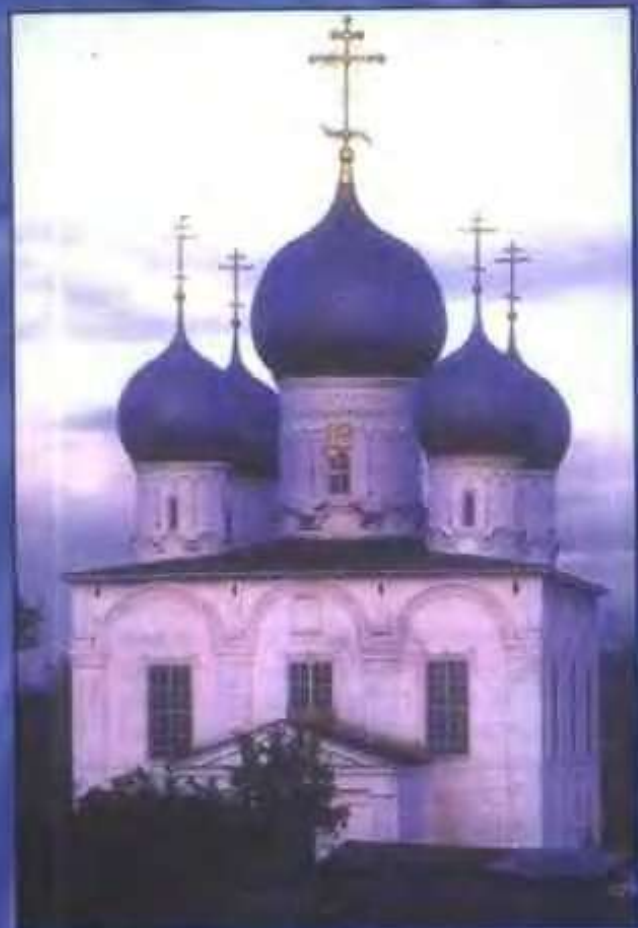


宗教文化丛书



东 正 教

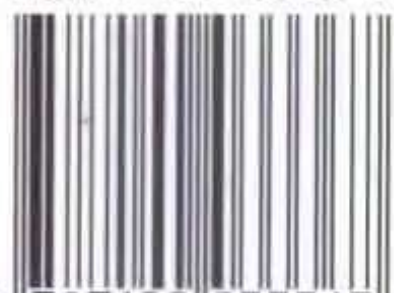
—— 教会学说概要

俄 C. H. 布尔加科夫 著



商务印书馆

ISBN 7-100-03336-5



9 787100 033367 >

ISBN 7-100-03336-5/B · 507

定价：14.00 元

123

11. 4. 14. 2
1. 2. 3.

宗教文化丛书

东 正 教

——教会学说概要

〔俄〕C. H. 布尔加科夫 著

徐凤林 译



A0974026

商 务 印 书 馆

2001年·北京

图书在版编目(CIP)数据

东正教/(俄罗斯)布尔加科夫著;徐凤林译. -北京:商务印书馆,2001

ISBN 7-100-03336-5

I. 东… II. ①布… ②徐… III. 东正教-概况 IV. B976.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第036115号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

DŌNG ZHÈNG JIÀO

东 正 教

——教会学说概要

〔俄〕C. H. 布尔加科夫 著

徐凤林 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-03336-5/R·507

2001年8月第1版

开本 850×1168 1/32

2001年8月北京第1次印刷

印张 8

定价:14.00元

中译本前言

人们在探究俄罗斯文化与“俄罗斯灵魂”的深层奥秘时,都不可避免地追溯到东正教传统。而中国学界和大众对基督教的认知主要来自西方,对东正教方面则知之甚少。基督教三大派系的基本信条是共同的,但由于民族文化的差异和历史进程的不同,东正教也形成了自己的独特风格,它在对《圣经》与圣传的理解、教会观念、教义信条、圣事礼仪和宗教伦理等诸多方面,都有不同于天主教和新教的表现形式。现代俄国哲学家和东正教神学家布尔加科夫的《东正教——教会学说概要》一书就是作者对东正教的这些基本特点的简要阐释。

谢尔盖·尼古拉耶维奇·布尔加科夫(1871—1944)生于俄国奥廖尔省的利夫内古城的一个神父之家。在这里,他童年时代对历史、文化和艺术的认识,都是通过教会和礼拜活动获得的。但这种自发的宗教信仰并未直接生成他后来的东正教世界观。他的生活道路反映了那个时代俄国知识分子于命运的许多典型特征。少年时代的布尔加科夫也具有当时大多数俄国知识分子的共同观念——实证主义和唯物主义、进步理想、为人民服务 and 反抗政权。1888年,布尔加科夫离开了教会学校,进入普通中学,1890年考入莫斯科大学法律系,1894年毕业于该校政治经济学和统计学专业。从

大学毕业到上个世纪末,是布尔加科夫世界观的“合法马克思主义”和社会民主主义时期。这时他的主要兴趣是政治经济学。

世纪之交,布尔加科夫从马克思主义和唯物主义转向唯心主义,进而走向东正教,这种转变也是别尔嘉耶夫、弗兰克、司徒卢威等一批俄国哲学家的共同经历。从世纪初到1917年,布尔加科夫积极参加了俄罗斯二十世纪初的宗教哲学复兴运动,出版了《从马克思主义到唯心主义》(文集,1906)、《英雄主义与苦修精神》(载《路标》文集,1909)、《两城——社会理想的本质研究》(1911)、《经济哲学》(1912)、《不夜之光——直觉与思辨》(1917)等论著。1918—1920年布尔加科夫在克里米亚从事教学和著述,写了《哲学的悲剧》和《名称哲学》两部著作。这是布尔加科夫的哲学时期。

1922年底,布尔加科夫被苏维埃政府驱逐出境,途经君士坦丁堡转到布拉格,1925年以后一直住在巴黎,他在巴黎的东正教神学院任信条神学系主任,直到去世。这是布尔加科夫的神学时期,也是他东正教神学创作的高峰期。他先后发表了大小“三部曲”,述及东正教神学的许多方面和题目。“小三部曲”有《烧不毁的荆棘》(1927)——对东正教圣母崇拜的教义解释;《新郎的朋友》(1927)——论东正教对先行者(施洗约翰)的崇拜;《雅各的梯子》(1929)——论天使。他在“大三部曲”中展开了自己的“神人论”东正教神学体系:《上帝的羔羊》(1933)——论基督;《安慰者》(1936)——论圣灵;《羔羊的新娘》(1945)——论造物主与受造物、教会和末世论等。

《东正教——教会学说概要》一书最早于1933年在巴黎出版。这本书有以下三个特点:第一,概括性。现代东正教神学著作显然

不如新教和天主教那样丰富系统。但布尔加科夫作为为数不多的现代东正教神学家之一,如西方评论者所言,“对现代东方教会学说的所有问题都进行了重新思考,并作了系统而独到的阐述”^①。这本书可算是布尔加科夫对东正教之理解和解释的总纲。第二,探讨性。布尔加科夫虽然具有深刻的“教会精神”,但他并不从属于正统东正教会,而是一位自由神学家。因此这本书不同于《简明教义问答》之类的教会著作,而是既对东正教信仰进行教义解释,又对某些神学问题进行探讨和研究,有时也诉诸哲学思想,如对教会真理和抽象真理概念的区分:抽象理性的真理概念把真理作为对象和认识规范;而教会真理“不是对象性的,当人在真理中的时候,他不是作为认识主体和认识客体相分离和对立的,而是和客体相统一的”(本书第82页)。作者也不回避神学所遇到的某些现代问题,比如对《圣经》的科学研究问题(本书第21—23,29页)。第三,比较性。书中常把基督教三大派系的思想加以对比,力图维护东正教思想的“正信”性,指出西方两派的片面性。当然,作者的观点未必完全公允,但他也清醒地认识到“东正教在培养宗教意志和调节日常生活上的弱点”,明确承认“在对现代社会问题的实际解决方面,东正教不如西方教会更具有历史经验”(本书第213页)。

本书的内容可分为前后两部分。前半部分(一至六)集中阐述东正教的教会学说,后半部分(七至十八)分别说明东正教的其他诸方面特点。布尔加科夫强调教会的神圣本质,即由圣灵所推动的基督之体,教会是可见教会与不可见教会的统一。不能把教会

^① 《道风汉语神学学刊》1994年夏,第253页。

只看作是社会历史中存在的团体；但另一方面，教会也不是人生和社会之外的“自在之物”，它具有时空形式和界限。教会作为超世界的神性在世界上的体现，就是“象征”，象征是超越性与内在性的统一，是“天”、“地”之间的桥梁。东正教注重“教会传统”：历史形式的教会是从基督和使徒一脉相承的，此传统是现实教会的精魂。《圣经》只有在教会和教会传统中才是《圣经》，亦即“上帝之道”。离开了教会传统，把《圣经》当作书本，它就不再是《圣经》，基督教就不再是精神的和生命的宗教，而成为书本的宗教。

基督教的根本问题在于寻求人与神，世界与天国之间的道路。西方基督教在同希腊哲学和近代思想的长期互动中，已习惯于给这条道路赋予知识形式。东正教则拒绝这种知识的中介，重东方的直觉之路。如别尔嘉耶夫所说，“东正教首先不是学说，不是外部组织，不是外部行为方式，而是精神生活，是精神体验和道路”；“在诸多宗教类型中，东正教的特点是没有充分的现实性和外部表现，但正因为如此，其中基督启示的天上真理最少被歪曲”^①。东正教的教义神学和宗教实践，其许多特点都出自这种精神直觉。而精神直觉是一种非知识性的内在体验，不是经验上可证实的中介形式。所以东正教信仰在神与人之间的张力更大，东正教灵魂在“天”与“地”之间更难于安身，其表现是，一方面直接把人生提升到神境，融入“天国”，这就是东正教理想的“神圣性”和苦修精神；另一方面又直接使神境贴近“大地”，加人人世，这就是东正教礼拜的宗教现实主义和对圣母、圣徒及圣像的崇拜。

^① 别尔嘉耶夫：《东正教的真理》。

东正教的神圣性是“非此世性”。东正教之心所领受的基督形象不是在十字架上受难的基督,而是活在世间的温和谦逊的基督。东正教的人格理想不是强悍的英雄,而是软弱的“神人”,他没有舒适的“此世之城”,而是世间无家可归的流浪者,他拒绝自己的人的理性,具有愚拙的外表,是为基督而生活的“圣愚”;东正教的僧侣生活“采取了天使方式”,亦即脱离尘世,为世界而祈祷和苦修,而不是为在世上彰显主的荣耀而战斗;东正教的伦理学也从属于这种神圣性。

正如东正教堂圆顶的柔和亲切不同于天主教堂的直冲云霄一样,东正教心灵没有“天”、“地”距离的不可克服之感,而是善于在“大地”上直接洞见神灵境界。在东正教礼拜的华丽形式背后,是一种“敬神如神在”的“宗教现实主义”：“全部礼拜活动都具有神的生活的意义,而教堂就是神的生活之地”(本书第 162 页)。东正教徒在为神的威严感到恐惧的时候,可以躲到圣母和圣徒的庇护之下,因为他们是人的同类,他们能在审判者面前为人求情。“如果教堂中没有表示圣徒在场的圣像,那么在这样的教堂中是多么令人空虚和孤独啊!我们的灵魂也将和这些裸露的墙壁一样变得苍白和贫乏”(本书第 151 页)。

本书中《圣经》引文和《圣经》人名的汉译,主要采用了中国基督教协会南京印行的《新旧约全书》“和合本”的经文和译名,也参照了中国天主教会的汉语版《圣经》。译者对个别俄文经文与汉语经文有较明显不同之处作了适当注释,对原书中《圣经》引文出处的标注错误作了勘正。

本书的汉译是一项艰难的工作。东正教在俄罗斯有深远历史,这使俄语中所表述的东正教神学有许多不同于西方基督教的概念术语。如果说汉语基督教研究在叙述新教和天主教神学方面已有一定经验,那么,在译述俄语表达的东正教思想方面,则相当缺乏经验。译者根据自己在俄罗斯哲学与宗教的研究和教学中对东正教思想的理解,对本书中许多概念术语的翻译进行了反复推敲酌定,但仍觉有些不甚确切。此外,也因译者水平有限,书中难免有错误和不当之处,望读者批评指正。

徐凤林

1999年2月25日

于北京大学外国哲学研究所

С. Н. Булгаков

ПРАВОСЛАВИЕ

Очерки учения Православной Церкви

Paris, YMCA-Press, 1962

根据世界基督教青年会出版社巴黎 1962 年俄文版译出

目 录

一、论教会	1
二、作为传统的教会	12
1.《圣经》与圣传	12
2. 论正典	20
3. 论教会传统	33
三、论教阶制度	44
四、论教会中外在正确无误的权威性	70
五、教会的统一性	112
六、教会的神圣性	120
七、教义	126
八、圣礼——教会的圣化力量	138
九、东正教中的圣母崇拜和圣徒崇拜	144
十、东正教中的礼拜活动	160
十一、东正教中的圣像和圣像崇拜	172
十二、东正教中的神秘体验	179
十三、东正教中的伦理学	191
十四、东正教与国家	195
十五、东正教与经济生活	204

十六、东正教与《启示录》	219
十七、东正教的末世论	225
十八、东正教与其他基督教宗派	232
结束语	237
俄汉人名译名索引	239

一、论教会

1. 东正教是基督在尘世的教会。基督的教会不是一种机构，而是由圣灵推动的、与基督一道和在基督之中的新生命。基督是神之子，来到尘世，化作人形，他把自己的神的生命与人的生命结合起来，神变成了人，他也把自己的这种神人的生命赋予自己的兄弟们，即“信他名的人”。耶稣曾生活在人们中间，死于十字架上，但又复活并升天。虽然升天，但他没有抛弃自己的人类，而是一直和他们在一起，现在直到永远。基督复活之光照亮了教会，他战胜死亡而复活的快乐充满着教会。复活的主和我们生活在一起，我们在教会中的生活就是在基督中的内心生活。“基督徒”之所以具有这个名字，是因为他们属于基督，他们在基督之中，基督也在他们之中。神成肉身(боговоплощение)不仅是思想或学说，而首先是在时间中发生的事件，虽然只发生一次，却具有永恒的全部力量，这种神成肉身是神性与人性这两种本性之不可分割(虽然也不能融为一体)的完全结合，这种神成肉身就是教会。教会是基督的人类，是在自己的人类之中的基督。由于主不仅走近人，而且与人同一，自己成为人，因此教会是基督的身体，是听从于基督、受基督所支配的生命与基督的统一。此身体有归属，其生命却并非自己的生命，而属于激励它的灵，同时，此身体与此灵又有区别：既与其一

致,又是独立的,这里不是无差别的统一,而是两者的统一。当把教会称作基督的新娘或逻各斯之妻的时候,所表达的也正是这种思想。新郎与新娘的关系,夫与妻的关系,从其最完满方面说,是在保持了全部现实差别情况下的生命的完满统一:是既不被二重性所分解也不被统一性所吞没的两者统一。教会作为基督之体,不是神人基督本身,因为教会是基督的人类,但教会是在基督中的生活和与基督一道生命,是基督在我们心里的生命:“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着”(《加拉太书》2:20)。但基督不是神的全部存在本身,因为他自己的生命是与圣三位一体的生命不可分割的,他是“圣三位一体之一”。他的生命是与圣父和圣灵的生命统一的,不可分的。所以教会作为在基督中的生命,也是在圣三位一体中的生命。基督的体依靠在基督之中的生命而生活,因此也依靠在圣三位一体之中的生命而生活,带着圣三位一体的印迹[所以出生和受洗都是“奉圣父、圣子和圣灵的名”(《马太福音》28:19)而进行的]。基督是显示圣父和执行圣父意志的圣子。我们在基督之中不仅能认出他自己,而且能认出圣父,我们在基督之中和他一起成为圣父之子,认圣父为父,所以我们称圣父为“我们的父”。我们在成为基督之体的时候,与接受圣子位格的同时,也接受了圣父位格的反光。不仅接受了这些,而且接受了他们的相互关系的力量,以及他们的两者统一:“使所有人都合而为一,就像你(父)在我里面我也在你里面一样”(《约翰福音》17:21),这种两者统一就是把圣三位一体联系起来的爱的力量:神就是爱。教会作为基督的体,加入了这三位一体的神圣之爱:“我们要到他那里去,在他那里建造住所”(同上,14:23)。

神之爱, 圣父对圣子的爱和圣子对圣父的爱, 不是简单的属性或关系, 这种爱本身也是一种个体存在, 是实在的。这就是圣灵, 它来自圣父, 住在圣子之身。圣子作为圣父所生所爱者, 为了圣父而存在于圣灵之中, 在圣子身上有圣父的全部厚爱, 圣子在圣父的爱中认他为慈父, 也给他以爱的回报。圣灵中有爱的喜悦和圣父圣子互知的喜悦, 有圣父的成就。对于圣父来说, 圣子只存在于住在他身上的圣灵之中, 对于圣子来说, 圣父只有由作为圣父圣子之生命统一的圣灵才能在自己的爱中展现出来。圣灵作为两者的爱, 也符合爱的本质本身, 它自己的个体存在似乎只存在于自己之外, 在他者之中, 即在圣父和圣子之中。爱就是这样: 它在死去的时候才活着, 在活着的时候则是在死去, 对于它来说, 存在不意味着在自己之中和为自己而存在, 而是在他人之中存在和成为他人。爱使自己的实在面目对他人来说成为透明的, 它在表现出最大力量的时候, 却又仿佛自我隐藏起来。圣灵在圣三位一体中的地位也是如此。圣子只有在与住在自己中的圣灵不分离的时候, 才能作为圣子而存在。正如他说“我与父原为一”(《约翰福音》10:30) 一样, 他们这种实在的统一也就是圣灵, 圣灵与他相似, 住在他里面, 给他受膏。因为耶稣就是基督, 是被圣灵受膏的人: “主的灵在我身上, 因为他给我受膏”。教会作为靠基督而生的基督之体, 因而也是圣灵在场和起作用的领域。此外, 教会之所以是有圣灵的生命, 还因为教会是基督的身体, 因为在圣三位一体中圣子没有自己的生命, 他在生于圣父之时献出了自己的生命, 却在圣父那里得到了新的生命, 这就是赋予生命的、永远住在他里面的圣灵。圣灵是圣父给予圣子的生命, 圣子没有另一种生命, 没有自己的生命。

显示圣父的圣子与圣灵的二位一体性正在于此：这种二重性表现在，他们是具有不同位格的同一种生命。但这种同一性也表现在作为基督之体的教会中：教会具有基督的生命，这是在基督中的生命，因此也是为圣灵所推动的生命，或者反过来说，它是圣灵中的神赐生命，因此也是基督中的生命：“人若没有基督的灵（即圣灵），就不是属基督的”（《罗马书》8:9）。据此，可以把教会直接看作是圣灵中的神赐生命，或者，按照有时可遇到的说法，教会是活在人类中的圣灵。

教会事业的本质是与它的历史展开相符合的。教会的事业是基督的神成肉身的事业，它就是神成肉身本身，是神对人性的把握，也是人性对神的生命之拥有，是人性之神化（θεωσις），是神性与人性在基督中结为一体的结果。但同时，人类教会化为基督之体的事业不是单靠基督的神成肉身和复活力量实现的：“我去（圣父那里）是于你们有益的”（《约翰福音》16:7）；神成肉身要求圣灵降临，圣灵降临也是教会所成就的事。圣灵以如火焰的舌头降临世界，安居于由圣母所领导的、代表着全人类的使徒身上^①。这些舌头（方言）留在了世界上，现在依然存在，他们构成了教会中的圣灵之恩惠的宝库。在首要教会中，使徒所施与的圣灵恩惠是所有受洗后的人都完全明白的，与此相应，现在在受膏仪式（坚振圣礼）中所出现的“圣灵恩惠的印迹”也是与此相符合的。

2. 这样，教会是基督之体，它参与了圣三位一体中的存在之

^① 参见《使徒行传》2:1—4。

神的神性生命,它是与全部圣三位一体牢固统一的基督中的生命,它是圣灵中的生命,此圣灵使我们拜认天父,在我们心中引起对“天父”的呼唤,给我们显现活在我们心中的基督。因此,教会在它历史上的出现和确定之前,就应当被理解为某种神性的给定物,就应当是自在的和自我同一的圣物,是行在世上的神旨的事实。教会就是、或在一定意义上能够成为不依赖于自己的历史诞生的东西,——它之所以诞生,是因为已经存在,——在神的方面,超人的方面存在。教会在我们之中的存在不是规章或协会,而首先是某种精神的自明性或给定物,是特定的体验,是生命:“论到从起初原有的生命之道,就是我们所听见,所看见,亲眼看过,亲手摸过的。这生命已经显现出来,我们也看见过,现在又作见证,将原与父同在、且显现与我们那永远的生命传给你们。我们将所看见、所听见的传给你们,使你们与我们相交。我们乃是与父并他的儿子耶稣基督相交的”(《约翰一书》1:1—3)。最早基督教的传道就是快乐地、喜庆地传布关于这种新生命的音信。生命是不能被决定的,虽然它有可能被描述和定义。所以一般不可能有完全的和令人满意的教会定义。“来到和看见”:只有通过参与了教会的生命,才能体认到教会。所以,教会在一切外在定义之前,它的神秘本质就应当被认识到,这种神秘本质是全部教会自我定义的基础,但不包含在这些定义之中。教会作为神人统一体,在其本质上属于神的世界,它在神之中,因此也存在于世界上和人类历史之中。人类历史中的教会是在时间性存在中出现的:所以它在一定意义上又是诞生、发展着的,具有自己的历史,自己的开端。但是,如果只看到它的历史生成,并在此基础上把教会看作是世俗的团体之一,那么,我

们就错过了教会的特点和教会的本性,因为教会在时间性存在中揭示了永恒的东西,在受造物中揭示了非受造的东西。

3. 教会的本质是在受造物中揭示的神的生命;是依靠神成肉身和圣灵降临的力量所实现的受造物的神化。这种生命虽然对于参与其中的人来说具有很大的实在性和明确的可信性,但它是隐藏在“隐秘的人”之中、在他的心“房”之中的精神生命,在这个意义上,它是一种奥秘和神秘性。这种生命虽然与此世的生命共存,但它是超自然的,超世界的,它同样具有这种超越性和共存性。在前一种意义上,教会是“不可见的”,与世界上一切“可见的”和可感知的事物不同。可以说,它在这个世界上不存在,我们在(康德的意义上的)“经验”之路上不可能遇到适合于教会这样的“现象”,所以教会的假说对于经验世界观来说是多余的,正如上帝的假说在拉普拉斯的宇宙学说中是多余的一样。所以即便不能正确地说“不可见的”教会,也可以正确地说教会中的“不可见的东西”。但这种不可见的东西不是不可知的,因为人除具有肉体的感官之外,还有精神的眼睛,用它可以看见、认识和知晓。这个器官就是信仰,按照使徒的话说,此信仰就是“对不可见之物的揭示”,它以自己的翅膀把我们提升到精神的世界,使我们成为天上世界的公民。教会的生命是这样一种信仰的生命,通过这一信仰,此世之物成为透明的。当然,这种精神的眼睛也可以看见“不可见的”教会。假如教会是确实不可见的,是彻底不可知的,那么这就意味着教会不存在,因为教会不可能在人们之外自我存在,不能没有人们的帮助。教会不会完全置身于人的经验之外,因为教会的生命是神圣的和

不可穷尽的,但这一生命的特质以及对教会的特殊体验,是所有加入教会的人都能达到的。按照教父学说,基督所赋予我们的永恒生命,就是“认识你独一的真神,并且认识你所差来的耶稣基督”(《约翰福音》17:3),这种永恒生命在此生,在时间性的生命中就已经开始了,这种永生也就是在教会中加入神的生命。在这个意义上,教会中的一切都是不可见的和神秘的,一切都超出了可见世界的界限,但一切不可见的东西又都是可见的,都正在和能够成为可见的,这种不可见之物的可见性,也就是教会存在的条件本身。

在这个意义上,自我存在的教会是信仰的对象,是靠信仰来认知的:“我信独一的、神圣的、团结的、使徒的教会”^①。但教会不仅作为特殊的质和经验要靠信仰来认知,而且在量上,教会作为许多人的完整生命的某种活的多样统一体,它的圣三位一体式的团结性,这也是靠信仰来认知的。我们可以看见的只是人类许多个体的分离,每一个人都过着自己孤立的、自私的生活,即使要依赖于自己的兄弟,作为社会的存在物的亚当的儿女们,也没有“看到”自己的多样统一,这种多样统一是在爱中和通过爱而展现的,是通过在教会中加入统一的神的生命而存在的:教会在举行圣体血圣礼之前的弥撒中号召“我们要互爱,并且要共同信仰圣父、圣子和圣灵”。这种向爱的眼睛展现出来的宗教的统一性,不是我们在全部世俗社会中所具有的外部联合或集合,而是人的生命的神秘的第一基础。人性在基督中是统一的,所有人都是同一棵葡萄藤上

^① 此句为东正教和天主教《信经》之第九条,其中“团结的”一词在天主教中为“大公的”。——译注

的枝蔓^①，同一个身体的四肢。每个人的生命都向他人的生命、向“神圣共同体”无限扩展，每个人在教会中都靠全体教会化的人类生命为生，都是人类：*homo sum et nihil humani a me alienum esse puto*（“我是人，所以人类的一切特性我都不陌生”）。这里的人类不仅是现在活着的人类、在祈祷和劳动中和我们一起面对主的人类，因为现在的一代人只不过是生命之书的一页而已；而是在神之中和他的教会之中的人类，在这里活着的人和死去的人没有差别，因为在神之中所有人都是活着的，神是“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”（《马太福音》22:32）。（那些能生而未生的人，也已经活在上帝的永恒之中了。）但教会的团结性还不仅限于人类，因为进入教会的不仅有人类，还有具有人性的天使总会。天使世界的存在本身是肉体视觉所看不见的，它只能靠精神体验来确信，只有信仰的眼睛才能看见，并且，我们在教会中的统一还要通过圣子，是他把地上之物和天上之物结合起来，消除了天使世界和人类世界之间的障碍。一切受造物和自然世界都是与天使总会和人类相联系的。自然世界被委托给天使照管，受人的统治，生物也分担人的命运：“我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今……等待着子的名分 and 我们的身体得赎”（《罗马书》8:22—23），等待着和我们的复活一起变成“新生物”。这样，人在教会中成为普世的存在物，他在神中的生命通过宇宙之爱把他与所有生物联结起来。“然而你们却接近了熙雍山和永生

① 耶稣基督布道说：“我是葡萄树，你们是枝子”。参见《约翰福音》15:5。——译注

神的城,天上的耶路撒冷,接近了千万天使的盛会,和那些已被登录在天上的首生者的教会,接近了审判众人的神,接近了已获得成全的义人的灵魂,接近了新约的中保耶稣”(《希伯来书》12:22—24)。这就是教会的境界。把生者与死者、天使和生物联合在一起的教会,是不可见的教会,虽然不是不可知的。教会生活的境界上迄世界和人的创造,下至无限的永恒。

教会是赐予受造物的神的生命,那么对于教会的这一神性而言,说教会又是在时间中诞生和被造的,这是否合适呢?在神之中“没有改变,也没有转动的影儿”(《雅各书》1:17)。神的智慧是“造化的开端”(《旧约·箴言》8:22)^①,所以在神中,在造化的永恒方面,在神的智慧中,是不存在产生的。可以说,教会是永恒目的,是创造万物的根据,神为了教会而创造了世界,在这个意义上“教会是最先被创造的,世界是为了它而被创造的”^②。天主按照自己的形象创造了人,但在这一形象中,即在人的生动的似神性中,已经包含了人的教会化的任务和可能性,正如神成肉身一样,因为神只能接受这样的存在物:它适合于神,包含着神的形象。在人类的现实多样统一中,已经具有了按照圣三位一体的形象构成的教会的多样统一性。因此对于教会在人类中的存在而言,很难说它什么时候曾不存在,至少是处于前发生状态:按照教父学说,还在天堂里,在人类始祖犯罪之前,当天主和人进行谈话和交流的时候,我们就已经拥有了最先出现的教会。在始祖犯罪之后,天主在宣告

① 关于神的智慧是造化的开端,参见我的两本书《不夜的光》和《烧不毁的荆棘》。

② *Hermas. Pastor. Vis. II, 4, 1.*

了“女人的后裔”(《创世记》3:15)这个第一福音的同时,也以这个诺言奠定了所谓旧约教会的开端,这个教会曾是与神交流的学校和葡萄园。甚至在多神教的蒙昧时代,在其自然的寻神过程中也存在着“多神教的不生育的教会”(按照教会歌曲的唱词)。当然,教会只有在神成肉身中才能达到自己的完满存在,在这个意义上说,教会是主耶稣基督建立的(“我要建造我的教会”《马太福音》16:18)和在圣灵降临之时实现的。但这一事件虽然奠定了基础,然而教会并没有完全建成。教会还面临着从战斗的教会变成这样一种胜利的教会,其中“神将是万物中的万有”(《哥林多前书》15:28)。

这样,教会的界限既不能在空间和时间上确定,也不能在力量上确定。的确,教会即便不是“不可见的”,也是令人神秘不解的。然而,它的这一神秘不解性、不可穷尽性和深不可测性,又不会使它成为“不存在于世界”这个意义上的“不可见”,成为世俗经验所完全不可企及的,或成为完全超验的,这种超验性实际上相当于虚无。不,教会尽管是内在的存在,在世界上是不可见的,但又是世俗经验完全可以达到的,具有空间和时间上的界限。教会的不可见生命,信仰的生命,与生命的世俗形式、具体形式有着牢不可破的联系。“不可见之物”存在于可见之物中,包含于可见之物中,与可见之物融合成具体形式或象征(συμβολον)。“象征”一词在确切的意义上,是指这样一种东西,它既属于这个世界,又包含着与这个世界相联系的超世界的内容,是超验之物与内在之物的统一,是天地之间的桥梁,是神性与人性的统一。在这个意义上,教会生命是象征性的,它在可见的象征之下是神秘的。把“不可见的教会”

与可见的人类社会对立起来,这虽然和教会的内在性有关,但这是教会所没有的,这种对立破坏了这个象征,同时也消灭了作为受造物生命与神的生命之统一的教会本身,把教会先验化为自在之物领域,使其现象领域成为空洞的。既然作为神的生命教会包含在世俗教会之中,那么这个世俗教会就像所有世俗之物一样,具有空间和时间上的界限。教会虽然不仅仅是社会,不容身于和局限于社会,但它也是作为宗教的社会而存在的,这个社会具有自己的特征、自己的律法和界限。它为我们而存在,在我们心中存在,在我们世俗的和时间性的存在中,也具有自己的历史,因为一切在世界上生存的东西都在历史中。这样,教会中的永恒不变的神的存在在此世的生命中是在历史上开启和实现的,因此它也具有自己的开端。教会是主耶稣基督建立的,他把使徒彼得代表全体使徒所表达的信仰规定为建立自己教会的基石。全部使徒都是被他在复活后派来为教会传道的,此教会在圣灵降临于使徒的时候成为一种新约的存在,此后,响起了使徒关于走向教会的第一声号召,这是通过使徒彼得之口说出的:“你们各人要悔改,奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必领受圣灵的恩惠”(《使徒行传》2:38),于是在这一天,领受他话的人都受了洗,门徒又添了 3000 人(同上,2:41)。以此就建立了新约教会的基础。

二、作为传统的教会

1.《圣经》与圣传^①

作为基督之体的教会,是精神的有机体,它的生命不容身于地上的、时间性的存在中。但是,地上的教会既然也存在于俗世,就具有和应当具有自己俗世的界限和轮廓,是人的社团,它不仅有自己的内在属性,也有自己的外在属性。如果说作为生命或有机体、作为信仰对象的教会,是不可见的和不可定义的,那么作为俗世的团体的教会,则是可见的和可定义的,所以,是否归属于这个团体,

^① 圣传(拉丁文 Tradition),原意为传言、口头传说,亦称“教会传统”或“使徒传统”。东正教认为“圣传和《圣经》一样,也是神的启示,与《圣经》的区别仅在于,《圣经》是受神默示的人以文字形式记录在书里传给教会的,而圣传则是耶稣和使徒口头传给教会的”。东正教圣传包括 1. 使徒规则及古代地方教会(君士坦丁堡教会、亚历山大里亚教会、耶路撒冷教会和安提阿教会)的信经和宗教礼仪等;2. 前七次大公会议和某些地方会议(如 14 世纪确认关于圣能和恩宠之光的教义的迦太基会议和君士坦丁堡会议等)所通过的原则和决议;3. 早期教父(大巴西勒、尼斯的格列高利、大马士革的约翰等)的信仰学说;4. 拜占庭神学家(格列高利·帕拉马斯等)的学说和实践,等等。但广义的圣传“不是一本书,不局限于教会发展的任何阶段。圣传永远在继续,我们现在依然生活在圣传中和创造着圣传”。但东正教不承认把罗马教皇的决定和天主教会的各项决议列入圣传;新教只把《圣经》视为“神的启示”,一般否定圣传的权威性。——译注

是显而易见的事。不是全部人类都能进入教会,而是只有被挑选的人才能进入教会,甚至不是全部基督徒都属于真正的教会,而是只有正教信徒才属于真正的教会。这两者对于认知理性和宗教信仰来说都产生了各自的问题,对这两个问题,神学都无能为力。既然主接受人的全部本质,与全部人类结成多样统一体,那么,为什么基督的身体、基督的教会却只伸向在受洗中走向基督的人类中的一部分?为什么只有那些选民中的选民才拥有在基督中的真正生命?主把第一个问题确定为不可知的,把第二个问题确定为半可知的(对这个问题我们将在后文论述)。毫无疑问,无论我们怎样满怀希望地把教会的拯救事业传播到全人类,主的直接意愿也仍会如此:只有接受了神的使命的选民才蒙召进入教会,虽然基督的道是传给“全部受造物”(《马可福音》16:15)和“万民”(《马太福音》28:19)的,但不是所有人都能听到和遵循它,所以不是所有人都在教会中。人类通过加入基督的教会而得救,这不是机械地、不顾人的自由而实现的,它是人自愿地接受或不接受基督为前提的:“信而受洗的必然得救,不信的必被定罪”(《马可福音》16:16)。进入还是不进入教会,是与信还是不信相联系的,这是他个人内心行为,它来自人的自由的自我决定的深处。就此而论(除了那些妨碍传布福音的外部历史原因之外),就已经不是人类大家庭的所有成员都能进入教会了,而是只有那些对信仰敞开心扉的人。通过信仰而入教会,通过不信而出教会。作为俗世团体的教会首先是信仰的统一体,并且是正确信仰的统一体,这种信仰是由使徒受圣灵的感召和主的指使而向世界宣告的。人们通过信仰走向教会,并且保持正确的信仰;保持正确信仰是从属于教会的条件,所以,

这个教会首先应当被定义为由统一的正确信仰结成的团体。由于信仰不是无对象的,而是有内容的,且这一内容可以和应当用语言、认信和布道来表达,所以,教会又应当被定义为由包含正确信仰的统一的宗教信理意识结成的团体。

这个特征,这种正确信仰,不可加以抽象地理解,不可作为抽象规范。相反,正确信仰具有确定的信条学说内容,教会信奉这些教义,并且要求自己的成员也同样信奉,所以背离正确信仰也意味着脱离教会,陷入异端或分裂。基督教是历史的宗教,这不仅是说,它在人类历史上占有一定地位,在这一历史上产生和发展,与这一历史有外在和内在联系;基督教的历史性具有更一般的含义:神成肉身、神进入人心,只能在此世的生命中完成,只能通过进入这个世界的时间性环境,也就是进入历史而实现。神成肉身是在世界中发生的,而不是超世界的,它充满历史时代,不是消灭人类历史,而是相反,它赋予人类历史以肯定的、永恒的内容,成为人类历史的中心。所以,教会虽然具有自己的永恒的神的本性(其实,确切地说,正是由于这些本性),但它也有自身的历史,在人类历史范围内,与人类历史相联系。基督教虽然具有超历史性,却不在历史之外,而是有自己的历史。在这一历史中,教会规定信条的大致内容,制定正确信仰的教义规范。每一个教会成员都不能在这一教会历史之外,都要接受在这一历史上表达出来和固定下来的教会学说。教会生活虽然是神秘的和内在的,但并不是不合逻辑的和不合规范的;相反,它具有自己的逻各斯,自己的学说和自己的布道。正如主作为“道路、真理和生命”,还要传布天国福音,揭示《圣经》真理,宣讲关于自己、圣父和圣灵的教义一样,主的教会也

要做这些事情。因为“信道是从听道来的,听道是从神的话来的”(《罗马书》10:17),而学道是从传布正确信仰来的。正确的生命是与正确的信仰直接相联系的,二者互相制约。

完全的正确信仰和正确教义不在个别成员的意识中,而是由整个教会保存的,是由教会作为教会传统而代代相传的,这种“圣传”是教会以各种方法保持自己学说的一般形式。圣传是教会的活的记忆,它是对历史上所展开的教会学说的真传。它不是考古博物馆,不是科学分类目录,甚至也不是信仰的死的“沉淀物”;它是活机体所固有的活力量。教会传统在自己的生命之流中,带着自己的所有部分和所有时代的全部过去。全部过去都包容于现在,都是现在。教会传统的统一性和连续性是由教会在一切时代的自我同一性所造成的。教会在一切时代所具有的都是由圣灵推动的统一的_{生命},虽然外表发生变化,但这种精神是保持不变的。所以,对作为教会学说之主要源泉的教会传统的信仰,也来自对教会的统一性和自我同一性的信仰。无论早期基督教时代与我们当今时代有多大差别,都必须承认,今天的教会仍然是那同一个教会,它在自己的统一传统之流中带着自己的全部历史,并以生命的统一性把使徒保罗的团社和现有的地方教会也联结在一起。当然,教会传统意识是在宗教认识中实现的,而这种认识的程度在不同时代和不同人那里,可能是很不相同的,甚至可以说,一切教会传统事实上都是不可穷尽的,因为它就是教会的生命本身。但即便不被认识,教会传统也仍然是活着的和起作用的。

圣传的一般原则是,教会的每一个个体成员都应当在自己的生活和意识中(无论是神学还是日常智慧)追求圣传的统一性,与

圣传相一致,以圣传检验自己,总之是成为活圣传的体现者,成为这一传统中的一个环节,这一环节是和全部历史链条不可分割地联结在一起的。

圣传是多种多样的,可以说,圣传的形式是不可穷尽的:有文字的,有口头的,有造型物的。但圣传有一个源泉,它占有确定的位置,这个源泉就是《圣经》。哪个是第一位的,是《圣经》还是圣传?在宗教改革时代的西方教会中所产生的《圣经》和圣传的对立,实际上完全是由于外在的动机才发生的,也就是为了以圣传削弱《圣经》,或者以《圣经》削弱圣传。教会的经文和教会的传统都属于统一的由圣灵所推动的教会生命,圣灵在教会中的作用就是在教会传统中表现自身和对《圣经》的作者给予启示。顺便说说,现代《圣经》研究已经成功地把《旧约》和《新约》特别是《福音书》分解成本源文献,《圣经》的各书就是在这些本源文献基础上编写成的。通过这种分析,《圣经》愈来愈接近于一种独特的文字传承。通过这种分析,《圣经》愈来愈不像是某些个人在圣灵的口授下所写。况且,《圣经》中的使徒书信不正是对通过传承而保持下来的某些教会生活的文献记载吗?不应当把《圣经》和圣传看作是相矛盾的,而应当看作是统一的,这种统一性也完全不消除它们之间的实际差别。在这个意义上,首先,《圣经》是教会传统的一部分,教会传统是自主性的,它证明了《圣经》在教会中的尊严。《圣经》正典是圣传所确定的,这些经文之所以被确定为正典,是因为它们具有神的默感性,而这种神的默感性正是由教会来证明的,也就是通过圣传来见证的。每一个个人都有权根据自己的个人兴趣来判断某个作品的价值和感染力,但任何人也不能以自己的个人判断来

确定这种直接的和真正的神的默感性,即经文中圣灵的在场。只有住在教会中的神的灵能够确定这一点,因为“任何人也不知道神,只有神的灵知道”,这不是个人兴趣的事,而是超个人的教会的判断。我们从历史中知道,教会从众多的作品中选择了为数不多的几篇作为具有神的默感性的作品;从众多福音书中选择了几篇作为正典经文;经过历史上的变动不定之后,教会把一些经文(如雅歌,启示录)作为正典固定下来,把另一些曾一度作为正典出现的经文(如克里门特书信,《牧人书》)从正典中去掉,在正典和非正典(第二正典或伪碑文经、次经)之间作了区别。说圣道^①具有直接见证自身的功效(efficacitas),仿佛具有内在自明的神的默感性,这是正确的。假如它不是自己扫除障碍进入我们心灵,它就不是传给我们的圣道了。然而,如果认为个人可以根据自己的选择和兴趣来区分和确认某些文字作品是否具有神的默感性,则是一种夸张和错误,他只能根据自己感受力的大小来有限地理解这些作品的意义。《圣经》是教会通过圣传而给出的,宗教改革者是从教会中和通过教会、也就是通过圣传而得到《圣经》的。否认或忘记这一点,认为每个人都可以从自己的观点出发重新确定《圣经》正典,这是不正确的和不合逻辑的。每个人都应当为自己而打开《圣经》,吸收其中的圣道,但为了做到这一点,他必须从通过圣传讲话的教会那里接受《圣经》。否则他就不能得到圣道,而只是在读一部历史文献,一本值得文学史研究的古代著作。虽然圣道也

^① 圣道,又译“上帝之言”或“圣言”,即指《圣经》。因为从基督教信理上讲,《圣经》在本质上非历史文献,而是上帝之言。——译注

可以作为历史文献来研究,但圣道永远也不应仅仅是历史文献,因为它虽然在外表上是历史形成的和有时代条件的,但在这一外表中包含着永恒生命的语言,在这个意义上它是一种象征,是神的东西和人的东西的交汇点。如果带着崇敬和信仰、而且按照教会的精神去读圣道,那么《圣经》与圣传之间就不应当也不可能发生分裂。每一个个体读者都不可能单独地认知《圣经》中的神的默感性,因为个人没有被赋予认知默感性的器官,只有在教会中和所有人一起,才能认知。企图自己一人认知圣道,成为神的对话者,这种想法是错误的和虚妄的:只有在教会中才能领受这件神的礼物。所以这件礼物只有在教堂中,在统一的宗教行为中才能完全领受,这里在读圣道之前或同时,应当进行祈祷,祈祷自己能够“听到”它,能够张开精神的眼睛。个人自己认知圣道的观念是一种矛盾的思想,就像圆的方一样,因为这就意味着,在把自己从全部人类、全部受造物中分离出来之后,使自己直接面对上帝,而上帝又教导说不要把他作为“我的父”,而是作为“我们的父”,从而把所有的人的自我引到我们的统一体。

