

The Concept of Theosis in Orthodox Christianity and the Concept of Sanctification in Chinese Philosophy (Chinese)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Library.
 More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Library repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>

Item Type	Article
Authors	Xu, Fenglin
Publisher	Nordic Forum of Sino- Western Studies, Helsinki
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	16/06/2025 04:44:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166688

东正教的“成神”与中国哲学的“成圣”

徐凤林

(北京大学哲学系 - 宗教学系, 100871 北京)

提要:在人们的通常理解中,基督宗教的上帝是人绝对不可企及的,人永远也不能“成神”。而在中国宗教和哲学思想中,人可以“成佛”、“成仙”、“成圣”。这两种思想是截然不同的。然而,另一方面,按照东正教神学家则主张成神学说是拜占庭神学和全部东方基督教体验的核心论题。那么,在东正教的“成神”(обожение, theosis)学说与中国思想的“成圣”之间能否找到某种共同点?笔者认为,两者之间有三方面的相近之处——“成神”与“成圣”思想的出发点都是矛盾统一的人性论;成神与成圣的方式都是一个动态进程;成神与成圣的思想宗旨都在于人生教化。

关键词:成神、成圣、人性论、动态进程、人生教化

作者:徐凤林,北京大学哲学系 - 宗教学系教授,博士生导师,东正教及俄罗斯哲学研究专家。联系地址:北京大学哲学系 - 宗教学系,100871 北京。电话: +86-136-6121-2861。电子邮件: xufenglin@pku.edu.cn。

按照东正教神学家梅延多夫的说法:“成神学说是拜占庭神学和全部东方基督教体验的核心论题”^[1]。东正教神学家所说的“成神”是什么呢?它是指人依靠神的恩典和自己的向神意志来改造自身,从而达到加入神的生活、与神合一。这一神学思想在东正教历史上有悠久的传统。最早明确提出和论述“成神”思想的是四世纪亚历山大里亚的圣亚大纳西(公元 293 - 373),他在《论道成肉身》第 54 章中说:“神成为人,以便使人成为神”^[2]。此后,这一思想便成为东正教传统的有机组成部分,得到了埃及的马卡里、纳西昂的格列高利、尼撒的格列高利、认信者马克西姆、新神学家西门和格列高利·帕拉马的进一步论证和发展。^[3]直到 20 世纪,又有俄罗斯东正教神学家弗·洛斯基、梅延多夫、弗洛罗夫斯基等“新教父学综合”派对这一思想的重新挖掘和梳理。

“成圣”是中国儒家的人格理想。其基本精神是讲,每一个人有可能依靠自己的精神努力和道德修养而成为圣人。

成神思想的含义

1、成神与成圣的起点——人性论,主体

2、成神与成圣的方式——人性动态进程

[1] Иоанн Мейендорф:《拜占庭神学:历史流派与教义》Baizhanting shenxue: Lishi liupai yu jiaoyi [Византийское богословие: исторические направления и вероучение] (Москва, изд. Когелет, 2001), С. 397.

[2] Сергей Хоружий:《苦修现象学》[К феноменологии аскезы] (Москва, изд. Гуманитарной литературы. 1998), С. 150. 在此之前,二世纪的伊里奈乌(爱任纽) Airenui [Irenaeus] 在《反异端》Fan yiduan [Against Heresies] (III, X, 2) 中也有过类似的表达:“神子成为人子,以便使人子成为神子”。

[3] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen [Богословие и боговидение] (Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000), С. 273.

3、成神与成圣学说的宗旨——生命教化

但这不是人变成神本身,东正教也同样肯定神的绝对超越性,最反对人自以为是的傲慢。那么,这种成神观的具体含义是什么?具有怎样的神学根据?本文试图从东正教的神秘神学、拯救观、能量学说、圣灵论等四个方面来梳理和考察东正教成神学说的具体含义和神学根据,并指出这一成神思想的启发意义和可能导致的错误倾向。

一、“成神”与东正教神秘神学

从《圣经》中可以找出两类不同文本,一类证明神的本性是完全不可及的,另一类则确认,神在经验上让人能够认识他,可以达到人神合一,比如使徒彼得所说的“分享神的本性”^{〔4〕}。西方神学讲得较多的是前一方面,强调人与神的本质区别,而东方教父和东正教神学家则看到和阐发了后一方面。

