中国、俄罗斯,还是在西方,都还没有开始,至今没有一部专门研究当代俄罗斯东正教神学思想的著作问世。大量阅读第一手资料后,笔者拟订了一个写作提纲,在获得卓新平博士的同意后,于1999年1月开始动笔。此前,卓新平博士把自己撰写的《当代西方天主教神学》和《当代西方新教神学》赠送给笔者,这两本书大大减轻了本书写作的难度,一方面提供了写作上的一些范例,另一方面提供了当代天主教神学和新教神学的主要思想作为研究东正教神学的参考。在本书的写作过程中,卓新平博士一直给予悉心指导,笔者受益匪浅。

关于俄罗斯宗教哲学,笔者有丰富的藏书,但神学方面资料却不充分。俄罗斯东正教会外事局的甲尼斯·波兹尼亚耶夫神父通过各种途径及时提供了十分必要的资料,在写作本书期间,我们一直保持密切联系,并就许多神学问题进行过非常深入的讨论,这些讨论对本书的写作有直接的帮助。此外,今年6月初,卓新平博士为笔者提供了一次去俄罗斯考察的机会,此行为本书的最后定稿提供了很多方便,笔者一方面收集了一批与写作本书直接相关的珍贵资料,另一方面就本书的写作计划及一些具体问题,广泛地向俄罗斯宗教界征求了意见,在这里,笔者要特别感谢的是俄罗斯教会外事局局长基里尔主教、圣彼得堡神学院院长康斯坦丁主教以及莫斯科神学院的教授们,他们对本书的写作提出了许多有益的意见。笔者留学俄罗斯期间的导师索尔达托夫教授一直关心本书的写作。倪为国先生大力

支持学术著作的出版,他为本书的早日面世花费了许多心血。另外,笔者所在石油大学灵活地安排课程,为按时完成本书的写作提供了必要的保证。对于所有为本书的写作提供帮助的人,笔者借此机会深表感谢!

张百春

2000年8月于北京昌平

目 录

引 论.....	1
第一章 俄罗斯东正教神学历史导论.....	5
第一节 俄罗斯东正教神学的历史背景.....	6
一 俄罗斯东正教	
1 东正教、天主教、新教	2 俄罗斯东正教
二 俄罗斯东正教神学	
1 拜占庭神学	2 俄罗斯东正教神学
3 俄罗斯知识分子与宗教神学	
第二节 独立的宗教神学思想的形成	26
一 早期神学院里的神学思想	
1 菲拉列特	2 布哈列夫
二 文学中的宗教思想	

- | | |
|--------------|--------------|
| 1 果戈理 | 2 陀思妥耶夫斯基 |
| 3 列昂季耶夫 | 4 托尔斯泰 |
| 三 世俗思想家的宗教思想 | |
| 1 恰达耶夫 | 2 霍米雅科夫 |
| 3 费奥多罗夫 | 4 谢尔盖·特鲁别茨科伊 |

第二章 宗教哲学家的神学思想 67

第一节 索洛维约夫的神学思想 68

一 索洛维约夫

- | | |
|----------|-------------|
| 1 生平与著述 | 2 人类宗教意识的发展 |
| 3 新基督教意识 | 4 上帝是一切统一 |
| 5 神人与神人类 | 6 索菲亚学说 |
| 7 神权政治社会 | 8 末世论 |

二 叶夫根尼·特鲁别茨科伊

第二节 新基督教意识..... 111

一、罗赞诺夫

- | | |
|---------------|-------------|
| 1 生平与著述 | 2 性与家庭的宗教意义 |
| 3 “基督使世界变得苦涩” | 4 对基督教的批判 |

二、梅列日科夫斯基

- | | |
|--------------|--------------|
| 1 生平与著述 | 2 文学作品中的神学主题 |
| 3 新基督教及其本质特征 | 4 肉体的圣化 |
| 5 圣灵的王国 | |

第三节 别尔嘉耶夫的神学思想..... 145

- | | |
|-----------|-----------|
| 1 生平与著述 | 2 历史上的基督教 |
| 3 新基督教 | 4 非被造的自由 |
| 5 非客体化的上帝 | 6 人正论 |

7 创造	8 末世论
9 天堂和地狱	
第四节 纯哲学与神学.....	192
一 尼·洛斯基	
1 生平与著述	2 等级人格主义
3 上帝与世界	4 上帝的国是价值的绝对基础
5 自由	6 善与恶的问题(神正论)
7 灵魂转世	
二 弗兰克	
1 生平与著述	2 偶像崇拜与生命的意义
3 信仰问题	4 不可认识之物
5 神与人	6 罪的本质与拯救之路
第五节 宗教哲学与神学结合的其他尝试	237
一 维舍斯拉夫采夫	
二 卡尔萨文	
三 洛谢夫	
第三章 神学院里的神学思想.....	257
第一节 十月革命前的神学院神学.....	258
一 涅斯梅洛夫	
1 生平与著述	2 人学思想
3 原罪及其本质	4 化身
5 十字架的秘密	6 复活
二 塔瓦耶夫	
1 生平与著述	2 基督教的本质特征

3 生命的意义与精神生命	4 祷告的力量
5 爱、信、望	6 基督教最后之事
三 弗洛连斯基	
1 生平与著述	2 真理与三位一体
3 真理之光	4 圣灵
5 罪	6 地狱
7 被造物	8 索菲亚
9 人正论	
第二节 流亡神学院的神学.....	330
一 布尔加科夫	
1 生平与著述	2 上帝与世界
3 索菲亚学说	4 关于索菲亚学说的争论
二 津科夫斯基	
1 生平与著述	2 世俗化及其根源
3 基督教哲学	4 护教学
5 教会论	
三 凯林的神学思想	
四 什梅曼	
1 生平与著述	2 神学和礼拜
3 教会与自由	4 流亡的东正教神学的现代使命
五 梅延多夫	
1 生平与著述	2 东正教与西方基督教世界
3 婚姻的神学意义	4 信仰与礼拜
5 当代东正教神学的任务	
第三节 新教父综合神学.....	408

一 弗洛罗夫斯基

1 生平与著述

3 新教父综合

5 创造论

7 十字架与复活

9 教会论

2 “俄罗斯神学之路”

4 历史主义的圣经解释学

6 化身与玛利亚论

8 末世论

二 弗·洛斯基

1 生平与著述

3 否定神学

5 上帝的能

7 形象和样式

9 圣灵论

2 神秘神学

4 三位一体

6 创造论

8 基督论

10 教会论

第四章 独特的神学主题..... 493

一 聚和性

二 一切统一神学

三 索菲亚学说

四 宇宙论神学

五 神人和神人类

六 圣像神学意义

七 神的名

八 爱的神学意义

九 比较神学

十 东正教人学

十一 礼拜神学

十二 俄罗斯民族的神学意义

十三 新兴宗教

十四 神学的现代化

结语.....	553
人名索引.....	559
名词索引.....	573
主要参考文献.....	591

引 论

与天主教神学、新教神学并列的东正教神学是由拜占庭神学和俄罗斯神学构成的。当代东正教神学思想的主要内容就是俄罗斯东正教神学,它是 20 世纪的产物,是东正教在俄罗斯传播近千年来所取得的最显著的成就,是俄罗斯民族对基督教神学发展的重要贡献。当代俄罗斯东正教神学是基督教神学不可分割的一个组成部分。

长期以来,在俄罗斯一直没能产生独特的东正教神学思想,其原因主要有三,第一,俄罗斯教会过分强调东正教的传统和信仰实践,不但不支持和鼓励独立的神学思考,而且还压制一切自由的神学思想;第二,西方天主教神学和新教神学相继在俄罗斯神学界占统治地位,俄罗斯一直在被动地接受西方的神学思想;第三,俄罗斯民族是个天生的信仰的民族,注重的是信仰的实践和灵性的修炼,拜占庭传统对俄罗斯的影响只局限在修行实践

上,拜占庭神学长期被俄罗斯人忽视。15世纪中期拜占庭灭亡后,俄罗斯对它的各方面的依赖性减弱,独立的俄罗斯民族自我意识开始形成,但是,真正独立的宗教思想不是在教会内部产生的,而是在世俗界产生的,并且是在19世纪。世俗思想家所关心的却是宗教问题,世俗文学家和哲学家首先开始对俄罗斯民族的宗教信仰进行反思,因此,俄罗斯的文学和哲学都具有浓厚的宗教色彩。19世纪是俄罗斯文学的黄金时期,独立的俄罗斯哲学也在这个时期形成,它们成了孕育独立的俄罗斯宗教思想的上壤。此时的俄罗斯东正教会仍然十分保守,继续压制一切独立自由的思想,因此,它成了世俗思想家们的众矢之的。

世俗化运动在19世纪的俄罗斯获得了巨大的成功,教会对此无能为力。于是,一批世俗思想家起来与世俗化运动斗争,与保守的教会斗争,其中的集大成者是宗教哲学家和神学家索洛维约夫,他是俄罗斯哲学和神学成熟的标志。在索洛维约夫之后,一场宗教复兴运动在俄罗斯开始了,它与势力强大的世俗化运动进行殊死的较量。这是俄罗斯宗教和神学发展的鼎盛时期,独立的俄罗斯宗教思想,独立的俄罗斯东正教神学思想此时开始结出丰硕的果实,在世俗思想界和教会内部出现了一大批宗教哲学家和神学家。然而,世俗化运动最终获得了胜利,十月革命于1917年爆发。

十月革命彻底改变了俄罗斯民族的命运,它不仅仅是一场社会上的变革,而且还是一场对(东正教)信仰的革命。苏联政权宣布了一个无神论时代,东正教在苏联的发展走入低谷,大批虔诚的东正教徒被迫流亡国外,宗教哲学家和神学家们被驱赶出国,在异国他乡,他们继承了俄罗斯东正教神学传统,并在完全新的,十分艰苦的环境中继续着神学创造,这就是“流亡的俄罗

斯东正教神学”。从 20 年代到第二次世界大战,是“流亡的俄罗斯东正教神学”发展的顶峰,此后随着第一代流亡的神学家们相继离开人世,神学创造也开始衰落,但其余波一直持续到 90 年代的今天。“流亡的俄罗斯东正教神学”的历史和苏联社会存在的历史几乎是一样长。

俄罗斯东正教神学作为东正教神学的一个组成部分,具有鲜明的东方神学的特征,主要表现在其独特的神学主题和神学思考方式上。东正教神学崇尚的是灵性的修炼,不注重理性思辨,反对西方的“神学大全”,东正教神学思想多为“即兴之作”,有感而发,十分零散。缺乏体系性一直是俄罗斯东正教神学的一大特征,在这里有鲜明的个性,有独特的神学主题和深刻的神学思想,但是,没有系统的神学体系,没有独立的神学学派,因此很难找到一条神学发展的主线,也许这就是为什么至今没能写出一部概述当代俄罗斯东正教神学思想发展的著作的原因,无论是俄罗斯,还是其他国家。

我们的目的是勾勒俄罗斯东正教神学在 20 世纪的发展状况,介绍它的主要内容和独特的主题,从而揭示其主要特色。当代俄罗斯东正教神学的许多思想都能在 19 世纪找到根源,因此,我们简单地看一看这个历史背景,特别是 19 世纪末到 20 世纪初的那段时间。

第一章 俄罗斯东正教 神学历史导论

内容提要：本章概述了当代俄罗斯东正教神学思想产生的历史背景，主要涉及两个问题，一是东正教神学和俄罗斯东正教神学在基督教神学中的地位，另一个是独立的俄罗斯宗教神学思想的形成。独立的俄罗斯宗教神学思想形成于 19 世纪，分别在神学院里，在文学创作和俄罗斯哲学之中。全章涉及到菲拉列特、布哈列夫、果戈理、陀思妥耶夫斯基、列昂季耶夫、托尔斯泰、恰达耶夫、霍米雅科夫、费奥多罗夫和谢尔盖·特鲁别茨科伊等人的独特的宗教神学思想。

关键词：东正教 拜占庭神学 俄罗斯东正教神学 拜占庭主义 宗教性 聚和性 东正教文化

第一节 俄罗斯东正教神学的历史背景

一、俄罗斯东正教

1. 东正教、天主教、新教

关于宗教,人们普遍接受的一个观点是,宗教分为两大类,一类是民族宗教,一类是世界宗教。所谓的民族宗教是指某个民族所特有的宗教信仰,这种宗教有较强的民族性,只在该民族内部传播,对其他民族的影响甚小。比如,印度教主要是印度人创立的,是印度人的信仰,主要也在印度人之间传播;而犹太教是犹太人创立的,是犹太人的信仰,主要在犹太人之间传播。民族宗教最突出的特征是它的民族性。所谓的世界宗教是指广泛地在世界各民族中间传播的宗教。世界宗教与民族宗教的最大区别是它超越民族性,不受民族个性的限制。当然,世界宗教从产生上说也是民族的,即首先在某个民族内部产生,然后传播到其他民族。当今公认的世界宗教有三个,按照产生的时间顺序分别是:佛教、基督教和伊斯兰教。

关于民族宗教和世界宗教的划分,尽管已经成为常识,但却不是绝对的。世界宗教的世界性主要是从理论上说的。实际上,佛教基本上是东方的宗教,伊斯兰教主要还是阿拉伯世界的宗教,基督教则主要是西方的宗教。而且当代世界的宗教状况对这个划分也提出了挑战,这就是在当今世界各地迅速崛起并广泛传播的新兴宗教。几乎每一个新兴的宗教,无论从理论上,还是在实践上,都企图成为世界性的宗教,尽管连民族宗教的地位尚

未获得。新兴宗教的来源比较复杂,一般产生于传统的民族宗教,也有的是在世界宗教基础上产生的。应该指出的是,一些民族宗教在当今世界也开始以世界宗教的身份出现,如印度教在当今西方世界就是以世界宗教的身份广泛传播的,这引起了西方宗教界的普遍关注。此外,从文化学的角度看,随着人类文明程度的提高和文化的相互渗透,民族宗教的神秘性逐渐被认识,它的民族性正在面临着挑战。

作为世界宗教的基督教是在犹太人的民族宗教——犹太教的基础上产生的。基督教超越了犹太教强烈的民族性,因此才在世界各地得以普遍地传播。基督徒承认这个继承性,并把犹太人的圣书当作自己《圣经》的一部分(即《旧约》)。公元4世纪在基督教历史上是一个关键时期,罗马帝国对待基督教的态度在这个世纪发生了实质性的变化:由迫害到支持,最后,在4世纪末,基督教成了罗马帝国的国教。至此,基督教不仅获得了合法地位,而且获得了相对于当时其他宗教的绝对优势。这是基督教在以后所有时代向世界各地传播的政治基础,这个政治基础对基督教是十分关键的,它一直影响着基督教的命运,因为此世毕竟不是天国,基督教在人间的存在永远要受这个外部政治条件的限制。

基督教的命运不仅依赖于外部条件,而且在其内部也存在着种种分歧。甚至从使徒时代开始,基督教内部就存在着纷争,使徒之间的意见常常不一致,而且使徒们的地位也是不同的。在基督教传播的最初几个世纪里,无论在理论上(教义上),还是在实践上,都存在着许多不清楚的地方。到公元4世纪,围绕着二位一体和基督的问题展开了一场旷日持久的大争论,最后不得不召开权威性的宗教会议来解决,把一些说法确定为正统的,合乎教会教义的,而另外一些意见则被判为异端,甚至把坚持异端

意见的人开除教籍。这些大型的宗教会议一般被称为公会议,从4世纪到8世纪共举行过七次。有些问题在这些会议上获得了解决,但是,在基督教的思想意识里仍然还有许多尚未解决的问题,主要涉及教会组织和教义等。分歧产生异端,异端导致分裂,基督教历史上出现过两次大的教会分裂,即东正教和天主教的分裂,新教和天主教的分裂。

尽管基督教的第一次大分裂——天主教和东正教之间的分裂时间被确定为1054年,但是,东西方在基督教教义上的分歧在最初几个世纪就有所表现。罗马帝国本土上的教会与希腊及其周围领土上的教会之间由于地域和民族方面的差异导致了教会之间在许多问题上意见不一致。东西罗马帝国在政治上的相互独立加剧了东西方教会的分裂。1054年只不过是东西方教会正式宣布了已经存在了几个世纪的事实:东西方教会不再是一个统一的整体了。西部教会以罗马帝国首府罗马为中心,把自己的宗教称为天主教,强调的是自己宗教的普世性。东方教会以君士坦丁堡(拜占庭)为中心,称自己的宗教为东正教,强调自己的宗教的正统性和准确性。这就是天主教和东正教之间的大分裂。

如果说日尔曼人占领西罗马帝国(476年)后,继续以天主教为自己的国教,天主教的地位没有太大的改变,那么,土耳其人占领了君士坦丁堡(1453年)后,东正教的命运被改变了,东正教的中心转移到了在10世纪就已受洗的俄罗斯帝国,莫斯科成了继罗马、拜占庭(第二罗马)后的第三个罗马。

16世纪改变了天主教世界(及整个基督教世界)的命运,在天主教内部出现了一个反天主教的运动,即轰轰烈烈的宗教改革运动,其主要首领马丁·路德(1483—1546)曾经是天主教的

一个虔诚教徒。1517年11月1日,马丁·路德在维登堡教堂的大门前贴出了著名的95条论纲,他以此宣布了一个新的时代:新教时代的到来。新教从天主教内部分离出来,以德国为中心,在世界各地迅速地传播。在新教内部还存在着许多小的派别,或教派。新教的产生是基督教历史上的第二次大分裂。

天主教、东正教、新教是基督教历史上形成的不同派别,它们都企图成为基督教的正式代表,获得基督教的正统地位。天主教相对于东正教的最突出的特征是教皇的至高无上的地位。但东正教不承认教皇的这个地位,而是以整个教会的传统为准则,这个传统的主要内容就是使徒的教会传统以及大公会议的决定。新教主要强调《圣经》的威信,反对天主教的外在权威,反对东正教保守的传统主义。这是三个流派之间的主要分歧,至于其他方面的差别,这里不做进一步的叙述。

基督教三个流派所使用的宗教经典《圣经》差别不大,信仰同一个上帝,然而,它们的信仰传统不同,在一些原则性问题上,区别还是明显的。这些区别,在神学上得到了最深刻的体现,所以才有天主教神学、新教神学和东正教神学。

2. 俄罗斯东正教

罗马教会利用自己的各种优势,迅速地在西方各民族中传播天主教,在日尔曼人入侵之前,罗马教会在传教方面就已经打开了局面。西方世界的基督教化与天主教会的积极努力是分不开的。但是以君士坦丁堡为首的东部教会在传教方面远不如天主教会那么积极。直到公元9世纪,东正教才走出希腊本土,传播到巴尔干半岛地区。988年,东正教被引进俄罗斯,这是东正教传教史上最伟大的和最成功的一次行动。

俄罗斯是斯拉夫族的一个分支,与其他古老民族相比,俄罗斯是个很年轻的民族。氏族公社制度在6世纪的俄罗斯仍是主要的社会形态,封建关系在这里直到9世纪才形成。据传说(因为没有可靠的历史记载),在9世纪中叶,俄罗斯人邀请北欧斯堪的那维亚的瓦兰人(又称诺曼人)来统治俄罗斯,结果才形成了一个以基辅为中心的封建国家,开始了七百余年的留利克王朝。留利克(862—879年在位)之后的几代大公已经同拜占庭发生了以战争和商业为主的多方面联系。在与拜占庭的接触中,作为宗教信仰的东正教给俄罗斯人留下了深刻的印象。留利克的儿媳奥丽佳(945—957年在位)于957年在拜占庭受洗,成为一名基督徒。988年,弗拉基米尔大公(980—1015年在位)把东正教从拜占庭引进到俄罗斯,从这一年起,东正教成为俄罗斯的国教,取代了此前盛行的多神崇拜,俄罗斯成了一个东正教民族,从而进入了基督教世界。在这个世界里,东正教的俄罗斯无论在政治上,还是在文化上,都占有独特的地位。

关于东正教到底是如何传到俄罗斯的,存在着许多传说。但是,俄罗斯主动接受东正教这个说法更接近历史事实。东正教信仰彻底地改变了俄罗斯民族的精神面貌,成了俄罗斯人精神的基础,这个民族的历史从此与东正教紧密地联系在一起了。东正教对俄罗斯民族的生活、政治、经济、文化等各个领域都产生了深刻的影响。

俄罗斯的东正教从根源上说,来自拜占庭。整个基辅时期(蒙古入侵前),俄罗斯的东正教一直受制于拜占庭,俄罗斯教会在组织上没有独立的地位,教会的首脑——都主教,是由君士坦丁堡教会的牧首指定和选派的。1240年底,蒙古人占领基辅,开始了长达240年的蒙古人的统治时期。俄罗斯教会因此与君士

坦丁堡教会失去了隶属关系。蒙古统治解除(1480年)后,莫斯科统一国家建立。拜占庭帝国已经于1453年被土耳其人消灭(拜占庭教会仍然存在),无论是俄罗斯的国家还是教会都在努力摆脱拜占庭的控制。1589年,俄罗斯教会第一次选出自己的牧首,即约夫(任期为1589-1605年),此后相继有10位牧首先后管理俄罗斯教会,第十位牧首阿德里安(任期为1690-1700)去世后,彼得大帝(1682-1725年在位)取消了已存在一百多年的俄罗斯教会的牧首制,由主教公会管理俄罗斯教会,从此开始了俄罗斯教会发展史上的一个新时期,其特征是教权被控制在皇权之下。主教公会制度持续了二百多年,俄罗斯教会摆脱了君士坦丁堡的控制后,又陷入了皇权的控制。1917年,俄罗斯教会牧首制被恢复,吉洪于1917-1925年在极其艰苦的条件下任牧首,吉洪去世后,苏联政府再次取消了牧首制。直到第二次世界大战开始,苏联政府迫于战争的压力,企图在教会里寻求帮助,才允许牧首制再次恢复,莫斯科都主教谢尔盖于1943年被选为牧首(他多年来一直担任代理牧首),谢尔盖牧首于1945年去世,以后的牧首分别是:阿列克谢一世(1945-1970)、皮缅(1970-1990),当今的牧首是阿列克谢二世(从1990年开始)。

十月革命胜利后,特别是在俄国的国内战争结束后,几百万对布尔什维克政权不满的俄罗斯人纷纷逃离刚刚成立的苏俄,分散到世界各地,他们大多数是虔诚的东正教徒。基辅的都主教安东尼(1936年去世)和大主教叶夫洛基(1946年去世)也在流亡者中间,他们在国外分别领导了两个东正教的中心。都主教安东尼在南斯拉夫的卡尔洛夫兹领导的教会中心完全脱离了莫斯科牧首区的管辖;叶夫洛基在法国领导的教区服从莫斯科牧首区的管辖,1931年,因苏联政府对莫斯科教会的恐怖政策,他所

领导的教区转而服从君士坦丁堡牧首区的管辖。此外,在美国、中国等地都曾经存在过俄罗斯东正教会中心。到目前为止,大多数在国外的俄罗斯教会组织都已经投入到“母亲教会”的怀抱。在国外的俄罗斯教会对于俄罗斯传统文化起到了保护和发展的作用,各教会中心都建立了自己的教牧组织和宣传机构,为广大的流亡教徒服务。特别值得一提的是在法国和美国的东正教神学院是当代俄罗斯神学研究和传播的中心。

在东正教传入俄罗斯之前,俄罗斯民族是个“野蛮民族”,没有自己的文化,也还没有来得及形成自己的文化传统。相对于已经存在了近千年的基督教,俄罗斯原有的多神教传统显得十分薄弱。东正教在俄罗斯传播之后,多神教退出了历史舞台,只能在“暗中”起作用。可以说,俄罗斯是在“幼年”时被洗礼的。东正教信仰成了俄罗斯民族精神和文化传统的发源地。俄罗斯人的日常生活,生活方式,行为规范,思维方式等都以东正教信仰为标准。当然,俄罗斯民族有自己的民族本性,因此,我们才说俄罗斯的东正教,以区别于希腊东正教、罗马尼亚东正教或塞尔维亚东正教。

二、俄罗斯东正教神学

1. 拜占庭神学

与天主教神学和新教神学并列的东正教神学的重要发展阶段是拜占庭神学,这是一个独立的神学传统,尽管在体系上不如天主教和新教神学那么严谨和精致,但就所探讨的主题、深度和方法来说,确实具有自己的特色。我们在这里之所以要涉及拜占庭神学,是因为它是俄罗斯神学的直接根源之一。拜占庭神学在

历史上与拜占庭自身的命运相关。如果关于拜占庭的历史终结有确定的日期,即 1453 年土耳其人的入侵,那么关于它的历史开端,却存在着许多说法:戴克里先(约 243—313,284—305 年在位)把罗马帝国一分为二;君士坦丁(约 274—337,306—337 年在位)把帝国首都迁到拜占庭;395 年东西帝国彻底分裂;476 年西罗马帝国灭亡;527 年查士丁尼(483—565)即位,等等。不管按照哪个起点算,拜占庭的历史都有一千年。拜占庭在地理位置上是当年希腊的领土,在文化上也根源于希腊。拜占庭神学就是在这个千年帝国里孕育和发展的。

拜占庭神学与东方教父神学(也称教父哲学)之间关系密切,因此,我们先看看教父神学。基督教教父是指直接继承使徒传统,为基督教辩护、保卫基督教信仰的人。按照语言分,有希腊教父和拉丁教父。最早的教父在使徒之后就出现了,大约在 1 世纪末至 2 世纪初。早期教父所面临的主要问题是抵御犹太教和希腊罗马文化对基督教的影响。直到大公会议开始(第一次尼西亚大公会议于 315 年召开),教父们才专门制定基督教的一些基本教义。应该指出的是,反对异端,制定基督教基本教义的主要是东方(希腊)教父,他们为七次大公会议(最后一次是 787 年召开的尼西亚第二次会议)作出了不可磨灭的贡献。比较著名的早期东方教父有阿芬纳戈拉(又译阿萨那格拉斯,2 世纪下半叶),亚历山大城的克利门特(约 150—215)和奥利金(约 185—254),三位一体的颂扬者和辩护者圣阿法纳西(又译阿塔那修斯,239—373),卡帕多奇亚的三大教父圣大瓦西里(330—379)、纳西昂的圣格利高里(即神学家格利高里,328—390)和尼斯的圣格利高里(约 335—399),耶路撒冷的圣基里尔(315—386),金口圣约翰(344—407)等等,他们都是 5 世纪之前的东

方教父,主要贡献是制定了三位一体教义和基督论教义。如果把拜占庭的开端定在戴克里先时期,那么大多数东方教父都应该算做是拜占庭的教父,如果把拜占庭的开端定在527年查士丁尼即位,那么,这些教父的神学思想只能算是拜占庭神学的前史期史。俄罗斯著名神学家弗洛罗夫斯基写了两卷本的关于东方教父神学的著作,第一卷涉及的是4世纪的教父,书名是《四世纪的东方教父》,而第二卷涉及的是5—8世纪的教父,书名是《五—八世纪拜占庭教父》(巴黎,1933;但第二版改名为《五—八世纪的东方教父》,巴黎,1990),根据他的意见,仿佛拜占庭神学应该从5世纪算起。5世纪以后的拜占庭神学家主要有亚历山大的圣基里尔(370—444),伪狄奥尼修斯(生卒年不详),忏悔者圣马克西姆(580—662),大马士革的圣约翰(约675—749),新神学家圣西梅翁(?—1022),以及晚期拜占庭最著名的神学家圣格利高里·帕拉马(1296—1359)。在我们这里,可以把拜占庭神学广义地理解为与西方罗马天主教神学相对的东方正教神学,它包括早期的东方教父神学,教父时代神学和晚期拜占庭神学。换言之,教父神学是狭义上的拜占庭神学,拜占庭神学是广义的教父神学。

早期教父是东西方教会都承认的,4—8世纪的教父神学也是东西方神学的共同来源,但对待晚期教父的态度,东西方有很大的区别,西方一般不重视他们。我们在这里简要介绍一下中、晚期的拜占庭教父的主要神学思想。拜占庭的独特神学传统的真正根源是伪狄奥尼修斯的作品,正是这些作品决定了拜占庭神学传统的基本主题和特征。伪狄奥尼修斯的作品包括《论神的名》、《神秘神学》、《天阶体系》、《教阶体系》以及一些书信。伪狄奥尼修斯及其著作在东西方都享有极高的威信,特别是在东方

尤为如此。关于这些著作的真正作者问题一直存在着争论,但一般认为,这个问题并不影响著作自身的价值。伪狄奥尼修斯是个新柏拉图主义者,同时是个神秘主义者,他主张上帝不能通过肯定的方式而被认识,只能通过否定的方式认识上帝,因为人们所知道的一切都根本无法描述上帝,必须把这些知识全部否定后,才能接近上帝,否则只能越来越远离上帝。上帝自身在本质上是不可认识的,对人而言这是最大的秘密,不能用思维和语言认识这个秘密,只能通过神秘的方法接近它,在这个意义上,神学只能是神秘的。伪狄奥尼修斯的否定神学和神秘神学是东正教神学传统的两个最主要的特征。

忏悔者圣马克西姆是君士坦丁堡的神学家,是伪狄奥尼修斯著作的注释者,在他的努力下,伪狄奥尼修斯才在东方教会传统中确定了自己的正统地位。查尔西顿大公会议后,在圣马克西姆的时代,基督一志论盛行,这种观点认为,基督身上虽有神、人两性,但只有神的意志,没有人的意志。圣马克西姆坚决反对一志论,认为基督身上存在的是神的和人的两种意志的结合。但他却坚持基督一性论,认为在基督身上,人性完全融于神性之中。最后圣马克西姆被逮捕,受酷刑,惨死在流放之中。

大马士革的圣约翰是圣像崇拜的支持者和理论家。早期基督教反对任何形式的偶像崇拜,但由于大批的异教徒从4世纪起纷纷皈依基督教,许多异教的风俗被带进基督教里,包括对圣像的崇拜。后来在希腊语地区的东方教会里,在各修道院里,圣像崇拜非常盛行。8世纪中期,皇帝们纷纷下令关闭这些修道院,宣布圣像崇拜为偶像崇拜,这就是著名的圣像破坏运动。直到最后一次大公会议(787年)才恢复了圣像崇拜的合法地位,圣像崇拜运动获得了彻底的胜利。在反对圣像破坏的运动中,大

大马士革的圣约翰积极从理论上证明圣像崇拜的合理性,他在自己的《东正教信仰的精确表述》中断定,人类无法通过语言、概念和思维来把握上帝的本质,但人的体验(感觉)却可以接近上帝。圣像自身不是神,但是对圣像的崇拜就是对神的敬拜。圣像崇拜自身具有明显的神秘主义色彩,是东正教信仰传统里的不可缺少的一个内容。大马士革的圣约翰被称为“圣像神学家”。

东正教神学传统把神学家之名只赋予三个人,一个是福音书作者约翰,一个是纳西昂的圣格利高里,第三个人就是新神学家圣西梅翁,所谓的“新”是相对于纳西昂的圣格利高里。新神学家圣西梅翁是拜占庭的静修主义传统的著名代表和精神领袖。在许多神学问题上,他延续了伪狄奥尼修斯、圣马克西姆和大马士革的圣约翰的观点。如果说他的前辈关心更多的是基督论问题,那么,他的神学则是从圣灵的立场出发的,他强调的是圣灵的启示和恩赐。

圣格利高里·帕拉马是阿封山(又译阿托斯山)的著名僧侣,静修主义的理论家,为静修主义制定了一套严格的辩护理论。帕拉马20岁剃度为僧,去阿封山修道,热衷于静修主义的修炼方式,曾任修道院院长,作为活动家和思想家,在僧侣阶层的影响极大,成为静修主义运动的著名领袖。静修主义产生于4世纪,在东方教会十分流行,主张缄默,按照基督的祷告方式进行不间断的祷告,追求人的神化,渴望与上帝结合,并且认为只有静修主义的方式才能达到这个目的。静修主义传统发展成为一个庞大的运动,制定出了一套独特的祷告方法,包括控制呼吸,甚至控制血液的流动等。在帕拉马时代,东方教会里出现了一个反对静修主义运动的人,即卡拉布里亚人瓦尔拉姆(1290—1357),他出生在意大利,后离开祖国,来到拜占庭,并皈依了东

正教。在对待认识上帝的本质问题上,在对待静修主义传统的问题上,他和帕拉马之间发生了一场著名的大争论。瓦尔拉姆反对静修,对静修主义者进行了猛烈的攻击,写了大量的论战性著作。帕拉马和瓦尔拉姆曾经多次接触,公开辩论。帕拉马对瓦尔拉姆的著作进行了批驳,写下了著名的《三部曲》。瓦尔拉姆是意大利人道主义的先锋,坚持理性主义传统和人道主义传统,坚持人的理性可以认识事物的本质,包括上帝的本质,他的思想在拜占庭也获得了一定的支持。但帕拉马坚决反对理性主义传统,认为上帝在本质上是不能被认识的,双方针锋相对。1331年,以帕拉马的学说为核心的帕拉马主义被东方教会定为正统,帕拉马获得全面胜利。他的学说的主要内容是,上帝的本质是绝对不能被认识的,但人可以通过静修,最终达到对上帝的感性“认识”,而且,静修的人能够达到神化,与上帝结合。他还发展和完善了东方教父传统中的能的理论,以解决有限的人如何与先验的和无限的上帝结合的问题。在帕拉马和瓦尔拉姆的争论中,渗透着基督教的东方传统和西方传统的对立。瓦尔拉姆无疑从自己的故乡把理性主义传统带到了拜占庭,而西方人至今还不承认帕拉马的学说,认为他是个革新者。帕拉马的学说对俄罗斯神学的影响很大,在俄罗斯神学里,帕拉马神学的研究已经成了一门独立的学科,叫帕拉马学,它是新教父综合的主要依据之一。

1453年,持续了近千年的拜占庭帝国的历史结束了,整个拜占庭神学发展的历史也画上了一个句号。但是,正如拜占庭的东正教有自己的继承人一样,拜占庭的神学也被俄罗斯神学所继承。关于拜占庭神学和俄罗斯神学之间的关系,是个十分复杂的问题,甚至在俄罗斯神学内部也无统一的说法,有人企图完全延续拜占庭神学传统,有人则反对坚持和延续拜占庭神学传统

但是,无论如何,与西方天主教和新教相对应的东正教神学就是由拜占庭神学和俄罗斯神学一起构成的,它们之间在时间上是相继关系,在内容上存在着必然的,有机的内在联系。

2. 俄罗斯东正教神学

俄罗斯神学就是俄罗斯东正教神学,亦称俄罗斯正教神学,因为历史上,在俄罗斯只形成了一个神学传统,即东正教神学传统。俄罗斯也有犹太教徒、天主教徒和新教徒等,但在数量上极少,它们自身没有形成独特的传统,对俄罗斯神学传统也没有任何影响。

俄罗斯东正教神学有自己的根源,有自己的发展历史。拜占庭神学是俄罗斯神学的直接根源之一,俄罗斯直接从拜占庭那里继承了东正教神学传统,包括神学的主题、方法和特色。拜占庭神学是随着作为一种信仰的东正教以及东正教文化一起传入俄罗斯的。拜占庭神学对俄罗斯神学的影响是巨大的和持久的,但是,无论拜占庭神学对俄罗斯神学的影响多大,它毕竟是外在的根源,相对于这个外在的根源,俄罗斯神学还有一个重要的内在根源——俄罗斯民族的宗教性。

10世纪末,东正教在俄罗斯传播开来。尽管俄罗斯的洗礼具有强烈的政治色彩,但是,这个民族接受的确实是一种超越政治的宗教信仰。逐渐地,东正教与俄罗斯民族自身的宗教性结合,形成了独特的俄罗斯东正教信仰传统。人们无法研究和考证988年以前俄罗斯民族本性到底什么样,因为那时这个本性还没有充分表现出来。只是在东正教引进以后,俄罗斯民族的本性才逐渐地显现出来。今天呈现在我们面前的俄罗斯民族的本性无疑笼罩着东正教的色彩。我们看到的是,俄罗斯民族在本性上

是个宗教性的民族,是个拥有虔诚信仰的民族,那么俄罗斯民族的这个宗教性是它自己固有的,还是东正教驯化的结果?我们认为,宗教性是俄罗斯民族自身固有的,而且这个宗教性与基督教内在地一致,东正教的引进正适合了这个宗教性的需求(宗教性是一种需求)。俄罗斯民族固有的特性是极端主义和救世主义。极端主义表现在俄罗斯民族精神处在永恒的探索之中,这个民族所关心的是永恒和绝对的东西。一般地说,宗教都具有极端主义色彩,犹太教和基督教尤其如此。可以说,基督教是信仰上的极端主义的结果,没有极端主义无法产生基督教,也无法理解基督教。救世主义是一种普世主义,是对整个世界的关心,对整个宇宙的关心,把宇宙变成天堂是普世主义的最终目的。此外,俄罗斯民族的罪恶感和对罪的意识也是它的宗教性的深刻体现。至于为什么东正教适合了俄罗斯民族的宗教性需求,这涉及到东正教的本质特征——否定主义和神秘主义,否定主义适合了俄罗斯民族的极端主义,神秘主义适应了俄罗斯民族的救世主义。只有否定主义才能适应极端主义,只有神秘主义才能满足救世主义的需求。我们的另外一个主要证据是,俄罗斯引进东正教,对这个民族发展来说是成功的。基督教信仰并不适合世界上所有民族,有的民族从根本上说是不适合引进基督教的,因为基督教并非对所有的民族都是一种积极的因素。基督教在俄罗斯的传播是基督教历史上的一个奇迹,就是在基督教民族里,也没有这样的先例。俄罗斯东正教神学与俄罗斯民族的这种宗教性直接相关。

对俄罗斯东正教神学产生影响的,除了拜占庭神学和俄罗斯民族的宗教性外,还有西方神学(天主教神学和新教神学)和希腊哲学。西方神学对俄罗斯神学的影响从俄罗斯神学传统形

成时就已经开始了。弗洛罗夫斯基甚至把西方的影响当作俄罗斯神学分期的标准。希腊哲学是整个基督教神学的基础,更是东正教神学的根源,在俄罗斯,希腊哲学一直与神学密不可分。当代西方哲学对当代俄罗斯神学思想的影响也是显而易见的,总之,俄罗斯东正教神学不是封闭的体系,而是个开放的体系,流亡的俄罗斯神学在理论上和实践上证明了这个开放性。

俄罗斯神学作为一个独特的神学传统,有自己的发展阶段。弗洛罗夫斯基把俄罗斯的宗教思想史按照外部影响划分为以下几个时期:

第一个时期,10—15世纪末,以俄罗斯的拜占庭主义传统及其危机为特色。这是拜占庭主义在俄罗斯的传播和发生危机的时期。拜占庭主义的危机是由拜占庭的灭亡引起的,还与从诺夫格勒渗透到莫斯科的西方影响有关,这个时期的沙皇已经倾向于罗马和西方,俄罗斯神学开始受西方天主教的影响。

第二个时期:16—17世纪,西方神学的渗透已经大规模地开始,其影响在16世纪主要在俄罗斯的西部,到17世纪已经波及莫斯科。

第三个时期:18世纪到彼得大帝时代,西方天主教的影响被新教的影响所取代,整个18世纪都是在新教思想的影响之下,这个影响主要是与启蒙运动在俄罗斯的传播有关,新教思想已经成了官方的意识形态。但新教的影响也遭到一定的抵抗,如通灵论、神秘主义、共济会等就是对新教影响的直接反对。

第四个时期:19世纪上半叶,在亚历山大一世(1801—1825年执政)时代,主要是受西方的唯心主义哲学(德国)和浪漫主义运动的影响。这时的教会成了国家政府的附庸。

第五个时期:19世纪下半叶,占主导地位的是实证主义。实

证主义在社会政治意识形态方面被庸俗化了,俄罗斯宗教意识在人们的思想里开始淡漠。

第六个时期:20世纪初出现了宗教和哲学复兴。这个时期所受的影响是新康德主义和象征主义。但就在这个时期,也出现了向彼得改革前的俄罗斯所特有的宗教思想和宗教生活根源的复归。

费多托夫(1886—1951)则把俄罗斯神学分为三个时期:

第一个时期:对希腊的礼拜仪式和神学思想的学习和模仿,这个时期以俄罗斯的拜占庭主义的危机结束(在西部俄罗斯截至16世纪末,在莫斯科的俄罗斯截至17世纪中期)。

第二个时期:从前一个时期结束,一直到19世纪。这个时期的主要特征是经院哲学替代了拜占庭主义,开始是天主教神学,后来是新教神学的影响。

第三个时期:俄罗斯神学独立的综合时代,从19世纪上半叶开始,直到现在。

俄罗斯神学的具体分期问题对我们的意义不大,因为我们关心的是当代的俄罗斯东正教神学思想。所谓当代的俄罗斯神学主要是指20世纪。我们根据俄罗斯神学的独特性,把当代俄罗斯神学主要分为两大部分来介绍,一个是宗教哲学里的神学思想,另一个是神学院里的神学思想。

3. 俄罗斯知识分子与宗教神学

俄罗斯人具有强烈的宗教性,这个宗教性是俄罗斯神学的内在根源。然而,如何解释俄罗斯历史上的无神论呢?因为最终俄罗斯帝国被坚信无神论的人给推翻了,那些坚持自己虔诚信仰的人被驱除出境,此后是约70年的苏联无神论时代,它形成

对长达千年的俄罗斯宗教传统的冲击,在那个时代里,俄罗斯民族的宗教性丧失了。那么,当代的俄罗斯神学从何谈起呢?这得从俄罗斯知识分子说起,它是个特殊的现象。

俄罗斯民族的自我意识在国家形成之后才开始出现,而知识分子是在民族自我意识之后产生的。按照别尔嘉耶夫的观点,俄罗斯第一个知识分子是拉季谢夫(1749—1802)。作为一个团体,在社会上真正发生影响的知识分子则是19世纪的现象。这个现象与俄罗斯民族的宗教性、俄罗斯东正教思想有千丝万缕的联系。

到19世纪,俄罗斯的基督教引进已经800多年了。尽管国家统一了,但经济落后,思想贫乏,人民生活在艰难困苦之中。出于对俄罗斯民族命运的关心,“有良心的”知识分子对这个现实进行了反思,结果他们把一切罪过都推到沙皇专制制度上,以及一切与这个制度相关的思想和机构上,首先是以东正教会为代表的东正教。于是,知识分子举起了反宗教的无神论大旗,对人民进行启蒙,目的是推翻沙皇制度,消灭东正教会,建立人间天国。知识分子所领导的这个运动在俄罗斯上层社会成了主流。

焦尔诺夫认为,俄罗斯知识分子的三个先驱是别林斯基(1811—1848)、赫尔岑(1812—1870)和巴枯宁(1814—1876);俄罗斯知识分子的三个真正创始人是车尔尼雪夫斯基(1828—1889)、杜勃罗留波夫(1836—1861)和皮萨列夫(1840—1868);俄罗斯知识分子的两个导师是拉夫罗夫(1823—1900)和米哈伊洛夫斯基(1842—1904)。^①别林斯基是神职人员的后代,对文学

^① 焦尔诺夫:《二十世纪俄罗斯的宗教复兴》,巴黎1991年俄文版,第32—38页。

和文学批评具有天才的直觉,在自己短暂的一生里,思想上发生了巨大的变化,从一个坚定的唯心主义者转向现实主义者,最终转向无神论,成为社会主义理想的鼓吹者。他相信公正,相信正义,企图在人间建立“公正的王国”,这是他所理解的“上帝的国”。赫尔岑的无神论是不可知论意义上的无神论,他一生与沙皇制度作不妥协的斗争,痛恨人间的不平等,酷爱自由,客居他乡而不忘自己的使命。巴枯宁早年曾经是个基督徒,但后来改变了自己的信仰,相信普遍的破坏,坚持极端的无政府主义。车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫都是神职人员的儿子,都在教会中学学习过,后来都成了坚定的无神论者和唯物主义者。车尔尼雪夫斯基的《怎么办?》几乎成了知识分子的《圣经》,杜勃罗留波夫走向极端的唯物主义和虚无主义。皮萨列夫是虚无主义的典型代表,崇拜科学,迷信科学,热衷于实证主义。杜勃罗留波夫和皮萨列夫的生命极其短暂,车尔尼雪夫斯基被流放之后,知识分子的真正导师则为拉夫罗夫和米哈伊洛夫斯基,他们在哲学上都坚持实证主义,崇拜人民,把人民当作新的神,他们是19世纪在知识分子阶层影响极大的俄罗斯民粹主义的领袖。由此可见,所谓的俄罗斯知识分子,原来是有自己的理想,并为自己的理想奋斗,直至为之而献身的人。在他们那里,理想高于一切。所有这八个知识分子的代表都是反基督教的,反教会的,他们把教会看作是沙皇制度的主要标志。他们几乎都是无神论者,然而,他们并没有丧失信仰,只是用一种信仰对象替代了另一种信仰对象。在这个意义上,他们的无神论带有宗教色彩(别尔嘉耶夫语)。他们相信社会进步,相信社会的奇迹。“从别林斯基到米哈伊洛夫斯基,他们都是乌托邦分子,盲目地信仰科学把人类带进无阶级的天堂里去的能力。……这八个人都具有精神导师的特征,并都

带着宗教的热情宣传世俗的乌托邦的到来……”^①

我们在这里所谈到的俄罗斯知识分子是那个时代俄罗斯民族自我意识的代表,他们对时代进行反思的结果是革命,别尔嘉耶夫甚至说,俄罗斯知识分子的唯一职业就是革命。^② 革命成了知识分子新的宗教信仰,他们像传教士一样宣传革命思想。新宗教里的上帝是人民、人民的幸福、公正、兄弟友爱等等。帝国和东正教(以教会为代表的)成了知识分子的敌人。知识分子宗教性是隐藏着的,而且与俄罗斯古老的基督教传统密切关联着,“许多年轻的追随者仍然在心里还是个基督徒,但否定教会的精神威信,成为自己的自由的牺牲品。……在他们身上能够感觉到强烈的基督教影响,福音书的精神在他们身上并没有泯灭。……在革命者中间有些人拥有彻底的忘我精神和纯洁的心灵,甚至把革命活动和对基督及其学说的信仰混合在一起。”^③ 基督教的自我牺牲精神在他们身上体现得淋漓尽致,他们为了人民和人民的福利可以牺牲自己,许多人把为了人民而牺牲看作是殉道。

俄罗斯知识分子坚决地反对东正教,实际上反对的是现实的教会,然而,教会在多大程度上代表了东正教呢?知识分子所理解的东正教是什么?他们的理解是正确的吗?这一切都是问题。实际上,知识分子对东正教根本上没有理解,他们还没来得及理解它,却直接否定了它。他们企图创造新的宗教以代替东正教,这就是社会主义、共产主义、唯物主义、无神论、实证主义、民粹主义和虚无主义等等。与东正教相比这无疑是完全不同类型

① 焦尔诺夫:《二十世纪俄罗斯的宗教复兴》,巴黎1991年俄文版,第38页。

② 别尔嘉耶夫:《俄罗斯共产主义的根源与意义》,莫斯科1990年俄文版,第18页。

③ 焦尔诺夫:《二十世纪俄罗斯的宗教复兴》,巴黎1991年俄文版,第41页。

的“宗教”，但是，俄罗斯知识分子在坚持这些“主义”的时候，在宗教性上一点也没有变化，换言之，他们是按照东正教的虔诚来对待这些新“宗教”，“新上帝”的。别尔嘉耶夫说，俄罗斯灵魂是东正教造就的，这个灵魂所创造的一切因此都带有东正教色彩，“俄罗斯灵魂的宗教力量具有一种转向和指向非宗教的目的的能力，如指向社会目的。”^①所以，俄罗斯的无神论，反宗教运动，都具有宗教色彩，都反映了俄罗斯民族的深刻的宗教性。

1874年，几千名知识分子到农村去，企图对农民阶级进行启蒙教育。然而他们失败了，因为在知识分子和农民之间存在着巨大的差距和分别：知识分子的目的是消灭沙皇制度及这个制度的附庸——东正教会，企图建立新的宗教，他们知道人民群众没有宗教不行。但是，人民不接受他们所传播的新宗教，“如果说唯物主义和无神论是有教养的阶层的信经，那么农民则认为自己是东正教信仰的保卫者，没有受到西方社会主义的诱惑。”^②人民没有认同知识分子的“新宗教”，知识分子对人民的信仰失败了，许多人走向了极端，搞恐怖和暗杀活动，最终也都以失败告终。民粹主义的失败给社会主义提供了有利的时机，社会主义进入了一片已经准备好了的上壤：无神论思想已经在知识分子中间扎根，知识分子又成了无神论和其他进步思想传播的最佳工具，推翻沙皇政府已成了绝大多数俄罗斯人的共同愿望。然而，民粹主义的失败也给我们另外一个启示，俄罗斯人民心灵深处的宗教性（东正教情感）仍然是根深蒂固的，俄罗斯知识分子

① 别尔嘉耶夫：《俄罗斯共产主义的根源与意义》，莫斯科1990年俄文版，第9页。

② 焦尔诺夫：《二十世纪俄罗斯的宗教复兴》，巴黎1991年俄文版，第39页。

忽视了人民的这个宗教性,20世纪初俄罗斯一大批知识分子对革命的指责就是它对俄罗斯民族宗教性的压制。俄罗斯知识分子准备了革命,他们同时也成了革命的牺牲品,然而,成为革命牺牲品的不仅是革命的倡导者,还有革命的反对者,他们当中也有知识分子,他们尽管不是狭义的知识分子,但今天看来,正是他们真正地代表了俄罗斯民族的精神文化的本质。把托尔斯泰、果戈理这样伟大的思想家排除在知识分子之外,无论如何是不合理的,俄罗斯还有一大批站在另一个立场上的知识分子,他们为俄罗斯寻找的是另外一条路,这条路的出发点是宗教,在很大程度上这个宗教是指东正教。什么是东正教最本质的东西?狭义上的知识分子(即以刚才介绍的八个人为代表的知识分子)没有解决这个问题,这是俄罗斯另外一批知识分子的任务。

第二节 独立的宗教神学思想的形成

俄罗斯民族具有宗教的本性,东正教适合了这个本性。俄罗斯民族的宗教性一方面体现在广大平民百姓的虔诚之中,另一方面体现在知识分子的思想观念之中。我们已经看到,俄罗斯知识分子中的反宗教传统里也渗透着宗教性。下面要介绍的是俄罗斯知识分子中的宗教思想家的思想,这些思想都与东正教有着密切的联系。对俄罗斯进行反思的不仅仅是上边提到的狭义上的知识分子,反思的结果也不都是无神论。就在19世纪,与无神论者和唯物主义者并列的,还有一大批神学家和宗教思想家,他们对时代,对俄罗斯的东正教的反思的结果是,宗教意识是俄罗斯民族所必需的。他们总结了东正教在俄罗斯历史上的作用,把俄罗斯民族精神与东正教紧密联系在一起,认为东正教精神

是俄罗斯民族的根本。在他们这里,独立的俄罗斯宗教思想,甚至是神学思想开始形成。当代俄罗斯神学中的许多思想都可以在这里找到自己的根源。

一、早期神学院里的神学思想

1. 菲拉列特

菲拉列特是莫斯科都主教,世俗的姓名为瓦西里·米哈伊洛维奇·德罗兹多夫,他是俄罗斯历史上第一个神学博士(1814年),俄文的第一个《圣经》译本与他的名字连在一起。把《圣经》翻译成俄文是基督教在俄罗斯传播史上的一个举足轻重的事件,是基督教俄罗斯化的道路上的一个里程碑。

菲拉列特于1782年12月26日(旧历1783年1月6日)出生在莫斯科州的加洛姆纳市,在教会中学学习时,成为当时莫斯科都主教普拉东(俗名彼得·叶戈罗维奇·列夫申,1737—1812,从1787年起任莫斯科都主教)的得意门生。1808年,菲拉列特剃度为修士,1809年成为彼得堡神学院哲学教授,1811年被晋升为修士大司祭,从1812年起任该神学院院长。菲拉列特以布道闻名,并积极参加社会活动,是刚刚在俄罗斯出现的圣经协会的成员。1817年,他被任命为主教,1819年被晋升为大主教,1820年在雅拉斯拉夫任大主教,1821年去莫斯科,1826年任莫斯科都主教,直到1867年11月19日(旧历12月1日)去世,其主要著作有《教会圣经史教程》(1816)和《创世记札记》(1816),还有一部是《一个经受考验的人和—一个已经成为信徒的人之间关于东方希腊—俄罗斯教会的东正教的对话》。1823年,根据主教公会的要求,他编辑了著名的《基督教教义详细手册》。

在信徒中间广泛传播,影响很大,他的五卷本的布道集《语言和话语》被翻译成多种语言出版,1861年2月19日的解放农奴的著名宣言就是他起草的。

第一部用古斯拉夫文印刷的《圣经》于1858年在俄罗斯出版,此前流传的《圣经》都是古斯拉夫文的手抄本。古斯拉夫文是教会通用文字,又称教会斯拉夫文,9世纪由基里尔和梅福季兄弟创立,是当时斯拉夫各民族传播基督教的主要语言。使用这种语言的主要有保加利亚人、捷克人、俄罗斯人、塞尔维亚人和波兰人等。较早时期,古斯拉夫文字和古俄文很接近,但随着俄罗斯文化生活的发展,俄文发生了巨大的变化,与古斯拉夫文之间的距离越来越大,以至于不经过专门的学习,就无法使用古斯拉夫文。古斯拉夫文只是在教会以及文化层次较高的人中间使用,但当时的俄罗斯教育水平极其低下,大多数教民根本无法阅读古斯拉夫文的《圣经》,也无法使用这个教会的语言。这给东正教的传播和宗教生活带来了不便。于是,《圣经》的俄文翻译问题逐渐地突出出来。其实,在俄罗斯,16世纪就曾有过把《圣经》翻译成俄文的企图,但只翻译了个别章节,这个努力最终因教会方面的抵制而被放弃。

圣经协会是17世纪末开始在英国出现的基督教世界十分有影响的传教组织,主张用各民族自己的语言宣传《圣经》,1812年在俄罗斯出现了“不列颠和外国圣经协会俄罗斯分会”,该会最初的目的是用外文出版《圣经》,对象是在俄罗斯居住的外国人。当时的沙皇亚历山大一世也是圣经协会的成员。1814年根据沙皇的命令,圣经协会彼得堡分会改名为“俄罗斯圣经分会”。菲拉列特在彼得堡期间积极参加圣经协会的活动,从1816年起开始承担《圣经》的俄文翻译工作。起初,官方教会坚

决反对此事,后来态度有所缓和,但还是认为,无论如何,教会斯拉夫语作为官方的教会语言的地位是不能改变的,俄文《圣经》只能作为非官方用书,或作为家庭用书。主教公会没有直接承担《圣经》的俄文翻译工作,也不对翻译工作负责,但毕竟不再禁止这项翻译工作了。就在这时,菲拉列特在圣经协会的名义下主持《圣经》的俄文翻译工作,他当时是彼得堡神学院的院长,修士大司祭。他选择了当时最出色的翻译人员,并自己亲自翻译了《约翰福音》书。翻译的原则是他制定的:准确性、明确性和纯洁性。《圣经》原文选择的是希腊文本,因为希腊文《圣经》早于古斯拉夫文《圣经》,因此更具原始性和权威性。只是在十分必要的情况下才参照古斯拉夫文版本,或使用个别的古斯拉夫词语。福音书的俄文翻译工作于1819年结束,全部《新约》的俄文版本是在1820年出版的。此后马上开始了《旧约》的翻译,《旧约》原本是希伯来文,有时也参考希腊文。1826年沙皇尼古拉一世(1825--1855年在位)下令关闭圣经协会,《圣经》翻译工作也被迫中断。但是,菲拉列特一直积极地为此事奔波。1851年,主教公会终于承认,把《圣经》翻译成俄文是必要的。1860年主教公会出版了四福音书的俄文版本,1861年出版了《新约》的其他各书,1876年,俄文《圣经》的全译本出版。至此,俄罗斯才有了用人人都能懂(至少听得懂)的俄文出版的《圣经》。俄文《圣经》的出现,在俄罗斯东正教神学走向独立的方面迈出了实质性的一步。

教会保守势力一直干涉《圣经》的俄文翻译工作,认为这是对基督教传统的背叛。菲拉列特反驳他们的保守性,不遗余力地坚持组织翻译《圣经》。他反对盲目信仰,强调进行神学思考的必要性,认为完整的宗教生活需要神学思考。而且,他主张应该使

神学大众化,认为人人都需要神学,这一点正是反对他的人所不能接受的。菲拉列特在彼得堡神学院讲课时,用的就是俄文,这在当时也是个大胆的行为。俄文在神学院最终成了通用的语言。不过,关于俄罗斯教会的语言使用问题,直到今天还是个有争议的问题。菲拉列特的神学思想大多体现在其大量的布道之中,他的话经常被俄罗斯神学家们引用。后人对菲拉列特的启蒙性的工作评价也不一致,但是,他无疑是独立的俄罗斯东正教神学的先锋。

2. 布哈列夫

修士大司祭费奥多尔,俗名亚历山大·马特维耶维奇·布哈列夫,于1824年出生在特维尔州的一个助祭家庭,教会中学毕业后进入莫斯科神学院,根据院长的要求,在毕业前(1864年),布哈列夫就剃度为修士,并接受了神职。后来他被留在古代语言教研室和圣经教研室任教,1853年成为修七大司祭。布哈列夫所获得的知识领域宽泛庞杂,在神学院,他受教于神学家戈卢宾斯基(1797—1854),广泛接触德国哲学和神智学,大量阅读了俄罗斯文学著作,研究过别林斯基的哲学思想,并企图把这些哲学思想建立在另外的基础上,即与基督的教导结合,他还深入研究了果戈理的宗教思想。这时,布哈列夫开始构思长篇巨著《启示录研究》,这个计划获得了都主教菲拉列特的支持。1854—1858年,布哈列夫被选为喀山神学院编外教授,因与院长发生矛盾,1858年去圣彼得堡担任宗教书籍出版的检察员。他在此间出版的著作有《关于使徒保罗的几篇文章》(1860)和《论东正教对时代的态度》(1860),后一部著作里带有明显的为世俗文明辩护的倾向,因此遭到东正教的政论家阿斯科琴斯基(1813—

1879)的攻击,后者指责布哈列夫偏离了教会的领导,陷入了黑格尔主义,向世俗文明妥协,背叛了基督。这场争论使布哈列夫不得不放弃书籍检察员的职务,躲进修道院。1862年,根据当年曾经支持过写作《启示录研究》的菲拉列特都主教的建议,主教公会禁止了该书的出版,致使这部在主导思想上与官方教会意见不一致的著作在布哈列夫生前始终没能面世。他彻底丧失了信心,提出申请,放弃修士生涯,1863年获得批准,但他的神职和神学职称被剥夺。从此,布哈列夫还俗,娶妻成家,过着极度贫困的生活(这是出家后还俗的人的共同命运),但他始终坚持自己的思想。1871年4月2日(旧历4月14日),布哈列夫在贫困寂寞中死去,享年47岁。他生前得以出版的一部文集是《论思想和生命,特别是俄罗斯的思想 and 生命的现代精神需求》(1865)。《启示录研究》于1916年才出版。

布哈列夫神学思想的核心是关于神的儿子的救赎之爱的观念。神的儿子以自己的降生为人以及对痛苦的忍受而承担了世界和人类的所有罪过,包括未来的罪。这是基督教神学里的基本思想,但问题在于,布哈列夫所坚持和强调的是基督为了世界和人的牺牲,而不是世界和人为了上帝的牺牲,而且,他企图用哲学的例证来解释上帝化身的秘密。传统基督教思想认为,在救赎事业中,基督已经化身了,人应该效仿基督,为上帝作出牺牲,因为人是有罪的。与此相反,布哈列夫企图强调人的尊严,为人辩护,这个思想里隐藏着对世俗世界的辩护,包括世俗的哲学、文化等。他认为,上帝的光明无处不在,世俗一切领域都能够获得这光,因此,他企图把世俗的一切都“归还”给基督,而不是弃之不理。换言之,基督的救赎事业针对的是人类所有的罪,人类没有不能饶恕的罪,包括人类理性在哲学和文化上的罪,因此,布

哈列夫特别关注世俗文化和文学。与保守的、悲观的传统教会思想相比,布哈列夫对人的罪抱以乐观的态度,相信人的罪过能够彻底地被救赎,他所体验的救赎是一种快乐,是上帝和人的和解。因此,他不强调人间罪之不可饶恕性。在布哈列夫看来,教会与世俗文化之间的冲突与对立是表面的,不具有实质意义,因为世俗文化的创造者多为基督徒。他主张,应该在世俗文化里寻找基督教的意义。

布哈列夫呼吁公正地对待西方基督教世界,认为东正教是普世的,它的使命是向整个世界见证上帝的真理,当然也包括西方世界。所以,东正教不能局限在自身之中,不能故步自封,他的这些思想直接针对的是东正教会里的保守阶层。布哈列夫努力为文化辩护,企图建立东正教文化,这在19世纪下半叶的俄罗斯教会里是极其罕见的,教会的自由气氛直到19世纪末才初见端倪。津科夫斯基称果戈理为“东正教文化的先知”,但他说:“如果果戈理是‘东正教文化的先知’,那么布哈列夫则已经对按照东正教式地理解现时代作了肯定的揭示。”^①布哈列夫从东正教内部为文化作了辩护,在这个意义上他是后来俄罗斯宗教复兴运动的先驱。在此我们看到,俄罗斯教会里严重缺乏自由思想的土壤,这就是为什么长期以来俄罗斯独立的神学思想很难在教会里产生的主要原因。布哈列夫是俄罗斯神学院里最早开始独立自由地思考的神学家之一,同时在他身上体现了早期俄罗斯教会保守势力对自由的神学思想的压制。

^① 津科夫斯基:《俄罗斯哲学史》,两卷4册,列宁格勒1991年俄文版,第一卷第2册,第124页。

二、文学中的宗教思想

俄罗斯文学的最突出特征是它的宗教色彩。大多数俄罗斯文学家的创作主题都涉及宗教问题。19世纪是俄罗斯文学发展的一个顶峰,果戈理、陀思妥耶夫斯基、列昂季耶夫和托尔斯泰就是这个时期最著名的代表,他们的文学创作都包含着深刻的宗教思想。俄罗斯文学的这个传统在19世纪末—20世纪初再度复兴。

1. 果戈理

果戈理是作为思想敏锐、洞察力深刻的讽刺与幽默文学艺术大师而闻名于世的,但作为“东正教文化的先知”(津科夫斯基语)的果戈理则鲜为人知,也很少为人所理解,他在宗教方面的探索 and 思想甚至遭到误解。然而,正如许多俄罗斯思想史学家指出的,宗教问题是果戈理思想的核心问题,他的精神世界中的许多冲突的根源都在这里。

尼古拉·瓦西里耶维奇·果戈理于1809年3月20日(旧历4月1日)出生在乌克兰,他父亲是个作家,母亲是个虔诚的教徒。中学毕业后,果戈理去了彼得堡,在生活十分艰苦的条件下,利用业余时间从事文学创作,他根据乌克兰民间传说写成的《狄康卡近乡夜话》(1831—1832)给他带来了文学上的成功。果戈理曾经从事学术研究,在彼得堡大学任历史学教授,但不久就离开了大学。这期间他的作品主题是关于人身上的美学原则问题,如《塔拉斯·布尔巴》、《涅瓦大街》等。别林斯基称之为“文坛的盟主”、“诗人的魁首”。果戈理从此在文学创作的道路上迅

速发展,被认为是一流作家,此间,他与普希金(1799--1837)建立了友谊,这是他文学创作的第一个时期,也被称为浪漫时期。第二个时期以《钦差大臣》和《死灵魂》为标志,后者是他文学创作的顶峰。他的《与友人书信选》就是在这期间出版的,该书引起了激烈的争论,因为书中涉及的主要是宗教的主题。1852年2月12日(旧历3月4日)果戈理在莫斯科去世,年仅53岁。

与当时的其他作家一样,早期的果戈理是个道德主义者。道德问题是俄罗斯思想史上的一个永恒的话题,在果戈理时代,这个主题又与唯美主义结合在一起。道德上的唯美主义成了那个时代的普遍信条,人们乐观地对待道德主义和唯美主义。然而,果戈理却以高度的洞察力发现,在人的身上,道德与美学原则之间并不总是和谐的,相反,常常是冲突的和矛盾的,人的悲剧常常是由于道德与美学原则的矛盾而导致的。关于这个主题,在《涅瓦大街》和《塔拉斯·布尔巴》里得到了最深刻的反映,在这里美与个性道德,与崇高的道德是完全分离的。果戈理是俄罗斯思想史上第一个发现了美学原则与道德原则之间存在着严重分歧的人,也是最先放弃美学上的道德主义的人。他的精神世界因此陷入了危机状态,这时他27岁(1836)。这场精神危机的结果是,他完全站在宗教世界观的立场上,转入了对宗教问题的研究,从而实现了从浪漫主义向宗教的复归。从宗教的角度他发现,道德主义和唯美主义的分离,即善与美的分离的真正原因在于它们都缺乏宗教的基础。果戈理酷爱艺术,特别关心艺术的美学功能,拯救艺术中的美学原则是他的主要任务之一。他认为,艺术在自身是没有基础的,因此美学原则在自身也是没有基础的,极端的唯美主义将导致悲剧(如《塔拉斯·布尔巴》中的安德列就是一个极端的唯美主义者,这是他与父亲之间的悲剧的根

源)。所以,果戈理认为,不能像普希金那样“为了艺术而艺术”,纯粹的艺术是没有意义的,要为艺术寻找基础,这个基础就是宗教。宗教能够拯救美学原则,因为它使人向善。宗教问题成了果戈理思考的主题,这些思考的结果就是他在1847年发表的《与友人书信选》。在这里他阐述了自己对宗教的看法,突出了宗教在人生中的意义。这部作品与果戈理的其他作品大相径庭,其中所包含的宗教主题是他以前的作品没有涉及过的,也是当时文坛上的浪漫主义、唯美主义和道德主义情调浓厚的作品都不过问的。然而,果戈理认为宗教问题才是人生中最重要的问题,特别是对他自己是最重要的问题。可以说,这部作品是果戈理心灵的独白,是他对自己的内心世界和宗教世界观的展示。他的其他任何一部作品在这个意义上都是无法与之相比的。没有这部作品,果戈理的精神世界是不完整的。在《简论我们的教会和宗教界》这封信里,果戈理触及了当时十分敏感的关于东正教会问题,而且明确地表达了自己的态度,他认为东正教会“有如贞洁的少女,只有这个教会从使徒时代开始就保留了自己最原初的纯洁性,这个教会及其最深刻的教义和最细微的外在礼仪仿佛是从天上降下来给俄罗斯民族的,只有它一个有能力解决我们的所有困惑和难题,它能够给整个欧洲带来前所未有的奇迹……”¹ 果戈理关于俄罗斯东正教会的观点被后来的斯拉夫派所接受。但是在当时,左派知识分子是不能接受这种对待教会的同情态度的,特别是以别林斯基为代表的文学批评家对果戈理进行了严厉的指责,他在著名的《致果戈理的信》中提出了完全

¹ 果戈理:《致友人书信选》,载果戈理文集《精神散文》,莫斯科1992年俄文版,第71页。

对立的对待教会的态度,认为东正教会根本没有能力解决任何问题,相反,教会一直是压制人民的工具。

尽管果戈理遭到了批评和误解,但是他顽强地坚持自己在宗教问题上的探索,努力为当时的文化寻找宗教基础。他本着对东正教会的信任,以东正教为准绳来改造文化,建立东正教文化。在教会与文化的冲突中,他站在了东正教会的一边。因此,他成了“东正教文化”的先知。果戈理的立场一方面是保守的,因为当时的思想界已经被严重地世俗化了,教会的威信正在下降,甚至遭到公开的批判(如1836年恰达耶夫的《哲学通信》),但从另一方面来说,果戈理的立场又是超越时代的,因为在他之后,俄罗斯的思想正是沿着他所指引的建立东正教文化的道路发展的,斯拉夫派以及19世纪下半叶的陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫等都是东正教文化的建设者。

2. 陀思妥耶夫斯基

费奥多尔·米哈伊洛维奇·陀思妥耶夫斯基于1821年10月30日(旧历11月11日)出生在莫斯科的一个医生家庭,从小就阅读《圣经》,《约伯记》给他留下了深刻印象。1843年彼得堡军事工程学院毕业后,陀思妥耶夫斯基开始从事文学创作,第一部小说《穷人》获得成功,受到别林斯基的好评,1849年因参加彼得拉谢夫斯基小组而遭到逮捕,并被判处死刑,临刑前的最后一刻被改判为流放西伯利亚服苦役,他的《死屋手记》描写的就是这段经历。四年的苦役期满后,陀思妥耶夫斯基在西伯利亚服军役六年,1859年重返彼得堡,在这里从事积极的文学创作,相继出版了带有强烈的哲学、神学、心理学和社会学气息的文学作品:《地下室手迹》(1864)、《罪与罚》(1866)、《白痴》(1868)、《群

魔》(1871—1872)和《作家日记》(1873—1881)。其最著名的作品是《卡拉马佐夫兄弟》(1879—1880),这是他的哲学思想的顶峰,被认为是人类有史以来最伟大的作品之一。1881年1月28日(旧历2月9日)陀思妥耶夫斯基在彼得堡去世。

上帝是否存在?这个问题一直折磨着陀思妥耶夫斯基。他本人从来不否认上帝的存在,但社会现实不断地向他提出这个问题。他没有回避这个现实问题,一生都在探讨它。和果戈理一样,陀思妥耶夫斯基关心并揭露社会上的黑暗面,不同的地方是,他更关心社会上的弱者,关心人的痛苦,而且他以寻找造成社会黑暗的原因为最终目的。正是人生的苦难引起了他对上帝存在问题的思考。他没有满足于自己对上帝的信仰,而是渴望理解这个信仰。

陀思妥耶夫斯基的主要的神学思想体现在《宗教大法官》里,即其小说《卡拉马佐夫兄弟》的第二部第二卷第五章。如果说《卡拉马佐夫兄弟》是陀思妥耶夫斯基文学创作的顶峰,那么其中的《宗教大法官》则是他的哲学和神学思想的顶峰。这是个关于“宗教大法官”的传说,是主人公伊万·卡拉马佐夫编写给他的剃度为修士的弟弟阿廖沙的故事。传说的主人公是大法官(代表天主教会)和“第二次来临”的基督(在整个传说里,基督一言未发),传说以福音书里基督受洗后,在旷野里受魔鬼的三次诱惑为背景材料,对福音书里的内容作出了完全新的解释。根据《福音书》记载,耶稣基督自己预言要再次来到这个世界,“但那日子,那时辰,没有人知道,连天上的使者也不知道,子也不知道,惟独父知道。”^①

^① 《马太福音》24章29节

过了 15 个世纪,在天主教宗教裁判所残酷地迫害异端和异教徒的 16 世纪,基督悄悄地降临到人间。他仍然坚持自己 15 个世纪前所行的一切。宗教大法官逮捕了他,并将其关在监狱里,第二天他将被当作最凶恶的异教徒放在火堆上烧死,因为他影响了大法官的“工作”,就在前一天,大法官当着众人的面烧死了上百个异教徒。在监狱里,大法官对基督说:“你也没有权利在你以前说过的话之外再添加什么,你为什么到这里来妨碍我们?……你既然已经把一切都交给了教皇,那就一切都已在教皇的手里,你现在根本不必来,至少目前你不该来碍事。”大法官通过当年魔鬼用来试探基督的三个问题来向基督证明,人们需要的不是基督,而是大法官们。大法官指责基督当时拒绝把石头变成面包,因为自由和面包不可兼得,而人们需要的是面包。于是大法官们在 15 个世纪里尽最大的努力给人们面包,不但不给人们自由,反而把他们已经拥有的自由全部剥夺,为的是让他们更幸福,因为人们就是这样看待幸福的,即幸福等于面包。基督坚决抵制了这个诱惑,认为人不能单靠面包活着。大法官与基督的对立就在这里。《圣经》记载,基督克服了第一个诱惑后,魔鬼又用第二个诱惑来考验基督,让他从圣城的殿顶上跳下去,基督没有接受这个诱惑,他认为不能试探主。而大法官认为,基督应该为了众信徒跳下去,因为人们相信的是奇迹,甚至不是上帝。如果没有奇迹,人们自己会创造奇迹,来替代上帝。但是,基督坚持的是自由的信仰,不能对人们的信仰施加任何外力,无论是奇迹,还是权威。最后一个诱惑是万国的权力的诱惑,同样遭到了基督的拒绝。但是大法官却接受了这个权力,教皇就是这个权力的顶峰,他毫不掩饰地说,信徒选择了教皇,而不是基督。陀思妥耶夫斯基利用大法官的行为揭示了以天主教为代表的历史上的基

督教完全接受了魔鬼的三个诱惑,彻底抛弃了上帝。大法官们正是利用了人们对自由的恐惧,从人们身上剥夺了他们的自由。这充分暴露了人性的弱点,当被允许自由的选择时,人们竟然选择了宗教大法官,而不是基督,即人们的选择是不自由。丧失了自由的人们只能靠面包、奇迹、权威来生活,而且生活得十分幸福;因为再没有上帝困扰,没有自由的威胁。人们在建立自己的天堂,但是,这个天堂里没有了上帝。丧失了自由的人们已经忘记了上帝,没有能力信仰上帝,因为对上帝的信仰完全靠自由,靠内在的自由。对上帝的否定,完全是由对自由的否定导致的。大法官们带领自己的臣民建立的是没有自由的王国,没有上帝的王国。基督拒绝了三大诱惑,而宗教大法官完全接受了这三大诱惑。遗憾的是,人类正是按照大法官根据人性的弱点所设计的方案发展的。这是陀思妥耶夫斯基所不能接受的,他找到了人类发展的悖论所在,这就是人的自由。他一生都在与这种对自由的遗忘进行斗争。这是十分艰苦的斗争,因为一方面,没有自由就没有上帝,这样的社会就是“蚂蚁”的社会;另一方面,无限制的自由,同样导致对上帝的否定(如“做什么都行”的结论等),因为人性的弱点使得人无法驾驭自由,或者放弃自由,或者利用自由反对上帝。陀思妥耶夫斯基的许多作品都是围绕这个主题而创作的。

陀思妥耶夫斯基对天主教的批判是十分坚决的,《宗教大法官》就是针对天主教会的,他认为,天主教已经偏离了基督的教导,无神论、唯物主义和社会主义都是天主教的产物。在他看来,新教在这一点上与天主教是一致的,因为新教是在反对天主教的基础上产生的,它们之间的关系是如此密切,如果没有天主教也就不可能有新教。对东正教会,陀思妥耶夫斯基的态度是很复

杂的,他一方面看到了东正教会极权的倾向,另一方面也看到了东正教里所保留下来的基督教的精华,比如东正教的修道院。他对俄罗斯人民中间所表现出的基督教精神大加赞赏,认为真正的东正教精神被保留在俄罗斯人民中间,在这个意义上,他是俄罗斯思想中的“乡土主义”的著名代表。

陀思妥耶夫斯基神学的出发点是上帝存在的信念。但是,他没有满足于这个信念,一生都在证明上帝的存在,只是他的证明不是理性的证明,他坚决反对理性对上帝存在进行证明的任何企图,相反,理性只能证明上帝不存在。陀思妥耶夫斯基没有建立神学体系,但是,他所涉及的神学问题被后人发展,几乎所有的俄罗斯著名的思想家都在他的思想中、特别是宗教神学思想中寻找灵感。

3. 列昂季耶夫

康斯坦丁·尼古拉耶维奇·列昂季耶夫于1831年1月13日(旧历25日)出生在卡卢加省,1850—1854年在莫斯科大学医学系学习,没有毕业就被派往前线,因为当时发生了俄—土战争。1856年,他开始从事文学创作,于1863年彻底抛弃了医学职业,从事外交活动,在土耳其的几个城市任领事,长达十年之久。1871年,他经历了一次巨大的精神上的危机,以至于最终放弃了外交生涯,甚至企图剃度进修道院,为此,他去了爱琴海附近的查尔西顿半岛的阿封山,然后回到俄罗斯,去著名的奥普塔修道院。修道院的修士们认为他还没有作好准备,就劝其暂时不要放弃自己的文学生涯。只是到了生命的最后一年(1891年)他才秘密地剃度为修士,取名为克利门特。1891年11月12日(旧历24日),列昂季耶夫在离莫斯科不远的谢尔盖镇去世。除了大

量的文学作品外,他写了许多哲学和宗教方面的著作,其中主要的有《泛斯拉夫主义在阿封山》(1873)、《拜占庭主义与斯拉夫主义》(1875)、《基督徒在土耳其的生活》(1876)、《我们同希腊人是仇敌吗?》(1878)、《教堂和教会》(1878)、《克利门特神父》(1879)、《阿封山上的复活节》(1882)、《波兰的东正教和天主教》(1882)、《东方、俄罗斯和斯拉夫》(两卷文集,1885—1886)、《一个隐士的札记》(1887—1888)和《民族运动在东正教的东方的成果》(1889)等。

列昂季耶夫是与他同时代的俄罗斯著名文化学家丹尼列夫斯基(1822--1885)的追随者,他用自己的学说和观点对丹尼列夫斯基的许多思想进行了独特的发挥和发展,并把自己的研究成果应用到对拜占庭和俄罗斯历史的研究之中。丹尼列夫斯基对宗教的态度冷淡,而列昂季耶夫相反,是个十分虔诚的教徒,对宗教有深入的研究,就宗教情感而言,他甚至超越了早期的斯拉夫派分子,后者提出的愿望是回到莫斯科时代俄罗斯的生活方式,而列昂季耶夫的愿望是回到拜占庭去,对拜占庭的崇拜是列昂季耶夫整个思想的基础,他是个狂热的拜占庭主义者,反对任何形式的民族主义,无论是俄罗斯民族主义,还是斯拉夫民族主义。在早期作品《拜占庭主义和斯拉夫主义》中,他对拜占庭主义的解释是:“在国家意义上的拜占庭主义就是专制制度。在宗教方面拜占庭主义指的是具有一定特点的基督教,这些特点使之与西方的教会,异端和分裂派相区别。在道德世界里,我们知道,拜占庭的理想没有德意志封建主义带给历史的关于人在尘世的个性的那种高傲的、在很多情况下是极端夸张了的观念;我们知道拜占庭的道德理想倾向是对一切人间的事物,对幸福,对我们自身纯洁性方面的稳定性,对我们在此世、在人间获得道德

上彻底完善的能力的失望。我们知道,拜占庭主义(一般意义上的基督教也一样)否定对各民族普遍幸福的任何希望;拜占庭主义是人间平等,人间普遍自由,人间普遍完善和普遍满足的意义上的全人类思想的反题。”^① 列昂季耶夫痛恨人间的一切事情,反对在人间建立上帝的国的思想,认为这个思想是对上帝的亵渎。他对人世间的一切持悲观主义态度,认为人间的一切最终都将灭亡,人类历史也是无意义的,最终注定要灭亡。所以,他坚持典型的僧侣—禁欲主义基督教信仰。他对人世间的一切进行评价的原则只有一个,即美学原则。他甚至被认为是个极端的唯美主义者。在他的精神世界里,一方面是唯美主义的世界,另一方面是禁欲主义的宗教信仰。

列昂季耶夫自己承认,他的基督教是先验的利己主义的。在他看来,上帝是先验的,远离人的,上帝对人只有惩罚,上帝是十分可怕的。显然,他所接受的是《旧约》里的上帝。他不接受爱着的、内在的上帝,他的上帝是圣父,而不是圣子。他不理解与上帝交往的快乐,认为在宗教上无快乐可言,快乐只是美学上的事情。因此,他的基督教生命充满着痛苦和悲伤。他对上帝充满了恐惧的情感,一生都在恐惧中度过,他的基督教信仰与恐惧的情感密切相关,甚至认为真正的信仰就是恐惧,基督教是恐惧的宗教,而不是爱的宗教。所以,弗洛罗夫斯基说:“列昂季耶夫整个地陷入到恐惧之中。他奇怪地坚信,人们会因为快乐而被上帝遗忘,人们也会因为快乐而忘记上帝。”^② 死亡的恐惧和永恒的痛

① 列昂季耶夫:《拜占庭主义和斯拉夫主义》,载《列昂季耶夫选集》,莫斯科1993年俄文版,第19页。

② 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,巴黎1937年俄文版,维尔纽斯1991年影印版,第302页。

苦一直都在折磨着列昂季耶夫,因此他寻找解脱和拯救,但只是个人灵魂的拯救,他不关心普遍的拯救问题,在他的宗教意识中,没有对全人类以及整个世界的拯救的渴望。在这一点上,即在利己主义的宗教观上,他与费奥多罗夫的“共同的事业”是完全对立的,如果说费奥多罗夫的宗教是“大乘”的话,那么列昂季耶夫的宗教是典型的“小乘”。

在《上帝的恐惧和对人类的爱》(1882)一文里,列昂季耶夫对托尔斯泰的基督教进行了批判。他认为托尔斯泰的基督教是“玫瑰色的”,因为在这个基督教里没有恐惧,他把缺乏恐惧,而只有爱和善的基督教称为“玫瑰色的基督教”。他还指责陀思妥耶夫斯基的基督教也是“玫瑰色的”,主要表现在陀思妥耶夫斯基坚信人间的和谐。列昂季耶夫把这种基督教看作是教会基督教与世俗人道主义的混合。陀思妥耶夫斯基要求知识分子要向人民妥协,而列昂季耶夫则要求向东正教会妥协。此外,列昂季耶夫认为陀思妥耶夫斯基所描写的东正教长老和修士(如在《卡拉马佐夫兄弟》中的佐西马长老和修士阿廖沙)的生活不是东正教的。

对上帝、死亡的恐惧感和自己的灵魂的拯救是列昂季耶夫宗教意识的重要成分,此外就是东正教,准确地说是希腊的东正教。关于俄罗斯的东正教和拜占庭的东正教的关系,他在给索洛维约夫的信中说:“东正教不是俄罗斯人创立的,而是拜占庭人创立的,但是它已经被我们如此地掌握了,以至于我们作为一个民族,作为一个国家,没有它就完全不能生存了。”^①“拜占庭的

① 列昂季耶夫:《拜占庭主义和斯拉夫主义》,载《列昂季耶夫选集》,莫斯科1993年俄文版,第381页。

希腊人创造了宗教,我们则向他们学习。”^①列昂季耶夫断定,俄罗斯人和斯拉夫人最出色的东西是拜占庭的信仰,拜占庭的教会。他真心地为拜占庭主义渗透到斯拉夫人的血和肉之中而高兴。他批判当代的希腊人在政治和生活中模仿西方,但他还是认为希腊人比巴尔干的斯拉夫人更忠实于东正教。列昂季耶夫对东正教会的崇拜几乎达到了狂热的地步。他认为东正教会比俄罗斯民族,比任何斯拉夫民族都更加显著,更有意义。因为民族在历史中产生、成长、昌盛,最后从历史中消失,但教会是永远无谬误的,直到世界末日。教会永远是正确的,即使教会的服务者有时并非有足够高的宗教水准。^②列昂季耶夫反对俄罗斯东正教会受制于国家政权,赞同恢复牧首制,承认东正教会的绝对权威。他对天主教会表示同情,认为天主教会独立于世俗权力,这符合他关于教会的理想。他对罗马评价很高,但是,他从来没有背叛过东正教会。他对东正教会有深厚的感情,最终竟然剃度,放弃尘世生活,专门服务于上帝,服务于教会。

列昂季耶夫与恰达耶夫在对待拜占庭主义的态度上正好相反,恰达耶夫持完全否定的态度,而列昂季耶夫持的是极端崇拜的态度,但奇怪的是他们对天主教的同情态度却不谋而合,尽管不完全一致。其实,列昂季耶夫与许多俄罗斯思想家的观点都是对立的,如陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、索洛维约夫和费奥多罗夫等等,在这个意义上他是个绝对孤独的人。他的关于宗教的思想很少得到当时思想界的理解和支持,却遭到了来自各方面的

^① 列昂季耶夫:《拜占庭主义和斯拉夫主义》,载《列昂季耶夫选集》,莫斯科1993年俄文版,第380页。

^② 伊瓦斯科:《康斯坦丁·列昂季耶夫:生平和创作》,载《康斯坦丁·列昂季耶夫:赞成和反对》,两卷本,圣彼得堡1995年俄文版,第二卷,第575页。

反对,只是到了20世纪,他的思想才为人们所接受,并对后来的哲学家和神学家们产生了重大的影响。别尔嘉耶夫给19世纪俄罗斯的三位宗教思想家写过思想传记,其中就有列昂季耶夫,另外两个人是霍米雅科夫和陀思妥耶夫斯基。他称列昂季耶夫是“俄罗斯精神生活中最高尚的和最动人的现象之一”。^①

4 托尔斯泰

列夫·尼古拉耶维奇·托尔斯泰于1828年8月28日(旧历9月9日)出生在图拉省的雅斯纳雅·波良纳,1845—1847年在喀山大学法律系学习,但没有毕业就放弃了学业,此后一生都在坚持自学。1851—1855年,托尔斯泰参加高加索战役,从50年代起全力从事文学创作,他的名著有《战争与和平》(1863—1869)、《安娜·卡列尼娜》(1870—1877)和《复活》(1889—1899)等,这些作品反映了托尔斯泰丰富的精神世界和他一生的苦苦探索与追求。他探索的是人生的意义,追求的是真正的基督教。晚年,他与周围世界(特别是家庭)的冲突加剧,最后,竟然离家出走,企图超脱尘世,不幸的是,这次出走使他彻底地离开了这个世界,1910年11月7日(旧历20日)托尔斯泰在离家出走的途中,在梁赞省一个很普通的火车站“阿斯塔波沃”因肺炎去世。除了前边指出的那些世界著名的文学作品外,托尔斯泰还写了大量的哲学和神学性质的著作和文章,其中在他生前发表的有:《一个基督徒可以做什么和不可以做什么》(1879)、《论天国》

^① 别尔嘉耶夫:《康斯坦丁·列昂季耶夫:俄罗斯宗教思想史概论》,巴黎1926年俄文版,见《别尔嘉耶夫论俄罗斯哲学》,两卷本,斯维尔德洛夫斯克1991年俄文版,第二卷,第283页。

(1879)、《忏悔录》(1884)、《福音书简述》(1885)、《我的信仰是什么?》(1885)、《论生命》(1888)、《教义神学之研究》(1891)、《十二使徒教训》(1892)、《四福音书汇编和翻译》(1892—1894)、《天国在你们心中》(1893)、《无为》(1893)、《宗教和道德》(1893—1894)、《为上帝还是为贪欲》(1896)、《怎样读福音书及它的性质是什么?》(1897)、《基督教教义》(1898)、《论信仰自由》(1901)、《致神父们》(1902)、《宗教是什么及其性质是什么?》(1902)、《论信仰》(1904)、《死刑和基督精神》(1909)、《致一个印度教徒的信》(1909)、《老子的学说》(1909)等。此外还有许多作品在他生前没有发表,其中比较重要的有《关于宗教》(1865,写作年代,下同)、《哲学片段》(1868)、《论基督教的意义》(1875—1876)、《宗教信仰的定义》(1875—1876)、《基督教教义问答》(1877)、《教会与国家》(1891)、《为什么信仰基督的民族,特别是俄罗斯人,现在都受穷?》(1907)、《宗教与科学》(1908)和《爱的幸福》(1908)等。

在整个创作道路上,托尔斯泰的精神世界所经历的最大的一次转变发生在19世纪80年代末,这时他的重要文学作品基本上都已完成。进入90年代,他开始积极地研究宗教问题,总结自己的宗教思想,建立自己的宗教学说,自认为已经找到了宗教真理,并开始宣传自己的学说。这次思想上重大转变的标志就是他于1883—1884年写成的《我的信仰是什么?》,1884年在俄罗斯出版,只发行了50册就遭到禁止,后在国外多次以法语、德语和英语出版。该书表明,托尔斯泰已由一个唯美主义者变成了一个宗教道德学家。

托尔斯泰对基督教的理解是独特的。他坚信基督的学说,但反对传统的基督教,坚持用自己的理性来检验基督教。他拒不接

受《旧约》中的暴力,特别反对的是“以牙还牙,以眼还眼”^①的思想。他认为,至今教会、国家等机构都支持这个规则,人们还是按照这个规则生活,所以世界上充满了暴力。他用自己的“勿以暴力抗恶”的学说反对《旧约》的这个说法,抵抗社会中的暴力,主张“非暴力”应该成为一种人人都必须遵守的生活方式。他用“非暴力”的学说来批判教会和国家,认为教会学说中的天堂,国家意识形态中的法律秩序、科学技术等,都是外在的东西,人们不应该把自己的希望寄托在这里,即不应该依靠来自天上或地上的帮助,而应该把希望寄托在自己的身上,在自己的生活实践中实现“非暴力”原则。“非暴力”学说无疑有自己的基督教根源,但其中也包含了佛教、道教和印度教的某些思想。

关于《新约》,托尔斯泰接受其中的爱的思想,但反对其中的神迹。他认为神迹是用人的理性所不能理解的,实际上基督的神迹都是后人,特别是福音书作者们加上去的,因为他们都是些文化素养很低的人。关于基督,他坚决否定基督的神性,认为基督不是神,而是一个道德水准极高的人。津科夫斯基对这个问题的解释是,托尔斯泰“接受了基督的学说,但对他而言基督不是神,然而他正是像跟随神一样地跟随基督,他在自己的心灵深处接受了基督关于生命之路的教导。”^②基督教的许多教义都是托尔斯泰所不能接受的,比如三位一体、复活等,因为它们都超出了人类理性的范围。他还专门地批判了基督教的教义,认为它们远离生活,因而成了僵死的教条。至于教会的礼仪,给他带来的只

① 《申命记》19章21节。

② 津科夫斯基:《俄罗斯哲学史》,两卷4册,列宁格勒1991年俄文版,第一卷第2册,第205页。

有反感。

托尔斯泰把上帝理解为爱和至善。上帝是爱,是对生命的爱,生命是物质和精神的统一,生命到处存在,任何生命都有神圣性,生命是完整的,是统一的,上帝就是普遍的和永恒的完善。托尔斯泰否定上帝的三位一体性,认为这是多神教遗留下来的一种观念。基督是人类的英雄,因为他承担了人类的罪恶。基督为人类指出了生命之路,人类就应该按照他的路前进,目标就是不断的完善,完善是人类追求的最终目的,所以,善应该是绝对的,否则就不是善。绝对的善就是至善,至善就是上帝。托尔斯泰对上帝理解明显地与教会的理解不同,他是站在理性主义和道德主义立场上理解上帝的,泛道德主义是他的整个学说的一个特征。

托尔斯泰的探索绝不仅仅局限在基督教之中。他还从世界各民族的智者那里汲取智慧,在他们那里寻找对生命意义的解答,这就使得他对基督教的态度变得十分复杂。与他同时代的俄罗斯著名宗教哲学家索洛维约夫认为他是“多神教徒”,并就复活问题与他进行激烈的争论。托尔斯泰不仅批判历史上的各种基督教,而且对教会进行了尖锐的批判,他指责历史上的基督教和教会歪曲了基督的学说。由于受到东方各类宗教的影响,托尔斯泰认为,宗教真理应该是统一的,因此他才不加掩饰地在基督教之外,在佛教、印度教等东方宗教里寻找宗教真理,或者说他不仅仅利用基督教,而且还利用其他宗教来证明自己的宗教学说。他的宗教学说后来被称为“托尔斯泰主义”,其中的主要论点就是非暴力学说,勿以暴力抗恶,至善即上帝等等。“托尔斯泰主义”在十月革命前的俄罗斯影响很大,在西方国家,特别是在印度都有信徒。

1901年2月20—23日,东正教希腊—俄罗斯教会的主教公会作出决定,开除托尔斯泰教籍。这件事引起了广泛的争论,其背景是很复杂的,因为这场争论不仅涉及托尔斯泰自己对待东正教的态度,而且还涉及到东正教会对待托尔斯泰的整个创作和学说的评价问题。不过,托尔斯泰的宗教学说里的基本论点的基督教性质是不能否认的,只是他过分地强调了宗教的道德实践意义。把基督的学说彻底地在生活中贯彻,无疑是托尔斯泰一生努力奋斗的目标。他广泛地涉猎人类思想的精华,目的也是为了完善基督教的基本教义。同时也应该承认,托尔斯泰所理解的基督教与教会所理解的基督教有很大的差距,但他所理解的基督教是积极的,而不是被动的、僵死的。托尔斯泰向后人提出了一个严肃的问题:应该如何理解基督教?如何理解东正教?这个问题成了20世纪俄罗斯神学探讨的主题之一。

三、世俗思想家的宗教思想

1. 恰达耶夫

彼得·雅科夫列维奇·恰达耶夫于1794年5月27日(旧历6月7日)出生在莫斯科的一个贵族家庭,1808—1811年在莫斯科大学学习,毕业后参加1812年的卫国战争,跟随俄罗斯军队远征欧洲。1816年,恰达耶夫和普希金相识,当时的普希金是皇村中学的学生,他们的友谊一直持续到普希金的不幸去世。1821年,恰达耶夫突然抛弃了军队里的职务,转入对宗教和哲学的研究,退役后不久曾到国外旅行(1823—1826),结识了许多著名的学者和哲学家,其中就有德国哲学家谢林(1775

- 1854),他和谢林之间后来有过书信往来,他们对对方的思想评价都很高,可见恰达耶夫的哲学思想是相当深刻的。这次国外见闻使恰达耶夫对欧洲的印象更加深刻,他因此开始对自己祖国的命运和文化进行反思。回国后,他在莫斯科过着隐居的生活,并写下了他一生中最重要的哲学著作——八封哲学通信,这是他对俄罗斯的历史命运、文化和宗教问题反思的结果。1830年,八封通信全部写完(用法文)。这八封信的两大主题是:俄罗斯的历史命运和宗教问题。恰达耶夫开始只是在朋友中间传阅这些信,1830年普希金在莫斯科读到第一封哲学通信,1831年普希金甚至协助恰达耶夫打算把关于历史哲学的第六、七封信以单行本在彼得堡出版,但未能成功。直到1836年,恰达耶夫的第一封哲学通信的俄文译文才通过了检查机关,刊登在《望远镜》杂志上。这封哲学通信的刊登,顿时在社会上引起强烈的反响,赫尔岑称这封信是黑夜中的枪声。尽管刊登时未署名,但政府很快弄清楚了作者是恰达耶夫,于是首先责令《望远镜》杂志停刊,主编被流放,恰达耶夫被宣布为疯子,受到了一年多的软禁,不许他再发表自己的著作。在软禁期间,他写了一篇著名的《疯子的辩护》,对自己的主要观点作进一步的辩护,并对一些过激的观点进行了修改,特别是涉及俄罗斯未来的观点。在他生前,第一封哲学通信是公开发表的唯一的哲学著作。1856年4月14日(旧历26日)恰达耶夫在莫斯科去世。

恰达耶夫第一封哲学通信之所以引起如此强烈的反响,是因为他在这里严厉地指责了俄罗斯的历史,对俄罗斯的去持否定的态度。他认为俄罗斯远远地落后于西方,西方才是人类历史和人类社会发展的典范。他说:“我们从来也没有同其他民

族并驾齐驱,我们不属于人类大家庭中的任何一个家族,既不属于西方,也不属于东方,既没有东方的传统,也没有西方的传统。”¹¹“历史的经验对于我们来说等于不存在,于是我们世世代代白白地度过了。……我们在世界上是孤立的……”¹²“我们像私生子一样出现在这个世界上,既没有遗产,又没有同别人及我们祖先的联系,在我们心中没有保留下我们出现之前就有的任何训诫。”¹³这类针对俄罗斯民族的尖刻的话语在第一封哲学通信里比比皆是。俄罗斯为什么如此落后,如此与世隔绝呢?恰达耶夫强调,主要是俄罗斯从拜占庭引进的东正教导致俄罗斯与西方大家庭断绝了关系,结果就是落后和与世隔绝。“现代文明的大厦是在北方的野蛮掠夺和崇高的宗教思想的斗争中建立起来的,而在这个时代我们在干什么?因命运的驱使,当时我们向正在衰落的,而且成了这些野蛮民族践踏对象的拜占庭乞求道德学说¹⁴,这个道德学说本应该教化我们,但在这之前,一个沽名钓誉的人刚刚将这个拜占庭从世界共同体中劫持了¹⁵,所以我们从中所能得到的思想当然是被人为的贪欲所歪曲了的。”¹⁶按照恰达耶夫的理解,被歪曲了的拜占庭的道德学说——东正教是俄罗斯与西方世界分离的原因,因此俄罗斯没有

¹¹ 恰达耶夫:《著作全集和书信选集》,二卷本,莫斯科1991年俄文版,第一卷,第323页。

¹² 同上书,第330页。

¹³ 同上书,第326页。

¹⁴ 指俄罗斯10世纪末从拜占庭接受东正教。

¹⁵ 指福季,约810—895年,拜占庭教会及政治活动家,在这里恰达耶夫指责他导致了东西方教会分裂,但这个观点是有争议的。

¹⁶ 恰达耶夫:《著作全集和书信选集》,二卷本,莫斯科1991年俄文版,第一卷,第331页。

享受到上帝的恩典。“基督教按照它的神圣始祖所指的路辉煌地发展着,并且吸引了世世代代的人,我们也是基督徒,然而我们徒有虚名,原地不动。全世界都重建了自己,而我们却什么也没有改变;依旧栖身于简陋的茅草屋里,一句话,人类新的命运不是为了我们而实现的。我们也是基督徒,但是基督教的果实却不是为了我们而成熟。”¹⁾于是,恰达耶夫把俄罗斯的一切罪过全部归罪于东正教,东正教对俄罗斯的历史发展没有起到积极的作用,相反,东正教阻碍了俄罗斯与世界大家庭的同步前进。

与东正教相比,西方的天主教对西方社会历史发展所起的作用是积极的。在天主教的作用下,“欧洲各民族曾经手牵手地从一个世纪走向另一个世纪,所以,无论现在各自独立做什么,他们总是在同一条路上相逢。……基督教在西方造就了一切。”²⁾因此,按照恰达耶夫的意见,可以说西方的天主教是西方社会历史发展和进步的积极因素,是西方把俄罗斯远远地落在后面的直接原因。而且,恰达耶夫还大胆地断定,在一定的意义上,西方天主教社会实际上就是上帝的国。“尽管欧洲现在社会上存在非法的现象,道德败坏以及犯罪等行为,但从某种意义上说,上帝的国在欧洲社会中确实被实现了,因为欧洲社会中蕴涵着无限进步的基础,并拥有为将来在地球上彻底实现这个上帝的国所必须的一切,这一切都是以萌芽的形式以及组成部分的形式存在于其中的。”³⁾上帝的国是恰达耶夫学说的一个核心概

1) 恰达耶夫:《著作全集和书信选集》,二卷本,莫斯科1991年俄文版,第一卷,第332页。

2) 同上书,第334页。

3) 同上书,第336页。

念。

一般都认为恰达耶夫是俄罗斯思想史上西方派的第一人。如果从他对俄罗斯历史和东正教的批判态度上看,从他对西方天主教人的同情方面看,这无疑是对的。但是,他与后来的其他西方派代表之间也有原则性的区别,这就是他的宗教性。俄罗斯的西方派大多数代表甚至是无神论者或实证主义者。恰达耶夫在俄罗斯思想史上占有突出的地位,他第一个公开地、有根据地指责官方的东正教会,公开地反思俄罗斯的宗教历史。这不仅触及了俄罗斯的神圣信仰,而且也动摇了与东正教会息息相关的专制制度。他关于俄罗斯的宗教使命,关于历史哲学的许多思想对后来的俄罗斯思想家产生了积极的影响。我们在恰达耶夫身上看到了“新教改革”的某些成分,一方面他向东正教提出了挑战,另一方面其思想的出发点毕竟是基督教的虔诚信仰。

2. 霍米雅科夫

别尔嘉耶夫认为霍米雅科夫是“第一个真正地按照东正教的方式进行神学思考的人”。¹⁾可以毫不夸张地说,霍米雅科夫是俄罗斯历史上第一个“世俗的东正教神学家”。“世俗神学家”是个矛盾的术语,这样的神学家在西方不多,但在俄罗斯,世俗神学家对神学的贡献绝不亚于教会神学家,而霍米雅科夫是世俗神学家中的第一人。他开创了俄罗斯东正教的“世俗神学”传统。此外,霍米雅科夫是独特的俄罗斯哲学的奠基人之一,他的

¹⁾ 别尔嘉耶夫:《俄罗斯理念》,载别尔嘉耶夫文集《俄罗斯理念·俄罗斯的命运》,莫斯科1997年俄文版,第137页。

哲学思想成了俄罗斯哲学思想的总体纲领。俄罗斯哲学与神学的结合也是从他开始的,因为他自身就是个出色的哲学家和出色的神学家。

阿列克西·斯捷潘诺维奇·霍米雅科夫于1804年5月1日(旧历13日)出生在莫斯科的一个贵族地主家庭,从小在家里受到良好的教育,和其他贵族子弟一样,家里给他请来了许多外籍教师,其中有法国天主教神父,还有希腊人。1822年,霍米雅科夫参加过战争,表现十分勇敢,1825年退役后去法国学习绘画。在1828-1829年的同土耳其人的战争中,他还获得过勋章,退役后一直从事独立的学术研究。霍米雅科夫不知疲倦地“争论”了一生,他的许多思想就是在争论中产生的。1860年9月23日(旧历3月4日),他在利佩茨克州的伊万诺夫斯科伊村去世。

霍米雅科夫是“百科全书式的学者”,学术兴趣十分广泛,在当时人们所知道的知识领域他都是个“内行”,尤其在哲学和神学领域。渊博的知识和敏锐的思想使他成了19世纪30-40年代在俄罗斯产生的与西方派对立的斯拉夫派的著名领袖。在信仰方面,他是个天生的信徒,可以说生来就是为教会服务的,然而,他的一生却是在教会的大门外度过的。希腊教父们的著作是霍米雅科夫思想的重要来源,他的许多神学思想就是在阅读和研究教父著作的过程中形成的。在神学方面,他没有受过专门的教育,是通过自学进入神学创造领域的,也许正因为这一点,他的神学思想才能够独立于当时俄罗斯宗教界经院哲学的气氛之外。他不仅直接从教父著作里寻找灵感,而且还十分重视教会史和宗教史的研究,对当代的宗教思想也很熟悉。霍米雅科夫一生很少写作,在神学方面他的主要著作是《教会是一:论教会学说的教义表述》、《东正教基督徒关于西方信仰的思想》和《巴黎大

主教的信》等,这些著作都是在他死后才出版的。在十月革命前,他的著作集出版了三次,最后一次是1900—1910年出版的,共8卷,其中他的书信及争论性的文章占很大比重。

尼西亚信经关于教会的定义是“统一的、神圣的、普世的和使徒的”,霍米雅科夫用一个十分独特的俄语词来揭示他所理解的教会的第三个性质“普世性”,这就是“соборность”。这个词的词根是集会、聚会的意思,但霍米雅科夫赋予这个词以完全新的神学意义,我们尝试着把这个词翻译为“聚和性”。教会是基督的身体,是众多信徒的统一体,但它不是简单的集合体,集体主义与霍米雅科夫所理解的“聚和性”是格格不入的。教会与信徒之间不是一般的整体和部分的关系。简单的集合体不一定有统一的最终目的,而教会有自己唯一目的,即建立上帝的国。在教会里,除了有共同的目的之外,每个成员是自愿地、自由地服从教会这个有机体的,他们一方面不靠外在权威实现统一,另一方面还克服了个人主义的独立性。这样构成的有机体是神人的有机体,是基督的神秘的身体。信徒靠着共同的信仰“聚集”在教会的怀抱里。这个聚集不是随意的集合,而是信徒为了共同的目的(建立上帝的国)而相互结合在一起的有机整体。另外这个有机体并不消除信徒的个性,相反,信徒在这个有机体里都是完全平等的个性,信徒聚在一起,但不互相混同。“聚”是指靠着信仰为了一个焦点而结合的意思,“和”是“和而不同”的“和”,这就是“聚和性”的含义。教会的聚和性的观念无疑与希腊教父关于教会的思想有着深刻的内在联系,但同时它也是霍米雅科夫对教会的天才直觉。

霍米雅科夫把精神性和有机性看作是教会的两大特征,认为教会是“精神的有机体”。教会的精神性表示它的天上的根源,

教会的有机性表明它是个独特的整体。把精神性和有机的整体性结合在一起,可以说是霍米雅科夫的发明。教会不是抽象的理念,也不是集合体,而是精神的现实(即精神的有机体)。作为精神上统一的有机体,教会靠信仰实现自己的统一。霍米雅科夫十分重视信仰在人类生活中的地位,他甚至反对按照国家或民族的方式划分人类,而主张按照信仰来划分人类,他的历史哲学就是建立在这个基础上的。他所理解的信仰是个十分广泛的概念,至少比宗教概念的含义要广。他认为没有无信仰的民族,但没有宗教的民族是有的。信仰决定着民族的前途和命运。

作为教会的本质之一的聚和性是“多中的统一”,一方面教会是由众多的信徒组成的,另一方面教会是个有机的统一体,这个统一体是自由的,而不是强迫的。在霍米雅科夫看来,只有东正教会保存了聚和性传统,在这里教会是在自由基础上的统一。他认为,信仰的天敌是权威,因为权威总是外在的,是强迫性的,所以他坚决否定教皇制,反对教皇的权威,指责天主教会是用权威来统治的,靠外在的权力来维护教会的统一,因此,这种统一里没有任何自由,这样的统一与“聚和性”的精神是相抵触的。新教教会是建立在个人主义的基础上的,它突出了个人,把个人凌驾于教会之上,几乎有多少个个体就有多少个教会。这种对教会的随意的理解最后导致教会里的绝对自由主义。并且,新教里的自由是没有统一的自由。无论是个人主义还是自由主义都是信仰的敌人。霍米雅科夫关于教会的学说,是建立在对东正教会本质的理解的基础之上的。他对西方教会的深刻批判,为东正教会所作的辩护,都被俄罗斯神学思想界所接受,成为俄罗斯神学的基本内容。别尔嘉耶夫甚至称之为“东正教会的骑士”。聚和性揭示了俄罗斯民族信仰的实质,它反映了俄罗斯民族对教会本

质的理解。霍米雅科夫坚信俄罗斯民族不能没有基督教,但这是独特的,与西方宗教不同的基督教,即聚和性的东正教。他关于宗教方面的思想对陀思妥耶夫斯基产生了深刻的影响,他关于自由的思想对别尔嘉耶夫的自由哲学产生了积极的影响。霍米雅科夫的思想为后来的俄罗斯的宗教复兴奠定了坚实的基础,他是独立的俄罗斯神学思想的奠基人。

3. 费奥多罗夫

费奥多罗夫是个传奇式的人物,他是俄罗斯著名的宗教思想家,是“积极的基督教”的创始人,是“共同事业”学说的创始人,他还是俄罗斯宇宙论学派的始祖。他的思想引起了同时代伟大思想家陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰和索洛维约夫等人的高度重视,他们对其独特的基督教思想给予了充分的肯定。陀思妥耶夫斯基在读到了他的著作时说,就像读“自己的思想一样”。托尔斯泰说:“我感到很骄傲,因为我同这样的人生活在同一个时代里。”索洛维约夫称之为“亲爱的老师和安慰者”。

尼古拉·费奥多洛维奇·费奥多罗夫于1829年5月26日(旧历6月7日)出生在坦波夫省叶帕托夫县的一个小村庄里,是个私生子,“费奥多罗夫”这个姓来自他的教父。费奥多罗夫曾经研究过自然科学,因经济困难而终止学业,从1854年开始周游俄罗斯中部的各个城市,在各地担任地理学、历史学和自然科学方面的教师,他的基本思想就是在这个期间形成的。1868年费奥多罗夫在莫斯科的鲁缅采夫博物馆谋生,是该馆阅览室的图书管理员,以自己渊博的知识视野为人们称颂。退休后在外交部的图书馆继续工作。他一生过着十分简朴的,几乎是禁欲主义的生活,在他身上,思想和实践是一致的。尽管收入很低,但他

竟然拒绝为自己增加工资,还把有限的收入拿出一部分救济周围的人。1903年12月15日(旧历28日)费奥多罗夫在莫斯科一家穷人医院去世。他的思想十分丰富,但主题单一:战胜死亡,复活死去的人。围绕着这个主题他写了许多东西,生前只发表了一部分,而且多数情况下是用笔名,他对出版自己的著作不感兴趣,对名利问题看得过轻。他的思想主要是以口头形式在朋友之间传播。他的著作集《共同事业的哲学》(两卷本;1906,1913)是由其追随者整理出版的。

费奥多罗夫认为,就人类而言,死亡是一切痛苦的根源。但死亡是暂时的现象,因为它依赖于自然界的盲目力量。“无论死亡的原因有多么的深刻,死亡都不是原初的;它不是绝对的必然性。理性的存在物所依赖的盲目力量自身可以被理性所控制。”^①此外,死亡还有人自身方面的原因,即人类缺乏兄弟友爱和亲缘关系的情感,这是人类自身的无知和不完善造成的。实际上人们都在关心自己,自我保护,最终导致自我封闭。而社会制度(西方的)就是建立在这种个人主义和利己主义的基础上。费奥多罗夫认为,这个制度是不完善的,其中严重缺乏人与人之间的最基本的爱。这种非亲缘关系,非兄弟友爱的情感不仅存在于活着的人之间,而且也存在于活着的人和死去的人之间。人与人之间(活人之间,活人和死人之间)的分裂是战胜死亡的障碍,因此必须克服。活着的人只有团结起来,共同努力才能战胜死亡。对死去的人,应该复活他们的生命,这是活着的人的义务,是人类子女面对自己的父辈、祖先的义务,必须使他们的生命复活,

^① 费奥多罗夫:《共同事业的哲学》,载《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第135页。

这样才能彻底克服活着的人和死去的人之间的分裂。恢复死去的祖先的生命,使我们的父辈复活,这是我们活着的人的最高道德义务。

复活所有死去的人,是费奥多罗夫的一个伟大计划。他认为科学技术、哲学和宗教都是实现这个计划所必需的。在复活的事业里,科学技术的作用是不能低估的,因为复活死去的人的一个必要步骤就是复活他们的肉体,这当然要靠科学技术手段。对物质元素及其力量的知识,可以把死去的人的身体重新组织起来,恢复原来的状态。复活后的人可以居住在这个地球上,甚至也可以考虑在其他星球上居住的问题。而且,那时人类必须控制宇宙,以便把死亡从其中彻底排除。然而,不能忽略的问题是,科学技术,甚至是艺术往往不是被用来复活人类,相反,常常被用来毁灭人类,如可怕的战争等。费奥多罗夫认为必须用爱来克服这个难题:“只有被爱,被人类子女的自然的爱和亲缘的爱所充满的科学和艺术才能成为创造生命的工具,即从消灭生命的工具变为恢复生命的工具,而不再制造各种诱惑,正是这些诱惑装饰着人类的女儿们,迷惑人类的儿子们,使他们逃脱对父辈的义务。不被亲缘的爱所充满的科学和艺术将成为抽象的,没有灵魂的东西,或者成为动物的本能。”^[1] 在复活死去的人的生命的过程中,作为一个阶层的科学家的作用是不能替代的,因为他们拥有恢复生命的必要知识和能力,但科学家们必须从自己的封闭圈子里出来,在整个社会里普及这些必要的知识,使得整个社会的所有成员与他们一起都来研究这个问题,这是人类共同的事业。

[1] 费奥多罗夫:《共同事业的哲学》,载《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第136页。

复活的事业实际上是宗教的事业。费奥多罗夫认为,任何宗教都应该是复活的宗教。“宗教就是复活;如果宗教不是歪曲的话,它就是对祖先的崇拜,这个崇拜要求最深刻的联合、博爱。基督是复活者,因此作为真正宗教的基督教就是复活的事业。用复活定义基督教是个准确的和完整的定义。”^①在他看来,基督教是唯一的能够把人类引向普遍拯救之路的宗教,但它至今并没有解决这个问题,原因是基督徒没能正确地理解福音,没有把福音变成实实在在的事业。基督教应该是人类的事业,而不应该是思辨的学说。费奥多罗夫把他所理解的基督教称为积极的基督教。积极的基督教不是个人的事业,而是所有人的事业。基督死后复活了,他给人类指出了一条光明大道,人类就应该按照这条路前进。然而人类却常常忘记基督所指引的路,偏离这条路。人们没有积极地参与基督的复活事业,这就是为什么基督复活了,但死去的人还是没有复活的原因所在。因此,他号召人们应该联合起来,积极地参与基督的复活事业。他认为,无论是天主教,还是新教,都是对真正的复活的基督教的歪曲,它们都在证明自己的合理性,它们都用证明代替复活。在天主教的历史上出现的十字军东征,与复活的任务没有任何关系,相反,是对生命的消灭。只有东正教才是复活的宗教,复活在东正教里占有核心地位。

复活的基督教是积极的基督教。把上帝的福音变成事业,把教义变成现实,就是积极的基督教重要的神学原则。天国不在彼世,也不在心里,而在现实的世界里,天国的实现应该靠人自己

① 费奥多罗夫:《共同事业的哲学》,载《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第122页。

的努力,或者说,人应该成为上帝的工具,这个工具就是为了建立人间天国的。所有的人都应该联合起来,像圣三位一体那样地联合和统一,以便实现复活所有死去的人这个伟大的共同事业。在这个意义上,三位一体应该成为人类的典范。人类只要按照上帝的教导去做,像圣父、圣子和圣灵那样地联合,那么人类就将获得完全新的生活。“复活将不是奇迹的事业,而是知识和共同劳动的事业。这是人们所期盼的日子,是人们一直在等待的日子,它将是神的吩咐,由人来实现。”^①关于《圣经》中的世界末日和最后审判,费奥多罗夫认为,它们都是相对的,不具有绝对性,只是对人类的警告。

4. 谢尔盖·特鲁别茨科伊

谢尔盖·尼古拉耶维奇·特鲁别茨科伊于1862年7月23日(旧历8月4日)出生在莫斯科郊区阿赫太卡的一个公爵家庭,父亲曾任加卢卡省副省长。在加卢卡中学里,他对宗教发生了怀疑,后来阅读了霍米雅科夫、索洛维约夫的著作,开始向基督教世界观转变。1881年中学毕业后,谢·特鲁别茨科伊进入莫斯科大学法律系学习,不久转到历史—哲学系,在大学时期,他继续研究斯拉夫派哲学,深受索洛维约夫的影响,大量地研读了德国唯心主义哲学家们的经典著作,对德国的神秘主义发生兴趣,如伯麦(1517—1624)等人的思想,同时研读古希腊哲学。1885年大学毕业后,谢·特鲁别茨科伊被留在哲学教研室任教,不久去国外深造,在德国的学习决定了他的研究主题,与第

^① 费奥多罗夫:《共同事业的哲学》,载《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第137页。

尔斯接触后,他开始研究古希腊哲学和宗教,写出巨著《古希腊的形而上学》(硕士论文,1890年通过答辩),1890—1891年与德国神学家哈纳克(1851—1930)的交往,使他对基督教的产生问题发生兴趣,后来写出了博士论文《逻各斯学说及其历史》(1900年通过答辩)。获得博士学位后,谢·特鲁别茨科伊被聘为莫斯科大学客座教授,在教学方面花了大量的时间和精力,他积极主张大学独立自主,这些活动获得了普遍的承认,结果他于1905年9月2日被选为莫斯科大学校长。这时的俄罗斯正处在一个极度动荡的时期,获得了自治的大学却难以走向正规,这些客观原因使他关于大学发展的许多伟大设想根本无法实现,就在被选为莫斯科大学校长的那个月底(9月29日,旧历10月12日)他不幸中风去世。谢·特鲁别茨科伊正值创作的高峰时期却过早的去世,使他没有能够把自己思想系统地表达出来,除了两个学位论文外,其主要著作还有《唯心主义的基础》(1890)和《论人类意识的本质》(1896)等。

在《逻各斯学说及其历史》这部著作里,谢·特鲁别茨科伊探讨了神学上的一个十分重要的问题——理性和信仰的关系,或者说是希腊理性主义和旧约启示之间的关系,他通过逻各斯概念来研究这个关系。逻各斯在古希腊哲学里是个比较古老的概念,后被基督教吸收,关于逻各斯的学说完全可以作为探讨古希腊哲学和旧约启示关系的中介,因此,他的这个选择自身是很成功的。在解释自己这部著作的目的时,谢·特鲁别茨科伊写道:“逻各斯概念与希腊哲学相关,因为它是在这里产生的,与基督教神学相关,因为它是在这里被确立的。基督教是如何利用这个概念来表达自己的宗教思想的,这个概念在多大程度上符合了这个宗教思想,这就是最重要的历史和哲学问题,本书就是研

究这个问题的。”^① 他的基本观点是,理性和信仰之间不存在原则性的冲突,它们的理想关系应该是和谐。

谢·特鲁别茨科伊在《论人类意识的本质》里所研究的是认识论问题,但不是纯粹的认识论,而是带有明显的神正论色彩的认识论。关于人类意识的本质问题,他提出了一个“聚和性意识”的概念。聚和性是斯拉夫派领袖霍米雅科夫提出的神学概念,目的是解释教会的本质,准确地说是东正教会的本质,这个概念标志着东正教会与天主教会和新教会之间的本质区别。谢·特鲁别茨科伊完全接受了这个概念,并把它应用到认识论领域。从意识的主体说,人的意识可分为个性意识和集体意识。但是谢·特鲁别茨科伊认为,它们都不能代表意识的真正本质。无论是个性,还是个性所构成的集体都是部分,不管这个集体有多大,它毕竟是更大的集体的一个部分,因此不具有原则意义上的普遍性,而意识最本质的特征是它的普遍性。实际上,这里所涉及的是哲学史上的一般和个别的关系这个古老的问题,谢·特鲁别茨科伊是在认识论领域里探讨这个问题的。在人类意识问题上,他站在了“一般”的立场上,即认为人类意识的根源在于普遍意识的存在,个性意识之所以能够被理解,是因为有普遍意识的存在。他的独到之处就在于把这个普遍性的意识理解为“聚和性意识”。他说,“意识既不能是无个性的,也不能是单一的、个性的,因为它比个性要广,它是聚和性的。”^② 出于对意识的完整性和整体性的强调, he 把自己的学说称为“形而上学的社会主义”。认识的聚和性首先强调的是认识的完整性。这样理解的认识是

1. 《谢尔盖·特鲁别茨科伊著作选集》,莫斯科1994年俄文版,第44页。

② 同上书,第495页。

普遍的、活生生的过程。谢·特鲁别茨科伊批判了西方认识论上的个人主义,他认为认识绝不是个人的事情,而是所有人的活动。个性的经验认识永远是局部认识,个性认识必须超越个人的局限,这是认识真理的必然要求。获得普遍真理的根源不在个人身上,因为正确的认识(真理)不是对某个人或某些人,而是对所有的人都是真理。个性认识的根源在于认识的聚和性。那么聚和性的认识主体是什么?显然不是个别人,不是由个别人所构成的集体,而是全人类。而且,聚和性要求,这个全人类不是所有人的机械组合,而是理想的人类。理想的人类在索洛维约夫那里被称为索菲亚,它先于人类,同时是人类发展的最终目的,是永恒的。这个意识的主体与康德的先验主体不同,尽管康德在发现人类认识的客观性方面的贡献是巨大的,但是,谢·特鲁别茨科伊认为康德的先验论认识论陷入了另一个极端,即无个性的认识论,它与聚和性的要求是不符的。聚和性意识要求意识的主体是理想的人类,它包括所有的个人于自身之中,同时,每个人内在地都包含着这个聚和性意识。聚和性的特征是主体内部各成员之间靠爱联结在一起,这就是霍米雅科夫所理解的聚和性。因此,在谢·特鲁别茨科伊这里,聚和性意识的主体实际上就是教会,是理想人类意义上的教会,或者是完善的人类集体,是神人的联盟。至此,他的认识论完全回到基督教的立场上了:真理在教会里,只有在教会里才能获得对真理的认识。意识的本质在于它的聚和性,这个聚和性就是教会的基本标志。

在谢·特鲁别茨科伊的认识论里,一个突出的问题是对绝对的认识,也就是对上帝的认识。与索洛维约夫一样,他也对德国古典的唯心主义进行了批判,认为以黑格尔为最高代表的德国唯心主义的最大缺陷在于把纯粹的存在当作认识的对象。实

际上认识的对象只能是具体的存在者,而不是抽象的存在。在这个意义上,谢·特鲁别茨科伊把自己的唯心主义称为“具体的唯心主义”,一方面是强调自己的学说的唯心主义特征,另一方面强调的是他的唯心主义与德国经典的抽象唯心主义的区别。具体的唯心主义是《唯心主义的基础》一书的主题。他认为,人的三种主要能力:感性、思维和意志,分别对应着三种不同的认识:对感性规律的认识、对概念之间的规律的认识和对认识对象的现实性的认识,它们分别是感性、理性和信仰。信仰是认识或知识的重要手段之一。“因此,存在者不仅应该确定为感性和思维的对象,而且还应该确定为信仰的对象。”^①把信仰看作是认识的手段之一,是斯拉夫派及索洛维约夫的重要思想,谢·特鲁别茨科伊直接继承了这个传统。

谢·特鲁别茨科伊没有能够完成自己的思想体系,但他的思想特征是明显的,一方面他认为理性与信仰之间不存在矛盾,强调基督教信仰和教义与人类理性之间的关系是和谐的,另一方面在唯心主义的基础上,强调信仰的突出作用。因此,他所表达的神学思想区别于盲目的虔敬主义,也区别于抽象的唯心主义。在这个意义上,他是俄罗斯神学传统的先驱。

① 《谢尔盖·特鲁别茨科伊著作选集》,莫斯科1994年俄文版,第591页

第二章 宗教哲学家的 神学思想

内容提要:独特的俄罗斯宗教哲学传统形成于 19 世纪,到 19 世纪末开始体系化,而且无论在主题上,还是在内容上都更加丰富和深刻。本章论述的是从 19 世纪末开始的当代俄罗斯宗教哲学传统中的神学思想,这些神学思想主要体现在文学和哲学两大领域。全章涉及到俄罗斯宗教哲学著名代表索洛维约夫、叶·特鲁别茨科伊、罗赞诺夫、梅列日科夫斯基、别尔嘉耶夫、尼·洛斯基、弗兰克、维舍斯拉夫采夫、卡尔萨文和洛谢夫等人的理论体系和主要思想。

关键词:宗教哲学、历史上的基督教、新宗教(新基督教)、绝对、绝对存在者、索菲亚、自由、创造、价值、肉体的圣化、第三王国

哲学是神学的基础和前提,没有哲学作为手段就不可能有神学,神学是信仰的哲学。在神学与哲学之间有一个独特的领域——宗教哲学。一般的宗教哲学是指对宗教所进行的一种中性的哲学研究,但俄罗斯宗教哲学完全没有这个意思,它一方面不是中性的哲学研究,而是一种神学性质的研究,另一方面是宗教哲学家自身的一种宗教体验。俄罗斯文学一直没有离开过宗教主题,在文学里探讨宗教神学问题是俄罗斯文学的独到之处,这是19世纪俄罗斯文学传统的延续。俄罗斯哲学在总体上具有宗教特征,因此常常被称为宗教哲学。如果一般意义上的宗教哲学是世俗的学问,那么俄罗斯宗教哲学更接近神学。

俄罗斯宗教哲学家对传统的东正教会不满,对它进行了尖锐的批判,并由此开始了对整个基督教意识的批判,他们的最终目的是建立一种新的基督教意识,在一定意义上可以说,这就是他们的基督教神学。在上边的介绍中我们已经看到,独立的俄罗斯东正教神学思想主要表现在宗教哲学思想里,这些表现到索洛维约夫这里达到了一个顶峰,他是19世纪俄罗斯宗教哲学的集大成者,同时是俄罗斯未来宗教哲学和神学的开创者。

第一节 索洛维约夫的神学思想

任何一个思想深刻的民族在自己的历史上都有一些为数不多的划时代人物,他们就是该民族思想史的里程碑,而且,他们的思想都具有世界意义,因为在思想领域,真正民族的,就是真正世界的,只有民族的,才能成为世界的。索洛维约夫是现代意义上的俄罗斯哲学的奠基人,是整个俄罗斯思想发展史上的划时代人物,他结束了俄罗斯没有哲学体系的时代,开创了独特的

俄罗斯哲学时代,从他开始,世界哲学思想史中,出现了一个全新的、独特的哲学传统——俄罗斯哲学传统。一方面,俄罗斯对西方哲学思想的吸收到他那里达到了一个高峰,他不但系统地批判了西方哲学,而且还有意识地建立自己的哲学体系,另一方面,俄罗斯民族哲学和民族精神在他那里得到了深刻而系统的表述。有了哲学才可能有神学,哲学与神学的关系在索洛维约夫身上达到了一种近乎完美的结合。可以说,索洛维约夫是俄罗斯历史上第一个体系化的神学家,尽管他的神学体系还有许多不足之处,却包含了俄罗斯东正教神学的几乎所有重大问题,这些问题在后来的俄罗斯宗教哲学和神学里都获得了进一步的发展。

一、索洛维约夫

1. 生平与著述

弗拉基米尔·谢尔盖耶维奇·索洛维约夫于1853年1月16日(旧历28日)出生在莫斯科,祖父是个神职人员,父亲是俄罗斯著名的历史学家,曾任莫斯科大学教授。他是在良好的、古老的莫斯科式东正教家庭环境中长大的。在中学期间,他曾迷恋一些“进步”学说,14岁开始不去教堂,并成为无神论者和唯物主义者,直到18岁。1869年中学毕业后,索洛维约夫进入莫斯科大学自然科学系学习,三年后转入历史—语文系,并于1873年毕业,然后在莫斯科神学院作为旁听生学习一年。由于深入地研究哲学,索洛维约夫克服了青年时期的虚无主义,并已经有意识地回到了“教父的信仰”上来。在哲学家中,对他影响最大的首先是斯宾诺莎,他认为斯宾诺莎是自己“哲学上的初恋”,

其次是叔本华(1788—1860),埃·哈特曼(1842—1906),谢林和黑格尔等,正是这些人的思想使他找回了信仰。

1874年,索洛维约夫在彼得堡通过了硕士论文的答辩,论文题目是《西方哲学的危机:反对实证主义者》,同时被聘为莫斯科大学哲学教研室副教授。该论文标志着俄罗斯知识分子中间,有一部分人已经偏离了当时流行的实证主义,而且,从此开始了俄罗斯唯心主义的新时期。1875年索洛维约夫到伦敦进行学术考察,在这里他对神秘主义的和诺斯替教的著作进行了深入的研究,除了伯麦等人的著作外,他还研究了神秘的喀巴拉方面的著作,迷恋通灵论和唯灵论。1875年冬季索洛维约夫突然离开伦敦去埃及,在这里住了几个月的时间。后来他自己解释这次埃及之行是受索菲亚的神秘召唤。索菲亚在他这里是永恒的女性的象征,这是索洛维约夫所钟爱的一个研究主题,人们因此怀疑他有降神的能力。这次埃及之行与索菲亚(永恒的女性)秘密会见的感受,他在临死前写了下来,这就是著名的诗作《三次约会》(1898)。1876年回到俄罗斯后,索洛维约夫仍然在莫斯科大学讲课,但他于1877年离开莫斯科大学,原因是不愿意参与教授们之间的争执,他去了彼得堡,在人民教育部的学术委员会任职,并在彼得堡大学(任副教授)和高级妇女讲习班讲课。1878年夏天,索洛维约夫与陀思妥耶夫斯基一起去俄罗斯著名的奥普塔修道院。1878—1881年索洛维约夫开设《神人类讲座》,听众很多,包括陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰,文化阶层对这个系列讲座反响十分强烈。至此,索洛维约夫在宗教哲学方面的基本观念已经形成,其核心是积极的一切统一思想,该思想与索菲亚主题密切相关。1880年,索洛维约夫通过博士论文答辩,题目是《抽象原则批判》。1881年3月1日,沙皇亚历山大二世(1855—