但是,这完全不是说,由于圣道的有效性(*efficacitas*)和内在自明性,就无需使神的语言的神性进入个人自我意识,成为个人财富,如新教徒正确地坚持的那样。没有这种个人领会——不是孤立个人的领会,而是宗教个人的领会——《圣经》就将只是一个神圣偶像,如使徒所说:“词句招致死亡,精神创造生命”。应当有同圣道的个性化的相遇,有对圣道的个性化的理解(直接的或间接的理解,——后一种理解指的是这样一种情况:圣道和神的真理不是直接从《圣经》领受的,而是从礼拜时的文字、形象和讲道等等之中

得到的)。但这种个性化的相遇只有在与教会的精神统一中才能发生,而不可能在脱离教会的时候发生,这种相遇虽然是个体性的,但又是团结一致的。我们认为,在这样的理解中,新教和教会在对这个问题的解决上,除了词语上的分歧外,已没有什么真正分歧了。因为《圣经》正典作为指导性的规范,是新教也接受的;宗教改革者想要从教会里带走自己的《圣经》。但这里的情况表明,《圣经》是不可以从这里带走的,因为它在半路上就变成了普通的“书”、变成人的文献和“文字”了。这样,教会把《圣经》正典确认为圣道,这种确认是教会传统的事。圣道的“认识论”,它的形式上的权威性,都包含在圣传中。只有先验的东西才能证明先验的东西。教会包含着与人的因素相统一的神的生命,所以教会也宣告神的东西,特别是宣告圣道的神性。而个人可以在教会中(或不在教会中),但他自己不是教会本身。

在教会史上,对圣道的认知和证明就是圣经正典的产生,而且,这种教会法规并不作为一种外在律法来指令承认或不承认某些圣书为正典,而主要是证明教会已经作出的决定,把教会决定最明确地表达出来和使其法规化。在此,表达教会意识的教权和主教会议的作用,仅仅在于为那些圣灵所给予的、已存在于生活和意识中的东西找到确切的表达。宗教会议在这里不作为政权起作用,而是作为教会的机构,教会的首领。只有在教会作出了这个隆重宣布之后,《圣经》正典才成为教会生活的规范和律法,个人教会意识应当自觉地以这一律法来决定自身。

2. 论正典

基督教会所规定的《旧约全书》的正典来自旧约教会,正典中又分正经和次经,它们被确定为有教训和指导意义的经典。正典的最终确定是在老底嘉宗教会议上作出的。在《新约全书》的正典中则没有这种区分,其中所有各卷都被确定为正典,只对如下经卷有所怀疑和犹豫:一是某些列入正典的经卷(如《约翰启示录》),二是没有被最终列入正典,但在不同时代曾经列入正典的个别卷(《牧人书》,《克里门特书信》),三是从来没有列入正典但曾经在教会圈和非教会圈广泛使用的经卷,如《次福音书》和各种“启示文学”。

应当说,教会所作出的具有法规性质的这样或那样的规定,只是对所提出问题的回答,因此其中所包含的内容不多于这些问题中所问的内容,因此这些规定不可能考虑到当时尚未产生的问题。正如我们在后面将指出的,教会传统总是在进行自我创造,永远不会停滞不前,它不仅是从前,也是现在。在《圣经》正典方面,古代教会只是在回答当时所产生的如下两个问题的意义上规定正典的:哪些卷属于圣道?哪些卷不属于圣道?——这个回答就是当时《圣经》正典的总目录。这个正典的确定对于被排除或未被列入的经卷来说具有绝对意义。就是说,否定的裁决在此具有绝对意义,它是简单明确的,然而,肯定的裁决只是一种关于被作为圣道而列入正典的经卷之价值的最一般的判断。但这个裁决没有对不同卷中神的默感性的不同形式以及某些卷(在一定情况下这些卷

是与它们的总作者明显不符的,如《摩西五经》,至少是其中的某些部分,诗篇中的许多诗,箴言,智训等;以及新约中《福音书》的原著)的直接权威性作任何判断。而且对于诸如此类的问题也没有作任何判断:关于神灵感应问题和关于对这——感应中神性与人性之结合的不同理解问题,关于《圣经》内容的历史制约性的程度和方式问题,关于《圣经》史问题,即这一历史在多大程度上可以根据《圣经》文本来确定的问题,等等。一句话,对旧约和新约的学术研究的全部领域(尽管《圣经》注释学、批评学、解释学已取得如此成果,在许多方面进行了如此出人意料的研究,而且这些研究还远未结束),还是一个悬而未决问题的领域,一个活传统的领域。天体,如我们的太阳,在天穹图中是不动的,但对我们来说它们却在和我们一起运动。我们在历史中是运动的,对于我们来说圣道也随着我们的认识而变化,不是它的永恒内容在变化,而是它的为我们所知的外表在变化。这样,由于圣传是沉积在教会法规中的,所以即使对于圣道来说,它也不是终极性的,也不能彻底无遗地穷尽圣道。当然,圣传一旦形成,它就按照自己的真正意义的程度而具有强制性,要求对自己的完全关注;比如说,对经文作者的确定就是这样,对圣传所确定的作者是不能无视的,而应当在一定意义上接受,尽管没有必要从字面上理解,也就是完全弄清作者是谁。然而,教会不但不阻碍以全部可能的方法(包括科学批评的现代方法)研究圣道的道路,而且不预先决定这种批评的结论,——其条件是,只要不破坏信仰,对作为圣道的《圣经》持虔敬态度,也可以说,只要虔敬方法还没有被科学怀疑方法所取代。所以,一方面,东正教中没有无宗教原则的、完全脱离圣传的批评,这是一种消除

了虔敬方法的、无信仰的、破坏性的理性主义批评,这种理性主义是自由主义的新教中所具有的(在新教中,这种理性主义又常常受到虔敬方法的制约,愈来愈回到信仰和圣传之路);另一方面,东正教中也没有罗马“《圣经》委员会”的诠释令,这个委员会想要以自己的解答束缚和指导科学研究之路,它忘记了,不真诚的、受束缚的、不自由的科学简直就不是科学,是任何研究都不需要的。东正教在自己的界限内保留着科学研究的自由,其条件是只要遵守教会已作出的对《圣经》正典的确定(因此企图按照科学根据改变《圣经》正典,对其进行删简和补充,是不允许的)和具有对教会基本信条的信仰。因此,对我们的救主的神性、他的奇迹和复活以及圣三位一体的不信仰,也就从内部损害了对圣道的科学研究本身,使这种研究对于圣道中的全部相关内容来说都是盲目的和有偏见的。这种不信仰的关于圣道的科学,是有内在矛盾的,正如这样一种最新的尝试是有内在矛盾的一样,即试图在教会和圣传之外,以历史批评来“科学地”确定真正的基督教学说和“基督教的本质”(《das Wesen des Christentums》)。这里发生了各种不同领域的混淆,并且这种科学上的工作事先就已注定在宗教上是无成果的。应当事先就承认,宗教科学作为关于信仰(或不信仰)的对象的科学,尽管是自由的和真诚的,但不是无前提的(voraussetzungslos),而是受信理制约的;而且,在这里它与理性主义的非信仰的科学并无区别,后者也是从一定的信理前提出发的,只不过这是一些否定的前提。比如说,即使是完全自由的科学批评,也不可能离开对基督复活这一事实的一定信理关系(信或不信)来研究《福音书》关于基督复活(die Auferstehungsberichte)的故事。这是关于信仰的科学的属性。

最有特点的,同时也是最令人为难的处境不是不信仰,而是半信半疑,它把脱离圣传根据的随意的个人态度作为决定性的标准。

自由派新教就处于这种境地,安立甘宗神学与这种新教有着有益的区别,在安立甘宗中,科学研究的完全独立性往往和忠实于教会学说相结合。安立甘宗的《圣经》学在这方面最接近于那些与东正教的宗教科学在这一领域里的要求相适合的东西。由于历史条件和文化命运的原因,东正教民族的《圣经》诠释学的发展不可能提出一套独立的《圣经》神学的样板和规范。《圣经》神学至今仍然是新教民族和具有圣经主义精神的安立甘宗的财产。天主教《圣经》学给自己提出的主要是防御—辩护任务。自由的东正教《圣经》科学,虽然在俄国十九世纪就已预先拟定了自己的道路,但主要还是未来的事业。但什么也不妨碍在这个领域里利用近代西方基督教界在《圣经》研究中所取得的科学成果,相反,这种利用是完全自然的,当然需要进行相应的修正和补充,使其完全符合教会传统,不是取缔现有成果,而是对其作进一步发现和补充。真理是统一的,但人们对真理的认识是在推论过程中进行的。所以对东正教意识来说,没有理由惧怕《圣经》批评,或为此愤怒,因为通过这种批评,只能使我们对神的道路和对多次以多种方式在教会中起作用的神灵的认识更加具体。这种科学研究的成果在安立甘宗中已经开始表现出来。

在这个领域,就像在一切其他领域一样,东正教没有理由回避这样一种现代科学精神,这种科学精神真正是由对知识和真理的真诚探索决定的,而不是由有限的时代偏见决定的;相反,这种科学精神也属于东正教,就像人类历史上的一切生动有效的因素也

属于东正教一样。东正教具有普世标准,它不应当被以任何一个给它打上自己印迹和使它脱离其他教派的时代的尺度来衡量。东正教把一切真正有创造性的因素结合并包容于自身,因为真诚创造和知识的内在动因只来自住在正教信仰中的圣灵。

虽然《圣经》本身是由教会靠圣传来证明的,在这个意义上《圣经》本身是圣传的一部分,但是,《圣经》的唯一性并未被削弱,它仍然保持着自己作为圣道的本质,此圣道一旦在圣传中被认识和证明,就是信仰和训诫的独一无二的和首要的源泉。通过把《圣经》作为教规经典而证明《圣经》,在这方面把《圣经》包括于圣传,——这丝毫也不削弱《圣经》的独立性和它作为圣道的意义,因为圣道本身高于教义的一切其他源泉,包括各种形式的圣传在内。可以说,如果说圣传的各种表现形式具有相对的历史性,适合于不同时代的需要,那么,《圣经》则是神对人的讲话,它具有绝对意义(虽然它的叙述也有历史制约性)。《圣经》是神的永恒启示,它具有无穷的深度和无尽的启发意义,不仅对现代,而且对未来,不仅对人的世界,而且对天使世界(看见飞在天上的天使那里有“永远的福音”(《新约·启示录》14:6))。在这个意义上应该说,《圣经》和圣传的意义是不相等的,第一位的是圣道(《圣经》),所以,虽然《圣经》被圣传所证明,但不是《圣经》由圣传根据来检验自己,而是相反,圣传由《圣经》来检验。圣传不能与《圣经》不一致或不符合《圣经》(如果有时遇到把前四次大公会议的决议等同于第四福音的表达,如在教皇格列高利一世那里,那么应当把这种表达理解为,这是通过这种对比来对大公会议决议作修辞上的夸张,而不应从字面上理解)。圣传总是以《圣经》为依据的,是理解《圣经》的形式。圣道

是对圣传的反面裁决,因为圣传不能与圣道相矛盾,圣道也是对圣传的正面裁决,因为圣传以圣道为根据。可以说,圣传中不能包含任何与《圣经》直接相矛盾的内容,但《圣经》中所具有的种子能在圣传中得到发育成长。如果《圣经》是种子,那么圣传就是它在人类历史中的田地。

圣道也是包含着圣灵感应的人的语言,它同时是神人的语言,神的语言和人的语言。无论对神的感应如何理解,这种理解都受到人的形式的历史制约性,这种制约性是和语言、时代、民族性等因素相关的,现代《圣经》学日益学会了区分这一历史形式,而且由于这种历史眼光的加强,对圣道的具体性的理解也增加了。但通过这种历史制约性并未消除圣道的神圣力量,因为圣道或神人之言对人来说不可能以其他形式,只能以人的语言、也就是有历史制约性的语言说出。同时,这种人的和历史的形式也是认识的障碍,它只有在住在教会中的圣灵的作用下才能变得明晰,所以,为了理解神所默示的《圣经》,也需要教会所具有的特殊灵感。

《圣经》是在几百年间由不同时代的不同作者的、内容和启示程度各不相同的著作组成的,其中首先分为旧的、现在已无效的约言和新的、尚未彻底开启的约言。《圣经》不是一个体系,而是一个堆集物、拼合体,其中包含着神所指定的圣道。它仿佛是自然力的神奇造化,这些自然力把地表变成山脉,又把山脉变成海底。所以《圣经》没有任何外部体系,没有外部完整性。虽然《圣经》正典也被教会确定为已经完成的,但这种完成性只是外部的,只具有事实的效力,而不具有内在自明性的效力。圣道的完满性不在于它的轮廓的外部完成性,也没有这种完成性,而在于它的内在完满性,

圣道的这种完满性是在它与教会传统的不断联系中展现出来的。教会是历来就存在的,由圣灵推动的,教会历来就固有其自身的完满性,但它并不总是拥有《圣经》,至少现在这种结构的教会是如此。旧约各卷是按照其产生的先后而成为旧约的组成部分的,而且不是马上。新约教会在其存在的最初和繁荣年代是完全没有《圣经》的,甚至《福音书》也没有,《福音书》是在一世纪才产生的,在更晚的时候(最终是在四世纪初)才和《使徒书信》一起被列为《圣经》正典。这一切都说明,对教会来说,最本质的东西是住在其中的圣灵,而不是圣灵的这样或那样的表现。而且,还应当指出的是,圣道的内容在其不同部分中,无论在对象上(律法书,历史书,训导书,先知书,福音书,使徒书信,启示录),还是在内容上,都是不同的。虽然全部《圣经》都是圣道,“《圣经》都是神所默示的”(《新约·提摩太书》3:16),但我们在其中划分了不同部分,各部分对我们的重要性(至少在我们所能达到的范围内)有大有小。《福音书》对我们来说不同于《犹滴传》^①或《路得记》或《约书亚书》,正如使徒书信不同于《传道书》和《箴言》一样。正典与次经的区分也具有这样的意义。新教把自己的《圣经》随意贫乏化,把次经排除在外,这种贫乏性现在已开始被意识到,同时出现了恢复次经的意义的趋势。对《圣经》某些卷的默感程度的这种区分本身似乎是自相矛盾的,因为《圣经》中仿佛不应该有默感程度的区别,而只可能有默感性存在不存在的不同。但这种区分所说明的是,神的默感是具体的,是适应于人的虚弱性的,故而才可能有大有小。所以非

^① 为《次经》中的一篇。——译注

正典的《圣经》也具有权威性,正因为它们也是圣道,但这种权威性要比正典少。《圣经》就是一个完整世界,它是一个神秘机体,我们只能局部地生活于其中。对于我们来说,《圣经》的不可穷尽性同时有三个根源,既根源于它的神性内容,又根源于它的这种丰富多彩,最后,也根源于我们自己在历史变化中的有限状态。《圣经》是在我们头顶天空中闪亮的永恒星斗,而我们则漂浮在生活之海,我们看见这些星斗永远不动,但对于我们来说又处在常新的状态。

确立圣道与圣传之间在教会生活中应有的、正确的关系是十分重要的。首先,圣道可能被看作是教义的唯一或首要的源泉,而《圣经》主义则被作为新教中的宗教性的最重要表现。在这种情况下,基督教不再是精神的和生命的宗教,而成为书本的宗教,成为新约书本。但如果把《圣经》仅仅当作书本,它就不再是《圣经》了,《圣经》只有在教会中才是《圣经》。在新教的某些领域和某种宗派中发展起来的《圣经》正统主义把基督教贫乏化了,把基督教变成了律法。这种状况是有历史原因的,可以理解为是通过辩证对立的方式对忽视和不信任《圣经》的一种反抗,这种对《圣经》的忽视和不信任曾经导致直接的反《圣经》主义,导致在中世纪天主教会中禁止平信徒阅读《圣经》。无疑,《圣经》可以为教会的每一个成员所掌握。实际上,《圣经》主义的程度是和宗教修养水平相适应的,这种程度在不同民族各不相同,显然,新教中的《圣经》主义是最严重的。在今天,禁止平信徒读《圣经》已成为一种恶的异端,似乎在任何地方都不再实行了。但是,由于《圣经》与圣传的紧密联系,即便是没有亲身的《圣经》知识,这本身也不会使人完全没

有基督教修养,因为这种修养还可以通过口授、礼拜和想象等方式获得。正如教会在自己的最好时代可以没有文字语言而存在一样,教会在今天在一定范围内还可以这样存在。

基督徒可以和应当有自己对待《圣经》的个人关系,自己与《圣经》相关的个人生活,就像有自己的个人祈祷一样。这种个人关系是在圣道的多年不断培养的基础上获得的。在这方面,我们可以在教父身上看到榜样,他们的语言充满了《圣经》的内容,他们依靠《圣经》来思考,与《圣经》一起生活。所以圣道才成为他们的教诲的无穷无尽的源泉。

但是,这种对《圣经》的个人关系完全不会因此而成为孤立的个人关系,不会因此而不再是教会关系。在教会关系中,完全没有吞没个人关系,相反,是以一定方式确定了个人关系。因为教会关系只能存在于个人关系之中,教会关系是个人关系和共同关系的统一,在这个统一中个体性不是被吞没,而是被开启,教会精神的奥秘正在于此。

圣道在教会中有两种应用:弥撒的应用和非弥撒的应用。第一种应用,因为它不仅仅与《圣经》的常规阅读有关,而且是白天礼拜的一部分,——因而具有其特殊的生命力。在礼拜中阅读《圣经》的时候,被阅读的事件就在教会中在精神上正在发生着;这不是关于过去的、已经不存在了的事件的记录,而就是事件本身。比如说,阅读《福音书》事件的时候就是这样,尤其是在大的节日里。教会以神秘的方式经历着这些事件,比如基督诞生,于是阅读《福音书》就获得了事件本身的效力。当然,这种对圣道的弥撒的应用

只有在教会中才能进行,在教会之外是不存在的,但这是一种最重要的应用,因为其中揭示了圣道的创造力量。然而,第一,这种弥撒的应用只适用于圣道的某些部分,主要是《新约》,第二,这种弥撒的应用丝毫不妨碍在非礼拜生活中对圣道内容的领悟。在非礼拜生活中也表现了教会传统的指导意义。

在非礼拜的场合阅读《圣经》的时候,我们应当首先区分对圣道的科学态度和宗教态度,这不是因为这两种态度是对立的或彼此排斥的,而是因为每种态度的侧重点各不相同。对圣道的科学研究把《圣经》作为古代文献,这种研究与其他领域的科学研究没有任何差别。这里所应用的方法也是通用的科学方法。这种科学研究所取得的结果也必然地和自然地应用于对圣道内容的宗教理解上,因为这有助于更加确切地理解圣道的属人的、历史的外壳。科学研究虽然在自己的有限领域里保持着自由,但它不能奢望依靠自己的力量就可以作出信理的解释,像经常有人做的那样。但科学研究在信理解释上也有自己的作用,因为从一切可能的方面认识《圣经》文本,这对于《圣经》的宗教解释也必然有意义。这样,科学研究本身及其传统如今已开始成为解释圣道的一般教会传统的一部分。科学研究者不可能从自身开始自己的工作,他属于自己先行者行列中的一员,并且连续不断地继续着前人的工作。同样,教会研究者在对圣道进行宗教解释时已不可能避开或忽视客观的、无偏见的科学研究的结果了,哪怕是不完全接受这些结果。我们今天对《圣经》的科学研究已经有可能使我们按照新观点来看《圣经》经文,在这种情况下完全明显地表现出了在《圣经》研究上的科学传统的合理性和必要性,其实,这一传统从古代就开始了,

至少是从七十位犹太经师^①和教父就开始了。

这样,教会在认识圣道时运用的一个一般的自明原则是:《圣经》应当在圣传基础上来理解。换言之,在对圣道进行教义—信条的理解时,应当力图 and 教会的解释保持一致,而教会的解释是从被神所启蒙的教父和教会教师那里、从使徒时代传承而来的。主在自己复活后开启了自己门徒的心窍,“使他们能明白《圣经》”(《路加福音》24:45),此后,圣灵在教会中继续开启人们的心窍,由此积累着教会智慧的宝藏,如果不利用这种教会智慧,就是愚拙。这个原则通过如下方式限制人的一意孤行:使人面对教会,内心受教会传统的监督,使他不仅有个人的责任心,而且有教会的责任心。这样做的实践结果是,在明显的场合他不应该在对主要事件或教义的理解上与教会发生分歧,在不太明显的场合他应该力图用教会传统的基本观点来检验自己的意见,应该自己进行这种检验并与教会传统达成和谐。因为住在教会中的圣灵是统一的,这个圣灵就是和谐精神,而不是分歧精神。这个原则完全不排斥对圣道的个人态度和个人理解圣道的努力。相反,如果没有个人对圣道的诉求,圣道就依旧是一本没有打开的书。但这种个人的理解不应当是孤立个人的,而应当是教会的,应当在与教会的内在统一中进行,在与统一圣灵的统一生命的血肉联系中进行。于是努力进入与教会传统的联系,就成为一种来自个人的自由态度的自然要求,因为自由不是随心所欲和放任自流,而是爱与和谐。

^① 公元前三世纪,七十位犹太教经师把《希伯来圣经》译成希腊文,这是《旧约圣经》最早的希腊文译本,即《七十子译本》。——译注。

这在实践上意味着,圣道的解释者应当力图做到的是,在找到了教会传统的证据之后,要把自己的意见与这些证据联系起来,把自己的意见置于教会观点的语境之中。科学研究也力图认识每一个问题的历史,在这个意义上,科学也要寻找自己的历史传统。但这一历史传统对于科学来说,更多的是事件的外部连续性,而不是活在其中的内在精神;更多的是盲目探索的历史,而不是对真理的见证。然而,在对待传统的态度问题上,不同派系之间存在的差别往往被夸大。甚至新教在事实上所固有的对教会传统的有限接受,也由于它对教会传统的某些部分的否定(这些部分有时也完全不符合教会公认的传统)而被认为是对圣传的一般否定。这种新教思想就是这样,它从对罗马教皇的权威性和免罪符等等的否定出发,为自己而一般地拒绝教会传统。如果考虑到下列情况,则《圣经》与圣传的对立就会更加缓和:事实上,针对某个问题(如对某句经文的解释,比如对《马太福音》16章18节^①的解释)的教会传统通常并不是外部命令(罗马的《圣经》委员会就发布这样的命令),而是体验者所应当找到和为自己确定的一个未知量。因为关于某个问题的圣传,往往不是在经过意见斗争而得出的某种教会决议(如大公会议决议)中表现出来,而是这样一些权威意见,它们之间是有细微差别的,有时是彼此对抗的。诠释上的不同就像教会著作家的方法之不同一样,是不容忽视的公认事实。因此,为自

^① 耶稣说:“我还告诉你:你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上,阴间的权柄不能胜过他”。在东正教中,把彼得的磐石理解为彼得所表述的、全体使徒都同意的信仰,是正确信仰和生命的内在统一;而在天主教中,这句话则被理解为通过彼得在教会中的权力而确立外在统一。——译注

已寻找教会传统上的联系和根据,这与其说是接受外部规范和命令,不如说是对教会传统进行创造性的综合和对这一传统的内在遵循。在罗马教会中则没有这种对传统的创造性的关系,因为在那里,教皇是活的教会传统及其体现者,教会传统的含义就是教皇的命令。而在东正教中,由于这里没有教皇对教会传统的权威化,所以忠于教会传统就表现为力图达到与教会学说精神的和谐统一。由此得出,第一,这种忠实并不消灭自由和创造,而是要求自由创造精神,第二,这种忠实不是局限于某个时代所固有的观点,不是掩盖和消灭传统,而是使其更加富有成效。教会传统不是词句,不是律法,而是在精神、忠实和爱之中的统一性。对于教会意识来说,传统是自然的,相反,傲慢的个人主义和利己主义则是非自然的和反教会的,这种个人主义忘记了亲缘,从自己开始,在自己中终结,没有昨天和明天,把教会史和精神生活原子化。既然《圣经》是教会给予的和在教会之中的,那么对《圣经》的认识也应当通过教会来进行,也就是在同教会传统的联系之中,而不是在这种联系之外来认识。但这时下面的观点依然完全有效,即上帝也赋予我们以我们自己的思想。这项我们自己的工作不是在过去已经完成的。换言之,教会传统不以过去的声音取代现在的声音,教会传统中过去的东西并不排斥现在的东西,而是赋予其充分的力量。必须遵循教会传统,在这一传统中寻找自己,贴近教会统一的源泉,——这是教会意识的公理。既然教会存在,圣道是给予教会的,那么显然,我们只有在作为教会成员、遵循教会精神的时候才能认识真理。在理解圣道时忠实于教会传统,这就是教会性。

但这时就应当诉诸一个一般信理问题:什么是教会传统?

3. 论教会传统

教会传统的存在来自教会的自我同一性和住在其中的圣灵的统一性。它是教会的内在本质统一性的外在现象表现。因此,教会传统应当首先被理解为这样一个统一机体的活力和自我意识,这个机体包含着它的全部先前生命。因此这个传统是连续的和不可穷尽的,它不仅仅是从前,而且是现在,其中也生活着未来。我们在旧约和新约的关系中就看到了这种活传统的范例:旧约不是被新约所废除,而是为新约所补充,但同时旧约中也以潜在和预备的形式包含着新约,把新约作为自己预言的实现和自己的未来。从新约到基督再次降临的未来世纪,基督之光照亮了过去、现在和未来,从世界和人的创始到“神将是万物中的万有”(《哥林多前书》15:28)。

这样,教会传统不是以过去的影子联系现在的考古学,也不是律法,而是教会生活的统一性和圣灵的自我同一性,教会生活正是由于这种圣灵的自我同一性而获得了规范的意义。由于对生活在教会中的每个人来说,这个圣灵也生活在他里面,所以每个这样的人不仅与教会传统相关,而且按照他的教会性的程度而成为教会传统的一部分。而教会性的程度就是神圣性的程度。所以神圣性是确定教会传统的内在规范。它给被称作教会传统的东西镀上了一层神圣之光。

圣传的外部方面表现在具有教会之灵的万物之中,在这个意义上,它的内容是不可穷尽的。进入每一个教会个体成员的个人

意识的,只是这个大海里的一滴水,这座宝藏里的一颗珠。但这里有意义的不是量,而首先是质。由神圣火炬所点燃的烛火,却以其微弱而颤抖的光保存了这个火种。在教堂闪亮的烛光中,包含着充满了教会整个身体的教会传统的形象。

教会传统就是教会的内在生活,它具有多种多样的表现,表现在古代教会文献、教会造型物、教会礼仪和教会日常生活中。教会在其全部生存时代里的全部生活,只要得到了文献记载,就是教会传统。所以,圣传不是一本书,不局限于教会发展的任何阶段,而是时刻被写在教会生活中的。圣传永远在继续,我们现在依然生活在圣传中和创造着圣传,这一点并不亚于从前。同时,从前的圣传对于我们来说,只有在作为现在的、活在我们自己生活中的、透过我们的意识而生动起来的圣传的时候,才是存在的。但在从前的圣传与现在的圣传之间有这样一个差别:现在的圣传对于置身其中的我们自己来说,是流动着的和不定形的,尚被创造中的,而从前的圣传对我们来说则是有了固定形式的,可以认知的。

教会传统的领域涉及信仰和生活、教义和笃信精神。最初的教会传统是言传,——主自己不写作,他的一切都是在口头上教给门徒的,最初的布道和训导也是口头的。但随着时间的推移,传统成为主要是文字的了。教会的实践成为教会传统的最主要部分,获得了教会法规的力量;接受和信奉它们成为每一个基督徒所必须做到的。教会把一些在权威性的普世或地方宗教会议(这是当时教会权力的最高机构)上庄严宣布的和获得教会法规效力的文件,作为信仰领域人人必须遵守的最基本传统(当然不是全部传统)。这些普遍遵守的信仰文件首先是在弥撒时宣读的《尼西亚—

君士坦丁堡信经》(包括使徒信经,特别是所谓圣亚大纳西信经,虽然它们不那么重要,弥撒时也不用),然后,还有七次普世宗教会议(大公会议)上通过的信条定义。谁不接受这种教会传统,谁就是在教会制度和教会生活之外。但教会的实践规则的重要性无法同上述信条定义相比,因为这些实践规则中有许多带有历史制约性和局限性的印迹。所以有些教会法规已经被新教规所取代(这对于信条定义来说是不可能发生的),另一些虽然在形式上没有被取代,但已不再有效,不再是教会的活传统,成为教会的历史遗迹了。然而,教会组织和教阶制度毕竟是建立在圣传所包含的这些教会法基础上的。在礼拜仪式范围内,教会章程具有所有人都同样必须遵守的法规效力,教会在一年中的礼拜活动就是以这种教会章程为根据制定的。教会章程也没有教义经典那样的不可取代的力量,因为教会章程的要求只适用于一定的生活条件和地点,只在一般特点上具有必须遵守的效力。教堂礼拜仪式的多样性在原则上是可能的,这种多样性在教会分裂之前表现为两种礼拜仪式的存在,就是东方式和西方式,那时有东方式的弥撒和西方式的弥撒,同样都是虔诚的,然而在信条方面,这样的区别是不容许的。当在关于圣灵来源的问题(filioque)上发生分歧^①的时候,这种分歧就导致了教会分裂。全部礼拜和圣事的程序是圣传的主要部分,不仅是文字圣传,而且是同样有指示作用的口头圣传。经过教会的礼拜生活,那些在大公会议上没有地位的信条也获得了应当普遍

^① 即《尼西亚信经》中“和圣子”句引起的矛盾和纠纷。西方教会主张“圣灵发自圣父和圣子”,东方教会则认为圣灵只来自圣父。——译注

遵守的效力。比如东正教中的圣母崇拜,关于七件圣事的教义,对圣像和圣徒干尸的崇拜,关于死后生活的教义等等,这些都通过教会礼拜的圣传而被信条化,这种信条化有时要比宗教会议上的规定更加可信和有力。(比如,14世纪君士坦丁堡会议把格列高利·帕拉马斯^①关于他泊之光的学说规定为信条,这个规定通过大斋期第二周的礼拜活动而被固定下来;相反,17世纪的君士坦丁堡会议关于圣恩的“先在性”的规定没有得到礼拜活动的确认,就没有获得信条的意义。)

维肯提的格言常常被作为教会传统的主导规则,即教会传统是 *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est* (永远如此,处处如此,无一例外)。但这个绝对的规则对于教会传统来说有时不可能具有普遍意义。第一,它消除了新信条之历史诞生的全部可能性(即便是七次大公会议所规定的),这些历史上产生的新信条显然不符合 *semper* (永远如此)的要求。其次,同样,说教会传统是 *ab omnibus* (无一例外)和 *ubique* (处处如此),也是不合适的,因为这就排除了地方教会传统随着时间的推移可能成为普遍教会传统的可能性,此外,也排除了这样的可能性,即信仰教会真理的有可能不是教会中的多数人,而是少数人(如在阿里乌派之争的时代)。总之,这种绝对化的原则排除了教会传统的任何运动的可能性,而教会传统本身就在运动之中,假如教会传统成为静止不动的,那么它就是在自取灭亡,教会的历史也将成为多余的和不应当

^① 格列高利·帕拉马斯(1296—1359),中世纪拜占庭神学家和宗教活动家,静修主义思想家之一。——译注

发生的。所以，维肯提的格言如果被形式化地理解，那么它完全不符合教会的现实。所以它只能在有限的、有条件的意义上理解，——已经在教会中宣布的信条真理是应当普遍遵循的。七次大公会议的决议也属于这样的教义真理，对它们的否定在现实上是与教会的基石即下列信仰直接或间接相矛盾的：你是基督，活的神子。维肯提的格言应当与奥古斯丁的英明格言相结合：*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*（在必然的团结中，在怀疑的自由中，在每个人的爱中）。后者表现了教会传统的真实生命，在这种生命中总是区分两个领域：一是可靠的、表现出来的东西，一是未表现出来的东西，就此而言也就是可怀疑的、有问题的东西。

在圣传中，除了被教会作为 *lex credendi*（信律）或 *lex orandi*（神律）而确定下来的 *lex canonica*（教规）或 *lex ecclesiastica*（教会法）这一部分之外，还有一个更广阔的部分，它涉及教义和教会生活，在这一部分里，教会传统不那么明确，甚至在一定程度上是神学意识和科学的未知数。属于教会传统遗留物之列的，首先是最广义的教会经文：使徒、教父和神学家的作品；其次是祈祷文，建筑，圣像和教堂艺术，习俗和口头传说。这样，所有这些传统虽然是活在教会中的统一圣灵的产物，但也带有历史的相对性和人的局限性的印迹。它们在各个部分上容许存在差别、语言表达的不同和矛盾。众所周知，即便是被教会尊为圣徒的人的作品，甚至在全部圣传中也许最具权威性的祈祷文，也有这样的差别和矛盾。这些传统文献经历了多次再版、对比和理解。还必须在这些传统遗留物基础上确定，什么确实可以认为是教会传统。在这种情况下，这种认知

的完善性也可能是有差别的。不同时代在理解教会学说的不同形式方面可能具有不同的敏感性。这样,可以包含在教会的活记忆中的一切,都属于教会传统的量的范围。而教会传统的质,是在各时代都由圣灵推动的统一的教会生活。教会传统的生命在于教会的不可穷尽的精神创造,在这种创造中表现了教会自我意识的深度。

这样,教会传统就是教会从前的生命,这种从前也是现在。这是教会的神圣真理,此真理在人的语言、行为和规章中揭示出来。这是生活在时空中的教会的神人之体。这不是外部强制性的律法,这样的律法只是教会传统的一小部分。但这是来自教会统一性的、教会生活的内在律法。

但在教会传统中不仅表现出和铭刻着活在教会中的灵魂的永恒不变性和统一性,而且包含着这种灵魂的历史展现。作为神人统一体的教会也要经历历史发展,也有自己的历史,这种历史不仅是它在世界上的外部存在,而且是一个内在过程。这就提出了一个一般性的问题:教会有没有、可不可能有历史发展,包括信条的发展?这也是关于作为历史的教会传统问题。一方面,这个问题已为事实本身所解决,因为十分明显,信条是在历史上产生的,因此教会也有信条的发展。首要教会较之大公会议时代的教会来说,是更为不符合信条的,现代教会较之从前的教会来说更加富有信条,也更加为信条“宝库”所累。但另一方面,教会中的圣灵及其赋予的永恒生命既不会增加也不会缺损,就这一本质而言,教会是自我同一的,没有发展。这个看似存在的矛盾可以轻易地为下述情况所缓解:教会是神人生命的统一,如果说教会的神性基础在其

完满性和同一性上是永恒不变的,那么教会的自然人性方面,则是在时间中生存和发展的,教会在这一方面不仅有神赐的宗教生命,而且有自己的世俗生命。天国的酵母是被放在按照自己的规律发酵的面团里的。教会的历史发展就是在历史中体现、实现超历史的内容,是把永恒的语言翻译成人类历史的语言,并且尽管内容是永恒的,但此翻译本身必然带有语言和时代的属性。这种翻译只是或多或少地对应于永恒内容的形式。在这种和人类历史相联系的翻译中,成熟着真理的历史果实,进行着人对真理的把握。在这个意义上可以和应当说,信条是发展的,相反,教会意识的停滞不前和静止不动是不可能的和自相矛盾的。这也反映了信条发展的人性,这种发展是在人中和为了人而进行的,是在人类的历史形成中实现的,具有每一个历史时代的局限性。从这一局限性中也产生了历史发展的必要性。信条定义是通过时代的现有手段而作出的,反映了这个时代的风格和特性:比如,大公会议关于基督学的争论和定义,完全反映了希腊化时代的思维和精神特性。这些争论和定义在一定意义上是把基督教的基本真理翻译成了希腊语言。同样,现代的信条争论,比如说教会学(ecclesiology)中的争论,强烈地贯穿着近代及其哲学的精神,尤其是拉丁民族的思维特点。这意味着,信理公式在其表达上具有历史局限性,或者按现在常用的说法,具有实用主义性质。信理公式的这种实用主义不会削弱其内容的意义,但却包含着历史局限性,这是与教会历史发展的存在和必要性相关的。对宗教经验需要进行重新认识或从新的方面加以解释,信条就是从这种需要中产生的。所以,新信条定义的可能性在原则上是无穷的,事实上,在教会的自我意识中,总是不断

地产生新的信条思想和定义,虽然这些思想和定义对于统一的超历史的教会真理来说是自我同一的。

这样一来,就应当首先辨明,在何种意义上教会传统是永远唯一的和不容许任何新内容的。不变的和永远同一的是活在教会中的圣灵,不变的是基督。但是,另一方面,也应当明白,信条在对教会自我意识的揭示中的发展也是不可抹煞的,虽然这种发展的各种表达只具有教会史的起源和实用主义性质。承认信条发展和信理公式(它们虽然是为所有时代制定的,但却是以各时代自己的语言表达出来的)中的这种实用主义(或历史主义),并不削弱信条本身的意义,不会在对信条的理解上带来普遍的历史相对主义,若按照这种相对主义,信条不但可以产生,而且可以过时或死亡。相对主义不是针对内容的,而是针对形式的。至于教会传统的内容,它是统一的和自我同一的,是不可取缔的,在这个意义上是正确无误的,也可以说是绝对的。但在把内容绝对化的同时,不应把形式也绝对化,虽然也应当看到这种形式和内容之间的最高适宜性和先定符合性。例如,希腊哲学对于基督学来说就是最完善的形式,希腊艺术传统奠定了在人的自然本性中塑造神性生活的圣像画的基础。这种形式的实用主义并不妨碍神的默感性,按照教会的信仰,比如说,大公会议的信条定义就具有这样的默感性。不应忘记,圣道也有自己的历史外壳,也像文物一样属于自己的时代,具有自己时代的特点,但这也不妨碍它具有神的默感性。然而,如果把圣传的信理公式与圣道等同起来,就是错误了,信理公式具有教会史的起源,而圣道具有绝对性和永恒性。例如,如果我们考察一下教会文献中的圣三位一体公式,我们就会相信,虽然内容是同样的,但

各个教会著作家,而且是有权威的著作家,他们对这一内容的表达都是近似的,不确切的,我们对此只能历史地理解和接受。当然,在这方面,大公会议的信条定义具有最高权威,像山峰一样,但即便是这些定义,为了准确地理解其内容,也要求有历史注释。全部教会传统都是由这些既相对又绝对的表达组成的,这是对统一的教会生活的实用主义的和有历史局限性的表达。这就意味着,教会传统的表达应当总是在历史上认识的,而它的统一性应当是从内部认识的。这也意味着,教会传统永远也不会完结,只要历史在延续,它就会延续下去。因此,我们的时代,我们的生命,就是延续着的传统,因为它们也是在教会的统一和传统的统一中延续的。由此还可以得出,教会传统为了成为我们的现实传统,就应当是活传统,为我们的生命本身所接受。但为了使这种传统活跃起来,也要求我们的感悟力,我们自己精神生活的努力。换言之,教会传统不是静态的,而是动态的,它活跃在我们自己的热情之火中。一切时代的文士和法利赛人都想把这一传统或者变成僵死的考古学,或者变成外部律法和规章,变成要求自己遵守的枯燥词句。然而,即便是当遵守教会传统具有律法效力的时候,这种律法性也不是教会传统的力量所在,它的力量在于通过精神上加入这一传统而内在地接受它。再没有比西方流行的如下观点更错误了,这种观点认为,作为教会传统之真传的东方教会,停滞在外部仪式和传统主义的静止状态。假如在某些地方存在这种现象,那么这也只能说明局部虚弱和部分衰落,而不是表现了教会传统的本质,因为教会传统正是处于生生不息的教会生活之流中,正是通过自己的创造性的生命而被认识的。在这个意义上,教会传统应当是创造性

的,而不可能是别的,因为它正是通过自己的生命创造才活在我们中间,才表现出它的力量和深度。但这种创造不是个体性的,个人主义的,而是教会性的,是全世界性的,是活在教会中的统一的圣灵的自我见证。作为生命指南的宗教真理在多大程度上向教会中的生命展开和传授,教会传统就在多大程度上包含着宗教真理。虽然它现在还在延续,但对每一个确定的时代来说都具有正确无误性和充分性(*infallibilitas et irrefomabilitas*),这是教会的一般固有属性。梵蒂冈信条中所说的这一正确无误性(虽然不够明确),是教会所固有的生命真理或真理中的生命的特质,教会信条意识的真理性正是与这种真理中的生命相符合的。这就是说,这不是认识论所寻求的、作为知识标准的、理论上的、抽象的正确无误性(天主教的信理神学所接受的就是这种作为知识标准的正确无误性),而是依靠一定的信理意识对实践上的生命真理的证明,正是从这种实践的真理性中才产生了作为认识对象的信条真理性。*Primum vivere, deinde philosophari*(生活第一,哲学第二)。在这个意义上,全部教会生活就是统一真理,无论信理公式有多么不同。无论在以使徒彼得的信仰作为教会全部信条的早期基督教时代,还是在具有复杂神学的大公会议时代,还是在更为复杂的现在,这一教会真理都是唯一的。异端不是信理神学中的理论错误,而是对这种真理中的生命的破坏,从而在信理意识中也脱离了教会的统一。教会传统的充分性或完满性,不意味着它作为终极的东西不需要再加以充实了,而意味着,教会所传授的教义对于真正生命或拯救来说总是充分的。在教会历史上,每一个时代对于在上帝中的生命来说,对于拯救来说,都是具备充分条件的,不缺乏什么,不需要

任何其他东西。正确无误性和完满性只不过是如下证明的另外一种语言表达,即教会包含着真正的生命,是“真理的柱石和确证”。教会依靠这一生命力量,通过教会传统来认识自身。生命的统一决定了教会传统的统一,传统的统一又决定了信仰的统一,而信仰统一首先证明了教会的统一。但是,仿佛教会传统由于其不确定性和不可穷尽性,而成为模糊不清的,不可把握的,同时,作为教会统一之基础的信仰统一,又应当是确定的和具体的,怎样看待这两者的关系,——亦即信仰的表达和全部教会传统的关系?信仰表达就是对教会传统中所包含内容的简短表达。它是由教会通过其机构——宗教会议或主教权力机构而实现的,信仰表达通过这种形式获得了教会决议的效力,此决议具有正确无误性和充足性,这是教会的属性^①。怎样来规定这一信仰表达,这是一个事实问题。但这里也包含着一个原则问题:这个正确无误的判决机构是怎样的?教会中有没有这样的机构?这就把我们带入了教会中的教阶制度问题。