“成神”观念之所以成为东正教神学思想的重要主题,是因为它与东正教神学的特点密切相关。东正教神学的一个主要特点是神秘主义。洛斯基明确地说,东正教神学是神秘神学。那么,什么是神秘神学呢?简而言之,就是与神秘传统、神秘体验、神秘主义紧密联系的神学。神秘主义有着深远的传统和复杂的含义,但在笔者看来,简而言之,“神秘”有两种,第一种,外部的神秘,神秘现象和神秘活动,这些现象和活动之所以叫做神秘是因为它们不依赖于时空条件和因果规律而实现人和世界的联系,比如占星术、巫术等;第二种,神秘体验或神秘认知,这是相对于理性认知而言的,是从认识论观点来看的。西方思想中通常把无法进行理性认知和语言表达的东西称作神秘。西方基督教神学主要采取理性思辨形式,与信徒和教会的宗教生活分属不同领域。神学是指人的理性对神的启示或教义的解释,而神秘体验则是无法认识、不可言传、只能体会的领域,往往不被列入神学范围。但在东正教传统中,从来不在神学与神秘体验之间、个人对神圣奥秘的认识经验与教会所确立的教义之间做严格划分。神学与神秘体验完全不是相互排斥的,而是彼此支持和相互补充的。不但《圣经》和教义,而且信仰者的宗教体验和苦修实践,以及教会礼仪中的语言和形象等神秘传统,都是东正教神学的思想资源和论据。这是东正教神学之神秘主义特点的表现。而“成神”思想正是与这些宗教体验和宗教实践活动相联系的。

洛斯基对“成神”思想的论述就是以对神秘经验的肯定为根据的。他指出,希腊教父常常把“神学”这个词本身理解为认识神的三位一体的奥秘。而要完全认识三位一体的奥秘,就意味着与神完全合为一体,达到自己的“成神”,也就是进入神的生命,进入三位一体的生命本身。这样,三位一体的神学就是神人合一的神学,神秘神学,它要求神秘体验,要求对造物本性的逐步改变,要求自己的人性三位一体的神的越来越深的交流。

三位一体在认知理性中是难以理解的,但在信徒的宗教经验中却显而易见;同样,神的内在与超越的矛盾在逻辑思维中无法解决,但在信仰者的神秘体验中却是和谐统一的。这种矛盾统一在神秘体验中是不可言说的。洛斯基援引了4世纪基督教苦修者埃及的马卡里的神秘体验来说明这一关系。在讲到进入与神合一的灵魂的时候,马卡里一方面强调了在这种合一中神的本性与人的本性的绝对区别,“他是神,而灵魂不是神,他是主人,而灵魂是奴仆,他是造物主,而灵魂是受造物。在他的本性与灵魂的本性之间没有任何共同之处”。但另一方面,马卡里又说,我们的灵魂应当变成神的本

〔4〕《彼得后书》Bide houshu[2 Peter] 1:4。参见《圣经》新译本 Shengjing xin yiben(环球圣经公会有限 Huanqiu Shengjing youxian gongsi,2002)。

性。“灵魂开出一条通往神的道路,灵魂与神成为一个灵,一种复合体”〔5〕。这样,在神秘体验中,神既是完全达不到的,又与人有实在的交流,在此不可以消除或限制这一矛盾的任何一方面。通常认为神秘主义强调人与神的相通,但这并不是全部。如果说基督教神秘主义不能容忍超越的神,那么它更不能容忍完全内在的、造物可达到的神。这就是神秘体验的“神秘性”之所在。洛斯基借用法国哲学家吉尔松的话来表达基督教神秘生活的这种矛盾统一性:“如果你哪怕在一瞬间在一个地点消除人和神直接的障碍(这个障碍是造物存在的偶然性所造成的),那么你就消除了基督教神秘主义者的神,因此也就消除了他的神秘生活。他可以没有任何一个非不可企及的神,但只有那个按其本性是不可企及的神,才是他唯一不可缺少的神”〔6〕。

这样,一般来看,我们可以把“成神”分为两种意义,一种是在个人的神秘体验中和“入神”状态下所达到的与神直接交流、与神融为一体的境界。这个意义上的“成神”的发生是一种不可传达的内心神秘体验,仿佛是可以理解的。另一种是指人在现实生活中获得了神的属性或能量,达到像神一样的完满或与神合一。正是这后一种成神难以被基督教意识所理解和接受。那么东正教的“成神”观是哪一种含义的呢?东正教神学家的论述中可以看出,东正教的“成神”不仅仅是“入神”的瞬间神秘体验,而且是人走向神的生命道路和历史进程。这正是东正教“成神”观令人费解和置疑的地方。但是如果进一步认识东正教神学的神秘主义特点,就能够有所理解成神观的神学背景和根据。