1881年在位)被暗杀,凶手被抓获。1881年3月28日,索洛维约夫做了一个公开的讲演,他触及到了关于死刑,关于死刑与基督教道德的不相容性的问题,在谴责了杀害沙皇的凶手后,他呼吁新沙皇亚历山大三世(1881—1894年在位)不要判处凶手死刑,应该原谅他们。他与政权之间的关系因此十分紧张,被迫从人民教育部辞职。1891年10月19日,索洛维约夫作了《论中世纪世界观的衰落》报告,他提出了一些耸人听闻的主张,如历史上的基督教与人类社会生活和文化生活的发展和进步之间是不一致的,他认为非信徒对社会进步的作用要比信徒们的作用更大、更积极。1891年索洛维约夫被邀请担任布罗克高茨和叶弗龙百科全书哲学部分的负责人。他为该词典写了130多个词条(文章),主要涉及哲学概念和哲学史。1893年7月到1894年春,他先后到芬兰、瑞典、法国等地旅行,1898年再次去埃及旅行,写著名的《三次约会》。在生命的最后几年里,索洛维约夫承担翻译柏拉图著作的工作。索洛维约夫一生独身,没有一个安定的生活环境,甚至没有一个固定的住所,或在旅馆,或在朋友家里,他就这样度过了漂泊的一生,1900年7月31日(旧历8月13日)在莫斯科郊外他朋友特鲁别茨科伊公爵家里因病去世。

索洛维约夫的创作可分为三个时期,第一个时期是70年代,主要是制定他所构想的一切统一哲学的基础,重要的作品有《古代多神教中的神话过程》(1873)、《西方哲学的危机:反实证主义者》(1874)、《三种力量》(讲演稿,1877)、《完整知识的哲学基础》(1877)、《神人类讲座》(1878—1881)、《抽象原则批判》(1880)等。第二个时期是80年代,这时索洛维约夫的创作主题已经转移到政论方面,如社会政治、教会政治、宗教问题等等,其创作的基础是神权政治的乌托邦,他坚信东正教会和天主教会

在罗马的庇护下联合的可能性,基督教各民族在俄罗斯沙皇的统治下的政治联合的可能性。这个时期的主要作品有《纪念陀思妥耶夫斯基的三次讲话》(1881—1883)、《生命的精神基础》(1882—1884)、《大争论与基督教政治》(1883)、《通往真正哲学之路》(1883)、《神权政治的历史与未来》(萨格勒布,1886)、《俄罗斯和普世教会》(巴黎 1889 年法文版,莫斯科 1911 年俄文版)和《俄罗斯理念》(巴黎 1888 年法文版,1909 年俄文版)等,此外他还写了一系列关于民族问题的文章,都与斯拉夫派和西方派的争论有关,后来结集出版《俄罗斯的民族问题》(第一集 1883—1888,第二集 1888—1891)。第三个时期是 90 年代,索洛维约夫又回到哲学创作上来,对自己的理论和学说进行实质性的改变,走向末世论,主要作品有《爱的意义》(1892—1894)、《善的证明》(1897)、《理论哲学》(1897—1899)、《柏拉图的生命悲剧》(1898)和《关于战争、进步和世界历史终结的三次对话》(1899)等。

2. 人类宗教意识的发展

什么是宗教?“一般地和抽象地说,宗教是人和世界同绝对原则和一切存在着的事物的中心之间的一种联系。”^① 这里的关键是绝对原则,有没有这个绝对的原则,承认不承认这个绝对原则,是有没有宗教意识的主要标志。绝对原则是宗教意识的焦点,是宗教生活的核心内容。绝对原则,即上帝。作为绝对原则,作为一切存在事物的中心的上帝,与人和世界之间是有联系的,

^① 索洛维约夫:《神人类讲座》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科 1989 年俄文版,第二卷,第 5 页。

这个联系就是宗教。人和上帝的联系是如何建立的？在索洛维约夫看来，这个联系是个过程，即宗教意识是个过程。这在宗教神学领域是个大胆的见解，因为传统的宗教意识都把宗教看作是某种静态的东西。

绝对原则必然是启示的，没有启示，就没有宗教。启示意味着隐藏，即绝对原则一开始就是隐藏的，不是给定的。另外，绝对原则不能在自己自身里启示，因为这是无意义的，它只能向人的意识启示。启示需要人的意识。人的意识是启示的对象。接受了启示的意识，就是宗教意识。索洛维约夫认为，人的宗教意识是个复杂的体系，其中主要包括宗教经验和宗教思考，只有宗教经验而无理性思考的宗教意识是不成熟的，对宗教信仰及其对象的思考就是宗教哲学，是任何独立思考的信徒都必须的。人的宗教意识“不是某种结束了的、完成了的东西，而是某种产生着的、完成着的（完善着的）东西，是某种处在过程之中的东西，那么，神的原则在这个意识中的启示必然是个渐进的过程。正如自然界只是逐渐地向人和人类的理性展示，因而我们应该谈论经验和自然科学的发展一样，神的原则也是逐渐地向人类的意识启示的，所以我们应该谈论宗教经验和宗教思维的发展。”^① 这就是人类宗教意识的历史性。宗教意识的历史就是绝对原则向人类意识展现的历史。这个历史是由如下几个发展阶段构成的。

第一个阶段：自然宗教。绝对原则最先在自然界里显现，它隐藏在自然现象里，宗教意识的直接对象就是在自然界里发挥

^① 索洛维约夫：《神人类讲座》，见《索洛维约夫著作选》，两卷本，莫斯科1989年俄文版，第二卷，第36页。

着巨大作用的物质及其力量,它们在人的意识里获得了某种神圣的意义,被认为是某种绝对的、自在的东西。各类神话和多神教信仰都是这种宗教意识的表现。这时人类的宗教意识刚刚形成,但显得十分坚定。索洛维约夫把这个阶段的宗教意识叫作直接启示或自然启示。

第二个阶段:佛教。人是自然的产物,但不是一般的产物,因为人有个性和个性意识。当人的个性意识成熟后,人就从自然中分离出来。自然界成了人的意识的对象,人认识到自己与自然界是对立的。既然如此,自然界就不是绝对的了。人的意识觉醒了,并把罪恶和痛苦都归到自然界里,于是,人们开始否定自然界,认为自然界是欺骗、虚假和痛苦。这个意识最初表现在印度的哲学里,后来发展成佛教。佛教意识否定自然界和人的生命的意义。一切形式的佛教都是否定的宗教,这种宗教意识的特征就是禁欲主义和悲观主义。索洛维约夫称之为否定的启示。由自然宗教到佛教的过渡就是从肯定启示向否定启示的过渡。再有一个过渡,人类宗教意识就到了一个新的肯定阶段,其结果就是基督教。在这个过程中,宗教意识又经历了以下几个阶段。

第三个阶段:唯心主义。佛教正确地认为自然界和人的生命都是不完善的,但它直接否定了自然界和人生。希腊的唯心主义在承认自然界和人的生命的不完善的同时,认为有一个完善的世界存在,那就是理念世界。这个思想在柏拉图那里达到了顶峰。但柏拉图的理念世界与人的现实世界无任何实在关系,“柏拉图生命的悲剧”就在这里。

第四个阶段:犹太教。一神论是这个宗教意识的最大特征。绝对原则被看作是绝对的主体,绝对的“我”,绝对的上帝个性化

了,上帝对摩西说:“我是自有永有的(或我是我所是)”¹。但这个绝对的“我”没有人性,他是绝对的、人不可能接近的、只能被动崇拜和服从的上帝,所以,犹太教是法律的宗教。

第五个阶段:三位一体学说。这个认识发生在亚历山大城,主要是斐洛和新柏拉图主义者们的贡献。神的三一性就是承认神的统一不是无分别的统一,而是有分别的统一。这个观念后来被教父们发展为基督教的基本教义。

第六个阶段:基督教的产生。基督教把以前的宗教意识都吸收到自己的体系里,作为自己的组成部分。“第一,基督教必须在自身中包含有禁欲主义的原则;其根源是使徒约翰所表达的一个说法,‘全世界都卧在那恶者的手下’。第二,唯心主义是基督教中的必要因素,即承认另外一个理想的宇宙,承认人间以外的天国。第三,基督教在本质上是一神教。最后,关于三位一体的上帝的学说不仅是基督教的一个组成部分,而且只是在基督教里这个学说才第一次成为普遍的和启示的宗教教义。”²

但是,索洛维约夫认为,基督教不是这些宗教意识机械的结合,而是它们的有机综合,并且基督教有自己的绝对新的内容,就是基督自己。作为一个基督徒,索洛维约夫却认为,上帝的启示不仅仅在基督教里,基督教只是上帝启示的最高阶段,但不是唯一的阶段。在基督教以前的所有的宗教意识形态里,甚至在非宗教意识,如哲学里,都有上帝的启示。在这个意义上,佛教、犹太教、伊斯兰教等,都是上帝启示的部分真理,与其

1 《出埃及记》3章14节。

2 索洛维约夫:《神人类讲座》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第105页。

说它们是异教,不如说是教徒对上帝启示的误解。因为,在索洛维约夫看来,即使是历史上的基督教也没有完全正确地理解上帝的启示,不但历史上的基督教在理解上帝的启示方面有问题,就是现代人(基督徒和非基督徒)对基督教的理解和态度也是值得怀疑的。

3. 新基督教意识

索洛维约夫认为,基督教是人类宗教意识发展的最高峰。但历史上的基督教并不能完全代表真正的基督教意识,无论是天主教、还是新教,或者是东正教,都不是完整的基督教意识,尽管在历史发展过程中,它们都发挥过积极的作用(索洛维约夫承认它们的肯定的意义)。因此,现代社会的宗教意识是有问题的。宗教的现代状态按照他的说法是十分可怜的。现代人企图在宗教之外建立自己的生活,寻找生命的意义。宗教自身对人的影响越来越小。宗教在人们的心中是个可有可无的东西。他说:“现代宗教成了一种十分可怜的东西,实际上作为具有统治意义的原则,作为精神吸引的中心的宗教完全没有,取而代之的是所谓的宗教性,宗教性是个人的一种情感和爱好,有的人有这种爱好,有的人则没有,这正如有人喜欢音乐,有人则不喜欢音乐一样。”^①索洛维约夫认为,宗教意识淡漠导致了非宗教学说的纷纷出现,它们企图占据宗教的位置,特别是哲学开始世俗化,非宗教化,哲学企图在宗教以外寻找自己的基础,比如在人的理性中,在外界物质中等等。索洛维约夫特别地考察了两个流行学

^① 索洛维约夫:《神人类讲座》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第6页。

说：实证主义和社会主义，一个是在知识领域，一个是在社会政治领域，它们都是反宗教的，但是，它们在自身里都没有最终的基础，彻底地发展了的实证主义和社会主义都要求宗教的原则。整个哲学都应该建立在宗教的基础上。同样，宗教也应该吸收哲学思想，哲学是完善的宗教真理所必须的手段。

宗教到底出了什么问题？原来，人们对宗教产生了误解，总体上，对宗教的错误主要是在片面性上。片面性意味着不彻底，对宗教真理的任何不彻底性，都将导致荒谬，对真理的限制就是荒谬。原则上说，历史上的基督教都是对真正的基督教的片面的理解。那么，什么是真正的宗教意识呢？什么是全面的宗教意识呢？

必须重新认识基督教，重建基督教意识。索洛维约夫认为，真正的基督教真理应该以人类意识的全部内容为基础，它不仅包括传统基督教的各种形式，而且还应该包括表面上看来与宗教对立的科学。基督教应该从传统的各种束缚中解放出来，应该用当代科学知识、人类发展历史上的各种伟大的文化遗产来论证基督教真理，这样才能克服理性与信仰之间的冲突，克服信仰与生活之间的隔离状态。真正的宗教是人与绝对原则的一种关系，那么，宗教就不应该与人类的任何知识相抵触，或者说，宗教意识不应该与人类意识的其他领域发生冲突。作为人类宗教意识发展的结果的基督教更应该具有广泛的综合性，它应该是科学、哲学和神学的有机综合，索洛维约夫称这个综合为完整知识，这就是他所理解的新基督教意识。

《完整知识的哲学基础》是一部未完成的早期作品，发表于1877年。在这里索洛维约夫首次勾画了自己的哲学体系，包括他的宗教神学思想。该书的任务在书名里已经被明确了，建立完

整知识,寻找完整知识的基础,这个完整知识就是一种无所不包的宗教意识。为了直观地和进一步地理解完整知识的实际内容和它的历史地位,我们引用索洛维约夫所发明的图表^①(稍有变动):

	I	II	III
	创造领域	知识领域	实践活动领域
主观基础:	感觉	思维	意志
客观原则:	美	真	善
1. 绝对层次:	神秘	神学	精神社会(教会)
2. 形式层次:	美艺术	抽象哲学	政治社会(国家)
3. 物质层次:	工艺艺术	实证科学	经济社会(地方自治)

索洛维约夫把人类的意识分为三大领域:创造领域、知识领域和实践活动领域,每个领域又有三个层次,从低到高依次为物质的、形式的和绝对的。低层次是高层次发展的基础,高层次是低层次发展的目的。这三大领域是人类意识活动的核心内容,一方面,三个领域之间是相互联系的(此处不作展开),另一方面,每一个领域都有自己的发展历程,当然是从低层次向高层次发展。在创造领域,最高层次的是神秘,这是该领域的基础,而且还是整个人类意识的基础,但神秘自身不能完全包含该领域的全部内容,创造领域的理想的、和谐的、完满的状态是在神秘基础上的工艺艺术、美艺术和神秘大综合,索洛维约夫把这个理想状态叫作自由的通灵术或完整的创造,相应地,在知识领域里的最

^① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第153页。

高状态叫作自由的神智学或完整知识,在社会实践领域里的最高状态叫作自由的神权政治或完整的社会。^①这三个领域的最高状态,是人类发展的最高目的,这是人类的理想和理想的人类。关于知识领域和实践活动领域,索洛维约夫创造了相对完整的学说,但关于创造领域,他只写了一些零散的文章。在这里我们首先看一看知识领域,关于社会实践领域,我们将在后面介绍(即神权政治)。

索洛维约夫所说的完整知识是指表中的知识领域的大综合,在这个综合里,各个部分都是必要的,而且“可以从其中的任何一个成员出发达到根本的综合。因为真正的科学不能没有哲学和神学,同样,真正的哲学不可能没有神学和实证科学,真正的神学不可能没有哲学和科学,那么,其中的每一个元素在达到自己的真正完满之后,必然获得综合的特征,并成为完整知识。”^②至于索洛维约夫自己,他是以哲学为出发点的,把完整知识看作是哲学体系。作为哲学体系的完整知识与历史上的其他哲学体系有很大的区别。索洛维约夫分析和批判了经验主义、理性主义、神秘主义,指出它们的片面性分别表现在:经验主义否定理性思辨,忽视神秘体验,企图在外部经验的基础上建立知识的大厦;唯心主义忽视人的外部经验,轻视神秘体验,企图在理性思辨的基础上建立知识体系;神秘主义一方面不承认外在的经验,另一方面反对抽象的理性思辨,企图在人的内在神秘体验的基础上建立知识体系。从完整性的角度看,它们无疑都是片面

① 关于这些术语,在这里不作进一步的展开,详见本书第78注,第174—175页。

② 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第178页。

的。因为真理的基础即不在外部世界里,也不在抽象的理性里,而在活生生的现实之中。这个现实是绝对的,是完整的存在。这个完整的存在,只能通过完整知识来认识。经验主义在实证科学领域,唯心主义在抽象哲学领域,神秘主义在神学领域都取得了肯定的成就。把科学、哲学和传统的神学有机地综合起来,就是完整知识,即自由的神智学。只有完整知识才能达到完整的真理,即真、善、美的统一。

在索洛维约夫的完整知识里,神学处在最高的层次上,实证科学和哲学是神学的基础,神学是它们的目的。此外,完整知识的目的是使人“同真正的存在者结合,或是对真正宗教的实现”,^①在前面我们已经看到,索洛维约夫把这样的结合或联系叫作宗教。因此,我们有理由说,他的完整知识是一种“宗教意识”,因为这个宗教意识显然与传统的宗教意识有区别,所以我们称之为“新宗教意识”。这个新的宗教意识,无疑是基督教的意思,因为索洛维约夫说过,在所有的宗教意识里,只有基督教才是最完善的,是对它之前的所有宗教意识的综合。此外,我们还可以进一步把这个完整知识看作是一个基督教神学体系。索洛维约夫的神学与传统神学的区别是明显的:西方的传统神学公开地反对科学和哲学,东方的教父则对科学和哲学置之不理,新教神学过分的理性化和科学化,甚至丧失了神学的本来意义。索洛维约夫把自己的完整知识称为“自由的神智学”,与这个自由的神智学相比,传统的神学都是片面的。具体地说,传统的(历史上的)基督教各个流派的有机结合,再加上实证科学和抽象哲

^① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第198页。

学,这一切所构成的有机综合体就是新基督教意识。20世纪初的俄罗斯出现了一个新基督教意识运动,著名的代表是梅列日科夫斯基、罗赞诺夫和别尔嘉耶夫,他们对基督教都提出了自己的完全新的理解。这个新基督教意识运动的根源就在索洛维约夫这里。

1. 上帝是一切统一

上帝是信仰的对象,是宗教意识的对象。索洛维约夫认为,对上帝绝不应该停留在普通的信仰和体验上,还要对上帝进行哲学思考,这是每一个严肃地对待自己的信仰的人所必须的。也许是出于对上帝的虔敬和讨论的方便,索洛维约夫在思考上帝时很少直呼上帝之名,而是用“绝对”、“绝对原则”、“绝对存在者”等概念来代替。关于绝对的思想主要在他的《完整知识的哲学基础》、《神人类讲座》和《抽象原则批判》等著作里,此外,他还写了一篇为斯宾诺莎辩护的文章:《论上帝的概念》。

在索洛维约夫的思想体系中,完整知识就是自由的神智学。完整知识的对象是绝对存在者,而绝对存在者就是上帝,因为只有上帝的存在才是绝对存在的,只有上帝才在自身中拥有存在基础的,其他任何事物的存在都来自上帝,即它们自身没有存在的基础。因此,从对象上说,索洛维约夫的完整知识就是对上帝的认识。在他这里,绝对、绝对存在者、上帝是一回事。

绝对 是索洛维约夫思想体系的核心概念,是他的宗教思想的基础。他认为,绝对应该包含一切事物,在绝对之外不应该有任何东西存在,一切都在绝对里。但绝对又不是任何一个具体的事物。所以,既可以说绝对是一切,又可以说绝对是无,但这个无是肯定意义上的无,因为这个无不是绝对的一无所有,而

是对任何事物的超越。绝对包含一切,一切都统一在绝对里。绝对就是一切的统一。这样,绝对不是单一的概念,它有自己的丰富的内容,即一切或一切的统一。不过,绝对内在地拥有这个内容,因为一切在绝对里,绝对之外无物存在。既然如此,就可以谈论绝对与自己的内容之间的关系。这个关系是三-一关系。绝对是存在者,但不是一般的存在者,而是绝对的存在者。绝对存在者是存在着的,它自身拥有这个存在。黑格尔把绝对意义赋予给抽象的存在,而不是存在者;索洛维约夫则把绝对意义赋予给存在者。这是索洛维约夫和黑格尔之间的原则性的区别。绝对存在者作为一个拥有自己内容的存在,是一个统一体,但同时也不排除多,因为绝对存在者包含了一切,一切当然有多的一面。绝对存在者与自己的内容(即一切)之间的关系如何?“第一,绝对存在者在直接的实体统一之中,或在与自己的无分别之中拥有这个内容,它被确定为统一的实体,在自己的绝对能力之中实在地包含着一切;第二,绝对存在者显现着或实现着自己的绝对内容,把它与自己对立,或通过自己的自我规定的行为把它从自身中分离出来;最后,第三,绝对存在者在自己的内容里保存或肯定自己,或者在现实的、被中介化的或已经与原来的内容或本质,即与一切分化了的统一里实现自己,换言之,绝对存在者在他者中找到了自己,或者是永远地向自己复归的存在者,是属于自己的存在者。”^① 绝对存在者是以三种不同的方式拥有同一个绝对内容(即一切)的,所以索洛维约夫指出,必须承认在绝对存在者里有三个唯一的、不可分的主体,

① 索洛维约夫:《神人类讲座》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第85页。

它们的主要区别是拥有绝对内容的方式不同。三一的存在形式可以用三个词来表示：“在自身中的存在”、“为自己的存在”、“属于自己的存在”或“在自己那里的存在”¹⁾。这是上帝的三个相互不可分离的主体。

绝对存在者拥有存在,但不受存在的限制,而是超越任何存在。绝对存在者与自己的内容的关系是靠逻各斯来实现的。绝对存在者借助逻各斯创造世界。另外绝对存在者与存在一起,就是绝对的本质。关于描述绝对存在者的这些概念,索洛维约夫自己的说法也不尽一致,在这里我们对这个区分不做进一步的说明,只把他自己提出的描述绝对存在者与自己的内容之间的关系范畴表列在下面:²⁾

绝对存在者 (绝对)	2)存在 (逻各斯)	3)本质 (理念)
1)绝对……………精神	意志	善
2)逻各斯……………理智	表象	真
3)理念……………灵魂	感觉	美

绝对存在者是个性的主体,索洛维约夫认为这是犹太教对上帝的意识的贡献。这个主体所愿望的(意志)、所表象的和所感觉的是同一个东西,即自己的一切。这个一切在本质上是善的、真的和美的。他以最简洁的方式给绝对下了一个定义:“绝对在美中

1) 索洛维约夫:《神人类讲座》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第97页。

2) 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第261页。

通过真实现着善。”^① 这就是索洛维约夫关于上帝的定义,如果说给上帝下定义的话。在这里,索洛维约夫是通过世界上的真、善、美来确定绝对存在者的,但这个世界是如何来的?这是创造问题,是谈论上帝时必须涉及的。但他很少谈论创造问题,他所关心的是——一切统一问题,一切统一就是上帝的实质。这不能不给人以泛神论的印象。所以,这里所理解的绝对存在者(上帝),与基督教里的上帝不完全一致,他对上帝的理解带有明显的诺斯替教的倾向,他的上帝是哲学里的上帝。尽管如此,索洛维约夫的上帝还是三位一体的上帝,他认为:“上帝—圣父就自己的本质而言不可能没有道,这是它的表现者,也不可能没有圣灵,这是它的确定者;同时道和圣灵不可能没有第一个主体,第一个主体就是被其中的一个所表现的,被另一个所确定的,它是它们共同的根源和始原。”^②

索洛维约夫关于上帝的理解,深受斯宾诺莎的影响,这是索洛维约夫的研究者们公认的。但是,我们认为,另外一个明显的事实是,索洛维约夫对上帝的理解还与黑格尔的存在概念有关,在黑格尔那里,存在是他的学说的出发点,但正如他自己承认的,这个作为出发点的纯存在是无,因此,黑格尔通过理性的手段,围绕着无的概念建立了自己的庞大的哲学体系。因为这个体系是以无为基础和对象的,所以,我们完全有理由把这个哲学体系与佛教联系在一起,因为它们的对象是一致的,不一致的是研究的方法。索洛维约夫认为,佛教只是人类宗教意识发展史上的

① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第104页。

② 同上书,第90页。

一个环节,不是完善的宗教意识。为了拯救黑格尔的体系(不管怎么说,这个体系是人类理性所能取得的最高成就),索洛维约夫用绝对的存在者代替了空洞的无,建立了自己的体系。如果说黑格尔从哲学里把上帝赶出去了,那么,索洛维约夫又把上帝请回哲学领域。

5. 神人与神人类

神人类思想是索洛维约夫神学的核心。他要建立一种新型的基督教意识,而神人类思想就是这个新的基督教意识的核心内容。

在神和人的关系问题上,索洛维约夫明确地坚信,人是有神性的。在人的身上既有渺小的一面,因为他是被造物,又有伟大的一面,因为他是个特殊的被造物,是按照神的形象和样式造的。尽管人在此世的生命是有限的和相对的,但“人的个性,不是一般意义上的人的个性,不是抽象的概念,而是现实的、活生生的个人,每一个个别的人都有绝对的、神性的意义。基督教与当代世俗文明在这个论断上是一致的。”^① 确实,当代世俗文明甚至把人当作神来崇拜。索洛维约夫认为,神性不仅属于神,还属于人,区别只在于,“神性在上帝那里是永恒的现实,而人只能达到它、获得它,在此,神性之于人只是可能性,只是渴望。”^② 人相信基督,按照基督教导生活,就是达到和获得这个神性,这就是人生的实质内容。因此,人生应该是永恒的,人可以获得永生。^③

① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第20页。

② 同上书,第26页。

③ 同上书,第119页。

这就决定了人的特殊地位,他是上帝和被造物之间的自然中介,如果说神自身作为绝对存在者是第一个一切统一,那么人作为上帝的形象和样式就是第二个一切统一。“人在自己的意识里接受并携带着神的永恒理念,同时,根据自己的实际来源和存在,人不可分割地与外部自然界相连,所以,人是上帝和物质存在的自然中介,是把联合一切的神的原则向自发的众多存在的贯彻者,是宇宙的建设者和组织者。”^① 只是由于人自身的堕落,他才无法自己直接完成其作为自然中介的伟大使命。

神也有人性,这一点最直接地体现在神的化身现象里。根据索洛维约夫的论述,自然宗教里的神是没有人性的,希腊唯心主义的理念世界与实在的世界之间更是没有任何关系,而犹太教里的神是绝对的个性,绝对的“我”,是人的对立面,远离人,那么,在基督教意识里,神与人结合了,神成了人,即道成了肉身,其目的是为了拯救堕落的人类,这是基督教的实质特征之一。基督教所理解的神是三位一体的神,那么神的化身指的是什么?索洛维约夫认为:“在耶稣身上化身的不是先验的上帝,不是绝对封闭于自身的存在之完满(这当然是不可能的),而是上帝一道化身了,即道向外显现,……”^② 耶稣基督是神的化身,但他是人,是圣母玛利亚所生,作为人,他与一般的人不同,他是精神的人。这个精神的人是神与人的结合,因此在精神的人的身上既有神的特性,又有人的特性,即他是神人的个性,其中“包含着两个本质,拥有两个意志”。^③

① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第140页。

② 同上书,第154页。

③ 同上书,第156页。

耶稣基督是神人,是精神的人,他是第二个亚当。第一个亚当是自然的人,这第二个亚当则是精神的人。第一个亚当不仅只是一个人,而且他身上包含着整个自然的人类,同样,第二个亚当身上则包含着复兴了的整个人类,即精神上的人类。^①

关于人类,索洛维约夫在《完整知识的哲学基础》一书的第一部分(导言:论历史发展的规律)里进行了详细的论述。其核心思想是,作为人类历史发展的主体的人类是个有机体。此后在《神人类讲座》里,他对这个思想做了进一步的具体发挥。在这里,人类仍然被理解为一个整体,是由“所有的人构成了一个同样完整的、同时是普遍的和个性的有机体,这个有机体是神的有机体的必然的实现和存放处,这是人类的有机体。”^② 这个人类有机体一方面是所有被造物的中心,另一方面又是神的原则的实现,是神的形象和样式,因此人类是个双重的存在物,“它在自身里包含了神的原则和被造物的存在,但却不被这个或那个所完全确定,因此是自由地存在的;它所固有的神的原则使它从自己的被造本质里解放出来,而它的被造本质使它相对于上帝成为自由的。”^③ 既然是有机体,就应该有自己的灵魂(如同人有身体和灵魂一样),人类的灵魂就是世界灵魂(索洛维约夫曾经把索菲亚等同于这个世界灵魂)。人类的灵魂就是理想的人类,或理念的人类、人类的理念。因此,世界灵魂表达了人类的理想方面,正是这个方面构成了神人类的基本的组成部分。世界灵魂不是被造的,是先验地包含在神的原则里的。但是,在世界过程里,

① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第152页。

② 同上书,第118—119页。

③ 同上书,第131页。

世界灵魂由于自己的自由而堕落了,即远离了神的原则(一切统一的原则),人类的现实因此成了分裂的现实。但这个分裂不可能是永恒的和无限的,世界灵魂最终必然地与神的原则结合,这是世界灵魂的最终使命,因此,人类的历史使命当然也是与神的原则的结合,人类历史的过程就是这样一个过程,最终人类将达到神人类。但是,神人类只是个目的,是人类最终的目的,而且没有神的原则的作用就不可能实现这个目的。所以,实际上人类走向神人类的过程是神的原则和世界灵魂的结合的过程。^① 这个过程几经挫折和诱惑,至今人类还没有彻底地摆脱最后一次(物质上的)诱惑。未来的人类,经过几次巨大的诱惑之后,必将走向理想的人类,即世界灵魂与神的原则的再次的自由结合。不管怎么说,人类最终要实现自己的使命,达到神人类,这是索洛维约夫的《神人类讲座》的一个基本的结论:“传统形式的宗教的出发点是对上帝的信仰,但没有把这个信仰贯彻到底。当代的非宗教文明的出发点是对人的信仰,但这个文明也是不彻底的,它没有把自己的信仰贯彻到底;彻底地被贯彻了的,彻底地被实现了的这两个信仰,即对上帝的信仰和对人的信仰,将在统一而完满的和完整的神人类真理中获得一致。”^② 人类的最终归宿就是精神上的人类,或者说是精神上复兴了的人类,即神人类。

6. 索菲亚学说

神人和神人类思想不但是索洛维约夫神学的核心内容,也

① 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第133—137页。

② 同上书,第27页。

是俄罗斯宗教哲学和神学的突出内容,这个主题在西方的神学里没有受到如此的重视。但是,无论是神人还是神人类,都是基督教的基本观念,是公认的神学思想。神为了人而化身了,神来到了我们的世界,这是基督教里的事实。但是,如何理解这个事实,即如何理解神和人(人类)、世界的关系?索洛维约夫在这方面的贡献是利用古老的索菲亚概念解释了这个关系。当然,他因此遭到了传统基督教神学方面的严厉的指责。

索菲亚观念在索洛维约夫的整个创作中(无论是哲学、神学还是诗的创作)都是个突出的主题,这个主题与他内在具有的神秘主义情怀有直接的关系。据说他在9岁时就对索菲亚有过形象的感受,这个感受在他23岁去国外旅行时再次地出现,他对这个感受进行了“描述”,这就是他的著名的诗作《三次约会》(即与索菲亚的三次相遇)。在这一年他还以索菲亚为名写了一部未完成的、一直没有发表的著作,其内容就是作者与索菲亚的对话,在这里作者提出了他后来进行展开的许多基本思想。在《完整知识的哲学基础》、《神人类讲座》等早期著作里他对索菲亚观念进行了哲学上的概括。对这一观念的较为详细的论述是《俄罗斯和普世教会》一书。在他的最后一部著作《三次对话》(1900)里还有索菲亚思想的痕迹。所以说,他一生的创作都与索菲亚有关。但是,他对索菲亚的理解和解释是不一致的。后来的他的追随者对索菲亚的诠释也各不相同。

古希腊人把哲学就称为爱智慧,这个智慧就是索菲亚。在宗教领域,索菲亚就是神的智慧。索洛维约夫在《神人类讲座》里指出了索菲亚观念的来源是《圣经》后典的《所罗门智训》(在这里有对神的智慧的赞美),此外,索菲亚的观念在《旧约》(如

《箴言》里出现过,甚至《新约》里也提到过这个观念。^① 索洛维约夫是按照自己的理解引进索菲亚的概念的,他认为,任何事物(或有机体)里,都包含着两个统一,一方面是把多个元素归为自己(作为一个统一体)的积极的统一,另一方面就是这个被统一了的多,它也是个统一体。前者是产生的统一,后者是被产生的统一。同样,在绝对存在者那里,也有两个相应的统一。第一个产生的统一就是绝对自身,第二个被产生的统一就叫作索菲亚。“如果我们在绝对里把它自己,即绝对存在者,与它的内容、本质或理念区分开来,那么我们可以在逻各斯里找到绝对存在者的直接表达,在索菲亚里找到内容、本质或理念的直接表达,所以,索菲亚因此是被表达出来的,被实现了的理念。存在者区别于自己的理念,但同时与它又是同一个东西,同样,逻各斯也区别于索菲亚,同时内在地与之结合。索菲亚是神的身体,是被神的原则所渗透的神的物质。基督在自身中实现着神的统一或拥有神的统一,作为完整的神的有机体,他同时是普遍的和个性的有机体,这个基督既是逻各斯又是索菲亚。”^② 在这里索菲亚不是绝对存在者自身,而是它的理念的实现。在基督教的意义上,索菲亚就是上帝的身体,是基督的标志。索洛维约夫还把索菲亚看作是人类的原则,“索菲亚是理想的,完善的,是永恒包含在神的本质或基督之中的人类。”^③ 理想的人类就是世界的灵魂,所以,索菲亚就是世界灵魂。至少在《神人类讲座》里,他把索菲亚等同于理想的人类或世界灵魂,比如他在

① 《罗马书》11章33节;《以弗所书》3章10节,等等。

② 索洛维约夫:《完整知识的哲学基础》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第108页。

③ 同上书,第113-114页。

谈到世界灵魂时说：“这第二个产生的统一与原初的神的逻各斯的统一对立，如我们所知，它就是世界灵魂，或理想的人类（索菲亚），它在自身里包含着所有独立的存在物或灵魂，并靠着自己把它们联结在一起。”^①

索洛维约夫关于索菲亚的这个理解，即与世界灵魂等同，在他的晚期作品里发生了变化，比如在《俄罗斯和普世教会》一书里，他放弃了这个观点，甚至认为它们是对立的。在他看来，如果说我们人类的世界是神的世界的反面或对立面，那么“世界灵魂自身就是圣智慧（即索菲亚—译者）的对立面”。^② 索菲亚参与世界的创造，参与宇宙过程和世界过程，它与世界灵魂之间有着密切的关系却不完全等同。索洛维约夫在这些方面的论述很多，但包含着许多含混的地方。为此，洛谢夫甚至指出，索洛维约夫对索菲亚的理解有十种之多。^③

7. 神权政治社会

索洛维约夫认为，完整性不仅是知识领域的要求，而且也是创造领域和实践活动领域的要求。整个人类意识更需要完整性，分裂是人类意识的敌人。完整知识只是人类意识中的一个领域。而且，完整知识也不仅仅在知识领域里才有意义，其实，达到完整性的知识在其他领域里也有所表现，因为人类的意识在本质上就应该走向完整。完整知识在创造领域的反映就是完整的神秘，是创造的最高境界（绝对的层次），在社会实际领域的反映就

① 索洛维约夫：《完整知识的哲学基础》，见《索洛维约夫著作选》，两卷本，莫斯科1988年俄文版，第131页。

② 索洛维约夫：《俄罗斯与普世教会》，莫斯科1991年俄文版，第335页。

③ 洛谢夫：《索洛维约夫及其时代》，莫斯科1990年俄文版，第231—253页。

是完整的社会,是人类社会发展的最高层次。完整的社会是人类社会的最高理想,是人类社会的最终目标。这就意味着人类社会是发展的,在这个意义上,人类的意识也是发展的,人类意识的每一个领域也都是发展着的。既然是发展的,就应该有个发展的过程,就应该有一个终点或目的。索洛维约夫在这里为人类社会构造了一个理想,这个理想就是人类意识发展的顶峰,也是现实的人类发展的最终目的。在这里,揭示的是人类意识的动态方面。索洛维约夫把从黑格尔那里学到的辩证法应用到发展理论中,认为任何作为有机体的事物,其发展过程都应该经历三个阶段:初始阶段、过渡阶段、完善阶段。索洛维约夫认为人类社会要经历的三个主要阶段是:多神崇拜时代、基督教时代、神权政治社会时代。其中,多神崇拜时代是指基督教产生之前的人类社会发展阶段,基督教时代是自基督教产生直到现在这个阶段,基督教时代至今还没有结束,也就是说人类社会发展的第三个阶段——神权政治社会时代还没有到来,它是人类社会发展的最终目的。

在多神崇拜时代,人类意识的所有领域和层次以合为主,最初的精神社会和政治、经济社会之间不存在明显的区别;神学、哲学和科学之间也没有分化;神秘、美术、工艺艺术在这个时代也是混在一起的。然而,在以合为主的这个时代里存在着各种分化的趋势。多神崇拜自身就标志着这种分化的倾向,其结果便是基督教从中分化出来。

自基督教产生以来,人类社会进入了第二个发展阶段,即基督教时代。在这个时代里,人类意识的各个领域和层次(针对历史而言,历史的现实与意识是一致的,都是历史的事实,但针对未来,人类的意识永远是一种理想)进一步分化,首先是社会、知

识和创造这三个领域之间的分化,然后是每个领域里的各个层次之间的分化。分化是基督教时代的主要特征。在社会领域里,世俗国家与教会之间分化后,它们之间一直处在紧张的斗争关系之中。教会自身也在分化,首先天主教会与东正教会分裂了,然后新教从天主教里分了出来。经济社会与教会、国家之间的界限越来越明显。在知识领域里,分化的主要标志是,包含着物质层次(经验科学)在内的形式层次(哲学)与最高层次(神学)的分化。科学与哲学之间的分化相对较晚,直到中世纪,它们都是在一起的,它们都是神学的奴仆。神学曾经企图在知识领域里拥有绝对的统治权。到了近代,自然科学(实证科学)从哲学中分化出来,走上了独立发展的道路。在创造领域里,一切分化也都是从中世纪开始的。

索洛维约夫认为,未来社会是个完整的社会,它将吸收人类社会发展史上的一切积极的東西。人类社会应该联合起来,战胜分裂,达到统一的神权政治社会的理想。当然,人类联合的力量不仅仅取决于人类自身,还应该有上帝的帮助,人类必须借助神的启示,才能达到理想的社会。在理想的社会里,人类意识的所有领域都将达到伟大的综合。这就是“完整的创造”,或“自由的通灵术”;“自由的神智学”,或“完整知识”;“自由的神权政体”,或“完整社会”。在人类发展的第三个阶段上,人类意识在绝对层次上将达到统一,这个统一与第一个阶段上的多神崇拜时代有共同之处,但也有绝对新的特征,这个新的统一是人类这个发展主体的完全新的、完整的生命,是精神的人类,即神人类。

具体地说,所谓的完整的社会,即自由神权政体,或自由神权社会,是由经济社会(地方自治)、政治社会(国家)和精神

社会(教会)的有机结合所构成的理想社会,在这个理想的社会里,各组成部分都有自己独特的职能,但教会应该占绝对主导地位,这个思想在索洛维约夫的《完整知识的哲学基础》里已经有过初步的论述,后来在《神人类讲座》里获得了进一步的阐述。索洛维约夫把基督在旷野里所遇到的三个试探^①分别看作是肉体的诱惑,理智的诱惑和精神的诱惑。基督经受住了这三大诱惑的考验。人类也经历了这三大诱惑,但主要是西方的人类,即天主教世界和新教世界。天主教会用暴力手段来达到使人服从信仰的目的,信仰变成外在的东西了,这是精神的诱惑。新教迷恋理性主义,企图在人的理性基础上建立社会秩序,因而也排斥了信仰自身,这是18世纪的启蒙运动和法国的大革命思想的基础。这是西方人类(新教教会)所经历的第二个诱惑,是理智的诱惑。西方人类经历的第三个诱惑是物质上的诱惑(根据《马太福音》,在基督那里是第一次诱惑),主要表现在社会领域的经济社会主义和科学上的实证主义。这个诱惑在西方还没有结束,但其后果是明显的,一方面教会世俗化了,另一方面人类也无法仅仅在物质的基础上建立理想的社会。索洛维约夫认为,东方教会(拜占庭和俄罗斯)没有受到这些诱惑,基本上保留了基督教的真理,但只是表现在民间的信仰里。所以,东方教会也不是完善的。理想的社会应该是东西方的自由联合。如何联合?具体的答案在另一部早期著作《抽象原则批判》(1877—1880)的伦理学部分,这个部分后来被改写成《善的证明》(1899)。索洛维约夫在该书里证明,人生的意义就在于绝对的善。既然如此,这个绝对的善应该成为理

① 《马太福音》4章1—11节,或《路加福音》4章1—13节。

想社会的基础。那么理想社会的统治形式是什么样的呢？首先是两大权力的有机结合：基督教的最高级的神职人员（第一神父）的权力和世俗权力（国家首领）的结合。此外，还需要第三个力量——先知，这个力量在犹太民族的旧约时代发挥了巨大的作用，基督教产生以后先知被排挤了，但在理想社会里，先知作为一个必要的力量应该被恢复。第一神父代表的是人类的过去，国家首领代表的是现在，先知代表的是未来。理想的社会就是这三个力量的有机结合，而且当然是以第一神父为主导。尽管在这里索洛维约夫还没有明确地说出来，但第一神父实际上就是天主教的教皇。^①

如果说以上的关于神权政治的思想都是索洛维约夫在 19 世纪 70 年代表述的，那么，到了 80 年代，他不仅在理论上完善这个思想，而且在实践上努力实施它。他开始倡导教会联合运动。在理论上，他企图通过巨著《神权政治的历史与未来》彻底地给以阐述。按照原来的打算，这是一部历史、神学和哲学著作，但最后只出版了第一部《神权政治》（1885—1887），副标题是《通向真正生活的普世历史之路的研究》。第二部《教会历史哲学》和第三部《神权政治的任务》最终没能写成，但第二部的一些内容被收入《俄罗斯与普世教会》（1889 年法文版）。索洛维约夫这时已经开始猛烈地攻击传统的东正教会，相反，对西方的天主教会表示出明显的好感。因此，他的这方面的著作几乎都是在国外出版的。他甚至把东正教会排除在理想社会组织形式之外。当时的

① 参见索洛维约夫：《善的证明》，莫斯科 1996 年俄文版，第 400—402 页，或《索洛维约夫著作选》，两卷本，莫斯科 1988 年俄文版，第一卷，第 541—543 页，及《神人类讲座》，第十一、十二讲。

罗马教皇得知索洛维约夫的这个想法后表示,这是个好的思想,但只能靠奇迹来实现。然而,奇迹未能出现,索洛维约夫在这方面所作的实际努力最终都归于失败,不论是在西方还是在自己的祖国,他都没有得到支持。进入90年代,他对自己的神权政治社会的思想也失望了(或者,准确地说,他对人类的未来失望了)。但是,他在完整知识和一切统一思想基础上提出的关于教会普世联合的思想甚至对今天的宗教意识也是有启发意义的。

8. 末世论

按照世界观类型来说,索洛维约夫是个浪漫主义者,在更大的程度上可以说他是个神秘主义者,但无论如何不像个悲观主义者。然而,在其生命的最后几年里,他的末世论意识异常强烈,不再关心自己的神权政治理论,即在人间建立一个理想国。他意识到,人类自身也许永远也不能建立起这样的理想国,因为他发现,恶的因素在人类生命里的地位和作用必须完全重新评价。他开始怀疑自己对善的理解,怀疑自己对善所作的证明,所有这些思想集中体现在他晚年写的《关于战争、进步和世界历史终结的三次对话》(简称《三次对话》),在这里,他深刻地批判了托尔斯泰关于善的理论,同时不难看出他对自己以前关于善的观点的清算。关于这一点也为许多学者所承认,如舍斯托夫(1866—1938)就曾经指出过这一点。^① 为了表达自己的思想,索洛维约夫选择了对话的形式,他最后竟然编出一个故事,这就是其最后一部作品《关于敌基督的小故事》。这是《三次对话》的一个附录,

^① 舍斯托夫:《思辨与启示:索洛维约夫的宗教哲学》,见《舍斯托夫文集》,莫斯科1995年俄文版,第332—333页。

他的末世论思想就体现在这里。我们看一看他是如何描述世界的末日的。值得注意的是,《关于敌基督的小故事》写于1899-1900年。

在这个故事中,索洛维约夫当时预言到,20世纪是大规模战争和革命的世纪。其中,最大的一次战争是由日本人挑起的。日本人复兴了泛蒙古主义(泛指与西方对立的东方思想),利用西方内讧之机,先后占领了周边国家,然后是北京。借助中国的丰富资源,日本人开始了向欧洲的进攻,战败了俄罗斯后,在短短的几年时间里,整个欧洲都在日本人的统治之下了。这个统治持续了大约半个世纪。欧洲人终于觉醒了,推翻了日本人的统治。获得了解放的欧洲开始联合。但以什么为基础呢?欧洲的基督教一直处在分裂状态,基督教成了分裂的基础,而不是联合的基础。欧洲人陷入了迷茫状态。就在这时,在那里出现了一个超人。他很年轻(33岁),是个思想家、作家和社会活动家,自认为是上帝的儿子,而且是唯一的儿子。“基督先于我而来,我是第二位的;但在时间上的后者,在实质上是前者。我是在历史结束时最后来的,但正是因为我是完善的,最后的救世主。那个基督是我的先驱。他的使命是为我的出现做准备。”^①他指责基督没有完成拯救人类的使命,相反,使人类分裂了。“宣传道德之善,并在自己的生活里实现之的基督是人类的改造者,我则是这部分被改造的人和没有被改造的人的恩人。我给所有的人他们所需要的东西。基督是个道德主义者,把人分为善人和恶人,我则用幸福把他们联合起来,因为幸福是善人和恶人都需要的。我是

① 索洛维约夫:《关于敌基督的小故事》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第二卷,第741页。

上帝的代表,这个上帝用自己的阳光照善人和恶人,用雨露滋润义人和非义人。基督带来的是纷争,我带来的是和平。他用末日的审判来威胁人类。但最后的审判官是我,我的法庭不仅是真理的法庭,而且是慈善的法庭。在我的法庭上将有真理,但不是惩罚的真理,而是分配的真理。我将区分所有的人,给他们每一个人所需要的东西。”^①超人怀着这样的意识等待着“自己的时刻”,他开始著书立说,影响越来越大,最后成为全欧洲各国联盟的最高领导者,成了欧洲合众国的总统。仅仅用了两年的时间,超人就解决了帝国的所有政治和经济问题。但是,超人自己也意识到,人除了政治和经济的需求外,还有一些别的需求,比如宗教的需求。同时,尽管基督教世界大多数人已经不再相信基督了,但剩下的信徒却很虔诚。基督教各派的教徒们发现超人的统治违背了上帝的训诫,开始对超人的统治发生怀疑和强烈的不满。

于是,超人认为有必要组织召开普世大公会议,以缓解宗教带来的紧张局势。某一年的9月14日,大会在圣城耶路撒冷召开,世界各地的基督教教徒代表参加了这次大会。其中有三个人特别引人注目,教皇彼得二世,代表天主教徒,他对超人持不信任的态度;长老约翰,代表东正教徒,他不是官方的宗教领袖,但在俄罗斯民间是个十分著名的人物,甚至传说他是使徒约翰,从未死过,并在最近公开露面;恩司特·鲍利,代表新教徒,他是德国最有学问的神学家,是个教授。^②超人召开大公会议的目的,

^① 索洛维约夫:《关于敌基督的小故事》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1988年俄文版,第二卷,第741页。

^② 显然,这里的三个人分别是天主教的庇护使徒彼得、东正教的庇护使徒约翰、新教的庇护使徒保罗的化身。

不是为了基督教的教义(如以前的基督教大公会议那样),甚至没有基督教的目的,而是不惜一切代价让基督教界承认自己的统治。他分别针对基督教三个派别的不同特征和需求,利用各种诱惑手段,俘虏了一大批教徒。就在这时,长老约翰站起来,坚定地指责超人是“敌基督”,结果被当场杀害。愤怒的教皇彼得二世站起来,称超人为该隐,高呼把超人永远地开除教籍,结果遭到了同样的命运,当场被杀害。鲍利教授声明与被革除教籍的超人断绝一切往来,带领所剩不多的信徒逃到荒漠里,等待真正的主基督耶稣的来临。大公会议最后选举了新的教皇,所有的基督教派别都在新教皇周围联合起来,服从超人的统治。人们甚至为这个联合欢呼。

后来,被杀害的长老约翰和教皇彼得二世都复活了。长老约翰建议,所有的基督教教徒都在教皇彼得二世的领导下联合(这曾是索洛维约夫的一个梦想)。于是,教皇带着自己的所有信徒去了神圣的西乃山。同时在超人的国里,犹太人起义,超人对他们进行了残酷的镇压,但最后,超人自己在一场大地震中死亡。被杀害的犹太人和基督教徒都复活了,与基督一起进入了千禧年王国。敌基督的统治就这样灭亡了。基督教世界梦寐以求的普世联合就这样地实现了。

索洛维约夫曾经坚信的,曾经为之证明的善的力量最终也没能战胜恶的力量,因为世界的末了出现了敌基督的统治。他晚年才理解,恶不仅仅是一种不足,不仅仅是不完善,因为不足或不完善可以随着善的力量的增长而逐渐地被消除,恶是实在的力量,至少是人的力量所无法战胜的力量。也就是说,善的力量自身是不能够自足的,善不是万能的。在索洛维约夫这里,敌基督的形象很类似于陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》里大法官的

形象。故基督所代表的是世俗权力,是恶的力量。而人类的弱点就是对这个恶的力量的服从。这才是现实。面对这个现实,任何理论,任何形式的乌托邦都无能为力。索洛维约夫的神权政治理论最终也没能逃脱任何乌托邦都共有的命运。

无论是从主题上看,还是从内容上看,索洛维约夫的神学思想都是十分丰富的,他的神学思想与其独特的信仰是分不开的。他曾经丧失信仰,后来又找到了,他又回到了信仰上来,但不是传统的信仰,不是天主教的,也不是东正教的和新教的,而是完全新的宗教信仰。这个信仰确实是基督教的,因为他完全接受基督教的基本教义,不赞同的是教会对教义的解释。尽管他曾经声明自己要为“我们的教父的信仰证明”,^①但他毕竟超越了教父的传统。也许,正是这个超越,才构成了独特的俄罗斯东正教传统,特别是俄罗斯东正教神学。

尽管索洛维约夫的神学体系没有最终建立起来,但轮廓已经清楚,其中几乎涉及了神学的所有重要主题,而且都获得了独特的解决。我们在这里介绍的他关于新的基督教意识、一切统一、神人和神人类、索菲亚、神权政治以及末世论等学说,在俄罗斯神学史上都具有开创性的意义。此外,他关于宇宙论、俄罗斯的神学使命、爱的神学意义等方面的思想(详见本书第四章)也都成了后来俄罗斯神学探索的根源。索洛维约夫为俄罗斯神学定下了基调,他的神学思想不但影响了宗教哲学家,而且还为神学家们所重视。不过,他对上帝的理解,对基督教生活的理解,特别是教会的态度,很难为官方的教会所接受,也很难为保守的东

^① 索洛维约夫:《神权政治的历史与未来》,见《索洛维约夫全集》,圣彼得堡1911—1914年俄文版,第四卷,第243页。

正教教徒所接受。

索洛维约夫是从对西方哲学的批判开始自己的创作道路的,在这个批判里,他发现西方哲学世俗化了,同时也意识到俄罗斯哲学的宗教使命。从索洛维约夫开始,俄罗斯哲学走上了一条完全独特的道路。独特的俄罗斯哲学是独特的俄罗斯神学的基础,在这个意义上可以说,索洛维约夫是独特的俄罗斯神学的奠基人。

二、叶夫根尼·特鲁别茨科伊

索洛维约夫思想的最近的追随者之一,叶夫根尼·尼古拉耶维奇·特鲁别茨科伊于1863年9月23日(旧历10月5日)出生在莫斯科,是谢尔盖·特鲁别茨科伊的弟弟,他们之间在年龄上只差一岁,青年时期的经历也基本一致。在中学学习期间,叶·特鲁别茨科伊经历了宗教信仰上的危机,在阅读陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》和索洛维约夫的《抽象原则批判》后,据他自己说,特别是在听到贝多芬的第九交响曲后,获得了关于上帝存在的启示,重新转向宗教立场。1881年中学毕业后,叶·特鲁别茨科伊进入莫斯科大学法律系学习,1885年毕业后在法律学校教书,1892年获得硕士学位,学位论文的主题是关于圣奥古斯丁(354-430)哲学,1897年获得博士学位,学位论文研究的是6世纪西方的基督教。叶·特鲁别茨科伊先后在基辅大学(1890—1905)和莫斯科大学(1906—1918)教书,并参与组建了莫斯科大学心理学会和纪念索洛维约夫宗教哲学学会,他还是当时影响很大的哲学方面的杂志《路》的组织者和出版者。作为索洛维约夫的朋友、追随者和批评者,他写了两卷本的

《索洛维约夫的世界观》，这是研究索洛维约夫思想的经典之作。叶·特鲁别茨科伊积极参加社会活动，曾经是国务委员会的成员(1907-1908)，在1917年俄罗斯东正教会宗教会议上，他当选为大会两个主席之一(代表平信徒)。在国内战争期间他完全站在布尔什维克的对立面，是白俄运动的重要思想家之一。1920年1月23日，叶·特鲁别茨科伊在黑海边上的城市新罗西斯克去世。其主要著作有《古希腊的奴隶制》(1886)、《5世纪西方基督教宗教社会理想：圣奥古斯丁的世界观》(1882)、《11世纪西方基督教宗教社会理想：格里高利七世及其时代的政论家们关于天国的思想》(1897)、《法哲学的历史(古代和近代)》(1894)、《尼采哲学》(1904)、《法学百科全书》(1908)、《柏拉图的社会乌托邦》(1908)、《索洛维约夫的世界观》(两卷本，1912—1913)、《战争的意义》(1914)、《古代俄罗斯圣像绘画中的两个世界》(1916)、《颜色中的理性：古代俄罗斯宗教绘画中关于生命的意义问题》(1916)、《无政府主义思想和反革命思想》(1917)、《认识的形而上学前提：论对康德和康德主义的克服》(1917)、《对过去的回忆》(1917)、《生命的意义》(1918)、《圣像中的俄罗斯》(1918)、《动物王国与俄罗斯的未来复兴》(1919)、《回忆录》(1922)和《一个难民的路途札记》(1926)等。

《生命的意义》一书是叶·特鲁别茨科伊站在东正教的立场上对自己的思想所进行的系统表述。他自己承认：“这本书是作者全部世界观的表达，是他整个一生的结果。”^①作者一生都在寻找生命的意义。在此他肯定生命是有意义的，否则对生命

① 叶·特鲁别茨科伊：《生命的意义》，见《生命的意义：原著选集》，莫斯科1994年俄文版，第246页。

意义的探索就是无意义的了,而且无意义的世界也不值得在其中生活。只是生命的意义并非直接地表露在外面,而是被掩盖着,所以,才需要努力探索之。生命的意义是存在的,这一方面为寻找生命的意义提供了理论基础,另一方面为认识这个意义提供了实际的可能性。叶·特鲁别茨科伊认为,生命的意义就在于寻找永恒真理。真理是一切统一的思想 and 一切统一的认识。“真理是关于一切的完善和绝对意识的完满。”¹⁾“对真理的寻找就是在我的意识中寻找绝对意识,在绝对意识中寻找我的意识的一种企图。”²⁾于是,他把意义与意识联系在一起,寻找意义的过程实际上就是一个在意识里的认识过程。然而,要寻找绝对真理,我们有限的意识自身是不够的,必须要假定绝对意识的存在。我们的意识(或理性)与绝对意识(或一切统一的理性、绝对理性)有原则的区别,“我们的理性的特征是,它只有借助一切统一的或绝对的意识才能进行思考和意识。相反,后者的主要特征是绝对的独立性和绝对自我规定性。”³⁾人靠自身的力量无法找到生命的意义,所以才有各种宗教产生,目的就是帮助人们寻找生命的意义。但是,叶·特鲁别茨科伊认为,在所有的宗教里只有基督教才能给出关于生命意义问题的肯定解决。一般地说,宗教意识就是在永恒的生命和暂时的生命之间找到结合点,“所有的宗教都这样或那样地提出这个任务:寻找永恒的生命——这是它们共同的主题;但只有宗教中的宗教——基督教才获得了成功,达到了这个目的。只有一个基督教

1) 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1991年俄文版,第259页。

2) 同上书,第259页。

3) 同上书,第264页。

肯定神的完满同追寻着和渴望着的被造物世界这两个原则在未来的完满结合。”^①在这个问题上,他的立场是坚定的,“二择一:或者上帝和世界之间的不可分和不混合的结合正在实现着并且必将实现,或者整个世界过程是无意义的。或者基督教关于生命价值问题的宗教解决方案,或者直接拒绝信仰生命的价值,同时放弃任何宗教。这里的问题不是在宗教之间进行选择,而仅仅是在基督教和完全的无宗教之间的选择。”^②叶·特鲁别茨科伊认为,基督教信仰的本质首先是对基督的信仰,相信基督是完善的上帝,同时是完善的人。基督教的特点不是神的化身这个事实,因为在其他宗教里也存在着神的化身,而是神和人的本质不可分和不混合的统一。基督教是神人的宗教。作为神人的基督为生命意义问题的解决提供了典范、基础和希望,因为基督彻底地战胜了死亡,而死亡是对生命意义的最大威胁。

《生命的意义》的第二章是神正论,神正论在这里有其独特的意义。任何对生命意义问题的解决都会遭到怀疑,对生命意义的怀疑就是对上帝的怀疑,反之亦然。“一方面我们所寻找的思想的含义和生命的意义是一切统一;另一方面我们在寻找。这个事实表明,在我们的思想和生命里没有这个一切统一,没有我们要寻找的这个意义。”^③如果我们的生命没有意义,就说明我们的生命是在一切统一之外,是一切统一的他者。于是,在一切统一(绝对、上帝)之外有了一个他者。这显然是个矛盾。既然有一

① 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第259页。

② 同上书,第259页。

③ 同上书,第315页。

切统一(绝对、上帝),那么为什么在它之外还会有个他者呢?叶·特鲁别茨科伊认为,绝对与它的他者之间的矛盾是“矛盾中的矛盾”。他把对这个矛盾的解决方案分为三类,一类是二元论,另一类是一元论,最后是对这两类方案的调和。二元论观点承认两个绝对原则(如善与恶),它们之间进行着斗争,但没有获胜者,于是,最终否定了绝对自身。一元论认为上帝是绝对的,绝对只有一个,其他一切相对的东西都是无意义的。前者否定了绝对,后者否定了他者,结果都没有真正解决绝对与他者的矛盾。这个任务被基督教完成了。基督教意识承认在时间中的世界的现实性,世界与上帝是完全不同的,上帝在时间之外。造物主(上帝)与被造物(世界)之间的不混合性,是基督教最坚决的论断之一。在承认了世界的现实性后,基督教仍然不是二元论的,因为基督教所承认的世界在自身中没有存在,没有独立的原则和基础,世界自身是无。只是通过创造的行为,世界才成为某种存在的东西。世界是在上帝那里开始存在的,它的终点也在上帝那里。“正如上帝与被造物的不混合性是基督教区别于纯粹一元论的主要特征一样,上帝与被造物之间的不可分割性是基督教区别于纯粹二元论的界限。”^①上帝在时间之外,时间是世界的属性。然而作为一切统一的上帝应该在一切之中,比如应该在历史之中。但历史是处在时间之中的,上帝与世界的矛盾在这里又具有了新的形式,即永恒与时间的矛盾。在基督教意识里,时间的意义在于它与永恒性相关,没有永恒性,时间是虚无。同样,在时间中的世界的意义就在于它与永恒的联系之中,即永恒(绝对)是

^① 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第319页。

时间的前提,永恒决定着时间。只有超越了时间上升到永恒,才能认识时间,也就是说,只有在永恒之中才能认识时间。因此,历史的意义在于永恒之中。同样道理,人生的意义只能在永恒之中去寻找,即人生的意义在于寻找作为一切统一的上帝,与上帝结合。

叶·特鲁别茨科伊认为,神正论里最重要的问题是关于恶的问题。上帝是一切统一,是包含一切的绝对。那么,恶是否在上帝之中呢?若不在上帝里,则上帝不是一切统一,若恶在上帝里,那么上帝就不是完满的,不是完善的,因此就不能成为人生追求的目标。其实,这还是绝对与世界的关系问题。按照基督教的学说,上帝与被造物之间的关系是爱,上帝爱所有的被造物,爱联系着作为一切统一的上帝与被造物。但反过来,被造物不一定爱上帝,这是因为被造物拥有自由,被造物有爱上帝的自由,也有不爱上帝的自由。也就是说,被造物有可能反抗上帝,这就是恶。因此,恶的根源在于被造物的自由。自由是必然的,但恶却不是必然的。上帝希望作为被造物的人成为自己的朋友,而不是无任何自由的机器。因此,没有自由,在上帝与人之间就没有友谊,没有友谊就没有爱。如果上帝与人之间是爱的关系,那么人必然地要有自由。“假如人不能够反对上帝,他就不能成为上帝的朋友。”^①因为没有自由的人只是被动的存在物,根本不配成为上帝的朋友。作为上帝的选民的以色列民族不仅拥有反抗上帝的权利,而且经常反对上帝,与上帝斗争。如果人没有自由,那么人就不能给同上帝的结合带来任何新的东西,因此,人就无

① 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第333页。

法参与同上帝的结合,这样的人生是无意义的。叶·特鲁别茨科伊举例说,福音书对基督的宣传是从基督战胜诱惑开始的。在诱惑的面前,人是自由的。基督教在这里建立了上帝与被造物(人)的独特的双向关系,一方面上帝爱世人,另一方面世人有不爱上帝的自由,有选择的自由。人生的意义就在于选择上帝,爱上帝,借助上帝的恩赐与上帝结合。

上帝爱他所造的一切,上帝造的一切都是好的。因为“上帝在自己的永恒计划里预见到一切存在物,预见到它们应该是什么样子:在其时间存在中的每一个时刻的样子,在其最终将进入永恒时刻的样子。”^①由此产生一个问题,个别存在物以及整个被造物的全体,是否符合上帝原来的计划?如果说所有的被造物完全与上帝的计划一致,那么被造物就没有任何自我确定的自由了,这违反了上帝把被造物当作朋友的愿望。但是,如果被造物可以偏离上帝的计划,那么,上帝的全部计划不是被破坏了吗?自由问题在这里再次导致了矛盾。叶·特鲁别茨科伊认为,“意志自由的问题首先是被造物与上帝关于它的思想之间的关系问题。”^②上帝关于被造物的思想(或理念)毫无疑问是绝对智慧的,因为上帝是完满的和完善的。上帝拥有完善的智慧,神的这个智慧就是索菲亚。叶·特鲁别茨科伊从索洛维约夫那里继承了索菲亚这个神学主题,但他对索洛维约夫关于索菲亚的论断进行了修改和发展。他不同意索洛维约夫把索菲亚看作是世界灵魂,不同意把索菲亚当作客观事物的实体。此外,他也不同

1. 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第351页。

2. 同上书,第352页。

意布尔加科夫对索菲亚的理解,即把索菲亚看作是上帝和被造物之间的中介。他还批判了布尔加科夫把索菲亚当作第四位格的观点,认为这些观点都带有诺斯替教派的特征,是与基督教思想不符的。

叶·特鲁别茨科伊认为,索菲亚是上帝关于被造物的思想(或理念)的世界,是被造物的永恒原型的世界。作为理念世界的索菲亚与柏拉图的理念世界同样都是先验的,但是它们之间有实质的区别,在柏拉图那里,理念世界是绝对的存在,而作为理念世界的影子的世界是完全不同的存在,两个世界是隔绝的。而基督教关于索菲亚的学说断定在这两个世界之间存在着一种关系,即决定和被决定的关系。“在时间中形成着的世界是索菲亚的他者,但不是作为外在给定的质料;我们已经看到这个他者不是从外部作为一种必然性加给创造着的圣言的,而是被索菲亚以自己的自由限制而决定的;这就决定了神的圣智慧索菲亚与被造物的关系。”^①但这个他者不是从外边给定的质料(如亚里士多德,在这里上帝只是个宇宙的组织者,而不是创造者),而是由索菲亚的自由限定所决定的,索菲亚决定着世界。按照基督教的学说,上帝是从无中创造世界。叶·特鲁别茨科伊认为,这个无是相对的非存在。因为作为非存在的无,通过上帝的创造行为而被克服,变成了存在。所以,无不是绝对的非存在。基督教与二元论的区别就在这里。

索菲亚是上帝关于世界的计划,是上帝关于被造物的构想、理念世界。作为上帝的理念世界的索菲亚是完善的,不变的。在

^① 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第356页。

索菲亚的世界里没有任何变化和不完善,这里的一切都是完满的。索菲亚是永恒的现实。被造的世界与索菲亚是完全不同的,这个世界被包含在上帝的意识领域里。但上帝的理念在经验世界里并没有完全被实现。经验上的世界不可能完全容纳上帝关于世界的理念。这个理念是世界的开始,是世界的结束,所以,在世界的发展过程中,这个理念是不可能完全地被实现的。上帝关于个别存在物的理念,以及上帝关于整个世界的理念(索菲亚)对于经验世界而言只是潜在的可能性,这个可能性不可能在经验世界里被彻底地实现,而只能部分地在世界进化过程中被实现。尽管上帝关于世界的理念与经验上的世界是两个不同的存在,但是经验世界的使命就是实现上帝关于它的理念,即世界的使命就是按照索菲亚的样子发展,但这是使命,而不是必然性。存在物的使命是在自己的自由中实现上帝对它的构想,在这里有两种可能性,叶·特鲁别茨科伊分别称之为肯定的可能性和否定的可能性。存在物可能自由地实现上帝对它的构想,它也可能不去实现这个构想,相反,与这个构想对抗。被造物在这个选择上是自由的。但无论如何,被造物最终是受这个构想限制的,因为被造物的自由无法改变这个构想。上帝对被造物的构想不依赖于被造物的自由。正是在这个意义上,叶·特鲁别茨科伊说:“索菲亚与进化着的世界的这个关系决定着被造物自由的界限。”⁽¹⁾ 被造物的自由不是绝对的、无限的。

恶自身没有存在的根源,它是寄生的。被造物不按上帝对它的构想生存,就是恶。但恶的被造物毕竟被上帝对它的构想所决

(1) 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第358页。

定(索菲亚决定着被造物的世界),所以,这样的被造物只是消极地、低劣地模仿上帝对它的构想。寄生物的“生命只有在世界存在的过渡性阶段才是实在的;这样的生命之所以存在,只是因为它依靠着另外一个存在物,这个存在物以某种方式参与上帝永恒的生命,但还没有在其中彻底地被确定。”^① 恶存在于时间之中,没有时间就没有恶。所以,在永恒的索菲亚世界里根本不存在恶。尽管现实世界里有恶存在,但是,上帝在构想世界时,这个世界是完满的,是统一的,这个世界里的所有元素都是相互联系着的,它们一起构成一个统一的整体。被造物世界的使命就是走向这个世界。

关于索菲亚的地位,叶·特鲁别茨科伊的观念是十分清楚的。在上帝与世界之间除了基督耶稣外,没有任何中介。索菲亚不是上帝与世界的中介,更不是三位一体以外的第四个位格。索菲亚是上帝关于世界的计划和构想,是理念世界。对索菲亚的这个理解决定了索菲亚与世界的关系。在时间中存在的世界确实以某种方式与索菲亚相连,参与索菲亚的存在。与索菲亚的这个联系就是世界的真正意义。索菲亚与世界是完全不同的存在,然而,索菲亚不仅潜在地属于这个世界,而且实在地在世界里起作用,是这个世界的希望,因为世界毕竟是索菲亚的一种启示,尽管是不完善的启示,也不可能是完善的启示。因为索菲亚与世界之间的这个联系,作为他者的世界对索菲亚才构成了否定,但这个否定只在这个世界里存在,因为在永恒之中,索菲亚与世界是一致的,在那里世界成了索菲亚的朋友。简言之,

① 叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》,见《生命的意义:原著选集》,莫斯科1991年俄文版,第359页。

世界在时间中是对索菲亚的否定,在永恒中则是对索菲亚的肯定。叶·特鲁别茨科伊是在索洛维约夫、弗洛连斯基和早期的布尔加科夫的索菲亚思想的基础上对索菲亚学说进行发展和完善的,所以在他这里关于索菲亚的观念更加清楚,而且也更少引起东正教界的怀疑和指责,甚至被认为是索菲亚理论中最正统的。

关于圣像的神学意义的探讨是叶·特鲁别茨科伊创作中最为突出的部分,在俄罗斯思想史上,他首次全面地对古代俄罗斯圣像进行了思考,他涉及了圣像的各个方面:美学的、哲学的、神学的、历史的等等。他的《颜色中的理性:古代俄罗斯宗教绘画中关于生命的意义问题》(1916)、《古代俄罗斯圣像绘画中的两个世界》(1916)和《圣像中的俄罗斯》(1918)在俄罗斯思想史上已经成了圣像神学经典之作,关于他在这方面的思想我们将在后面论述。

第二节 新基督教意识

在索洛维约夫这里我们看到了一种完全新的基督教意识,它不同于传统的东正教意识,也不同于西方的基督教意识。新基督教意识是对传统基督教意识的批判、反叛和改造,它主要针对的是教会的保守性。东正教会的保守性是俄罗斯没能产生独特的神学思想的主要原因之一。在俄罗斯的宗教思想史上,对传统基督教意识和教会的保守性的反叛从19世纪就开始了。索洛维约夫是这项工作的集大成者,同时他的工作也具有开创性,并影响了一代宗教哲学家。在他之后,新的基督教意识主要体现在俄罗斯的文学和宗教哲学之中。

俄罗斯文学不乏宗教题材。从果戈理开始,经过陀思妥耶夫斯基、列昂季耶夫到托尔斯泰,宗教问题一直是作家们关心的对象。如果说他们只是在自己的创作中涉及了宗教的主题,那么罗赞诺夫和梅列日科夫斯基则专门研究了宗教,批判了宗教,而且还建立了自己的新宗教,无疑,这个新宗教源自基督教意识,是新基督教。

一、罗赞诺夫

1. 生平与著述

瓦西里·瓦西里耶维奇·罗赞诺夫于1856年4月20日(旧历5月2日)出生在科斯特罗马省的韦特卢加市,家境贫寒,8岁成为孤儿,1878年中学毕业后,进入莫斯科大学历史语文系。在中学时,罗赞诺夫曾经迷恋实证主义、无神论、社会主义思想,成为一名无神论者,但时间不长,到大学后便放弃了无神论。1882年大学毕业后,罗赞诺夫在各地教书,1893年在彼得堡监察部门谋得职位,1899年辞职后,专门从事文学创作,在当时的几乎所有的刊物上发表文章,此外他还是彼得堡宗教哲学聚会(1901—1903)的创建人之一和积极参加者,是后来成立的彼得堡宗教—哲学协会的积极参加者之一,但因观点激进而被该协会取消了会员资格。1917年,罗赞诺夫移居到莫斯科郊区著名的谢尔盖镇圣三一修道院,1919年2月5日在贫寒和饥饿中离开人世。他的主要著作有《论理解:对作为完整知识的科学的本质、界限和内在结构的研究》(1886)、《基督教在历史中的地位》(1890)、《关于陀思妥耶夫斯基的宗教大法官的传说》(1894)、《自然界中的美及其意义》(1895)、《宗教与文化》

(1899)、《自然与历史》(1890)、《在不清楚的和问题重重的世界里》(1901)、《俄罗斯的家庭问题》(两卷,1903)、《在教会的围墙附近》(两卷,1906)、《俄罗斯教会》(1909)、《阴郁的面孔:基督教形而上学》(1911)、《月光下的人们:基督教形而上学》(1911)、《列夫·托尔斯泰与俄罗斯教会》(1912)、《孤独》(1912)、《落叶集》(两卷,1913—1915)、《我们的时代的启示录》(1917)、《关于文学的思想》(1918)和《关于自己的命运与生活》(1919)等,罗赞诺夫是个宗教思想家,他的几乎所有的创作都与宗教问题有关。在他自己计划出版的50卷文集里(分为哲学、宗教、文学与艺术、社会与国家等9大系列),关于宗教方面的著作有15卷,主要涉及多神教(3卷)、犹太教(3卷)和基督教(9卷)。

2. 性与家庭的宗教意义

罗赞诺夫的精神世界是十分复杂的,但他在本性上是个具有虔诚信仰的人。他在自己最引以为骄傲的《孤独》一书里说:“我可以放弃才华,放弃文学,放弃‘自我’的未来,放弃荣誉和名声,这太容易了;放弃幸福,放弃安宁,放弃……我不知道我能否做到。但是我永远也不能放弃上帝。上帝对于我来说是‘温暖的’。与上帝在一起我觉得最温暖。与上帝在一起我永远也不觉寂寞,不觉寒冷。归根结蒂,上帝是我的生命。我只为他,并通过他而活着。在上帝之外,没有我。”^①罗赞诺夫对上帝的感觉是深刻的,内在的,他说:“上帝既是我的秘密,又是无限,在这个无限

^① 罗赞诺夫:《孤独》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第229页。

性里,世界是部分。”^① 宗教对他而言,首先是现实的生活,而不是抽象的教义。他爱上帝,但他也爱生活,对生命充满热情。

在生活里,在生命里,罗赞诺夫看到的是性。他看待一切问题都是从性出发的,性是他的世界观的基础。众所周知,性的问题在基督教思想史上是个禁区,性的神学或性的神学意义一直是基督教神学里最薄弱的研究领域之一。因为《圣经》里,特别是《新约》里很少涉及性的问题,神学界和宗教界,甚至是世俗的文学界也对性的问题退避三舍。自基督教产生以来,禁欲主义一直是对待性的问题的主导倾向,修道院是基督教生活的一个必要组成部分,是基督教生活的理想,基督教里的圣徒形象多为僧侣。作为福音教导的核心内容的爱,是没有性的成分的。在基督徒之间,性的区别已经是次要的了。作为百分之百的神和百分之百的人的基督耶稣的诞生是与性无关的。罗赞诺夫发现,在性的问题上,基督教与现实相距太远,他认为这是基督教的缺陷,于是他开始建立自己的性的宗教。

把性与宗教结合起来是罗赞诺夫思想的主题之一,鉴于性与上帝在他的思想中的地位,在它们之间寻找必然联系对他来说是很自然的事情,“只有把宗教与性结合在一起,才有最幸福的诞生。”^② 但这个结合不是虚假的,不是经过牧师同意的那种表面的结合,而是合乎上帝需要的那种结合,是在本质上的结合。一方面是神圣的上帝,另一方面是被认为是“最低级的”领域——人的性,罗赞诺夫企图把最高尚的和最低下的东西结合

① 罗赞诺夫:《孤独》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第230页。

② 罗赞诺夫:《月光下的人们》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第54页。

起来。但是,在他看来,性不是低级的领域,不是可耻的、肮脏的现象,性不是罪恶。性不仅不是人的本性中的阴暗面,相反,性是人的生命升华的起点和基础。他所理解的性绝不仅仅是人的作为生理器官的性,“性不是功能,不是器官”。^① 性已经超越了生理的范围,他甚至认为性与人的灵魂是一致的,“……灵魂里有性,在我们身上的性就是我们的灵魂。”^② 许多哲学学说和宗教思想都主张精神和肉体分离的二元论,而且宗教思想极力贬低肉体,褒扬精神。罗赞诺夫认为精神和肉体是完全统一的,这个统一的基础就是性。于是,性在罗赞诺夫这里获得了形而上学的意义。他认为性是人与自然的结合点,是人与自然的神秘联系,人身上的其他一切都是性的体现和发展,“因此人只是性的变体,只是性的变形,这个性是个人自己的,也是普遍的;显然,实际上也不可能有另外的情形,因为整个人就是由两个一半构成的,一个是母亲的,一个是父亲的,这两半在他们的性器官上和性行为中是分离的。……这里没有任何不是性的东西……”^③ 毫无疑问,罗赞诺夫是在泛性论的意义上理解人的,但这个泛性论与弗洛伊德(1856—1939)的泛性论有实质的区别。弗洛伊德是个医生,他把性与人的潜意识领域联系在一起,把性的问题完全看作是生理领域的问题,他对性的研究有明显的实践上的医疗目的。而罗赞诺夫主要是个文学家、思想

^① 罗赞诺夫:《宗教与文化》,见《宗教·哲学·文化:罗赞诺夫文集》,莫斯科1992年俄文版,第165页。

^② 罗赞诺夫:《人的本质之谜》,见《罗赞诺夫文集:在不清楚的和问题重重的世界里》,莫斯科1995年俄文版,第26页。

^③ 罗赞诺夫:《月光下的人们》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第55页。

家,尽管也关心性的生理学上的意义(如他的《月光下的人们》等书),但这不是他研究性的主要动机,他没有把性局限在实践领域,他研究性的主要目的不是为了治疗个体在性心理方面的疾病,而是为了揭示性的形而上学意义以及性与人的宗教本性的联系。弗洛伊德把性看作是人的潜意识领域里的破坏力量,罗赞诺夫从来没有把性看作是人身上的破坏力量,相反,他认为性是人的本质中积极的方面。如果说弗洛伊德把“里比多”(性欲)合法化了,那么罗赞诺夫把性神圣化了,使性人性化了,形而上学化了。罗赞诺夫把神圣化了的性在基督教里合法化了,这是他与弗洛伊德主要区别。罗赞诺夫甚至认为“性与上帝的联系比理性与上帝的联系,甚至比良心与上帝的联系更多”。^①他没有亵渎性,而是使性神化了,他就是在这个意义上把性与宗教联系在一起。

罗赞诺夫所理解的性不是孤立的,他把性看作是婚姻和家庭的基础,甚至把家庭理解为一种宗教:“没有比家庭宗教更高的宗教之美。”^②他认为,如果说在基督教生活里,修道院是合法的,那么,婚姻与家庭是与修道院一样合法的建制,不应该对它们有任何歧视。性、婚姻、家庭是人生中最神圣的东西,是任何宗教都不应该轻视的东西。相反,任何宗教都必须建立在性、婚姻和家庭的基础上。他极力反对家庭的破裂,反对家庭的非基督教化趋势。他认为,性、婚姻、家庭是最纯洁的地方,在这方面,它们甚至高于国家和教会。罗赞诺夫十分关心婚姻、家庭、生育等与

^① 罗赞诺夫:《孤独》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第243页。

^② 罗赞诺夫:《作为宗教的家庭》,见《罗赞诺夫文集:在不清楚的和问题重重的世界里》,莫斯科1995年俄文版,第79页。

日常生活紧密相关的,却又十分“琐碎的”问题,寻找这些“低级的”问题的神学意义,一方面是因为他几乎在一切“琐碎的”事物中都能看到其高深而伟大的意义,另一方面与他自己的亲身经历有关。1881年他与比他大16岁的阿波利纳里娅·苏斯洛娃结婚(她是个有自由思想的人,在作家圈子里很著名,在60年代曾经与陀思妥耶夫斯基一起去欧洲旅行,被认为是后者的情妇)。这是个失败的婚姻,他们组合了一个不幸的家庭。1891年,罗赞诺夫放弃了这个名存实亡的家庭,与瓦尔瓦拉·布佳金娜举行了秘密婚礼,他们共有五个孩子,但因罗赞诺夫与前妻没有履行正式离婚手续,所以,他的第二次婚姻一直被认为是非法的,因此五个孩子都是“私生子”。这个事实给罗赞诺夫以极大的打击,他为保卫自己的婚姻、家庭和孩子的合法权益而与宗教和国家方面的法律进行激烈的斗争。

3. “耶稣使世界变得苦涩”

罗赞诺夫下决心同建立性、婚姻和家庭宗教的一切障碍进行清算。首先他对基督教所理解的基督表示怀疑,认为这个基督的形象与现实的生活之间不但是相距遥远,而且常常是抵触的。1907年11月21日,罗赞诺夫在“宗教哲学协会”的会议上作了题为《关于最甜蜜的耶稣和世界的苦果》的报告,对基督耶稣进行了激烈的批判。他认为,基督是最甜蜜的,是任何东西都无法与之相比的,“耶稣确实比世界上的一切,甚至比整个世界都更加美好。当他出现时,就像同太阳一样替代了星星。星星只是在夜晚才需要。在这里,星星就是指艺术、科学、家庭。不容争论的是,福音书里所描绘的基督的面貌,就是我们所接受的,就是我们在书上读到的那个样子,比家庭、国家、权力、财富都更加‘甜蜜’,更加吸

引人。在福音书的章节面前,果戈理只是个傻瓜。因此,在基督里,如果有死亡的话,那么也是甜蜜的死亡,是舒服的死亡。当然独居修道的人们知道自己的甜蜜。他们陶醉地死去,放弃了任何世俗的事情。”^① 在这里,罗赞诺夫把基督描绘成人世及整个世界的理想,但问题就在这个理想上。人类与世界能够达到这个理想吗?这个理想是否离人类与世界太遥远了?这正是他所关心的。基督如此之美好,那么世界呢?关于人世间的现象,罗赞诺夫接着说道:“随着基督的诞生,在福音书光芒的普照下,人间的一切都是苦的。在基督里世界变得苦涩了,就是因为基督的甜蜜。如同尝到最甜蜜的、从未见过的、天上的面包之后,就不会再喜欢普通的面包一样。……伟大的美会使我们对普通的美失去兴趣。与基督相比,一切都是‘普通的’,不但是果戈理,还有一般的文化,一般的科学。此外,一般意义上的世界,尽管整个都是神秘的,很有意思的,但正是在甜蜜这个意义上,都让位给耶稣了。当耶稣那非凡的美,就是天上的美,照耀着世界时,作为世界上最有意识的存在物的人就会丧失对围绕着他的世界的兴趣。世界对人简直就是痛苦的、平凡的、枯燥乏味的。这就是基督到来后所发生的主要事件。”^② 前面罗赞诺夫对耶稣的褒扬是为了在这里对他进行贬低。一面是甜蜜的耶稣,另一面是苦涩的世界,双方可谓水火不相容。在他看来,耶稣歪曲了世界,或准确地说,破坏了人们对世界的兴趣。整个世界在耶稣面前“被淹没”了,他像一场大洪水,把人类从前的一切理想、诸神、文化、科学,还有剧院、丰盛的晚餐和果酱等

① 罗赞诺夫:《关于最甜蜜的耶稣和世界的苦果》,见《罗赞诺夫文集:在黑暗的光里》,莫斯科1994年俄文版,第425页。

② 同上书。

等全部淹没了。基督教就是这样一场大洪水,它给人类带来的是死亡。罗赞诺夫指责耶稣,说他给世界带来的是忧郁和悲伤,因为至少福音书里所描绘的基督甚至都没有微笑过。所以,他说耶稣是一幅“阴郁的”面孔,福音书不是人间的书,而是天上的书,其格调是忧郁的、痛苦的和临终前的。罗赞诺夫的报告引起了广泛的争论,其中最有影响的反驳来自别尔嘉耶夫,他在1907年12月12日“宗教—哲学协会”的会议上作了题为《耶稣和世界:对罗赞诺夫报告的反驳》的报告。从报告的题目即可看出,作者原则上不同意罗赞诺夫关于耶稣与世界对立的观点,他强调的是耶稣“和”世界,而不是耶稣“或者是”世界。别尔嘉耶夫尖锐地指出,罗赞诺夫反对的不是基督教,而是基督自身,在耶稣与世界之间划出一条鲜明的界限,认为根本不能把耶稣与世界联系在一起,或者是耶稣的甜蜜,或者是世界的甜蜜,二者不可兼得,在罗赞诺夫看来,甜蜜的耶稣是属于魔鬼的,基督的面孔是阴郁的”。¹⁾别尔嘉耶夫则认为,上帝有两个孩子,一个是基督,一个是世界。基督教在历史上并没有如此地提出问题:“基督”或者是“世界”,基督教既接受了基督,也接受了世界。别尔嘉耶夫指责罗赞诺夫不仅把基督与世界人为地对立起来,而且选择了世界,正是在这个意义上别尔嘉耶夫称罗赞诺夫是“天才的庸俗者”,“内在的泛神论”,这个内在的泛神论是“被诗化了的实证主义,是一种独特的神秘的实证主义”,²⁾即只注重人间的事物,忘记了神圣。他们之间的原则分歧就在于对世界的看法,别尔嘉耶夫并不是仅仅接受耶稣而

1) 别尔嘉耶夫:《基督与世界》,见《瓦西里·罗赞诺夫:赞成和反对》,两卷本,第二卷,莫斯科1995年俄文版,第26页。

2) 同上书,第27、31页。

放弃世界,他所坚持的是,世界不应该原封不动地进入天堂,世界应该被神化,“新的神圣的肉体不可能还是旧的、多神教意义上的、腐烂的肉体,即罗赞诺夫所关心的肉体。”^①别尔嘉耶夫对罗赞诺夫的批判是十分深刻的,他们之间的争论代表了当时宗教—哲学协会所特有的学术气氛。

罗赞诺夫的宗教属于自然宗教类型,因为他的宗教是建立在对自然的崇拜基础上的。与大多数宗教思想(特别是基督教)相反,他认为自然的东​​西是完美的,自然的存在不需要改变,作为自然的一个部分,人的本性中没有罪恶的东西,不需要对人的本性进行任何改变,只需要对其进行合理的认识。整个世界已经被拯救了,因此,不要向往另一个更完美的世界。这个自然主义最明显地表现在他对太阳的歌颂上。“太阳在基督教之前就存在了。如果基督教结束的话,太阳也不会熄灭。这就是基督教的局限性,无论是‘日祷’还是‘祭祷’都是无法与这个局限性对抗的。关于日祷:做了许多的日祷了,但是人还是没有变得轻松。”^②“试试看,如果把太阳钉死在十字架上,你们就会知道,谁是上帝。”^③罗赞诺夫通过太阳来揭示基督的弱点和局限性。基督耶稣只让五千人吃饱,而太阳让所有的人都能够吃饱,而且是自愿的。‘关于’太阳比基督能做更多的事情’这一点,连教皇也不争论。”^④太阳给人间以光和热,太阳是生命的源泉,太阳不

① 别尔嘉耶夫:《基督与世界》,见《瓦西里·罗赞诺夫:赞成和反对》,两卷本,第二卷,莫斯科1995年俄文版,第38页。

② 罗赞诺夫:《我们的时代的启示录》,见《孤独:罗赞诺夫文选》,莫斯科1990年俄文版,第401页。

③ 同上书,第436页。

④ 同上书,第401页。

仅照好人,也照坏人。太阳具有无比巨大的能力。基督教呢?“基督教不具有宇宙性,‘在基督教里连草都不长’。牲畜靠它无法繁殖。而没有草和牲畜,人就无法生活。这就意味着,尽管基督教有许多美妙之处,但人还是‘不能仅仅靠它而生活’。”^① 罗赞诺夫认为,福音书里所描绘的基督,尽管行了许多奇迹,但最终我们看到的却是个无能的基督。他干脆作出结论:“基督教——非真理的;而且它还是无能的。”^② 在他看来,基督教不能保护人类。相反,基督教给人类带来的是黑暗,世界因基督教而失去了光彩,在基督教里人的创造性的生命停息了,生命之花枯萎了。

4. 对基督教的批判

罗赞诺夫指责基督教只专注彼世的天堂,从来不关心此世的人间生活,对性、婚姻、家庭持禁欲主义态度。在早期创作中,他把基督教里的问题全都归罪于东西方教会的分裂,并且指责天主教会在这类问题上有不可推卸的责任,他认为天主教会忘却了人间现实,天主教会完全是“彼世的教会”,同时他对东正教会进行了辩护,认为东正教合乎斯拉夫民族的本性,在斯拉夫民族历史发展中的作用是积极的。俄罗斯思想史家们把罗赞诺夫归到乡上主义派别,就是根据这一点。在早期作品《关于陀思妥耶夫斯基的宗教大法官的传说》一书里,他写道:“就像天主教是对基督教的罗马式的理解,新教是对基督教的日尔曼式的理解

① 罗赞诺夫:《我们的时代的启示录》,见《孤独:罗赞诺夫文选》,莫斯科1990年俄文版,第401页。

② 同上书,第400页。

一样,东正教是对基督教的斯拉夫式的理解。尽管东正教的根源在希腊的土壤上,就在这块土壤上形成了它的教义,但东正教靠着一种独特的精神在历史上显现,这个精神正体现了斯拉夫种族的特征。”¹⁾后来他发现,这些都是基督教的表面现象,实质上基督教是统一的,即在对待性、婚姻和家庭的问题上,都是一样的。于是,他开始更进一步、更深刻地对基督教进行批判。这些批判集中体现在他的《基督教的形而上学》里,该书在出版时被分作两个部分《月亮下的人们》和《阴郁的面孔》。他把基督教看作是“阴郁的面孔”,把信仰基督教的人称为“月亮下的人们”,在这里,月亮是与太阳对立的。

对基督教批判的高潮是他最后的著作《我们的时代的启示录》,其中的措辞十分严厉。《启示录》是《新约》的一部神秘主义作品,向来无统一解释。在《新约》里罗赞诺夫最喜欢的就是《启示录》。他认为,“毫无疑问,启示录是非基督教的,而且是反基督教的。”²⁾所以,“启示录要求、呼唤并允许一种新的宗教。这就是它的实质。”³⁾罗赞诺夫就是从这个启示中获得了建立新的宗教——性和家庭的宗教的启示。

在性、婚姻和家庭的问题上,罗赞诺夫把《新约》和《旧约》对立起来,认为在《旧约》里对性、婚姻与家庭的论述要比《新约》里多,在这方面《旧约》比《新约》更接近生活。《旧约》的生活是人间的生活,《新约》的生活是月亮色的,是天堂的生活,因此与活生

1) 罗赞诺夫:《关于“宗教大法官”的传说》,见《关于宗教大法官:陀思妥耶夫斯基及其后继者》,莫斯科1991年俄文版,第179页。

2) 罗赞诺夫:《我们的时代的启示录》,见《孤独:罗赞诺夫文选》,莫斯科1990年俄文版,第398页。

3) 同上书,第399页。

生的人无关。《旧约》里有太阳,《新约》里则只有月亮。《旧约》里宣传的是人间王国,人们过的是人间的生活,在这里上帝号召人们“生育”后代。但是,《新约》号召的是救赎,走向神圣,否定婚姻,性的问题在这里几乎没有任何地位。基督自己号召放弃这个世界,因为他的国不是从这个世界来的。作为一个宗教自然主义者,罗赞诺夫在《新约》里只承认神的化身,对其他神迹加以否定。比如他不承认复活,不承认各各他(即髑髅地或加尔瓦略山)和十字架。他认为,《旧约》是生命的宗教,《新约》是死亡的宗教。

通过对基督教、犹太教和多神教的比较,罗赞诺夫倾向于多神教和犹太教,而不是基督教,因为基督教有许多与他对性、婚姻和家庭的观点相矛盾的地方。基督教不维护性、婚姻和家庭,在这方面它已是日落西山,他说:“多神教是早晨,而基督教则是晚上。”^① 在基督教里,有关于基督诞生的学说,这个学说认为,圣母经过无污染而怀孕,基督是非受精而生的。他对这个教义提出了尖锐的批判:“基督教揭示的是非受精的内容,而犹太教和《旧约》揭示的是受精。在那里的一切都是精子,一切都是从精子开始的,归于精子,精子自己为自己祝福。在这里一切都躲避精子,仿佛一切都丧失了精子。‘不再有男性和女性’之别,有的只是‘人’。因此没有‘希腊人和犹太人’,没有部落,没有民族。”^② 基督教极力回避性的问题,认为性仅仅是人的欲望,这个欲望与天国的原则不符。罗赞诺夫认为,在性的问题上,还是犹太人高明,“力量在性里,性就是力量。犹太人与这

① 罗赞诺夫:《落叶集》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第315页。

② 同上书,第403页。

个力量结合了,而基督教却与这个力量分离了。这就是为什么犹太人将战胜基督徒。这里的斗争不在表面,而在于根本,在这个深度上,确实令人头晕目眩。基督教继续拒绝性的结果将扩大犹太人的战绩。这就是为什么我如此及时地宣传性的问题。基督教应该哪怕是部分地成为生殖崇拜的宗教(孩子、离婚,也就是调整家庭并增加家庭堡垒的厚度,扩大家庭的数量)。”^①要维护家庭,就必须把家庭建立在爱情的基础上,爱情是家庭和婚姻的基础,而不是相反,因为爱情比婚姻的法则更古老。“让婚姻服从爱情的法则……似乎整个基督教就应该包含在这里:一切都服从一致、和平和安宁的法则。但正是在基督教里,而不是在伊斯兰教里,不是在犹太教里,两千年来起作用的是另外一个原则:让爱服从婚姻的法则。于是,在基督教里一切都被窒息了。”^②他认为,在婚姻和家庭问题上,基督教过于保守,远离人的现实生活。教会与性、婚姻、家庭等观念是格格不入的。

基督教之所以远离生活,就是因为它实际上已经被教义取代了,基督教就是一整套教义。在《论基督教的非教义化》一文里,他对教义进行了猛烈的攻击,但同时对基督教本身进行颂扬。在这里应该特别指出的是,他极力回避他周围的人(梅列日科夫斯基、别尔嘉耶夫等)所津津乐道的“历史上的基督教”、“官方基督教”、“历史上的教会”等概念。他的目的在于对假基督教的揭发和批判,拒绝接受教会中与他所理解的基督教不一致的

① 罗赞诺夫:《落叶集》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第328—329页。

② 同上书,第515—516页。

东西,比如基督教的某些教义。他指出,自基督教产生之日起,教义不断增加,特别是在第4到第7世纪这段时间,教会的教义大量增加,于是基督教自身的本来面目变得模糊了。教义使活生生的基督教僵化了,“生长着的基督教开始变为石头一样的东西,表面看来基督教更加坚硬了,但却不再活跃了。”^① 教义不但掩盖了上帝的面孔,而且给基督教带来了极大的危害,因为教义与异端相伴,哪里有教义,哪里就有异端。历史上的基督教的悲剧就是把自己确立在教义之上了。罗赞诺夫十分注意基督教里的仪式,他曾经说过,东正教的灵魂就是祷告,它的身体是崇拜仪式^②。

罗赞诺夫对教会的态度是复杂的、矛盾的。因此朋友们指责他对待教会的立场不鲜明。比如他在关于托尔斯泰被开除东正教教籍这个事件所写的《托尔斯泰与俄罗斯教会》里,对托尔斯泰和教会各打五十大板,指责双方互相之间没有理解。他一方面指责宗教界在艺术、诗歌、文学方面无知,不读《战争与和平》,但另一方面又指出教会拥有高尚的道德理想,俄罗斯人民就以此而生活。他为托尔斯泰辩护说,教会自身就是矛盾的,让人无法认识其真正的面孔,因为绕着教会这座古老的大厦,你可以“边走边诅咒它,边走边嘲笑,边走边赞叹”。^③ 罗赞诺夫曾经严厉地批判教会,指责教会歪曲基督教,使基督教远离人的现实。但是

① 罗赞诺夫:《论基督教的非教义化》,见《罗赞诺夫文集:在黑暗的光里》,莫斯科1994年俄文版,第65页。

② 罗赞诺夫:《孤独》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第二卷,第256页。

③ 罗赞诺夫:《托尔斯泰与俄罗斯教会》,见《罗赞诺夫文选》,两卷本,莫斯科1990年俄文版,第一卷,第356页。

到了晚年,他却开始向教会复归。“我越来越多地思考教会,越来越经常。我开始需要教会。以前我只是欣赏它,赞叹它,想象它,评价它的价值。但这完全是另外一回事。我需要——一切都从这里开始。……我需要:这就是教会在其上建立的那块基石。”^①或者是出于对时代灾难的恐惧,或者是出于对死亡的恐惧(他一直对死亡怀有恐惧感),在生命的最后他回到了教会的怀抱。不但与神父接触,而且还住进了修道院,与历史上的基督教和教会斗争了一生的他甚至死在修道院里。因此可以说,一方面罗赞诺夫确实发现了教会里的许多问题和错误,另一方面他确实爱着教会,而不可能与教会彻底决裂。

在俄罗斯文学史上,罗赞诺夫以独特的主题以及独特的表达方式而占有独特的地位,他对俄罗斯文学的贡献为同时代的同行所承认。他对20世纪初俄罗斯的哲学、文学、宗教,甚至是神学都发生了影响,可以说,他是个集哲学家、文学家、宗教思想家和神学家于一身的伟大的俄罗斯思想家。他的文学创作证明,文学的存在不是孤立的,文学不仅要接近生活,还要与哲学、宗教(或文化)等结合。只有这样才可能获得伟大的主题,才能驾驭这个伟大的主题。罗赞诺夫在这个意义上是个天才的文学家:他不仅选择了天才的主题,而且还选择了与众不同的表达方式。用他自己的话说,“我自己是个平庸的人,但我的题目却是天才的。”^②罗赞诺夫是个独特的、个性极强的思想家,他是俄罗斯文化历史上的“白银时代”的最著名的代表之一,是20世纪初俄罗

① 罗赞诺夫:《我们的时代的启示录》,见《孤独:罗赞诺夫文选》,莫斯科1990年俄文版,第573页。

② 转引自别尔嘉耶夫:《俄罗斯理念》,见别尔嘉耶夫文选《俄罗斯理念·俄罗斯的命运》,莫斯科1997年俄文版,第195页。

斯“新宗教意识”(或新基督教)的创始人之一,他提出并建立了自己关于性和家庭的宗教。他对历史上的基督教的批判是如此深刻,以至于他被认为是基督教最危险的敌人,但他却是个虔诚的基督徒。罗赞诺夫是个谜,这个谜的背景就是他的宗教观,在宗教之外根本无法解开这个谜。罗赞诺夫是个拥有虔诚信仰的人,而且他的信仰是基督教的信仰,但他所理解的基督教是一种由他自己所设想的理想基督教,这个基督教与现实的基督教有很大差别。他对基督和基督教的批判都是出于信仰的需要,绝没有无神论的动机,因为上帝在他的生活和思想中起着决定性的作用,他一刻也不能离开上帝。“上帝,上帝,你为什么忘记了我?难道你不知道,每当你忘记我,我就会失魂落魄。”^①这一表白乃其心境的真实写照。

二、梅列日科夫斯基

1. 生平和著作

俄罗斯著名的作家、文学家、宗教哲学家和神学家德米特里·谢尔盖耶维奇·梅列日科夫斯基于1865年8月2日(旧历14日)出生在圣彼得堡,1881年中学毕业后,进入圣彼得堡大学历史—语文系学习,开始迷恋实证主义哲学,深入研究了孔德(1798—1857)、斯宾塞(1820—1903)和达尔文(1809—1882)的著作,实证主义思想一直影响着他的文学创作。后来他接触民粹主义思想,与民粹主义者米哈伊洛夫斯基相识,把后者当作自己

^① 罗赞诺夫:《我们的时代的启示录》,见《孤独:罗赞诺夫文选》,莫斯科1990年俄文版,第403页。

的老师。不久,梅列日科夫斯基转入宗教立场,并坚持一生,此后他的所有创作都与宗教问题相关。早年他研究过象征主义,对象征主义的贡献很大,是俄罗斯象征主义的创始人和理论家之一。他不是从文学和美学的角度看待象征主义,而是赋予象征主义以宗教的意义。1892年他发表诗集《象征》,1893年发表著名的《论当代俄罗斯文学衰落的原因及其新流派》,该文和明斯基(1855—1937)的《在良知的照耀下:关于生命的思想和幻想》(1890)及沃龙斯基(1861或1863—1926)的《俄罗斯的批评家们》(1896)一起,被认为是俄罗斯文学中象征主义的宣言。象征主义自身具有神秘主义的性质,在梅列日科夫斯基这里,象征主义又具有了宗教色彩。此后,他把自己的宗教神学思想渗透在文学创作之中,1895—1904年出版了第一个三部曲《基督与敌基督》。

1901年,梅列日科夫斯基与几位志同道合的朋友在彼得堡举办宗教—哲学聚会,他和罗赞诺夫等人是这些聚会的核心人物,聚会的目的是企图把知识分子和教会联合起来,共建俄罗斯宗教意识,因此,聚会涉及的主题都是宗教方面的。参加聚会的有当时十分活跃的知识分子,还有教会方面的人士,这些聚会在宗教思想的探讨方面取得了一定的成绩,但是其最终目的并没有达到,俄罗斯知识分子与教会之间的裂痕实在太深了。1903年聚会被关闭,就在这一年,梅列日科夫斯基出版了文学批评著作《列夫·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》,作者特别突出了他们的宗教观。梅列日科夫斯基赋予1905年革命以宗教意义,认为这次革命可以为笃信的人民与站在宗教立场上的知识分子之间的结合提供机会。1905—1912年,梅列日科夫斯基主要在巴黎居住。他是个多产作家,1911—1913年在莫斯科出版了他的文

集,共计 17 卷,1914 年出版的文集达 24 卷。1908—1918 年出版了他的第二个三部曲《野兽的王国》,其中专门研究了俄罗斯的历史及其宗教意义。梅列日科夫斯基对十月革命持完全否定的态度,所以在 1919 年冬天与妻子季娜伊达·吉皮乌斯一起移居波兰,1920 年转移到法国的巴黎。在这里,他继续写作,主要是政论文章和宗教—哲学性质的小说。1933 年因文学创作方面的成就,梅列日科夫斯基与伊万·布宁(1870—1953)一起被提名争取诺贝尔文学奖,结果该奖被后者获得。1936—1937 年,梅列日科夫斯基在意大利居住,多次与墨索里尼会见。在第二次世界大战之初,他与大多数在欧洲的俄罗斯侨民分裂,竟然与墨索里尼合作。1941 年 12 月 9 日,梅列日科夫斯基在巴黎去世。他的主要著作是三个三部曲:第一个三部曲是《基督与敌基督》,包括《诸神的死亡:叛教者朱里安》(1895)、《诸神的复活:列昂纳多·达·芬奇》(1899—1900)和《彼得和阿列克塞》(1904);第二个三部曲《野兽的王国》,包括《帕维尔一世》(1908)、《亚历山大一世》(1911)和《十二月 14 日》(1918);第三个三部曲由《三的秘密:埃及与巴比伦》(1925)、《西方的秘密:大西洲岛和欧洲》和《鲜为人知的耶稣》(1932)构成。其他重要著作有《俄国革命的先知:纪念陀思妥耶夫斯基》(1906)、《未来的卑鄙小人》(1906)、《果戈理和鬼》(1906)、《不是和平,而是纷争:基督教的未来批判》(1908)、《在寂静的深渊里》(1908)、《病态的俄罗斯》(1910)、《别林斯基遗训:俄罗斯知识分子的宗教性和社会性》(1915)、《为什么复活:宗教的个性与社会性》(1916)、《敌基督的王国》(慕尼黑,1921)、《诸神的诞生:克里特岛上的图坦卡蒙》(1925)、《弥赛亚》(1928)、《保罗,奥古斯丁》(1936)、《路德传》(1938)和《加尔文传》(1939)等。

2. 文学作品中的神学主题

在自己的作品里,无论是文学作品、文学批评作品,还是政论方面的作品,梅列日科夫斯基都涉及了宗教主题。他的第一个三部曲《基督与敌基督》,无论如何不是纯文学作品。其中的二部小说揭示了一个主题——基督与敌基督之间的斗争,这是基督教里的一个著名的神学问题。在《新约》里,特别是约翰《启示录》预言了敌基督。敌基督与基督为敌,是假基督,妄称“基督”之名,是“大罪人”,在约翰《启示录》里敌基督被描绘成野兽。敌基督教导人以谎言,迷惑人,欺骗人,企图获得世界上的权力,并暂时地获得之。但是,敌基督最终将被基督战胜^①。梅列日科夫斯基把基督与敌基督看作是世界历史上的两个原则,具有象征性的意义。在他这里,基督与敌基督的斗争主要表现在他所选择的历史人物的心灵之中,小说主人公的心灵世界成了基督与敌基督、基督教与多神教的战场,在这一点上,他与陀思妥耶夫斯基类似。整个人类历史就是这两个原则的斗争史,是两个原则下的两个道德价值体系的斗争史。敌基督代表的实际上就是多神教的力量,主要体现的是人间的原则:人间的美、肉体的真理、快乐和对生活的享受等。基督所代表的是基督教的力量,基督教所教导的是更高尚的道德水准和价值取向。不难发现,多神教更接近人间生活,而基督教与人间的的事情相距较远,与人间的幸福几乎是格格不入。基督教宣传的是禁欲主义、用地狱来威胁人。关于人的原罪是基督教的基本理论之一,根据这个理论,因为原罪之故,人间的生活是不洁的,人应该最终放弃人间的生活而进人天

^① 《启示录》17章14节。

堂。朱里安皇帝生活在4世纪,这时的基督教已经被确立为罗马的国教,但他还是企图恢复古代诸神的地位。朱里安没有能够完成这个任务,梅列日科夫斯基认为,朱里安来到这个世界太晚了,因为当时已经成为历史的多神教无力与已经获得胜利的基督教进行斗争。文艺复兴时期的思想家、作家和艺术家们努力恢复古代文化中具有永恒价值的因素,这些因素无疑都是多神教时代的产物。达·芬奇在这方面的贡献最大,在他的身上进行着基督教因素与多神教因素的斗争,他企图把宗教、科学、艺术都综合在一起,但梅列日科夫斯基认为,达·芬奇的事业也是不成功的,因为他出现得太早了。彼得大帝大力推行改革,强制性地使俄罗斯欧洲化,他对俄罗斯教会的打击是灾难性的,并引起了绝大多数俄罗斯教徒的反对。彼得大帝的改革事业遭到了以他的儿子阿列克塞为代表的保守势力的阻挡,阿列克塞企图恢复莫斯科时期的古老传统。彼得在俄罗斯保守的教徒心里是个敌基督的形象。

如果说在《彼得和阿列克塞》里已经出现了彼得这个敌基督的形象,那么在梅列日科夫斯基的第二个三部曲《野兽的王国》里,主人公都是敌基督,他们是俄罗斯19世纪初的三位沙皇:帕维尔一世(1796—1801年在位)、亚历山大一世和尼古拉一世。梅列日科夫斯基认为,19世纪初的俄罗斯已经到了敌基督统治的时代,即敌基督的王国(野兽王国)。然而,敌基督的胜利和统治是暂时的,最终敌基督将被战胜。“俄罗斯不会灭亡,拯救它的将是基督和另外某个人。”这个人是谁?“圣母拯救俄罗斯。”^① 圣

① 梅列日科夫斯基:《12月14日》,见《梅列日科夫斯基选集》,四卷本,莫斯科1990年俄文版,第四卷,第258页。

母在俄罗斯东正教里的地位是十分显赫的,在梅列日科夫斯基这里更是如此。

第三个三部曲是梅列日科夫斯基在国外期间的重要著作,是他一生中在宗教哲学方面的思考的总结。在这里,他把人类历史看作是社会文化的历史。在这个基础上,他编造了一个关于人类发展的神话,这个神话的核心是上帝思想的自我发展。在《三的秘密:埃及和巴比伦》和《西方的秘密:大西洲岛和欧洲》里,梅列日科夫斯基主要考察了人类历史的过去,揭示了人类的历史文化根源,他把人类历史分为东方文明和西方文明,东方文明主要是指埃及和巴比伦文明,西方文明主要指大西洲岛、以色列、希腊罗马文明。在这些文明的核心地带就是地中海,它连接着欧洲、亚洲和非洲三个大陆,可以说是地球的中心。如果从埃及到君士坦丁堡划一条线,再从罗马到巴比伦划一条线,这两条线就构成一个十字架。他认为,这个神秘的十字架决定了人类命运的发展,人类的历史就是一个关于受难的上帝形象的神话。梅列日科夫斯基把“东方的秘密”称为是开始的秘密,把西方的秘密称为终结的秘密,而基督耶稣就是开始和终结,神说:“我是阿拉法,我是俄梅戛,是昔在、今在、以后永在的全能者。”^①,因此,人类历史最终应该归为基督耶稣的秘密,人类历史的意义就在于基督耶稣。然而,梅列日科夫斯基认为,人类根本没有认识基督,或者说,人类误解了基督,历史上的基督教歪曲了基督。真正的耶稣是人们所不知道的,《鲜为人知的耶稣》一书的目的就是揭示和恢复真正的耶稣形象,这个耶稣就是拿撒勒的耶稣,是木匠之子,就是被钉死在十字架上,后来又复活了的耶稣。

^① 《启示录》1章8节。

3. 新基督教及其本质特征

梅列日科夫斯基认为,历史上的基督教不能完全代表上帝的启示,上帝不仅在基督教里向人类进行了启示,而且在多神教里也有关于上帝的启示。所以,多神教不是可有可无的,更不是可以毫无顾忌地消灭的。他自己承认,在开始写第一个三部曲《基督与敌基督》时,他就发现了两个真理:一个是基督教——关于天的真理,一个是多神教——关于地的真理。他认为,完满的宗教真理应该是这两类真理的结合,是这两类真理的综合。在结束这个三部曲时,他已经明白,把基督与敌基督结合在一起是一种亵渎神明的谎言。他坚信,关于天和地的两类真理已经在基督耶稣身上结合了,因此,他自己的任务就是把结合基督与敌基督的谎言彻底地加以揭露,只有这样才能最终看到真理。把基督教与多神教两类真理综合所得到的就是新型的基督教,或新宗教意识。

建立新基督教,在梅列日科夫斯基的时代已经不是新的问题了。历史上的基督教,无论是俄罗斯的东正教,还是西方的天主教、新教,早就引起了探索着的俄罗斯知识分子的怀疑和不满。梅列日科夫斯基建立新基督教,还有实践上的动机。他在1906年出版的文集《未来的卑鄙小人》里,指出了自己建立新基督教的现实原因,这就是俄罗斯当时的社会现实。他认为,俄罗斯社会如果不进行改革的话,那么未来的俄罗斯将被卑鄙的小人统治。赫尔岑在19世纪60年代就曾警告说,欧洲的未来是小市民的天下。小市民是一个没有文化的阶层,在这些人手里的未来世界是可想而知的。梅列日科夫斯基完全同意赫尔岑的预言,他进一步指出,基督教在欧洲已经丧失了统治地位,“当代欧洲

的宗教不是基督教,而是小市民意识”。^①在欧洲,《圣经》被账本取代了,祭坛被货摊取代了。俄罗斯的情况如何呢?梅列日科夫斯基认为,未来的俄罗斯并不能使人乐观,要知道俄罗斯的欧洲化早就开始了。他向俄罗斯人警告说,一定要注意“奴性,以及奴性中最糟糕的东西——小市民意识,小市民意识中最坏的就是卑鄙。当家作主的奴隶就是卑鄙小人,掌权的卑鄙小人就是魔鬼,这已经不是从前的幻想中的魔鬼,而是新的、实在的魔鬼,它确实可怕,比人们所描绘的还要可怕,它是未来的魔鬼,是未来的卑鄙小人。”^②梅列日科夫斯基具体地指出了在俄罗斯这个卑鄙小人的三个主要特征或面孔:第一个是现在的面孔,是凌驾于俄罗斯人之上,统治着他们的专制制度、僵化的实证主义以及使俄罗斯人民与知识分子和教会分离的官阶制度;第二个是过去的面孔,就是东正教(教会)的面孔,它把“上帝的东西给了恺撒”,在这里盛行的是精神上的小市民意识,是精神上的奴性,是更可怕的奴性;第三个是未来的面孔,就是处在俄罗斯民族下边的那个阶层,主要是指染上流氓习气的人、无业游民、不学无术的人等等,他们对俄罗斯的未来威胁最大。这三个特征结合在一起,与俄罗斯的以下三个高尚的精神原则对立:大地、人民——俄罗斯活生生的肉体;教会——俄罗斯活生生的灵魂;知识分子——俄罗斯活生生的精神。^③梅列日科夫斯基断定,要战胜未来的卑鄙小人的统治,必须靠一种新的宗教意识,这个意识将把知识分子、教会和人民连接在一起,共同抵御卑鄙小人。

① 梅列日科夫斯基:《未来的卑鄙小人》,见《梅列日科夫斯基文集:病态的俄罗斯》,列宁格勒1991年俄文版,第29—30页。

② 同上书,第42—43页。

③ 同上书,第43页。

梅列日科夫斯基认为,这个新宗教的实质就在于它的社会性。新基督教与旧基督教(即历史上的基督教)的实质区别就是在这里。他曾经说过,“无论是没有社会性的宗教,还是没有宗教的社会,都不能拯救俄罗斯,只有宗教的社会性才能拯救俄罗斯。”^① 宗教上的社会性直接反对的是宗教上的个人主义。传统的基督教就陷入了宗教个人主义,这个宗教仅仅是个人的事情,只强调个人的拯救。按照传统的基督教:上帝的国不在此世,也不需要此世,是与此世对立的;上帝的国不在人们之间,不在由人所组成的社会之中,而只在每个人的内心深处;教会是不可见的,教会不在世界历史过程之中。这样的基督教意识完全忘记了社会及社会上的人。在这里,梅列日科夫斯基区分了个性与个体,他认为,传统的基督教意识里只有个体与社会性的对立,个性被忽视了。他企图把个性与社会性的和谐关系纳入未来的新基督教意识之中。他指出,“个性是基督教教义的一半,另一半就是社会性。”^② 个体与社会性不构成对立,因为个体只能消灭社会性。与社会性构成对立的是个性。未来的宗教就应该解决个性与社会性的对立和矛盾。梅列日科夫斯基认为,尽管基督教关于个性的学说被个人主义的思想所歪曲,但是在基督教里,关于个性的教义是最完整的、最完善的,主要反映在基督教关于个性的基督的学说中。与此相比,关于社会性的学说在基督教里则是很不完善的,需要进一步发展的。宗教的社会性与教会相关。

① 梅列日科夫斯基:《未来的卑鄙小人》,见《梅列日科夫斯基文集:病态的俄罗斯》,列宁格勒1991年俄文版,第44页。

② 梅列日科夫斯基:《为什么复活? 宗教个性与社会性》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第154页。

“教会是统一的、绝对的社会性。”^① 教会的社会性与国家的社会性有很大的区别。在人类历史上,教会与国家之间关系一直是紧张的。尽管国家是社会性的组织,但这个组织却压抑了个性,在国家里无法达到个性与社会性的和谐与统一。此外,国家把教会当作个体对待,而没有当作个性(作为基督的身体)和绝对的社会性(教会)的统一。在西方天主教世界里,国家服从教会,国家最终成了教会,建立了基督教国家,即国家是教会的国家;在东方的东正教世界里,教会服从国家,教会最终成了国家,建立了国家的东正教,即教会是国家的教会。无论是国家教会,还是教会国家,都是对教会本质的歪曲。至于新教世界,在这里教会被个人主义所迷惑,教会最终无限地分裂,有多少个信徒就有多少个教会,这实际上取消了教会。基督教教会的分裂及其后果证明了历史上的基督教意识里关于教会的教义是不完善的。梅列日科夫斯基认为,真正教会的实质特征有三个,第一是个性与社会性的对立统一,第二个是末世论的自我意识,第三个是普世性。末世论是基督教的基本思想,其主要内容是,此世不应该在时间里无限地延续,此世最终有个终点,即世界末日。教会的普世性是指教会不是个人内在的事情,教会不在个人的心里。^② 在这里,个性与共性的矛盾是最主要的,它决定着教会的命运。梅列日科夫斯基认为,无论是社会还是教会,都必须解放个性,而且是彻底地、绝对地解放个性,只有绝对解放了的个性才能生存在绝对的社会性——教会之中。按照他的意见,历史上的基督教没

^① 梅列日科夫斯基:《为什么复活? 宗教个性与社会性》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第154页。

^② 同上书,第154—155页。

有解决这个矛盾,在那里,个性受到压抑,根本没有被解放,原因就是个体掩盖了个性与社会性的矛盾。比如“天国在你们心中”,一般人理解为在作为个体的每个人的心中,实际上天国在每个绝对解放了的个性之中。

4. 肉体的圣化

新基督教,或新宗教意识的主题之一就是关于肉体问题。精神和肉体问题不仅是哲学上的命题,而且是所有宗教的基本问题。但在不同的宗教意识里,对这个问题的解决方式是不同的,甚至是相反的。一般而论,多神教比较重视肉体,基督教比较重视精神。这一点被新宗教意识的主要代表们注意到了,他们极力恢复肉体的地位。在《为什么复活?》一文里,梅列日科夫斯基通过复活问题,揭露了传统基督教对肉体的忽视。受个人主义影响了的历史上的基督教意识认为,基督的复活是精神上的复活,而不是肉体上的复活。但是福音书里清楚地记载着,基督不仅在精神上复活了,而且在肉体上也复活了,复活后的基督对门徒说:“你们看我的手,我的脚,就知道实在是我了。摸我看看!魂无骨肉,你们看我是有的。”^①梅列日科夫斯基认为,如果基督只在精神上复活,这个复活就失去了意义。历史上的基督教片面强调精神方面,极力贬低肉体,片面强调天上的幸福,主张放弃地上的欢乐。然而,作为完整个性的基督,他复活的意义就在于“使人的个体,自然个体变成神人的、绝对的个性;在于肯定绝对个性在绝对的社会性——教会中的联合,不是在国家的相互仇视和暴力(永恒的战斗)意义上,而是在教会的爱和自由(永恒的和

^① 《路加福音》24章39节。

平)的意义上的联合;不仅是在天上,而且在地上(就像在天上一样)确立教会——上帝的国,这就是基督为什么复活。”^①与基督的精神一起复活的还有基督的人性的肉体,也就是说,肉体也可以成为永恒。与肉体相关的,是人间的一切事情,因此,人间的事情也应该被神圣化。按照传统的基督教意识,要成为基督徒,首先就意味着放弃人间生活,放弃大地,只能爱天。新宗教意识主张既爱天也爱地。这就是梅列日科夫斯基所创立的新基督教与历史上的只强调精神原则而忽视肉体原则的基督教之间的实质区别。

罗赞诺夫关于性的宗教对整个新宗教意识产生了巨大的影响。梅列日科夫斯基完全接受了这个主题,并且也是在宗教的意义上解决性的问题。他在许多作品里都对性的问题进行了讨论。他把性看作是人生最主要的领域之一,坚决反对任何形式的对性的压抑和贬低。他认为性是人与先验世界的接触点:“性是唯一的活生生的、有血有肉的、与‘另一个世界的接触’,是从自己的肉体走向他者肉体,从我走向你,是从一的秘密走向圣灵的秘密的唯一的途径。”^②这个观点与罗赞诺夫的观点有许多共同之处。梅列日科夫斯基使性神化,特别是对女性进行神化,他甚至认为伟大的女性能够拯救世界,前面我们已经提到了他关于圣母能够拯救俄罗斯的说法。他在其他地方也阐述了类似的观点,他认为,能够拯救世界不是美,而是爱,是永恒的母性,是永恒的女性,“如果按照陀思妥耶夫斯基的话说,‘美拯救世界’,那么这

① 梅列日科夫斯基:《为什么复活? 宗教个性与社会性》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第157—158页。

② 梅列日科夫斯基:《西方的秘密:大西洲岛和欧洲》,莫斯科1992年俄文版,第174页。

就意味着：神圣的母亲将拯救世界。”^① 肉体问题在梅列日科夫斯基的新基督教里占有显著的地位，他称自己的新宗教为“肉体的唯心主义”（新宗教意识的一个别称就是新唯心主义）。在对肉体的神化，对性的神化方面，梅列日科夫斯基与罗赞诺夫尽管有许多共同之处，但也有原则性的区别，这个区别被别尔嘉耶夫敏锐地指出了，“尽管梅列日科夫斯基和罗赞诺夫表面上是接近的，但实际上他却站在与罗赞诺夫完全对立的另外一个极点上：罗赞诺夫在世界之前揭示性以及爱欲的神圣性和神性，他企图让我们回到原罪之前的天堂里；梅列日科夫斯基在世界终结之后揭示的是同一个东西，他是在已经改变了的世界里，在已经被救赎了的和复活了的世界里让我们享受肉体的甜蜜和神圣。梅列日科夫斯基是正确的，因为他向前看，而不是向后看”。^②

然而，到底什么是肉体？在整个新宗教意识里，这是个相当模糊的概念。无论是罗赞诺夫，还是梅列日科夫斯基，都没有说清楚这个问题，在他们这里，肉体常常与性、家庭、婚姻、大地、母亲、尘世生活、人间的喜乐等一切物质方面的生活混同，这就使得肉体概念复杂化了。在梅列日科夫斯基这里尤其如此，别尔嘉耶夫在评论他的新宗教意识时，特别地指出了这一点，认为这主要是由于梅列日科夫斯基的哲学素养不够造成的。别尔嘉耶夫指责他没有能够从哲学和形而上学的角度分析肉体问题，因此，他与历史上的基督教的斗争就显得十分无力。但别尔嘉耶夫同时指出，梅列日科夫斯基对这一问题之提出，其贡献

① 梅列日科夫斯基：《西方的秘密：大西洲岛和欧洲》，莫斯科1992年俄文版，第293页。

② 别尔嘉耶夫：《论新宗教意识》，见《别尔嘉耶夫论俄罗斯的经典作家》，莫斯科1993年俄文版，第240页。

是无法替代的。

5. 圣灵的王国

同精神和肉体的二元论斗争是梅列日科夫斯基世界观中的核心问题。如何解决这个矛盾？他认为，既不能像历史上的基督教意识那样，否定肉体，片面地抬高精神，也不能像古代多神教那样肯定肉体而忽视精神。克服这个二元论的出路不在精神，也不在肉体，而在一个第三者，在于在第三者中的综合。正如别尔嘉耶夫所指出的，新宗教意识的突出特征就是综合的意识。在梅列日科夫斯基的意识中，充满着各种对立：基督与敌基督、精神与肉体、天与地、多神教与基督教、神人与人神，甚至还有圣父与圣子的对立。克服这些对立，只能通过综合。要综合必须有第三者。对于“一、二、三”的秘密，梅列日科夫斯基有天才的直觉。难怪他那么喜欢作“三部曲”，而且正好是三个“三部曲”。他还十分重视基督教三位一体的教义，并以各种方式，从不同的角度对这个教义进行新的解释，赋予它以新的意义。

梅列日科夫斯基认为，任何宗教意识，实际上都是围绕着对三个东西的崇拜而建立的，这就是圣父、圣母和圣子，即神圣的父亲形象、神圣的母亲形象和神圣的儿子形象。基督教的三位一体教义也反映了这个秘密。在基督教里，他认为圣灵就代表了圣母的形象。他说：“要理解神圣的三位一体教义，必须注意，在圣母—圣灵与上帝之母，即童贞女玛利亚之间的区别，与上帝和人之间、造物主和被造物之间的区别是一样的。这一点常常被忘记，如果不是在基督教的教义里，也是在基督教的宗教经验中。而被人的形象给掩盖了的上帝的第三个位格，成了看不见的，没有被认识的，没有任何作用的。然而，对于我们来说，只有圣母一

圣灵才能结束三位一体,或者在某个时候结束这个三位一体的教义。”^①梅列日科夫斯基在这里区分了作为圣灵的母亲和作为上帝母亲的玛利亚。他把圣母与圣灵结合在一起,并赋予圣灵一母亲以拯救世界的使命。在基督教意识里,这确实是个“新的内容”。重新看待圣灵,赋予圣灵以圣母的形象,是梅列日科夫斯基的新宗教意识的核心内容。他认为,圣父没有拯救人类,圣子也没有拯救人类,只有圣母才能拯救人类。在早期作品《未来的卑鄙小人》里,他曾经说过:“在第一个圣父的王国里,在《旧约》里,已经启示的是作为真理的上帝的权力,在第二个圣子的王国里,在《新约》里,正在启示的是作为爱的真理;在第三个和最后的一个圣灵的王国里,在未来的约里,将要启示的是作为自由的爱。”^②在历史上的基督教里,有许多的问题没有获得解决,比如前面提到的关于基督与敌基督、精神与肉体的对立问题等,梅列日科夫斯基大胆地猜测到,“也许,在由第二个位格,即圣子所提供的启示范围内没有被解决的问题,将在第三个位格,即圣灵的启示中获得解决?”^③这个新的启示,即圣灵的启示,就是新宗教的实质内容,因此梅列日科夫斯基称自己的新宗教为启示的宗教。他在自己后来的作品里充分地发挥了三个王国相继启示的思想。

梅列日科夫斯基认为,三的秘密,三位一体的秘密将在人类的历史中被实现。他把人类分为三个阶段,第一个是大西洲

① 梅列日科夫斯基:《西方的秘密:大西洲岛和欧洲》,莫斯科1992年俄文版,第288—289页。

② 梅列日科夫斯基:《未来的卑鄙小人》,见《梅列日科夫斯基文集:病态的俄罗斯》,列宁格勒1991年俄文版,第27页。

③ 同上书,第104页。

岛上的人类,第二个是现在的人类,他用大写的历史来表示,第三个人类是未来的人类,是启示的人类,是圣灵时代的人类。他说:“如果我们的第二个人类将要死亡,就像第一个人类一样,都没完成自己的使命,那么这个使命将由第三个人类来完成。世界的生命是神圣的三部曲:大西洲岛、历史、启示,这是三个人类。”^①这三个人类将相继出现,为的是实现上帝的意志。在三个人类之间有实质的区别,“第一个人类是大西洲岛上的人类,是用大洪水洗礼的,第二个是我们历史上的人类,是用各各他的基督宝血洗礼的;第三个人类是启示的人类,这个人类将用圣灵,用火来洗礼。”^②对应着三个人类的是三个世界:第一个世界是圣父的世界,第二个世界是圣子的世界,第三个世界是圣灵的世界。

第三个世界是未来的世界,或未来的人类,它与现在的人类,现在的世界是什么关系?这个问题涉及到梅列日科夫斯基的末世论观点。他坚信,旧约时代的世界已经灭亡了,代表着新约时代的我们这个世界也必将灭亡。但是,这个灭亡不是彻底消失,而是我们这个现实世界的神化,或者是前面说的,靠圣母来拯救我们这个处在恶之中的世界。我们人类的历史经历了不同的时代。其中多为此世的王国时代,恺撒的王国时代。人类历史之所以经历恺撒的时代,是因为人类必须经过这个中间阶段才能进入未来的启示时代——第三约的时代。对于上帝关于人类的永恒理念来说,人类历史所经历的每一个阶段都是必要

① 梅列日科夫斯基:《西方的秘密:大西洲岛和欧洲》,莫斯科1992年俄文版,第288-289页,第156页。

② 同上书,第157页。

的。只是各个阶段的意义不同。“在永恒的意义，接近终点的是开始，而不是中间；第一约，圣父之约，比第二约，圣子之约离第三约，圣灵—圣母之约更近。”^①这说明我们的时代对未来的第三约远不如古代人对第三约了解得多，因此，我们需要对第三约进行认识和揭示。他预言，今天的人类正在走向灭亡，第一个人类是由于大洪水而灭亡的，我们这第二个人类将被大火灭亡。他坚信，当今的欧洲正在灭亡，因为宗教在欧洲已经名存实亡。欧洲的末日即使不是世界的末日，也是世界末日的一个征兆。世界灭亡是未来复活的必要条件。因此，今天的人更应该认识基督耶稣，恢复他的被历史基督教歪曲了的形象。在未来的人类复活过程中，圣灵—圣母将发挥决定性的作用。当今人类应该把希望寄托在未来的圣灵王国。关于这个希望，在晚期作品《路德传》里，梅列日科夫斯基根据福音书里的“如今常存的有信、有望、有爱，……”^②这句话进行论证说：“信来自圣父，爱来自圣子，望来自圣灵。在永恒之中它们三个是一，但在时间之中，圣父的第一约是信，圣子的第二约是爱，圣灵的第三约是望。”^③鉴于对未来第三个王国，即圣灵王国的希望，梅列日科夫斯基极力反对任何形式的国家权力，在给别尔嘉耶夫的关于新宗教意识的公开信里，他说：“对于我们进入第三约，第三个圣灵的王国的人来说，国家权力没有，也不可能有任何积极的宗教原则的意义。对我们而言，在国家与基督教之间不可能有任

① 梅列日科夫斯基：《西方的秘密：大西洲岛和欧洲》，莫斯科1992年俄文版，第372-373页。

② 《哥林多前书》13章13节。

③ 梅列日科夫斯基：《路德传》，见梅列日科夫斯基著作集《宗教改革家：路德、加尔文、帕斯卡尔》，托木斯克1999年俄文版，第21页。

何结合和妥协:‘基督教国家’的思想是荒谬绝伦的。基督教是神人的宗教;任何国家的基础在一定程度上都是有意识的人神宗教。”^①

梅列日科夫斯基作为俄罗斯 20 世纪初新宗教运动的主要倡导者之一,他根据自己的理解,建立了一种新的基督教意识。从动机上说,他反对历史上的基督教,反对世俗化运动,反对世俗人所理解的基督教。从他的新基督教的内容上看,其中确有很多实质上新的东西,但这些新的东西也很容易引起怀疑。别尔嘉耶夫就指责他的宗教不是历史的基督教,但也不是基督的宗教^②。在梅列日科夫斯基的新宗教里,有许多与历史上的基督教格格不入的东西,如他对肉体的神化,对圣灵王国的期盼,对传统基督教的批判等。这与他早期在“异教徒”思想家中间徘徊有直接关系,如塞万提斯、福楼拜、易卜生、歌德、蒙田、陀思妥耶夫斯基、普希金、屠格涅夫等,他们对梅列日科夫斯基的思想无疑产生了巨大的影响。此外,他广泛涉猎人类历史的丰富遗产,如希腊文化、多神教遗产等等。他在基督教以外发现了上帝的启示。他的新基督教就是企图综合所有的关于上帝的启示,关于圣三位一体的启示,不论是在古希腊文化里,还是在多神教思想中,他都不加思索地拿来。针对别尔嘉耶夫的指责,梅列日科夫斯基辩解说,基督教就是关于三位一体的宗教,没有基督教就没有三位一体的教义,“不是不要基督教,而是经过基督教才能走向三位一体的宗教。正是三位一体的教义通过紧密的