^① 当代出现了关于建立东正教《信条书》或信纲的思想,认为这些信纲也应当像新教《信条书》一样,叙述信条宪法或教会基本法。被冠以这个名称的个别条文(东方总主教的书信和东正教信条等)可能具有或多或少的权威性,但它们在本质上不是《信条书》,东正教中没有《信条书》。假如有的话,那么它们就应当取代教会传统了。新教中的《信条书》是一种机构宪章,在此基础上产生了新的宗教团体,这些机构不仅没有教会传统,而且直接否定教会传统。可以说《信条书》是新教所开始的传统。显然,在这个意义上,《信条书》是和东正教格格不入的,被冠以这一名称的东西,只不过是东正教神职人员对新教徒的回答,或者是东正教对自己信仰的自我定义,也就是说,具有实用的性质,——是在一定历史背景下产生的,应当加以重新审视。

三、论教阶制度

使徒保罗在《致哥林多人前书》的第十二章发展了这样的思想：教会是基督的身体，它由不同的肢体构成，虽然各个肢体作为同一个身体的肢体是平等的，但它们在身体的位置各不相同，所以，尽管它们都在统一的圣灵中，但它们的能力是不同的，职任也是不同的。这里确立了教阶制度的普遍原则，这个原则来自精神机体结构与上帝旨意的最高符合性。在存在自然和精神差别的情况下，教阶原则不但不否定，而且实现普遍平等，这个原则是任何具有精神基础和目的的团体所固有的，更是教会所固有的。旧约教会在各方面都是有教阶制度的，新约教阶制度是主自己建立的，他招收了十二个门徒，使他们成为自己学说的领受者和自己生活的见证人。每一个门徒都被主赋予了使徒的职任，由此得到了使徒的称号，但这十二使徒组成了某种封闭的统一体，使徒会，这个使徒会在犹大死后又新选进一个成员（《使徒行传》1:15—26）。在这十二使徒中，主有时作区分，选出三个或四个（彼得，雅各，约翰，有时加上安德烈）参加他在山上的显容事件或在客西马尼园的祷告。主从他们中又亲自选出两个：彼得和约翰。彼得仿佛是使徒会的主席，因为他曾在去加利利的该撒利亚的路上以全部使徒的名义讲话，他是使徒的首领；约翰是“为主所爱的门徒”（《约翰福

音》19:26),他在受难日最接近主,主在十字架上把约翰认作圣母马利亚的义子^①。当然,这种区分并不消除使徒的平等性,像天主教义关于使徒彼得优先的教义那样。但这种区分却建立了使徒相互关系的组织原则,甚至在使徒圣职中建立了级别结构,这种使徒圣职预先构成了自身平等的主教团的级别关系(这个特点也可以在使徒保罗的观点中看到,他把雅各、矶法、约翰称作“教会的柱石”(《加拉太书》2:9))。尽管使徒会成员是平等的,但仍可以把它组织结构比作普世主教团,其中除了通常的主教之外,还有一些总主教,而在这些总主教中还可以有一批或一个最高总主教——当然,这是就人格威望而言的,而不是就官位而言的。主不仅亲自选择了使徒,而且以自己最高主教身份的祷告使他们圣化(《约翰福音》17章),通过吹气赐予他们圣灵,赋予他们解决罪孽的权力^②。圣灵以火舌的形式降临,“分开落在他们头上”,使他们得到圣化(《使徒行传》2:2—3)。主自己在使徒身上确立了教阶原则,反对教阶制度就是反对主的意志。当然,使徒并没有通过自己的圣化而使自己 and 主平起平坐,或使自己成为基督的替代者,或第二基督,无论是使徒彼得一人(如天主教神学所教导的那样)还是十二使徒全体,都没有如此。主自己隐不可见地活在教会中,作为教会的首领,在他升天之后,仍然“常与我们同在,直到永远”;最高教阶的使徒,其全权不在于成为基督的替代者,而在于赋予教会以生命所需的能力。换言之,使徒的教级是基督的力量和意志所确立

① 参见我的著作:《彼得和约翰:两个最高使徒》。

② 《约翰福音》20:22—23:“(耶稣)说了这话,就向他们吹一口气,说:你们受圣灵。你们赦免谁的罪,谁的罪就赦免了;你们留下谁的罪,谁的罪就留下了。”

的,但这种教阶制度不是基督在俗世的代理者——无论是个别的最高神品(教皇)还是主教会议。主教的权力是成为中介者,做基督的差人,从基督那里得到全权,为了自己的责任而领受圣灵。主教们的这种职任首先在于传布“圣道的目睹者”和神成肉身的“见证人”(即耶稣基督),把圣灵施与重新受洗的人,以及委派神职人员,无论他们叫什么。一句话,使徒得到了组织教会生活的权力,同时他们也是具有神赐超能者,兼有神秘作用能力、预言能力和教诲能力于一身。与十二使徒一道,还有所谓品级较低的使徒:《福音书》中所提到的七十宗徒就属此列,还有使徒书信中所提到的除十二使徒之外的其他使徒。其中占据首位的显然是使徒保罗,他自己证明了自己同十二使徒平等的最高使徒地位,也得到了其他使徒认可,但凡看见主复活的使徒都当属此列(巴拿巴、西拉、提摩太、亚波罗、安多尼古和犹尼亚)^①。然而这些使徒的身份(他们在公元一世纪末的文献《十二使徒遗训》中就主要具有周游各地的布道者的意义了)与最初的十二使徒有根本区别,十二使徒领受了全部圣恩,主要是他们拥有全权并被主自己差遣为“见证者”。但主所招的这十二使徒在一世纪末就去世了,活到最后的一个是仍留在东方的约翰“长老”。使徒职任在教会中的效力是不是随着他们的死而中止了呢?在一定意义上说——是的,使徒在完成了自己的使命,莫立了新约教会的基础和把福音传布到“全世界各地”之后,他们的职任就中止了。使徒的全部天赋是没有也不可能有自

^① 《保罗致达哥林多人前书》15: 5—8: 基督死后“第三天复活了,并且显给矶法看,然后显给十二使徒看,后来一时显给五百兄弟看……以后显给雅各看,末了,也显给我看。”

己的延续的,罗马天主教关于使徒彼得在教皇身上继续存在的思想,是一种武断的臆造,无法得到确证。罗马主教对使徒权能的继承并不比任何其他主教更多,就是说,在严格意义上,罗马主教完全不是使徒的继承人。使徒的天赋和权能是个人的,他们是主点名挑选的。况且,使徒的权能是各种超凡的神赐力量的结合,这种结合本身不是事实上具有的,而是由于神的规定才具有的——我们没有任何承自使徒的教阶权力。然而,使徒的权能和责任也没有无继承地从世界上完全消失。使徒们传达了他们所能传达的和所能领受的一切。除了他们作为使徒的个人尊严不能传达之外,他们传达了这样一些能力,这些能力或者为基督徒个人所具有,或者为作为社会组织的教会所具有。他们把自己直接领受的圣灵的恩赐传达给所有信徒,这种恩赐使信徒们成为“被挑选的族类,有君尊的祭司,神圣的民族”(《彼得前书》2:9),但是,他们对这些能力的传授是通过他们所确立的教阶制度来进行的,教阶制度的权力就在于对使徒的直接继承。在使徒之后,在教会中传授圣灵的恩赐成为教会教阶制度的权力,也就是由具有司铎^①和助祭的主教团来进行。

从一世纪末二世纪初开始,在安提阿的圣依纳爵、里昂主教伊里奈乌和德尔图良的作品中,后来在3世纪的主教塞普里安^②的著作中,都表达了这样一个共同思想:教会集合在主教周围,主教

① presbyter, 相当于早期教会中的“长老”。——译注

② 塞普里安(Thascius Caecilius Cyprianus, 约200—258), 早期基督教活动家和著作家。出身于迦太基贵族, 入教四年就当上了主教, 在其《论教会合一》一书中强调主教的职位、作用和权威。——译注

是因使徒职位传承而存在的,而这种传承则是神的规章。在个别地方有使徒直接传承的例证(罗马的、以弗所的和耶路撒冷的主教圣位)。但在历史上无法明确指出使徒是在何时何地 and 怎样设立现有形式的教阶制度的,亦即主教、司铎和助祭三个品级。相反,在一世纪的头十年里对此是完全沉默的。或者说,当我们找到使徒关于神职称号的提法的时候(《使徒行传》20:17,28;《提多书》1:5—7;《提摩太书》3:2;5:7;《彼得前书》5:1—5),则其中的所指也和现在的情况有所不同,或者没有对现有三级神品及其相互关系进行明确划分。无论在何种情况下,如果我们看见使徒提到了主教和“长老”(司铎),那么这也不能成为我们今天意义上的神品存在的直接证据。

证明一世纪存在我们今天意义上的三级神品,未必是可能的,也未必是必要的。我们在《哥林多前书》第12章中所看到的图景主要是和未定型的生命状态相适应的,那时对神的感悟相当丰富,精神天赋普遍发达,而且有超凡的神赐力量者在使徒之中处于自然的领导地位。不可怀疑,是使徒设立了教徒会的首领(给他们举行定神品的按手仪式),这些首领被称作主教、“长老”,或简称首领(προισταμενοι),有时叫做教会天使(在《启示录》中)。毫无疑问的只有一点:在使徒周围和在他们身边存在着教阶制度。但不能容许认为,教阶制度的产生仅仅是教徒会组织“自然”发展的结果,而不是同时对主的意志的直接履行。同时也必须考虑到这样一个事实:在二世纪初,无论在小亚细亚(依纳爵主教书信中)还是在罗马(教皇克里门特书信和圣伊里奈乌的作品中)都出现了“君主制的”主教制度,也就是由主教来领导各地方教会,这些主教都是唯一的

具有神赐超能者,在主教周围会集了长老和助祭。这种制度在教义上的表达还是混乱的和自相矛盾的,有时被片面夸大(如在圣依纳爵那里),但这个事实毕竟已经出现并且被意识到了。当初是怎样从非制度化的普遍神赐力量领导转化成以主教制度为主的封闭的教士团体的,这一点仍然没有从历史上弄清楚,对历史学家还是个未解之谜。在新教中有时把这种转化的宗教意义理解为一种精神灾难或普遍堕落,其后果是无组织的、迷狂的社团普遍染上了“制度优胜论”,习惯了国家组织形式,产生了“教会法”。这种观点表现了新教所特有的对教会与教会传统之统一的无知无觉,由此产生了虚假的猜测和虚假的难题。由于这种无知无觉,就得出结论,认为在一世纪和二世纪之间发生了内在断裂。而这种意见导致了一个宗教上荒诞的观点,认为仿佛真正的、没有教级组织的教会一共只存在了几十年,然后教会就突然长满了教阶制度的疮疥,在后来的1500年中真正的教会已不复存在,直到在无教阶的新教中,教会才又突然摆脱了这种疮疥。没有比这种偶因论的教会史观更为荒诞的了。只是为了反对天主教帝国主义的缘故,才会出现这种历史观的怪诞的偏差。

教会中的教阶制度的产生有其自然的必然性——正如主教要依赖于司铎和助祭一样,——教阶制度产生的必然性再明白不过了。教会所传布的圣灵的恩赐不是某人的主观默感,不是可有可无的,而是教会生活的客观事实,是永远地、连续不断地起作用的圣灵降临力量。它把降临于使徒的火的语言不断地从使徒传授给世界。使徒会是传达这些天国语言、这些教会恩赐的有等级的中介组织。为了这个目的,在使徒死后就必须有神赐力量者继承他

们,但不是通过偶然的途径,而是通过确定的、对所有人都无争议的途径,也就是通过对教阶制度的正确继承〔此教阶制度所起的作用,如果用圣事神学的术语,不应是 *opere operantis*(效果行为),而是 *opere operato*(事实行为)〕。这种中介组织已经在旧约中具有了现成的、神定的形式,按照《希伯来书》的解释,这种旧约神职制度是新约神职体制的原型。但新约神职制度完全不是旧约的简单延续,而是从“大祭司”那里重新产生的,——不是按照亚伦的等次(《希伯来书》7:11),而是按照麦基洗德的等次。这个祭司长就是主耶稣基督,他不是用羊血给天父献祭,而是用自己,“新约的血”,他自己既是祭司也是祭品,“是献祭者也是被献者”。他是新约教阶制度的首领和开端。他在升天之前就给使徒授予了神职,向他们吹了圣灵之气,说:“你们接受圣灵”,并且这种传授只有在主升天之后,在圣灵降临之时,才能获得完全效力。显然,基督本身来到地上这一事实,已使得在他之外的教阶制度的存在成为多余的和不可能的了,教阶制度不通过他和没有他的诏令而产生,也同样是不可能的。作为最高祭司的使徒,按照他们所具有的一般属性而不是个人属性,把自己的神职权能传授给了自己的后继者。显然,这种传承关系,由于使徒规章(我们不能直接查明它们是什么,但又不能不承认它们),在经过了某种摇摆不定之后,在二世纪就已按照旧约教阶制度的样式形成了,尽管与旧约教阶制度有所不同。对于生活在统一传统中的教会来说,这种使徒传承神职的规章具有公理的自明性。只要教会传统中出现的新内容不是否定,而是揭示传统的内涵,在任何情况下也不与传统相矛盾,那么,教会传统就仍然是统一的,仍然具有同样的力量,只不过从1世纪

起,或2世纪起,或5世纪起,或20世纪起,它表现为一定的形式或规章。相反,违背或推翻一般教会传统中所包含的内容,才是断裂或精神灾难,它扭曲了教会生活,使其贫乏化,失去了它所具有的完满性。新教中对使徒传承的教阶制度的消除就有这种意义。这使新教世界失去了在宗教圣礼中所传授的圣灵恩赐,而宗教圣礼是通过从使徒及其后继者那里得到权能的教阶制度进行的。新教世界由此就和这样一些基督徒相似了,这些基督徒虽然“奉主耶稣的名受洗”,但没有领受经由使徒的手降临下来的圣灵(《使徒行传》19:5—6)。当然,“神赐予圣灵是无限度的”,那些奉三位一体的基督之名受洗的人,都已经拥有了圣灵的保障,因为“圣灵想吹向哪里就吹向哪里”^①,不应完全排除圣灵作为新力量(确切地说是承自圣灵降临的力量)对人的作用。但是,对此还应当补充另一句:“谁也不知道圣灵何时降临,又何时离去”。而基督按照自己的意志规定了,在教会中有确定的、可知的领受圣灵恩赐之路(也就是所描写的圣灵通过使徒的手而降临),这条道路就是由使徒传承的教阶制度所进行的宗教圣礼。教阶制度传承的直接性和不中断性,至少从2世纪初开始,已是一个不争的事实,这个事实本身已经足以证明它的神定性。它对于东方教会和西方教会同样是不可争议的,教阶制度传承的不中断性很早(从2世纪)就被(圣伊里奈乌)用来证明主教制的真传性,与光照派、孟他努派和诺斯替派作斗争,这些异端提出了反对正规神职的擅自先知力量。这种使徒

^① 原文为 Дух дышит, где хочет. 出自《圣经》(俄文本)《约翰福音》3:8。中文本《圣经》此句为:“风随意向哪里吹”。——译注

传承的不中断性是客观事实,在它不存在或受到损坏的地方,不能以任何别的东西来取代它或补充它。当然,这种传授的力量不能在巫术的意义上理解。神职人员只有在和教会统一的时候才有力量,而且是在教会之中,不是在教会之上,若脱离了教会,他们就失去了自身的现实性。同时,这个事实的客观性是任何个人的精神天赋也取代不了的,假如在那里没有使徒的合法传承,那么也不可能以任何东西来补充。

新教否认传承的教阶制度,是以两种思想为根据的,一是人人是神甫,一是社团选举。但第一个思想本身与所研究的问题毫无直接关系:基督徒普遍得到神恩这个事实,在人人是神甫的意义上,与专门神职人员或教会等级制度的存在完全不矛盾。人人是神甫与专门神职人员的存在不仅是相容的,而且前者是后者的条件。因为显然,教阶制度在无恩典的社会是不可能产生和存在的(相反,在这样的社会中,教阶制度就会失去自己的效力,正如在整个信徒社团堕落成异端或发生分裂的时候一样)。但各人的天赋是不同的,任职也是不同的,即便是在人人是神甫的情况下,教权体系与大众之间的差别也是应当存在的,正如教权范围内可能存在着职位等级的差别一样。同样,把教阶制度的社团选举性和使徒传承性对立起来,用社团选举性来取代或排除使徒传承性,这也是不对的。恰恰相反,社团选举作为先在条件,是与承认传承的决定意义完全相容的。人的选举或人的意愿本身不能抵偿神的传授行为。选出的社团官员不能成为主教,不能获得教权,不能成为有神赐超能者。教阶制度是教会中唯一的神赐超能的任职,它具有在场的意义,以自己的存在来填补特殊神赐力量的不存在。

这就是在使徒时代首要教会的无序的神赐超能被圣徒传承的有组织的神赐超能所取代这一历史事实的一般含义。应当把教阶制度理解为合理的、有系统的神赐力量,它具有一定使命,包括通过圣礼来传达神的恩典,传授神赐生命。为了解决教阶制度的继承性这一外部事实问题,教阶制度(虽然没有失去自己的神赐力量)便同时成为机构,制度优胜论实现于教会生活中(“教会法”)。但这种制度优胜论具有完全特殊的本质,必须加以确切地理解。

什么是基督教会中的教阶制度?首先,在最本质上,它是举行圣礼的权力机构,因此它本身就是这一圣礼的超自然和超人力量的体现者。按照早期文献的证据(比如在圣依纳爵和某些使徒的作品中),主教正是举行圣餐式的人,只有由主教举行的圣餐式才是真正的。于是擘饼圣礼很快就在基督教生活中占据了首位,成为教会中的组织力量,包括教阶制度的组织力量。在圣灵降临之后,信徒们“都恒心遵守使徒的教训,彼此交流、擘饼、祈祷”(《使徒行传》2:42),圣餐式在教会生活中的核心意义在许多一、二世纪的文献中得到证明。显然,最先举行圣餐式的是使徒以及《十二使徒遗训》中的先知,但在后使徒时代,举行圣餐式就成为主教的事,后来又逐步增加了教会中所运用的其他圣礼。

这样,以主教们和依赖于他们的教士们为代表的教阶制度,首先是作为圣礼权力的体现者,由于神赐的超凡力量而产生的。这种构成教会神赐生命的超凡力量应当得到其经常的体现者。在现代神学中,把教阶制度的这一使命确定为来自基督的最高主教职任:基督是最高主教,是天上神品和地上神品的首领。但集中于主教之手的举行圣礼的权力,自然地 and 必然地成为一般教会权力的

组织原则,最终成为“教会法”的基础。作为神赐权力的全权体现者的主教,也自然地 and 必然地成为宗教社团的全部生活所趋向的中心,因为宗教社团生活在根本方面要依赖于主教。由此就可以理解从圣依纳爵到圣塞普里安的早期的教会思想逻辑: *episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopa*(主教在教会中,教会在主教中)。从教会史的这种一般神赐超能根据中,进一步发展出了确定主教在教会中的地位和各主教之关系的教会规则。按照所设立的教会规则(第一次大公会议制定的教会规则,使徒规则第一条),某一个主教应由全地区的所有主教或至少由两三个主教授予。随着教会的扩展,自然产生了在一个国家或一个民族范围内各教会的主教的关系问题。出现了主教之间在其教规全权上的区别,产生了不同主教圣位在权威性和教规权力方面的区别,在罗马教会中把教规权力完全集中于教皇之位上。这些相互关系在几个世纪中被多次大公会议和地方会议所调整,这种关系在今天的复杂性是这种长期历史区别的反映。但这种区别并不改变一个基本事实:尽管各主教由于其历史的和事实的关系,在教规上有所区别,但他们在神赐力量上完全是平等的,在他们之间没有超级主教,没有 *episcopus episcoporum*(主教的主教),像罗马教会所尊崇的教皇那样。

为了认清教会权力(也就是主教权力)的本质,总是需要指出这种权力的特点,而这些特点是从教会交流的本质中产生的。虽然也经常说“君主主义的”主教政权,而且这个国家政权式的定义有时也可能从个别贪权的主教那里得到证明,但是,应当记住,教权有自己的本质,它不同于国家政权,它是精神政权:它大于和高

于一切世俗政权,它是伸向人心的,由于这种精神性,它首先是服侍,按主的话说:“外邦人有君主宰制他们,那有权管制他们的,称为恩主;但你们却不要这样:你们中最大的,要成为最小的,为首领的,要成为服侍人的”(《路加福音》22:25—26)。主教与教会一道实现自己的权力,但不能凌驾于教会之上,教会是爱的精神肢体:与教会观点一致和统一是主教存在的条件。这种统一不可用国家宪法的术语来表示,比如民主政体或君主立宪,因为法律范畴在这里不适用。(教会法如果是法,也无论如何是 *sui generis*(特殊的)法)。主教的权力有可能比专制君主更加专制,但也可能完全融合于同大众的统一中。这里的指导规范是当初耶路撒冷教会与作为第一批主教的使徒的关系。尽管使徒们具有完全的超主教权力(因为他们不仅具有主教的全权,而且有其个人的使徒权能),但使徒们还是与民众一起解决一切重大问题:使徒彼得向全体耶路撒冷的兄弟们请求(《使徒行传》1:15—16)选出第十二个使徒取代犹大。“于是选出两个,众人就祷告……为他们遥签”(同上,1:23,24,26),——在这一选举的每一时刻,使徒与众人都是统一的。在选举七个助祭的时候也是这样:“十二使徒叫众门徒来,对他们说”要选出七个助祭。“大众都喜悦这话……就挑选了(七个)……叫他们站在使徒面前”;使徒就授予他们神职——“使徒祷告了,就按手在他们头上”(同上,6:3—6)。(受了割礼的)众人指责使徒彼得进入未受割礼的哥尼流家,彼得为自己辩白,向他们讲述了自己曾得到的一个特殊启示。“耶路撒冷教会”派巴拿巴去安提阿(同上,11:22)。最后,使徒公会议决定叫保罗、巴拿巴和本会中几个去耶路撒冷。在耶路撒冷,保罗和巴拿巴得到了“教会、使徒和长老”的

接待(同上,15:4),他们就向这些人述说了他们在外邦人中传道的事。于是,使徒和长老并全教会决定从周围人中选出两个,差他们和保罗、巴拿巴一起同去安提阿,并写信交付他们,内中说:“使徒和长老、兄弟们……我们听说……我们同心决定……”,“圣灵和我们决定不再加给你们什么重担”(同上,22—25;28)。第一次使徒公会议的方式给出了主教权力在教会民众中和与教会民众相统一的规范。如果我们在历史上看到,事实上的大公会议和许多地方会议通常都是只有主教参加的,——那么,也不能把这看作是新的教规,仿佛取代了使徒会议,赋予主教阶层以高于教会民众和脱离教会民众的权力。这个历史事实不应当看作是主教权力高于教会的表现,而应当看作是主教代表了他们所领导的教会,主教与教会是统一的。这样,当初曾经出席耶路撒冷会议的“长老和兄弟们”实际上没有出席后来的宗教会议,这种状况就主要是事实问题,或者可以说是技术便利问题,而不是原则问题了。而且,他们实际上也出席了某些宗教会议,比如1917—1918年的莫斯科全俄宗教会议,出席者包括主教辖区内的主教、神父和平信徒,这次会议在成员组成上甚至比大公会议更加准确地表现了耶路撒冷会议的教规。参加大公会议的困难性——由于当时的通讯条件——就足以解释会议成员的片面性,况且,那里的教会民众是由国王或他的官吏们代表的。显然,在罗马天主教中,某些主教出席公会议已成为法规,因为这里在很大程度上把教阶理解为高于教会的权力,这个权力以君主——教皇为首。在使徒时代的历史上,我们没有看到关于使徒把个人权力凌驾于教会之上或脱离教会的任何一个事实。相反,如果我们看到使徒个人力量在创造奇迹中的表现,那么这种

个人力量也不是同他们作为教会权力的体现者的优越性相联系的,而是属于使徒职任的天赋。所以,现在教会民众也可以参加主教的选举,这里也表现了教士与平信徒的精神统一:民众甚至参加了授予神职(按手礼),尽管这是由主教主持进行的,因为民众在相应的时刻显示了自己的价值(αξιος)。教皇列奥一世写道:“任何人也不应反对民众的意志和愿望,以便使民众不会因感到受强迫而憎恨和鄙视主教”(Epist, ad Anast. 84)。

为了正确理解教会中的教阶原则,不仅应当看到教阶制度有不可剥夺的特权,而且应当看到平信徒也有同样不可剥夺的特权。平信徒完全不仅仅是受支配的消极客体,只有服从教权的义务,不是完全不具有神赐超能,仿佛这一超能完全被教权所占据。平信徒体制也可以看作是某种神圣制度,它赋予了它的体现者以基督徒称号的尊严:“神的民族,有君尊的祭司”。这种思想虽然在新教中被夸大,直至完全否定教权,但这一思想的意义不可能也不应当被贬低。作为接受了洗礼和在坚振礼(敷圣油式)中(此仪式也可以看作是被授予基督徒称号)领受了圣灵恩赐的基督徒,平信徒也是有神赐力量者(虽然在有限的含义上),包括在举行圣礼的范围内的有神赐超能者。在必要的时候,平信徒也可以奉圣三位一体之名给人施洗(三次放人水中),这种洗礼也是真实有效的^①。在此基础上,教会在没有祭司和反对教权的社团中所施的洗礼,也被认为是真实的。除此而外,作为每一个基督徒的权利和义务的每

^① 在天主教中,认为通过个别教皇毫无根据的命令,某些非基督徒按照规章所施行的洗礼也是真实的;这样,举行圣礼的力量就是和魔力赋予的形式相联系的。然而,教会只把施洗的权力赋予了具有神赐超能的基督徒,哪怕他们具有平信徒的称号。

一次个人祈祷,也同样是行宗教礼仪,这时,他就是自己心灵教堂的祭司,同时,私人祈祷也是为自己的兄弟们行宗教礼仪,如果不是单个人祈祷,而是集体祈祷的话。至少可以认为在消除了祭司的社会中的集体礼拜具有上述意义。这即使不是圣礼,但毕竟是共同祈祷。最后,即使在只有祭司所举行的圣礼中,比如在圣餐式中,平信徒也有自己的作用,这种作用在表现上是回答祭司的祷告和呼唤,而其内在重要性在于,严格地说,祭司不能没有民众的参加而独自举行圣礼。换言之,祭司与民众共同举行圣礼,平信徒也是圣礼的同办人。在教会的精神有机体中,一切事件都是在爱的统一体中进行的,任何一个肢体都不能离开另一个肢体而存在。Nonne et laici sacerdotes sumus(世俗人不也是神圣的吗)——德尔图良的这句话在一定程度上可以用在这里。只是不能由此得出结论:在基督教普遍的神赐超能基础上没有特殊的、只属于教阶制度的神赐超能。相反,教阶制度正是由于这种特殊的神赐超能才存在的,教阶制度有平信徒所达不到的水平和界限。在举行圣礼(首先是圣餐式)上就是这样。虽然我们在新约中找不到对我们现在的三级神品的直接规定,就是说我们现在的三个神职等次在古代尚未确定,但是,我们在新约中处处可以看到教阶原则,首先是使徒品级,然后是主教、长老和助祭。另一方面,我们在任何地方也找不到这样一种神赐力量,依靠这种力量所有人和每一个人都可以“擘饼”和举行其他圣礼。相反,只有使徒或被有意指定的人物才有这个特权(《哥林多前书》中的哥林多团社的例子正是一个否决机构)。在圣道中的任何地方也没有表达关于教阶平等的思想,关于否定教阶制度原则的思想,在一、二世纪以来的教会传统中也

没有这样的思想。而无论如何,教会传统较之脱离了活传统的现代历史学家的理论构造来说,乃是传布基督诫命的使徒学说的更好的见证人。直接起源于作为最高祭司的基督(按照麦基洗德的等次)并经过使徒传承的教阶制度,就是在自己教会中举行圣礼的基督本身。教阶制度为基督所爱,也充满了对基督的爱,它是来自安慰者圣灵(此圣灵降临于被授予神职者)的宗教安慰和快乐。它是神自己所确定的教会生活的核心,神正是通过教阶制度而在地上起作用。抛弃教阶制度就意味着教会生活的贫乏化、空虚化,在一定程度上也意味着把使徒及其派遣者(基督)驱逐出教会。有一种最大的宗教不幸和错误,由于这种不幸和错误,十六世纪初许多教会丧失了神职人员,并且现在仍然没有圣礼,得不到圣礼中所赐予的神的恩典。当然,圣灵是想在哪里就在哪里的,我们也不能说这些教会丧失了圣灵。但这是我们时代最大的宗教悲哀,我们带着对新教徒兄弟的爱为他们祷告,希望他们重新寻求使徒传承的教阶制度,希望教阶制度为他们所恢复。

从新教方面,有时提出先知论和制度论的对立。他们认为,教阶原则是和先知能力相对立的,但是,为了人人是神甫而消除教阶制度,先知能力就蜕变成了虚假的先知激情。教会曾经战胜和推翻了孟他努主义中的这种假先知激情,并且继续反驳其一切重复和变种。或者,这种先知激情会导致无恩典的牧师礼仪主义,这些牧师是被选出的,但不是通过按手礼被封授的,他们实际上取代了神所确定的教阶职位。而这些被授予教职的牧师把普遍的“先知能力”集中于自身,信众则没有这一能力。难道这不也是制度论吗?只不过不是教阶制度论,而是官僚制度论,以官僚制度代替了

教阶制度。教阶制度并不吞没属于基督教信众的神赐超能,因为在基督教生活基础上,信众也拥有神赐超能的一部分。但对于信众来说,通过神职机构而在圣礼中领受神赐能力,具有根本意义。主通过他自己的、只有他自己知晓的道路赐予这些恩典,但这与神所规定的在圣礼中传达恩典的道路并不矛盾。在基督教的第一个世纪之后,作为一种特定天赋的先知能力已经消失了(显然,这种能力并不会因为人们对它的奢望而重现),但这些先知的位置被承载圣灵的人所占据,教会在这些人死后把他们追封为圣徒,在他们在世时也敬拜他们。即使在某些没有被封为圣徒的人身上,在他们的某些方面或某个时期的活动中,也表现出了基督教灵感和创造力量,这种力量也就相当于先知能力。这种先知能力总是以这样或那样的形式活在教会中的,不是与教会等级制度相矛盾,而是与它相结合,甚至以它为根据。这种先知能力是个人的神赐力量,不同于继承下来的教阶制度的神赐力量,这两者不一定为某个神父所兼有,虽然也并不排除这种可能(旧约中就有些祭司同时也是先知:撒母耳、以西结、耶利米等)。另一方面,不是所有神父都是圣徒和承载圣灵者:有些人虽然具有赋予他人圣灵恩赐的力量,他们自己却没有领受圣灵力量^①。这样,教会中的教阶制度与先知力量之间不是对立的,而是相互联系和彼此制约的。

祭司的职任作为神赐力量的中介,不可能仅仅是机械活动或法术活动,这种活动要求中介者的精神参与。祭司在圣礼中作为

^① 在《旧约》中有某些集祭司与先知于一身的人,他们能预见未来。这在新约的《约翰福音》中可以找到反响:“该亚法这话不是出自于自己,是因他本年作大祭司,所以预言耶稣将要替这一国死”(11:51)。

神与人的中介者,在使圣灵降临于人的时候,把自己变成了圣灵降临的工具,他自己脱离了自己,自我牺牲地死去,是祭品和献祭人,正如基督作为大祭司是“献祭者和被献者”一样。但这种死去是自我献身的爱,教阶的职任是爱的职任。教阶制度的力量是爱。教阶与平信徒的关系不是统治,而是互爱,从教阶方面来说是父一般的关爱,从信众方面说是子一般的感激之爱。“好牧师为自己的羊牺牲自己的灵魂”,“羊认识他,也听他的话”(《约翰福音》10:11,14—15)。与圣灵直接相关的是牧师职能(这在新教中也保留下来),也就是关照灵魂,由此又产生了教导。教会等级制度在本质上是以教会的神赐生活和爱为基础的,这一制度根据重新产生的需要,发展成了一套教会法规体系,当然,这些教会法规是以挑选了使徒的主的直接吩咐为基础的,——以 *jure divino*(神律)为基础的,但却是在教会史中, *in jure ecclesiastico*(在教会法中)发展为体系的。现在,这一体系是由一系列决议的总和决定的,这些决议包括所谓使徒规则和大公会议及地方会议决议,具体内容则是地方教会的决议。

教阶制度的全权涉及三方面:(1)礼拜,(2)牧灵,(3)教导。举行礼拜和圣礼,首先是举行基督圣体血圣礼(圣餐式),是神职人员的主要职任。接近祭坛就是进入火场,这火烧毁未受封神职者,正如当年乌撒在触到约柜时被击死一样(《撒母耳记下》6:3—11)。主持礼拜的人为了进入圣殿,应当身着圣装,以使用这种方法仿佛使自己脱离尘世。祭司在圣礼中的职任是在神的宝座前的天使的职任。正如神圣物品如器皿已不能作日常使用一样,作完圣礼的人在经过了祝圣之后已与普通人不同了。他们虽然也保留着自己

的人的弱点和罪孽,但已获得了天使一样的本质;神职人员成为神圣的,因为圣化是通过他们来完成的。这种神圣性不是他们个人的神圣性,——相反,神职人员也可能成为——实际上也常常如此——比平信徒更有罪的人。这种神圣性是教会的神圣性,是圣灵通过神职人员而使自己的忏悔者得到圣化;这是基督的神圣性,神职人员不仅和全部基督徒一样,在受洗之时体现基督,而且具有自己的特殊性——也在受封职位时体现基督。只有受封职位才能克服一个人在接近圣物时所具有的恐惧与战栗,——若没有受封,就不可能接近圣物。什么时候我们的新教徒兄弟才能终于理解这一点呢?

举行圣礼的全权只属于主教。司铎在受封时只得到了有限的行圣礼权。并且他实现这一权力的时候必须在教规上与主教相一致,完全的神赐力量只集中在主教身上;而助祭只得到了接近圣物和举行圣礼时服侍主教的权力。这种神赐权力的分配规定了神职人员的相互关系,他们虽然在教规上依赖于主教,但在举行圣礼上,在自己权利范围内又有自己的独立性。

与作用于信徒灵魂的圣礼相联系,教阶机构还有牧师的职任,也就是关爱的职任。牧师得到了特殊的慈悲天赋,——他们仿佛把他人的痛苦和罪孽变成了自己的痛苦和罪孽。他们关照人的灵魂,既用抗议和宽恕的方法,也用管制和纪律惩罚的方法对人的心灵施加作用。在这个基础上,在教会史上确定了有关教会惩罚和教会审判的教规实践,它同样适用于牧师和被牧者,因为牧师同时也是被牧者(在天主教徒那里,只有罗马教皇是牧所有人的牧师,虽然他自己也有忏悔牧师)。牧师对信众负有责任,平信徒则没有

这个责任,他们只能以爱和敬来报答牧师。这样,信众就自然地聚合在牧师周围,有教阶组织的宗教社团也就自然地形成教会。教阶制度仿佛是教会机体的骨骼。既然在教会中圣灵和神赐力量可以在任何一个承载圣灵者身上体现出来,那么教会全部成员——牧师和被牧者——无论教阶地位差别,都可以力求达到这种先知能力:圣色拉分·萨罗夫斯基,或喀琅施塔得的约翰神父,或奥普塔修道院的长老(安佛罗西神父等),他们的个人威望都高于一切教阶威望。但这种个人威望从来没有干涉教阶全权领域,没有破坏教阶全权。这又一次证明了先知性和制度性是完全相容的。

牧师责任还包括教会的教导。它和礼拜活动如此自然地结合在一起,以至于若不如此就是奇怪的。不仅读经布道,而且直接教导也是礼拜的组成部分(在新教徒那里教导甚至成为礼拜的主要部分)。不仅存在着礼拜和布道的实际不可分性,而且圣礼的神赐力量还使自己的体现者具有教导力量。在教堂的说教台上讲道,这通常属于圣礼举办者的事,只有他才能把讲道的权利传给另外的人,但通常也是教士。牧师的话无论重要程度大小,都从他讲话的位置(说教台)获得了力量,成为礼拜的一部分。在这种教会的教导职能中,牧师是不可替代的,或不可淘汰的(这个权利得到了第六次大公会议的第64条规则的保障)。在首要教会中,“教导”(《哥林多前书》12:28)是某些特定人物的使命,他们有这种天赋,从一个宗教社团来到另一个社团,比如“使徒”或“福音书编著者”(传教士),但这种情况一方面并不排除牧师在教堂内的教导,另一方面,随着时间的推移,这种教导职能与牧师职能融为一体。

当然,教导不仅限于教堂讲道,而且超出了教堂界限之外。由

此产生了教阶制度维护教会所传学说不受侵害的权利和义务：保护教会学说不受歪曲，向信徒宣布教会学说的法规，并且用教会权力的相应措施（直到革除教籍）来保障对这一法规的遵守。主教在自己的教区内维护所传授和宣布的教义的纯洁性，地方教会的主教会议，或在更广泛意义上，普世教会的主教会议，来确定在意识中变得模糊或尚未显现的教会真理。

承认教阶制度不仅具有教堂讲道职能，而且有一般教导职能，由此就产生了关于这种教导的本质是什么的问题，即为什么这种教导为教阶制度所独有？它何以具有正确无误性？

教会中有牧师和信众，因此有两个部分：教导者和被教导者。贬低教会教导的权威性不能不受到惩罚。但这完全不意味着，全部教导力量只属于牧师，而平信徒完全没有这种力量，而只有消极接受教导的义务。这种把教会成员生硬地分成消极和积极两部分的理解不符合基督教，应当和新教一道，以人人是教士和神的民众都得圣灵的思想同上述理解相对立。主的下面两句话是对所有信众、对全部基督徒说的，而不仅仅是对教阶制度说的（像极端教权主义者所理解的那样）：“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（《马太福音》28:19—20），或者，“你们往普天下去，传福音给万民听”（《马可福音》16:15）。如果说举行圣礼（特别是通过授予教职来传授圣灵）是使徒的职任（在使徒之后是他们所设立的教阶制度的职任），那么，同样，传布福音是每一个被主所召在人面前认（信）他（从而传他）的信徒的事业：“凡在人面前认我的，我在天上的父面前也必认他”（《马太福音》10:32）；“凡在人面前认我的，人子在神的使者面前也必认他”（《路加福音》12:8），“凡在人面前不认我的，我在我

天上的父面前也必不认他”(《马太福音》10:33)。的确,我们看到,最初传布基督的不仅是使徒,而且有一般信徒,不仅有男人,而且有妇人。正是由于她们传布福音,才被教会称作与使徒相当的人(如格鲁吉亚的启蒙者圣尼娜,与使徒相当的抹大拉的马利亚,第一个女殉教圣徒菲克拉^①等)。在《使徒行传》中,把第一个殉教者、“被信仰和圣灵充满的人”司提反(6:5)和去撒玛利亚城“宣讲基督”的腓利(8:5)叫做第一批助祭。(在现代教阶制度中助祭职任不能授予独自讲道的权利,它在这方面接近于平信徒)。腓利在撒玛利亚传道,“及他们信了腓利所传神国的福音和耶稣基督的名,连男带女就受了洗”(《使徒行传》8:12)。这里所行的洗礼没有使徒参加,也就是没有教阶制度参加(在独立举行圣礼方面,助祭身份至今也与平信徒没有区别),换言之,洗礼是由平信徒施行的,这也与现在的做法相一致:现在在没有教阶制度的情况下,平信徒也可以举行洗礼;反之,使徒职任不是必然与施洗相结合的,至少按照使徒保罗的证据是如此:“基督差我,原不是为施洗,乃是为传福音”(《哥林多前书》1:17)。相反,使圣灵降临于撒玛利亚人,则是腓利所做不到的,这还要求彼得和约翰的到来(《使徒行传》8:14—17)。接着又讲了腓利劝说于大基女王的一个太监并给他施洗的故事(8:26—38),并且圣灵也降临了这个太监^②(但不是通过

① 菲克拉,根据基督教圣传,她是使徒保罗的门徒和随从者,在以哥念听了保罗和巴拿巴的讲道后信了主耶稣,离开了的未婚夫。参见罗扎诺夫《在黑色的宗教之光里》莫斯科,1994,第260页。——译注

② 在俄文版《圣经》的《使徒行传》8章39节中说:“当他们(腓利和太监)从水里上来,圣灵降临了太监,而腓利被主的天使提去了……”。在中文版《圣经》的该节中没有“圣灵降临太监”一句(“从水里上来,主的灵把腓利提去了……”)。——译注

腓利);在此之后,腓利就“在各城宣传福音”(8:40)。然后,《使徒行传》中又说:“那些因司提反的事遭患难四散的门徒,直走到腓尼基和居比路并安提阿。他们不向别人讲道,只向犹太人讲。但内中有居比路和占利奈人,他们到了安提阿,也向希利尼人传讲主耶稣”(11:19—20)。从这些例证中已经可以看到,在使徒在世的时代,基督教就是由信徒来传布的,不论他们有没有教会头衔。这个事实也贯穿了全部教会历史,直到如今。传布基督教不仅是神职人员的特权,也是每一个基督徒的责任,他在说“我信”的时候,同时也是在传。忠实于自己信仰的殉教者,他们的自我牺牲本身就是最有力的传教。

如果我们不仅看到在非信徒中的传道,而且看到在基督徒中的传道,那么我们在圣道中也能够找到许多这样的证据:平信徒(况且,圣道中根本没有这个词,其中只把基督徒称作信徒、门徒、兄弟等等)也参加教导,因为他们也有特殊的教导天赋。使徒雅各在达全体信徒的书信中说:“我的兄弟们,你们中间若有失迷真道的,有人使他回转。这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪”(《雅各书》5:19—20),——这里托付给了全体兄弟以教导的责任,甚至与关照灵魂相关(另参见《贴撒罗尼迦书》5:11;《希伯来书》3:13;《彼得前书》4:10—11;《加拉太书》6:1)。众所周知,在哥林多人的团社中(显然,一般在首要教会中也是这样),平信徒不仅在私人聚会上教导,而且在教会会议上教导(《哥林多前书》14:26;《歌罗西书》3:16),只是到了使徒时代末期,由于异教异端的强烈扩散,才使教会教导的义务集中于教会首领身上(《提摩太前书》1:7;3:2;5:17),到了2世纪末(伊里

奈乌),这种做法成为占主导地位的实践规则,与此同时,独立的教会教师阶层消失了,他们曾经在《十二使徒遗训》(1世纪初)中享有很高地位。剥夺了平信徒的教堂讲道权利,这一点在教会中得到确认,乃至在第六次大公会议上被合法化(第64条规则,禁止平信徒公开(διδασκειν)讲道,也就是教堂讲道),当然,如我们所知,在教权允许或赐福的情况下除外。