西方基督教也不否认神秘体验,但西方基督教在与理性主义和世俗化思想的长期互动中,已习惯于把神秘体验局限在个人宗教修行范围内,而与人的理性活动和社会生活无关。但东正教则不作这种划分,而总是力图把个人的宗教体验推广到人的全部生活和社会的全部历史进程,这也是东正教神秘实在论的特点。东正教之所以强调宗教形象、宗教礼仪、宗教节日的不可缺少和重要意义,是因为虔诚的东正教徒相信,在这些物质形式下所产生的精神体验是一种真实存在,能够在遥远的未来变成现实。如果说在当下现实中的人的罪孽与未来理想中人的成神之间有着无限遥远的距离,那么这个距离并不能说明成神的虚幻,而是表明成神是目标和任务。因为东正教思想不是从现实的人出发的,而是从神的设想和人的使命来看待人的。东正教的成神思想就是以这种理想化的人观为前提和基础的。

但是,如果“成神”超出神秘体验之外,进入人现实生命,就不能停留在不可言说的状态,而必须接受神学思考的检验。东正教神学家提出了神的能量的学说来解决这一问题。

二、“成神”与东正教能量学说

与神合一的宗教体验给基督教神学提出了一个悖论的问题:不可企及的神如何成为可以达到的?本质上不可企及的三位一体的神如何成为合一和神秘体验的对象?这个问题早在14世纪中叶就在东方基督教世界引起了重大的神学争论,导致了宗教会议明确地叙述了关于这个问题的东正教会学说。晚期拜占庭神学家贴撒罗尼迦大主教格列高利·帕拉马在一篇题为“费奥方”的对话中讨论了关于神的可知与不可知的问题。在分析《圣经》中使徒彼得“分享神的本性”这句话的时候,帕拉马确认,这个表述具有悖论性,与三位一体教义类似。正如神同时既是一个又是三个一样,神同时既是不可知的,在一定意义上又是可知的。我们分享了神的本性,但同时神对我们来说又完全是不可企及

〔5〕 安德鲁·洛思 Luosi[Andrew Louth]:《神学的灵泉》Shenxue de lingquan[Christian Spirituality an introduction],孙毅 SUN Yi 等译(北京 Beijing:中国致公出版社 Zhongguo zhigong chubanshe,2001),第166页。

〔6〕 Владимир Лосский,《东方教会神秘神学概论》Dongfang jiaohui shenxue shenxue gailun[Очерки мистического богословия восточной церкви],第四章,非受造的能量(Глава IV,Нетварные энергии),俄文网络版 http://www.krotov.info/libr_min/1/lossk_v/H04-T.htm。

的。为了解释神既是不可知的又是可知的矛盾,帕拉马区分了神的本质与神的能量。神的本质,或神的本性,是不可企及的,不可知的;但神的能量,神的活动,与自己的本质不可分割的本质力量,则是可以自我表现的,可知的。“神的光照,神的恩典,使人成神的力量,——这不是神的本质,而是神的能量”。这是“普遍能量,神的力量,三位一体神的活动”。这样,按照帕拉马的学说,当我们说可以分享神的本性的时候,并不是说神的本质本身,而是说神的能量,这样说的时候我们仍然在虔信的境界内。

我们看到,在14世纪的拜占庭,正是出于在教义上证明与神合一的可能性的需要,才促使东方教会接受了关于神的本质与能量的区别的学说作为正统教义。但洛斯基经过进一步考察指出,格列高利·帕拉马并不是此一学说的创造者,早期希腊教父已经表达了这一区别,虽然在教义上说得不够明确。神的本质与能量的区分是东方教会的一个传统。早期教会著作家把逻各斯叫做神的力量,雅典的阿芬那格尔(Афинагор,?—约177)把逻各斯叫做表现在造物中的神的“思想”或“能量”。保罗在《罗马书》中说,“自从造天地以来,神的永能和神性是明明可知的,虽然眼不能见,但藉着所造之物就可以晓得”(罗1:20)。神的可知的东西有时被解释为神的能量,即三位一体在造物中的共同作用。正是在这个意义上,大巴西勒把能量的明显作用与神的本质相对立,“我们确认,我们可以根据神的作用来认识神,但我们不能保证能够接近神的本质。因为虽然神的作用可以降临我们,但他的本质仍然是不可企及的”。托名狄奥尼修斯著作区分了神中的“统一性”和“差别性”,“统一性”是“不表现自身的神秘存在”,是超本质的本性,神在其中以绝对静止的方式在场,完全不向外表现;相反,“差别性”是神走向外部,是神的力量表现,认识神的两条道路——肯定神学和否定神学——就是建立在对神的不可知的本质和表现神的能量的区分、亦即统一性和差别性的区分之基础上的。认信者马克西姆表达了同样的思想,他说:“我们可以在神的可知的方面接近神,但不能在他不可知的本性方面接近他”。帕拉马把这种能量叫做“神性”,或“非受造之光”,或“恩典”〔7〕。