① 梅列日科夫斯基:《关于新宗教行动:给别尔嘉耶夫的公开信》,第 95 页。

② 别尔嘉耶夫:《论新宗教意识》,见《别尔嘉耶夫论俄罗斯的经典作家》,莫斯科 1993 年俄文版,第 253 页。

联系把历史上的基督教和启示的基督教结合在一起的。启示宗教不是破坏,而是补充了历史上的基督教。新的启示不是别的,而是关于三位一体的运动着的和积极的启示,这样的启示在历史上的基督教那里是静态的、消极的教义,是被封闭了的根源。”^①

梅列日科夫斯基思想体系庞杂,有些思想表述得十分模糊,有些思想过分地极端化和公式化,因此,经常遭到各方面的指责。他抱怨说:“在俄罗斯人们不喜欢我,责骂我;在国外人们喜欢我,赞扬我;但无论是在这里还是在那里,人们同样都没有理解我的学说。我经常体验到十分可怕的孤独时刻;有时我觉得,或者我是个哑巴,或者所有的人都是聋子……”^②然而,无论如何,梅列日科夫斯基对传统基督教的批判,对西方教会的批判,他对新基督教的贡献,特别是他关于三位一体的新的解释,无疑是基督教意识中的新东西,是值得注意的新动向。

第三节 别尔嘉耶夫的神学思想

在《论新宗教意识》一文里,别尔嘉耶夫如此深刻地分析和批判了梅列日科夫斯基的新宗教意识,后者自己承认,其中对他的思想的表述是十分准确的。在这篇文章的最后,别尔嘉耶夫说:“我们的愿望实在是太相似了,我们希望猜的是同一个秘密,

① 梅列日科夫斯基:《未来的卑鄙小人》,见《梅列日科夫斯基文集:病态的俄罗斯》,列宁格勒1991年俄文版,第109页。

② 梅列日科夫斯基:《未来的卑鄙小人》,见《梅列日科夫斯基文集:病态的俄罗斯》,列宁格勒1991年俄文版,第91页。

所以,我们走的是同一条路。”^①然而,他们的路是同一条吗?在对待历史上基督教的态度上,他们是一致的。但是,在对新基督教的理解上,他们之间的分歧很大。其实,别尔嘉耶夫对基督教的理解不仅与梅列日科夫斯基的理解有实质的差别,而且,可以说,他对基督教的理解相对于整个基督教意识来说,都是独特的。当然,在基督教的历史上,任何对传统的超越和新的思想,都包含着某种危险。

1. 生平与著述

尼古拉·亚历山德洛维奇·别尔嘉耶夫于1874年3月6日(旧历18日)出生在基辅的一个贵族家庭,曾就读于基辅武备学校,1894年进入圣弗拉基米尔大学自然科学系,一年后转入法律系,在大学期间开始系统地研究哲学,并成为一名马克思主义者,积极参加解放工人阶级的斗争,1898年因参加这方面的活动而遭到逮捕,并被大学开除,后来被流放。在流放期间,他开始对马克思主义本身发生怀疑,进而对它进行批判,最终走向唯心主义。在这个转向里,德国唯心主义哲学的作用是独特的和决定性的。别尔嘉耶夫在14岁时就读过康德、黑格尔及叔本华的著作。在那个时代的俄国,大批迷恋德国哲学的人都转向了马克思主义,其中一些人最终又转向了唯心主义,因为马克思主义哲学从根本上无法满足像别尔嘉耶夫这样具有唯心意向的人。1902年出版的文集《唯心主义问题》(他是作者之一)标志着这个转向的结束。不过,他一生都以崇敬的态度对待马克思,认为

^① 别尔嘉耶夫:《论新宗教意识》,见《别尔嘉耶夫论俄罗斯经典作家》,莫斯科1993年俄文版,第253页。

马克思本人是个天才。1898—1901年别尔嘉耶夫被流放到沃洛格达,回到基辅后,与布尔加科夫接近,他们在当时都经历了精神上的危机,最终都回到了教会的怀抱,但方式不同,布尔加科夫于1918年接受神职,而别尔嘉耶夫一直是个世俗的、自由的思想家。1904年,别尔嘉耶夫去了圣彼得堡,担任《新路》杂志的编辑工作,1905年与布尔加科夫一起主编杂志《生命问题》。围绕着这两个杂志聚集了当时俄罗斯思想界的一批精英:梅列日科夫斯基、罗赞诺夫、伊万诺夫(1866—1949)、布洛克(1880—1921)、布留索夫(1873—1924)、别雷(1880—1934)、舍斯托夫、弗兰克等。此时的别尔嘉耶夫成了新宗教意识的主要倡导者之一,他积极地从哲学上论证新宗教意识的含义,他的新宗教意识,或者说他所理解的新基督教主要体现在《自由的哲学》(1911)和《创造的意义》(1916)里。1909年,他参与出版了引起长期争论的文集《路标》。1915年,别尔嘉耶夫因其反教会的观点而被主教公会判处永久流放西伯利亚,只是十月革命影响了这个判决的实施。1920年,他被选为莫斯科大学教授。对俄罗斯的革命,他有过许多的论述,他欢迎1905年的革命,认为这次革命是不可避免的。但他完全不接受1917年的十月革命。1922年,别尔嘉耶夫在莫斯科建立精神文化科学院,流亡国外后改名为宗教哲学科学院。

1922年底,别尔嘉耶夫再次被逮捕,最后他与一批俄罗斯知名学者一起,被苏联政府驱除出境,在德国停留两年,1924年去了法国,住在离巴黎不远的克拉玛尔,直到去世。流亡期间,他创作了一批出色的哲学和神学著作,被翻译成十多种文字。他在欧洲的知名度极高,是所有的俄罗斯哲学家中名声最大的一个,他自己承认,在欧洲,他甚至比索洛维约夫还著名。他经常主持

并参加各种聚会,各种学术会议,在各地作学术报告,宣传自己的思想。在德国和法国,他结识了当时欧洲著名的学者,如:马克斯·舍勒(1874-1928)、雅克·马利坦(1882-1973)、加布里埃尔·马塞尔(1889-1973)、埃蒂耶纳·日尔松(1884-1978)、安·纪德(1869-1951)、卡尔·巴特(1886-1968)、安德列·马尔洛(1901-1976)、罗曼·罗兰(1866-1944)等等。在国外期间,他主编宗教哲学杂志《路》,1926年创刊,这个杂志共存在了14年,是俄罗斯宗教思想的重要刊物,在某种意义上是唯一的这类刊物。在晚年,他曾经有过返回苏联的企图,但斯大林的政治制度实在令他担心,最后不得不放弃,1948年3月23日,别尔嘉耶夫在法国去世。其主要著作有《Sub specie aeternitatis. 哲学、社会学和文学评论(1900-1907)》(1907)、《新宗教意识和社会性》(1907)、《知识分子的精神危机:社会和宗教心理学方面的论文(1907-1909)》(1910)、《自由的哲学》(1911)、《霍米雅科夫》(1912)、《创造的意义:人正论》(1916)、《俄罗斯的命运:论战争心理学与民族性》(1918)、《历史的意义:人类命运的哲学体验》(柏林,1923)、《不平等的哲学》(1923)、《陀思妥耶夫斯基的世界观》(1923)、《新的中世纪:关于俄罗斯和欧洲命运的思考》(柏林,1924)、《列昂季耶夫》(1926)、《自由精神的哲学:基督教问题及其辩护》(两卷本,巴黎,1927-1928)、《马克思主义与宗教》(1929)、《基督教与阶级斗争》(巴黎,1931)、《论人的使命:悖论伦理学体验》(巴黎,1931)、《我与客体世界:论孤独与交往的哲学》(巴黎,1934)、《人在当代世界中的命运:对我们的时代的理解》(巴黎,1934)、《精神与现实:神人精神性基础》(巴黎,1937)、《论人的奴役与自由:人格主义哲学论》(巴黎,1939)、《俄罗斯理念:19世纪和20世纪初俄罗斯思想的基本问题》(巴黎,1946)、

《末世论形而上学论：创造与客体化》(巴黎,1947)、《自我认识：哲学自传》(巴黎,1949)、《圣灵的王国与恺撒的王国》(巴黎,1949)、《俄罗斯共产主义的根源与意义》(巴黎,1949)、《神性与人性的存在辩证法》(巴黎,1952)和《真理与启示》(纽约,1953,英文版)等。

2. 历史上的基督教

别尔嘉耶夫对历史上的基督教不满,他认为,“在一定的意义上可以说,历史上的基督教是由教会,由作为社会现象的宗教集体所创立的。”^①就是说,历史上的基督教带有过多的人为色彩,与真正的基督教或理想的基督教有很大的差距。换言之,历史上的基督教是不圆满的,是有缺陷的,因此应该对它加以批判、改造。他说:“与目前占统治地位的流派相反,我一直坚信,不仅有包罗万象的基督教,而且还有包罗万象的宗教。基督教是包罗万象的宗教的顶峰。但基督教自身还没有达到顶峰,它还没有完成。也可以说,从历史的角度看,基督教的来源并不是基督教的。”^②历史上的基督教不仅与理想的基督教相去甚远,而且还根本没有与多神教脱离关系。是的,基督不仅成了人类历史上新纪元的开始,而且它改变了整个世界的面貌,这是整个世界都不得不承认的事实。然而,基督教的历史自身却是不成功的,基督教的理想并没有能够在历史中得以实现。尽管基督教历史上有许多伟大的现象、光辉的形象和英勇的行为等等,但是,“整个‘基督教’世界并没有现实地接受基督教,这个世界仍然还是个

① 别尔嘉耶夫:《自我认识》,莫斯科1990年俄文版,第161页。

② 同上书,第168页。

多神教的世界。”^① 在别尔嘉耶夫看来,基督教的历史实际上是与多神教世界的一笔交易,是与此世的妥协,由此便产生了“基督教国家”以及所谓的“基督教的生活方式”。他反对这个基督教的历史现实,认为基督教的历史遭到了诱惑。基督自己以不同的方式经受到这些诱惑,但他最终彻底地战胜了它们。人类历史则不然,它顺从了这些诱惑。这就是耶稣在旷野里所遇到的三大诱惑:此世王国的诱惑、奇迹的诱惑和食物的诱惑。接受了这些诱惑后,历史上的基督教成了基督宗教同魔鬼王国的妥协。基督教作为一种宗教,还没有被完全启示。“基督教国家”有两种形式:教皇君主制(天主教)和君主教皇制(东正教),前者是教皇成了君主,后者是君主成了教皇,这些都是多神教的残余。新教起来反对天主教对真正基督教的偏离,它有自己的真理成分,但它最终导致了理性主义、个人主义和人道主义,不仅否定了教会,而且走向无神论。历史上的基督教缺乏人性,即使是新教里的人道主义,最终也否定人。因此,历史上的基督教远离了人的现实,不关心人的任何问题,“确实,在历史上的基督教基础上很难,几乎是不可能解决关于婚姻的问题、关于社会的合理建制问题、关于文化创造的问题,以及关于艺术的问题。”^② 总之,历史上的基督教变得冷淡了,单调得令人无法忍受,它迎合了日常生活和小市民生活。

别尔嘉耶夫创立新基督教的动机不仅仅来自于对历史上的基督教的不满,而且还有哲学上的原因。他对当时西方的哲

① 别尔嘉耶夫:《自由的哲学》,见《别尔嘉耶夫文集》,莫斯科1989年俄文版,第161页。

② 别尔嘉耶夫:《俄罗斯理念》,见别尔嘉耶夫文集《俄罗斯理念·俄罗斯的命运》,莫斯科1997年俄文版,第196页。

学及俄罗斯哲学持严厉的批判态度,认为它们的最大问题是世俗化。他指出,当今哲学处在深刻的危机状态,主要就是因为哲学脱离了宗教。哲学在古代就从宗教里吸取营养,中世纪哲学也讲基督教的秘密。以认识论为主要形式的当代哲学完全忘记了自己的宗教根源,世俗化了,成了警察哲学。但是,哲学最终应该“回到教堂去,回到自己神圣的功能上去,并在那里获得被丧失掉的现实主义,重新深入生命的秘密之中去。……因为宗教是哲学的生命基础,它用现实存在为哲学提供食粮。”^①从笛卡儿(1596—1650)开始的西方世俗化哲学,远离了存在自身,对认识自身进行抽象思考,不再关心现实、自由和个性问题。别尔嘉耶夫预言了这个传统哲学的终结和新的自由哲学时代的到来,“抽象的,独立存在的,从自身挖掘智慧的哲学正在走向灭亡。”^②一个基督教哲学的时代将要到来,因为只有“基督教形而上学才能肯定存在的现实以及通向存在的道路的现实,才能认识自由的伟大秘密,这个自由不能被分解为任何东西,也不能归结为任何东西,并且承认根植于永恒之中的具体个性实体。”^③这个基督教哲学就是自由的哲学,自由是基督教哲学的灵魂。哲学应该回到宗教根源上去,但不是说哲学要变成神学,或成为神学的奴仆。传统的神学(中世纪的经院哲学),从根本上说,不是自由的,别尔嘉耶夫甚至认为,当今的认识论很像经院哲学,是世俗化了的经院哲学。他所理解的自由的哲学,是教会哲学。“哲学应该是教会的,但这

① 别尔嘉耶夫,《自由的哲学》,见《别尔嘉耶夫文集》,莫斯科1989年俄文版,第20页。

② 同上书,第25页。

③ 同上书,第22页。

不意味着哲学是神学的或教权主义的,哲学应该是自由的,只要它是教会的,就是自由的,因为只有在教会里才有自由,才能摆脱奴役和必然性。”^①他对教会、自由的理解与官方教会和历史上的基督教的理解有很大不同,甚至与一般哲学上的理解也不同。

历史上的基督教接受了魔鬼的诱惑,没能够完成自己的任务,世界仍然在世俗化,仍然处在多神教状态。哲学自身也在世俗化,哲学远离了宗教。整个世界都在世俗化,信仰成了可有可无的东西了。在历史上的基督教里,信仰几乎是一种装饰。“基督徒为了防备万一竟然如此地安排自己的事情,万一没有上帝的话,这些事情也会顺利地进行。无论是上帝还是没有上帝,他们对生活的安排中什么也不会改变。对他们而言,安排人的生活是个中性的领域,上帝仅仅是附加的另一个领域,这个领域与人的任何事情无关。”^②在哲学领域,宗教和上帝只是一种假设,一种道德上的说教和意志的公设。世俗世界里则盛行实证主义、个人主义、无神论等等。别尔嘉耶夫认为,当今世界有“两个危机:一个是非基督教的世界和反基督教的世界的危机,另一个是基督教世界的危机,基督教内部的危机。第二个危机比第一个更深刻。”^③而且,一切危机都可以在宗教里找到根源。

① 别尔嘉耶夫,《自由的哲学》,见《别尔嘉耶夫文集》,莫斯科1989年俄文版,第27页。

② 别尔嘉耶夫,《真理与启示:启示批判导论》,莫斯科1996年俄文版,第173-174页。

③ 别尔嘉耶夫,《神性和人性的存在辩证法》,见别尔嘉耶夫文集《论人的使命》,莫斯科1993年俄文版,第256页。

别尔嘉耶夫生活在本世纪上半叶,他亲身经历了人类历史上的巨大变革和灾难:俄国的革命,两次世界大战等等,他对这一切进行了深刻的思考和反思。时代令人悲哀,力量成了主导,人类丧失了最基本的精神性。“上帝弱于物质的力量。……在这个堕落的世界里,金钱的力量无可比拟地强于精神的力量,精神的力量有时还遭到凌辱。最高真理被钉死在十字架上,基督死在十字架上。基督教就是被钉死的真理的宗教。”^①那么,在这种情况下出路何在?别尔嘉耶夫认为,必须复兴基督教,但不是传统的基督教,不是历史上的基督教,不是教会的基督教,这将是一种新的基督教。

3. 新基督教

批判历史上的基督教,创立新基督教,是别尔嘉耶夫早期创作的基本主题之一,尽管他一生都在与传统的基督教斗争,都在创立和完善自己的新基督教。作为一位哲学家、思想家,他的哲学思想就是他自己所信奉的宗教的布道。他对新宗教意识,或新基督教意识,有自己独到的理解,这个理解与同时代的人比,是相当深刻的。别尔嘉耶夫认为,新基督教意识不但要克服历史上的基督教中的主要缺陷,而且还应该拥有自己的特色和內容。新基督教意识是一种综合,它综合的是历史上的基督教中此世与彼世的二元论,还有多神教与基督教、天与地,精神与肉体。这样的新综合是必然的,关于这个新基督教的性质及其与多神教的关系问题,别尔嘉耶夫有过清楚的论述:“新宗教意识渴望综合,

^① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,见同名文集,莫斯科1993年俄文版,第168页。

渴望克服双重性,渴望最高的完满,它应该包含某种以前的基督教意识里所没有包括的东西,把两个极,两个对立的深渊结合在一起。在历史上的基督教里,已经无法找到可以抵抗正在复兴的多神教新的诱惑的解毒剂,正如当时在古老的多神教里无法找到抵抗历史上的基督教罪恶的解毒剂一样。当我们说新的宗教意识时,完全不是想用它来说明以前所有的宗教都是错误的,因此应该发明一种新的宗教。……新宗教意识继续着的启示,是对宗教真理的更高更完满的包容,因为在宗教启示的从前各阶段上启示的只是部分的,是不完满的真理。历史上的基督教的目光短浅的代表们认为,上帝没有在多神教里启示,这个论断是令人厌恶的和反宗教的。”^①

新宗教意识要求综合,但综合必然涉及到基督教与非基督教的关系,首先是基督教与多神教的关系。为多神教辩护是别尔嘉耶夫早期思想的又一个特色,也是整个新基督教意识运动的一个特征。这个思想也是从索洛维约夫那里来的,他曾认为,在多神教里也有对上帝的启示。此外,别尔嘉耶夫的新宗教意识还有一个特点,是与罗赞诺夫和梅列日科夫斯基有明显区别的,这就是与哲学的结合。别尔嘉耶夫自称是受过专门哲学训练的人,他特别指责梅列日科夫斯基的新宗教意识里缺乏哲学深度。他认为,要想重新考察历史的、相对的启示和永恒的、绝对的启示之间的关系,必须有哲学的参与,但这个哲学不是历史上的世俗化的哲学,而是神秘主义哲学,这是一种新的、未来的批判哲学,它将有益于新宗教意识的制定。他把与哲学知识结合在一起的

① 别尔嘉耶夫:《论新宗教意识》,见《别尔嘉耶夫论俄罗斯经典作家》,莫斯科1993年俄文版,第227页。

宗教称为灵知(诺斯)，“只有从宗教经验与最高的哲学知识的结合里，才能产生真正的灵知。那时，神学学派的历史局限性才能被打破，外在的权威将彻底地被内在的自由所代替，通向神秘的认识上帝的完满的道路将被继续。”^①别尔嘉耶夫对新宗教意识的理解与罗赞诺夫和梅列日科夫斯基有很多共同之处，他们都是新基督教的创造者。但在哲学素养方面，别尔嘉耶夫比他们要高得多，他对许多哲学问题都有深刻的研究，因此他对新基督教的理解也比他们深刻得多。他不否认自己是新宗教意识的倡导者，“我也同样认为自己是‘新宗教意识’的表述者，在某种意义上至今我仍然是这样的表述者。”^②他承认罗赞诺夫和梅列日科夫斯基的主题，而且在自己的著作里经常谈论肉体、性等方面的问题，但是，他不能接受“在 20 世纪初的各学派里流行的对‘肉体’进行宗教的神化”。^③别尔嘉耶夫认为，他们在对肉体进行宗教神化的同时忘记了人的个性与自由问题，人的精神性问题。“在我与罗赞诺夫和梅列日科夫斯基之间存在着深深的隔阂，因为对于我来说基本问题是自由和个性的问题，即精神问题，而不是‘肉体’问题，因为肉体是处在必然性的统治之下的。”^④“精神和肉体的区分是相对的，”也许可以悖论地说，肉体就是精神。”^⑤这个问题的解决必须依靠哲学，必须对精神和肉体的哲学意义进行考察，否则精神和肉体的关系只能是表面的。

① 别尔嘉耶夫：《论新宗教意识》，见《别尔嘉耶夫论俄罗斯经典作家》，莫斯科 1993 年俄文版，第 228 页。

② 别尔嘉耶夫：《自我认识》，莫斯科 1990 年俄文版，第 132 页。

③ 同上书，第 168 页。

④ 同上书，第 162 页。

⑤ 同上书，第 161 页。

新基督教意识的新意,在于它面向未来。梅列日科夫斯基积极宣传第三王国,即圣灵的王国。别尔嘉耶夫完全同意这个预言,但他对圣灵王国的具体内涵,有不同的理解。在流亡西方之前的最重要作品《创造的意义》里,他对一个王国,特别是第三王国的思想作了更加具体而充分的发挥,^①其主要思想是,世界经历着三个伟大的神启时代,第一个是律法的启示(圣父),第二个是救赎的启示(圣子),第三个是创造的启示(圣灵)。这三个时代在时间上没有明确的界限,因为在今天,尽管世界已经进入了新的宗教时代,但是法律的意识还没有最终消失,救赎的行动也没有结束。在律法时代,世界就已经预感到新的宗教时代,不仅是旧约的先知意识,而且多神教徒也都等待着救世主基督的诞生。神启的三个时代实际上就是关于人的启示的三个时代。在第一个时代里,人的罪被律法所昭示,同时也揭示了人的自然本性的神性能力;在第二个时代里,人被认作上帝的儿子,人开始摆脱罪恶;在第三个时代里彻底地揭示了人的创造本性的神圣性,神的大能成了人的大能。关于人的启示就是关于三位一体的最后一个神启。最后一个伟大的秘密就在于,“上帝的秘密和人的秘密是一个秘密。在上帝那里包含着人的秘密,在人身上包含着上帝的秘密。在上帝里产生人,在人里产生上帝。对人的彻底揭示就是对上帝的揭示。对上帝的彻底揭示,就是对人的揭示。不但上帝在人里,而且人就是上帝的形象,在人身上展现着神性的发展。”^②第三个时代是创造的时代,

^① 别尔嘉耶夫:《创造的意义》,见《别尔嘉耶夫文集》,莫斯科1989年俄文版,第519—520页。

^② 别尔嘉耶夫:《创造的意义》,见《别尔嘉耶夫文集》,莫斯科1989年俄文版,第519页。

经过创造,上帝才在世界上被彻底地启示。新时代的实质,新基督教的实质,就是积极的创造。这是别尔嘉耶夫的新基督教区别于历史上的基督教的最大特征,也是别尔嘉耶夫的新基督教与罗赞诺夫和梅列日科夫斯基的新基督教的最主要的区别。与创造有直接关系的是自由问题,没有自由当然就没有创造。自由是创造的基础、前提和根源。

4. 非被造的自由

自由问题和对自由的理解,把别尔嘉耶夫同所有的思想家分开了,无论是俄罗斯历史上的,还是西方世界的思想家(宗教的和世俗的)。自由是别尔嘉耶夫的基本直觉,他甚至有一种关于自由的先天直觉。自由是他整个创作的背景和根源,自由思想渗透在他的整个创作活动里,其全部思想都带着自由的气息。如果用一个词概括他的思想内容,或者思想特征,那么,这个词就是自由。他关心自由,研究自由,更主要的是,他一切从自由出发。自由是他评判任何事物的标准,甚至对基督教的评价亦然,他认为,“自由的思想在基督教里占有核心地位。没有自由既不能理解创世,不能理解原罪,也不能理解救赎。没有自由就不能理解信仰。没有自由,神正论是不可能的。没有自由,世界过程就是无意义的。”^①可以说,他理解的自由是基督教的自由,他理解的基督教是自由的基督教。“基督教要求自由的精神和精神的自由。……在基督教之外没有自由,基督教之外的决定论总是获得胜利。”^②自由不仅

^① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第88—89页。

^② 同上书,第89—90页。

是他的出发点,而且还是他的归宿。“为了描述自己的精神道路,我应该始终坚持,在自己的宗教生活里我出于自由,而且我又走向了自由。”¹⁾别尔嘉耶夫的自由观与霍米雅科夫和陀思妥耶夫斯基的自由思想有密切联系,同时还受到德国神秘主义和德国古典唯心主义,特别是谢林的自由思想的影响。他所理解的自由有深刻的哲学根源,而且他自己就是按照自由的尺度划分哲学的类型,“必须在两种哲学之间作出选择:承认存在高于自由的哲学和承认自由高于存在的哲学。这个选择不可能仅仅由思维来决定,它应该由整个精神,也就是还要由意志来决定。人格主义应该承认自由高于存在。”²⁾

别尔嘉耶夫是在宗教和精神意义上理解自由的,这样理解的自由与哲学上广泛讨论的意志自由之间有着原则的区别。他认为只有精神才符合自由的本性,精神是无限的,自由亦然。别尔嘉耶夫对自由的理解最关键的一点是,他断定:自由先于存在。那么,先于存在的是什么?显然是非存在,是虚无,因此,他得出结论说:“自由根源于‘虚无’。自由的行为是第一性的,是非理性的。”³⁾这样,他就把自由排除在上帝所创造的世界之外了,自由是非被造的。“自由不是造物主上帝创造的,自由根源于虚无,根源于 Ungrund,⁴⁾自由是第一性的,是没有起源的。自由不为造物主上帝所决定,自由在上帝用来创造了世界的那个

1) 别尔嘉耶夫:《自我认识》,莫斯科1990年俄文版,第162页。

2) 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由:论人格主义哲学》,见别尔嘉耶夫文集《圣灵的王国和恺撒的王国》,莫斯科1995年俄文版,第45页。

3) 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第91页。

4) Ungrund 德文,意思是深渊,无根基等,这是伯麦的概念。别尔嘉耶夫曾经专门研究过这个概念,他关于自由是非创造的思想与这个概念有关联。

虚无里。”¹《约翰福音》以“太初有道”开始,别尔嘉耶夫说:“太初有道,太初也有自由。自由与这个道并不对立,因为没有自由就没有世界的道,就没有世界的意义。没有黑暗就没有光明。”²他进一步指出,“上帝从虚无中创造了世界。但同时可以说,上帝从自由中创造了世界。创造的基础应该是无限的自由,这个自由在世界的创造之前就被包含在虚无中,没有自由,上帝就不需要创造。上帝对存在是万能的,但对非存在则不然。”³对自由的理解在别尔嘉耶夫这里达到了一个顶峰,在他之前,无论是基督教思想史上,还是世俗哲学思想史上,没有谁如此明确地说明自由的根源在存在之前,即自由根源于虚无,自由不是上帝创造的。

别尔嘉耶夫指出,一般情况下,自由可分为两种,第一种是原初的、非理性的自由,这种自由超越了善和恶以及对善恶的选择,第二种是理性的自由,是善中的自由,是真中的自由,这个自由有时被理解为出发点和道路,有时被理解为终点和目的。⁴他指出,人们一般情况下仅仅在第二个意义上理解自由,第一种自由常常被忽视。然而,“当断定真理中的自由,上帝中的自由,即第二种自由是唯一的自由时,所肯定的只是上帝的自由,而不是人的自由。但是,精神的自由不但是上帝的自由,它也是人的自由,人的自由不仅是在上帝中的自由,而且是对待上帝的态度上

¹ 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第39页。

² 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第115页。

³ 同上书,第115页。

⁴ 同上书,第92页。

的自由。”^①对待上帝的态度是指人对待上帝的态度,就是说,不能光有上帝的自由,而没有人的自由。根据第一种自由,人天生是自由的,因为人非理性的存在物。“人在自身中怀有类似上帝的标志,上帝的形象,人是上帝的理念,上帝的意图。但人在本质上是非神性的,否则的话人就不是自由的了。人的自由要求神化的可能性和毁灭人中的上帝的理念和上帝的形象的可能性。丧失了恶的自由的人,就是善的机器。”^②就是说,人的自由是绝对的。人是有限的,被造的,但作为非理性存在物的人的自由却有无限的根源。尽管如此,人却可以不要自由,而且人常常放弃自由,但上帝不能没有人的自由。“不是人,而是上帝不能没有人的自由。上帝要求人的是精神自由,上帝需要的只是精神上自由的人。”^③上帝需要人的自由,上帝不能没有人的自由,于是,人的自由被神化了。

别尔嘉耶夫所理解的自由是动态的,这样的自由是悲剧。自由的悲剧在上边所提到的两种自由中表现得十分深刻。在第一种自由里,没有任何保证使人向善、向上帝,相反,第一种自由常常成为反上帝的工具。非理性的自由使个人,甚至使民族沦为奴隶。在这个自由里包含着无限的善的潜力,也包含着无限的恶的潜力。在人类历史上,第一种自由常常导致无政府主义的混乱。第二种自由,如果排除第一种自由的话,也会导致反自由。在人类历史上,“如果第一种自由产生无政府主义,在这里自由将被消灭,那么第二种自由将产生的是生活中的专制制度,神权政治

① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第93页。

② 同上书,第95页。

③ 同上书,第93页。

的或者是社会的专制制度,在这样的专制制度里精神的自由,良心的自由将被消灭得无影无踪。”^①他认为基督教历史上的教皇制度以及共产主义制度等,都是这样的制度。因此,无论是第一种自由,还是第二种自由,最终都无法保证自由的存在,而且在现实中都将导致必然,导致对自由的否定。

自由的悲剧必须克服,因为这个悲剧直接关系到人的命运。自由的悲剧就是人的生命的悲剧。但从根本上说,人自身不具有克服自由的悲剧的能力。别尔嘉耶夫认为,只有作为精神的人,作为新的亚当的基督彻底地克服了自由的悲剧,他排除了自由中的恶,但同时保住了自由自身。在这里,基督向我们启示了第三种自由,它包含了第一种和第二种自由,这是一种超越理性的自由。基督教因此才被称为自由的宗教。具体地说,“人的自由的根源在上帝里,但不是在上帝—圣父之中,而是在上帝—圣子之中,圣子不仅是上帝,而且是人,是绝对的人,精神的人,永恒的人。”^②人是被造物,因此人的自由也是被造的,或者说是与被造物相关的。但人的自由根源于圣子之中,圣子的自由根源于自身,因此是自足的,是没有任何依靠的自由,是绝对的自由。基督在十字架上不仅战胜了死亡,而且也彻底地战胜了自由的悲剧。这就是神的真理。在这里,神的真理表现为无能。

基督所启示的第三种自由,是完全新的超越理性的自由,它与前两种自由的区别是,它与恩赐结合在一起,而不是与恩

① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第96页。

② 同上书,第99页。

赐对立。历史上的神学思想常常把自由与恩赐对立(如奥古斯丁)。然而,别尔嘉耶夫认为,自由不是与恩赐对立,而是与必然对立。恩赐是与三位一体的第三个位格,即圣灵相关的。圣灵的王国将是彻底的自由王国,在这个王国里,自由的悲剧将被彻底克服。至于历史上的基督教,别尔嘉耶夫认为,无论是以教皇制为基础的天主教会,还是以大公会议为准绳的东正教会,都是与自由的原则有冲突的。天主教会用教皇代替了上帝,教皇的权威压制了人们对上帝的自由态度,同时这个权威在人们的意识里总是与世俗的国家权力相关的。结果,在天主教世界里,人们更多地相信的是国家,而不是教会。在这个意义上,东正教比天主教有很大的优势。但是东正教世界却崇拜日常生活,同时东正教会与国家的关系过于密切,这一切都影响了教会里的自由。新教世界肯定了自由,但这个自由是个人主义的自由,具有极强的否定性。总之,别尔嘉耶夫认为,历史上的基督教没有实现真正的自由。但他认为,自由确实确实是基督教的理想。在理想的基督教里,人的自由将得到充分的尊重,因为上帝的国只能是自由地建立起来,在这个过程中,人的自由是绝对必要的。上帝的国首先是自由精神的国。历史上的基督教没有能够实现彻底的自由,但从历史上的基督教里,我们可以认识人类自由的悲剧,这是克服自由的悲剧的基础和条件。人类历史,是自由的悲剧历史。人类必须经过这个历史过程,才能达到理想的圣灵王国。在这条漫长的道路上,人不能被动地,而应该积极地追求自由,因为自由是唯一的拯救,没有自由的拯救将丧失任何意义。

在别尔嘉耶夫看来,自由的秘密就是恶的秘密。自由与恶是紧密相关的,没有自由就没有恶,没有恶,也就没有自由。他

说,欧几里得的世界是完美的,没有任何恶,一切都是合理的,但在这个世界里完全没有自由,一切都是必然的。现实世界完全不是欧几里得的世界,而是充满罪恶的。然而,与欧几里得的世界相比,现实的世界里却到处是自由。可以说,在现实的世界里,因为有了自由,所以才有了罪恶。但是恶不是存在,恶是非存在,恶依赖于存在。“恶的根源不在上帝里,也不在与上帝并列的肯定的存在之中,恶的根源在于无限的、非理性的自由之中,在根植于黑暗的深渊的纯可能性和潜力之中,纯可能性和潜力先于对存在的任何肯定的规定,比任何存在都更加深刻。”^①恶的根源不在存在的世界里,而在先于任何存在的虚无之中。但是恶在现实世界中给人造成了巨大的痛苦。现实世界中因为有了恶,人才需要拯救。基督教就是拯救的宗教。但别尔嘉耶夫认为,拯救不是被动的、消极的,拯救必须有人的自由的参与,上帝拯救自由人,也只有自由人才能参与上帝的拯救事业。拯救应该是自由的事业。实际上,基督在十字架上已经启示了人类拯救的道路,只是人自己没有能够积极地参与到拯救的事业中,所以,人间世界里还是罪恶横流。在这个意义上,基督徒更应该积极地追求自由的创造,因为基督教是救赎的宗教,同时也是创造的宗教。

5. 非客体化的上帝

别尔嘉耶夫绝不是一般意义上的宗教哲学家,因为他所关注的与其说是宗教问题,不如说是神学问题。对他来说,上帝不

^① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第115页。

仅仅是信仰的对象,而且还是研究和思考的对象。尽管他反对对上帝的客体化,但毕竟说出了关于上帝的许多新思想,对上帝的独到的理解,或者准确地说,是独到的体验。

别尔嘉耶夫所理解的自由的最突出的特征是它根植于虚无,它先于任何存在,它的根源可以追溯到上帝创造世界之前。自由是原初性的,上帝没有创造自由。上帝从虚无中创造了世界,上帝决定着他所创造的一切,决定着一切存在,但因为自由不是他创造的,自由不是存在,自由只能是非存在,所以,上帝不能控制自由。用别尔嘉耶夫自己的话说,“自由是非被造的,所以它不是本质,自由先于世界,它根植于原初的虚无之中。上帝对存在是全能的,但对虚无、对自由不是全能的。”^①上帝创造世界所用的虚无,不是绝对的一无所有,或者准确地说,上帝并非绝对空着手创造世界的,上帝是从无中创造了世界,但这不是全部问题之所在,因为在创世之前还有自由。上帝创造了世界,仿佛世界就是对上帝的限制,仿佛上帝创造世界是一种必然性。这是基督教关于自由与必然的意识的一个难点,它直接关系到对上帝自身的理解。别尔嘉耶夫认为,上帝拥有自由的完满,上帝在自由之中,而不是在必然之中。这样,上帝创造世界就是自由的,与必然无关。

那么,自由和上帝是什么关系?这在别尔嘉耶夫的神学思想里是个十分敏感的问题。他不止一次地说过,上帝就是自由。他在《精神与力量》里说过,上帝是崇高的自由。^②在《自我认识》里,他

^① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第112页。

^② 别尔嘉耶夫:《精神与力量》,见别尔嘉耶夫文集《在新时代的门槛上》,第174页。

说：“上帝是自由并且给予自由。上帝不是主宰，而是解放者，他使世界摆脱奴役。上帝通过自由而起作用并作用于自由。上帝不是通过必然而起作用的，也不作用于必然。他不强迫承认自己。”^①在他的学说里，自由常常被放在上帝的位置上。是的，作为基督教思想家的别尔嘉耶夫无论如何不能说自由创造了世界。世界是上帝创造的。但是，自由确实在上帝创造世界的过程中发挥了作用。自由拥有非存在的根源，自由是超越存在的，自由是永恒的。正是因为自由的这个性质，上帝才在自由中创造世界。

别尔嘉耶夫不但反对任何形式的对上帝的自然主义的理解，而且反对对上帝的客体化的理解。他认为，上帝是主体。只有主体才有自由。但正如前面说过的，真正意义上的自由是悲剧。所以，上帝的存在就是悲剧，这个悲剧的根源在于上帝不能控制自由。上帝与自由的关系中的悲剧性是别尔嘉耶夫神学的实质所在。不能把上帝仅仅理解为绝对，或仅仅理解为绝对者。他反对索洛维约夫把上帝理解为一切统一。如果上帝是一切统一，那么恶就无法获得解释，可以说，恶的问题是“一切统一”学派的最大困难，这一点甚至被一切统一学派的信徒意识到了。把上帝看作是一切统一，无异于把上帝当作抽象思考的对象，当作存在物。然而，“上帝不是存在，上帝是精神。上帝不是本质，而是生存。谈论上帝只能用精神体验的象征性的语言。”^②上帝是精神，精神在本性上是自由的。任何抽象的理解，都是对上帝自身的歪曲。因此，别尔嘉耶夫倾向于用东方神秘主义传统中的否定神学的方法来理解上帝。他认为，在圣徒、神秘主义者（不是一般

① 别尔嘉耶夫：《自我认识》，莫斯科1990年俄文版，162页。

② 别尔嘉耶夫：《圣灵的上国和恺撒的王国》，第297页。

意义上的神秘)、拥有较高精神生活的人那里,在人的创造活动里,上帝是现实地临在的。对于那些拥有精神体验的人来说,上帝的存在是不用证明的,特别是不需要理性的证明,因为就实质而言上帝是非理性的,超越理性的。用语言、概念来表达上帝必然导致矛盾,必然歪曲上帝。换言之,关于上帝的真理必须用成对的句子来表达,它们是相互矛盾的,或者用象征性的语言来表达。在宗教哲学里,象征与神话相关。

在基督教神学史上,对上帝存在的各种证明不断出现,别尔嘉耶夫反对所有形式的对上帝存在的证明,他认为,对上帝存在的证明,只能证明人们对上帝信仰的不坚定。“上帝存在没有任何保证,人永远可以怀疑和否定上帝的存在。上帝不像物质客体那样强迫承认自己。上帝面向人的自由。对上帝的信仰仅仅是精神体验中的内在的相遇。应该断然地承认,对上帝存在的所有传统的证明,本体论的、宇宙论的、物理—神学的(即目的论证明译者),不仅是缺乏根据的,而且是完全没有必要的,甚至是有害的。”^①上帝的存在不可证明,却可以见证,这个见证只来自于人,“深层意义上的,而不是表面意义上的人的存在是对上帝存在的唯一见证,因为人是上帝形象的反映,尽管这个反映常常是对上帝形象的歪曲的反映。人不像现代思想所要断定的那样,仅仅是有限的存在,人还是无限的存在物,人是有限形式中的无限,是无限与有限的综合。人对有限性的不满足,对无限性的渴望,是神性在人身上的表露,是关于上帝存在的人性的见证,而不仅仅是对世界存在的见证。”^②上帝不是世界的原因,不能用因果关系来理

① 别尔嘉耶夫:《圣灵的王国和恺撒的王国》,第297页。

② 同上书,第297页。

解上帝。甚至把上帝理解为世界的创造者也是不完全的。如果肯定地说,那么,“上帝是世界的意义和真理,是精神和自由。”^①

别尔嘉耶夫在理解上帝时所采用的否定方法与他的非客体化学说紧密相关。客体化就是把存在外化,把主体外化,即把内在的事物外化,把主体变成客体。别尔嘉耶夫一生都在与客体化斗争,维护自己的主体化意识。“上帝是精神,因此不是客体,上帝是主体。”^②因此,应该像理解主体那样理解上帝。他认为,上帝与任何普遍的东西不相关。此外,他还接受了伯麦的“生成着的上帝”的思想,认为上帝不是一个固定的概念或观念,在上帝的观念里充满着运动和动力。传统神学认为,在上帝里不能有运动,因为运动意味着上帝是有缺陷的,即与上帝是完善的、万能的等观念矛盾。别尔嘉耶夫断定,这是没有任何根据的,因为我们同样可以认为,绝对静止的上帝也是不足,也是缺陷,即上帝缺乏运动,缺乏动力。^③上帝的动态性还表现在三位一体的关系上,这个关系是个动态的关系,而不是静态的。^④

在对上帝的理解方面,别尔嘉耶夫更倾向于东方的教父传统,而不是西方的理性主义神学传统。他严厉地批判了托马斯主义神学的理性主义成分,认为理性主义从根本上说不能理解上帝,不能理解自由。理性主义也不能理解人,因为人是自由的。

① 别尔嘉耶夫:《圣灵的王国和恺撒的王国》,第298页。

② 别尔嘉耶夫《精神与现实》,见别尔嘉耶夫文集《自由精神的哲学》,莫斯科1994年俄文版,第366页。

③ 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第41页。

④ 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,见别尔嘉耶夫同名文集,莫斯科1994年俄文版,第131页。

6. 人正论

别尔嘉耶夫认为,人的问题是哲学的基本问题,“个性问题和个人的命运问题对我来说一直是核心问题。就自己的宗教形而上学而论,我是个人格主义者。所以,个体在永恒中的命运问题对我来说是所有问题中最重要的。”^①他认为,传统基督教意识中缺少对人的关心,因为它太关心上帝了。西方基督教神学(如奥古斯丁、托马斯·阿奎那等)没有能够解决人的问题,基督教神学的主题一直都是神正论,而不是人正论。人道主义是对基督教对人消极被动的理解的反抗,但是人道主义片面地夸大人的意义,最终用人取代了上帝,走向了另一个极端。尽管神正论是作为神学家的别尔嘉耶夫的创作主题之一,但他更突出自己的人正论。其主要著作之一《创造的意义》(早期作品)的副标题就是“人正论”。可以说,别尔嘉耶夫是通过人正论来表达神正论的。

人的问题之所以引起别尔嘉耶夫的极大关注,是因为他把人看作是个最大的谜。这个谜不仅与人自身相关,而且还关联着神的问题。解谜要有切入点,别尔嘉耶夫解决人的谜的切入点就是个性。他认为,人之所以是谜,就因为人是个性。人的其他方面,如人的自然本质,社会本质等,都不是谜。人自身是个矛盾的存在物,他既伟大,又渺小;既有奴性,又是自由的;人既有类似上帝的特征,又有类似动物的特征;人可上升,也可下降,等等。这里的关键就是个性问题。什么是个性?“个性不是,也不可能是任何整体的一个部分,哪怕是再大的整体,如整个世界。这是个性的实质性原则,是个性的秘密。”^②作为整体的一个部分的

① 别尔嘉耶夫:《自我认识》,莫斯科1990年俄文版,第168页。

② 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由:论人格主义哲学》,见别尔嘉耶夫文集《圣灵的王国和恺撒的王国》,莫斯科1995年俄文版,第12页。

是经验的人,而不是作为个性的人。个性永远也不应该服从整体的限制,因为个性与无限相关。在这个意义上,个性是个小宇宙(宇宙是无限的),是有限与无限的结合。“个性不是宇宙的部分,相反,宇宙是个性的部分,是个性的性质。这就是人格主义的悖论。”^①具体地说,个性是变化中的不变,是多中的一。个性的完整性表现在,“个性是精神的一灵魂的一肉体的,它超越自然世界的决定论。”^②个性是不可替代的。个性是积极的,是行动,而不是实体。尽管个性是理性的存在物,但个性不被理性所决定,个性也不是理性的载体。个性不仅是理性的存在物,而且还是个自由的存在物。在这个意义上,个性不是生理学或心理学的范畴,而是伦理学 and 精神的范畴。个性的根基深入到人的潜意识领域。因此,不能把个性当作社会的一个部分,甚至不能把个性当作人类的一个部分。个性自身就是主体,而不是客体,更不是客体中的一个客体。人之所以有价值,就是因为人的个性,只有个性才是有价值的。个性是存在的中心,这是存在主义的主题。作为存在中心的个性,能够体验痛苦和快乐,无论是民族、国家、社会建制,还是教会,都没有这个功能,这是个性的优势。^③别尔嘉耶夫和许多俄罗斯的思想家一样(如索洛维约夫),在个性和个体之间作了严格的区分。简单地说,与个性相反,个体属于自然的、生物学的、社会学的范畴。个体是部分。个体离不开人类,反之亦然。但个性不是部分,个性在任何情况下都是整体。个人主义是以个体为基础的,人格主义则是以个性为基础的。现实的人

① 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由:论人格主义哲学》,见别尔嘉耶夫文集《圣灵的王国和恺撒的王国》,莫斯科1995年俄文版,第13页。

② 同上书,第19页。

③ 同上书,第13—17页。

是个体的人,但又不仅仅是个体的人,而且还是个性的人,是精神的人。个体与物理世界有关,因而受必然性决定;个性与精神世界有关,因而是自由的。个性是自由的,它独立于一切外在的建制,无论是社会的,还是宗教的。个体是个别的,因此是有局限的,受自身的局限;个性是一般的,不受自身的局限。个体是自然界和社会的产物,个性则有另外的来源。“个性不是由种类之宇宙过程产生的,也不是由父母来的,个性来自于上帝,是从另一个世界来的;个性证明,人是两个世界的交叉点,在人身上进行着精神与自然、自由与必然、独立性与依赖性之间的斗争。”^① 在《论人的使命》一书里,别尔嘉耶夫对个体与个性作了进一步的区分,“个体是自然主义的和生理学的范畴。而个性则是宗教—精神性的范畴。我想建立的是人格主义的伦理学,但绝不是个人主义的伦理学。个体是类的一个部分,来自于类,尽管个体可以把自己同类分开,并同类斗争。个体是由生理的类的延续过程而产生的。个体有生有灭。但个性则没有生,它是由上帝创造的。个性是上帝根植于永恒之中的思想和意图。个性对于自然个体来说是任务。个性是价值学和评断的范畴。”^②

人是个性,但不是说人的本质是个性,而是就人的精神方面说的,因为人在本质上只是个体。人的个性之谜,就在于个性的精神上的无限性。个性,或者作为个性的人,不是有限世界(自然界)的产物,自然的人(作为个体的人)才是世界的产物。个性有另外的来源——先验领域。因此,人的个性的实现,实际上就是

① 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由:论人格主义哲学》,见别尔嘉耶夫文集《圣灵的王国和恺撒的王国》,莫斯科1995年俄文版,第21页。

② 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第62页。

不断的进入先验领域,超越此世的限制。个性与无限相关,它不满足局限自己的一切,永远地渴望无限。这是与上帝相遇的前提。“个性的存在以超个性的价值为前提。如果没有高于自己的存在,如果没有个性应该上升并进入其中的那个更高的世界,那么,人的个性是不存在的。”^① 个性是无限的和永恒的,所以,个性才要求有一个永恒的世界,要求有上帝的存在。正是在这个意义上,个性的存在才是上帝存在的见证。

上帝的存在是一种个性的存在,这个观念在犹太教里获得了最充分的发展。把上帝理解为个性存在之后,上帝和人的关系发生了实质性的改变。首先,上帝是有人性的。“没有人的上帝,无人性的上帝是撒旦,而不是三位一体的上帝。”^② 只有在基督教里才充分地揭示了上帝的人性,这一点表现在上帝的人化上。上帝成了人。别尔嘉耶夫甚至认为,“上帝是人性的,而入则是非人性的。”^③ 所以,入的生命必须要有上帝的参与,或者准确地说,应该是人必须参与上帝的生命。人参与上帝的生命是有基础的,因为人是按照上帝的形象和样式被造的。尽管人由于自己的自由而堕落,但是上帝没有忘记人,人也不能彻底地忘记上帝,比如对罪恶的意识,正好证明了人身上保留着“上帝的形象和样式”。在作为个性的人和作为个性的上帝的关系方面,别尔嘉耶夫完全赞同神秘主义者的那些看来十分古怪的思想,如,“我知道没有我,上帝一刻也不能存在。如果我变成了虚无,那么上帝必须放弃圣灵。”“我像上帝一样伟大,上帝像我一样渺小。”^④ 上

① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第22页。

② 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,第129页。

③ 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由》,第298页。

④ 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,第132页。

帝和人的这些关系,只有双方都是个性的存在物时,才是可能的,才是可以理解的。

别尔嘉耶夫在自己的人学里,把人提高到了一个新的高度,人甚至高于天使,因为上帝化身为入,而没有化身为天使。当然,这也是在个性的意义上说的。作为上帝的工具的个性的人,是永恒的存在物。对于作为个性的人来说,永生不是问题,永生是个性的人的属性。死亡的是人的非个性的成分。个性的人存在于自己的出生之前,也存在于自己的死亡之后。人不能仅仅局限在有限的世界里。“人是上帝的造物,人形而上学地先于自然世界和它的历史命运。从世界的自然发展中不能产生出人来。但人在自然世界里拥有自己的发展道路。下降到凡俗的自然世界里的人只有通过逐渐的发展过程才能上升并获得自己原有的形象。”^① 既然如此,人就应该有特殊的使命。人的使命是创造。创造使人超越有限的世界。传统的基督教意识所关心的是人的灵魂的拯救,人的罪恶的救赎,其实,一般的宗教意识都有这个倾向。但别尔嘉耶夫认为:“灵魂的拯救,罪恶的救赎,仍然是对自己的考虑。创造就其内在意义而言,则是关于上帝的沉思,关于真,关于美,关于精神的最高生命的沉思。人拯救自己的灵魂摆脱罪恶,这对上帝而言太少了,上帝需要的是,人能够在对自己的本质肯定的表现里显现对上帝的创造之爱。”^② 创造才是人的使命。

7. 创造

别尔嘉耶夫说:“关于创造、关于人的创造使命问题是我一

① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,第150页。

② 同上书,第154页。

生的基本主题。”^①他所理解的新基督教的实质和核心就是创造,新基督教就是创造的基督教。在传统的基督教里,除了创世问题外,一般没有任何关于创造的学说。拯救是传统基督教生活的核心和基本主题。别尔嘉耶夫坚决反对这种对基督教的片面理解。他提出,基督教意识和基督教生活还有另外一个主题——创造。基督教不仅是拯救的宗教,而且还是创造的宗教。基督教的未来在更大的程度上取决于创造,而不是拯救。没有创造,就没有拯救。拯救是被动的,创造是积极的。别尔嘉耶夫指出,基督教的拯救意识来自于原罪意识。然而,基督教过分地被罪恶意识所缠绕,以至于基督徒把如何摆脱罪恶当作生命的唯一目的,当作基督徒生活的唯一主题。更有甚者,历史上的基督教意识把拯救仅仅归结为个人的拯救。与拯救意识相关的是禁欲主义。无论是西方,还是东方的基督教,都把禁欲主义生活奉为理想。无限制的谦虚被看作是基督徒的美德,“谦虚成了整个基督教的基础,成了人的整个精神道路的基础,成了获得永恒生命的拯救之路的基础。人首先应该谦虚,其余的一切都是自然而然的事情。”^②然而,过分的谦虚压制了人的热情,影响了福音书里所启示的爱,最后,谦虚压制了人的精神,妨碍了人的精神自由。别尔嘉耶夫承认,基督教里不能没有谦虚的意识,但谦虚绝不是目的,而只是手段,而且,谦虚不是精神生活的唯一手段。历史上的基督教意识把谦虚当作目的,基督徒误以为基督教生活的目的就是谦虚,误以为谦虚就是拯救的基础。基督徒无限制地追求外

① 别尔嘉耶夫:《论新宗教意识》,第194页。

② 别尔嘉耶夫:《拯救与创造:对基督教的两种理解》,见别尔嘉耶夫文集《创造、文化和艺术的哲学》,两卷本,莫斯科1994年俄文版,第一卷,第348页。

在的谦虚,一生都在谦虚,所有的力量都用在谦虚上,创造被彻底地忘记了。于是出现了非常奇怪的现象,基督徒轻视创造,把创造看作是精神的骄傲,相反,异教徒成了创造者,创造成了异教徒的事业。正因为如此,教会一直不能使创造神化,一直认为这是异教徒的事业。

别尔嘉耶夫认为,罪恶意识不仅导致了盲目的谦虚,而且还导致了对基督教的另外一个误解,即把基督教看作是审判的宗教。无论是西方的教父,特别是奥古斯丁,还是经院哲学家,都把基督教理解为审判的宗教。拯救、地狱等观念都带上了审判的色彩。人人有罪,人人都面临着永恒的死亡,地狱随时威胁着人。人的一生就在这种恐惧中度过。基督徒因恐惧意识而无暇顾及创造。

谦虚和恐惧,都是与创造格格不入的,它们与禁欲主义密切相关。别尔嘉耶夫和其他新宗教意识的创立者的一个共同之处在于,把历史上的基督教与禁欲主义等同起来。别尔嘉耶夫反对基督教的禁欲主义传统,用基督教的神秘主义与之对立。他认为,禁欲主义注重的是个人的拯救,这是宗教上的个人主义。基督教的神秘主义从来不以拯救为核心,无论是西方的神秘主义者,还是东方的神秘主义者都如此。神秘主义者克服了神学中关于上帝与人的关系的法律意识和审判意识。神秘主义者所追求的是被造物的神化,他们用自己的神秘的爱和神秘体验来达到与上帝结合的目的,最终使整个自然神化。无论是爱,还是神秘的体验,都是与谦虚格格不入的,它们是人的精神的积极活动,它们就是人的积极创造。别尔嘉耶夫指出,遗憾的是,神秘主义不仅没有成为基督教意识的主流,而且还常常遭到基督教神学的指责。在历史上的基督教意识和生活里,禁欲主义成了主流。

一切与创造有关的东西完全归为世俗世界里,如科学、艺术、社会建制、新生活的创造等等,都是此世的事情,都是世俗的事情,因此是与历史上的基督教格格不入的,人类世界的分化越来越严重,一面是基督教的禁欲主义世界,另一面是异教徒的创造世界。基督徒盲目地追求谦虚,一个普通的村妇在获得拯救方面,远远要比一个“异教徒”的教授更有前景。基督教成了完全消极和被动的宗教。

把基督教仅仅看作是拯救的宗教,显然从根本上是别尔嘉耶夫所无法接受的。因为这与他对人及其使命、对自由的理解相抵触。“人的使命是成为创造者,成为上帝创造世界和治理世界的事业的参与者,而不仅仅是拯救。”¹⁾创造是人的使命,是人上帝之召唤的积极回应。人是个性,只有个性才能被拯救,但这个个性是创造的个性,而不仅仅是消极等待拯救的个性。创造才是人的真正本质。“为了使个性被拯救,必须使个性在自己的真正本质上被充分地肯定。个性的真正本质就在于,它是创造人能的核心。在创造之外没有个性。只有创造的个性才能被拯救而达到永恒。肯定谦虚而反对创造,就是肯定空洞的拯救、非存在的拯救。”²⁾尽管有时人的创造性可能被压制,但是,创造在本质上是属于人的。人甚至可以为了创造而忘记自己的灵魂拯救,这不是罪过,而是对上帝召唤的积极回应。

别尔嘉耶夫不否定原罪意识,不否定拯救意识,但问题在于,如何对待原罪,如何理解拯救的途径。他认为,创造是拯救的积极的道路。拯救与创造没有先后。“拯救与创造之间是理想的

1) 别尔嘉耶夫:《拯救与创造:对基督教的两种理解》,第360页。

2) 同上书,第360页。

和内在的关系,而不是现实的、在时间上相继的关系。创造有助于拯救,而不是有碍于拯救,因为创造是对上帝意志的执行,是对上帝召唤的服从,是对上帝在世界中的事业的参与。”^①别尔嘉耶夫认为,基督教必定要复兴,这是时代的要求,但这个复兴应该是创造的复兴,而不是消极的复兴。历史上的基督教过分消极,世俗化的流行就与基督教自身的这种消极性相关。因为历史上的基督教里没有关于灵知的学说,所以才有诺斯替教派的出现,因为历史上的基督教里没有关于社会的积极的学说,所以才有反宗教的社会主义出现。基督教不能再消极下去了,基督教应该进入一个新的时代,未来的基督教是创造的宗教,未来的时代是圣灵的时代,是创造的时代。为了迎接这个时代,必须积极创造,基督教方面应该积极地使各种形式的人类创造神化,世俗文化的各种创造必须与基督教结合,在基督教里寻找最后的基础。

别尔嘉耶夫认为,上帝创造世界不是在七天之内就完成了的事业,《旧约》里所展示的创世图景,不是上帝创造的全部,《新约》对创造的理解也没有局限在《旧约》的这个图景之中。“基督的出现和精神上的救赎只有被当作创世的继续,被当作上帝创世的第八天,被当作新亚当的出现,也就是被当作是宇宙起源和人的演化过程,被当作是在创造中对神的爱的揭示,被当作人的自由中的新阶段,才能被理解。”^②新亚当之所以出现,是因为第一个亚当没有能够用自由和创造来回应上帝的召唤。作为新亚当的基督回应上帝的爱,为整个人类开辟了新的道路,基督不是消极地等待,而是积极地回应上帝的召唤。基督用自己的功绩改

① 别尔嘉耶夫:《拯救与创造:对基督教的两种理解》,第362页。

② 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,第121—122页。

文化意义,这个创造不是被证明的,而是证明着的。在深层意义上,这是关于上帝对人的创造行为的需要,关于上帝对创造着的人的忧郁之勇敢的意识。创造是上帝创世的延续。创世行为的继续和完成是神人的事业,是神与人一起的创造,是人与神一起的创造。”¹ 创造具有宗教意义,非宗教的创造应该被宗教化,即神化,这是教会的工作。教会不应该只是一味地否定世俗的创造。同样,世俗的创造(如世俗化了的哲学等)应该主动地与宗教结合,获得宗教的意义。

别尔嘉耶夫所理解的创造与末世论相关。他反对古典主义对创造的理解,即创造的成果可以在此世获得完善,他认为这是幻想。在一定的意义上,“可以说,对创造的爱就是对‘世界’的不爱。所以在创造里有末世论的因素。创造的行为是此世终结的到来,是另一个世界的开始。”² 创造就是世界的终结,因为“创造的行为是末世论的行为,它所面向的是世界的终结。”³

8. 末世论

末世论是基督教最基本的观念之一,在俄罗斯东正教意识里,这个观念异常地强烈。陀思妥耶夫斯基、列昂季耶夫、索洛维约夫(特别是晚年)和费奥多罗夫等人都有强烈的末世论情怀。别尔嘉耶夫延续了这个末世论的传统。“我固有强烈的末世论情感,即将来临的世界灾难和世界末日的情感。也许,这不仅与我的精神类型有关,而且与我的心理—生理结构有关,与我的极端

1. 别尔嘉耶夫:《论新宗教意识》,第200页。

2. 同上书,第205页。

3. 同上书,第201页。

的神经质,与我对不安的偏向,与我对世界的不稳定性、一切事物的不稳定性和生命的不稳定性的意识有关,与我的不容忍性有关,我的弱点就在于不容忍性。我对基督教的理解一直是末世论的,对基督教的任何其他理解我都认为是歪曲的和牵强附会的。”^①在历史上的基督教意识里,末世论是个宗教事实,这个事实完全取决于上帝。世界末日何时到来,以什么方式到来,都是上帝的事情,人只能消极被动地等待。别尔嘉耶夫所理解的末世论与这种末世论观点是完全对立的。在自己的自由、创造、主体化等观念的基础上,他建立了自己的积极的末世论,这是一种特别类型的末世论,它与历史上禁欲主义的、消极的末世论是格格不入的。别尔嘉耶夫“所信奉的是积极创造的末世论,它的使命是改变世界。”^②

作为一个俄罗斯的思想家,别尔嘉耶夫具有独特的俄罗斯思想的特征,这就是历史的情怀。他对历史有一种特殊的关切,并把自己的末世论与自己对历史的理解联系在一起。他把历史看作是人与上帝相会与对话式的斗争场所,因此历史具有神圣的意义,它超越了自然的历史过程。“人类历史不是自然世界历史的一个部分,相反,自然世界的历史是人类历史的一个部分。”^③尽管如此,人类的历史还是要终结的,因为“历史里有罪恶,罪恶是历史上‘伟大’事件的基础,残酷地折磨着人的罪恶表明,历史的终结应该到来,而且任何真理只有经过这个终结才能被实现。”^④人类历史的终结是个事实。但历史上,这个事实被歪

① 别尔嘉耶夫:《自我认识》,第281页。

② 同上书,第283页。

③ 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由》,第151页。

④ 同上书,第155页。

曲了。甚至历史上的基督教意识里也有对这个历史终结的严重歪曲。别尔嘉耶夫认为,对历史终结的不正确的理解,主要是因为对时间的理解出现了错误。末世论问题和历史问题都与时间问题密切相关。

别尔嘉耶夫把时间分为三种:宇宙时间、历史时间、生存时间。它们的意义完全不同,人同时生活在这三类时间之中,因此人的生命变得复杂了,人类历史问题也复杂了。宇宙时间最大的特征是它的圆圈性,就像地球和太阳的运动轨道一样,是圆周型的。在这个时间里,作为个性的人的存在是无意义的。但人绝不仅仅存在于宇宙时间里,他还存在于历史时间之中,因此,人是历史的存在物。历史时间的特征不是圆周性,而是直线性,历史时间总是向前的,面向未来的。尽管历史时间里也有重复,但历史上的每一个事件都是独特的,包含着完全新的东西,因此是不能完全被重复的。这表明,人在历史上的作用,就是为历史增添(创造)新的东西,“和宇宙时间相比,历史时间与人的积极性联系更密切一些。”^①然而,历史时间也同样地奴役人,人同样努力寻找摆脱历史时间的途径,却常常是在宇宙时间里寻找。因为“神性在宇宙里比在历史里能够获得更多的体现。”^②但是,无论是宇宙时间,还是历史时间,都奴役人,因为它们都是被客体化了的时间,远离作为主体的人。在这两种时间里,都没有出路。时间的第三种类型是生存时间,它克服了宇宙时间和历史时间的局限,它的特征既不是圆圈,也不是直线,而是点。生存时间是内在的,很少与空间相关。宇宙时间和历史时间与空间的联系更多

① 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由》,第156页。

② 别尔嘉耶夫:《圣灵的王国和恺撒的王国》,第156页。

一些,但与空间的联系所表明的是限制。生存时间不受空间的限制,因为生存时间不是客体化的时间,它与作为主体的人密切相关。生存时间不能用数学的方式计算,因为它不是有限的量。生存时间不是部分,不能度量。“生存时间的间隔是通往永恒的出口。”^①生存时间的任意时刻都与永恒相关。生存时间与人的体验有关。人在生存时间里体验到永恒。幸福的人们常常忘记钟表上所体现出来的时间,这就是一种永恒的状态。宇宙时间和历史时间里的一切特征在生存时间里都失去了意义。基督耶稣生命里的所有事件的意义都与生存时间有关,尽管发生在宇宙时间和历史时间之中。

别尔嘉耶夫认为,历史时间在自身中无法终结,它追求无限,但这个无限永远也不能变成永恒。由历史时间到宇宙时间,这是自然主义的出路;由历史时间到生存时间,这是末世论的出路。经过前一条路,历史走向自然界;经过后一条路,历史将变成自由精神的王国。人类历史的归宿是精神王国,而不是自然界。别尔嘉耶夫所理解的历史终结就是在生存时间意义上的终结。一般地说,发生在生存时间中的事件,在历史时间里是悖论的,无法理解的。历史终结就是这样的事件。

在基督教意识里,历史的终结,末世论思想都与启示意识有关。但对启示自身有两个对立的解释,一个是积极的,一个是消极的。别尔嘉耶夫认为,在基督教历史上,消极地理解启示一直是主流。人们总是被动地、消极地等待世界末日的到来,认为世界末日完全是上帝的事情,是上帝对世界和人的审判。然而,还有对启示的积极的理解,根据这个理解,世界的终结需要人的积

① 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由》,第157页。

极的和创造性的准备,世界末日不仅仅是上帝的事情,也是人的事情,或准确地说,是神人的事情。世界末日在前一种理解看来,是恐惧,是灾难,但在后一种理解看来,则是胜利。别尔嘉耶夫把消极的启示思想称为保守的和反动的,把积极的启示思想称为革命的和创造的。他认为,在俄罗斯思想史上,索洛维约夫和列昂季耶夫对启示的理解就是消极的,费奥多罗夫对启示的理解则是积极的。他对费奥多罗夫的启示思想评价很高,认为这是基督教思想史上的一个进步。别尔嘉耶夫坚持的是积极的启示思想和积极的末世论,认为“历史的终结是生存时间对历史时间的胜利,创造的主观性对客观性的胜利,是个性对普遍—共性的胜利,是生存的社会对客体化的社会的胜利。”^①

世界末日的到来,就是上帝的国的到来。在别尔嘉耶夫看来,把上帝的国等同于教会是不合理的,因为教会是人间的建制,存在于历史时间之中。上帝的国不在历史时间里,历史时间应该结束,因为在历史中充满着罪恶。上帝的国不是向无原罪的最初纯洁的复归(这是对天堂的保守的和消极的理解),而是新世界的创造,不是另一个世界,而是对此世的改变。因此,上帝的国与人的创造密切相关。然而,人在历史时间里的生命是有限的。人的道路必须经过十字架,必须经过死亡。但死亡不是一切,因为还有复活。复活既不是宇宙时间里的事件,也不是历史时间中的事件,而是生存时间里的事件。

9. 天堂和地狱

天堂和地狱是基督教意识中的基本公设。基督第二次来临,

^① 别尔嘉耶夫:《论人的奴役与自由》,第160页。

目的就是审判死去的和活着的一切人,善人将得救,灵魂升入天堂,恶入下地狱。在天堂和地狱之间,没有任何中介。而且,进入天堂不是件容易的事情,因为富人不一定进天堂,光做善事也不一定进天堂。在基督徒意识里,地狱和天堂存在于某个地方。面对恶人的只有地狱,别无选择。尽管地狱和天堂的观念在基督教意识里并不是十分清楚,但却在人们的思想中起着决定性的作用,统治着人们的思想和行为。

恶入下地狱,在地狱里受永恒痛苦的折磨。因此,地狱总是十分恐怖的。谁进地狱,完全由上帝决定,人仿佛无权干涉此事,人只好安心等待上帝的最后审判。别尔嘉耶夫认为,地狱的观念并非如此简单。简单地承认地狱的存在,或者简单地否定地狱的存在,都是没有任何道理的。对地狱观念的简单化,掩盖了地狱观念的实质。在别尔嘉耶夫看来,地狱是个矛盾的观念。地狱是与人的个性和自由密切相关的,没有人的个性,没有人的自由,地狱是不存在的。地狱的存在充分地体现了人的自由的存在。“地狱是人的精神自由的道德公设。地狱的存在不是为了正义获得胜利,恶人受到惩罚,而是为了人不再受善的强迫,不再被强迫进入天堂,也就是说在一定的意义上,人有进地狱的道德上权利,有自由地选择地狱而不是天堂的权利。……地狱是被允许的,因为人可能愿意下地狱,愿意选择地狱,而不是天堂,也许他在地狱里感觉要比在天堂里好。”^① 在理解地狱时,人的个性的作用是不能忽视的,也就是说地狱不完全由上帝决定,甚至在很大程度上是由人的个性自由决定的。因此可以说,地狱是个性的主观选择,“地狱完全属于主观领域,而不是客观领域,地狱在主

① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第229—230页。

体里,而不在客体中,地狱在人性中,而不在神性中。”^①从上帝的方面看,地狱是完全不可能的,地狱的存在只能说明上帝创世的不成功。上帝怎么能够与天堂并列,创造地狱呢?因此,地狱不具有客观意义,不是客观地存在于某个地方,而只能在人的主观领域,在人的主体里。地狱标志着人的主观领域的自我封闭,是人的主观的痛苦体验,但没有任何客观意义。而且,人之所以体验到地狱的痛苦,是因为人身上的上帝的形象和样式还没有完全消失。如果这样理解地狱,那么,地狱就不可能是永恒的,因为只有上帝的世界(天国)才是永恒的,地狱不属于上帝的世界,只属于人的主观领域。永恒地狱的说法自身是矛盾的。别尔嘉耶夫说:“永恒地狱的存在将意味着对上帝存在的最有力的反驳,是无神论的最有力的证据。”^②至于人在主观领域里体验到永恒的地狱之痛苦,那是因为人把暂时的痛苦当作永恒的了,这还是人的主观感觉,人感觉到自己无法走出主观世界,无法面向上帝的世界。

别尔嘉耶夫认为,对地狱的两个传统理解都是不能接受的。一个是:地狱就是整个人类最终的灭亡,任何人无法进入天国,因为天国是神的国度;另一个是:地狱是对恶人的惩罚。第一种理解显然与基督教意识相抵触。第二种理解在基督教意识里比较流行,却是错误的,因为它的基础是对善人和恶人的区分,而且恶人最终将被审判。这完全是人关于地狱的思想,不是上帝关于地狱的思想。恶人是根据什么而被审判的?显然不是根据上帝的意志,而是根据人的意志。在这个意义上的地狱纯

①) 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第230页。

②) 别尔嘉耶夫:《自我意识》,第286页。

粹是自称为“善人”的杜撰,他们把地狱思想完全建立在人间法律审判的基础上,而不是建立在神的意志基础之上,这里甚至没有任何神的东西,全是人的东西。从更深的层次上说,这是对地狱的客体化,把地狱想象为客观存在的东西。把地狱客体化,这完全是所谓的“善人”的幻想,是他们根据自己的道德意志对“恶人”的审判,这与上帝的法庭没有任何共同之处。“善人们”认为,只有他们在道德上是高尚的,有资格进入天堂,恶人则只能进入地狱。然而这个想法是典型的个人主义的,其中有某种令人厌恶的东西。一个虔诚的基督徒怎么能够容忍自己的邻人下地狱呢?别尔嘉耶夫准备抛弃这种利己主义的地狱的概念。这种地狱观念表达了典型的排他性:因为“作为‘异端’的伯麦,作为‘敌基督’的尼采,作为‘多神教徒’的歌德和有罪的普希金都在地狱里;那些在自己的神学里没有亚里士多德就寸步难行的天主教徒则准备心平气和地容许作为非基督徒的亚里士多德在地狱之火中煎熬。”^①而别尔嘉耶夫在此指出,如果有地狱的话,那么善人就应该拯救恶人,不能让他们下地狱;应该彻底地改变传统的道德意识观念,道德意识应该以神的问题“该隐,你的兄弟在哪里?”开始,以“亚伯,你的兄弟在哪里?”结束。^②也就是说,决不应该把恶人拉下地狱。即使是该隐,也应该被当作拯救的对象。

别尔嘉耶夫所理解的地狱对人因此就没有任何外在的威胁了。那么地狱的存在还有什么意义呢?传统的基督教意识必定会产生这个问题,因为历史上的基督教确实利用地狱的恐惧来

① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第237页。

② 同上书,第237页。

威胁人。别尔嘉耶夫认为,在这个外在的威胁里实际上没有任何地狱的威胁,没有真正地狱的威胁,而只有人间的法律意识的威胁。天主教会就喜欢用地狱来威胁人,然而,“如果以前靠地狱的恐吓把人留在教会里,那么现在地狱的恐吓则阻碍人们进入教会。”¹用地狱的恐惧来威胁人,完全是世俗世界里的庸俗行为,是对地狱的客体化。如前所述,地狱乃在人的主观领域,是人的心理体验,是人的心灵的自我封闭,不向上帝敞开。对地狱之苦的体验是人对绝望的体验。地狱是有的,它之所以产生,是因为人是自由的。当人在自己的自由里不再自由时,地狱的观念就出现了。人不能没有自由,因此地狱也是必然的。克服这个矛盾只有一条路,这就是通过基督耶稣。地狱绝不仅仅是由善人决定的,也不仅仅是由上帝决定的。克服地狱是个神人的事业,只有基督教才能完成此项事业。

人不光是受地狱恐惧所折磨,在人的心灵深处也有对天堂的回忆和向往,而且关于天堂的回忆和对它的向往常常是结合在一起。别尔嘉耶夫认为,其实,“我们就生活在天堂和地狱之间。我们从天堂里被赶了出来,但我们还没有彻底地下入地狱。”²人是在过去里回忆天堂,在未来里幻想天堂。实际上,这个过去就是人类的开始,这个未来就是人类的终结。因此,人拥有两个关于天堂的观念,它们之间有原则的不同,最主要的一点是,在它们之间出现了地狱。在人类开始的天堂里,是原始的完美,没有地狱,但是也没有自由,那时的人不知道自由为何物。人类历史终结后的天堂是体验了自由之后的天堂。但是,未来的这

1 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第129页。

2 别尔嘉耶夫:《真理与启示:启示批判导论》,第212页。

个天堂也有诱惑,这就是地狱的诱惑。地狱是两个天堂间的新的东西,地狱的基础是人的精神自由。这样看来,未来天堂的代价是地狱。因此,自然地出现这样一个问题:能否放弃地狱,因此放弃未来天堂,回复到最原初的天堂呢?别尔嘉耶夫指出,关于这个问题,陀思妥耶夫斯基给出了明确的答案:只有经历自由,与精神自由相符合的天堂才是可能的。别尔嘉耶夫完全接受了陀思妥耶夫斯基的这个观念,并进一步认为,体验了自由的天堂就是体验了恶的诱惑、经历了地狱的天堂,同时,人的创造使命在这里被彻底地实现,这个天堂必将代替原初的不知道恶、地狱,同时也不知道自由、创造的天堂。未来的天堂是有人性的天堂,这个天堂证明了人的创造使命,证明了人类文化及各种创造。另外,前面说过,别尔嘉耶夫认为,克服地狱是神人的事业,人类经过对地狱的彻底克服才能进入天堂,因此,未来的天堂是神人的天堂,神人类的天堂。他说:“神人类是世界过程的肯定的结果。”^①别尔嘉耶夫批判传统基督教意识在天堂观念上的保守性和对人的积极性的轻视,特别是贬低人的创造和自由的本性。在他看来,人类历史上伟大的思想家和诗人等,才是真正地实现了自己的创造使命的人,他们才最有资格进入天堂。他说:“普希金的艺术不是基督教的,也不是多神教的,而是天堂的艺术。”^②世俗的创造因此而被神化了,这是新基督教意识创造者们梦寐以求的事。

人类被赶出天堂的原因就是人的始祖获得了分辨善恶的能力,人因此而染上了原罪。恶是随着认识而来,但别尔嘉耶夫认

① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第243页。

② 同上书,第244页。

为,认识自身不是恶(如舍斯托夫所认为的那样)。相反,认识正体现了人的创造本质。恶可以成为认识的对象。不仅如此,关于天堂的体验在我们的世界里是可能的,而且就在认识活动之中,在人的创造之中。只不过不是在一般的创造过程里,而是在创造的高潮里,即在创造的神魂颠倒的状态里。和地狱一样,天堂不是客观存在的某个地方,如传统的基督教意识所幻想的那样。别尔嘉耶夫甚至说:“当我们把天堂理解为美时,我们更接近天堂。”^①因为对美的体验必须通过艺术的直觉,艺术直觉是创造的基础。天堂的余光就在创造的神魂颠倒状态里,甚至在爱的神魂颠倒里,这些神魂颠倒的状态都可以转化为天堂里的瞬间。但这些瞬间已经不在我们的时间里,它们完全超越了我们的时间,是走出我们的时间,用别尔嘉耶夫的术语,这是存在的时间。天堂不在未来,不在任何时间里,而在永恒里。在我们的罪恶的世界里,达到永恒的唯一途径就是在创造的神魂颠倒里,这是走出时间的唯一途径。这样的创造就是对世界的改造,改造了的世界就可以和人一起进入天堂。因为“人是世界生命的最高中心,世界生命通过人而堕落,必须通过人才能站起来。”^②这就要求人充分地发挥自己的创造天赋,实现自己的创造使命。通过人的创造,人类将获得一个完全新的天和新的地,这就是福音书上说的未来世界,即天国。基督教里最重要的启示就是关于这个天国的启示,天国不仅在无法预料的未来,而且还在生命创造的每一个瞬间。人只有积极地创造,才能体验到这些瞬间。在这些瞬间里,人将获得极乐、无上幸福。在这里,别尔嘉耶夫涉及了神学上的

① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第244页。

② 同上书,第249页。

一个重要的主题——人如何在时间里达到永恒。他认为,瞬间是达到永恒之出路。天堂就是向永恒的、创造性的神魂颠倒的飞跃。

别尔嘉耶夫和布尔加科夫一样,坚决反对永恒地狱的思想,认为只要有地狱存在,就不可能有天堂。地狱在此世,因为与地狱相关的恶是此世的现象,天堂在彼世,但人在此世可以体验到天堂的瞬间。在天堂里没有恶,与天堂并列的绝不是地狱。进入天堂,不是善人的特权。相反,善人必须拯救恶人,把恶人从地狱里拯救出来,送入天堂,这是善人的义务。天堂不是针对一部分人的,而是对所有的人开放的。善人必须像基督耶稣那样,为了拯救罪恶的世界,自己宁愿死在十字架上。基督教的伟大秘密就在这里,“对于基督教意识来说,天堂的无上幸福是基督的王国,在基督以外这个王国是不可思议的。一切都因此而被改变。在天堂的无上幸福里包括十字架和殉难。神子和人子下地狱为的是把在那里受苦的人解救出来。十字架的秘密就是对因自由而产生的天堂无上幸福中的基本矛盾的克服。为了战胜恶,善应该把自己钉死在十字架上。”^①基督是解决天堂和地狱问题的唯一钥匙。

别尔嘉耶夫的神学思想体系十分庞杂,他用自己神学上的直觉考察了许多重大神学问题。但他多次声明自己不是神学家,只是个自由的宗教哲学家。然而,1947年春天,英国的剑桥大学授予他神学名誉博士学位。他自己也承认,“关于上帝的问题我毕竟写了很多。”^②他所涉及的几乎所有问题,都是从神学的角度被考察的。如果在他的学说体系中去掉神学内容,那么,就不

① 别尔嘉耶夫:《论人的使命》,第248页。

② 别尔嘉耶夫:《自我认识》,第329页。

会有任何东西了。他完全不像一般的宗教哲学家那样“心平气和”地谈论宗教,审判宗教。也不像一般的神学家那样站在教会的立场上谈论上帝。他是个宗教哲学家,但他的宗教哲学更像神学,他是个神学家,但他的神学更像宗教哲学。无论说他是宗教哲学家,还是说他是神学家,都要对这两个概念做出特别的说明。因此,可以说,他是个独特的神学家、独特的宗教哲学家。作为一个基督教神学家,别尔嘉耶夫的思想却不为基督教的任何流派所接受。无论是天主教、新教,还是东正教,都把他的思想当作异端。他自己对传统基督教的批判是十分尖锐和激烈的,他甚至到处与传统的基督教意识对立,曾经激烈地批判过教会神学家弗洛连斯基、布尔加科夫、弗洛罗夫斯基等人的学说。难怪斯捷蓬说:如果别尔嘉耶夫生活在中世纪的末期,那么他是无法躲过火刑的,就是说,他会被当作异端而被送上火刑。作为一个宗教哲学家,他确实拥有深厚的哲学基础,高深的哲学素养,对宗教上的问题进行的都是哲学层面的探讨。但是,他的学说内容,绝不是简单的宗教哲学。仅就俄罗斯宗教哲学来看,索洛维约夫在谈论上帝时常常用“绝对”、“绝对存在者”、“绝对的善”等概念替代上帝,而别尔嘉耶夫则直接谈论上帝,直接地、公开地触及神学上的问题,在这个意义上,他比索洛维约夫更像个神学家。其他人如弗兰克、洛斯基等都关心自己的哲学体系的建立,而别尔嘉耶夫从来不关心自己的哲学体系。他所关心的是对问题的神学探讨。

别尔嘉耶夫信基督,但认为基督教是不完善的。他的信仰无疑是基督教的,但他不崇拜基督教。他的信仰里最少盲目性,并与任何盲目性相对立。他曾经迷恋过世俗的学说和主义,但只是暂时的,而且很快就找回了自己的信仰。他承认在自己的信仰道

路上没有发生过“奇迹”，这只能证明他的信仰是内在的、深刻的、坚定的。“回忆我的精神道路，我不得不承认，在我的一生里从来没有过天主教徒和新教徒（极少有东正教徒）所说的皈依的事件，他们赋予这个事件以核心的意义。我已经说过，我没有过剧烈的皈依，没有过从完全的黑暗向完全的光明的过渡。从我的生活的某个时刻起，我就意识到自己是个基督徒，并踏上了基督教的道路，但我无法把这个时刻归为我生活中的某一个确定的日子。”^① 成为一个基督徒，是他的内在精神世界的需要，他的思想就是这个内在需求的表述，因此，他的思想带有明显的主观色彩、内在论色彩。

别尔嘉耶夫曾经说过，在对时间、历史的末世论思考方面，他是“陀思妥耶夫斯基之子”^②，他确实从陀思妥耶夫斯基那里继承了许多“遗产”。但从神学内容和主题上看，他更像是“索洛维约夫之子”。无论如何，别尔嘉耶夫自己的特色是十分鲜明的，他的全部学说都是非常有特色的。他不赞同索洛维约夫等人关于索菲亚的学说，但他关于自由的学说在某种意义上，与索菲亚学说有种共同性，至少在相对传统基督教来说，同样都是异端。

别尔嘉耶夫与新基督教其他缔造者一样，对历史上的基督教深感不满，对它进行了严厉的批判。但这种批判和建构都是在基督教意识之内进行的。别尔嘉耶夫所探索的问题，完全是基督教里的问题，只是这些问题在历史上的基督教意识里，特别是在官方的基督教意识里，很少给予注意，但绝不是什么完全新的问题，无论是自由问题、创造问题、人的问题，还是末世论问题、地

① 别尔嘉耶夫：《自我认识》，第162页。

② 同上书，第282页。

狱问题、天堂问题等等。他为基督教注入了许多新的东西,同时,基督教思想也是他的思想的源泉。他是基督教的改革家。尽管他对传统的基督教意识不满,进行过激烈的批判,但是,他一生都在关心基督教的命运,特别是关于基督教在当代世界里的命运,当代世界对基督教的影响等。在晚年,他呼吁,在基督教里应该进行一场“净化的过程”,基督徒应该使自己的生活方式“与当代世界的状态相适应”,^①因为当今世界已经完全不是从前的世界了,基督教自身应该改变,基督教应该改变世界。这是别尔嘉耶夫的先知式的直觉。对传统的基督教的任何改革,在传统的基督教意识看来,都是异端。然而,在今天的基督教世界里,改革已经成了正统的潮流。

第四节 纯哲学与神学

在体系化和系统性上,在哲学思想的深刻性上,纯哲学是俄罗斯哲学发展的顶峰。在俄罗斯哲学史上,一般都把尼·洛斯基和弗兰克称为这个意义上的纯哲学家。但是,他们的哲学并不是完全离开了宗教的哲学,相反,这些纯哲学体系仍然是宗教哲学。津科夫斯基和布尔加科夫都反对与宗教无关的纯哲学,他们指的是抽象的思辩哲学。因此,可以说,尼·洛斯基和弗兰克的纯哲学不是这样的思辩哲学,他们的纯哲学更接近神学,因为他们所探讨的绝对概念,在很大程度上就是基督教的上帝。

^① 别尔嘉耶夫,《世界的纷争与基督教》,第218页。

一、尼·洛斯基

1. 生平和著述

尼古拉·奥努夫里耶维奇·洛斯基于1870年11月24日(旧历12月6日)出生在维捷布斯克省的克列斯拉夫卡村(现为拉托维亚的克拉斯拉瓦),共有兄弟姐妹十五人,他排行第八。尽管有波兰血统(父辈从波兰移居到白俄罗斯),但全家人都认为自己是俄罗斯人,并且被俄罗斯民族意识所渗透。1881年洛斯基在维捷布斯克上中学,曾经迷恋当时先进的社会思想(无神论和社会主义等)。1887年洛斯基因宣传这些学说而被学校开除,并被剥夺了进入其他学校学习的权利。于是,他决定在国外继续自己的学业。在没有护照的情况下,偷渡到瑞士的苏黎世,几经周折进入瑞士的伯尔尼大学哲学系学习,但不久又去了阿尔及利亚,最后由于经济原因被迫回国。1891—1898年,洛斯基在彼得堡大学学习,开始在物理数学系,到了1894年,他终于意识到自己的天赋在哲学里,于是转入历史语言系学习,在这里他开始研究哲学。1896年,经自己的老师阿·阿·科兹洛夫(1831—1901)介绍,洛斯基与著名的俄罗斯哲学家索洛维约夫相识,并受索洛维约夫之约而翻译康德的著作。后来洛斯基翻译了《纯粹理性批判》(1907年第一版),至今俄罗斯学术界还用这个译本。从1900年开始洛斯基成为彼得堡大学的编外副教授,1901年秋去了法国的斯特拉斯堡,师从新康德主义者文德尔班(1848—1915)。1902年春,洛斯基在德国的莱比锡进修,在心理研究所跟随心理学家冯特(1831—1920)学习,1903年夏天到格丁根在心理学家戈·埃·缪勒(1850—1934)

的指导下进行学术研究,他的长子弗拉基米尔就在这里出生,后来成为俄罗斯东正教著名的神学家。回到彼得堡后,洛斯基于1903年获得硕士学位,论文题目是《从唯意志论的角度看心理学的主要学说》,1907年获得博士学位,论文题目是《论证直觉主义》。1916年,洛斯基成为彼得堡大学教授,1922年被捕,随之被驱赶出国。此前,他的著作已经被翻译成德语和英语出版,为欧洲读者所知。1922—1944年,洛斯基主要在捷克斯洛伐克,分别在布拉格、布尔诺、布拉迪斯拉发等城市的大学里教学,同时从事学术研究,这是他在流亡期间学术研究成果最丰盛的时期,他在国外所写的最主要的著作都是在这个期间出版的。1945年洛斯基去了巴黎,1946年去了美国,1947年成为纽约的圣弗拉基米尔神学院的哲学教授,直到1950年退休,此后仍然积极从事哲学研究。在生命的最后几年,洛斯基生活在巴黎,1965年1月24日在巴黎去世。

在60年的学术创作生涯中,洛斯基写下了大量的著作,大约有三十部专著,数百篇论文。他的主要著作有《从唯意志论的角度看心理学的主要学说》(圣彼得堡,1903)、《论证直觉主义》(圣彼得堡,1906,1908)、《哲学中的新思想》(圣彼得堡,1912)、《本格森的直觉主义哲学》(莫斯科,1914)、《世界是有机的整体》(圣彼得堡,1917)、《人民自由党需要的是什么?》(莫斯科,1917)、《哲学导论》(布拉格,1918)、《认识论基本问题》(布拉格,1919)、《逻辑学的认识论导论》(哈尔滨,1921)、《有机世界观体系中的物质》(布拉格,1922)、《物质和生命》(柏林,1923)、《逻辑学》(柏林,1924)、《意志自由》(布拉格,1925;巴黎,1927)、《存在与价值:上帝和上帝的国是价值的基础》(巴黎,1931)、《世界观的类型:形而上学导论》(巴黎,1931)、《俄

罗斯哲学中的具体性思想》(布拉格,1933)、《作为直觉主义者的黑格尔》(贝尔格莱德,1933)、《辩证唯物主义在苏联》(巴黎,1934)、《二十世纪的俄罗斯哲学》(巴黎,1938)、《感性的、理智的和神秘的直觉》(巴黎,1938)、《绝对之善的条件:伦理学基础》(巴黎,1938,1949)、《上帝与世界之恶:神正论基础》(布拉格,1941)、《陀思妥耶夫斯基及其基督教世界观》(纽约,1953)、《俄罗斯哲学史》(巴黎,1954)、《哲学通俗引论》(法兰克福,1957)、《俄罗斯人民的性格》(美因河畔的法兰克福,1957)、《回忆录:生平与哲学之路》(慕尼黑,1968)和《世界是美的实现:美学基础》(莫斯科,1998)等,其中《俄罗斯哲学史》尽管篇幅分布不均,但至今仍然是研究俄罗斯哲学的重要参考书。

2. 等级人格主义

洛斯基主要是个哲学家、形而上学家,一生都在建立和完善自己的形而上学体系。他的神学思想与这个形而上学体系有密切关系,可以说,一方面,他的神学是以形而上学为基础的,另一方面,他的形而上学是以神学为归宿的。在这个形而上学体系中,有一个核心概念,这就是“实体活动者”,他的几乎所有的神学思想都与这个概念有关。

实体概念是自古以来的传统形而上学的基石。近代哲学对这个概念进行了修正,莱布尼兹提出了单子论与实体论对抗。单子论相对于实体论是个进步,至少是对实体论的丰富。19世纪下半叶,在俄罗斯哲学史上出现了一批莱布尼兹主义者,他们接受了单子论。其中比较著名的代表有阿·阿·科兹洛夫、列·米·洛帕京(1855—1920)和谢·阿·阿斯科尔多夫(1871

—1945)。索洛维约夫也接受了莱布尼兹对单子的理解。^①洛斯基不仅接受并改造了莱布尼兹的单子论,而且还发展了莱布尼兹的其他学说,特别是神学思想。因此,津科夫斯基在自己的《俄罗斯哲学史》里把洛斯基列入莱布尼兹主义这个流派。而在洛斯基本人的《俄罗斯哲学史》里,洛斯基把自己列入直觉主义流派。

在寻找世界基础和本原时,洛斯基拒绝使用实体概念,认为这个概念标志着静止和僵化。但他不愿意彻底抛弃实体观念,也不愿意完全接受莱布尼兹的单子论,于是他用“实体活动者”代替实体和单子概念。实体活动者是世界事物的基础。世界是个有机的整体,其中有不同的存在形式。最低级的存在形式是现实存在,其主要特征是时空性,所有在时空中,或在时间中的事件都是现实存在。现实存在因其时空性而呈现出分裂的特征,自身也没有统一的基础。这个基础在另外一种较高的存在中,即理想存在。理想存在既没有时间特征,也没有空间特征。关于理想存在与现实存在的关系,洛斯基写道:“现实存在只有在理想存在的基础上才能产生并获得系统的特征。”^②他自称这种观点为“理想的现实主义”。也就是说,现实存在是以理想存在为基础的。但并不是所有的理想存在都是现实存在的基础。理想存在有两种形式,一种是抽象的理想存在,一种是具体的理想存在。抽象的理想存在具有普遍性,如数学上的数量关系。具体的理想存在不具有普遍性,相反是特殊的,具体的。抽象的

① 索洛维约夫:《神人类讲座》第四、五讲,见《索洛维约夫选集》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第2卷。

② 洛斯基:《俄罗斯哲学史》,莫斯科1991年俄文版,第323页。

理想存在尽管也是超时空的存在,但这种存在却是抽象的,消极的,被动的,因此丧失了活力和动力,根本不能成为现实的基础,即不具有实体性。具体的理想存在则克服了这种抽象性,主要表现为个体性,同时这种存在仍然是超时空的。只有具体的理想存在才能成为现实的基础,即成为时空中的事物和过程的基础、原因和动力,因此,具体的理想存在才与传统形而上学的实体概念相符。因为具体的理想存在具有创造性(它是原因、动力),所以,洛斯基称具体的理想存在为实体活动者。实体活动者能够创造自己的表现形式,并且可以在时间和空间中表现自己,甚至表现为物质形式。但无论如何,实体活动者永远是个性,或者是现实的个性,或者是潜在的个性。这里的关键是,如果实体活动者发展到能够认识绝对价值(特别是道德价值)的程度时,就成了现实的个性了。因此,洛斯基把自己关于实体活动者的学说称为人格主义,即是关于个性的学说。如果在莱布尼兹那里,单子之间是无法交往的,因为单子是“没有门”和“窗户”的,那么,洛斯基的实体活动者之间则是可以交往的,而且必须交往,这是实体活动者的生存方式。相对比较低级的实体活动者可以联合在一起,服从一个相对比较高级的实体活动者。那些高级的实体活动者之间也可以联合,服从更高级的实体活动者,这样就形成了一个实体活动者发展的系列,比如电子、原子、分子、单细胞有机体、植物、动物、人、社会、国家、民族、全人类,直到宇宙等等。洛斯基把自己的这个学说称为等级人格主义。^① 他的人格主义是对莱布尼兹的单子论的丰富和发展,但是,二者之间的区别也是明显的,洛斯基在发展自己的学

^① 洛斯基:《俄罗斯哲学史》,莫斯科1991年俄文版,第327页。

说时,很注意这个区别。^① 实体活动者是从哪里来的呢?当然是上帝创造的,即作为世界上的一切事物的原因的实体活动者是由上帝创造的,而且上帝只创造作为个性的实体活动者。

除了现实存在和理想存在外,洛斯基认为还有一种被他称为元逻辑的存在,这种存在不仅超越了时空,而且还超越了同一律、矛盾律和排中律。这种存在就是上帝。

3. 上帝与世界

世界是个有机体,在这个有机体里存在着由实体活动者所构成的无数的系统,世界中的所有系统构成了整个世界。整个世界作为一个有机的整体,它的原因何在?这个原因在世界自身吗?这个问题从古希腊时代就引起了人们的注意。在实体活动者发展的那个系列里,每一个层次都有自己的实体(基础),即自己的实体活动者,无论什么层次上的实体活动者都在世界之内。显然,整个宇宙也应该有自己的实体活动者,洛斯基称之为世界精神。世界精神在实体活动者里是最高级的,但它毕竟是实体活动者,是被造的,在宇宙之中。世界精神就是索洛维约夫及其追随者们所说的索菲亚,但是,洛斯基只承认被造的索菲亚(他在这个意义上接受索菲亚学说)。索菲亚是被造的,不是绝对的,即不是自身拥有存在的。洛斯基由这里得出结论说,必须承认在世界之外还有一个绝对,这个绝对的存在是自足的,在自身拥有存在,与世界无关,因此,相对于世界而言是绝对的。绝对是超越系统性的,系统性是世界事物和过程的特征,“哪里有系统性,哪

^① 关于现实存在和理想存在的论述,参见洛斯基:《世界是有机的整体》,《洛斯基选集》,莫斯科1991年俄文版,第350—377页。

里就应该有某种超系统的东西”^①。相对于世界而言,绝对是完全独立的,属于世界的同一律、矛盾律、排中律等都不适合绝对,这不是说绝对破坏了这些规律,“在绝对里,矛盾律不是被破坏了,而只是无处应用而已,因为绝对不是‘这个’,不是与其他的‘这个’并列的‘这个’;所以,绝对是这样一个原则,它在一切意义上摆脱了局限性、摆脱了任何有限”。^②

既然绝对摆脱了任何有限和限制,那么,什么也不能规定绝对。要界定绝对,必须借助于否定,即否定所有的限制和有限性。“因此,在谈论绝对自身时,只能用否定的规定来确定它,即求助于所谓的否定神学:绝对不是意志,不是理性,不是多,不是简单,等等。”^③否定是什么意思呢?一般认为,否定是消极的,用否定的方法来规定绝对,将导致绝对在内容上的贫乏,甚至导致内容上的空和无。比如,说绝对不是理性,那么绝对就与理性无缘,或者是反理性的,说绝对不是个性,那么同样,绝对与个性无关,甚至是反个性的等等。然而,洛斯基认为这样理解否定是片面的,“实际上,这些否定应该被看作是对上升到一个更高的领域的要求,这是一个超个性的,而不是无个性的领域,这是个超理性的,而不是无理性的领域,等等。”^④强调用否定的方法理解上帝,并不是完全拒绝肯定的方法,即否定神学并不排斥肯定神学。肯定神学关于上帝说了许多,比如说上帝是个性,甚至说上帝是个有三个位格(个性)的三位一体的存在,上帝是全能的、全知的、全善的等等。这里的问题在于,“否定神学所说的是绝对自

① 洛斯基:《世界是有机的整体》,第385页。

② 同上书,第385页。

③ 同上书,第386页。

④ 同上书,第386页。

身”，^①肯定神学所说的则是相对于世界的绝对，洛斯基称肯定神学为相对神学。他自己倾向于否定神学，坚信上帝是不能仅仅靠肯定的规定来理解的。上帝不是任何有限事物，因此，按其逻辑应该获得这样的结论：上帝就是虚无。绝对的、超世界的原则“不可能用从世界存在领域里借用来的任何概念来表达和规定：它不是理性，不是个性，甚至不是存在，因为它高于所有这些规定；与世界存在相比，它是虚无，意思是说，它不是任何有限的某物。”^②上帝就是虚无。尽管在绝对和上帝之间是有区别的，但在宗教经验中，在对绝对的直观中，绝对应该用上帝来代替。^③简言之，就上帝自身而言，上帝是虚无，就上帝与世界的关系而言，上帝是绝对，或者上帝是绝对的善等等。

一般地说，洛斯基不反对对上帝进行证明，只是他提出要用直觉主义的证明代替理性主义的证明。他认为，上帝可以在神秘的直觉中被认识。在这个意义上，洛斯基把上帝看作是元逻辑的存在。在宗教经验中，在神秘的直觉中，上帝可以向人们直接显现，对于拥有神秘直觉的人来说，上帝的存在是不用证明的。宗教经验是理解上帝所必须的，在宗教经验中，上帝才能显现为活生生的存在。此外，启示是宗教信仰所必须的，因为启示告诉人们，上帝是三位一体的。

洛斯基认为，上帝是绝对，上帝是虚无，上帝是自在的，所以，上帝完全可以不创造世界，“没有超宇宙的原则（即上帝——

① 洛斯基：《世界是有机的整体》，第388页。

② 洛斯基：《感性的、理智的和神秘的直觉》，见洛斯基同名的文集，莫斯科1995年俄文版，第260页。

③ 洛斯基：《世界是有机的整体》，第393页。

译者),世界不能存在,但超宇宙的原则却可以没有世界而存在。”^① 洛斯基对上帝和世界(及人)的关系的这个理解,与别尔嘉耶夫的理解有原则上的不同。那么上帝为什么创造我们的世界?上帝是完善,是完满,自身没有任何需要。上帝创造世界不是为了自己。上帝是至爱,但上帝又不局限在自身,为了表达自己的爱,上帝创造了世界。世界应该接受上帝的爱,这是上帝创世的“目的”,这是世界的理念和使命。

上帝从虚无中创造世界,但无论是《圣经》,还是教会学说,对虚无的理解都十分模糊。人们总是把虚无理解为某种东西、某种质料。按照洛斯基的意见,这完全歪曲了上帝创造世界的学说。实际上,上帝从虚无中创造世界这个学说很简单,甚至可以被逻辑地证明。“上帝创造世界,不需要任何给定的质料;他既不从自己的外部获取这种质料,也不从自身获得这种质料;他所创造的世界,不论从形式上,还是从内容上,都是某种完全新的东西,与他相区别,并且这个世界以前在任何方面都是未曾存在过的。因此,上帝从虚无中创造世界,是在这样的意义上,即他创造世界不需要任何东西,无论是他之外的东西,还是他自身的东西。”^② 洛斯基认为,既然如此,上帝和世界之间的区分应该是原则性的,它们之间存在着不可克服的深渊。上帝创造世界,并不是把自己的本质和存在分给了世界,因为在上帝里一切都是完整的,是不能被分解为部分的,“因此,就自己的存在本质而言,世界是某种完全新的东西,是被上帝放在与自己并列的东西:在

^① 洛斯基:《俄罗斯哲学史》,第328页。

^② 洛斯基:《上帝与世界之恶:神正论基础》,见洛斯基文集《上帝与世界之恶》,莫斯科1994年俄文版,第321-322页。

世界和上帝之间,没有同一的关系,无论是完全的同一,还是部分的同一。”^① 某些神学家认为,上帝是按照自己的理念创造世界的,仿佛上帝的理念与世界有某种一致性。洛斯基反对这个观点,他认为,世界中的任何理念都不能与上帝相比,都不是上帝的状态,因为世界上的任何理念,包括数学上的理念,都是上帝创造的,不是上帝自身固有的。

4. 上帝的国是价值的绝对基础

根据洛斯基的意见,上帝创造世界之前,即在“起初,神创造天地”之前,先创造了无数的实体活动者并赋予它们以超时间和超空间的性质。既然上帝创造实体活动者的这个行为发生在时间之前,那么,实体活动者自然有超时间的性质。实体活动者在本质上都是个性,只不过有的是潜在的个性,有的是现实的个性。潜在的个性都拥有成为现实个性的可能。现实的个性是自己在时间和空间中的行为的根源。上帝在创造个性时,赋予它们获得绝对完善的可能性,对人而言,这就是被造物中的上帝的形象。根据这个可能性,被造物(即人)可以像作为个性的上帝一样完善。正确地利用这个形象的人,可以真正地获得完满的生命,即上帝的国中的生命,这就是上帝的样式。“因此可以说,上帝按照自己的形象造人的目的是使人靠自己的自由创造,在上帝的恩赐作用下在自身里实现上帝的样式。”^② 在上帝的国里,都是这样的个性,即上帝的国里的成员都能够正确地利用上帝所赋予的一切。

^① 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第322页。

^② 同上书,第333页。

具体地说,上帝的国里的成员都拥有完满的生命,即按照基督的教导生活:爱上帝甚于爱自己,爱人如己。用洛斯基的说法,这样的个性所创造的是绝对价值。比如,天使和圣徒就是上帝的国里的成员。在上帝的国里,所有的成员都参与上帝的完满,否则它们就不能创造绝对的价值。上帝的国里的每一个成员都是绝对的,不可重复的,不可代替的。它们为上帝的国所作的贡献(绝对价值)也具有绝对的个性特征,即不可重复性和不可替代性。但是,所有的成员之间的活动是和谐一致的,洛斯基用俄罗斯哲学和神学史上一个独特的词——聚和性来表示这个和谐一致性的创造活动,即“聚和的创造”,他还用合唱乐团演奏音乐的例子解释这样的创造,每个歌手、每个演奏者都在做某种独特的事情,但他们的活动共同构成了和谐的统一体——美妙的音乐。⁽¹⁾

和谐一致性是上帝的国的最基本的特征。上帝的国里之所以能够有和谐一致性,就是因为其中的所有被造个性至少部分地是合一的,即部分地是同质的。因为这个同质性,每一个成员的存在就不可能仅仅是为了自己,而是为了所有的成员。在这里,每一个成员不仅可以意识和认识自己内心状态的本来面目(不是影像、复制或象征),而且还能够意识和认识所有其他成员的内心状态的本来面目。洛斯基称这种直接的认识为直觉。他把部分的同质叫作抽象的同质。这里的抽象性意味着被造存在物的存在在某些方面是统一的,但在其他方面,它们之间可能是不一致的,有分别的。洛斯基认为,在抽象的同质的基础上,可以获得完全的同质,就像圣三位一体中的三个位格之间

(1) 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第326—327页。

的同质一样,这种完全的同质被洛斯基称为具体的同质。“上帝创造了大量的个体,它们被赋予抽象的同质性,因此,上帝就给它们提供了通过相互间的爱而独立地和自由地实现具体的同质性的可能性,即组成完善的爱的王国,组成上帝的国。”^①前边提到的上帝的形象就是抽象的同质,上帝的样式则是具体的同质。

实现上帝的国中的生命(即成为上帝的国的成员)是任何有限的被造物的根本使命和任务。但是,这个任务是如此艰巨,以至于没有上帝的帮助就无法完成它。上帝派自己的儿子到世界上来,协助人完成这个任务。基督教的实质就是承认神人基督耶稣的真理。洛斯基认为,圣三位一体的第二个位格逻各斯,上帝之子,不仅参与了世界的创造,而且还创造了天国的人的理念。上帝之子自己接受了这个理念,化身并成为神人,实现了完善的人性,永恒地成为上帝的国和整个世界的首领。“拥有两个本质(神的和人的)的神人,一方面作为上帝,他与圣父和圣灵同质,另一方面作为人,他与被造的个性同质。因为与上帝和世界的这个亲密联系,神人成了这两个本体论上(存在上)如此不同的领域之间的中介。在与神人的亲密交往中,根据他的指引,所有的被造物将上升到上帝那里,上帝的国里的成员都将因神的恩赐而被神化。”^②在这里,洛斯基特别强调的是作为天国的人的逻各斯的永恒神性,而不是神人在被造物里所表现的神人性(即从上帝的国下凡到罪恶的人间的基督耶稣)。他认为,如果说历史地在人间实现的逻各斯的化身是拯救罪恶世界摆脱恶的统治的

① 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第327页。

② 同上书,第328页。

条件,那么,逻各斯作为天国的人的永恒的化身则是与圣父和圣灵交往的中介,这个中介是如此必要,甚至连从来也没有堕落过的、永恒地属于上帝的国的存在物也需要它。

关于上帝的国里的成员的身体状态,洛斯基有过具体而精彩的描述。天国的成员的身体与我们的身体有原则区别。天国里的成员所创造的都是道德上的善、真和美的绝对价值,它们靠此而生活。它们不需要食物,不怕寒冷或炎热,也不需要性生活,它们既没有动物的生命,也没有植物的生命。它们的生命是超生物的。但这并不意味着它们没有身体,相反,占有空间的身体以及感性特征是完整生命的必要条件。“所以,上帝的国里的成员是化了身的精神,它们用光、颜色、空间形式、声音、热、香气等表现自己的精神生命。此外,它们的身体摆脱了我们所拥有的不完善和缺陷。这个身体的一个惊人的特征是,它能够自由地穿越物质障碍物,比如墙。复活后的基督耶稣就拥有这样的身体。这是改变后的身体。”^①洛斯基思想所固有的大胆性和幻想性在这里表现得淋漓尽致。

是否能够成为天国的成员,最主要的标志是实体活动者所选择和创造的价值是什么,是相对的价值,还是绝对的价值。价值理论在洛斯基的神学思想中占有突出的地位。洛斯基的价值学说是很有特色的,这个学说的基础是上帝和上帝的国。他的专门讨论价值问题的书《价值与存在》的副标题就是“上帝与上帝的国是价值的基础”。在洛斯基这里,价值不是对存在的补充,不是存在的属性,而是存在与意义的有机统一。他对价值进行了各种界说和各种分类,首先,洛斯基把价值分为派生价值和原初价

^① 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第329页。

值。派生价值是这样的存在，“它的意义在于实现存在的绝对完满，或者是远离之。”^① 原初的、超世界的、绝对肯定的价值，“是作为善自身的上帝，是存在的绝对完满，这种完满在自身里拥有意义，这个意义能够证明存在的绝对完满，使存在的绝对完满成为赞同的对象，并赋予它以实现和选择任何事物的绝对权利。”^② 派生价值有两种可能的倾向，一个是实现存在的绝对完满，一个是远离存在的绝对完满。在前一种情况下，价值是肯定的，后一种情况下，价值是否定的。洛斯基把肯定的价值称为善，把否定的价值称为恶。

肯定的价值分为两种，一种是绝对肯定的价值，一种是相对肯定的价值。所谓“绝对肯定的价值是这样的价值，它自身中包含着绝对的证明，因此，从任何方面看、在任何关系上、对任何主体，它都有善的性质；绝对肯定的价值不仅自身总是善，而且从它那里获得的结果永远也不包含恶。”^③ 比如，上帝的存在的绝对完满就是这样的善。与之对比，“相对肯定的价值是这样的价值，只是在某种关系中，或者对某些主体来说，它才是善；但在另外的关系中，或者对另外的主体，这个价值自身就是恶，或者至少必然地是与恶相关的。”^④ 必然地包含着恶的成分的肯定价值只存在于心理—物理世界里，其中的实体活动者相互分离，因为它们或多或少地都封闭在自身之中，都是利己主义者。此外还有客观价值和主观价值。所谓客观价值就是对所有的主体都有意

① 洛斯基：《存在与价值》，见洛斯基文集《上帝与世界之恶》，莫斯科1994年俄文版，第286页。

② 同上书，第286页。

③ 同上书，第288页。

④ 同上书，第288页。

义的价值,主观价值则只对确定的主体才有意义。绝对价值总是客观的价值,也称客观的价值自身。

根据洛斯基的学说,价值论的主要任务就是确定绝对价值的存在,克服价值论上的相对主义。他认为,不仅在上帝的国里存在着绝对价值,而且在心理—物质世界里也存在着绝对价值。甚至对于不完善的实体活动者而言,也存在绝对价值,并且绝对价值是它们活动的最终目的。洛斯基所说的绝对价值就是自身拥有绝对意义的价值,即价值自身。这样的价值当然就是上帝和上帝的国。因为上帝自身就是善自身、美自身和真自身,上帝就是真正的道德上的善,是生命自身。三位一体的上帝就是包罗万象的绝对的价值自身。

上帝创造的实体活动者是超时空的,拥有超质的创造力量,通过这个力量,它们可以自由地创造自己的生命(即自己的表现和作用)。此外,所有的实体活动者都有能力进行有目的的活动,在这个目的中包含着价值。实体活动者必然地选择一定的价值作为自己生命的任务。上帝的国里的成员(实体活动者)选择了绝对价值为自己的目的和任务,这在洛斯基的学说里已经是显然的事情了。他认为,甚至与上帝的国相对立的心理—物质王国里的任何成员(实体活动者)尽管远离了上帝,但毕竟都是上帝的国的可能成员,换言之,它们自身都隐藏着绝对的价值自身,无论是潜在的实体活动者,还是现实的实体活动者(即人)。而且,这个价值自身还是潜在的无所不包的。实体活动者可以通过自己的努力,并靠上帝的恩典,使潜在的无所不包的价值变成为现实的无所不包的价值,即成为上帝的国的成员。

5. 自由

作为俄罗斯哲学的著名代表,洛斯基也积极地为自由辩护。他明确反对任何形式的决定论,特别反对一切针对作为个性的人的决定论观点。在他看来,人的意志是自由的。人不仅相对于外部世界是自由的,人相对于自己的身体、自己的性格、自己的过去,相对于决定时间过程的内容之规律等都是自由的,甚至人相对于上帝也是自由的。

在涉及到上帝与人的关系这个问题时,占统治地位的观点是,上帝创造了人,人的一切行为的根源都在上帝那里,因此,人相对于上帝是没有自由可言的。但是,这个观点有一个严重的不足,那就是把恶的根源也归结到上帝那里,因此,神正论就是不可能的。这个问题包含两个方面,一个是上帝创造的人是不是自由的,另一个方面是上帝的绝对意志与人的自由之间的关系。

洛斯基认为,上帝创造的人是自由的。按照他的学说,上帝最先创造的是无数的实体活动者,它们是超时空的,拥有超本质的力量。它们是作为自由的存在物而被造的,这一点可以从实体活动者后来的发展过程中看到,因为它们可以自由地创造自己的经验性格,可以自由地选择价值,可以选择绝对价值作为自己的目的,这样的实体活动者直接成为上帝的国的成员(如天使),也可以选择否定的价值作为自己的目的,这样的实体活动者就生活在心理—物理的世界里。实体活动者的这个自由是不受任何外在的干预的。而且,“只有自由的存在物才能成为道德上的善和其他的绝对价值的载体。只有自由的存在物,自愿地走与作为完善的真正理想的上帝结合之路,才配得上上帝子民的名。只有自由的存在物才有能力独立地参与上帝的行动,或者与上帝

保持真正的和谐关系。”^①正是在这个意义上,洛斯基认为,自由是被造物的最高价值,“没有自由就没有善。”^②上帝创造世界之所以有崇高的意义,就是因为被造物不是机器,而是自由的存在物。但被造物的自由实际上有两个倾向,一个是向善,一个是向善。这里的恶与上帝无关吗?洛斯基是这样解释这个问题的,“与自由一起,上帝给自己的被造物还赋予了实现善的所有条件;尽管如此,如果某个被造物走上了恶的道路,那么这个恶的基础只根源于该存在物自身,对恶的责任完全在于该存在物自己。”^③恶的根源不在上帝那里,而在实现恶的被造物自身。但是,恶的存在是必要的,没有恶就没有善。“恶的可能性(不是现实性)是善的可能性和现实性的条件。”^④

关于上帝与世界的关系,洛斯基提到了《圣经》上说过的一句话:“两个麻雀不是卖一分银子吗?若是你们的父不许,一个也不能掉在地上;就是你们的头发,也都被数过了。”^⑤这句话表明,上帝的意志无处不在。在这种情况下,如何解释人的自由呢?洛斯基是在莱布尼兹学说的基础上解释这个问题的。莱布尼兹认为,在上帝的理性中有无数个可能的世界,但其中只有一个世界在上帝的“Fiat”(承行上帝的意志)这个创造行为后,成为现实的。上帝创造了一个什么样的世界呢?莱布尼兹断定,是最好的。而且,决定这个选择的不是上帝的理性,而是上帝的意志。上

① 洛斯基:《意志自由》,见《洛斯基著作选集》,莫斯科1991年俄文版,第565—566页。

② 同上书,第566页。

③ 同上书,第566页。

④ 同上书,第566页。

⑤ 《马太福音》10章29—30节。

帝的自由意志所决定的世界是最好的。此外,在现实世界里的任何一点上,都有无数的可能性,其中只有一个是现实的,这个现实的就是最好的。洛斯基发现,莱布尼兹的这个学说里有两个问题,第一,在上帝的理性中肯定有这样一个世界,其中所有的存在物都为了善而利用自己的自由,在这个世界里除了上帝的国外,没有任何其他东西,这才是最好的世界,绝对完满的世界。上帝为什么没有让这个世界成为现实的呢?第二,上帝不仅创造了存在物的本质,而且还决定了它实现最好的行为。但这实际上取消了被造物的自由。洛斯基用自己的实体活动者的概念来克服这两个困难。首先,上帝创造的是自由的实体活动者,这个自由表现在,具体地实现什么行为,这是实体活动者自己的事情,上帝不进行干预。尽管上帝由于自己的全知已经预料到,并不是所有自由的实体活动者都走善的道路,但是,他还是创造了这些实体活动者,并认为这是善的。确实,实体活动者的原初世界是最好的,不曾有任何恶。其次,被造世界具体发展状况是由实体活动者自己决定的,而且这个世界(即由实体活动者自己决定的世界)不是最好的世界,因为这个最好的世界(我们现实世界的理想)将是最完善的,其中的每一个实体活动者都不会滥用自己的自由。这就是洛斯基对莱布尼兹的自由学说的修改和补充。我们看到,洛斯基最终保住了人相对于上帝的自由,无论上帝的全能,还是上帝的全知,都不能排除人的自由。

至此,洛斯基所说的自由,都是一般意义上的自由,即缺乏对某种东西的依赖,洛斯基把这样的自由称为否定的自由。相对于否定的自由概念自然有肯定的自由概念,这个概念常常被忽视。洛斯基通过自己的实体活动者概念来解释肯定的自由概念,用他的说法是在“具体的理想-现实主义”的基础上建立意志自

由的学说。从否定的自由概念里,可以看到,人相对于一切,包括上帝,都是自由的。这一方面是否定意义,另一方面也包含着肯定的意义,即使不是在内容上的肯定意义,也是在形式上的肯定意义,即肯定的形式的自由。所谓肯定的形式的自由,“是活动者的一种能力,这个能力足以使它在给定的状态下愿望它所面临的无数可能性中的任何一种,并足以使它实现这些可能性,因为实现这些可能性只取决于活动者自己的力量。”^① 换言之,形式的自由就是活动者在给定的状态下,它可以不像实际上它所愿望的和所实现的行为那样,而是按照另外的方式去愿望和实现自己的行为。这种自由就是形式的自由。显然,这里没有考虑到所愿望和所实现的行为的价值问题。而且,形式自由使活动者有倾向肯定价值的可能,也有倾向否定价值的可能。物质的自由考虑的就是价值问题(在这里,“物质的”是与“形式的”相对,有“内容的”意思)。物质的自由的实质在于,实体活动者拥有“无限的创造力量,以实现无限多样的美、善,并获得完善的真。”^② 在这里,自由与价值紧密相关。作出这种区分的意义在于,确定“自由的活动者能够给世界带来什么样的物质内容”。^③

6. 善与恶的问题(神正论)

洛斯基晚年写了一部神学著作《上帝与世界之恶》,副标题是“神正论基础”。他认为,神正论必须回答这样的问题,“作为全能的、全善的和无处不在的上帝,创造了世界,在这个世界里为

① 洛斯基:《意志自由》,第577页。

② 同上书,第583页。

③ 同上书,第581页。

什么有这么多的恶?然而上帝无论如何不是制造恶的原因,他对恶的容忍无论在什么意义上都不会玷污他的完善、全能、全善和全知,这又是如何可能的呢?对这些问题的回答就是神正论的任务。”^① 对神的证明,就是对恶作出解释。在洛斯基这里,恶的问题与善的问题是紧密相关的,它们是一个问题的两个方面。此外,善恶的问题还与价值问题直接相关。

洛斯基指出,一般情况下,对善恶的判断没有一致的标准,常常是直接地指明,“这是善的”,“那是恶的”等等。但是,现实生活是复杂的,对善恶的判断会出现失误。因此,必须要有绝对的判断标准。这样的标准无疑就是作为最高善的上帝,即存在的绝对完满,无所不包的绝对价值自身。什么东西能够成为无所不包的绝对价值自身呢?洛斯基认为,“只有个性才能成为现实的无所不包的绝对价值自身;只有个性才能拥有存在的绝对完满。从个性存在派生出来的所有其他存在形式,即个性的不同方面,个性活动的结果,都是派生的价值,派生价值只有在无所不包的绝对的善的条件下才能存在。”^② 在这里,洛斯基区分了绝对的善和派生的善,其标准与绝对价值和派生价值的区分标准是一样的。派生的善依赖于绝对的善,甚至可以这样定义派生的善,即“派生的善是这样的存在,其意义在于实现存在的绝对完满。”^③ 这个定义很容易引起误解,即认为派生的善仿佛只是手段,而不是善自身,除了绝对的善外,其他类型的善都是手段,比如,人对上帝的爱,或者人与人之间的爱,以及美、真等,都不是善自身,

① 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第316--317页。

② 同上书,第345页。

③ 同上书,第345页。

而只是手段。洛斯基反对这个观点,认为派生的善就是善自身,绝不是手段。简言之,“在上帝里,在上帝的国里,以及在原初的世界里(即上帝六天创世之前所创造的实体活动者的世界里——译者),只有价值自身,没有任何仅仅是手段的东西,这些价值自身都是绝对的和客观的,即具有普遍意义的,因为在这里没有任何隔绝的和孤立的存在。”^①

恶是什么?恶在哪里?洛斯基认为,肯定价值是善,否定价值是恶(广义上的恶,而不仅仅指道德上的恶)。这样,“一切阻碍达到存在的绝对完满的东西”^②都具有恶的性质。与绝对的善不同,恶不是原初的,不是独立的。恶自身包含着某种不应该的东西,应该审判的东西。“第一,恶只存在于被造世界里,并且还不是在这个世界原初的本质里。作为实体活动者的意志的自由行为,恶是原始的,作为这个行为的结果,恶是派生的。第二,恶的意志的行为是在善的形式下实现的,因为这样的行为总是指向真正的肯定价值,但在这些行为与其他价值以及获得这个肯定价值的手段之间的关系中,善被恶所替代:如成为上帝是最高的肯定价值,但是,被造物自作主张地为自己获得这个价值,就是最大的恶。第三,实现否定的价值只有通过利用善的力量之途径才是可能的。否定价值的这个依赖性和矛盾性在撒旦之恶的领域里表现得特别明显。”^③

恶的最主要的根源在于破坏了基督的两个戒律:爱上帝甚于爱自己,爱人如己。对自己的利己主义的爱是主要的道德上的

① 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第346页。

② 同上书,第346页。

③ 同上书。

恶,一切其他类型的恶,世界上的一切不完善,都是利己主义的根本的道德之恶的结果。因此,恶只存在于我们的世界,在上帝的国里没有恶,在那里完全是另外的规律在起作用。^①恶的根源在于利己主义,这就意味着,一切恶都是我们自己(实体活动者)创造的,上帝根本不创造恶,上帝与恶无关。通过《创世记》里的描述我们知道,上帝创造的世界是好的,一切被造的东西,“神看着是好的”。这一切都曾在上帝的意图里存在。在现实的发展中,恶出现了。我们自己是恶的原因,比如,像死亡这样的恶(洛斯基只承认有肉体的死亡),也是我们自己创造的。在恶的产生过程中,自由是个关键的因素。在对待自由与恶的关系方面,洛斯基与别尔嘉耶夫等人的观点是一致的,因为他们都受到了陀思妥耶夫斯基的影响。但洛斯基反对别尔嘉耶夫把自由绝对化,反对削弱上帝的全能。^②

在善与恶的问题上,洛斯基持乐观主义的态度,认为善最终将战胜恶。具体地说,靠爱的力量战胜恶。爱是人与上帝,人与人之间的个性的和谐关系,是上帝的国里的基本特征。教会就是建立在爱的基础上的,而且,教会里还充满着圣灵和恩赐,它们都是克服恶的必要的因素。

7. 灵魂转世

实体活动者拥有超时间性,就是说实体活动者是永恒的。任何一个实体活动者无论在什么条件下都不会被消灭。实体活动者永远地以各种不同的方式继续自己的活动,即根据自己以前

① 关于这两个王国的区别,第 318—349 页。

② 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第 378 页。

的生命经验,参与实体活动者之间的新的联合。“事实上,每一个活动者,由于自己的显现而获得生命经验,因此可以发展和上升到存在的所有更高级的层次,部分地是创造性地实现,部分地是模仿性地接受更高级的生命类型。比如,人的‘我’就是这样的活动者,在数十亿年前,它所拥有的可能是质子的生命,然后在自己的周围联合几个电子,接受了氧的生命,然后,再使自己的身体复杂化,上升到更高级的生命类型,比如水的结晶体,再过渡到单细胞有机物的生命,经过一系列转化,或者最好用莱布尼兹的术语来表示,经过一系列的变态后,上升到比如,人的朋友——狗的生命形式。下一个层次的生命形式可能是这样:狗的中心活动者在狗死了以后,可能进入人的身体,并成为大脑的某个主导中心之一。”^①一个实体活动者就这样从质子进化(转化)到人。津科夫斯基认为这里有某种幻想的成分,他说:“应该承认,我完全不理解,洛斯基为什么需要这个幻想。”^②洛斯基再次求助于莱布尼兹,回答到:“瓦西里神父(津科夫斯基——译者)和19、20世纪的所有哲学家一样,不知道莱布尼兹的意见就是这样的,这个意见对人格主义形而上学是必须的。有一次莱布尼兹和同伴喝咖啡,他说,也许,在咽下的咖啡里有这样的几个单子,它们以后会成为人。”^③洛斯基同意并保卫莱布尼兹的灵魂转世的学说。他自己意识到,在关于神正论的书《上帝与世界之恶》里所坚持的这个学说与东正教传统不符。在自己的回忆录里,他说:“在我的书里有这样一些思想,它们与东正教的传统观点有

① 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第340页。

② 津科夫斯基:《俄罗斯哲学史》,两卷4册,列宁格勒1991年俄文版,第二卷第1册,第211—212页。

③ 洛斯基:《回忆录:生平与哲学之路》,圣彼得堡1994年俄文版,第308页。

分歧,比如关于拯救所有人的学说,关于灵魂转世的学说等等。我们的大主教谢尔基对我说过,助祭已经为我准备了一堆篝火。但我从熟人那里得知,他建议读我的书。此外,他还允许在教堂里的蜡烛箱子旁售我的书。”^①当然,洛斯基关于灵魂转世的学说不仅为东正教传统观点所不容,而且天主教神学家们也不接受它。不过,洛斯基曾经指出,“教会从来也没有审判莱布尼兹的表达形式下的学说,莱布尼兹在这个形式下发展了关于灵魂前定的学说,关于灵魂转世的学说……”^②

在俄罗斯,关于灵魂转世的学说在19和20世纪开始复兴,它与其他通灵术和神智学等相结合,对传统的宗教观念(特别是东正教思想)影响极大。关于这个学说引起了一场神学争论。当时的一大批俄罗斯哲学家和神学家起来反对这个学说:弗兰克、布尔加科夫、别尔嘉耶夫、津科夫斯基、维舍斯拉夫采夫和弗洛罗夫斯基等,他们在1935年出版了一本文集《灵魂转世:通灵术和基督教中关于永生的问题》,其中尽管没有直接提到洛斯基的名字,但实际上批判了他关于灵魂转世的学说。后来洛斯基对自己的学说进行了一定的修改,不过在总体上,他没有放弃灵魂转世的观念,因为实体活动者的观念必然引出灵魂转世的观念。

在洛斯基这里我们看到,纯哲学与神学如果不是一个东西的话,那么它们最终也是一致的。纯哲学的最大特征是对绝对的探讨,在纯哲学的意义上对绝对的探讨就是对上帝的沉思。反过来也是成立的,神学最终不能离开哲学,即使是神秘主义神学也需要理性思维对神秘经验(或体验)进行补充。洛斯基哲学的最

① 洛斯基:《回忆录:生平与哲学之路》,圣彼得堡1994年俄文版,第306页。

② 洛斯基:《上帝与世界之恶》,第387页。

后基础是绝对,在他的神学探讨里,这个绝对成了上帝和上帝的国。如果他的认识论和本体论主要是围绕着绝对展开的,那么他直接把上帝和上帝的国当作伦理学的基础。本体论、认识论和伦理学是洛斯基思想体系的主要组成部分,这个思想体系是个严密的形而上学体系,也是个和谐的神学体系。

洛斯基的哲学和神学,很少像西方意义上的宗教哲学。至少宗教自身不是洛斯基所关心的主题。如果把洛斯基的哲学或神学称为宗教哲学,那么必须把这个宗教哲学与西方意义上的宗教哲学区分开来。严格地说,洛斯基是哲学家、神学家(尽管他不是教会神学家),但他不是宗教哲学家。作为神学家,洛斯基企图建立新的基督教意识,这个意识明显地区别于传统的神学,在这个意义上他也是俄罗斯新宗教意识的代表之一。在神学问题上,他对自己的评价却是十分谨慎的,“在自己关于宗教问题的书和文章中,洛斯基很少研究神学问题,而更多的是研究制定形而上学体系,这个形而上学体系是对世界作出基督教解释所必须的。”^①

二、弗兰克

1. 生平和著述

谢苗·路德维希耶维奇·弗兰克于1877年1月16日(旧历28日)出生在莫斯科的一个犹太知识分子家庭,父亲是位医生,祖父是犹太教的拉比。他年轻时所走过的路十分典型,中学毕业时就开始关注和研究马克思主义,并从事宣传工作,在莫

^① 洛斯基:《俄罗斯哲学史》,第339页。

斯科大学法律系二年级时对马克思主义失去兴趣,开始与革命的实践活动断绝关系。1899年,弗兰克因参与大学生运动而被流放到下诺夫哥罗德,并从那里出国,去德国研究政治经济学和社会学。1902年,他的第一篇哲学论文《尼采和对近人的爱的伦理学》被收入著名的《唯心主义问题》文集,1909年,他的《虚无主义伦理学》被收入《路标》文集。在政治上,他是个自由主义者和立宪民主党成员,并于1905年参加了立宪民主党第一届代表大会。此时,他正在和斯特卢维(1870—1940)一起主办《北极星》和《自由与文化》杂志。从1906年起,弗兰克开始讲授社会心理学,1902年成为圣彼得堡大学的编外副教授。1905—1907年的革命后,作为犹太人的弗兰克转向了东正教,1912年皈依东正教会。1913—1914年再度去德国进行学术研究和考察,此间他完成了《知识的对象》一书,作为硕士论文,于1916年通过答辩。1917—1921年,弗兰克居住在萨拉托夫,主持当地大学的历史哲学系,1921年去莫斯科,和别尔嘉耶夫一起主持自由精神文化学院的工作。1922年秋天,弗兰克和一大批俄罗斯思想家一起被驱除出境。1922—1937年,弗兰克在德国,由于希特勒(1889—1945)开始迫害犹太人,他不得不离开德国,于1937年去了法国,战争结束后,1945年他来到英国,这是他漂泊一生的最后一站,1950年12月10日,弗兰克在伦敦去世。其主要著作有《马克思的价值理论及其意义》(莫斯科,1900)、《哲学与生活:文化学简论》(圣彼得堡,1910)、《知识的对象:论抽象知识的基础和界限》(圣彼得堡,1915)、《俄罗斯革命中的道德分水岭》(莫斯科,1917)、《人的心灵:心理哲学引论》(莫斯科,1917)、《社会科学方法论概论》(莫斯科,1922)、《简明哲学导论》(布拉格,1922,柏林,1923,第二版)、《活知识》(柏林,

1923)、《宗教与科学》(柏林,1924)、《偶像的毁灭》(巴黎,1924)、《生命的意义》(巴黎,1926)、《马克思主义的基础》(柏林,1926)、《唯物主义是世界观》(巴黎,1928)、《个性生命与社会建制》(巴黎,年代不详)、《社会的精神基础—社会哲学导论》(巴黎,1930)、《作为政治思想家的普希金》(贝尔格莱德,1937)、《不可认识之物:宗教哲学本体论导论》(巴黎,1939)、《上帝与我们同在》(伦敦,1946;巴黎,1964)、《黑暗中的光:基督教伦理学和社会学》(1949,巴黎)、《现实与人:人的存在的形而上学》(1956,巴黎)、《斯特卢维生平》(1956,纽约)和《在左派和右派的彼岸》(巴黎,1972)等。