但是,如果说平信徒没有教堂讲道、也就是礼拜讲道的权利,如同没有主动参加主持圣礼的权利一样,那么,这并不剥夺他们在教堂之外讲道,即非礼拜讲道的权利。在任何情况下,除了礼拜的讲道之外,对平信徒教导权利的许多限制都是出于实践纪律上的考虑而实行的,而不是能力方面的考虑,不是由于教导力量与平信徒的称号不相容。在教会中没有沉默不语和盲目听从的位置,因为使徒说:“基督释放了我们,叫我们得以自由,所以要站立得稳,不要再被奴仆的轭挟制”(《加拉太书》5:1)。

既然在平信徒的教导权利方面尚且如此,那么,他们对基督教问题进行神学思考和科学研究的权利,就更加不可剥夺了。自由不能超出教会所维护的一定界限,但自由也不应当和不可能被取缔。神学思想是教会的自我意识,是教会的呼吸,不能停止。除了基督徒都普遍领受了圣灵这一思想之外,还不应忘记,基督徒还应当注定具有某种特殊使命,此特殊使命在古代叫做先知能力,现在由于某种畏惧,以及辨认此能力的困难和由此产生的争议性,已不能叫做先知能力了,但这种特殊使命在教会中并未衰落(现在,“先知”一词已主要成为文学上的形容词,而不是表达这样一种宗教信仰,即先知能力在教会中没有枯竭也不应枯竭)。使徒直接阻止消

灭先知和圣灵(《贴撒罗尼迦书》5:19—20)。但圣灵是想在哪里就在哪里的,圣灵的先知天赋不是与教阶职任相联系的(虽然也可能与它相结合)。当然,区分众灵和辨认真正的先知能力,这对教会来说是极其困难的事,在这种情况下总是有发生错误的危险(所以使徒告知:“要凡事察验,善美的要持守”(同上,5:21))。但他也警告了圣灵可能熄灭,如果在形式上禁止平信徒进行自由的神学思考,就会导致这个后果。这种神学思考只要是真诚的,就不可能是不自由的:自由在此不意味着忽视教会传统的随心所欲的自由思考,而是意味着真诚的、个人的感悟和进入教会学说的精华,是力求实现教会经验和个人思想与情感的经验。之所以如此,是因为教会传统同时也是在诸个人中实现的个人经验。这种自由的宗教感悟领域,如同科学研究领域一样,主要就是现代词义上的“先知能力”领域。显然,这个领域不仅限于教阶制度(虽然它在神职人员中有自己特殊的认知和灵感根源,有特殊体验,这是平信徒所达不到的)。这个领域属于全部基督教世界,先知摩西的话在这里仍然有效:“唯愿主的人民都成为先知”(《民数记》11:29)。这就是说,让所有人都要教导,用使徒的话来说,就是要“彼此教训”(《贴撒罗尼迦书》5:11)^①。这样,把教会划分为教导者和被教导者两部分,其含义并不在于以此来取代基督徒按其精神年龄普遍具有的教导力量。这种划分的含义应当理解为,首先,教阶制度自古就有教堂讲道的优先权,其次,他们的教会教导和对一般教导的维护具有特殊的权威性。那么,这种教导是怎样确定的呢?对这

^① “教训”(назидать),中文版《圣经》中此处为“彼此建立(或建树)”。——译注

个问题的回答，同关于教会中有一个正确无误的机构的学说有关。

四、论教会中外在正确 无误的权威性

任何一个单个的教会成员本身,他的信理判断是否具有个人的正确无误性呢?没有。甚至天主教教义也没有赋予教皇以个人的正确无误性,而只赋予他 *ex cathedra*(在其圣座)的权威性。每一个教会成员在自己的信理探索中,都有可能陷入谬误,确切地说,都带有自身的局限性,此一局限性在教会真理面前已经是罪过和谬误了。这种谬误的限度是自然的、可以容许的,乏此就没有探索的必要了,这种谬误由教会来纠正。关于这种自以为是,使徒保罗写道:“在你们中间不免有思想不同的(异端),以便使那些最经得起考验的人显露出来”(《哥林多前书》11:19)。但这种起初不免具有的思想差异,就成为导致分裂的自以为是,成为谬误,成为反对教会理性的异端,这样,差错成为错误,错误固定为谬误,而谬误变成异端。教会史证明,任何教权级别都不能保障没有谬误的可能性:曾经有过身为教皇的异端者(利拜尔和洪诺留,就更不必说在各教皇的意见之间的局部矛盾了,由此即可见这个或那个教皇的谬误),也有过身为总主教的异端者(在君士坦丁堡和亚历山大里亚的主教圣座上),还有过作为主教、祭司以及平信徒的异端者。即便历史没有证明任何一个教权等级有个人谬误的可能性,那么,

与个人主义亦即个人的局限性相联系的人的个体性这一事实,也足以说明这种可能性。任何人也不能奢望具有个人在神学上的正确无误性,它也不是同任何宗教头衔相联系的。当然,主教作为神赐超能的体现者,要比普通信徒更能预防谬误。但是,主教的神赐超能在使神职人员成为传达神恩的中介的时候,其本身并没有使自己的体现者个人成为圣徒,所以,主教个人在其人的弱点中仍然没有摆脱罪孽和谬误,而且,如果他犯了错误,可能会更加严重。然而,教士所得到的神的恩典也不是无所作为的,它使它的体现者的思想具有特殊力量,赋予其特殊的权威性。这一点不仅对个别主教有效,而且特别对他们的共同观点有效。下面我们来看主教的权威性和教导权。

教会著作家圣依纳爵、圣伊里奈乌和圣塞普里安都劝说信徒们团结在主教周围,而且说主教的学说就是教会真理的规范和教会传统的标准。这种思想在信理上没有得到明确表达,虽然圣伊里奈乌说“主教继承了确实可靠的神赐真理”,这仿佛预先说出了后来的梵蒂冈会议的语言,但限制词“确实可靠的”使这一思想失去了信理的确切性。这种主教意见的特有权威性是同主教头衔相关的,此权威性属于个体主教,更属于神赐的教会首领,因为教会和主教是依靠神赐生命、爱和同心一意而结合在一起的。主教作为教会信仰的表达者,作为教会之口,与教会结成了爱和同心一意的统一体,按照弥撒上的一句高声宣告(这预言了《信经》上的话):“我们彼此相爱,我们同心一意地信”。换言之,表达教会教义的权利属于这样的主教,他不是高于信众,而是作为首领在信众之中。同样,主教的集合,公教会或地方教会的主教团(特意集合起来的

或通过书信联系定期召集的),也只有在和教会相统一和与教会意见一致的情况下,在表达教义的时候才具有最高权威性;换言之,主教团不是在不依赖于教会的情况下为教会立法或下命令,而是教会神恩的代表。主教团的权威性在本质上是教会的权威性,具有主教制度的教会,通过主教团之口进行自我决定。

主教团是作为圣礼执行者的教会的权力机构,它在起源和本质上具有神圣性,主教团的这一地位决定了它是规定教义的机构。对教义的规定就是教规,或教会法,由于教会具有要求对自己的绝对服从性,所以这种教会法是应当服从的。这样,以主教团为代表的教阶制度就仿佛成为调节和整顿教会信理生活的外在教义权威。当然,无论是主教一人的还是主教团的教义规定,都是主教的教会权力的体现,都只因 *ex cathedra*(在其圣座)上履行主教职位的义务才具有权威性,应当把这些教义规定同作为个体神学家或著作家的某一个主教的个人神学意见区别开来。这种个人神学意见完全不是信众所必须遵守的,完全不具有“正确无误”的性质。个人神学意见的权威性是由神学家的天赋和精神性的程度来衡量的,他的宗教职位对这种程度只有有限的意义。只有按牧师的吩咐行事,才是被牧者所必须遵守的。他们必须听从,因为教会的惩罚威胁着不听从者,教会之剑会砍断不服从者与教会机体的联系,暂时或彻底地把异端分子革除教门。教会生活由教阶制度来调理,这种生活不能是混乱无序,使每个人都可以完全地自作主张。既然教会是靠教阶制度的继承性联系起来的信仰的统一,那么它就拥有自己对教义的规定,这种规定是以保持了教阶制度的教会权威性和力量为基础的。所以,一方面,主教团是在和信众的统一

中确定教义真理的,这是一般原理,另一方面,也要承认主教团具有命令性地表达教规和要求服从这些教规的权力,这两方面是结合在一起的。因此,在教会生活中就有可能到来这样的时刻,这时,主教团感到自己有权以教会的名义讲话,成为教会之口。而这距离梵蒂冈会议的下列结论只有一步之隔了,这个结论就是:主教由于具有宣布教会真理(charisma veritatis,神赐真理)的特殊天赋,所以拥有 ex cathedra 的(在其圣座的、权威的)正确无误性(我们暂且把这种权威性是个人的还是集体的这个问题放在一边)。这就产生了关于教会教义的外在正确机构的学说。教会中存不存在、需不需要、不可能有这样的机构?初看起来,教会生活和教义对这三个问题仿佛都作了肯定的回答。存在着主教团,它的权力扩展到了保护教义的纯洁性,——这是无可争议的。这个权力机构对于教会来说也是必需的,它可以反对破坏教会统一的混乱无序的自以为是。这个权力机构也是可能的,因为它实际上也曾经和正在教会中表现出来。但是,全部问题在于,这种教义统治的含义是什么。一种含义是,教阶制度以自己的权力保护教会已经接受的教义和教会传统;另一种含义是,教阶制度在教会决议的基础上,保护新的教义真正成为教会传统。第一个含义不会引起疑问:显然,教会已经拥有的 depositum fidei(信仰宝库)^①,虽然包含在整个教会之中,但是由教阶权力来保护的。但第二种含义易引起更尖锐的问题:新作出的教义规定,一旦被接受,也要由教阶制度来

^① “信仰宝库”,或“信仰之托”,指上帝所默示而托付教会保存、维护的永恒真理。参加《提摩太前书》6:20。——译注

保护。但是,既然这些教义规定也是由教阶制度来宣布的,那么它们的真理性和力量从何而来呢?从教阶制度本身,还是从整个教会?

一种观点认为,保存和宣布真理的全部权力属于教阶制度,只有教阶制度以自己的神赐真理的力量所命令教会的东西,才是真理。在这种理解下,教会就被分隔成两部分:教导者和被教导者,神职人员和平信徒。个人判断、思想、意见或教会传统,在此是不存在的,因为这一切全都属于教阶制度。对于普通信众来说,只有服从的义务,在天主教神学中将其定义为 *infallibilitas passiva*(消极的正确无误性)。判断的全部力量, *infallibilitas activa*(积极的正确无误性)属于具有特殊 *charisma veritatis*(神赐真理)的教阶制度。这里,“真理”概念获得了抽象理论的意义;它不是全体教会成员都固有的、在教会中的真正生命,而是只有少数被挑选者(教阶制度)才具有的抽象知识,由这少数人向其他人传达,(或不传达),而这些其他人如果不被传达就不知道。然而真理是基督,是在作为基督之体的教会中的生命,是在真理中的生命,是具有自我意识和自我决定权的真正生命。对“积极的正确无误性”和“消极的正确无误性”的划分,是和认为真理的力量只在教阶制度一边相适应的,通过这一划分,就把一种特殊的神秘论引入了教会概念,教会成为某种神秘机构(有时相当于天上的等级制度),其中有被授予职位者,他们具有神秘知识;也有未被授予职位者,他们则没有神秘知识,但可以从教阶制度中得到。这样一来,基督教的教会概念就被偷换成神知论(诺斯替教)的教会概念。这里,教会所拥有的“神赐真理”(因为教会是“真理的柱石和确证”),或在真理中的生命,亦

即在基督中的生命,就不为教会全体成员所具有,而只为教阶制度所具有。这种观点在教皇主义体系中得到了彻底贯彻,被梵蒂冈信条所认证。教皇拥有为教会所固有的全部神赐真理,因此,他有以教会首领的权威性传布真理的权力,并且完全是以自己的个人知识为根据的,而不是以教会的集体理性为根据。所以教皇是 *magisterium infallibile*(正确无误的首领)。尽管此知识不是赋予他个人的,而是与教会和教会首领相关的,但这种知识属于他一个人,集中于他一人之身。因此,教皇不仅宣布教会所接受和领悟的真理〔因而 *non ex sese sed ex consensu ecclesia*(不仅以自己为根据,而且以教会的赞同为根据)], 不仅命令人们要忠于作为教权最高代表的自己,而且他还 *ex sese*(以自己为根据)证明这一真理,拥有这一真理,为教会寻找真理,教皇仿佛是要人们听信的神圣先知,在这种理解中,真理是外在知识,只属于一个人,而被传达给所有其他人。真理的外在权威性使真理本身外在化,限制了真理。这里无需深入到教规教会学的细节^①,就足见其中极其明显地表现出了把教会划分为先生和门徒的意图(不顾主对自己的门徒包括彼得所直接说的:“你们不可称叫先生,因为你们只有一位先生基督”(《马太福音》23:8))。

然而,天主教中个人的教皇主义,在教义权威性原则的发展中,至少有其合理性——教皇一人的意见是清楚明白的(无论怎样难以确定他何时的讲话是“在其圣座”上的讲话)。但对于集体教皇主义,就不能这么说了,如果把教皇的职能交给主教会议或主教

^① 比照我的文章《梵蒂冈信条》(载《道路》杂志,1929)。

团,便是集体教皇主义(正如在康斯坦察和巴塞尔召开的天主教改革会议所理解的那样)。集体教皇主义只有在一种情况下才能具有与个人教皇主义同等的明确性,这就是整个主教团完全意见一致,但这在大公会议的历史上似乎从未有过,在整个历史上也没有。相反,真理的声音是由多数人的意见决定的,也就是按照议会体制进行的(显然,这就产生了有关这个多数的比例等一系列问题)。但是,无论这个以信条命令的形式向教会宣布真理的正确无误的机构是怎样的——是个人的还是集体的,它同样使教会失去了普遍教导的天赋和完全的正确无误性,把信众变成了一盘散沙。只有主才能说自己是自己的羊的牧人,把牧“我的羊”的使命托付给了彼得。这意味着,教会作为基督的身体,其中有自己的首领;基督是真理,教会只能是消极接受他吩咐的身体,或者是“基督的羊群”。但罗马主教或主教会议把基督对教会的这种力量赋予自己,则是徒劳无益的。教皇作为使徒的继承人(只有在举行圣礼时才如此),想要使自己成为基督在俗世上的副主教,但基督没有在身后留下副主教,他自己就一直在教会中,“现在直到永远”。教会的正确无误性在于它自身的教会性。可以说,这是一个重言式,因为教会作为真理—基督之体,又是真理的确证。每一个具有教会性的教会成员就是在真理之中;所以正确无误性是属于整个教会的,——“在我们这里虔诚信仰的保持者是教会的身体本身,也就是愿永远保持自己的信仰不变的人民本身”(东方牧首 1849 年的信)。不能以为,教会的头脑或教会的自我意识只属于教会的一个成员,只属于高于教会身体和向教会宣布真理的教阶制度。高于人民、在人民之外和脱离人民的教阶制度,其宣布教会真理的能力

并不大于脱离了教阶制度的人民或孤立的个人,也就是说,教阶制度完全没有宣布教会真理的能力。它本身在这种脱离人民和与教会对立(“以自己为根据”)的情况下,是在教会性之外的和非教会性的,因为教会性是在爱中的统一,而教会的真理只有依靠这种教会的统一性的力量才能获得。教皇奢望他自己成为真理的声音,这种奢望破坏了教会的统一性,因为这样就是把教皇放到了教会的位置上:l' Eglise, c' est moi(教会就是我)。作为主教团的教阶制度也是如此。在此,神圣使徒的耶路撒冷会议具有指导性的信理意义,因为教阶制度正是从这些使徒那里(按照自己的职位)保持了遗传性的。严格地说,在圣灵降临日被赋予教会的、通过使徒及其后继者教阶制度而降临的圣灵恩典,是由整个教会来遗传的。“使徒遗传”只是对举行圣礼、对祭司职位来说才存在的,而不是为教导和信理的自我意识而存在的。这一点我们可以在耶路撒冷会议上看到,参加这次会议的是“使徒和长老”,也就是资格最老的社团代表,在这个场合正是由非教权性的人物——“使徒、长老和兄弟们”(《使徒行传》15:23)作出和宣布决定的,也就是使徒以大主教的身份,在与长老和兄弟们的统一中作出决议。这一点十分重要,因为其中表现了教会统一的全部积极力量(以自己为根据的梵蒂冈信条对教会的定义之第四条教规在这一点面前应当沉默)。耶路撒冷会议也宣布了这一统一的力量:“圣灵和我们愿意”(同上,15:28),换言之,住在我们身上、和我们相统一的圣灵“愿意”。这个把使徒和兄弟们团结起来的我们就是这一力量的表现,而且:只有在这样的地方,在此每一个单独的个人和单独的教会阶层(这里包括使徒、长老和兄弟们)团结在统一的教会之中并且不再是孤

立的个体，——只有在这里，才能产生一种新的存在，多样统一的“我们”，只有在这里，圣灵才起作用，才能产生在圣灵中的教会统一。

这样，关于教会之正确无误性的外在机构问题，在提出本身之中就已包含着教会思想的异端了，因为它偷换了教会概念，以精神统治原则取代了在爱中的统一生命和精神有机体。

这里我们已接近了东正教教会学说的本质，东正教教会学的全部力量就在于此。不理解这一学说就无法理解作为天主教和新教之折衷的东正教。东正教的灵魂是“团结性”（соборность）^①。如霍米亚科夫所正确指出的，“这一个词就是对信仰的完全表白”。在俄罗斯宗教用词和俄罗斯神学中，这个词的含义相当宽泛，在任何其他语言中都找不到这样的含义，并且，它表达了东正教教会性的精神和力量。在（俄译文的）《信经》中，把关于教会的一条译作：

① 这是一个俄罗斯神学和宗教哲学的专用词，很难译成外文。西文中多采用音译法（sobornost）。在汉语中亦难找到确切译词，曾有多种译法。从哲学上看，它所要说明的其实也是西方哲学自古就一直寻求解决的“多样性的统一”问题。俄罗斯宗教哲学家则试图以东正教思想来解决这个问题。最早阐述这个术语的霍米亚科夫（1804—1860）用这个术语来说明作为“基督之体”的“不可见”的教会，这是一个“自由的统一体”。弗罗洛夫斯基在《俄罗斯神学之路》中说：“霍米亚科夫所理解的 соборность 不是人的特点，而是神的特点”。俄国宗教哲学家卡尔萨文（1882—1952）曾形象地比喻说，天主教会就像一面砖墙，只有强制的统一没有个人自由；新教仿佛是一盘散沙，只有孤立的个人自由而失去了统一性；东正教会则是交响乐队，是保持了个性自由的统一体。可见，这个词所要描述的是对东正教教会生活的宗教体验，所以它在一定意义上当属“超言绝象”的“不可说”之物，难以用理性—逻辑判断的概念加以确切表达。而且，此术语在不同哲学家那里所侧重的有所不同。在此姑且译作“团结性”。——译注

“(我)信独一的、神圣的、‘团结的’、使徒的教会”。这里“团结的”一词是对希腊语 καθολικην(大公的,普世的)一词的翻译。“团结性”、“团结的”一词(来自“собор”(会议、集会)一词)的直接含义,是指教会与宗教会议的联系,指教会的 conciliabilite(和解性),它把教会定义为包含了各次大公会议和地方会议之教义的教会,或者在更广泛的意义上,是以 собор(宗教会议)为自决机构的教会。同时,对教会的外部定义也包含着这样的思想:教会把一切民族召集起来并包容于自身,教会应推广到全世界。在这个意义上,“团结性”也意味着普世性,“团结”的教会就是普世教会。当然,这后一种理解与《信经》的编写者也并不相违背^①。可以把这种理解叫做“量的”理解,它至今还为罗马天主教所具有。

但还可能有对“团结性”或“大公性”进行“质的”定义。这也符合此概念在哲学史上、亦即在亚里士多德那里的真正含义,在他那里 το καθολον 意味着在个别现象中存在的共性。这就是(在亚里士多德的理解中)柏拉图的理念,它不是存在于对象之上,不是在一定意义上先于对象的(如在柏拉图那里),而是存在于对象之中,是对象的根据和真理。在这个意义上“大公的”教会意味着:存在于真理之中的、参与真理的、以真理生命为生的教会。这里,“το καθολον”的定义(也就是“适应于整体的,在整体之中的”)指出了这

^① 在东方的基督教文献中,是在内在含义上使用“普世性”一词的,如圣依纳爵说:“哪里有基督,哪里就有大公(καθολικην)教会”;相反,在西方(比如在奥古斯丁的《论教会统一》中)则把大公性理解为在全世界的普及性。东方把大公性主要理解为质的规定性,西方则主要理解为量的规定性。这种区别至今仍然被确认。在这个意义上,“团结性”的教会概念,同大公会议的教会概念一样,是和教皇的教会概念,或罗马天主教的教会概念相对立的,因为后者以教皇一个为核心。

种真理性之所在——正在于同整体(ολον)的统一,多样性的统一和万有统一。在作为大公性的“团结性”之中,教会的每一个成员,和他们的全体一样,都在同教会整体、同“不可见的”教会的统一之中,这种“不可见的”教会与“可见的”教会有不可分割的联系,是“可见的”教会的基础。这样,大公性概念在这个意义上不是朝向外的,而是朝向内的。教会成员在多大程度上在同“不可见”教会的统一之中,即在真理之中,他就在多大程度上是大公的。隐修士也可以同生活在俗世间的人一样,同在普遍无信仰和伪教义之中仍然忠实于真理的选民一样,是大公的。在这个意义上,大公性是教会的神秘深度和形而上学深度,而完全不是外部推广的程度。它没有外部的、地理的特征和经验表现。它是由住在教会中和能够体验一切的圣灵来认知的。但它也应当同经验世界、也就是同“可见”的教会相联系。大公性就是作为积极的宗教交流的“团结性”,是在统一真理中的共同生活。

但为什么教会教师和教父(特别是圣塞普里安和圣奥古斯丁)在教会的诸多特征中,通常所指出的正是教会之大公性的外部含义, *oecumenicite*, 即普世性呢? 因为他们要强调的是,教会不是受地域或民族局限的教会,而是所有地方和所有民族的教会,不是专属于某个团体或宗派的教会,而是公众的和全人类的教会。当然,在内在意义的大公性和外部的普世性之间是有直接关系的,正如基础和表现(本质与现象)的关系一样。那种最深层和最内在的东西,也是全人类的东西,因为它把在经验存在的表面上被分裂的人类结合起来。无论在何种情况下,这种内在深层的东西都有尽可能推广的趋向,尽管在推广中要受到反对因素的阻碍,住在人类身

上的罪孽和诱惑就是反对因素。事实上,按照主所直接指出的和《圣经》的末世论经文,在最后的灾难日子,只有被挑选的人,才能在人所难以抗拒的诱惑面前固守真理(“如果这些日子不减少,任何人也不会得救”)。这样,虽然“普遍真理应成为所有人的真理”有其正面根据,但与这种普遍性相对抗的反面因素,使得此普遍性只能在有限的范围实现,所以,只有真理的量的标准是不够的,维肯提的 *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est*(永远如此,处处如此,无一例外)的原则不是历史现实,而是一个抽象原则:历史上未必能够找到哪一个时代完全实现了这个原则。尤其是现代,无论东正教还是天主教都做不到,东正教在基督教世界甚至不占多数,天主教尽管具有外在的普世性,却也不能说在数量上占据优势。所以,外在普世性是内在大公性的自然和必然表现,但不是原型的表现,而是派生的表现,并且是受历史局限的表现。但作为真理性的普世性和大公性不依赖于数量大小,因为主说:“即便是两个或三个人为我的名义聚在一起,我也在他们中间”。

内在的大公性不是量,而是质,是加入圣灵在其中起作用的基督之体。由圣灵支配的在基督中的生命,就是在真理中的生命,在智慧与纯洁的统一中的生命,这是纯洁的智慧和智慧的纯洁,是贞洁(*целомудрие*)^①。教会真理首先在最本质上是在真理中的生命,

^① 在古代俄罗斯教会意识中,贞洁的力量就是神圣智慧(*София*),它也是永恒的教会,是教会普遍性的真正基础和源泉。参见我的论文《教会学说概论》(载《道路》杂志,1927),以及我关于智慧学的两套三部曲:《上帝的羔羊》(1933),《安慰者》(1936),《羔羊的新娘》(1945)和《烧不毁的荆棘》(1927),《新郎的朋友》(1927),《雅各的梯子》(1929);以及《不夜的光》,莫斯科,1917。

在真理中的存在,一句话,教会真理不是抽象的理论认识,而是具体的宗教存在。真理—基督自己所说的正是这种真理:“你们必晓得真理,真理必叫你们得以自由”(《约翰福音》8:32),这种自由首先是摆脱罪孽和错误的自由。“教会是真理的柱石和确证”,使徒保罗的这句话并不是说教会宣布真理,而是说真正的教会自身包含着真理,因此它才能宣布真理。真理是存在的规范,因此才是认识的规范。这里应当克服抽象理性的真理概念,这种概念把真理作为对象和认识的规范。真理不是对象性的,当人在真理中的时候,他不是作为认识主体而和认识客体相分离和对立的,而是和客体相统一的,他存在和生活于真理之中。既然在真理中的生命是人在与认识对象的融合中获得的,而不是在与认识对象的分离和对立中得到的,那么,这种生命就不是在人与他人的分裂与对抗中赋予人的,而是在人与他人的直接统一中,在具体的多样统一中赋予人的,就像本质同一的和不可分割的圣三位一体一样。教会真理是被赋予教会的。主的一句话在这里很有效:谁想拯救自己的灵魂,就应当放弃它。只有在与他人的统一中,在摆脱了“自我”局限性的自由中,才能得到真理;同时真理又来自这个“自我”,但这不是从“自我”走向形而上学的空无,而是走向完满。作为以圣灵为生的基督之体的教会,就是我们生命中的最高现实,我们只有在自己的教会存在中才拥有这一现实。既然教会存在是通过克服自己的孤立性而被认知的,那么这就说明,教会性就是“团结性”,是加入了基督之体的普遍生命,是进入了神人生命的无限深度。作为“团结性”的教会性,是不能用理性定义的,因为它是在孤立化的理性思维之外开启出来的。教会性对个人本身来说是超验的,只

有当他进入教会生活时才是内在的。“团结性”就是真理性，真理性也是“团结性”。

这也正是教会的“正确无误性”的含义。这不是一个判断的外在“正确无误性”(infallibilitas),如天主教神学所归结的那样:如果那样,就很少有这种正确无误性了,因为这是纯粹的否定属性,而且只属于理性思维领域。只有这样或那样的判断才可能是正确或错误的,例如, $2 \times 2 = 4$ 是正确的, $2 \times 2 = 5$ 是错误的;伏尔加河注入里海是正确的,伏尔加河注入黑海是错误的。在此,判断的正确与错误只涉及主词和宾词间所建立的联系的正确性和现实性。这是对判断的纯形式评价,不是从它的(主语和谓语的)内容方面,而是只是从它们结合的正确性方面;这种正确性只限于纯形式的检验,只拥有是或否,确认或否认。应该说这种对正确无误性的理解(天主教就接近于此)完全不能表达教会真理。教会的正确无误性不在于(确切地说是不仅在于)它从时代的实践需要的观点正确无误地表达了真理,而在于它自身包含着真理。教会,真理,正确无误性——这是三个同义词。在教会中的生命就是在真理中的生命,正因为如此,作为这一真理在思想中的反映的教会判断,才是真理性的。在这里,存在先于意识,决定意识,相应于这个存在本身的,不是正确无误性,而是真理性。

这样,教会性就是真理性,真理性也是教会性,同样,教会性就是团结性,团结性也是教会性;在与教会的统一中,也就是在真理中,反之亦然。如果从理性方面看,这是一个明显的逻辑循环。但这个形式逻辑上的“恶”循环,却是本体论判断的自然的和不可消除的属性。的确,如果不是在教会判断之内,而是在它之外寻找它

的真理性的“标准”，就意味着设定了这样一种超越教会的意识或定义，它使得教会自身的教会性对于教会来说成为清楚明白的。然而这种超越于或外在于教会意义上的教会定义是不存在的，也是不可能存在的。教会对自身的认识是自明的，它是把这种自我同一性作为自己的正确无误性来意识的。天主教试图在教皇身上找到外在的、也就是超越于教会的正确无误的权威性，这种尝试以失败而告终，因为即便是梵蒂冈会议，也不可能宣布教皇的全部个人判断是正确无误的，因为这样就是在教皇与教会之间划了全等号。教皇只有“在其圣座”（*ex cathedra*，即在教会性中）讲话时，也就是以教会的身份、作为教会本身或在与教会的统一中讲话时，才可以认为是正确无误的。换言之，梵蒂冈信条没有克服这样一个同语反复：教会的判断是真理性的，真理判断是教会性的，或具有“在其圣座”的权威性的。教皇只有在具有教会性时，他的讲话才是正确无误的，也只有在他正确无误的时候，他才有教会性。但关于什么是 *ex cathedra*（在其圣座或权威），则没有也不可能给出任何定义。甚至当教皇直接声明自己的教会性的时候，也不能证明他的判断的教会性（*ex cathedra*）（例如当他陷人异端或心理不正常，或处于某种压力下的时候）。只有教会才能判断教会性，它知道自己是什么。天主教徒在实践上陷入了与梵蒂冈信条相矛盾的境地，因为他们把教皇变成了教义的先知，事实上认为教皇的全部教义判断都具有正确无误的力量，只有在教皇的规定出现明显矛盾或不适宜的时候，才去维护教会性（“*ex cathedra*”）。教会对自身的认识是自明的，真理是公理性的，而不是有问题的，它不是被证明的，而是被显现的。

教会的“团结性”对于个人意识而言,相当于现在所说的潜意识,确切地说应当叫做超意识^①。在心理生活中有这样一些复合体,它们只对多人统一体来说才存在,虽然是通过个人心理而实现的。这就是以各种方式表现出来的集体心理现象。但这些现象主要涉及心性的生活,情感—意志生活,虽然也属于超个人领域。而教会的团结性首先涉及的是灵性的(精神的)生活。它是个人的灵溶解于多人统一体,自我溶解于我们(“圣灵和我们愿意”,也就是不是给单个的我和他愿意),而且在这个多人统一体的教会中,在基督之体中,生活着神的灵。“团结性”的对立面是群体性:前者是精神统一体,后者是身心统一体。教会统一体的对立面是集体:在教会统一体中个人能上升到最高现实,在集体中个人被迫与他人达成一致。在爱中的自由统一体才是教会性的本质。在生活中,这种精神内容具体化为一定的心灵外壳,具有民族性、历史性。但在不同的表皮下面包含着同一个在圣灵中的生活,正是在这个意义上,教会是“永远如此,处处如此”的,是自我同一的和大公性的。教会的外在普世性只是表现其本质同一性的表皮。只有在这个内在表现而完全不是外在表现的含义上,才能接受维肯提的话:时时如此,处处如此。

据上述理由,对于教会的“团结性”来说,不可能有外在权威性,因为如果有,则它就会高于教会和住在教会中的圣灵。教会就是教会,不能超出这种自我同一的自明性。

^① 在现代科学统计学中,“总和”概念也属此类。

教会的“团结性”在内容上要比教会学说中所 *explicite*(明确) 表现出来的东西无限丰富。《信条书》中叙述的信条学,它所表达的只是教会自我意识的某个部分,永远不能穷尽其全部内容。在教会生活中,有些东西从来就不是信条所规定的对象。属于此类的首先是教会的团结性意识,从来没有过关于这一思想的信条,尽管此信条应当成为一切其他信条的基础(罗马教会只在 1870 年才做出了自己的 *constitutio de ecclesia*(教会宪法)规定,但其中也不包含教会本身的定义)。关于圣母和圣母崇拜的教义(除第三次大公会议的规定外)、关于圣徒崇拜、圣徒的 *communio*(相互关系)、关于阴间命运、关于教会对生活、文化和创造的关系以及在教会“团结性”中所包含和展现的内容,——关于这些内容在东正教中都没有信条定义。(天主教想要利用 *infallibilis magisterii*(正确无误的首领)的机制尽可能地把一切都信条化,但这个目标当然是达不到的,这一点只从下面一个事实便可明了:关于教会的信条到了 1870 年才宣布,也就是说,教会没有此信条已经存在了 18 个世纪)。也许就不可能有关于教会的信条,因为教会是直觉的体验,而不是推论的判断,它不可能成为理性定义的对象。教会是自明的,这种自明性是一切定义的基础,是包含着全部七色光谱的光,正因为如此它自身才是白色的,不能用任何一种其他色彩来表现。教会是不可定义的,正如住在其中的圣灵不可定义一样。教会就是教会,它包容一切,但正是在其中,在教会性之中,才可以辨别各种教会信条。既然教会本身就是全部信条定义的基础,就是真理的柱石和确证,那么怎么可能有对教会本身的信条定义呢?既然各种色彩只能以光的形式存在,那么怎么可能通过色彩来定义光

呢？

因此,在教会信条学中,必须以否定方法为主,主要的不是定义教会是什么,而是确定教会不是什么,排除那些错误的、抽象的和异端的教会学说,天主教在一定方面把教会等同于它的教皇机构,新教关于教会的不可见性的学说消除了教会的实在性,此二者都是错误的^①。团结性不仅是对真理的消极维护,而是对真理的积极占有,是对圣灵启示的接受。换言之,作为事实的团结性,包含着宗教交流(宗教会议)行为,这种行为是在时间中进行的,而且局部地实现了某种属于整体的东西。团结性作为事实不仅是神秘事实,而且是历史事实,可以说,它是教会史的基质。它不仅存在,而且正在进行,它是在历史中进行的启示的延续,这种历史中的启示也可以叫做教义的发展。团结性是生活,生活中没有静止不变。在教会生活中,不同时代所主要表现的是真理的某个方面,由此决定了教会史的不同时代(基督学时代,圣灵学时代,等等)。

教会的“团结性”是在生活中表现出来的,——它在行为中的表现先于在意识中的表现。教会的这种行为就是祈祷和静悟,当然,lex orandi(神律)是lex credendi(信律)的基础。教会首先在事实上拥有崇拜物、礼仪、祈祷和圣像,然后才有一定教义。这样,圣母崇拜是先于圣母论而产生的。不是信条规定宗教实践,而是相反,宗教实践是信条的基础(当然,信条一旦形成,就成为后来实践

^① 由于东正教必须排除天主教和新教的教会学说的谬误,所以有时显得似乎东正教只是对这两者的调和和折衷,只存在于对两者的关系中,而没有自己的独立观点。这种错误印象是由于只看到了理性定义,然而东正教首先就是一种不能在概念中定义的实在。

的基础)。信条在自己的表达上要在“教会传统”中为自己寻找根据,但在这种情况下,圣传正是作为教会的活的“团结性”而展现的。

既然“团结性”是教会信条意识的真正的内在源泉(虽然是潜在源泉),而且这种教会自我意识是超理性的、直观的、由异象而得知的,那么在理性概念中表达的定义教会的信条与此直观的关系是什么?什么是信条?

“团结性”意识是超个人的,其真理性不是向个人理解展开的,而是向在爱中的教会统一体展开的。这种意识是通过神秘不可知的道路降临于人心的,正如圣灵的降临一样。主对尼哥底母说的关于圣灵的话正是这个意思:“圣灵想吹向哪里就吹向哪里,你能听见它的响声,却不晓得它从哪里来,向哪里去:凡从圣灵生的,都是如此”(《约翰福音》3:8)。这里指出了教会知识的基本特点:它的无可怀疑性(“你能听见它的响声”)和无影无踪性,因为它不属于任何个人意识。教会意识的“团结性”本质明显表现在以新约教会为基础的圣灵降临之时。《使徒行传》中强调,圣灵是降临于“同心一意地聚在一起(ομοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό)”(2:1)^①的使徒们身上的。“他们就都被圣灵充满”(2:4)。使徒彼得的第一次讲道虽然只是个人的,但在实质上也是大家共同的,是来自教会“团结性”的,这表现在:“彼得和十一个使徒站起,高声说……”(2:14),在讲道结束时又说耶稣复活之事:“我们都为这事作见证”(2:32)。同样,听彼得讲道的人们从他那里听到的也不是讲道者个人的声音,而是

^① 中文版《圣经》中无“同心一意”(единодушно)一词。——译注

所有使徒的声音。“众人听了这话，心都柔和起来^①，就对彼得和其余使徒说：‘兄弟们，我们当怎么行？’”(2:37)。在圣灵降临日建立的第一个信徒社的情形是：“信的人都在一处，凡物公用……他们天天同心一意地(ομοθυμαδον)在教堂里”(2:44, 46)。这个 ομοθυμαδον(同心一意)就是教会性的一般规范，是团结性和融为一体性的特殊的质，它没有直接的量的意义，而是意味着超越自身，趋向最高的、超个人的精神现实。无疑，在耶路撒冷信徒社范围内的使徒教会，其普世性并不亚于晚近时代基督教在世界上的传播。当然，似乎在当时的耶路撒冷也有普世的代表，“那时，有虔诚的犹太人从天下各国来，住在耶路撒冷”(2:5)，但这只是教会的全民性或超民族性的象征，是一种历史夸张的手法。此外，主耶稣直接说，只有在最末时代，福音才“传遍天下，为万民作见证”(《马太福音》24:14)。因此，外在意义上的大公性，即全民性，在教会存在的历史时代是不存在的，教父们关于普世性的证明，也像现代神学家的相应判断一样，只应理解为基督教会在世界上的或大或小的普及性，与教派主义相对立，教派主义明确反对宗教普及全世界。教会未必是万民的聚合，有两三个人为基督的名团结在一起，也可以成为教会^②。在这种情况下，这些教会小组或地方教会完全有可能互不知晓，没有直接联系。但这不说明任何问题，因为它们在圣灵中的统一性并不因此而受损。无论在任何时代和任何地方，以圣灵为生的在基督中的生命都是同一个。一句话，我再重复一遍，

① 该词俄文为 *умелились*。中文版《圣经》为“觉得扎心”。——译注

② 实际上，在基督教受迫害或教义争论激烈的时代(如阿里乌主义时代)，真正的教会确实占少数。

大公性首先是质的规定性,而不是量的规定性。这是作为基督之体的教会的最高实在性,它是在多人统一体的生动经验中被认知的,这种多人统一性也就是“团结性”。这样,团结性是教会性的唯一途径和方式。这是一个不断实现的奇迹,是内在性中的超越性,正是在这个性质上,它才成为信仰的对象^①。作为真理的教会不是某一个人所拥有的,它只是对爱与信的统一体才作为最高现实而展现出来。

但科学的和宗教的实证主义者(天主教正是这种宗教实证主义)将会说:这是一种宗教形而上学,它使教会性超出了经验界限之外,我们所需要的是经验主义,是教规。这个见解是完全正确的,但道路是从形而上学到教规,而不是相反。

按照“团结性”(καθολον,大公性)这个词的含义,它不仅是指内在团结性——在圣灵中的生命,而且是指某种同心一意的宗教集体性:共同的教会也就是同心一意的宗教会议,包括地方的和普世的宗教会议。教会在共同的信仰和宗教教义中实现自己的内在“团结性”。

^① 不应把这种教会中不可见之物的超越性思想等同于新教的不可见教会的思想。后者是以两个世界的区别和对立以及两者的不相容性为前提的,相反,教会的团结性思想承认内在中的超越,否定两个世界的脱离,认为这两者之间是直接的和肯定的关系,是形式与内容、现象与本质的关系。按照新教学说,存在着两个互不相关的教会,而按照东正教观点,则只有同一个教会,它存在于天上和地上的生命中。但在这两种学说中也可找到相似之处:在教会生活中有不可见的东西;在教会生活中不是一切都是可见的和可以从外部观察到的。教会是内在一超越的,它既不能只理解为不可见之物,也不能理解为完全可见的对象(如天主教神学有时所主张的那样)。只有东正教找到了这两方面的平衡:教会是可见物中的不可见之物,是内在物中的超越之物。教会是充满经验现实和证明经验现实的超验现实。

在超意识中所实现的东西,在个人特性之外所发生的东西,作为向最高精神现实的介入,作为这一现实所激发的灵感,成为个人意识反思的材料,换言之,超意识的东西成为意识的对象。超个人的经验,公共的经验,成为个人反思经验,超个人的精神现实在这种经验中沉积成为思想、知识、事实,成为直观和思辨。希腊人认为“惊异”(θαυμάζειν)是哲学思考的开端。这种面对教会中所展现的神的奥秘的惊奇,也是神学思考的开端,无论是理论神学还是实践神学^①。宗教真理首先具有实践性,——宗教不是从神学(богословие)开始,而是从神的生活(богожитие)开始,但它必须与教义、布道和神学相结合。在生命中展现的真理只有在个人或历史经验基础上,才能成为思想和意志所把握的对象。展现给加利利渔民及其后继者的真理,与展现给奥古斯丁、大巴西勒、尼斯的格列高利等学者和文明人的真理,是同一个真理。意识必须把超意识所赋予它的东西实现出来,这种东西也就是“团结性”、教会性。教会性实现了自身的多样统一性,就是社会,教会就是 societas(社会)。所以,教会的自我意识不是个人意识,而是共同的社会意识。作为社会的教会首先是一个集体,它自然要力图实现自身社会的集体主义。在这个意义上,教会无异于其他社会生活形式:国家、民族也和教会一样,力图实现集体自治和意见统一。教会同这些社会生活形式的区别只在于,教会相信超人的真理,这一真理只有教会才能获得。教会所追求的统一性是意见一致。既然是同

^① 教会中多次咏唱天使面对上帝的命运安排的惊异。显然,这种“惊异”是对上帝奥秘的最高洞见和认知。

一个内容,那么也应当有同样的表达,也就是思想的集体主义,即以相同的思想表达相同的教会真理。但是,尽管人们有共同之处,但各人之间从来不是完全相同的,所以,在表达同一个内容的时候,总是存在着个性差别。使徒保罗出色地表达了关于这种差别之合理性的思想:“在你们中间不免(*αἰρεσεις*)有分门结党的事,好叫那些经得起考验的人显明出来”(《哥林多前书》11:19)。不免——使徒不仅用这句话证明了个人意见差别是不可避免的,其中包含着产生分裂——异端的可能性,而且对这种差别的最高合理性表达了自己的赞同。但思想差别不应成为思想分歧,不应导致分裂,合理的规范是思想一致,此一致性来自宗教的爱和教会的“团结性”:“体是统一的,灵也是统一的”。假如不同人的推论意识证明了多样统一的真理,这是完全自然的,因为真理是统一的;这也是宗教之爱所要求的,此爱把各人观点的差别溶解于“团结性”之中。在信仰事业上进行集体—社会的交流,这对于教会自我意识来说也是完全自然的。这是和共同的神学工作相符合的,这种神学工作就是经常的交换意见。神学交流依时间地点条件而有不同形式:个人交谈,书信联系,宗教会议上的神学学术交流等。这些交流在不同程度上制定和形成共同意见。宗教会议不是采纳多数意见的国会会议,而是将权威代表所表达的一般宗教思想集中起来。来自生命之统一性的教会,也必然要追求思想和学说的统一性。这种在一定范围内统一的学说,获得了规范的意义,成为布道的对象。教会的直接具体经验包含着信条的内核,从这一内核中产生了信条,信条是通过语言和概念对真理的定义。这种定义具有历史局限性,在这个意义上也具有实用主义性。信条要么是