那么,神的能量具有怎样的特征呢?神的能量不是神的作用(原因)的结果,像受造世界那样,它们不是从虚无中被造的,而是永恒地从圣三位一体的统一本质中流出来的,它们是神的本性的过剩,神的本性不能限制自身,它多于自己的本质。可以说,神的能量在三位一体的不可知的本质之外揭示了三位一体的存在形象。这样,我们就得知,上帝既在自己的本质中存在,又在自己的本质外存在。上帝在表现于能量中的时候没有自我减少,他在每一束神性之光中都完全地存在。但应当避免在如下两个方面犯错误:(1)虽然神通过自己的能量进行创造和活动,这些能量贯穿于全部存在物,但受造物的存在并不是神的能量的前提条件。受造世界可以不存在,而神仍然能够在自己的本质之外表现自身,正如太阳总是能够在自己的圆盘之外发射出光线,无论有没有能够接受光的物体。(2)虽然神的创造是由神的能量来履行的,但能量并不以创造为前提。创造是由三位一体的神的意志预先决定的,是神的自由行动。

在东正教神学家看来,关于神的能量的教义不是一个抽象概念,神的本质与能量的划分也不是抽象概念的划分,而是宗教秩序上的一种具体实在,只不过这种实在很难把握,所以这个教义往往用悖论的方式表达:神的能量既不同于神的本质,又与神的本质不可分,既证明神的存在不同表现,又证明神的存在单纯性。然而一些反对帕拉马学说的人则把本质与能量的划分看作是损害了神的单一性,指责帕拉马是二神论或多神论。对这些反对者来说,不是本质的东西,就不属于神,因而不是神,能量要么是本质本身,要么是本质的外部活动的结果,即受造物。他们不理解东正教的否定神学精神和悖论精神,不理解东正教神学的神秘主义特点。

本质与能量的划分对东正教神学和神秘生活具有重要意义。第一,关于区别于本质的神的能量的学说,是一切神秘体验的实在性的教义基础。神在本质上是不可企及的,不可知的,但神能够通过

〔7〕 参见 Владимир Лосский,《东方教会神秘神学概论》,第四章,非受造的能量。同上 Ibid。

自己的能量在人的神秘体验中到场。如果神是绝对不可知的,那么,神秘体验中的与神交流就失去了教义根据。第二,这一学说也能进一步解释基督的这样一个应许,即圣父圣子同来与人住在一起:“人若爱我,就必遵守我的道,我父也必爱他,并且我们要到他那里去,与他同住”(约 14:23)。这里所说的来与人同住的神,不是作为受造物的原因而存在的神,也不是神的本质,而是使人“成神”的神的能量。第三,这一学说也能够解释东正教神学关于人的“成神”、与神合一的思想。人得到拯救的终极状态——与神合一,不是像基督那样的“位格”上的合一,也不是像三位一体那样的“本质”上的合一,而是与神的能量的合一,恩典上的合一,正是这一恩典使人既分享神的本性,又没有因此而变成神本身。

这样,东正教神学中关于神的本质与能量划分理论,其意义已超出了神学范围本身,包含着一种人学。神又本质与能量的划分,人也有本质与能量的划分。那么,人的本质是什么?人的能量又是什么?根据东正教思想,人的本质就是他的终极目标,与神合一,成神。但在思想史上,神也可以不叫“神”,一些哲学家把神叫做“绝对者”,我们也可以把神叫做“人的终极目标或人的完善状态”。这样的话,人其实没有固定本质,现在没有,将来也没有。人只有能量,就是他的精神意向。这样,“人与神的结合不是在本质上,而上在能量上”,这句话是什么意思呢?如果加以哲学解读,就是说,“人与绝对存在或完善状态的关系,不是本质关系,而只是能量关系,是关于人的意向和动机,关于人的内心运动和内在方针”〔8〕。人加入绝对者、完善、完满的存在,不是通过自己的“本质”,换言之,不是通过人的某种固定不变的规定性,或人本质的某些部分,或人性的某些方面(特别不是通过人的理性本身),而是通过自己的“能量”,也就是人的意向、人的自由冲动、内在方针,而且这些意向在人身上不是必然具有的,而是可能有也可能没有,可能出现也可能消失,需要人进行专门修炼和维护。