2. 偶像崇拜与生命的意义

弗兰克年轻时曾积极参加社会活动,热心投入政治斗争,同时对俄罗斯和西方世界的思想意识进行了深刻的考察。他发现整个社会意识都在朝着世俗化的方向发展,连他自己也曾在短期内经受到世俗化学说的直接影响。弗兰克放弃了对马克思主义的探究后,转入唯心主义,最后皈依东正教。此后,他开始对社会意识的世俗化倾向进行尖锐的批判,而且,他一生都在同世俗化作不懈的斗争。他之所以如此坚定,如此自信,就是因为他自己是一个虔诚的基督徒。

正如当时的许多思想家一样,弗兰克认为他所处的时代正经历着宗教信仰的危机。其主要表现是人们对偶像的崇拜。偶像崇拜是多神教时代遗留下的产物,无论对犹太教,还是对基督教,偶像崇拜都是自己发展道路上的主要威胁之一。偶像崇拜是个复杂的现象,有对自然客体的崇拜,有对精神现象的崇拜,前者比较简单和原始,后者比较复杂,而且具有更大的欺骗性,弗

兰克所批判的是后者。他认为,19世纪的俄罗斯知识分子和当时的欧洲人都崇拜偶像,这些偶像主要有:革命的偶像、政治的偶像、文化与进步的偶像、理想或道德理想主义的偶像和空虚的精神自由的偶像等。当时的人们为了这些偶像不惜一切代价,甚至生命,不仅是自己的生命,而且还有其他人的生命,最终导致的是流血。19世纪的俄罗斯知识分子曾经狂热地崇拜革命,可以说,发生在20世纪初的两次革命,都是由知识分子直接准备的。然而,革命的胜利并没有实现知识分子的梦想,甚至与他们的理想直接对立,因此,俄罗斯知识分子对这些革命进行了深刻的反思,多数知识分子最终走向了反革命的道路,革命的偶像彻底破灭。不但革命的偶像破灭了,所有的精神偶像都逐渐地破灭了。任何一种偶像都无法最终满足人们精神上的需求。在偶像崇拜过程中,所发生的不是什么完满的获得,而是生命的丧失,生命源泉的枯竭。正是在这种情况下,19世纪末—20世纪初一大批俄罗斯知识分子同世俗化的偶像崇拜进行坚决的斗争,最终转向宗教,掀起了一场宗教复兴运动。弗兰克就是这个运动的重要代表之一。他反对偶像崇拜,但并不认为偶像崇拜及偶像的毁灭无任何教育意义,相反,偶像的毁灭“实际上只是一种解放,是一种对灵魂的净化,使灵魂摆脱生命中的虚幻的和僵死的类似物。”^[1]偶像的毁灭是必然的,是获得真正信仰和真正生命所必须的。

弗兰克指出,真正的宗教与偶像崇拜之间的区别是原则性的。偶像崇拜是对有限事物(物质的或精神的)的崇拜,把有限的

[1] 弗兰克:《偶像的毁灭》,见《弗兰克著作选》,莫斯科1990年俄文版,第171页。

事物绝对化,相反,“宗教总是意味着对绝对有价值的事物的现实性的信仰,对这样一种原则的信仰,在这个原则里,现实的力量和精神的理想真理是融合在一起的。”^① 在弗兰克看来,生命的意义只能是宗教性的,在宗教之外的生命(即所谓的经验生命)是无意义的。换言之,生命的意义在于对绝对的原则(或第一原则)的寻找,而不是对偶像的崇拜,不是献身于偶像,为偶像作出无谓的牺牲。因此,生命的意义有两个前提条件,“上帝的存在和我们自己对上帝存在的参与,获得在上帝中的生命或上帝的生命。”^② 当所有的偶像都毁灭了之后,人的灵魂获得了彻底的净化,“在各条道路上,当灵魂在无边无际的沙漠上毫无希望和走投无路地徘徊时,当厌倦和精神的渴望达到极端尖锐的程度,仿佛成了无法忍受的时候,灵魂与活生生的上帝就相遇了。”^③ 此外,要使生命获得意义,上帝的存在是必要条件,但不是充分的条件,因为人自己必须参与上帝的存在,放弃人自己的感性欲望、精神的高傲、自私行为等等,一句话,放弃无意义的生命。与梅列日科夫斯基、罗赞诺夫和别尔嘉耶夫不同,弗兰克极力褒扬苦修的禁欲主义生活,对宗教里的祈祷行为给以很高的评价。不过,在对绝对的生命完满和相对的人间生活之间的关系上,弗兰克并不主张彻底放弃后者,他认为,后者是有意义的,这个意义就在于前者之中,而前者通过后者才能获得具体的表达。总之,弗兰克认为,生命的意义在于对永恒和绝对的寻求,这个永恒和

^① 弗兰克:《虚无主义伦理学》,见《弗兰克著作选》,莫斯科1990年俄文版,第83页。

^② 弗兰克:《生命的意义》,见弗兰克著作选《社会的精神基础》,莫斯科1992年俄文版,第169页。

^③ 弗兰克:《偶像的毁灭》,第166页。

绝对是上帝所固有的属性。上帝(基督耶稣)就是“道路、真理和生命”。“在世界上,在与真正的绝对幸福的联系之外的一切都是无意义的。”^① 对上帝的信仰就是生命的源泉。

3. 信仰问题

在弗兰克看来,偶像崇拜直接破坏了人的信仰,使人丧失了追求绝对的能力,丧失了信仰上帝的能力。偶像崇拜是虚假的信仰,而不是真正的信仰。在偶像崇拜里,没有真正的宗教体验,因此,偶像崇拜不能给生命提供任何基础。

传统的意见认为,“信仰是某种独特的精神状态,通过这个状态我们承认、认为某种东西是可信的,肯定它为真理,但它自身却是不明显的,不可能被确证的,不能给出相对于它的证据,因此它是一个值得怀疑和否定的客体。”^② 弗兰克反对这种对信仰的理解,尽管他承认这个理解的合理之处。他认为,传统的宗教(或宗教的过去)大多建立在这个理解之上。然而,“不可信的就是不可信的;相信某种不可信的东西,把值得怀疑的东西断定为真理,这意味着,或者是轻浮的表现,……或者是对意识的某种强迫,‘劝说’自己相信实际上对我们而言是值得怀疑的东西。”^③ 相信一种值得怀疑的东西,必然导致内在的动摇,这种信仰当然是不可能牢固的,这样的信仰是对信仰对象的亵渎,是对真理的犯罪。

弗兰克指出,对信仰的传统理解,有自己的基础。在日常生

① 弗兰克:《生命的意义》,第206页。

② 弗兰克:《上帝与我们同在》,见弗兰克著作选《社会的精神基础》,莫斯科1992年俄文版,第220页。

③ 同上书,第220页。

活中,这样的信仰是很普遍的,却没有任何可靠的根据。比如我们相信太阳明天一定从东方升起,但我们却没有任何确凿的根据,因为至少有这样的可能性,一旦发生天体灾难,太阳可能毁灭,我们无法保证这个事件永不发生。弗兰克进一步指出,“实际上,我们的整个生活就是建立在这样的‘信仰’之上的,建立在这样的信念之上的,它们的真理性不可能必然确定地被证明。”^① 弗兰克称这样的信仰为“建立在或然性基础上的信仰”。因为我们所信的对象都是在我们之外的,几乎完全不依赖于我们;相对于我们而言,它们是“客观的”,外在的东西,这正是信仰的或然性的根源。与这种或然性信仰对应的是盲目的信仰,即对权威的信仰,或者以权威为依据的信仰。比如天主教徒相信教皇的永无谬误,新教徒相信《圣经》的绝对权威性等等。弗兰克认为,无论是教皇,还是《圣经》,都是有条件的权威,而不是绝对权威。建立在或然性基础上的信仰(即建立在理性基础上的信仰)和盲目的信仰(即建立在权威基础上的信仰)都是对信仰的片面的理解。弗兰克所理解的信仰是对真理(上帝)的直接的确证。这里没有或然性,也没有中介(教皇或《圣经》等)。这样的信仰只能建立一个基础上,即启示。^② 信仰是我们与所信对象的直接交往,用宗教语言说,“信仰最终是人的心灵和上帝的相遇,是上帝向人的心灵的显现。”^③ 因此,信仰的根源只能在上帝那里,信仰之光只能来自上帝。关于信仰的实际体验,弗兰克有过这样一段描述:“这时,心灵的封闭的窗户突然被打开,它开始感觉到,在此

① 弗兰克:《上帝与我们同在》,见弗兰克著作选《社会的精神基础》,莫斯科1992年俄文版,第221页。

② 同上书,第225页。

③ 同上书,第225页。

世之外,有天上的光芒在闪烁,于是,心灵被无上的幸福和祥和所充满,它们超越人的一切理解。这样的心灵知道,它获得了上帝的声音,于是它拥有可靠的信仰,哪怕是短短的一瞬间。但实际上,任何信徒在这样的时刻都有这种体验,即当他感觉到,他的心灵触及到了所谓的上帝的恩赐。如果说一个人从来也没有过这个体验,那么完全不能认为他是信徒,尽管他承认教会的神圣权威。”^① 在这里,弗兰克除了强调信仰是建立在可靠的基础上这一点外,还强调了信仰与神的恩赐是不可分割的。

弗兰克把信仰归结为心理的一种内在的体验。但是,每一种宗教都有自己的标准,而且都认为自己的体验是真实的。基督教历史上的大分裂(天主教与东正教,天主教与新教)都是由于过分强调自己的体验的正确性,更不用说世界上还存在着犹太教、伊斯兰教、佛教、多神教等等。这里所涉及的是信仰的标准问题。弗兰克指出,传统的标准是一个非常简单的习惯,“不是因为好才可爱,而是因为可爱才好”,这个标准十分主观。于是,各种宗教都利用自己的一切可以利用的潜力证明自己的信仰是正确的,其他信仰都是谬误。如何走出这个困境? 弗兰克提出了一个十分简单的方法,即通过比较,选择自己认为是最好的理论。他通过比较^② 得出结论,基督教比犹太教和伊斯兰教等都优越,基督自己比犹太教的先知、伊斯兰教的穆罕默德具有更大的优越性。这就是为什么作为犹太人的弗兰克没有选择犹太教,却选择了东正教。当然,弗兰克的信仰标准不但有很大的“主观性”,而

^① 弗兰克:《上帝与我们同在》,见弗兰克著作选《社会的精神基础》,莫斯科1992年俄文版,第226页。

^② 同上书,第227页。

且还有强烈的理性主义成分,或准确地说,是哲学思辩的成分。他关于信仰的讨论,与其说是神学的,不如说是哲学的。弗兰克当然不完全否定其他宗教的历史意义,认为任何宗教里都有自己的真理成分,并且应该接受其中的真理。他之所以接受基督教,是因为基督教比其他宗教更能完全地揭示真理。他主张,应该区分其他宗教里什么是神的东西,什么是人的东西。弗兰克自己极力地克服对信仰的理解的主观性,认为信仰的基础只能在上帝那里,他对自己的信仰是这样表白的,“我是基督徒,我信基督,我信他所宣布的学说,不是因为我认为自己有必要虔诚地相信教导我这个信仰的福音书上的话或者教会的权威。相反,我信福音书,是因为通过它,通过其中所保留的关于基督的形象,我看到了上帝自身,获知了真理,我接受这些真理如同上帝自己的声音;我之所以景仰教会,是因为在教会的伟大教师、神父、圣徒和智者们的话语和行为里,我实在地理解了上帝的真理和圣智慧。”^①在某种意义上,弗兰克减少了对信仰的理解的主观性,但没有减少思辩性。由此,我们还可以看到弗兰克对信仰理解的内在性,这个内在性与他努力排除信仰上的权威性有关。

因此,弗兰克所理解的信仰,既不是理性的或然性,也不是对权威盲目顺从,而是一种宗教体验,这种体验具有明显的内在性。在他看来,这种宗教体验比美学上的和道德上的体验更基础,更简单(自然)。宗教体验的内在性就在于,它不需要外在的证明和解释,信仰是一个独立的领域。信仰的简单性(自然性)是指,放弃我们的纯粹理性的高傲,听从心灵的呼唤,直接感受上

^① 弗兰克:《上帝与我们同在》,见弗兰克著作选《社会的精神基础》,莫斯科1992年俄文版,第228页。

帝的现实性。这里才有自由,即不受外界条件的限制。这里才有直接的启示,因为信仰的对象不需要任何中介就可以直接显现给心灵。信仰的实现,就是一种内在的、真正的精神生活。与内在性相关的是信仰的先验性,即信仰就是对超越我们自己和我们的世界的东西的信念,信仰的对象在我们的现象世界之外,在我们的存在之前,是一种先验的存在,是“神圣”,即上帝。

4. 不可认识之物

弗兰克十分关注人的精神现实,他在政论方面作出了突出的贡献,对时代的宗教危机的批判入木三分。不过,年轻的弗兰克深受当时在俄罗斯十分流行的尼采学说的影响,在《尼采和对近人的爱的伦理学》(1902)里,他追随尼采,否定对近人的爱(基督教的训诫),主张对远人的爱,他几乎成了一个虚无主义者。然而他在精神上的探索一刻也没有停留,很快就放弃了尼采的学说,这主要是他对社会思想中诸多偶像进行批评的结果,在那些偶像里,他没有找到“绝对可靠的基础”,经过对哲学的深入研究,他终于找到了上帝,原来这是一个“不可认识之物”。

在流亡的艰苦生活条件下,弗兰克写出了大量颇有影响的哲学著作,系统地表达了自己的深刻思想,这个思想体系的核心就是对绝对或上帝的思考。作为犹太人的后裔,弗兰克对基督的信仰里渗透着祖先信仰的虔诚。而这个虔诚直接体现在他对上帝的信仰之中,或者说他的虔诚直接来自于他对上帝的信仰。然而,在弗兰克这里,人们感觉不到其信仰上的盲目性,相反,他的信仰是十分清醒的。他对上帝的信仰,就是对上帝的一种理解,而且是一种深刻的理解,也可以说是一种在上帝中的生活,一种清醒的,理智的生活。

从索洛维约夫开始,一切统一^①的观念深深地扎根于俄罗斯的哲学和神学思想之中。弗兰克就是这个传统的著名代表之一。甚至可以说,一切统一是他的基本的直觉(津科夫斯基就是如此认为的)。他认为世界上的万事万物是不可分割的,任何事物都不能单独存在,人与人之间也是如此。他还特别强调了人与人之间的内在联系,这不是外在的人际关系,而是通过人的内在生活而获得的一种内在联系,这种联系是普遍的,无限的。一切统一就是这种联系的最后基础。一切统一自身是不能理性地被思考的,因为它是元逻辑的,即超越任何逻辑的东西。弗兰克把知识分为两类,关于这两类知识及其相互关系,他说:“我们拥有的不是一类,而是两类知识,关于客体的抽象知识,表现在判断和概念之中,正如我们所看见的,这种知识总是第二类知识。还有一类是对对象及其元逻辑的完整性和整体性的直接直觉,这是第一类知识,抽象知识就是建立在这种知识基础上的,并且是从这类知识里推导出来的。”^②这就是《知识的对象》一书的主要结论,也是《不可知之物》一书的出发点。一切统一就属于第一类知识的对象,因此,一切统一不受任何确定性的规律所制约,如:矛盾律、同一律和排中律。

在我们的周围到处是不可知之物,无论我们的理性如何努力和自信,客观世界绝不是我们所认识的那个样子,那里有无穷的不可知的东西;就是在我们自己的存在里,无法知道的东西也是无穷无尽的,至少人在自身的范围内,从根本上说不能彻底认识自己,他必须走出自身;最后,上帝自身是不可认识的,在上帝

① 弗兰克:《不可知之物》,见《弗兰克著作选》,莫斯科1990年俄文版,第229页。

面前,需要的是“有学识的无知”。所以,他把库萨的尼古拉(1401--1464)称为自己唯一的哲学导师。

与尼·洛斯基一样,弗兰克也是个绝对主义者。绝对概念在弗兰克这里起着决定一切的作用。在人类的思想史上,绝对一直是个极具吸引力的概念,几乎所有伟大的哲学家们都把绝对当作自己的思考对象。但是,近代哲学却把绝对抛弃了,认为它是个不可认识之物。宗教也极力排斥绝对概念,基督教意识认为绝对概念有取代个性的上帝的危险。弗兰克则宣称,“绝对是哲学的唯一的,专门属于它的对象”。^①对理性来说,对抽象知识来说,绝对确实是不可认识的,但是,“对绝对的不可认识性的信念里,首先包含着对无知的意识。……但这个无知是已知的,所以,是有根据的,而不是无意识地被肯定的,那么,无知还应该包含对自己的根据的知识。”^②也就是说,绝对不是绝对地不可认识的,这就是库萨的尼古拉所说的“有学识的无知”。在这个意义上,绝对和一切统一是同一类概念,都是元逻辑的概念。在弗兰克看来,我们关于绝对是无知的,但关于这个无知的知识向我们提供了关于绝对自身的某些知识。

这样理解的绝对是不是上帝?弗兰克反对把绝对等同于上帝,尽管在理解上帝时,他经常用到绝对的概念。在许多方面,上帝与这里所理解的绝对是一致的。作为基督教信仰对象的上帝是万能的,但并不是“绝对”万能的,像人们所想象的那样。“应该公开承认,抽象的、理性的神学中流行的关于绝对万能的上帝的

① 弗兰克:《论绝对》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第380页。

② 同上书,第381页。

概念是个虚假的观念,无论在生活经验中,还是在活生生的宗教经验中都没有自己的根据,因为这个万能类似于政治上的绝对统治者的万能,在他面前其他一切顷刻间化为灰尘。……显然,绝对万能的上帝是虚假的‘哲学家的上帝’。”^① 因此,可以说,绝对只是上帝的属性,但不是上帝自身。在解释上帝的不可认识性时,却可以借助绝对和一切统一观念。无论是一切统一,还是绝对,都是理性认识(概念认识)所不能接近的,即不是抽象知识的对象。对于绝对,我们只能用“你”来把握,“被理解为‘你’的绝对,就是上帝。”^② 弗兰克把一切统一、绝对、上帝纳入元逻辑的范围之内,这是他对这些概念的理解的独到之处。对上帝的理解只能在“我”、“你”关系中来把握,因为“神性对我来说成为‘你’,作为‘你’来启示;只有作为‘你’的情况下神性才是上帝。”^③ 如果这样理解上帝,那么,上帝存在是不能用任何理性手段来证明的,对上帝只能用自己的内在生命去体验。因为在理性认识里,我们完全可以和无神论者一样,大胆地断定,上帝确实是不存在的。理性认识所能认识的,只是对上帝的无知。但这无论如何不能否定上帝,因为“上帝不在存在里存在,相反,任何存在都是在上帝里,从上帝那里来。”^④ 对上帝不能进行任何证明,我们只能寻找上帝,只能展示上帝。用歌德的话说,谈论上帝,只能和上帝自己谈。在这个意义上,弗兰克反对抽象神学。此外应该指出的

① 弗兰克:《上帝与我们同在》,见弗兰克著作选《社会的精神基础》,莫斯科1992年俄文版,第339页。

② 弗兰克:《论绝对》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第395页。

③ 弗兰克:《不可认识之物》,第468页。

④ 同上书,第454页。

是,弗兰克深受库萨的尼古拉等人的影响,坚持对上帝的否定的理解,赋予否定神学以特殊的意义。

上帝不是客观的存在,而是现实。客观存在需要理性认识,而现实自己显现自己。上帝显示自己,需要人的参与,人必须参与到上帝的现实中去。人参与绝对的现实(上帝),是个神人的过程。

5. 神与人

神和人的关系问题,在弗兰克的神学思想中占有核心的地位,在他看来,人的问题实际上就是神的问题,人和神是一个问题的两个不同的方面。关于人,弗兰克接受俄罗斯神学思想史上的传统观念,即认为人属于两个世界,一个是神的世界,一个是自然世界。人是这两个世界的交叉点。一方面人通过自己的身体和灵魂(灵魂受身体决定)而进入自然界,这个世界就是所谓的“客观实在”的世界。另一方面,人通过自己的内在存在(为自己的现实,或者是自为的现实)而成为另一个世界的组成部分。人的使命就是参与这两个世界的生命。因此,人的本质是双重的。人的本质的这个双重性直接决定和影响了对神与人的关系的理解。弗兰克指出,在整个宗教意识的历史上(不仅仅是基督教)神与人之间有三种关系。

在人类自我意识的历史上首先出现的对神和人的关系的理解是把人理解为神的造物,而且被造物在造物主面前是微不足道的,作为被造物的人完全依赖于造物主,人是软弱的,神则是万能的,弗兰克用“陶工”和“瓦罐”来比喻这种关系,“陶工”制造了“瓦罐”,而且有权随时打碎这个瓦罐,神与人的关系也是如此。神对于人总是先验的,是完全属于另一个世界里的存在,是

与人格格不入的存在,因此,人之对于神总有一种恐惧之感。

直到文艺复兴时期,人第一次意识到自己的伟大,在此基础上,神和人之间的关系也发生了巨大的变化。人意识到自己不仅是自己的主宰,而且是世界的主宰,人可以靠着科学技术驾驭一切自然力量,人简直成了神。人不再服从超越自己的力量,把自然力神化被看作是一种无知。总之,人取代了神而成为世界的主宰。

弗兰克认为,这两种对神和人的关系的理解都是片面的,在分析了它们的片面性后,他指出了对神和人的关系的第三种理解,即基督教的理解。神与人的关系,神人性的本质只有在基督教意识里才彻底地、完全地被揭示。

关于人面对先验的神是无限渺小的观念,在《古兰经》里,在《旧约》里,都有清楚的表述,这是古代人基本的宗教意识,即人是微不足道的,是“战栗的动物”。尽管在《旧约》里已经包含有对这种观念的克服,人的高贵本性被注意到了,比如,人是按照上帝的形象和样式而被造的,即人与神是相象的,但弗兰克指出,《旧约》意识里的人和上帝的相象是表面的,主要强调的还是人的被造性、神作为造物主的万能、造物主与被造物之间的绝对区别。只是到了《旧约》的晚期,在先知意识里才出现了对这个观念的弱化,“一方面,上帝是善和公正的客观道德原则的载体,它要求人实现这些原则,只是对破坏它的约言的人,它才是可怕的;另一方面,上帝被想象成爱自己的奴仆的主宰,关心它们幸福的主宰,是自己民族之‘父’或‘首领’”。^① 神不再完全是先验的和异己的了,在某种意义上,神对于人来说,具有某种内在性。

① 弗兰克:《现实与人》,圣彼得堡1997年俄文版,第213页。

在古希腊罗马的世界里,尽管人总是把神想象为比人强大得多的存在物,而且神可以随意地对待人,把人当作玩物,人面对神总是怀有一种巨大的恐惧之感,但是,人们毕竟发现了人与神之间有共性,这里的神灵已经不再是绝对万能的了。在神和人之间有一种被称为半神的东西,它们是神和人结合的结果。在这里已经有了这样一种观念,神和人之间的主要区别就在于永生的问题,“诸神就是永生的人,人则是有死的神。”^①因此,无论是《旧约》意识,还是古希腊罗马的思想,都孕育着对人在神面前的地位的另一种看法,尽管是很不明确的。至于文艺复兴时期把人的地位抬高到神的地位,这是人的信仰的危机,这个危机在今天的欧洲一直存在,主要表现在两个信仰的斗争之中,一个是对上帝的信仰,一个是对人的信仰。

两个信仰的斗争体现了神和人之间的关系本质特征及其悖论性,这是神人性自身固有的性质,理性主义无法理解和克服这个悖论性。弗兰克指出,假如神和人之间是毫不相干的,那么,我们可以单独谈论神或人,而不会引起任何矛盾。但是,人的概念里包含了人和神的关系,而关于神的思想与关于人的思想是不可分割的。神和人之间的关系,即神人性的本质,是二位一体的,弗兰克说:“神人性的二位一体逻辑地先于神的概念和人的概念。”^②就是说,在谈论神和人的时候,已经有它们的关系作为前提了,换言之,神人性在神和人的问题上具有首要性。至于说神和人之间关系的悖论性的具体体现,就在前两个观念之中:人在先验的神面前是渺小的;人是绝对伟大的。在这里,最缺乏的

① 弗兰克:《上帝与我们同在》,第310页。

② 弗兰克:《现实与人》,圣彼得堡1997年俄文版,第240—241页。

就是对神与人之间个性的爱的关系的理解,这个关系在基督教里获得了彻底的展示,基督教就是爱的宗教。在基督身上,神性和人性达到了完满结合,对神的信仰和对人的信仰在基督教里不可能发生冲突。基督所宣传的就是爱,因此,要理解基督教,必须从爱出发,而不能从理性出发。弗兰克认为,任何真正的爱都是一种宗教情感,但只有基督教的爱,基督所教导的爱,才是真正的和永恒的爱。爱的神学意义是许多俄罗斯思想家们所关注的主题。

6. 罪的本质与拯救之路

弗兰克发现,在所有的宗教概念中,罪的概念是最明显的,人可以怀疑甚至否定上帝的存在,但人不能否定罪的现实性。他坚信,人之初,性本恶。罪的存在是如此明显的事实,甚至都不需要非有宗教信念不可。非信徒照样有罪的意识,只是通过其他概念来表达,比如“道德上的恶”等。罪的表现有两个层次,一个是表面的,表现在我们的行为里,与其他人的关系中,是一种不应该的东西。另一个是更深刻的,表现在我们的心灵里,表现在我们的精神生活的内部。这两个层次的表现有时相互间是如此独立,“人可能实现罪恶的行为,比如杀人,但他不一定犯有痛恨这个被杀的人的罪(如在战争中,或在保卫他人不受暴力侵害时);人也可以表面上过高尚的道德生活,不犯有任何罪恶的行为,但却内在地被罪恶的心灵状态所统治,如对人的冷淡或痛恨人、高傲、利己主义。”^①但这种独立性只是表面的,事实上,罪的行为是由心灵的罪恶状态决定的,任何罪都有其内在的精神上的原

^① 弗兰克:《现实与人》,圣彼得堡1997年俄文版,第291页。

因。

罪是如何可能的?人们往往企图从哲学上寻找罪的根源,企图从某种基础中推导出罪的现实。弗兰克认为,这种企图从根本上是错误的,因为“假如罪有真正的本体论基础,可以从现实的某种秩序中推导出来,与现实的最后基础和根源相关,那么,罪就是‘正常现象’,在本体论上被证明了,于是,它就不再是罪了。”^① 因此,对罪的解释(理性化),就等于为罪辩护。如果这种对罪的理性化是不能允许的,那么,彻底否定罪的现实,把罪只看作是某种虚幻的东西,丧失任何现实性的东西,这样的盲目乐观主义也是毫无根据的。此外,弗兰克还批判了一种传统观点,就是把罪与意志自由联系在一起,认为只有自由的存在物才能犯罪,而且这里的自由就是一种选择的自由,在善与恶之间的选择的自由,即把罪归结为意志自由,进而归结为选择的自由。他认为,这种观点无论在宗教上,还是在哲学上都是站不住脚的。上帝为什么在创造人的时候,赋予给他这样的意志自由?如果自由是人的价值所必须的,那么为什么上帝不再赋予给人以恩赐,以便人能抑制自己不去犯罪?在哲学上已经证明,目的自身不能够选择,能够选择的只是手段,因此,人从根本上不能把善和恶当作选择的对象。意志自由与自由选择是完全不同的东西,并且选择的自由自身就是个虚假的概念。自由不是不受任何约束,随意地进行选择,实际上,“自我限制是真正自由的条件”。^② 自我限制是为了自我实现,自由就是一种个性的自我实现,是一种内在的状态。自由不是自我封闭,不是缺乏限制(特别是自我限

① 弗兰克:《现实与人》,圣彼得堡1997年俄文版,第293页。

② 同上书,第310页。

制)。这样理解的自由是不能产生罪的。由此可以得出结论,原罪不是人的自由的结果。亚当完全不是为了自我限制,不是为了实现自己的个性,而是为了使自己的个性独立、脱离上帝而犯罪的。“原罪是自我肯定的高傲。”^① 这才是原罪的真正根源,摆脱罪,或者赎罪,必须考虑罪的这个根源。

罪和恶的存在是与上帝万能的观念格格不入的。弗兰克反对把上帝看作是绝对万能的,认为这是哲学家虚构的上帝。基督教的上帝是爱着的上帝,是自我牺牲的上帝。基督最主要的特征是他的谦虚和恭顺,或者称为虚己。基督为了世界而自愿牺牲,作为真正的上帝,基督没有以主宰和统治者的身份出现在人世间,而是“如同绵羊”,遭到屈辱,甚至被杀害,也不以暴力反抗。基督形象的顶峰是十字架。弗兰克认为,“十字架之路”是基督教信仰的核心和基础,这条道路与基督救赎的祭物相关。^② 基督作为祭物献给造物了,他的牺牲是为了有罪的人,而不是为了上帝。“祭物的伦理意义就在于,上帝不需要献祭,他需要的是献祭的行为自身,人用这个行为展示自己准备在上帝面前放弃自己的尊严,自愿地承受损失和自我贬损。”^③ 与其说上帝需要献祭,不如说人自己需要献祭,以便赎罪。如果这一点还可以理解的话,那么,无罪的人为什么替有罪的人而牺牲呢?基督自己是无罪的,他为什么替罪人牺牲自己呢?原来,罪不是个人的事情,不完全是罪人自己的责任。“在更深刻的道德意义上,一切罪都被体验为集体的。”^④ 母亲对孩子的爱是无私的,她为了拯救孩子

① 弗兰克:《现实与人》,圣彼得堡1997年俄文版,第317页。

② 弗兰克:《上帝与我们同在》,第336页。

③ 同上书,第341页。

④ 同上书,第344页。

的罪而自愿受苦,并把这看作是一种牺牲,弗兰克用这个例子证明,替别人赎罪是一种高尚的自我牺牲行为,是一种神圣的行为。“因此,自愿受苦,是为了共同的罪的救赎而做替代牺牲,一般地说,这是一种拯救世界的力量。”^① 圣徒身上所反映出来的就是这样一种力量。基督自己向世人所展示的也是这样的力量。“上帝来到世界上自愿地受苦,参与人的普世痛苦,这个观念,即受苦的神人观念,是唯一可能的神正论,是对上帝唯一的令人信服的‘证明’。”^② 基督已经为我们作出了榜样,我们只有遵照基督的教导,自愿地背起自己的十字架,跟随基督,这是基督徒拯救自己的唯一道路。

弗兰克继承了一切统一学派的传统,并发展了一切统一的概念,提出了“元逻辑的统一”的概念。一般而言,一切统一学派对恶的问题很少关心,但弗兰克对罪与恶的问题进行了独特的探索。此外,他还发展了聚和性的观念,他把这个观念用在社会学领域,创立了独特的宗教社会学理论。从总体上说,俄罗斯思想史上的许多观念,都被他吸收到自己的体系里,他的体系具有明显的综合性,但不乏深刻性。1912年,35岁的犹太人弗兰克接受洗礼,正式成为一名东正教徒。也许因为在成熟年龄洗礼,他的信仰特别坚定,宁愿为自己的信仰作出任何牺牲。他曾为此而一生漂泊他乡。这种信仰上的坚定性从他的创作中体现得更加清楚,他的著作具有很严密的逻辑性。其思想之连贯性、体系性和逻辑性,使他成为俄罗斯思想史上的重要里程碑。然而,他的思想的最终基础是基督教(东正教)。尽管他是从尼采走向基督

^① 弗兰克:《上帝与我们同在》,第345页。

^② 同上书,第346页。

的,但他对基督的忠诚从未因此而受到任何影响。弗兰克反对理性主义,认为无论在什么层次上都有理性所“不可认识之物”,即理性是有局限的,在这方面他继承了俄罗斯从斯拉夫派以来的传统。“不可认识之物”的神秘主义色彩使他接近东正教的神秘主义传统。尽管他不是教会神学家,但他论述了许多纯神学的问题。他的神学思想十分独特,因此遭到了来自神学家方面的指责,说他对启示真理进行理性思考。他毫不犹豫地回答说,“我根据的是古典的哲学传统”,^①因此,他自认为是个哲学家,或准确地说,是俄罗斯宗教哲学意义上的宗教哲学家,但他所涉及的主题远远超出了宗教哲学的范围。所以,我们可以说,弗兰克的思想创作向我们表明,其所谓纯哲学就是神学,真正的神学在他看来就是哲学。

第五节 宗教哲学与神学结合的其他尝试

19世纪独立的俄罗斯宗教思想发展到索洛维约夫那里,便形成了一个独特的俄罗斯宗教哲学传统。在索洛维约夫以后,即20世纪初,这个传统在几个方向上获得了进一步的延续和发展。首先宗教哲学在文学领域里取得了突出的成就,然后是别尔嘉耶夫的独特贡献,最后一个显著成就则是纯哲学领域里的进展。我们发现,俄罗斯宗教哲学与神学始终有着密切联系,在许多情况下,特别是在主题方面,很难把它们区分开来。下面我们再选择三个俄罗斯宗教哲学家,看一看他们在宗教哲学和神学的结合方面的各种独特的尝试。其他俄罗斯宗教哲学家,如舍斯

^① 弗兰克:《现实与人》,第6页。

托夫、埃恩等,限于篇幅等原因,在这里不作详述。

一、维舍斯拉夫采夫

鲍里斯·彼得罗维奇·维舍斯拉夫采夫于1877年出生在莫斯科,1895年进入莫斯科大学法律系学习,以优异的成绩毕业后,从事律师事务,但他发现自己的天赋不在法律领域,而在哲学。不久,通过了硕士学位的考试后,他获得去国外进修的机会,先后到过德国、意大利和法国,最后选择了德国的马堡,在这里他结识了纳托尔普(1854—1924)、柯亨(1842—1918)和尼·哈特曼(1882—1950),回国后在莫斯科大学任教,成为当时最出色的教师之一。1914年,他出版了自己的硕士论文《费希特的伦理学:先验哲学体系中的法和道德的基础》,获得好评,顺利通过答辩。在这里,他探讨了费希特哲学中的非理性问题,强调了自康德以来的先验论中的非理性因素。1917年,维舍斯拉夫采夫被选为编外教授,但由于十月革命的影响,没有来得及获得批准。1922年,他和一大批俄罗斯的“旧知识分子”被驱逐出境,流亡国外。1922—1924年,维舍斯拉夫采夫居住在柏林,在由流亡的俄罗斯学者们建立的宗教哲学科学院讲课,1924年科学院搬迁到巴黎,他也去了巴黎,1925年,他和别尔嘉耶夫一起主办杂志《路》,并在这里发表了大量的文章,20—30年代,他经常到有俄罗斯侨民居住的地方讲学,20年代中期和瑞士的心理分析学家荣格(1875—1961)相识,并在30年代组织出版4卷本的荣格著作的俄文版,荣格的思想对他的创作产生了巨大的影响。他曾经在巴黎的圣谢尔盖神学院讲授道德神学。二战期间他在德国,战后去了瑞士,1954年10月5日在日内瓦因结核病去世。他的

最重要著作是《圣化的性爱伦理学》(巴黎,1934),此外还有《陀思妥耶夫斯基的俄罗斯本性》(柏林,1923)、《宗教意识问题》(柏林,1924)、《信仰,不信仰和信仰狂热》(巴黎,1928)、《基督教神秘主义和印度神秘主义中的心的问题》(巴黎,1929)、《马克思主义的哲学贫困》(美因河畔的法兰克福,1952)、《工业文化的危机:马克思主义,新社会主义,新自由主义》(纽约,1953)和《俄罗斯哲学中的永恒的东西》(纽约,1955)等。

无论是讲课还是写哲学著作,维舍斯拉夫采夫都表现出其对辩证法的独特运用,他的思想逻辑严紧,条理清晰。他认为,“基督教完全是辩证的,它在极限概念里运动,这些概念是悖论的;基督教启示并体验着世界和灵魂、内在性和先验性的最高悖论;它许诺找到对它们的解决,预感到这个解决并希望找到它。使徒保罗是第一个基督教哲学家,也是一个伟大的辩证法大师。”^① 维舍斯拉夫采夫将保罗视为出色的辩证法天才。此外,毫无疑问,他还在费希特那里获得了辩证法的启示。把辩证法和基督教结合起来,是他的一大“发明”,但他的“革新”并没有停留在这个结合上,而是把当代心理分析学派中的“升华”概念引进基督教意识。这才是维舍斯拉夫采夫的最大胆尝试。

《圣化的性爱伦理学》是在心理分析学派的直接影响下写成的,特别是弗洛伊德的“升华”概念和荣格的“集体的无意识”概念对维舍斯拉夫采夫影响最大。该书讨论的是复杂的神学问题。基督教强调改变,如改变人的本质等。在维舍斯拉夫采夫这里,所谓圣化的性爱就是被改变了的、被升华了的性爱。弗洛伊

^① 维舍斯拉夫采夫:《俄罗斯哲学中的永恒的东西》,见维舍斯拉夫采夫著作选《圣化的性爱伦理学》,莫斯科1994年俄文版,第249页。

德把“升华”概念引进心理学,他企图用性本能的升华来解释人的精神创造,维舍斯拉夫采夫认为,这是一种没有任何说服力的简化,是一种还原论。弗洛伊德用低级的东西(本能)解释高级的东西(精神),但实际上,精神领域有自己的独立性。因此,他认为,弗洛伊德没有真正理解升华的实质。而其《圣化的性爱伦理学》就是要揭示升华的真正含义。作者发现整个心理分析学派的最大问题是缺乏宗教情感,忽视了最重要的东西,一切思想的核心——绝对概念。他用恩赐伦理学与法律伦理学对立,认为法律伦理学是不合理的,不现实的,绝对地遵循法律将导致荒谬,而且还与爱冲突,原因是法律针对的是理性、有意识的意志,而不是针对非理性和潜意识。潜意识与基督教不是格格不入的,相反,使徒保罗就曾经发现了潜意识的存在,并使这个领域成为“肉体”领域,这是法律所无法触及的领域。而渗透到这个领域的唯一途径是通过心理分析。他批判弗洛伊德的“里比多”概念过于狭窄,主张用柏拉图的“埃罗斯”(性爱)来代替它。性爱是潜意识的性的升华,是心灵的一种状态。基督教里不乏性爱的主题,相爱、婚姻、母亲的名分、父亲的名分等象征里都“预示着性爱强大的升华的可能性:家庭是个小教会,教会是个大家庭。假如性爱在某个方面被忽视的话,那么《雅歌》就不会成为《圣经》正典。”^① 维舍斯拉夫采夫指出,在基督教禁欲主义里也十分重视性爱的升华问题,比如伪狄奥尼修斯,忏悔者马克西姆就是对柏拉图的性爱的天才解释者,他们完善了柏拉图的性爱学说。

^① 维舍斯拉夫采夫:《圣化的性爱伦理学》,见维舍斯拉夫采夫著作选《圣化的性爱伦理学》,莫斯科1994年俄文版,第47页。

所有的创造,以及整个文化,整个宗教,都是升华。通过升华才能表现出最本质的东西和最高的价值。那么,基督教里的升华的含义是什么?通过什么手段达到升华呢?“升华就是恢复原初的神的形式以及指向神的那种形式。潜意识世界的全部混乱需要的就是这种形式。……在人的身上就是恢复上帝的形象和样式;保存着这个形象的那种力量就是想象。”^①想象是升华的手段。维舍斯拉夫采夫认为,如果上帝不化身,如果没有基督的形象,我们是无法想象任何关于上帝的形象的,实际上,“化身就是想象”。当然,这个想象已经被赋予了完全新的意义,绝不是平常意义上的想象。与法律不同,想象可以渗透到潜意识领域,与这个领域的根源——性爱结合,进而使这个领域升华。潜意识的存在靠的就是想象,同时也是想象的根源。在这里,想象具有心理学的、形而上学的、伦理学和神秘主义的意义。

升华要求一种完全新的、在一切方面与道德主义和法律主义对立的伦理学,因为道德主义和法律主义都无法达到潜意识领域。维舍斯拉夫采夫甚至称这种新伦理学为“性爱学”,因为它的根源在柏拉图的性爱和保罗对性爱的赞歌里。新伦理学的主题就是关于爱的科学,关于爱的艺术,而且是宗教性的,因为“神就是爱”。^②在这个意义上,新伦理学是神秘主义的。维舍斯拉夫采夫所建立的新伦理学,是以基督教意识和现代心理分析学说为基础的,这是一种创造伦理学,“升华伦理学,‘圣化的性爱伦

① 维舍斯拉夫采夫:《圣化的性爱伦理学》,见维舍斯拉夫采夫著作选《圣化的性爱伦理学》,莫斯科1994年俄文版,第50页。

② 《约翰一书》4章16节。

理学’，它在自身中把基督教的柏拉图主义和当代心理学的发现结合在一起。任何真正的哲学都是柏拉图主义，只有通过这样的哲学才能驾驭由弗洛伊德所发现的精神生活深处的宝藏，但弗洛伊德自己却没有驾驭它。‘圣化的性爱伦理学’是想象伦理学，是‘在美中诞生’的伦理学，是化身的伦理学；换言之，是创造伦理学。”¹⁾ 这与别尔嘉耶夫的创造理论接近，但它们之间有着明显的区别，维舍斯拉夫采夫自己承认，“别尔嘉耶夫直接从神的思想出发，我们则给出某种‘关于神的存在证明’（这个证明归结为恢复本体论证明的合理性），并且经常探讨非宗教伦理学的辩证法。”²⁾

维舍斯拉夫采夫一直强调自己的新伦理学——圣化的性爱伦理学是宗教的伦理学，是与法律伦理学对立的恩赐伦理学。他认为，升华的顶峰和最高目的就是神化。神化是东正教神秘主义和禁欲主义的核心概念之一。升华必然与价值问题相关，没有价值判断的升华只是一种普通的改变和变化。价值有高低之分，既然如此，就一定有最高的价值，升华和圣化显然是与最高价值相关的。这个最高价值就是绝对，就是上帝的国，任何形式的神化和升华只有与绝对和上帝的国相关，才有神圣的意义，这就是维舍斯拉夫采夫所谓的升华的“依赖性公理”，这个公理证明，升华离不开上帝的存在。

维舍斯拉夫采夫从心理分析学派借用的另一个重要概念是“自我”。他把人的本质分为七个本体论层次：物理化学的能、有

1) 维舍斯拉夫采夫，《圣化的性爱伦理学》，见维舍斯拉夫采夫著作选《圣化的性爱伦理学》，莫斯科1994年俄文版，第14页。

2) 同上书，第14页。

机的能、心理的能、个性的无意识、有意识的灵魂、精神意识和自我。^①自我是超物理的、超心理的、超理性的,它是先验的,非理性的,“先验的自我到处存在,但在人的经验生活里绝对没有,如同上帝到处存在,但绝对不在世界一样。”^②人的自我很难被发现,它深藏在人的本质内部,必须经过精神上的努力,通过心理分析的途径才能发现它。这个先验的自我就是人身上的上帝的形象。

维舍斯拉夫采夫把升华划分为两次,一个是现象学的升华,这时人的自我从潜意识状态被提升到超越时空的世界之上,它能够领略到精神世界,或理念世界。第二次升华也叫绝对的还原,这时自我被提升到绝对地超越一切的高度,到了绝对的层次。两次升华可以分为三个阶段或层次:感性世界、理念世界、统一的绝对。经过最后一次超越,人在本质上被升华到绝对的领域,用宗教语言说,就是与上帝发生了个性的相遇。这最后一次超越“是神秘主义的超越,在这里,辩证法过渡到神秘的直观。”^③这样,维舍斯拉夫采夫由一个辩证法大师转向了宗教神秘主义者。

在《圣化的性爱伦理学》一书的前言里,维舍斯拉夫采夫说他还要写该书的第二卷(最终没能写出来),在那里他将进一步探讨已涉及的绝对问题,比如,绝对是不是虚无?绝对是上帝吗?

① 维舍斯拉夫采夫:《人的本质中的上帝形象》,见《俄罗斯宗教人学著作选》,第二卷,莫斯科1997年俄文版,第385页。

② 维舍斯拉夫采夫:《原罪中的上帝形象》,见《俄罗斯宗教人学著作选》,第二卷,莫斯科1997年俄文版,第416页。

③ 维舍斯拉夫采夫:《圣化的性爱伦理学》,见维舍斯拉夫采夫著作选《圣化的性爱伦理学》,莫斯科1994年俄文版,第128页。

为什么反对宗教伦理学？恩赐伦理学否定法律伦理学吗？以及与恶斗争的问题，国家和法律的意义等等。这些问题当然不仅仅是神学问题，甚至不仅仅是宗教问题，所有这些问题都有哲学意义。

尽管维舍斯拉夫采夫曾经在神学院讲学，但他与神学的教义格格不入，他所关心的是宗教问题，而不是纯粹神学问题。他的哲学不是纯粹哲学，而是宗教哲学。宗教哲学和神学在他身上结合在一起，他曾经卷入发生在巴黎的神学争论，他的“圣化的性爱”曾引起神学界的批判。我们有根据说，他是俄罗斯意义上的宗教哲学家，是“世俗的神学家”。一方面，他秉承古老的俄罗斯宗教哲学传统，他的《圣化的性爱伦理学》所讨论的法律与恩赐的关系问题十分类似于俄罗斯的都主教伊拉里翁的《论法律与恩赐》(11世纪)的主题，另一方面，他毫不掩饰地吸收当代科学(心理学、哲学等)中的新成果，在这里表现出的是一个自由的宗教思想家的态度。

二、卡尔萨文

列夫·普拉托诺维奇·卡尔萨文于1882年12月1日(旧历13日)出生在彼得堡，他是俄罗斯著名哲学家，历史学家，宗教思想家，欧亚主义的著名代表，1901—1906年就读于圣彼得堡大学的历史语文系，1910—1912年在法国和意大利的档案馆和图书馆从事学术研究，专注中世纪晚期意大利和法国的宗教运动，完成硕士论文《12—13世纪意大利宗教生活概论》(圣彼得堡，1912)，1913年5月顺利通过答辩，一个月后被选为圣彼得堡大学编外教授。1916年5月，卡尔萨文通过博士论文《以意

大利为主的 12—13 世纪中世纪宗教性的基础》(彼得格勒, 1915)的答辩,获得历史学博士学位。此外,作为世俗学者,他还在彼得堡神学院获得神学博士学位,这在俄罗斯是很少见的。1922 年,卡尔萨文被逮捕,随后和许多其他俄罗斯思想家一起被驱除出境,流亡国外,开始在德国,1926 年去了法国。在德国期间,卡尔萨文出版了自己的重要哲学著作《历史哲学》、《乔尔丹诺·布鲁诺》和《对话》(均为 1923 年出版),1925 年出版了《论原则:基督教形而上学》,在巴黎出版的著作是《教会的圣徒、教父和教师》(1927)。

1928 年,卡尔萨文应邀来到立陶宛的考纳斯大学通史教研室任教,在这里出版的重要哲学著作有《论个性》(1929)、《关于死亡的史诗》(1932)等,从 1931 年起,开始出版多卷本的《欧洲文化史》。当立陶宛与苏联联合后,卡尔萨文被撤消教授职务,大约于 1947 或 1948 年被逮捕,先被遣送到乌拉尔北部,1949 年被关进苏联的科米自治共和国的残废人集中营,此时他已患结核病,但仍然没有停止创作。1952 年 7 月 12 日,卡尔萨文死于集中营的医院里。

作为一个历史学家,卡尔萨文把基督教(东正教)放在历史中去考察,与有神论、泛神论进行对比,揭示基督教的本质。他认为,有神论、泛神论和基督教是对待绝对存在或上帝与世界的关系的三种不同态度。有神论包括一神论、二元神论和多神论等,在这里,上帝(或诸神)被想象为某种远离世界的存在,是一种先验的和外在的存在,与人没有直接关系,人无法获得关于绝对存在的知识和认识。实际上,实证主义就是这样看待一切超验事物(包括上帝)的。因此,卡尔萨文说:“有神论就是一种宗教上的实证主义。由于自身内在的辩证法,它很容易转变成纯粹的实证主

义,并否定自己,成为无神论。”^①他认为,东方各民族以及基督教以前的希腊人的思想,都是以有神论为主的宗教形式,此外,在天主教里也存在着很强的有神论倾向。泛神论主要是一种与神直接接触的感觉,是一种对神的内在感觉。在这里,绝对存在或上帝与世界或人是合一的,泛神论者把自己与神等同,世界到处是神。但是,并非世界上所有的现象自身都是神,神是世界现象的基础。他认为中国道家学说里作为世界基础的道,是产生世界的那个不可名状的东西,实际上就是神。此外,婆罗门教和佛教都是泛神论的宗教。然而,泛神论自身包含着明显的矛盾,它承认绝对的东西是相对的。泛神论主要在东方盛行,东方的精神一般都否定个性的存在,最明显的就是佛教对人的个性的贬低,对西方文明(国家、社会、技术、知识等)的嘲笑。在这个意义上,卡尔萨文认为任何关于“黄色的威胁”,“亚洲的光明”,“来自东方之光”的说法都是可笑的,只要东方文化还停留在自己的低级的宗教信仰之上,则难以出现突破。与有神论和泛神论相比,基督教是高层次的宗教。尽管基督教里也存在着有神论和泛神论的因素,但这只是局部现象,而不反映它的实质。基督教的实质是承认绝对,“基督教教义承认绝对不是三个神或本质,也不是统一,而是三位一体。三位一体的就是绝对的,绝对的只能是三位一体的。”^②与泛神论相反,基督教承认个性,三位一体就是个性的、上帝是个性的。个性的上帝才能与个性的人发生关系。因此,只有基督教才能把人联合起来。基督学说的实质是靠爱的结

① 卡尔萨文:《东方,西方和俄罗斯》,见《卡尔萨文著作选》,莫斯科1993年俄文版,第172页。

② 同上书,第179页。

合而达到永恒。当然,历史上的基督教并未能完全实现基督教理想,特别是西方基督教偏离了基督教的理想。东正教保持了基督教最原初的传统,具有很大的潜力。他所说的东正教,主要指俄罗斯的东正教。关于这一点,他曾经有过明确的说法,“东正教会主要是俄罗斯教会,在俄罗斯文化之外,在长期地与俄罗斯国家和俄罗斯文化分离的前提下的东正教会是不可思议的。在俄罗斯教会里,而不是在希腊的,也不是在其他斯拉夫民族的教会里,普世东正教思想最完整地保存到今天,这个思想在古代被保存在东方的—些教会里,后来被保存在拜占庭教会里。作为民族的教会,俄罗斯教会仍然是统一的,普世的和使徒的教会。”^①俄罗斯教会保存了基督教最原始的教义,而且对这些教义没有进行任何歪曲。此外,俄罗斯教会还有自己的特色,那就是一切统一的传统,这是普世教会所必须的东西。相反,天主教会基督教最基本的教义进行了篡改和歪曲,如“和子”句等,卡尔萨文对天主教会这些“新教义”进行了尖锐的批判。当然,真正实现和体现出普世教会的本质,需要所有教会的共同参与和共同努力。而且,卡尔萨文也发现了俄罗斯教会里存在的一些问题,比如教会生活保守,与时代不适应,神学发展十分薄弱,几乎停留在七次大公会议的水平上,“至今俄罗斯教会没有创造出自己的神学体系,因此,不得不依靠古代教会的教父和教师的著作。”^②卡尔萨文因此呼吁发展俄罗斯神学,以适应俄罗斯教会的普世使命。值得注意的是,卡尔萨文在强调俄罗斯教会的普世使命时,根据的

① 卡尔萨文:《东正教之路》,见《卡尔萨文著作选》,莫斯科1993年俄文版,第349页。

② 同上书,第351页。

是俄罗斯民族的文化传统,他认为,不存在普世文化,文化只能是民族的。俄罗斯文化的独特性是由俄罗斯民族的独特性所决定的,这个独特性就是宗教性,对“俄罗斯的心灵来说,一切都是神圣的”。^①东正教的意识就是对绝对的倾心,把一切都同绝对联系在一起,这就是一切统一的概念,是俄罗斯的民族观念,是俄罗斯思想或理念的核心内容(尽管一切统一有自己的西方根源),一切统一是有机的统一,是建立在尊重个性的基础上的统一,而不是贬低个性的强行统一(如天主教会那样)。在这个意义上,卡尔萨文继承了斯拉夫派的传统。

个性问题是卡尔萨文思想体系的核心内容之一,其最主要的论断为个性是聚和性的,即个性不是独立的,而是与全体处在有机的统一之中。独立的个性是分裂的个性,没有存在的潜力。此处我们只考察他的和谐的个性概念,这是他关于个性理论的核心概念,首次出现在他的《教会、个性与国家》(1927)里,在其最重要的著作《论个性》里获得了完整的阐释。和谐的个性不仅仅用来指人,也可以用来指整个被造物。个性的特征是能够相互作用,构成一个等级的存在。为了解释和谐的个性,他还用了许多独特的概念,如“时刻”,“质化”等。一般地说,和谐的个性不是完善的一切统一,但它有能力获得它所缺少的东西,以便达到完善的目的,因此,个性的使命就是自由地和自愿地实现更高的个性,即要走出自身,而不是封闭于自身。个性的不完善主要表现在它的分裂上,比如“我”就分为“我自身”和“我的”,一个人一生(甚至同时)可以从事许多不同的职业,因此个

^① 卡尔萨文:《东正教的本质》,见《卡尔萨文著作选》,莫斯科1993年俄文版,第376页。第14页。

性包括许多的方面,个性就体现在它的这些侧面里,问题是应该把这些侧面有机地统一起来,构成一个“和谐的个性”,达到统一,这就是个性的另一个方面,追求统一的方面。彻底的分裂就是非存在,就是死亡,统一才是生命的标志,就人的个性而言不但自身的各个侧面要统一,而且还要和所有其他人(外在存在),和上帝统一。个性的分化类似于三位一体的上帝,在上帝那里也分圣父、圣子和圣灵。圣父是统一的标志,圣子(逻各斯)是分化的标志,圣灵是统一的标志。在卡尔萨文看来,个性就是圣三位一体的形象和样式,因此,个性也应该像三位一体那样发展:统一、分化、统一。统一是完善,最完善的个性是基督的个性,因此,人应该效仿基督而生活。基督教为人的个性完善提供了所有的必要条件,这就是教会。如果说基督是完善的个性,那么作为基督身体的教会就是最完善的社会,或人类的典范。人通过基督教完全可以达到神化,那时人就是上帝。基督就其本质而言是真正的上帝,我们成为上帝是通过恩赐,“但是,通过恩赐成为上帝并不意味着比就自身本质而言的上帝更小。神化的人也是上帝,如同就本质而言是上帝的那个上帝一样,这是同一个上帝。”^①

卡尔萨文思想体系的基础是一切统一的原则和三位一体的原则。他发展了俄罗斯传统中自索洛维约夫以来的一切统一原则,并使之具体化,这是他对这个原则的独特贡献。三位一体原则是他的思想的路标,也是他的基督教信仰的基石,同时也是他的独特思想的表达方式,如他的个性发展理论中的统一、分化、

^① 卡尔萨文:《论个性》,见卡尔萨文《宗教哲学著作选》,第一卷,莫斯科1992年俄文版,第231页。

再统一的模式就是把三位一体原则用在思想表达方面的具体结果。无论如何不能把卡尔萨文归为“正统的”俄罗斯神学家之列,但是,他的神学思想不乏正统性,无论是对神学教义的阐释,还是对待教会的态度上,都是如此。如果企图准确地确定卡尔萨文在俄罗斯思想史上的地位,那么可以说,他是俄罗斯的宗教哲学的建设者,这个宗教哲学的体系化起源于索洛维约夫,卡尔萨文的宗教哲学体系尽管很不完善,但也是俄罗斯宗教哲学上的一个里程碑。

三、洛谢夫

在俄罗斯宗教哲学传统中,洛谢夫是唯一一个在十月革命后没有流亡国外,仍然在苏联坚持自己的宗教哲学创作的哲学家,他常常被称为是传统的俄罗斯宗教哲学的最后一个代表。如果我们想象一下,苏联70多年的政治制度从根本上说是不适合这个传统继续生存的,那么,就会明白洛谢夫现象的意义。他这样的“旧知识分子”在苏联时期能够存活下来就已经是奇迹,而在这个制度下仍能坚持俄罗斯宗教哲学传统,采取各种方法和途径表达自己的宗教哲学思想,并且写作和出版了大量的宗教哲学著作,则更是令人感到极为奇特。

阿列克塞·费奥多罗维奇·洛谢夫于1893年9月10日(旧历22日)出生在俄罗斯的新切尔卡斯克,1911年,以优异的成绩毕业于俄国古典式中学,进入莫斯科大学学习,1914年被派往德国深造,在那里学习中世纪经院哲学,第一次世界大战终止了他在国外的学习。1915年,洛谢夫毕业于莫斯科大学的历史语言系(古典语言分部和哲学分部),开始从事教学工作,发表

学术论文。他对音乐很有研究,从小受到良好的音乐教育,后来发表了许多关于音乐的作品。1919年,年轻的洛谢夫被选为下诺夫格勒大学教授,在20年代初,被选为国家艺术科学院院士,国家音乐研究所教授等。

从1911年起,洛谢夫就参加了莫斯科的纪念索洛维约夫哲学协会,在这里他结识了俄罗斯宗教哲学的著名代表:别尔嘉耶夫、布尔加科夫、弗兰克、弗洛连斯基和叶·特鲁别茨科伊等,该协会直到1917年十月革命爆发后才被关闭。他还在别尔嘉耶夫组建的精神文化自由科学院里作学术报告,主题是古希腊哲学。此时,他的思想里表现出明显的柏拉图主义倾向,这个倾向受到弗兰克的积极赞许。

洛谢夫的哲学思想在十月革命前已经形成,在十月革命期间获得了进一步的发展和完善。然而,十月革命后俄罗斯的宗教哲学只繁荣了短短的几年时间,到1922年,当大批俄罗斯宗教哲学代表(几乎是全部)被逮捕和驱逐出境后,宗教哲学在俄罗斯几乎绝迹了。洛谢夫是19世纪末20世纪初形成的俄罗斯宗教哲学传统的代表中最年轻的,也是最有天赋的一个,他选择留在自己的祖国。1922年以后,适合宗教哲学传统的土壤被根除了,无论是学术机构还是学术环境完全改变了,任何宗教的东西都被认为是与时代格格不入的东西,是反动的东西。洛谢夫不愿意放弃自己的哲学立场,因此不得不选择比较隐蔽的研究题目和研究方式,他公开地研究的是音乐、神话、美学和辩证法等政治色彩较淡的主题,他在这些领域的研究都是十分出色的。从1922年到1929年,他在莫斯科音乐学院讲授美学。就在这样的条件下,洛谢夫写出了大量的哲学著作,20年代末,他设法使自己的著作通过书刊检查而得以出版,在不到四年的时间(1927—

1930年)里,他出版了八部著作:《古希腊的宇宙论和当代科学》、《作为逻辑对象的音乐》、《名的哲学》、《普洛提诺的数的辩证法》、《艺术形式的辩证法》、《亚里士多德对柏拉图主义的批判》、《古希腊象征主义和神话概论》和《神话的辩证法》,所有这些著作都是在20年代这十年写成的。

1930年4月,洛谢夫被逮捕,原因是《神话的辩证法》一书的出版,尽管躲过了书刊检查机关,但出版后书中的内容引起苏联政府的强烈不满,特别是他在书中坚持的宗教立场更为时人所不能容忍。他遭到了一场严厉的攻击,甚至马克西姆·高尔基(1868—1936)也参加了对洛谢夫的批判。洛谢夫被罗列的罪名应有尽有(反动分子、阶级敌人、魔鬼等),正处在创作顶峰的他不得不暂时中断自己的学术生涯,接受“劳动改造”,直到1933年被释放。此后,洛谢夫开始了持续将近20年的新的创作时期,但在这个时期里,他的作品几乎完全被禁止出版。1942年,洛谢夫开始被允许在高校讲课,在1943年,因其出版的大量著作,洛谢夫被授予语言学博士学位。50年代初(斯大林去世),“沉默”了20多年的洛谢夫又开始出版自己的著作,一共出版哲学方面的专著30余部,发表论文400多篇。其中最重要的是从1963年起开始出版的八卷本的《古希腊美学史》,最后一卷在他去世前结束,此外还有《希腊罗马的美学》、《文艺复兴时期的美学》和《象征问题和现实主义的艺术》等。在其去世前两周,他把自己的著作《索洛维约夫及其时代》交给了莫斯科“进步”出版社,这标志着他从索洛维约夫开始的宗教哲学创作之路最终以对索洛维约夫思想的研究而结束了。洛谢夫于1988年5月24日在莫斯科去世,享年95岁。

在20年代出版的洛谢夫的著作里,俄罗斯宗教哲学传统相

当纯正。他在这里所研究的,实际上都是19世纪末-20世纪初俄罗斯宗教复兴运动的主题,只是以不同的形式出现,最主要的是名的问题、数的问题和神话问题。《名的哲学》(1927)实际上是研究神学问题的书,其主题涉及到20世纪初发生的关于上帝的名的神学争论,关于这个争论我们将专门探讨,在这里只简单地叙述洛谢夫的基本观点。当然,在1927年出版的书里不能直接或专门谈论关于上帝的名的问题,因此,他在最广泛的意义上探讨一般的名称的意义问题。他认为,事物的名赋予事物以意义,名不是空洞的符号,没有名的人就没有个性,就会丧失社会性,“没有名的人,或者名字对他仅仅是个简单的符号,那么他就是个聋子和哑巴,他只能生活在聋哑的现实之中。”^①显然,洛谢夫承认上帝的名的意义,并颂扬事物的名,赋予事物的名以实质的意义。到30年代初,他已经把伪狄奥尼修斯的全部著作,其中包括《论上帝的名》从希腊语翻译成俄文。关于名的问题在他这里还与语言、意义等相关。

《作为逻辑对象的音乐》一书所探讨的是关于哲学、数学与音乐统一的问题,这种统一的直觉无疑来自索洛维约夫的一切统一的观念。洛谢夫在自己的许多著作里都探讨绝对的概念,绝对实际上就是上帝的另一个说法。在《神话的辩证法》一书里洛谢夫对绝对进行了讨论,无疑,这里涉及的就是宗教问题。根据洛谢夫同时代的苏联著名哲学家古雷加的说法,如果细读该书,不难发现,其中暗含着三个层次:“1. 护教的层次,对作者来说,这是主要的,就是为基督教世界观进行证明;2. 分析层次,考察作为一种意识形式的神话的特性;3. 争论层次,展露马克思主义

^① 洛谢夫:《名的哲学》,见《早期著作选》,莫斯科1990年俄文版,第14页。

神话理论。”¹ 护教问题放在最后,估计是考虑检查机关的人无法读懂这样一部巨著,到最后因疲倦而不会注意这样的问题。洛谢夫在分析了一般意义上的神话之后,提出了“绝对神话”的概念,“绝对神话就是从自身出发而发展的神话,它不承认自己之外的任何东西。绝对神话是在绝对的形式中表现自己的绝对存在,这个存在达到了神话的层次,而且,无论这个存在还是这个神话永远也不能被任何东西、任何阻碍和界限所决定。展开这样的神话学,就意味着展示这个绝对的存在是如何达到绝对神话层次的,在这个发展过程里存在要经历哪些阶段。”² 他在这里(书的最后)用较晦涩的语言暗示了许多必然要涉及但在书中又无法公开讨论的神学问题,如灵魂永生,绝对的上帝问题等等。洛谢夫就是这样通过对神话学、美学、音乐等的研究,而把自己的宗教思想渗透在其中。

洛谢夫 70 年的创作生涯正好与苏联政权在时间上吻合了,他自己正好经历了整个 20 世纪,就创作内容而言,他完全没有偏离俄罗斯宗教哲学的传统。洛谢夫创作的动机和根源只有一个:俄罗斯宗教哲学传统。没有这个传统,今天的这个洛谢夫是不可想象的。

洛谢夫的著作几乎都是在苏联时期出版的,数量之多,内容之丰富,主题之广泛,思想之深刻,逻辑之严谨,都是世界思想史上罕见的,然而,他的著作今天读起来,甚至感觉不到这是在苏联时期写成的,《索洛维约夫及其时代》是专门研究索洛维约夫

1 古雷加:《绝对的神话(洛谢夫)》,见《俄罗斯理念及其创造者》,莫斯科 1995 年俄文版,第 280 页。

2 洛谢夫:《神话的辩证法》,见《早期著作选》,莫斯科 1990 年俄文版,第 583 页。

生平和思想的著作,在洛谢夫去世后出版。一个没有渗透到索洛维约夫思想内部的人,一个没有渗透到书名所标出的“索洛维约夫时代”的整个思想内容的人,是根本无法写这样的书的,甚至无法阅读这样的书。在苏联时期出版过许多研究俄罗斯宗教哲学方面的著作,但是,极少有站在宗教哲学立场,从宗教哲学内部进行研究的。如果说在苏联 70 年中,俄罗斯宗教哲学还得以保存的话,那么唯一的证据只有洛谢夫。俄罗斯宗教哲学从索洛维约夫开始成熟,经过复杂曲折的历程后,在洛谢夫这里结束了,因为在今天的俄罗斯,洛谢夫没有继承者,流亡国外的宗教思想家也是后继乏人,而且他们都在洛谢夫之前相继去世。从索洛维约夫到洛谢夫,最能代表俄罗斯精神文化实质的俄罗斯宗教哲学经历了一个奇怪的命运。

第三章 神学院里的神学思想

内容提要：本章论述的是俄罗斯东正教神学院里的神学思想，涉及十月革命前俄罗斯神学院里的神学以及十月革命后流亡国外的神学院里的神学思想。神学院里的神学思想与世俗的宗教哲学中的神学思想有很大的区别。世俗的宗教哲学固有其自由的传统，而神学院里有自己的神学研究传统，这两个传统是截然不同的。全章涉及涅斯梅洛夫、塔列耶夫、弗洛连斯基、布尔加科夫、津科夫斯基、凯林、什梅曼、梅延多夫、弗洛罗夫斯基和弗·洛斯基等人的神学体系和思想。

关键词：人学、化身、复活、原罪、世俗化、圣灵、礼拜、新教父综合、否定神学、上帝的能、世俗化

第一节 十月革命前的神学院神学

十月革命前的俄罗斯共有四所著名的神学院,分别是莫斯科神学院、基辅神学院、圣彼得堡神学院和喀山神学院。莫斯科神学院始建于1685年,三百年来一直是俄罗斯东正教会神学教育的最大的中心。基辅神学院的前身是彼得·莫吉拉于1632年创立的宗教学校,1689年改名为基辅神学院。圣彼得堡神学院的历史可以追溯到1721年在圣彼得堡建立的斯拉夫教会学校,1725年改名为斯拉夫-希腊-拉丁教会中学,直到1809年,才改名为圣彼得堡神学院。由于喀山远离莫斯科,那里的宗教教育管理十分不便,所以,神圣主教公会决定在喀山建立一所神学院,1842年喀山神学院正式成立。在19世纪之前,各神学院里都缺乏独立的神学研究传统,没有形成自己独立的神学思想。但在延续俄罗斯东正教神学教育方面,它们的作用是巨大的。在神学院里,相对独立的神学研究从19世纪末才开始,在20世纪初便出现了一些著名的神学家。但是,十月革命完全摧毁了神学院及其神学研究传统(圣彼得堡神学院于1918年被关闭,喀山神学院于1919年停课,1920年被关闭)。十月革命后,传统的俄罗斯神学不再存在。直到40年代后,神学院才开始恢复其存在,但真正的神学研究是80年代开始的。十月革命后,俄罗斯神学研究主要是在流亡的神学院里展开的。

一、涅斯梅洛夫

1. 生平与著述

涅斯梅洛夫是与索洛维约夫同时代的俄罗斯神学家和哲学家,他建立了俄罗斯历史上第一个基督教人学体系。别尔嘉耶夫认为,在俄罗斯思想史上,“涅斯梅洛夫是最深刻的现象”,^①但他也承认,涅斯梅洛夫是个独特的人,与同时代人格格不入,“很难在他和徘徊着的当代人之间架设桥梁。人们完全不知道他,不珍视他,因此,需要发现他,使他适合现代。”^②而弗洛罗夫斯基则认为涅斯梅洛夫是躲在“安静的角落里”写书和构造体系的人。涅斯梅洛夫在自己的时代没有引起人们的注意,今天研究他的人也很少。现任圣彼得堡神学院院长康斯坦丁主教是当今为数不多的研究涅斯梅洛夫思想的人之一,他指出,直到今天,在莫斯科、圣彼得堡、喀山等地的神学院图书馆里,竟然没有一部关于涅斯梅洛夫的著作。人们甚至不知道关于他的一些最基本的情况。^③涅斯梅洛夫确实没有得到应有的注意,这与他在俄罗斯神学史上的地位是不相称的。也许这正反映了神学院神学的普遍命运。俄罗斯神学院神学至少在表面上没有受到俄罗斯宗教哲学那样的待遇。

① 《路标》文集,莫斯科1990年俄文版,第18页。

② 别尔嘉耶夫:《对基督教的哲学证明的尝试(关于涅斯梅洛夫“人的科学”一书)》,载别尔嘉耶夫著作集,第三卷,《俄罗斯宗教思想的类型》,巴黎1989年俄文版,第305页。

③ 康斯坦丁主教:《维克多·涅斯梅洛夫的生平和创造》,《莫斯科教会公署杂志》1996年第7期,第55页。

维克多·伊万诺维奇·涅斯梅洛夫于1863年1月1日(旧历)出生在萨拉托夫省库尔久姆村的一个神职人员家庭,1883年进入喀山神学院学习,他一生的大部分时间和许多重大事件都与喀山神学院有关。1887年神学院毕业后,他被喀山神学院学术委员会评为优等生,并被授予神学学士学位。他的学位论文《尼斯的圣格利高里的教义神学》十分出色,根据专家的意见,该著作已达到了硕士学位的要求。涅斯梅洛夫被留在神学院的形而上学教研室任教,1887年,他的学位论文出版,改名为《尼斯的圣格利高里的教义学体系》,这是一个大部头的著作(达635页),1888年2月21日顺利通过答辩,他因此获得了神学硕士学位,同时被授予在教会中学讲课等权利。1888年10月4日,学术委员会还因这部著作而颁发给他至圣的莫斯科都主教马卡里奖,奖金为三百卢布,同年10月,涅斯梅洛夫成为喀山神学院的副教授,1889年,晋升为7品文官,1893年晋升为6品文官。1894年,涅斯梅洛夫与格鲁吉亚教会大司祭的女儿结婚,1896年成为额外教授,1898年成为额内教授,此间,他已开始酝酿自己的人学著作。1898年3月26日,他申请博士学位答辩,博士论文题目是《关于人的科学:卷一,生命基本问题的心理学历史和批判》,该论文从1895年开始在喀山神学院的出版刊物《东正教交谈者》上陆续发表,涅斯梅洛夫因这部巨著而获得神学博士学位。1902年,《人的科学》以两卷本出版,此后他很少写新的著作。1913年,涅斯梅洛夫被授予功勋教授称号。1919年,喀山神学院停课,1920年被彻底关闭,此后,涅斯梅洛夫没有工作,1937年6月因慢性肺炎去世。其主要著作有《圣格利高里·尼斯基的教义体系》(喀山,1887)、《新约启示学说中关于生命的意义问题》(喀山,1895)、《关于人的

科学》(二卷本,1898—1903)和《信仰与知识:从认识论的观点看》(喀山,1913)等。

2. 人学思想

涅斯梅洛夫把人看作是一个特殊的谜,“对人而言,除了他自己之外,在世界上不存在任何谜,但只是在下面唯一的意义上,人自己相对于自己才是谜,即人的个性本质相对于给定他的存在条件而言,是理想的。”^①这句话的末尾说的是,人在两个世界里存在,一个是现实的,即给定条件下的存在,另一个是理想的,即人的本质的存在。在这里,涅斯梅洛夫表现出明显的二元论倾向,而且很容易使人产生这样一种想法,仿佛他把人的物质存在看作是非本质的,把精神存在看作是本质的。别尔嘉耶夫等人曾经批判过他的这个二元论。^②涅斯梅洛夫的意思是说,人不仅仅在此世存在,而且还在彼世存在,这个彼世也是人的生命的一部分。人在这个世界上存在,不仅仅是因为他母亲把他生到这个世界上了,更重要的是因为他在这个世界上有特殊的使命。人的使命既不是实现普遍的和抽象的善,也不是寻找普遍的和抽象的人生理想。人的使命是实现永恒的目的。那么,如何在有限的生命里去实现永恒的(即无限的)目的呢?涅斯梅洛夫认为,只要对这个问题进行思考,那么人就处在通往基督教的道路上了。人生的意义就是人的存在的意义。但是,人必须去思考,去寻找,

^① 涅斯梅洛夫:《人的科学》:第一卷,《生命基本问题的心理学历史和批判》。涅斯梅洛夫的两卷本的《人的科学》被完整地收入《俄罗斯宗教人学著作选集》(也是两卷本),我们在此应用的就是这个新版本。见《俄罗斯宗教人学著作选集》第一卷,莫斯科1997年俄文版,第389页。

^② 别尔嘉耶夫:《俄罗斯宗教思想的类型》,第311页。

不能满足于自然存在,因为“事实上没有任何一个人能够在自然内容上实现自己的个性。”^①涅斯梅洛夫从人的存在开始建立自己的体系,因此,他的学说及研究方法都具有明显的“存在主义”的特征。他认为,只有人能够认识存在,因为存在的秘密深藏在人身上。关于存在的知识只存在于人的身上,只为了人而存在,因此,人若想认识存在,必须先认识自己。在自我认识的行为里,我的存在和我的知识是一个东西。涅斯梅洛夫不回避科学,甚至把自己最重要的著作叫作《人的科学》。而且,他在从事学术研究之初,是以经验主义为出发点的。在自己的研究中,他广泛涉猎科学、哲学、心理学等诸多方面知识。不过,他的人学学说以基督教为基础,这是毫无疑问的。可以这样说,他企图用哲学的方式表达基督教向我们启示的关于人的思想,神学与哲学在涅斯梅洛夫这里融合在一起了。

涅斯梅洛夫是这样表述关于人之谜的:“为什么只有人必须意识到,他实际上不是按照我们关于他的判断那样存在呢?”^②这个问题的实质在于,它表明人对现实世界以外的另一个精神世界的向往。在涅斯梅洛夫的时代,俄罗斯社会思想中流行各种世俗化学说,实证主义、唯物主义等在人们的思想中影响极大。特别是科学上的进化论思想占统治地位,当时的俄罗斯知识界都被进化论所吸引,进化论成了解释一切生物现象的主要根据,甚至包括人的起源和进化问题。涅斯梅洛夫作为基督教思想家,他建立自己的人学的主要目的之一就是反对进化论。“人可以对自己在世界上的现实状态不满,并可以否定这个状态,仅仅这一

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第一卷,第390页。

② 同上书,第358页。

点自身就证明,人不是大地的偶然产物,不是自然界的天生奴隶。要知道一般的动物不能制造任何相对于自己的幻想,所以,动物永远也不否定相对于它而存在的现实。”^①人的本质不在自然界里,而在人的精神世界,在人的意识里。人的使命只能在永恒中实现,认识这个使命的唯一途径就是意识,因为意识指向绝对,人的意识要求绝对和永恒。“在对绝对存在的思考中,人还必须意识到绝对存在的现实在他身上的反映以及绝对存在确实属于他自己的这个现实,这个意识必然地迫使人肯定绝对存在的客观现实性,承认绝对存在确实反映在人的个性本质里,同时肯定自己作为绝对的现实形象的意义,尽管这个形象在人的有机存在的现实条件里被给定。”^②简单地说,人身上有绝对存在的反映,这个反映是给定的,而不是人自己创造的,人的使命就是实现这个反映(形象)。然而,实现这个绝对形象,不是人自己的力量所及的,因为尽管这个绝对形象被反映在人的意识中,但“绝对存在的形象不是人在某些思维抽象中创造的,而是人的个性本质给定人自己的。”^③原来,人的存在里包含着绝对的意义,或者说,绝对存在就反映在人的身上,但这个绝对形象不是人自己杜撰出来的,而是从上边给定的。显然,绝对的形象就是人这个谜自身。这个谜底当然不能在自然人身上找,而只能在绝对中,即在上帝那里。几乎从人具有自我意识以来,关于上帝的观念就存在了。但是“人关于上帝的所有观念和概念无疑都是人自己创造的,甚至上帝自己也不能把现成的关于自己的概念放入

1. 涅斯梅洛夫:《新约启示学说中关于生命的意义问题》,载《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第204页。

② 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第一卷,第392页。

③ 同上书,第393页。

人的意识里,因为这样的概念,是非人的概念,因此永远也不能成为人的思维的内容。”^① 既然关于上帝的观念和概念都来自人自己,那么,认识上帝当然只能通过人自己,通过人自己的存在,通过人自己的生命意义,一句话,通过自我认识,这才是认识上帝的基本途径。“在对自己的认识中,我们充分地了解到,尽管我们自己的个性只是在物理世界必然性的条件下存在,但是,人的个性的本质所表达的毕竟不是这个世界,而是无限与绝对自身的真正本质,因为无限与绝对正是为自己的自由存在,而为自己的自由存在就是,也只能是真正大写的个性的存在。这个可靠的认识使我们既可以肯定上帝的现实存在,又可以肯定地说出对上帝本质的可靠的认识。”^② 根据涅斯梅洛夫的观点,人的个性相对于上帝来说不是镜子,而是对上帝的反映自身,即是上帝的形象和样式。认识人自己的本质就是认识上帝,反之亦然,“当思考上帝时,人就在思考自己,所以,人的宗教意识实际上永远地,必然地是人的自我意识的一个组成部分。”^③ 因此,人的宗教意识里包含着对上帝的认识,认识和解释人的宗教意识就是认识和解释人身上的与上帝的联系。这就是涅斯梅洛夫夫人学的出发点,也是人学的归宿。说是出发点,是因为他的人学是从人开始的,从人的本质开始的;说是归宿,是因为他的人学的目的最终是认识上帝。从人的本质之谜到承认人身上的上帝的形象和样式,这是涅斯梅洛夫夫人学的基本思路。

① 涅斯梅洛夫,《人的科学》,第一卷,第394页。

② 同上书,第409页。

③ 同上书,第417页。

3. 原罪及其本质

涅斯梅洛夫的“人的科学”分为两个部分,前一个部分主要是探讨人的生命和本质的心理学方面的历史,他自己认为这个部分是他的人学的引论,即从认识论和心理学的角度揭示人的本质。《人的科学》第二卷的副标题是“生命的形而上学和基督教启示”,这是涅斯梅洛夫基督教人学的核心部分。在这部分里,原罪与救赎问题占有突出的地位。在前一部分里,涅斯梅洛夫证明,人的本质是分裂的,一方面,人意识到自己是高尚的存在物,与绝对存在相关,另一方面,人却生活在普通的物质世界里。这个地位显然与人的理想本质不符,人无法与这个低级的物质存在妥协,因此开始对自己的内在世界进行怀疑,最终意识到自己的罪过。罪恶意识的产生,既给人带来极大的痛苦,也给人提供了救赎的希望。涅斯梅洛夫对原罪产生的历史提出了独特的“心理学解释”。

基督教意识的一个基本信念是,我们的世界在未来一定能够实现自己永恒的理念,即上帝的国。这是基督教的一个理想,实现这个理想的最大阻力是恶在这个世界上的存在。人们一般对这个恶的力量和本质认识不足,比如有一种意见认为,恶是作为理性存在物的人引入世界的,只要这个理性存在物愿意,恶就会消失,天国就会实现。涅斯梅洛夫坚决否定对恶的这个理解,他认为,恶是理性存在物引入世界的,但它却有更深刻的根源,即原罪。人自身绝对没有能力消除恶,恶在世界上的消失,实际上是个奇迹,即需要外在的、超自然的力量帮助。

恶的根源在于原罪。《创世记》里的原罪产生的神话是基督教关于罪的意识的唯一来源。涅斯梅洛夫对这个神话进行了心理学上的解释和重建。他指出,蛇(魔鬼)的谎言(关于禁果的虚

假性质)的目的是让夏娃作出这样的结论:上帝向人宣布的第一个训诫,仿佛只是出于不想与人为善,即这个谎言的目的是引起人对上帝的恨。然而,根据《圣经》的记载,夏娃根本没有作出这个结论,也没有产生对上帝的怨恨之情。这可以从她吃了禁果后的表现中看出。因为她在谈到自己的不幸时,只是指责蛇的谎言,而没有提到神的训诫。她发现,那棵禁树与天堂里其他树没有什么区别,因此,她的想法是对的:吃了禁树上的果实也不会带来什么灾难性的后果。然而,涅斯梅洛夫认为,夏娃没有对此问题进行任何深入的思考,她完全忘记了应该从其他角度看问题,否则她是不会违反上帝的禁令的。所谓对问题作进一步的思考,或从另一个角度看问题,就是不应该仅仅考虑上帝的禁令,不应该仅仅考虑自己,而不去分析蛇的谎言,因为一切都从这个谎言开始(她声称是“那蛇引诱我”^①)。于是,她很轻易地就上当了,她太希望自己获得像神那样的认识善恶的本领了。因此涅斯梅洛夫说:“她违反上帝的禁令,只是由于不幸的错误,即不是出于对上帝的恨,不是通过有意地反对上帝的意志的形式,而只是希望给自己带来虚假的善,即希望获得人所盼望的知识,人无疑也在追求这种知识,但实际上人还没拥有它。”^②夏娃吃了禁果后,又给她丈夫吃,他们两人的眼睛开始明亮起来,发现自己是赤身裸体,拿树叶为自己编织裙子。^③在眼睛变得明亮起来后,亚当和夏娃首先关心的是自己的赤身裸体,他们还没有意识到自己已经违反了上帝的禁令,没有意识到他们是罪人。在他们的

① 《创世记》3章13节。

② 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,《生命的形而上学和基督教启示》,见《俄罗斯宗教人学著作选集》,两卷本,莫斯科1997年俄文版,第二卷,第187页。

③ 《创世记》3章6—7节。

意识里首先出现的是对自己赤身裸体的害羞感。这个害羞感出现在他们对自己罪行的意识之前,尽管这个感觉是由罪引起的。“在吃了禁果后,他们自然在等待在他们身上应该出现奇迹般的开悟,这个天真的期盼自然使他们提前用幸福的神的知识来宽慰自己。”^①他们毫不怀疑,吃了禁果的他们将成为完善的人。然而,他们看到的自己只是个动物的形象,与他们所等待的完全不同。尽管以前他们也和其他动物一样,但那时他们也没有犯罪后的那个高傲的期望和要求。当发现自己是裸体时,他们有了失落之感。

人不能长时间处在诱惑的状态。盼望的奇迹并未出现,随着时间的流逝,亚当和夏娃对奇迹的信念开始动摇。他们提出了一个以前从未考虑的问题:简单地借助吃树上的果子这样的外在行为,能够获得神的知识吗?当听到神的声音时,他们终于醒悟了,明白了,他们不仅仅是吃了识善恶树上的果子,而且还违反了上帝的禁令。这时,他们才意识到自己是罪人,这个意识导致恐惧。之所以产生恐惧,是因为他们毕竟对神是虔敬的。恐惧感迫使他们躲避上帝。但上帝仍然需要人,他在找人。在这个时刻,上帝关心的是人,而不是天堂和其他事物,可以说,上帝对人的态度并没有因为人违反了禁令而有所改变,然而,人自己变化了,人对上帝的态度发生了变化。不过,在说明躲藏的原因时,人并没有直接承认自己的罪行,而是说自己是赤身的。涅斯梅洛夫说,这是因为人没有勇气直接面对上帝。这时,上帝自己帮助人走出了困境,即直接提醒他们,是否吃了禁果。

最令人奇怪的是,犯了罪之后,人没有向上帝请求宽恕。涅

^① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第188页。

涅斯梅洛夫认为,只有一个解释,即人自己都无法原谅自己。“他们不能原谅自己的错误,因此,不难理解,实际上是什么决定了这个道德上的不可能性。显然,他们想的不是自己遭到了不幸,而是他们在上帝面前是罪人,换言之,他们想的不是自己,而只是上帝;因此,他们爱上帝甚于爱自己,正是因为这一点,他们不能原谅自己所犯下的罪行。”^① 人终于想起了上帝,而且忘记了自己,所以,就没有请求上帝的宽恕。可以说,他们的道德水准是很高的。

传统神学认为,人违反了上帝的禁令,因此给上帝带来了无限的伤害。涅斯梅洛夫反对这种解释,他认为,人违反上帝的禁令只对人自己有害,对上帝无任何伤害。因为关于那棵树上的果实,上帝曾对人发出警告说:“你们不可吃,也不可摸,免得你们死。”^② 在这里,上帝并没有说:“别吃,否则我会用死来惩罚你们的。”吃禁果是对人自己不好(“免得你们死”)。上帝是万能的,任何东西都不能伤害上帝。

人没有伤害上帝。那么,人在上帝面前错在什么地方?要知道他们犯罪不是有意识的,他们根本没有违反上帝禁令的任何企图,仅仅是出于一种高傲的需求,在蛇的引诱下才犯罪的,因此,可以说这是无意识犯罪。涅斯梅洛夫由此得出结论,人吃禁果犯了罪,一定有不依赖于禁果的另外的原因。只有找到这个更深层的原因,才能解释原罪的本质,进而寻找相应的消除罪恶的途径。

吃禁果时,亚当和夏娃错误地以为禁果有一种魔力,能够给

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第191页。

② 《创世记》3章3节。

他们以识善恶的知识,蛇就是这样引诱他们的。“他们希望,自己在世界上的高尚地位不依赖于他们所自由发展的精神力量,而依赖于物质上食用他们所知道的果子,这就意味着,他们实际上希望,自己的生命和命运不受自己决定,而是受外在的物质原因决定。……当然,在自己的考虑中,他们是错误的,但是执行自己的企图的事实毕竟发生了,因此,他们考虑上的明显错误丝毫不能改变他们所犯罪行的实际意义:他们以自己的迷信行为自愿地服从了外在自然界,自己自愿地破坏了世界的意义,他们就自己个性的精神本质而言能够,也应该拥有这个意义。”^① 由此显然,原罪的实质就是,“人因迷信地食用禁果而破坏了神的存在理念的真理,从而使自己的存在和整个物质自然界的存在都丧失了意义。”^② 于是,涅斯梅洛夫得出结论,说原罪的实质不在吃禁果,而在于他们迷信地吃了禁果,盲目地以为通过这个行为可以获得他们所期望的知识,成为更加完善的,这是他们的最终目的。即使他们不吃禁果,而是违反了其他物质方面的禁令,他们同样还是罪人。犯原罪的过程带有明显的欺骗性,所以需要物质的引诱;至于为什么蛇利用的是禁果,而不是其他物质,涅斯梅洛夫认为,这是因为蛇想使这个犯罪不是迷信地、而是通过实实在在的禁果有意识地使人违反上帝的禁令,因为上帝明确地警告过人不要吃禁果,蛇误以为借此更能激发人对上帝的怨恨。

蛇没有成功,因为在吃了禁果犯下原罪后,人没有怨恨上帝,也没有放弃上帝,仍然认为上帝是存在的唯一主宰。上帝也没有遗弃人,而只是让人返回大地,让人与恶斗争。尽管如此,人

^① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第193—194页。

^② 同上书,第195页。

失去的太多了,墮落后的人所在的世界与原来的世界真是天壤之别,在这里不可能再有天堂的生活了,人们只得受苦:劳作、疾病,甚至是死亡。在墮落前,他们无忧无虑地在天堂里生活,可以自由地享用生命之树。在上帝所创造的世界里,只有人是按照上帝的形象和样式创造的,因此,他们本可以成为世界上沟通上帝和物质世界的桥梁,为上帝服务,这是人的使命。犯罪后,这个罪行使人成了物质世界里的一员,无法完成自己原来的使命,丧失了原来的崇高地位,也使世界存在的意义丧失了。人不再拥有永生,而是和其他动物一样有生有死,并且人用原罪污染了整个世界,即人破坏了世界存在的秩序。

原罪的直接后果是死亡,死亡与原罪密切相关。那么,什么是死亡?死亡是不是人们违犯上帝的禁令而获得的惩罚?死亡从哪里来?对这些问题涅斯梅洛夫是这样论述的:“在自己墮落之前,他们可以享用恩赐的生命之树,借助这棵树,他们可以恢复自己的物质能量,因此,他们只观察到周围自然界里的死亡现象,而他们自己则可以永远地存在下去。墮落后,这个永生的可能性对他们而言不再存在。他们使自己的精神生命服从了机械因果关系的物理规律,这就意味着,他们把自己的精神纳入到物质世界的共同链条之中。由此,现在他们自然地只能过这样一种生活,这种生活之所以可能和存在,只是按照物理世界自身本质,在这样的条件下,死亡是不可避免的。就是说,死亡并不是从外边的某个地方来到人间的,比如作为上帝对人的罪的惩罚;死亡乃自己来到人们这里的,即作为他们所犯之罪行的自然的和必然的结果。事实上,人们所希望生活在其中的那个世界(由于自己的犯罪事实,他们确实在其中生活着)并不是上帝创造的,上帝也不想创造这样的世界。在这个罪恶的世界里存在着的一

切现象只是由于物理自然界的机械力量才得以存在。上帝真正创造出来的那个世界,被人的罪给消灭了。”^① 所以,死亡不是上帝对人的罪的惩罚,而是人所犯下罪行的结果。罪恶的世界不是上帝创造的,上帝创造的世界是没有任何罪过的,上帝所创造的世界(天堂)被人给毁了,人给自己创造了一个罪恶的世界。这就是死亡和原罪的关系。

罪是人自己犯下的,但人自己却无法从中摆脱。罪人渴望着拯救。

1. 化身

救赎是人类宗教意识的基本思想。在古希腊罗马的哲学里,在犹太教里,都有救赎的思想。多神教徒认为,救赎只能发生在死后的世界里,而犹太教则认为救赎就是一个被上帝所拣选的民族对其他民族的胜利和统治。在柏拉图主义那里,救赎思想是以二元论为基础的,人只要在此世过高尚的道德生活,他的精神就可以在死后继续存在于永恒的世界里。“整个多神教的拯救哲学就在于把人的生活想象成救赎的自然过程。根据多神教思想家们的意见,获得救赎的唯一途径是人对实现真正生命的最高原则,或用普通的语言说,最高道德原则的渴望,是人对美德的渴望。”^② 在这里,救赎是人自己的事情,只要人自己努力,比如认识关于自己的真理等,就可以获得拯救,不需要任何外在的力量,不需要任何超自然力量的帮助。上帝在这样的救赎事业中没有发挥任何作用。涅斯梅洛夫认为,在救赎的观念里,与多神教

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第197—198页。

② 同上书,第34页。

及犹太教等宗教意识相比,基督教最突出的地方,就是它承认正义的生活是获得拯救的必要条件,但它“使这个条件的现实性完全而绝对地依赖于作为神的真正儿子的基督的十字架受难和复活之历史事实。”^①

正如已经提到的,关于原罪,涅斯梅洛夫大胆地提出了一个理论,就是原罪不是由于人的恶的意志,而是由于人的错误观念导致的。原罪的结果是人自己的死亡和整个被造物的被污染,而不是对上帝的伤害。人的堕落没有引起上帝的愤怒和痛恨。上帝对人的“无意识”犯罪表示同情。这就是上帝和堕落了的人的关系。正是出于这种关系,上帝才化身。到底谁化身了?化身的是三位一体中的圣子,基督耶稣。他是上帝的儿子,同时是世界的创造者,因为三位一体是永恒存在的,在创世之前就存在了,而且三个位格都参与了创世。在化身问题上,强调基督是世界的创造者,这是涅斯梅洛夫的独到之处。尽管这不是什么新的发现,却把化身与创世行为联系在一起了。因此,作为救赎事业的一部分的化身以及整个救赎事业实际上就是创世行为的继续。在化身以及整个救赎的事业里,圣父和圣子是一致的,“在拯救罪恶世界的事业中所展示的不但是来自圣子方面的神的自我牺牲之无限的奇迹,而且还有来自圣父自己方面的奇迹,因为如果圣子接受了人的本质,按照人的方式对待自己,自愿地受苦和受死,以此牺牲了自己的永恒神性生命的完满和幸福,那么圣父祝福圣子的伟大的自我牺牲,显然,他以此从自己的方面也作出了无限的牺牲,即牺牲了自己唯一的儿子。”^② 为了拯救堕落的人

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第40页。

② 同上书,第253页。

及整个有罪的世界,上帝接受了世界的罪恶,降生为人,生活在人中间,服从物质世界的规律,却没有物质世界里的罪恶。这种行为确实是一种出于爱而作出的自我牺牲的行为。“在罪恶世界的所有罪行中,他都宁愿指责作为整个世界创造者的自己。”¹当然,造物主不是世界上的罪恶的根源,他没有创造罪恶,但他是世界的根源,是世界存在的根源,是他创造了世界,因此,也只有上帝能够对世界的存在负责。但对世界的存在负责并不等于对世界上的罪恶负责。涅斯梅洛夫已经清楚地表明,世界上的罪恶是人自己导致的。因此,上帝拯救世界不是“应该”的,而是出于对世界和人的无限的爱。涅斯梅洛夫正是从这个爱出发来解释神的化身的。这是从神的方面说的化身,那么,化身对人来说,意味着什么呢?

圣子化身,就是上帝降身为人,接受人的本质。在基督的身上,人的本质与神的本质结合了,这个结合的结果,就是使人的本质达到上帝的层次,即人的本质被神化。基督耶稣是个完全新的现象,是上帝的完全新的造物,是创世历史上的新事物,创世行为并没有结束,因此可以说,化身是上帝创世行为的继续。对于这个有罪的世界来说,基督的出生(神的化身)、基督的绝对无罪的生活和基督的学说,这一切都与人息息相关。基督所做的一切,都是为了消灭人的罪恶,而人也只有通过这一切,才能被改变,救赎的最基本的条件和标志就是人的改变。改变的结果就是人的神化。耶稣出生没有沾染人的原罪,耶稣一生也没有犯过任何罪过,在他身上没有罪。²涅斯梅洛夫就此指出,耶稣没

1. 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第255—256页。

2. 参见《彼得前书》2章22节;《约翰一书》3章5节。

有任何罪的一生,对人而言,是人类自原罪以来的非凡的现象。尽管人类历史上有义人,但不是因为他们的道德生活的绝对纯洁,而是因为他们对自己的罪有深刻的道德意识。^①耶稣的无罪生活表明,即使在恶存在的情况下,在世界上也是可以实现上帝关于自己的理念的。

救赎不但是基督耶稣的事业,也是人的事业,人自己也应该积极参与救赎的事业中来,当然也必须依靠自己纯洁的道德生活。在这方面,基督为人作出了巨大的贡献,其实质就是他的学说。基督除了化身外,即除了“实实在在”地把上帝显现在他所创造的世界里外,除了自己过纯洁无罪的生活外,他还通过自己的学说向人们宣传上帝和上帝的国。基督学说的核心内容就是关于上帝的国的思想。涅斯梅洛夫指出,在福音书之前,人们对上帝的国的思想很不熟悉,一般都认为上帝的国在某个地方,是人难以达到的。人只配生活在世界里,而不是在上帝的国里。然而,这个想法是错误的,因为上帝的国就在每个人的心里^②。实际上,整个世界都是上帝的创造,是上帝神圣智慧的体现。如果说人们没有感觉到自己生活在上帝的国里,那是因为人用自己的谎言替代了关于上帝的国的思想。这样的人无论如何,不管在什么地方,在天上,还是在地上,他都不能成为上帝的国的成员。“任何一个确实想见到上帝的国的人,显然不应该追求用天来代替地,或者一般地用某个另外的世界代替现存的世界,而应该追求的是改变自己,使自己成为另外一个人,成为来自上帝的真正的人;追求用人的生活道德完善来证明,人不是大地的产物,

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第233页。

② 《路加福音》17章20节。

而是上帝的造物,这样,用人的生命来荣耀人们的天父。”^① 上帝的国的学说与人的改变相关,天国不接受没有改变的罪人。基督耶稣的学说能够改变人和世界,为人建立新的生活。

5. 十字架的秘密

涅斯梅洛夫认为,罪是不能被原谅的,原谅罪就等于同罪和解,而不是摆脱罪。所谓的摆脱罪,应该是指彻底消灭罪,消灭犯罪的可能性,使罪在人身上永远不再存在。“就是说,在确实地战胜罪的情况下,必然地是人从堕落的状态下站立起来,人无疑地使自己摆脱必然的死亡。”^② 然而,问题是人能否从罪的状态下彻底地摆脱呢?

根据《圣经》上关于原罪的神话,死亡就是原罪的结果(涅斯梅洛夫已经指出,死亡不是上帝对人的惩罚)。死亡和罪之间是个奇怪的关系,一方面死亡是由罪引起的,但另一方面通过死亡也能够消灭罪。除了死亡之外,任何事情,包括道德生活,都不能把人从罪恶的世界里摆脱出来。但涅斯梅洛夫指出,不是任何形式的死亡都能够使人摆脱罪,只有为真理而痛苦地死亡的人,才能消灭自己的罪。在自己的能力所及的范围内,人消灭罪的唯一途径是死亡。然而,这样消灭罪,对人而言代价太大了。堕落的人的生命悲剧就在这里。其实,这样地摆脱罪,对人而言只是灾难,无论对自己,还是对他人和世界,都是没有任何意义的,因为最终犯罪的可能性没有被根除。所谓的犯罪的可能性,不是指某个人的犯罪的可能性,而是指一般意义上的犯

①) 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第 224-225 页。

②) 同上书,第 235 页。

罪可能性,这个可能性是与普遍的人的本质相关的,与人的存在相关,更重要的是,犯罪的可能性是与整个世界相关的。这是个罪与死亡的怪圈,人通过自己的力量是无法摆脱这个怪圈的。“因此,要消灭罪恶诱惑的可能性,人不仅应该改变自己,而且也要改变他生活在其中的整个世界,就是说,为此人或者去做不可能做的事情,或者在一个无意义的状态下徘徊:他无疑能够消灭自己的罪,但只有靠自己的为了真理的痛苦死亡;人永远可以摆脱为了真理而作出的痛苦的死亡,但是,这样的话,最终他就会因自己的原罪而死亡。”^①确实,还从来没有人能够从这个怪圈里走出来,即在不死的前提下,彻底地消灭自己身上的罪。基督化身拯救世人的意义因此而变得无限地伟大。只有救主上帝打破了这个怪圈,代价是他自己在十字架上的死亡。而且,上帝之子确实在十字架上被钉死了。在上帝这里,罪和死亡再次联系在一起。但这个联系本身具有特殊的意义,与人身上所发生的死亡和罪的关系有质的不同。如何理解这个事实?如何理解十字架的意义?

基督在十字架上死了,但是,一方面,他完全可以不死,死亡对于他来说绝对不是必要的,另一方面,他的死不是与自己的罪相关的,因为基督自己没有任何罪。死亡只是有罪的人必遭的厄运。基督“是可以不死的,换言之,他不能按照所有其他人所遵循的普遍的必死命运而死亡。”^②然而,基督确实死了,而且是痛苦地死了。这是为什么?有什么必要这样?“根据基督自己的解释,服从死亡的物理规律,是实现上帝所许诺的救赎行

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第237-238页。

② 同上书,第238页。

为之目的所必须的手段。”^① 基督自己对门徒说过,他将被杀害^②。他甚至说:“人子来,不是要受人服事,乃是要服事人,并且要舍命,作多人的赎价。”^③ 涅斯梅洛夫据此断定,基督痛苦的死亡是必须的,但“不是根据他自己而言是必须的,而是针对被罪污染的世界而言是必须的。”^④ 从自己的方面说,基督没有任何必要去受死,他的死的必要性纯粹在于人,在于世界。就是说,基督的死是与罪恶的存在物相关的,是为了罪恶的存在物。“显然,这个死就是罪恶存在物的世界自身为了消灭自己的罪而应该实现的那个事业,但实际上世界没有实现这个事业,因为这个事业将消灭的不但是世界上的一切谎言,而且还有罪人的整个活生生的世界。”^⑤ 换言之,人自己若想消灭罪恶,只有毁灭自己和世界。基督的死则保住了人和世界。这就是基督十字架死亡的意义。根据涅斯梅洛夫的意见,这也是使徒信仰的基本教义。基督的死不但洗去了我们身上的罪,而且洗去了整个世界的罪。所以说,基督的死与我们每个人的死绝对不可混同,他的死等同于所有人的死亡,或准确地说,基督的死代替了所有人的死亡。

前面提到过,化身是三位一体上帝所有位格的共同事业,化身的是圣子。那么,到底是谁死在十字架上了? 是圣子,他为了拯救世界而受死。但是,作为上帝的圣子在本质上是不能死的。正是因为这一点,圣子才必须化身为人,接受人的本质,这样,圣

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第238页。

② 《马太福音》16章21节。

③ 《马太福音》20章28节。

④ 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第238页。

⑤ 同上书,第238页。

子才能在人的本质中接受死亡。上帝完成自己的救赎活动,只能在他所接受的人的本质之中进行。涅斯梅洛夫特别地强调这一点,并说使徒就是这样理解自己导师的,他们把自己的导师看作是“世界的真正救主,他在人的本质和生命的条件下为所有人受苦,因为所有的人都意识到自己的生命是个巨大的谎言,并为这个意识而忍受巨大痛苦,他为所有人受死,他们真正地希望消灭自身上与真正生命相抵触的一切罪,但除了在无意义的死亡中消灭自己外,他们没有为此所需要的任何手段。他最终从死亡中复活,并以自己的复活实现了世界上的普遍复活的救赎规律。”^① (关于复活问题,我们后面再谈及。)上帝爱人类,才派自己的爱子来到世界上,化身为人,拯救人类和世界。十字架上的死亡,正是这个爱的奉献。上帝创造世界是出于对被造物的爱,甚至当人违反了上帝的训诫,最终堕落的时候,上帝还是没有嫉恨人,而是保持着对人的爱。上帝完全是出于对世人的爱,才让自己的爱子牺牲在十字架上。涅斯梅洛夫一直强调救赎是上帝出于对世人的爱,是一种自我牺牲的行为,因此,他坚决反对法律地理解救赎事业,他认为法律理解源自于自然宗教的观念。其实,基督教意识里也残留着对救赎的法律理解,比如在天主教世界里,甚至在新教世界里也一样,对救赎的法律理解占上风。涅斯梅洛夫通过自我牺牲的观念来克服法律理解。上帝救赎事业最直接的、最重要的结果是消灭了世界上的一切罪。但这还不等于从罪人身上剥夺人的罪,这对上帝是不可思议的,因为上帝从不强迫人,从不把人看作是奴隶,而是当作朋友,就是说,上帝不能违反人的意志和自由。因此,尽管耶稣基督死在十字架上,但

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第222页。

是,人类至今还生活在罪之中。这里的问题不在上帝,而在人自己。人没有充分地理解基督的牺牲行为,没有理解十字架的意义。罪人自己应该参与拯救的事业,具体地说,罪人应该自愿承认自己的罪行,从内心里忏悔,把救赎的希望寄托在基督身上,而不是自己身上,或者是别的什么人或事物(各类神灵等)的身上,承认基督是唯一的救主,即承认基督教的基本教义,或者直接地说,就是做一名基督徒,那么他的罪就被赦免了。尽管十字架的力量完全可以战胜罪(而且已经战胜),但是,救赎事业必须要有人对基督的信仰。反过来,如果有了这样的信仰和信仰的行为,即使是撒旦也可以被拯救。“哪怕是撒旦也可以被基督的宝血拯救;因为魔鬼也是上帝的造物,因为上帝造魔鬼也不是为了死亡,而是为了神的光明世界里的永恒生命。”^①十字架上的死是绝对唯一的救赎之路,人要摆脱自己的罪,只有相信基督耶稣,基督的血显然首先是为这样的人流的。十字架的力量在于它是活生生的和个性的行为,是人和世界摆脱自己的罪恶的唯一手段。

6. 复活

在涅斯梅洛夫的救赎学说中,基督的复活占有重要的地位。它是基督化身、十字架受难之后的救赎的又一个必要阶段。基督在十字架上的死,不是为了上帝对罪的惩罚而拿出的赎金,而是洗涤整个世界之罪的唯一手段。在理论上,从基督的方面说,基督在十字架上的死完全消灭了世人的罪,这是没有任何疑问的。但在实际上,从人自己的方面说,基督的死不能直接挽救罪人,

^① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第258页。

而只能为他提供获得自己实际拯救的可能性。所有的罪人,只要他转向基督,他的罪就可以被洗涤,他就可以与上帝和解,成为上帝的国的成员。然而,等待救主拯救的罪人是自由的,他们可以向善,也可以向恶,如同他们的始祖亚当和夏娃当初在天堂里的情况一样。基督的十字架受难在实际上不能彻底地根除罪人再次犯罪的可能性,上帝的救赎事业至此没有结束。尽管责任在人(缺乏信心),而不在上帝,但救赎的事业毕竟没有完成。上帝为了树立人的信心,还要继续自己的救赎事业。上帝的爱子流了宝血,死在了十字架上,但是,他复活了。

常人用理性是无法理解复活的,甚至基督最近的几个门徒也没能立即理解^①,原因就是复活是个先验的事件,是超越理性的事件,理解复活只有一个途径,就是信仰。涅斯梅洛夫指出,尽管复活现象自身是难以理解的,但是复活的结果是显而易见的,是被福音书所证实的历史事实。复活前,基督的人的本质存在于历史之中,与我们人的本质一样。在复活后的基督身上,人的本质已经发生了彻底的变化,用神学语言说,他身上人的本质被神化了。所以,基督的复活给人们指出了一条救赎的道路,那就是使自己的本质神化。换言之,基督的复活不是纯粹神的事件,它具有无可争议的人学特征,关于这个特征,涅斯梅洛夫有过清楚的论述:“在基督的身上结合着两个完善的本质,真正的神的本质和真正的人的本质的结合;他不但是人,而且是上帝的真正儿子,上帝之子宁愿化身为真正的人;他不是从天上或某个地方获得了人的本质,而是从我们的本质中通过圣女获得了人的本质,所以,就他的人的本质来说,他生活在人类生活

① 《马可福音》16章9—14节;《路加福音》24章36—41节。

的普遍的物质条件之中,并服从人的物理发展的普遍规律。因此,在他的人间历史生命中,他无疑属于我们的类,与我们骨肉相连,他无疑属于我们的世界,并呼吸我们世界的空气,食用我们世界的食粮,他纯洁之身就是由我们世界的元素构成的。然而,他没有让自己的身体服从大地的统治。尽管为了消灭罪,他不得不死,这死作了赎罪的牺牲,然而,他不但死了,而且还复活了,即他把自己的人的本质纳入永恒的,与其神的本质的不可分割的结合之中。……因此,哪里有基督,哪里就有人人的本质,哪里就有物质世界。”^①不但化身后的基督与世人同在,而且复活后的基督也与世界同在。复活的基督离人们很近,基督的复活因此才能够成为人复活的榜样,这就是基督复活的意义,或准确地说,是基督复活的人学意义,即对人的意义。是的,复活后的基督升天了,但涅斯梅洛夫认为,这无论如何不意味着基督彻底地离开我们的世界,因为他的人的本质永远是我们的本质,他的物质之身永远是我们世界的部分。随着基督的复活和升天,“人类和物质世界将发生变化和被改变,但是永远也不能通过任何途径被消灭,正是因为万能的存在之创造者自己就在人和世界之中。”^②然而福音书上说,“天必有大响声废去,有行质的都要被烈火销化,地和其上的物都要烧尽”,“世界因人的堕落而被罪污染,这个世界处在恶的统治之下,所以必然要毁灭。涅斯梅洛夫是这样解释这个矛盾的,他认为,这样的罪恶世界应该被毁灭,但是,“罪恶世界的毁灭之时,就是新天和新

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第260页。

② 同上书,第260页。

③ 《彼得后书》3章10节。

地的创造之日,即是新世界创造之日,在这个新的世界里都是上帝的真理。”¹⁾复活的力量在于改变世界和人,只有改变后的世界和人才能进入天堂。因此,毁灭意味着改变。基督已经为我们树立了改变的榜样。一般称复活后的基督为新亚当,之所以是新的,是因为他已经不再是第一个亚当的形象,那个作为所有各代人的始祖的亚当是由泥土造的,而新亚当是按照天上的人的形象诞生的,天上的人拥有完全的精神力量,因此,复活的基督能够使整个人类复兴。基督复活给人类带来的是无限的希望,它标志着新天地的创造,标志着整个人类将被复兴,甚至死去的人也应该被复活。

在解释基督的复活时,涅斯梅洛夫很注意它与十字架的关系。他认为,必须把这两者联系在一起理解。没有十字架的受死,就不能理解基督的复活,没有复活,十字架上的死也是无法理解的。正像他所指出的那样,“在利用基督荣耀的复活的奇迹来确证自己关于基督的宣传时,使徒们自己却用基督拯救的十字架的奇迹来解释复活的奇迹。”²⁾使徒们把十字架的奇迹与复活的奇迹看作是一致的和统一的事件。复活的秘密包含在十字架的秘密之中,并通过十字架的秘密获得解释。因此,基督在十字架上的死不是基督生命的结束,而是新生命的开始,是新的诞生。如果考虑到前面的论述,我们可以看到,在涅斯梅洛夫的观念里,基督的化身、十字架受难、复活是同一个事件的不同侧面,这个事件当然就是救赎。而且,十字架受难只是个过渡,是从化身向复活的过渡,因为复活是化身的继续和补充。

1) 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第261页。

2) 同上书,第243—244页。

根据涅斯梅洛夫对基督复活的解释,这个复活不是一次性地发生在圣子身上的事件,而是人和世界生命中的巨大变革。不但个别人的复活,而且所有人的复活、甚至是整个世界的再生都与基督的复活相关。基督的复活与人的复活有什么关系?如何理解人的复活?

涅斯梅洛夫认为基督的复活和人的复活密切地联系着。是的,基督的复活与基督的化身、十字架上的死亡是一个统一的救赎事业的不同阶段,但是,复活确实是一个本体论上完全新的事件。复活是救赎事业的完成,它宣告了人在上帝里的永恒生命,因为基督把自己身上的人的本质神化了,这是所有人的共同本质。所以,涅斯梅洛夫认为,基督的复活预示着所有人的共同复活。所有人的复活是个普遍的规律,它一方面与基督的复活相关,另一方面也与人的本质的彻底改变相关。“使徒十分形象地教导说,基督复活的事实把死人复活的规律引进世界,就像第一个人的犯罪事实把必然的死亡引进世界里一样。但是,正如死亡的规律其实不是第一个人个人的罪引进的,而是在第一个人身上的普遍的人的本质的被破坏而导致的,同样,死人复活的规律不是由某个个别人的个人正义引进的,而只能是由人的普遍本质的价值之被恢复导致的。”^①基督的复活与人的复活的密切关系是由以下三个方面决定的^②,第一是圣父的意志。涅斯梅洛夫引用基督自己的话来解释这一点,基督说:“论到死人复活,神在经上向你们所说的,你们没有念过吗?他

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第267页。

② 参见费奥多尔·古里亚科神父:《救赎秘密的本体论解释》,载《基督教读物:圣彼得堡东正教神学院杂志》,圣彼得堡1998年俄文版,第16期,第81—82页。

说：“我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。”神不是死人的神，乃是活人的神。”^① 上帝在说这句话时所提的那些先知早已不在人世，但上帝却自称是这些死去的人的神，其实，上帝就把他们当作活着的人。但是，“这些人实际上已经死去，上帝把他们当作活着的人，显然不是想以此表明他们永生的灵魂在死后仍然是被保留着，而是想指他们这些人实际上在上帝面前是活的，即上帝显然想指明他们是从死人中复活的，正因此，上帝肯定了他们未来复活的毫无疑问的现实。”^② 这对我们来说是难以理解的，但在上帝那里是正常的，因为上帝的存在不依赖于时间，在他那里没有过去、现在和将来的区别。如果这样理解基督所说的话，那么，死人的复活是上帝的意志。福音书上也明确提到过，“差我来者的意思，就是他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。因为我父的意思是叫一切见子而信的人得永生，并且在末日我要叫他复活。”^③

基督的复活能够保证所有的人复活的第二个前提是，神子的个性与人的本质的永恒的统一。“要承认基督的复活是死人复活的普遍规律的现实基础和第一个表现，那么我们显然应该承认基督是这样的人，他是人的本质的真正载体，但他不拥有个体的人的个性，所以，他的正义不是某个人的正义，而是人的本质的正义。”^④ 神的儿子与人的本质的结合，给人的本质以独特的价值，这个价值是人的本质以前所没有的，也不可能拥有。基督十字架殉难复活后，他身上的人的本质已被神化，因此，拥有这

① 《马太福音》22章31-32节。

② 涅斯梅洛夫：《人的科学》，第二卷，第264页。

③ 《约翰福音》6章39-40节。

④ 涅斯梅洛夫：《人的科学》，第二卷，第267页。

个本质的所有个性都成了永恒生命的参与者。基督的复活绝不是某个个性的复活,而是整个人的本质的复活,因为基督的个性与人的本质是永恒地统一的。这就保证了所有人的共同的复活。

第三,相对于人而言,基督是新的亚当。正如前面提到的,新亚当与旧约亚当有本质的区别。新亚当给人类带来完全新的希望,这就是复活的希望,而且是所有人的共同复活的希望。正如旧约亚当是自然人类的始祖一样,新亚当是精神人类的始祖。新亚当是天上的人的形象,他所生的后代都是完全新的人,这样的新人身上有着完整的神的形象。新人具有新的本质,这就是基督教的一个著名的教义——神化。就像一切来自旧约亚当的人都必然死亡一样,所有来自新亚当的人,新亚当的后代,都将永生。

涅斯梅洛夫是在很广泛的意义上理解拯救的,“拯救来自基督,他可以饶恕任何罪人,只要这个罪人值得饶恕。在复活那天,在基督面前的不但有那些还不知道他的人,而且还有他自己的敌人,从钉死他的犹太人直到以敌基督为代表的最后一个敌人。”^①“被钉死的基督是真正的上帝,在自己的十字架上死亡之后,他复活了,并以此为人们的共同复活奠定了基础。”^②前面已经提到,涅斯梅洛夫甚至认为魔鬼也应该获得永生。这意味着,复活后的世界是个没有任何罪恶的世界,即上帝的国。

传统的东正教神学把对精神世界的认识看作是“从神向人的启示”,即对神的认识是“从上到下”的过程,涅斯梅洛夫所走的路相反,是“从下到上”,即从人到神。他的人学神学的独到之

① 涅斯梅洛夫:《人的科学》,第二卷,第324页。

② 同上书,第332页。

处就在这里。涅斯梅洛夫在自己的学说里涉及的神学问题十分广泛,但关于圣灵问题,关于教会问题,他谈得非常少。关于恩赐的问题,在他的体系里也没有给以应有的注意,甚至在论述救赎时,也很少提及恩赐的作用。实际上,他甚至认为恩赐会影响人的自由。但无论如何,涅斯梅洛夫的人学神学体系是从哲学上论证东正教关于人的学说的第一次系统化的尝试。

二、塔列耶夫

1. 生平与著述

米哈伊尔·米哈伊洛维奇·塔列耶夫生于1867年11月7日(旧历19日),是俄罗斯著名的神学家和宗教哲学家。莫斯科神学院毕业后,他在波罗的海边城市里加的教会学校任教,1892年通过答辩获得硕士学位(论文是《神人的诱惑》),博士论文是对福音书的历史研究,这两个论文被收在他的五卷本文集的五卷《宗教生活》里。1902-1918年,塔列耶夫主持莫斯科神学院道德神学教研室,1917年他取代弗洛连斯基而成为神学院杂志《神学通讯》的编辑,但该杂志不久被关闭。十月革命后,1918-1927年,他曾在雅拉斯拉夫法律学院、扎戈尔斯克军事电力技术学院等高等院校讲授政治经济学和哲学方面的课程。塔列耶夫于1934年去世。

十月革命以前,塔列耶夫在批判社会主义学说方面很有建树,被称为是“论证克服社会主义影响之途径”方面的权威人物。他不但否定无神论的社会主义,而且还否定基督教社会主义,认为基督教社会主义一方面与社会主义对立,另一方面与基督教格格不入,在福音书里没有任何基础,因为在福音书里

既没有涉及社会的经济秩序,也没有涉及人类生活的外部形态。十月革命以后,在高等院校教学期间,塔列耶夫深受新康德主义,特别是李凯尔特(1863—1936)的影响。他利用自己独特的认识论方法(个性化方法和主观化方法)企图对神学科学进行改造和区分,他把神学区分为两个层次,低级的层次是教义神学,高级的层次是基督教哲学,而在基督教哲学里道德神学占有特殊的位置。因此,弗洛罗夫斯基称他为“俄罗斯神学中的道德主义的最极端代表”。^①塔列耶夫的主观方法或个性方法受到了本格森(1859—1941)和尼·洛斯基的明显影响。他用主观方法反对客观方法,并认为教义神学的基本方法就是客观方法,所以他极力反对教义神学。他认为,直觉才是认识的最高形式,因此,认识应该是主观的和个性的行为。塔列耶夫还在神秘直觉和宗教信仰之间找到了一种辩证的联系,认为宗教信仰是神秘天赋的必要条件。

塔列耶夫反对教义神学,甚至把自己的神学称为基督教哲学,他把生命哲学加入到自己的基督教哲学之中,并十分注意生命本质和意义的研究。他把历史上的生命哲学分为两类,一类是社会的生命哲学,以社会自然生活为基础,这是人类生活的横向领域,该领域不以宗教教义为基础,而是以人类普遍的道德规范和文化为出发点。另一类生命哲学是以宗教生活为基础,这是人类生活的纵向领域,该领域的基础是个性与上帝的关系。他承认历史上的基督教文化及其在人类历史发展过程中的作用,却否认建立纯粹的基督教文明、基督教国家和基督教家庭的可能性。

^① 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,巴黎1937年俄文版,维尔纽斯1991年影印版,第439页。

他的一系列新颖的思想,在俄罗斯神学界引起了强烈的反响,但很少获得来自神学界的支持。塔列耶夫是一个个性很强的神学家,在他的作品里,思路清晰,表达准确,特别是概念使用非常讲究,甚至最深奥的神学概念和观念在他那里都能获得清楚的表达和解释。其主要作品有《神人的诱惑是基督整个人世间生活的唯一救赎行为:根据以前基督教宗教和基督教教会的历史》(1898)、《活的灵魂:当代俄罗斯道德力量概论》(圣彼得堡,1900)、《生命的目的和意义》(1902)、《精神领域的真理和象征》(1905)、《由死到生》(1907)、《基督教基础》(五卷,第一卷《基督》,第二卷《福音书》,第三卷《基督教世界观》,第四卷《基督教的自由》,第五卷《宗教生活》,1908—1910)、《集体的界限》(1912)、《基督的生活和学说。第一部分:福音书历史的哲学》(1913)、《社会主义:道德和经济》(1913)、《生命哲学》(1891—1916年文集,1916)和《基督教哲学,第一部分:新的神学》(1917)等。

2. 基督教的本质特征

塔列耶夫从个性和主观的立场出发建立自己的神学体系,对基督教的理解也完全是从这个立场出发的,所以,对他来说,基督教是个性的宗教。他坚持,不能从任何非个性的立场出发理解基督教。“我的出发点是,作为绝对信仰和绝对渴望的宗教,在自己的福音书的实质上,是最深刻而内在的、隐秘的、个性的宗教。这个信仰和这些渴望的载体只能是人的精神,人的个性,而不是某种社会的联盟——家庭、民族、国家。天上的父就是‘我的’父,‘你的’父,或者‘我们的’父,这里的‘我们的’指的是信徒的统一体,所有的拥有‘自己的’天父的人的统一体,但这个天父

不是家庭的、民族的和国家的父。”^① 他认为历史上的神学对基督教的这个个性本质进行了歪曲,即把基督教学说客观化,普遍化。于是,他致力于新神学的建立,准确地说,是新基督教神学的建立,而在他这里,就是基督教哲学。

塔列耶夫所理解的基督教中最重要的一点就是基督徒的核心地位,他把基督徒看作是世界的中心,人类的中心。“在自己的心里接受了圣子基督的基督徒不知道在自己和天父之间有任何中介,他直接地面对天父:信徒不把自己当作众多人中的一个,不是从社会、民族、相对的角度看自己,而是把自己放在与上帝的唯一的隐秘关系之中,相对于这个关系,整个世界和所有其他人只是他的信仰和他的爱的对象。基督徒感觉到自己位于整个世界的中心,上帝不是通过自然界作用于他,而是通过他作用于自然界,他还感觉到自己位于人类的中心,感觉到自己必然是人类的拯救者(基督事业的继承者),把自己的使命看作是,为所有的人做点神的事业,为他们做出牺牲。正是基督徒的这个普世的和全人类的中心性构成基督教中最本质的东西。”^② 应该指出的是,处在世界中心的是基督徒,而不是一般的人。作为一个基督徒,既然处在世界的中心,那么就必须把自己与整个自然界和所有的人对立。基督徒的荣誉是一种被称为神的儿子的名分的东西,这是一种宗教情感,它与多神教徒对其在自然界里的神的感觉完全不同:“基督教不是自然宗教,而是人的宗教,是神人的宗教。”^③ 若从宗教方面说,自然界对人是没有任何意义的,相反,

① 塔列耶夫:《基督教自由的理论》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第228页。

② 同上书,第228页。

③ 同上书,第228页。

人与自己的天父一起进入自然界,这个自然界正等待着他,等待着神的荣耀的展现。但是,基督徒毕竟生活在这个世界上(包括自然界),所以,基督徒的使命就是拯救整个世界,包括人类的各种形式的组织:家庭、民族和国家,他应该为家庭、民族和国家做点事情。

内在性是塔列耶夫所理解的基督教的另一大特征:“在基督徒眼里,任何形式的人的集合,每一个社会团体,都不是内在的宗教内容的载体,而是外在需求的载体。”^①就是说,尽管基督徒的使命是拯救世俗世界,但是他不能安于这个世界,而应该过另外一种生活,以便拯救世界。这种不同的生活最大的特征就是内在性。这种内在性的生活方式在表面上与世俗世界是格格不入的,“基督教不用社会性的语言说话,它不为家庭、民族、国家设立任何特殊的任务,它不建立任何社会形式,与任何社会形式都没有关系,不渗透到生命的社会形式之中,不触及它们。”^②作为一个基督徒,对社会上的一切都应该保持冷淡的态度。基督徒的内在生活与一切外在形式形成鲜明的对比。“与基督徒的隐秘性完全对立的是社会生活形式的相对外在的、客观法律的特征:家庭形式、民族形式和国家形式。”^③社会性与人的隐秘性正好对立。在社会性的活动里,人的隐秘性无法表现。社会性与外在性相应,而与隐秘性对立。社会团体的发展不依赖于团体成员的个性特征。社会团体有自己的兴趣和利益。社会政治有自己的语言,它与人的宗教情感没有直接关系,“经济—政治语言是外在

① 塔列耶夫:《基督教自由的理论》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第229页。

② 同上书,第229页。

③ 同上书,第229页。

关系的语言,这种语言对宗教信仰不同的人来说是共同的,这种语言联结着人们,不管他们的宗教信仰如何,这种语言也不表达基督教的内容。”^① 尽管基督徒不干涉社会发展的进程,但社会上的事情他不能不关心。就自己的客观内容来说,社会形式远离基督教,但基督徒却内在地与社会理想接近,内在地关注着历史进程。因此,一个基督徒不得不用不同的语言说话,比如作为某个党派团体的成员时,与作为一个基督徒自己与自己或与其他基督徒说话时,所用的语言是不同的。在前一种情况下他所使用的语言是有相对目的和暂时计划的语言,这种语言对所有的人都一样,但在后一种情况下,他所使用的语言是与绝对世界的关系的语言,是最终的世界目的的语言,用这种语言只能与天父说话。

只有认清了这两类不同的领域和不同的语言,才能协调好它们之间的关系。实际上,它们之间的关系是可以协调的。“隐秘—宗教的、内在一绝对的生命和相对—社会的生命,神的生命和人间的生命,这是两种不同类型的生命形式,它们的最高和谐的最终基础就在这个不同性之中。”^② 协调这两个方面的关系,在现实生活中特别重要,可以“避免一方对另一方的暴力,无论是宗教对社会发展和社会生活的不同形式的外在暴力,还是社会国家对人的宗教良心的暴力。”^③ 具体地说,双方都需要自由,应该互不干涉内政。社会法律意识应该独立地,按照自己的规律、目的和任务发展,完全不依赖于来自先验的宗教观念或其影

① 塔列耶夫:《基督教自由的理论》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第231页。

② 同上书,第230页。

③ 同上书,第232页。

响,同样,人的个性宗教意识的发展也不应该受任何社会性的外在控制。最后,理想的社会应该符合这样的公式:“宗教里的自由,社会事务上的团结,自然历史生活中的必然性。”^①然而,在现实社会里,这样的理想很难实现,经常出现的却是这些领域的互相渗透,有意无意的互相干涉。人的生命悲剧就在于,个性的绝对性和社会的相对性的冲突永远也不能被根除。不过,塔列耶夫认为,宗教在社会生活中的作用是任何东西都不能代替的,“宗教是社会生活发展方向的标准,无论这个发展方向如何,它都应该有一个标准。”^②

作为一个基督徒,作为一个思想家、神学家或哲学家,塔列耶夫曾清楚地谈到自己的神学使命,这个神学使命与他所理解的基督教的本质有直接关系,他说:“我有意识地在福音书纯洁的、精神—绝对的个性宗教和按照自己的自然历史规律发展的相对—社会生活之间划清界限。划这条界限的目的是,使它们之间的最高的和谐成为可能……。只有在个性宗教和社会相对的生活是不同类型的领域这个思想的基础上,才能把宗教引入到生活的最深处,使宗教理想与家庭—民族—国家关系的相对性自身和解,达到完全的和彻底的综合,这种综合将为与恶的斗争和战胜恶打开广阔的前景。我为自己确立的第一个任务就是,揭示基督教的纯粹福音书的精神—绝对性特征,清除它身上的一切历史的附加物,解释清楚它与社会发展的人间事务的不同性,我主要地是确立了不同事物之间的区分,并充分相信,它们的必

① 塔列耶夫:《基督教自由的理论》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第228页。

② 同上书,第233页。

要结合会自然而然地到来。”^① 尽管伟大的综合是必要的,但是区分成了塔列耶夫的主要任务,之所以如此,是因为他担心提前的综合会成为混合。于是,塔列耶夫提起“基督的宝剑”开始对他所关心的一切进行“分析”和划界,特别是对主要的神学概念作了严格的审查,并从这里进行自己神学体系的建构。

3. 生命的意义与精神生命

从神学的角度说,生命的意义比较容易确定,正如塔列耶夫说的,在任何一本神学教科书里都能够找到,这就是“荣耀上帝”。但他发现,一般都是外在地理解这个意义,即外在地荣耀上帝,而不是从人的内在生活中,在人生的虚无中荣耀上帝。

什么是荣耀上帝?塔列耶夫认为,这就是神的生命。神的生命是相对于世俗生命而言的。“在上帝那里没有生命的完善和生命自身之间的区分:神的完善形式实际上是对神的生命的规定。所以,作为神的荣耀之显现的世界应该在神的生命启示的意义上被理解。世俗生命就是神的生命的显现或反映。”^② 但塔列耶夫接着指出,这样规定世界(世俗生命是神的生命的显现)是不充分的和不精确的,应该说“世界是神的生命在渺小中的显现”。^③ 这里的渺小是微不足道的意思,有时也可以说是虚无,就是说,与伟大相比这个渺小可以忽略不计,可以当作虚无。塔列耶夫是想利用渺小这个概念来揭示神的伟大。

① 塔列耶夫:《基督教自由的理论》,见《俄罗斯哲学原著选集:19世纪末—20世纪初》,圣彼得堡1993年俄文版,第228页。

② 塔列耶夫:《生命的目的和意义》,见《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第167页。

③ 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,第167页。

为了解释人的使命的含义,应该从人的产生说起。人是上帝创造世界的最高成就。上帝从虚无中创造了世界,他让虚无成为存在。从虚无中创造世界就是“神的生命在虚无中的显现,是生命向虚无的渗透,创世的目的是生命对虚无的胜利。”^①在这里,虚无等于死亡、渺小。从世界的方面说,它作为对神的生命反映,当然是有局限的反映,而不是神的生命完整反映。宇宙的原始混沌就是这个局限性的表现。由此,塔列耶夫得出这样一个结论:“创世的个别行为就是生命战胜虚无的一个连续的层次,直到在人身上理性和自由的生命与大地的泥土结合。”^②被造物(包括人)的出现在世界上,是有自己的使命的,这个使命显然是荣耀上帝,因为上帝是它们的根源。但是,如果被造物完全地荣耀上帝,没有任何偏离,那么这些被造物就是神的世界。然而,上帝创造的毕竟是个自然的物质世界,它根本无法与上帝相比。神的生命就在这个渺小的世界里显现。上帝为什么要创造这个渺小的世界?只有一个解释,那就是出于爱,出于对被造物的爱,上帝愿望被造物享受到存在,这个存在只来自他。这个世界就是上帝在渺小中的荣耀。世界不能扩大上帝的荣耀,但世界参与了上帝的荣耀。作为被造物的人,和世界一样,也是上帝的荣耀。塔列耶夫说:“神的生命的载体是上帝,渺小中的生命的载体是人。”^③世界是上帝在渺小中的荣耀,人亦然,因此,人的使命就是荣耀上帝。“在渺小中给上帝带来荣耀,这就是世界和人的生命的目的。”^④而且,这个目的必然在给定

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,第167页。

② 同上书,第167页。

③ 同上书,第167页。

④ 同上书,第167页。

的现实中达到。

塔列耶夫认为,“荣耀上帝不仅必然要表现在我们的生命里,而且这也是我们的义务,荣耀上帝的观念是我们的自由活动的原则。”^①所谓的义务,就是应该做的事情。我们应该在这个世界上,在我们的生命里荣耀上帝。塔列耶夫的解释是,我们应该利用世界上的一切来荣耀上帝。因为这一切都是上帝创造的。无论天上的,还是地上的,都是上帝的荣耀。传统的观念认为,只有天上的东西才是高尚的。塔列耶夫不同意这个观念,他认为即使一棵小草,也是对上帝的荣耀。任何渺小的事物都是对上帝的荣耀,人就应该在自己的渺小(与上帝比)中荣耀上帝。上帝创造世界是对世界的爱,给我们生命是对我们的爱,那么我们的使命就是回应上帝的爱,对上帝的爱就是一种自由的活动,是人的自我牺牲的行为,是在认识到自己的渺小存在的前提下,把自己的希望寄托在上帝身上,相信上帝。“意识到自己自然存在的渺小,把这个意识与对上帝的信任联系在一起,这就是人从自己出发能够给神的生命在世界中的启示的事业所能带来的东西。局限性来自于自然界,对上帝的恭顺和信仰则来自人。”^②

人在上帝的创造中占有特殊的地位,那么,人是不是最终目的呢?人是否结束了上帝的创造行为?“逐步地创造世界和人的行为是神的生命在虚无中启示的连续的层次,创造的每一个低级层次都是在新的形式中对神的生命更高启示的条件。但是,人的被造并没有结束神的生命在世界中启示的全部过程:神的

① 塔列耶夫:《生命的意义,俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,第171页。

② 同上书,第174页。

生命在世界中启示的最高形式是精神生命,在这里,神就是他在自己中之所是。精神生命是神的新的创造。”^①什么是精神生命?精神生命也是上帝的创造,也是上帝的生命在渺小中的显现。但是,精神生命有自己的特征,这些特征就是相对于另外一种生命形式而言的,那就是心理生命。精神生命与心理生命之区分的基础是人的精神和肉体之别,内在的人和外在的人之别。所谓的“心理生命是指个人的生命,它包含着心理--身体上的需求,对幸福和完善的渴望,并主要表现在心理—身体生命的一个独特的方面,这个方面就是个性生命。”^②个性生命是由人的这样一些意识决定的:这是我的本质,这是我的价值,这是我的幸福,这是我的完善等等,即与外部条件相应,因为“我的东西只能是外在的、可见的、有限的”。^③个性生命主要表现为对肉体上的幸福和完善的自然追求,尽管也表现为对个人幸福和绝对完善的虚假追求。所以,福音书上把个性生命称为“世俗的”。这样的世俗生命是虚幻的,暂时的。与这个生命相对的还有一种真实的和永恒的生命,这就是精神生命。

“精神生命首先是上帝在我们中的存在,精神生活表现在,神的意志被人所执行,如同在天上被天使执行一样。精神生命可以更实质地从否定的方面确定为一种放弃行为,放弃自己,放弃自己的个性,放弃自己对个人幸福和绝对完善的追求,仿佛是到死之前也不爱自己的性命,从肯定的方面说,精神生命就是神的

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》(俄文版),第175页。

② 同上书,第186页。

③ 同上书,第186页。

生命在人身上的启示。”^① 尽管实际上,人不能不爱惜自己的肉体,但人却可以限制自己对个人幸福和绝对完善的渴望和追求,因为这一切都是虚妄的。福音书上说,只有撇下一切所有的,才能成为基督的门徒^②。只有牺牲一种生命才能获得另外一种新的生命。只有放弃心理—身体生命,才能获得精神生命。福音书里对这方面的论述很多。^③ 但这不是说心理—身体生命是完全无意义的,问题在于应该从这种生命走向精神生命。精神生命的真正来源是上帝。精神生命是上帝的统治,实际上就是人身上的上帝的生命。塔列耶夫举例说,精神生命在人的身上产生,如同小孩在母腹中孕育一样,母亲并不知道小孩是如何形成和成长的,做母亲的确实不知道新的生命是如何诞生的,这一切都是“不知不觉”地进行的。上帝的生命在人身上也是这样产生的。

精神生命来自于上帝,那么,精神生命是通过什么途径获得的?塔列耶夫说:“精神生命是通过主基督耶稣的中介而获得的。”^④ 主基督耶稣的事业的意义和结果到底是什么?对这个问题历来没有统一的答案,特别是在神学上,人们往往给出各种抽象的、烦琐的和混乱的答案。塔列耶夫明确地说:“圣子基督耶稣的事业的结果应该在我们的宗教生命的实际中去找。”^⑤ 宗教生命即精神生命。基督徒的主要使命就是在灵里生活,这个灵就是精神,是一种内在的生命。众所周知,人的心理—身体生命来自

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第187页。

② 《路加福音》22章33节。

③ 如《约翰福音》12章24—25节;《路加福音》17章33节等。

④ 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第190页。

⑤ 同上书,第190页。

人类的始祖亚当。与这个亚当不同,新约亚当是人的精神生命的根源。人的精神生命就是新亚当基督在人身上的生命。而且,基督给人的生命是永恒的,因为他自己不是来自此世。如果第一个亚当自己想成为上帝,那么基督耶稣则贬损自己,他是神的儿子,却接受了奴仆的形象,忍受十字架的痛苦。基督没有寻找自己的荣耀,而是为了荣耀上帝。可以说,基督彻底地完成了人的使命,达到了人和世界应该达到的目的——荣耀上帝。基督给人和人类的生命带来了意义。所以,要使我们的生命有意义,我们必须参与基督的生命。我们应该在自己身上拥有圣子,给他以应有的位置,这就是我们的精神生命,是我们的生命的意义所在。

具体地说,精神生命的获得是从忏悔开始的,并通过洗礼而实现。“在人身上精神生命是通过灵的洗礼而获得的,灵的洗礼实际上是用水的洗礼来标志的。”^① 施洗约翰所宣传的就是让人们忏悔,以便获得新的生命,即精神生命,最终进入上帝的国,因为它已经近了。因此,塔列耶夫把忏悔看作是精神生命的开端,它标志着人的生命的彻底改变。在忏悔的意识里,主要是意识到自己的渺小:物质的生命、软弱、死亡等等。就是说人靠自己的力量是不能使其生命具有绝对意义的。但是,光有忏悔还不能实现精神生命,因为忏悔的结果可能导致失望和绝望。除了忏悔外,精神生命的必要组成部分是对基督的信仰。信仰是新生命的力量。信仰就是对基督的信仰,这个信仰给人以战胜人自己的渺小的力量,直至彻底战胜死亡。

一方面忏悔和信仰是很简单的事情,但另一方面人们往往

^① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第192页。

很难做这些简单的事情。人有一种天生的惰性。因此,精神生命远比心理—身体生命艰难,它更需要顽强的毅力。

4. 祷告的力量

精神生命是神的生命在人身上的反映和显现。但是,人经常遭到来自非精神方面的诱惑,结果常常偏离精神生命,陷入世俗生命而不能自拔。所以,精神生命需要不断地巩固和培养。在基督教里,这样的“训练”就是祷告、斋戒。塔列耶夫认为祷告对于人的精神生命就像阳光和空气之于植物一样。什么是祷告?“祷告就是人与上帝在思维中的交往。”^①如果说人的精神生命就是神的生命在人身上的启示,那么,这个启示的标志就是发生在人身上的与上帝的交往。人的使命就是与上帝交往,参与上帝的生命。塔列耶夫把祷告看作是宗教(人与生命的绝对原则的关系)的实质性的表现。因此,也可以把祷告看作是人的心灵对绝对原则的一种渴望,如同向日葵渴望太阳一样。他认为基督徒固有这种心灵对上帝的渴望,这渴望是从不间断的。因此,祷告在基督徒的精神生活中占有十分重要的地位。

具体地说,祷告使人充实。当在忏悔中,人意识到自己的渺小地位,意识到自己的外在存在的无意义,意识到自己的空虚,这时,祷告能够填充这个空虚。因为在祷告时,人离开了原来的世界和存在方式,直接与上帝对话,即人在祷告中放弃了世界,走出了世界,超越了世界。在祷告过程中,上帝就是人的希望,有了希望的人,当然就充实。另外,祷告不但充实人的生活,而且还

^① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第194页。

给人的精神生命以力量。因为祷告的状态是一种精神兴奋的状态,这时精神十分清醒,注意力集中,世俗生活中的一切在这种情况下都已经成为虚幻的东西。人只有在精神生命高度紧张的情况下才能真正战胜世俗生命的诱惑,人的力量正是来自祷告。塔列耶夫指出,尽管祷告作为一种理性的锻炼,不能取代基督教的生活,但是,它却是基督教生活(即精神生命)所必须的。祷告的最重要的意义就在于保存和复兴由忏悔开始的精神生命的萌芽。为了保护精神生命的这个萌芽,人应该不断地克服各种诱惑,主要是外在的诱惑。战胜外在的诱惑是人的精神力量的表现。

人的精神生命的最大诱惑来自肉体。在人的身上,精神和肉体不断地斗争着。使徒保罗说:“基督若在你们心里,身体就因罪而死,心灵却因义而活。”^①就是说,为了精神生命,应该控制身体的需求,甚至让身体上的某些需求彻底消灭。在基督教生活中,最好的方法是斋戒,就是节制饮食和肉体的需求。但是,塔列耶夫指出,人们往往错误地理解斋戒的意义。有人以为斋戒是一种美德,靠着它就可以达到完善。他用福音书上的大量事实驳斥了这种理解。同样错误的是把斋戒看作是在上帝面前作出的一种贡献,即应该获得奖赏。塔列耶夫认为,斋戒对基督徒之所以需要,是因为基督徒应该把自己的精神生命与肉体的需求隔离开来,放弃自己的肉体需求。人们应该关心肉体,注意肉体,不要把肉体的需求变成无限制的欲望。至此谈的都是个人的斋戒,此外对基督徒来说还有教会的斋戒。教会斋戒与个人的斋戒有很大的不同,“教会斋戒具有规范和教育的意义。”比如,教会规定

① 《罗马书》8章10节。

食物的种类和食用的时间等,要求人们作为一种规范来遵守。修道院生活是斋戒的一种特殊的表现形式。在基督教生活中,除了对肉体欲望的节制以外,还有对世俗生活方面的需求的节制。世俗生活的诱惑也是很普遍的,其实人们完全被包围在世俗事务的诱惑之中,比如地位、金钱、荣誉等等,这都是基督徒精神生命的敌人。

塔列耶夫在谈到斋戒时,提到了俄罗斯精神生命历史上的一种十分独特的现象——为了基督的癫狂(或圣愚)。所谓的“癫狂就是指自愿地接受卑贱的生活方式,这种生活方式区别于一般的生活方式,是另外一种生活方式。”^①一般情况下,我们的世界是不容许所谓的“越轨行为的”,但癫狂的人们完全生活在“越轨行为”的世界里。这表明他们已经超越了正常人的世界,这个世界的标准已经不能衡量他们的行为。塔列耶夫认为,癫狂的生活方式对人的精神生命的成长意义很大。因为癫狂状态意味着放弃此世,远离世俗生活,也就是祷告和斋戒所追求的目的——摆脱世俗生活的束缚。只有在这个基础上,才能达到绝对完善的理想。塔列耶夫甚至断定:“对于基督徒来说,癫狂是如此地需要,如同参与基督的荣耀之对基督徒一样地需要,这荣耀就是真正的生命。”^②无论是斋戒还是癫狂,目的都是获得真正的生命,即精神生命,让神的生命在人的身上显现,而这一切的前提就是消灭人的另外一种生命,即非精神生命。所以,塔列耶夫认为,斋戒和癫狂都是人保持精神生命的必要手段。

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第201页。

② 同上书,第204页。

5. 爱、信、望

人生的意义就在于荣耀上帝,过真正的精神生活。所谓的精神生活就是神的生命在人身上的显现。换个说法,过精神生活,就是指按照神的生活去生活。那么,神的生活在人的身上指的是什么?塔列耶夫断定,这就是爱。整个神的生命就是爱。福音书所教导的就是爱,因此福音书也称爱的福音。福音书劝告人们要彼此相爱,因为爱来自上帝,上帝就是爱。没有爱的人就无法拥有上帝。尽管从来没有人见过神,但是,如果彼此相爱,神就住在人间。爱是生命,恨是死亡。那么,基督教的爱有哪些性质呢?