以论战形式表达真理的一定方面——否定对真理的背离(全部基督学信条就是如此),要么是对时代要求所作出的宗教回答,当然,在这种有历史局限性的回答中包含着人类以其他方式找不到的宗教真理。但是,虽然信条具有正确性,但不应认为它们穷尽了全部真理,信条只是路标,仅此而已。完整的教会经验所包含的内容要多于任何语言和概念的表达,不应忘记这样一个基本原理: *primuna vivere deinde philosophari et dogmatisari*(生活第一,哲学和教义争论第二)。

但教会的集体经验和教会的“团结性”的关系是怎样的呢?教会的“团结”意识,超个人意识,不可能仅仅停留于超个人状态,它必然成为个人经验,通过个人意识表现出来。在真理中的具体宗教存在也反映在对真理的直观—思辨认识之中。当然,不同的个人对真理的认识程度因其一般状态而不同:在此,普通人和学者、儿童和成年人、外行和神学家等等,是有差别的。每个人都有其个人的宗教自我意识,但这种意识可能是朦胧的和混沌的,也可能是可以扩展和深化的;在后一种情况下就产生了神学思考和神学。这一切都是对完整的宗教经验的反思。个人自我意识和个人神学思考必然要寻求扩展和深化,确认自身,为自己的信仰辩护,把自己的信仰和超个人意识、教会意识等同起来。这种通过了意识中介的信仰又力图重新与自己的第一源泉——即由教会传统所证明的完整的教会经验融为一体。所以,神学思考作为教会中的个人创造和个人自我意识,必然具有个人属性,但它不可能和不当仅仅是孤立的个人意识(因为这是产生异端的源泉),而应当力图成为教会传统的神学,在教会传统中给自己找到联系和证明。这不

意味着也不应当意味着,个人的神学思考应当是用自己的话简单重复教会传统中已有的东西,像狭隘的现代“文士和法利赛人”所理解的那样。相反,神学思考应当永远是新的、活的和创造性的,因为教会生活是生生不息的,教会传统不是死的词句,而是创造教会生活的精神。教会传统是活的、创造性的传统,是旧中的新和新中的旧。所以,全部新思想,确切地说,以新方式表达出来的神学思想,都要在一般教会传统中为自己寻求证明,这种教会传统在广义上包括《圣经》以及文字和形象传统。如果我们了解一下宗教会议的决定,就会看到,在会议决议的每一个判断中,来自教会传统的证据都占有重要地位。所以,服从教会传统和与它达成一致,是个人宗教自我意识的内在规范。

对“团结性”的宗教经验的体悟必须是个人的:这是灵魂面对上帝,上帝和我的自我永远处于活生生的相互关系之中。但这种经验不能仅仅局限于个人的自足性,因为它力图成为普遍经验,通过集体性之路而走向新的、间接的“团结性”。换言之,个人的宗教意识,个人的神学思考,总要与他人进行交流,每个人都为这种交流作出自己的贡献。于是发生了宗教交流(соборование),口头的或书面的,个人的或社会的。这种交流是教会在其个别成员中和个别地方教会中的活的呼吸,这种交流一直在进行,尽管强度不同,但从来不曾完全停止。可以说,这是教会信条的生命。教会成员一方面以统一的教会经验为生,在其中为自己找到根据,同时,他们也力图在自己的间接意识中,在这种教会经验的理性语言表达中和判断的共同性中,找到和实现这种统一。虽然除了教会会议之外,还有各种形式的宗教交流,但在严格意义上,教会会议是

宗教交流的最自然和最直接的形式^①，从使徒在耶路撒冷的第一次聚会开始，教会会议就在教会生活中占有重要位置。这样，教会会议首先是“团结”精神的事实体现和宗教交流的实现。不应把教会会议仅仅理解为外在法令，这种法令通过神律或教会法的力量晓谕真理，此真理是个体教会成员通过其他方式所得不到的。教会会议在教会中自然地占有自己的位置，这个位置后来获得了经常法规的效力（教会会议在教区中应当一年召开两次，等等）。但这种教规，这种*jus ecclesiasticum*（教会法）只有实践性质，却无信条性质。由于种种原因失去了召集教会会议之可能性的教会，仍然是教会，并且仍然是内在意义上“团结的”教会，因为其本性如此。尽管没有宗教会议，但还有其他的教会交往方式（正如使徒时代各地方教会间的联系那样）。应当指出的是，在当今信息交流手段十分发达的时代，宗教会议已失去了它在从前时代所具有的大部分意义，包括大公会议时代。全世界的宗教交流今天可以通过出版物和学术交流而不断实现。但是，宗教会议在宗教交流中现在依然保留着特殊地位，因为只有宗教会议才可能直接体验到教会的“团结性”。各教会的代表大会如果成为宗教会议，那么它也能够实现教会一定问题上的“团结”意识（这在从前是通过个人的判断实现的）；这样，教会代表大会就体现了教会的“团结性”，因而成为真正的宗教会议。当教会代表大会在具有真正的“团结”意识的时候，以及在寻求这种“团结性”的时候，就在自己和圣灵中的“团结性”的教会之间，划上了等号。任何一次教会代表大会都企望成

^① “教会”一词的希腊文(*ἐκκλησία*)和希伯来文(*kahal*)原意就是“集会”。

为真正的宗教会议。但不是所有的教会会议都能够成为真正的宗教会议,尽管它们有如此奢望,并具备宗教会议的外部特征。如以弗所强盗会议、公元754年的破坏圣像会议、佛罗伦萨会议,这些会议都没有被教会承认为真正的宗教会议。需要特别提醒的是,真正的宗教会议,甚至大公会议,都毕竟不是正确无误地宣布真理的外部机构,不是教会为此而特设的特殊机构。如果是这样,那么,首先,在宗教会议之前或没有宗教会议的教会就不是“团结”的教会或正确无误的教会了;其次,关于宗教会议是宣布真理的外部机构的思想,就会使宗教会议高于教会,使圣灵的作用被解释为宗教会议的外部事实^①。只有团结一致的和自我同一的教会才可能知晓和见证教会真理。教会以自己无声的(有时也不是无声的)“是”来自我证明宗教会议:“圣灵和我们愿意”:只有这样的教会才可能知道,某次主教集会是不是以教会身份证明教会真理的宗教会议。为了这种教会的自我见证,不需要任何先定的外部形式,也不可能存在任何外部形式。这里需要再次提起主关于圣灵的那句话:“你能听到它(圣灵)的声音,但不可能知道,它从哪里来到哪里去”。教会生活是神奇事件,不可能服从任何外部规律。承认或不承认某次集会是宣布教会真理(在这个意义上也是普世真理)的宗教会议,这是历史事实。下述情况同样是历史事实:宗教集会单方面宣称自己是真正的宗教会议,这还不足以为教会所认可。这完全不是法律形式的“评语”。这不意味着,宗教会议决议还需要由

^① 这里不应当把宗教会议同神父所举行的圣礼相提并论,因为圣礼是在外部特征之下传授圣灵恩赐,而教会并未规定以宗教会议宣布真理的特殊圣礼。

“全民公决”来确认,否则就无效。这样的全民公决是不存在的。宗教会议的意见是(或不是)真正的教会“团结性”意见,这仿佛是自明的,同时这种自明性是逐渐明朗化的。但是,能够证明这种教会内在自明性的任何外部机构或方式都是没有和不可能有的,这一点可以直接肯定。有谁为这种教会真理的外部特征的不存在而感到困惑不安,他就是不信教会,也不理解教会。住在教会中的圣灵对人的行为和意识的作用是无影无踪的神奇事件。教会拜物教试图在教皇一人或主教阶层或主教会议中找到圣灵的先知者,这种拜物教是半信仰的征兆。近年来天主教方面有人挖苦教会“团结性”思想,说其中包含着恶循环:宗教会议的“团结性”由教会的“团结性”来证明,而教会的“团结性”意识又要靠宗教会议来证明。但这个逻辑循环在生活上不是恶循环,它只表明了教会在其自我表现上的自我同一性。那么,有人要问,宗教会议的大公性是何时、何地和怎样确认的呢?这时应当记住,甚至大公会议决议的效力也没有被理解为自明的,因为这些决议是后来被确认的:几乎每一次大公会议都直接或间接地确认前一次(第一次大公会议是由第二次来确认的,《尼西亚—君士坦丁堡信经》的不可侵犯性是由后来的大公会议确认的,第七次大公会议是由所谓第八次君士坦丁堡会议确认的)。如果把宗教会议本身看作是正确无误的外部机构,上述情况就是完全不可理解的。以教皇为代表的天主教就是这样的外部机构。这种思想是在梵蒂冈会议上达成的,其含义是,教皇 *ex cathedra*(在其圣座)所宣布的就是 *ex sese*(以自己为根据的)教会真理本身,也就是教皇在这里取代了教会。这也是不确定的(因为有“在其圣座”的特征),但如果接受了这一思想,就是在

教会与教皇之间划了等号并确认教会就是教皇。就会使教会的“团结性”从属于外部权威。但这种思想即便是对教皇制度来说都是乌托邦。因为对于教皇来说,还有教会的存在,他只有在与教会的统一之中才是教皇,而教会的任何活动都是由与教会意见一致的教皇来宣布和赋予其外部形式的。这样,就从教会意见本身的外部权威性问题转向了宣布教会意见的外在权威性问题。我们现在来看看这个问题。教会中宣布教义真理的全权属于谁?属于教权,它集中于主教团之手。宗教会议通常由主教们来召开。正如上面已指出的,这不是排除东正教以外的基督教教士和平信徒的教规(相反,1917—1918年的莫斯科宗教会议就有东正教以外的基督教教士和平信徒出席)。主教作为本教区的代表参加宗教会议(所以通常只有教区主教参加宗教会议)。他们不是 *ex sese*(以自己为根据)来见证真理,而是 *ex consensu ecclesiae*(与教会意见一致),所以宗教会议也是主教们所领导的各教会的会议。但主教会议的教义意义不仅限于提出某种判断或意见,而且表示一种权力——作出应普遍履行的决定,命令式地宣布信条规定,正如我们在历史上的大公会议以及某些地方会议中所看到的那样。这种情况十分显著,使得大公会议仿佛就是正确无误的外部机构,——也就是集体的、多头的教皇。这种意见有时在东正教作品中也可遇到(不无天主教的影响),这种意见在改革性的天主教康斯坦察会议和巴塞尔会议上占据主导地位,会上表现出教皇和宗教会议两者的外部权威性的对立和斗争。但这种意见在细节上有许多不明确之处:是什么具有正确无误的权威性?是主教职位本身吗?然而这样就把每一个主教都变成了教皇,导致多教皇主义,所以这种意

见是受下述无疑的事实制约的：一方面是主教有可能陷入异端，教会史已多次见证了这一点，另一方面是主教之间有可能发生分歧，使得不能作出全体一致的教义决议。当然，在这种情况下，持不同意见的主教被革出教门和逐出教会，以此来达到全部主教团的意见一致。但这对上述问题来说并未改变这样一个事实：决定性的并不是主教阶层的全体一致，而是多数票（并且不知道是怎样比例的多数）。当然，在此还应当看到这样一个事实的存在：出席历次大公会议的代表完全不是全部现有主教，出席的主教人数有很大变动，而且总是东方主教占多数。甚至如果教会认可，少数主教也可以表达教会的意见。但是，如果具有外部权威性的不是主教职位，而是宗教会议，那么，集体教皇主义原则的运用要比个人教皇主义带来更大困难。幸好，全体主教阶层的集体教皇主义完全不表达东正教关于教会正确无误性的教义，因为主教职位本身完全不能使主教本人具有信理上的正确无误性。可以说，信理判断的权威性主要依赖于神圣性，而不是职位，作为苦行圣徒的主教，其意见要比普通主教有更大意义。后者只有作为拥有教阶全权者而发表自己意见负特殊责任。然而，主教会议（有其他教士和平信徒或没有他们参加，在这种情况下都一样）作为教会权力的最高机构，的确，具有宣布信条规定的一定权力，因此大公会议和地方会议才能作出自己的决定。主教阶层具有维护教义正确性的权力，为此，他们在存在着严重教会分歧的情况下，作出具有教会法效力的决定，宣告分歧的终结，并且使那些不服从他们的人被自动革出教门。在教会史上通常如此。普世主教会议的决定是由其首领宣布的，这个首领对于地方教会来说自然就是总主教，而对于普世教

会来说自然就是首位总主教,也就是罗马主教按照教规所承认的总主教, *primus inter pares*(平等中的第一)。甚至东正教世界也可以承认罗马教皇就是这样的总主教,假如罗马教皇和其他地方教会一样,放弃自己的梵蒂冈奢望的话。东正教会从来也未否认大公会议教规所确认的罗马圣座的首席地位。

应当把宣布真理和拥有真理区别开来,宣布真理属于最高教会权力,而拥有真理的是具有“团结性”和正确无误性的整个教会之体。后者是现实,而前者只是关于现实的意见。这种意见或信条具有抽象性和实用性,正如教会对误解者和伪教师的问题所作的回答一样。这种意见具有最高的、绝对的合理性(如果可以这样表达的话),但没有教会所赖以生活的具体的宗教完满性(这种意见是真理的目录,却不是活的真理本身)。然而,这种信条意见又是必需的,它是以思想为中介的真理,进而是教会生活的规范。教会意见的正确无误性在于它适合于表达在一定条件下的教会真理。对信条的正确无误性,可以通过与科学判断或具体科学原理的正确性的对比来理解。但这样就忽略了此中存在的区别:科学原理是满足认识需要的,而信条首先具有的不是理论认识性,而是宗教实践性,其次才有认知意义。在这个意义上,可以说,乘法表与卡尔西顿信条的认识论本质是有根本区别的,前者具有无错误性的意义,后者具有真理性的意义。主教会议实现了他们所代表的教会的交流。同时,主教会议作为教会权力的最高机构,它在宣布信条定义的时候,在期望这是“圣灵和我们愿意”的时候,并没有超出自己的权限,即它在宣布信条为必须遵守的时候,所表达的是教会的正确无误的声音。但教会权力机构本身并未因这种宣布而

获得 *ex sese* (以自己为根据) 的正确无误性, 只有在其“团结性”中的教会才具有这种正确无误性。教会权力(主教会议, 有时甚至是某教区范围内的某个主教) 只是这样一个合法机构, 它宣布的只是教会真理的表达, 仿佛是 *pars pro toto* (以部分当作全部)。因此, 从内容上, 主教会议的意见虽然已具有了合法形式, 但还需要教会的接受。主教会议所规定的信条经过教会的宣布, 就能够直接获得团结性, 一般教会性。但这不是自然而然地实现的, 因为在主教会议作出信条规定后, 会议决议还有可能暂时地(如第一次尼西亚会议之后)或彻底地不被接受, 而且有的宗教会议还可能被认为是假宗教会议(如以弗所强盗会议, 支持破坏圣像的会议)。在这样的情况下, 在个别教会成员和教会权力之间产生了冲突。因此, 宗教会议所作出的信条规定, 不是按照消极服从的义务而被盲目接受的(如梵蒂冈信条对教皇的服从那样), 而是通过个人意识和理解, 或通过个人对宣布这些信条的宗教会议的信任和听从而被接受的, 是作为教会真理的表达而被接受的。这样, 不仅在作出教义规定之前要进行宗教交流(соборование), 而且在作出后还要交流, 以便决定对信条规定的接受与否。这方面的教会实践一直如此, 这也是宗教会议宣布信条真理的含义。宗教会议没有通过宣布信条真理而成为以自己的教义来命令教会的、正确无误的外部机构, ——这种集体教皇主义在信理上与个人教皇主义没有区别, 而在实践上甚至还不如个人教皇主义, 因为它所依靠的是动摇不定的多数, 而不是唯一的个人判断。在教会的“团结性”中没有信条上的先知者, 无论是集体还是个人。是住在教会中的圣灵指出了同心合意之路, 对此来说, 宗教会议的决议只是手段。这样, 我

们就得出结论：既然不可见的教会首领、升天的我主耶稣基督没有留下外部权威，既然世界上没有这样的外部权威，那么，宗教会议的决议本身就只有相对的权威，只有通过被教会“团结性”所接受才能成为绝对权威。教会已把这种正确无误性赋予了七次大公会议和某些地方会议（如 14 世纪确认关于圣能和他泊之光的教义的迦太基会议和君士坦丁堡会议等）的决议。这种关于教阶制度（从大公会议到教区主教）只具有相对正确无误的权威性的思想，对天主教来说，以及在天主教的理解中，可能是有矛盾的、甚至是颠覆性的、毁灭性的。这里的矛盾在于同时既承认被动服从又承认主动接受的必要性。一方面，以主教团为代表的教权所作出的命令，包括信条规定，是应当执行的（参见圣塞普里安著作 *ecclesiam in episcopo esse*, St. Cypr., ep. 66）。但另一方面，这种执行的必要性不是来自主教团 *ex sese*（以自己为根据的）正确无误的权威性（正如我们已指出的，这样的权威性是不存在的），而是由于教阶制度拥有维护教义的不可侵犯性和作出教会所必须遵守的决议的一般权利。然而，这种服从不应是盲目的和奴隶式的，这种服从不仅应出于恐惧，而且应出于良心，定然应在良心上没有直接矛盾。当使徒彼得和约翰被带到长老会议上（这在当时对他们来说还是合法的最高教会权力），当大祭司和长老要他们停止传基督的道的时候，他们回答道：“听从你们甚于听从神，这在神面前合理吗？”（《使徒行传》4:19）。这个例子具有指导意义。宗教会议所作出的、作为教权之完满体现的信条规定，当然对信徒具有最大的权威性，甚至在其模糊可疑的情况下也要求信徒服从。但也有这样的情况：正是对陷入异端的宗教会议或教权的不服从，才得到教会的支持。

例如,在阿里乌派、涅斯托利派和圣像破坏运动的内乱时代就是这样。即使这是例外的特殊情况,但这样的情况只要有一次,就已具有原则意义,因为它已经足以破坏教权对教会的正确无误的外在权威性,天主教徒就赋予了教皇以这种权威性。(即便是在要求盲目服从教皇判断的天主教中,分裂派的可能出现也足以使外在权威性难以实现,这在历史上已有发生,即同时存在几个教皇,因此每个人都必须作出选择,其中哪一个是真正的、正确无误的教皇^①。)但这种接受与否的可能性只有对新的信条规定才可能发生,而那些已被教会“团结性”意识所接受的信条规定,如七次大公会会议决议,则应当认为是真理,要求直接服从,教权有维护其不受直接或间接歪曲的权利和义务。

当然,对宗教会议或教权所作出的信条规定的不接受,这在实践上只是一种例外,它必须给自己找到充分的根据,只有这样才能在历史法庭上不被判罪。而一般规则是对教权的服从,其“先天”(a priori)根据是,教权在表达教会的一致意见时得到了神恩的帮助,这种神恩是主教们的神圣职位所获得的。另一方面,只有教权负有表达整个教会所必须遵守的教义的使命,这些教义可以说是 *rex iudicata pro veritate habetur*(真理之所的法律之王)。如果要问,在教会文献中何时何处表达了这种关于教会“团结性”的教义,

^① 一般说来,甚至天主教也没能彻底做到消除个性自由和责任,因为这里发生了教会与个人对教皇的接受与否之间的“交流”,但这样的冲突是以对不接受者的直接开除的办法来解决的,如梵蒂冈会议后就开除了旧天主教徒。在教皇决定作出之后,即便此决定是强行的和草率的,也不允许再讨论了。但我们认为,这对于天主教来说是一个事实问题,正如宗教改革时代所证明的那样。

则必须回答：这一思想不曾在文字上得到表达，正如我们在教父著作中找不到专门关于教会的学说一样。但与此对立的关于教会是正确无误的外部机构的思想，也没有明确的文字表达（如果不算伊里奈乌、塞普里安和依纳爵的某些不确切的、被夸大的表达的话）。然而教会的实践，也就是全部宗教会议的历史，所暗示的正是这种关于教会“团结性”本质的思想，尤其是在与教皇主义之企图进行斗争的情况下，这种教会观表现得更为明显。因此，甚至还可以说，以普世的、地方的、甚至教区的主教会议为代表的最高教权，在实践上有权作出必要的教义规定，这些规定除特殊情况外教会必须接受，而且若不服从教权，这本身就是严重的宗教犯罪，使不服从者在良心上担负严重罪责，虽然这可能是不可避免的。这样，最高教会教导具有实践上“正确无误的”最高权威，这一权威足以满足教会需要，但不是无限的。这与其说是被设定的权力，毋宁说是产生于爱的权威。历史向我们见证的正是最高教会教导的这一性质。否则就无法理解作出信条规定的宗教会议的历史事实，这些信条规定完全不是马上就能结束教会斗争，虽然它们终将带来同心一意。这种无制度的制度在实践上是足够的，而且包含着这样的优越性：它把宗教的自由和宗教的服从结合起来。当然，从天主教观点看，这种制度与 *Roma locuta, causa finita*（罗马说了算）相比，简直就是无政府主义。然而教权的绝对权威往往不是靠内在信念获得的，而要靠外在禁止和惩罚。梵蒂冈信条就是这样，现代主义也是如此。被迫的沉默不等于同意，更不是“团结性”。由于教权所作出的表达教会统一意识的规定，其正确性可能是有条件的，所以教会中没有外在正确无误的教义权威，这一点在东正教

中是宗教自由的守护神,同时也是最容易被误解的对象:它对新教徒来说是愚拙(μψραν),对天主教徒来说是“罪恶的诱惑”(σκανδαλον)^①(《哥林多前书》1:23)。新教徒认为个人对真理的探索高于一切。个人探索在基督教中的确具有本质意义。但新教徒不能理解,这样一来就使自己的主观性高于教会的客观性,以前者来检验后者。对新教徒来说,教会学说归根结底是与他们的个人意见相符合的,至少是许多个人意见的总和,是多数人或少数人达成一致的结果,——而保持一致的教会传统,对新教徒来说干脆就是不存在的。然而,从这方面有可能更接近于“团结性”思想,至少是没有障碍的:可以把个人主观意见的达成一致理解为向客观的统一教会真理的接近,是对这一真理的显现(如确实存在的那样)。这样,由于新教具有与宗教统一相结合的自由精神,所以理解东正教的“团结性”之路对新教是完全敞开的。事实上,在新教中甚至包含着教义权威思想(此权威具有相对的正确无误性,为教会所确认):的确,新教用以规定信理(《奥格斯堡信纲》^②和其他《信条书》)的宗教会议或代表大会,不正是类似于具有相对正确无误的权威性的教会机构吗?难道当今的教会交流(包括洛桑会议)不是走向东正教“团结性”之路的一步吗(当然,这条道路在信条上还未被领悟,但在生活上已被接受)?

① 此处是套用《新约圣经》中的一句。此句的中文版为“在犹太人绊脚石,在外邦人为愚拙”。其中“绊脚石”一词的希腊文是 σκανδαλον(英文意译为 stumbling block, 绊脚石),原意为“使人走入迷途的障碍物,迷津”。俄文《圣经》译为 соблазн,“(罪恶的)诱惑”,似更符合希腊文原意。——译注

② 基督新教路德宗的基本信仰纲要。——译注

东正教的这种自由与权威相统一的思想,在天主教徒方面遇到了更大的不容和敌对,这在梵蒂冈信条之后是完全自然的。对他们来说,这一思想就是教会无政府主义甚至是宗教奴役的同义语,因为“不受任何权威所监督的个人自由,就是奴隶式的不自由”。天主教有其特殊的自由思想,这种自由就是盲目服从(*infallibilitas passiva* 消极服从)教会机构,此机构高于教会,因而是外部机构^①。盲目服从在修道院中是自然的和适宜的,在这里,“绝意”是修道生活的条件,可以说是一种宗教修行的方法。但重要的是,这条道路,这种方法,是进入修道院的人自由选择的,在这个意义上,作为修道誓愿之组成部分的修士的完全服从,其本身实际上是最大的基督教自由行为(当然,这里的服从也不能脱离基督教的良知,因此不是盲目的:当“长老”或领袖陷入“魔境”或异端的时候,服从的基础就瓦解了)。与此完全相反,对教皇的服从是所有人 and 全部教会生活(包括信仰、性情和教规等领域)都必须遵守的,并且不仅是外在的,而且是内在的无条件服从。要求人人都必须盲目服从外部权威,无论对此权威怎样粉饰,都是一种精神奴役的制度,这是与基督教的自由不相容的。在主观上,这种奴役在某些情况下可能被对圣父的忠心所减弱甚至化解,我们不怀疑,对许多天主教徒来说确实如此。这里表现了基督教世界对待教权的态度,即精神的忠孝,这一点无论在东正教还是在天主教中,都是同

^① 通常认为教皇是教会首领,教皇只有在和教会相统一的时候才能实现自己的首领身份,在这个意义上,教皇是基督的“在世代理人”。但这种“代理人”的思想是荒谬的,因为基督不可能有自己的代理人。基督是教会首领,其含义是,教会是基督之体,教会除了在基督中的生命之外没有第二种生命。

样的。但仅此还不能穷尽教会关系,因为若信徒对教权的忠孝单方面占主导地位,就势必造成教会的某种精神幼稚病,把教会的全部主动权和责任都加给教会首领。这种情况在教会生活中是不可能的,当然,在天主教中也没有,天主教没有最终摆脱梵蒂冈信条的僵化力量而得救。从信理上说这种得救是不可能的。与教皇意见一致,这对全部天主教徒来说,是教会自我意识的必然的和唯一可能的道路,因为天主教徒在一切方面所应当寻求的不是教会真理,而是教皇决定,教皇决定也就是真理。这里没有给个人对真理的寻求和领悟以及为此进行的交流留有余地(尽管这些在天主教中也是不可能消除的)。这里自由的位置何在?如果说,进不进教会,这本身是自由行为,此行为中已包含了对教皇的自由服从,那么这种说法只是一种回避。Extra ecclesiam nulla salus(教会之外无救恩),只有在教会中才可能有基督教生活。如果教会中的生活,其条件是包含着对作为教会之活体现的教皇的服从,那么这就意味着,基督教生活排除了自由,是建立在对外在权威的盲目服从之基础上的,此权威就是个人宗教自我意识之全部。教会中的外部正确无误的权威性的存在(这正是罗马天主教所重视和炫耀的),是与教会中的个性自由不相容的。相反,教会中的有条件的正确无误的权威性的存在,则要求这种自由,这使得对此权威的服从不是盲目服从,而是出自个人信念,是在教会的“团结”意识中获得真理。

但是,东正教会不会因此而成为个人意见(而且这些个人意见像在新教那里一样获得自足的意义)的斗争舞台呢?这种自由是不是教会无政府主义、个人任性和自作主张呢?当然,这样的倾向

总是有可能存在的,这就是个人对自由的滥用、个人反对教会的罪孽,因为“世界卧在那恶者手下”,“人都是虚假”。但对东正教会的成员来说,存在着教会真理,此真理是他在个人努力中寻求的。他必须努力地既在自己主观的宗教经验中(没有这种经验就不能走近教会真理),又在客观的教会传统中,与教会取得一致。前一方面可以预防僵死的理性主义,后一方面则唤醒个人自我意识进入一般教会的正道。以教会传统证明自己的个人意见,这正是探索真理的内在规则。最后,还存在教权的审判,它具有使用教会纪律的各种手段的全权,用以反对那些思想不正确的人。教会史就足以证明这一点。因此,认为似乎东正教中没有客观的神学规范,每个人只遵循自己的意见,——这种断言是完全错误的。然而,以下说法却是正确的:与天主教相比,在东正教中给个人的神学思考和个人在“神学意见”(Theologumena)方面的判断留有更大的余地。这是由于,东正教虽然有某些为信仰所必需的信条,但它没有每个人都必须遵守的神学教理,东正教遵循这样的原则: *in necessariis unitas, in dubiis libertas*(在必然的团结中,在怀疑的自由中)。

一般说来,东正教不主张在必不可少的信条之外增加信条,甚至相反,东正教在信条领域更遵循这样的规则:“*ne pas trop gouverner ni dogmatiser*(不要过分控制也不要武断)”。这符合如下一个基本事实:教会所宣布的必须人人遵守的信条不可能完全表达教会所包含的活真理;这些信条对东正教教义来说只不过是一些不应超越的界限或标志,它们主要是否定的规定性,而不是肯定的规定性。认为被规定的信条(也就是明显信条, *dogmata explicita*)已穷尽了全部教义(也就是隐含信条, *dogmata implicita*),这是错误的;

相反,教会实际上所包含的和在其中所展现的教义领域,要比现有的信条规定宽泛得多,甚至可以说,这一领域永远也不可能被信条所穷尽,因为信条具有间接推论的性质,理性主义的性质,而教会真理是完整的。但这并不意味着教会真理就是不可用概念表达的;相反,完满的真理是神学思考的不可穷尽的源泉。这种神学思考在神秘主义者和苦修者那里具有直觉性质,而在神学家那里则获得了理性主义的、哲学—神学的表达。这是个人创造的合法的和不可剥夺的领域,不应被某种教理所束缚。在个别情况下的主观片面性可能把思想引向错误道路,这要靠“团结”的理性来纠正,但这里不可能也不应当有某一种必须普遍遵守的学说,以托马斯主义为基础的天主教神学就力图把这样的学说强加于人。因为神学学说不等于信条;忘记这一差别就会孳生许多误解。反对现代主义(不仅是狭义的现代主义,而且是指一般的现代神学,亦即自由的和真诚的神学)的残暴手段,以及对一批思想家如罗斯米尼、舍尔和云格尔等人的责难,把神学引向了唯一的官方学说的道路,这必然孳生伪善。自由(在上述界限内)是神学思考的神经。古代教会就有各种神学流派,有彼此不相似的各类神学家,可以说,越是具有这种多样性,对宗教生活就越有利。甚至在天主教中,由于其中神学科学的繁荣,也存在着属于不同教士团的不同神学流派。俄国的东正教神学在19世纪,也像在今天一样,有一整批思想独特的杰出神学家,他们彼此少有相似,但都属于东正教:大主教费拉列特和布哈列夫,霍米亚科夫和弗拉基米尔·索洛维约夫,陀思妥耶夫斯基和康斯坦丁·列昂季耶夫,弗洛连斯基神父和别尔嘉耶夫,等等,尽管他们有很大差异,但每个人都以自己的神学方式表

达了东正教的自我意识。这一点是东正教的美与力量所在,而不是弱点,如天主教神学家所认为的那样,而某些东正教的主教也这样认为,他们有时倾向于把自己的意见变成东正教神学思考的规范。对于东正教来说,这种奢望只是滥用权利和个人的错误。东正教神学在教会分裂前曾在东西方呈现繁荣,教会分裂后,继续在拜占庭得到发展(在拜占庭灭亡前),现在又在希腊正教神学中得以继续自己的传统,——这种东正教神学在 19 世纪和 20 世纪的俄罗斯神学中得到了新的独特的复兴,它目前虽然受到政权的强暴,但继续在侨民中存在。关于东正教神学,应当说,它虽然在教父学时期和后来的拜占庭有过自己的经典时代,但这不仅不是东正教神学的全部,而且,东正教神学还面临着伟大而光荣的未来。东正教不仅还没有,而且只是刚刚开始以现代语言和对现代意识表达自身。当然,这并不削弱教父时期神学的主导意义。但是,与罗马相反,真诚的神学思考应当是 *modern*(现代的),也就是应当符合自己的时代。我们的时代在思想、知识和行为领域发生了许多巨大转变,这些都要求东正教思想的回应,不应满足于仿古神学或中世纪经院哲学,幸运或不幸的是,东正教神学避开了这种经院哲学。忠实于传统不是仿古(仿古不可能是真诚的和符合实际的),而是在新中寻找旧,认识新与旧之间的活的关系。因此,教父著作只能被看作是东正教意识的纪念碑,东正教意识只是通过教父时代的历史之镜映现在这些纪念碑里。这不是 *lex credendi*(信律),而是教会通过圣徒们的神学思考而自我证明,但这些神学思考的背景是他们的时代,而不是我们的时代。由此可见,东正教神学有无限发展的可能性,——不是东正教信条本身的发展,它们本身没

有发展,而是对这些信条的认识和表达的发展。这些思想财富将要由以后的宗教会议决议来确定,还是仅限于七次大公会议的决议,——这个问题并不重要,不具有决定意义。重要的是,教会的交流,教会的“团结”意识,应当随着我们在历史中的运动而不断丰富和发展。西方民族走上东正教意识之路,正如东方的正教接纳这些民族的神学思想一样,预示了东正教神学的丰富而美好的未来。这个未来就在教会意识的深处,我们正走向它。

由东正教所具有的与它的“团结性”本质相联系的上述属性,产生了东正教的不确定性和仿佛是不完善性,特别是与天主教的明确性和完善性(以教皇主义为顶峰)相比,更能产生这种印象。在许多次要的场合,东正教只有神学意见或笃信的实践,而天主教则提供了现成的信条或正式确定的信理(如关于阴间世界及其各部分的学说,关于赦罪的学说,关于圣母的学说,等等)。许多人认为这是天主教的优越性,是东正教的不成熟性和软弱无力的证明。当然,我们不否认,这种一般的不完善性正如历史的不成熟性一样,都可以在东正教的历史中找到解释。教会固有不完善性,是由于教会之深度的不可穷尽性。天主教的完善性和终极性不是来自内在的成熟,而是来自对形式的强行的提前确定,和过分的信条化,这种完善性更近乎一种精神樊笼,它只对弱者是方便,却束缚了向高和向前奋进的基督教精神。因为“主的灵在哪里,哪里就得以自由”(《哥林多后书》3:17)。“兄弟们,你们蒙召是要得自由,要以爱德彼此服侍”(《加拉太书》5:13)。

五、教会的统一性

教会是统一的。这是对任何一个基督徒都自明的教会学说公理：“身体只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望。一主，一信，一洗，一神，就是众人的父”（《以弗所书》4:4—6）。如果教会一词用多数，那么，它或者具有局部的意义——指在统一教会内部存在多个地方教会；或者指在统一的使徒教会中存在不同的信仰派系。当然，这个表达是不确切的，不应误解。正如真理虽有多样表现但不存在许多真理一样，也不存在多个“教会”，因为只有独一的、真正的、正信的（东正教的）教会。关于多个“教会”的内在统一性及其关系问题，我们将单独考察。这里应当首先指出的是，尽管统一的教会性的历史形式具有多样性，但不容许教会本质的多元论。按照“教会肢体”的理论（theory of branches），统一的教会虽然是以不同形式实现的，但它在历史基督教的各分支（东正教、天主教、安立甘宗）中实现的程度是相同的。这种理论得出的结论是：真正教会的传统在每个教派中都存在，又可以说都不存在，也就是说，这种理论使我们回到了“不可见的教会”的思想，把教会概念溶解于历史相对主义之中。在这种情况下，保留在东正教会中的教会传统的不变的统一性和连续性，就被基督教在生活中的历史成就的多样性所掩盖。当然，这里还产生另一个特殊问题：在这种情况下

怎样理解各教会的如下自我意识,即只有自己才是真正教会。在历史上的各教会中,存在着人的局限性、片面性、无知和谬误,但也证明了与教会深层本质的真正关联。然而,正如只有从内部才能观察圆周上每个点的状况一样,只有从统一的真正的和未被损坏的教会中,才能认清各教会的真理与局限,公义与不公。这种保持了教会生活的连续性和教会传统的统一性的统一的、真正的教会,就是东正教。如果认为这种纯粹形式的统一的、真正的教会在世界上不存在,而只是局部地包含在其各个“分支”中,那么,就意味着不相信救主关于“阴间的权柄不能胜过教会”(《马太福音》16:18)的诺言;就意味着人类无力保持教会的纯洁性和统一性,因而人类也就不能够成功地在世界上建立这样的教会。这是对教会及其首领(基督)的不信。因此教会的统一性的含义,应当首先理解为真正教会在世界上的独一性,虽然这并不否定多个教会也具有一定的教会性。在理解教会统一性时,应当确立这一思想的绝对性,并且教会性的各种形式(“多个教会”)的历史相对性只能从这一绝对性观点来解释。教会是统一的,因而是独一的,这个拥有纯洁和完满真理的(虽然这种完满性没有在历史上彻底表现出来)、统一的、独一的教会,就是东正教。因此,关于教会统一性的学说是和东正教的统一性及这一统一性的独特形式相联系的。

教会的统一既是内在统一也是外在统一。教会的内在统一与基督之体和在基督中的生命的统一性相符合。教会性首先是在基督之中和与基督一起的隐秘生活,是这种生活和全部受造物的统一,是和以天上和地上的圣徒为首的全人类的交流,是与天使世界的联合。“你们乃是来到锡安山、永生神的城邑,就是天上的耶路

撒冷。那里有千万的天使,有名录在天上诸长子之会所共聚的总会,有审判众人的神和被成全之义人的灵魂,并新约的中保耶稣”(《希伯来书》12:22—24)。这就是教会的统一性,同时也是它的独一性。这也是在教会中的生活,因此它首先具有的不是量的定义,而是质的定义。

这种质,也就是作为基督之体的教会生活的统一性,首先表现为各个教会成员的教会生活具有某种相同性(教会体验的统一性),这种相同性不依赖于这些教会的外部联合,在一定意义上是先于这种外部联合的。那些不为世界所知和不知晓世界的人,也就是遁世者、独居修士,也处于教会生活的统一之中,和生活在有组织的教会中的人们一样,这种内在统一性是外在统一性的基础。这一思想表现在东正教对主向使徒彼得说的一句话的理解中,这是主在彼得代表全体使徒表达了对神子基督的信仰之后对他说的:“你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上”(《马太福音》16:18)。在东正教中,把彼得的磐石理解为彼得所表述的、全体使徒都同意的信仰,是正确信仰和生命的内在统一(而在天主教中,这句话则被理解为通过彼得在教会中的权力而确立外在统一)。但是,这种作为内在品质的教会生活之统一性,也表现在外部,表现在此世的、历史的、战斗的教会生活中:这种统一性表现为信仰和意识的统一,教义的统一,祈祷和圣礼的统一,圣传的统一及在此基础上产生的教会组织的统一。这样,这种教会统一性有两种可能的表现,一是内在生活与信仰的统一,一是组织的统一,而且这两者应当和谐一致。但获得优先地位的只能是某一种思想,或者是内在统一的思想,或者外在统一思想。与此相适应,我们看到了

两种类型的教会统一：东方正教的和罗马天主教的。对于前者，教会是由于生命与教义的统一力量而成为统一的，甚至不依赖于教会组织的外部统一，外部统一可有可无。对于以自己的方式沿袭了罗马法和基督教中的 *strictum jus* (成文法) 的罗马教会来说，在基督教中有决定意义的是教会组织，教会是握在独一教会代表手中的教会权力的统一；简言之，教会统一实现在罗马教皇身上，实现在全世界教会对教皇的效忠之中。相反，东正教在世界上的统一性不是依靠对全世界教会的统治而实现的，而是作为信仰的统一及由此而产生的生活与传统的统一，同时保持了使徒传承的教阶制度的连续性。这种内在统一性作为整个基督教世界的内在和谐和团结而存在，尽管世界各基督教社团独立存在，但并非彼此孤立。这种统一性表现在，这些社团彼此承认神赐生活的有效性和力量，彼此承认教阶制度，在圣礼上进行彼此交流 (*Intercommunion*)。这种统一方式在使徒时代就存在了，那时使徒在各城各国所设立的教会，彼此之间有精神的联系，这种联系首先表现在互相问候(《罗马书》16:16：“基督的众教会都问候你们”，参见《哥林多前书》16:19)，互相帮助，主要以耶路撒冷教会为首领，也表现在必要时进行联络和教会交流 (*соборование*)。这种具有多样统一性的教会统一类型是唯一符合教会本质的。这种统一类型是处于团结与和谐之中的各独立地方教会的体系。这种统一性首先是教义和圣礼的统一。独立教会也信同样的教义，也行同样的圣礼，并且若外在条件许可，它们之间还进行圣礼的交流。此外，它们还进行教规上的交流。这意味着，每一个独立教会都承认其他所有教会之教阶制度的有效性。虽然每一个独立教会之教阶制度的职能是完

全独立的,但它的活动仍然默默地遵守普世东正教的教阶制度,这是各独立教会互相承认的基础。这种遵守不表现在正常的生活过程中,但一旦受到某种破坏,就会明显表现出来。此时,某一个独立教会的教阶制度就坚决表达自己的意见以维护被另一个独立教会所损害的东正教,于是产生了教会交流,有时伴随着动乱,直到通过宗教大会或通信联系的方式使得被破坏的教会统一性得以恢复,或者,造成教会分裂,这种分裂有时成为长久的痼疾。教会史的大量事实证明了这一点(复活节日期之争,阿里乌主义之争、涅斯托利主义之争,堕落者之争和圣灵论的争论,等等),并且这一历史完全不能为天主教的下述理解提供确证:仿佛出于维护普世正教而进行的干预只属于罗马主教圣座(罗马圣座在时间上远在阿里乌派的重大争论之后)。

组成普世教会的最小单位,当然是主教教区。这显然是属于教会主教之地:*nulla ecclesia sine episcopo*(没有无主教的教会)。当然,在特殊情况下(比如受迫害时),地方教会可能暂时没有或离开了自己的主教,虽然它并不因此而不再属于教会之体,但这只是例外情况,是暂时的,只是一般规则的反面证实。历史和教会法表明,以自己的主教为首的地方教会,是新的、更复杂的教规统一体的组成部分,后者要受主教会议或首席主教的领导。这样,在历史上,随着教会组织——*jure ecclesiastico*(教会法)——的发展,产生了大主教区、总主教区和牧首区,每个教区都有自己的全权领袖,尽管这种全权是特定的,而不是无限的。这样,在古代教会中就产生了五牧首治理的教会,它们按照教规和名望而分开,这就是罗马教会,君士坦丁堡教会,亚历山大里亚教会,安提阿教会和耶路撒