三、成神与东正教拯救观

“成神”学说与基督教的重要教义有密切关系,在对这些教义的理解上,体现出了东正教思想不同于西方基督教的独特性。这一特点在基督教救赎论和圣灵论上得到突出表现。

在基督教观念中,基督徒之所以信基督教,其根本目的是为了除去自身的罪孽,得到拯救。那么拯救的含义是什么?长期以来在流行的神学中把拯救与赎罪等同起来,常常称作“救赎”。经院哲学家安瑟伦在《神为何化身为入?》一文中,最先把拯救论解释为基督赎罪论。他把耶稣基督在十字架上的死描述为父神与子耶稣基督的人性之间的客观交易。这位无罪的人也是宇宙之神自愿地死,使神的愤怒得以和解,宇宙的公义得到恢复,而普通人(基督徒)通过悔改、信心和礼仪接受基督代赎者,得到救赎的所有益处,以及神的赦免。安瑟伦这篇论文对后来的西方神学产生了很大影响。基督教神学研究者指出:“安瑟伦的这篇论文是划时代的杰作。虽然中世纪神学家并没有一字一句地照单全收,但是他们大多数都是根据这篇论文来解释基督的工作”〔9〕。而且在 16 世纪宗教改革时期,加尔文提出的“刑罚替代救赎论”也近似于安瑟伦模式的纠正版。在安瑟伦之后,西方神学的救赎论具有法律性质,强调耶稣基督的拯救功德,神子基督借着他的死替人类赎去了罪孽,从而拯救人类。

但东正教神学家认为,这种西方基督教救赎观具有片面性,只讲了拯救的消极方面,圣灵的作用只被看作是拯救者基督的助手。人与神合一的终极前景被原罪和赎罪概念所掩盖。因为基督之死足以低偿人的罪,因此他的复活和升天只被看作是他的功德的完成和他生命的某种荣耀结局,而与人类的命运没有直接关系。这种“赎罪神学”只关注基督受难,不关心基督战胜死亡,把基督的功德加以割

〔8〕 C. Хоружий. После перерыва (пути русской философии. М. 1994), С. 285.

〔9〕 奥尔森 Aoersen [Olsen]:《基督教神学思想史》Jidujiao shenxue sixiangshi [A History of Christian Theological Thought] (北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe, 2003), 第 346 页。

裂和贫乏化,不关涉人类的本性。东正教神学家弗·洛斯基认为,这是割裂了完整的基督教义,脱离了教会传统。在东正教神学中,拯救并不完全等于赎罪或称义,东正教把拯救的终极目标和完全实现看作是人的“成神”。

在教父思想中具有与赎罪论不同的拯救观。这是与教父关于人的“成神”的观念相联系的。东方教父、东正教苦修圣徒和神学家把人“成神”的思想看作是与基督教的本质相联系的:神下降到人堕落的底限,直到死亡,但死亡的意义不在于其本身,不是代人赎罪,而是以此给人打开了上升之路,打开了造物与神合一的无限前景。神人基督的下降(神性贬抑)之路使所有人的上升之路、使基督徒在圣灵中的“成神”成为可能。这样,基督救赎的功绩,或广义上讲道成肉身的功绩,显然是与造物得救的最终目的——与神合一相联系的。既然这样的合一在道成肉身的神子身上实现了,那么,也应当在每一个信仰的人身上实现,使每一个人都因恩典而“成神”。基督教本质精神在于神的道成肉身,而道成肉身与人的“成神”,是两种同源反向的运动。道成肉身完成了神向世界的下降运动,并给人向神的上升运动创造了可能性。道成肉身也是基督人性的“成神”。基督的人性是被神化了的人性。所以,基督徒加入基督,就是加入他的被神化了的人性——也就是“成神”。

教父思想从来没有放弃人的成神、人与神合一的终极前景。教父的救赎概念比法律的理解更宽泛,不仅包括基督受难的赎罪功绩,而且包括战胜死亡、普遍复活、使人性摆脱魔鬼的奴役,不仅是称义(被判无罪),而且是使人在基督中恢复和重建原初的似神性。在对人的拯救过程中,基督的赎罪牺牲并不是全部,基督的受难是与他的复活不可分的,复活升天后坐在天父之右的基督,是与世间基督徒的生命不可分的。神与世界的拯救关系不仅是通过基督道成肉身和受难而为人类赎罪,而是更加广泛,三位一体之神与受造物的拯救关系是使受造物实现成神,与神合一,以便使神成为“万物中的万有”^[10]。圣亚大纳西说,基督以自己的身体受死,为所有人牺牲,一方面是为了使人摆脱原罪,成为无罪的人,另一方面,也是为了表明自己是战胜死亡的胜利者,使自己的身体不朽成为人类普遍复活的开端^[11]。