塔列耶夫认为,“基督教的爱第一个性质就是,它来自上帝。”^① 爱有先后,我们爱,是因为上帝爱我们。所谓的爱,“不是我们爱神,乃是神爱我们……我们爱,因为神爱我们。”^② 上帝的爱渗透到我们之中,我们才能够爱。因此,“基督教的生命就是在我们之中揭示上帝的爱,上帝就用这个爱来爱我们。基督教的爱就是上帝的爱在我们身上的反映,这是我们对天父的爱的回应。”^③ 上帝的爱是通过基督向我们启示的,是上帝派自己的爱子来到人间,给人间带来了爱和永生。所以,才可以这样说,基督教训的主要内容就是爱。而且这个爱就是他爱世人的那个爱。基督教的爱就是基督的爱,基督徒之间的爱和基督的爱是一个爱。这个爱通过精神的途径代代相传,从使徒直到今天。因此,今天的每个基督徒都靠基督的这个爱与基督相连。既然爱来自基督,

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第206页。

② 《约翰一书》4章10,19节。

③ 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第206页。

那么人的精神生命就应该表现这个爱,从这个爱里获得生命源泉。从这里获得的爱应该是普遍的爱,甚至要爱仇敌^①。基督徒应该时时刻刻怀有基督的形象,与他交往,爱他。塔列耶夫认为,“我们同耶稣基督的个性的交往,爱的交往,是基督教的基础。”^②

基督教的爱作为神性的爱与我们人间自然的、肉体的爱是截然对立的。我们的自然之爱实际上是利己主义的变种,永远只能是一种欲望。我们所爱的都是打上我们自己印记的事物,我们爱自己的孩子、父母,我们爱美德高尚的人,爱同胞等,都是与我们自己相关的。这样的爱的结果都是给我们自己带来利益和享受。我们在爱的时候,总是考虑自己的利益,而不是被爱者的利益。总之,我们的爱不是一种自我牺牲行为,而是要求被爱者的牺牲。塔列耶夫甚至认为,我们的社会生活不是由我们的爱而建立的,而是由我们的本能、需求和理智而建立的,而且这种本能是许多其他动物都有的。自然的爱尽管也出自人的心,但却不由人控制。在这一点上,基督教的爱最坚决地与自然的爱对立,基督教的爱是自我牺牲,不是为了自我满足,不是欲望。基督教的爱是对一切人的爱,而不仅仅是亲人。基督教的爱对象甚至包括仇敌。如何理解爱自己的仇敌?塔列耶夫说,基督教的爱首先是爱上帝,也包括上帝所创造的一切。爱仇敌不是爱的最高层次,不是爱自己人之后的爱,爱仇敌只是表明,这种爱超越了人的欲望和怨恨。基督教的爱教导人们要超越世俗的爱与恶的观

① 《马太福音》5章44节。

② 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第208页。

念,要超越对“自己人”和“他人”区分,它们之间的区分在基督教的爱的范围内不具有绝对意义。“作为基督徒,我不能只是因为他们是自己人我就爱他们,我不能只是因为他们仇敌就恨他们;但显然,我也没有必要这样:爱仇敌只是因为他们仇敌,恨自己人只是因为他们是自己人,这样做是绝对化。我应该这样做,我爱敌人,因为他们是上帝的孩子,同样我爱自己人,但他们已经不是自己的了,而是上帝的孩子。”^① 基督教的爱彻底地改变了人的爱与恶的观念,基督教的爱与我们世俗的爱完全对立。当然,对立不等于没有关系,实际上基督教的爱,或者精神的爱,一方面与自然的爱对立,另一方面又建立在自然之爱的基础上。自然之爱是精神之爱的预备形式,正如人的语言是神的启示的预备形式一样。

基督教的爱的一大特征是积极的、活动的爱。就是说,爱要表现在行动上。基督教的爱不是抽象的爱,不是理论上的爱。“要帮助穷人,做慈善的事,同情不幸的人,在善事上锻炼自己,因为神的爱应该体现在你的心里,由抽象的思想变成现实的感觉,神的爱要扎根,成长,最后结果。”^② 基督教的爱是信徒的爱,是信者的爱。基督徒爱那不可见的神的生命,因为他相信神的生命比可见的生命更现实。没有信就没有基督教的爱。

塔列耶夫首先批判了这样一种对信仰的误解:信仰完全是理论上的,是理性的,是直观的,是与意识并行的,区别只在自己的对象上。实际上,信仰不是理性的和理论上的东西,信仰是意

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第210页。

② 同上书,第212页。

志的行为,属于信的事业,尽管信的事业里也包括理论的因素。塔列耶夫在基督教的爱和基督教的信之间作了一个类比。基督教的爱有自己的预备形式,同样基督教的信仰也有自己的预备形式,这就是人的自信。基督教的爱预备形式最后应该被基督教的爱自身代替,信也是一样。在基督教的信仰代替一般的自信时,意志的行为彻底地被改变。基督教的信是指对上帝的力量的信,尽管上帝的力量是在渺小和无力中表现的。自信是指对自己的信,这完全是不同性质的信。基督教的信是与对自己物质上的虚无的意识相关的,基督教的信出现在人间希望的破灭之后,出现在自我牺牲之后,基督教的信与绝望是人的两种心理上的可能表现。因此,可以说,基督教的信是人的这样一种自信,这不是对自己,不是对可见世界的信,而是对不可见的世界的信。“信就是所望之事的实底,是未见之事的的确据。”^①只有这样理解的信,才是一种无形的力量。塔列耶夫把这种力量理解为人的一种创造的力量,但他所理解的人的创造与上帝的创造有本质的区别。无论人怎样创造,他的创造都局限在接受、再现、想象和对思想的物质化等。这同时也表明,信仰的创造是与物质世界联系在一起的,即与渺小的东西联系在一起的。信仰的创造发生在渺小之中。这就是把信与十字架联系在一起的原因。

基督教的信与基督教的爱是有内在联系的。“我爱,因为我信,我信,也是因为我爱。基督教的爱是信徒的爱;基督教的信是靠爱而起作用的信。”^②离开了爱的信是没有意义的。“爱是精

^① 《希伯来书》11章1节。

^② 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第216-217页。

神,信是肉体。没有爱的信,如同没有精神的肉体,是僵死的;没有信的爱,如同没有肉体的精神,对世界是不起作用的。爱仿佛在信中实现。爱赋予我们同上帝的交往;但爱通过信而战胜世界,渗透到我们的生命中。”^①

爱的根源在基督,信的根源也在基督。基督徒的信仰就是对基督的信仰,信他是上帝的儿子。使徒彼得因为这信而成为教会的磐石并获得天国的钥匙。^②这信还是对上帝的爱的信,这爱通过基督耶稣而显现。基督徒正是在基督的身上认识爱的。基督教的信是人对基督的信,是人对基督的爱的信,同时也是人对其上帝之子的名分的信。“凡不认子的,就没有父;认子的,连父也有了。”^③承认基督是神的儿子,就承认了自己作为神的儿子的名分。这样,人就可以实实在在地与上帝交往。作为基督教的信,不但信自己的具有的儿子的名分,也承认任何其他人具有神的儿子的名分。这也是基督教精神生活的一个必要的规律。

信只肯定人具有神的儿子的名分,这只是人的内在价值。而人仍然外在地生活在此世,人是个精神—肉体的存在物,神的儿子的名分受此世的限制。作为一名基督徒,在此世里也能够拥有永恒的生命,参与基督的荣耀,但不是完满地参与。基督徒因此等待完满地实现自己那神的儿子之名分,即完全地参与基督的荣耀。因此,我们的信仰便成了一种希望,“希望就是战胜诱惑的

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第217页。

② 《马太福音》16章13—19节。

③ 《约翰一书》2章23节。

信仰。”^①基督徒满怀希望地等待自己那神的儿子之名分的彻底实现。^②基督徒所希望和盼望的是上帝的国的到来。这种盼望和期望给人带来的是喜悦,尽管在盼望中也有痛苦。基督徒因为有了希望,所以能够忍受痛苦。忍耐对基督徒来说是十分必要的,因为信心要经过锻炼和考验。保罗曾论证过:“忍耐生老练,老练生盼望。”^③忍耐能拯救我们的灵魂,忍耐到最后就能被拯救,到那时,人的一切都将改变,因为那是新的天和新的地,那里没有死亡,那里的一切都在永恒之中。

信、望、爱是基督徒的三种力量,与爱相比,信和望都具有过渡性的意义。只有爱是永恒的。

6. 基督徒最后之事

人的生命的意义在于过精神生活,精神生活来自基督。基督徒的使命就是获得这个永恒的生命。在获得永恒生命的道路上有各种诱惑和危险。在这条路上,最大的敌人就是死亡。因此,战胜死亡是基督徒(及一切人)的最大愿望,也是基督耶稣最后的事业。基督徒必须战胜死亡,因为这是基督徒的信仰所要求的。精神生命是战胜死亡的唯一手段,因为它与基督的复活紧密相关。

基督徒生活在对复活的希望之中,为什么而复活?当然不是为了此世的人间生命。“认为死后生命是我们可见的人间生命及其个性利益和外在幸福的延续,没有比这个想法更与基督教精

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1994年俄文版,第220页。

② 参见《约翰一书》3章1-3节;《罗马书》8章18-25节。

③ 参见《罗马书》5章1-5节。

神对立的了。”^①使徒在谈到复活时,特意强调人的身体不能进入天堂:“血肉之体不能承受神的国;必朽坏的不能承受不朽坏的”。^②塔列耶夫断定,复活后,是不能有嫁娶之事的,人们将像天使一样存在。复活的人也有自己的身体,但是有天上的身体(形体)和地上的身体(形体)之分,即精神的形体和心理(血气)的形体:在死亡和复活的过程中,有血气的形体将毁坏,精神的形体将复兴。关于复活和基督徒精神生命之间的关系,塔列耶夫论证到:“从死里复活与我们的精神生命的特征联系在一起:复活是由可见向不可见的过渡。我们的精神生命是不可见的,但它被限制在自然界和世俗世界之中;在复活时,我们的身体和整个自然界都将根据我们的精神生命而发生改变,所以,我们的精神生命将成为肉体或唯一的现实。”^③这将是未来的、复活后的精神生命,它与此世的不可见的精神生命的最大区别就是成为现实的。尽管复活必然是靠上帝的力量,但是,在过着精神生活的基督徒身上已经有了复活的保证,即精神生命。在来世,即复活之后,也就是一般所说的死后的生命,不是此世生命的延续,而是基督徒精神生命的充满,因此可以说,基督徒在此世就已经拥有来世的永恒的不可见的生命。塔列耶夫用火花作比喻来说明此世和彼世精神生命的关系:“我们的精神生命是不大的火花,死后的生命还是这个火花,但已经燃成包容一切的大火了。”^④

① 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第240页。

② 《哥林多前书》15章50节。

③ 塔列耶夫:《生命的意义:俄罗斯宗教哲学思想原著选集》,莫斯科1944年俄文版,第240页。

④ 同上书,第240—241页。

因此,明显的是,基督徒复活是为了精神生命的完满。一切此世上的东西,即我们认为是“自己的”,我们所希望的,我们为之努力争取的,被我们认为是唯一现实的,在彼世都不能存在,这一切都将通过死亡而彻底地消失,因此,作为倾心于精神生命的基督徒来说,必须同这一切做斗争,把它们当作异己的东西来对待,而不是当作自己的东西来对待。于是,在彼世的生活里,“神要擦去他们一切的眼泪;不再有死亡,也不再有悲哀、哭号、疼痛,因为以前的事都过去了。”^①那时的生命将完全是精神的。

对于基督徒来说,这来世的生命在现在已经开始了,未来的幸福在此世已经存在,只是还不完满。正因为如此,基督才没有号召基督徒去过早地享受来世的幸福,而是相反,他呼吁基督徒在此世应该背起十字架,时刻准备受难。尽管十字架是负担,但这负担是“轻的”。而且,在基督的负担之外是没有拯救的。基督徒就在这负担里寻找彼世的无上幸福,他们在祷告中,在自我牺牲中,在斋戒中体验这些喜悦,这是爱的幸福,信的幸福,希望中的喜悦的幸福,亦是非基督徒所无法体验的幸福。塔列耶夫说,这个幸福就是对圣灵的喜悦。

所有这一切,都是通向天国的道路上的考验,目的只有一个,克服和战胜死亡。因为只有战胜了这最后一个敌人,基督徒才能进入天国。但上帝的国并不仅仅存在于彼世,在我们的世界里,上帝的国已经存在。上帝的国在人被造的时候就已经存在了,被人损害后,又被基督给恢复了,现在作为精神生命而存在。只不过现在的天国对基督徒来说不是唯一的现实,但到了彼世,

^① 《启示录》21章4节。

这个国就是唯一的现实了。不过,这里有个条件:要使得这个国在彼世成为唯一的现实,那么,基督徒现在就应该在此世让它在自己的心里成为现实的。这就是基督徒的使命。

作为神学家,塔列耶夫称自己的体系为基督教哲学,作为一个哲学家,他只关心基督教的哲学。我们已经看到,涅斯梅洛夫的人学是其神学的出发点,其中的人是普遍意义上的人。塔列耶夫也有自己的人学,但这个人学在他的体系中不具有基础性的地位,而且这里的人也不是一般意义上的人,他的人学的对象仅仅是基督徒。因此,准确地说,塔列耶夫的人学是“基督徒人学”或“基督教人学”。塔列耶夫认为,人身上的恩赐的精神生命和自然生命有对抗的一面,但也可能调和。因为恩赐毕竟在自然生命之中被给定,这是他的出发点。恩赐生命与自然生命达到和谐的前提是先要把它们分开(神学家的任务就在这里),和谐的关系则是自然而然的。甚至在建立自己的认识论体系时,他所指的认识主体也仅仅是基督徒,而不是一般的人,因此他的认识论也应该称为“基督徒的认识论”。

塔列耶夫对传统的神学和神学的传统深感不满,并对其进行了一系列改革的尝试,建立生命哲学就是一种最重要的尝试。他所强调的是宗教里个性和主观的东西,传统神学里占统治地位的则为共性和客观性。他认为,传统的神学没有实际意义,不能对社会生活产生影响,因此,在基督教与社会的关系方面,历史上的基督教十分被动。他还批判了东正教会在社会的基督教化方面存在的问题,如把“礼拜仪式的象征”当作宗教本身,结果等于取消了宗教。塔列耶夫认为自己所建立的生命哲学(基督教哲学)能够克服这个弱点,尽管这种哲学的目的不在解决社会问题,但它能使基督徒拥有完满的精神生命,这样的基督徒在世俗

社会生活中的作用是不可估量的,他们将彻底改变社会,而这是通向上帝的国的基础。

和涅斯梅洛夫一样,塔列耶夫的神学也有明显的存在主义倾向。他的许多思想都成了俄罗斯存在主义的前兆,因此,他也是俄罗斯哲学和神学上的存在主义的先驱。从总体上说,当代东正教会不接受他的那些有损于教会的思想,也不接受他在神学上的一系列改革。塔列耶夫在神学方面的改革大多都是针对传统的教父神学的,比如在1917年出版的《新的神学》里,他呼吁放弃教父学说,把教父学说看作是“完全的诺斯替教的和禁欲主义的”。他因此被指责为有非东正教倾向,被列为改革派。但东正教神学对他在克服经院哲学对俄罗斯神学的影响方面的功绩还是很重视的。

三、弗洛连斯基

1. 生平与著述

帕维尔·亚历山德罗维奇·弗洛连斯基于1882年出生在高加索地区格鲁吉亚的第比利斯市,尽管他有亚美尼亚人的血统,但他的双亲已经完全地俄罗斯化了。弗洛连斯基很早就表现出数学方面的才能,中学毕业后进入莫斯科大学物理—数学部学习,同时开始研究哲学和神学。1904年大学毕业后,他毅然放弃对数学的进一步研究,到莫斯科神学院学习。在此期间与埃恩等人一起建立“基督教斗争联盟”,其目的是彻底改变社会秩序,但不是在当时流行的社会主义等时髦学说的基础上,而是以索洛维约夫的神权政治思想为基础,实现国家“自愿地服从教会”的理想。后来由于1905年革命失败等原因,他发现了这个组织

的乌托邦性,很快与之分道扬镳,该组织不久解体。在神学院学习期间,他就酝酿一部重要著作,这就是后来著名的《真理的柱石与确证》,毕业前,该书的大部分已经写完。1908年神学院毕业后,他被留在神学院讲授哲学,1911年接受神职,1912年任神学院杂志《神学通报》编辑,1914年他的《真理的柱石与确证》出版,给他带来了巨大的荣誉。十月革命爆发前后的几年,是他的创作的又一个高峰,1918—1922年他完成了另一部重要的神学著作《思想的分水岭》,出版一系列宗教哲学方面的著作,《崇拜哲学概论》(1918)和《圣像壁》(1922)等。1917年他在《神学通报》的编辑职务被撤消,在这之前他还写出了一些很有影响的文章,其中主要的有《唯心主义的一般人类根源》和《唯心主义的含义》等。20年代中期以后,他的研究活动不得不局限在技术领域,彻底放弃了神学研究,1928年被流放到下诺夫格勒,在朋友的帮助下,于同年返回莫斯科。但在30年代初,开始了对他的大规模的攻击。弗洛连斯基于1933年2月被逮捕,5个月后被判处10年监禁,1937年被处决。

弗洛连斯基被称为“俄罗斯的列·达·芬奇”,其研究领域十分广泛,涉及哲学、神学、宗教、艺术、语言学、文化学、科学和技术等等,而且,在所有这些领域里的研究都达到了专业水平,许多研究成果在当时已经被承认。他在电介质方面的教科书长期被当作典范教材使用。在苏联政权时期,官方让他讲授数学和理论物理学方面的课程。在流放期间,他仍然坚持从事科学研究。苏联整整一代学者都是在他的科学技术方面著作的影响下成长的,直到生命的最后他也没有中断对数学的研究。弗洛连斯基的主要兴趣还是宗教、哲学和神学,大学毕业后他没有把数学当作自己的职业,而是选择了神学院,这是他内在心灵上的需

求。据说他在这个时期一直想进修道院，只是他的教父没有支持这个想法，所以他才进入神学院学习，在这里找到了自己精神上的故乡。

弗洛连斯基最主要的著作是1914年出版的《真理的柱石与确证：东正教神正论的12封信》。该书出版后立即引起了强烈的反响，无论神学界，还是哲学界都关注这部著作。弗洛连斯基自己设计该书的封面，亲自选择字体，绘制书中的插图和每一封信前面的花饰图案。在写作方式上也十分独特，作为一部神正论著作，不用抽象的论证和说教，而是采取书信形式，其中到处是抒情的插笔，大量烦琐的引文和注释（全书839页，注释和补充占了345页）。作者一直以教会的名义发表见解，甚至涉及到自己的意见时亦然。但无论是写作风格，还是内容和观点，都引起了人们对他的“正统性”的怀疑。该书的书名取自使徒保罗的一句话：“倘若我耽延日久，你可以知道在神的家中当怎样行；这家就是永生神的教会，真理的柱石与确证。”^①因此，作者在这本书里讨论的主要是教会问题。至于副标题里的神正论，是基督教神学里的一个重要分支，按照弗洛连斯基的理解，是从人出发向神的上升之路，而这本书就是作者自己走向神的历程和宗教体验的叙述。

2. 真理与三位一体

此世和彼世的区分是绝大多数宗教的出发点。此世是外在

^① 《提摩太前书》3章15节，中文《圣经》一般都把“确证”一词翻译为“根基”，我们选择“确证”，一方面是根据俄文《圣经》，另一方面根据弗洛连斯基在这本书里使用这个词的意义，在这里该词没有根基的意思，主要是指确证、证实等。

的,是变动不居的;彼世是内在的,是永恒的安宁。弗洛连斯基把这份安宁称为真理的柱石。那么,怎样才能达到真理的柱石?自从近代哲学产生以来,理性几乎成了认识真理的唯一工具。理性和科学成了认识的标准。然而,弗洛连斯基认为,科学和理性,“如同盐水,只能唤起人们对知识的渴望,永远也不能满足人的充满欲望的理性”(帕·亚·弗洛连斯基:《真理的柱石与确证:东正教神正论的12封信》,见《弗洛连斯基文集》,第一卷第一分册,莫斯科1990年俄文版,根据1914年版影印,第13页。以下凡引此书,只注页码)。人们被自己的理性知识的沉重包袱所压迫,反而不能认识真理自身(大写的真理或绝对真理)。永恒的真理只能靠耶稣基督来认识,完满的认识(即对大写真理的认识)只能来自于他。所以,认识的唯一途径就是宗教体验。耶稣基督是达到真理的柱石的唯一道路,因为他自身就是真理,就是通往这个真理的道路。人的理性不能认识这个真理,就是因为它是人的理性,是有限的。弗洛连斯基几乎到处都在证明这个道理。《真理的柱石与确证》的第一句话是:“活生生的宗教体验是认识教义的唯一方法。”(P. 4)

什么是绝对真理?弗洛连斯基认为,绝对真理应该具备以下属性:“第一、绝对真理是存在的,即它是绝对的现实;第二、绝对真理是可认识的,即它是绝对合乎理性的;第三、绝对真理是作为事实给定的,即它是有限的直觉;但它还是绝对可以被证明的,即它有绝对合乎理性的结构。”(P. 42)所以,弗洛连斯基的结论是:“真理就是理性—直觉”(P. 43)。正是“理性”与“直觉”这对矛盾,才彻底地揭示了真理的本质。“理性的直觉应该在自身里包含一系列无限的被综合了的基础论证;直觉的理性则应该把自己的一系列无限的基础论证综合为有限、统一、单一。理

性的直觉是分化到无限的直觉；直觉的理性则是综合为统一的理性。”(P. 43)真理不仅是存在的，而且主要地是矛盾的，这个矛盾性直接体现在“真理是现实的理性和理性的现实；是有限的无限和无限的有限，或者用数学语言来说，真理是现实的无限……。真理是不动的运动和运动着的不动。真理是对立面的统一。”(P. 43)

至此，弗洛连斯基都是用哲学的语言来表述真理的。下一步，他通过把真理定义为“自我证明的主体”的方式，过渡到对真理的宗教理解。这样，真理这个主体就可以“通过自己而存在并通过自己而被认识”(P. 45)。这个真理是唯一的，确定的，超越一切有限的，自身完满的。“真理在自身里通过自己而直觉自己。这个绝对直觉行为的每一个阶段都是绝对的，都是真理自身。因此，真理是在‘三’里通过他者直觉自己的，这个‘三’就是圣父、圣子、圣灵。……真理的主体是三者的关系，但这个关系是实体，是关系—实体。……真理是在‘一’中的三者的无限行为。……所以，真理是三个位格的统一实质。这实质不是三个，而是一个；位格不是一个，而是三个。”(PP. 47—48)。这就引出了三位一体问题。

真理是三位一体，是三个统一的位格组成的整体。这是大写的真理的定义。这个定义是不是理性的要求呢？一般地说，真理是否存在？换言之，真理是三位一体，但三位一体是什么？如何理解三位一体概念？对三位一体教义的各种异端的理解直接威胁着教会的统一，排除异端，确立三位一体的信仰是最初几次大公会议的主要任务。

三位一体教义自身与理性思维是格格不入的，对理性来说，它是荒谬的。三位一体是个信仰问题，而不是理性问题，或者说

是信仰战胜理性的过程。弗洛连斯基认为,在这个过程中,人的个性意识经历了三个阶段。第一个阶段是“因为荒谬,我才信”。这是由德尔图良在2世纪提出的,它表明信仰不能向理性妥协,信仰宁可违反理性。第二个阶段是“信仰,然后理解”。这是过了9个世纪后由中世纪著名神学家安瑟伦(1033—1109)提出的,它表明理性应该以信仰为基础,这在某种程度上缓解了理性和信仰的冲突。针对第三个阶段,弗洛连斯基说,这涉及到他自己的信仰问题,他的信仰“是对‘可见的上帝’的崇拜,我不仅信,而且我还知道我所信的。因此,知识和信仰的界限合一了。”(P. 63)在这个阶段上,理性和信仰和解了。第三个阶段的实质是信仰的行为,这是生命体验的领域。三位一体教义的最大敌人就是“理性的信仰”,弗洛连斯基认为,理性的信仰就是死亡(他在这里批判了托尔斯泰的理性主义信仰)。理性信仰的对立面是“信仰行为”,然而,信仰的行为并不能保证行为的结果,即不能保证肯定能够找到所信仰的对象,即真理,因为信仰行为毕竟是人的行为。所以,信仰真的如同帕斯卡尔提出的是“关于上帝的赌博”。“信就是所希望之事的实底,是未见之事的确证。”难道信仰真的如此荒谬,真的没有任何光明吗?

3. 真理之光

对理性来说,绝对真理自身永远是矛盾的。因此,用理性根本无法理解它。绝对真理只能用宗教体验来把握,爱是宗教体验的核心,爱是人与绝对真理之间的唯一桥梁。

弗洛连斯基说:“如果上帝存在,这对于我是毫无疑问的,那么他就必然是绝对的爱。……换言之,‘上帝是爱’(准确地说是大写的爱),而不仅仅是‘爱着的’,哪怕是‘完善地’爱着。”(P.

71)爱就是上帝的存在,上帝的爱就是绝对真理发出的光。我们如何接近这个光?接近这个存在?哲学家毫不犹豫地靠着自己的理性来认识这个绝对的真理。然而理性是什么?“理性是人的器官,是人的活生生的活动,是人的现实的力量。”理性不是某种独立的东西,知识也不是某种独立自在的东西。“因为,如果理性与存在无关,那么存在也与理性无关,这是不合逻辑的。这样,幻想主义和各种虚无主义就是不可避免的。这个相对性的泥潭的唯一出路是,承认理性与存在相关,存在与理性相关。这样,认识的行为就不仅是认识论的,而且还是本体论的,不仅是理想的,还是现实的。”(P. 73)在这样的认识里,认识的主体与客体不是对立的,而是相互融合的,互相参与的,这就要求认识的主体必须走出自身。弗洛连斯基认为这是认识绝对真理的唯一方式。这种认识方式是理性主义所不允许的,因为它把理性独立了,并在认识的主体和客体之间划了一条严格的界限。因此,理性主义无法获得对绝对真理的认识。既然绝对真理是绝对的爱,那么对这个真理的认识就是参与这个绝对的爱。参与这个爱的先决条件是认识的主体必须改变自己。“对真理的实在认识,即获得这个真理,因此就是现实地进入神的三位一体的内部,而不仅仅是理想地触及它的外部形式。所以,只有通过人改变自己,通过人的神圣化,通过获得作为神的实质的爱,真正的认识,即对真理的认识才是可能的:谁不与神同在,谁就不能认识神。在爱里,而且只有在爱里,对真理的实在认识才是可能的。”(P. 74)弗洛连斯基认为,在对真理的认识过程里,真、善、美和爱获得了实质的统一,或实体的统一。“对知识的主体是真理的东西,对知识的客体来说就是对它的爱,对直觉着这个认识(主体对客体的认识)的主体来说,就是美。‘真、善和美’这个形而上学的‘三’不是三个

不同的原则,而是一个原则。这是同一个精神生活,但是从不同的角度看的精神生活。精神生活是从‘我’出发的,在‘我’里有自己的中心,这个中心就是真。被理解为他者的直接作用的精神生活就是善。被第三者客体化地所直观的这个精神生活,是向外发射的,就是美。”(P. 75)因此,爱获得了本体论意义,这个爱不是心理状态,而是本体论意义上的行为。“换言之,基督教的爱必须坚决地从心理领域解放出来,转移到本体领域。”(P. 83)

爱的本体论意义要求爱的主体必须走出自身,超越自身,走进新的、与自己不同的(即他所爱的对象的)现实之中去。因此,人的存在,人的认识,人的爱,人的信仰都是由上帝本体地决定的。上帝就是爱,就是光。人应该接受这爱和光,打开自己的心灵,让神的爱和光进来(本体论意义),让神的光照耀自己的一切:理性、意志和情感。在这个意义上,静修主义者(禁欲主义者)是人类的典范,他们认识神的光,并靠这光生活,最终,他们改变了自己,使自己神圣化。静修主义者们在真理之中,靠着圣灵的指导。

1. 圣灵

从《创世记》开始,圣灵一直出现在《圣经》之中,无论是在《旧约》里,还是在《新约》里,圣灵都起着不可代替的作用。但是直到《新约》,圣灵才与圣父、圣子并列(如《马太福音》28章19节)。在圣灵、圣父、圣子的关系中,圣灵一直被忽视。甚至当基督教意识注意到圣父和圣子的关系,并因此引起了著名的三位一体的大争论时,人们也没有注意圣灵。基督徒很少关心圣灵,甚至教父对作为一个独立位格的圣灵知道的也不多。弗洛连斯基指出,在教会作家的著作里,有一个奇怪而必然的现象,所有

的教父和神秘主义者都提到,圣灵的思想在基督教世界观里占有重要地位,但是谁也没有对圣灵做过清楚的说明。他认为,显然,教父们关于自己对圣灵的体验是了解的,但他们无法表达这个体验。甚至连本该清楚地表达自己思想的教义学家们对圣灵的解释也是含混不清的。比如,著名的德尔图良在圣灵与圣言之间不做任何区分,常常互相代替使用。奥利金一方面强调圣灵是基督教的独特思想,但另一方面他常常忘记这个重要的思想。在其他教父那里,对圣灵的含混观念是常见的事情。如果说在尼西亚会议后,人们对圣父和圣子之间的关系已经十分清楚的话,那么对圣父、圣子与圣灵之间的关系,对圣灵与圣智慧之间的关系,以及它们二者与逻各斯之间的关系,还没有任何清楚的概念。所以,弗洛连斯基说:“在阅读教会著作时,必然就有这样一种普遍的直观印象,如同看一幅画:它的一个部分已经结束,而另外一个部分还仅仅是不清楚的草图。”(P. 115)

通过深入的研究,弗洛连斯基发现,对圣灵做出明确阐述的是亚历山大的阿法纳西。阿法纳西首次断定,圣灵与圣父、圣子必须也是同质的,尽管他还不清楚圣子与圣父之间的“生于”关系,更不用说圣灵与圣父的“来自”关系了。在他之后,卡帕多奇亚的神学家尼斯的格里高里和伟大的瓦西里也研究了圣灵,但他们都是在圣父和圣子的前提下研究圣灵的,而没有把圣灵独立出来。至于哲学上对圣灵的各种理解的企图,都导致对圣灵的独立性的否定。神秘主义者把圣灵与索菲亚直接等同起来。弗洛连斯基承认,对圣灵观念的淡漠不是神学史上的偶然现象。因为圣灵主要地表现在礼拜仪式之中,如祷告、圣歌、三位一体的礼拜等等,而不是在神学思辨里。

由于人们对圣灵没有清楚的认识,所以对被造物的神性本

质的认识也十分浅薄。弗洛连斯基认为,这都是正常的,因为对圣灵的认识从根本上说是不可能完满的,完满的圣灵时代意味着世界历史的结束。只要历史还在继续,对圣灵的认识就只能是逐渐的过程,只能是个别人在个别时刻的顿悟。

弗洛连斯基指出,综观历史,人类对圣三位一体的认识大致是这样一个过程:在古代,人们认识的是三位一体的第一个位格,对其他两个位格几乎是无知的;在近代,人们认识的主要是第二个位格,即逻各斯,人类用理性的形式把世界理性化,秩序化了;最后,人们自由地追求美,以爱为目的,这是未来世界的保证,在这里,圣灵才作为一个位格而被认识。圣灵是保惠师,是喜乐,是我们之中的天国,所有的被造物都将被圣灵神化。与这三个时代相对应,有三类科学:古代的科学是神圣的、秘密的,近代科学是道德的、严格的;最后是快乐的,面向未来的。(PP. 127—128)在此基础上,弗洛连斯基坚决反对托尔斯泰和新宗教意识的代表们,指责他们不接受圣灵,主要表现在他们都在教会之外,而在教会之外是无法认识和找到圣灵的。因此,他们的宗教意识是反教会的、反基督的。

5. 罪

基督耶稣说:“……你们必晓得真理,真理必叫你们得自由。”(《约翰福音》8章32节)认识真理可以获得自由,是相对于什么的自由?基督耶稣接着指出,是相对于罪。

人世间有两条截然相反的路:一条是通往善的路,另一条是通往恶的路。前一条路所达到的是真理、生命、神圣、秩序、存在者;后一条路所达到的是虚假、死亡、罪、混乱、非存在。弗洛连斯基断定,罪是存在的,但毫无疑问的是,罪不是存在者。就是说,

罪存在于某处,它自身不具有存在,它的存在不在自身,而在他者那里。罪是寄生的,而且就寄生在神圣那里,哪里有神圣,哪里就有罪。存在者与非存在者的区别是,存在者自身拥有存在,而非存在者尽管存在,但自身不拥有存在。拥有存在的就是拥有生命,否则就没有生命。换言之,存在者创造生命,非存在者破坏生命。如果上帝是一切,是存在,那么罪就是非存在,或者说罪依靠存在而存在。破坏性是罪的本质。作为寄生(自身没有存在)的,罪所破坏的首先是它的主人的生命,最终它也将破坏自己的生命。这是从结果上来看乃必然如此。从过程上看,罪有很强的力量,这个力量的实质是自我肯定,为了自己的“此时”、“此地”而否定和破坏一切不是自己的事物。因此,罪在任何有机体里的作用都是分裂,所以约翰把罪定义为“违背律法”(《约翰一书》3章4节)。关于罪的来源,弗洛连斯基说:“罪就在于不愿意从‘我—我’的自我同一状态中走出来,或准确地说,这个同一就是‘我!’。把自己肯定为自己,而不要同他者的关系,即没有同上帝和被造物的关系,不走出自身而以自己为支点,就是根本的罪,或是一切罪的根源。”(P. 177)

从罪的来源可以看出,罪是自我肯定的结果,自我肯定就是与他者的分裂,这个分裂不仅仅是指被造物之间的分裂,而且主要是指被造物(人)与上帝的分裂。针对个性而言,弗洛连斯基直接断定,“罪是精神生活中的无序、离散、分裂的因素。在罪的状态下,灵魂将丧失自己的实体统一,丧失对自己创造本质的意识,陷入自己的分裂状态的混乱之中,灵魂不再是这些分裂状态的实体。”(P. 174)那么无罪的精神生活应该是什么样呢?与罪的精神生活相反,无罪的精神生活是在纯洁中的心灵之聚合与稳固。弗洛连斯基解释道,关于精神生活中的纯洁的实质问题,

其实是两个问题，“第一，在人自身的意识中，作为一种体验的精神纯洁是什么；第二，如何从本体论意义上来理解，即作为思维的客体来理解纯洁。”(P. 184)前者是指精神上的一种安宁状态，或是极乐，无上幸福的状态，在这个状态里，心灵不再混乱，不再追求，不再有不合理的欲求。后者主要是“永恒的记忆”问题。永恒的记忆是对时间的战胜，是对死亡的战胜。作为被造物的人希望神永远地记住自己。因此，精神生活的完整性一方面体现在精神的安宁，不再分裂，另一方面体现在永恒之中。然而，人世间的矛盾到处存在，只有在天国里，矛盾最终才能被消除。然而，此世的生活毕竟不是天国，其中必然地充满矛盾。矛盾象征着分裂，分裂是罪的表现。罪的结局是地狱。

6. 地狱

普遍的拯救是否可能？关于这个问题，弗洛连斯基得出了两个完全相反的结论。首先从上帝的方面看，上帝是爱，上帝爱一切被造物，因此他会拯救每一个人，结论是“普遍拯救的不可能性是不可能的”(P. 208)。但是，若从人的方面看，即从人对上帝的爱的方面看，可以说没有人对上帝的爱的参与，拯救是不可能的，因为拯救是神与人双方的事情。然而，人对上帝的爱是自由的，非被迫的，意思是人完全可以不爱上帝（这与上帝必爱人不一样），上帝的爱因此得不到回应，结论是“普遍拯救的不可能性是可能的”(P. 209)。这两个结论一起构成了二律背反。所以“作为实质的爱的三一上帝的思想，从被造物的角度说，被表现在相互排斥的术语中：宽恕和惩罚、拯救和死亡、爱和戒律、救主和惩罚者……”(P. 209)一方面，上帝对人的爱是真正的，另一方面人对上帝的爱的自由也是真正的，这就是说上述的两个结论作

为正题和反题同时是有根据的。为什么会有这样的情况？显然问题在人的身上。

弗洛连斯基在人的身上区分出了人的个性和性格两个方面。关于个性，它是上帝的造物，因此是纯洁的，是绝对有价值的。个性是自由的，是生命，因此拥有“自由创造的意志，这个意志表现在一组行为之中，这就是人的性格”(P. 212)。原则上说，个性与性格应该是一致的。然而从根源和结果上看，他们是不同的。个性的根源在神那里，是“神的形象”，而性格是由个性决定的。个性常常表现在人的神圣性和纯洁性之中，而性格则常常表现在人的欲望和理性的高傲之中。个性是自己的个性，但它是相对于他者而言的，是“关于自己”的存在，而性格是自己的性格，但它则是为了证明自己，是“为了自己”的存在。为了自己的存在要否定他者，包括三一的上帝。而“否定三位一体的教义就是地狱”(P. 213)。因此，“作为上帝的造物的个性应该被拯救；但恶的性格就是阻碍个性获得拯救的东西。”(P. 212)恶的性格（而不是一般的性格）就是地狱的根源。

个性是上帝的创造，是上帝的赐物。人应该如何对待这个赐物？弗洛连斯基引用《马太福音》(25章14—30节)中关于塔兰(古代罗马、中东等地的货币单位)的寓言来说明这个赐物。作为天赋的个性如同塔兰，是上帝赋予每一个人的“神的形象”。作为附加条件，人应该使之增加。因为“凡有的，还要加给他，叫他有余；没有的，连他所有的也要夺过来。”(《马太福音》25章29节)增加应该是“精神的行为”(P. 216)，然而实际上一般的人所增加的不是精神上的，不是个性天赋，而是“经验的内容”(P. 217)，它不是个性自身，而是“个性的空洞的外壳”，这些就是最后审判时所要针对的东西，就是罪。

上帝是如何对待人的罪的?上帝爱罪人,但不可能容忍人的罪,因为“上帝不为荒谬证明”(P. 219)。所以,最后审判时,上帝把罪和罪人分开,把人的“个性”和人的“性格”分开,把人和他的事业分开。“上帝审判的神秘过程就是分离、分割、分化。”(P. 219)最后审判仿佛是一次大的“普世手术”(P. 222)。这就是说,人不是整个地被判受罚而进入地狱,人的个性作为上帝的造物永远是被拯救的,被“切除”的是人的罪。弗洛连斯基提到了《圣经》里建造房屋的寓言(《哥林多前书》3章10—15节),用来说明人应该如何增加自己的天赋。上帝将用大火来试验(考验)人的工程,如果人增加的不是天赋,而是罪,那么这罪将被大火毁灭。“人的工程若被烧了,他就要受亏损,自己却要得救。”(《哥林多前书》3章15节)得救的是人的个性,被烧毁的是人的罪过。在这里,弗洛连斯基指出了东正教和天主教在最后审判问题上的严重分歧。天主教增加了炼狱说,认为人被拯救是靠痛苦和折磨的考验,靠炼狱的严酷法规的惩罚,而且是整个人都被拯救。东正教的观点(或弗洛连斯基所坚持的观点)是,人“自己”被拯救,即人中的“上帝的形象”被拯救了,人的“事业”将被烧毁。“第二死亡”就是指这个“事业”的被毁而言的,而当灵魂脱离肉体时,是肉体的死亡,是第一死亡(P. 243—244)。人在自己的生命中,应该把自己的“天赋”和自己的“罪恶”区分开来,“若是右手叫你跌倒,就砍下来丢掉;宁可失去百体中的一体,不叫全身下地狱。”(《马太福音》5章30节)

7. 被造物

弗洛连斯基认为,地狱是罪的上限,在这里一切罪都将被毁灭。罪还有下限,在这里罪也将遭到毁灭,但不是靠“地狱之火”,

而是靠“神圣”和“纯洁”。“地狱是罪的上限，神圣是罪的下限，或者：地狱是精神的下限，神圣是精神的上限。”(P. 204)地狱的下限和精神的上限就是被造物。在被造物里，人是最高的。

作为被造物的人是多方面的，多侧面的，但最基本的是人的身体(不仅仅是物理意义上的身体)。“我们首先把人的身体称为人。”(P. 264)弗洛连斯基把人的身体分为三个基本的部分：脑部、胸部和腹部。如果人体是个整体，那么每一个部分也可以看作一个相对的整体，而且都有自己独特的机能：脑——意识；胸——感性；腹——供给。这三个部分与人的神秘意识有关。任何人在某种程度上都是神秘主义者，对应于人体的三个部分，有三类不同的神秘主义：脑的神秘主义，胸的神秘主义和腹的神秘主义。其中只有胸的神秘主义是正常的，是教会所允许的，与教会相容的。其他类型的神秘主义都在教会之外，在圣三位一体之外，是偏离了正常轨道的神秘主义，如腹的神秘主义，它是古代和现代，部分地还有天主教的神秘主义，脑的神秘主义乃瑜伽术神秘主义，广泛地流传于东方，特别是印度。“教会神秘主义是胸的神秘主义。自古以来胸的中心就被认为是心，至少是以这个名字命名的一个器官。如果胸是身体的中心，那么心则是胸的中心。自古以来教会神秘主义的全部注意力都在心上。”(P. 267)而且禁欲主义者生活的主要任务——纯洁性，可以看作是心的纯洁性。“心是我们精神生活基础，我们的精神化就是指‘规划’、‘完善’、‘纯洁’我们的心。”(P. 268—269)只有净化了我们的心，才有可能与上帝在一起，即成为神圣的个性，这是禁欲主义者所追求的。

人是被造物，人的神化与整个被造物的神化有密切的关系。因为“人以自己的身体与世界的整个身体相连，这个联系是如此

地密切,人的命运和整个被造物的命运是不可分割的。”(P. 272)《圣经》不是上帝单单与人所立的约,而是同整个被造物所立的约(《创世记》9章)。人的堕落必然引起整个被造物的堕落,人的神化必然引起整个被造物的神化。人的神化或洁净在此世就可以实现,如禁欲主义者,他们全力净化自己的心,爱一切被造物,所以他们在被造物里看到了永恒的、神圣的一面,甚至看到了魔鬼和“真理的敌人”的永恒与神圣的一面。他们发现了被造物的真正的美,这个美反过来加深了他们对被造物的爱。禁欲主义者就是沿着这样的一条通往神圣的路前进的,结果他们使整个被造物也神化了,即他们发现了被造物的永恒性的根源,被造物因为有这个根源,才与神的世界相连,才得以神化。这是禁欲主义者的伟大功绩。对被造物的爱来自于禁欲主义者的信仰行为,来自于他们的洁净的、充满圣灵的心。那么,被造物自身是什么?这是索菲亚问题。

8. 索菲亚

索菲亚问题在俄罗斯著名神学家和哲学家索洛维约夫的神学思想里已经被涉及到了,但他没有给出一个完整的和一致的认识。弗洛连斯基继承并发展了关于索菲亚的学说,在他这里,索菲亚是被造物,但不是一般的被造物,而是全体被造物的根源,被造物依靠这个根源而与三位一体相连。为了准确地转达弗洛连斯基对索菲亚的理解,我们还是引用他自己的说法:

“索菲亚参与三位一体的神的生命,进入三位一体的深处并参与神的爱。但作为第四个、被造的、也就是与三位一体不同质的位格,她(索菲亚被当作女性——译者)不‘构成’神的统一,她不‘是’爱,她只是进入爱的交往之中,因神的无法言表的、不可

认识的、不可思议的谦虚她才被允许参与这个交往。

作为第四个位格,索菲亚因神的宽容(但绝不是因她自己的本质)而在她与神的三个位格活动的关系里表现出分别,但她相对于三一的神来说仍是同一个东西,她在与三个位格的关系中自身才表现出分别;关于她的思想将获得什么样的意思,这取决于我们主要地把注意力放在哪个位格上。

从圣父的位格的角度看,索菲亚是理想实体,是被造物的基础,是被造物存在的能力或力量;如果我们注意圣言这个位格,那么索菲亚是被造物的理性,是被造物的意义、真理或真实性;最后,如果我们从圣灵的位格的角度看,索菲亚就是被造物的精神性,是被造物的神圣性、纯洁和无罪,即是被造物之美。基础—理性—神圣性这个三一性思想在我们的理智里是分裂着的,相对于我们染了罪的理性,这个思想表现在三个相互排斥的方面:基础、理性和神圣性。事实上,在被造物的基础与被造物的理性或神圣性之间有什么共性呢?对堕落的理性来说,即对理智来说,这些思想无论如何是不能连结为一个整体形象的;根据同一律,这些思想相互间是不可渗透的。”(P. 349)

以上对索菲亚的界定是针对圣三位一体的。弗洛连斯基同时还指出了索菲亚相对于圣子在人间的事工方面的特征,这些特征使得关于索菲亚的完整的思想分裂为众多的教义上的概念。“首先,索菲亚是被救赎的被造物的开端和中心,是主耶稣基督的身体,即是接受了神的圣言的被造的存在物。”(P. 350)其次,索菲亚是天国意义上的教会,同时还是人间的教会。此外,从索菲亚使被造物神化的角度看,她是圣灵、童贞、圣母玛利亚。

“如果索菲亚是整个意义上的被造物,那么被造物的灵魂和

良心——人类,则主要地就是索菲亚。如果索菲亚是整个人类,那么人类的灵魂和良心——教会,则主要的是索菲亚。如果索菲亚是教会,那么教会的灵魂和良心——圣徒的教会,主要地是索菲亚。如果索菲亚是圣徒的教会,那么圣徒的教会的灵魂和良心——被造物在圣言(它审判被造物并把被造物一分为二)面前的代理人和庇护人,神的母亲玛利亚(世界的净化之所),则主要地仍然是索菲亚。”(P. 351)另外,索菲亚还是美,是被造物里的实在的美。

弗洛连斯基通过大量的经验事实(特别是圣像画和教堂方面)解释了索菲亚观念在宗教生活中的特殊作用。最后他指出了历史上在三个不同时代对索菲亚的三种不同理解。第一种是拜占庭的思辩的理解,把索菲亚当作认识对象,在其中增加了思辩的内容。第二种是中世纪的俄罗斯对索菲亚的整体理解,把她当作是纯洁和童贞。第三种是当代俄罗斯(19世纪末—20世纪初)的理解,在教会的意义上解释索菲亚的含义。弗洛连斯基认为,这三种不同的理解分别解释了索菲亚的三个不同的方面:神学的方面、内在纯洁的信仰行为方面和教会方面。但实际上这三个方面是统一的,只是在我们的意识里才是分开的。

9. 人正论

对两个世界的承认必然引出对两类真理的承认,对人类理性而言,矛盾是两类真理的共同特征。要解决矛盾,必须改变我们的理性。改变我们自己,要靠三一真理之光。人间充满矛盾和罪恶,人要与自己斗争,避免陷于诱惑而犯罪,罪恶的结果是地狱。人可以神化,而且人的神化还会引起整个被造物的神化,因

为被造物有被神化的基础——索菲亚。禁欲主义者的生命道路——精神修炼的道路是人和世界达到神化的唯一道路。世人只有在教会里，在圣灵的指引下，才能像圣徒那样达到神化。作为基督身体的教会就是“真理的柱石与确证”，教会的生命是靠伟人的爱来维持的。这就是我们所介绍的弗洛连斯基神正论的逻辑线索。

弗洛连斯基对自己的神正论并不满意，因为他一直有对人进行证明的愿望，即他企图建立人正论。人正论与神正论相对，是对人的证明。在自己的论文答辩发言中，弗洛连斯基提出，人正论的主题应该是神下降的各种类型和层次，换言之，人正论所关心的是“精神意识的范畴以及神在圣书中的启示；神圣的礼仪和圣礼；教会及其本质；教会艺术和教会科学等等。这一切应该构成人正论核心问题——基督论问题的框架。”（见《弗洛连斯基文集》，第一卷第二分册，莫斯科1990年俄文版，第820页。）人正论不是对神正论的否定，相反是对神正论的进一步确证，人正论尽管是对人的证明，但它实质上不是人中心论的，而是神中心论的。弗洛连斯基从人的构成、人的精神性、人的活动等方面，证明的是关于神的真理。此外，他的人正论具有明显的象征主义特征。人正论在弗洛连斯基这里，没有形成像神正论那样的相对完善的体系。但他对人正论的一些基本主题，如关于名、语言的研究是很有特色的。

弗洛连斯基的神学思想是针对当时的世俗化现实的。但同时，他却反对另一个针对世俗化现实所产生的运动——新宗教意识。然而，弗洛连斯基自己常常被认为是这个新宗教意识的代表，这是因为他的神学思想在很多方面与正统的东正教有很大区别。弗洛连斯基的神学思想对后人的影响是巨大的，如他对索

菲亚的研究,直接影响了布尔加科夫,索菲亚思想在布尔加科夫这里获得了相对完整的阐述。当然,后人对弗洛连斯基的神学思想评价很不一致。有人认为他的思想从头至尾是东正教的,有人则直接怀疑他的神学思想的正统性。别尔嘉耶夫指责弗洛连斯基的神学是“模仿的”,保守的。

应该指出的是,弗洛连斯基对理性主义的批判贯穿在他的整个神学思想里。他时刻在考问理性的合法性问题。最后,他仿照康德,提出:“理智是如何可能的?”他回答到:“理智在自身是不可能的,只有通过自己思维的对象才是可能的。理智应该有自己的思维对象,在这个对象里理智活动的两个矛盾的规律,即同一律和充足理由律得到一致,当且仅当这时,理智才是可能的;换言之,只有这样的思维中理智才是可能的,在这里理智的两个基础,即有限的和无限的基础事实上成为一个……”(P. 487—488)

第二节 流亡神学院的神学

十月革命以后,大批俄罗斯人流亡国外,其中绝大多数都是虔诚的东正教徒,也有许多神学家、宗教哲学家以及神职人员,他们在国外延续了东正教的传统,特别重视广大教徒的宗教神学方面的教育问题,组建了国外流亡的东正教神学院,主要有两个,一个是位于法国的巴黎圣谢尔盖东正教神学院(始建于1925年),另一个是位于美国纽约的圣弗拉基米尔神学院(始建于1938年),十月革命后的俄罗斯东正教神学传统主要被保存在这里。下面要论述的俄罗斯神学家大多数都在神学院工作,其中布尔加科夫和津科夫斯基先后担任过巴黎圣谢尔盖神学院的主任,什梅曼、弗洛罗夫斯基和梅延多夫曾先后任圣弗拉基米尔

神学院的主任。他们为俄罗斯流亡的东正教神学院的建立、生存和发展发挥了决定性的作用,流亡的俄罗斯东正教神学主要是他们创造的。

一、布尔加科夫

1. 生平与著述

布尔加科夫是俄罗斯著名宗教哲学家和神学家,在自己的思想道路上几经波折,首先经历了无神论的马克思主义,然后转向唯心主义,最后皈依东正教。这个经历具有典型意义,是生活在他那个时代的知识分子动荡不安的精神世界的真实写照。

谢尔盖·尼古拉耶维奇·布尔加科夫于1871年6月16日(旧历28日)出生在俄罗斯奥尔洛夫省里维市的一个贫穷的神职人员家庭,祖上几代都是神职人员,父亲在该市的一个墓地教堂里任职。布尔加科夫是在浓厚的宗教气氛中成长的,他家附近有一座圣谢尔盖教堂,他经常在这里参加礼拜,这是他少年时代的主要乐趣。在教堂里他获得了关于宗教、俄罗斯民俗、文化等方面的知识和教育。但是,在教会中学上学时,布尔加科夫开始迷恋当时俄罗斯流行的各种时髦学说,包括马克思主义、无神论、虚无主义等等。这些思想对布尔加科夫的影响如此之大,以至于他竟然放弃了教会中学,转到世俗中学继续自己的学业。从此,他丧失了自己童年时代的信仰,成为一名无神论者。布尔加科夫对自己精神上的这次危机的原因是这样解释的:“我的非信仰的诱惑和在其中的悲剧命运的一般特征,我认为是由当时的思想和文化中的宗教生活的形式与我个人的需求之间的不一致所决定的,而我不可能放弃我自己的这些需求,因为我在追求当

时我所理解的真理。”^①此外,还有教会中学里僵化的教育模式,强迫性的宗教虔诚,过多的形式主义等因素,都压制了他的宗教热情,促使他走向无神论。他自己承认,这个无神论一直持续到他 30 岁的时候,大约是到 1901 年。此间,他成家立业,结束了自己的高等教育,1890 年,布尔加科夫进入莫斯科大学法律系学习,继续信奉马克思主义,选择政治经济学为自己的专业,1894 年毕业后留在政治经济学和统计学教研室,准备获得教授的职位,1896 年写出了《论资本主义生产中的市场》一书,该书是以马克思主义为指导的,这部著作使他获得了“正统马克思主义”的著名首领的地位。

1897 年,通过了硕士学位考试后,布尔加科夫到国外进行两年的学术考察,先后去了德国、英国和法国,在国外他系统而深入地研究了德国古典哲学,特别是康德和谢林的哲学,接触国外的社会民主运动,这一切都对他的思想产生了巨大的影响。1900 年在圣彼得堡出版了他的《资本主义和农业》(两卷本),作为他的硕士论文,1901 年通过答辩。在这里他开始对马克思主义理论发生动摇。通过论文答辩后,他于同年去基辅,在基辅工学院获得政治经济学额内教授的职位,在基辅大学任编外副教授。就在这个期间,他最终放弃了对马克思主义的信仰。信仰的丧失使他再度陷入精神危机,这次危机的结果,被 1903 年发表的一本论文集的名称表达得十分清楚:《从马克思主义到唯心主义》,其中收入了他放弃马克思主义后的几年所写的论文,这本书不仅标志着他自己的思想转变的历程,而且也是 20 世纪初一

^① 布尔加科夫:《我的无神论》,见布尔加科夫文集《静静的思索》,莫斯科 1996 年俄文版,第 320 页。

大批俄罗斯思想家世界观转变的总体动向,即放弃马克思主义和无神论,转向唯心主义和宗教信仰。对当时的大多数思想家来说,唯心主义也只是个过渡阶段,宗教信仰的复兴才是他们的真正目的。结果,布尔加科夫于1918年接受神职。

德国唯心主义对布尔加科夫的影响是巨大的,特别是康德的先验论被他吸收,成为他哲学创作的源泉之一。当然,他没有接受德国古典哲学的理性主义,对它进行了严肃的和系统的批判,在这一点上,他继承了斯拉夫派的传统,并深受索洛维约夫和弗洛连斯基的影响。接受神职后,他去了在克里木,因政治动荡,他未能再返回莫斯科。在克里木的四年多的时间里(从1918年到1922年底被苏联驱逐),除了教学任务外,他继续研究德国唯心主义哲学,写出了《哲学的悲剧:哲学与教义》一书,该书直到1927年才用德文出版,1971年和1989年出版了俄文的部分章节,俄文全文于1993年在莫斯科正式出版。如果说1903年的《从马克思主义到唯心主义》标志着布尔加科夫从马克思主义转向唯心主义,那么在《哲学的悲剧:哲学与教义》里,他对唯心主义以及整个哲学进行了清算,最终从哲学(经过唯心主义)又转向了宗教,正是从这本书开始,他彻底地成为一名基督教神学家。布尔加科夫批判了以德国古典哲学为代表的整个近代哲学,指出逻辑的一元论是德国唯心主义哲学的最大弊病。他认为,无论什么样的哲学,都无法真正地解释精神的最终秘密。与此同时他在书中展示了东正教三位一体教义的积极内容。三位一体是基督教意识里最基本的思想内容和方法之一,基督教神学家在人类精神的各种现象里寻找三一性。布尔加科夫在人类语言里找到了三一性的内涵,在他看来,人类认识或意识的最主要形式就是语句,一个完整的语句包括主语、谓语和系词,如“我是某

物”就是最典型的句子^①。布尔加科夫对哲学史上所出现的哲学体系的类型的分类就是按照句子的三位一体性划分的：“哲学体系可以自然地划分为三组普遍的类型：a)从主语、主体、‘我’出发的哲学体系，或者是唯心主义的体系；b)从谓语出发的哲学体系，是泛逻辑主义的体系；c)从系词，即从无个性的存在出发的体系，是现实主义的哲学体系，并且这个现实主义有各种不同的特征：神秘直觉主义的、经验主义的、唯物主义的。”^② 唯心主义哲学(主体哲学)的最大代表是费希特，泛逻辑主义哲学(谓语哲学)的典型是黑格尔，现实主义哲学(系词哲学)的典型是斯宾诺莎。布尔加科夫对这三类哲学进行了详细的批判，认为它们都是片面的，自身无基础的，因此无法解释人类精神的真正本质。他作出结论说：“基督教教义不仅是哲学体系真理性的标准，而且还是尺度，它是哲学的内在法庭，哲学在自己的历史上靠这个内在法庭审判自己。”^③ 在这个意义上，他把哲学史上的所有哲学体系都看作是“异端”。他反对任何体系性，认为体系就是“异端”，无论这个体系是多么完善。因此，整个“哲学史就是一场悲剧”^④。“哲学史可以展示和解释成宗教异端学。”^⑤对唯心主义的迷恋与深刻的批判，无疑加深了布尔加科夫对宗教信仰的理解。自从放弃了马克思主义后，他深入钻研俄罗斯宗教思想，特别是索洛维约夫的思想对他的影响是显著的，这是他从马克思主义

① 布尔加科夫：《哲学的悲剧：哲学与教义》，见《布尔加科夫文集》，两卷本，莫斯科1993年俄文版，第一卷，第391页。

② 同上书，第329页。

③ 同上书，第311页。

④ 同上书，第312—314页。

⑤ 同上书，第317页。

经过唯心主义转向东正教的巨大推动力。

1922年,布尔加科夫被驱逐出境,先后流亡在土耳其,捷克等国,1925年定居法国,任圣谢尔盖神学院院长直到1944年7月13日去世。巴黎期间是他神学创作的高峰,这时的他已经是一位成熟的神学家了,在西方很有影响。他潜心著书立说,努力表述东正教神学。其最重要的神学著作是大小两个三部曲,小三部曲包括《烧不坏的灌木》(关于东正教里的圣母崇拜,巴黎,1927)、《未婚妻的朋友》(关于东正教的先知崇拜,巴黎,1927)和《雅各的天梯》(关于天使,巴黎,1929);大三部曲《论神人类》包括《神的羔羊》(关于基督,巴黎,1933)、《保惠师》(关于圣灵,巴黎,1936)和《羔羊的未婚妻》(关于创造、教会和末世论,巴黎1948),此外还有《不灭的光》(1916)、《圣彼得和圣约翰》(1931)、《圣像和圣像崇拜》(1931)、《约翰启示录:教义阐释》(1948)、《名的哲学》(1953)和《东正教:东正教会学说概论》(1965)等。

2. 上帝与世界

在《不灭的光》里,布尔加科夫所探讨的问题是:宗教意识的本质、上帝、世界和人。他认为,宗教的本质在于它的先验性,宗教意识(即信仰)的基础是对先验性和内在矛盾的体验,宗教本质的先验性是由信仰的对象上帝所决定的。上帝是先验的,“先验的上帝无限地和绝对地远离世界,与世界异在,不存在任何通向上帝的合法的和有道理的途径,但正是由于上帝临在于自己的降生中,他才与我们无限地接近,他离我们最近,是最隐秘的,最内在于我们之中的,比我们自己离我们还要近:上帝在我们之外又在我们之内,绝对先验的成了绝对内

在的。”^① 在宗教意识中,宗教哲学占有重要地位,它不仅是可能的,而且是必须的。纯哲学是“异端”,哲学必须以宗教体验为基础和检验标准,围绕着宗教主题进行的哲学创作就是宗教哲学,这样的宗教哲学是合法的,其中既包含有信仰和教义,也有思想的自由。另外,哲学应该成为宗教意识的主要根源之一,这样的哲学才是探讨宗教本质的有力工具。

关于宗教哲学的主题,他说,“宗教哲学只有一个核心问题,就是关于神的虚无问题。”^② 上帝是先验的,原则上说,无论人们如何努力,都是无法认识上帝的。只是由于上帝自己完全自由地创造了世界,自愿地下凡、降生为人,我们才能认识他。上帝的这个先验性决定了认识上帝的途径只能是否定的,因为我们不能肯定上帝是什么,只能说它不是什么。在这个意义上,上帝就是虚无,认识虚无只能靠否定的方法。否定的方法是基督教神学里的一个著名的认识上帝的方法,由此产生了否定神学。布尔加科夫把否定神学追溯到柏拉图,然后他对人类思想史上所有的与否定神学相关思想体系进行了分析:柏拉图、亚里士多德、亚历山大学派、教父、伪狄奥尼修斯、忏悔者圣马克西姆、大马士革的圣约翰、圣格利高里·帕拉马、爱留根纳、库萨的尼古拉,还有犹太教中的喀巴拉,德国的神秘主义者等等。在这些哲学思想里,都承认上帝是不能被定义的,任何属性都不适合于上帝,对上帝只能用否定。当然,这些否定神学体系,绝大多数是以神秘主义为基础的,这一点引起了布尔加科夫的不安,因为尽管他承认否定神学的神秘意义,

① 布尔加科夫:《不灭的光》,莫斯科1994年俄文版,第24—25页。

② 同上书,第130页。

但他还是用上帝的先验性来确定否定神学的基调。

显然, 只从先验的角度, 无法产生任何宗教意识。上帝创造世界, 为产生宗教意识提供了先决条件和可能性。作为绝对者的上帝是为了相对和有限才创造世界的, 创造行为是自由的、独立的, 它的意义和基础就在它自身里。通过创造行为, 作为绝对者的上帝成为造物主。一切被造物的存在都在上帝之中, 被造物自身不拥有存在。作为造物主的上帝在存在和虚无之间建立了联系, 即把虚无变成了存在。上帝是从虚无中创造世界的, 所以, 存在着的世界(被造的世界)的基础是非存在。布尔加科夫认为, 在绝对与相对之间, 在世界和上帝之间, 在非存在与存在之间不是绝对的虚无, 而是索菲亚(关于索菲亚学说, 下面再详谈)。

布尔加科夫认为, 人是个性, 但作为个性的人是无法被彻底认识的, 因为人是秘密。这个秘密的根源在于, 人是按照上帝的形象和样式创造的, 一方面人是被造物, 是有限的存在, 但另一方面人是上帝的形象和样式。人的“个性是无法被确定的, 因为它永远地被一切决定着, 但同时个性又是超越于自己的一切状态或规定之上的。个性是每一个人所固有的不可认识的秘密, 是不可捉摸的, 不可度量的深渊。”^① 如果说神的创造是绝对的, 那么, 人的创造活动只是在潜在性方面是绝对的, 在现实中, 人的创造是相对的。人的潜在的绝对创造性在现实中无法彻底地实现, 所以就有人的悲剧产生。而且由于人在被造之初就犯了罪, 人从根本上说是无法实现自己绝对的创造潜力的。要彻底地消除这个悲剧, 只有一个途径, 即上帝降生为人, 这就是神的化身。

^① 布尔加科夫:《不灭的光》, 莫斯科 1994 年俄文版, 第 245 页。

布尔加科夫的解释是,神的“化身是新的、彻底地创造世界的行为,这个世界在自己的本质上遭到了破坏。世界在六天被创造了,这个意思是说,所有的生命力量和种子都已经被放在这个世界里,它可以继续地从自身出发进行发展,不需要新的创造性的干预了。所以在第七日上帝‘歇了一切的工作,安息了’。但与此同时,世界只是在人里面被预先地创造了,这个人从自己的方面说,本应该以自己的自由再造自身,然后才能掌握世界,实现创造的总体计划。然而,人在这条路上表现出了无能,所以,从上帝方面就有必要通过在完善的人身上的化身来实现新的创世行为。”^① 基督耶稣就是这个完善的人,他来拯救这个人类和世界。基督耶稣最终成为第二个亚当,通过受死和复活,使人重新服从上帝的意志,从而获得拯救。布尔加科夫把人类的历史看作是时间问题,是经济、艺术和巫术、权力、社会和教会等问题,在他看来,这个历史必定终结,因为这一切都是时间性的,而不是永恒的。

在布尔加科夫这里,上帝和世界之间的联系是很微弱的,因为上帝主要地是先验的,在上帝和世界之间存在着无法克服的深渊。然而,他没有停留在这里,而是努力克服上帝和世界之间的这个障碍。他继承了索洛维约夫的一切统一的思想,认为上帝、世界和人是统一的,不是绝对分离的。当然这个一切统一的基础是宗教,即通过宗教信仰而达到一切统一。为了克服分裂,达到统一,布尔加科夫断定,在上帝和世界之间存在着一个联系的环节——索菲亚。

① 布尔加科夫:《不灭的光》,莫斯科1994年俄文版,第290页。

3. 索菲亚学说

在《索菲亚学说的核心问题》一文中,布尔加科夫明确地指出:“索菲亚学说的核心问题是关于上帝和世界的关系问题,或者,就其实质而言,这个问题就是上帝和人的关系问题。”^① 如果考虑到布尔加科夫在世界和上帝关系上所采取的先验论立场,那么引进索菲亚这个观念是他的神学所必须的,因为在上帝和世界之间毕竟不能没有任何联系。在这个意义上,他的索菲亚学说带有明显的宇宙论色彩^②。所谓的宇宙论侧面,就是指索菲亚在上帝、世界和人的关系方面的地位。关于索菲亚的地位,布尔加科夫论述到:“自然界是人化的,它在人那里认识并找到自己,而人则是在索菲亚那里找到自己的,并通过索菲亚接受神的逻各斯的智慧之光,并把这些光折射到自然界里,自然界通过逻各斯,在逻各斯里,成为索菲亚的。这是一个形而上学的等级结构。”^③ 同时,布尔加科夫接受了索洛维约夫提出的索菲亚是世界灵魂的思想,认为索菲亚是作为先验主体的理想的人类,也就是世界灵魂。

索菲亚的本意是圣智慧,它标志的是秩序、规范,与之对立的是混乱和无序。但根据使徒的说法,现实世界根本上是无序的和混乱的,“全世界都卧在那恶者的手下”^④。布尔加科夫解释说:“世界远离索菲亚不是在实质上,而是在它的状态上。”^⑤ 所

① 布尔加科夫:《索菲亚学说的核心问题》见《静静的思索》,莫斯科1996年俄文版,第269页。

② 布尔加科夫:《经济哲学》,见《布尔加科夫文集》,两卷本,莫斯科1993年俄文版,第一卷,第165页注释。

③ 同上书,第158页。

④ 《约翰一书》5章19节。

⑤ 布尔加科夫:《经济哲学》,第163页。

以,世界在实质上是索菲亚的,是智慧的,有秩序的。

在布尔加科夫的《经济哲学》一书里,经济一词不仅指狭义的经济,而且还包括艺术和科学等人类活动领域。他认为,不仅自然界是索菲亚的,经济、艺术、科学等都是索菲亚的,即都是智慧的,有秩序的和有规律的。经济的索菲亚性与实际的经济过程的混乱是对立的,关于这一点,布尔加科夫的解释与世界的索菲亚性的解释是一致的,“经济在自己的基础上是索菲亚的,但不是在经济的产品上,不在经济过程的经验外表上,因为实际的经济过程里有错误、偏差、失败等。经济是由历史上的人类在自己经验上的局限性中主持的,所以,并不是经济过程的所有行为自身都反映着索菲亚。”^①科学也是索菲亚的,“……科学的真理性在内容上是由它的索菲亚性决定的,科学之所以可能,是由于索菲亚的组织力量。索菲亚就是在科学中掌握世界的。”^②在这里,布尔加科夫把索菲亚理解为智慧,理解为神的智慧在世界中的表现,它象征着秩序、规范等等。

关于索菲亚的本体论方面,在《不灭的光》一书里已经有了很成熟的理解。布尔加科夫认为,索菲亚位于“上帝与世界之间、造物主与被造物之间,但它既不是前者,也不是后者,而是某种独特的,同时联系和分化着这两者的东西(柏拉图意义上的中介)。圣索菲亚是被造物的天使和神之道路的开始。索菲亚是爱中之爱。”^③索菲亚不仅是可爱的,而且是爱着的。在这个相互的爱之中,索菲亚拥有了一切。“作为爱中之爱,对爱的爱,索菲亚

① 布尔加科夫:《经济哲学》,第160页。

② 同上书,第191-192页。

③ 布尔加科夫:《不灭的光》,第186页。

拥有个性和身份,是主体,或者用神学语言说,是位格;当然,索菲亚有别于圣三位一体的位格,她是独特的,另外意义上的位格,是第四个位格。”^① 在这里我们看到,他对索菲亚的理解与弗洛连斯基的理解是一致的,都明确地认为索菲亚是神的一个位格,当然与其他三个位格有实质的区别。但正是因为这一点(第四位格),索菲亚学说,特别是布尔加科夫的索菲亚学说后来遭到了严厉的批判,引起了一场关于索菲亚学说的神学争论。如果说圣三位一体的三个位格都参与了创造世界,那么作为第四个位格的索菲亚与创世有什么关系?布尔加科夫认为,世界就是在索菲亚里被创造的。“世界在索菲亚里的产生是整个三位一体的每一个位格的行为。”^② 索菲亚通过参与创造世界,展示了上帝的秘密,赋予世界以秩序。和索洛维约夫一样,布尔加科夫承认索菲亚的女性品格,“这个永恒的女性在其形而上学的意义上意味着什么?她是被造物吗?不是,她不是被造物,……尽管索菲亚不是绝对者或上帝,但是她拥有直接来自上帝的东西,或者说她绝对地拥有这些东西,她摆脱了陷入虚无的可能性,只有世界的存在才可能陷入虚无。所以我们甚至不能给索菲亚以存在,至少不能赋予她适用于世界的存在意义上的存在,尽管索菲亚是被造世界的直接基础。……索菲亚位于上帝和世界之间,她处在存在和超存在之间,既不是存在,也不是超存在,或者她同时是存在和超存在。”^③ 索菲亚不仅摆脱了存在的限制,而且还摆脱了时间和空间的限制,因此,索菲亚是永恒的。在这个意义上,索

① 布尔加科夫:《不灭的光》,第186页。

② 同上书,第187页。

③ 同上书,第188页。

菲亚就是柏拉图的“理念世界”^① 这个类比使得索菲亚的意义更加明确,索菲亚原来是世界的原型,是万事万物的理念、形式。布尔加科夫认为,在古希腊,哲学就是爱智慧的意思,所以那个时代的哲学家们都在寻找智慧,他们在数(毕达哥拉斯派)、理念(柏拉图)、创造的形式(亚里士多德的隐德来希)等观念里找到了这个智慧。

索菲亚是永恒的,因此在创世之前就应该包含在上帝之中。上帝就是在索菲亚里创造世界的。《圣经》上说:“起初神创造天地。”^② 布尔加科夫认为,这个“起初”,就是“在索菲亚里”,“通过索菲亚”,“在索菲亚的基础上”,“用索菲亚”的意思。^③天和地分开后,自然地就分出了天上的索菲亚和地上的索菲亚,但关于这个区分,布尔加科夫的观念是含混的。在后来的神学思想发展中,这个区分逐渐地被统一所代替。

4. 关于索菲亚学说的争论

1927年,忠于君主政治和罗曼诺夫王朝的卡尔洛夫兹(塞尔维亚)主教公会指责布尔加科夫的神学学说有现代化的倾向。1933年布尔加科夫神学大三部曲中的《神的羔羊》出版,他再度遭到强烈指责,这次主要是来自莫斯科教会方面。1935年9月7日,莫斯科教会作出决定,把布尔加科夫学说判为异端,这在俄罗斯思想史上实属罕见。在这份由当时的代理牧首,莫斯科都主教谢尔盖签署的决定里明确指出,布尔加科夫学说中

① 布尔加科夫:《不灭的光》,第192页。

② 《创世记》1章1节。

③ 布尔加科夫:《不灭的光》,莫斯科1994年俄文版。

的个别观点是“与教会学说明显矛盾的,有时是重复了教会已经审判了的异端学说。但布尔加科夫学说的特征还不在于这些个别的矛盾之中,因为这只是他的整个体系的个别细节,只是他的基本原则的直接结果,他的关于神的圣智慧——索菲亚学说就是建立在这个原则之上的。这个原则自身不是教会的,在其上建立的体系是如此地独立,以至于或者可以取代教会的学说,或者让位给教会学说,但与教会学说融合是不可能的。”^①“从总体上说布尔加科夫的体系与最初几个世纪半多神教和半基督教的学说、与诺斯替教的学说类似。而且,关于智慧、逻各斯或上帝与被造世界之间的中介的学说也是诺斯替教派的基本问题。”^②在这个决定里对布尔加科夫的学说提出了三点原则性的指控:第一,它破坏了三位一体教义。三位一体是基督教的最基本教义之一,根据这个教义,上帝在实质上是统一的,但上帝有三个位格。从实质统一方面说,上帝是绝对单一的,是不可分割为部分的,但从三个位格的方面说,上帝拥有三个独立的意识主体,它们是不可混淆的,对人的意识而言,这是三位一体的秘密。布尔加科夫认为索菲亚是上帝中的第四个位格,尽管他一再声明这第四个位格与其他三个位格是不同的,但是毕竟无法清楚地表达这第四个位格到底同其他三个位格是什么关系,因此,索菲亚破坏了三位一体的统一性。第二,关于圣子和上帝之子的化身问题。按照基督教学说,圣子降生到人世,目的是要拯救堕落的人类。但是人的堕落根本不是上帝创世计划里

^① 转引自弗·洛斯基:《关于索菲亚的争论》,莫斯科1996年俄文版,第80页。

^② 同上书,第81页。

的必要内容。被造的人只是在理论上有着堕落的可能性,因为人是自由的。人是因为外部的诱惑,加上人的自由,结果堕落了。因此,可以说,尽管万能的上帝肯定预见到了人的堕落,但是人的堕落及上帝的拯救计划在某种意义上是偶然的。教会作出的决定指责布尔加科夫如下思想,即上帝为了化身才创造了世界的,人的堕落和拯救仿佛已经包含在创世计划里了。第三,关于救赎问题。基督教学说认为,主基督耶稣在十字架上受死,为的是拯救人类。但从人的方面说,罪人必须自己忏悔,靠信仰的行为重新回到主那里,这是人的圣化过程,这时基督耶稣在十字架上的痛苦行为才有救赎的力量。救赎的这两个方面都是必须的。布尔加科夫被指责为只承认神化,而不承认救赎力量。尽管这些指责都与布尔加科夫的索菲亚学说有关,但第一个方面主要是针对索菲亚学说的。最后,莫斯科教会关于布尔加科夫的学说而作出的结论是,第一,他的学说是东正教信仰教义的随意的和歪曲的解释,其中的某些观点重复了被教会审判了的异端学说,个别结论对教徒的宗教生活有害。第二,呼吁已经被布尔加科夫的学说所迷惑的教会人员及平信徒立即悔改。第三,关于布尔加科夫本人,他已经远离了莫斯科教区的东正教会,但暂时对他不做特殊的审判。以后看他自己的表现,教会决定是否同意他与教会交往。

对这些指责,布尔加科夫做了全盘否认。1935年10月,他写了一封《给都主教叶夫洛基的呈书》,为自己提出了四条辩解理由:第一,这是代理牧首谢尔盖个人独断的决定,他指责代理牧首和罗马天主教会的教皇一样专权;第二,这个决定没有根据,即在决定之前没有经过预先的神学讨论和争论;第三,教会对布尔加科夫的学说不够宽容;第四,关于布尔加科夫的学说

的评判不是根据他的《神的羔羊》等著作作出的。^①后来,参与这场争论的主要人物(站在教会一方)弗·洛斯基对布尔加科夫的反驳做了详尽的分析和驳斥。最后,为了解决这场神学争论,巴黎东正教神学院院长,都主教叶夫洛基建立了一个专门委员会,该会提交了一份对布尔加科夫有利的报告,结果,布尔加科夫才得以在神学院继续自己的教书生涯,这场持续了几年的神学争论也渐渐平息。布尔加科夫最终还是做了让步,他不再把索菲亚当作位格,却坚持索菲亚是可以“位格化的”,可以“成为位格的”,“有能力成为位格的”。这些改变都没有涉及布尔加科夫关于索菲亚学说的实质,他最终一直都在坚持自己的索菲亚学说。

布尔加科夫神学体系庞杂,涉及的神学问题十分广泛,而且他的神学思想是发展着的,在这个发展过程里,他首先注意的不是上帝问题,而是世界和人的问题,他是由宇宙走向上帝的,而不是相反。关于世界和人的关系问题,在基督教神学史上几乎没有重大突破,许多问题仍然悬而未决。索菲亚概念的引进无疑是解决这个问题的重要尝试。关于索菲亚的地位问题,索菲亚学说的坚持者们也没有统一的说法,对索菲亚学说的批判也往往过于简单化。

从自己的经历上说,布尔加科夫先后曾经是哲学家、宗教哲学家、神学家。最终,他身上仍然存在着这些方面的结合。几经波折后,最终他回到了教会的怀抱。他的信仰是十分虔诚的,但很少盲目性。他把自己的信仰等同于东正教会的信仰,并积极保卫这个信仰。西方人把他看作是东正教信仰的官方代言人。就

① 转引自弗·洛斯基:《关于索菲亚的争论》,莫斯科1996年俄文版,第9页

布尔加科夫本人来说,他的学说到底在多大程度上符合教会传统,这应该是个学术上的问题。然而,围绕他的学说进行的争论,却有许多非学术性的动机和因素。

布尔加科夫在神学上的主要功绩是对东正教神学作了总体上的表述,这个表述在西方具有很大的意义,因为西方人对东正教学说了解甚少。西方神学界主要是通过他的表述而认识俄罗斯东正教神学的。

二、津科夫斯基

1. 生平与著述

瓦西里·瓦西里耶维奇·津科夫斯基于1881年7月4日(旧历16日)出生在普罗斯库罗夫市(今乌克兰的赫梅利尼茨基市)的一个教师家庭,他是俄罗斯著名哲学家、神学家、宗教活动家、俄罗斯哲学思想史学家、教育家和文学研究家,在所有这些领域他都作出了突出贡献。受时代的影响,他也经历了一个由童年的宗教信仰向无信仰,然后又转向信仰的过程。在中学时,津科夫斯基曾坚持无神论,因此,1900年在基辅大学他选择了自然科学—数学系,1902年开始研究心理学和哲学,他自己承认,这个研究“给他打开了通向信仰的道路”,并且在这一年他“回到了教会”的怀抱。这个转向的主要原因之一是阅读东方教父的著作,特别是大瓦西里、神学家格利高里、尼斯的格利高里等人的著作,当然还有索洛维约夫的著作。1904年,他转入历史—语言系学习,1909年毕业,从1905年起参与基辅宗教和哲学研究协会的工作,后来(1910年)担任该协会主席。大学毕业后,津科夫斯基被留在历史—语言系,准备争取教授职位,此间,他和布尔

加科夫接近。1913—1914年,津科夫斯基在国外学习,先后到过德国、奥地利和意大利,回国后答辩硕士论文《心理学因果论问题》,并成为基辅大学心理学客座教授(1915—1919)。他认为1917年的革命是一场灾难,1918年的5—10月份,他担任了以斯科罗帕茨基为首的政府宗教部部长,但认为自己的政治活动是不成功的,关于这段经历,他写了一部回忆录——《执政五个月(1918年5月15日—10月19日):回忆录》。1919年,以斯科罗帕茨基为首的政府垮台后,津科夫斯基移居国外,先到南斯拉夫,1920—1923年在贝尔格莱德大学哲学系和神学系任教授,然后去捷克斯洛伐克,1923年由他倡议在捷克斯洛伐克召开了俄罗斯东正教青年大会,会上决定成立俄罗斯大学生基督教运动,他担任该运动的主席直到去世。1923—1926年,津科夫斯基任布拉格师范学院院长,最后定居法国。从1926年起,他一直是巴黎的圣谢尔盖神学院的教授,长期在哲学教研室任教,他是这所神学院的创建人之一。此外,他还组织了高级神学讲习班,这个讲习班持续了20多年。津科夫斯基积极参与教育方面的活动,1923—1927年,他主持俄罗斯国外学校事务教育局,1927年主编《宗教培养和教育问题》杂志(1927—1928年在巴黎出版),从1927年起一直到1961年,他担任《宗教教育通讯》主编。1939年,在战争开始前一天,他被法国权力机关逮捕,经历了14个月的监狱生活,这次经历显然影响了他一生最重要的决定:1942年3月,他接受了神职(大司祭)。1944年,在布尔加科夫去世后,津科夫斯基被选为圣谢尔盖神学院主任,他学术兴趣十分广泛,被誉为“东正教的博学者”,1962年8月5日在巴黎逝世。其主要著作有《俄罗斯思想家与欧洲:俄罗斯思想家们对欧洲文化的批判》(巴黎,1955)、《儿童心理学》(柏林,1923)、《自由的恩

赐》(巴黎,1928)、《论奇迹》(巴黎,1929)、《从基督教人学的角度看教育问题》(1934)、《俄罗斯哲学史》(两卷,巴黎,1948—1950)、《我们的时代》(巴黎,1955)、《论俄罗斯哲学中的虚假唯物主义》(慕尼黑,1956)、《护教学》(1957)、《二十世纪俄罗斯的教育学》(1960)、《果戈理》(巴黎,1961)和《基督教哲学基础》(两卷,美因河畔的法兰克福,1961—1964)等,此外还写下了大量的文章。

2. 世俗化及其根源

进入20世纪的人类在文化领域取得了巨大的成就,文化自身如此自信,仿佛它可以独自存在,靠自己的力量发展。确实,文化很少依赖于创造它的人,也远离了一般意义上的人,人已经无法驾驭这个文化。然而,“在我们的文化里没有统一,文化的各个领域不但相互分离,而且实质上它们之间没有任何联系。”^① 津科夫斯基认为,在文化里能够发挥统一作用的只有宗教信仰。当今文化自身缺少这个统一,成了某种中性的东西,不依赖于信仰,也不依赖于教会,这就是当今文化的基本原则。以丰富的文化而自豪的我们的时代实际上是“非宗教的和在宗教之外的”时代。文化的中性化是世俗化的集中体现。生活在世俗化世界的当代人为自己创造了各种神话,以满足人类心灵深处的内在需求,即宗教上的需求,主要有科学的神话、人道主义的神话、个人主义的神话、自由的神话等。

科学、技术是当今文化的支柱,文化的许多特征都是由科学

^① 津科夫斯基:《我们的时代》,见津科夫斯基著作选《俄罗斯思想家与欧洲》,莫斯科1997年俄文版,第309页。

和技术的成就而决定的。科学和技术的发展完全抛开了宗教,上帝的观念在科学界越来越淡化了,甚至成了科学发展的累赘。科学的观念征服了人的精神世界,不是因为科学的成就,而是因为科学的能力和威力,科学的自信。科学向人们证明,理性成熟了,并可以独立发展了,传统的理性和信仰的冲突被遗忘了。科学和在科学基础上发展起来的技术,几乎揭开了自然界的全部秘密,对人来说,已经不再有什么秘密了,不再有什么神圣的东西可言了。今天没有被认识的东西,明天一定会被认识。一切都是实实在在的现实,超现实的彼岸世界在人们的观念里已经淡化了。人类靠着科学和技术,自信地征服着大自然。万能的不是上帝,而是科学。如果人除了理性的需求外没有任何其他需求,那么科学和技术确实能够完全满足人的这个需求,时代就会义无反顾地前进,也不会有什么危机和病态出现。然而,“不幸的是,如果我们的理性使我们接近大地,那么我们的心灵和从前一样留恋天空;如果科学的发展使人树立了自信,产生对‘盲目的’自然界的统治感,那么,在我们的心灵里还有一种面对永恒,面对整个人间生命之短暂的不安,因为心灵需要的是不朽,是永恒的生命。”⁽¹⁾ 科学和技术原来是一个由人类理性所编造的神话,实际上它们根本不能揭开人类面临的所有的谜,更不能揭开存在的秘密,于是,唯物主义、实证主义和进化论等学说兴起,它们企图解决科学所解决不了的问题。津科夫斯基认为,这些学说不是由本来意义上的科学所产生的,它们的产生有其深刻的宗教根源和动机,就是为了解决科学和技术所解决不了的存在的秘密问

(1) 津科夫斯基:《我们的时代》,见津科夫斯基著作选《俄罗斯思想家与欧洲》,莫斯科1997年俄文版,第315页。

题。因此,这些学说尽管极力标榜自己的非宗教性,但它们却根植于人的深刻的宗教情感之中,“因为凡是提出某种绝对原则的地方,我们就已经同宗教发生了关系”。^① 比如彻底的唯物主义就是某种“信仰”,因为唯物主义的基础不是对物质的研究,而是对物质的信仰(洛帕京语)。就是说,唯物主义、实证主义和进化论等学说把相对的东西绝对化了(当作信仰的对象)。几个世纪以来,科学、技术成了人们崇拜和信仰的对象,唯物主义等世俗化学说成为时髦学说,然而它们的本质和目的是相同的,津科夫斯基概括说:“最近几个世纪科学和哲学生活的基本指向就是有意或无意地、公开或秘密地企图用另外一种学说来代替对存在的宗教理解,这种学说仿佛是建立在‘精确事实’的基础上,实际上只不过是随意的构造,其目的是‘使人们的意识摆脱’宗教的观念”。^② 遗憾的是,这些“新的信仰”是十分狂热的,尽管它们的寿命并不长久,常常是一种学说很快就被另一种学说所取代。“新的信仰”作为一种神话在当代世俗化的世界里获得了胜利。

唯科学主义在当今世界里占统治地位,但是当今时代并不完全靠科学而发展,当今世界赖以存在的另一个基础在道德领域。今天的道德领域里也存在着一种神话——人道主义的神话。众所周知,此前的西方世界在道德领域主要以基督教的道德为标准,基督教道德的顶峰是禁欲主义。这一切在当今时代都已经被推翻,人被解放了,人成了一切的中心,衡量一切的标准,这种人道主义呼唤对人的爱,而不是对上帝的爱。人道主义在欧洲人

① 津科夫斯基:《我们的时代》,见津科夫斯基著作选《俄罗斯思想家与欧洲》,莫斯科1997年俄文版,第319页。

② 同上书,第320页。

类的意识里很有影响,对人的信仰同样十分狂热。然而,这个人道主义完全与基督教道德对立,因为它要求远离教会,远离对上帝的信仰。并且人道主义最终将导致道德领域的反道德现象的产生,因为只靠人的力量行善的结果常常是恶,存在主义已经发现了这个问题。至于更具诱惑力的“美学的人道主义”,津科夫斯基认为它不过是“更成功的”宗教生活的代用品而已。

个人主义神话的产生与人的个性问题有关。津科夫斯基指出,尽管个人主义最先出现在文艺复兴时期,但西方社会从一开始就有利于个性的形成,只不过一直没有制定出关于个人主义的意识形态。这个意识形态的根源是罗马法,特别是所谓的“自然法”,它片面地强调人的自然本性,强调人的个性的独立性。康德已经提出了关于个性的绝对价值的学说。到了19世纪末和20世纪初,个人主义已经成了世俗化思想的基础,后来发展成为人格主义。人格主义更强调人的个性的精神侧面,但仍然是把人的个性局限在自身之中。人格主义是当代许多哲学流派和哲学家所钟爱的学说。个人主义最终演化出自我中心论。作为一种生活的立场,自我中心论不仅把人与上帝隔离了,而且把人与人隔离了,把人与自己隔离了,人成了绝对孤独的“个性”。关于人的孤独的问题,已经成了存在主义等哲学学派和心理学学派所关心的重要主题。个人主义企图在上帝之外,仅仅靠人的个性自身建立人间天国,这个天国应该以人为中心,而不是以神为中心,然而,这个神话也无法实现。

基督教以神为中心,以基督为中心,一切来自基督,无论是个性(上帝的形象和样式),还是自由。根据基督教的自由理论,自由只在基督的身体——教会里存在。世俗化的文化建立了一个完全与教会无关的自由理论和神话。历史上,为自由而斗争成

了历史发展的主线,是历史的主要内容。今天更是如此,人们在为各种自由而斗争,政治的、社会的、民族的等等。自由成了当代人新的信仰和追逐的目标,然而,这个自由的神话主要还是指向人的外在自由。当今对自由的信仰就是企图完全在上帝以外,在宗教以外寻找自由。然而,这种外在的自由是没有责任的自由,是放纵,这种自由就是,“没有上帝,什么都是允许的”(陀思妥耶夫斯基语)。实际上,人们并不喜欢内在的自由,把内在的自由当作“负担”,关于这方面的问题已经被陀思妥耶夫斯基等人所揭示(关于宗教大法官的传说)。人们甚至愿意把内在的自由“交给”别人,就是说,如此迷恋自由的现代人竟然把自由交给别人,甘愿做奴隶。

当代人为什么制造了这么多的神话?这个问题直接关涉到当今世界世俗化的根源,津科夫斯基对它进行了深入的考察。神话是多神教时代的产物,在基督教之前,人们为了认识存在的秘密而编造了神话,这些神话充满了宗教的内容,甚至还充满着诗情,能够提高人的精神境界。今天的神话尽管也是一些观念、信仰和感觉的综合体,却不是为了提高人的精神境界,而是为了满足人们的感觉得,无论在内容上,还是在形式上,今天的这些神话都是贫乏空洞的,没有色彩的。不过,津科夫斯基指出,在今天的神话里,还是那些具有宗教色彩的神话最有生命力,“那些表达宗教期盼,宗教体验的神话具有特殊的意义和‘魔法般的’力量”。^①比如,从18世纪开始的各类乌托邦,就是这样的神话,它们表达的实际上是基督教里的上帝的国的观念,只不过在完全

^① 津科夫斯基:《我们的时代》,见津科夫斯基著作选《俄罗斯思想家与欧洲》,莫斯科1997年俄文版,第313页。

非基督教的外表里。这里的原因很简单,因为正如费尔巴哈曾经揭示过的,人毕竟有“内在的宗教性”。当今的这些乌托邦和神话正是利用了人的内在宗教情感,但它们最终却消灭了人的宗教情感,导致世俗化,“这就是它们的矛盾的使命,一方面它们是宗教体验的表达,另一方面它们不能让我们的精神上升到超验的现实里。”^①无论是对科学技术的信仰,还是对人的崇拜,无论是对个性的颂扬,还是对自由的歌颂,最终都是远离上帝的乌托邦。正是它们成了当今文化的核心部分,它们就是当今时代世俗化的根源。此外,当代文化的世俗化还有哲学上的根源,这个根源可以追溯到托马斯·阿奎那。

3. 基督教哲学

哲学是津科夫斯基一生的兴趣所在,他的《俄罗斯哲学史》至今还是世界上研究俄罗斯哲学方面的经典著作。然而,他认为,纯哲学是不存在的。所谓的纯哲学就是独立于宗教的哲学,在他这里就是独立于基督教的哲学。哲学与基督教的结合构成了他的另外一个研究对象——基督教哲学。

西方的哲学源自于古希腊。在那里,哲学是个包罗万象的体系,哲学思想涉及到精神生命的所有领域。一般都承认,古希腊哲学也是一种与当时的宗教观念相适应的神学。古希腊的哲学产生于神话观念,神话色彩自始至终存在于古希腊哲学里,哲学思想和神学思想是不可分割的。基督教从古希腊继承了哲学这笔遗产(起初十分谨慎),为了护教的目的而广泛地利用其中的

^① 津科夫斯基:《我们的时代》,见津科夫斯基著作选《俄罗斯思想家与欧洲》,莫斯科1997年俄文版,第313页。

有益成分。特别是在东方的基督教世界里,教会毫不犹豫地吸收古希腊哲学和科学中一切有利于自己的东西,与此同时把这一切都“教会化”了。最明显的例子就是大瓦西里的《六天创世说》,还有尼斯的格利高里、伪狄奥尼修斯等。希腊教父们利用希腊哲学护教,已经成了一种典范,基督教的许多基本教义都是他们在与异端的斗争中,利用希腊哲学的武器而制定的。“在这里,纯粹的神学没有同科学和哲学思想分离。神学不仅凌驾于一切之上,而且还是最高的标准:它在不破坏思想自由的前提下,照耀着和启发着思想,如同完整真理照耀和启发所有的部分真理一样。”^① 哲学和神学在这里,如同君士坦丁大帝所建立的教会与国家的和谐关系一样。

在西方基督教世界里,情况完全不同。世俗的学说(科学和哲学)起初也被教会化了,尽管是很表面的,比如,在奥古斯丁神学里,哲学和神学很难明确地区分开来,9世纪的爱留根纳的哲学尽管是纯哲学,但也是西方神学史上的重要成就。到了12世纪,情况发生了根本性的变化,因为亚里士多德被“发现”了,他改变了整个西方神学的命运。基督教世界一方面不能仅仅因为他的学说是在基督教以外建立的就完全拒绝他,另一方面也不能完全接受他的学说。于是,时代要求对亚里士多德的学说进行分析整理,把其中的哲学思想和神学思想区分开来。大阿伯拉尔已经开始了这项工作,托马斯·阿奎那彻底地完成了这个任务。他把理性和信仰、哲学和神学彻底分开,尽管他声明神学相对于哲学的优先地位,但他已经赋予了哲学独立的地位,从此,哲学

^① 津科夫斯基:《基督教哲学基础》,见津科夫斯基著作选《基督教哲学基础》,莫斯科1996年俄文版,第10页。

可以独立地发展了,人类的自然理性可以独立地发展了。纯哲学,即独立于基督教的哲学出现了。结果,古代统一的世界观被破坏了,人类的精神走向了分裂。津科夫斯基指出,“托马斯的全部错误在于,他把‘自然理性’当作是静止的概念,然而,基督教世界里所关心的完全不是要‘基督教式地’利用理性,而是在教会里补充和改变理性。对基督教来说,理性不是完整的精神世界的‘低级’层次,而是一个活生生的领域,教会的恩赐之光应该渗透到这个领域里。把理性和信仰分开,把哲学和神学分开,这就意味着把启示之光仅仅局限在精神里的面面向上帝的领域,这就意味着承认教会里的生活并不能给我们开辟一条通向改变我们的被原罪玷污了的全部本质的道路。”^①从托马斯开始,哲学独立于神学和宗教,在这个基础上,整个文化也开始摆脱教会的控制,走向世俗化。当今世界文化世俗化哲学上的根源就在这里。当代的托马斯主义者继承了托马斯的遗产,他们如此地区分基督教与哲学,甚至不承认有基督教哲学存在。新教在对待哲学和神学的关系上,与天主教有很大的区别,但新教也加深了理性和信仰之间的裂痕,并认为它们之间的鸿沟是不能被克服的。因此,哲学和神学的任何联合都是不可能的,“基督教哲学”如同“基督教的物理学”或者是“基督教的数学”一样是不可能的。天主教和新教都否定基督教哲学的可能性,但出发点不同,“天主教的立场是由这样一种需求决定的,即要保护神学不受‘独立的’哲学的攻击和批判,为此,根据占统治地位的观点,就需要给‘独立的’理性划定一个‘法定的’活动范围,仿佛这样就可以限

^① 津科夫斯基:《基督教哲学基础》,见津科夫斯基著作选《基督教哲学基础》,莫斯科1996年俄文版,第14页。

制理性,使它不能走出给它划定的界限。”^①新教的出发点是“因信称义”,“只靠信仰”,并把这个原则扩展成为认识和解释人的普遍原则。“只不过在这里所说的不是同‘自然理性’的和解问题,而是对它进行宗教上的否定;所以,自然理性就得以利用无限的自由,因为反正一样,由自然理性出发是没有任何通向启示的道路的。”^②理性和信仰没有任何结合的必要性,基督教与哲学没有任何结合的必要性。基督教哲学真的不可能吗?

津科夫斯基认为,基督教哲学是可能的,而且是必要的。他一生都在建立基督教哲学,这个企图既有西方思想的挑战,也有东正教传统的根源。“与西方基督教的两个流派所坚持的立场不同,我们保卫基督教哲学的思想,因为我们坚决反对信仰和知识的分离,这个分离在西方出现的相当晚,而且它证明了基督教意识的软弱无力,但在东方这种分离从来没有发生过。”^③东方基督教在这个问题上的观点,可以追溯到使徒时代,他们一直在强调要对理性进行改变,特别是使徒保罗,他是个十分有教养的人,但坚定地宣传要对理性进行改变。教父时代的东方基督教也广泛地利用非基督教世界一切有益的东西,只要它不与基督教的基础发生冲突。只是西方的理性主义给基督教利用非基督教遗产制造了许多困难。在这个背景下,基督教哲学更显得必要。

津科夫斯基把知识问题看作是一切哲学的基础。但他不满意近代哲学关于知识的理论,因为所有这些关于知识的理论都是在哲学与宗教脱离的时代建立的,即在世俗化的时代建立的。

① 津科夫斯基:《基督教哲学基础》,见津科夫斯基著作选《基督教哲学基础》,莫斯科1996年俄文版,第19页。

② 同上书,第20页。

③ 同上书,第21页。

作为一个基督教思想家,他所关心的问题是,“应该如何从基督的角度来思考知识?”^① 尽管这个思考的出发点是基督,但作为一种哲学思考,还应该有什么哲学的方法。在方法上,津科夫斯基自己承认,先验论对他的这种思考影响很大:他建立基督教哲学的目的“是尽可能地使哲学思想回归到从基督教意识的深处产生的对世界的直观和对人的理解”。^② 关于基督教哲学与教义学的关系,津科夫斯基说:“教义学是信仰的哲学,而基督教哲学是从信仰里出来的哲学。”^③ 他把自己的基督教哲学体系分为三大部分,即认识论,形而上学和关于人的学说。认识论就是关于知识的问题,关于如何获得真理的问题,在这里他反对认识论上的个人主义,“基督教教导说,真理不向个性的理性启示,而是向教会理性启示,因此,应该在教会概念里寻找认识的形而上学基础,在这里,认识依赖于绝对,绝对同时就是存在的创造者。只有这样才能解释认识的现实性。但‘教会理性’的概念则只能从基督是教会首领的学说出发才能获得解释。我们走向了对知识的基督中心论的理解,即承认塑造理性并控制认识过程的那个闪光的力量来自于基督。”^④ 在形而上学部分里,主要的原则是关于存在的被造性质的学说。“存在的规律不可能偶然地或自然而然地产生,存在的规律只是存在的那种‘合理性’的显现,是上帝的创造力量把这种‘合理性’‘放入’存在之中的。存在的这个‘合理

① 津科夫斯基:《基督教哲学基础》,见津科夫斯基著作选《基督教哲学基础》,莫斯科1996年俄文版,第7页。

② 同上书,第7页。

③ 同上书,第22页。

④ 津科夫斯基:《俄罗斯哲学史》,两卷4册,列宁格勒1991年俄文版,第二卷第2册,第252页。

性’是由上帝用来奠定世界基础的那些‘理念’决定的,但是,应该把世界中的理念和上帝的理念区分开来。”^①此外,在关于存在的形而上学里,必须用到“原罪”的概念,这个概念是与使徒保罗的宇宙论一致的。^②原罪的概念可以解释自然界里的偶然性的破坏力量,这个偶然性就是自然界原始和谐的被破坏。在形而上学的意义上,人最能揭示原罪的行为。“人身上的身体、灵魂和精神的活生生的统一之完整生命将被死亡给破坏,但不能彻底地被消灭。人在上帝的国里的复活将恢复死亡时所丧失的生命之活生生的完整性。在人间,人的路就是‘十字架’(根据主的教导,每个人都有‘自己的’十字架,这就保证了每一个个性的不可比性和独特性),十字架是内在的法律,根据这个法律可以恢复人身上被丧失了的完整性(这个完整性是不能被彻底摧毁的)。由此可以理解,人身上的核心问题是他的道德生命;摆脱‘心理’运动的控制,鼓舞和更新人的全部本质,同时就是我们为在人身上的永恒生命的胜利所做的准备。”^③

4. 护教学

作为坚持东正教传统的基督教思想家,津科夫斯基把护教看作自己的使命,像东方的教父一样,他也利用哲学来为基督教信仰辩护,其最著名的神学著作就叫《护教学》。津科夫斯基在信仰上是积极的,他利用一切可以利用的手段来保卫基督教学说,保卫基督教信仰和教会,抵御来自各个方面的对基督教的攻击,

① 津科夫斯基:《俄罗斯哲学史》,两卷4册,列宁格勒1991年俄文版,第二卷第2册,第252页。

② 《罗马书》8章19—23节。

③ 津科夫斯基:《俄罗斯哲学史》,第二卷第2册,第253页。

特别是在当代,这些攻击是很“顽固的”,有时是“残酷的”。“不能不承认,基督教现在处在被围困之中;对于那些没有丧失对救主基督的信仰的人,对于那些寻找真理并渴望按照真理生活的人,他们因此不应该仅仅是认识和理解基督教的学说而已,他们还应该善于保卫它不受攻击和指责,不受不公正的批判。谁像相信真理那样相信基督的学说和事业,他就不应该惧怕这些攻击;根据使徒彼得的话(《彼得前书》3章15节),我们应该时刻准备回答对我们心中的盼望提出疑问的人。”^①

信和不信,信仰和怀疑一直伴随着基督教的历史。基督自己一生都在宣传天国的福音,而且一直都遭到反对和怀疑。和基督最近的那些人也经常对基督的学说发生怀疑,甚至许多人最终远离他而去。信仰的道路是十分艰难的,是需要奉献的,这个奉献必须是完全的,而不是部分的。对于缺乏内在完整性的人来说,信仰之路更难。津科夫斯基指出,在信仰上,还有一个危险,即人们常常产生“善意的怀疑”,其原因是人的理性的局限性,人的意识不能容纳超越理性力量的事物。尽管这些怀疑对许多人来说都是不可避免的,但毕竟是“罪恶的,因为我们服从这些怀疑,不再寻找完满的真理,精神上满足了,在自己的怀疑中安宁了,即陷入精神上的迷梦。”^② 在当今时代,陷入精神迷惘的人很多,他们不再有精神上的需求,以科技进步为标志的当代文化对人的精神世界起的是一种安眠的作用。这是时代对护教学提出的挑战。

① 津科夫斯基:《护教学》,见津科夫斯基著作选《基督教哲学基础》,莫斯科1996年俄文版,第307页。

② 同上书,第308页。

护教学的主题因时间和地点的不同而有所变化,在 18 世纪和 19 世纪初的时候,护教学所面临的主题是基督教与当时迅猛发展的自然科学的关系问题,这个问题的尖锐性直到 19 世纪中期都没有减弱。此后,科学和基督教之间开始分离,但又出现了新的问题,即基督教和其他宗教的关系问题,也就是关于基督教在历史中的地位问题。这里的关键问题还是关于基督的问题,在这方面,基督教至今仍然受到严厉的攻击。此外就是教会问题,教会受到来自各个方面的攻击,如对教会的活动,对教会里的活动家的错误和罪过所进行猛烈攻击,甚至提出“没有教会的基督教”等等。但是,理性和信仰的关系问题一直是护教学的核心问题。这个问题在西方经历了复杂的过程,众所周知的结果是理性获得了独立的地位,并且在理性基础上建立起来的一切(以文化为主体)都具有了独立性,与教会无关,与教会的信仰无关,这一切都是理性主义的成就。理性主义就是世俗化的根源。

面对自然界,人类拥有两类无疑的认识方法,一类是建立在理性的基础上,一类是建立在经验的基础上。在人类实际的历史发展史上,理性主义方法最先被利用,经验主义方法到 16 世纪末才被欧洲人所发现。但是,经验方法对人类科学的发展起到了决定性的作用,科学上的几乎所有主要成就都应该归功于经验方法。无论是经验方法,还是理性方法,都是认识的强有力的方法,然而,理性主义居功自傲,过高地估计自己,无理地要求完全的自由和独立。基督教是如何对待理性的呢?