冷教会。这些教规至今还保留着形式上的效力,虽然事实上它们已成为陈腐的了,这一方面是由于罗马教派的分裂,另一方面也是由于实际情况的变化,以及东方牧首区失去了从前的意义。此外,还由于产生了一些新牧首区,其中俄罗斯牧首区按照历史分量当然占据首位。(第一次世界大战之后,近年来在塞尔维亚、罗马尼亚和格鲁吉亚又产生了一些牧首区和一批新的独立教会。)这样,教会的历史证明,单个教会的独立性并不妨碍它们在教规上的联合。这种联合的特殊形式表现在各教会的代表大会上(这当然能够证明它们的内在统一),也表现在代表这种统一性的教阶机构上。各教区牧首和第一牧首——罗马宗主教,就是这样的机构(特别是在他分离以前)。在罗马分裂以后,按照次序,第二主教——耶路撒冷宗主教获得了第一位,虽然这个第一位主要还是事实上的,而不是教规上的(更何况在拜占庭陷落后,君士坦丁堡主教圣座的重要性和历史意义已发生了变化)。最高主教,乃至罗马宗主教,所拥有的也不是普世教会中的最高权力,而只是最受尊崇(*primus inter pares*, 平等中的第一)或最有权威。当然,实际上,在一定情况下,权威就是权力,但只是精神权力,而不是教规权力。这样的权威在宗教会议上具有最高权力(虽然在大公会议上教皇事实上只由自己的最高使节来代表),他宣布会议决议,假如有普世最高宗教会议,那么他占据首席,象征性地代表教会统一,这种教会统一自然也为自己寻找个人表现。在罗马分裂之后,普世教会事实上没有这样的个人领导,虽然至今也没有产生这方面的需要。如果出现这样的需要,那么它将通过运用旧教规或建立新教规而得到满足。后者是完全可能的,因为关于核心教会的原理不是依

照 *jure divino*(神律)产生的,而是依照 *jure ecclesiastico*(教会法)产生的,并且是 *modo historico*(根据历史条件的),因此,这一原理也可以适应于历史的需要而改变。教会的教规衣装是在教会史的机床上织出的,尽管也要按照教会首领(基督)给予教会的神的原理。

东正教会的独立自主制度没有破坏教会生活的具体历史多样性,这种多样性是和教会的多民族性相适应的:“你们当学会全部语言”。这就是承认,每一个具有与教会中的神赐生活相结合的历史独特性的民族,都有生存权利。正如最初使徒们以当时世界上的全部语言向拥有自己语言的每一个民族布道一样,地方教会的独立性也保持了自己的历史具体性,给它们自然形成的状态留下了位置。当然,这种多样性也容易导致过分差异和追求花哨的负面结果,但它对此不是压制,而是进行内在改造。各地方教会之命运乃至类型的历史差异,是不可能被压制掉或消灭的,——这种差异仍然作为其各自的特质而存在。在《约翰启示录》第一、二章的信中就表达了这一思想,此信是约翰写给亚细亚的七个教会的,它们不仅具有历史意义,而且具有类型学意义(更不必说《使徒行传》中的其他文献和新约的其他书信了)。这种教会的具体多样统一思想,是与罗马教会的抽象的、超民族(或无民族)的多样统一思想相对立的,这种思想在实践上所寻求的是实现特殊的教皇国家,并且在思想和疆域上,这个国家不仅限于梵蒂冈,而且要扩展到全世界(如果有可能的话)。教会的统一在罗马的理解中就是集中于教皇之手的行政管理的统一。这是一种精神的君主制,并且是集权主义类型的。无可否认,这种开明君主制有许多实践的优越性:在这里,依靠强制统一化手段,使教会生活的一般水平达到了很大的

均衡性甚至很高的高度。然而,这付出了昂贵的代价——使基督的教会变成了俗世的统治。当然,教会的独立多样性给教会生活带来了很大的不均衡性和纷杂性,这是与不可避免的地方主义相联系的,但这种地方主义在今天正在由于整个文明世界的一体化过程而得到克服。这里我们有一个历史造成的自然界限。但无论如何,不能像贪图小便宜那样,为了此等的利益就出卖基督教的原初形式,不能以罗马的集权统治来偷换基督教的统一,况且罗马本身早已成为意大利的一个地方。地方主义可以通过两种方式来解决,或者是国家的或宗教的集权专制,如多神教时代的罗马帝国和教皇主义的罗马宗教帝国;或者是各民族和地方教会的自然的内在接近,这是依靠自然过程来实现的。今天,人类的历史生活正在走向不可遏止的联合,这种联合也正在向教会生活扩展,在教会生活中,正在愈来愈多地实现全世界的“团结性”原则,因而,甚至中央集权主义也正在失去其作为联合的有力手段的相对意义。这个过程不同于生活的一般民主化,但是与民主化同步的。自由成为现代人类生活所必不可少的空气。东正教会的自主性原则,各地方教会在保持精神统一性和联系前提下的相互独立性,要比罗马的中央集权主义更加适合于这种现代精神,况且使所有各民族教会都服从罗马教廷的愿望愈来愈成为空想。正是东正教负有拯救基督教世界于新教的分裂化和君主制的单一化的使命,因为东正教既保持着各民族地方教会原初的独特风格,又有圣传的统一性。这就是东正教所理解的教会的统一性。它是多样的统一,是交响乐,其中各种旋律和声音组合成一个整体。

六、教会的神圣性

教会是神圣的。可以说,教会的这个属性是自明的。难道基督之体可能是不神圣的吗?教会的神圣性就是基督的神圣性。“你们要成为神圣的,因为我是神圣的”(《利未记》11:44)——这句旧约的话在新约中通过神成肉身而得到应验,此神成肉身就是通过教会而使人类神圣化:“基督爱教会并献身于教会,为的是把教会圣洁化”(《以弗所书》5:25—26)。由基督的血所完成的教会的圣洁化,通过在五旬节(圣灵降临节)上降临于教会并住在其中的圣灵而得到实现。教会是神的住所,正如我们的身体是圣灵的殿一样。所以,在教会中的生命是神圣的,这既是在能动意义上,也是在被动意义上,也就是说,既是自我神圣化,也是被神圣化。在教会中的生命是我们所加入的某种最高现实,我们正是通过加入这一现实而神圣化。神圣性就是教会性的本质本身,——可以说,教会性没有另外的性质。神圣性是神的基本属性,是包含着全部属性的属性,仿佛是包含着各色光谱的白色阳光。在神中的生活,神化,也就是神圣性,没有这种神圣性在教会中就没有任何精神能力。所以神圣性是一般教会性的自明特征或同义词。由此就可以理解,何以在使徒书信中把基督徒称作圣徒:“所有圣徒”——这是使徒对基督教会成员的通常称呼(《哥林多后书》1:1;《以弗所书》

1:1;《腓利比书》1:1;4:21;《歌罗西书》1:2,等等)。这是不是说这些教会都完全是神圣的呢?只要回忆一下哥林多教会的情况就够了。不,这种称呼法是就一般教会生活的本质而言的:通过加入教会生活而得以神圣。不仅使徒时代是这样,而且在教会存在的所有日子都是如此,因为基督和住在基督里的圣灵是统一的和不变的。

在这个基础上,教会不仅是在神圣中的生命,而且是在神圣基础上的交流——*communio sanctorum*(神圣交流)。众所周知,关于教会的神圣性问题,是教会在同孟他努主义及多纳徒主义的斗争中提出和解决的。忏悔纪律的松散引起了孟他努派的反对,他们开始接受关于教会的新信理观点,即认为教会是完善的圣徒协会。教会反驳了这种观点,正如反对多纳徒主义者的观点一样,后者认为教会圣礼的真正有效性依赖于主礼人的道德品质,从而动摇了对圣礼的信仰。与孟他努主义相反,教会规定,它不仅包括禾苗,而且包括杂草;换言之,它是由罪人和获救的人组成的:“我们若说自己无罪,便是自欺,真理就不在我们心里了”(《约翰一书》1:8)。与多纳徒主义相反,教会规定,圣礼中的圣化力量是通过每一个合法设立的主教来传授的,不是依靠此人的个人神圣性,而是依靠住在教会中的圣灵的作用。这样就产生了对教会之神圣性的主观方面和客观方面的区分。一方面,教会因被赐予了神的生命力量而神圣,因天使界和得荣耀的圣徒而神圣,另一方面,教会也因现在仍活着的、获救的教会成员而神圣。在前一方面,即客观含义上,神圣性是被赐予教会的,是教会的神性方面,这种神圣性是任何人的努力都不能达到也不能取缔的,这就是严格意义上的恩典。正

是首先从教会的这种圣化力量方面,才把它叫做神圣教会。正是这种力量的作用达到了堕落的人类的罪孽生命:“光照在黑暗里”(《约翰福音》1:5)。显然,这种恩典之光在人类中的作用使人类摆脱了罪孽的奴役,给人类以通过洗清罪孽而达到神圣性和得救的力量。拯救按照概念来说,是一个过程,即光明脱离黑暗和战胜罪孽的过程。对罪孽的战胜通过一定的量变而达到一定的质变,从而使罪人成为义人,成为圣徒。教会永远不会因圣徒的原因而衰落,虽然圣徒不总为世界所知;圣徒的“金带”在教会中从来不曾中断。如果容许相反的观点,就意味着认为教会中的恩典衰落了。但是,即便是人的最高的神圣性,也不是完全的无罪。只有神自己才是完全无罪的,从这种观点看,神在无罪的天使身上都“看到了缺陷”(《约伯书》4:18)。因此,绝对神圣性的标准不适合于人,适合于人的只是相对的神圣性。于是就产生一个问题:在教会中之人,其神圣性的最低限度应当是什么?教会中有一定的纪律,要求每个成员都必须遵守。这些要求的严厉性在不同时代有不同的规定,并且小的宗派(古代和现代的孟他努主义者)力图以自己对纪律的严格要求来表示不完全附属于(脱离了所谓“死罪”的)教会,而教会的纪律则较为宽容。关于纪律的严厉程度大小的问题具有独立意义,但无论怎样解决此问题,都不能消除一个基本事实:个人的罪孽性也可以不脱离教会,不脱离教会的神圣性^①。这里具有决定意义的不是已达到的摆脱罪孽的自由,而是通往这种自由之路。同一个人,虽然由于自己的罪孽而脱离了教会,但只要他走

^① 在耶尔玛那里我们遇到了特有的表达:有罪的圣徒(Pastor. vis. II, 24)。

拯救之路,接受教会的拯救圣恩,他就仍然与教会在一起。通过这条道路,过教会生活的罪人也是圣徒,甚至教会只认识这样的圣徒。当然,这里有一定的界限——上限和下限:在一些情况下,圣徒在世时就已得到认可和尊崇(虽然完全的册封只能在死后),在另一些情况下,教会成员在死后也有可能被开除教会,主要是由于违背教义。但广大的被拯救者,既非白色也非黑色,而是灰色的,他们是在教会之中的,分有教会的神圣。相信教会中的这种神圣生命的实在性,——正是这种信仰使得教会把自己的全体成员叫做圣徒:神父在给信徒行圣体血礼时称他们为“神圣的圣徒”。像一些宗派的信徒那样,把自己作为圣徒与全部罪孽的基督教世界对立起来,这意味着孳生伪善;谁也不知道神的审判的奥秘,那时,神将以另外的、说预言的、创造奇迹的名来说出另外的话:“我从来不认识你们”(《马太福音》7:22—23)。当讲到教会的神圣性时,当然首先指的是教会所给予的神圣性,然后才是教会成员所达到或实现的神圣性。有一点是无疑的,真正的神圣性在教会之外是不存在的,离开教会是不能被给予的。

显然,由此可能得出一个结论,神圣性一般是不可见和不可知的,因此真正的教会也是不可见和不可知的。但新教中所作出的这个结论是错误的,因为在新教中,把教会仅仅看作是圣徒协会,而不是基督之体的神圣生命的客观力量。这种神圣生命虽然是不可见的,但是通过可见的形式被给予的,在这个意义上,不能认为教会的圣化力量是不可见的。另一方面,虽然个人不知道,但教会的团结性意识知道自己的圣徒,他们是上帝的侍者,在自身中战胜了罪孽。当他们还在世的时候,教会就以先知的眼力认识了他们,

在他们去世后,就更加确定无疑了(也就是对他们进行册封)。当然,对现代人类来说,还有许多不知道的东西,在这个意义上可以说不可知的教会(教会用一个节日来表达这一思想,这就是全体圣徒节,是纪念全体圣徒的,亦即既包括知道名字的圣徒也包括不知名字的圣徒),但这种知的局限性,这种不可知性,不是教会的不可见性,也不是教会的完全不可知性。从教会的神圣性中可以知道,教会有被自己所见证和圣化的圣徒。圣化的明显表现在于此人所进行的祈祷性质发生了改变。通常为他所作的祈祷都是祝愿他灵魂安息和宽恕他的罪孽,而在这时,教会则开始向他本人祈祷,愿他祷告上帝为我们说情,他自己已不需要我们的祈祷了。在册封圣徒的典礼上,最关键最隆重的时刻就是,不再为被封的圣徒本人祈祷说:“主啊,让你故去的仆人的灵魂安息吧”,而开始向新封圣徒祈祷:“神圣的父,愿你为我们向神祈祷”。按照教会的信仰,与已得神之荣耀的圣徒的爱的交流,不因死而中断。相反,在与我们交流中的圣徒现在仍然在为我们祈祷,在我们的生活道路上帮助我们。显然,在这种情况下,在神之爱与荣耀中的圣徒们的生命是没有分裂和隔绝的。他们与圣化的教会和地上的、战斗的教会,都有神秘的爱的交流。这也是圣徒的交流。这种交流不是通报“超能的”事,东正教会不承认这一点,而是通过他们参与世界命运而给予我们爱的帮助。这一思想在教会学说中尚未得到明确表达,仍然是彼岸世界的奥秘。教会相信,保护天使正在保护世界和人类生命,他们是上帝意志的中介。既然我们可以根据一定的传说来判断圣徒(如圣徒尼古拉)的生活,那么,圣徒就同样加入了地上的人们生活,虽然这通常是看不见的。比如,在遭受巨大灾难

和迫害的今天,俄罗斯教会相信,圣谢尔盖和圣色拉分正在和上帝的其他侍者一道,为自己受苦受难的兄弟而不安,为他们说情。当然,由圣徒的交流构成的爱的生命不是静止不动的。在上帝阳光下的爱的火炬,也可能照亮在地上的兄弟,使他们在爱中得到幸福,在爱中从荣耀走向荣耀。

七、教义

东正教会只有数量有限的信条规定,这些规定是教会每个成员所普遍遵守的信仰。严格地说,这些最少限度的信条规定只限于在洗礼和礼拜时诵读的《尼西亚—君士坦丁堡信经》,以及七次大公会议的决议。这并不是说,这些规定就穷尽了包含在教会生命中的全部教义,但所有其他教义都没有被作为必须遵守的信条的形式表述出来,而是只包括在神学学说中,虽然其中涉及一些最重要的内容(比如圣母和圣徒崇拜,关于圣礼和拯救的学说,末世论等)。这是东正教的一般风格,东正教只满足于对必须遵守的信条作最少限度规定,这与天主教不同,天主教力图把教会的全部信仰都表述为教规。当然,对于东正教来说,也不排除在新的大公会议上形成新信条的可能性,但是,严格地说,无需任何新的表述,现有的最少限度的信条已在根本上足以构成教义发展的基础,这些信条展现在教会“团结性”之中,沉积于教会神学意见(Theologoumena^①)之中。“神学意见”高于信条,这是东正教会的特有优势,东正教会在信条上也与法制精神格格不入。即便存在着多种多样

^① Theologoumena(神学解释;神学意见)——指不是以教会权威直接教导信徒同意的信理,而是因其与许多其他明显教理有关而推荐信奉的信理。——译注

的神学意见,也不构成对东正教生活实践的削弱。

有一个最基本的基督教信条,它是整个基督教世界所共有的,这就是使徒彼得代表全部使徒,也是通过使徒代表教会所说的:“你是基督,永生神的儿子”(《马太福音》,17:17)。这就是从圣灵降临日开始使徒传道的内容。耶稣基督是永恒的圣道,神之子,他接受了人性,与人性不可分割又不可融为一体,他是真正的神和真正的人,他为拯救人而降临世界,自愿受苦难,死于十字架,又复活、升天,坐于天父之右,他在未来将为最后审判和自己的永恒之国而再次降临世界。在这个信仰上,东正教与天主教、安立甘宗(至少是英国新教徒)和正统新教都没有分歧。在此,基督学信条被认为具有大公会议时代所赋予它的全部现实性。基督学的这种表达对全部时代都是终极的和完善的。当然,我们是以我们时代的哲学和神学方法来接受这一表达的。这里既没有复古论,也没有现代主义(贬义的)。在这种情况下,此信条也不怕自由主义新教对它所进行的理性主义反驳。基督学信条对于东正教来说,在今天也和在大公会议时代一样,具有现代性。现代理性主义从对基督的完整信仰中摘取了对神子耶稣的信仰的弱点,这在东正教看来是荒谬的和有缺陷的。这种作为基督教的耶稣会主义不仅是精神上的无知觉,而且是神学上的缺陷。有两方面思想,一是,神对自己的堕落的造物有献身的爱,此爱化为肉身,死于十字架;另一方面是神人思想,即神与人之间的积极关系;神按照自己形象创造人,人通过神成肉身而上升为神化状态,——这两方面思想对于宗教哲学来说是最高的自明性,它们也在现代俄罗斯神学中被揭示出来。无论如何,新教关于东正教基督学是“基督教的极端希腊

化”或东正教是“古代精神的僵化”的偏见,是神学上的幼稚,是由于理性主义的傲慢和缺陷而产生的。东正教在神学上的完善性不是小于,而是大于“宗教—历史主义的耶稣会主义”。

对东正教来说,对神之子基督的信不是基督学学说,而是生命本身,此信仰贯穿于东正教全身,每个人都拜倒在救主的脚下,带着信仰的快乐呼唤:“我的主,我的神”,每个人都参加他的圣诞,都为他在十字架上的痛苦而痛苦,都在复活节同他一道复活,都为他的来临而战栗。没有此信仰就没有基督教。不信基督的现代基督徒(耶稣会教徒)试图使基督教成为科学,他们实际上只到达了一点:他们使基督教丧失了灵和火,使基督教成为贫乏的和间接的。基督教是对基督、神之子、我们的救主和赎罪者的信仰,这是对世界的胜利,“使我们胜了世界的,就是我们的信仰”(《约翰一书》5:4—5)。

但对神子基督的信仰,同时也是对圣三位一体的信仰,按照基督的诫命,洗礼正是奉圣三位一体的名所进行的(《马太福音》28:19)。对圣三位一体的信仰已经包含在对被圣父派遣和派遣圣灵的圣子的信仰中了。基督教是圣三位一体的宗教——即使是把对神的崇拜只集中于基督一人身上,这在实践上就已经是背离了基督教,走向耶稣会主义。值得注意的是,在东正教礼拜活动中,在对神的呼唤中,在赞美歌中,在祈祷中,对全部圣三位一体之名的称颂都多于对耶稣一人之名的称颂,对这一点的证明是,对基督的认识是与对圣三位一体的认识紧密联系的。神是灵,此灵在三者统一的生命与存在中具有统一意识,在这个三位一体中,三个神圣位格既有各自的独立性和区别,又具有统一的神圣自我意识。神

是爱。但神本身不是独一位格,对它来说,独一性必然导致吞噬一切的利己主义,所以独一性也是局限性。神是三者的自我牺牲的爱,此爱具有相互的完满性,把三者结合成一个生命。这样就克服了独一位格的局限性,揭示了绝对自足的精神(灵)之生命的完满性。东正教中的圣三位一体信条也是与整个基督教世界共同的,包括天主教和新教,当然,除了这样一些流派之外:它们为了神体一位论而否认神的三位性,重复撒伯流主义^①或形态论^②,或接近犹太教和伊斯兰教。东正教所信奉的圣三位一体信条,是大公会议时代所表述的和以《信经》形式确定下来的。但这并未在任何程度上使此信条成为陈腐过时的,因为它对现代宗教哲学意识来说,也是最高的思辨真理。理性主义以静止不动的“一”或“多”的理性范畴来认识神圣之物,所以圣三位一体信条与理性主义的不相容并没有使它与神学思维的理性不相容。我们在我们自己的自我意识中也可以找到三位一体的明显符号(我—你—我们),这个信条既是思想的必然性,也是形而上学学说的出发论题^③。圣三位一体信条不仅是一个信理公式,而且是活的和不断发展的基督教经验,是基督徒生命的事实。因为在基督中的生命是与圣三位一体结合在一起的,它使人认识圣父的爱和圣灵的恩赐。没有对圣三位一体的认识就没有在基督中的生命(大量基督教文献都证明了

① 公元三世纪撒伯流(Sabellius, 220?)的学说。认为唯一天主是圣父,是宇宙的创造者和统治者。圣子圣灵只是圣父的不同身份。——译注

② Modalism——认为天主之有二位,只是以三种不同形式表现自己,是一位天主的不同形态。——译注

③ 参见我的《论三位性》(载《东正教思想》杂志,1928, I; 1930, II)以及我的《哲学的悲剧》, Darmstadt, 1927。

这一点)。神体一位论已经不是基督教了,它也不可能成为基督教,在东正教看来,神体位一论与基督教不可能有任何交叉点。实际上,现代阿里乌主义、耶稣会主义和神体一位论之间是相互联系的,都处于教会基督教之外。无论在教会分裂之前还是在分裂之后,对圣三位一体的信仰都是教会所共有的。众所周知,从五世纪开始逐渐确定下来的东西方教会的区别,在于圣灵起源教义。按照东正教教义,圣父作为第一本原(αρχη, αττα),永远产生圣子和圣灵,圣父是神的三位一体中的唯一本原。这就产生了第二位格和第三位格之间的相互关系问题。按照教父著作,圣灵是通过(δια)圣子而发源的,而且住在圣子里,这里就表现了圣子圣灵在起源上的联系。在西方,这种在教会中没有充分阐明的相互关系,被理解为圣子参与了圣灵的发生,这就破坏了圣父君主制原则,把圣三位一体分成两对(圣父—圣子,圣父和圣子—圣灵)。由此产生了关于 filioque(和圣子)的神学争论,在西方,当 Theologumena(神学意见)(这种“神学意见”本身就首先是神学上不确切的产物)通过教皇的 infallibile magisterium(正确无误的权威性)而变成了不可违背的信条之后,这种和子论的神学争论就由神学意见的不同而变成了教义的分歧。正如有东正教徒和旧天主教派共同参见的波恩会议所指出的,在这个问题上寻求神学上的相互理解是可能的,分歧的根源首先在于罗马教廷对自己正确无误性的奢望和它在地方片面性或谬误上的顽固不化,它把这些片面性或谬误(而不是把教义本身)当作真理。

神是世界的创造者,他从虚无中创造了世界。全福的神无需在世界中为自己寻求完满性,但由于自己的爱,他需要使非存在加

人存在,并在其中反映自己的形象。从虚无中创造世界是神的智慧、全能和爱的事业。世界的创造是由圣三位一体来实现的,确切地说,是由在圣灵中说出圣道的圣父来实现的。这形象地表现在《创世记》第一章的叙述中:神(圣父)说(这就是他的“圣道”):要有某种东西(“光”、“空气”……),这一切都是 добро зело(很好)的(圣灵是赋予生命的和完善生命的)。圣三位一体直接以“圣道”面向世界,“万物皆由它所造”(《约翰福音》1:3),圣子是创造世界、创造宇宙的实体,它以“圣道”说出了世界的理想存在,但圣灵是成就世界的,是创造生命的,它赋予世界以实在性。世界的诸种存在形式都具有在神之中的永恒基础(παράδειγματα),这些存在的永恒种子生长出灵(精神)的、天使的世界(“天”)和世俗的世界(“地”)。存在的这些永恒原型的灵性机体,就是世界在神中的统一本原,就是那神的智慧,它“在耶和华造化的起头,在太初创造万物之先就有了”(《箴言》8:22),它“在他那里为工师,日日为他所喜爱,常常在他面前欢跃”(8:30)。受造物的这一神性原型集中于人,在人身上达到了顶峰;智慧说,“我喜悦在人子们中间”(《箴言》8:31)。人是创世的顶峰,是小宇宙,是浓缩的世界,可以把创世的六天都理解为逐步地创造人,人在最后一天被创造出来,以便使其成为受造物之主。天使界虽然由于靠近神位而级别较高,但天使界要服侍这个以人为首的世界^①。

人是按照神的形象被造的。这是人的牢不可破的神性基础,依靠这个基础,人便负有成为“圣恩之神”、成为神之子或另一个神

^① 参见我的《雅各的梯子(论天使)》一书,1929。

的使命。人的这个形象既从人的精神面貌中表现出来,也从人(通过自己的肉身)同世界的关系中表现出来。人在精神上的似神性不仅在于他有理性有道德,能够认识真理、向往善、发现美,而且首先在于它具有灵的位格。人在自己个人的自我意识中具有神的位格的形象,而在类的存在中则具有三位一体的形象,不仅认识到自己是“我”,而且是“你”和“我们”。人的男性和女性具有两种精神形象,前者以理性见长,后者则以美和爱见长,这是与圣三位一体的第二位和第三位相符合的。人通过获得身体而不仅成为此世的公民,而且成为此世之主,在人身上实现了神的创世智慧。神在人中表现出来的这一形象是人共同创造世界和人的使命的根据,但这一使命应当由人自己来自由实现。世界和人从造物主手中被造出来时是无罪的和完善的,但这只是受造物完善的手段,它需要靠人自己的自由修行来确证,即人自觉自愿地履行神的意志,实现自身完善。第一个被造的人处于无罪状态,因此他更接近神,有可能直接与神相通,但他需要自己在神中确立自身,从而巩固自己的肉体存在,使其达到不死。世界的状态和命运是与人相联系的,人是世界的中心。人可以从神那里得到神能够以自己的全能赋予人的一切,但人不能也不应当从神那里得到应由他自己通过自己的造物自由而实现的东西,在一定意义上,人自己创造自己。人应是在自由中的自我创造,这一点象征性地表现在关于不可食知善恶树之果的诫命中。人违背了此诫命,堕落了,把所谓原罪加于自身。他容许了自己的自私的造物天性,从神转向世界,服从于他所从被造的虚无。人成为肉体的,因而是有死的。在他的全部生命中显露出他作为受造物的局限性,此局限性进而导致直接的恶和谬误,

无论在认识中,还是在意志上和创造中。人在世界上仍然是孤独者,因为与神的直接相通已由于人被逐出天堂而中断。人应当寻找那个在他堕落前曾来和他讲话的神。人性中的这种形而上的原罪,其影响表现在何处呢?原罪意味着对人的本质的一般损害,这种本质背离了自己的规范。这种损害的第一个结果是使人失去了自己的神赐状态,这一状态是他本来具有的,因为他具有似神性,本能够与神相通;同时,这种损害也使人性脱离了在神中的生命,使人性接受了死亡,成为有死的。人的肉体本质使他失去了自己对灵魂的服从,相反,却使不应有的东西胜过了灵魂,肉欲摄住了人。在精神生活中孳生了自私、嫉恨和傲慢,——真正地知道了善恶,也就是展开了光明与黑暗的永不停息的斗争。由此限制了人的自由:人成为自然本性和肉体的俘虏,欲望的奴隶。然而,人的真正本性的这种蜕变和损坏并没有使人性完全瘫痪,使人的自由完全丧失。人依旧是人,是精神自由的存在物,他能够在神的有意帮助下,以自己的精神修行上升到自己的原初规范。这条神赐的上升之路已在人的生命中表现出来,其顶点是童贞女马利亚,她体现了人的神圣性,她见证了,人类即便是在原罪状态下也保留着自己的真正人性,也能够接受神性,实现神成肉身。

按照神的形象被造的人,本当通过实现自己的似神性而达到神化,但人背离了这条道路。然而神本身却变成了人,他不曾经过在罪孽中的肉体受孕,而是从圣灵和童贞女马利亚而生,由此在自己的本质中把神性和人性结合在一起。他成为具有自己个体性的耶稣,他接受了全部人性,作为新亚当,成为全人,他的全部事业都具有全人的意义。在自己的世俗道路上,他在具有创造奇迹的神

能和先知的神智的同时,也是一个真正的、完善的人,他直到死于十字架之前,一直服从神的意志,使自己的人的意志与神的意志相一致,因此也把自己的人性提升到了不死和灵性的高度。他在自己的灵魂受难(客西马尼园)和肉体受难(十字架上的死)中,完全负担了人的罪孽,给真神献上了慈悲的祭品,赎了我们的罪,使我们与神和解。当我们注目各各他的十字架的时候,从前还是肉体的孩子的我们就已成了神的孩子。他把人性提高到人最初被造时的本性,把人性与神性——不可分离也不可融为一体地——结合起来,由此使神性充满了人性(περιχωρησις),不是消灭人性,而是像火炼造铁一样,这样在此世、在痛苦中使人得到拯救,获得在神中的永生,而在未来世纪使生命复活,因为他在自己复活之后,也要使全人类肉体复活。

这样,普遍拯救就是人性的神圣化;个人拯救就是通过个人的修行来把握这种恩宠,因为神圣化不是人的肉体行为或从上面对人施的魔术,而是神恩在人内部的作用,这种作用是在人的自愿参与下进行的,而不能离开人自己。这就是圣灵所实现的在基督中的生命。在此,人的努力与神的恩宠及圣化力量神秘地结合起来。这种努力应当是人全身心的,而不仅仅是某个方面的:它不仅表现在信仰之修行上(信仰使人相信他能靠基督的血得救和与神和解),而且表现在行为和生活中,因为行为和生活中是信仰的自然成果,同时也是信仰的道路和生命:“没有行为的信仰是死的信仰”。信仰和行为是对自己依靠基督力量而圣化之过程的参与,这是人依靠自身中的基督力量来实现自己的似神性的方式。这种似神性

的实现程度是有差别的：“日有日的荣光，月有月的荣光，星有星的荣光。这星和那星的荣光也有分别”（《哥林多前书》15:41）。个人拯救是通过对赎罪和圣化之恩的把握而获得的、自己灵性的永恒生命的诞生。关于人只靠功德（本职的或本职之外的）即可得救的思想在此是不适合的，因为恩宠是功德所无法相比的，是无偿赠与的（*gratia gratis data*）。把恩宠等同于人的功德的思想是不适宜的，是一种误解。信仰的修行（善行）不是人的功德（因为任何人也不配依靠人的行为就可得到恩宠的拯救），而是个人对实现自己拯救的参与，这种参与是无量的，因为圣化力量是无限的，就像永恒一样。所以，关于人可以依靠本职和本职外的行为而得救的思想是错误的，正如关于人无需参与自己的拯救的思想是错误的，这种思想的根据是，拯救已由神为我们做完了，人只需以信仰行为来认知就够了。但是，如果避开新教这一思想中由与天主教功德论的争论引起的有争议的方面，那么，对这一思想可以在更深刻的意义上理解：信仰不是一时之举，而是持久的和需要不断巩固的状态，信仰为了自己的巩固，就应当成为积极有效的，也就是把善行也包含于自身。在这样的解释中，新教关于靠有效相信而获救的思想，要比天主教的功德（*meritum*）学说（功德在一定程度上等同于甚至优越于拯救）更接近于东正教，因为新教的这种思想彻底否定任何等同性。但这种思想也有片面性，因为其中确立了人参与拯救或拯救方式上的无差别性，显然，这是同对处于堕落状态的人（他受罪孽奴役，其本性被根本损坏）的自由的完全否定相联系的。在这种理解下，新教中的任何人，只要靠信仰就能得宽恕和赦罪，因为他也别无所能，并且信仰只是对自己得救的认知。但人还保

留了原初自由的残余,人不可能完全失去这种自由,不可能失去神的形象和自己本质的灵性,因此,他负有自我拯救的使命。在这种情况下,他个人参与拯救的方式、途径和程度都可能有所不同。人不能成为与救主一样的拯救者或赎罪者;但他在自己的生命历程中参与了对自己得救的把握,作出了自我拯救的行为。对这种个人自己的拯救来说,修行、“行为”可以叫做功德,而得救可以叫做报答和奖赏;所以,在相对的狭义上可以说,人能够赢得对永恒幸福的参与。但这与依靠善行自我拯救(伪善的、律法上的拯救)的观点毫无共同之处。一般来说,在东正教的拯救观中,那种在天主教中(*satisfactio*, 补偿学说)和新教中(*justificatio forensis*, 外来的成义)都占据首位的法律标准,完全是次要的。东正教不贬低神的公义性,此公义性应当得到补偿。但东正教把神之爱作为拯教学说的核心,神之爱为拯救世界不惜牺牲神子。为给人赎罪和使人与神和解而直接实现的神成肉身,这在东正教中首先是在一般的、独立的意义上理解的,即人的神化,人被赋予神的生命。由于人堕落了,所以神人化首先要通过人与神和解的道路,也就是赎罪之路,其结果是人被神化(*theosis*)而得救。赎罪是基督的自愿献祭,他接受了人的本性,又承担了人的罪孽。基督以自己的一生和死给神献祭,他一生经历了许多痛苦和灾难,死于十字架。他在客西马尼园自愿接受了牺牲,仿佛接受天父赐给他的一杯苦酒,各各他的牺牲是对神的公义的感激和报答。这种牺牲是基督一人为全人类赎罪的奥秘。这一思想在东正教神学中有时用坎特伯雷的安瑟尔谟的术语来表达,就是补偿(*satisfactio*)。但在这里神的公义性的思想是与神对人的爱(慈悲之爱和拯救之爱)结合在一起的。通过神

成肉身而对人的救赎,不仅是通过救主的功绩和牺牲而使人摆脱罪孽,而且是对人的新一次的、彻底地创造,这种创造已不仅像第一次那样依靠神的全能,而是依靠神的牺牲的爱。以人为中心的世界在其本性上是神的创世之道所创造的,但世界是通过神本身成为人,通过道成肉身而被造和形成的,万物都是通过圣道而发生的(《约翰福音》1:3)。具有神圣性和无罪之人性的基督,把人的自然本性神圣化。

但是,这种由新亚当基督所实现的对人的拯救,对全人类来说是自由的修行,每一个人都可以自由地把握这种拯救。它不可能依靠人自己的力量来达到,但人仍然可以自由地接受或者不接受,人可以通过恢复自己的似神性而把握这种拯救。在生命和行为中进行的信仰之修行也具有这样的含义。人不能以自己的人的力量与神和解,使自己脱离罪孽。那种只有靠神的宽恕才可实现的圣化,对人自己来说是完全不可企及的。神所完成的是拯救的客观方面,拯救的基础,而拯救的主观方面,对拯救的把握,则是由人来实现的。所以,对人来说,只有对自己得救的被动信仰是不够的,这种被动信仰使人驻留于对自己的罪孽性和无能为力的意识中,使人只相信自己在神的审判中会通过某种外来的大赦而被赦罪。人不能只靠自己的努力(信仰和事功)而赢得拯救,只有神之爱的恩宠才能使人得救,人也不能依靠自己的权利来使被施予自己的恩宠有所增加,但人能够和应当依靠自己的自由努力来把握这种无限恩宠,在基督基础上在自身中创造似神性。

八、圣礼

——教会的圣化力量

主耶稣基督走过了从天到地,又从地升天的道路,把地上之物和天上之物结合起来。他从天父那里赐予圣灵,圣灵住在教会中。这样实现了人加入圣三位一体的生命。住在教会中的圣灵把自己的恩赐赋予教会,每个人根据自己的需要和力量得到这些恩赐。这种在教会中的神赐生活,对每个教会成员来说,都是通过自己的特有途径进行的,是神秘无迹的。但是,主还要确立某些固定的、所有人都可做到的领受圣灵恩赐的形式,这就是圣礼。圣礼是通过可见的象征传授某种不可见的圣灵恩赐的神秘行为。对于圣礼来说,最根本的是把可见之物和不可见之物、外在形式和内在内容结合在一起。其中反映了教会的本质,教会就是可见之物中的不可见之物和不可见之物中的可见之物。神通过确立圣礼而给神赐生活领域制定了制度、标准和律法,给像某些宗派(如英国战栗派教徒和俄国鞭身派教徒)那样的混乱无序的、不可遏制的宗教狂热规定了界限,给神赐生活提供了客观的神性基础,而在新教中,这种神赐生活则屈从于人的主观主义的任性。在圣礼中,圣灵之恩总是由教会所设定的方式被赐予的,虽然各人的领受有所不同。在五旬节上一次性发生于使徒身上的圣灵降临,通过使徒传承和

教阶制度而在教会圣礼中不断进行。所以,圣礼的力量是同神父职位直接相关的,——哪里没有神父,哪里就没有圣礼(洗礼除外)。这不是说,没有神父的地方也没有圣灵,因为圣灵恩赐不仅限于圣礼方式,圣灵想吹向哪里就吹向哪里。圣灵的作用甚至在教会中也不限于圣礼。但圣灵的作用不是任何人所能知晓的,因为谁也不知道它从哪里来向哪里去,只有在教会圣礼中人才被晓谕了圣灵恩赐作用的一定方式。教会能作出真正有效的圣礼,这是真教会的特征之一。这个有效性是和使徒传承的教阶制度的存在以及真教义的保持相联系的。因此,在圣礼上的交流和对彼此圣礼的相互承认,是教会统一的基础之一^①。

东正教(和天主教一样)有 7 项圣礼(洗礼,坚振,告解,圣体血,神品,婚配,终傅)。这个在现代获得了教会传统力量的学说是从 12 世纪才开始形成的,首先在西方,然后在东方。应当指出的是,这 7 项圣礼并不具有穷尽性,因为作为圣灵神秘作用(sacramentalia)的圣礼,在数量上远大于 7 项。比如,教会有各种祝圣礼(给教堂和水祝圣,特别是在神显现的时候,还有给面饼、果实和其他物品祝圣)、安葬礼、剃度礼和对圣像和十字架的祝圣等,这些礼仪也是按照一定外部形式传达圣灵恩典,其有效性和 7 项圣礼没有不同。7 项圣礼只是教会所具有的圣灵神秘作用的最重要表

^① 东正教会不否认罗马天主教圣礼的有效性,因为那里无疑也保留着使徒传承的教阶制度,虽然天主教对教义的损坏阻碍了东正教在圣礼上与天主教徒的直接交流。但这里仍然存在着某种间接的或暗地的交流,表现在,在接受天主教徒入东正教时,对他们无需(像对失去使徒传承的新教徒那样)实行坚振圣礼,而且天主教教士仍然保留着他的现有职位(至少在俄罗斯教会中是这样做的)。

现。虽然7项圣礼都是传授圣灵恩典的圣礼,但这并不妨碍对它们的普遍性和神立性的程度进行区分。无疑,对东正教徒来说,7项圣礼中最重要的是洗礼和圣体血,它们是主直接设立的,是全部基督徒所必需的(所谓“福音”圣礼),所以,它们在教会存在的全部时代都一直存在。其他圣礼虽然也可以在圣道和救主的话中(直接或间接地)找到根据,但它们是教会所逐步设立的,并且有些项(如婚配和神品甚至终傅)不是对所有教会成员都进行的。但这种区分主要是神学理论上的区分,而不是实践上的区分。在实践上,全部圣礼(除洗礼外)的基础是授予神品,虽然它对教会来说不是原初形式的,因为它是在后使徒时代定型的,取代了从世界上消失了的使徒制度和原初的神赐超能。

全部7项圣礼都使作为个体和类存在物的人的生命得到圣化,保证人的生命得到完满的圣恩。但每一项圣礼都有各自的特殊力量。

(1)洗礼是灵性的诞生。在这项圣礼中,由于基督的力量,具有原罪的自然人死去,诞生了新人。这是对基督救赎之功的把握。这项圣礼是唯一可以不需要神职人员参加的圣礼,平信徒(男性甚至女性)也可以举行,因为基督徒人人是神父。但只能由基督徒、即教会的力量来完成,这里基督徒是教会的工具;非基督徒举行的洗礼(如罗马天主教所允许的那样)是无效的,因为洗礼是教会的圣恩作用,而不是巫术。洗礼仪式的举行是奉圣三位一体的名把受洗者三次浸入水中(而不是只奉耶稣一人的名,如天主教中所容许的教皇尼古拉一世对保加利亚人所做那样)。全部奉圣三位一体的名所行的基督教洗礼,不仅在东正教范围内的,而且在东正

教范围之外的,皆为有效,古代和现代的教会实践都如此,教会不给受过洗礼的人再行洗礼。

(2)坚振(敷圣油)在东正教会中是在洗礼后马上进行的。它不能由平信徒举行,而只能由神父或主教举行。坚振所用的圣油是由主教会议来祝圣的,所以在这个意义上,此圣礼是主教的圣礼,虽然也可以直接由神父来举行。坚振礼是为所有受洗者行按手礼,在首要教会中是给受洗的使徒授予教会职位,现在则意味着不是授予教阶职位,而是授予平信徒的神圣称号。所以它是由教会主教来举行的。它打开了通过参加全部圣礼而进入教会中的神赐生命的通道。所以,从失去圣恩的教派人基督教,就需要进行坚振,这样才能被授予教会成员、平信徒的名分,只有经过坚振,才能参加以后的教会圣礼。在敷圣油时,司祭念颂“圣灵恩赐的印迹”,这个圣礼相当于每个基督徒个人生命中的圣灵降临日。在坚振礼中,每个人都被赐予了圣灵,恢复了那当初亚当的身心所具有的、因犯了罪而缺损的神的荣耀(《罗马书》3:23),这是改容和复活的萌芽。

(3)告解(忏悔),有时叫做再受洗,是行使“捆绑和铲除”罪孽的权力,这个权力是基督赋予使徒及其后继者的。虽然在洗礼中已消除了人身上的原罪的权柄,但在人的自然存在中,还以罪孽习性的形式保留着原罪的力量。为了摆脱人的洗礼之后所行的罪孽,就要在神父面前忏悔,以便获得化解罪孽和与神修好的圣恩。

(4)圣体血(圣餐式)是按照主自己所立的仪式,通过食天上之粮而领受基督的体和血。这项圣礼只能由被正式授予神职的神父或主教来举行。教会训导说,这饼和酒化作基督的体和血,供领受

(虽然教会也不同意拉丁派的变体论^①)^②。在圣体血圣礼中,基督到场了,他献出自己让大家领受。在东正教中,圣体血圣礼只限于进圣餐领圣体血,不包括对已祝圣的圣餐只展拜不食用的内容,像天主教中所做的那样,祝圣圣餐是在全部弥撒过程中进行的,其最重要的部分是念颂主设立圣餐时所说的话,同时念颂呼求圣灵降临的祝祷词(epiclesis)。全部信徒,即不仅神职人员,而且平信徒,都是饼酒同领。圣体血具有无血献祭的意义,具有各各他献祭的效力,是为一切人,活人和死人献的祭。

(5)神品是在教会信众的赞同和参与下、通过主教的按手来传达教阶恩赐(封授神职)的圣礼。这个恩赐是永不磨灭的,所以这项圣礼不重复举行(虽然那些不称职的教士可能被禁止参加礼拜)。有三个被行按手礼的神品:主教,司祭和助祭(更低级的神职人员:诵经员和辅祭员,无按手神品)。