东正教神学家认为,《圣经》在讲到基督救恩的时候所说的“他舍自己作万人的赎价”(提前2:6),这句话并不表示基督为人的生命提供他自己的生命作为等价交换,不是说基督以他的生命作为赎价将人买回来,而在强调人如何从被处死刑的境地获得赦免。基督牺牲的完成不在于为了付赎价,而在于以死亡践踏死亡,藉着复活赐予生命与不朽。人的拯救便是以这样的方式完成。教会有一首诗歌吟唱道:

你藉着死而复活,
将亚当的族类
从阴间暴君的手里
解救出来,
身为上帝,
将永远的生命
和伟大的慈爱赐与世人。^[12]

这样,东正教神学是从神的完整的“救世计划”(εσoπoтy, иkoнoмия, дoмoстрoитeльствo)来看待拯救的。洛斯基说,从我们堕落状态的观点来看,神救世计划的目的被叫做拯救或救赎。但这个称呼

[10] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen, C. 279-280。

[11] 同上 Ibid, C. 276。

[12] 安东尼 Andogni · 阿勒维所波洛斯 Aleweisuoboluosi [Father Anthony Alevizopoulos]:《正教的精神与灵性》Zhengjiao de jingshen yu lingxing [The Orthodox Church, it is faith, worship and life], 任炎林 REN Yanlin 译(台湾 Taiwan: 天恩出版社 Tian'en chubanshe, 2002), 第38-39页。

只是终极目标的消极方面,是针对我们堕落的本性来说的。然而从人类的终极使命来看,这个目的叫做“成神”。这是对拯救奥秘的积极定义,它在未来时代应当在每个教会人的位格中得到实现^[13]。

按照东正教神学,如果说拯救的最终完成是人的“成神”,那么这个任务就不仅仅是依靠基督就能够完成的,而要求三位一体之神的另一个位格的存在,它是在圣子升天之后降临世界的,这就是圣灵。在世间生活的人,其成神是靠圣灵来完成的。

四、成神与东正教圣灵论

东正教的圣灵论认为圣灵只来自圣父,圣子与圣灵仿佛是平等关系。东正教神学家批评西方圣灵论:如果说圣灵也来自圣子,那么就与基督是从属关系,在西方神学中,圣灵往往被认为不具有本体性,是圣父与圣子的关系。东正教神学家认为,安瑟伦的思想之所以把拯救仅仅归结为基督的赎罪功绩,割裂了完整的基督教义,正是因为当时的西方已经丧失了关于圣灵位格的真实概念,使圣灵退到次要地位,变成圣子的助手。

在东正教神学中,基督的活动和圣灵的活动是不可分割的。大巴西勒说,“基督来临,圣灵先到;道成肉身,圣灵也未离开;基督的神奇力量和医治才能,都来自圣灵。众鬼被神的灵驱逐,恶魔变得无能为力,也是因为圣灵的同时到来;赎罪是由于圣灵的恩典……从死人里复活,是由于圣灵的作用”。尼斯的格列高利说:“没有圣子,圣父永远是不可思议的;没有圣灵,圣子永远是不可理解的”。大马士革的约翰说:“圣子是圣父的形象,而圣子的形象是圣灵”^[14]。在三位一体中,圣灵是唯一没有形象的,圣灵是不显现的,隐秘的。

洛斯基指出,圣灵降临的奥秘也和基督受难为人类赎罪的奥秘一样重要。一方面,基督的赎罪功绩是圣灵所实现的成神的必要条件。基督的事业为圣灵的事业做了准备。基督世间活动的目的是为了圣灵降临。基督升天回到天父那里,是为了让圣灵降临人间(约 16:7)。基督自己确认了这一点,他说:“我来是为把火投在地上”(路 12:49)。但另一方面,也可以说,圣灵的事业也是为基督的事业服务的,因为接受了圣灵的人才能完全地见证基督的神性。圣子通过道成肉身而与人相似,人将通过由圣灵所实现的“成神”而与基督相似。基督的赎罪功绩是针对人的本性的,而圣灵所实现的成神则是面向人的位格的。但这两种作用是不可分的,因为它们是互为条件的,一个在另一个之中,最终都归结为圣三位一体的统一的救世计划,这个计划是由神派遣到世界来的两个位格来完成的,圣子和圣灵拯救世界的统一目的是使受造物与神合一^[15]。