津科夫斯基指出,理性的功劳是不可磨灭的,基督教对理性的评价非常高,甚至可以把基督教称为“理性的宗教”,福音书里

把上帝之子基督称为“逻各斯”^①，这个“逻各斯”就是“言”、“道”和“理性”的意思。在基督教里，一切都是合理性的，没有任何是反理性的东西，在这个意义上，基督教是超理性的，但绝不是不合理的。尽管如此，基督教还是强调对理性的改变，因为理性自身不是绝对的，不是自足的，相反，理性自身有许多局限。津科夫斯基指出理性至少有三大局限，第一，理性不能穷尽一切，无论是自然界里，还是人身上，都有“非理性的”东西，“理性之外的”东西。在对自然界进行理性化的时候，总有一些不能被理性化的东西，歌德就曾说过，自然界不能不留痕迹地完全被理性化。物理学和化学已经证明，有许多自然现象是不能完全用机械的因果关系来解释的。津科夫斯基还提到个体化原则，根据这个原则，任何事物和个体都有自己的独特性，面对这个独特性，理性主义无能为力。在人身上也一样，有许多理性之外的东西。很多关于人的知识是理性所不能解释的，也是不依赖于理性的，这些东西属于我们的心，属于我们的感觉和直觉所面对的范围。我们的心所提供的那些知识，我们的理性几乎是一无所知。第二，理性在自己的结构上也是有局限性的，这一点最明显地体现在康德所发现的二律背反之中。第三，“理性的力量是我们的整体的精神之功能，这个力量一旦离开精神的整个生命，理性自身就会受到损害。”^② 理性依赖于人的整个精神生命，这是基督教关于认识的基本论断。个人的理性不能认识存在的秘密，只有全体人的理性，或用津科夫斯基的话说，教会的理性才能认识存在的秘密，才能认识完整真理。

① 《约翰福音》1章1节。

② 津科夫斯基：《我们的时代》，第322页。

理性的自信还表现在它不承认任何超越理性的东西,特别是不承认奇迹。理性无法理解奇迹,但理性也同样无法否定奇迹。津科夫斯基证明,甚至在因果关系的世界(理性的世界)里也存在着奇迹。一般地所理解的奇迹,即在因果性以外的奇迹,是指神性的奇迹,原则上不遵循因果关系。理性最不能理解的就是基督教里的救主基督复活的奇迹。基督的复活确实不能在“自然的秩序”上获得解释,因为人类堕落之后就不知道真的有永生,连基督的门徒开始的时候都不相信基督的复活,甚至当其他门徒都相信基督复活的时候,多马还是不信,只是当见到了复活的基督后,他才真的相信。因此,是否相信基督的复活是基督教信仰的试金石。著名的俄罗斯作家托尔斯泰就不承认基督复活的教义,而且,在基督教世界里不承认基督复活的何止托尔斯泰一人?实际上,基督的复活是奇迹,这个奇迹超越了因果关系,是不能用理性来理解的,这是信仰的对象。

信仰是人的精神力量之一。理性和信仰同属人的精神世界,它们内在地是统一的,这是基督教关于理性和信仰的基本观点,“基督教承认理性的权利,但也承认理性的局限性。基督教否定的只是理性的‘独立性’;理性的局限性使理性不能凌驾于信仰之上。信仰使理性的作用更加清楚,在理性靠自己的力量不能解释的领域给理性以补充。我们的信仰也谈论超理性的真理,在这里我们应该谦虚地承认理性的界限。基督教的道路是连结信仰和知识,而不是使它们对立,这不仅是针对不可见的世界,而且也针对在经验中认识的可见世界。”^①

① 津科夫斯基:《我们的时代》,第342页。

5. 教会论

教会论是津科夫斯基护教学的重要部分。基督教的信仰需要保护,但在实践上,更需要保护的是基督教教会,因为基督教信仰不能没有教会,否定教会就是否定基督教信仰自身。对基督教的实际的否定往往都是从否定教会开始的,而且世俗化的主要趋势就是脱离教会。对教会威胁最大的就是“没有教会的基督教”的思想和教会的分裂状态。

津科夫斯基发现,信徒脱离教会有两方面的原因,一个是个人的原因,一个是由于各种原因而导致的对教会的批判,与教会的斗争。个人离开教会,一般是出于心理上对教会表面生活的反感,比如对教会的组织形式,特别是对神职人员的行为不满等,这些都能引起人们对教会的冷淡,最终离开教会。津科夫斯基承认,确实有许多神职人员的行为不但不能代表教会,反而有损于教会精神。但是,作为一名基督徒,不能把神职人员与教会完全等同,不能把教会里的形式上的东西与教会自身等同。因此,神职人员的不正当行为不能成为离开教会的理由。“我们不否认,神职人员常常没有达到应有的高度,但主要的不幸不在这里,而在于绝大多数信徒的教会意识薄弱。这就是‘没有教会的基督教’意识的主要原因……”¹ 教会存在于历史之中,因此,作为基督身体的教会有神性的一面,也有人性的一面,教会人性的一面尽管在历史上代表的是教会,但是不能把这个方面与教会完全等同。

关于对教会的指责和批判,津科夫斯基指出,主要有三个方面,一个是教会和自由的关系,一个是教会与社会经济关系,最

1. 津科夫斯基:《护教学》,第492-493页。

后一个是教会与国家的关系。人们指责历史上的教会压制自由,认为教会里没有自由,只有权威。这个指责主要是针对西方天主教会,在那里,权威确实是主导的。俄罗斯思想家们曾经对此作过严厉的批判,特别是霍米雅科夫等斯拉夫派分子。霍米雅科夫甚至指出,教会不是权威,权威的概念不能用于教会。对此津科夫斯基提出了自己的看法,他认为,教会就是权威,但这里的权威是与权力不相关的,“教会当然是最高权威的载体,但这是因为在教会里存在着真理,在教会里居着圣灵”。^①西方天主教会把教会的权威与世俗权力联系起来,用权威压制信徒,最终遭到反抗,产生了著名的宗教改革,原因就是信徒要自由,即被天主教会剥夺了的自由。实际上,天主教会确实压制了信徒的自由,但那是以神职人员为代表的阶层对信徒的压制,而不是作为基督身体的神圣教会对他们的压制。真正意义上的教会不可能压制自由,相反,只有在教会里才能有真正的自由。教会里的自由是来自于基督的自由,是恩赐的自由,与自然的自由有本质的区别,人身上的自然的自由被原罪所污染,因此,人的自由是软弱的,无力的。只有在教会里才能获得真正的恩赐的自由。

在社会经济关系方面,教会遭到的指责是,教会保护的是富人,而不是穷人,教会建议穷人的是忍耐和服从。在教会与国家关系方面,教会遭到的指责更为严厉,比如,说教会保护有权力的阶层,不关心受权力压迫的人。津科夫斯基指出,这些指责无疑有其合理的一面,因为教会活动家和教会的代表们确实在这 些方面犯下过许多罪恶和错误(特别是西方教会)。然而,教会自身因这些罪恶和错误所遭受的损失和痛苦更大,教会在历史上

^① 津科夫斯基:《护教学》,第500页。

经历了无数的痛苦与灾难。“教会的历史道路就是这样,基督的教会进入历史之中,体现在教会等级和教会制度之中,也进入信徒的内心世界,因此,教会时时处处遇到阻力、歪曲和戏弄,这些阻力正是来自接受教会为他们提供的恩赐的那些人。所以,不是教会僵化或有罪,而是我们这些教会秘密的活生生的载体变得僵化了,有罪了,变得狡诈了。”^① 所以,这些指责尽管有合理之处,但不能作为脱离教会的理由,不能证明“没有教会的基督教”是合理的。

基督教信经里说,我们信统一的教会。在理论上,基督教教会的首领是基督自己,这是教会统一的根源。但是,历史上的基督教教会却是分裂的。各个分裂的教会都强调自己的教会站在真理的一边,其他教会都是对真理的偏离,并且为了证明自己的真理性,各自都找到了自己的“证据”。津科夫斯基无疑认为东正教会是唯一真正的基督教教会,他的证据是,“在东正教会里没有增加任何新的学说;东正教会坚持七次大公会议所表达和确定的教义。它以此区别于罗马天主教,在天主教里承认新的教义(关于教皇的永无谬误的教义,关于‘无污染受孕’的教义)。”^② 这些新的教义是天主教会自己独自制定的,没有东正教会的参与。在东正教会看来,这些新的教义最多只是神学上的意见,无论如何不能算作教义。而且,关于教皇永无谬误的教义是在1854年通过的,是个“完全新的教义”。这些新的教义是东西方教会联合的最大的障碍。因此,津科夫斯基指出,东正教会同罗马天主教会的联合有两个条件,“罗马方面必须放弃永无谬误的

① 津科夫斯基:《护教学》,第544—545页。

② 同上书,第536页。

教义和在教会里的外部统治地位的原则,必须承认新的教义(和圣子,关于圣母无污染受孕)只是‘神学理论’,它们应该在未来的真正的大公会议上被讨论。”^① 尽管基督教教会的统一被破坏了,但没有被彻底摧毁,还有恢复的可能性。新教的情况十分复杂,因为新教自身就是个复杂的现象,其中包括路德宗、加尔文宗等,每个宗派里还有许多分支。新教把基督教简化到难以辨认的地步,比如路德宗只承认七件圣事中的两件(洗礼和圣餐礼),否认圣传,只承认《圣经》。实际上,路德宗只能算作是有自己信念的团体而已。此外在路德宗里盛行理性主义和个人主义,这些都是分裂的根源。津科夫斯基认为,即使如此,路德宗也不是完全不能与东正教会联合的,因为他们毕竟以圣三位一体的名义洗礼的,因此他们的洗礼具有充分的力量。只要他们放弃自己的谬误,东正教会是完全可以接受他们的。

教会的分裂是罪过,是“历史上的基督教”的终结,基督教世界应该联合。津科夫斯基一方面自己积极参加教会联合运动,即教会合一运动,另一方面对过去的教会提出了严厉的谴责。他认为历史上的教会在教会分裂方面,在教会与生活、教会与文化的分裂方面都犯下了罪行,因此,他呼吁教会应该忏悔。历史上的基督教没有完成自己的真正使命,这是历史的现实,“对基督教各民族(无论是西方,还是东方)的这个历史现实,首先应该负责的就是教会自身。只有对自己的冷淡、法利赛主义和冷酷进行忏悔,教会的人们才能使教会摆脱玷污教会机体的那些罪过。”^②

津科夫斯基神学的重要部分是对世俗化的批判。世俗化问

① 津科夫斯基:《护教学》,第539页。

② 津科夫斯基:《我们的时代》,第344页。

题是俄罗斯宗教哲学家和神学家所关心的共同主题。作为具有深厚的哲学素养和神学直觉的俄罗斯哲学家和神学家,津科夫斯基一生都在关注世俗化这个主题。他把整个欧洲的文化危机与世俗化联系在一起,他的《俄罗斯思想家与欧洲》一书的副标题是“俄罗斯思想家们对欧洲文化的批判”。对欧洲文化的危机,弗兰克用“偶像的毁灭”来形容,别尔嘉耶夫用“人道主义的危机”来形容,而施本格勒(1880—1936)则用“欧洲的没落”来形容。津科夫斯基认为,欧洲文化是“世俗化的文化”,在这个文化里存在着不断加强的宗教冷淡主义。他对欧洲文化世俗化的根源进行了深刻的剖析,在对世俗化的批判方面,他对俄罗斯其他流亡的神学家产生了深刻的影响,几乎所有的俄罗斯流亡神学家都关心这个问题。

津科夫斯基没有仅仅停留在对世俗化文化的批判上,他还积极地建立自己的学说,以便与世俗化的文化对抗。在这方面他曾经提出过一个宏伟的计划,打算写一个基督教哲学方面的三部曲,第一部就是已经出版的《基督教哲学基础》,第二部是研究基督教宇宙论的,第三部是研究基督教人学的。^①他认为基督教意识对这三个领域尽管有许多论述,但都不成体系。教父时代的主要任务是制定基本的教义,即使在教父神学的鼎盛时期,也没有能够建立系统的基督教宇宙论和人学理论。这给教会带来了严重的后果,在宇宙论和人学领域出现的众多非教会的学说影响了教会的意识,并产生了许多分歧。因此,他企图对这些领域进行系统化。从这方面说,津科夫斯基在俄罗斯神学史上的地位

① 津科夫斯基关于宇宙论方面的著作是否出版,不详。关于基督教人学,他写过一篇很长的论文。

是十分重要的,对俄罗斯东正教神学的贡献是突出的。他发现并努力去解决俄罗斯神学里的最基本的问题——神学思想缺乏系统性的问题(关于他的东正教人学思想见本书第四章)。

此外,津科夫斯基还是个热情的和思想深刻的基督教(东正教)的护教家,他在这方面也没有简单地重复前人的思想,而是大胆地利用自己广博的知识,几乎是利用“一切可以利用的手段”为基督教辩护。这是时代的要求,因为基督教,特别是东正教所面临的是完全新的世界,是个十分丰富的世界,因此不能再简单地重复前人的思想和方法了。无论是对世俗化的批判,还是护教,津科夫斯基在俄罗斯东正教神学史上都是个过渡性的人物,但这并不影响他的思想的深刻性。在他以后的俄罗斯神学家里,在哲学素养方面很少有超过他的。

三、凯林的神学思想

修士大司祭基普里安(俗名康斯坦丁·爱德华多维奇·凯林)于1899年5月11日出生在俄罗斯,并在这里开始接受教育,后移居国外,1921年毕业于南斯拉夫的贝尔格莱德大学法律系,1925年毕业于该大学的神学系,1927年在塞尔维亚剃度为修士,并在这里的教会中学教学多年,后去耶路撒冷担任俄罗斯传教团团团长,1936年去巴黎定居,在圣谢尔盖东正教神学院任教,讲授希腊语、教牧神学、礼拜学和教父著作研究等课程,此外,他还主持位于巴黎附近克拉玛尔以功德等于圣徒的皇帝君士坦丁和叶连娜命名的教堂,1945年4月8日,凯林通过了博士论文《圣格利高里·帕拉马的人学》的答辩,成为教会学科的博士。1960年2月11日,凯林在克拉玛尔逝世。其主要著作有

《圣餐礼》(巴黎,1947)、《圣格利高里·帕拉马的人学》(巴黎,1950)、《东正教教牧服务》(巴黎,1957)、《礼拜学:圣歌学和节日学》(巴黎,1964;莫斯科,1999)、《教父文化的黄金时代:四世纪东方教父的生平与学说》(巴黎,1967)、《礼拜神学讲义》(莫斯科,1999)等,此外还有翻译的著作,如《教父著作选译》(巴黎,1957)等。凯林还就各类宗教题目写了大量的文章,在许多东正教和非东正教的学术中心讲学和作报告。

凯林是俄罗斯流亡神学家中较早注意研究帕拉马思想的人之一,是帕拉马学的著名代表之一。从40年代初开始,凯林就对帕拉马思想的许多方面进行了研究。在《圣格利高里·帕拉马的精神前辈》(1942)里,凯林把帕拉马的学说和伪狄奥尼修斯、忏悔者圣马克西姆、新神学家圣西梅翁,以及其他一些东正教的神秘主义神学家们的神学思想进行了比较,企图从中找到教会神秘主义的实质特征。他发现,在教父用语中没有“神秘”一词,这个词是从西方来的,在教父语言中与该词最接近的是“获得圣灵”,是一种对超凡脱俗状态的渴望。西方所理解的“神秘”与东方传统是格格不入的。东方教父所理解的“神秘”(或“洞察秘密”),应该建立在否定神学的基础上。神秘主义者有自己独特的语言,这种语言区别于神学家的语言,凯林指出,“神秘主义者之间,比神学家之间更容易相互理解。”^①

凯林对帕拉马神学研究的最著名的著作是《圣格利高里·帕拉马的人学》,这是他的博士论文。在对帕拉马神学的研究方

^① 转引自西多罗夫为凯林的《圣格利高里·帕拉马的人学》所写的前言,见《圣格利高里·帕拉马的人学》,巴黎1950年俄文版,莫斯科1996年影印版,前言,第16页。

面,这是第一部全面阐释其人学的著作,而人学是他的神学思想里最重要的部分,也是人们研究得最薄弱的部分。凯林的这部著作有许多独到之处,首先他是在帕拉马的整个神学体系里研究帕拉马的人学的,其次,他是在整个东方教父的传统里研究帕拉马的人学的。全书分为两个部分,第一部分(历史概述)实际上不是专门研究帕拉马的,作者一方面对帕拉马所处时代的整个文化历史背景进行了概述,另一方面对整个东方教父关于人的学说进行了历史性的概述,这个部分在教父学研究方面是很有价值的。第二部分(体系化)所探讨的四个问题是:帕拉马的神学学说;人的本质和人的构造(论人的象征性);上帝的形象和样式(人和天使);人的神化。帕拉马人学的特点是,通过研究人身上的上帝的形象来达到对上帝的认识,尽管上帝在本质上是不能被认识的。凯林对帕拉马人学的主要特征概括道:“在此世和理念世界之间,在人和上帝之间,存在着深刻的和永恒的类似。它们之间靠着有机的接近联系联结着。如果就上帝的本质来说,关于上帝我们只能沉默;如果任何定义都不适合上帝,那么,此世和人却能够反映上帝。我们看看被造物的面貌,在被造物里我们能够发现被造物存在的创造性的和艺术的逻各斯,这些逻各斯所反映的就是上帝的逻各斯。我们看看人,在他的内在世界里,在他的‘心理现象’里,我们能够看到神秘的暗码,它的逻各斯反映着永恒的逻各斯,人就是按照这个永恒的逻各斯被造的,反映着圣三位一体,我们的精神以及三一的生命就是按照三位一体的样式生存的。”^①通过对帕拉马的人学的研究,通过对整个教

① 凯林:《圣格利高里·帕拉马的人学》,巴黎1950年俄文版,莫斯科1996年影印版,第348页。

父关于人的学说的考察,凯林作出了自己的结论:人在上帝面前,应该对上帝在永恒中赋予人的那个意图负责,人应该回应上帝的这个意图,而且是自由地、创造性地回应,即在自己的精神领域、道德领域、智力领域和美学领域里进行积极的和自由的创造。神人自己说,他是“道路、真理和生命”,那么这条路将引向何处呢?答案只有一个:神化。

人的使命是神化,这是凯林在研究帕拉马和整个教父关于人的学说所获得的最重要的结论。在他看来,这是对人的唯一正确的理解。这个理解在东方教父学说里已经有了明确的阐述,尽管尚不系统,却已展示其基本思路。然而,在教义上,关于人的学说一直是个薄弱的领域,由于“在教会生活中,没有产生过关于人的异端,所以,没有在教义上制定东正教的人学。”^①关于人的个别方面的问题几乎都被教会的教父们涉及了,比如:人的来源、人的组成、人的使命、自由问题、责任问题、创造问题、人与神的类似性问题、人与教会的联系问题以及人与堕落世界及天使世界的关系问题等。但是,对这些问题的综合性的研究和结论,教会的教父们并没有提供。凯林认为,这不但不意味着综合性的研究不重要,相反,这给今天的神学家们开辟了广阔的创造前景。

凯林认为,建立东正教人学是十分必要的,他反对新教神学家哈纳克对东正教建立人学和宇宙学的指责,哈纳克认为这种企图减低和破坏了福音书的伟大和简单性。凯林则认为,哈纳克的论点将导致彻底的道德主义和反教义主义。如果说关于三位

^① 凯林:《关于人的主题与现代》,见《俄罗斯宗教人学著作选》,第二卷,莫斯科1997年俄文版,第117页。

一体的教义是在同围绕着基督的本质问题而产生的各种异端的斗争中建立的,那么,当代社会里关于人的各种“异端邪说”,则迫使今天的东正教神学家建立东正教人学。凯林说过,在教会里没有产生关于人的异端,但是在教会以外,大量的关于人的学说实际上都属于“异端”。这些“异端”不是神学上的错误,而是生活自身里的异端。这些关于人的学说的异端最重要的特点是,让人服从集体,把人看作是没有个性的奴隶,看作是国家、阶级、民族的工具。凯林把这样的异端称为“非人性的异端”,或用法律的语言说,这是“违反人性罪”。^①对人的理解遭到了破坏,人的个性遭到了贬低,人的价值需要来自基督教方面的保卫,特别是在我们这个时代,基督教意识应该站出来同关于人的“异端”进行斗争,因为只有基督教意识才宣扬人的个性在上帝面前的绝对价值,保卫人的个性不受来自集体、国家、民族阶级和党派等方面的压迫。基督教意识所强调的神化把人的个性提高到了上帝的高度,神化才是人的真正使命。

对人的个性的贬低不但来自世俗世界,而且在基督教内部也存在这种倾向,这就是“心理一性论”,它强调基督的神性,忽视基督的人性,主张放弃大地,渴望在心理上克服肉体,忘记人性的伟大,忘记人可以神化。凯林指出,俄罗斯著名的禁欲主义著作选集《爱善》里,几乎没有收入歌颂人的伟大的著作,这完全是编辑者的过错,而不是东方教父传统里没有这样的著作。比如,帕拉马就强调人可以神化,他的许多著作都是歌颂人的本性之伟大的。凯林认为,查尔西顿信经里已经明确了基督的人性,

^① 凯林:《关于人的主题与现代》,见《俄罗斯宗教人学著作选》,第二卷,莫斯科1997年俄文版,第419页。

从那里就可以作出许多对人的理解的结论,但人们没有这样作,却在心理上不愿意谈论人的伟大。因此,在东正教内部也有许多人不能正确地理解人的本质。

凯林自己在很年轻的时候就剃度成为一名修士,他极力保卫修道院生活,认为“修士生活是对个性理性的最大限度的实现,是对每一个个性里所包含的所有力量的揭示。”^①由于不能理解人的伟大,不能理解精神修炼的意义,人们常常误解修道生活,无论西方的神学界,还是东方的神学界都存在着对修道生活的贬低。比如哈纳克就说过:“禁欲主义完全没有渗透到福音书中去,因为福音书是关于对上帝的信任、关于征服和饶恕罪过、关于慈善的福音。一般地说,福音书里没有禁欲主义的位置……”^②在俄罗斯神学界,无论是学院神学家,还是宗教哲学家,都有贬低修道生活和禁欲主义倾向。被弗洛罗夫斯基称为道德主义极端代表的塔列耶夫极力反对禁欲主义生活,甚至他反对一般意义上的教父传统。在他看来,传统的禁欲主义的现代代表是基督教爱的王国的敌人。他指责修士和禁欲主义者贬低肉体,惧怕尘世,躲避尘世,忘记现实。凯林反驳说,没有一个教父说过塔列耶夫所指责的那些话,教父著作里到处是对大自然的爱和歌颂。弗洛连斯基则把禁欲主义看作是对超凡脱俗的渴望和追求,他说过一句著名的话,“禁欲主义者是晚期的超凡脱俗者,超凡脱俗者是早期的禁欲主义者。”^③在宗教哲学界反对禁欲主义

① 凯林:《关于人的主题与现代》,见《俄罗斯宗教人学著作选》,第二卷,莫斯科1997年俄文版,第421页。

② 凯林:《圣格利高里·帕拉马的人学》,第422页。

③ 弗洛连斯基:《真理的柱石与确证》,莫斯科1914年俄文版,1990年影印版,第297页。

的人更多,整个新宗教(基督教)运动都反对禁欲主义,把历史上的基督教等同于禁欲主义加以批判,其中,特别是罗赞诺夫、梅列日科夫斯基和别尔嘉耶夫等在这方面的表现最为积极。

凯林认为,这些对修道生活和禁欲主义的批判的原因,一方面是对修道生活自身的误解,另一方面是对教父著作的不理解。“对教父著作细心和善意的研究迫使我们作出这样的结论,教父作家的禁欲主义学说越高级,越严格,他就越是努力教导对被造物 and 人的尊敬和颂扬。”^① 尽管修道院里有过极端的情形,但是,东正教关于人的学说从来不像人们所想象的那样虚假,绝不是什么对超凡脱俗的渴望。东正教关于人的学说的实质是人的神化。由于对神化没有真正的体验,人们往往无法理解什么是神化。凯林指责德国著名的神学家鲁道夫·奥托在《论神圣》一书里,竟然没有注意教父们关于人的神化的学说。从里昂的圣伊里涅伊开始,几乎所有的东方教父都对神化学说进行了教义上的阐释,如亚历山大的圣阿法纳西、神学家圣格里高里、忏悔者圣马克西姆、新神学家圣西梅翁,最后还有圣格里高里·帕拉马。神化是人的使命和特权,连天使都不具有这样的特权。凯林说:“没有禁欲主义就没有基督教。”禁欲主义不是对人的个性和价值的贬低,相反,东正教的禁欲主义是对人的信仰的贬低,正如别尔嘉耶夫所指出的,上帝靠自己的创造的言(道,逻各斯)造了人,人也应该以自己的创造回应上帝。维舍斯拉夫采夫也曾经提出过“升华”和“圣化”的学说,这些东西在哲学里也许是新的,但在教父学里早就有了。“上帝用自己的创造的话语‘要有’从虚无中把宇宙的各个环节一个接一个地

^① 凯林:《关于人的主题与现代》,第425页。

呼唤出来。上帝的话宣告了‘我们要造人’。那么人要回应上帝的这句话,就应该实现上帝在永恒中赋予他的意图。人应该回应上帝关于存在的话。而且要用自己的全部本质,整个完满的人性来回应。所以,正如埃·布龙纳(1889—1966)所说,人自己,他的人性自身,都是对上帝的话的回应。”^①东正教的人学就应该以人的神化为基础和出发点。

凯林是最早涉足礼拜神学领域的东正教神学家之一,他在礼拜神学方面的研究在俄罗斯东正教神学里具有开创性。他这方面的研究被他的学生施梅曼继承,后者建立了作为神学的一个独立学科的礼拜神学。凯林的另一位弟子梅延多夫几乎是俄罗斯传统的学院神学的最后一位代表。

四、什梅曼

1. 生平与著述

什梅曼是当代俄罗斯著名神学家、教会活动家、布道家和东正教神父。亚历山大·德米特里耶维奇·什梅曼于1921年9月13日出生在雷瓦尔(今爱沙尼亚首都塔林的旧称)市的一个具有深厚的东正教传统的军官家庭,1928年离开自己的祖国,在贝尔格莱德短暂停留后,于1929年移居法国首都巴黎。什梅曼从童年起就参加教堂的礼拜,这直接影响了他以后的选择。1940年中学毕业后,什梅曼就读于巴黎圣谢尔盖东正教神学院,成为布尔加科夫最后一批学生之一。这时,德国军队已经进入巴黎。此间,什梅曼还在索邦大学听课。在圣谢尔盖神学院里,什梅曼

^① 凯林:《关于人的主题与现代》,第428页。

与修士大司祭基普里安(凯林)接近,在入神学院之前,他们就已经相识。1946年,什梅曼在大司祭基普里安所主持的教堂里接受神职成为一名神父。1945年,什梅曼获得学士学位,并被留在神学院教会史教研室,后接替卡尔塔绍夫讲授古代教会和东方教会史。

1951年,什梅曼神父接受了位于美国纽约的圣弗拉基米尔神学院的邀请,携妻子和三个孩子来到美国,这是他教会活动方面的重大转折。1959年7月2日,什梅曼神父在巴黎的圣谢尔盖神学院通过博士论文《礼拜神学》答辩,获得博士学位,两位评论人是尼古拉·阿法纳西耶夫神父和约翰·梅延多夫神父。《礼拜神学》出版时,扉页上写着“纪念修士大司祭基普里安(凯林)”。1962年,什梅曼神父成为圣弗拉基米尔神学院的主任,直到1983年12月13日去世。其主要著作有《东正教的历史之路》(纽约,1954)、《教会与教会典制》(巴黎,1949)、《礼拜神学导论》(巴黎,1961)、《大斋》(巴黎,1990年第三版)、《为了世界的生命》(纽约,1983)、《圣餐礼》(巴黎,1988,第二版)和《用水和圣灵》(巴黎,1986)等。此外,他还写了许多文章,在各种会议上作了大量的报告,他的许多赋有新意的神学思想就体现在这些文章和报告里。什梅曼神父积极参加俄罗斯教会的各项活动,在各地的教堂里布道。多年来,他在“自由”广播电台里作布道近3000次,这些布道传到苏联,受到热烈的欢迎,获得了巨大的成功,他是许多大学的荣誉博士,在西方宗教界影响很大。

2. 神学和礼拜

一般认为,神学是神学家的事情,普通信徒没有必要关心神

学问题,而礼拜则是教堂的日常生活上的事情,神学家没有必要关心这些经验上的问题,前者是理论,后者主要是实践,在它们之间仿佛没有什么直接关系。神学和礼拜的分裂在西方基督教界尤为明显。关于东正教界的情况,什梅曼指出,“几乎没有人否认,东正教会正在经历着危机,但只是少数人意识到,这个危机的基础是双重危机:神学的危机和礼拜的危机。”^①

东正教的神学危机表现在哪里?东正教神学越来越与“教会,它的现实生活和需求”格格不入。^②今天的东正教神学只是神学院里的一门课程,完全是理性的思辨,没有任何实践作用,成了普通教士和平信徒都不关心的东西。神学没有能力解决教会内部出现的任何问题,不善于和教会生活接触。什梅曼用“流氓无产阶级”一词来形容职业神学家,而且可怕的是,神学家对这个地位很满意。今天的神学完全丧失了传统神学的基本含义,不再有教牧的功能,不再是神秘的了。结果“神学成了与教会格格不入的神学,教会成了与神学格格不入的教会。”^③礼拜的情况如何呢?无疑,礼拜仍然是教会生活中的“神圣的东西”,甚至成了今天教会生活里唯一主要的事情。就在这件事情上也存在着危机,而且这个危机是表面的改革所无法克服的。首先是礼拜生活和实践中的形式主义。今天的礼拜已经不能反映教会里祷告的本质内容,不能符合祷告的程序。礼拜用书上所记载的那些传统的东西,在礼拜实践上,或者逐渐地消失了,或者只具有象征意义,成了根本无法辨认的东西。在礼拜仪式上,各地有所不

① 什梅曼:《神学和礼拜》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第153页。

② 同上书,第153页。

③ 同上书,第155页。

同,但共同的特征是僵化死板。除了形式主义外,礼拜仪式被简化到不能再进一步简化的地步了。如果一般的信徒还不能辨认出这里的问题,那么这些问题是无法躲过专业人员的眼睛的。礼拜的使命应该是“形成、制定和指导教会成员的意识,即基督教团体的世界观”,然而,现实的礼拜已经丧失了使命。什梅曼说,与神学的情况类似,今天的“礼拜与生活自身格格不入,无论是教会生活,还是每一个基督徒的个体生活。”^① 礼拜的作用仅仅局限在教堂里,在教堂外没有任何意义。神学危机和礼拜危机的根源何在?

在什梅曼看来,俄罗斯东正教神学危机和礼拜危机的根源在于它们之间的联盟被毁坏了,而且就发生在弗洛罗夫斯基称之为“西方的俘虏”的那个时期,即16世纪的俄国。^② 当时,俄罗斯神学放弃了自己的拜占庭传统,成了西方神学的俘虏,不加限制地采用西方神学的思维方式和范畴,按照西方来理解神学的本质、结构和方法。模仿西方的结果是使俄罗斯神学引以为荣的“信仰法规”与“祷告法规”的和谐关系发生了隔阂。传统的俄罗斯神学很注意信仰和实践的关系,把它们看成是一回事。西方的神学引进后,信仰和实践的这种关系被破坏了,因为神学使信仰成为抽象的教条,与祷告的关系疏远了。本来,“神学的任务就是系统地和连贯地表达、解释和保护教会的信仰。这个信仰同时就是神学的源泉和它的‘对象’,所以神学的结构和方法就取决于

① 什梅曼:《神学和礼拜》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第156页。

② 参见弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,巴黎1937年俄文版,维尔纽斯1991年影印版,第56页。

如何理解神学与自己的根源,即与教会信仰之间的关系的实质。”^① 西方神学与东方神学是两个完全不同的传统,“整个西方的神学思考的目的就是建立‘客观的’,或‘科学的’神学,其最自然和最迫切的任务就是在同样客观和严格被确定了的基础上进行自我肯定。”^② 于是,神学成了一些抽象的论断,与信仰的经验无关。东方的教父们认为,神学的基础和背景就是作为教会经验的信仰。如果说“西方的俘虏”使神学丧失了自己原来的传统,那么在同样的意义上,也使礼拜丧失了自己的传统意义。西方人把礼拜还原到崇拜和虔敬领域,礼拜仪式因此丧失了一切神学上的意义,完全变成了一种实践活动,洗礼和圣餐礼等圣事的神学意义几乎被人们忘记了,它们的作用只是形式上的。“如果今天的基督教团体对神学和礼拜越来越反感,因为在神学里看到的只是专业人员才感兴趣的哲学上的思辨,在礼拜中,在好的情况下,看到的是个人灵感的源泉,在糟糕的情况下,看到的只是没有意义的‘义务’,并认为这个义务应该尽可能地简化到‘合理的最低限量’,那么,这一切的原因就是神学和礼拜的相互异在,就是它们对西方的范畴和矛盾的让步。”^③

什梅曼认为,完全可以克服神学和礼拜之间这种异在的关系,为此需要做的是,“对神学进行礼拜上的批判,对礼拜进行神学上的批判”。^④ 神学需要礼拜,不是说把神学完全变成“礼拜神学”,而是说神学应该在礼拜中获得自己的视角和经验。当代神

① 什梅曼:《神学和礼拜》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第158页。

② 同上书,第158页。

③ 同上书,第165-166页。

④ 同上书,第166页。

学家所缺少的就是这样的视角和经验,因为他们是在西方神学的影响下进行神学思考的。西方神学的影响导致东正教神学的结构发生了根本的变化,神学实际上分裂为各个不同的学科,每个学科都有自己的方法和任务,但在它们之间缺乏有机的联系,也没有这种联系的基础、标准和方法。“结果,我们获得的教义神学在一定程度上都是按照经院神学的样式建立的,经院神学所依靠的是‘给定的根据’和‘论断’,我们所获得的圣经神学则在无条件地接受西方的‘批判主义’和同样武断地否定‘批判主义’(这又导致或者完全放弃西方的批判主义理论,或者更‘西方的’基要主义)之间徘徊,最后就是虚构的一组‘历史的’和‘实践的’学科,这组学科与神学自身的关系经常是双重的和有问题的。”^① 这样的神学根本不能反映教会的信仰,与礼拜根本无任何联系。同样,礼拜要想成为完全意义上的教会的礼拜,它就应该获得神学上的解释和批判。礼拜学家应该成为神学家,同样道理,神学家也应该成为礼拜学家。无论是神学,还是礼拜,都不能离开它们的根源——教会的信仰。在《礼拜神学》一书里,什梅曼说:“关于礼拜的学科就自己的性质和使命而言不可能不是神学的,而神学从总体上说没有关于礼拜的学科也是不行的。”^② 什梅曼一生注重礼拜的研究,努力克服礼拜和神学之间的隔离状态。最后,他建立了作为一门独立的神学学科的礼拜神学(详见第四章)。

^① 什梅曼:《神学和礼拜》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第168页。

^② 什梅曼:《礼拜神学导论》,莫斯科1996俄文版,第25页。

3. 教会与自由

对教会的本质的不同理解是基督教世界的分裂和分歧的众多原因之一。关于教会的学说,即教会论,在基督教神学里一直是个薄弱环节。在俄罗斯神学里,19世纪的霍米雅科夫用“聚和性”来标志东正教会的实质特征,这个解释使得俄罗斯东正教会与西方教会的区分更加明显。无论是俄罗斯教会,还是官方的神学界,还是世俗宗教学家对这个思想的评价都很高,几乎成了俄罗斯东正教神学中的教会学的基础。在国外流亡的神学家们都十分关注教会问题,他们与19世纪俄罗斯的思想家处境不同,因为他们直接处在西方教会的包围之中,因此,他们对教会有自己的新的理解。

西方教会,特别是天主教会向来注重威信和权威,教皇的权力是不可怀疑和动摇的。因此西方的思想家(包括宗教思想家和神学家)十分关心教会的自由问题。在教皇权力统治之下的教会里有没有自由?1976年,什梅曼被邀请参加在芝加哥举行的学术研讨会,受命作题为“教会中的自由”的报告。他在这个报告里提出了自己对教会本质的看法。他主张东方传统对解决这个问题应该有自己的,不同于西方的观点和立场。

“教会中的自由”——西方人的这个提法表明,自由与教会是完全不同的两个概念,它们可以相互连结,即使是被联系在一起,它们之间也可能存在冲突,比如可以坚持更大的自由,但最终还是让自由服从教会,或者说可以接受教会,但让它服从自由,至少在这两种情况下,教会与自由仍是对立的。神学的任务仿佛就是在寻找它们之间的一种理想的关系。西方天主教世界和新教世界关于自由和教会的思想就局限在这样的企图之内:天主教会把支点放在教会上,新教则把支点放在自由上。什梅曼

认为,这里的问题是没有正确地理解自由,“自由被理解成为是相对于权威的某种关系,对自由的定义和体验,最终都依赖于对相应的权威的定義,因为没有这个权威,自由就丧失了任何意义。”^①只有在确定了权威之后,才能确定自由,然而,权威能够赋予服从自己的东西什么样的自由呢?这样理解自由最终会导致对自由的否定,或导致灾难,尼采、陀思妥耶夫斯基、别尔嘉耶夫、加缪、萨特以及“上帝已死”派的神学家们已经证明了这一点。所以,什梅曼主张放弃自由和权威的对立,按照另外一种方式解决教会与自由的问题。

东方教会从根本上反对权威和自由的对立,拒绝在权威范围内所理解的自由,而且东方就是从这个角度(放弃这样的自由)来批判西方关于教会的理解的。霍米雅科夫在这个问题上最有发言权,他否定教会是权威,甚至认为连上帝、基督都不是权威,因为权威是某种外在的东西。教会不是外在的机构和组织,甚至与任何外在的东西格格不入,作为基督身体的教会与权威格格不入。什梅曼认为,“教会中的自由”的提法就是不合理的,“因为教会不是有限的权威和有限的自由的机械结合……。教会不是权威,所以,不存在教会里的自由,但教会自身就是自由。”^②教会生活是秘密,是自由的恩赐。这样理解教会的基础就是圣灵在教会中的作用,这个作用彻底地被西方所忽视了。因此,关于“教会中的自由”问题,实际上就是如何理解教会的本质问题,最终就是如何理解圣灵在教会中的作用问题。

① 什梅曼:《教会中的自由》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第212页。

② 同上书,第217页。

尽管基督教信经的早期形式里有这样的话“我信圣灵的教会”，就是说，圣灵就是教会生活自身，但逐渐地这个说法被忘记了，圣灵成了一种恩准或保证，“在‘权威’作为教会的组织原则而获得统治地位的地方，圣灵成了这个‘权威’的保证；在把‘自由’作为支点，‘权威’被损害的地方，圣灵则成了这个‘自由’的保证。在教会里获得了确定的功能后，圣灵成了可以被测量的东西了。”^①但是，福音书上说，圣灵是不可限量的。^②因此，无论是天主教，还是新教，都没有正确地理解教会，没有理解圣灵在教会中的真正作用。要克服西方的片面性，必须用东正教关于圣灵的学说。东正教的圣灵学是建立在《圣经》和圣传的基础上的。东正教把圣灵看作是上帝的生命及关于自由的问题，可以说，圣灵就是上帝的自由。圣灵在教会里临在，充满教会。被圣灵充满的教会就是自由。因此，什梅曼断定，完全没有必要提出“教会里的自由问题”。

4. 流亡的东正教神学的现代使命

神学与当今世界，这是当代西方神学所关心的主题之一，即所谓的神学对世界的关切问题。东正教神学向来反对神学的这种“现实化”，甚至认为这是神学对世界的“让步”。什梅曼认为，神学确实不应该还原为对现实的关切，不能迎合时代的需求，因为神学有自己的使命和任务，神学所寻找的是真理，并且是神的真理，而不是人的真理。但是，不能忽视的事实是，今天的神学是

① 什梅曼：《教会中的自由》，见什梅曼文集《教会、世界、使命：关于在西方的东正教的思想》，莫斯科，1996年俄文版，第218页。

② 《约翰福音》3章34节。

在一个复杂的现代文化背景中存在,而且这个文化越来越世俗化。神学不能不关切世界,但是,关切世界不等于“依赖”世界,什梅曼对此做了区分:“依赖于世界,这是一回事,面向世界,这完全是另外一回事。如果第一种态度——把世界看作是神学的唯一标准,应该予以否定,那么第二种态度(只有这种态度最终才能成为基督教对待世界及其拯救的基本态度)就是神学的真正含义。”^①因此,神学应该面向世界,关切世界,但不依赖于世界,不受世界左右。神学有自己的标准,那就是教会的需求,而不是世界的需求。“神学在每个时刻的任务都必然由教会的需求所决定,神学家的首要任务总是区分和考虑这些需求,应该意识到,教会所需要的是什么。”^②什梅曼把流亡的东正教神学在当今世界里的任务分为以下三个方面:教牧的、传教的和先知的。

针对流亡的东正教神学所面临的现实,什梅曼说,作为一个群体,东正教今天生活在“非东正教的世界里,在宗教传统上,这是西方基督教世界,在文化方面,这是世俗化的世界,在世界观方面,这是多元化的世界”。^③这个世界为东正教神学所提出的第一个问题就是神学在教牧方面的功能问题。由于种种原因,今天在西方有大量的俄罗斯东正教徒,他们仍然以自己是一名东正教徒而感到欣慰,经常参加当地东正教会的礼拜活动。然而,实际上,他们的命运与自己祖国俄罗斯的东正教徒是完全不同的,因为他们所面临的是一个东正教世界以前完全不熟悉的世界。尽管有许多东正教徒在西方已经被“同化”了,但那只是表面

^① 什梅曼:《东正教神学在今天的任务》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第140页。

^② 同上书,第140页。

^③ 同上书,第141页。

上的,只限在使用西方的语言等方面。他们的东正教信仰与西方的基督教信仰有着原则的区别。这种区别直接反映在东正教徒的思想意识的矛盾之中,什梅曼把这种思想意识的矛盾称为“精神分裂”状态,一方面是自己的东正教信仰,另一方面是完全西方的思想世界。他指出,“在西方,不与‘环境’抵抗,就不能成为真正的东正教徒。精神上异己的文化是对东正教的挑战,因为即使自身是真正的信仰,也应该被有意识地接受,信仰在生活中应该清楚地思考,并时刻与顽强的世俗化隔离。”^①谁来帮助他们?东正教神学在这里应该起到自己的作用,即教牧的作用。什梅曼不无悲伤地指出,东正教神学的一大问题就是与教会的现实生活和实际需要的脱节,这种状况甚至可以追溯到东正教的神学教育。由于西方神学的影响,俄罗斯神学几乎完全成了学院式的和经院神学式的了,几乎与教父神学传统完全背离了。今天的东正教神学必须克服这个缺陷,改变神学内在的指向,改变神学的主旨,“我们的神学努力的首要目标就是现实的教会和教会中的现实的人。”^②帮助他们摆脱那些把他们引向精神死亡的世俗思想和哲学思想,让他们知道神的真理。因此,神学向教牧功能的复归,实际上就是对西方文化进行深刻的批判。神学应该用自己的概念、观念、理论和传统来与世俗化的文化对抗。

如果什梅曼所说的流亡东正教神学任务的第一个方面涉及的是东正教的“内部事务”,那么第二个方面涉及的则是“外部事务”,这就是传教任务。传教是个比较传统的概念,它表明东正教

① 什梅曼:《东正教神学在今天的任务》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第142页。

② 同上书,第144页。

神学在西方也有自己的使命(“传教”和“使命”两个词在俄文里是同根词)。所有的东正教神学家都承认,他们参加教会合一运动的目的就是在非东正教世界里为东正教作见证,而见证的目的就是使原来不信东正教的人皈依东正教信仰。尽管“皈依”是个复杂的概念,但不管怎么理解它,都要有这样 一个前提,即要让人们知道和理解东正教信仰,在这个基础上才可能发生皈依。因此,“我们的使命就是使东正教成为西方能够知道的和能够理解的,并靠上帝的帮助成为西方所能够接受的。”^①当然,这里没有,也不应该有任何民族主义和自我中心的倾向,而是为了基督教的统一,为了基督教的信仰和真理。东正教神学家有义务从事这样的传教活动,使自己的神学学说有传教功能。传教使命也是教会合一运动向东正教神学提出的要求,因为所谓的教会合一运动实际上完全被西方神学家和教会活动家所垄断,整个东正教界对此几乎一无所知。什梅曼呼吁,应该结束这个状态,东正教神学应该在教会合一运动中表达自己的意见。

流亡的东正教神学的第三个任务是先知的,即东正教神学家应该担当起先知的使命。古代先知的使命有两个方面,一个是预言未来的事情,另一个是提醒上帝的子民不要忘记自己的真正使命,并揭露对神的意志的偏离。基督来到人间之后,先知的第一个使命已经结束,但第二个使命还是有效的。特别是对东正教神学家更是如此,因为东正教会里没有能够决定一切的教皇,在这里一切都是以教会所保护的真理为标准,因此,神学家的任务就是尽可能地使这个真理更加清楚、完全和完满地展现在人

^① 什梅曼:《东正教神学在今天的任务》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第147页。

们的面前。

与布尔加科夫和津科夫斯基相比,什梅曼已经属于第二代俄罗斯流亡的神学家。他几乎完全是在西方受的教育,尽管他的老师们主要还是从俄罗斯出去的人,即所谓的第一代俄罗斯在西方的侨民。什梅曼一直生活在西方的基督教世界里,这个世界不能不对他产生深刻的影响,作为一个虔诚的东正教徒,他也不能不以独特的方式(东正教)对这个世界作出自己的反应。他一生从事的研究活动十分广泛,涉及神学的各个领域:历史学、礼拜学、教会典制和传教等,此外还积极参加各种宗教活动,特别是教会合一运动,他是教会合一运动著名的东正教代表之一。他自己声称,所有这些活动都围绕着一个共同的主题,这就是“关于东正教会在20世纪下半叶在世界上的命运问题”。东正教会在今天所面临的是一个新的时代,在新的世界里经受着从未有过的严峻考验。因此,什梅曼的神学思想与东正教会的现实命运紧密相关,没有传统神学的那种学院气息。

什梅曼的神学思想可以归纳为四个概念:现实化、还原论、形式主义、世俗化。现实化与圣餐礼有关,他认为圣餐礼是教会生活的现实化,圣餐礼是礼拜中最重要的圣事,是圣事中的圣事,在自己的《礼拜神学》体系中,他把圣餐礼放在核心地位。如果东正教会重视礼拜传统,那么圣餐礼就是这个传统的核心。什梅曼认为,圣餐礼是教会的实现,使教会成为它所是,即基督的身体。他经常提到的东正教会的视角和体验,就是指通过圣餐礼来理解东正教会,再从这个教会的角度来理解一切神学问题。现实化的概念主要是用来解释东正教会的特征的。其他三个概念主要是从不同的角度对当代世界生活,特别是教会生活的批判。所谓的还原论,他指的是教会生活被还原为它的组成

部分,而且常常不是主要的部分,比如把同上帝的交往还原为心理行为,把礼拜还原为仪式自身等等。形式主义是个很广泛的概念,用什梅曼自己的话来说,是指一种“教会生活的形式与这些形式的内容及现实之间的断裂,这些形式正好应该表达这种现实的临在、它的力量和意义。作为这种断裂的结果,形式成了目的自身,这样,教会的使命就被看作是保存‘古代的’,‘多个世纪以来被神圣化了的’和美丽的形式,这些形式不依赖于它们所指明的现实。这种断裂,这种形式主义事实上渗透到整个教会生活中。”^① 世俗化是个流行的名词,它标志着当今西方基督教世界放弃自己的神圣传统,与世界的妥协。世俗化的概念几乎是所有的俄罗斯神学家批判西方宗教和文化时经常使用的概念。什梅曼本着东正教的传统对西方基督教世界的世俗化进行了深刻的批判,当然,他并没有美化这个传统,而曾多次声称,“任何一个多少知道一点我关于自己的教会所写的东西的人,都会承认我没有对它的过去加以任何浪漫主义的理想化。”^② 从东正教传统出发看待和解决西方世界所面临的问题,无疑是很有价值的。

由于坚持东正教传统,什梅曼的许多神学观点与他所生活在其中的当今西方神学界的观点相比,显得十分保守,比如在对待教会与国家关系的问题上,在对待教会中的自由的问题上,在对待世界关切的问题上,等等。特别是后一个问题,什梅曼的出发点是末世论的,把上帝的国当作评价一切的标准,这

① 什梅曼:《基本问题》,见什梅曼文集《教会、世界、使命:关于在西方的东正教的思想》,莫斯科,1996年俄文版,第27—28页。

② 什梅曼:《教会中的自由》,第215页。

个标准就是早期教会(使徒时代)的标准,从时间上说,无疑远离了今天的现实。上帝的国对今天的人来说是如此虚无飘渺的东西,怎么能够作为关切我们如此真实之现实世界的最终基础呢?今天的基督徒已经如此适应了现实世界,他们早已淡化或重新解释了上帝的国,至少今天的基督徒在这个问题上已根本无法与早期基督徒相比。更何况什梅曼把理解上帝的国与礼拜结合在一起,就更加显得保守了。他认为,对基督徒来说,上帝的国一方面在未来之事,但另一方面现实地存在于基督教教会的礼拜之中。如果考虑到什梅曼完全站在传统认知的立场上,完全从基督教的角度,或者更准确地说,他完全从东正教的角度出发来解决对世界的关切问题,那么,他的“保守性”是可以理解的。

五、梅延多夫

1. 生平与著述

约翰·梅延多夫神父是世界著名的教父学家和拜占庭历史学家,是当代最著名的东正教神学家之一,作为俄罗斯人,他的生活和学术生涯已经与自己的祖国没有任何外在的联系了。梅延多夫于1926年2月17日出生在法国塞纳河上游的涅里市的一个俄罗斯侨民家庭,就读于巴黎的圣谢尔盖东正教神学院,曾在索邦的实践神学院学习,并于1959年在这里通过了关于圣格利高里·帕拉马神学思想的博士论文答辩,就在这一年,他举行了接手礼而成为一名神父,并被位于美国纽约的圣弗拉基米尔神学院邀请去讲授教会史和教父学。在美国,梅延多夫还在加利福尼亚、哥伦比亚等大学讲课。1977年,他被选为

不列颠科学院通讯院士,同时,他还是纽约主教公会的神学院、圣彼得堡东正教神学院的名誉博士。梅延多夫长期主持美国东正教会的外事部工作,他是组建这个部门的倡议人之一。1968—1976年,他担任世界基督教会联合会的“信仰与典制”委员会主任之职,并且是基督教联合会中央委员会的成员之一,他还是1953年建立的世界东正教青年联盟的倡议人之一,担任该联盟的首席秘书,后来任该联盟的主席。1992年5月至6月,已经成为大司祭的约翰·梅延多夫担任圣弗拉基米尔神学院院长,同年的7月22日,他在加拿大的蒙特利尔逝世。在生命的最后三年里,他曾多次去莫斯科和圣彼得堡讲学和布道,其主要著作包括《格利高里·帕拉马学说导引》(1959)、《东正教会的昨天和今天》(1960)、《东正教和新教》(1965)、《拜占庭神学中的基督》(1969)、《拜占庭神学引论》(1975)、《婚姻:它在东正教中的前景》(1986)等,他还曾经用英文发表了许多著作,其中重要的有:《拜占庭和俄罗斯的兴起:十六世纪拜占庭—俄罗斯关系研究》(1980)、《东正教会中的拜占庭遗产》(1981)、《帝国的统一和教会的分裂:公元450—680年的教会》(1981),他翻译和评注了《格利高里·帕拉马的保卫神圣缄默者的三部曲》(1969)。此外,约翰神父一生写了大量的文章,其中的一部分被收录到以下文集出版:《活生生的传统》(1978)、《当代世界中的东正教》(1981)、《聚和性与教会》(1983)、《向世界见证》(1987)、《期望统一》(1987)等。

2. 东正教与西方基督教世界

作为一名东正教的神父,梅延多夫对西方世界的世俗化问题十分敏感,体验颇深,他是这样来描述西方社会的世俗化心

理的：“也许，上帝在某个地方存在，这是可能的。但是，暂时我在这里还活着，那么一般地说，这不关我的事。看情况吧，到我死的时候再说……，但在此之前没有必要担心。上帝在那里的某个地方，而我在这里，所以，我的生活可以完全不依赖于他而设计。”^①在他看来，尽管东正教在西方世界是“宗教上的少数”，但它能够而且应该在克服西方世界的世俗化方面发挥自己的作用，他把这个作用称为“东正教的见证”。

梅延多夫把西方基督教世界世俗化的根源归结为基督教神圣传统的中断，他指责西方世界放弃了圣传（神圣传统）。西方世俗化过程的几个标志是：文艺复兴运动、启蒙运动、宗教改革。西方世界经过这三次思想上的洗礼后，成了世俗化的世界。天主教会在西方世界的世俗化过程中有不可推卸的责任，因为“启蒙运动、文艺复兴和宗教改革都与对教皇统治的反抗相关。”^② 这个问题实际上是教会权力的问题。天主教和东正教之间的主要分歧之一也是关于教皇制的问题。文艺复兴和启蒙运动都是直接针对教皇权力的，它们所反对的就是教皇的权力压制了人的权力。宗教改革指责教皇权力压制了信徒的权力和上帝的形象，新教用《圣经》的权威来取代教皇的权威。无论是文艺复兴，启蒙运动，还是宗教改革，都是因教皇的专权而导致的对基督教真正传统的偏离，这些偏离正是西方世界世俗化的根源。

梅延多夫把教皇权力问题归结为这样一个问题：“基督教，《新约》是否包含这样一个学说，有这样一个人，他身上集中着教

① 梅延多夫：《东正教在当代世界里的见证》，见梅延多夫文集《东正教和当代世界》，明斯克 1995 年俄文版，第 7 页。

② 同上书，第 12 页。

会的整个权威,真理及其宣传取决于他?”^① 他从更深的神学层次分析和研究了这个问题。基督确实说过:“你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上,”^② 但这是对彼得说的,而不是对教皇说的,基督没有设立教皇的意思。整个问题就在这里:“彼得有没有继承人,如果有,他们是谁,在哪里?”^③ 实际上,基督的话的意思根本不是承传彼得在教会方面的权力。当彼得说“你是基督,是永生神的儿子”这话之后,基督承认了彼得说的是真理,因为彼得是代表其他门徒说的,所以,基督认为他们在这个问题上都是正确的,并让他们就这样地信仰。基督所强调的是,谁这样信,教会就建立在谁的身上。换言之,如果不像彼得那样信,就没有教会。无论是谁,只要像彼得那样信,他就是信仰和教会基础的载体。因此,在彼得以后,没有这样一个人,在他身上可以集中教会的所有权力。问题在于信上,而不在权力上。天主教世界所理解的正相反,把基督的话理解为权力的传递,而不是信仰的坚定性。而且,教皇权力的教义很晚才被确立,即1870年第一届梵蒂冈会议。到了梵蒂冈第二届会议(1962),教会的领导阶层也认识到,关于教皇的教义应该重新修改,他们意识到,在这个问题上,他们走得太远了。在历史上,在古代教会里也不存在19世纪的意义上的教皇。梅延多夫指出,与天主教不同,在对教会的理解上,东正教把教会与圣传结合在一起,而不是与某个人结合在一起,这是合理的,由此所得出的许多结论和思想也都被梵蒂冈第二届会议所接受。所以,他认为梵蒂冈第二届会议在这个问题上

① 梅延多夫:《东正教在当代世界里的见证》,见梅延多夫文集《东正教和当代世界》,明斯克1995年俄文版,第9页。

② 《马太福音》16章18节。

③ 梅延多夫:《东正教在当代世界里的见证》,第9页。

向东正教倾斜了。但即使是梵蒂冈第二届会议,也没有彻底放弃关于教皇的教义,甚至几乎什么都是允许的,只是必须承认地方教会都应该与教皇交往,即承认教皇的权力。梅延多夫发现,在天主教世界里,由于对关于教皇的教义发生怀疑而出现了危机。教皇不得不用“愚民政策”来维持自己的统治,即不让人们过多地关心教义问题。

梅延多夫指出,在教会权力和管理问题上,东正教的做法可以克服天主教的危机,因为东正教不把教会当作外在的权威,“教会的建制、教会的见证和教牧都是教会内在生活的表达,所以东正教的教会学说表达在圣餐教会学的形式里。只有在圣餐圣礼中执行和表达救主自己的形象的人才拥有教会的权力,即他在圣餐聚会中就像主在最后的晚餐中一样地主持着。这就是内在的教会现实性,这个现实性决定着保卫教会真理方面的权力和威信。”^① 梅延多夫强调,作为东正教徒,对天主教世界的危机,不能幸灾乐祸,不能袖手旁观,而应该用东正教关于教会的学说来向天主教世界作出自己的见证。

不但天主教世界出现了危机,“在新教内部也出现了权威的危机和确定信仰标准的危机。”^② 起初,新教徒反对把教皇和教会当作真理的根源和标准,坚持把《圣经》当作信仰的标准。但是在19世纪,经过新教的教授们对《圣经》的科学研究(特别是所谓的“历史评断”方法)后发现,《圣经》并不像他们原来想象的那样具有绝对的权威,因为在对《圣经》的理解方面存在着重大的分歧。仅就这方面而言,在新教里至少分出两个派别:自由派相

① 梅延多夫:《东正教在当代世界里的见证》,第12页。

② 同上书,第13页。

信教授们对《圣经》自由和科学的解释,保守派(基要主义)则坚持严格按照《圣经》的字面意义来解释它。因此而引起的各种纷争不断,危机四起。梅延多夫认为,东正教应该与新教对话,而且它们之间的关系更容易建立。“新教脱离了天主教会,而不是东正教会,记住这一点很重要,所以,和新教徒在许多方面较容易进行对话。”^①东正教对待《圣经》的态度完全可以克服新教里出现的危机,因为东正教把《圣经》看作是教会的书,强调应该从精神的角度来理解,而不应该按照字面的意义来理解。因为《圣经》的语言是丰富的,具有象征意义,最重要的是,《圣经》在教会中存在,甚至在一定的意义上可以把它看作是教会传统的产物和成果。

为什么东正教能够在西方基督教世界面前证明自己,它有什么优势来解决西方基督教世界所遇到的问题,特别是世俗化问题?梅延多夫承认,东正教会(其中包括俄罗斯东正教会)也存在自己的弱点和问题,东正教会自身需要发展和完善,但是,相对于整个西方的基督教世界,东正教会有其不容争辩的优势,这就是它的神圣传统,即西方基督教世界所抛弃的那个东西。在这个传统里,保存着基督教最实质的和最内在的东西,特别是西方人所追求的自由,因为作为教会中自由的保证的圣灵永远在这个传统之中。西方人正是为了自由而抛弃基督教并信仰科学和唯物主义。东正教的力量就在这个圣灵传统之中,而在人的力量之中,不在某个人的权威里(如教皇),也不在某些人的智慧里(如神学教授)。西方基督教世界一直把希望寄托在外在的力量上:政治的、文化的、科学的等等,结果却丧失了基督教中最重要

① 梅延多夫:《东正教在当代世界里的见证》,第13页。

的东西、最实质的东西,即圣传。东正教历史上也有过这样的情况,比如把自己等同于拜占庭帝国,等同于俄罗斯帝国,以及等同于今天的俄罗斯民族主义等等。但是,“东正教的力量就在于,它从来没有完全地等同于任何东西。”^① 在东正教的传统里,礼拜仪式占有核心地位,是东正教最本质的东西。

3. 婚姻的神学意义

在东正教的礼拜仪式中,有7件圣事:洗礼、敷膏油礼、圣餐礼、忏悔礼、婚礼、祝圣礼和(给死者)涂圣油礼。婚姻是东正教的7件圣事之一。传统的基督教对婚姻不太注意,在人们的观念里,婚姻是世俗的事情,人们经常从法律的、心理学的和经济学的角度来考察婚姻问题。现代西方基督教界对婚姻问题研究较多,但这些研究明显地受弗洛伊德和荣格等心理分析学家的影响,而且对婚姻问题也没有一致的看法。俄罗斯教会方面对婚姻问题的研究很少,在梅延多夫之前比较著名的研究著作有帕夫洛夫的《教会法汇编第五十章是俄罗斯婚姻法的历史和实践根源》(1877)和斯特拉霍夫的《基督教关于婚姻的学说》(1895)等,后者主要强调婚姻的道德意义。俄罗斯宗教哲学家们对婚姻问题很感兴趣,如罗赞诺夫等人对这个问题作过很有意思的研究。直到20世纪初,俄罗斯知识分子才开始注意到婚姻在东正教礼拜仪式中的地位、作用和意义。这时最著名的一部研究著作是特洛伊茨基的《基督教婚姻哲学》(巴黎,1932),他没有把婚姻仅仅看作是传宗接代的媒介,而是把它当作一个秘密来看待,并以此为出发点分析了婚姻的各个方面,包括肉

^① 梅延多夫,《东正教在当代世界里的见证》,第18页。

体的、心理的和精神上的接近等等。此外,在特洛伊茨基的书里还引证了大量的教父们关于婚姻问题的见解,并提出了许多问题。梅延多夫继续了特洛伊茨基的研究传统,即把婚姻作为一种圣事。然而,梅延多夫在许多问题上不同意特洛伊茨基的观点。

梅延多夫在婚姻问题上最突出的观点就是把婚姻与圣餐礼联系在一起。他认为,婚姻和圣餐的内在联系是理解《新约》关于婚姻问题的论述、理解东正教会在婚姻方面一千多年的传统以及东正教会以外的婚姻(在多神教时代,罗马国家和基督教其他流派里)的关键。在理解婚姻方面的许多误解都是由于忽视了这个内在联系而导致的。此外,从圣餐礼的角度理解婚姻,能够彻底地揭示基督教关于人的学说。

梅延多夫指出,《新约》关于婚姻的观念与《旧约》关于婚姻的观念有很大的区别,《旧约》最基本的婚姻观念是把婚姻看作是种族延续的手段。《新约》则认为婚姻的意义在于夫妻之爱和永恒的统一。在《新约》关于婚姻的论述中,没有一次提到生育是婚姻的目的或证明。在罗马国家里,婚姻不是与生育联系在一起的,而是与民法联系在一起的,其基本原则是,“婚姻不是结合,而是一种约定”。历史上的早期基督教教会接受了罗马法的这个观念,而且基督教教会长期以来没有关于婚姻的程序和仪式。这是否说明基督教教会违反了《新约》关于婚姻的基本观念呢?梅延多夫对此提出了自己的解释。教会长期以来没有自己关于婚姻的程序和仪式,这是由于外在的原因(如历史上的国家法规和皇帝命令等),教会没有企图破坏现有的社会秩序,而是企图从内部改变它。可以说,从圣餐礼中获得的关于婚姻的学说自始至终没有发生变化。是的,基督教教会接受了罗马关于婚姻

的法律解释,但是“多神教和基督教的婚姻的区别不在于婚姻的外部形式上,这个区别在于,多神教的婚姻是一个男多神教徒和一个女多神教徒的协议,而基督教的婚姻是一个男基督徒和一个女基督徒的协议。使徒保罗一直强调自己学说的基础之一就是,上帝‘不居住在人手所建的教堂里’,‘我们的身体是圣灵的教堂’。当在婚姻里丈夫和妻子成为‘统一的肉体’时,如果他们两个都是基督身体,教会的成员,那么,他们的联盟就被圣灵的力量所巩固,圣灵就居在他们里面。”^①实际上,早期的基督徒结婚都是以两种方式进行的,形式上的公民婚姻表示符合了社会法律的要求,同时还要获得教会的恩准,结婚的双方都必须到教会参加圣餐礼。梅延多夫认为,教会的恩准和参加圣餐礼“就是圣礼,通过这个仪式,‘合法’的婚姻变成了在‘基督’中的爱的永恒联盟。”^②从德尔图良开始的教父们就已经发现并论证了这个道理。通过教会的恩准,婚姻就具有了神圣的意义。在这里,关键的是圣餐礼,婚姻的神圣意义就是在这个神秘的礼仪中获得的。圣餐礼是基督教“圣事中的圣事”,是“基督教教会生活的中心、意义和目的”,其他圣事都包含在这个圣事中,都因它而获得自己的意义,婚礼也不例外。因为在圣餐礼中,纯粹的人的聚会就变成了上帝的国,基督的身体。被纳入到圣餐礼之中的婚礼完全改变了原来的法律性质,成为神圣的。婚姻在这里获得了神学的意义。正是在这个基础上,梅延多夫解释了为什么基督教婚姻学说反对“混合婚姻”(即东正教教徒与非东正教教徒结婚)和

① 梅延多夫:《婚礼和圣餐礼》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第12页。

② 同上书,第12页。

“再婚”等。关于婚礼的仪式、条件、离婚、家庭和孩子、神职人员的婚姻以及僧侣生活等问题,梅延多夫都是从这个角度理解的。

4. 信仰与礼拜

基督教是一种信仰,同时也是一种实践,这种实践是以日常的礼拜为主要内容的。与天主教和新教相比,东正教特别重视礼拜及礼拜的仪式。不但拜占庭教会重视礼拜仪式,据说俄罗斯大公弗拉基米尔就是因为东正教礼拜仪式豪华,才在众多的宗教里选择了东正教作为自己民族的信仰。信仰和礼拜是基督教的两大重要组成部分。

基督教的信仰有自己的继承性,这个信仰传统源自基督自己,在他受难之后,使徒们保留了对基督的信仰,他们又把这个信仰传给了后人,其中教会的教父和教师们在保存这个信仰的纯洁性方面贡献特别大。基督教的信仰自始至终一直保存在教会里,教会就靠这个信仰而生存。“整个教会的子民全体都在保存着这个信仰。”^① 信仰是靠教会保存的,在教会外,没有基督教的信仰。教会是如何保存信仰的呢?靠礼拜的传统。教会的礼拜仪式以前面提到的7件圣事为主,还包括许多其他具体的礼仪。教会的礼拜把教会生活的过去、现在和将来联系在一起。这样,就完全可以理解,“从使徒时代就保存着礼拜传统的教会应该具有必要的和必然的保守性,也可以理解,礼拜—圣事的‘神秘性’和神圣性”。^② 比如,梅延多夫指出,至今教会还在用的圣

^① 梅延多夫:《论东正教礼拜中的可变性和不变性》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第238页。

^② 同上书,第238页。

餐礼上的祷告词重复着 2、3 世纪的圣餐礼上的祷告词,甚至是逐字逐句地重复,尽管在拜占庭时代礼拜的核心部分里已经加入了许多反映时代的新因素。这些传统的联系既使基督教信仰的纯洁性得以保存,同时也是信仰统一,教会统一的主要依据和基本保障。自古代教会以来,基督教的信仰就保存在教会的礼拜之中。“如果教会的礼拜表达的是信仰的统一,而信仰就是统一的,那么,礼拜的形式也应该表达这个统一。礼拜形式上的多样性是不可避免的,但是多样性自身不是目的;它只有传教的意义,并服从教会存在的基本的和统一的意义。”^① 总之,信仰和礼拜是不可分割的,是密切联系着的。

信仰和礼拜之间的关系绝不是纯理论上的问题,更主要的还是实践上的问题。梅延多夫进而探讨了信仰和礼拜之间在基督教发展的历史现实中的复杂关系。东正教所理解的信仰不仅仅是通过主教阶层的使徒承传性而获得保存的,而且还是通过全体上帝子民而获得保存的。同样,礼拜也不仅仅是神职人员的事业,而且还是全体上帝子民的事业。然而,在教会的现实生活中,礼拜仪式的改变经常引起信仰上的争论,甚至导致教会的分裂。梅延多夫把历史上存在的这种危险分为三种类型。^② 第一种是,礼拜(或准确地说,人民的虔敬)总是独立发展,不依赖于教会的神学理论,不依赖于《圣经》和教会的教导,因而不依赖于教会的传统。特别是当教会的礼拜仪式开始僵化和形式化,使用信徒所不懂的语言进行时,信徒就开始疏远这种礼拜,甚至采取极

① 梅延多夫:《论东正教礼拜中的可变性和不变性》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科 1997 年俄文版,第 239 页。

② 同上书,第 240 页。

端的行动,撇开教会而自行其事。第二种类型的危险性主要是心理上的和精神上的。当某些新的礼拜仪式和形式“从上边”强迫地加给信徒,没有获得信徒的同意,没有达成教会权力和民间信仰的虔敬之间的相互信任和一致,那么,即使这些形式是符合神学学说的,它们也不能被广大信徒所接受。这样的改革必将引起分化,最终导致教会的分裂。第三种危险是礼拜仪式僵化,广大信徒不理解各种仪式的含义,在礼拜仪式中加入过多的信徒难以理解的象征等。这是由于礼拜与信徒的虔敬心理之间的差距导致的,是由于礼拜远离了教会的活生生的传统而导致的,即礼拜没有考虑到社会和文化所发生的变化,故步自封,远离时代。

在俄罗斯教会的历史上,教会在礼拜仪式上最著名的一次改革发生在17世纪。这次由“上边”开始的改革没有得到大多数信徒的支持,结果导致著名的教会分裂的悲剧。梅延多夫指出,当时分裂的双方,即以尼康和沙皇为代表的官方和以旧礼仪教徒为代表的所谓的“分裂派”或“旧礼仪派”,都意识到应该对教会用书进行改革的必要性(这是教会历史上很少见的一致),但问题是,根据什么进行改革。当时双方都不具备必要的知识和实际的可能性对教会用书进行合理的改革。尼康使用武力把自己的改革方案强加给信徒,但信徒把自己的传统信仰看作是神圣不可侵犯的,而尼康在礼拜仪式上的改革完全违背了他们的信仰,从上边强加的礼拜仪式的改革与信徒的信仰之间发生了冲突,结果引起了信徒的坚决的反抗,这就是教会分裂的根源。

此外,梅延多夫还注意到了罗马天主教会的梵蒂冈第二届会议对礼拜仪式的改革。这是战后法、德等国对教会的礼拜仪式进行了大幅度改革的结果。发生在法国和德国的教会礼拜仪式的改革是出于这样一种企图,即恢复古代的礼拜实践传统,使礼

拜与信徒接近,主要的手段是取消了语言障碍,开始大量地使用本地口语进行礼拜活动,取代了以前天主教会通用的拉丁语,同时接受古代礼拜仪式的某些特征,这些特征正好被东方教会所保存。因此,梅延多夫认为,“梵蒂冈第二届会议改革的所有这些重要成果都具有重大的教会合一方面的意义,它们使天主教和东正教接近了。”^①但他接着指出,天主教会的这些改革尽管部分地恢复了人们关于礼拜仪式的意识,但同时也导致了西方世界礼拜生活的世俗化。在天主教里也出现了自己的“旧礼仪派”,至今还在反对教会在礼拜仪式上的改革。

关于信仰和礼拜之间的关系,梅延多夫认为应该遵循三个原则。^②第一,礼拜表达的是教会的传统,即礼拜就是在时间里,在各种文化中,在各个时代里宣传教会的信仰。这个教会的传统就是神圣的传统,即圣传。第二,礼拜表达的是教会的统一。这个统一是与教父的过去历史的统一,是与今天宣传相同的东正教信仰的人的统一。第三,礼拜是对有意识的信仰的见证,礼拜的发展不应该偏离教父的神学、信仰、教导和体验。

5. 当代东正教神学的任务

今天,东正教徒与西方的天主教徒、新教教徒发生了广泛的接触,东正教正在为西方人所了解,并已经对西方基督教产生了影响。特别是由于俄罗斯东正教徒在西方的出现,并坚持自己的礼拜活动,使西方基督徒亲身感受到了东正教礼拜仪式的独特

^① 梅延多夫:《论东正教礼拜中的可变性和不变性》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第243页。

^② 同上书,第245页。

风格。然而,东正教神学却很少为西方基督教世界所注意。在当今世界神学界,占统治地位的还是新教神学和天主教神学。作为在西方生活的东正教神学家,梅延多夫认为自己有义务向西方介绍东正教神学的基本理论和学说。他认为,今天东正教神学已经具备了向西方介绍自己的条件,一方面,东正教在西方已经获得了被承认的地位,与天主教和新教并列,共同代表着基督教;另一方面,所有的基督徒都面临着一个共同的、从根本上已经世俗化了的世界,这个世界向所有的基督徒提出了同样的挑战,对这个挑战应该给以神学上的回应。梅延多夫认为,东正教神学作为普世的,而不是作为“东方的”,在不放弃自己东方的历史根源的前提下,可以给这个世俗化的世界以自己的回应。

西方基督教世界已经发生了巨大的变化,西方基督教神学也与传统的神学有着根本的区别。但是,无论当代西方神学(天主教神学和新教神学)如何变化多端,五彩缤纷,它的根源还是由奥古斯丁所奠定的传统。在奥古斯丁那里,最主要的思想是把自然与恩典(恩赐)严格地区分开来,并强调恩典的作用,贬低人的自由。在这个区分的背后隐藏着对人自身的贬低,强调的是上帝的万能,人与上帝之间存在着不可逾越的鸿沟。天主教会利用了这个学说,甚至把它当作自己一切宗教政策的基础。人若想得救,必须靠上帝的恩典,而天主教会和教皇就是这个恩典的代表。“被理解为独立存在物的人,况且是堕落的人,如果没有恩典的帮助,原来不但是没有能力自我拯救,而且也不能产生或创造任何肯定的东西。”^①人和上帝的这种关系对人和对上帝的来说都

① 梅延多夫:《当代世界中的东正教神学》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第173页。

是外在的。人和上帝的永恒区分不但在天主教神学里一直占统治地位,而且在新教神学里也成了基本的信条。梅延多夫指出,宗教改革者们在进行宗教改革时,抛弃了天主教会所炮制的“善事”,“功德”等观念,但是原则上说,他们仍然忠实于源自奥古斯丁的上帝和人之间的永恒区分,甚至还加深了这个区分,特别是他们把福音书看作是上帝的自由的恩赐,这个恩赐与堕落的人的渺小无力是完全对立的。人的最终命运只取决于恩典,拯救则只能通过《圣经》。“这样,中世纪教会所发放的廉价的‘恩赐’被来自于全能的和先验的上帝的恩典所代替。”^① 新教并没有在实质上克服人与上帝的二元论。

在当代西方神学里,在反对奥古斯丁的二元论方面,蒂利希(1886—1965)的观点十分引人注目,他的一个著名的声明是:“与帕斯卡尔相反,我说,亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝和哲学家的上帝,是同一个上帝。”他企图调和西方思想史上由来已久的哲学和神学、理性和信仰之间的裂痕,其中也渗透着他弥合上帝和人之间的裂痕的企图。与此相反,巴特所强调的是上帝和人之间的不可逾越的鸿沟。梅延多夫就此写到,“神学中的这两个极端在以下方面是一致的,它们都通过某种方式把基督教的训导与此世的现实经验原因等同(社会的、政治的、革命的)。显然,‘恩典’和‘自然’之间旧有的矛盾并没有被消除。”^② 不为西方所知的东正教神学完全可以克服这个矛盾,因为它有自己的绝对优势。“东正教神学的位置显然不在这两个阵营的

① 梅延多夫:《当代世界中的东正教神学》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第174页。

② 同上书,第176页。

任何一方。今天的东正教神学的主要任务也许就在于,恢复《圣经》关于圣灵的基本的神学学说,根据这个学说,圣灵是上帝在我们之中的存在,这个存在并不排斥经验世界的存在,但拯救它,上帝的存在把所有的人连结在同一个真理之中,但却赐予不同的人不同的天赋,这天赋是生命的最高的恩赐,同时,上帝就是生命最高恩赐的赐予者,永远地超越于任何被造物,是教会的圣传和承传性的保卫者,同时上帝还是靠自己的存在使我们成为上帝的真正和彻底自由的子民。”^①关于圣灵的学说可以解决西方神学中出现的问题,在这里,梅延多夫和什梅曼的观点是一致的。

在圣灵论的问题上,东正教、天主教和新教神学的区别是很大的。在梅延多夫看来,东正教神学对圣灵的理解在以下五个问题上有自己独到之处,这些问题都是教父们曾经探讨过的,但在西方神学里都没有获得应有的解决。第一,世界不是神圣的,因此需要拯救。古代世界的自然宗教认为自然界里的万事万物都具有神性,神就居住在自然界里。然而,福音书里有大量的证据说明世界不是神圣的,或者世界是没有神性的。梅延多夫认为,“基督教最具特色的新东西之一就是,基督教把宇宙给非神秘化了,或者如果愿意的话,也可以说把宇宙给世俗化了:使徒的教会一开始就彻底地摈弃了上帝居住在自然界的物质中,居住在水里,在泉里,在星星里,在皇帝身上的思想。但同时这个教会还批判了任何形式的摩尼教和任何形式的二元论:世界自身并不是坏的;自然物应该歌颂上帝的荣耀;水也可以被神化;可以控

^① 梅延多夫:《当代世界中的东正教神学》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第176-177页。

制宇宙；皇帝可以成为上帝的仆人。”^① 多神教徒把自然物自身当作目的，把它们神化。如果说古代的基督教使物质世界的自然物非神圣化了，那么，“今天的神学的任务就是把‘社会’，‘性’，‘国家’，‘革命’及当代其他偶像给非神圣化。”^② 在这个意义上，对基督徒的指责，说基督徒应该对当今世界的世俗化负有责任，有一定的合理之处，因为使宇宙“世俗化”一开始就是基督教的思想。然而，今天的世俗化代表们把教会给世俗化了，并用新的偶像代替教会。于是，人又重新丧失了圣灵赋予人的自由，重新陷入了世界的决定之中。

第二，人是以神为中心的存在物。全部教父传统所表达的主要内容就是：“使人成为真正的人的那个东西，就是上帝之灵的临在。”^③ 人不是独立的，不是自治的存在物。当代世俗化把人也世俗化了，认为人身上已经没有了神性，忘记了人身上的上帝的形象和样式。当今的人的自治理论、宇宙中心论或社会中心论等，都是这样的学说，基督教意识应该坚决地抛弃它们的教条。在这里，问题是没有正确地理解人的本质。梅延多夫强调，当今的青年一代实际上并不固有世俗化的倾向。这代人渴望那个“他者”，那个先验的东西，那个自身就是真理的东西，为了满足这个渴望，年轻人甚至利用这样的手段，如东方的宗教、毒品或心理学上的方法等。人们忘记了上帝的灵是使人成为人的最根本的东西。“我们的世纪不仅是世俗化的世纪，它还是新宗教或宗教代用品产生的世纪。这是不可避免的，因为人是以神为中心的存

① 梅延多夫：《当代世界中的东正教神学》，见梅延多夫文集《东正教在当代世界》，莫斯科1997年俄文版，同上书，第178页。

② 同上书，第178页。

③ 同上书，第179页。

在物：当剥夺他的真正的上帝，他就将创造虚假的神。”^①

第三，基督中心论的神学。梅延多夫认为，如果教父对人的理解是正确的，那么神学就应该是基督中心论的。但这是建立在圣灵学基础上的基督中心论神学，而不是建立在外在的救赎以及人的自治等思想基础上的基督中心论神学，因为在那里已经没有那个使人成为人的圣灵的作用。当代基督中心论神学深受布尔特曼(1884- 1976)等人的解释学的影响，把一切不符合科学和经验的現象都解释为神话。这个解释学从根本上说不适用于建立真正的基督中心论神学。梅延多夫认为，只有建立在教父的基督论基础上的基督中心论神学才是正确的，因为教父对人的理解是建立在圣灵学说基础上的。“正是在这个基督论的背景下才能同意这样的论断：神学必然地也是人学，反之亦然，对人的唯一正确的基督教的理解——人的被造、他的堕落、拯救和最终的使命，就在基督耶稣身上，就在神的圣言里，这个神被钉死，并且复活。”^②

第四，人格主义的教会学。教会是基督的身体，每一个基督徒都是这个身体的成员。“如果圣灵在人身上的存在解放了人，如果恩典意味着摆脱世界决定论的条件的奴役，那么，成为基督身体的成员就意味着自由。最终，自由就意味着人性的存在。”^③个性存在是人格主义的基础。梅延多夫指出，在东正教会里，礼拜具有强烈的个性色彩，个性体现在各个礼拜仪式和环节之中。在这里，教会是基督的身体，同时也是一种秘密，其中

① 梅延多夫：《当代世界中的东正教神学》，见梅延多夫文集《东正教在当代世界》，莫斯科1997年俄文版，第180页。

② 同上书，第183页。

③ 同上书，第183页。

隐藏着上帝的临在,这个临在是通过圣灵对每个教会成员的作用而实现的。教会是活生生的和自由的个性组成的团体,每个成员都有自己的责任。教会的威信完全不在某个人或某个组织里,而在它的每一个成员那里。在东正教会里,威信、自由和责任是统一的。这直接避免了天主教会历史上虚假的权威所导致的一系列问题。

第五,真正的上帝的观念是三位一体的。东正教十分重视三位一体地理解上帝。在神学上,三位一体是个难题,因为人的理性自身几乎无法理解它。到底谁死在了十字架上?人们一般认为,上帝怎么能死呢?因此断定,在十字架上死的不是上帝,而是人。然而,“对‘谁在十字架上死了’这个问题不可能有另外的答案,在十字架上死的就是‘上帝’,因为在基督里除了圣言的存在外,没有另外一个个性的存在,死必然是个性的行为。只能是谁死了,而不能是什么死了。”^①上帝确实死了,但东正教的这个说法与当今的死亡神学所说的“上帝已死”完全不同,在那里死的是哲学的上帝,而东正教里所说的是个性的上帝,他死了,又复活了,人们可以接近他,与他相会等等。而哲学的上帝死了就死了,对人没有什么影响。此外,东方和西方在对三位一体的态度上也是不同的,“东方教父在说上帝时,他们总是从三个位格开始,然后证明它们的同质,而西方则是从作为统一实质的上帝开始,然后再指出三个位格之间的区分。”^②这两个完全不同的传统就是东西方关于“和圣子”争论的出发点,这个问题在今天也

^① 梅延多夫:《当代世界中的东正教神学》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第186页。

^② 同上书,第187页。

是很现实的。东正教神学在理解三位一体时,经常用否定神学的表达方法。在教会实践上,通过“以圣父、圣子和圣灵的名义”的洗礼,新生命和永生就成为人可以达到的真正的现实和体验。在东正教里,三位一体不仅仅是个教义,而且还是具体的宗教生活现实。

梅延多夫的神学具有明显的时代特征,他把回应时代的挑战看作是自己神学的任务。另外我们看到,梅延多夫神学以东正教神学传统为基础和出发点,以教父神学为准绳,从中汲取神学创作的灵感,在这个意义上,他是当代东正教神学里传统与现代结合的典型代表。回应时代的挑战不是向时代妥协,“对于年轻的一代,无论他们在什么地方,无论这个回应来自何处,来自西方,还是来自东方,来自拜占庭,还是来自天主教世界,问题是,这个回应对他们应该成为真理和生命。”^①这就是梅延多夫神学的基本原则。

第三节 新教父综合神学

拜占庭神学是俄罗斯神学的重要来源之一。俄罗斯神学家一直重视对拜占庭神学的研究。如何对待拜占庭教父神学的遗产?这是当代俄罗斯神学界所面临的一个十分尖锐的问题。我们在这里介绍的是当代俄罗斯神学的一个重要流派——新教父综合神学,它在对待拜占庭神学遗产的态度具有典型意义。其主要代表是弗洛罗夫斯基和弗·洛斯基。

^① 梅延多夫:《当代世界中的东正教神学》,见梅延多夫文集《东正教在当代世界》,莫斯科1997年俄文版,第172页。

一、弗洛罗夫斯基

1. 生平与著述

格奥尔吉·瓦西里耶维奇·弗洛罗夫斯基于1893年8月28日(旧历9月9日)出生在俄罗斯的伊丽莎白格勒市,1911年中学毕业时,他获得金质奖章,有权在俄罗斯选择任何一所大学学习,因为身体的原因,他只好选择附近的新俄罗斯大学(奥德萨)。在历史—哲学系学习期间,他获得了历史方面的良好的教育,深入研究了文学和哲学,同时还研究过数学、物理学、化学和生物学等自然科学,1912年发表第一篇概论性的文章《对索洛维约夫新书的研究》,1916年通过考试,被留在大学的哲学和心理学部,准备从事教育事业,1919年被聘为该大学副教授。十月革命后,白俄与布尔什维克发生内战,当他及其家人认为白俄军队胜利无望时,便决定离开俄罗斯。1920年,弗洛罗夫斯基和父母一起离开了奥德萨,去保加利亚的索非亚,在这里,他参加了一个小组,即后来的“欧亚派”,这是个政治—哲学方面的流派,据他自己说,他从来没有成为这里的“自己人”,一直与该派的思想保持一定的距离,在后来的一些文章中,他对“欧亚派”的思想进行了揭露。1921年12月,他离开索非亚去布拉格,1923年通过硕士论文《赫尔岑的历史哲学》的答辩,论文的评论员是尼·洛斯基、斯特卢维和津科夫斯基。1926年,弗洛罗夫斯基应邀去法国巴黎的圣谢尔盖东正教神学院,任教父学教授,1932年接受神职,成为神父,此时,他已经发表了许多出色的布道著作,如《末日审判》、《关于基督的复活》、《来自基督诞生》等。1939—

1945年战争期间,他在南斯拉夫,1946年返回巴黎.在圣谢尔盖东正教神学院任道德与教义神学教授,从1948年起,任教义学教授.1945年,弗洛罗夫斯基去了美国,1951—1955年任圣弗拉基米尔东正教神学院院长,同时在各大学和神学院教书,1952—1956年任圣弗拉基米尔神学院院报的主编,该报就是在他的倡议下出版的,这是第一份用英文出版的东正教杂志.弗洛罗夫斯基对神学院的一系列改革引起了教会保守势力的强烈反对,1954年,由于外界的压力和不满,他被迫辞去神学院院长之职,当1954—1955年对他的不满达到了顶峰时,他不得不离开神学院,到加利福尼亚大学任教,从1964年起,在普林斯顿大学神学和斯拉夫学部讲课.1979年8月11日,弗洛罗夫斯基在美国的普林斯顿去世.他曾是美国和欧洲大学的荣誉博士,民族或国际科学院院士,他还是美国历史学会理事、美国教会史学会理事、美国斯拉夫学发展委员会理事等等.弗洛罗夫斯基积极参加教会合一运动,30年代,他参加了圣阿尔巴尼亚和圣谢尔盖东正教—英国圣公会教会联盟的活动,1937年成为世界教会理事会筹备委员会东正教的两个代表之一,并被选为世界教会理事会(1948年成立)中央委员会成员,直到1961年.此外,他还担任过美国教会民族理事会副主席(1954—1957)等职务.

在流亡国外的初期,弗洛罗夫斯基积极参加俄罗斯侨民所组织的各种活动.从1926年起,他就参加了由别尔嘉耶夫召集的学术讨论会,在别尔嘉耶夫主编的著名宗教哲学杂志《路》上发表文章.参加这些活动对弗洛罗夫斯基的影响很大,这是他在教会联合运动方面的首次尝试,他关于新教父综合方面的思想也在这些讨论会上开始为人们所了解.但是,不久他与同行之间发生了分歧,主要是与参加讨论会的东正教方面的人士以及与

圣谢尔盖神学院的教授们在许多问题上意见无法一致。他与别尔嘉耶夫、布尔加科夫等人的关系最终到了无法调节的地步(这是他离开巴黎去美国的重要原因之一)。这其中既有学术上的纷争,但也有其他方面的原因。另外不能不注意到他们之间在年龄上和经历上的巨大差别,弗洛罗夫斯基自己也强调过这一点,在第一代流亡的俄罗斯哲学家和神学家中间,他的年龄最小,他与别尔嘉耶夫相差19岁,与布尔加科夫相差22岁。当俄罗斯在20世纪初兴起宗教复兴运动时,弗洛罗夫斯基还是个少年。其他人经历的所谓宗教信仰上的危机,他没有体验过,更没有重新向宗教信仰复归的经历。那些丧失过信仰的人,在复归信仰之前都有过反教会的经历,这个经历无论如何对他们以后发展的道路至少在心理上产生了巨大的影响,而弗洛罗夫斯基则从来没有对作为“真理的柱石与确证”的教会有过什么失望。作为世纪初宗教复兴的著名代表,别尔嘉耶夫和布尔加科夫等人认为自己的任务是继续这个复兴,而弗洛罗夫斯基所选择的完全是另外一条路——“回到教父那里去”,他专注的是东方教父,而不是俄罗斯的宗教复兴。

弗洛罗夫斯基的前期著作主要是用俄文写成,到了1934年,他用俄文和英文所发表的文章在数量上已经各占一半,此后,他主要用英文发表作品。其主要著作有《四世纪的东方教父》(巴黎,1931)、《五—八世纪的拜占庭教父》(巴黎,1933)、《俄罗斯神学之路》(巴黎,1937)等。在《俄罗斯神学之路》后,弗洛罗夫斯基没有再出版过大篇幅的著作,但他一生写下了大量的文章,这些文章都是就某些神学问题而写的,我们在这里仅列出1935年以前的比较有影响的俄文论文:《人的智慧与神的圣智慧》(1921)、《陀思妥耶夫斯基和欧洲》(1922)、《宗教体验与哲学

意识》(1923)、《论古代俄罗斯基督教的特征》(1924)、《普世传统和斯拉夫理念》(1925)、《欧亚主义的诱惑》(1928)、《被造物和被造性》(1928)、《奥利金主义的矛盾》(1929)、《圣餐礼和聚和性》(1929)、《基督曾经生活过吗?》(1929)、《论十字架之死》(1930)、《陀思妥耶夫斯基的宗教主题》(1931)、《论拜占庭和俄罗斯对神的圣智慧索菲亚崇拜》(1932)、《教会中的基督徒》(1933)、《基督教重建问题》(1933)、《论教会的界限》(1933)和《论死人的复活》(1935)等。

2. “俄罗斯神学之路”

《俄罗斯神学之路》是弗洛罗夫斯基创作的顶峰,在这本书里,他表达了自己对俄罗斯神学的基本看法。该书的写作方法主要有两类,一类是描述性的,另一类是评价,后者更加引人注目,这使得全书从头至尾带有明显的主观性。书中的叙述十分自由,在表达方式上,几乎是格言式的。最主要的还是书中对俄罗斯神学之路的独特考察和评价。

弗洛罗夫斯基对俄罗斯神学发展道路的评价是十分苛刻的,他不但按照西方的影响来划分俄罗斯神学发展的阶段,而且认为俄罗斯神学自身是混乱的,不正常的,只是少数人的“特权”,绝大多数人对它十分冷漠。他指出,在俄罗斯神学发展的道路上出现了奇怪的断裂,即神学和虔敬之间、神学学术和祷告的神思之间、神学学校和教会生活之间的断裂。整个《俄罗斯神学之路》都在描述和揭示这些断裂。关于这个问题,弗洛罗夫斯基最著名的论断是,俄罗斯神学的根源在西方。他努力证明,俄罗斯神学受到了西方神学(天主教神学和新教神学)的影响,这个结论是一般人都能接受的,但说俄罗斯神学的根源在西方,而不

是东方的拜占庭,这是大多数俄罗斯神学家和宗教思想家所不能接受的,官方神学院当然更不能接受这个观点。弗洛罗夫斯基对自己的论断是这样解释的:“神学科学是从西方移植到俄罗斯来的,很长时间以来,它在俄罗斯一直是个外乡人,它甚至顽固地坚持使用自己独特的,与俄罗斯格格不入的语言(而不是日常生活用语,也不是祷告的语言)。这个神学科学仿佛是某种加入到教会有机体中的非东正教的东西。在俄罗斯,神学科学是在人为的和十分异己的环境中发展的,它成了学院科学,而且一直是这样。神学科学变成了一门课程,已不再是对真理的揭示或者是对信仰的宣传。神学思想不再呼应教会心脏的波动,因此,它失去了接近教会心脏的途径。在更广泛的教会阶层和信众中间,它没有引起注意和同情。在最好的情况下,神学科学是个没有用处的东西。”^① 说最好的情况下神学科学是一种无用的东西,是因为神学科学常常引起怀疑和恶意。广大信徒已经习惯于不要任何神学,随使用什么都可以代替它。神学在信徒心目中的地位十分可怜,弗洛罗夫斯基用“失语症”来形容神学在俄罗斯的实际状态。如果把广大信徒看作是神学学科存在的基础的话,那么,俄罗斯神学和神学上的探索显然失去了这个基础。在弗洛罗夫斯基看来,所谓的俄罗斯“知识分子”和“人民”之间的分裂,正是发生在信仰领域,而且是知识分子丧失了信仰,人民群众却成了信仰的保卫者。知识分子对神学的冷淡导致了自由思想,导致了对信仰的偏离,而人民群众对神学的无知导致了盲目的虔诚。东正教成了普通人、商人、小市民、农民的信仰,于是在信仰上出现

^① 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,巴黎1937年俄文版,1991年维尔纽斯影印版,第503页。

了这样的混乱,误以为只有在民间才有真正的东正教信仰:关于信仰问题,不用问“教父”,不用阅读教父的著作,而应该去问农民,这就是“宗教上的民粹主义”。既然俄罗斯神学到了这样的地步,那么,弗洛罗夫斯基为什么还大谈“俄罗斯神学之路”呢?别尔嘉耶夫认为,弗洛罗夫斯基证明的结果就是俄罗斯神学的“无路”、“混乱”,他讽刺说:“弗洛罗夫斯基神父的书的名称不对,应该叫‘俄罗斯神学的混乱’,甚至考虑到该书涉及到的广泛题目,应该叫‘俄罗斯思想的混乱’或者‘俄罗斯精神文化的混乱’。”^①

弗洛罗夫斯基并没有停留在这些“悲观的”论调上,他进一步作出了自己的结论:俄罗斯神学之所以到了这样的地步,西方的影响是外在的原因,还有内在的原因,这就是俄罗斯神学放弃了拜占庭的东正教神学传统,即教父传统。他的《俄罗斯神学之路》就是从发生在16世纪的“俄罗斯拜占庭主义的危机”开始的,他认为,由于各种因素的影响,俄罗斯神学从16世纪就开始放弃拜占庭传统,偏向西方;于是,西方神学传入俄罗斯,此后的“俄罗斯神学”一直在西方的各种宗教思想和世俗思想的影响下存在。俄罗斯神学成了西方神学的俘虏。拜占庭教父的著作成了僵死的文献,人们不再对它们感兴趣了,更不知道利用教父著作来论证自己的信仰,弗洛罗夫斯基称这是一种“背叛行为”。“神学院神学”已经忘记了教父的传统,“宗教哲学家们”更是不顾及这个传统。塔列耶夫是神学院神学的著名代表,被弗洛罗夫斯基称为“极端的道德主义者”,在这方面最具典型意义,他曾公开呼吁放弃拜占庭教父传统,认为这个传统就是希腊的理性主

①. 别尔嘉耶夫:《正统与人性》,见别尔嘉耶夫文集第三卷《俄罗斯宗教思想的类型》,巴黎1989年俄文版,第668页。

义,完全是诺斯替教,他提倡信仰上的虔敬,主张走自己的“神学之路”,建立“心的哲学”,用“心的哲学”来冲破“拜占庭的束缚”。弗洛罗夫斯基对这个观点进行了毫不妥协的批判,“俄罗斯神学思想不是由于希腊影响而受到了损害,而是由于随意地和轻易地中断了同希腊及拜占庭的传统和联系。……现在,放弃‘希腊的遗产’只能意味着教会的自杀”。^①这个结论就是弗洛罗夫斯基在分析了“俄罗斯神学之路”后得出的。

关于19世纪末—20世纪初的宗教复兴运动,弗洛罗夫斯基指出,这“只是向德国唯心主义和神秘主义的复归。对一些人来说,这是向谢林或黑格尔的复归,对另一些人来说,这是向雅·伯麦的复归,而对其他人,这是向歌德的复归”。^②弗洛罗夫斯基对这场宗教运动或新基督教运动评价很低,基本上持否定的态度,如他认为梅列日科夫斯基“完全陷入了对第二次来临的等待之中”,完全面向未来,面向第三约,^③而不是面向过去、历史和教父。至于另一个新宗教运动的著名代表罗赞诺夫,“他是个具有很大的宗教热情的作家,但在宗教上是个盲目无知的人”。^④新宗教运动都崇拜肉体,酷爱这个世界,但这是个没有被改变的世界,基督拒绝的正是它的诱惑,但新宗教运动的代表们却完全接受了这个诱惑,甚至宁肯放弃耶稣(罗赞诺夫)。新宗教运动直接针对历史上的基督教,把历史上的基督教完全归结为禁欲主义,从根本上轻视教父传统,历史传统。新宗教运动的代表们都企图对教会进行改革,甚至创立新的宗教,然而,“这是新

① 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,第512页。

② 同上书,第492页。

③ 同上书,第457—458页。

④ 同上书,第459页。

形式下的旧的乌托邦的诱惑,是对历史的冷淡”。^①

19世纪末—20世纪初在俄罗斯产生的宗教哲学,在弗洛罗夫斯基看来,完全是德国哲学影响的结果,它的根源绝不在东方教父传统。他不同意把这个宗教哲学看作是“俄罗斯精神的十分独特的创造性的产物”,相反,他来自西方的传统,即用宗教哲学取代神学。^②他认为,俄罗斯宗教哲学家最著名的代表别尔嘉耶夫深受德国唯心主义的影响,而且一直没有能够摆脱这个束缚。针对别尔嘉耶夫的早期著作《创造的意义》,弗洛罗夫斯基说:“在这本书里,他又从‘历史的基督教’倒退到思辨的神秘主义,倒退到雅·伯麦和巴拉塞尔苏斯,断然放弃教父传统。”^③他指责别尔嘉耶夫完全陷入到德国的神秘主义之中,认为这是俄罗斯宗教思想里最具特色的诱惑之一。弗洛罗夫斯基指责弗洛连斯基没有历史情感,“弗洛连斯基感觉不到历史,他不在历史中生存,在他那里没有历史的前景,没有对过程的有机的洞察力”。^④弗洛连斯基所关心的不是教义,而是神学理论,他完全陷入到柏拉图主义,怀疑主义,钟情于古代宗教,神秘主义,通灵论和魔法术;总之,“弗洛连斯基不是出自于东正教的深处。在东正教世界里,他是个外来人。……对弗洛连斯基来说,西方文化中浪漫的悲观主义比东正教传统更近,更好理解”。^⑤关于索非亚学说,布尔加科夫与弗洛连斯基是一致的,他们都是索洛维约夫的继承者。在俄罗斯宗教思想中,弗洛罗夫斯基最不能接受的就

① 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,第475页。

② 同上书,第492页。

③ 同上书,第492页。

④ 同上书,第494页。

⑤ 同上书,第497页。

是关于索菲亚的学说。梅延多夫说,弗洛罗夫斯基写《俄罗斯神学之路》时的心理动机和灵感就是“推翻一切类型的所谓的‘索菲亚学’,特别是在该学说的主要代表索洛维约夫、布尔加科夫和弗洛连斯基神父的著作中所表达的形式。他认为俄罗斯的索菲亚学是德国唯心主义的变形,是独特的诺斯替教,完全是非法地利用哲学来表达基督教的教义。”^① 索菲亚论者们企图把这个学说变成东正教的传统学说,弗洛罗夫斯基一生都在与这个企图作斗争。

在弗洛罗夫斯基看来,无论是俄罗斯的宗教思想,宗教神学思想,还是神学思想,最大的缺陷就是与教父传统的断裂。他正是根据教父的传统来写自己的《俄罗斯神学之路》的,“在研究俄罗斯东正教的历史时,弗洛罗夫斯基从古代教父那里接受了评断的规范和标准,他把这些规范应用于活生生的现实……”^② 他彻底地走出了俄罗斯宗教哲学和神学的传统,与所有的俄罗斯宗教哲学家和神学家“决裂”(而不是与俄罗斯宗教哲学和神学自身),主张“回到教父那里去”,走出了一条新的“俄罗斯神学之路”——“新教父综合”。

3. 新教父综合

弗洛罗夫斯基是站在“悲观主义”的立场上来写《俄罗斯神学之路》的,但他却在这本书的最后得出了一个乐观的论断,“神学的时代又将展现……,我们的时代注定还是走向神学……”^③

① 梅延多夫为弗洛罗夫斯基的《俄罗斯神学之路》所写的前言,第3页。

② 同上书,第1页。

③ 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,第517页。

针对俄罗斯神学,他说:“笃信的教会化,末世论的忠诚,向教父的复归,与西方的自由相遇,这些以及类似的动机和因素将构成俄罗斯神学在当代状态中的创造性的公设。”^①不是从西方神学传统出发,而是从东方教父传统出发,才是俄罗斯神学的未来。这些乐观的结论并不是凭空想象的,而是他研究俄罗斯神学发展之路的必然结论,“对俄罗斯过去的研究使我坚定了这样一个信念,今天的东正教神学只有在教父传统内才能为自己找到正确的尺度和创造灵感的活生生的源泉。我坚信,与教父学和拜占庭主义在思想上的割裂是俄罗斯发展道路上所有中断和精神上失败的主要原因。”^②这才是弗洛罗夫斯基《俄罗斯神学之路》的真正用意。

弗洛罗夫斯基是著名的教父学家,对教父学说研究得十分系统和深刻。在巴黎期间,他在圣谢尔盖神学院讲授教父学,后来把讲义整理出版,即《四世纪的东方教父》和《五一八世纪的东方教父》。在前一本书里,他主要研究了亚历山大的圣阿法纳西、耶路撒冷的圣基里尔、圣大瓦西里、神学家圣格利高里、尼斯的圣格利高里、金口圣约翰等人的生平、创作和主要的神学思想。在后一本书里,他主要涉及了亚历山大的圣基里尔、圣菲奥多西、伪狄奥尼修斯、忏悔者圣马克西姆、大马士革的圣约翰等人的神学思想。当然,拜占庭教父传统不能没有圣格利高里·帕拉马,他也是弗洛罗夫斯基后来研究的主要对象。就系统性和深刻性而言,弗洛罗夫斯基的教父学研究是俄罗斯神学史上的一个顶峰。教父学不仅仅是弗洛罗夫斯基学术研究的主题,而且还是

① 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路》,第520页。

② 弗洛罗夫斯基:《俄罗斯神学之路·自序》,第1页。

他的神学思想的出发点和尺度,他完全沉浸在东方教父的思想里进行神学思考,从那里汲取无限的营养,以解决当代神学所面临的现实问题。这一点使他与绝大多数俄罗斯宗教哲学家和神学家区别开来,也使他与西方当代的神学家区别开来。

这些东方的教父对弗洛罗夫斯基来说,首先是“基督教普世信仰的见证人,是基督教传统的保存者”。^① 俄罗斯是东正教传统的继承者,当然不能绕过教父,不能从西方传统里吸取营养。“教父的著作不仅仅是不可动摇的传统的宝藏。因为传统就是生活,传统的真正保存只能在对这些传统的真正理解和体验之中。教父们在自己的创作中所见证的就是这一点。他们指明,信仰的真理如何鼓舞和改变人的精神,人的思想如何复兴和更新为信仰的体验。”^② 因此,作为东正教神学家必须深入研究教父著作,“跟着教父走”(查尔西顿大公会议的决定就是从这句话开始的)。“跟着教父走”,就是注重历史,注重过去。但是,过去自身,历史自身,甚至“古代”自身,还不能证明真理性。许多异端就是以“古代”的威信为依据的,有的异端就是因为陷入“古代”之中而不能自拔。“真正的传统是对真理的传递。”^③ 传统是活生生的,而不是僵死的,“最终,传统是圣灵在教会里的连续的临在,是神的不断的引导和启蒙”。^④ 因此,“跟着教父走”不是求助于某种抽象的传统,僵化的公式,而是求助于教父的活生生的见

① 弗洛罗夫斯基:《四世纪的东方教父》,巴黎 1937 年俄文版,莫斯科 1992 年影印版,第 5 页。

② 同上书。

③ 弗洛罗夫斯基:《圣格利高里·帕拉马和教父传统》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科 1998 年俄文版,第 378 页。

④ 同上书,第 378 页。

证,“教父的见证深刻地和不可分割地包含在东正教信仰的实质之中”。^①

教父传统不是凭空产生的,它的根源在使徒那里。“无疑,教会就是‘使徒的教会’。但是,教会在更深刻的意义上还是教父的教会。”^②“使徒的教会”和“教父的教会”是教会的两个不可分割的规定。教父们所见证的不仅是古代的信仰,而且是真正的信仰。今天的基督徒和教父的信仰,和使徒的信仰是一个信仰,这就是神圣传统的贡献。教父学说是这个传统的保存者。在教父学说里包含着一种“教父精神”,弗洛罗夫斯基认为,“对东正教神学来说,这个精神与《圣经》上的话具有同样的威信,它们相互不可分割”。^③教父传统直接延续了使徒传统,它们一起构成了东正教的信仰传统。那么,教父传统的实质特征是什么?弗洛罗夫斯基认为,如果利用现代词汇,那么,教父神学的主要特征就是存在主义。用神学家圣格利高里的话说,教父们是“按照使徒的方式,而不是按照亚里士多德的方式”进行神学思考的。使徒们的神学思考就是布道,是对信仰的辩护和宣传,尽管神学思想是被逻辑地表达出来的,但神学自身仍然是对信仰的见证,任何神学的论断都与在基督里的生命有关,而不是空洞的思辨。教父神学的根源和基础也是对信仰的见证。神学不是自足的,不能仅仅靠逻辑的论证。教父神学是布道,通过讲经台,用祷告的语言,神圣的仪式,总之,用全部的基督教生活来宣传和见证信仰。从另外一个方面说,教父神学的任务永远是对神的秘密的认识和

① 弗洛罗夫斯基:《圣格利高里·帕拉马和教父传统》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第379页。

② 同上书,第379页。

③ 同上书,第380页。

确证,因此,它自身不是目的,而只是一种途径。教父神学是靠信仰的行为对真理的见证。“跟着教父走,不是简单地引用他们的著作,而是掌握他们的精神。”^①这个精神的特征就是存在主义。

弗洛罗夫斯基在谈到教父时,还涉及了一个十分复杂的问题,就是如何划分“教父时代”。一般情况下都把教父时代认定为古代教父(基督教最初的教父)时期,因为古代的教父离使徒时代更近,仿佛他们更能掌握基督教的精神,此后的时代在神学上发生了“贫困化”,或者仅仅是“重复的神学”。人们往往把教父时代的最后界限确定在大马上革的圣约翰,更有甚者认为教父时代在查士丁尼时期,甚至在查尔西顿会议时期就结束了。这样理解的教父时代是个静态的,是某种业已形成了的东西。弗洛罗夫斯基不同意这个观点,他认为,不应该如此狭义地理解教父时代,实际上,“用哪个世纪来限定教会的威信,是用1世纪,还是用5世纪或8世纪,这都不那么重要。在这里,不应该有任何限制。这就意味着,没有任何‘重复神学’。教会现在所拥有的威信不比过去的几百年低,因为今天在教会中真理的圣灵不比以前的时代少。”^②弗洛罗夫斯基所强调的是东方教父传统的连续性,他反对在这个传统内部划分出明显的阶段来。如果按照流行的理解,把古代教父划定在七次大公会议(这是东西方教会都承认的)时期,那么,此后的拜占庭神学应该怎么解释呢?弗洛罗夫斯基用“拜占庭神学”来称呼这段时期的神学。“拜占庭神学无论如何不是对教父神学的‘重复’,拜占庭神学里所包含的新东西

① 弗洛罗夫斯基:《圣格利高里·帕拉马和教父传统》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第382页。

② 同上书,第384页。

一点也不比‘古代的’基督教逊色。拜占庭神学有机地延续着教父的时代。这里哪有断裂？”^①在拜占庭的神学家中间，弗洛罗夫斯基特别地指出了新神学家圣西梅翁·圣格利高里·帕拉马，还有所谓的静修主义者，认为他们是“东正教会所有成员的鼓舞者”，他们自己根本不承认教父与他们之间有任何隔阂。圣格利高里·帕拉马完全是在教父的传统中进行创造的，他的“神化”思想，他的“能”学说都是与教父传统一致的，他的神学的目的就是保卫基督教的经验现实，这是东方神学的突出特征，可以说，他的神学是对以前的教父神学的综合。“我们可以认为，在我们从教会心脏出发进行神学思考的企图中，圣格利高里·帕拉马就是我们的导师和教师。”^②

弗洛罗夫斯基的神学创作的出发点是整个东方神学传统，这个传统可以笼统地称为教父传统，或者拜占庭主义，他认为，这就是俄罗斯神学所抛弃的东西。因此，他把自己的神学创作的目的看作是进行“新的教父综合”。之所以要综合，是因为不能简单的重复和模仿教父，而要从教父出发解决现代问题，这是一种创造，是一种综合；所谓的“新”，是因为他把教父时代的神学创造也看作是一种综合。他认为，俄罗斯神学正是在综合方面没有成功。

4. 历史主义的圣经解释学

如何理解《圣经》？这是传统的东正教神学很少涉及的问题。

① 弗洛罗夫斯基：《圣格利高里·帕拉马和教父传统》，见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》，莫斯科1998年俄文版，第384页。

② 同上书，第392页。

弗洛罗夫斯基则十分重视对《圣经》的理解。他认为这是一部完整的书,它包含着一种福音,这个福音是专门给信徒的,对不信的人,这福音是封闭的,即使是信徒,也只有在一起(即在教会里)才能理解它。《圣经》需要理解,而不仅仅是阅读。那么,如何理解呢?他断定,应该在历史的意义上理解《圣经》,因为“《圣经》里包含的就是历史。而且《圣经》自身就是历史,是关于上帝和他的选民之间的故事。”^①《圣经》是关于上帝的书,但《圣经》里的上帝不是隐藏着的,而是启示着的,上帝在启示自己,因此,上帝进入人类生活。要理解和寻找上帝,没有必要离开历史和时间,因为“上帝在历史中,在人们中间,在我们的日常生活里与人相遇。上帝创造历史,并不受任何阻力进入历史之中。《圣经》具有深刻的历史性;与其说这是关于永恒秘密的叙述,不如说这是关于上帝行为的叙述,而且秘密自身也只有通过历史才能被解释。”^②整个基督教的启示就是“约”的历史,是上帝和人之间“约定”的历史,这个历史被记录下来,就是《圣经》。特别是当上帝的道化身后,他便永恒地进入历史之中。另外,启示的书同时还是关于人类历史的书,在这里讲述的首先是人的被造、堕落和救赎。如果说《旧约》是上帝和他的选民之间的历史关系,那么《新约》更具有历史性,所有的基督徒都属于《新约》,“福音书,这就是历史”,从这里开始了圣言化身,开始了教会的历史。“教会是启示的保护者,因此是它的最初的和最主要的解释者。”^③《圣经》需要解释,教会是“真理的柱石与确证”,是真理的解释者,教

① 弗洛罗夫斯基:《启示与解释》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第21页。

② 同上书,第21页。

③ 同上书,第27页。

会的使命就是宣传福音,宣告上帝的话。

一方面《圣经》是一部艰难的书,但另一方面也可以说,《圣经》又是一部简单的书,而且十分地简单,因为上帝的秘密向普通人启示,在这个意义上这部书是“太人性的”了。《圣经》是上帝的话,是受圣灵感动的人们“记录”的上帝的话。说话的是上帝,听话的是人。然而,这些话毕竟是通过人的语言来传达的,在人的语言里我们听到的是上帝的声音,这就是《圣经》的秘密和奇迹。弗洛罗夫斯基认为,人的语言不会歪曲和贬低神的话,因此,神学——关于上帝的话,才是可能的,当然,神学必须通过启示。关于神学,弗洛罗夫斯基解释是,神学“是人对上帝的回答,上帝说话在先,上帝和人说话,人听到了这话,保存了这话,现在记录并重复这话。当然,这个回答永远也不能达到完善。所以,神学总是处在运动之中。但神学的基础和起点永远是一个:上帝的话,启示。神学永远为启示见证。”^①但是,为启示见证可以通过不同的方式:信仰、教义、礼拜、象征等等,所有这些见证都有人的因素,人的因素总是相对。在教会里,就可以克服这个相对性。教会使《圣经》的福音系统化,最主要的方式就是通过制定教义。教义是信念和原则的体系,对信徒来说,这是必要的,但是,教义永远也不能替代《圣经》自身,它们是并列关系:教义是一种抽象的表达,《圣经》里记载的是历史事实。弗洛罗夫斯基认为,教义与历史的关系是神学解释学的核心问题。他的立场是,坚持历史主义的解释方法,反对任何隐喻和象征等解释方法。所谓的历史主义方法,也叫“类型论”方法,就是按照神启的阶段性(历史性)

① 弗洛罗夫斯基:《启示与解释》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第29页。

来解释《圣经》。“《圣经》是历史,而不是教义的总和,因此不能把它变成神学大全。”^①当然,这个历史不是人类的信仰历史,而是神启的历史。那么,如何理解神启的历史?历史学家,即圣经解释学家应该采取什么样的立场?

弗洛罗夫斯基的历史主义首先是一种视角,即从历史的角度看问题;其次是一种背景,在历史的背景下看问题。在这里,历史就应该是有意義的,而不应该是无意义的偶然事件的堆积。新教神学中兴起的自由派专门注重永恒的事件,而把历史事件看作是“偶然的”,“没有重要意义的”,这是典型的新教传统,但这个传统自身是反历史的,即认为历史是无意义的。弗洛罗夫斯基敏锐地指出,实际上这也是一种历史主义的立场,而且是一种极端的历史主义立场,这个立场把一切历史的东西看作是“偶然的”和“无意义的”。作为“自然事件”的堆积的历史当然是无意义的,但是,弗洛罗夫斯基所承认的只是人的历史,“历史所研究的不是任意的过去,而是人的过去,只有人才有本来意义上的历史。”^②而且也“只有人才是完全意义上的历史的存在物。”^③这样的历史才值得研究,这样的历史不能发现,而只能解释,因为它有意义。历史学家所面对的不是僵死的客观历史事实,而是活生生的人和事,它们是见证,而不是历史的痕迹。作为一个历史学家,他应该对历史提出自己的问题,这个问题就是关于意义和使命的问题,历史事件应该“回答”这个问题,于是,历史研究成了

① 弗洛罗夫斯基:《启示与解释》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第31页。

② 弗洛罗夫斯基:《基督教历史学家的地位》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第47页。

③ 同上书,第53页。

一个对话,“对历史的研究,这就是历史学家和过去事件的主人之间的一种独特的谈话、对话,历史学家应该通过文献的标志和见证来了解过去的主人的生活、思想、感情和决定。”^①这就要求历史学家要“渗透”到历史中去,要“感悟”历史,因此,“历史的知识应该是,实际上也正是存在的知识”。^②历史学家渗透在历史之中,他不能不“参与”历史,历史是他的一部分,他也是历史的一部分,这样的历史学家不可能是完全“中立”的。即使是“中立”的立场,也是一种偏见(偏向)。“偏向意味着感兴趣和关切”,^③而这正是真正的历史学家所必须的,否则他无法进入历史。“研究历史总要进行评价,历史学家如果企图回避评价,就是歪曲和扭曲历史故事自身。”^④到这里,我们终于理解了,为什么弗洛罗夫斯基的《俄罗斯神学之路》作为一部历史著作,却充满了作者的主观评价。至于说评价的主观性问题,我们认为,这是个不正确的提法,或很肤浅的提法,因为最好还是把评价与责任联系在一起,然后才是主观和客观的问题,正确与否的问题。

基督教的诞生无疑是人类历史上、特别是宗教意识上的转折点。弗洛罗夫斯基把基督教的诞生看作是历史解释上的转折点,这个转折点的主要意义就在于,人对历史事实自身的态度改变了,人开始用历史的眼光来看历史,在历史的视角下看问题。这个转折点当然是针对古希腊人的“历史观”的,他们完全是以另外一种眼光看历史的,在他们眼里,历史没有历史性,他们所

① 弗洛罗夫斯基:《基督教历史学家的地位》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第47页。

② 同上书,第54页。

③ 同上书,第64页。

④ 同上书,第64页。

感兴趣的是过去的历史事实,并被束缚在过去的历史事实之中,但对未来不感兴趣。“然而,过去只有在未来的视角内才有历史性和意义。”^①古希腊历史学家的立场是自然主义的,他们甚至从这种立场出发看待人的命运。弗洛罗夫斯基说,古希腊和罗马的历史学家都不是哲学家,而只是细心的观察者,而那时的哲学家对历史都不感兴趣,因为他们注意的是永恒的世界,而不是历史。自然主义的历史观是宿命论的历史观,它所感兴趣的不是历史的意义,而是历史事实。基督教以及基督教历史观就是在这样的背景下诞生的。

基督教认为,历史不是无限的自然发展的过程,历史是有终点的,因此才有意义。“基督教是末世论的宗教,因此才是历史的宗教”。^②在基督教的意识里,一切历史事件都是单一的,是不可重复的,都有自己独特的意义。上帝启示的历史就是上帝行动的历史,基督到这个世界上来,他的化身,十字架上的死亡和复活等,都是末世论的事件:唯一的,彻底的,决定性的等等,即都是真正地在历史中实现的,因此,都是历史的事件。基督结束了他出现以前的历史,开始了人类新的历史时代。基督还是世界的中心,因此我们才说基督是历史的开始、中心和结尾。但基督并没有结束一切,在基督以后,历史仍然还有自己的意义,因为历史的最终结束是基督的第二次来临。许多人认为,基督出现后,人类历史上的一切就不再有意义,作为自然的历史已经结束,因此,人在这个历史中“无事可做”了。弗洛罗夫斯基批驳了这个观

① 弗洛罗夫斯基:《基督教历史学家的地位》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第67页。

② 同上书,第71页。

点,认为它忽视了人的积极创造的意义,末世论不是消极的,而应该是积极的。现代的存在主义也发现了人的历史性,还发现人受历史的束缚,在历史性中“消失”。弗洛罗夫斯基认为,存在主义发现的实际上是人的自然历史性,这只不过是对古希腊历史观的重复。比如,他指出,“鲁道夫·布尔特曼对海德格尔的依赖性是显而易见的,但他们在关于历史的问题上都站在古希腊人的立场上”。^①

基督教对历史的解释,主要包含两个主题,一个是再现历史:把历史看作是对救主来临的预备;一个是前瞻历史:展示“历史的终结”。^②因此,作为一个基督教历史学家,首先应该在从基督教对待人的生命的立场出发来完成自己对这个生命的解释,这个生命被原罪玷污了,但被仁慈的上帝救赎了,被上帝的恩赐拯救了,并且这个生命的目的就是上帝的国。其次,基督教历史学家应该保卫人的尊严和价值,反对把人分为“经验的”和“理性的”部分,仿佛“经验的”部分注定要灭亡,“理性的”部分将被拯救。其实,只有“经验的”人才需要拯救。最后,基督教历史学家应该努力在基督教关于人的知识的范围内对历史事件的意义进行揭示,当他企图在现实的历史事件背后发现神的旨意时,他应该十分地小心和敏感,因为即使在教会里,尽管不能否定上帝在教会里的存在,“上帝之手”在此也是隐藏着的。但最重要的是,“基督教历史学家将把历史看作是秘密和悲剧:拯救的秘密和罪的悲剧。他将坚持包罗万象的和完整的关于人的概念,并认为这

^① 弗洛罗夫斯基:《基督教历史学家的地位》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第76页。

^② 同上书,第73页。

是认识人的存在、人的活动、人的命运的必要前提,人的命运就在历史中展开。”^①

5. 创造论

“起初神创造天地”,《圣经》就是以这句话开始的。作为现代人,甚至现代的基督徒也很难接受基督教的这个思想。弗洛罗夫斯基指出,世俗哲学家一般不接受创世的思想,这有其古老的根源——古希腊哲学。古希腊哲学认为“存在”是永恒的、自足的、给定的。尽管“存在”里也有变化和运动,但相对于永恒性,这一切运动和变化都是循环,周而复始,无始无终。基督教意识继承了犹太教的创世思想,这个思想与古希腊哲学关于世界的思想截然对立。根据基督教的创世思想,世界不是永恒的,不是自足的,不是给定的,而是被造的,是有开端的,有原因的,而且,世界是从虚无中被造的。《圣经》上关于创世叙述得十分清楚和明确。但弗洛罗夫斯基说,对《圣经》要进行解释,而不仅仅是阅读。对创世的解释与《圣经》对创世的叙述相比,就没有那么简单了。弗洛罗夫斯基根据古代希腊教父对创世的解释阐述了自己对这个问题的看法。

世界被造的标志是它在时间中的存在。世界的产生就是时间的开端。显然,“在时间之前的不是时间”。^② 在时间之中的是什么呢?是被造物。时间既然有开端,就一定有结尾,时间应该结束,“时间的序列将被终止,在这个序列里将有一个最后的点。

^① 弗洛罗夫斯基:《基督教历史学家的地位》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第78-79页。

^② 弗洛罗夫斯基:《被造物与被造性》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第110页。

但这个终点以及时间变化的终止并不意味着消除与时间一起开始的存在,在时间中存在的,并在时间中生成的东西,并不意味着向非存在的复归和堕落。现实的时间将不再存在,但被造物将被保留,被造的世界可以不在时间中存在。”⁽¹⁾ 这些思想在古代教父那里都有过表述。这是否意味着世界必然存在呢?从刚才的论述中仿佛不难给出肯定的答案。这就是关于世界的必然性问题。如果肯定世界存在的必然性,就意味着世界的存在不是偶然的,而是不依赖于任何东西而必然地存在的。奥利金就是这样肯定的,他断定,世界是永恒存在的,他从上帝的万能出发,认为如果世界不曾存在,这就是对上帝的一种限制,因此,世界的存在是必然的。古代东方教父反对奥利金的这个论断,认为世界开始存在,而不是永远地存在。“在世界的存在里没有任何必然性。被造的存在不是自足的和自然而然的。在被造的世界里没有产生和存在的任何基础。被造物以自己的存在所见证和证明的是自己的被造性,自己的被产生性。”⁽²⁾ 与世界的必然性相关的问题是上帝如何创造世界的,是在一种“完全自由”的状态里创造的,还是在一种必然的状态里创造的?创造是上帝的一种需求吗?换个说法,“造物主的属性是否可以归到上帝存在的实质和组成性的性质?”如果坚持上帝自身是永远不变的,那么就应该给出否定的答案,奥利金就是这样做的。他断定,上帝必须永恒地向外表现自己,因此,作为上帝的表现的外在世界必须是永恒的存在,否则上帝就会在某个时候(没有世界)不向外表现自己,这说

(1) 弗洛罗夫斯基:《被造物与被造性》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第110页。

(2) 同上书,第111页。

明上帝自身发生了变化。这里隐含着这样一个论断：世界不能没有上帝，上帝也不能没有世界。因此，上帝不是在自由中创造世界，而是在一种必然中创造世界的，“造物主”的名分是属于上帝本质的必然属性。弗洛罗夫斯基根据教父的思想，否定这个论断，认为上帝是在完全的自由中创造世界的。要解释这个问题，必须先区分生和创造，本质和意志（行为）等概念，奥利金的错误就在于没有分清这些概念。

奥利金的观点在4世纪的神学争论中重新被提出来，阿里乌及其追随者比奥利金走得还远，阿里乌派教徒走向另一个极端，否定逻各斯的永恒性，把逻各斯当作被造物，把上帝首先当作是造物主。他们断定，只有上帝是没有开端的，连圣子都是有开端的，圣子和圣父之间没有任何本质上的联系。弗洛罗夫斯基指出，圣阿法纳西在同阿里乌派的斗争中发挥了巨大的作用，其主要贡献是对“本质”和“意志”的严格区分，在此基础上，区分了“生”和“创造”。创造是意志的行为，而生是按照本质来的，是本质的行为。圣子的“生”是与上帝的本质不可分割的，“生”是上帝的本质属性，而作为上帝意志行为的创造与上帝的本质无关，就是说，在本质上，上帝完全可以不创造，但他必须生（这个必须仿佛是对上帝的限制，但这里是永恒的必须，是上帝本质的属性）。圣子是没有“开端”的，他永恒地生于父，与父同质，但被造物是有开端的，它依赖于上帝的意志，被造物因此在本质上与上帝根本不同。上帝是在完全的自由中，而不是在任何必然性中创造世界的。在这个意义上，世界完全可能不被创造，它完全取决于上帝的意志。圣阿法纳西的这些思想被尼西亚会议所接受，并被后来的教父所发展。阿法纳西的思想为制定圣三位一体的学说扫清了所有的障碍。因此，弗洛罗夫斯基说：“圣阿法纳西不但是天

才的善辩者,而且是真正伟大的神学家。”^①此外,早期教父还在上帝的本质和行为(力量、智慧)之间作了区分,关于上帝的力量和行为的思想,在14世纪的拜占庭神学家格利高里·帕拉马这里获得了充分的发展。

人是被造物的中心,是其他被造物的主宰,本来可以享受永生,但是,由于人类祖先的堕落,人类被原罪所污染,结果人必受死亡的痛苦。基督降生为人,上帝的道化身了,这完全是上帝对被造物的爱,就像上帝完全出于对被造物的爱而创造了它一样。圣阿法纳西说:“他成了人,目的是使我们在他自己之中神化。”神化是被造物的使命,这是早期教父的信条。然而,如何理解神化,难道人简单地就能够成为神?当然不能。人的神化实际上是与神的个性的结合。但人作为此世的被造之物,怎么能与先验的上帝达到个性的结合呢?哪怕是与上帝相遇呢?东方教父断定,人在祷告中就能够与上帝相遇。这里就涉及到上帝的本质与他的力量、行为、能之间的关系问题。早期教父,如阿法纳西就把上帝的本质和他的力量、恩赐区分开来。上帝在本质上是不可知的,我们所知道的只是上帝的力量和恩赐。格利高里·帕拉马利用了能的概念,认为不可认识的先验的上帝以神秘的方式在能里接近人,他把恩赐与能等同,认为恩赐就是上帝的能,但不是上帝的本质。人不是根据上帝的本质而被神化的,而是通过上帝的能而被神化。能来自上帝,是对上帝存在的显现,但不是上帝的本质。这些说法被1341—1351年的君士坦丁堡宗教会议所接受,并被进一步完善。弗洛罗夫斯基指出,帕拉马的神学没有任

① 弗洛罗夫斯基:《被造物与被造性》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第104页。

何体系性,但所涉及的问题却是十分现实的,或者说是实际的,他的神学思想没有任何抽象思辨的性质,却具有“行动”的特征。他的神学著作都是就某些现实的问题和事件而写成的,其中渗透着深刻的神学的沉思。弗洛罗夫斯基甚至称这样的神学为“事件神学”。

弗洛罗夫斯基在教父神学里发现了神化的概念,他完全接受基督徒的使命就是神化的思想,认为这个思想符合教会的传统。被造物的使命是在自由中与上帝结合,参与上帝的生命,“这个使命只有通过被造物的自我规定和修行来实现”。^①弗洛罗夫斯基十分注意“修行”问题,这是东方教父神学的另一个主题。“修行”是个十分复杂的概念,这个概念只能在东正教的传统之内才能获得恰当的解释。修行不是简单的苦行,而是创造,是自由的创造,是人的个性的自我完善,这个创造不是简单的重复,而是产生新事物,这个完善不是表面的完善,而是本质上的更新。只有这样才能成为上帝生命的参与者。“在获得圣灵的修行里,人的位格成为恩赐的载体和容器,仿佛是靠神的恩赐而生活并被它所渗透,神的创造意志就在这里被实现。”^②修行的观念当然不是指完全的个人行为,而是指在教会里的行为。

6. 化身和玛利亚论

弗洛罗夫斯基对教父学说了如指掌,体悟颇深,是那个时代为数不多的教父学家之一。在阐述自己的神学思想时,他自由地

① 弗洛罗夫斯基:《被造物与被造性》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第145页。

② 同上书,第149页。

利用教父的神学思想,而他自己的神学思想则往往在阐述教父神学思想的过程中表达出来。这一点我们在创造论中已经看到,在化身、救赎和圣母等问题上,更显示了弗洛罗夫斯基对教父学说的了解和体悟。关于化身的秘密,他认为,应该在创世的学说内来理解。被造物的使命是神化,与上帝结合。但作为被造物的人由于原罪而丧失了一切与上帝结合的可能性,人自身根本没有能力再与上帝结合。人的使命是“成为神”,但人自己绝对不可能实现这个使命,这是人类生命的最大悲剧。然而,上帝没有抛弃堕落的人类,上帝的道化身了,目的就是帮助人实现自己的使命。

教父所强调的是化身的救赎意义,但对化身的原因很少关心。救赎是化身的全部原因吗?至少教父没有这样说。弗洛罗夫斯基指出,“在教父时代没有讨论化身的最原始的原因问题。教会的教父没有涉及化身的秘密与创世的最初原因之间的联系问题,从来没有专门研究这个问题。”^①后人总是在教父著作中断章取义地来论证自己在化身问题上的立场。弗洛罗夫斯基利用自己对教父著作的知识,对这些“滥用”进行了批判,他认为,既然教父著作中没有专门的论述,那么在利用教父的说法时就更应该谨慎。

弗洛罗夫斯基对中世纪神学家在这方面的观点进行了考察,他认为,中世纪神学家中第一个明确提出并回答化身的原因问题的人是鲁佩尔特(1129年卒)。鲁佩尔特的主要思想是,化身是创世最初计划的一部分,因此,化身与人的原罪无关。化

^① 弗洛罗夫斯基:《论化身的原因》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第152页。

身自身就是目的,而不仅仅是拯救的手段。13世纪的著名神学家,如大阿尔伯特(1200-1280)等人都坚持这个观点。约翰·邓·司各脱(1266-1308)进一步发展了这个观点,对之进行了论证。他“首先强调的是化身是上帝的最原初的,不依赖于任何事物的意图,这个意图包含在创世的整个图景之中”。^①托马斯·阿奎那指出,几乎所有的人都在证明,化身的最初原因在创世,没有原罪也会有化身,但无论在《圣经》里,还是在教父著作里他都没有找到有利于这个观点的任何证据,因此,他还是倾向于另外一个观点:如果第一个人不犯罪,上帝的儿子是不会化身的。波那文都拉(1221-1274)对这个问题上的两个观点(化身与原罪无关,化身直接依赖于原罪)进行了这样的评价:两个观点都能引起同情,说化身与原罪无关,有理性的证据,说化身与原罪直接相关,符合信仰的虔敬。他建议,应该以《圣经》为依据,而不应该以人的逻辑为依据。后来的绝大多数神学家在这个问题上都跟随了约翰·邓·司各脱。天主教神学家围绕这个问题至今还在争论,没有统一的说法。俄罗斯的著名神学家布尔加科夫也认为,化身应该被看作是上帝的最初意志,先于人的堕落。

弗洛罗夫斯基在东方教父中,找到一个对化身的原因进行过研究的人,这就是忏悔者马克西姆。马克西姆的立场是“预定论”,认为基督的本质与他的化身相关,就是说,无论人是否犯罪,基督都要化身,化身是基督本质的必要组成部分。他把上帝创造的历史分为两个阶段,第一个阶段在逻各斯的化身里达到

^① 弗洛罗夫斯基:《论化身的原因》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第155页。

了顶峰,这是上帝通过化身向人的下降,第二个阶段是人向神化的荣耀的上升,把化身的秘密传递给所有的被造物。因此,马克西姆把化身看作是神的永恒计划里的一个部分,与人的罪无关。弗洛罗夫斯基倾向于这个立场,不过他也指出,无论如何关于化身的最初原因的所有解释都带有猜测性,都是假说(他认为许多神学论断都是这样的假说)。不过,“化身不依赖于原罪的说法至少在东正教神学里是被允许的;这样的理论与教父思想的主导方向处在很好的和谐关系之中。但正确地解决化身的原因问题只能在关于创世的完整学说的背景下获得。”^①当然,化身并不是基督拯救事业的全部,而只是这个事业的开始。

上帝的儿子化身了,逻各斯化身了,无论理论上还有哪些问题,在基督教意识里,化身都是无可争辩的事实,因为基督在圣母玛利亚身上实现了化身,化身离不开玛利亚。关于玛利亚,《新约》里有记载,说她无染怀孕生了耶稣基督,就是说,她是上帝的母亲,然而,关于她的“上帝之母”的名分,只是在431年的以弗所大公会议上才被正式确定。教父们都认为,在“上帝之母”这个名称里包含着化身的秘密,他们最初关注的是基督论,并制定了关于基督的教义,但关于圣母的论述不多。弗洛罗夫斯基认为,“没有基督母亲的教义,基督论的学说就不可能获得准确的和正确的表述。”^②在基督教神学里,有一个部分就是玛利亚论。在谈到玛利亚论时,弗洛罗夫斯基说:“玛利亚论不是独立的学说,而只是关于化身理论的一章。当然这不是偶然的一章,不是可有可

① 弗洛罗夫斯基:《论化身的原因》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第152页。第161页。

② 弗洛罗夫斯基:《童贞女上帝之母》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第166页。

无的附录。玛利亚论是化身学说的最实质部分。没有化身者之母,化身的秘密是不可思议的。”^①

上帝之母玛利亚是人,那么,她所生的是谁?显然不是普通的人,“而是同质的神的儿子,是圣三位一体中的一位。这是基督教信仰的试金石”。^② 玛利亚所生的是神的儿子,他就是三位一体中的圣子,在三位一体里,圣子是由圣父所生,因此,在玛利亚这里,圣子“第二次”诞生了,这次诞生就是化身。圣母玛利亚生了一个永恒的神子,这个神子就是神人,弗洛罗夫斯基说:“上帝之母这个名必然地引出神人之名,这两个概念互相依存。”^③ 神子与上帝之母之间不可能仅仅是血缘关系,还有精神上的联系。关于神子和圣母玛利亚之间的这个关系,弗洛罗夫斯基论述说:“耶稣是永恒的上帝;然而他化身了,玛利亚是他真正意义上的母亲,否则化身就是谎言。这就意味着,人的本质是以特殊的和非常密切的方式与主相连的:就是说,对这个人而言,耶稣不但是主和救主,而且还是儿子。从另一方面说,玛利亚是自己孩子的真正母亲,她是人的母亲,这不亚于她是上帝之母。玛利亚的孩子是上帝。然而这个特殊的情况并不损害她作为母亲的名分的精神方面,正如基督的神性并不影响他成为真正的人并体验儿子的情感,回应玛利亚的母性之爱。”^④ 当然,玛利亚和圣子之间的关系是伟大的秘密,是人类所不能彻底认识的秘密。就圣母自身而言,弗洛罗夫斯基反对把她仅仅看作是上帝的“物理工

① 弗洛罗夫斯基:《童贞女上帝之母》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第166页。

② 同上书,第167页。

③ 同上书,第167页。

④ 同上书,第169页。

具”。她是真正的母亲，主就是从她那里获得人的本质的，这个本质与我们的本质是同质的。玛利亚被上帝选中，她在上帝那里获得了恩赐，上帝通过她实现了化身的秘密。这是个永恒的选择，这个选择使她高于整个人类，所以才有“她是人类的代表，同时又超越人类”的说法。弗洛罗夫斯基说：“玛利亚在世界上占有独特的地位，不仅因为她是圣女，而且还因为她是童贞圣母，是主的未来的母亲。在化身中，玛利亚的作用是双重的：一方面，她保证了人类的连续性，她的儿子就其‘第二次诞生’而言，是大卫的后代，是亚伯拉罕的后代，是所有‘祖先’的后代。……从另一方面说，她的儿子成了新亚当，在人类的连续性中发生了中断，这是真正的存在本质的中断。”^① 这个中断对人类具有决定性的意义，玛利亚成了新夏娃，参与了拯救的事业。

玛利亚在被选为圣母之前，一直过着信仰的生活。得知神的意志后，她没有沉默，而是积极地回应，依靠的是信仰和恭顺：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。”^② “她接受了上帝的决定并回答了上帝的召唤。人对上帝的这个回答十分重要。玛利亚的服从抵消了夏娃的不服从。在这个意义上，玛利亚被称为第二夏娃，如同她的儿子被称为第二亚当一样。”^③ 这个类比在早期东方教父那里就已经有了，它所强调的一方面是玛利亚的服从，另一方面是玛利亚参与拯救的事业。因此，在东正教里，玛利亚倍受信徒崇拜。

玛利亚的地位很高，她被从人类中区分出来，她是“第二夏

① 弗洛罗夫斯基：《童贞女上帝之母》，见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》，莫斯科1998年俄文版，第170—171页。

② 《路加福音》1章38节。

③ 同上书，第172页。

娃”，从她开始了新的人类。天主教会甚至认为玛利亚也是“无污染怀孕”而出生的，并把这个说法当作教义。东正教会坚决反对这个教义。弗洛罗夫斯基指出，天主教在这个问题上的错误在于没有正确地理解原罪的实质，他认为这个新的教义只是没有必要的累赘，“实际上，圣女被赋予的是完满的恩赐，她的个性的纯洁是靠圣灵的指引而获得保存的。但是，仅仅因为这一点，她是不能摆脱原罪的。罪只能在木头的十字架上被消灭，在十字架之前罪是全人类的普遍的和共同的状态，因此，根本不能谈任何摆脱原罪的问题。甚至化身都没能消灭原罪，尽管化身是新创造的开始。化身只是主的救赎行为的基础、‘出发点’。”^①如果说天主教所注意的是玛利亚的无污染的出生，那么东正教所注意的则是玛利亚的童贞。东正教认为玛利亚的童贞不但是身体上的，而且还是精神上的。

7. 十字架与复活

根据基督教意识，自从有了人类以来，最大的悲哀是原罪所导致的人与神的分离（即死亡）。“道成肉身”，这是基督教信仰最大的喜乐，因为神和人的联系在某种意义上获得了恢复。基督教的启示在“道成肉身”这里达到了完满，这不但是对上帝的启示，而且也是对人的启示，因为新的人，以前从来也没有过的人诞生了，人类的本质不但得以再次与神的本质结合，而且获得了更新。这就是化身的秘密。化身是对神的显现，“但化身只是神的道的福音历史的开始……这个历史在死亡中实现，而且是在十

^① 弗洛罗夫斯基：《童贞女上帝之母》，见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》，莫斯科1998年俄文版，第175页。

十字架上的死亡中实现的。生命是通过死亡向我们显现的……基督教信仰的神秘悖论就在这里。”^① 在化身行为中,基督接受的是人的本质,但他没有被人的罪污染,基督永远是无罪的。但是,为了消灭人间的罪,他接受了人类的全部罪。他所担负的不是自己的罪,因为他自己永远无罪。他担负了人类的罪,因为他爱人类。化身只是拯救行为的一个部分,是开端,拯救行为的顶峰是十字架上的死亡,通过在十字架上的死亡,基督消灭了人类的罪。

人的死亡是可怕的,是灾难,因此,死亡给人带来了巨大的恐惧,它是人类最大的敌人,这个敌人是人靠自己的力量所不能战胜的。但是,死亡必须被战胜,这是死亡的本质所决定的。人本来是可以不死的,只是人由于自由而犯罪,这个原罪自身就是死亡,关于这一点,上帝已经警告过亚当和夏娃。原罪的本质就是偏离永恒生命的根源,偏离上帝,“罪首先是与上帝的分离,是被造物的自我封闭,自我肯定”。^② 弗洛罗夫斯基还强调了人的死对整个宇宙的意义,即这个死污染了整个宇宙,“人的死亡是宇宙的灾难。因为自然界在死亡的人中丧失了自己永生的中心,因此,自然界自身仿佛在人身上死亡了。……人是某种‘小型的世界’,在这里‘汇集着各种生命’,整个世界在这个‘小型世界’里,而且只有在这个‘小型世界’里,才能与上帝接触。因此,人的堕落使上帝与整个被造物分离了,破坏了整个被造物,仿佛使整个被造物非神化了。人的原罪动摇了宇宙的和谐

① 弗洛罗夫斯基:《论十字架上的死亡》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第182页。

② 同上书,第191页。

和秩序。”^①当然,死亡是整个生物界的规律,但是,“死亡只是对人而言才是反自然的,才是恶”。^②就人而言,具体地说,腐朽的只是人的身体,但是死亡的则是整个的人,所谓整个的人就是指人的身体、灵魂。二者不能分离,分离就是死亡。死亡后,人的身体复归大地,“大地仿佛是被人的遗骸所充满,为的是靠神的力量在最后的日子的再生,……人的尸骨回归大地为的是复活,死亡自身包含着复活的可能性。但是这个潜在的可能性只有通过‘死人中的第一个’才能实现。只有在基督复活的力量中,死亡的痛苦才能被化解”。^③