(6)婚配是以神恩给男女的自然结合祝圣,为了他们共同的基督教生活和生育。在“为基督和为教会”所举行的婚礼中,奠定了家庭小教会的基础。

(7)终傅是祝愿人的自然身心健康的圣礼。在这个圣礼中,一方面使人摆脱个人的未经忏悔的罪孽,帮助人同普遍罪孽作斗争,另一方面医治人的肉体,使其恢复健康,两方面结合在一起。后一方面不仅表现在恢复生命健康,而且表现在赐予死的力量,因为基督教中的死也是生的行动。因此这项圣礼有两个方向:通过康复

① 变体论(transubjectiatio):天主教神学学说。认为在圣体圣礼中,经祝圣而使饼和酒完全变成基督之体血。——译注

② 参见我的文章《圣体血信条》/《路》杂志,1930,1—2。

而治病；通过死亡而解脱（天主教的终傅圣礼只为后一目的而设，即临终告慰）。

除此7项圣礼之外，教会在自己的神赐生活中还有许多有神圣效力的行为和礼仪，在一定意义上可以说，教会礼拜活动中所有行为都有这样的功效。对这些行为我不在此分别详述。我只想指出，圣灵恩赐正是在这些行为和仪式中和通过它们而不断流入世界，注入世间万物，这一恩赐给世界准备着未来的改造和新天新地的创造。同时，圣灵恩赐也根据各人需要，通过个人的诵祷或行宗教礼（如剃度出家）而给人以恩宠的帮助。这里，具有圣化和成就力量的是神之名。赐福和圣化是由神之名来完成的，所以，这种赐福和圣化通过特殊崇拜（相当于对旧约中神之名的崇拜）而萦绕在东正教周围。这就是在“耶稣祈祷”中不断重复的最甜蜜的耶稣基督之名，也是圣三位一体之名。对神之名的崇拜，是东正教笃信精神和礼拜活动的基础^①。

^① 参见我的书《名称哲学》（1953）。

九、东正教中的圣母崇拜和 圣徒崇拜

东正教会把童贞女马利亚尊为高于一切受造物的、“最贞洁的司智天使和荣耀无比的天使”。把她看作是圣母,看作是在圣子面前为全人类说情的人,所以东正教信徒为这种说情而不断地祈祷圣母。对圣母的爱和崇拜是东正教笃信精神的灵魂,是这种笃信的心脏,它温暖和活跃着整个身体。正信的基督教是在基督中的和与圣母交往中的生命,是对圣子基督和圣母的信仰,是对基督的爱,这种爱是和圣母之爱分不开的。东正教会在异口同声地呼唤最神圣的耶稣之名的同时,也呼唤最甜蜜的马利亚之名(正如圣母像上一样,她总是和永恒的幼小圣子画在一起),不把他们分开。谁不崇拜圣母,他就不知道耶稣,对基督的信仰若不包含对圣母的崇拜,就不是真正的教会基督教信仰。新教就不是这样的基督教,从宗教改革开始,新教对圣母无知无觉。新教在信条和生活方面都不知晓圣母,在此它最脱离“教会基督教”(无论是东正教还是天主教)。所以,新教在理解神成肉身的时候就是不完整的和无力量的。完善的神人性是与对人的自然属性的神化和颂扬相联系的,即首先是对圣母的神化和颂扬。否则,神人性就只是外在贬抑,是对人的自然属性的接受,为的是对神的 *oboedientia activa et passiva*

(积极和消极服从),以便以这种贬抑和服从为代价,证明人在神面前没有 *in actu forensi*(在外部实在上)违背公义。这样,神成肉身就只是救赎的手段,是由于罪孽而不得不受的痛苦,所以童贞女马利亚也只是神成肉身的手段,虽然是必需的,但只是外部手段,在需要过后就被放置一边和忘却了。这种对圣母的忘却正是新教的特点,新教有时达到了对圣母的直接亵渎(比如,认为圣母和约瑟还有其他孩子,在这条路上走得更远的人则干脆否认主的无父诞生)。但是,教会从来不把作为神成肉身者的圣子和使圣子得以神成肉身的圣母分开,教会在崇拜基督的人性的时候,是通过圣母来崇拜的,因为基督是从圣母那里接受人性的,圣母就代表了全人类,就是人类本身。童贞女马利亚就是开在全人类之树上的天堂之花。在她身上实现了这样一种神圣性,人类甚至在原罪之后也能达到这种神圣性,当然,要靠旧约教会的神恩的帮助。如果说旧约教会是基督之前的全人类的神赐生命的核心,那么,圣母—基督的家族则是这种原罪后的神圣性的核心,全部旧约教会的任务就是培养、保存和准备能够领受圣灵的神圣人类,人类领受圣灵也就是圣母得报喜,所以圣母不仅仅是手段,而是神成肉身的直接的积极条件,是神成肉身的人的方面。基督不能机械地、依靠对人的自然属性的强暴而成为肉身。这种成肉身需要从最贞洁之人的口中说出:“我是主的使女,情愿照你的话成就在我身上”(《路加福音》1:38)。这就是圣灵降临于圣母,即圣母的圣灵降临节,通过报喜,圣灵把圣母完全神圣化,住在圣母身上。东正教会不同意天主教会 1854 年信条对圣母贞洁受孕的解释,即认为圣母生来就脱离了

原罪^①。假如这样,就使圣母脱离了人类,她也就不可能接受主的真正人性了。但东正教也不容许“最贞洁的圣母身上有”与圣母身份不相称的任何个人罪孽。圣母与圣子的联系不仅限于圣子的出生,而且在于圣子身上神性与人性的不可分的结合。在主的俗世生活期间,无限宽容的圣母基本上还是一个深深的影子,只是在各各他的十字架旁,她才真实地出现。她带着母爱的痛苦和子一道走过了通往各各他之路,并同意子的受难。她也是圣子复活的第一个参与者。童贞女马利亚是不可见的,但她是使徒教会的真实核心,在她身上包含着原初基督教的奥秘,这也是她的义子约翰的福音书的奥秘。她在圣母安息日按人类方式经受了自然死亡,但没有朽坏,按照教会信仰,她被自己的圣子复活,在天上以自己得荣耀的身体位于圣子之右,仿佛天上的女皇。在她身上应验了上帝智慧创造世界的构想,她就是“证明”上帝智慧的受造物智慧,在这个意义上,崇拜圣母是和崇拜上帝智慧融为一体的。“在圣母身上,天上的智慧和受造物的智慧、住在其中的圣灵和受造的人的位格融为一体。圣母之体成为完全的灵性之躯和天堂的透明之体,在其中实现了创造世界的目的,她是对创造世界的证明,是创世的目的是和意义,在这个意义上,她也是世界的荣耀”。在圣母中,神已经是“万物中的万有”了。当圣母在天上、处于荣耀地位的时候,她仍然是人类之母,是人类的祈祷者和说情人。所以教会向她祈求帮助,求她在自己的圣子面前为人类说情。她为世界的罪孽而伤痛(按照圣安德烈所见的圣母节异象),以自己的祈求庇护世界,在

^① 参见我的书《烧不毁的荆棘(论东正教的圣母崇拜)》,1927年。

基督的最后审判中,她祈求圣子对世界的宽恕。她把自然世界神圣化,自然世界在圣母之中和通过圣母而走向自己的神圣改造。一句话,全部基督教人类学和宇宙论都带有崇拜圣母的印迹,在全部祈祷活动和笃信行为中也不例外。祈祷圣母在东正教礼拜中所占据的地位甚至无法确定。除了若干直接的圣母节日之外,每一次礼拜都包括对圣母的无数次祷告,在教堂中,她的名字和主耶稣基督的名字一起被不断地称颂。不但在圣像屏风上,而且在教堂的各处,在信徒的家里,都有圣母圣像,圣母圣像有各种类型,它们的原作被认为能显灵。一种特殊的热情是与圣母崇拜相联系的,在冷漠的天主教堂里就感受不到这种热情。这种热情是与圣母的人性相联系的,也是和女性因素相联系的,这种因素存在于圣母身上,并通过圣母而存在于笃信行为中,这是圣灵的优先显现。圣灵不体现为人,但它在人中体现自身,这个圣灵的作用可以达到的人,这个圣灵的体现者,就是“主的使女”,童贞女马利亚。

东正教中的这种圣母崇拜被其他人认为是接近多神教,并且把埃及女神伊西达(伊西斯)和其他女神看作是圣母的原型。但是,虽然多神教中也有自己的模糊不清的领悟,但在女神和作为完全神化的受造物的圣母之间,还是有明显区别的,不可滥用。相反,在新教的宗教精神中完全没有女性因素,这使新教成为完全枯燥无味的。(应当指出,东正教的圣母崇拜完全不具有西方对“美妇人”的骑士崇拜色彩。东正教圣母崇拜的严肃性是和轻佻的色情相对立的。)

圣徒崇拜在东正教信仰(也像在天主教信仰中一样)中占有重

要地位。圣徒是我们的天上祈祷者和庇护者,因此也是地上教会的活成员。当我们在教堂祈祷的时候,他们在圣像和干尸中体现他们的在场,仿佛神的荣耀之云环绕在我们周围。圣徒崇拜不会使我们脱离基督,而是使我们靠近基督,与基督合为一体。他们不是像新教所认为的那样,是上帝与人的中介者,因而取缔了唯一的中介者基督;他们是我们侍奉基督和与基督交流时的共同祈祷者、朋友和助手。有人有时认为圣徒崇拜接近于多神教的英雄崇拜或半神崇拜,把圣徒崇拜等同于多神崇拜。但这种相似性完全不是坏事。多神教虽然有自己的迷信和谬误,但也可能包含着某些重要预兆,这些预兆是旧约教会(由于它的一神论教育和家训)所不知的。东正教对某些“半神”人物的崇拜就是如此,实际上这是些上帝恩赐之神,这些神是多神教所知晓的,却为旧约犹太教所不知。对于犹太教来说,这是对受严格一神教教育的上帝选民的诱惑——是脱离一神教走向多神教的诱惑。只是在基督来临之后,基督和属基督的人们(《加拉太书》5:24)的不可逾越的距离,正如他们与基督的接近一样,才开始清楚起来。圣徒崇拜的信理基础也正在于此。教会是基督之体,在教会中获救的人得到了基督的力量和生命,被神圣化,成为“上帝恩赐之神”,他们自己成为耶稣基督中的基督。虽然人的命运只有在基督的最后审判中才能最终决定,但在每个人死后所进行的所谓预审中,其荣耀使命和神圣光环就已经清晰可见了。而且,这种神圣光环甚至在“神的侍者”(即圣徒)在世之时,就已经在他的额头上发光了,因为审判只是对他的真实状态的明显揭示。在神之中的“永生”,在此世、在具有永恒深度的时间之流中就已开始了,而在脱离此世之后,它就成为存在

的决定原则。在东正教看来,享有永生之荣的根据并不在于圣徒在神面前建立特殊功勋,完成应有的和超应有的事业,为此他们有权从上帝那里得到报酬,以此他们还可享有财富。这样的傲慢观念会使他们确实成为旧约的自我公义性所确认的半神。圣徒是这样一些人,他们依靠自己的有效信仰和有效的爱的修行,在自身中实现了似神性,也依靠这种修行,他们就有权显现神的形象,并得到神的更多恩典。每一个以基督为生的人(“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着”(《新约·加拉太书》2:20))的得救之路,就在于以这种灵魂和肉体之修行来净化自己的心灵。照主的话说:“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”(《约翰福音》14:23)。在这条得救之路上,不同人之间有量的差别,这些量的差别转化成质的差别,成为人的永恒命运的决定因素。越过这道门槛,人就走上了拯救之路,开始了神赐生命的再生,这一过程是按照每个人的个性方式和精神类型进行的。神圣性是多种多样的,就像人的个体性一样。神圣性之修行总是具有个人性。教会知道具有神圣性者的各种头衔,或得救者的各种精神类型:先知,使徒,苦修者,圣徒,普世教会教师,高级教士,军人,国王,医生和廉洁者。当然,这种列举也不具有穷尽性:不同时代(包括我们的时代)除了从前已有的圣徒之外,都有自己的圣徒形象。而且,不是所有圣徒都为俗世所知晓,有些圣徒被主放入无名者之列。有一个节日叫全体圣徒节,这首先是为纪念全部圣徒整体而设的,既包括知名的圣徒,也包括无名的圣徒。这样,达到了的神圣性首先意味着超越了不确定状态而走向胜利,以此使得为积极的祈祷之爱所需的力量获得了自由。圣徒能帮助我

们,这不是因为他们有自己的许多功绩,而是因为他们获得了爱的精神自由,这种自由是他们依靠自己的修行所达到的。这种自由使他们有能力在祈祷中,也是在对人们的积极的爱中,在神面前替人们说情。神让圣徒和天使一道用他们积极的帮助而在人们生活中实现上帝自己的意志,虽然这种帮助通常是看不见的。圣徒是神成就自己事业之手。所以,圣徒在死后所创造的爱的事业就可以不是为自己获救所作的修行了,他们已经获救了,的确,这种爱的事业是为了帮助其他兄弟获救。圣徒的这种积极参与拯救他人的力量是与他的修行高低和精神强弱相适应的:“日有日的荣光,月有月的荣光,星有星的荣光”(《哥林多前书》15:41)。新教拒绝在神圣性的获得上有任何差别,甚至和我们的日常所见相违背,这是一种奇怪的偏见。当然,在基督的伟大和救赎力量面前,人类的成员是没有差别的,每个人都有原罪,甚至最贞洁的圣母也说“神是我的救主”(《路加福音》1:47)。但这种平等并不排除在获得拯救的方式上有差别。既然人们在获得自然天赋上都不是人人平等的(例如在科学、艺术和实践技能方面),那么,在精神生活上也更是不平等的了。精神的修行是人在圣灵作用下的创造性努力。它是由人的摆脱了罪孽的自由来实现的,而这种自由是通过人对赎罪的牺牲的掌握而赋予人的。假如人们在这方面是消极的无差别的,则在最后审判时绵羊和山羊(无论对这个形象怎样理解)的区分就没有任何意义了,而实际上这种区分包含着人先前所达到的神圣性程度的差别,也是以这种差别为前提的。圣徒在教会中的存在不仅是可能的,而且对于我们来说是必需的。每一个灵魂都应当以自己的方式面对基督,都应当有自己和基督的个人交谈,自

已在基督中的个人生活,在这个意义上在它和基督之间没有也不应当有任何中介者,正如在圣体血仪式中没有中介者一样:此时每个人都直接领受基督的体和血,并神秘地与基督合为一体。但这种直接交流不排除中介物,灵魂个人面对基督并不意味着灵魂的孤独。属于统一人类的人子们永远也不可能和不应该处于各自孤立的分散状态。我们和参加祈祷的我们的兄弟们一起,首先是和圣徒一起,共同面对基督,他教我们呼唤:我们的父。这也就是“圣徒的交流”。如果教堂中没有了这些表示圣徒在场的圣徒像,那么,在这样的教堂中是多么令人空虚和孤独!我们的灵魂也和这些裸露的墙壁一起变得苍白和贫乏。然而,如果我们意识到圣徒在和我们一起并为我们而祈祷基督,那么,这种意识就会唤起我们在祈祷基督的同时,也祈求圣徒的帮助;在祈求圣徒的时候,我们的灵魂宽阔起来。我们在体验到与基督交流的直接切近性的同时,也体验到我们面对审判者和主的神圣威严的恐惧与战栗。我们自然地需要逃避这种威严,化解它带给我们的战栗,这就需要躲避到圣母和圣徒的庇护之下,这些圣徒既是天使又是人,因为他们与我们是同类,我们可以和他们用人的无力的和爱的语言讲话,我们感到,在威严的主位前我们和他们在精神上是平等的。我们祈祷圣徒,实质上是祈祷教会中的基督,祈祷基督之体,基督的人性。当然,在我们向圣徒祈祷的时候,这种圣徒崇拜应当遵循一定的内在精神远景和相互关系,以便不削弱和排挤基督的威严和我们在基督中的并通过他在圣三位一体中的生活。这种相互关系是教会的自我意识所赋予的,当然也不可否认,由于宗教上的无知和迷信的存在,这种相互关系可能在实践上被破坏,导致多神论和多神教的

“混合主义”，在此基础上，多神教的残余与基督教和平共处。但多神教不是圣徒崇拜的本质。相反，否定圣徒崇拜的人会感到巨大的精神缺损，虽然还有基督，但与基督的关系却因此而受到损坏。否认圣徒崇拜的人注定走向精神上的无亲无故，没有精神的家族，没有在基督中的父亲和兄弟。他们是孤独的，每个人都只为自己，不知晓也不为自己寻求榜样和鼓励，只走自己的拯救之路。当然，对圣徒崇拜的否定在实际上并未进行得如此彻底，教会的圣徒在这里被代之以最早的教会教师（尽管他们是使徒）的权威和榜样。但是，只能向教会教师学习，不能和他们一起祈祷和向他们祈祷，因为和已故的人的共同祈祷，只有通过向他们祈祷才能实现。

教会怎样知晓使圣徒得荣耀的神的审判奥秘呢？换言之，圣徒是怎样得荣耀的（或怎样圣化的）？对这个问题的实质性的回答是，圣徒的圣化对于教会来说是自明的，因为这种圣化以自己的特殊征兆证明自身，只是这些征兆在不同情况下是不同的（或者是奇迹，或者是干尸不朽，或者主要是可感知的帮助）。教会权力只是以自己的行为见证这种自明性，使圣徒崇拜合法化。这种圣化（局部的或普遍的）事实上是先于教会的合法册封的，册封只是对圣化的确认。在东正教中没有确定册封过程的终极形式，像天主教那样。这种册封是全世界教会或地方教会的行为。这种神圣性在教会中不会枯竭，教会在自己存在的全部时代都有自己的圣徒。近代俄罗斯教会最伟大的圣徒是圣色拉分·萨罗夫斯基。在开始于1917年的史无前例的现代俄罗斯，有无数基督信仰的殉难者和忏悔者，他们以自己的血荣耀了主，但他们的神圣性还隐而未见，他们中的许多人得荣耀还是未来的事。未来将出现许多适合于现时

代的新圣徒的榜样,我们相信,人类为基督之名所进行的创造必将获得神圣的光环。

在东正教中,由于对圣徒的崇拜,也崇拜他们的纯洁尸体,例如对圣尸的崇拜。有时尸体不朽被认为是神圣的特征(反之亦然)。但这种尸体不朽不是一般规则,完全不是圣化所必不可少的。然而,如果圣徒的尸体保留下来(不是在一切情况下都能如此),那么它们则会得到特殊的崇敬;有时,干尸的少许部分被放在举行圣餐式的圣餐布上(以此纪念首要教会在圣徒的干尸上举行圣餐式)。干尸崇拜在教义上是以对圣灵与圣徒尸体的特殊联系为根据的,这种联系没有被死亡所破坏。死亡对于圣徒来说是力量有限的,圣徒没有完全抛弃自己的身体,而是在自己的干尸中,甚至在其最小部分中,保持着自己特殊的精神存在。干尸是提前得荣耀的将普遍复活的肉体,虽然还在等待着复活。它就像坟墓中的主的尸体一样,虽然已死,被灵魂所抛弃,但没有被他的神性灵魂所抛弃,而是期待着复活。

教历的每一天都被圣徒的忌日所圣化,作为报答,在当天的礼拜中都有对圣徒的特殊祈祷。圣徒传记是基督教训言的珍贵源泉,无论在东方教会还是在西方教会。圣徒在教会中永远也不会枯竭,正如圣灵的恩典和人类的信爱之修行永远也不会枯竭一样。世人所知的圣徒和世人所不知的圣徒一样,他们的“金带”将一直伸展到世界末日。俄罗斯教会所册封的最近一个圣徒是圣色拉分·萨罗夫斯基。他全身都闪耀着快乐的圣灵之光,他和每个人见面都说:“我的快乐!基督复活了!”。19世纪有许多教会活动家和苦修者,他们虽然没有得到形式上的册封(在教会受迫害的现代

形势下也不可能得到册封),但已被信徒们尊为“神的侍者”。有许多(来自奥普塔修道院和其他修道院的)“长老”、隐修会和全民族的精神领袖、还有一些主教(如闭关者费奥方主教,他在维申修道院完全闭关了30年,1894年去世)和教士(俄罗斯大地的伟大祈祷者喀琅施塔得的约翰神父)都是这样的人,而当今俄罗斯教会的殉教者还有数千。这就是“那些不拜野兽、而为了见证基督和神的道而被斩首的人”(《启示录》20:4)。在这些圣徒中,最高的、与神位最近的是先行者圣约翰,主的施洗者,“新郎的朋友”^①,“妇人所生的人中的最大者”^②(当今的天主教会把这个从前属于先行者的第一地位给了约瑟,这完全是随意的论断)。东正教的这种观念在圣像画《祈祷》(δενυς)中表现出来,在这幅画里,基督坐在王位上,他的对面,右边是圣母,左边是先行者。这表明,先行者和圣母一样,最接近基督,最富有向他祈祷的勇气。这种接近性首先来自施洗者在神的显现和圣灵降临于受洗者中所具有的意义。这种意义就像是受洗者从圣灵中的第二次诞生。其次,这种接近性还由于先行者约翰自己的贡献,他自己的一生都在为另一个人(耶稣)预备道路,表现了精神自我牺牲的无比功德:“他必兴旺,我必衰微”(《约翰福音》3:30)。他的使命是把弥赛亚显现给世界:“这就是神的羔羊,背负世人罪孽的”,然后,他就退为深深的影子,最后被砍

① 参见我的书《新郎的朋友(论东正教的先行者崇拜)》,1927年。(基督的先行者施洗约翰曾把基督比作“新郎”,自己就是“新郎的朋友”,见《约翰福音》4:29。——译者。)

② 参见《马太福音》11章11节:“凡妇人所生的,没有一个兴起来大过施洗约翰的”。——译注

头而死。但在此之前他还是得到了自己的朋友(耶稣)的证明和夸耀(《马太福音》11;《路加福音》7:28……),而且耶稣关于约翰还说:“智慧之子,总以智慧为是”(《马太福音》11:19)。这些话都是在说:在约翰身上,达到了人的神圣性的顶峰,实现了创世的目的。上帝在创世之时就有智慧,它“喜悦住在世人之间”(《旧约·箴言》8:31),此智慧在约翰身上得到了证明,更在童贞女马利亚身上得到证明,圣母马利亚仿佛是上帝智慧的居所,圣母和先行者共同站在显身的逻各斯面前,他们是创世的顶峰和荣耀,近于天使界。(这一思想也体现在圣像壁(它是东正教堂中祭坛的屏风)的圣像布局上,圣像壁的核心是身边有圣母和先行者的基督圣像,然后才是天使圣像,以及圣徒圣像。)圣母被教会毫无疑问地作为“最贞洁的司智天使和荣耀无比的天使”。但先行者也被认为高于天使界。教会在圣像中表达了这一思想,在许多圣像中他都被画成有天使翅膀的,是天使人(主所援引的先知玛拉基书中耶和华说:“我要差遣我的使者在我前面预备道路”^①,这个使者就是先行者施洗约翰)。在施洗约翰身上,高于人的、天使的职任与人的神圣性结合起来,这种结合就已经使他在天使界中获得了头等地位,因此有时自然地认为他在天界的位置就是那晨星(Денница)坠落前的位置^②。在圣徒中间,在“神的朋友”中间,新郎的朋友也是居于首位的,仅次于圣母,他和圣母一道代表人类向神祈祷。

① 《旧约·玛拉基书》3:1;《新约·马太福音》11:10;《路加福音》7:27。

② 晨星是基督的名称之一。“我(基督)是明亮的晨星”(《启示录》22:16);又《以赛亚书》中说,晨星(Денница)从天上坠落,他的天上宝座应在神的众星之上(14:12—13)。——译注

以圣母和先行者为首的所有圣徒,是神造人的荣耀,在他们身上证明了神的智慧。这种思想在圣徒的礼拜诗中得到表达:“神在自己的圣徒中才非常美好”;“神亲临众神的会议,在众神之中主持审判”(《诗篇》82:1)。受造物的荣耀,“众神的会议”,创造的光环,是和神创造中的永恒荣耀相适应的。

然而,这种神造万物之荣耀不仅来自人的世界,而且来自天使界,不仅来自“地”,也来自“天”。按照东正教会所信奉的关于天使的学说,对天使的崇拜在实践上接近于对圣徒的崇拜。天使像圣徒一样,是代表人类祈祷的人,我们也向他们祈祷。但这种接近不能消除存在于无身体的世界和人类之间的差别。天使们构成了一个特殊的受造物世界,这个世界是和人类相联系的,和人类一样具有人性^①。天使也和人一样,具有神的形象。但只有人才具有神的完整形象,因为人有身体,能够参与全部世俗世界。而天使是无身体的,没有自己的俗界,但作为对这种没有自身本性的补偿,天使们更接近上帝,生活在上帝之中。

天使的本性是精神性的。他们的无身体性有时被理解为他们身体十分精细,有时被理解为他们完全没有身体——这后一种理解更符合他们的本质。然而,神圣的天使虽然没有身体,但他们与人的世界仍然有一种实在的关系。按照教会学说,人在主而前有自己的保护天使。他不仅是人的朋友和庇护者,保护人于恶和赋予人以善的思想,而且在一定意义上是人的天上原型。在创世时神的形象是这样实现于天使和人之中的:天使是人的天上原型,

^① 参见我的书《雅各的梯子(论天使)》,1929年。

所以,我们的保护天使就是我们精神上的近亲。但是,按照圣道所见证的,在创世之时天使界被委托保护和掌管各种自然现象、各地区、民族和团体。这种保护作用的根据还在于,天使作为受造物的保护者,他们按其本质就拥有某种相对应者。据启示录的见证,世界生命过程贯穿着天使的不断积极参与,我们每个人的个人生活也是这样,而且,一个人如果进行精神的自我关注,他就会听到这个非此世的声音,感觉到它的介入。天使界是我们在出生时就知晓的,后来只能在回忆中达到(柏拉图的回忆说),这个天使界只在我们死后才向我们展现,按照教会信仰,天使迎接和掌管死者的灵魂。但是,除了光明天使之外,还有堕落天使,或魔鬼,这些魔鬼也会影响我们,对我们的罪恶倾向发生作用。他们对于那些达到了精神体验的一定高度的人来说是显而易见的。《福音书》和《新约》在这方面给了我们可靠的见证。东正教对这些见证的理解完全是实在论的,也就是不容许寓言式的解释,东正教不认为这里只是受了宗教混合主义的影响。精神世界,善恶诸神的存在,这对于以精神生命为生的任何一个人都是自明的。对天使的信仰对于基督徒来说是巨大的快乐和精神安慰,基督徒永远应当向自己的保护天使祈祷,正如向全部天上力量祈祷一样,这些天使的首领是天使领袖米迦勒^①(和天使长加百列^②)。他们的节日分别是(旧历)11月

① 教会把米迦勒(Михаил)尊为信仰的捍卫者和反对恶的斗士,《约翰启示录》中说他曾帅众天使同魔鬼作战,故称领袖。参见《新约·启示录》12:7。——译注

② 加百列(Гавриил)——《圣经》中的7位最高天使之一。在《旧约》和《新约》中,他曾多次带来喜讯。正是他向圣母报告圣子从圣灵受孕的消息。参见《路加福音》1:26。——译注

8日和3月26日(公历11月21日和4月8日)。

在东正教中有这样一种习俗:在给人施洗礼时为他起一个基督教圣徒的名字,这个圣徒被称作这个人的天使(起名日也叫天使日)。这种词语的用法说明,圣徒和保护天使在为属于自己的人服务时是如此相近,以至于他们叫共同的名字(尽管他们不完全等同)。一个人在受剃度时发生了精神状态的变化,仿佛是获得新生,这时他的名字也改变了,而且他被托付给一个新的圣徒作为他的代理人。

东正教中的圣徒和天使崇拜创造了一种仿佛是精神家庭的气氛,使人充满了深沉的爱和安宁。这种圣徒和天使崇拜是与对基督和他的体——教会的爱分不开的。

但在这个光明天使的王国中也侵入了一些魔鬼,堕落天使,他们对人的生命进行着破坏性的影响。在天上、诸神的世界和人的世界,都在与魔鬼进行战斗。他们诱感人,增加人自身的弱点,在特殊情况下(正如伟大的苦行者和隐修士的生活经历所见证的那样)和人进行直接的和公开的战斗。教会没有放弃《福音书》和全部新约中所提供的关于堕落的神及其对人的影响的学说。当然,这些观念由于现代关于精神病及其症状与治疗的科学知识而复杂化了。但是,无论这些知识如何揭示了心灵与肉体生命的联系以及它们的相互制约性,都不能排除魔鬼对人的影响。不应断言,任何一种精神病都具有神的本质或起因。但也同样不应断言,所谓精神病与魔鬼的侵扰毫无关联,至少在某种情况下可以把幻觉看作是对神的世界的发现,不过不是这个世界的光明部分,而是其黑暗部分。但除了这种为通灵者所能达到的直接幻象外,黑暗力量

的影响还以不可见的、精神的方式进行。在洗礼仪式中,在洗礼之前有这样一个程序,其中要进行四个祷告,以便禁止黑暗力量,使其离开新受洗者。

十、东正教中的礼拜活动

全部礼拜活动的第一和直接任务是公共祈祷、举行圣礼、最后是祭祀,在基督教会中所采取的是无血的圣餐献祭方式。东正教的礼拜以艺术的方式和在神的灵感中完成这个一般任务。东正教礼拜的无数祈祷和祈祷程序是在教会存在的全部时代的教会宝库中积累起来的,其中包括一些奇妙的古代礼仪:圣大巴西勒^①、圣金口约翰^②和罗马教皇圣格列高利的东方弥撒仪式(最先成圣者的弥撒)。东正教有丰富和复杂的礼拜活动:在一周和一年的每一天,在一年的特殊时期,如斋期,尤其是大斋期,以及12大节和其他节日期间,等等。但在说明这些细节之前,首先应当指出东正教礼拜活动的一般特点。东正教礼拜之美和丰富多彩在整个基督教世界是独一无二的。这里,通过拜占庭接受的珍贵古代遗产和最高的基督教灵感融为一体,对神灵世界之美的洞见与对此世之美的洞见交织在一起。对于俄罗斯礼拜来说,还应当补充一点:在这种拜占庭的神圣遗产中又注入了俄罗斯的艺术天赋之流,这使得俄罗斯教会成为拜占庭的后继者。全世界基督教的每一个分支都

① 大巴西勒(*Basilios Magnus*, 约330—379),古代基督教希腊教父。——译注

② 金口约翰(344/354—407),拜占庭教会活动家,君士坦丁堡主教。——译注

有自己特有的才能：天主教具有权力组织者的才能，新教具有日常生活和理智的诚实性的伦理才能，东正教民族，首先是拜占庭和俄罗斯，则具有洞见神灵世界之美的才能。这种洞见，这种精神—艺术的直观，既内在地决定了东正教信仰的性质，也内在地决定了东正教礼拜的特点。东正教礼拜就是“地上的天”，是显现出来的神灵世界之美。在东正教礼拜中，美的因素同祈祷和训导一样，占有独立地位，这种美仿佛神的荣耀充满教堂，所以，礼拜至少在其意向是一种精神的艺术，这种艺术本身就能带来“宗教的甜蜜”。当然，在一定条件下，这种礼拜仪式有时也可能引起片面的和极端的排他性，把礼仪的不可侵犯性绝对化（这在18世纪旧礼仪派的教会分裂中表现出来）。

东正教礼拜的第二个特点是它的宗教现实主义。东正教礼拜的认知内容不仅包括关于《福音书》事件和教会事件的回忆，表现为艺术形象，而且包括这些事件的完成本身，仿佛这些事件在地上重新发生。在圣诞节礼拜中不仅回忆基督的诞生，而且仿佛基督真的神秘地诞生了，正如他在复活节真的复活一样，——对于主显圣容节、主进圣城节、最后的晚餐、受难、安葬和升天等，都是这样；对于圣母从诞生到安息的全部生活事件，也是这样。在礼拜时教会的生活就是神的神秘显现：主以世间表现的形象继续生活在教会中，这种表现一次完成，便在一切时代继续存在下去，教会的使命是使我们对这些神圣事件的回忆生动起来，赋予其力量，因此我们成为这些事件的新的见证者和参与者。比如，作为礼拜活动的一部分，对《福音书》的诵读就能获得这种力量。可以说对全部《福音书》的诵读都是如此，但特别有效的是诵读其中的最重要事件，

这些事件不仅被回忆,而且仿佛在教会中重新发生了。所以,全部礼拜活动都获得了神的生活的意义,而教堂就是神的生活之地。东正教堂的建筑风格本身就表现了这一特点:拜占庭式的圆顶奇妙地表现了上帝智慧的天空,俯瞰着大地(俗世),俄罗斯教堂的木质或石质圆顶显得柔和亲切,不像哥特式教堂那样强烈地使自己伸向天空,具有反自然的超越感和天地距离的不可克服感;东正教堂则使人感到由于实现了神性与人性的结合而住在了父的家中。这是直接反映在东正教崇拜中的基本感受。东正教的全部崇拜也就是对这种生活观的见证和实现,是对复活中完成的神人化的真正体验。的确,由于这种感受,东正教具有早期基督教的体验和它的快乐。当然,东正教不具有早期基督教的历史单纯性,因为东正教承担着许多世纪的历史丰富性和复杂性。但是,在这个有时沉重的、金铸的外皮之下,东正教暗藏着自己的活水——对信仰的内在直接体验,对基督的认知和基督复活之光。东正教礼拜仪式在“受难周”^①和复活节礼拜中达到了顶峰。这些礼拜的美丽、丰富和力量不可抗拒地摄住人的灵魂,把它纳入自己的神秘之流。这一周的前两天回忆耶稣在进圣城之后的言行,然后是妇人给主的脚涂香膏(周三),周四是“最后的晚餐”。然后是周五的礼拜,重现主的受难、死亡和安葬。“受难礼”的内容是诵读12句《福音书》中关于受难的事件,唱相应的赞美诗,这使祈祷者仿佛就站在耶稣受

^① 俄文为 Страстная седмица(或 Страстная неделя)——大斋期的最后一周,也是复活节前的一周。亦即从主进圣城节(棕枝主日,俄罗斯又称“柳枝节”)到复活节的一星期,西方叫做“圣周”(Holy Week)。在这一周里,信徒以各种礼拜活动纪念《福音书》中所记述的耶稣基督在人世间的最后一周的活动。——译注

难的十字架旁。按照笃信的习俗,信徒可以把诵读《福音书》时人人手中燃烧的蜡烛带着回家,于是整个教堂仿佛是一团燃烧的火在黑暗中运动,就像神之光,它“照在黑暗里,黑暗不能吞没它”^①。在周五的夜间(确切地说是白天)礼拜仪式上,把耶稣遗体像(画着耶稣遗体像的方布)拿到教堂中央,放在高处,像灵柩一般,信徒们带着战栗和泪水给它下拜,吻它^②。与此相关,下一个礼拜活动,大礼拜六晨祷,是东正教弥撒活动的高峰,这就是救主基督安葬仪式。它由特殊的“赞颂”组成,这些“赞颂”与《诗篇》第 118 篇互相交替,一唱一和:在这个仪式中,《诗篇》所描写的《旧约》的信义形象与从天上降临人世的基督的形象奇妙地结合在一起。基督遗体像被移到教堂外,绕教堂转三圈,就像出殡一样。在这个仪式之后应是大礼拜六弥撒:在诵读 15 句《旧约》格言之后,是司祭换装,把黑色道袍换成亮色道袍,并宣布复活的消息:首先是唱圣歌,然后是诵读《福音书》中关于复活的文句。当然,这些礼拜仪式来自拜占庭,但在俄罗斯大地上获得了新的形式,俄罗斯民族钟爱这些礼拜仪式,所以使其具有了新的爱 and 新的美。在俄罗斯,无论在莫斯科还是在乡下,在京城还是在外省,只要看到和体验到这些受难礼

① 参见《约翰福音》1:5。此处按俄文译出。与中国天主教会的中文版《圣经》(《若望福音》1:5)相一致。在中文(和合本)《新旧约全书》中为“光照在黑暗里,黑暗却不接受光”。按照弗兰克的解释,前一译法出自希腊文本,后一译法出自拉丁文本。两种解释都符合作者的一般思想,看似有乐观主义和悲观主义的不同,但实质是一致的。参见弗兰克《黑暗中的光明》。——译注

② 喜欢对复活和死亡之神进行“宗教历史类比”的人认为,这些仪式是狄奥尼修斯、奥西里斯、塔姆斯等神的相应安葬仪式的反映。但所有这些多神教的预感和原型不但不削弱,而且增强了这种基督教礼拜仪式的意义和力量,这种基督教礼拜以可知和不可知的方式继承了古代遗产,但已摆脱了多神教的局限性。

拜,就足以认识到其中所揭示出的天上现实。受难周是东正教礼拜活动的核心。可以说,在一年当中人们都在期待这一周,为它的到来做准备。一整年都具有它的气氛和色彩。当然,一些大的节日(及其前后)的礼拜活动也是很美的和快乐的,如报喜节,圣诞节,主领洗节,圣灵降临节,圣母安息节,等等。但这些都如大斋期和受难周的礼拜活动那样规模巨大。

但是,这些受难周礼拜的蜡烛也将在基督复活的光明与快乐中熄灭,正如夜晚的星辰将在日出的光明中熄灭一样。基督复活节是全部基督教世界的共同节日,但在任何地方都没有像在东正教中这样欢快和神圣,还可以补充一句,在任何地方都没有像在俄罗斯大地上这样,把复活节和欢乐隆重的春节共同庆祝。欢腾快乐的复活节之夜把我们带向未来世纪的生活,带向新的、永远的快乐。信徒们在午夜前就聚集到教堂,以便向在复活节晨祷前从教堂中央移出的基督遗体像告别。午夜时分,钟声敲响之后,祭坛的大门打开,司祭们拿着蜡烛走入火的海洋——因为在每个信徒手中和每一幅圣像前面都有蜡烛,司祭们唱着:“救主基督,天使在天上歌唱你的复活,愿赐给地上的我们纯洁的心灵,赞颂你”。所有人都走出教堂,在钟声里开始举行围绕教堂的复活节游行;游行队伍在关闭的教堂大门前停下来,这时教堂就像用石头封住的灵柩,要由天使来搬开石头。终于,教堂大门打开了,司祭进入教堂,欢腾地唱着:“基督从死人里复活了”。压在人们心上的石头被搬开了,人们看到了基督复活。于是开始了复活节晨祷,晨祷的全部内容都由复活节赞美诗组成,十分欢快流畅,充满神的喜悦,当歌声飞向远方的时候,司祭出来向人们问候,给予和接受复活节之吻。

大家都彼此互吻，互致问候，一方说“基督复活了”，对方应答“真的复活了”。这就是真正的首要教会，就是现代的智者和文士们所寻求的早期基督教精神。来看看吧！这种复活节问候和互吻的习俗在复活节周的七天里都保持着：不仅在礼拜时（这时，司祭一边手持香炉摇炉散香一边不断地向人们问候“基督复活了”，人们应答“真的复活了”），而且在家里，甚至在日常见面时。晨祷之后是对复活节食物进行祝圣，——有红色鸡蛋、特制的酸凝乳和饼干，以便在长时间严酷的大斋期特别是受难周之后回家食用。在晨祷之后还要接着进行一次弥撒，也要唱复活节赞美诗。但它的特别之处是以各种语言（按照圣灵降临节时的样子和古代发声法）诵读《福音书》（《约翰福音》的引言）。

复活节是东正教的核心，同时也是东正教的完善性和真理性的活见证。复活节是可感觉到的圣灵的作用，是圣灵降临的表现，因此同时也是复活的基督在人世间的显现，虽然是不可见的，因为这已是他在升天之后了。如果问，在什么地方可以看到下列一般思想的证明，即在东正教礼拜中所进行的不仅是回忆，而且是所回忆事件的发生，——那么，可以说，复活节之夜就可以给我们这种证明，这个夜晚是与受难周直接相联系的，不可分割的，是受难周的结束，仿佛黑暗与光明、痛苦与快乐、受难与幸福的分界线，这个夜晚消逝在、融化在基督复活的光明里，仅仅成为对已经不存在的事物的记忆，正如一首复活节颂歌中所唱的：“昨夜安葬你，基督，今日又站起”。

在东正教礼拜中，也像在整个基督教中一样，占核心地位的是按照圣大巴西勒和圣金口约翰（此外还有罗马教皇圣格列高利）的

古代仪式所进行的弥撒。西方的弥撒开始较晚,东正教弥撒则延续时间很长,这两种弥撒有一定的共同部分(诵读福音书和使徒著作,圣餐的教规),同时东正教弥撒中有些部分是天主教弥撒中所完全没有的,这就是奉献祈祷,准备圣餐和悼念圣徒。圣餐式的一般内容不仅取决于其中进行了为圣餐祝圣,而且取决于其中再现了神成肉身的全部神秘过程,从伯利恒的窑洞到橄榄山,从基督诞生到他的升天。这表现在象征性的行为、诵读和祈祷中。在西方神学中,认为给圣餐祝圣是在司祭说出基督设立圣餐的话(“这是我的身体”,“这是我的血”)时进行的,而按照东正教的理解,全部弥撒过程都是在祝圣,从奉献祈祷就已开始祝圣,通过说出主的话和随后对圣灵的呼喊(επικλησις)而完成和结束了祝圣。众所周知,圣餐式上要接受两种圣餐,基督的体和血,无论对于神职人员还是对于平信徒来说都是如此,——东正教保持了这一为天主教所丧失了的古代做法,避免了对主的意志的直接违背(“你们都要喝这个”^①)。参加了弥撒仪式但没有领圣餐的人,除了在精神上参加了圣餐之外,还要吃被祝圣的圣饼。在天主教和部分英国教派中现在实行平教徒每日吃圣餐的做法,东正教中则没有这种习俗,虽然东正教中近来也有了经常吃圣餐的习惯。为了给病人和将死的人举行家庭圣餐礼,留了一些储存圣餐,保存在供桌上特制的圣餐保存器里,但这些圣餐不需要拿到弥撒仪式之外进行特殊敬拜,像天主教习俗那样。

^① 《马太福音》26:27。在天主教弥撒中,平信徒只能领圣饼(圣体),不能领酒(圣血),神职人员才能饼酒同领。在东正教弥撒中,平信徒和神职人员同样可以饼酒同领。故东正教圣餐式亦称“圣体血”。——译注