圣灵的成神作用也在东正教节日和圣礼的意义中表现出来。东正教传统认为圣灵降临日的意义是向人们通报圣灵降临于每一个人身上,这天是信徒得到圣化的开端,既是灵性生活的最终目的,也是灵性生活的开始。在东正教礼拜中,洗礼和坚振礼举行是直接连续的,它们都与圣灵的活动密切相关。在洗礼中,圣灵使受洗者的本性得以净化,恢复与基督身体的合一;然后,在坚振礼中,圣灵向每一个新受洗的信徒传达神性——三位一体之神的能量,也就是神的恩典。三位一体的神通过圣灵的降临而住在信徒身上,向人传达自己的能量、荣耀、神性,使得人得到成神。

通过把拜占庭东正教的变容节和圣灵降临节礼拜经文加以对照,可以看出,在拜占庭东正教传统中,这两个节日是因圣灵而紧密联系的,是圣灵活动的不同方式。神的灵光不仅在他泊山上改变耶稣

[13] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen,同前,第288页。

[14] 此三段教父语句均转引自 Владимир Лосский,《东方教会神秘神学概论》Dongfang jiaohui shenmi shenxue gainian,第八章,圣灵的救世学(Глава VIII, Домостроительство Святого Духа),俄文网络版 http://www.krotov.info/libr_min/1/lossk_v/H08-T.htm。

[15] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen,同前,C. 287。

身体的容颜,而且使他的广义的“身体”——全部信徒得到荣耀。他泊山上神的灵性之光只对有限的几个门徒显现,而圣灵降临日则被看作是他泊奥秘的扩展和普及,这一天基督用圣灵之光照亮了全世界。^[16]

圣灵向教会有两次传达,第一次是基督在复活的那天晚上向门徒显现的时候“向他们吹一口气,说,‘你们受圣灵’”(约 20:22);第二次是圣灵降临节那天圣灵的亲自降临(徒 2:1-5)。在第一次中,圣灵是面向整个教会,同时传达给所有门徒的,没有赋予他们个体的神圣性。这不是圣灵的亲自降临,而是被基督传达的。但第二次则不同,圣灵是作为三位一体的位格之一而显现的,不再从属于基督,而是亲自降临,它以多个火舌的形式分落于每一个教会成员身上。这样,基督和圣灵对人的成神作用是不同的,基督的事业面向人的普遍本性,圣灵的事业面向人的个性,面向每一个单独的个人。圣灵在教会中以独一的、个性的方式向每一个人格传达神性的完满。大巴西勒说,圣灵是圣化的无尽源泉,它不因分享的人多而枯竭。圣灵既在每个人中,又无处不在。它不因被分割而受损,多人分享它的时候,它仍旧是完整的,就像阳光的照耀,享受阳光的人仿佛在独自享受,但阳光同时也在普照大地和海洋,溶于天空。同样,圣灵来到每一个接受它的人身上,就像为他一个人而来,但同时也充分地给予所有人以完全的恩典。

东正教神学家也十分强调圣灵在现代宗教生活中的应有作用:圣灵是神在我们中间的在场,圣灵的在场不是对经验世界的压制,而是对它的拯救,这个在场把所有人都团结在同一个真理中,但又分别赋予了各种生命才能,圣灵也是给予者,它总是高于一切受造物而存在,它是教会传统和继承性的保护者。东正教神学家梅延多夫在《当代世界中的东正教神学》一文中援引东正教都主教伊格纳季·哈吉姆1968年的讲话,来说明圣灵在宗教生活中的重要性:“如果没有圣灵,神就是遥远的,基督就只属于过去,福音书就只是死的文字,教会就只是组织,权威就是统治,传教就是宣传,礼拜就是回忆,而基督教的活动就是奴隶的道德”^[17]。梅延多夫指出了圣灵在当代西方神学和宗教生活中的缺失,认为恢复《圣经》的圣灵神学是当代东正教神学的迫切任务。

西方基督教神学强调了人与神的分裂与对立,人的罪孽本性和不能自我救治。虽然这种观念成为全部基督教神学的主流思想,但这并不是基督教神人关系论的全部内容。从东正教神学家对“成神”思想的阐发中,我们可以更深入地看到基督教神人关系的另一面,不是被许多神学家强调的距离和鸿沟,而是统一和近似。如俄国哲学家弗兰克所说:“基督教是一种并非因为神与人的对立而敬神,而是因为神与人的深刻的相近而敬神的宗教,基督教是人性的宗教”^[18]。