基督本来与死无关,在这个意义上,基督和亚当一样,本可以不死。基督在死的问题上是绝对自由的,因此,基督的死是完全自由的行为,没有任何人能够夺走他的生命,十字架上的死是完全自愿的。但是,为了拯救人类,基督必须死,这里仿佛有一种必然性,这个必然性当然不是人类世界的必然性,而是“按照神的法律,按照真理和爱的法律”的必然性。被钉死在十字架上的基督是完全的神,也是完全的人,那么,是谁死在了十字架上?在十字架上死的不是人,而是化身了的神,是基督耶稣,“可以说,上帝死了,是就人的本质而言的”。^④因为就神的本质而言,基督是不可能死的。但基督的死与我们人的死有很大的区别,基督死后,他的灵魂和纯洁的肉体也分离了,但是,神性既没有离开他的灵魂,也没有离开他的肉体。死后的基督在肉体上没有腐烂,

① 弗洛罗夫斯基:《论十字架上的死亡》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第192页。

② 同上书,第192—193页。

③ 同上书,第196—197页。

④ 同上书,第201页。

而他的灵魂进入地狱,为的是给地狱带来生命。弗洛罗夫斯基指出,“由于自己的死亡,基督才与死人联系在一起,这是化身的进一步传播。”^①当然,这里的地狱主要的不是惩罚,而是黑暗和死亡的地方,甚至不是“地方”,而是一种精神状态。无论如何,基督的灵魂进入的是死亡领域,是某种非存在的领域。在这里,不存在生命,是基督带来了生命,复兴了整个亚当的人类。基督是作为胜利者,作为生命的源泉进入地狱(死亡的领域)的,在这里,他毁灭了死亡,战胜了死亡。“在死亡的黑暗中燃起了不灭的生命之光,这是神的生命之光。‘下地狱’是充满死亡的绝望中的生命的显现;这是对死亡的胜利。”^②那么,为什么在人间仍然继续存在着死亡的痛苦呢?因为“死亡的现实还没有被取消,但死亡的无能已经被揭示了。救主确实地、真正地死了。但是在他的死里在最高的意义上包含着属于每一个死亡的复活的力量,而且复活不仅仅是一种可能性,而正是一种力量。”^③在化身的基督身上,死亡和复活的期限缩短了,对于神人来说,这个期限只有三天。基督不但死了,而且还复活了,这都是事实。与基督一起复活的是整个人的本质。实际上,在这里,“死亡的绝望被取消了,死亡成了无力的,整个人的本质被赋予了复活的可能和力量”。^④十字架上死亡的力量就在于它证明了人的死亡的无力。死亡是可以被战胜的,基督徒的希望就在这里。教父们已经注意

① 弗洛罗夫斯基:《论十字架上的死亡》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第244页。

② 同上书,第244页。

③ 弗洛罗夫斯基:《生命的复活》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第215页。

④ 同上书,第216页。

到十字架上的死和复活之间的有机联系,他们坚信,复活不但是十字架死亡的一个结果,而且还是一个成就。基督的复活意味着他的肉体 and 灵魂的结合,通过复活,他恢复到自己原来的灵魂和肉体合一的状态,在这个意义上他彻底地战胜了死亡。如果说死亡从第一个亚当开始传遍整个人类,那么通过第二亚当基督的复活,永生也传遍了整个人类。复活是救赎事业的历史过程中的最后一步,是化身的结局。关于十字架和复活之间的关系,弗洛罗夫斯基强调的是,“十字架的死成了对死亡的胜利,这不仅仅是因为在死亡之后是复活,十字架上的死就是胜利自身。复活只是十字架胜利的一个结果和显现,这个胜利在神人刚刚死后就实现了。”^①

如果说整个人类通过基督的复活都获得了复活的可能性,那么具体到每一个人,情况就复杂了,弗洛罗夫斯基在这里区分了“本质的医治”和“意志的医治”。在本质上,基督复活使整个人的本质复活了,恢复了原来的状态,任何一个具体的人在本质上都不能再成为永远死亡的,甚至这是强行的,不依赖于人的意志的,无论是善人,还是恶人,在本质上都被拯救了。“我们死后是否复活,这不依赖于我们,就像我们的出生不依赖于我们一样。”^② 所以,在“理论上”,在基督的身上,人的本质已经被改变,被净化,人的本质不再有死亡和不完善。尽管复活是普遍的恩赐,但是真正获得无上幸福的毕竟是少数人,因为具体的个人都是有意志的。罪与恶都在意志里,而不在本质中。如果本质已经

① 弗洛罗夫斯基:《生命的复活》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第243页。

② 弗洛罗夫斯基:《生命的复活》,第246页。

被“强行地”医治了,那么,这个意志是不能靠力量来医治的,它必须自愿参与获得完善和永生,意志应该自愿地归向上帝。“只有在‘自由的秘密’中,才能医治。”^①“人的意志只有在修行和自由中才能被医治。”^②因此,在拯救的事业中,人也应该发挥自己的积极作用。那么,这个作用是什么?就是“背起自己的十字架,跟从基督”。弗洛罗夫斯基所说的修行就是“跟从基督”,因为“在亚当里众人都死了;照样,在基督里众人也都要复活。”^③只有在基督这里才有真正的复活,真正的生命和真正的永生。

关于永生的问题,不但是基督徒所关心的,而且是全人类一直关心的问题。自古以来人类就在探讨永生问题。古希腊哲学对这个问题的解决主要是受柏拉图的影响,灵魂在他那里是永生的,但人的肉体将腐烂。按照哲学的理解,灵魂永生指的是灵魂是没有开端的,永远存在的,因为任何有开端的東西都将有终点。基督徒对灵魂的永生问题持完全否定的态度,不同意灵魂是永恒的,“因为他们相信创世,所以应该拒绝‘永生’(在希腊人理解的意义上)。灵魂不是独立的,不是自足的存在物,而是被造物,甚至灵魂的存在都要归功于上帝、造物主。相应地,灵魂能够‘永生’,但不是说它自身就能永生,而只是按照‘上帝的意志’才能永生,就是说,根据恩赐才能永生。”^④这是基督教对待灵魂的基本观点。随着世俗化在当代世界里的不断深入人心,关于永生的问题已经被人们所遗忘,尽管死亡天天都在发生,但是人们仿佛不注意死亡的宗教意义,仅仅把它看作

① 弗洛罗夫斯基:《生命的复活》,第246页。

② 弗洛罗夫斯基:《论十字架上的死亡》,第218页。

③ 《哥林多前书》15章22节。

④ 弗洛罗夫斯基:《生命的复活》,第232页。

是个自然现象。弗洛罗夫斯基指出,只有近来的存在主义哲学提醒人们关于死亡的问题,人们才从死亡的观点看生命的问题,才意识到死亡对人来说是灾难。与死亡相关的永生问题重新被提起,基督教关于永生的立场也重新被注意,如果哲学上的永生只是理论上的论断和声明,那么基督教里的永生是恩赐,是现实,它就在基督徒的日常生活之中,这个生活就是对基督的化身、生活、十字架受难、复活等行为的模仿,基督教的各种礼拜仪式,都是这个生活的再现。

8. 末世论

弗洛罗夫斯基指出,当代神学长期以来不注意末世论,特别是属于所谓的自由派传统的神学更是如此。轻视末世论的神学传统可以追溯到启蒙运动的时代,至今还很有影响。这类神学把末世论看作是某种过时了的东西,应该放弃的东西。至于存在主义宣布自己的学说是末世论的,弗洛罗夫斯基认为这是对末世论概念的歪曲。在俄罗斯神学里,无论是宗教哲学家,还是神学家,都很重视末世论。弗洛罗夫斯基自己作为一个历史学家,自然对末世论问题十分关心,因为末世论问题首先是个历史、时间的问题,他的神学实际上就是从历史开始的,历史主义一直是他的基本直觉。他甚至主张,“基督教神学应该按照‘历史神学’来建立,因为基督徒的信仰不是建立在思想上,而是建立在事件上”。^① 无论是《圣经》,还是基督教的信经,都是面向未来的。实际上,基督教所有的教义都与末世论有关,末世论应该成为基督

^① 弗洛罗夫斯基:《关于最后的事物和最后的事件》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第445页。

教神学的焦点。在评价布龙纳的神学思想时,弗洛罗夫斯基说:“他的神学是希望和等待的神学,这对新教信仰是很自然的。这个神学内在地指向‘最后的事件’。”^①正是在这个意义上,弗洛罗夫斯基指出,当代西方神学正在向末世论复归,末世论的尺度和视角正在被恢复。

首先,历史是有终点的。历史问题就是时间问题,时间是从创世开始的。创世问题是弗洛罗夫斯基神学的主题之一,他认为有关最后事件的秘密已经包含在创世里。在创世行为里,上帝创造了与自己在本质上完全不同的世界,这个世界的使命就是神化,与上帝结合,或者说是荣耀上帝。上帝是永恒的,时间不能用在上帝身上,时间是世界的属性,是世界的存在方式。时间是上帝创造的,所以,在时间里的存在不能被认为是不完善的。时间确实向前运动,时间不可逆。但是,时间不是简单地、循环地流逝着。时间应该有终结,因为上帝创造世界不是没有目的的,时间应该向这个目的运动,这个目的无疑就是永恒,永恒就是时间的结束。因此,创世既是时间的开始,同时也预示了时间的终点。弗洛罗夫斯基指出,终点是个悖论的概念,它既属于事件的序列,又破坏这个序列。人类的历史就是在时间中展开的,因此,人类历史必然要终结。但是,人类历史不是无意义的,不是虚幻的,而是现实的,基督就是在这个历史中化身的,基督的教会也在这个历史中存在,所以,弗洛罗夫斯基说:“历史不是影子。”^②这个现实的历史有自己的目的,

① 弗洛罗夫斯基:《关于最后的事物和最后的事件》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第446页。

② 同上书,第448页。

这个目的是永恒。“历史只是人类生命暂时的和过渡性的阶段。人的使命就是永恒,但不是历史自身。这就是为什么历史早晚要结束。”^①

历史应该终结,但终结是什么意思?无疑,“在终结之后,任何历史都将不再存在。”^② 和时间的终点一样,历史的终点也属于历史事件的环节,但同时它也是对这个环节的破坏,在终点之后不再有历史及历史事件。但是,对人而言,关于这个终点之后的一切只能猜测,只能用形象的语言来谈论。这些形象的语言不能被翻译成普通的语言。比如,基督的第二次来临就在历史终结的时候,那么,什么是基督的第二次来临,这是无法想象的。我们只知道,“第二次来临属于历史事件的环节,同时它也将结束一切历史事件。”^③ 关于什么时候出现基督第二次来临,这是任何人都无法知道的,我们只知道第二次来临是“突然”到来的,我们还知道,“最后事件的核心和中心还是基督自身。”^④ 第二次来临是我们的历史的结束,换个说法,我们的历史自身在准备着第二次来临,仿佛历史成长到一定的关节点后将中断。俄罗斯哲学家埃恩认为,人类历史过程是“灾难性的进步”,是向终点的运动。按照这个观点,仿佛历史自身将走向终点,历史对自己进行审判。弗洛罗夫斯基反对历史自身走向终结的观点,他认为,“第二次来临将从外边实现,这就意味着它不仅仅是灾难,不仅仅是‘对自己的审判’,不仅仅是内在矛盾的暴露。这将是绝对的审

① 弗洛罗夫斯基:《关于最后的事物和最后的事件》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第454页。

② 同上书,第448页。

③ 同上书,第455页。

④ 同上书,第455页。

判,将是上帝的审判。”^①

关于上帝的审判,也和第二次来临一样,我们只能猜测,不过它也是一个事件。“这将是罪恶的人类和神圣的上帝的相遇。首先是每一个人及整个人类的本真状态的展现或显现。那时,什么也不能再是隐藏着的。”^②人和人类的一切历史都将赤裸裸地展现在上帝的面前,人的自由在这里有了结果,这个结果就是责任,人的最后的责任就是服从上帝的审判。最后的审判对人类而言是秘密,是人的理性所不能理解的,但有一点是清楚的,最后审判是我们自己的存在的秘密,我们不能用理性理解它,但我们不能回避它。所以,弗洛罗夫斯基针对最后的审判,提出了这样一些令人不安的复杂问题:“在最后审判时,所有的人都服从上帝的意志吗?有没有抵抗的可能?人的反抗在审判之后能否继续存在?被赋予了自由的存在物能不能继续以自己的自由与上帝对抗,就像他一直对抗到现在那样?反抗上帝的意志,与之对抗,在上帝的拯救之外的存在物还能够存在吗?人可不可以不回应上帝的呼唤?福音书里关于好坏的区分就是对人类的最后审判吗?被造‘自由’的现实地位是什么?‘上帝的意志将被实现’,这是什么意思?”^③所有这些问题都涉及到人的意志,或准确地说,是意志的自由。上帝是万能的,但是悖论就在于,上帝尊重人的自由,希望人是自由的,并从不剥夺人的意志自由。意志自由是具体的概念,而不是抽象的和普遍的概念,因此,拯救是个性的问题,所有的人都将遭到审判,但上帝将按照

^① 弗洛罗夫斯基:《关于最后的事物和最后的事件》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第456页。

^② 同上书,第456页。

^③ 同上书,第457页。

不同的方式审判。不能建立关于最后审判的法律学说,最后审判不能按照法律来理解,没有统一的拯救模式,个性意志自由不服从任何给定的模式,因为意志总有非理性的因素。可以说,拯救问题是个存在主义的问题,它涉及的是个人的存在,而不是普遍的,抽象的存在。个性问题在弗洛罗夫斯基神学思想里占有特殊的地位。

在最后审判到来的时候,义人将被判进入天堂,那么不义的人呢?恶人呢?他们将下地狱。什么是地狱?前面提到,弗洛罗夫斯基认为,地狱不是某个地方,而是心灵的一种状态,别尔嘉耶夫也是这样理解地狱的。具体地说,“地狱是个性的分裂,这个分裂常常被认为是一种自我肯定,因为它的根源在于人的高傲。地狱就是在自身中的封闭,是完全的异化和自我隔离,是高傲的孤独。在恶中就包含着地狱,尽管对位于其中的利己主义的幻想而言,地狱被想象成为天堂。……人们可能把地狱选作自己的理想并渴望地狱,有意识地 and 固执地追求地狱。”⁽¹⁾因此,在这些最后的事件中,到处是矛盾,到处是悖论,弗洛罗夫斯基指出,这些矛盾根源于创造的秘密。上帝创造世界和人的时候,并没有创造地狱,作为人的灵魂的一种状态的地狱显然是人自己创造的。人被造的时候,就被赋予了自由,正是这个自由自己创造了地狱。这样,弗洛罗夫斯基把最初的事件(创世)和最后的事件(地狱)联系在一起了。在一定的意义上可以说,他的神学思想从创世开始,到末世论结束。

⁽¹⁾ 弗洛罗夫斯基:《关于最后的事物和最后的事件》,见弗洛罗夫斯基文集《教义与历史》,莫斯科1998年俄文版,第461—462页。

9. 教会论

教会的分裂是整个基督教界的一大难题,各派教会都在探讨分裂的原因,除了互相指责外,也都在寻找统一的途径,在这方面最引人注目的就是本世纪初兴起的“教会合一”运动。弗洛罗夫斯基是这个运动的积极参加者,是个坚持教会合一的神学家,他被认为是教会合一运动东正教方面的代表,甚至是唯一的权威性的代表。在他看来,“教会的分裂永远是某种矛盾的现象和违反自然的现象,是一种悖论和谜。因为教会就是统一。”^①分裂是反统一的,是一种隔离,是聚和性的丧失,是对聚和性的否定,在这个意义上,教会的分裂是与教会的本质对立的。

关于教会的统一标准问题,他反对用教规来确定教会的界限,因为这样做完全违背了教会的神秘性。“作为神秘的有机体,作为基督的神秘身体,教会不可能仅仅用教规的术语和范畴来适当地描述。教会的真正界限不能只按教规的征兆或标记来确定或认识。”^② 甚至教规上的分裂,并不能表明在神秘意义上的分裂。从另一方面说,在分裂出去的教会和教派里,圣礼是真实的,但不是有效的,原因是在分裂的教派里已经丧失了爱,而在爱之外是没有拯救的。在这个意义上,他反对罗马天主教神学的观点,根据这个观点,在分裂派中,主教的活动也是有意义的,甚至在一定的意义上,分裂派里也保存着“使徒的承传”,因此,在分裂出去的教会或教派里,圣事也是有效的。在这个问题上,弗洛罗夫斯基完全同意 3 世纪的圣基普里安(或奚普里

① 弗洛罗夫斯基:《论教会的界限》,见《东正教和教会合一运动:文件与资料(1902--1998)》,莫斯科 1999 年俄文版,第 177 页。

② 同上书,第 178 页。

安,约 200—258)的观点,其核心思想是“教会外无救恩”。弗洛罗夫斯基发展了圣基普里安的观点,认为基督战胜了世界,这个胜利就在于他创立了自己的教会,在这个教会之外,没有拯救。

在教会论上,弗洛罗夫斯基的立场是十分鲜明的,是毫不妥协的,甚至有些保守。特别是在流亡国外时期,他更加坚信东正教会的合法性、真理性和普世性,与此同时对天主教会和新教会进行了批判,这个批判的出发点就是东正教会的统一性、聚和性、普世性。但这并不妨碍他积极参加教会合一运动,相反,他企图利用教会合一运动,向西方证明自己的东正教,这个东正教就是他所理解的以拜占庭传统为代表的东正教。正是在这个意义上,他反对斯拉夫主义者们对教会的理解中的民族主义倾向,更反对彼得大帝改革所带来的教会服从国家的后果,反对天主教和新教向俄罗斯东正教界的渗透。在坚持自己信仰的纯洁性方面,弗洛罗夫斯基是个典型的东正教徒,这一点正是通过对东正教会的保卫来体现的。他一直坚信,教会合一只能是与东正教会的联合,只有东正教会才是“真理的柱石与确证”。他承认,东正教会自身有自己的不完善之处,但是,真正的教会不一定是完善的教会。然而,“许多东正教徒根本不知道他们是显耀的真理的保卫者和服务者。”^① 主要原因是,俄罗斯教会过分注重世俗的和民族的原则,过分地强调团体性,因此,弗洛罗夫斯基不仅在理论上,而且在实践上,一直努力冲破俄罗斯教会的这个界限和局限。

① 乔治·维连姆斯:《弗洛罗夫斯基的新教父综合》,见《格奥尔吉·弗洛罗夫斯基:神职人员,神学家,哲学家》,莫斯科 1995 年俄文版,第 337 页。

俄罗斯教会向来比较保守,对任何形式的改革都持十分谨慎的态度,教会的改革在多数情况下都遭到反对,这个保守的传统也被流亡的教会所继承。然而,流亡教会所处的是完全新的环境,适应这个环境是流亡教会得以生存和发展的必要条件。因此,弗洛罗夫斯基极力呼吁对流亡教会进行改革,以使教会适应国外的环境,特别是美国的环境。他刚从巴黎来到美国后,就开始宣传自己的改革思想。他说,东正教徒是基督在人间真正的和被赋予了权利的代表,只有东正教徒才能宣传基督的真理。然而,基督教是普遍的真理,而不仅仅是俄罗斯的、罗马尼亚的或美国的,因此,必须放弃民族主义的倾向,担当起东正教伟大的普世责任。他说,“当代东正教神学家的任务是复杂的和伟大的……他应该意识到,他所面临的听众都是坚持教会合一的。他不应该躲藏在自己的地方传统的狭小天地里,因为东正教不是地方传统,就自己的基础而言,东正教是教会合一的传统,是普世的传统……”^①弗洛罗夫斯基在担任圣弗拉基米尔神学院院长期间,大胆地根据自己的计划对该神学院进行了改革。他所遇到的最大问题就是在神学院里应该使用什么语言,是坚持用俄语,还是改用英语。实际上,听众大多是讲英语的人,即使是俄罗斯人也已不用俄语。他果断决定,在全神学院用英语讲课。一方面,神学院应该适应在许多方面已经美国化了的形式和趋势,在不同的条件下,教会应该用不同的语言布道,神学院也应该改用当地的语言;另一方面,语言与东正教的联系是偶然的(这与传统的教会观点是直接对立的)、相对的,而

^① 安德留·布赖因:《格奥尔吉神父生平》,见《格奥尔吉·弗洛罗夫斯基:神职人员,神学家,哲学家》,莫斯科1995年俄文版,第87页。

不是绝对的和不能变更的。至于东正教通用的教会斯拉夫语，他认为是希腊传教士传教活动的结果，这些传教士为了实际目的，即为了尽快传播基督的福音而创立了教会斯拉夫语，以使斯拉夫人易于接受福音，否则，基督教根本无法在斯拉夫民族中间传播。今天美国的青年，连俄语都不懂，更何况教会斯拉夫语了，他们的母语是英语，东正教在美国的传播就应该以英语为基础。如果继续局限在俄语、希腊语或者是其他斯拉夫民族的语言里，那么，东正教在美国是无法进行传教活动的。只有用英语，东正教的基本思想才能渗透到美国的文化之中，一方面给这个文化提供新的营养，另一方面从这个文化里吸收新的营养。弗洛罗夫斯基在这些方面的改革引起了教会里的保守人士的不满和反对，最终他被迫辞职。

在西方世界，弗洛罗夫斯基被认为是东正教的“官方”代表，他的思想和学说被认为是东正教的“正统”，在教会合一运动中，他长时间地代表着东正教会的声音。他一生从事教父学研究，努力探索新教父综合的道路，尽管最终没有能够系统地论述这条道路（他自己反对任何抽象的体系），但是，他的新教父综合的主旨是鲜明的。他所倡导的新教父综合在俄罗斯神学史上影响很大，为俄罗斯神学注入了活力。

弗洛罗夫斯基反对东正教世界里的民族主义，在弥合希腊传统的东正教和斯拉夫传统的东正教之间的断裂方面，作出了重大的贡献。他的普世主义思想在美国获得了具体的实现，一方面在教会合一运动中，另一方面在圣弗拉基米尔神学院里，在他周围创立了一个“普世主义”的环境，为东正教在英语世界里的传播创造了有利的条件。

弗洛罗夫斯基是个矛盾的入物，无论是他的活动，还是他

的思想,都包含着矛盾,因此,他才与周围的人常常发生分歧。乔治·维连姆斯在评论他的思想时说:“弗洛罗夫斯基是个逻辑上的相对主义者,他总是铭记着,在被造的世界里,任何知识都是经常变化着的,他没有把自己的教父综合表述为一个理论上的整体。可以说,这是动态的没有完结的神学,这个神学是不符合任何体系的。他的神学具有深刻的否定神学的性质,他的基督论是‘非平衡的’,他的教会论是末世论的,他的教会合一运动是辩证的,他的伦理学是存在主义的,他的政治学是非政治的。”⁽¹⁾

社会活动在弗洛罗夫斯基后半生占用了许多时间,这使他没有能够把自己的思想充分地、完全地表达出来。但直到晚年,他也没有中断自己的神学研究,还在构思自己的神学思想体系。80岁高龄的弗洛罗夫斯基在一次讲话中,宣布了自己的“神学遗嘱”(或神学纲要),它由三个方面构成:

第一,东正教神学应该是历史神学。神学不是概念的辩证法,而是信仰的宗教。上帝是作用着的上帝,是在历史中作用的,这个作用从创造人的时候就开始了。今天还在我们每一个人中起作用的上帝,一直将作用下去,直到末日的审判,为的是考验活着的和死去的人。因此,神学研究的是神的活动。

第二,救赎的思想“来自犹太人”,但通过希腊方言而传遍整个世界。实际上成为基督徒就是成为一个希腊人,因为我们的最主要的书永远是希腊的书——《新约》。基督教的福音永远是用希腊范畴表达的。这里说的不是因袭希腊思想,而是对它的分

(1) 乔治·维连姆斯:《弗洛罗夫斯基的新教父综合》,见《格奥尔吉·弗洛罗夫斯基:神职人员,神学家、哲学家》,莫斯科1995年俄文版,第352页。

析,古老的希腊主义注定要死亡,新的希腊主义和从前一样是用希腊语写成的。一方面必须反对过时的,今天被复兴了的希伯来主义;另一方面要反对任何用现代哲学的范畴重新表达教义的企图,无论是从什么角度出发的(黑格尔、海德格尔、克尔凯郭尔、本格森、德口进),或者表述为仿佛是独特的斯拉夫思想的,都应加以拒斥。

第三,不应该为了理性的好奇而进行神学思考(无论这个任务是多么的合理),而应该为了在真理中的生活,为了在真理中拥有充裕的生命。这个真理不是某种思想的体系,而是基督耶稣。在这个意义上,教父是唯一可靠的和忠实的带路人。^①

二、弗·洛斯基

1. 生平与著述

弗拉基米尔·尼古拉耶维奇·洛斯基于1903年5月26日(旧历,圣灵日)出生在德国的格丁根,当时他的父亲,俄罗斯著名哲学家尼·洛斯基正在这里留学。弗·洛斯基在圣彼得堡长大,17岁进入彼得堡大学历史—语言系学习,在这里他跟随卡尔萨文学习过中世纪史。1922年底,其父被驱除出境,全家移居到布拉格,当时的弗·洛斯基大学还未毕业。在布拉格,他进入捷克的卡尔洛夫大学哲学系学习,并开始听拜占庭学家孔达科夫院士的课。

弗·洛斯基对布拉格的学业并不满意,便决定去巴黎完成

^① 安德留·布赖因:《弗洛罗夫斯基的遗嘱》,见《哲学问题》,俄文,1993年第12期,第85页。

自己的高等教育,1924年他去了巴黎的索邦大学,在这里,日尔松成了他在中世纪哲学方面的导师,1927年大学毕业,这时他的学术兴趣的中心领域是中世纪哲学史,开始准备学位论文(关于爱克哈特的思想)。对中世纪哲学的研究使弗·洛斯基获得了大量的关于教会和神学方面的知识,他越来越对东正教的实践生活方面感兴趣,他和自己的朋友们一起创立了一个圣福季兄弟会,并担任过该会的领导。圣福季兄弟会的主要任务是,“捍卫并在生活中贯彻东正教会的普世性”^①。1928年,弗·洛斯基结婚。在30年代,他积极从事神学研究,与布尔加科夫神父之间就“索菲亚”问题进行争论。德国军队入侵法国后不久,弗·洛斯基加入了法国国籍,在法国军队惨遭失败后,他毅然参军,准备同德国军队作战,但跑遍了法国也没能够赶上法国的军队。关于这段经历,他写下了《法国道路上的七天》。德国人的入侵,引起了弗·洛斯基对自己第二故乡法国的命运的担忧,法国和东正教是他一生所关心的两大主题。战争期间,在敌人包围的情况下,弗·洛斯基还坚持讲课,并把讲稿整理出版,这就是法文版的《东方教会的神秘神学概论》。1944年12月,在法国传教的东正教教士团组织建立了一个以圣狄奥尼修斯为名的神学研究所,目的是为法国的东正教界培养神职人员,继续在法国传播东正教的事业,弗·洛斯基多年来在这个神学研究所里讲授教义神学和教会史,1945年,他开始参加编辑出版法文刊物《活的上帝》,这个时期,他深入研究爱克哈特的著作,并以“教父神学和拜占庭神学中的视神”为题举办讲座。从1947年起,弗·洛斯基

^① 尼·洛斯基:《回忆录:生平和哲学之路》,圣彼得堡1994年俄文版,第248页。

开始参加由英俄圣阿尔巴尼和圣谢尔盖联谊会举办的每年一次的研讨会,这个联谊会成立的目的是加强英国圣公会和东正教之间的合作关系,在这些会议上,弗·洛斯基为东正教的见证引起了广泛的注意。

1956年,莫斯科教会邀请弗·洛斯基作为俄罗斯在西欧的牧首辖区的代表访问莫斯科、基辅、列宁格勒和弗拉基米尔等地,这是他阔别祖国34年后第一次与母亲教会直接接触,这对他是个极大的安慰。然而,这竟是他最后一次“拜访”母亲教会,1958年2月7日,弗·洛斯基在巴黎去世,按照东正教的传统,这一天正是圣格利高里·帕拉马的纪念日。在法国为东正教信仰作见证是弗·洛斯基一生的最大使命,因此,他主要是用法文写作和讲课,除非他直接面对的是俄罗斯听众。他的大部分神学著作主要是在法国出版,部分在英国和德国出版,他的一些著作还被翻译成英文和德文。其主要著作有《关于索菲亚的争论》(巴黎,1936)、《东方教会的神秘神学概论》(1944年法文版,1958年英文版)、《教义神学》(1964—1965)等。由于弗·洛斯基与莫斯科东正教会的关系,他的许多著作已在《莫斯科公署杂志》上发表:《教会意识的诱惑》(1950)、《主变容圣像》(1955)、《关于圣灵的来源问题》(1957)、《至圣》(1967)、《大马士革的圣约翰及拜占庭的精神生活学说》(1968)、《帕拉马的综合》(1968),最后三篇是从法文翻译的,在《莫斯科公署杂志》上发表的译文还有《救赎与神化》(1967)、《格利高里·帕拉马的光的神学》(1968)、《论教会的第三个性质》(1968)、《对上帝认识中的黑暗和“光明”》(1968)、《普世意识》(1969)、《论传统》(1970)等,用法文和德文发表的文章主要有《伪狄奥尼修斯论类似的札记》(1930,1931)、《阿略巴古的狄奥尼修斯学说中的否定神学》(1936)、《东正教学

说里关于圣三位一体的圣灵的来源》(1948)、《圣像的意义》(1952)、《圣母诞生》(1955)、《五旬节》(1957)、《十字架》(1957)、《统治与治理》(1954)、《奥古斯丁思想中的否定因素》(1954)、《无污染怀孕的教义》(1954)、《人的个性的神学概念》(1955)、《拜占庭教父传统中的‘面对面’相见问题》(1957)、《形象神学》(1957—1958)等,死后以法文出版的著作有《爱克哈特学说中的否定神学和认识上帝》(巴黎,1960)、《视神》(讲义,巴黎,1962)、《按照形象和样式》(巴黎,1967)等等。

2. 神秘神学

根据弗洛罗夫斯基的意见,教父神学最突出的特征是在存在主义。弗·洛斯基认为,教父神学的主要特征是神秘主义。他们都是新教父综合的著名代表,但对教父神学的实质的理解却有不同。不过,存在主义和神秘主义之间相对于西方神学的理性主义传统而言,其共性还是明显的,在这个意义上,他们两人都是当代的东正教神学家。

弗·洛斯基的主要著作《东方教会的神秘神学概论》研究的是东方教父神学,这是东正教界对东方教父神学首次系统化的表述,在这里,作者把东方教父神学称为“神秘神学”。神学与神秘之间仿佛是对立的,因为神学是理性思维的产物,是对神的思考,对信仰的论证,而神秘完全是理性所不能认识的领域,在这里到处都是不可认识的神秘事物,对这些事物只能体验,至少不能用语言来描述。神学的本来意义就是“关于神的话”,这样理解的神学与神秘毫无共同之处。弗·洛斯基就是从这个问题开始对东方教父神学进行研究的,即把神学与神秘结合在一起,他认为东方教父神学最重要的特征就是神秘主义,“东方传统从来不

在神秘与神学之间,认识神的秘密的个性体验和教会所确定的教义之间作严格的区分”。^① 教义或神学所表达的是神启真理,对这些真理还应该体验,在这个体验过程中,不是让神学或教义适应人的理解,而是改变人自己的理智,使理智发生内在的变化,以便能够理解教义,获得神秘的体验。在这个意义上,“神学和神秘完全不是对立的,相反,它们是相互支持和相互补充的。神学不能没有神秘:如果神秘体验是普遍信仰的个性体验,那么,神学则是对每个人都能够经验地认识到的东西的普遍表达。在教会所保存的真理之外,个性的体验将丧失任何可靠性和客观性;那将是真理和谬误的混合,现实和虚幻的混合,这完全是贬义上的‘神秘主义’。另外,如果教会的学说(即神学和教义——译者)不能反映在不同程度上赋予每个信徒对真理的内在体验,那么,它对人的灵魂就不会有任何作用。总之,没有神学就没有基督教的神秘,更重要的是,没有神秘就没有神学。”^② 弗·洛斯基在这里所说的神秘,既不是指心理学上的无法描述的个人体验,甚至是不正常的精神状态,也不是指那些伟大的宗教导师们的个人体验,因为他们的个人体验也是常人无法企及的,他所说的神秘实际上是指作为基督教生活基础的“与上帝结合”的那种体验,神秘神学指的就是对这种体验的神学思考。

神秘神学的核心问题是与上帝结合的问题,这是东方教父们所关心的主题。弗·洛斯基认为,东方教父们同异端的斗争主要就是围绕这个问题展开的,教父的目的就是保卫和保证基督

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第9页。

② 同上书,第9—10页。

徒最终能够达到与上帝结合,反对一切与这个目的相抵触的学说。比如诺斯替教把认识自身当作目的,与此相反,教父们认为基督教神学仅仅是知识的总和,它只是一种手段,是达到那个超越一切知识的最终目的的手段,这个目的就是同上帝结合,在东方教父那里,这个结合也叫神化,教父们对神化毫不怀疑,他们坚信,神成了人,为的是使人成为神。教父在反对阿里乌派时制定了三位一体教义,这个教义所强调的是成了肉身的道(逻各斯)与圣父同质。逻各斯向人们启示了与上帝结合的道路,如果逻各斯与圣父不同质,人就不能达到与上帝结合。教父们还消除了涅斯托利派教徒在人和上帝之间树立的障碍,因为它妨碍基督徒与上帝结合。在反对阿波利拿里和基督一性论教徒的学说时,教父们证明,道(逻各斯)完全接受了人的本质,所以,我们的本质才能够整个地与上帝结合。基督一志论认为,在基督身上只有一个神的意志,而没有人的意志,教父们认为,在基督身上应该有两个意志,否则人无法获得神化。教父们在同圣像破坏运动的斗争中,也体现了与上帝结合的问题,因为教父们证明的是在物质里也有神的现实,这就为人的神化提供了保证,就是说,可以象征地标志人的神化。弗·洛斯基指出,在以后的一些神学争论中,都体现着神秘神学的这个主题,如后来的关于圣灵的问题,关于恩赐的问题等等。

神秘主义不但是东正教神学的传统,而且也是东正教生活方式中最本质的特征。在众多的东正教生活方式中,僧侣的修道生活是最经典的形式。尽管西方也有这种生活方式,但东正教的僧侣修道生活只有一个目的,那就是达到与上帝结合。僧侣们剃度后彻底放弃尘世生活,在修道院或隐修院里专门从事祷告和内修,过着严格的禁欲主义生活。他们有时也从事体力劳动,目的是

为了与宗教生活的敌人——无所事事进行斗争。他们所追求的是自己本性的改变,最终达到神化。这个神化不但是精神上的,而且也是身体上的。东正教各国都有自己著名的修道院,这是东正教生活的训练基地。修道院里的神秘生活在东正教历史上占有突出的地位,但是,弗·洛斯基并没有把僧侣生活绝对化,他认为,“尽管修道生活的典范如此地吸引人们的心灵,但修道生活自身并不是教会向信徒提供的宗教生活的唯一形式。在修道院以外,在人类生活的所有条件下,都可以坚持与上帝结合的道路。宗教生活的外形可以改变,修道院可以消失,比如现在的俄罗斯修道院几乎都消失了,但宗教生活还会顽强地持续着,并总能找到新的自我表现形式。”^①除了修道院生活外,神秘的生活还体现在所谓的“为了基督而癫狂的人”身上,以及宗教长老的身上,他们都是为了达到最终与上帝结合的目的而放弃世俗生活,表现出与常人不同的神秘特征,这个特征是东正教的独到之处。在这个意义上,东正教的神学与生活密不可分。在14世纪的拜占庭产生的静修主义就是神秘主义的生活和神学结合的产物。

3. 否定神学

弗·洛斯基认为,“在某种意义上,任何神学都是神秘的,因为神学揭示的是神启所赋予的神的奥秘。”^②他还断定,东方教会的神学就是神秘神学,神秘主义是东方教会神学的主要特征,因此,东方教会的神学,即教父神学才是基督教的正统神学。与

^① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第18页。

^② 同上书,第8页。

此同时,他还断定,“任何真正的神学就其实质而言都是否定主义的。”^①“否定主义是东方教会全部神学传统的主要标志。”^②“否定主义是东方教会全部神学的基础。”^③ 尽管神秘主义和否定主义都是东方教会神学的主要特征,但是,它们之间还是有一定区别的。神秘主义主要是从神学的目的方面说的,否定主义则是从神学的方法和途径方面说的,这个区分也不是绝对的,因为神秘主义和否定主义确实有内在的一致性,至少在伪狄奥尼修斯那里,它们几乎就是一个东西,因为他的最出色的著作《论神秘神学》所讨论的就是否定主义。最先对肯定神学和否定神学进行了明确划分的,就是伪狄奥尼修斯。这是两条完全不同的认识上帝之路,肯定神学也叫积极神学,它以获得关于上帝的知识为目的;所谓的否定神学也叫消极神学,“是一种思维中的上升,逐渐地从认识客体上排除所有的肯定的性质,以便靠完全的无知最终达到对那个不可能成为认识对象的他者的某种认识”。^④ 否定的道路标志着理性在认识上帝方面的彻底失败。为了接近神,就应该放弃一切比他低的东西和性质,最终达到一种完全的无知,而无知自身是认识神的唯一途径。托马斯·阿奎那曾经企图调和或综合否定神学和肯定神学,把它们统一起来,认为否定神学是对肯定神学的补充。然而,伪狄奥尼修斯所强调的是否定神学高于肯定神学,不能把它们综合或调和起来。

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第32页。

② 同上书,第22页。

③ 同上书,第35页。

④ 弗·洛斯基《否定主义和二·神论》,见弗·洛斯基文集《按照形象和样式》,莫斯科1995年俄文版,第26页。

如果说肯定神学是以人的理性为基础,那么否定神学则是以上帝的绝对不可认识为基础的。东方教父神学特别强调不可认识性是上帝的最主要特征,上帝超越作为一切认识的基础的感性和理性。既然上帝在本质上是不可认识的,那么关于上帝的一切知识都不能反映上帝的本质,因此就应该否定一切关于上帝的知识,这就要求放弃一切感觉及其对象,一切理性及其对象,最终达到一种完全无知的状态,只有在这个状态里才能发生与上帝结合,“否定神学是通向与上帝的神秘结合的道路”。^①弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版。因此,弗·洛斯基所说的神秘主义和否定主义之间的内在的一致性就明显了,即它们的基础或目的都是与上帝结合。他指出,尽管否定主义是伪狄奥尼修斯最先阐述的,但作为一种认识上帝的方法和途径,在东方的大多数教父那里都存在,他列举了亚历山大的克利门特、神学家圣格利高里、大马士革的圣约翰、帕拉马等,指出他们在认识上帝方面都坚持否定主义。因此,否定主义是东方教父神学的主要标志。

通过否定之路所达到的人与上帝结合,即人获得神化,实际上是有限事物与先验事物的结合,这是违反理性的,在理性的范围内是不可能的,因此,在神秘神学里有一个术语是“神魂颠倒”,它专门描绘这个结合,在这个状态下,人可以达到与上帝结合。这就是说,认识上帝不可能通过“正常”途径和状态。弗·洛斯基指出,“神魂颠倒”的状态在新柏拉图主义者普洛提诺那里

^① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第24页。

就已经被发现了,普洛提诺靠这个状态来认识他的“太一”。但是,“太一”不是在本质上不可认识的,认识它的最大障碍是多,它的最主要的特征和本质是“简单性”,而不是“不可认识性”,因此,这个“太一”与否定主义所说的上帝在本质上是不同的,这是伪狄奥尼修斯所强调的否定主义以及“神魂颠倒”的结合状态与普洛提诺学说的本质区别。在普洛提诺那里,否定的是多,“神魂颠倒”也只不过是“简化”的行为。否定主义最终可以达到“神魂颠倒”,但是弗·洛斯基强调,否定主义不一定非是神魂颠倒不可,它首先拒绝的是构造任何关于上帝的概念,这是一种存在主义的立场,是一种体验,而不是抽象和思辨。“在体验之外没有神学,人应该改变,成为新人。要认识上帝就应该向他接近,不走与上帝结合的道路就不能成为神学家。认识上帝之路必然是神化之路。”^①

概括起来,弗·洛斯基关于否定神学的思想是,“消极神学不仅仅是本意上的‘神魂颠倒’的理论;它还是对完全确定的思维动向的表达,这个思维动向把每一门神学学科都变成对启示秘密的直观。……否定主义教导我们首先要注意教会教义的否定意义,即禁止我们的思想走自己的自然之路,并构造概念,用这些概念取代精神现实。因为基督教不是利用抽象概念进行思辨的哲学学派,基督教首先是与活上帝的交往。”^②当然,否定神学并不意味着不可知论或者放弃对上帝的认识,其主要目的不是知识,而是与上帝结合,或者说是人的神化。而且,否定神学并

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第32页。

② 同上书,第34—35页。

不完全排斥肯定神学,它们是“同一条路上的两个相反的方向”。^① 否定神学不是抽象的神学,而是直觉的神学。“直觉神学”自身包含着矛盾,弗·洛斯基指出,“教会的教义对我们的理性来说总像是矛盾的,我们所面对的奥秘越是深刻,它所引起的矛盾就越难以解决。我们的任务不是通过使教义与我们的理解相适应的途径来消除矛盾,而是改变我们的理性,以使我们能够达到对神启的现实的直觉,从而上升到上帝那里,在一定的程度上与上帝结合。”^② 在教会的所有教义中,三位一体就是这样的教义,单靠我们的理性是无法理解这个教义的。

4. 三位一体

弗·洛斯基认为,“三位一体是一切(基督教)神学的开端”。^③ 三位一体是基督教神学的核心内容,它是基督教与伊斯兰教的最主要的区别之一。教父神学的核心就是关于三位一体的学说,“关于上帝—三位一体(圣父、圣子、圣灵)的启示是一切基督教神学的基础;这个启示就是教父赋予神学概念的那个意义上的‘神学自身’,这个意义上的神学对他们来说,常常就是指向教会启示的三位一体的秘密。这不仅仅是神学的基础,而且也是神学的最高目的。……三位一体神学是结合的神学,是神秘神学,它要求体验,要求逐渐地改变被造物本质的途径,要求人的

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第32—33页。

② 同上书,第35—36页。

③ 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第208页。

本质和上帝——三位一体的越来越深刻的交往。”^①

在他看来,新教以福音书与神学对抗,弱化三位一体教义,仿佛福音书中没有关于三位一体的启示。弗·洛斯基坚决不同意新教的这个观点,他指出,东正教的三位一体论认为,这个教义的根源就是福音书,我们关于三位一体的知识就在《约翰福音》和《约翰一书》里,这就是为什么东正教把这个约翰称为“神学家”的原因。^②这里的关键是“道成肉身”,即化身的概念。弗·洛斯基认为,“化身是任何(基督教)神学的出发点”,^③确实,一提到化身,必然要问,是谁化身了?当然是圣言(道,逻各斯)化身了。道成肉身,无限成了有限,先验成了现实。然而,这是理性所无法理解的。基督教的上帝是三位一体的上帝,在这里,三就是一,一就是三,理性之所以不能理解三位一体的秘密,是因为上帝超越任何理性。因此,在教会的早期,特别是公元4世纪,围绕着三位一体问题展开了激烈的争论,产生了许多异端,东方教父在这些大争论中的贡献是巨大的,正是他们制定了三位一体的教义。在制定三位一体教义时,教父们无疑借鉴了新柏拉图主义者普洛提诺的某些思想,但是,在他那里,三位一体是太一、理性和世界灵魂,它们是三个等级分明的原则。基督教的三位一体的学说是地位相同的三个位格的统一与分别的直观,普洛提诺远没有达到这个高度。

基督教神学对三位一体的贡献是在上帝里区分了本质和位

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第53页。

② 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第208—209页。

③ 同上书,第208页。

格,这个任务主要是在4世纪由东方教父完成的。圣父、圣子和圣灵具有一个共同的本质,即它们是同质的,但是,它们在位格上是不能混淆的。东西方教会在这个问题上一直是一致的。但是,弗·洛斯基指出,在对三位一体的理解方面,东西方基督教世界也存在着差别。东方教父提出用“位格”的概念理解三位一体,而天主教世界喜欢用“个性”,这是完全不同的两个概念。随着三位一体教义的制定,“最后,所有的误解都被消除:‘位格’这个术语被移植到西方,它赋予个性概念以具体的含义,而‘个性’也被东方所接受,并以适当的方式解释这个术语。于是才出现教会的普世性,它使人们摆脱了自己的自然本性的局限,这个局限性依赖于思维的不同方式和不同文化。”^① 在三位一体问题上,东西方之间还有一个差别,“如果说天主教徒在表达三位一体的秘密时,是从统一的本质出发的,以便从本质走向三个位格,那么,希腊教父选择三个位格为出发点,在它们之中寻找统一的本质,但这是同一个关于三位一体的教义,整个基督教世界在教会分裂之前都信奉这个教义。”^② 弗·洛斯基认为,“这两条路完全都是合法的,因为它们都没有假定非法的前提,西方没有假定共同本质相对于三个位格的优越性,东方也没有假定三个位格相对于共同本质的优越性。”^③ 东西方教会在对三位一体教义理解上的一致性最终被破坏,这就是“和子”句的出现,这是关于圣灵的来源问题,我们在圣灵论部分里再作详细叙述。

弗·洛斯基特别强调三位一体教义与否定神学的关系。东

① 弗·洛斯基:《东方教会神秘神学概论》,第42页。

② 同上书,第42—43页。

③ 同上书,第46页。

正教神学认为,三位一体的三个位格的来源是不一样的,圣父是没有根源的,它自己是自己的根源,圣子是由圣父所生的,圣灵来自圣父,除了这些区别之外,在其他方面它们三个都是同一的,几乎没有区别。三个位格在来源上的区别必须用否定的方式理解,“圣父不是圣子和圣灵,圣子不是圣父和圣灵,圣灵不是圣父和圣子。”^① 用肯定的方法根本无法接近三位一体的秘密,比如,圣子的“出生”和圣灵的“来自”是有区别的,但到底区别在什么地方,圣子是以什么方式“出生”的,圣灵又是如何“来”的,这对人的理性来说是秘密。因此,坚持三位一体的神学必然是否定的神学,东正教神学就是这样的神学。弗洛连斯基曾经强调三位一体的悖论,并且认为除了这个悖论之外,没有其他途径可以使人的思想获得绝对的安宁。弗·洛斯基进一步断定:“在三位一体和地狱之间没有别的选择。这是本来意义上的十字架问题:三位一体教义是人类思想的十字架。否定的上升就是向各各他的上升。因此,第一,任何思辨的哲学永远也不能上升到圣三位一体的秘密;第二,只有在战胜了死亡和地狱的基督的十字架之后,人才能在完满的意义上获得神的启示;第三,在教会里,关于圣三位一体的启示是作为纯粹宗教的给定事实,主要是作为普世真理而显示的。”^② 简单地说,三位一体教义绝不是理性的对象,绝不是个人智慧所能够理解的。

5. 上帝的能

东正教不但在上帝里区分本质和位格,而且还区分了本质

^① 弗·洛斯基:《东方教会神秘神学概论》,第44页。

^② 同上书,第52—53页。

和能。在这个问题上,东西方的分歧更大。关于能的概念在阿芬纳戈尔、圣大瓦西里、忏悔者圣马克西姆、伪狄奥尼修斯、大马士革的圣约翰、神学家圣格利高里等人那里都有,到了圣格利高里·帕拉马,这个概念已经十分成熟。可以说,能的理论是东方教父神学的最独特理论之一,当然,这个主题是与东方神学的神秘主义和否定主义直接相关的。

为什么要上帝里区分本质和能呢?我们已经看到,东正教神学的实践目的是与上帝结合。但问题是,如何与上帝结合?什么叫与上帝结合?是与上帝的本质结合吗?还是与上帝的位格结合?上帝在本质上是不可认识的和不可接近的,这是东正教神学的一个公理,因为如果人在本质上能够与上帝结合,那么人在本质上就不再是人,而是神了,那就会有无数个神了,有多少人就有多少神,这是荒谬的。在位格上,只有圣子与上帝—圣父结合了,圣子成了人,他是三位一体里的第二个位格。但人却不能在位格上与上帝结合,因为上帝里只有三个位格,这三个位格都是神。“这就意味着,我们既不能成为圣三位一体的本质的参与者,也不能成为圣三位一体的位格的参与者。”^①然而,使徒说:你们将“成为神的本质的参与者”^②一方面人根本无法与上帝结合,无论是与上帝的本质结合,还是与上帝的位格结合,但另一方面,使徒断定人将参与上帝的本质。为了解决这个矛盾,东方教父引进了“能”的概念,它和神的本质是有区别的。教父们有时把能称为“神的光”,有时称为“非被造之光”或“恩赐”等。“上帝

① 弗·洛斯基:《东方教会神秘神学概论》,第55页。

② 《彼得后书》1章4节,此处根据俄文版《圣经》译出,参见汉语和合本,“与神的性情有分”。

在他的能中存在,这个存在应该在最现实的意义上去理解。这不是原因在其结果中的实际存在:能不像被造世界那样是创造之因的‘结果’(效果)。能不是被造的,而是从圣三位一体的统一实质中永恒地流溢出来的。能是上帝的本质的过剩,这个本质不能限制自己,它比自己的实质要多。可以说,上帝的能在圣三位一体之外向我们展现圣三位一体的某种形象。”^① 上帝的本质具有“生”的功能,上帝的能具有创造的功能。上帝从自己的本质中生出血子,分出圣灵,上帝靠大能创造了世界。弗·洛斯基指出,上帝的能有两大性质,人们很容易在这两个性质上犯错误,第一,“能不依赖于被造物的存在,尽管上帝是通过能来创造和作用的,并且这些能渗透在所有的存在物之中。被造物可以不存在,但是那时上帝还会在自己的实质以外表现自己,如同太阳在口面以外所发出的光线中显现自己一样,不管有没有接受太阳光的东西存在。……第二,被造世界不能成为无限的和与上帝一样永恒的,因为只有本质的流溢或上帝的能才是无限和永恒的。上帝的能没有任何必要性去创造,创造是上帝的能所完成的自由行为,但这个行为是由圣三位一体各位格的共同意志决定的。”^② 上帝的能来自上帝的本质,与本质不可分,但与这个本质不同,能在被造物之中,但它自身不是被造的。法沃尔山(他泊山)上的光就是上帝的能,保罗也曾多次提到上帝的光,实际上就是能。

帕拉马的反对者瓦尔拉姆认为,对上帝的本质和能的区分破坏了上帝的简单性,并指责帕拉马有二元论和多元论的倾向。

① 弗·洛斯基:《东方教会神秘神学概论》,第57—58页。

② 同上书,第58—59页。

根据东方教父的理解,上帝的简单性不是抽象的概念,简单性不排除差别和区分,只是在上帝的本质里不能有分离和分裂,这才是简单性所要求的。因此,区分出上帝的能,和区分出上帝的三个位格一样,都没有破坏上帝的简单性。更何况“上帝的简单性思想(至少是神学课本里所说的那个简单性思想)来自于人的哲学,而不是来自上帝的启示”。^①

弗·洛斯基认为,东正教神学里把能单独区分出来,有三个方面的意义,^②第一,关于能的学说是—切神秘体验的教义上的基础。上帝在本质上是不能接近的,他存在于自己的能之中,“如同在镜子里”,当然,在能(镜子)里所看到的还不是上帝的真正本质。无疑,上帝在自己的能中显现自己,能所表明的是上帝存在的两种方式,一个是在本质中的存在,一个是在本质以外(能)的存在。第二,关于能的学说可以解释圣三位一体是如何存在于自己的不可传递的本质之中的,同时又在我们之中建造居所^③。三位一体在我们之中的存在,不是因果意义上的存在,也不是本质上的存在,这个存在是一种方式,是上帝在自己的能里的存在方式,这个能是无处不在的,也在我们之中,所以上帝可以在我们之中建造居所。第三,在本质和能之间的区分是东正教关于恩赐学说的基础,这个区分使得“神的本质的参与者”这个说法保留了自己的本来意义。我们的使命是与上帝结合,但这个结合不是位格的结合,像基督那样,也不是本质的结合,像圣三位一体的三个位格那样。这个结合就是在上帝的能里与他结合,或者说

① 弗·洛斯基:《东方教会神秘神学概论》,第61页。

② 同上书,第66—68页。

③ 《约翰福音》14章23节。

是根据恩赐的结合。恩赐使我们能够“成为神的本质的参与者”。参与神的本质,就是与神的结合,就是神化,在神化的状态里,我们借助神的能而拥有神所拥有的一切,我们这时成了神,但是,我们还是被造物,这好比基督成为人时,他还是神。

与之对比,弗·洛斯基指出天主教神学由于过分强调上帝本质的统一性,因此不承认有本质和能的区分。这直接导致了在天主教神学里对恩赐的模糊的理解,在这里,恩赐带有因果色彩。东方神学则认为,恩赐是神的能的自然流溢,是从神的本质中永恒地流溢出来的。

6. 创造论

上帝的能的最大特征就是它的非被造性,就像恩赐一样,就像三位一体中的圣子和圣灵一样,都不是被造的,因此,它们都是永恒的,如同上帝那样永恒。凡被造的,都是有限的,有开端的。被造物是与上帝完全不同的一种存在,这个不同是本质上的不同,所以,大马士革的圣约翰说,被造物在上帝之外,不是在位置上,而是在本质上。上帝从虚无中创造了世界,这是犹太—基督教区别于其他宗教和哲学的根本所在。

上帝创造世界是他的意志的自由行为,就是说上帝可以不创造世界,上帝没有任何必要去创造世界,世界完全可以不存在,上帝完全不依赖于世界,无论是否创造世界,对上帝的本质都没有任何影响,世界不是从上帝的本质来,而是从上帝的意志来,世界完全依赖于上帝的意志。创世是上帝的恩赐,弗·洛斯基用诗人的慷慨来比喻上帝的恩赐,希腊文的信经里就是这样称呼上帝的,“天和地的诗人”,诗人作诗是一种自由的创造,是自己精力的过剩,而不是他的本质的“流溢”。上帝创造出的世界

是完全新的事物,以前从未有过的事物,世界是上帝对“新事物的冒险”。然而,这个“新事物”不能给上帝的存在带来任何新的补充。^①从被造的方面说,世界是从虚无中来的,它在自身中没有任何存在的基础,上帝意志的自由行为是世界存在的唯一基础。这样理解的创造,与圣子的生是完全不同的,生是本质的行为,创造是意志的行为。被生的与生者是同质的,但被造物与造物主完全不同质。

上帝从虚无中创造了世界。如何理解这个虚无?弗·洛斯基认为,不能把上帝创世所“利用”的虚无客观化和客体化。“因为虚无在这里就是指在创造‘之前’在上帝‘之外’什么也不存在。或准确地说,这些‘之外’和‘之前’都是荒谬的,因为它们正是由创造所决定的。企图思考这个‘之外’就意味着思考‘虚无’,就是说这是无法思考的。这个‘之外’只是借助创造才存在的,它是一个‘领域’,这个‘领域’构成创造的场所。同样不能想象在创世‘之前’存在什么;在上帝那里‘开始’是没有意义的,它是同被造的存在一起产生的;正是创世的行为了确立了时间,‘之前’和‘之外’就是时间的范畴。和‘之外’一样,‘之前’也可以归结为虚无,这虚无禁止任何思考。用德国人的话说,它们都是‘极限概念’。因此,整个存在和非存在(虚无)的辩证法都是荒谬的。虚无没有自己的存在(顺便指出,这将是定义中的矛盾)。虚无与被造的存在自身相关,这个存在不是由它自身决定的,也不是由上帝的本质决定的,而仅仅是由上帝的意志决定的。缺乏自己的基础,就是虚无。被造物的恒定性,永恒性,这是就它和上帝的关系

^① 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第224页。

而言的,就自身的关系看,被造物应归结为虚无。”¹⁾

理解了虚无之后,才能够理解时间和永恒。“起初神创造天地”,²⁾这个起初,是时间的开端,但时间的开端不是时间,正如路的开端不是路一样。即使用瞬间或时刻来表达这个时间的开端,那么这个瞬间或时刻也是不可分割的。如何理解这个时刻?这是古代人就已经注意到了的难题(如芝诺悖论)。不是希腊人,也不是犹太人,而是基督徒解决了这个问题,教父(圣大瓦西里)说,在这第一个时刻,出现了“天和地”。但这个时刻既是暂时的,也是永恒的,它超越时间,但与时间相关,因为它是时间的起点。可以说,在真正的时间出现之前,“天和地”就已经存在了,那么显然,当时间消失之后,这“天和地”还会存在。上帝在第一天创造了天和地,因此,第一天是永恒的。后来上帝连续创造,直到人被造出来,上帝休息了。那么,人是在时间中被造的,即第六日,因此,人肩负着伟大的使命,就是超越时间进入永恒。第七天是休息日,也叫复活日,此后是第八天,仿佛又进入了永恒,因此,东方教父赋予第八天以特殊的意义,“这样,第一天和第八天在同一个秘密里相遇了,它们在星期日重合了。因为星期日同时是一周的第一天和第八天,这是向永恒的上升的一天。”³⁾时间的目的就是永恒,在时间中存在的事物(被造物)也应该以永恒为唯一的目的,时间自身不是永恒,因此不是目的,所以,被造物不应该在时间中寻找最终的意义和目的。

1) 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第225页。

2) 《创世记》1章1节。

3) 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第232页。

大马士革的圣约翰说,上帝用思想创造世界。上帝不是“随意地”创造的,尽管创世是自由意志的行为。这一点最明显地表现在造人的时候,上帝在三位一体的范围内进行了“协商”后,才“按照我们的形象,按照我们的样式造人”。^①因此,上帝在创造世界的时候,也在“思考”,弗·洛斯基用“思想—意志”这个词来说明这个行为。这表明,上帝创世绝不是“纯粹意志”的行为。思想进入创造领域,为基督教神学的创造论提供了广阔的前景。所谓的思想,对我们人来说就是一种思考,思考的结果就是思想。在上帝那里,这个结果就是理念。理念是希腊哲学的术语,教父在制定神学理论时,自由地使用希腊哲学的术语和观念,但他们给哲学术语和观念都赋予了独特的基督教意义,而不是原封不动地借用。理念在东正教神学的创造论里是如何被使用的呢?弗·洛斯基说:“在希腊教父的神学里,上帝的理念拥有更积极的和更意志化的特征。理念的位置不在本质里,而在‘本质之后’的东西里,即在上帝的能里:因为理念与意志或意志的行为同一,而意志或意志行为决定着不同的样式(或方式),被造物就是根据这些样式来‘分有’上帝的创造之能的。”^②理念不是上帝的本质,在创造世界时,理念已被意志化,上帝靠理念“设计”世界,上帝的理念是好的,所以,按照这个理念所创造的世界“神看着是好的”。这就是上帝的神圣智慧,也叫索菲亚,但弗·洛斯基认为,这个索菲亚不是布尔加科夫等人所理解的索菲亚,后者把索菲亚看作是上帝的三位一体之外的单独的位格。

① 《创世记》1章26节。

② 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第73页。

7. 形象和样式

古希腊人常把人称为“小宇宙”，把人和宇宙联系在一起，他们注意到的是人和宇宙的相像。弗·洛斯基认为，“人的真正伟大不在于他和宇宙的不容争辩的亲缘关系，而在于他参与了神的完满，在于他身上隐藏着‘形象’和‘样式’的秘密。”^① 人自己的完善和完满不在于他和宇宙相似，而在于他是如何同宇宙区分开来，并与造物主相比。人身上最伟大的东西就是上帝的形象和样式。无论是东方教父还是西方教父，他们在按照上帝的形象和样式造人这个事实里都看到了人和上帝之间最初的某种共性与和谐。但是，弗·洛斯基指出，东西方对这个事实的神学解释是不同的，尽管一点也不矛盾，“圣奥古斯丁企图从我们与上帝的相似性出发来构造关于上帝的概念，企图在上帝那里揭示我们在自己按照上帝的形象被造的心灵里所找到的东西。这是一种心理上的类比方法，它被用于对上帝的认识，用于神学。相反，如尼斯的格利高里的出发点是，启示关于上帝向我们所说的东西，以便然后在人身上找到其中所包含的与上帝的形象相符的东西。这是一种神学方法，它被用于关于人的科学上，用于人学。前者企图从按照上帝的形象被造的人出发认识上帝，后者企图从关于上帝的概念出发来确定人的真正本质，因为人就是按照上帝的形象被造的。”^②

什么是我们人身上的上帝的形象和样式呢？在《圣经》里，我们根本无法找到准确的定义或说法。教父关于这个问题的说

^① 弗·洛斯基《教义神学》，见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》，莫斯科1991年俄文版，第241页。

^② 弗·洛斯基：《东方教会的神秘神学概论》，见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》，莫斯科1991年俄文版，第87页。

法很多,尽管这些说法之间不存在矛盾,但我们很难从中获得一个关于形象和样式的清楚的概念,甚至还会在这众多的说法中迷失方向。比如,有的教父说上帝的形象和样式在人的心灵里,有的教父则说在理性、精神之中等等。不过有一位教父的说法还是值得注意的,就是圣格利高里·帕拉马,他说不但人的心灵,而且人的肉体也是按照上帝的形象和样式造的,在这个意义上,人比天使优越,人“比天使更类似于上帝的形象,因为人的与身体结合的精神拥有活跃的力量,人靠这个力量鼓舞自己的身体并支配它。这个能力在天使那里,在没有身体的灵那里都没有,尽管它们由于自己的精神本质而离上帝更近。”^①弗·洛斯基猜测到,教父们之所以没有提供一个统一的说法,可能是因为他们不愿意用人的实质中的某个部分来限制人身上的与上帝类似的东西。他提出了自己对这个形象的理解,把人身上的个性和个体及人的本质区别开来,认为人的个性就是上帝的形象。

和俄罗斯许多思想家一样,弗·洛斯基也对个性和个体做了区分。在他这里,这个区分被深化了,因为其中加上了人的本质的区分。人的本质是被造的,它与上帝的本质是绝对不可比较的。从亚当以来所有人的本质都是共同的,而且已经被原罪给污染了。个性和个体不但不同,而且还是对立的,“个体意味着个性和属于普遍本质的元素之间永恒的混合,而个性相反,它是指与本质相区别的东西。”^② 个体的特征或性格是所有的人都有的,

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第89页。

② 同上书,第92页。

是属于人的共同本质的,所以这些东西很少有个性。人的个性是很难确定的,因为在人的本质里没有这样的东西,在本质里的东西都是共性的。人们往往把个性同个体混淆,因此,把本质的东西当作个性的东西,把本质当作“我”,并与人的其他本质对立,这个“我”在东方教会禁欲主义文献里用“自性”来描绘。因此,可以说,个性不是来自于人的本质,那么,个性的来源是什么?当然是上帝,就是上帝的形象和样式。人的个性与本质的区别是个十分复杂的问题,因为人的个性从来没有在“纯粹的状态”下显现过,一般情况下所说的不是个性,而是个体。弗·洛斯基甚至指出,这个区分不比上帝那里的本质和三个位格之间的区分更容易理解。

个体的东西是被造的,因此是有死亡的,最终将被毁灭(无论是个体的意志,还是个体的自由),禁欲主义者们所针对的就是这个东西,他们努力放弃自己的意志和自由,以便获得真正的自由(个性的自由)。个体的自由和意志都是人的本质的属性和功能,因此,个体是受本质决定的。但个性不受本质决定,个性的自由是真正的自由,这是更高级的自由。教父们断定,个性包含本质,而不是相反,所以,“人的个性不是人的本质存在的一个部分,正如圣三位一体里三个位格不是上帝本质的一个部分一样。”^① 由此可知,人身上与上帝类似的东西不是本质的某个部分,而是人的个性。在三位一体里,本质和位格之间的关系是和谐的,本质不破坏位格的存在,位格也不损害本质的存在。在人身上,“个性和本质之间的区分再现了三位一体教义所表达的上

①: 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第91页。

帝的生命秩序。”^①

人的个性是上帝的形象,那么,人的本质是什么?在希腊教父那里,人的本质有时是指由精神、灵魂和肉体构成的总体,有时是指灵魂和肉体的结合。弗·洛斯基认为,这实际上只是术语上的区别。关于精神、灵魂和肉体的关系,他总结说:“精神应该在上帝里为自己寻找食粮,靠上帝生活;灵魂应该靠精神生活;肉体应该靠灵魂生活,人的永生本质最初的秩序就是这样。然而,远离了上帝的精神不能为灵魂提供食粮,反而靠灵魂生活,消耗灵魂的本质(即我们一般称之为‘精神价值’的东西);同样,灵魂开始靠肉体的生命而生活,这就是欲望的来源;最后,肉体不得不在自己之外为自己寻找食粮,即在没有灵魂的物质里寻找,结果找到的是死亡。人体分裂。”^②死亡是人堕落后的结果,是原罪的结果。死亡威胁着人身上的上帝的形象,因此,必须消灭死亡。人的使命就是神化,不但应该使自己神化,而且还要使整个宇宙神化。

8. 基督论

上帝为什么化身?这是基督教界一直在争论的问题,如弗洛罗夫斯基指出的,关于化身的任何解释都将是猜测性的,但化身不依赖原罪的说法更符合东正教意识。然而,无论如何,消除原罪却是化身后的基督的主要任务,是他在人间的主要事业。

人是按照上帝的形象和样式被造的,被造的人以及整个被

^① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第95页。

^② 同上书,第98页。

造物的使命就是与上帝结合,但由于人犯了原罪,恶便进入世界,人和世界因此都无法完成自己的使命。恶是什么?弗·洛斯基认为,这个问法是不合理的,因为它预示着恶是某种独立的本质。恶不是本质,而是具有本质的主体对上帝的一种态度(反叛的态度)。恶是寄生的,它自己没有独立的存在,是人的意志使恶成了现实,因此,恶的根源在于人的意志。但意志自身不产生恶,它只是使潜在的恶变成现实。那么,潜在的恶在哪里?在天使身上,因为是堕落的天使引诱人的祖先犯了罪,结果恶才进入世界。天使是个独特的存在类型,关于这个存在,人们所知甚少,弗·洛斯基甚至主张,天使并不是“无形体的灵”,但天使的形体无论如何与人的形体不同,因为天使的“类”与人类在本质上是不同的。所有的人都有一个共同的本质,所以才可谈人的类,但是天使没有统一的本质,每一个天使都有自己的本质,尽管天使也是个性。弗·洛斯基在人和天使之间进行区分的目的是要找到恶在天使和人身上的不同表现。如果说亚当的恶污染了整个人类,因为人类的本质是相同的,那么,天使身上的恶不能如此“传播”,因为天使的本质是独立的,个别的,不具有普遍性。因此,堕落的天使只能个别地引诱其他天使作恶,比如撒旦就是这样做的,但是并非所有的天使都因此而堕落。堕落的天使撒旦引诱夏娃偷吃了禁果,夏娃劝说亚当,他们都接受了诱惑,因此而染上原罪,这原罪破坏了人的本质,即所有人都拥有的那个共同的本质。究其原因,无论是撒旦,还是人,犯罪的动机都是自己的高傲,是在上帝之外生存的奢望。罪的结果是死亡。但上帝没有创造死亡,死亡是人自己造成的。上帝一直在关心人,一直企图在不违背人的意志和自由的前提下拯救人。

弗·洛斯基把整个人类的历史看作是一部救赎的历史。这

个历史分三个时期,第一个时期是从人的堕落一直到天使报喜,在这个时期,上帝一直关心着人类,他不断地考验人类。第二个时期是从天使报喜到圣灵降临,这是基督在人间的整个历程,出生、传道、十字架、复活升天。第三个时期从圣灵开始,人类进入了一个完全新的时代。整个《旧约》就是基督化身的准备,这个准备过程是个选择的过程,“选择的范围逐渐地缩小了:在以色列选择的是犹大部落,在犹大部落选择的是大卫家族。耶西的后代就这样成长,直到最后的和最伟大的选择,即纯洁圣女的选择。……圣女恭顺的认可使得道成了肉身。”^① 基督诞生,上帝在人间的救赎事业开始了。

弗·洛斯基十分重视化身问题,他认为,“真正基督教神学的根源就是相信化身了的上帝之子。在化身里,一个位格确实地在自身里把神的不可认识的和先验的本质与人的本质结合在一起了。在基督身上的两个本质的结合,就是天上的超越本质和人间的本质的结合,直到死亡,直到地狱。在基督身上所揭示的是不可认识的东西,这就为我们提供了谈论上帝的可能性,即‘进行神学思考’的可能性。”^② 确实,围绕着基督的神、人二性问题,基督的位格和属性等问题曾经展开过激烈的神学争论,451年的查尔西顿会议就是为了解决这些问题而召开的,会上通过了著名的查尔西顿信经,这个信经是东正教基督论的基础。基督身上无疑有神的意志,这个意志是上帝的本质所固有的,是三位一体所共有的,“圣父的意志是根源,圣子的意志是服从,圣灵的意

① 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第259—260页。

② 同上书,第207页。

志是执行。”^①然而,基督一志论者坚持,在基督身上只有神的意志,没有人的意志。这显然是错误的,因为基督身上有两个本质,信经上明确规定,并且用四个否定句来说明两个本质是不可混淆的,因此,“这两个本质所拥有的意志是不同的,愿望者是同一个,尽管他是根据两个本质发生愿望,愿望的对象也是统一的,因为两个意志结合在一起的,而且人的意志服从神的意志。……神的意志每次都超前于人的意志,以便基督的人性能够‘按照神性’去愿望,与神性一致地去愿望,而神性使人性彻底地表现自己。”^②因此,两个意志在基督的身上永远不会发生冲突,人性不但没有被压制,反而获得彻底的表现,比如在十字架上,基督的哀告就是他的真正人性的表现。

在基督论中,弗·洛斯基特别强调基督的虚己。上帝下凡(化身)自身就是上帝虚己的表现,基督的一生主要表现为虚己。东方教父也特别重视基督虚己的意义。虚己是一种放弃和舍弃,而不是寻求自己的荣耀,基督几乎从来不提自己的神性。虚己是一种什么样的行为呢?“这不是突然间的决定,因为不是一次性的行为,而是作为个性的他的本质自身的表现;这同样也不是他自己的意志,而是他自己位格的现实,这个现实表达的是三位一体的意志,圣父是这个意志的根源,圣子是对这个意志恭顺的服从,圣灵是对这个意志的荣耀的完成。这样,在圣子的自我放弃的位格存在和他的人间虚己之间存在着一种深刻的连续性。”^③

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第109页。

② 同上书,第111页。

③ 弗·洛斯基《教义神学》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第270页。

基督的虚己不但没有贬低神的完满形象,反而彻底地实现了神的救赎愿望,这就是基督的救赎事业。这个事业从化身开始,在这里人的本质与神的本质得以结合,直到十字架和复活,基督承担了人类的全部罪,最后战胜死亡,到此,基督的救赎事业告一段落。可以说,基督的事业是针对亚当的,针对被亚当破坏了的人的本质的。基督之后的事业,由圣灵来完成。

9. 圣灵论

弗·洛斯基断定:“无论我们是否愿意承认,关于圣灵的来源问题是东西方分裂的唯一的教义上的原因。”^① 分裂的所有其他方面原因,最终都与这个原因有关。根据东方教会的神学,圣父是非被造的,它是圣子和圣灵的基础和根源,圣子由圣父所“生”,而圣灵则“来自”圣父。在这里,“生”和“来自”都暗含着同质的意思,即圣父、圣子和圣灵之间是同质的。“生”、“来自”和创造之间的区别是明显的,“创造是上帝的意志的行为,位格的产生是上帝的本质的行为”,^② 被造物是上帝意志的结果,与上帝之间完全是不同质的,本质的行为保证了三个位格的同质性。关于这个问题,教父们的观点是十分明确的,我们在介绍弗洛罗夫斯基的创造论时,曾涉及到这个问题。天主教神学与东正教神学在关于圣灵问题上的最大区别在“和子”句上,天主教神学认为,圣灵不但来自圣父,而且还来自圣子,即圣灵来自圣父“和圣子”。

① 弗·洛斯基:《东正教三位一体学说中的圣灵来源问题》,见弗·洛斯基文集《按照形象和样式》,莫斯科1995年俄文版,第73页。

② 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第37页。

东西方都承认,在三位一体里,只有圣灵没有自己独特的名称,圣父和圣子都有自己的独特名称,而且含义准确,“圣父”、“圣子”精确地表达了它们两个的“身份”,即位格。但是“圣灵”一词并不为圣三位一体的第三个位格圣灵所专有,“圣灵”可用在圣父和圣子的身上,因为圣父和圣子都是“圣的”,也都是“灵”。这个困难已经被历史上的神学家所发现(如托马斯·阿奎那)。关于圣灵的来源问题也是一样,我们不仅可以说“圣灵来自圣父”,而且也可以说“圣子来自圣父”。但“生”的意义却是十分专一的,我们只能说“圣子是由圣父所生”,但不能说“圣灵是由圣父所生”,因为“生”意味着父子关系,在三位一体里,只有圣父和圣子有这个关系,圣父和圣灵之间没有父子关系。圣父和圣子的关系是十分确定的“父子关系”,但关于圣灵情况就不同了,对它我们只能用否定的方式来确定,比如说,圣灵不是被生的,它的来源与圣子的来源是不同的。弗·洛斯基认为,天主教神学利用圣灵来源上的这个“不确定性”,提出了“和子”的论断,其逻辑十分简单,既然“圣灵”可以用在圣父和圣子身上,那么,“圣灵”这个词所指称的那个位格与圣父和圣子的关系应该是一致的,因此,第三个位格既来自圣父,也来自圣子,这就是“和子”句的来历。

弗·洛斯基认为,天主教的“和子”句的主要问题在于,“本质的统一凌驾于个性的三一性,本质对位格的本体论上的优势”。¹换言之,本质的统一关系是位格的基础,相对于本质而言,位格是次要的。“和子”句企图区分圣子和圣灵,甚至使两者

¹ 弗·洛斯基:《东正教三位一体学说中的圣灵来源问题》,见弗·洛斯基文集《按照形象和样式》,莫斯科1995年俄文版,第77页。

对立(圣灵来自圣子,两者在来源上不能平等)。在东正教里,圣子和圣灵都来自圣父,它们之间仿佛是“平等的”,没有来源上的对立。东方教会认为,没有必要在来源上区分圣子和圣灵,这个区分不能作为三位一体位格间的区分的基础,因为位格的区分是“天然的”,是不需要任何基础的,本质和位格是“同时”的,没有先后之分,也没有主次之分,即使在逻辑上,本质也不能先于位格。东方教父坚决反对“和子”论,他们在“圣灵来自圣父和圣子的说法里看到了一种强调本质而损害位格的现实区分的趋势:这样的产生关系无法使圣子和圣灵都归向统一的根源圣父(圣子是被圣父所生的,圣灵是来自圣父的),因此,这些关系将成为统一本质中的某种‘关系体系’,成为某种逻辑上在本质之后的东西。确实,在西方教会的理解中,圣父和圣子都产生圣灵,因为它们所代表的是统一的本质;对西方神学家来说,圣灵是‘圣父和圣子之间的联系’,这个圣灵意味着前两个位格的本质的统一。于是,位格的关系(父的名分、生、来自)便消失在本质之中,这个本质作为圣三位一体统一的基础,却成了一种分化的关系:针对圣子的是圣父,针对圣灵的是圣父和圣子。这样的关系不能把位格区分开来,反而与位格混为一谈了。后来圣托马斯·阿奎那就是这样说的:‘位格就意味着关系’,即是一种内在的本质关系,它把本质分化了。”^①

弗·洛斯基指责“和子”句将圣三位一体理性化了,这样理解的上帝是哲学家的上帝。如果天主教主要是在本质的基础上理解圣灵,那么东正教则主要在“事业”上理解圣灵,在“本质”

^① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第46—47页。

上,只能用否定方法理解圣灵,因为那是秘密。

基督的事业完成了,上帝的事业还在继续,圣灵也下凡了。根据福音书上的记载可以断定,“圣灵是在一定的时刻被派到世界上来的”。^①当然,圣灵一直存在,它永恒地来自圣父。圣子和圣灵各有自己的使命和任务,但它们之间是合作关系,因为它们所执行的是三位一体的共同意志。圣子是通过圣灵而化身的,并借助圣灵来完成自己在人间的事业。在这个意义上,“基督的事业为圣灵的事业做了准备。”^②上帝在人间的事业的最终目的就是圣灵的降临,在这个意义上,圣子和圣灵的事业是共同的,但它们毕竟是不同的两个位格,在人间的事业上,圣灵并不服从或依赖圣子。基督下凡与人的本质结合,这个本质对所有人都是共同的,但圣灵不然,它所面对的是人的个性,在教会里,圣灵以个性的,单一的方式向每一个个性传递上帝的完满。“基督成了获得人性普遍本质的统一形象;圣灵为每一个按照上帝的形象被造的个性提供在普遍本质里实现与上帝类似的可能性。一个是把自己的位格赐给人的本质,把自己的本质赐给人的位格,另一个把自己的神性传递给个性。这样,基督的事业是联结人,圣灵的事业使人分开。然而,这两个事业相互是不能分开的。”^③

值得注意的是,圣子是圣父的形象,圣灵是圣子的形象,因此,只有圣灵“在另一个位格中没有自己的形象”。^④圣灵是一个没有被显现的位格,它隐藏在自身之中,因此,“关于圣灵的学说

① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第119页。

② 同上书,第120页。

③ 同上书,第125—126页。

④ 同上书,第120页。

自身更具隐秘性,更少被揭示,特别是与对圣子的清楚的见证相比,教会在整个宇宙内宣布了圣子。”^①如果说《旧约》主要地是宣传圣父,《新约》主要地是宣传圣子,那么,关于圣灵的启示则是十分隐晦的,难怪俄罗斯的新基督教意识的著名代表们都在企图建立关于圣灵启示的《第三约》,以补充前两个约的不足。

10. 教会论

东正教的宗教生活(包括神学)的最终目的是达到与上帝结合,即神化。被造之物的彻底神化只能在来世,即死人复活之后才能实现。但是,人在此世就应该努力逐渐地实现这个目的,或者说为这个目的做准备,改变我们的有罪的本质。东正教的宗教生活有各种不同的形式,但都是为了改变人的本质。宗教生活从皈依开始,然后是祷告,祷告在宗教生活中占有核心的地位,因为在祷告中,人与上帝发生个性的关系。人在祷告中忏悔,忏悔是改变的前提。东正教十分重视祷告的“艺术”,把它看作是一门学问,甚至有人一生研究这门学问,献身这门学问,比如所谓的“静修主义者”,他们坚持不间断的祷告。当然,祷告自身不是目的,而只是手段,是达到与上帝结合的手段。而且,东正教并不排斥知识,相反,认为没有知识是不能与上帝结合的,在知识以外的禁欲主义是没有任何价值的。达到与上帝结合需要许多必要的条件,弗·洛斯基认为,达到神化所需要的“一切必要条件都在教会里被赋予给基督徒了”。^②

^① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第121页。

^② 同上书,第162—163页。

关于教会论,弗·洛斯基承认,东正教在教会学方面没有发展出一个像西方那样独立的学说,但这不能说明东正教的教会学薄弱,因为东正教是在另外的意义上发展自己的教会论学说的,即从基督论和圣灵论的角度来看教会,他认为这是教会的两个主要方面和特征,而且它们是密切联系在一起的,这就是使徒保罗给教会的定义,“教会是他的身体,是那充满万有者所充满的。”^① 教会是基督的身体,是宇宙的中心,基督就是教会的首领,因此,对基督的肯定和否定就是对教会的肯定和否定;教会是基督的身体,就是神人的身体。因此,教会是个“被造的本质,这个本质在圣子的位格里不可分割地与上帝相结合,和基督一样,教会是这样一种实质,它拥有两个本质,两个意志,两个行为,它们不可分割,同时又是有区别的。”^② 这个被造的本质实际上就是教会的成员的本质,但这个本质通过基督与上帝结合。在教会里,其全体成员是一,就是因为教会是人的统一的本质,基督的事业就是把人的本质与上帝的本质结合,他的事业在此已完成了。但我们人的个性却无法与上帝的个性结合,这个结合只能在来世实现。个性的结合是自由的行为,自由来自恩赐,没有恩赐就没有自由。但是,恩赐不是来自圣子,而是来自圣灵。我们要获得恩赐,必须与基督的身体结合,即在教会里,因为只有教会里才充满着圣灵,圣灵向我们每一个人启示基督,只有这时,我们的个性才被“发现”。这样,教会一方面是一,是基督的身体,是统一的神人机体,另一方面,教会也是多,通过圣灵,才能

① 《以弗所书》1章23节。

② 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第141页。

体现我们的个性。基督是针对本质的,圣灵是针对个性的。这就是“教会的不可认识的秘密,它是基督和圣灵的事业;在基督里,教会是一,通过圣灵的作用,教会是多。教会是圣灵的恩赐里的人之位格上的多。”^①

东方教父关于基督与教会的关系,常常用未婚夫和未婚妻来比喻,教会是未婚妻,它应该是个性的,因为作为个性的未婚夫基督所爱的只能是个性。作为个性的基督在自己的神的本质里结合了人的被造本质,那么,教会的个性是什么?显然不是基督的个性(基督和教会之间的爱的结合要求它们是不同的个性),也不是圣灵的个性,因为圣灵的个性是隐藏着的,它不向教会传递自己的位格。那么,教会有没有自己的被造的位格呢?有,而且到目前为止还是唯一的,那就是圣母的个性。圣母获得了完满,死后升天了,这是人间唯一的一个达到了与上帝结合的个性,教会就是靠这个个性才拥有了自己的被造个性的,圣母因此在信徒中间的威信是无比的高,是信徒的希望。只有当所有的人都从死里复活,或最后审判之后,教会才能拥有真正众多的个性,那时,教会就完满了,“长成了”,这就是天国,是教会存在的最终目的。

弗·洛斯基完全站在东方教会神学的立场上,首次对东正教神学进行了系统化的表述,在这个体系里,他展示了“鲜为人知”的东方传统神学的所有主要领域和问题,特别是能够揭示东正教神学基本特征的领域和问题。他认为,东正教神学的基本特征就是神秘主义和否定主义。神秘与否定是一个(东方)传统的

^① 弗·洛斯基:《东方教会的神秘神学概论》,见弗·洛斯基著作集《东方教会神秘神学概论·教义神学》,莫斯科1991年俄文版,第138页。

两个方面。尽管西方神学也承认神秘和否定的意义,但是,在东方神学里,神秘和否定是其实质和灵魂。当然,这个神秘不是盲目的神秘,不是神秘的心理体验,而是建立在信仰基础上的神秘,是信仰所要求的神秘,同时,否定主义不是简单的否定一切,而是建立在信仰基础上的否定,是建立在对三位一体的信仰基础上的否定,因此,东方神学的最终基础和根源是信仰。保卫神学和信仰的结合,是弗·洛斯基神学的最实质的东西,是他对教父神学的贡献,也是他对俄罗斯神学的贡献,他断定,“在信仰之外,神学将丧失一切意义。”^① 尽管神学必须运用概念,但神学的概念所描述的是教会的体验,神学概念的基础是教会生活的现实。神学是信仰体验的结果,而不是思辨的结果。正是在这个意义上,神学才是神秘的。

神秘神学与思辨神学对立,思辨神学与哲学思辨有共同的根源——理性,而不是信仰和体验。但是,哲学思辨永远是从概念到概念,永远不能接近现实,更不能接近上帝的现实,即使是所谓的宗教哲学亦然,因为哲学思辨完全偏离了信仰。“因此,应该以信仰为出发点,这才是拯救哲学的唯一方法。哲学自身达到顶峰的时候,就得放弃理性的思辨。在寻找上帝的时候,哲学必然走向最高级的无知;这是否定之路,人的思想在这条路上必须承认自己的失败。哲学在这里接近神秘,并且开始死亡,转变为与不可知的上帝的交往体验,甚至不能指称上帝。”^② 弗·洛斯基由此出发对西方神学进行了批判,同时对俄罗斯的某些神学

^① 弗·洛斯基:《信仰与神学》,见弗·洛斯基文集《关于索非亚的争论》,莫斯科1996年俄文版,第153页。

^② 同上书,第156页。

家,特别是索菲亚派神学家(除了叶·特鲁别茨科伊之外)进行了严厉的批判,他认为,哲学思辨参与神学思想是神学偏离传统的主要原因,西方的“和子”句是如此,俄罗斯的索菲亚派也是如此。

梅延多夫对弗·洛斯基评价很高,认为他一生的主要目的是向西方证明东正教真理,因为他发现了这个真理,“在保卫东正教完整性的前提下,同基督教的西方进行对话”。^①此外,梅延多夫还指出了他的神学的两个来源,一个是拜占庭的神学,一个是天主教的中世纪神学,因此可见,弗·洛斯基并不是一味地反对西方神学。

在流亡的俄罗斯神学家中间,弗·洛斯基的神学著作在苏联是幸运的,他的几乎所有的主要著作都在苏联的东正教会刊物上发表了,其神学观点也为官方教会所接受。关于他的神学思想的正统性,几乎没有什么疑问。此外,在弗·洛斯基这里,我们可以领略到东正教神学的基本主题,在一定意义上,也可以领略到东正教神学体系的全貌,这是他的神学的最重大的意义之所在。

^① 梅延多夫为弗·洛斯基文集《视神》所写的序言,《视神》,莫斯科1995年俄文版,第3页。

第四章 独特的神学主题

内容提要：本章概述的是俄罗斯东正教神学独特的主题。东正教神学和天主教神学、新教神学在研究主题上的区别是明显的，聚和性、一切统一、索菲亚、宇宙论、圣像的神学意义、神的名、爱的神学内涵、比较神学、人学神学、神人和神人类、礼拜神学和俄罗斯的神学意义等，都是当代俄罗斯东正教神学的独特主题，这些主题使当代俄罗斯东正教神学具有自己的特色。

关键词：聚和性、一切统一、索菲亚、宇宙论、圣像、神的名、爱、礼拜神学、神学的现代化、最后一约、新兴宗教

俄罗斯东正教拥有自己独特的主题,这些主题使俄罗斯东正教神学具有不同于天主教神学、新教神学,甚至希腊东正教神学(拜占庭神学)的特征。首先应该指出的是,这些主题都是基督教神学的主题,只是在西方没有受到足够的重视(有些主题在西方也不可能产生),而俄罗斯神学则把这些主题看作是自己的主要对象。关于俄罗斯东正教神学中的否定神学、神秘神学、末世论等前面已专门论述,关于教父学、帕拉马学等主题也在多处涉及,这里不再专论,下面集中论述一下其他较有特色的主题。

一、聚和性

聚和性是由霍米雅科夫制定的神学概念和学说,这是俄罗斯神学史上第一个相对独立和成熟的神学学说。在尼西亚信经里规定的教会是“统一的、神圣的、普世的和使徒的”,但关于每一个性质的解释在东西方教会里存在着很大的差异。在从希腊文翻译信经时,霍米雅科夫选择了“聚和性”来表示教会的第三个性质“普世的”。聚和性一词的词根有两个意思,一个是为解决某些问题而举行的代表会议,另一个意思是几个教会的神职人员在一起举行礼拜的教堂,这两个方面都有聚会的意思。根据霍米雅科夫的意见,教会的会议都具有聚和性,其实质是“多中的统一”。教会代表的是其全体成员,但这些成员是统一的,而且这个统一是自由的统一,没有任何强迫性。聚和性要求两个因素:自由和统一。霍米雅科夫认为只有东正教里存在着自由和统一的和谐,天主教会的统一没有自由,新教的自由没有统一。霍米雅科夫的聚和性思想几乎为斯拉夫派所有成员所接受,并成为

斯拉夫派之后一批俄罗斯思想家关注的对象,关于聚和性概念的文章数量十分可观,这足以表明它在俄罗斯思想史上的影响和地位。

聚和性观念成为俄罗斯许多宗教哲学家的基本观念,他们把这个观念从教会领域扩展到整个宗教哲学领域。索洛维约夫发展了聚和性的观念(但他自己拒绝使用聚和性的概念,以便与斯拉夫派划清界限),他提出了肯定的一切统一和否定的一切统一的概念,“我所说的真正的或肯定的一切统一,是指其中的统一并不是依靠所有的成员或损害所有成员而实现的,这个统一是为了所有的成员。虚假的或否定的统一压制或损害构成它的元素,因此这个统一自身是空洞的;真正的统一保护和强化自己的元素,作为存在的完满,这个统一在所有元素中实现自己。”^①索洛维约夫所说的肯定的一切统一实际上就是聚和性。谢·特鲁别茨科伊根据聚和性观念在认识论领域提出了关于“意识的聚和性”本质的学说。弗兰克把聚和性思想应用到社会学领域,指出各种社会组织形式的基础是一种内在的有机统一。一般地说,别尔嘉耶夫不属于任何一个学派,但他对霍米雅科夫的聚和性学说表示赞同和理解。

弗洛连斯基在俄罗斯的宗教生活里(如礼拜中的合唱)发现了聚和性的理念,但他同时也批判了斯拉夫派对聚和性的某些解释。他认为,聚和性是教会的基本性质,但是,对聚和性的任何解释都不能穷尽它的全部含义,这正如东正教的生活是不能被理性化一样。在东正教里,教会和广大信徒之间是一种聚和性的

^① 索洛维约夫:《肯定伦理学初步》,见《索洛维约夫著作选》,莫斯科1988年俄文版,第二卷,第552页注释。

关系,这就是东正教徒的宗教生活自身,这种生活精神根植于俄罗斯民族的灵魂深处。流亡的俄罗斯神学家布尔加科夫、弗洛罗夫斯基和弗·洛斯基等都接受并发展了聚和性观念。布尔加科夫企图恢复聚和性的神学意义,他认为,聚和性是东正教的灵魂,它意味着普世性和统一真理中的统一生命。弗·洛斯基利用聚和性的思想保卫东正教,批判天主教和新教,在教会论中,他特别强调的就是教会的聚和性(普世性),认为东正教会完全保存了这个特征,这是它的力量所在。另外在他的关于上帝的能的学说里,关于个性的学说里,都渗透着聚和性的思想。弗洛罗夫斯基对斯拉夫派的神学意义评价很高,认为它克服了神学院里的经院哲学的传统,在他看来,霍米雅科夫的聚和性学说揭示了教会的现实,是对教会真理的见证。

关于聚和性的学说,俄罗斯东正教会内部的态度并不一致,其中较为保守的人士敌视这个学说,但教会里的多数神学家原则上接受了聚和性观念,认为它确实揭示了俄罗斯东正教会的本质,并且有人企图从教会的立场出发对霍米雅科夫的聚和性学说作出解释。但是,只是到了20世纪初,在教会内部才出现了一个流派,要求恢复教会生活的聚和性理想。经过十月革命后的长期沉默之后,从70年代起,教会开始挖掘斯拉夫派的神学思想遗产,神学院里的学生开始撰写关于斯拉夫派著名代表的神学思想的论文,其中特别注意到了聚和性的观念。许多人主张以聚和性为基础对教会生活进行改革,教会应该适应时代的要求,积极促进普通信徒参与教会生活,因为教会是所有成员的统一,其中普通信徒占有绝对的多数,不能忽视他们在教会生活中的作用。此外,聚和性思想成了东正教会参加当今世界各类教会方面的运动的理论基础和原则,比如在参加教

会合一运动时,俄罗斯神学家提出以俄罗斯的聚和性的理想建立教会的联合。聚和性学说的建立,是俄罗斯神学走向独立所迈出的第一步。

二、一切统一神学

一切统一是俄罗斯宗教哲学里的一个神学思想,它吸引了大批俄罗斯宗教哲学家,形成了俄罗斯历史上的第一个神学学派。一切统一的思想源于古希腊,在后来的许多哲学派别里都存在这个思想,如在新柏拉图主义那里,在基督教柏拉图主义那里,在泛神论和泛无神论以及宗教神秘主义那里都有。如果说在西方哲学里,一切统一是个哲学思想和观念的话,那么在俄罗斯,它获得了神学意义,成为一个神学观念。索洛维约夫是一切统一神学学派的创始人,他第一个把一切统一的思想作为自己宗教哲学体系的核心,赋予这个哲学思想以神学意义,在他之后形成了一个松散的派别,属于这个派别的有:弗洛连斯基、弗兰克、卡尔萨文、尼·洛斯基、布尔加科夫等,在观点上与一切统一思想比较接近的有特鲁别茨科伊兄弟、洛帕京、埃恩、阿列克谢耶夫(阿斯科尔多夫)和洛谢夫等。如果使用传统的术语,那么可以从两个方面来理解一切统一,一个是它的本体论意义,一个是它的认识论意义。在本体论上,一切统一的思想意味着世界和上帝是统一的,现实世界与上帝的分离是暂时的,分离的根源在于人的堕落,世界的使命就是与上帝结合,达到神和人的合一则是人的使命,这个观念符合基督教的思想,特别是符合东正教神秘主义所强调的与上帝结合的思想;在认识论上,一切统一强调的是知识(理性)与信仰的统一,这是一种完整的世界观,它直接针

对西方的理性主义和世俗化传统。

作为一个学派,一切统一神学在俄罗斯产生的具体标志是索洛维约夫《神人类讲座》的出版(1874),在这部著作里,索洛维约夫提出了一切统一的概念,并揭示了这个概念的神学意义。索洛维约夫的一切统一观念至少有五方面的原因或基础,第一,对西方哲学的研究使他认识到,西方人的意识是片面的和分裂的,西方哲学的最大弊端就是缺乏统一性,西方基督教意识就是一种分裂的意识;第二,斯拉夫派所强调的知识的统一的概念,在这个观念的基础上,索洛维约夫形成了自己的完整知识的观念和统一的世界观,为一切统一奠定了理论基础;第三,索洛维约夫自己的统一和综合的直觉,这个直觉是他得以建立完整知识这样的体系的根本,另外这个直觉也是俄罗斯思想家的一个突出特征;第四,弥合神学和哲学的分裂,西方哲学的世俗化倾向上十分明显,哲学已经远离神学,神学则不愿意参与和干涉哲学的事务,仿佛神学可以完全独立于哲学。索洛维约夫从哲学的角度出发为神学和哲学架设了一座桥梁,在他看来,神学不但与哲学不能分开,甚至与科学也不能分开,与人类的所有知识都不能分开,在这个意义上,索洛维约夫为神学的现代化开辟了一个新的方向;第五,对传统的东正教会的教义体系的不满,这是一切统一观念的直接原因。俄罗斯东正教意识只是到了19世纪才开始逐渐成熟,但不是在教会内容,而是在非教会的神学家霍米雅科夫那里。教会在神学创造方面显得十分贫乏,除了继承拜占庭的教父神学和西方神学里受到的那些影响外,几乎没有自己的神学思想,索洛维约夫企图打破这个僵局,建立独特的俄罗斯神学传统。

索洛维约夫的一切统一观念获得了几乎所有俄罗斯宗教哲

学家的支持。罗赞诺夫、梅列日科夫斯基和别尔嘉耶夫不属于一切统一学派,但是,他们和一切统一学派的联系是密切的,至少他们建立新基督教的企图与一切统一学派是一致的,正是索洛维约夫的一切统一观念提醒了他们建立自己的新基督教,正是索洛维约夫对基督教的理解为他们提供了一个完全新“世俗化”的视角。另外,别尔嘉耶夫直接从索洛维约夫那里继承了许多神学上的主题,如神人和神人类等,他的末世论与索洛维约夫也有一定的关系。弗兰克是一切统一学派的继承人,他主要是从认识论的立场发展了这个观念,他注意到一切统一观念的这样一些认识论上的规定和特征,如无逻辑性,不可认识性,超理性等等。弗兰克还对一切统一观念进行了具体化,找到了这个观念在认识领域的具体体现和主要特征。尼·洛斯基提出“一切内在于一切之中”的观念,进而从直觉主义的角度丰富了对一切统一的理解,他是借助于莱布尼兹的单子论具体地展示了一切统一思想在有机世界里的具体表现。卡尔萨文对一切统一的理解和发展更接近尼·洛斯基,他认为,任何事物或客体都是一切统一的元素,部分有机地被包含在整体之中,而且是在整体的其他部分之中,他用“获得性存在”一词来表示一个客体在其他客体里获得自己的具体存在。另外,卡尔萨文提出,一切统一是分等级的,这个等级的基础和原形在三位一体之中。洛谢夫把一切统一观念变成了方法论,用于研究希腊哲学。

大多数神学院里的神学家们也积极地对待一切统一的观念。如果说索洛维约夫所理解的一切统一是从上帝到被造物,那么,弗洛连斯基则是从被造物出发到统一,他认为被造物是神的完整的被造物,它可以借助于上帝的恩赐,靠爱来改变自己,获得一切统一的真正存在。布尔加科夫对索洛维约夫的总体神学

思想是积极接受的,其中包括一切统一的思想,他和弗洛连斯基一样,从被造物出发走向一切统一。在布尔加科夫这里,一切统一的观念与他的索菲亚观念相关,因此获得了更多的神学内容和意义。

一切统一学派只存在了半个多世纪,因为随着属于该学派的宗教哲学家和神学家相继去世,这个思想和俄罗斯宗教哲学和神学里的其他思想一样,后继无人。但是,一切统一的观念具有典型的俄罗斯特征,它符合俄罗斯民族所特有的极端主义性格和对绝对与完满的追求和渴望。此外,一切统一观念还与索菲亚和宇宙论观念之间存在着密切的联系。

三、索菲亚学说

索菲亚学是俄罗斯东正教神学里的一个独特的学说,它与一切统一之间存在着密切的联系,是一切统一学派的一个分支。俄罗斯神学中的索菲亚学说的创始人是索洛维约夫。

索菲亚的直接意义就是上帝的神圣智慧。在《旧约》(如《箴言》第八、九章)里就有关于上帝的智慧的论述,在《圣经后典》里(《索罗门智训》等)也有对上帝的智慧的歌颂。东正教的许多大教堂就是献给索菲亚的,如在君士坦丁堡的索菲亚大教堂,在俄罗斯的基辅、诺夫哥罗德等古老城市里都有索菲亚教堂。圣像绘画中也有关于索菲亚的题材,在这里,索菲亚是一个有别于圣母的女性形象。俄罗斯人十分崇拜索菲亚,认为索菲亚是俄罗斯民族的保护神。在俄罗斯最早开始思考索菲亚主题的是斯佩兰斯基(1772—1839),根据弗洛连斯基的转述,斯佩兰斯基在自己的手稿里写道,“相对于圣父来说,索菲亚是圣父的女儿:因为它是

圣子的一部分。相对于圣子来说,根据父爱的规律,它是圣子的妹妹。但根据产生的规律,它是圣子的未婚妻。就未来的诞生而言,它是上帝之外存在的万物之母;因为它自己是第一个外在的存在物。”^① 根据斯佩兰斯基的理解,索菲亚在上帝之中,但又是世界中的神的原则,也是世界的目的。

在俄罗斯,第一个企图对索菲亚进行深刻的神学思考的还是索洛维约夫,他把索菲亚当作自己的重要观念之一,一生追求索菲亚的理想。在他这里,尽管没有形成关于索菲亚的统一理解和系统表述,但他确立了索菲亚在神学思考中的地位。索菲亚在索洛维约夫这里,是一种内在的直觉,具有典型的神秘主义特征,是个永恒女性的形象,它(或她)在创世时就发挥了自已的作用。索菲亚是索洛维约夫的人学、神权政治和历史哲学的核心原则。简单地说,索洛维约夫把索菲亚看作是绝对世界中的理念,它和世界的绝对始原是等同的,并通过个性事物实现自己,实现了的索菲亚就是灵魂,但有时他把索菲亚看作是表现出来的绝对原则,它既面对上帝,也面对世界,是上帝和世界的中介。索菲亚有时被看作是基督的身体,有时被当作世界灵魂。索菲亚甚至和上帝一样,可以从自己出发拥有一切,因此与上帝对立,被称为绝对里面的第二个极(潜在的极)。由于索洛维约夫对索菲亚理解上的神秘性和复杂性,他的追随者们对它的理解分歧很大。

在弗洛连斯基这里,索菲亚不是一种可以被定义的形而上学的实质,而是一种直觉。索菲亚是一种被造的存在,它自身不

^① 参见弗洛连斯基:《真理的柱石与确证》,莫斯科1914年俄文版,1991年影印版,第332页。

拥有绝对存在。索菲亚的独特性使它在上帝和被造物之间占有特殊的地位,它是上帝和世界之间联结的中介,因此它们之间才没有出现裂痕。关于索菲亚,弗洛连斯基最大胆的断定是,它是上帝的第四个位格,尽管他强调,这个位格是被造的,索菲亚参与上帝的生命,但不是根据自己的本质,而是根据上帝的化身。布尔加科夫在许多方面接受了弗洛连斯基对索菲亚的理解,他断定,索菲亚是位格,这个位格有别于上帝的其他三个位格,不参与上帝的生命,却是被造物之多的来源。因此,索菲亚是上帝和世界之间的中介,是一种联结和分离的原则。布尔加科夫认为,索菲亚不是被造的,也不是时间的,但也不是永恒的,它超越了时间和永恒,是永恒的时间。相对于上帝,索菲亚是上帝的形象、理念或名;相对于世界,索菲亚是它的永恒基础,是被认识的永恒的理念世界。我们已经论及,布尔加科夫的索菲亚论遭到了俄罗斯东正教会的严厉谴责,被指责为非教会的,是与教会对立的,是一种现代派。布尔加科夫后来提出“位格化”的概念来代替位格的概念,即索菲亚不是位格自身,但可以位格化。卡尔萨文也深入地研究了索菲亚观念,他反对把索菲亚当作位格,认为索菲亚没有个性或位格,或者说这个个性或位格完全融化在上帝那里了。他提出一个被造的圣智慧的思想,但很不清楚。根据他的观点,若从世界的角度看,索菲亚是分裂的,但从上帝的角度看,它是统一的。卡尔萨文的被造的和非被造的索菲亚的区分比较模糊。叶·特鲁别茨科伊的索菲亚观念更接近东正教传统,他对布尔加科夫的索菲亚论进行了批判,认为其中有明显的诺斯替教的倾向。叶·特鲁别茨科伊把索菲亚完全归入先验领域,这就克服了被造和非被造的问题。他不同意索菲亚是上帝和被造物之间的中介的说法,认为索菲

亚是基督的不可分割的神的智慧和力量。索菲亚是上帝关于被造物的计划,是世界的理想和目的,因此,索菲亚以潜在的方式属于世界。

索菲亚学是个复杂的神学学说,它既吸收了教会传统的因素,也包含大量的非教会的因素,如诺斯替教、喀巴拉以及其他神秘主义的成分。我们看到,索菲亚学的主旨在于解决上帝和世界及人之间的关系问题。在基督教里,上帝和世界,特别是上帝和人之间的关系十分模糊,无论是《圣经》,还是教会传统,在这个问题上都没有一个明确的说法。俄罗斯神学家们充分发挥了自己的创造力,借助索菲亚一词,企图解决上帝和世界之间的关系问题。但是,总体上来看,索菲亚论里包含着的大量非教会的因素无法与教会传统相一致。教会方面极力反对索菲亚学说,弗洛罗夫斯基和洛斯基父子也都坚决反对一切形式的索菲亚学说。在这个学说上,俄罗斯东正教神学彻底地分裂了。索菲亚学是一个本体论学说,它与一切统一学说紧密相关,大多数一切统一学派的成员都研究和坚持索菲亚学,但也有例外,如弗兰克几乎不涉及索菲亚问题。

四、宇宙论神学

宇宙论是人类在关于宇宙的知识基础上形成的对宇宙的看法或理论。一方面各个民族都有自己的宇宙论,另一方面宇宙论自身也分为不同的侧面和层次。根据出发点的不同,俄罗斯的宇宙论至少有以下几个类型:神学宇宙论、索菲亚宇宙论、等级宇宙论、天体宇宙论、人学宇宙论、社会宇宙论、生物宇宙论、能的宇宙论等等。按照另外一种分类方法,俄罗斯宇宙论分

为两类：一类是自然科学的宇宙论，一类是宗教哲学的宇宙论。显然，神学宇宙论和索菲亚宇宙论属于宗教哲学类的宇宙论，在俄罗斯有一批思想家是宗教哲学宇宙论者。

索洛维约夫是第一个认识到宇宙的神学意义的俄罗斯思想家，尽管在他这里还没有使用宇宙论一词，但是他在《神人类讲座》里已经涉及了宇宙论问题。他的一切统一学说表明，世界和上帝并非是格格不入的，而且在神的原则之外的存在就是混乱，而不是宇宙，因为宇宙标志着秩序，这就是一切统一学说和宇宙论的联系。索洛维约夫还指出人以神秘的方式参与到宇宙之中，人在上帝和世界之间发挥的是中介作用，是联系的原则，同时人还是宇宙的组织者，宇宙秩序靠人来维持。在索洛维约夫这里，宇宙论不但和他的一切统一学说联系在一起，而且还与索菲亚学说相关。索菲亚是实现了的宇宙秩序，是实现了的一切统一，这个实现了的宇宙之一切统一的最高峰在人的身上被达到了。

费奥多罗夫论及的共同事业只能在宇宙论背景下才能实现，他把宇宙看作是实现共同事业的场所，这个事业就是最终使我们的祖先及所有死去的人复活。别尔嘉耶夫用人学原则来对抗宇宙论原则，但他只是反对把宇宙论作为理解世界的原则。他把人理解成微观宇宙，在这个意义上人乃类似于大宇宙，只有这样理解人，对人的认识才是可能的。整个宇宙都包含在人之中，并可以通过人来认识，因为人就是整个宇宙。作为自然存在物的人和宇宙之间有着千丝万缕的联系，在这个意义上，人依赖于宇宙生命。但别尔嘉耶夫认为，人不是宇宙的一部分，相反，宇宙是人的一部分，人是个整体，而不是部分。人的生命也不能完全归结为自然存在，因为人的秘密根植于上帝。弗洛连斯基指出，一

般认为,人是微观宇宙,自然界是宏观宇宙,但是,完全可以说,人是宏观宇宙,而自然界是微观宇宙,因为人和自然界都是无限的,人和自然界应该是互为部分,人在世界里,但人和世界一样复杂,世界也在人之中,世界也和人一样复杂。因此,人完全可以通过认识自己来认识宇宙,这就是为什么古代人强调要认识自己。卡尔萨文从时间和空间的角度来理解宇宙,他提出,过去、现在和未来的相继性,只不过是永恒的特殊情况。在他看来,时间和空间是宇宙的属性,这个属性也渗透在个性观念之中,在时间和空间中的个性是不完整的个性,是分裂的个性,这个个性只有认识到自己在一切统一中的统一性,才能转变为“和谐的个性”,即超越时间和空间的个性。布尔加科夫也是从索菲亚学出发探讨宇宙论问题的,他所关心的是宇宙的索菲亚性,索菲亚是宇宙的理想。人和宇宙不可分割,人应该用自己的智慧创造,以使宇宙达到索菲亚的理想。津科夫斯基十分重视宇宙论研究,他曾经企图建立基督教宇宙论。

俄罗斯宇宙论神学的基础是基督教的创世论,上帝作为世界的绝对始原,也是世界的基础,而且这个基础具有索菲亚特征,这个特征是上帝的神圣智慧传递给世界的,因此世界的存在具有了索菲亚的性质。世界存在的索菲亚特征的根源在上帝那里,有时这个根源被理解为世界灵魂,或者是上帝关于世界的神圣智慧,上帝关于世界的理念,有时也被理解为世界存在的目的和理想,这个最终的状态又被称为神人类。无疑,宇宙论神学的核心原则是一切统一原则,上帝、人和宇宙是和谐统一的,它们之间的和谐关系体现在以下七大原则之中:聚和性,它标志着统一性;巫术性,精神上的完整性,与机械的分裂性对立;宇宙性,众多世界的统一;开放性,相互作用的能力;象征性,指向原型;

宗教性,东正教的精神;计划性,指向共同事业。^①

在宇宙论神学之外,今天的俄罗斯还流行一种非基督教的宇宙论,这是一种以自然科学为基础的宇宙论。随着人类对宇宙的认识和开发,人类对宇宙的态度和看法发生了实质性的改变。自然科学的宇宙论源于俄罗斯宇航学之父齐奥尔科夫斯基(1857—1935)及其追随者奇热夫斯基(1897—1964)和维尔纳茨基(1863—1945)等人,他们是俄罗斯自然科学宇宙论的创始人。齐奥尔科夫斯基把宇宙和人类生活在其中的小天地对立起来,认为后者是不完善的,宇宙才是完善的。宇宙是无限的,理性、完善和幸福在其中占统治地位,我们的世界完全相反,在这里到处是痛苦、灾难、不完善等。两个“世界”构成鲜明的对比。但是,我们生活在其上的地球是无限宇宙中的一个小星体,它处在不断的发展过程中。其中人类自身的进化起决定性作用,甚至在宇宙完善的道路与人类进化的道路之间存在着某种一致性。维尔纳茨基是著名的生物圈和智慧圈学说的创立者。生物圈是生命存在的范围,这是个统一的发展着的整体,通过人类智慧的力量,生物圈最终向智慧圈转化,智慧圈在所有方面都比生物圈更加完善。自然科学宇宙论尽管与神学宇宙论有许多共同之处(如认为地球上的存在是不完善的),但其中也有许多与基督教观念格格不入的因素。

当代俄罗斯人在思想方面呈现出多元混乱之状,传统的东正教信仰经过无神论的冲击后,很难在短时间内获得十月革命前的地位,人们的精神世界出现分裂。于是,寻找精神世界统一的基础的各类企图层出不穷。许多人认为宇宙论可以作为精神

① 马斯林主编:《俄罗斯哲学词典》,莫斯科1995年俄文版,第240页。

世界统一的基础,因为它是个广泛的学说,几乎乃包罗万象,可以渗透到精神世界的各个领域,又能避免传统东正教信仰的各种弊端,既可以容纳宗教信仰方面的东西,也可以包含科学的成分。然而,目前流行的宇宙论学说是个过分庞杂的体系,其中所包含的对待宇宙的态度甚至是对立的。除了传统的基督教宇宙论、宗教哲学宇宙论外,还有诗歌—艺术宇宙论、美学宇宙论、音乐—神秘宇宙论、存在主义—末世论宇宙论、积极进化宇宙论等等。

五、神人与神人类

神人与神人类是俄罗斯神学和宗教哲学思想中的重要概念。神人就是指基督耶稣,神人类就是指未来的理想人类。在基督身上结合着人性和神性,关于这一点在451年的查尔西顿会议上已经有过明确的规定。但对神人的理解,如同对基督自身的理解一样,还存在许多不清楚的问题,如应该如何理解基督身上的人性和神性,这两个方面是如何结合的,这个结合对人的意义是什么,等等,这些问题成了俄罗斯神学和宗教哲学关心的主题。

最先开始讨论神人问题的是索洛维约夫,在《神人类讲座》里他强调了人身上的神性和神的人性,人是神性本质与物质本质的结合,人的使命是让自己的物质本性服从神的本性,最终与上帝达到内在的结合和统一,即成为神人,那时的人类就是神人类。别尔嘉耶夫把神人类看作是索洛维约夫的核心思想,神人和神人类思想在别尔嘉耶夫这里获得了进一步的阐释,他认为,“人的问题主要地是神的问题,是神自身的问题,同时,神的问题

主要地是人的问题。在基督的秘密里连结着两个秘密：上帝在人中诞生的秘密和人在上帝里诞生的秘密，这就是神人的秘密。”^① 别尔嘉耶夫所理解的人是有神性的，他所理解的上帝是有人性的，人在神性之中，神在人性之中。他说：“进行哲学思考和神学思考，不应该从上帝开始，也不能从人开始，而应该从神人开始，因为前两个起点都使分裂成为无法克服的。宗教生活的最重要的现象是上帝和人的相遇和相互作用，是从上帝到人和从人到上帝的运动。这个事实在基督教里体现得最紧张、最集中、最充分、在基督教里揭示的是上帝的人性。上帝的人化是人类宗教自我意识中的主要过程。在这个意识的早期阶段里，上帝被想象为类似于自然力量、动物和植物的东西。图腾崇拜就是作为动物的神的启示。上帝类似于人的意识的产生是类似于上帝的意识的反面。”^② 上帝自身包含着运动，上帝和人的关系也是动态的，而且是双方面的，所以，在上帝和人的关系中，有两个方面。第一个方面是，在人的精神体验里有对上帝的思念。人的心灵在寻找最高的存在，它在向生命的根源复归。如果在人之上什么也没有，那将是最可怕的事情。人在寻找上帝时，同时也是在寻找自己。结果是上帝在人的灵魂里诞生，这就是所谓的上帝向人的运动。也可以说是上帝下降到人的灵魂里，于是，人的灵魂对上帝的思念获得了满足。上帝和人的关系的第二个方面就是从人向上帝的运动。在精神的体验中，还有上帝对人的思念。上帝希望人反映他的形象。上帝需要他者，即人，这是因为上帝

^① 别尔嘉耶夫：《东正教的复兴》，见《别尔嘉耶夫论俄罗斯哲学》，两卷本，斯维尔德洛夫斯克 1991 年俄文版，第二卷，第 191 页。

^② 别尔嘉耶夫：《自由精神的哲学》，莫斯科 1995 年俄文版，第 129 页。

是无限的爱,爱不能没有对象,人就是上帝的爱的对象。上帝对人的思念的结果是人在上帝中诞生,这就是人向上帝的运动。在人的宗教意识里,这两个运动是缺一不可的。根据这个原则,上帝的国的实现,不可能只是从上帝出发的运动,而且还是个从人出发向上帝的运动。“上帝的国是神人类的国,在这个国里,上帝在人中彻底地诞生,人在上帝中彻底地诞生。上帝的国在圣灵中实现。基督教的主要神话与此相关,这个神话在最高的意义上说是现实的,体现着存在的最原初的基础,体现着生命的最原初的现象,体现着生命的秘密。这就是关于两个统一的本质和两个统一的运动的神话,关于神人和神人类的神话。”^① 上帝和人的关系在基督耶稣的身上达到了顶峰,获得了完满。基督耶稣是完全的神,同时是完全的人,他就是神人。索洛维约夫在自己的神学思想里已经论证过这个观点。别尔嘉耶夫完全接受这个思想:“基督—神人的出现,是从上帝到人和从人到上帝的两个运动完善的结合,是上帝在人里和人在上帝里的彻底诞生,是二位一体的秘密的实现,是神人性秘密的实现。在二位一体之外,在神与人双方的相遇之外,在两个本质保持分化的前提下的结合之外,是无法理解宗教生活的秘密的。”^② 当然,人和上帝之间的双向运动,必须在圣灵里实现,这个圣灵就是第三者。上帝需要爱者和被爱者,神人满足了这个要求,神人在永恒中诞生,在这个意义上,神人就是圣子,他与上帝具有同等的价值。神人不仅存在于我们的自然世界里,而且还存在于天上的世界里。“在圣子里,在神性的人里,在神人里,包含着整个人类,整个人类的集合,包

① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,莫斯科1995年俄文版,第134页。

② 同上书,第129页。

含着任何一个人。在神人里,一与多的矛盾秘密地、神秘地被和解了。人类只是在自己的一个方面才是旧约亚当的人类,是罪恶的人类,是我们自然世界中的堕落了的人类。但是在另一个方面,人类还是天上的人类,是精神的亚当的人类,是基督的人类。”^① 神人基督是理想的人,是人的理想;神人类是理想的人类,是人类的理想。因此,自从基督诞生以来,人类就有可能成为新的人类,即基督的人类,因为在基督身上包含了新的人类,精神的人类。如果说,自然界因人的罪过而堕落了,那么,通过基督,自然界及整个宇宙都将被连结在神人类里。然而,这一切还只是可能,要实现这个精神的人类,必须有神和人的共同参与,因为正如前面已经说过的,神人类是神和人两个方面的运动。而且,最终只能在圣灵里实现神人类。没有圣灵,这一切都只能是幻想。只有在基督教里才能够实现了神人类的梦想,在这个意义上可以说,基督教是神人类的宗教。“基督教不仅要求对上帝的信仰,而且还要求对人的信仰。基督教是神人类的宗教。”^②

基督是神人,基督自身也包含着神人类。无论是神人还是神人类,都是理想,是人的理想和人类的理想。在现实中,人和人类应该努力实现这个理想。在这里,一个重要的问题是人与上帝的关系。别尔嘉耶夫把上帝与人的关系的理解分为三种^③:第一种是先验的二元论,它使人的意志外在地服从上帝的意志,在这种情况下,神与人的两种本质仍然是分离的。第二种理解是内在的一元论,在形而上学的意义上把人的意志和神的意志等同起来,

① 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,莫斯科1995年俄文版,第134页。

② 别尔嘉耶夫:《陀思妥耶夫斯基的世界观》,见别尔嘉耶夫文集《创造、文化和艺术的哲学》,两卷本,莫斯科1994年俄文版,第二卷,第125页。

③ 别尔嘉耶夫:《自由精神的哲学》,莫斯科1995年俄文版,第140页。

否定人的本质的任何独立性,在人身上所见到的只是神的生命
的显现。第三种是创造的基督教神人类的人学,它承认神的本质
和人的本质的独立性,承认神的恩赐和人的自由之间的相互作用。
这是积极的人学,创造的人学,它要求人积极地参与创造,这是
人的使命,即回应上帝的爱。神人和神人类的理想绝不能被动
地达到。只有创造才能使人接近基督,只有创造人类才能接近神
人类。

道成肉身,神人出现,即基督耶稣,按照别尔嘉耶夫的说法,
这是上帝向人的运动,关于这个运动的理解是没有歧异的。但
是,关于人向上帝的运动的理解却很复杂,因为人向上帝的运动
的结果不一定是真正的人的诞生,而常常是人神的诞生,即人
自称为神。在俄罗斯神学思想里,人神也被称为敌基督。在恶者
手下的世界,就是人神统治的世界,这里的人类也不可能是神人
类。

此外,叶·特鲁别茨科伊、弗兰克和布尔加科夫等人也都对
神人和神人类的观念进行了独特的研究。

六、圣像的神学意义

圣像是对神圣事物或对象的一种形象上的表达,它是东正
教文化里的一个重要现象,是东正教传统的一个基本组成部分,
也是东正教区别于天主教和新教的重要标志之一。在俄罗斯,圣
像在广大信徒心中的地位更是无法比拟的。布尔加科夫曾经描
绘到:“在东正教的鼎盛时期,无论是拜占庭还是俄罗斯,圣像不
但用来装饰教堂,而且还悬挂在家中,街道上,广场上和公共场
所。没有圣像的居所对东正教徒会产生一种不洁和空洞的印象。

在旅游和出访新的地方时,东正教徒都要带上圣像,以便在它面前祷告。”^① 圣像画的内容以基督、圣母、三位一体、圣徒及各种神圣的事件为主,在画法上,无论是颜色还是技巧都很单调,人物形象显得枯燥,没有生气。一般的圣像都是木制品,但最近在俄罗斯也出现了在花岗石上雕塑的圣像。对圣像的崇拜可以追溯到基督教早期,大约在4—6世纪。8世纪在拜占庭发生了圣像崇拜和反圣像崇拜(圣像破坏运动)之间的斗争,解决这场争论是最后一次大公会议(787年)的主题,会议宣布圣像崇拜为合法。到9—10世纪,圣像的经典形式在拜占庭已经形成,这个经典形式的圣像绘画在14—15世纪的俄罗斯达到顶峰,出现了安得烈·鲁布廖夫(1360—1430)这样伟大的圣像绘画艺术家。圣像崇拜传统在俄罗斯获得了加强,它符合了俄罗斯人精神和信仰的需求。

正如一般情况下是很难用语言去解释艺术作品一样,圣像的意义,特别是神学意义也难以用语言来描述。因此,对圣像的神学意义的思考在东正教神学中一直是个薄弱的环节。第一个对圣像的神学意义进行思考的人是大马士革的圣约翰,他被称为圣像哲学家(即圣像神学家,在那个时代,哲学就是神学)。在俄罗斯尽管很早就开始对圣像绘画艺术进行评价和反思,但是真正从哲学和神学的角度对圣像进行思考是从19世纪末开始的,即在俄罗斯哲学、神学走向独立之后。叶·特鲁别茨科伊是俄罗斯第一个完全从神学的角度揭示圣像意义的人。他发现,普通的信徒对圣像除了崇拜以外,很少顾及圣像的宗教意义,甚至流行一种观点,认为圣像作为一种过时了的东西已经

^① 布尔加科夫:《东正教》,莫斯科1991年俄文版,第97—298页。

丧失了宗教信仰方面的作用。在他看来,对圣像的意义的理解,不仅是因为圣像在人们的意识里失去了以往的宗教意义,而且也是人们精神需求降低的结果。他反对从世俗美学的角度理解圣像,因为圣像绘画的艺术有很深刻的神学意义,圣像画家不是神学家,但他们都是被圣灵所充满的人。“古代俄罗斯圣像画家们以惊人的清晰性和力量在形象和颜色里体现了充满他们心灵的东西——对另外一种生活真理和世界的另外一种意义的看法。”^① 圣像画的主题是丰富的,有禁欲主义的,还有喜乐的和悲伤的。对圣像持轻视或否定态度的人们所强调的正是圣像的禁欲主义的主题,认为这个主题太远离现实。圣像的单调的颜色、僵硬线条、呆板的构图等给人的印象确实有些枯燥。

圣像的主人公一般是基督、圣母、天使、圣徒等,从这方面说,圣像绝不是一般意义上的画像。圣像所表现的是人物的精神境界,所以不应该按照人的原型和人世生活的原型来画。圣像通过象征的手法,表达的是与肉体世界不同的另外一个世界的形象。这另外的世界是指未来的人类,教会的人类(即整个人类全部神化)。所以叶·特鲁别茨科伊说:“圣像不是肖像,而是未来的教会人类的雏形。”^② 未来的人类到底什么样,只能猜测。圣像就是这样一种猜测,是对未来人类的一种象征性的表达。很显然,未来的人类,按照基督教的术语就是改变了的人类,与我们现实的人类应该有原则性的区别,圣像以自己独特的方式表达

① 叶·特鲁别茨科伊:《颜色中的理性:古代俄罗斯宗教绘画中关于生命的意义问题》,见《俄罗斯宗教艺术哲学原著选集》,莫斯科1993年俄文版,第197页。

② 同上书,第202页。

了这个区别。就圣像中的人物形象来说,这个形象与实在的人的形象不同,在圣像里被表达为干瘪的,疲惫的,静止的,没有生活气息的,这些特征明显地把圣人与凡人区别开来。比如圣像中的人的脸型枯瘦,没有血色,这完全是一种禁欲主义的表达方式。但是,圣像人物的眼睛的神色却是独特的,它一般都指向未来,给人们一种希望之感。在东正教的圣像绘画里甚至禁止把人的脸型画得与现实的人的脸型有相像之处,否则将被认为是破坏宗教意义上的美。当然,禁欲主义只是古代俄罗斯圣像绘画的一个方向,“在圣像中重要的当然是神人彻底战胜动物的人的喜乐……”^①救主基督的形象,圣母玛利亚的形象等都给人一种喜乐的感觉。至于悲伤的主题,一般是描述主人公对人间痛苦和恶的同情。叶·特鲁别茨科伊还指出了俄罗斯圣像中的关于聚和性的主题的表达,主要表现在关于圣母的圣像里。在这里圣母是中心,是“所有被造物的喜乐”,天使和人都向她聚集,最终人类也将向她聚和。叶·特鲁别茨科伊认为,在古代俄罗斯的圣像里所表达的是两个完全不同的世界。“在圣像里我们发现两个世界,两种存在方式的活生生的和实在的接触。一方面,彼世的永恒安宁;另一方面是受痛苦煎熬的、罪恶的、混乱的,但却追求上帝中的安慰的存在,这个世界在寻找上帝,但还没有找到上帝。与这两个世界相应地在圣像里表达着相互对立的两个俄罗斯的形象。一个是已经在永恒的安宁里被确定了俄罗斯,从这个世界里不断地发出这样一个声音:‘从此让我们放弃一切尘世的事情’。另一个是偎依在教堂旁的俄罗斯,她渴望进入教堂,盼望来

^① 叶·特鲁别茨科伊,《颜色中的理性:古代俄罗斯宗教绘画中关于生命的意义问题》,见《俄罗斯宗教艺术哲学原著选集》,莫斯科1993年俄文版,第202页。

自教堂的庇护和帮助。”^①叶·特鲁别茨科伊对圣像的研究在许多方面都是开创性的,这与他对艺术的天才的直觉有关。但是,批评家指出,他关于圣像的许多论断都带有随意性,许多猜测缺乏历史根据。此外,他在论述圣像的意义时,忽视了从教会的立场对圣像作品的批评。弗洛连斯基和布尔加科夫都专门论述过圣像的神学意义,弗洛连斯基在这方面的名著是《圣像壁》,布尔加科夫论述圣像的著作是《圣像和圣像崇拜》等。现代著名的俄罗斯圣像学家乌斯宾斯基(1902—1987)的《东正教会的圣像神学》于1997年在莫斯科出版,该书内容十分丰富,不但论述了俄罗斯的圣像绘画,而且还涉及了拜占庭时代的圣像绘画。关于圣像神学的现状,乌斯宾斯基写道,“在基督教里,一些人否定圣像崇拜的教义(新教徒),另外一些人把这个教义混在朦胧的规范概念之中,这是用艺术崇拜代替圣像崇拜教义,实际上还是否定这个教义(在天主教那里),第三类人则忘记了这个教义(东正教徒)。”^②可以说,圣像神学只是在俄罗斯才真正发展成为相对成熟的神学学科,它并已涉及到神学的许多领域和问题。

七、神的名

20世纪初在俄罗斯东正教神学内部产生了一场关于神的名的大争论。争论是由苦行修士伊拉里翁所著《在高加索深山里:两位苦行长老关于通过基督耶稣的祷告而与上帝内在结合

① 叶夫根尼·特鲁别茨科伊:《古代俄罗斯圣像绘画中的两个世界》,见《俄罗斯宗教艺术哲学原著选集》,莫斯科1993年俄文版,第222页。

② 乌斯宾斯基:《东正教会的圣像神学》,莫斯科1997年俄文版,第649页。

的谈话,或当代苦行者的精神活动》(1907年第一版,1908年第二版,1912年第三版)引起的。伊拉里翁是居住在高加索山上的某隐修院里的一位长老,他在书中所描述的是他自己修行的神秘体验,主要是祷告过程中的直观体验和精神状态。这种祷告在东方基督教传统里被称为耶稣的祷告,即不间断的祷告,在祷告的过程中不断默念耶稣的名字。这样的祷告在俄罗斯修道院里十分流行,并成为修士们精神生活的基础。伊拉里翁认为,上帝就存在于上帝的名之中,并且是上帝的全部本质和所有的无限的性质都存在于其中。他在书中表达的是自己的亲身体会,该书没有教义学上的训导,实际上是禁欲主义作品,但它却引起了一场神学上的争论。争论的焦点是关于神的名的问题,到底神的名里是否真的存在着上帝,或者仅仅是一般的名而已。在希腊的阿封山上的俄罗斯各大修道院里,修士们围绕着这个问题展开了一场激烈的争论。1912—1913年间,阿封山上的俄罗斯修士按照对待伊拉里翁的书的态度,分裂为两大派别,一派完全赞同书的内容和作者的观点,主张崇拜上帝的名,并发展到极端的地步,认为上帝的名就是上帝自身,该派自认为是符合东正教传统的,这就是赞名派。另一派修士坚决反对该书的内容及作者的观点,反对赋予上帝的名以如此高的价值和意义,指责赞名派为异端,主张对上帝的名的崇拜要有限度,这就是反赞名派。两派之间的争论很快波及到教会的其他阶层,甚至有主教(包括希腊主教)、神学家和哲学家参与争论。由于这场赞名派和反赞名派之间的神学争论发生在阿封山上,所以又称“阿封山的大争论”或“阿封山的纷争”。

阿封山的争论是个复杂的神学和哲学上的争论,在哲学上它类似于中世纪的唯名论和唯实论之争,在神学上,它牵涉到上

帝的本质和属性,对上帝的信仰和崇拜等许多方面的问题,甚至涉及到整个东方教会的禁欲主义传统,因此,关于这场争论很难立即有个明确的说法。俄罗斯教会多数人反对赞名派,主教公会于1913年8月29日仓促作出决定,宣布赞名派为异端,并从阿封山俄罗斯修道院里把几百个赞名派的修士强行驱除修道院,部分人躲到高加索深山里,这个事件使俄罗斯境内的宗教局势发生动荡。从神学角度看,这场争论不可能有任何结果,因此有人怀疑教会的决定与其内部的政治斗争有关。教会的决定并没有彻底结束关于上帝的名的争论,俄罗斯修道院里的大多数人仍然在暗中支持赞名派,该派的主张甚至获得了教会外的人士的支持。