脱离东正教神学本身,我们可以看到,“成神”思想是东正教最高纲领主义宗教理想的突出表现:确认人有必要和有可能成为神,有可能把人的必有一死的本性现实地改变成不死的神的本性,确认基督徒的灵性生活能够现实地达到这一目的,——这样的宗教理想在西方基督教中已不被作为基本教义,而在东正教中,这一思想却不是少数超凡论者的学说,而是许多世纪以来东正教正统教义观点,“是东正教对人的命运的理解”。东正教的这一“脱离现实”的幻想特点与它对“人”的独特理解有密切关系。东正教关于人的未完成性、不定型性、人是走向完善的过程思想具有深刻的哲学意义。由此可以看到,俄罗斯哲学的三个重要特点——人文精神、生命完整性、理想性,都与俄罗斯东正教传统由

[16] Иоанн Мейендорф,《拜占庭神学:历史流派与教义》*Baizhanting shenxue; Lishi liupai yu jiaoyi*(Византийское богословие, Исторические направления и вероучение, Москва: Когелет, 2001), С. 299-300.

[17] Протоиерей Иоанн Мейендорф: Православное богословие в современном мире(当代世界中的东正教神学)//*Seminary Quarterly*, vol. 13, N 1-2, 1969. Saint Vladimir's.

[18] 弗兰克 Fulan[Frank]:《实在与人:人的存在的形而上学》*Shizai yu ren; Ren de cunzai de xingsh Shangxue*, 李昭时 LI Zhaoshi 译(杭州 江人民出版社 Zhejiang renmin chubanshe, 2000),第 156 页。

着深层联系。

但是,从现实的观点来看,应当谨记的是,“成神”完全不等于人本身的自我傲慢,因为成神观是以东正教的禁欲苦修经验为前提的。修道主义是东正教不可分隔的一部分,而修道恰恰是从人对罪性自我的彻底放弃开始的,就是修道誓约的所谓“三绝”:绝财,绝色,绝意。此外,“成神”不是一种现实状况,而是人克服自身的堕落本性而走向神的一项使命,一个未来目标,而不是今世上的某个人可以达到神的境地。东正教最反对人性自身的傲慢自大。但这种“成神”思想也有可能带来理论和实践上的错误倾向,一是片面夸大人本身的优越性而忽视了人的罪,比如像中国基督教神学家张纯一那样,认为“我之精神,本来与神合一,本来是神”,“斯人本皆上帝”^[19],这已是对基督教的基本教义和精神的曲解;另一种错误倾向是过于凝神于精神工作而忽视人和世界的现实,如汉斯·昆所指出的,这种执着于人的“成神”,有可能使得“道成肉身和复活时常取代十字架,而且神性生活还常常取代尘世生活,对人的成神取代人的人性化,让世界回归上帝的呼吁取代对世界和社会的变革”^[20]。因此,对于东正教的“成神”思想,必须在东正教神学的全部传统和背景下,才能够正确理解。

[19] 转引自《中世纪神秘主义神学——道风基督教文化评论》Daofeng 第22期 No 22 (2005 年春),第222页。

[20] 汉斯·昆 [Hans Küng] 著,杨德友 YANG Deyou 译,《论基督徒》*Lun jidutu* [On Christians] (下) (北京 Beijing:三联书店 Sanlian shudain,1995),页638。

English Title:

The Concept of Theosis in Orthodox Christianity and the Concept of Sanctification in Chinese Philosophy

XU Fenglin

Professor, Department of Philosophy and Department of Religious Studies, Peking University 100871 Beijing. R. R. China. Tel: +86-136-6121-2861. Email: xufenglin@pku.edu.cn

Abstract: It is generally understood that the Christian God cannot be reached by human beings, and that a human being will never be able to become the God. But in Chinese philosophy, becoming a Buddha, a Celestial and a sage are seen to be possibilities and are encouraged. The two traditions are totally different. On the other hand, Orthodox theologians emphasize that *обожение* (theosis, divinization) as the essential theme in Byzantine and all of Orthodox Christianity. Are there similarities between Orthodox theosis and the Chinese thought of becoming a sage/sanctification? The present author points out three of them: First, both of their starting points are in the paradoxical anthropology, i. e. , the nature of human beings. Secondly, both the process of theosis (becoming the God) and of sanctification (becoming a sage) are dynamic. Thirdly, the aims of both theosis and sanctification are to civilize human beings.

Key terms: Theosis, Sanctification/Becoming a sage, anthropology, dynamic process, human civilization