弗洛连斯基在赞名派的观点中发现了真理的成分,上帝在他的名里的临在是一种神秘的体验,是不能被证明的,所以,他认为反对赞名派是实证主义的表现。在1913年教会作出正式决定之前,弗洛连斯基曾公开呼吁,在解决这场争论之前要进行深入的研究,因为这是一个十分重要的和有价值的神学问题。他不满意教会的决定,因为这个决定没有经过广泛的讨论,在教会的决议里,关于上帝的名的问题甚至包含着矛盾的说法。弗洛连斯基把赞名派和反赞名派的争论和发生在东方教会的圣像崇拜和圣像破坏运动的斗争之间进行类比,显然他是支持赞名派的。但他同时也发现,赞名派缺乏理论基础,缺乏严密的哲学和神学论证。后来的赞名派分子走向极端,不但拒绝接受教会的决定,而且坚持自己的意见是绝对正确的。弗洛连斯基对此作出了反应,他在给一位高加索的赞名派分子的回信中,一方面坚持认为上帝的名的实在意义,另一方面也反对赞名派的极端立场,他写道:“有主耶稣自身,还有他的名。名和他

自身是不可分的,所以我们只有在名里,通过名才能与主自身接触,并从他那里获得他所赐予的拯救。所以我们说,上帝的名就是上帝。但上帝不是名,不指出这一点,将会引起混乱。”^①在这封信里,他明确反对赞名派的极端做法,即把上帝的名和上帝自身混为一谈,他认为,上帝的名和上帝是不能分开的,但这不是说它们之间是没有区分的。弗洛连斯基自己在更广泛的语言学的意义上,对上帝的名的问题进行了深入研究。布尔加科夫和洛谢夫建立了“名的哲学”,他们和弗洛连斯基一样,在更广泛的意义上研究上帝的名的问题,这个研究涉及到哲学、语言学、神学、神话学等方面的问题。他们一致认为,事物的名是有意义的,通过事物的名可以达到对事物的本质的认识,因为名和事物的本质之间是内在地联系着的。这样,由一场纯粹的神学争论引出了关于语言哲学的研究。

赞名派认为,上帝的名的问题是基督教的核心问题,是全部福音书的实质问题,因为它包含了基督教所有的关键问题。然而,神的名的问题是个复杂问题,完全局限在神学范围内根本无法解决它,因为它所涉及的范围十分广泛。在这个意义上,弗洛连斯基、布尔加科夫和洛谢夫等人所进行的名的哲学研究具有重要意义。赞名派和反赞名派在俄罗斯神学界所引起的争论持续的时间不长,但它对神学提出了严峻的挑战,这表明,基督教神学里还有许多最基本的问题没有解决。有关神的名的问题之争论发生在20世纪初,这时的俄罗斯思想界流派纷呈,学说林立,它们有共同的背景,它们之间也存在着密切的联系。值得指

① 弗洛连斯基文集第二卷《思想的分水岭》,莫斯科1990年俄文版,第227页。

出的是赞名派和反赞名派的争论与一切统一学派和聚和性学说有直接关系,还与象征主义、神人类等学说密切相关。

八、爱的神学意义

爱是哲学思考的主题之一,希腊语“哲学”一词就是“爱”智慧的意思,柏拉图就是一位伟大的爱情学家。但是,基督教里很少涉及爱情问题,特别是男女之间的性爱是基督教意识所回避的问题,在最好的情况下,性爱被认为仅仅是世俗的事情。文艺复兴之后的西方哲学对爱的问题的探讨基本上没有超出古希腊的水平,但在文学里,爱的主题被突出了。对爱的研究,特别是对性爱的研究在心理分析学派那里获得了实质性的进展,这已经是 20 世纪的事情了。19 世纪的俄罗斯哲学也开始关注爱的问题,别林斯基、赫尔岑和车尔尼雪夫斯基等人从唯物主义的角度探讨过爱的问题。但对爱及性爱的实质性的研究则是 19 世纪末开始的,这时的俄罗斯哲学家和宗教思想家从不同的角度研究了爱的问题,其中比较突出和有特色的就是对爱的宗教哲学和神学上的探索,对爱的神学意义的揭示,在这方面的著名代表是索洛维约夫、罗赞诺夫、梅列日科夫斯基、别尔嘉耶夫、卡尔萨文和维舍斯拉夫采夫等,他们主要是从宗教的角度揭示爱的意义,而弗洛连斯基和布尔加科夫等人主要关注的是爱的神学意义。

索洛维约夫对爱和性爱进行过系统的研究,他把自己的一切统一学说具体地应用在这个研究之中,并于 1892 年写成专门著作《爱的意义》。索洛维约夫对爱的研究是从性爱开始的,他断定,性爱与种族繁衍和延续是个反比关系,繁殖能力越强,性爱

越弱,反之亦然。^① 和动物以及其他低等生物不同,人的性爱不只是为了繁殖后代,如果在动物那里性爱主要是为了延续类的生命,那么在人身上,性爱的个性原则超越了类的原则。性爱的个性特征十分重要,它使得人的性爱具有更高的意义。性爱是爱的一种类型,却是最重要的类型,是一切其他类型的爱的理想形式。^② 索洛维约夫赋予性爱以极其独特的地位,他通过性爱来揭示爱的真正本质,即爱的绝对意义。“一般意义上的人类的爱的意义就是通过牺牲利己主义来证明和拯救个性。”^③ 利己主义的本质就是只承认自己的绝对意义,不承认他人的绝对意义。只有爱的力量才能从根本上克服利己主义。但是,不同类型的爱的力量是不同的,只有性爱才具有彻底克服利己主义的现实力量。在性爱的结合中,爱者和被爱者保持着一种平衡,被爱对象的绝对意义获得承认,这就是性爱的力量所在。神秘主义的爱、母爱、友谊的爱、对科学艺术的爱等等,在这方面都不能与性爱相比。既然性爱具有这样的力量,那么就应该使之精神化,用现代语言说,就是使之升华。性爱绝不应仅仅局限在物理方面,它是一种高尚的道德情感。性爱的物理方面固然重要,但真正的爱完全可以没有肉体上的结合,因此,性爱的物理方面不具有永恒的意义。性爱不仅仅是两个不同性别的个体的结合,而且还包含着与世界灵魂的结合,这个世界灵魂的代表就是永恒的女性,我们知道,永恒的女性在索洛维约夫这里就是索菲亚。于是,爱通过性爱获得了绝对的意义。应该指出的是,索洛维约夫的爱哲学具

① 索洛维约夫:《爱的意义》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,第二卷,莫斯科1990年俄文版,第494页。

② 同上书,第505页。

③ 同上书,第505页。

有明显的柏拉图主义的倾向。

关于罗赞诺夫的性和家庭问题以及梅列日科夫斯基的肉体问题我们已经谈过了,这里不再重复。在对待爱的问题上,别尔嘉耶夫受到索洛维约夫的直接影响,尽管别尔嘉耶夫没有写出专门关于爱的著作,但是,他的许多著作里都专门涉及了爱的问题。还在青年时期,他就认识到,性对人的精神生活具有巨大的影响,他甚至断定,性是一切宗教的基础。在给未来的未婚妻的信中,他写道:“我有一种内在的、深刻而隐秘的信念,真正宗教的、神秘的生命总是狂热的,狂热是生命的强大力量,它与性的极化相关。性的极化是生命的基本规律,也许是世界的基础。”^①他在自己的《创造的意义》一书里说,“性爱与创造不可分割地联系在一起。性爱的能量是创造的永恒源泉。性爱的结合就是为了创造的升华而实现的。”^②别尔嘉耶夫所理解的基督教的爱与拯救和创造相关,因此他反对消极的禁欲主义,指责修道生活是基督教的退化和堕落(这一点引起凯林的强烈不满),他提倡积极向上的创造,提倡以精神创造来回应上帝。因为“对上帝的爱就是精神的创造状态,在这个爱里将克服任何压制,在这里有解放,有对精神上的人的肯定的揭示。……基督教就是对神人之爱的揭示。”^③人的拯救不但以对上帝的爱为前提,而且还与对邻人的爱,对一切事物的爱相关。人通过爱而改变自己的本质,基

① 别尔嘉耶夫:《给未来的妻子拉普的信》,见别尔嘉耶夫文选《性爱与个性:性与爱的哲学》,莫斯科1989年俄文版,第15—16页。

② 别尔嘉耶夫:《创造的意义》,见《别尔嘉耶夫著作选》,莫斯科1989年俄文版,第437页。

③ 别尔嘉耶夫:《拯救与创造》,见《别尔嘉耶夫著作选》,两卷本,第一卷,莫斯科1994年俄文版,第356页。

基督教信仰的目的就是改变人的自然本质。“上帝所需要的不是人的证明,而是人的爱,是人的本质的改变。”^①

卡尔萨文也把爱与绝对联系在一起,认为爱是自由的个性和绝对存在的结合,他的《彼得堡之夜》对爱进行了哲学、道德和美学上的揭示。在俄罗斯宗教哲学家中间,对爱的研究独具特色的是维舍斯拉夫采夫,我们已经介绍了他继承和批评弗洛伊德的“升华”的观念。他对升华概念进行了柏拉图主义和基督教的解释,在这个基础上建立了“圣化的爱的伦理学”。

弗洛连斯基企图从正统神学的角度看待爱的问题,他把爱与对上帝的本质认识联系在一起,“就像光是从光源发射,而夜晚的花的芳香是从绽开的花蕾中散发的一样,爱以同样的必然性来自对上帝的认识。”^② 通过爱,总能够上升到上帝那里。因此,弗洛连斯基反对把爱仅仅理解为个性的行为,他认为爱是类的行为,所有的爱着的人通过这个行为与上帝的本质结合。可以说,这个爱的观点与传统的基督教观点明显是一致的。布尔加科夫在探讨性的问题时,以《圣经》为基础,强调的是人的本质的原罪是导致性具有悲剧色彩的主要原因。他也反对宗教哲学家们对爱的观念,特别是反对索洛维约夫对爱的解释,反对把爱过分个性化,神秘化。宗教哲学家和神学家之间在对待爱的问题上发生了分歧,其主要根源是,宗教哲学家所依据的是柏拉图主义的爱的观念,而神学家们所依据的是基督教的传统观念。

① 别尔嘉耶夫:《拯救与创造》,见《别尔嘉耶夫著作选》,两卷本,第一卷,莫斯科1994年俄文版,第357页。

② 弗洛连斯基:《真理的柱石与确证》,莫斯科1914年俄文版,1990年影印版,第88页。

九、比较神学

在俄罗斯神学院里,比较神学是教义学课程的一部分,甚至还曾经作为一门独立的课程存在过。1869年的神学院章程里对“比较神学”这门课程作了规定,1884年改名为“西方信仰的历史与研究”,1910年这门课程变为“西方信仰及俄罗斯教派的历史与揭露”,最后,1911—1912年,课程名称被精确了,却更复杂了,“西方信仰的历史与揭露:以1054年至今的西方教会历史为背景”,直到今天,俄罗斯东正教神学院里还十分重视揭露神学这门课程,出版了大量的教科书。比较神学也叫揭露神学,它针对的是非东正教的信仰,有广义和狭义之分。狭义的比较神学是指在东正教和基督教另外两个大的流派之间进行对比的基础上,对它们进行神学上的揭露,以证明东正教信仰的正统性。广义的比较神学是指对所有的非东正教信仰的揭露,除了对天主教和新教的揭露外,还包括对其他各类非东正教的揭露,主要是对基督教里的各类异端和教派的揭露,简言之,广义的揭露神学包括狭义的揭露神学和教派学。

比较神学的产生与东正教的实质相关,东正教信徒对信仰的纯洁性过分重视,时刻强调自己信仰的正统性,这就需要比较,首先是与天主教和新教比较,其次是与其他类型的非东正教信仰(异端和教派)进行比较。在东正教会看来,无论是天主教、新教,还是其他教派,它们都是对正统信仰(东正教)的偏离。基督教从产生之日起就在与异端斗争,基督本人和使徒都曾经在这方面花费了许多精力。在基督教的历史上,异端和教派从未间断过。因此,基督教的几乎所有分支为了证明自己的正统性,都

必须对基督教的其他信仰和教派进行揭露,在这方面东正教表现得尤为突出。

东正教会一直注重对天主教的揭露,特别是在新教产生之前,把天主教当作头号对手,从天主教方面说,它也确实给东正教制造了许多的麻烦和威胁。双方的正式分裂发生在1054年,但在此之前,它们之间早就发生了隔阂。当俄罗斯接受东正教时,拜占庭和罗马之间已经走向分裂。拜占庭灭亡后,罗马把自己的注意力主要放在俄罗斯。据说在俄罗斯受洗的时候,天主教会就曾派自己的传教士到俄国,后来利用天主教国家皇室与俄罗斯沙皇联姻的方式把天主教传入俄国。为了使东方,特别是俄罗斯臣服罗马,天主教会做了许多努力,这一切使俄罗斯东正教会深感不安。俄罗斯比较神学对天主教进行了如下几个方面的揭露:^①

第一,“和子”句。在第一、二次大公会议上通过的信经里规定,圣灵来自圣父。但是罗马教皇把这个句子改为“圣灵来自圣父和圣子”,并于1015年正式将之加入信经之中。东方教会对此极为不满,认为这是对信经的篡改,这就是“和子”句问题,被认为是东西方教会分裂的最主要的原因。

第二,关于教皇的首席地位和教皇的永无谬误之说。在天主教世界里,教皇的权力是至高无上的。东方教会向来关心信仰问题,公元4世纪,希腊教父们为了保卫信仰而同异端进行激烈的斗争并制定了基督教教义,罗马教会对此漠不关心,当时它正在加紧巩固自己的权力,对人间事物进行监督,花费很大的精力建

^① 圣彼得堡督主教约翰主编:《东正教会:俄罗斯的现代异端和教派》,梁赞1996年俄文第二版,第12—20页。

立一个严格的组织机构,在这个机构的帮助下,整个西欧都控制在罗马教皇手里。独裁的统治导致了残酷的宗教迫害,直至宗教裁判所的建立。教皇被看作是教会至高无上的、永无谬误的首领。1870年,在梵蒂冈会议上,教皇被宣布为神人和人神,和上帝一样永无谬误,无所不能。东正教坚决反对这个学说,认为教会的唯一首领是基督自己。只要是人,就有原罪,教皇绝对不能例外。在东正教会看来,罗马教皇所领导的已经不是基督的教会,而是世俗的权力机构。

第三,圣母是没有经过受孕而被生的。这个说法在1854年被天主教会确定为教义。根据这个教义,圣母玛利亚和亚当犯罪前是一样的,没有被人类的原罪所污染,她作为胎儿之初就是没有受到污染的。东正教会认为,玛利亚出生时是有原罪的,因此她也需要救赎,才能进入上帝的国。她在道德上的发展和完善与一般人一样,是逐渐的过程,是在恩赐的作用下实现的过程,而且她一直享有人的自由。她的神圣性达到了世人无法比拟的程度,最后被上帝选为圣子的母亲。

第四,天主教的拯救学说。天主教会认为,上帝和人之间的关系是一种契约,它约束着上帝和人。基督徒应该做善事,这不但可以获得神圣的生命,而且还可以避免惩罚。赎罪券就是在这个理论的基础上炮制出来的。为了恐吓基督徒,天主教会还制定了“炼狱”理论,炼狱在天堂和地狱之外,有的人应该经过炼狱后才能进入天堂。东正教坚决反对天主教会的拯救学说和炼狱理论,既没有什么炼狱,也不可能通过赎罪券来赎罪,赎罪是神和人共同参与的过程。

第五,天主教徒对耶稣的心和圣母的心的崇拜。此说来源于天主教的一个修女马格利特·玛利亚·阿拉科克(1690年卒)

的梦,她自称梦见了主耶稣基督,基督向她说,他十分爱人类,并向她展示了自己的心,让她对这窝心进行崇拜,并授意她把仪式带回法国的一个修道院,1864年这个修女被列为圣徒,于是,这个仪式在广大信徒中间传播开来,并制定出专门的祷告词。对圣母的心的崇拜来自于圣母无原罪的思想。东正教会认为,对基督的心的崇拜破坏了基督的神人位格,分裂了这个位格,把两个本质(神的和人的)割裂开来,并对物质的本质单独崇拜,因此,在祷告过程中,把感性的东西加入其中了。

第六,关于圣礼。在洗礼仪式上,天主教采用注水式和洒水式,到15世纪,神职人员在施洗过程中说的是“我以圣父、圣子和圣灵的名义为你洗礼”,而不是“神的奴仆(被洗礼人的名字)以圣父的名义,阿们,以圣子名义,阿们,以圣灵的名义,阿们,受洗。”天主教的洗礼仪式过分突出了神职人员的地位。

新教是从天主教里分离出去的,但是在基本教义上,它与天主教和东正教是一致的,主要是三位一体说,原罪说,基督救赎说和灵魂不灭与末世论等,尽管对这些教义的解释也有所不同。东正教对新教的揭露主要有以下几个方面:

第一,教义方面,新教特别强调:(1)上帝的恩赐和主权,上帝的权威是绝对的,个人的得救不靠表面的行善、虔敬和行圣礼等,一切都由上帝赐予;(2)唯信得救,信徒不需要神职人员为中介,得救的唯一条件是信徒自己对上帝拥有的虔敬的信仰;(3)《圣经》是信仰的唯一标准,信徒要自己阅读《圣经》,自己理解和解释它,在此基础上产生并坚定信仰,教会的信条,礼仪和制度等都不能违背《圣经》;(4)教会是平等的信徒的联合组织,在这里,所有信徒人人平等,凡有《圣经》和信徒的地方,就有了教会,新教的教会十分民主、灵活、松散,教牧人员无任

何特权。

第二,在体制方面,新教各教派之间独立自主,基督是教会的最高首领,因此否认天主教的教皇权威。各教派之间没有统一的组织和领导机构,只有相互间的协调和合作性质的机构。新教教会里没有等级制度,信徒与教牧人员一律平等,牧师也可以结婚。

第三,在礼仪方面,实现廉价原则,简化圣礼和节日,只保留洗礼和圣餐礼,而且在内容上还进行了简化。在节日上一般只保留了圣诞节和复活节等重大节日。

东正教认为,新教反对天主教会有功,它发现了天主教的弊端,但它自己又走向另一个极端——自由主义和个人主义。新教过分强调个人理性的作用,最终陷入理性主义。个人主义和自由主义导致在新教内部教派林立,异端邪说四起,特别是在现代,许多新的宗教派别都与新教有关。东正教用自己的聚和性来反抗新教的个人主义。东正教的比较神学今天的主要任务之一就是与当今的新兴宗教的斗争。值得指出的是,在俄罗斯东正教的比较神学里,有一个独特的方法,就是利用新教和天主教之间的互相攻击来批判它们双方。

十、东正教人学

神学与人学仿佛是两个完全不同的东西,但实际上,在基督教意识里,人学也是神学,而神学也应该是人学,它们的区别是,神学是从上帝出发,然后到人,而人学则是从人出发,然后再到上帝。神学里不能没有关于人的学说,基督教的人学也离不开神学。在俄罗斯的宗教哲学里,我们看到许多人都关心人的问题,

罗赞诺夫、梅列日科夫斯基指责历史上的基督教不关心人，别尔嘉耶夫把自己的学说称为人学。涅斯梅洛夫的神学是典型的从人出发再到上帝的。塔列耶夫神学因过分关心人的道德问题而被弗洛罗夫斯基指责为极端的道德主义。最后，在津科夫斯基那里，东正教人学的体系和主题已经十分清楚。

津科夫斯基曾经企图建立东正教人学体系，他认为，东方教父关于人的问题提出了许多论断，但没有形成关于人的完善理论，因此，后来出现了许多非基督教的关于人的学说，对基督教的人学观点影响很大，围绕着人的问题，产生了许多重大的分歧。比如奥古斯丁关于人的学说就偏离了一般的基督教对人的理解，特别是与东方教会的禁欲主义者的著作相比，差别很大。这些分歧至今没有消除，并严重地影响了基督教各派别之间的对话和联合。此外，人在当今世界的命运到了危机关头，在欧洲文化意识里，人成了危机的中心。于是，当今的科学和哲学都在积极努力地研究人，揭示人的秘密，建立关于人的学说。这些关于人的学说尽管包含部分真理，但是远不能和基督教关于人的学说相比。而且，多数关于人的学说都是与基督教格格不入的。因此，以《圣经》和圣传为基础，结合东方教父著作、礼拜仪式中的祷告词、教会生活的现实、圣徒生活的现实，制定基督教关于人的学说体系在现代更加必要。关于基督教的人学，津科夫斯基只写出一篇文章，但篇幅很大，题目是《东正教人学的原则》。他在这里论述了东正教人学的七个主题：^[1]

第一，关于人的产生。东正教关于人的学说的出发点是《圣

[1] 津科夫斯基：《东正教人学的原则》，见《俄罗斯宗教人学著作选集》，两卷本，莫斯科1997年俄文版，第二卷，第431—466页。

经》关于人的产生的叙述,即人不是动物“自然进化”的结果,而是上帝创造的。这里的关键是把人从自然界里断然分离出来,关于这一点,整个基督教各个流派都是一致的。在现代人的意识里,达尔文的进化论占统治地位,他提出的关于人是自然进化的结果的假说为绝大多数科学家所接受。然而,进化论毕竟不能完全解释人身上的谜,如人的心理、精神等现象。当然,圣经人学也不能完全解释人及人与自然界的关系之谜,但基督教人学的目的是要坚持圣经人学的实质,反对把圣经人学当作“神话”,或者“象征地”解释圣经人学。比如新教神学家布龙纳认为,《圣经》不具有特殊的、建立在启示基础上的关于人的产生方面的知识。津科夫斯基坚决反对这个观点,认为应该不加任何条件地接受《圣经》关于人的学说,这里的关键是原则的问题,即上帝创造人的原则,在这个原则上是不能讲条件的。

第二,关于人身上的上帝的形象。根据《圣经》的说法,上帝造人是“按照我们的形象,按照我们的样式”,这句话对神学来说具有十分重要的意义。在早期基督教意识里(如奥利金时代)把“上帝的形象”和“上帝的样式”进行了区分。“上帝的形象”是给定的,“上帝的样式”则应该达到,是人的使命和任务。人的任务就是像天父那样完善,那么什么是“上帝的样式”?在堕落之后,“上帝的样式”是否还保留?19世纪前的新教神学断定,人在堕落后丧失了“上帝的形象”。东正教神学坚持的是完全对立的立场,认为“上帝的形象”一直存在于人的身上,在人堕落后亦然。津科夫斯基断定,“基督教形而上学的两个伟大的思想变得暗淡了——创造的思想(在托马斯主义那里,创造是不能用哲学来确证的,只能在信仰的意义上被接受)和上帝形象的思想(在新教神学里),这是偏离基督教最初就有的、并保留在东正教里的关

于人和世界之理解的最令人悲伤的结果。”^①

第三,关于“神的形象”概念的内容。津科夫斯基既不同意新教关于上帝的形象在人堕落后丧失的观点,也不同意东方教父把上帝的形象确定为理性,或自由意志、良心等,因为这些东西都是堕落后的人身上的精神本质上的东西,上帝的形象不能等同于人的精神领域。在这里,津科夫斯基利用查尔西顿会议上的说法,即在神人的身上个性是统一的,但本质是两个,二者不可分,也不融合。他断定:“在所有的人那里,‘本质’不但是‘一样的’,而且这个‘本质’在所有的人那里都是同一个,但每个人的个性都是自己的,是不可比的,不可混淆的。”^②人身上的本质和个性的关系在人堕落前是和谐的,没有冲突的,这使得人确实是类似上帝的,但原罪玷污了人的本质,因此破坏了本质和个性的关系,导致它们之间的冲突和对立。“对人身上的个性和本质的区分使我们可以把罪的领域归到人的本质上,但不涉及个性的因素,由此我们作出结论,上帝的形象正好应该在个性之中,而不是一般的精神领域。”^③因此,人的个性具有了神圣的意义,它就是上帝的形象。个性问题在津科夫斯基思想体系中占有重要地位。

第四,“聚和性”。不是“类似”,而是“同质”。个性只是上帝形象的一个方面。个性之间存在着一定的关系,个性自身也要求这种关系。个性问题有两个极,一个是“独特的,不可重复的‘我’,另一个极是个性中的超个性的东西。”^④这个超个性的东

① 津科夫斯基:《东正教人学的原则》,见《俄罗斯宗教人学著作选集》,两卷本,莫斯科1997年俄文版,第二卷,第438页。

② 同上书,第440页。

③ 同上书,第441页。

④ 同上书,第446页。

西在教会里才能获得,于是就有了“教会的人”的概念,这是教会赖以存在的基础,俄罗斯世俗神学家崔米雅科夫提出的聚和性概念就是描述这个基础的。为了更进一步说明这个问题,津科夫斯基仿照三位一体里的“同质”概念,提出了在人与人的关系上,把“类似”和“同质”区分开的论点。他认为,当涉及到人类时,“类似”的概念无法表达人的精神方面的统一和同一关系,因为人类在本体上是统一的,只有“同质”概念才能揭示人类的形而上学的统一。这是每个人身上的“普遍性”,“共性”。强调这个方面并不损害人的个性,因为这与上帝的三位一体中的“同质”和三个个性的关系是一样的。这样,标志着人类形而上学统一的“同质”概念与“聚和性”概念之间才具有了本质上的联系。

第五,关于人的肉体。人是上帝的造物中最高级的,但是,在肉体上,如果和整个宇宙比较起来,人是渺小的和软弱的,尽管人可以部分地控制自然,但总体上人是依赖于宇宙的。因此,几乎所有的宗教都蔑视人的肉体,把它当作精神的“监狱”,都强调要为了精神而放弃肉体。基督教提出了自己独特的对待肉体的态度。神的化身理论就是建立在承认肉体的形而上学本质的基础上的,而肉体的复活理论则把肉体“神化”了,死亡只能破坏肉体,但不能彻底消灭它。肉体确实阻碍人的精神发展,所以,在东正教里禁欲主义十分盛行,但这个禁欲主义不是要消灭肉体,不是惧怕肉体,而只是承认“原罪对肉体的损害比对精神的损害更严重,所以才有必要对它进行防范”。^①

第六,人身上的恶。这是基督教人学里最复杂,最本质的问

^① 津科夫斯基,《东正教人学的原则》,见《俄罗斯宗教人学著作选集》,两卷本,莫斯科1997年俄文版,第二卷,第454页。

题,不解决这个问题的人学是没有深度的,或者说它没有触及人的秘密。尽管在基督教里,关于原罪的问题到了奥古斯丁那里才作为一个完善的教义出现,但这个教义对基督教各派都是没有争议的。一般人把恶与人的欲望联系在一起,但实际上,恶有其深刻的精神根源和意义,因此,把恶与人的自由放在一起考虑是很自然的,恶的最后根源就在于人的自由。关于自由问题,津科夫斯基同意雅·伯麦的思路,即应该在更深的层次上寻找自由的根源,但他反对别尔嘉耶夫的激进观点,即把自由看作是先于存在的东西,仿佛自由可以“同意”自己的存在似的,这显然是违反了基督教的创世理论,甚至违反了一神论。津科夫斯基认为,自由是被造物的本质,它有深刻的根源,这个根源先于任何区分,他把这个根源叫作恶的主体。这个学说有康德先验论的明显的痕迹,正是由这里,津科夫斯基作出结论说,只有在教会里,和教会一起才能获得自由的恩赐,即自由不是属于一般意义上的个性,而是属于教会里的个性。他还把这个个性叫作深刻的“我”,以便与经验的“我”区分开。人有了自由,但这个自由是被原罪所污染的自由,这是人的自由的悲剧所在,是人的命运的悲剧性所在,恶的本质就应该在这里寻找。所有这些问题只能靠十字架来解决。

第七,人生中的十字架。救主对自己的门徒说:“若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架,来跟从我。”^① 但人们常常把十字架与痛苦联系在一起,这样的痛苦实际上充满了人的一生。津科夫斯基认为,痛苦与十字架有联系,但痛苦只是十字架的表现,而不是十字架的本质。人身上的痛苦往往是某种不可认识

① 《马太福音》16章24节。

的,非理性的东西,于是人们就用命运来形容人生的未来。基督教不承认命运的观念,因为这个观念有某种绝境的色彩。基督徒不信命运,而信十字架,而且这个十字架是个性的,每个人的十字架都不同,这从救主的话里可以看到。十字架是上帝派给人的“任务”,是上帝的法律,人不可能逃避这个法律,但救主呼吁要自愿地背起自己的十字架。因为人是自由的,他往往不愿意背自己的十字架,这就是痛苦的来源,人们正是根据这一点才说十字架是痛苦。其实,根据救主的话,若“自愿地”背起自己的十字架,那么,这个十字架就不是痛苦的和沉重的了,关于这一点,福音书上有许多的教导。津科夫斯基总结说:“因此,人的秘密不只在他的结构中(上帝的形象,与环境的联系,通过肉体而对宇宙的依赖),也不只是在人生的动态之中(因原罪而存在的恶的中心,运动中的失衡,自由),而且还在他的任务之中,他应该通过自己的一生来解决这个任务,以便在上帝面前有个交代。换言之,人的秘密隐藏在十字架里。”^①

十一、礼拜神学

任何宗教都有自己的礼拜仪式,基督教也不例外。基督教的礼拜仪式代代相传,构成了基督教传统的一个重要组成部分,而且这个部分一经形成就很少改变。与天主教和新教相比,东正教尤其注重礼拜仪式,据说弗拉基米尔大公在接受东正教时,就是因为东正教的礼拜仪式辉煌。在俄罗斯东正教历史上,最大的一次分裂就是因为礼拜仪式上的改革引起的,尼康在1652—1658

^① 津科夫斯基:《东正教人学的原则》,第463页。

年任牧首期间对传统的东正教礼拜仪式进行了一系列改革,引起广大教徒的强烈不满,最终引起教会分裂,分裂出去的教徒被称为“旧礼仪派”,并遭到残酷的镇压。因此,一般情况下,教会对礼仪很少改动。同时,人们也很少对礼仪进行研究,仿佛礼拜仪式是一种“纯粹的实践活动”,不应该对它作任何研究。长期以来,礼拜仪式成了一个禁区,只是到了19世纪后半叶,俄罗斯东正教会内部才有人呼吁对礼拜仪式进行研究,后来形成了礼拜学。但是,礼拜学只被当作辅助性的学科,而且只是神职人员才需要,无论是神学家还是平信徒都可以不理睬它。礼拜和神学之间严重脱节。从神学的角度研究礼拜,并形成神学的一个独立的学科——礼拜神学,则是20世纪的事情,在这方面贡献比较突出的是流亡国外的凯林、梅延多夫和什梅曼,特别是什梅曼。

什梅曼就是从礼拜和神学的关系的角度入手研究礼拜仪式的,他一生注重礼拜的研究,努力克服礼拜和神学间的隔离状态。最后,他建立了作为一门独立的神学学科的礼拜神学。对什梅曼来说,建立礼拜神学与其说是理论上的需要,不如说是实践上的需要。他指出,不应该把礼拜及礼拜生活看作是一个禁区。礼拜是东正教生活中最神圣的东西,在这里隐藏着生活的智慧,民间信仰的虔敬,民间的宗教情感等等,这一切都是东正教信仰中最重要的东西,因此,必须对礼拜自身进行神学分析、思考和评价。礼拜学作为一门课程在宗教学学校里早就开设了,但只局限在对教会礼拜仪式的实践上的具体解释,再就是对礼拜程序和用具的象征性的说明。在西方也有礼拜学,但什梅曼指出,西方的礼拜学主要也是回答“怎么做”的问题,而不回答“是什么”的问题。“怎么做”固然重要,但更重要的是要知道,在礼拜中所做的“是什么”,有什么意义。因此,无论西方,还是东方,礼拜学都

被看作是一门“辅助性的”或“实践性的”学科,这样的学科只有神职人员才需要,神学家们根本不需要,特别是在西方的影响下所形成的神学体系里,从根本上说,没有礼拜学的地位。

什梅曼认为,礼拜学和教会学有着共同的命运。传统的学院神学既不重视教会学,也不重视礼拜学。但是,在现代基督教世界里出现了对教会学的兴趣,与此相关,也出现了对礼拜学的兴趣,人们意识到对礼拜自身进行神学思考的必要。什梅曼把人们对礼拜学的兴趣称为“礼拜的复兴”或“礼拜的运动”,它出现在第一次世界大战以后。这个复兴或运动的实质是,“真正地发现了礼拜是教会的生命,是把作为基督身体的教会本质永恒地现实化的行为,而且这个行为不是个别的、只针对教会的一个侧面的行为(‘共同的祷告’),这个行为包容着、表达着、鼓舞着和决定着整个教会、它的全部本质、它的全部生活。”^① 什梅曼把这个复兴或运动称为是“通过礼拜向教会的复归和通过教会向礼拜的复归”。^② 实际上,东正教传统最注重礼拜仪式,而且东正教会的礼拜仪式也是最豪华,最美丽的,甚至可以说,礼拜在东正教信徒的宗教生活中占有核心地位。什梅曼指出:“如果说礼拜学的复兴,作为一个有组织的流派主要是在西方,在非东正教徒中间产生和发展的,那么,这个流派与东正教的东方是内在地、深刻地相关的,所以,对我们东正教徒来说,这个流派有特殊的意义。此外,如果从一定的观点看,批判地看待这个流派所取得的每一个成就,那么,可以把这个流派看作是一种在非东正教背景

① 什梅曼:《礼拜神学导论》,莫斯科1996年俄文版,第21页。

② 同上书,第21页。

下产生的‘东正教的’流派。”^① 这样，一方面是东正教会里的礼拜传统的连续性，另一方面是西方对礼拜的兴趣和紧张探索，这就是建立作为一门学科的东正教的礼拜神学的基础。

什么是礼拜神学？“礼拜神学就是对礼拜的神学意义的揭示。”^② 尽管礼拜学一直就是对礼拜的解释，但是，这种解释过于表面，过于随意，具有典型的象征主义色彩。传统的礼拜学注重的是某个具体的礼拜细节象征着什么，标志着什么，但是，它们的神学意义却不包含在自己的范围之内。作为一门学科的礼拜神学的对象就是礼拜，其内容是解释和揭示礼拜的神学意义。它的任务就是“赋予对礼拜和整个礼拜传统的解释以神学地位。这就意味着，第一，寻找和确定能够尽可能完满地表达教会礼拜现实的实质的概念和范畴；第二，使这些概念和范畴与已有的概念体系相联，神学就靠这个已有的概念体系解释教会的信仰和学说；第三，把个别的给定的礼拜现实经验表达成一个相互联系的整体，最后表达为‘祷告法’，它与教会在本质上应该是一致的，并决定着‘信仰法’。”^③ 如果礼拜神学的出发点是把礼拜解释为教会的行为，那么，礼拜神学的最终目的就是“揭示和解释这个行为和教会的联系，即教会是如何在这个行为里表现自己和实现自己的任务的。”^④

什梅曼认为，礼拜神学的方法主要是历史分析和神学综合。礼拜是基督教历史上的现实，礼拜仪式在这个历史中并非一成不变，其中的这些变化也并非都是符合基督教教会的本质，即不

① 什梅曼：《礼拜神学导论》，莫斯科1996年俄文版，第21页。

② 同上书，第24页。

③ 同上书，第24—25页。

④ 同上书，第25页。

都是教会信仰的表达,因此有必要对它们进行历史的分析。分析的对象还有整个礼拜的结构。但是,礼拜的历史,对礼拜的历史分析都不是目的自身。在对礼拜仪式的历史分析的基础上,应该对礼拜仪式进行神学的综合,即指出它们的神学意义。礼拜神学的目的和任务就是通过历史分析和神学综合方法来实现的。

为了确定礼拜神学在整个神学中的地位,什梅曼首先确定了什么是教义神学。根据一般的分类方法,神学分为许多相对独立的学科,它们的目的是共同的,就是表述和解释教会的学说。尽管对神学学科的任何分类都是相对的,但分类自身是必要的,因为教会所保存的统一的神学本真应该从不同的侧面来揭示,用不同的方法来揭示。把所有其他神学学科的结论结合起来,把这些学科连结成一个和谐的整体,的那门学科就是传统的教义神学。教义神学的基础和根源就是《圣经》和圣传。因此,教义神学实际上要求被它所连结的那些学科首先应该独立。礼拜神学作为被连结的学科之一拥有这个独立的地位,因为它有自己的对象、目的、任务和方法。在教义神学里,圣经神学是一门传统的学科,它的任务是协调作为“文本”的《圣经》和《圣经》的使用之间的关系。同样,协调作为事实的礼拜和对这个事实的运用之间的关系也需要一门学科,即礼拜神学。在地位上,圣经神学和礼拜神学是一致的。什梅曼根据他所确定的礼拜神学的对象、目的、任务、方法及其在教义神学中的地位,展开了礼拜神学的整个内容,建立了礼拜神学的独特体系。

十二、俄罗斯民族的神学意义

俄罗斯的思想家们最突出的特征之一是对自己民族命运的

思考。尽管任何一个伟大的思想家都关心自己民族的命运,但俄罗斯的思想家们把自己的民族当作形而上学和神学思考的对象,这在世界思想史上是罕见的。如果把民族命运提高到形而上学的高度,就会出现这样一些问题:一个民族的使命是什么,它的最高原则是什么,它存在的意义是什么,在民族发展的每一个时代,这个民族是否偏离了自己民族的最高原则,等等。只有在这个高度上,才能谈民族的良心问题,民族的信仰问题,民族的命运问题,民族的个性问题,民族的使命问题,民族的本色问题,民族的文化问题。为了思考民族的命运,俄罗斯思想家提出了与民族“身体”相对的一系列概念,如灵魂、心灵、良心、思想、精神、理念等。我们在这里只涉及俄罗斯民族存在的神学意义。

自 988 年以来,俄罗斯成了一个基督教的民族,于是这个民族的使命历史地与基督教联系在一起。基督教唤起俄罗斯民族的自我意识,11 世纪初,基辅的都主教伊拉里翁在《论法律和恩赐》里就已经赋予俄罗斯民族在基督教世界里以应有的地位,并预言俄罗斯的伟大未来。1453 年,君士坦丁堡被上耳其人占领,拜占庭帝国灭亡,这使俄罗斯人意识到自己的伟大使命到来了,第一个罗马于 476 年被野蛮民族给灭亡了,第二个罗马(君士坦丁堡)也被异教徒灭亡了,基督教世界只剩下唯一一个圣地——莫斯科,它是第三个罗马,是前两个罗马的唯一的,也是最后的继承者,它永远也不会灭亡——这就是 16 世纪俄罗斯著名的“莫斯科—第三罗马”的理论,该理论具有明显的末世论特征,其中预示了俄罗斯的特殊使命。在 19 世纪的 30—40 年代,在斯拉夫派和西方派之间展开了关于俄罗斯前途和使命问题的一场大争论。19 世纪末,俄罗斯社会动荡,前途未卜,俄罗斯民族的使命再度成为思想家们关注的对象。

索洛维约夫完全从形而上学的角度考察俄罗斯的神学使命。他提出一个典型的形而上学概念,即民族的理念。什么是民族的理念?“一个民族的理念不是它自己在时间中关于自己所想的东西,而是上帝在永恒中关于它所想的东西。”^① 既然民族的理念是上帝的思想(但不是人的思想,所以,我们使用理念这个词),那么民族自己的任务就是正确地理解(或猜测)这个理念。但是,既然人只能猜测自己的民族理念,那么就有可能失误。索洛维约夫认为犹太人在这个问题上就失误了。一方面犹太人为西方人类准备了基督教,另外一方面这个民族竟然坚决地拒绝了基督教,只局限在自己的犹太教里。在索洛维约夫看来,犹太人的民族理念就是实现基督教的理想,但是犹太民族在这个问题上失败了。那么,俄罗斯的情况如何呢?索洛维约夫认为,民族是个道德的存在物,和人一样,民族也有自己的身体和灵魂。俄罗斯民族的身体的成长过程艰难曲折(国家的建立、辽阔的国土,沙皇制度等),在精神上,在灵魂上,几乎在与身体建立的同时,俄罗斯就接受了基督教(988年),准确地说是从拜占庭帝国接受了东正教。“俄罗斯民族,是基督教民族,因此,要认识真正的俄罗斯理念,不能提这样的问题:俄罗斯通过自己和为了自己能做什么,而应该问,为了她所承认的基督教原则,为了她作为其中的一个部分的整个基督教世界的幸福,她应该做什么。”^② 在这个意义上,“在人间恢复神的三位一体的真正形象,就是俄罗斯的理念。”^③ 这就是索洛维约夫所理解的,所猜测的俄罗斯

① 索洛维约夫:《俄罗斯理念》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第220页。

② 同上书,第229页。

③ 同上书,第226页。

理念。但是,在人间恢复三位一体的真正形象是什么意思?如果用他的神权政治的观念说,俄罗斯的理念就是在人间建立理想的神权政治社会。这样的理想社会,无论是为世界准备了基督教的犹太民族,还是天主教世界及新教世界的各个民族,都没有能够建立起来。在索洛维约夫看来,其他民族尽管没有完成人类的最终目标,但它们都为实现这个目标做了自己的贡献,俄罗斯民族的使命就是在此基础上,建立三位一体的理想的神权政治社会。“九百年前,圣弗拉基米尔以鼓舞人的三位一体的名义给我们施洗,而不是以无成效的统一的名义。俄罗斯的理念不可能在于放弃我们的洗礼。”^①也就是说,俄罗斯的使命,俄罗斯的理念是宗教的。俄罗斯民族是东正教的民族,但是,索洛维约夫认为,东正教信仰在俄罗斯仅仅保留在民间,而且是处在“隐蔽的状态”。官方的教会根本不能代表俄罗斯的东正教,“官方机构的代表是我们的教会管理部门和神学院,这个机构无论如何要坚持自己的分立性和片面性,无疑,它不是建立在基督之上的普世教会的一个活生生的部分。”^②索洛维约夫对官方教会的这个评价是十分尖刻的,他认为,官方的教会已经变成了国家的御用机构,而不是上帝在人间的神秘的身体。所以,他的宗教情感与东正教官方教会没有联系,相反,他一直同官方教会作斗争,维护自己所理解和信奉的基督教或东正教。俄罗斯民族应该认识自己的民族理念,应该完成上帝“交给”的任务或使命,为此,俄罗斯民族应该放弃自己的民族利己主义,放弃到处实行的“俄罗斯

① 索洛维约夫:《俄罗斯理念》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第215页。

② 同上书,第230页。

化”的野蛮政策,同时在宗教的意义上,也应该放弃宗教的民族主义和利己主义,即承认自己是基督教世界大家庭里的一员。俄罗斯民族注定要实现在人间建立理想的神权政治的使命,这个民族的理念不是孤立的,相反,“这个理念自身没有任何片面的和分裂的东西,它只是基督教理念的新的侧面,要实现这个民族使命,我们不需要反对其他民族,而应该与它们一起,为了它们。”^①

别尔嘉耶夫继承了这个主题,他在自己的《俄罗斯理念》一书中专门研究了俄罗斯民族理念的内容和性质。首先,他断定俄罗斯理念的存在,这个理念表达着俄罗斯民族的性格。矛盾性是俄罗斯民族性格的最重要的特征,“两个对立的原则奠定了俄罗斯灵魂构造的基础:天然的、多神教的及狄奥尼索斯式的本性和禁欲主义僧侣式的东正教。因此在俄罗斯民族中可以发现对立的性格:专制主义,过分庞大的国家和无政府主义,自由主义;残忍,倾向于暴力和善良,人道,温顺;笃信宗教仪式和对真理的追求;个人主义,强烈的个性意识和无个性的集体主义;民族主义,自我吹嘘和普世主义,全人类性;末世论——救世主义的宗教性和表面的虔敬;寻找上帝和战斗的无神论;恭顺和放肆;奴性和反抗精神。”^②因此,他援引丘特切夫的诗说:“对俄罗斯,只能信仰”。这就是俄罗斯民族的宗教性,他甚至指出俄罗斯的无神论、虚无主义等都具有宗教性。一句话,俄罗斯民族是个具有强烈宗教信仰的民族,尼·洛斯基等人也完全同意这个看法。别尔嘉耶

① 索洛维约夫:《俄罗斯理念》,见《索洛维约夫著作选》,两卷本,莫斯科1989年俄文版,第二卷,第246页。

② 别尔嘉耶夫:《俄罗斯理念》,见别尔嘉耶夫文集《俄罗斯理念·俄罗斯的命运》,莫斯科1997年俄文版,第5页。

夫认为,俄罗斯理念具有典型的末世论色彩,甚至连俄罗斯共产主义这样的现象都是指向末世论的。别尔嘉耶夫自己的思想也具有末世论色彩。俄罗斯理念的核心是信仰,这个民族相信正义,相信人类可以达到真正的兄弟团结和友谊。除了索洛维约夫和别尔嘉耶夫外,许多人都对俄罗斯的历史使命进行过探讨,其中比较著名的有罗赞诺夫、列昂季耶夫、维·伊万诺夫、叶·特鲁别茨科伊、卡尔萨文、弗兰克、津科夫斯基、布尔加科夫、费多托夫、伊·伊里因(1883—1954)等等。

关于俄罗斯的神学使命,没有形成一个完整的学说,也没有形成一个学派和流派,但这个问题几乎是所有俄罗斯宗教思想家和神学家的主题。实际上,俄罗斯民族是个宗教信仰虔诚的民族,要想了解这个民族,以及任何关于这个民族使命的探讨都必然地涉及它的宗教本性,因此,从神学的角度揭示俄罗斯民族特征是个很有前景的探究主题。

十三、新兴宗教

20世纪初,在俄罗斯兴起了一场宗教复兴运动,首先在文学界开始,然后波及到宗教哲学界。在索洛维约夫那里,新基督教意识已经十分明确,后经罗赞诺夫、梅列日科夫斯基等人的努力,新基督教意识获得了一定的传播。别尔嘉耶夫、尼·洛斯基、弗兰克、卡尔萨文、维舍斯拉夫采夫等人所理解的基督教,其实都是一种新型的基督教。

20世纪即将结束,又是一个世纪之交,对那些宗教情感深厚的民族来说,这就是民族历史乃至整个人类历史的关键时期,它具有特殊的意义,更何况这个世纪之交还是个千年之交。俄罗

斯民族就是这样的民族,它给每一个历史的关节点都赋予神秘的宗教意义。在 20 世纪末,一场新兴宗教的运动在俄罗斯开始了。如果说 20 世纪初在俄罗斯兴起的那场宗教复兴运动只局限在知识分子阶层,而且主要是在理论层次上,加上十月革命后,这场宗教复兴运动的代表几乎全都流亡国外,因此,至少在俄罗斯国内(更不用说苏联时期了)的影响不大,而且短暂,那么,在 20 世纪末的今天在俄罗斯兴起的这场新宗教运动的影响则是深刻的和广泛的,波及到了各个阶层,它不但具有强烈的实践性,同时在理论上给当今的俄罗斯东正教神学提出了严峻的挑战。

新兴宗教是相对于传统的古老宗教而言的,但在信仰的性质上是一致的,即它们都企图满足人们的信仰需求,区别只是在方式上。而且,古老的传统宗教在自己产生的时代,也是“新兴宗教”。不过应该注意的是,今天的新兴宗教毕竟是在传统宗教的土壤上产生的,与传统宗教有着千丝万缕的联系。

新兴宗教是西方的产物(即使与佛教、印度教相关的新兴宗教也多在西方产生),但自 80 年代以来,在西方产生的一些新兴宗教开始渐渐地渗透到俄罗斯,随着俄罗斯政治气候的改变,一些上生土长的新兴宗教在俄罗斯亦悄然兴起,我们在这里所要探讨的就是这类新兴宗教。苏联的社会主义体制经过了 70 年后走向了自已的终点,人们曾有的共产主义信仰开始动摇,传统的东正教经过近一个世纪的无神论的“洗礼”后,已经根本无法满足俄罗斯人被压抑多年的对信仰的渴望,于是,出现了所谓的“信仰真空”的状态,新兴宗教应运而生,它们克服了传统东正教的“保守性”,积极宣传自己,传播速度极快,影响极大,给社会所造成的后果也非常严重。当今俄罗斯主要的土生土长的新兴宗

教有四种,即伊万诺夫教派、白色兄弟会、圣母中心和最后一约教会。

伊万诺夫教派产生比较早,其创始人波尔菲里·卡尔涅耶维奇·伊万诺夫生于1898年,十月革命前偶尔去教堂,青年时期在宗教方面没有特殊的表现。本世纪20年代末,他开始觉得自己与自然界有一种特殊的联系,并常常听到超自然的声音,这声音引导他与大自然结合。1933年4月25日在丘维尔金山上,他突然顿悟,被圣灵感动。据弟子们称,他成了圣父的化身,是圣灵的体现者,他自己也多次向弟子们暗示他就是基督的兄弟,是新的基督。伊万诺夫顿悟后,据说获得了许多特殊的能力,如能够忍受严寒,可以长时间在水中浸泡,而且还能给人治病。伊万诺夫于1983年去世,此后,许多相信他的人纷纷到丘维尔金山上接受伊万诺夫的妻子的洗礼而加入该教派。伊万诺夫教派的主要学说是,第一,自然界是神圣的,因此,人可以通过与自然界的结合而获得拯救。尽管伊万诺夫教派的学说源自基督教,但在拯救学说上与基督教区别很大,因为基督教认为拯救的唯一途径是基督的十字架,即通过基督耶稣才能获得拯救。第二,伊万诺夫是新的基督,是新的救世主。他否定基督教里的灵魂可以永生的说法,不承认天堂和地狱,他认为,人生只在今世存在,因此拯救只能在今世。伊万诺夫拥有拯救所需要的一切秘诀,因此,只有依靠他,在此世的成就才是可能的。第三,否认教会。该教派认为,与上帝结合(这也是基督教的最终目的)不需要教会作中介,而只需同自然界结合,每一个伊万诺夫教派的成员都是牧师。如果说中介,只有一个,即伊万诺夫,在他死后,该派今天的教徒都渴望与他的灵魂交往,在生活的各个方面模仿他,如经常用冷水洗身(每天两次)、节食(个别人一周只吃一顿饭)等。在用

冷水洗身前,还要做一些神秘的动作,两手高举,并说:“老师,给我们力量,给我们能量。”

白色兄弟会于1990年成立于原苏联的基辅,其创始人是个乌克兰妇女玛利亚,她自称是世界的“救主”,如果相信她,她会给人以最后拯救的机会,否则,就得在1993年11月24日遭到可怕的世界末日的审判。她被当作“圣女基督玛利亚”,夏娃等,由此可以看出,白色兄弟会与基督教有密切的联系。经常与她在一起的还有一名男子叫约翰·斯瓦米,据说他是施洗约翰,是亚当,甚至是圣父。他们自称来到这个世界上是为了赎人们的原罪,并预言1993年11月他们将被钉死在新耶路撒冷(基辅),但三、五天后复活,那时就是世界的末日。于是,所有的信徒都抛弃家庭,跟随“圣女基督玛利亚”,严格按照该会的规则生活。作为一个教派,白色兄弟会也有自己的圣书,包括《圣经后典》和伊琳娜·雷利赫的《火神—瑜伽》。《圣经后典》带有诺斯替教派的特点,是神秘主义作品,雷利赫的《火神—瑜伽》是东方神秘主义作品,因此,白色兄弟会是个具有神秘主义色彩的教派,其学说里混杂着东方瑜伽术和佛教,以及西方的诺斯替教派的思想。这个学说的核心内容是,上帝有两种本质,一个是男性本质,一个是女性本质,一个体现在基督身上,一个体现在圣女玛利亚身上,他们在两千年以前就显现了,就是圣子和圣母的形象。在圣子和圣母升天后,这两个形象结合了,如同天上的夫妇。今天的“圣女基督玛利亚”就是圣母再世,因为基督并没有彻底地拯救世界。在该教派所预言的世界末日到来之前,许多教徒甚至以自焚的方式迎接之。1993年11月10日,白色兄弟会教徒在基辅的索菲亚教堂聚众闹事,60多人被警察逮捕,其中包括该教派的两个首领玛利亚和约翰,此后,又有几百名教徒被逮捕,该会活动

逐渐收敛。据说,仅在乌克兰,白色兄弟会就有 3000 多信徒。

圣母中心教会出现于 1985 年,创始人是莫斯科居民约翰·别列斯拉夫斯基,他是个犹太人,曾是个语言学家,东方学家。他自称有一天圣母向他显现,从此开始了与圣母的交往。而且,圣母后来经常向他显现,在获得启示后,他便立即把启示的内容记录下来,一共“记录”了 20 多本书(每本都在 100 页左右)。约翰·别列斯拉夫斯基开始建立自己的教派——圣母中心教会,广招信徒,队伍不断扩大。圣母中心教会几乎反对东正教的所有学说,其信徒自称是新使徒。圣母中心教会《圣经》进行了篡改,认为上帝和约翰·别列斯拉夫斯基签定了新的约,即所谓的“第三约”。作为教主的约翰就是救世主,跟随他的就得救,否则只能下地狱。他利用了东正教徒崇拜圣母的心理,吸引了一大批东正教徒加入自己的教会,该教会的积极成员多是一些具有神秘主义倾向的人,此外,该教会中犹太人占很大比例。圣母中心教会经常举行大型的宗教崇拜活动,有时约翰亲临现场,他是个十分有魅力的人,多才多艺,讲话抑扬顿挫,极具吸引力。有约翰在场的宗教活动的场面都十分宏大,信徒对他的信仰达到了痴迷的程度。

最后一约教会的创始人是谢尔盖·安纳托利耶维奇·托罗普,于 1961 年出生在原苏联的克拉斯诺亚尔斯克边疆区,后到该边疆区的米努辛斯克市。他曾经当过警察,从事过绘画,是三、四个孩子的父亲。托罗普自称于 1900 年获得启示,认为自己是救世主,上帝的儿子,圣灵的载体,并改名为维萨里昂,他认为这个名字是“赋予生命”的意思,由此开始建立自己的宗教组织,广泛宣传自己的宗教学说,大量招收信徒,许多信徒变卖或抛弃自己的家产,跟随他到米努辛斯克来,在这里建立他们的天国。这

个教派很重视环境保护,信徒的住处成了一个自然保护区。据统计该派在俄罗斯有信徒 2 万多,其中在米努辛斯克居住的有 5000 多人。在托罗普的学说里,同样混杂着雷利赫的思想,东方神秘主义以及多神教里的许多思想,这些混杂的思想是通过基督教的术语表达出来的,他自称这个学说是“最后一约”,他的教会因此而得名。托罗普及其信徒仿照《圣经》写下了《最后一约》(圣彼得堡 1995 年俄文版),内容包括托罗普(维萨里昂)的“训诫”,还有与他最近的一个信徒瓦季姆的布道,几乎各占一半。他们认为,《圣经》是一部僵死的书,没有任何活力,因为其中的话无法读懂,维萨里昂的话是浅显的,具有活生生的力量。和许多教派一样,最后一约派也预言了世界末日,这个末日从 2003 年开始,到 2015 年结束。

这些新兴宗教的危害越来越被俄罗斯社会各阶层所注意,无论是世俗社会的组织,国家政府,还是东正教会,都积极采取对策,限制或取消新兴宗教。然而,这几种新兴宗教组织严密,等级森严,信徒不但与亲友失去联系,而且断绝与一切非信徒交往(除传教外)。新兴宗教的影响不仅仅限在社会方面,而且还对基督教神学提出了挑战。

世纪初的宗教思想家们都在期盼“第三王国”的到来,他们预言了这个王国。世纪末的这些新兴宗教的创造者们则宣称自身就是这个王国的主人,他们就是活生生的神。如果说世纪初的新宗教意识对俄罗斯的神学发展有积极的意义,那么,世纪末出现的这些俄罗斯新兴宗教意识则不但对神学无益,而且自身是反神学的。新兴宗教向传统的神学提出了严峻的挑战,到底基督第二次来临是在什么时候?传统的基督教意识认为,这个日期是任何人都不知道的,只有上帝知道。而这些新兴宗教利用了这一

点,大胆宣布,基督已经来临,他就是新兴宗教的教主。此外,什么是拯救?什么是化身?神和人的关系到底如何?什么是天国?如何对待此世?如何理解基督教原来的基督及其在历史上的地位和作用?如何理解和对待基督教的传统和传统的基督教?……这些在传统的基督教神学里仿佛已经被解决了的问题,再度成了问题,基督教意识因此再度陷入混乱。在俄罗斯东正教神学的未来发展中,势必要对这些挑战作出回应。

十四、神学的现代化

任何宗教传统都具有一定的保守性,东正教传统尤其如此。当今西方基督教世界发生了巨大的变化,天主教会已经开始改革,新教内部的改革一直在进行,西方基督教正在努力寻找与急剧变革着的世界和平共处的途径。在这方面,东正教会则显得比较被动,除了东正教自身的保守性外,另一个原因是东正教会在本世纪所处的特殊环境。苏联的70多年历史曾给俄罗斯东正教会带来了沉重的打击,使它根本无暇顾及改革问题。苏联解体后,俄罗斯东正教会开始独立,开始在社会中发挥自己独特的作用。然而,今天的俄罗斯东正教会所处在那个社会是个动荡不安的社会,是个正在朝着现代化迈进的社会。保守的东正教与这个社会之间的差距十分明显。因此,目前在俄罗斯东正教界内部也出现了改革的呼声。其实,早在本世纪20年代,俄罗斯教会内部就有过改革的举动,但以失败告终。后来在60年代初,教会内部个别人又提出改革教会生活的问题,此后,要求教会生活现代化的呼声一直没有中断。80年代末至90年代初,随着俄罗斯社会上所发生的一系列重大变革,教会内部又出现了一次改

革高潮,代表人物有科切特科夫神父和鲍里索夫神父。他们在教会生活的现代化方面的大胆举动尽管受到一部分东正教信徒的支持,却引起了官方教会方面的反对。应该指出的是,今天的俄罗斯东正教会并不完全拒绝任何形式的改革,只是强调任何改革都必须在东正教传统的基础上、在不损害这个传统的前提下进行,即要保持东正教自身的本性。

无论是 20 年代的改革,还是从 60 年代持续到今天的改革,都没有触及到俄罗斯东正教神学,其主要原因是神学家没有直接参与。20 年代宗教生活改革的主要目的是在政治方面,60 年代后,俄罗斯东正教神学在本土(苏联)已经不再存在。然而,俄罗斯东正教神学并非与任何改革和现代化无缘,可以说,当今的俄罗斯东正教神学就是改革的结果,是神学现代化的结果。自从东正教在俄罗斯传播以来,俄罗斯民族过分注重信仰的虔敬,过分注重信仰的传统,在神学思辨方面没有太多建树,这种情况一直持续到 19 世纪初。19 世纪是俄罗斯民族自我意识形成的世纪,独立的俄罗斯哲学也在这个世纪形成,独立的宗教神学思想随之而产生了。在索洛维约夫那里,俄罗斯的哲学成熟了,俄罗斯的神学也开始成熟。作为教会之外的思想家,索洛维约夫的神学思想一方面直接指向俄罗斯东正教会神学传统的保守性,另一方面也是针对整个基督教神学传统的保守性。他企图冲破基督教神学传统的限制,建立完全新的基督教神学(意识)。索洛维约夫的神学思想为后来的宗教哲学家们所发展,罗赞诺夫、梅列日科夫斯基和别尔嘉耶夫等人都是新基督教的建设者,他们的神学思想都是对传统神学的改革和现代化,所有的宗教哲学家们的神学思想都已经打破了传统的东正教神学的限制。宗教哲学家们的神学思想就是对现实所提出的神学问题和挑战的回应,

他们对教会神学的保守性不满,利用一切可以利用的手段,特别是哲学,来发展自己的神学思想。十月革命前的俄罗斯东正教神学家涅斯梅洛夫、塔列耶夫和弗洛连斯基都企图站在教会的立场上说话,但是,他们却都是十分有个性的思想家,他们的许多神学思想也是教会所不能接受的,这些思想与教会传统有明显的距离。流亡的神学家们一方面对西方基督教神学的世俗化进行猛烈的攻击,另一方面也对传统的东正教神学进行了改革。比如布尔加科夫的神学甚至被俄罗斯教会划归到改革神学之列,其他神学家的神学思想也都与国外的现实紧密相连,在西方现代社会中寻找东正教神学的地位和使命是他们的重要主题。尽管弗洛罗夫斯基呼吁“回到教父那里去”,但是,他的神学思想却具有浓厚的现代气息。总之,绝大多数俄罗斯东正教神学家都在为神学寻找出路,他们希望神学在现代社会中能够发挥自己应有的作用。

神学的改革与现代化不是一回事,但它们都是对传统神学的突破。这一突破是基督教神学得以生存和发展的必要前提。如果说基督教的教义是不能动摇的,那么作为对教义和《圣经》之阐释的神学却是可以随着时代的变迁而改变的,这是时代的要求。教义不变,但对教义的理解可能会发生变化,神学家应该根据时代的特点来阐释教义,以便使教义能够为时代所接受。另外,基督教意识也应该对世界作出自己新的说明,因为世界在不断的变化。

对世界的关切是基督教神学中的敏感问题,基督教神学的改革和现代化主要是在这个领域,当代天主教神学和新教神学在这方面都有所突破,成绩显著。在对待世界的态度上,东正教神学的立场仍比较复杂,其中的一个比较保守的倾向把任何形

式的向世界的转向都看作是对基督教(东正教)的背叛;另外一个极端立场是积极地迎合时代的要求,让东正教意识符合现实世界发展的趋势,主张对东正教神学传统进行大幅度的改革。坚持这两个极端立场的人在东正教神学界都是少数,但这样极端之立场的出现不是偶然的,它们在《圣经》里都有自己的根源。“不要爱这世界和世界上的事;人若爱世界,爱父的心就不在他里面了。”^①但同时,“神爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。因为神差他的儿子降世,不是要定世人的罪,乃是要叫世人因他得救。”^②其实,这样矛盾的论断在福音书里可以举出很多,在这些表述当中包含着基督教对待世界的矛盾态度。一方面确实可以对世界说“不”,另一方面完全可以对世界说“是”。什梅曼认为:“无论是《新约》还是基督教的圣传都不允许我们去选择或还原。它们同时既接受世界,又否定世界,把‘是’和‘不’当作一个、而不是两个立场,而这个悖论不可避免地将成为基督教对待世界及其任何变形的态度的出发点。”^③可以说这是东正教神学界普遍接受的立场。对待世界的简单肯定和简单否定都没有独立的意义,必须把这两种态度结合或综合起来。基督教意识所关注的最终对象不是世界,而是上帝的国,但是,上帝的国毕竟还没有实现,基督教徒仍然生活在世界里,他们不应该回避这个世界。这里的问题是,对世界的关心和关切,绝不等于服从或迎合世界的需求,被世界所左右,相反,对世界关切的最终目的是要改变这个世界,使之神化。

① 《约翰一书》2章15节。

② 《约翰福音》3章16-17节。

③ 什梅曼,文集《教会、世界、使命》,莫斯科1996年俄文版,第176页。

尽管神学的改革和现代化问题,特别是对世界的关切问题最先出现在西方神学界,并获得了很大成功,但东正教神学并非与之格格不入。对世界的关切问题近些年来也成为当代俄罗斯东正教神学所研究的重要主题,特别是生活在西方社会的俄罗斯神学家们都密切注视着西方在这方面的研究。他们自己从东正教的立场出发,在这些问题上曾提出过许多有益的见解。无论他们的见解自身如何,至少他们看问题的角度(东正教神学)是很有价值的。在许多神学问题上,东正教神学都持有其极为独特的视角,这就决定了东正教神学在整个基督教神学中具有不可替代的地位和意义。

除了上面我们介绍的主题外,俄罗斯神学在许多问题上的研究都有独到之处,比如关于教父学的研究、静修主义、逻各斯神学、教会史学(特别是俄罗斯教会史学)等方面都很有特色,限于篇幅,在这里不做详述。

结 语

俄罗斯东正教神学在社会转型、时代巨变中进入了 20 世纪,动荡的社会给神学提出了各种挑战和前所未有的机遇。然而,20 世纪初发生的社会革命完全根除了俄罗斯东正教神学存在的基础。就在这场革命发生后的几年时间里,俄罗斯东正教神学的创造者们几乎全被驱除出境,然而,他们的神学思想在境外得以保存和发展。因此,一部当代俄罗斯东正教神学史实际上就是一部流亡的神学史。尽管流亡的神学与十月革命前的俄罗斯东正教神学思想有着千丝万缕的联系,但它毕竟是在一个全新的环境中发展的,这个环境是东正教根本不熟悉的西方基督教世界。可以说,流亡的俄罗斯东正教神学思想中留下了西方基督教神学的烙印,同时,西方基督教神学界也直接地接触到了它以前十分陌生的东正教神学。在一定程度上,基督教神学在 20 世纪获得了一次千载难逢的直接交流的机会。这典型地反映在当今的俄罗斯东正教神学思想之中。与此同时,流亡的俄罗斯东正教神学努力保持自己的特色,坚持自己的主题,没有被西方神学所左右和同化,所以,我们才看到了不同于天主教神学和新教

神学的俄罗斯东正教神学思想。

在这种形势下,神学院里的神学家们更关心俄罗斯东正教神学的独特性,并十分注重坚持这个独特性。什么是俄罗斯东正教神学的独特性呢?这就是东正教会(无论是拜占庭,还是俄罗斯)所强调的“圣传”,它源于使徒时代,经过拜占庭,最后传到了俄罗斯。所谓的圣传就是东正教会发展的神圣历史,在这里当然包括传统的东正教神学,特别是拜占庭神学。因此,俄罗斯东正教神学与拜占庭神学的关系问题成了一个十分敏感的问题。东正教会就是以拜占庭神学为标准来判断俄罗斯神学家及其学说的正统性的。如弗洛罗夫斯基和弗·洛斯基的新教父综合完全继承了拜占庭神学的传统,他们的神学创造都以这个传统为依据。而且,弗·洛斯基的神学几乎完全被当今的俄罗斯官方神学界所接受,他也被认为是所有当代俄罗斯神学家当中最正统的,而其他神学家及其学说就没那么幸运。一般地说,神学院的神学家们都坚持拜占庭神学的传统,但也有例外,在十月革命前的神学家中间,也有主张完全放弃拜占庭神学传统的,如塔列耶夫。此外,当代东正教神学注重与哲学的关联及结合,如颇有影响的流亡神学家布尔加科夫的神学思想的重要根源就是哲学,他的神学甚至被官方教会判为“异端”;实际上,他首先是个哲学家,是个有虔诚的东正教信仰的哲学家,其次才是个东正教神学家。

宗教哲学是俄罗斯东正教思想史上的一个独特的领域。俄罗斯宗教哲学不同于西方的宗教哲学,前者更接近神学,而后者更接近哲学。但是,俄罗斯宗教哲学毕竟不是完全意义上的神学,所以,关于俄罗斯宗教哲学思想在俄罗斯东正教神学中的地位问题一直是有争议的。官方教会对宗教哲学家及其思想更是十分慎重,有人坚决不接受他们的神学思想,只承认他们是出色

的俄罗斯宗教哲学家。但是,也有人对他们在自己的宗教哲学里所表现出来的神学思想表示同情和理解。我们认为,俄罗斯宗教哲学家几乎都是神学家,因为他们研究了神学主题,甚至在哲学创造中,他们更关心信仰和神学问题。绝大多数俄罗斯宗教哲学家都写过专门的神学著作,如索洛维约夫的《神人类讲座》,叶·特鲁别茨科伊的《生命的意义》,罗赞诺夫的《我们的时代的启示录》,梅列日科夫斯基的《鲜为人知的耶稣》,别尔嘉耶夫的《论人的使命》和《神性和人性的辩证法》,尼·洛斯基的《上帝与世界之恶:神正论基础》等,都是出色的神学著作。在他们的哲学著作中,俄罗斯宗教哲学家们也都探讨了神学的主题,比如别尔嘉耶夫的几乎所有著作都专门涉及到神学问题。简言之,俄罗斯宗教哲学里包含了大量的神学思想,我们在这里所论述的就是这些神学思想。至于这些神学思想的东正教性质则是一个更为复杂的问题,我们没有过多地涉及。不过我们认为,俄罗斯宗教哲学家的神学思想是在东正教信仰的基础上产生和发展的,绝大多数俄罗斯宗教哲学家都是虔诚的东正教徒(极个别的除外),他们自觉地与天主教神学和新教神学划清界限。就他们自己来说,其神学思想的东正教性质是不容怀疑的,他们涉足神学领域的重要原因是对东正教官方神学的不满。我们在这里关心的主要是这些神学思想自身,而不是它们的归属问题。

仅就神学而言,我们可以把当代俄罗斯神学家分为三代,索洛维约夫属于第一代,在他之后的绝大多数神学家都属于第二代,至于第三代神学家,主要有凯林、什梅曼、梅延多夫等。第一代神学家索洛维约夫是一颗孤独的耀眼明星,但他预示了俄罗斯神学发展的未来,第二代神学家可谓群星荟萃,百花齐放,他们创立了俄罗斯东正教神学,第三代神学家则寥若晨星。而且,

应该指出的是,我们在这里所论及的所有神学家都已经去世,而当今俄罗斯神学界没有特别突出的神学家,这几乎是公认的事实,因此,可以说今天的俄罗斯东正教神学已出现后继无人之危机。神学教育(主要是各种神学院)在俄罗斯刚刚开始恢复,但目前还没有出现特别突出的神学思想,也没有独特的神学理论,更谈不上神学学说和学派,流亡国外的神学院的情况也十分萧条。不过,今天,俄罗斯东正教获得了转机,这意味着一个新的东正教神学时代即将到来。我们认为,今后俄罗斯东正教神学的发展会包括以下几个方面:

第一,它将系统整理和吸收 20 世纪俄罗斯东正教神学的遗产,我们在此所指的就是本书中所涉及的俄罗斯东正教神学思想。尽管当今俄罗斯神学界对待这笔遗产的态度很不一致,但毫无疑问的是,这笔遗产将成为未来俄罗斯东正教神学发展的基础。

第二,它将批判地吸收当代西方神学。当今西方(天主教和新教)神学内容十分丰富,东正教神学可以从中获得许多借鉴。与西方神学对话,这正是时代对东正教神学所提出的要求。

第三,俄罗斯东正教神学要尽力找回自我,既要保卫自己的东正教性,又要保卫自己的俄罗斯民族特性,今天的东正教不能没有俄罗斯,而今天俄罗斯社会的发展也不可能无视东正教的普遍存在。无论是吸收自己的传统遗产,还是借鉴西方的神学思想,俄罗斯东正教神学都将设法保持自己的特色,并有意识地强化这个特色。

第四,俄罗斯东正教神学将努力对时代的挑战给出自己的回答。尽管神学按其理解不应该受时代的左右,但神学也不能完全脱离时代。西方神学对时代的回应是积极的和及时的,在这方

面,西方领先于俄罗斯。但是,俄罗斯东正教神学亦有其发展潜力,它会从自己的角度,对时代说出自己的“言”、展示其民族的宗教思想特色。

总之,今天的俄罗斯东正教神学一方面面临着严峻的挑战,另一方面也面临着重要的机遇。21世纪是个多元化的时代,是机遇和挑战并存的时代,西方神学在20世纪已经充分地展示了自己,而俄罗斯东正教神学则正处于一个新的发展时期。随着东正教在俄罗斯社会发展中的重新崛起,随着其作为俄罗斯民族精神力量之作用和影响的不断扩大,俄罗斯东正教神学势必出现种种突破和创新,为整个当代基督教神学发展增添新的内容、预示新的走向。

人名索引

A

奥古斯丁	Августин блаж.	101、129、162、168、354、 402、403、458、476、528、 532.
亚伯拉罕	Аврам	284、403、438.
亚当	Адам	85、161、176、235、266、 280、282、285、298、338、 438、440、443、444、477、 480、483、510、525、545.
阿德里安	Адриан патриарх	14.
亚历山大一世	Александр I	20、28、129、131.
亚历山大二世	Александр II	70.
亚历山大三世	Александр III	71.
阿列克谢耶夫 (阿斯科尔多夫)	Алексеев (Асколдов С. А.)	195、497.
阿列克谢一世(牧首)	Алексей I Патриарх	11.

阿列克谢二世 (牧首)	Алексей II Патриарх	7.
大阿尔伯特	Альберт Великий	435.
安瑟伦	Ансельм	316.
安东尼(都主教)	Антоний	11.
阿拉科克	Алякок	525.
亚里士多德	Аристотель	108、185、336、342、354、 420.
阿法纳西耶夫	Афанасиев П.	376.
大阿法纳西	Афанасий Великий	13、374、418、431、432.
阿芬纳戈尔	Афинагор	469.

Б

巴枯宁	Бакунин М. А.	22、23.
卡尔·巴特	Барт Карл	148、403.
别林斯基	Белинский В. Г.	22、23、30、33、35、36、129、 519.
别雷	Белый А.	147.
伯麦	Бёме Я.	61、70、167、185、415、416、 532.
本格森	Бергсон А.	194、287、455.
别尔嘉耶夫	Бердяев Н. А.	21、23、25、44、53、56、81、 119—120、124、139、143、 144—192、201、214、216、 218、221、237、242、251、 259、261、329、367、374、 382、374、365、410、414、 416、449、495、499、504、

		507 - 510, 519 - 521, 528, 532, 541, 542, 549, 555.
别列斯拉夫斯基 (教主)	Береславский П.	546.
布洛克	Блок А. А.	138.
波那文都拉	Бонавентура	435.
布龙纳	Бруннер Эмиль	374, 446, 529.
布留索夫	Брюсов В. Я.	147.
布尔加科夫	Булгаков С. Н.	108, 111, 146, 189, 190, 192, 216, 251, 257, 329 -- 346, 375, 387, 410, 416, 417, 435, 456, 475, 495, 498, 500, 501 - 502, 504, 511, 515, 516 -- 520, 522, 542, 550, 554.
布尔特曼	Бультман. P	405, 428.
布宁	Бунин. П.	129.
神父布哈列夫	Бухарев А. М. (архимандрит Фердор)	

B

瓦尔拉姆	Варрлаам	16 - 17, 470.
圣大瓦西里	Василий Святый	13, 320, 346, 353, 418, 469, 473.
维尔纳茨基	Вернадский	505 - 506.
文德尔班	Виндельбанд В.	193.
圣弗拉基米尔	Владимир святой	10, 398, 533, 540.
沃龙斯基	Воронский	128.

冯特	Вундт В.	194.
维舍斯拉夫采夫	Вышеславцев Б. П.	216, 237 — 244, 374, 510, 522, 542.

Г

哈纳克	Гарнак А.	61, 371, 373.
尼·哈特曼	Гартман Н.	237.
哈特曼	Гартман Э.	67.
埃黑格尔	Гегель Г. В. Ф.	67.
赫尔岑	Герцен А. И.	22, 23, 50, 133, 409, 519.
歌德	Гете И. В.	22, 47, 129, 410, 519.
吉皮乌斯	Гиппеус Э. И.	129.
希特勒	Гитлер А.	218.
果戈理	Гоголь Н. В.	5, 26, 30, 32 — 36, 112, 118, 129, 338.
戈卢宾斯基	Голубинский Ф. А.	30.
神学家格利高里	Григорий Богослов	13, 16, 346, 374, 418, 419, 464, 469.
尼斯的格利高里	Григорий Нисский.	13, 319, 346, 354, 418, 475.

Д

丹尼列夫斯基	Данилевский Н. Я.	40, 41.
达尔文	Дарвин Ч.	127, 529.
笛卡儿	Декарт Р.	151.
第尔斯	Дильс Г.	61.
戴克里先	Диоклетиан	13.
杜勃罗留波夫	Доборолубов Н. А.	22, 23.

陀思妥耶夫斯基 Достоевский Ф. А. 5、32、36—40、43、44、57、
70、72、99、101、112、117、
121、128、129、130、139、
144、148、158、178、187、
191、195—214、239、352、
382、412.

约·邓·司各脱 Дунс Скот Иоанн 434、435.

Е

夏娃 Ева 265—268、280、438、440、
480、545.

欧几里得 Евклид 163.

叶夫洛基(都主教) Евлогий, митрополит 11、344、345.

Ж

纪德 Жид А. 148.

日尔松 Жильсон Э. А. 148.

З

芝诺 Зенон из Элеи 173.

津科夫斯基 Зеньковский В. В. 36、33、47、192、196、215、
216、226、258、330、346—
368、387、409、504、528—
533、542.

焦尔诺夫 Зернов Н. 22.

И

易卜生 Ибсен Г. 144.

伊万诺夫	Иванов Вяч. И.	147、542.
伊万诺夫(教主)	Иванов	544.
伊拉里翁(都主教)	Илариион митрополит	244、538.
伊拉里翁(修士)	Иларион	516.
伊里因	Ильин	542.
神学家约翰	Иоанн Богослов	16、75、321、335、466.
大马士革的约翰	Иоанн Дамаскин	14、15、16、419、421、457、 463、469、472、475、512.
金口约翰	Иоанн Златоуст	13、418.
约夫(牧首)	Иов Патриарх	11.
里昂的伊里涅伊	Иринея Лионский	374.

К

加尔文	Кальвин Жан	129、366.
加缪	Камю Альберт	277.
康德	Кант И.	63、102、146、193、237、 329、331、352、362、532.
卡尔萨文	Карсавин П. П.	66、244 — 250、455、498、 500、503、505、519、522、 542.
凯林(基普里安)	Керн	257、265 — 272、521、534、 555.
圣基普里安	Киприан Святой	451.
基里尔(斯拉夫文字创造者)	Кирилл	28.
基里尔(主教)	Кирилл	7.
基里尔(亚历山大的)	Кирилл Александрийский	14、419.

基里尔(耶路撒冷的)	Кирилл Иерусалимский	13, 418.
克尔凯郭尔	Киркегор С.	455.
亚历山大的克利门特	Климент Александрийский	13, 463.
柯亨	Коген Г.	238.
科兹洛夫	Козлов А. А.	193, 195.
孔达科夫	Кондаков	455.
君士坦丁大帝	Константин I Великий, Римский император	13, 354.
孔德	Конт О.	127.

Л

拉夫罗夫	Лавров П. Л.	22, 23.
老子	Лао-цзы	45.
莱布尼兹	Лейбниц Г.	195 - 197, 209 - 210, 215 - 216, 500.
达·芬奇	Леонардо да Винчи	129 - 131, 313.
列昂季耶夫	Лесонтьев К. П.	5, 33, 40 - 44, 112, 148, 178, 182, 542.
洛帕京	Лопатин Л. М.	195, 350, 497.
洛谢夫	Лосев А. Ф.	67, 91, 250 - 254, 498, 500, 500 - 519.
弗·洛斯基	Лосский В. П.	257, 345, 408, 455 - 491, 495, 502, 554.
尼·洛斯基	Лосский П. О.	67, 190, 192, 217, 228, 287, 409, 498, 500, 502, 541, 542, 555.

路德	Лютер М.	8—13、129、143.
M		
马卡里	Макарий	260.
杆梅者马克西姆	Максим Исповедник	14 — 16、240、336、369、 374、419、435、469.
马尔洛	Мальро	148.
雅各·马利坦	Маритен Жак	148.
圣母玛利亚	Мария Дева	86、141、327、433 — 439、 513、525.
玛利亚(教主)	Мария	545.
马克思	Маркс К.	146—147、218.
马塞尔	Марсель	148.
梅延多夫	Мейендорф И.	257、375、376、372 — 406、 417、490、534、555.
梅列日科夫斯基	Мережковский Д. С.	67、81、112、124、128 — 146、155 — 157、221、374、 415、499、519 — 521、528、 542、528、555.
梅福季	Мефодий	28.
明斯基	Минский Н. М.	128.
米哈伊洛夫斯基	Михайловский Н. К.	22—23、127.
彼得·莫吉拉	Петр Могила	258.
摩西	Моисей, пророк	74.
蒙田	Монтень М.	144.
墨索里尼	Муссолини Б.	129.

Н

涅斯梅洛夫	Несмелов В. И.	257 - 286, 310 - 311, 528, 548.
库萨的尼古拉	Николай Кузанский	228 - 230, 336.
尼古拉一世	Николай I	29.
尼康(牧首)	Никон Патриарх	400, 533.
尼采	Ницше Ф.	101, 185, 217, 226, 236, 382.

О

奥丽佳	Ольга	10.
奥利金	Ориген	13, 318, 412, 430 431, 529.
奥托	Отто Рудольф	373.

П

保罗(使徒)	Павел, апостол	40, 129, 239 - 241, 300, 307, 313, 356 - 358, 397, 471, 488.
帕维尔一世	Павел I	129, 131.
帕夫洛夫	Павлов	395.
格利高里·帕拉马	Григорий Палама.	14, 16 - 17, 336, 368, 369 - 370, 374, 389 - 390, 419, 422, 432, 457, 464, 469, 477.
巴拉塞尔苏斯	Парацельс	416.
帕斯卡尔	Паскаль	316, 403.

彼得(使徒)	Петр апостол	305、359、392—393.
彼得大帝	Петр I Великий	11、20—21、129—131、 451.
皮缅(牧首)	Пимен патриарх	11.
皮萨列夫	Писарев Д. И.	22—23.
柏拉图	Платон	71、72、74、101、108、240— 241、336、340、342、444、 519.
普拉东(都主教)	Платон (Левшен)	27.
普洛提诺	Плотин	251、464、467.
伪狄奥尼修斯	Псевдо-Дιονисий Ареопагит	14—15、240、254、336、 351、369、419、457、463、 464、469.
普希金	Пушкин А. С.	33—34、49、144、185、188、 218.

Р

拉季谢夫	Радищев А. И.	22.
雷利赫	Рерих Е.	545—546.
李凯尔特	Риккерт Г.	287.
罗赞诺夫	Розанов В. В.	67、81、112—128、138— 139、147、154—157、221、 374、395、415、499、519— 470、528、549、555.
罗兰	Роллан Р.	148.
鲁布廖夫	Рублёв А.	511.
鲁佩尔特	Руперт из Дойтца	434.
留利克	Рюрик	10.

С

- | | | |
|------------|-----------------------|--|
| 萨特 | Сартр Ж. П. | 382. |
| 斯瓦米·约翰(教主) | Свами И. | 545. |
| 塞万提斯 | Сервантес С. | 144. |
| 谢尔基(牧首) | Сергий патриарх | 11, 342—344. |
| 新神学家西梅翁 | Симеон Новый Богослов | 14, 16, 369, 374, 422. |
| 斯科罗帕茨基 | Скоропадский П. П. | 347. |
| 索洛维约夫 | Соловьёв В. С. | 36, 43, 44, 48, 57, 61, 61—
65, 67 — 111, 154, 165,
169, 178, 182, 190, 191,
193, 196, 198, 226, 236,
249 — 259, 311, 326, 333,
334, 338 — 341, 346, 409,
417, 494, 495, 500, 519 —
522, 539—542, 560, 555. |
| 斯宾塞 | Спенсер Г. | 127. |
| 斯佩兰斯基 | Сперанский М. М. | 500. |
| 斯宾诺莎 | Спиноза Б. | 69, 81, 84, 334. |
| 斯大林 | Сталин И. В. | 148, 252. |
| 斯捷蓬 | Степун Ф. А. | 190. |
| 斯特拉霍夫 | Страхов Н. П. | 395. |
| 斯特卢维 | Струве П. Б. | 217, 218, 410. |

Т

- | | | |
|------|--------------|---|
| 塔列耶夫 | Тарсев М. М. | 257, 286 — 311, 373, 414,
528, 550, 554. |
|------|--------------|---|

德尔图良	Тертуллиан	316、319、397.
蒂利希	Тиллих Паулъ	403.
吉洪(牧首)	Тихон патриарх	11.
托尔斯泰	Толстой Л. Н.	5、26、32、42、44—48、57、 70、96、112、113、125、128、 316、320、362.
托罗普(维萨里昂, 教主)	Тороп С. (Виссарион)	546—547.
特洛伊茨基	Троицкий М. М.	395.
叶·特鲁别茨科伊	Трубецкой Е. Н.	67、71、251、490、497— 502、511—515、542、555.
谢·特鲁别茨科伊	Трубецкой С. П.	5、60—64、71、495、498.
屠格涅夫	Тургенев	144.
丘特切夫	Тютчев	541.
У		
乔治·维连姆斯	Джордж Уильямс	454.
乌斯宾斯基	Успенский	515.
Ф		
费奥多罗夫	Федоров Н. Ф.	5、12、44、57—61、178、 182、504.
费多托夫	Федотов Г. П.	21、542.
费尔巴哈	Феербах Л.	352.
菲拉列特	Филарет (Дроздов)	5、27—30.
亚历山大的斐洛	Филон Александрийский	74.
费希特	Фихте Н. Г.	238、239、290.
福楼拜	Флюбер	144.

- | | | |
|-----------------|------------------------------------|--|
| 弗洛连斯基 | Флоренский П. А. | 11、190、251、257、286、311
— 330、333、341、373、416、
468、495、497、500、501、
502—504、515、517—522、
550. |
| 弗洛罗夫斯基 | Флоровский Г. В. | 14、19、20、42、190、216、
257、259、287、330、373、
378、408—455、457、479、
483、495、502、528、550、
554. |
| 托马斯·阿奎那 | Фома Аквинский | 168、353、354、435、462、
484、485. |
| 福季(君士坦丁堡
牧首) | Фотий, патриарх
Константинополя | 456. |
| 弗兰克 | Франк С. Л. | 67、147、190、192、193、
216、217—236、251、367、
495、498—500、503、511、
542. |
| 弗洛伊德 | Фрейд З. | 115—116、239、242、395、
522. |

X

- | | | |
|-------|---------------|-------------|
| 海德格尔 | Хайдеггер М. | 428、455. |
| 霍米雅科夫 | Хомяков А. С. | 5、44、53—56. |

Ч

- | | | |
|---------|--------------------|----------------|
| 恰达耶夫 | Чаадаев Н. Я. | 5、35、44、49—52. |
| 车尔尼雪夫斯基 | Чернышевский Н. Г. | 22—23、519. |

奇热夫斯基 Чижевский А. Л. 505.

III

德日进 Тейяр де Шарден 455.

舍勒 Шелер М. 148.

谢林 Шеллинг Ф. В. 49, 69, 158, 332, 415.

舍斯托夫 Шестов Л. П. 96, 147, 188, 237.

什梅曼 Шмеман А. 257, 331, 375 — 389, 404, 534 — 537, 551, 555.

叔本华 Шопенгауэр 69, 146.

施本格勒 Шпенглер О. 367.

Э

爱克哈特 Экхарт И. 456, 458.

爱留根纳 Эриугена 336, 354.

埃恩 Эри В. Ф. 237, 311, 448, 497.

Ю

朱里安 Юлиан Отступник 129 — 131.

荣格 Юнг Карл Густав 238, 239, 395.

查士丁尼 Юстиниан I 13, 14, 421.

名词索引

一画

- 一元论 104—105、333、510.
一切统一 70、71、81—83、95、100、102—106、165、227—229、236、247—
249、253、338、493—500.
一志论 15、460、482.
一性论 15、373、460.
一神论(一神教) 74、75、245、551.

二画

- 二元论 105—106、108、115、140、153、261、271、403、404、470、510.
二位一体 232、509.
人正论 148、168—172、328—329.
人学 172、257—264、281、285、310、347、367、368、369—375、406、476、
501、503、504、511、570—533.
人学神学 285、493.
人神 140、144、511、525.
人道主义 17、36、150、168、348、350、367.

- 人格 231.
 人格主义 148、158、168、170、195—198、215、402、406.

三画

- 上帝之母 141、433—439.
 上帝的国 22、42、52、55、135、138、162、195、202· 216、242、265、274、
 280、285、298、307、309、310、352、358、388—389、397、426、
 509、525、551.
 上帝死了 407、441.
 上帝的简单性 432.
 上帝的能 256、432、469—472、474、495.
 下凡(降生) 31、204、272—273、338、343、432、482、486.
 三位一体 7、13、47、48、75—76、83、85、109、140—145、157、162、167、
 170、199、200、203、204、207、246—249、272、277、315—327、
 334、341、343、365、370、371、406—407、431、436、457、460、
 466—490、500、526、531、540.
 千禧年 99.
 个体化原则 361.
 与上帝结合 17、105、13、175、433、434、435、459—466、469—472、480、
 487—489、497、544.
 乡土主义 40、121.

四画

- 太一 464、468.
 元逻辑的存在 198、200.
 元逻辑的统一 236.
 历史上的基督教 38、48、71、76、124—126、132—145、149—157、162
 163、173—176、179、180、186、191、247、288、311、

365、367、373、528.

- 历史主义 425、446.
 历史时间 180--182.
 历史评断方法 394.
 历史神学 446、454.
 不可认识之物 不可知论 52、465.
 内在论 191.
 心的哲学 415.
 化身 31、85、86、104、122、172、204、241、242、270—283、338、343—344、
 423、427、432、433—439、447、466—468、479—483、466、501、531、
 544、547.
 分有 475.
 比较神学 523—527.
 天主教神学 9、12、14、19、21、401、402、412、450、472、483—484、550、
 553—555.
 天堂 15、23、38、46、119、121、130、139、182—192、265、267、269—270、
 280、282、308、449、525、544.
 无污染怀孕 439、458.
 无神论 21—26、39、52、69、112、150、152、184、193、265、287、330、332、
 346、506、541、543.
 乌托邦 23、71、100、102、312、352—353、416.
 反赞名派 516—519.
 为了基督的癫狂(圣愚) 301.
 勿以暴力抗恶 46、50.
 见证 32、166—167、171、386、390—391、393、419、421、424—425、430、
 457、486、496.

五画

东方神秘主义 166.

- 东正教文化 18、32—36、511.
- 东正教神学 9、12、15—16、18、21、29—30、53、68、69、101、259、286、311、330、334、346、368372、375、376—386、401—407、414、418、420、423、446、452、454、460、468—469、471、474、484、484、491、493、500、503、512、516、529、543、549、557.
- 永无谬误 223、366、524—525.
- 圣传 366、383、391、392、395、401、403、528、537、551、554.
- 圣经人学 529.
- 圣经神学 380、537.
- 圣经解释学 422—428.
- 圣灵论 403、468、483—486.
- 圣灵的王国 140—144、150、156、162.
- 圣像破坏运动 15、460、511、518.
- 礼拜学 369、387、534—537.
- 礼拜神学 369、374、375—380、387、532、538.
- 末世论 72、95—101、138、143、150、178—182、191—192、335、388、418、427、428、445—450、454、493、499、506、526、538、541、542.
- 世界末日 43、61、138、144、179、182、545、547.
- 世界灵魂 87—91、110、339、467、501、505、521.
- 世俗化 35、76、94、101、145、151—154、155、176、178、219、220、263、329、348—354、356—357、362、364、367—368、384—385、387—394、401、404—405、445、497—498、550.
- 本体论 166、204、216、218、234、241、242、283、316—318、321、340、484、498、503.
- 对话 23、72、89、96、179、244、300、393—394、426、490、528、556.
- “生” 431、470、483—484.
- 生存时间 180—183.

- 生命哲学 287--288、311.
 生命的价值 104.
 生命的意义 74、76、103-104、111、218-221、260、294-299、307、555.
 生物圈 506.
 主体 63-64、74、83-84、87、93、132、165、167、169、179、189、206、311、
 315-316、317、333、339、341、343、361、479、532.
 主观价值 207.
 旧礼仪派(分裂派) 401-404、450-451、534.
 旧约亚当 285、509.

六画

- 自由主义 52、239、527、541.
 自由的通灵术 79、93.
 自由的神智学 79、80、81、93.
 自由的神权政治 79、93.
 自由的悲剧 161-163、532.
 自然法 351.
 自然主义 100、165、170、181、427.
 自然启示 73.
 自然宗教 73、74、86、120、279、290、394.
 创世论 505.
 创造 68-79、83-84、91、93、105、108-109、155-157、159、164-192、
 199、200-212、239-242、269-270、272-274、278、282、294-
 295、306、321-323、333、371-372、375、403、429-433、435、438、
 446、449、454、469、476、480、483、511、521、529.
 创造的启示 156.
 托马斯主义 169、355、529.
 价值自身 206-207、212.

- 价值论 207.
- 先知 32、33、35、94、129、157、192、224、231、281、334、384、386.
- 先验论 63、237、332、339、356、532.
- 存在 36—37、39、65、80、82、84、85—87、103、107—109、152、158—167、177、194、198、200、205、219、223、243、261—264、268—269、295、316、320、322、337、342、349、352、357、361、374、403、429—431、471—475、480、502、516.
- 存在的绝对完满 516、517、212、213.
- 存在主义 169、261、311、351、420、421、428、445、450、454、458、465、506.
- 存在者 65、80、82—83、321.
- 因信称义 356.
- 共同事业 57、58、61、504.
- 西方派 52、55、72、538.
- 同质 203、204、319、407、431、436、437、461、467、483、530、531.
- 肉体 59、93、115、120、130、135、137—141、144、154、156、169、214、239、297、300—301、303、305—307、324、373、374、395、397、416、442—443、444、477、479、484、521、531.
- 肉体的圣化 136.
- 有机体 55—56、87、89—91、197、198、305、413、450.
- 权威 9、38、44、55—57、155、162、223—225、364、381—383、392、393—395、407、526—527.
- 合一 203、246、316、442、497.
- 合一运动 367、386、387、409、450—451、454.
- 宇宙论 57、101、166、251、339、351、367、518、503、507.
- 宇宙时间 180—182.
- 多元化 384、557.
- 传统 5、9、13、14—17、100、168、215、247、330—346、356、358、369、372

- 374、378、381、384—385、388、390、391、393、399—402、405、
389、414—422、433、451、453、457—458、490、502、509、517、532、
534、535、548—550.
- 忏悔 279、298—300、344、367、395、487.
- 地狱 130、174、183—189、192、321—324、442、449—450、469、481、525、
544、545.
- 至善(最高的善) 47—48.

七画

- 灵知 154、176.
- 灵魂转世 214—216.
- 形而上学 61、63、103、112、114、116、122、140、149、168、172、195、197、
215、216、217、218、241、245、260、265、317、339、342、358、
501、510、529、531、538、539.
- 形式的自由 211.
- 形象和样式 85、87、171、172、184、231、241、249、264、270、337、351、
370、405、458、476—479.
- 进化论 262、349、350、529.
- 启蒙运动 20、94、391、445.
- 启示 16、61、72—75、93、102、110、122、132、141—145、153—154、156、
161—163、173、181、182、188、200、223、226、229、237、239、260、
262、265、266、285、293、295、297、299、302、304、329、355、357、
423、427、439、461、464、465、468、471、476、487、488、507、529、
546.
- 否定主义 19、462 465、469、490.
- 否定的宗教 74.
- 否定的启示 74.
- 否定神学 15、166、199、200、230、336、337、369、407、454、457、458、461

- 465、468、494.
- 否定的一切统一 495.
- “来自” 319、467、485、487、524.
- 极端主义 19、499.
- 泛无神论 498.
- 泛性论 115.
- 泛神论 84、118、245—246、497.
- 位格 108、109、141、162、199、203、204、272、278、315、318、320、326、
327、341、343、345、407、433、466—472、476、478—479、483—
490、502—503、505.
- 位格化 345、502.
- 我是我所是 42.
- 纯哲学 192、216、227、237、326、353—355.
- 完整知识 71、78—82、86、89、91、93、95、112、498—499.
- 改革神学 550.
- 马利亚论 433—438.
- 里比多 116、240.
- 护教学 348、358、362.
- 还原论 240、387.

八画

- 宗教大法官 37、38、100、112、121、352.
- 宗教性 18—26、52、76、129、220、248、353、506、541.
- 宗教体验 68、178、326、225、313、314、316、336、352、412.
- 宗教改革 8、364、411、403.
- 宗教神学 5、21、26、40、68、72、77、127、331、416、549.
- 宗教神秘主义 497.
- 宗教哲学 21、67—70、73、88、102、112、117、131、146—147、166、190、

- 192、216—218、237—238、244、250、252、254—255、257、
259、312、330、336、373、411、415、416、495、495、497—500、
504、507、521、528、542、554—555.
- 现实化 383、387、535.
- 现实主义 151、196、231、252、333.
- 现实存在 151、196、198、260.
- 现代化 383、387、544.
- 经验主义 80、261、334、361.
- 经院哲学 21、55、151、174、250、311、497.
- 经院神学 380、385.
- 实体 82、108、110、151、169、195—216、317、321、327.
- 实体活动者 195—216.
- 实证主义 20、23、29、70、76、94、111、119、127、134、152、245—246、262、
349、350、517.
- 单子论 195—197、500.
- 规范 12、288、301、339、340、417、515.
- 质料 108、201.
- 物质的自由 211.
- 使徒的教会 247、404、420.
- 直觉主义 194、206、200、334、500.
- 直觉神学 465.
- 直接启示 73.
- 参与 59、91、107、110、163、170、175、176、203、204、208、214、220、230、
236、272、274、279、294、298、301、306、317、322、326、341、426、
433、438、444、469、472、476、497、502、504、510、511、525.
- 肯定神学 199—200、463、464.
- 肯定的一切统一 495.
- 性的神学意义 114.

- 性的极化 521.
 性爱的升华 240.
 性格 208、323、478.
 帕拉马学(帕拉马主义) 17、369、494.
 法沃尔(他伯)之光 471.
 法律的宗教 74.
 非暴力 46、48.
 非神化 440.
 非理性的自由 160、161、163.
 “和子”句 247、467、485、486、491、524.
 和解 31、275、280、293、316、356、509.
 欧亚主义 244、411.

九画

- 思辨哲学 193.
 思辨神学 490.
 信经 25、55、365、373、383、446、472、481、484、498、524.
 神人 63、85—88、101、105、130、140、144、148、178、182、186、187、204、
 230、231、232、236、285、286、289、371、437、443、488、499、507—
 511、504、521、525、526、530.
 神人类 70、71、81、85—90、93、101、187、284、335、498、499、504、506、
 507—511、519、555.
 神人的有机体 55.
 神子 189、284、437.
 神化 16、17、120、139、142、144、155、160、165—178、187、204、231、242、
 249、273、281、283、284、320、326—327、328、344、331—375、405、
 422、432—433、435、446、457、461—462、463、464、472、479、487、
 504、520、531、551.

- 神正论 105、106、158、161、195、208、211—215、236、207、205、329、556.
- 神中心论 329.
- 神的儿子的名分 289、306.
- 神的名 14、515—519.
- 神的原则 73、86—88、90、500、513.
- 神的虚无 336.
- 神权政治 71、79、91—96、100、101、161、311、507、540.
- 神圣 119、122、139、225、320、325、357.
- 神话学 254、518.
- 神智学 30、79—81、93、216.
- 神秘 78、79、91、92、166、369、490、491.
- 神秘主义 16、19、20、61、70、80、89、122、127、154、158、166、174、216、
237、239、241、242、243、325—326、337、369、414—416、462
—463、468、489、498、502、503、544、546.
- 神秘体验 80、173、174、216、471、516、517.
- 神秘神学 14、15、456、457、458—462、463、465、491.
- 神魂颠倒 178、188、199、463 464.
- 拜占庭主义 20—21、40—44、414、418、422.
- 拜占庭神学 12、19、390、408、422、432、456、494、534.
- 荣耀 275、282、290、293—299、301—302、308、404、435、446、484.
- 绝对 81、84、89—90、105—106、165、190、193、199—200、216、221、226、
227—229、240—244、246、248、253、262—263、357、502、522.
- 绝对意识 103、104.
- 绝对价值 198、203、205—208、212、351—372、501.
- 绝对存在者 81—85、89、90、190.
- 绝对原则 72—74、78、81、105、220、299、349.
- 派生价值 205、206、212.
- 拯救 42、43、60、86、97、120、131、134、139、141、145、163、171—179、

204、215、233—236、271、272、276、277、279、282、285、289、290、
307、309、322—324、338、343—344、384、402—404、323—325、
404、406、428、434、436、438、439、442、444、448—451、482、491、
518、521、518、521、524、544、545、548.

修行(功绩) 177、326、433、444、516.

信仰法 536.

客体化 149、164、165、167、180—186、318、473.

客观价值 206.

复活 45、47、48、58—60、100、123、129、132、137—140、143、182、205、
271、278、279—286、307—309、338、358、360—362、406、407、
409、412、427、439—445、483、485、488、490、505、531、545.

复活的基督教 59—60.

诱惑 37—39、88、93—94、107、150、152、153、187、267、276、286、288、
299—301、307、328、331、344、351、412、415、457、482.

查尔西顿会议 421、483、506、530.

十画

教义问答 45.

教义神学 45、260、287、380、410、456、457、537.

教父的教会 420.

教父哲学 13.

教父神学 13、14、311、368、385、408、408、420、422、433、456、458、462—
463、465、468、489、499.

教父学 370、374、389、410、418—419、453、493、554.

教会论 363、367、381、450—454、487—489、495.

教会的人 531.

教会合一 366、386—387、401、410、450—454、496.

教皇制 56、150、161、162、391.

- 教权 11、151.
- 教牧神学 368.
- 莫斯科——第三罗马 538.
- 哲学家的上帝 228、403、486.
- 浪漫主义 20、34、338.
- 虔敬主义 65.
- 诺斯替 70、84、108、176、312、343、415、417、461、503、545.
- 悖论 39、148、168、181、232、239、439、447、449、450、467、474、551.
- 恩赐(恩典) 16、51、107、162、203、207、214、223、234、240、242、244、
249、271、286、312、347、355、365、382、402—404、406、
428、432—433、437—438、444、445、461、469、472、473、
489、500、510、525、526、532、538.
- 爱的福音 301.
- 爱的神学意义 100、233、519—523.
- 敌基督 96、99、100、128—133、140、141、185、182、510.
- 获得性存在 517.
- 索菲亚 63、70、87、88—91、101、108—111、191、198、319、326—330、
337、339—345、412、417、456457、490、500—506、521.
- 索菲亚学 417、501、503、504、505.
- 通灵论 20、70、417.
- 原罪 130、139、158、173、176、182、188、235、265—273、273、275、355、
358、364、428、432—435、438、440、477、479—480、522、525、526、
530、531—533、545.
- 原初价值 205.
- 拿撒勒的耶稣 132.
- 积极的基督教 57、59—60.

十一画

救世主义 19、541.

- 救赎的启示 155.
 基督中心论 357、406.
 基督论 13、16、329、406、436、454、479—484.
 基督的身体 55、135、327、351、387、397、406、489、501.
 基督的祷告 16.
 基督教柏拉图主义 496.
 基督教哲学 151、287—290、310—311、348、353—358、367.
 基要主义 380、393.
 梵蒂冈第二届会议 392、401.
 恐惧 38、42、43、126、173、182、186、231、232、268、440.
 虚己 235、482.
 虚无主义 23、24、69、217、317、332、541.
 逻各斯(道,言) 61、62、83、90、205、249、320、339、343、361、370、374、
 431、435—436、461、465、551、557.
 第二次来临 37、183、415、427、447、448、547.
 第三约 143、144、415、487、546.
 第三王国 156、548.
 祷告法 535.
 理念世界 74、86、108—110、243、342、370、503.
 理性化 81、234、320、360、485、475.
 理性主义 17、47、61、80、94、150、168、200、224、232、237、316、317、330、
 333、356、361、366、415、458、497、527.
 理性的自由 160、163.
 理想存在 196—198.
 理想的人类 63、79、87、88、90、339、509.
 理性的改变 361.
 唯灵论 70.
 唯美主义 33—33、42.

偶像崇拜 15、219—221.

深渊 153、163、201、337、338.

十二画

惩罚 42、97、183—184、269、271、276、280、322、324、441、525.

道成肉身 439、465、510.

超凡脱俗 369、373.

象征主义 20、127、251、329、519、536.

普世主义 19、453、541.

普遍复活 278.

道德神学 239、285、286.

悲观主义 41、43、74、418.

斯拉夫主义 40、41、451.

斯拉夫派 35、36、41、55、60、62、66、72、237、248、333、363、495、498、538.

喀巴拉 70、336、503.

等级人格主义 195—198.

最后一约 543、544、555.

最后审判 60、183、323、324、448、449、490.

十三画

跟着教父走 419、421.

新神学 289.

新宗教 24、25、112、135、137、139、142、144、373、405、543.

新亚当(新约亚当) 176、177、282、284、298、438.

新夏娃 438.

新教神学 9、12、19、21、81、402、404、413、425、494、529、551、553、555.

新宗教意识 81、127、132、137—140、144、145、147、148、153、154、173、

- 217、320、329、526.
- 新宗教运动 133、415、552.
- 新教父综合 17、408、410、418—422、453、458、554.
- 新柏拉图主义 496.
- 新基督教意识 81、126、132、137—140、144、145、147、148、153、154、
173、217、321、330、547.
- 禁欲主义 41、42、58、74、75、113、130、172、173、174、179、221、240、241、
313、350、372—376、415、461、478、487、503、504、516—517、
521、528、531、541.
- 意志自由 108、159、194、300、234、235、449.
- 解释学 405、423—425.
- 智慧圈 507.
- 想象 241、305.

十四画

- 精神生命 205、272、293—302、307—311、353、361.
- 静修主义 16、462、522.
- 聚和性 55—57、62、63、65、203、236、248、381、390、412、450、451、494—
496、506、504、519、530、531.
- 聚和性的认识 64.
- 聚和性意识 62、64.
- 鲜为人知的耶稣 129、132、555.

十五画

- 潜意识 115、116、168、240、241、242.

十六画

- 辩证法 91、149、238、242、243、246、250、251、252、454、473、547.
赞名派 516—519.

主要参考文献

综合书目

弗洛罗夫斯基(Флоровский Г. В.):《俄罗斯神学之路》(巴黎 1937 年第一版), (Пути русского богословия. Париж, 1937, Вильнюс, 1991)

格卢博科夫斯基(Глубоковский Н. Н.):《俄罗斯神学科学的历史发展和最新状态》, 华沙 1928 年第一版(Русская богословская наука: всё историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928, Издательство свято-владимирского братства, 1992)

修道院院长英诺肯季(帕夫洛夫, Игумен Иннокентий/Павлов/):《俄罗斯神学思想的历史引论》(Введение в историю русской богословской мысли. Москва, 1995)

大马士革的圣约翰(Св. Иоанн Дамаскин):《东正教信仰的精确表述》(Точное изложение православной веры. Москва, 1998)

修士大司祭阿利皮(卡斯塔利斯基—博罗兹金, Архимандрит Алипий/Кастальский Бороздин/), 修士大司祭伊赛亚(别洛夫, Архимандрит Исая/Белов/):《教义神学讲义》(Догматическое богословие(курс лекций). Свято-троицкая сергиева лавра, 1997)

大司祭利韦里·沃罗诺夫(Протоиерей Ливерий Воронов):《教义神学》(Догматическое богословие. Москва, 1994)

扬纳斯 (Христос Янарас):《教会的信仰:东正教神学引论》(Вера Церкви: введение в православное богословие. Москва, 1992)

大神父米哈伊尔·波马赞斯基 (Протопресвитер Михаил Помазанский):《东正教教义神学》(Православное догматическое богословие. Новосибирск, 1993)

津科夫斯基 (Зенковский В. В.):《俄罗斯哲学史》,两卷 4 册 (История русской философии. Париж, 1948, Ленинград, 1991)

尼·洛斯基 (Лосский Н. О.):《俄罗斯哲学史》(История русской философии. Москва, 1991)

列维茨基 (Левитский С. А.):《俄罗斯哲学史概论》(Очерки по истории русской философии. Москва, 1996)

焦尔诺夫 (Зернов Н. М.):《二十世纪俄罗斯的宗教复兴》(Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991)

大司祭什梅曼 (Порт. Александр Шмеман):《东正教历史之路》(Исторический путь православия. Москва, 1993)

大司祭福马·霍普科 (Порт. Фома Хопко):《东正教基础》(Основы православия. Минск, 1991)

《别尔嘉耶夫著作选集》,第三卷,巴黎 1989 年俄文版,《俄罗斯宗教思想类型》(Собрание сочинений. Том 3, Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989)

谢尔比年科 (Сербиенко В. В.):《俄罗斯宗教形而上学(20 世纪)》(Русская религиозная метафизика(XX век). Москва, 1996)

《俄罗斯哲学原著选集:十九世纪末—二十世纪初》(Русская философия: Конец XIX — начало XX. Антология. Санкт-Петербург, 1993)

霍卢日 (Хоружий С. С.):《停顿之后:俄罗斯哲学之路》(После перерыва. Пути русской философии. Санкт-Петербург, 1994)

米柳科夫 (Милюков П. Н.):《俄罗斯文化历史概论》,三卷 4 册 (Очерки по истории русской культуры. В трех томах Москва, 1995)

古雷加 (Гулыга А.):《俄罗斯理念及其创造者》(Русская идея и ее творцы. Москва, 1995)

马斯林 (М. А. Маслин)编:《十月革命后流亡国外的俄罗斯哲学家论俄罗斯哲学文化》(О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва, 1990)

马斯林主编:《俄罗斯哲学词典》(Русская философия. Словарь. Москва, 1996)

《东正教神学百科词典》,两卷本,1992年影印版(原版出版时间不详)(Полный православный богословский энциклопедический словарь.)

卓新平:《当代西方天主教神学》,上海三联书店1998年版

卓新平:《当代西方新教神学》,上海三联书店1998年版

第一章

奥古茨基 (Огицкий Д. П.), 马克西姆·科兹洛夫神父 (Священник Максим Коллов):《东正教和西方基督教》(Православие и западное христианство. Москва, 1999)

诺索夫 (Носов С.)《教皇制及其与东正教的斗争》(Папство и его борьба с православием. Москва, 1993)

布尔加科夫:《东正教:东正教会学说概论》(Булгаков С. Н., Православие: очерки учения православной церкви. Киев, 1991)

安德列耶夫 (Андреев И. М.):《十九世纪俄罗斯作家》(Русские писатели X - IX века. Москва, 1999)

津科夫斯基:《俄罗斯思想家和欧洲》(Русские мыслители и Европа. Москва, 1997)

弗洛罗夫斯基:《俄罗斯思想的过去》(Из прошлого русской мысли. Москва, 1998)

《四世纪的东方教父》(Восточные отцы IV века. Париж, 1991)

《五-八世纪的东方教父》(Восточные отцы V - VIII века. Париж, 1933)

《布哈列夫：神学家、政论家和批评家》（Бухарев: богослов, публицист, критик. Москва, 1991）

果戈理（Гоголь Н. В.）：《精神散文》，包括《与友人书信选》、《作家的自由》和《关于神圣礼拜的思考》（Духовная проза. Выбранные места из переписки с друзьями. Авторская исповедь. Размышления о Божественной литургии. Москва, 1992）

陀思妥耶夫斯基（Достоевский Ф. М.）：《作家日记选》（Дневник писателя. Избранные страницы. Москва, 1989）

劳特（Раннхард Лаут）：《陀思妥耶夫斯基哲学：系统表达》（Философия Достоевского; в систематическом изложении. Москва, 1996）

圣尤斯廷（波波维奇，Прп. Иустин/Попович/）：《陀思妥耶夫斯基论欧洲和斯拉夫民族》（Достоевский о Европе и славянстве. Санкт-Петербург, 1998）

列昂季耶夫（Леонтьев К. Н.）：

《列昂季耶夫选集》（Избранное. Москва, 1993）

《列昂季耶夫文章选集》（Избранные статьи. Москва, 1992）

《孤独人的札记》（Записки отшельника, Москва, 1992）

《列昂季耶夫：赞成与反对》，两卷本（К. Н. Леонтьев: pro et contra. В 2 книгах. Санкт-Петербург, 1995）

托尔斯泰（Толстой Л. Н.）：《生命之路》（Путь жизни. Москва, 1993）

斯特里热夫（Сорижёв А. Н.）编：《列夫：托尔斯泰的精神悲剧》（Духовная трагедия Льва Толстого. Москва, 1995）

恰达耶夫：《恰达耶夫全集和书信选》，两卷本（Чаадаев П. Я., Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 томах. Москва, 1991）

叶尔米切夫（Ермичев А. А.）等主编：《恰达耶夫：赞成与反对》（Петр Чаадаев: pro et contra. Санкт-Петербург, 1998）

霍米雅科夫（Хомяков А. С.）：《霍米雅科夫选集》，两卷本（Сочинения в двух томах. Москва, 1994）

谢苗诺娃 (Семенова С. Г.): 《尼古拉·费奥多洛夫: 生命的创造》
(Николай Федоров: творчество жизни. Москва, 1990)

特鲁别茨科伊 (Трубецкой С. Н.): 《谢尔盖·特鲁别茨科伊选集》
(Сочинения. Москва, 1994)

莫丘利斯基 (Мочульский К. В.): 《果戈理, 索洛维约夫, 陀思妥耶夫斯基》
(Гоголь, Соловьев Достоевский. Москва, 1995)

杜纳耶夫 (Дунаев М. М.) 《东正教与俄罗斯文学》(Православие и
русская литература. тт. I — IV Москва, 1996—1998)

第二章

万丘科夫 (Ванчугов В. В.): 《“独立的俄罗斯”哲学史概论》(Очерк
истории философии “самобытно-русской”. Москва, 1994)

扎马列耶夫 (Замалеев А. Ф.): 《俄罗斯哲学史讲义》(Курс истории
русской философии. Москва, 1996)

舍斯塔科夫 (Шестаков В. П.): 《世末论与乌托邦: 俄罗斯哲学和文化
概论》(Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры.
Москва, 1995)

索洛维约夫 (Соловьев В. С.):

《索洛维约夫选集》, 两卷本 (Сочинения в двух томах. Москва, 1989)
第一卷: 《哲学政论》(Философская публицистика); 第二卷: 《神人类讲
座》(Чтения о Богочеловечестве)

《索洛维约夫选集》, 两卷本 (Сочинения в двух томах. Москва, 1990)
第一卷: 《善的证明》、《抽象原则批评》、《理论哲学》(Оправдание добра:
Нравственная философия. Критика отвлеченных начал. Теоретическая
философия); 第二卷: 《西方哲学的危机》、《完整知识的哲学基础》、《纪念
陀思妥耶夫斯基的三次讲话》、《爱的意义》、《关于战争、进步和历史的终结
的三次讲话》(Кризис западной философии. Философские начала цельного
знания. Три речи в память Достоевского. Смысл любви. Три разговора о

войне, прогрессе и конце всемирной истории)

《俄罗斯和普世教会》(Россия и вселенская церковь. Москва, 1911)

洛谢夫(Лосев А.)《索洛维约夫及其时代》(Владимир Соловьев и его время. Москва, 1990)

叶·特鲁别茨科伊:《生命的意义》(Евгений Трубецкой, Смысл жизни. См.《Смысл жизни, Антология》, Москва, 1994)

罗赞诺夫(Розанов В. В.):

文集《孤独》(包括《孤独》、《落叶集》、《我们的时代的启示录》(Уединенное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени. Москва, 1990)

《在不清楚的和问题重重的世界里》(В мире неясного и перешоного. Москва, 1995)

《宗教与文化》、《俄罗斯教会》、《基督教形而上学:阴郁的面孔,月亮下的人们》(Религия и культура. Русская церковь. Метафизика христианства: Темный лик, Люди лунного цвета. В двух томах. Москва, 1990)

梅列日科夫斯基(Мережковский Л. С.):

《病态的俄罗斯》(包括《未来的卑鄙小人》和《病态的俄罗斯》)(Грядущий хам. Больная Россия. Ленинград, 1991)

《鲜为人知的耶稣》(Исус неизвестий Москва, 1996)《改革者:路德、加尔文、帕斯卡尔》(Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Томск. 1999)

《大西洲岛—欧洲:西方的秘密》(Атлантида-Европа: тайна запада. Москва, 1992)

别尔嘉耶夫(Бердяев Н. А.):著作选集,莫斯科1989年俄文版,包括《自由的哲学》和《创造的意义》(Сочинения, философия свободы, смысловорчества, Москва, 1989)《自我认识》(Самопознание. Москва, 1990)

著作选集,莫斯科1993年俄文版,包括《论人的使命》和《神性与人性存在的辩证法》(Сочинения. О назначении человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Москва, 1993)

著作选集,莫斯科1994年俄文版,包括《自由精神的哲学》、《我与客体世界》、《人在当代世界中的命运》和《精神与现实》(Сочинения. Философия свободного духа. Я и мир объектов. Судьба человека в современном мире. Дух и реальность. Москва, 1994)

著作选集,莫斯科1995年俄文版,包括《论人的奴役与自由》、《末世论形而上学论》和《圣灵的王国与恺撒的王国》(Сочинения. О рабстве и свободе человека. Опыт эсхатологической метафизики. Царство Духа и царство Кесаря. Москва, 1995)

两卷本文集,莫斯科1994年俄文版,包括《拯救与创造》、《新的中世纪》和《陀思妥耶夫斯基的世界观》等(Двухтомные сочинения. Спасение и творчество. Новое средневековье. Мирозерцание Достоевского, и др. Москва, 1994)

著作选集,圣彼得堡1996年俄文版,包括《真理与启示》和《在新时代的门槛上》(Сочинения. Истина и откровение. На пороге новой эпохи. Санкт-Петербург, 1996)

著作选集,莫斯科1997年俄文版,包括《俄罗斯理念》和《俄罗斯的命运》(Сочинения. Русская идея, Судьба России, Москва, 1997)

《新宗教意识和社会性》(文集, Новое религиозное сознание и общественность. Москва, 1997)

《别尔嘉耶夫:赞成与反对》(Н. А. Бердяев; pro et contra. Книга I. Санкт-Петербург, 1994)

尼·洛斯基(Лосский Н. О.);

著作选集,莫斯科1991年俄文版,包括《论证直觉主义》、《世界是有机整体》和《意志自由》(Сочинения. Обоснование интуитивизма. Мир как органическое целое. Москва, 1991)

《绝对之善的条件》(Условия абсолютного добра. Москва, 1991)

《回忆录》(Воспоминания. Санкт-Петербург, 1994)

著作选集,莫斯科1994年俄文版,包括《陀思妥耶夫斯基及其基督教

世界观》、《价值与存在》和《上帝与世界之恶》(Сочинение. Достоевский и его христианское миропонимание. Ценность и бытие. Бог и мировое зло. Москва, 1994)

著作选集,莫斯科 1995 年俄文版,包括《世界观类型》、《感性的、理智的和神秘的直觉》和《理想的现实主义》(Сочинения. Типы мировоззрений. Чувственная, интеллектуальная интуиция. Идеал-реализм. Москва, 1995)

《世界是美的实现》(Мир как осуществление красоты. Москва, 1998)

弗兰克(Франк С. Л.);

著作选集,莫斯科 1990 年俄文版,包括《偶像的毁灭》和《不可认识之物》等(Сочинения. Крушение кумиров. Непостижимое. Москва, 1990)

著作选集,莫斯科 1992 年俄文版,包括《社会的精神基础》、《生命的意义》、《上帝和我们同在》、《黑暗中的光》和《俄罗斯的世界观》(Сочинения. Духовные основы общества. Смысл жизни. С нами Бог. Свет в тьме. Русское мировоззрение. Москва, 1992)

著作选集,圣彼得堡 1995 年俄文版,包括《知识的对象》和《人的心灵》(Сочинения. Предмет знания. Душа человека. Санкт-Петербург, 1995)

著作选集,圣彼得堡 1996 年俄文版,包括《哲学与生活》、《俄罗斯世界观的实质和主题》和《十九世纪》等(Сочинение. Философия и жизнь. Сущность и ведущие мотивы русского мировоззрения. X IX век. Санкт-Петербург, 1996)

《现实与人》(Реальность и человек. Санкт-Петербург, 1997)

卡尔萨文:(Карсавин. Л.)

《宗教哲学著作选》,包括《论个性》和《关于死亡的史诗》(Религиознофилософские сочинения. Том 1. О Личности. Поэма о смерти. Москва, 1992)

《历史哲学》(Философия истории. Санкт-Петербург, 1993)

著作选,莫斯科 1993 年俄文版(Сочинения. Москва, 1993)

《小型文集》(Малые сочинения. Санкт-Петербург, 1994)

维舍斯拉夫采夫 (Вышеславцев В. И.):

著作选集, 莫斯科 1994 年俄文版, 包括《圣化的性爱伦理学》和《俄罗斯哲学中的永恒的东西》(Этика преображенного Эроса, Вечное в русской философии. Москва, 1994)

洛谢夫 (Лосев А. Ф.):

著作选集, 莫斯科 1990 年俄文版, 包括《名的哲学》、《音乐是逻辑的对象》和《神话的辩证法》(Сочинения. Философия имени. Музыка как предмет логики. Москва, 1990)

《俄罗斯哲学历史概论》(Введенский А. И., Лосев А. Ф., Гадлов Э. Л. Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. Урал, 1991)

伊里因 (Ильин И. А.): 《宗教体验公理》(Аксиомы религиозного опыта. Москва, 1993)

戈尔布诺夫 (Горбунов В. В.): 《俄罗斯宗教哲学中的聚和性思想》(Идея соборности в русской религиозной философии. Москва, 1994)

科罗利科夫 (Корольков А. А.): 《俄罗斯精神哲学》(Русская духовная философия. Санкт-Петербург, 1998)

第三章

涅斯梅洛夫 (Несмлов В. И.) 《关于人的科学》(Наука о человеке. В двух томах. В книге "Русская религиозная антропология." Москва, 1997)

塔列耶夫 (Тареев М.): 《生命的目的和意义》(Цель и смысл жизни. В книге "Смысл жизни", Москва, 1994)

弗洛连斯基 (Флоренский П. А.):

著作选集, 两卷本, 第一卷《真理的柱石与确证》, 莫斯科 1914 年俄文版, 1990 年影印版 (Столп и утверждение истины. Москва, 1914, 1990); 第二卷《思想的分水岭》(У водоразделов мысли. Москва, 1990)

《圣像壁》(Иконостас. Москва, 1994)

《弗洛连斯基: 赞成与反对》(Флоренский: pro et contra. Санкт-

Петербург, 1996)

布尔加科夫 (Булгаков С. Н.)

著作选集, 两卷本, 莫斯科 1993 年俄文版, 包括《经济哲学》和《哲学的悲剧: 哲学与教义》等 (Сочинения. Философия хозяйства. Трагедия философии. Москва, 1993)

《关于福音书中的奇迹》(О чудесах Евангельских. Москва, 1994)

《不灭的光》(Свет невечерний. Москва, 1994)

《静静的思索》(Тихие думы. Москва, 1996)

津科夫斯基 (Зенковский В. В.);

著作选集, 莫斯科 1996 年俄文版, 包括《基督教哲学基础》和《护教学》(Основы христианской философии. Аподегетика. Москва, 1996)

《东正教人学的原则》(Принципы православной антропологии. В книге. "Русская религиозная антропология." Москва, 1997)

凯林 (Керн):

《圣格利高里·帕拉马的人学》(Антропология св. Григория Паламы. Москва, 1996)

《礼拜学: 圣歌学和节日学》(Литургика: Гимнография и эортология. Москва, 1999)

《礼拜神学讲义》(Курс лекций по литургическому богословию. Москва, 1999)

什梅曼 (Шмеман А.);

《圣餐礼》(Евхаристия. Таинство Царства. Москва, 1992)

《用水和圣灵: 论洗礼》(Водю и Духом: О таинстве крещения. Москва, 1993)

《星期天谈话》(Воскресные беседы. Москва, 1993)

《礼拜神学引论》(Введение в литургическое богословие. Москва, 1996)

文集《教会、世界、使命》(Церковь Мир. Миссия. Москва, 1996)

梅延多夫 (Мейендорф И.):

文集《东正教与当代世界》(Православие и современный мир, Минск, 1995)

文集《当代世界中的东正教》(Православие в современном мире. Москва, 1997)

弗洛罗夫斯基(Флоровский Г. В.):

文集《教义与历史》(Догмат и история. Москва, 1998)

拉斯舍瓦洛夫主编:《弗洛罗夫斯基:神职人员、神学家和哲学家》(Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Перевод с английского. Москва, 1995)

弗·洛斯基(Лосский В. Н.):

著作选集,莫斯科1991年俄文版,包括《东方教会神秘神学概论》和《教义神学》(Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. Москва, 1991)

《见神》(Боговидение. Москва, 1995)

《按照神的形象和样式》(По образу и подобию. Москва, 1995)

文集,莫斯科1996年俄文版,《关于索菲亚的争论》等(Спор о софии. Статьи разных лет. Москва, 1996)

阿列克谢·尼科林神父(Священник Алексей Николин):《教会与国家》(Церковь и государство. Москва, 1997)

大主教伊拉里翁(特洛伊茨基, Архиепископ Иларион/Троицкий/):《教会是爱的联盟》(Церковь как союз Любви. Москва, 1998)

修士大司祭基普里安(Архимандрит Киприан):《教父学》(Патрология. Париж-Москва, 1996)

第四章

沙波什尼科夫(Шапошников Л. Е.):《聚和性哲学:俄罗斯自我意识概论》(Философия соборности: Очерк русского самосознания. Санкт-Петербург, 1995)

文集《东正教和教会合一运动：文件与资料（1902—1998）》
（Православие и экуменизм: документы и материалы, 1902—1998. Москва, 1999）

修七大司祭阿睦夫罗西（尤拉索夫 Архимандрит Амвросий/Юрасов/）：
《东正教和新教：比较神学分析》（Православие и протестантизм: Сопоставительный богословский анализ. Иваново, 1994）

德沃尔金（Дворкин А.）：《教派学引论》（Введение в сектоведение. Нижний Новгород, 1998）

都主教约翰（Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн）主
编：《当代异端和教派在俄罗斯》（Современные ереси и секты в России. Рязань, 1996）

修道院院长约翰·埃科诺姆采夫文集《东正教，拜占庭，俄罗斯》
（Игумен Иоанн Экономцев, Православие, Византия, Россия. Москва, 1992）

斯捷蓬（Степун Ф. А.）：《所盼望的俄罗斯》（Чаемая Россия. Санкт-Петербург, 1999）

马斯林编：文集《俄罗斯理念》（Русская идея. Сб. Москва, 1992）

文集《革新的东正教之网》（Сети “Обновленного православия”. Москва, 1995）

乌斯宾斯基（Успенский Л. А.）：《圣像神学》（Богословие Иконы. Москва, 1996）

修士司祭谢拉非姆罗乌斯（Иеромонах/Серафим/）：《东正教与未来的
宗教》（Православие и религия будущего. Москва, 1996）

《路标：赞成与反对》（Вехи: pro et contra. Санкт-Петербург, 1998）

埃利斯（Джейн Эллис）：《俄罗斯东正教会：一致与异端》（Русская православная церковь: согласие и инакомыслие. Лондон, 1990）

修士大司祭尤斯廷（波波维奇，Архимандрит Иустин/Попович/）：《东
正教会和教会合一运动》（Православная церковь и Экуменизм. Москва, 1997）

库拉耶夫 (Диакон Андрей Кураев);

《知识分子的魔鬼崇拜》，第一卷《没有上帝的宗教》，第二卷《没有通灵论的基督教》(Сатанизм для интеллигенции. Том 1, Религия без Бога; Том 2, Христианство без оккультизма. Москва, 1997)

《基督教哲学和泛神论》(Христианская философия и пантеизм. Москва, 1997)

《教会合一运动的挑战》(Вызов экуменизма. Москва, 1998)

《东正教中的通灵论》(Оккультизм в православии. Москва, 1998)

维萨里昂 (Виссарион), 瓦季姆 (Вадим);《最后一约》(Последний Завет. Санкт-Петербург, 1995)

大司祭亚历山大·冈 (Прот. Александр Мень);

《人子》(Сын человеческий. Москва, 1991)

《宗教的根源》(Истоки религии. Брюссель, 1991)

《光照在黑暗里》(Свет во тьме светит. Москва, 1991)

《喜悦的福音》(Радостная Весть, Сб. Москва, 1992)

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

书名 = 当代东正教神学思想：俄罗斯东正教神学

作者 =

页数 = 6 0 3

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页	
书名页	
版权页	
前言页	
目录页	
引论	
第一章	俄罗斯东正教神学历史导论
	第一节 俄罗斯东正教神学的历史背景
	第二节 独立的宗教神学思想的形成
第二章	宗教哲学家的神学思想
	第一节 索洛维约夫的神学思想
	第二节 新基督教意识
	第三节 别尔嘉耶夫的神学思想
	第四节 纯哲学与神学
	第五节 宗教哲学与神学结合的其他尝试
第三章	神学院里的神学思想
	第一节 十月革命前的神学院神学
	第二节 流亡神学院的神学
	第三节 新教父综合神学
第四章	独特的神学主题
结语	
人名索引	
名词索引	
主要参考文献	
附录页	