除了弥撒之外,东正教还有一整套礼拜活动,包括每日礼拜(晨祷,日课,晚课,夜课和晚祷)和特殊礼拜(节日礼拜和专门礼拜)。东正教礼拜是一个十分复杂的整体,由固定部分(规定的诵读,祈祷和唱诗)和不固定部分组成,不固定部分主要是节日或圣徒日礼拜,以及几种礼拜的结合。礼拜的规则是由一种特殊规章决定的,这种规章是耶路撒冷的圣撒巴^①隐修院规章和拜占庭的德奥道罗(斯图底的)^②隐修院规章的结合。但完全实行这种古代修道院规章是力所不及的,它在运用于现代时被简化了。在东正教礼拜中,有些部分是来源于古代的:除了弥撒之外,每日礼拜中所唱的八调歌可以上溯到大马士革的约翰(8世纪),当然,还有些礼拜方式起源较晚,甚至起源于现代,因为礼拜本身反映着教会的历史,是历史的沉积物。许多宗教颂歌的古代起源也在它们的特点上反映出来:这些颂歌辞藻华丽,过于注重粉饰,有时令人费解,这是晚期拜占庭的风格。但在大的节日礼拜中我们看到,一些不可企及宗教诗意的灵感样式,在教会斯拉夫语的翻译中也得到了充分的艺术表现。

东正教礼拜的一般内容由以下部分组成,首先是诵读《圣经》(《诗篇》的诵读几乎是全部礼拜的经常部分,还有《旧约》各书的诵读:摩西五经,历史书,教导书和先知书;此外是诵读《新约》正典中

① 撒巴(Sabbas, 439—532)——中世纪初基督教隐修院组建者。公元478年起在耶路撒冷附近兴建隐修院。曾任巴勒斯坦各隐修院院长。——译注

② 德奥道罗(斯图底的)(Theodourus Studita, 759—826)——拜占庭宗教活动家和著作家。公元798年起任斯图底隐修院院长,并实行修院改革,强调禁欲苦修,注重宗教礼仪,主张圣像崇拜。写有大量布道文和书信。——译注

除启示录之外的所有部分);其次是特殊的祈祷;再次是唱各种类型的颂歌,其内容有历史性的、教导性的和祈祷性的。此外,礼拜的内容还包括主要在修道院中诵读的规定教导。讲道也是礼拜的内容。但它在东正教中不像在新教中那样具有核心的意义,原因很简单,因为礼拜本身就充满了教导的成分,它本身就是教导,以至于不再需要特殊的讲道了,而在新教中则以这种讲道充实其弥撒仪式中礼拜内容的贫乏性。在东正教礼拜中,也像新教礼拜一样,不拒绝群众的广泛参加。诵读和唱诗是由专人来读和唱的,只有共同的歌曲除外。但东正教在礼拜中不使用乐器、风琴乃至整个乐队,认为这些乐器会把礼拜世俗化,以无语言的和无理智的声音取代了人的声音、语言和人的赞美,尽管乐器的声音在音乐上很美。使用乐器不符合东正教的冷静,这种冷静不容许以审美的热情取代精神的崇高(这一点也已进入西方世界的意识,西方有些地方开始回到无音乐伴奏的古代(格列高利时代)的唱法)。东正教中高度赞赏人的声音,也就是合唱之美,俄罗斯宗教合唱歌曲在现代也具有广泛的知名度。在所谓教会唱歌法中保存下来的古代教会曲调之美,尚未充分为人所知和得到应有评价。

除了公众礼拜和每人都要做的家庭祈祷之外,还有为满足某人的需要而进行的个人礼拜。如完成圣事和应个人需要所进行的祈祷或圣礼。其中包括广泛流行的有一定内容的祷告:为病人,为旅行者,为坐牢者,为学生的祷告以及祝福祷告等等,同样的还有为某些人举行的、有时主要面向某个圣徒的祈祷。这里特别重要的是为死去者所进行的礼拜,即安魂礼拜,祭祷。对死者的追念在东正教意识中相当活跃,在弥撒时所进行的为死者的祈祷,特别是

所谓安魂祈祷,在个人礼拜中占有最重要的地位。这种安魂祈祷(祭祷)有的在安葬前在死者的遗体旁进行,有的在教堂里进行,有的在墓地上死者的墓前进行。有些专门的日子,教会为所有死者举行共同的安魂礼拜,也有些日子为个别死者举办祭祷(死后第三天、第九天,第四十天和一周年)。教会祈祷死者的灵魂安宁和使死者脱离罪孽,因为教会相信这些祈祷特别是圣餐献祭对于减轻死者阴间苦难的有效性。虽然东正教中没有炼狱说(此说认为炼狱是一个特定地点或状态,死者在这里受到他们应得的惩罚),但按照东正教会的信仰,为死者祈祷能够帮助死者,甚至使那些在其一般状态上没有不可克服的障碍的人脱离地狱。在东正教中为死者所作的祈祷有多大意义,这是无法充分估价的,因为这里总是不断发生从此世到阴间的迁移,但教会在不断地为死者祈祷,向神请求死者的“永垂不朽”,这种安魂礼拜的仪式十分感人,且非常之美,因而给非正教信徒留下了不可磨灭的印象(唱安魂曲也被安立甘宗所采用)。

东正教礼拜还有一个特点应当特别注意,这就是它的宇宙主义。东正教礼拜不仅面向人的灵魂,而且面向全部受造物,这种礼拜也使全部受造物得到圣化。这种使自然界及其各种对象圣化的作用表现了一个一般思想:圣灵的圣化作用通过教会而推广到了全部自然界,因为自然的命运是和人息息相关的,被损害的自然渴望从人这里得到救治。另一方面,主在接受真正的人性以后,就把自己的生命与全部自然世界联系在一起。主在这个世界上漫游,观赏自然界中的花草树木,鸟兽虫鱼,吃地上的果实,在约旦河水里受洗,并曾在水里行走,到过地下;在世界上的受造物中(除了罪

与恶之外)没有任何东西不被主的人性所接受,一切世上之物都通过人而领受了在创世时还处于世界之上的圣灵的降临。教会依靠圣灵的力量给各种发生在世上的受造物祝圣:为圣三一节时被带到教堂的花、草和树枝祝圣,为显容节时被带到教堂的水果和葡萄祝圣,为复活节之夜被带到教堂的各种食物祝圣,应各自的需要为各种物品和地点祝圣。应当特别指出的是给教堂隆重祝圣,通过祝圣,教堂就成为可以进行礼拜和举行圣餐式的场所。还有为各种神圣崇拜物祝圣:衣服,器皿,钟,等等。还有给世俗的人(为了坚振圣礼)和各种用途的橄榄油祝圣,在圣餐式上和圣餐式之外给面包祝圣(成为圣饼),给葡萄酒祝圣等等。还应当特别指出的是为洗礼的水祝圣,这是在领洗日的前夜和当天进行的,也有一种根据需要随时进行的祝圣水的礼仪(这样所祝圣的是自然水),为的是饮用和淋湿某种被祝圣的物品或地点。所有这些祝圣的含义和根据在于,在这些祝圣中已经预告了(同时也孕育了)新的受造物、受造物的圣化和“新天新地”。新教的唯灵论理性主义轻率地把这看作是“巫术”或多神教的迷信,把基督教的力量仅仅局限于人的精神世界。然而人是肉身化的灵魂,是宇宙存在物;在人身上生活着宇宙,宇宙同人一起圣化,因为主不仅是灵魂的拯救者,而且是肉体的拯救者,从而是整个世界的拯救者。因此,在东正教礼拜的宇宙主义中表现了基督教的完满性,因为教会在人之中具有宇宙力量,主在当初把世界和约旦河水圣化之后,如今又用他从自己的教会之父那里遣来的圣灵来使世界圣化。所以自然的圣化和精神的圣化是相互联系的,按照基督在圣餐中以自己的生命给我们作出的祝圣方式,我们自己通过食用圣化的自然物,如圣饼和圣水,

也得到了圣化。在圣餐式上,世界之物饼和酒被祝圣,被作为基督的体和血,我们得到了与基督相通的能力。但这两种世界之物是和全部世界之物相联系的,这种世界之物的普遍圣化通过仿佛重新发生的神成肉身,而包含着一切可能的预先圣化,以此作为普遍圣化的低级准备阶段。在祭祀活动中被圣化的物品也包括祭祀用具,譬如各种圣物,首先是器皿,还有法衣,它源于拜占庭,保持着古代特点。这些法衣的意义在于,人在自己的通常状态下是不能接近圣物的。他应当脱离日常状态,穿上圣服,圣服仿佛在人周围形成一个穿不透的保护层。(按照古代习俗,甚至应当避免光着手接触圣餐具、十字架、《福音书》和圣像。)使用神香,点燃蜡烛,在教堂中装饰金银和圣像等等,这一切都是和礼拜的神秘主义,和神来到教堂的现实感相联系的。这些物品的自然神秘性质和象征意义,自古就使它们在礼拜中占有一席之地,——可以说,香炉和蜡烛的象征性和神秘性在圣约翰启示录中就是自明的和得到证明的。

东正教礼拜的神秘景象以其壮观和美丽直接呈现于参拜者的理智、情感和想像力面前,按照古代传说,我们俄罗斯人的祖先在寻求信仰中参加了帝城(君士坦丁堡)的圣索菲亚大教堂礼拜,他们自己证明说,他们不知道那时他们是在地上还是在天上。不应否认,这条东正教的认识之路对于西方人来说^是困难的:不仅是理解上的困难,而且他们也不接受礼拜延续如此之长且没有习惯了^的座位。但这条道路是最内在最正确的道路,因为东正教之心就在这里,在礼拜之中。

十一、东正教中的圣像和 圣像崇拜

在笃信的东正教中,对画有主耶稣基督、圣母、天使和圣徒(以及神圣的十字架和《福音书》)的圣像的崇拜,占有显著地位。东正教堂内布满壁画,无论在所谓圣像壁(分隔祭坛和教堂中厅的屏风)还是在墙上,都以圣像作装饰。这些圣像画通常画在木牌上或平面上,与西方不同,雕塑像在东正教中极为少见。圣像崇拜在教规上是以第七次大公会议的决议为基础的,此决议被认为对于教会来说具有不可争议的力量。圣像崇拜也具有深刻的宗教心理基础,圣像对于东正教徒来说,是他们的笃信所必需的。在东正教的繁荣时代,无论在拜占庭还是在俄罗斯,圣像不仅充满教堂,而且挂在家里、街头、广场和公共场所。没有圣像的住所会使东正教徒产生不纯洁和不充实的印象。在旅行的时候,在迁入新居的时候,东正教徒都要带着圣像,以便在它面前进行祈祷,正如他在领洗时胸前第一次带上一个小十字架一样。圣像使人产生神的真实在场感。这一点颇令西方人费解,甚至为天主教所不解,尽管它也承认圣像崇拜;尤其为新教所不解,因为新教中依然存在着圣像破坏运动的传统,新教中只保留了十字架。圣像崇拜往往被当作偶像崇拜,但他们却不愿意弄清其所指到底是什么。圣像存在的前提是

在人身上可以塑造神的形象,因为人按其被造之态本具有神的形象(《创世记》1:26),虽然这个形象由于原罪而模糊了。主耶稣基督在接受了人的自然性之后,仍以自己无罪的人性体现了真正的人。神在其超世界的存在中是无形的,无法画出的,但神在给人启示时则是有形的,可以画出的。否则,神的启示本身也就不存在了^①。同样,主耶稣基督的地上生活事件也是可以画出的,正如这些事件可以在《福音书》中用语言描述一样,在这个意义上,《福音书》不是别的,正是基督的语言圣像。描绘《福音书》事件的宗教绘画在新教世界也没有遇到根本反对。在那里,这些宗教题材的绘画被用作教导、回忆,更多地是被用作宗教认识,——就像用《圣经》装饰教堂墙壁一样,《圣经》在这里也不是别的,正是语言圣像。在东正教中,教堂墙上装饰的、本质上不具有圣像意义的各种题材的壁画,也都具有引起回忆的意义。圣像不仅仅是对神圣人物和事件的描绘,而且是某种大于描绘的东西。按照东正教信仰,圣像是恩典降临之地,仿佛是基督为人们向他祈祷而显现的地方(也同样是圣母、圣徒以及圣像上所画的任何人显现的地方)。圣像画中的基督向祈祷他的人显现,这本身并不使绘画所必需的木牌和颜料成为属于基督身体的东西。在这个意义上,圣像是和圣餐完全对立的,在圣餐中没有基督的形象,但基督以体和血的实物形式神秘地在场,提供这些实物以便给人们领受。东正教徒面对基督的圣像祈祷,就如同面对站在自己面前的基督本人祈祷一样,但作为

^① 关于圣像崇拜的教理基础参见我的著作《圣像与圣像崇拜》,1930。

基督在场之地点的圣像本身,仍然是一种物,而绝不会成为偶像。随身携带偶像或面对偶像祈祷,这种需要产生于宗教感的具体性,因为宗教感不仅仅满足于心领神会,而且还要寻求直接的、可感的切近性。主教导人通过领受他的体和血而和他相通,也就是通过可感知的形式。我们在圣像中也获得了这种精神上可感知的与基督相通,尽管圣像与圣餐有深刻差别。所以,圣像崇拜的根据不仅在于所画的人物和事件的内容本身,而且在于相信神灵的在场,这是教会对圣像的祝圣所赋予的。在给圣像祝圣中我们看到了这样一种宗教仪式,它确立了形象与原型之间、绘画与所画之物之间的联系。通过祝圣,在基督圣像中就发生了祈祷者与基督的神秘相遇。圣母和圣徒的圣像也是这样,他们仿佛是在自己的圣像中继续着他们的世间生活(干尸崇拜也具有类似的含义)。神灵通过圣像而在场,这仿佛是来自圣像中所画人物的帮助力量,在这个意义上,可以说任何一个有效力的圣像,也就是被祝圣的圣像,在原则上都是有灵的。但是,严格地说,只有崇拜那些以某种可感知的方式显灵的圣像,才是灵验的。被认为有灵的圣母圣像特别多。按照教会信仰,圣母把以使徒约翰为代表的全人类或全部教会收为义子,她在自己安息以后和住在天上的时候,也没有抛弃世界,她仍然过着我们世界的生活,为我们世界的病痛而伤心,为我们世界的眼泪而哭泣,代表我们世界来向神祈祷。所以她在那些保留着她世上印迹的圣像中向世界显灵。(东正教中的这种信仰是和天主教共有的。)

圣像所画的对象是基督,还有与他相关的圣三位一体(其中包

括在幔利橡树那里向亚伯拉罕显现的三个天使^①)、圣母、天使和圣徒。这些圣像的内容不限于简单描绘肖像,而且可以包括基督一生的各种事件(节日圣像),或有时表达十分复杂的信理思想(比如各种关于上帝智慧的圣像,圣母的宇宙论圣像等)。这样的圣像是如何起源的?一部分是由圣道的直接内容决定的,一部分出自神学的想象(经院画),还有一部分内容是向圣像画家显现的精神异象^②。这种精神异象一旦被教会所接受,就成为新的启示,从而成为神学的源泉,——于是产生了圣像神学(比如在神的智慧问题上)。一般地说,圣像是一种特殊的教会传统,只不过它不是口头的和文字的,而是以色彩和形象体现的。圣像的制作虽然是一种为大众需要而掌握的工艺,但其根源是宗教创作,教会封某些人为圣徒正是因为他们是圣像画家(教会传统认为这些圣像画家以《福音书》编著者路加为首,他画了圣母像)。有两位俄罗斯圣像画大师就是如此,他们是两个朋友,两个修士:圣安德烈·鲁布廖夫^③和狄奥尼西。这些圣像画家的名字很少为众所周知,因为圣像通常是不署名的,像西方的哥特式教堂一样。当然,在众多的圣像画中,能够真正从中看到异象和得到神学直觉的是十分罕见的,但正是这些罕见的圣像成为制做复制品和圣像“苦修者”的原作。

① 参见《旧约·创世记》18:1。安德烈·鲁布廖夫的著名圣像画《圣三位一体》以此为题材。——译注

② 在西方圣像画中最能体现异象性的是意大利画家比托·安热里科(Beatrice Angelico, 约1400—1455)的作品。

③ 安德烈·鲁布廖夫(约1360—约1430),俄罗斯最杰出的圣像画家,有《圣母》、《施洗约翰》、《圣三位一体》等作品。1988年在俄罗斯正教会莫斯科地方会议上被新封为圣徒。——译注

圣像画大师把圣像中的宗教直觉体现为形象、色彩和轮廓。这是在艺术形象中表达的启示,不是抽象思想,而是具体形式。所以在圣像画中色调的象征性、线条的协调性和构图的连续性具有重要意义。对神灵世界的洞见被体现为艺术形式,在这种艺术形式中,在运用高度简练的艺术手法的情况下,色彩(金色,银色,蓝色,绿色,紫色,等等)和线条的语言具有重要意义。圣像中的一切,不仅所画的内容,而且形式和色彩,在原则上都具有象征性,都具有自己的意义。圣像画的传统在于保持和感受圣像的象征,这一传统起源于远古时代,也许来自基督教之前的古代埃及和希腊,后为基督教的拜占庭所继承。这样就产生了圣像画规范,这种规范以最纯洁的形式保存在古代圣像中。应当指出俄罗斯旧礼仪派在圣像史的特殊功绩,他们向世界展现了圣像画艺术的顶峰,这些圣像可以同世界最伟大的艺术作品相媲美。然而,这种圣像规范只具有一般的指导意义^①,它不仅为个人灵感和创造留有余地(这些个人灵感和创造在一定范围内不知不觉地改变着圣像规范),而且是以此为前提的。因此,旧礼仪派所信奉的绝对的圣像规范是不存在的。他们使圣像画完全不变,使圣像画由以诞生和保持的艺术走向死亡。相反,圣像在寻求自己的传统基础并发展传统的同时,在现代艺术中仍然具有自己的生命,这门艺术具有伟大的和美好的未来。但艺术不受外在规范的奴役,而是把规范作为古典知识和内在真理来接受。圣像画是象征艺术的特殊领域,但它不

^① 应当把古代圣像中所包含的这种艺术规范同所谓“真本”区别开来,在这种“真本”中指出画各个圣徒应当有哪些线条。这种“真本”主要具有对圣像画进行宗教监督检查的意义。

仅是艺术,而且大于艺术,它是对神的洞见和感知,这种洞见和感知为自身提供艺术见证。圣像要求它的创作者集艺术家和宗教神学家一直观者于一身。只靠艺术不足以创作圣像,正如只靠神学也不能创作圣像一样。创造性的圣像画是一门最困难和最少成功的艺术,它不仅要求上述两种因素的结合,而且要求罕见的天才。圣像画是对彼岸世界及其形象的见证,它不是证明什么,而是指出什么,不要求证据,而是以自明性令人信服。真正的创造性的圣像是基督、圣母、天使、圣徒和人间天堂的显现。所以,在圣像中,艺术被赋予的最高功能是传达上帝的荣耀。俄罗斯心灵和俄罗斯艺术暗藏着圣像的新启示和新创造。

圣像画作为一门艺术,具有自己的特点,这是由它见证彼岸世界的一般任务决定的。所以,这门艺术是和文艺复兴时期的西方艺术中占主导地位的自然主义和自然现实主义格格不入的。圣像不容许画面上有肉感,圣像画只具有形式性、抽象性和轮廓性。圣像所要表现的不是脸面,而是面容。圣像画与印象主义不同,它更接近具有明晰的形式和固定的色彩的美观。所以圣像画没有三维,没有深度,而是继古埃及圣像画之后,只满足于带有背景的平面图,这就在圣像中消除了肉感,使其以具有象征性的形式和色彩为主。这就使圣像画的艺术本身具有严格的和高度的禁欲风格,提早杜绝了通往肉感和肉欲之路。圣像画是严肃的,庄重的,也可能被认为是枯燥乏味的,高尚纯洁的艺术对于那些肉欲之子来说必然是枯燥乏味的。

圣像的艺术故乡是古代埃及(包括希腊化时代的遗像)。拜占庭作为古希腊的后继者,是基督教圣像画的故乡,圣像画在这里曾

几度繁荣。圣像画艺术从这里转到了巴尔干国家和俄罗斯,15世纪,圣像艺术在俄罗斯的莫斯科和诺夫格罗德发展到了顶峰。最伟大的俄罗斯圣像画家是圣安德烈·鲁布廖夫和狄奥尼西(莫斯科,15世纪)。关于西方的、意大利的圣像艺术与俄罗斯的圣像艺术的关系问题,至今仍是学者们争论的对象。俄罗斯圣像画在16世纪开始的衰落时代受到了西方影响,这是无可争议的,这在天才画家西蒙·乌沙科夫(莫斯科,17世纪)身上表现出来。在18—19世纪,西方情趣对俄罗斯艺术起了消极作用,使其具有了自然主义和华而不实的特点,失去了自己的风格(和手工艺术一样),只是到了最近时期,对圣像艺术之本质的理解才开始觉醒,同时也唤醒了
对圣像的真正崇高任务的意识,这预言了圣像艺术的新繁荣。在圣像中,艺术进入了与教会的联系,为教会服务,而且这种联系不仅是外部联系,而且是内在联系。文化和崇拜物是在这样一种统一体中展现出来的,这种统一体是人类历史的开端、出发点,同时也是人类历史的终极目的。

十二、东正教中的神秘体验

使我们能够和精神世界、神的世界进行交往的内在(神秘)感悟,以及对我们自然世界的内在(而不仅是外在)认知,就叫做神秘体验。神秘体验之可能性,其前提是人有一种直接的、超理性的和超感觉的特殊直觉能力,我们也把这种直觉叫做神秘直觉,并且应当把这种神秘直觉同那种局限于明知故作的主观领域的和心理主义的情绪区别开来。相反,神秘体验具有客观性,它要求走出自身,要求精神的接触或相遇。扫罗^①在去大马士革途中所具有的不是对他来说只有主观意义的幻想或错觉,而是真实地看到了基督,但这种异象是同行者所看不到的(虽然他们听到了基督的声音),因为此异象是对扫罗的内在感觉显现的,具有神秘性。全部东正教生活都充满了天上的异象,这是东正教中最本质的东西,但“同行者”却看不到这种东西,他们对它的了解不是本质上的,而是表面上的,这些表面之物对他们来说仿佛是“石化了的东西”或僵尸化的东西。

神秘体验是东正教的空气,它像大气一样在东正教周围,虽然密度不同,但总在运动。只要作如下对比就可明显感觉到这一点:

^① 扫罗——使徒保罗在皈依基督教前的名字。——译注

把来自新教教堂的印象同来自“充满祈祷”东正教教堂的印象加以比较,就足以感受到这种上帝荣耀之云降临到东正教堂之上。(类似的感觉也能够在旧的天主教堂、罗马教堂和哥特教堂中体验到,虽然具有另外的色调。)

东正教生活是与看见另外世界的异象相联系的,没有此异象简直就没有东正教生活。正如已经指出的,礼拜不仅包含着回忆,而且包含着所回忆事件的现实性。祈祷者根据自己的精神年龄,在不同程度上加入了主、圣母和圣徒的生活,并且通过这一点而成为不可见世界的参与者。这种神秘现实主义是全部东正教礼拜的共同前提,没有此前提,礼拜就会失去自己的全部力量,——这种力量就是使礼拜成为正在进行的神成肉身的神秘过程。所以,东正教礼拜首先诉诸神秘感受,对这种感受说话和培养这种感受。

在这个意义上,圣餐式和所有其他圣礼和礼拜活动一道,具有主要意义,圣餐式是东正教笃信精神的核心。接受基督的圣体血和在圣体血中与基督合一,这历来就是这样一个事实,它是祈祷和思考基督的源泉,更主要的是,它是以特殊方式感知基督的源泉。它像山峰一样,随着从外部和内部接近基督而增长。正如圣徒传中所见证的,圣餐式在圣徒的生活中具有特殊意义。他们自身在圣餐式中发生改变,达到彻悟(正如圣色拉分的传记所描述的那样)。在圣谢尔盖的传记中说,一位法师看见他和天使同作礼拜,另一位法师看见他是一团进圣餐的火,卷曲着进入圣杯。总的说,圣餐式在基督教生活中是精神的庆典,在大斋期,整个教会都行圣餐礼的时候,可以看到,全部接受圣餐的人互致友爱的吻,他们都

笼罩在神圣的光和爱的感激中。圣餐式是体验到的神成肉身的奇迹,它不断地使人面对上帝,使人和基督相遇,这种相遇使人为神秘的战栗所震动。人站在了最高现实面前,最高现实进入了人的生命,由此人便能够接受最高现实的作用。新神学家圣西门^①解释说,存在于我们心中的天国也就是圣餐。与圣餐式相关而发展起来的东正教神秘体验不讲究感性,而讲究冷静。这种神秘体验也不讲究在天主教中发展的对圣餐之外的恩赐的崇拜,譬如对基督之心的崇拜,对圣母之心和五伤的崇拜等等。一般地说,在东正教神秘体验中不但不张扬,而且压制这样一种想像力,人力图借此在感性上想象和体验精神之物(这是依纳爵·罗耀拉^②的 *exercitia spiritualia*(神操)所具有的特点,也是一般天主教所具有的特点)。有了教堂祈祷、圣像所提供的形象以及《福音书》的形象,就足以在精神上进入所回忆的事件之中,其余来自人的想像力的形象,则具有主观性,更为糟糕的是具有肉体感受性,所以毫不需要。

东正教神秘体验是无形象的,走向神秘体验之路也是无形象的,就是说,无论是祈祷还是对神的思考,只要神自己没有在人心中唤起形象,就不应当追求人对神的想象。与东正教神秘体验的这个特点相适应,它的主要祈祷方法是在祈祷中呼唤神之名。从古代法伊德的隐修士和中世纪阿托斯圣山(Αθων)^③的“静修士”

① 圣西门(949—1022)——拜占庭宗教著作家,神秘主义哲学家。——译注

② 依纳爵·罗耀拉(Ignacio de Loyola, 约 1491—1556)——天主教耶稣会创始人。——译注

③ 阿托斯圣山(Mont Athos),在希腊北部。10世纪起成为中世纪修道院中心。在半岛的峭壁上群集 20 个大修道院和众多隐修室。东正教历史上曾有 26 位牧首和 144 位主教出自此处的修道院。——译注

(Исихаст)^① 到我们今天喀琅施塔得的约翰,苦修者和祈祷者们都强调神之名的重要意义。全部正教徒都有自己的由赞美诗和各种祷告组成的祈祷规则,当然,这种规则对于教士来说还在增加(除教堂礼拜之外)。但祈祷中最重要的事情,即祈祷的核心,是所谓“耶稣祈祷”：“神的儿子主耶稣,宽恕我的罪孽吧”。这种重复几十次、几百次甚至无数次的祈祷,是全部修道生活的必需因素,它在必要时可以取代礼拜和一切其他的祈祷规则,这就是它的普遍意义^②。在这种情况下,祈祷的力量不在于其简明的内容之中,而在于最完美的耶稣之名中。进行祈祷的苦修者见证说,这个名字具有使神到来的力量。叫这个名字不仅是在呼唤神,而且神在这种呼唤中已经到来。当然,这适用于神的所有名字,但在特定的意义上,这里所说的是神人耶稣的名字,这个名字既是神的名也是人的名。因此它才在报喜节中为天使所预告,才在《福音书》和新约圣经中被赋予如此巨大的力量。这个作为基督的神性和人性之统一的名字,具有神成肉身的力量,在此,耶稣是兼有神性和人性的统一人格。进行“耶稣祈祷”的祈祷者描述了耶稣之名在这一祈祷中的作用的种种表现。圣格列高利·帕拉马斯的后继者、14世纪圣山的修士们见证说,进行“耶稣祈祷”的祈祷者看见了基督的光,并把这光看作是基督显容之光,他泊之光(正如在14世纪君士坦丁堡宗教会议上所确认的那样)。其他人,整个世界,全部受造物,都

^① 静修士(Hesychast),中世纪希腊正教神秘主义教派的修士,14世纪时由圣山的修士发展而来。

^② 这种祈祷是手持念珠进行的,这些念珠是在受剃度时被作为精神之剑而交给修士的(但非修士也可以使用念珠)。

由于洞见了这光中的神之名的印迹,而由此体验到了非世俗的快乐。一句话,包含在人心中的耶稣之名使人具有一种救主所赐予我们的神化力量。

按照苦修者的见证,“耶稣祈祷”有三种方式或三个阶段。第一,口头的或言语的祈祷,这时祈祷者在嘴上和心里努力进行不断的祈祷,当然这是在相应的内心状态下进行的:与所有人保持和睦和爱,遵守诫命,保持贞洁和谦逊。接着,这个阶段的继续祈祷是在可能的条件下从事繁重的劳动,仿佛是进行无偿的努力。第二阶段的“耶稣祈祷”是头脑的或心灵的祈祷。它与第一阶段的区别是,人的心灵已进入了不断进行的祈祷之中,已集中于耶稣之名中,这个名字打开了藏在其中的基督的力量。这时心灵摆脱了从前的不断流浪,驻留于自身,专注于对神的思考。这里已经预感到了耶稣之名的美妙。最后,第三阶段,也就是“心智行为”(人们这样称呼“耶稣祈祷”)的最高阶段,是在精神中或内心中进行的。祈祷深入到了人的内心,此人惊异地在神之光中看到了自己。于是“耶稣祈祷”就在心中不断进行创造,无需任何努力,耶稣之名的光通过心灵而照亮全部宇宙。这种状态是无法用语言描述的,但它已经预告了“神将是万物中的万有”。当然,这三阶段的划分只不过是一个示意图,为的是表示在这种祈祷行为(此一祈祷行为是东正教神秘体验的基本类型)中的内心道路。这条道路不仅是艰难的,而且是危险的,因为在这条路上有可能使精神受到迷惑和损害。所以这里需要有个人的指导,由长老来指导见习修士,由较有经验者指导较无经验者。当然,在通常情况下,这种指导不是必不

可少的。因此，“心智行为”主要集中在修道院中^①。当然，“耶稣祈祷”的实际应用也招致了关于这样一些问题的纯粹神学疑问：这些问题包括神之名及其力量、拜神之名的含义以及神之名的作用等。这些问题尚未得到在教义上具有普遍效力的解决，而且在神学著作中远没有得到充分讨论。一些人（自称为信名主义者）在对神之名的崇拜中坚持实在论立场：他们相信在祈祷时念颂的神之名中已经有了神的来临（喀琅施塔得的约翰神父等人）；另一些人坚持更为理性主义的和唯名论的理解，按照这种理解，神的名不过是人为了表达自己思想和追求神而使用的一种语言手段。耶稣祈祷的实行者和一般神秘主义者也像某些神学家和神职人员一样，坚持第一种观点；坚持第二种观点的主要是学院派神学和受西方理性主义影响的东正教经院哲学。无论在任何情况下，关于神之名的神学学说在当前都是东正教之自我定义的最迫切最根本的任务之一，这也是我们时代交给未来世纪的任务。这一问题（和关于神的智慧的“智慧说”一道）^② 决定了现代东正教神学思考的基本路线。

许多有巨大宗教实践意义的神秘主义著作都写了一般祈祷，

① 在俄国恢复这种曾经在圣山上兴盛一时的耶稣祈祷的，是18世纪末的帕伊西·韦利奇科夫斯基长老（1722—1794，他在1988年俄罗斯正教会莫斯科地方会议上被新封为圣徒。——译注），后来这种祈祷又传到一些最杰出的修道院，如奥普塔小修道院等。

② 由于这个问题的复杂性，我们在这里完全没有涉及。有兴趣者可以在我的下列俄文著作中找到有关材料：（1）《烧不毁的荆棘》，（2）《新郎的朋友》，（3）《雅各的梯子》，（4）《上帝的羔羊》，（5）《安慰者》，（6）《羔羊的新娘》，（7）《不夜的光》；以及巴维尔·弗洛连斯基神父的《真理的柱石和确证》。弗·索洛维约夫的“索非亚”学说（在他的著作《俄罗斯和普世教会》中）具有诺斯替教色彩。

特别是耶稣祈祷。在这些著作中,首先当推内容广泛的四卷本著作集《爱善集》(Φιλοκαλεια)^①和这样一些隐修士的作品:叙利亚人圣叶夫勒姆^②,叙利亚人圣以撒^③,阶梯约翰^④,以及当代俄国宗教作者的著作:隐修者费奥方^⑤主教,依纳爵·布里扬恰尼诺夫^⑥主教,圣吉洪主教,喀琅施塔得的约翰祭司,等等。

无疑,祈祷本身就有自己的价值,因为它使人的心灵面对神,是与神的交谈。但祈祷的主要效力在于,它在基督教生活中导向基督徒的主要目的,这个目的就是博得圣灵。这不是别的目的,正是所有信基督教的心灵所愿望的与基督结合。这种结合是由圣子中的圣灵来实现的,生活在基督中的人通过圣灵的启示和新生命的灵感而领悟到这一点。所以,那些活在基督中的人是圣灵的拥有者,正如拥有圣灵的人活在基督中一样。这些人对自己的认识

① 东方基督教(东正教)静修主义者作品集,由希腊修道士尼科迪摩斯和科林斯(希腊城市)主教马卡留斯编辑成书,最早于1782年在意大利威尼斯出版,其中收录了格列高利·帕拉马斯等主要东正教静修士的未发表的作品。1793年由帕伊西·韦利奇科夫斯基长老译成教会斯拉夫文,在圣彼得堡出版,俄文译名为“Добротолюбие”。最新俄文译本于1993年在莫斯科出版,共5卷。——译注

② Еврем Сириян——公元4世纪的圣徒。东正教会把每年旧历1月28日(公历2月10日)定为叙利亚人叶夫勒姆节。——译注

③ 圣以撒——公元7世纪的基督教神学家和著作家,尼尼维主教。——译注

④ 阶梯约翰——公元7世纪西奈修道院院长,《天堂的阶梯——修道生活指南》的作者。——译注

⑤ 隐修者费奥方(1815—1894)——俗名格奥尔基·瓦西里耶维奇·果沃罗夫。弗拉基米尔主教,后成为隐修士、神学家和教会著作家。1988年在俄罗斯正教会莫斯科地方会议上被新封为圣徒。——译注

⑥ 依纳爵·布里扬恰尼诺夫(1807—1867)——高加索和黑海地区主教,一系列禁欲主义神学作品的作者。1988年在俄罗斯正教会莫斯科地方会议上被新封为圣徒。——译注

是“不是我活着,而是基督在我里面活着”。这种有圣灵性不能确切描述,但若与拥有这种感应的人们交往,就会感受到它的存在,就像来自他们的一种特殊精神力量,也像从他们身上散发出的缕缕清香,又像在他们内心展现的在我们人的生命范围内的另一种最高生命。他们在我们之间和在我们生命中表现了“天国在你们心里”。东正教的心灵所最热烈寻找和期待的、也是它所最为崇拜的,就是这种有圣灵感性。这种与《旧约》中的先知职任相对应的有圣灵性,在基督教中是与被圣灵涂过香膏的基督的先知职任相联系的:“主的灵在我身上”(《新约·路加福音》4:18;《旧约·以赛亚书》61:1),所以,在这个意义上,那些“精神的”长老,那些东正教中有圣灵的人,都是基督教的先知(或者女先知,因为这种职任不像神父那样只属于男性)。这种有圣灵性完全与宗教职位无关,虽然事实上可能与神职相结合。伟大圣徒的形象,如圣谢尔盖和圣色拉分,给我们提供了这类先知的观念,而他们的门徒及其周围的人,则给我们提供了先知学校的观念。(当然,先知职任,尤其是《新约》中的先知职任,完全不是与预言未来相联系的,因为“恩赐是不同的,职任是不同的,但圣灵都是一个”。)俄罗斯教会在18世纪末19世纪初曾有过一个伟大的带圣灵者的光辉形象,这就是“神的侍者”色拉分·萨罗夫斯基。他的见习修士莫托维洛夫在一个故事中讲,他看到了色拉分身上的圣灵显现在自己面前。这时,长老就像太阳一样,被光辉耀眼的光芒包围着。虽然是在寒冬的雪中,莫托维洛夫却感到了温暖,嗅到了芳香,体验到了天上的快乐。当这个显现结束的时候,长老在他面前又成为通常的样子。

甚至在今天,奥普塔小修道院的长老们(安弗罗西神父^①等人)也显现了自己带灵的伟大形象,来自俄国各地的千百人向他们求助,喀琅施塔得的约翰神父也是这样。与这些形象相比,对那些没有上帝恩典的假先知们(如列夫·托尔斯泰,尽管他获得了世界性的文学声誉)的人为的自我赞颂,显得如此空虚和可怜。实际上,这些带圣灵者的长老们正是先知约珥对基督教会的预言的应验:“你们的老年人要作异梦,少年人要见异象。在那些日子里,我要将我的灵浇灌我的仆人和使女,他们要说预言”(《旧约·约珥书》2:28—29)。

基督的形象照亮了基督徒的心灵,给它指出了生活之路。在基督教中没有另外的生活之路,没有另外的“生活理想”,只有成为与基督一样的人,使“基督成形在你们心里”(《新约·加拉太书》4:19)。但基督的形象是普遍的和包容一切的,每颗心灵在其中都以自己的方式寻找自己的形象,不同人的精神天赋的差别就表现在这里。在这个自己道路的意义上,可以说,每一个人和每一个民族都有自己的基督。天主教世界所强烈感受到的是基督的人性,并且是受苦受难的、被钉死在十字架上的基督。与基督一样被钉死、与基督同受十字架之苦,这几乎是天主教神秘体验中的最根本的东西,天主教承认圣痕,崇拜五伤^②等等。当然,对于全部基督教来说,基督受难是神圣的,全部基督教都崇拜十字架。在东正教

① 安弗罗西(1812—1891)——陀思妥耶夫斯基小说《卡拉马佐夫兄弟》中佐西马长老的原型,1988年在俄罗斯正教会莫斯科地方会议上被封为新圣徒。——译注

② 指天主在某些信行出众的人身上所铸印的与基督受钉伤口相似的特恩记号。——译注

中,在大礼拜四阅读关于基督受难的十二句福音,是教历弥撒活动的顶峰之一,这时教会默默地哭泣,在精神上亲吻基督的伤口,每周礼拜三和礼拜五都要进行对十字架的日祷。但是,进入东正教民族心灵和最能抓住这个心灵的,不是被钉死的基督形象,而是温和的谦恭的基督形象,他是上帝的羔羊,担承了世界的罪孽,使自己成为一个降临世界的温顺的人,为世上的所有人服务,自己却不接受任何服侍,无怨无悔地承受诽谤、羞辱和唾骂,却报之以爱。潜在地包含着其他全部“幸福”的虚心^①之路,主要是对东正教的心灵敞开的。这颗心灵所寻求的神圣性(俄罗斯人民在“神圣的罗斯”这个名称中表达了自己的这种追求)就是最大的容忍和自我牺牲。所以对于东正教、特别是俄罗斯正教来说,富有代表性的是所谓“属神的人们”,这些神人不来自此世,没有“此世之城”,而是无家可归的流浪者,是为基督而生活的圣愚。他们拒绝自己的人的理性,具有显得愚拙的形象,以便自愿地忍受“为基督”而遭到的非难和侮辱。当然,东正教的神圣性还不止这一点,但这表明,此神圣性中有一种最内在的、同时也是英雄主义的成分:宗教意志和修行的全部力量就在于力图脱掉自己的自然形象,戴上基督的形象。这些神人都固有外部的软弱无力性和自身难保性,正如当今的俄罗斯教会面对它的迫害者那样。克西马尼园祷告之后,基督在受辱和受难之时,已不创造神迹了,但在他的这种人性的无力自保性(无论他的神性力量还是来自圣父的天使大军,都不能消除这种软

^① 指耶稣基督在《登山宝训》的“论福”中所说的“八福”之一:“虚心的人有福了,因为天国是他们的……”(《新约·马太福音》5:3—10)。——译注

弱性)之中,却包藏着最强大的力量:仿佛主在此正是亲身践行自己“论福”的诫命,号召一切受辱负重的人也这样做。神圣性的这种软弱形式是非此世性的表现,无疑,这种形式可以靠另外一种同样是为基督而进行工作、但是在此世的工作来完善,与在此世的工作相结合。但非此世性应当存在于全部神圣性的形象之中,作为一种内在的神性追求,作为使世界变咸的盐,因为若无这种非此世性,一切都将成为不洁净的:“这都是外邦人所求的”(《马太福音》6:31—32),这些外邦人不知晓、未领受内心受苦的、谦逊的和温柔的基督。

不应否认,东正教不是它自己所认为的那种全世界的教会,与西方的基督教相比,它是东方的基督教,它具有非此世性的形象。西方更有实践性,东方更有静观性。东方基督教把基督最爱的门徒、被圣母收为义子的“爱的使徒”约翰当作第一使徒。而西方基督教则更具有另外两个最高使徒的精神——使徒彼得的精神(在天主教中)和使徒保罗的精神(在新教中)。约翰的基督教所追求的是贴在老师的胸前,而彼得的基督教所关心的则是两把刀和建立教会。

这样,从使徒的原初形象中就说明了东西方基督教的不同道路。东方隐修生活的直观性就是与此相关的。这种隐修生活没有天主教所固有的僧侣生活的多样性和僧团的分化。当然,在东方的同一种僧侣生活类型中(或在同一个“僧团”中,虽然东正教中一般不用这个词),由于时间地点条件的不同,其多样性也是原则上存在的。但对于所有僧侣来说,主要的只有一件事,一项工作——祈祷。西方僧侣生活的公式是 *laborare et orare*(劳作和祈祷),在东

正教中则把这个顺序颠倒过来: orare et laborare(祈祷和劳作)。可以说,后一个公式对于西方僧侣生活来说也是能够接受的,但在能动的基督教和静观的基督教之间毕竟是有差别的。静观的基督教在西方只为个别僧团所具有,而在东方则是普遍现象。东方的僧侣生活是“采取天使的方式”,也就是脱离尘世,为世界而祈祷和苦修,而不是为了在世界上彰显主的荣耀(ad majorem Dei gloriam)而战斗。当然,同样为主所爱的姐妹马大和马利亚所做的事不应当是完全分离甚至对立的^①,但两者之间毕竟存在着细微差别。将来的东正教完全有可能比从前更多地转向世界,教会的历史也呼吁这一点。但东正教的精神类型依旧存在。

东正教看见了灵性之美的异象,心灵正在寻求向这种美接近的各种道路。这种美也就是柏拉图在多神教中所直观到的理念的天国,这种美也是天使世界的形象,是精神的“天”(《创世记》1:1),它俯瞰着地上的水,这与其说是宗教伦理理想,不如说是宗教审美理想,它已经处于善恶划分的彼岸。这也是那照亮地上云游者之路的光。它号召超越现有生命的界限,改造现有生命。

^① 马利亚坐在耶稣脚前听他讲道,马大为服侍耶稣而忙碌具体事务。耶稣却责备马大不该为许多事思虑烦忧,说马利亚所做的才是唯一必需的一件事。(参见《路加福音》10:38—42。)——译注

十三、东正教中的伦理学

毫无疑问,东正教没有自律的伦理学,自律伦理学是新教的优势领域和独特的精神天赋。伦理学对于东正教来说是宗教性的,它是宗教苦行生活所指令的灵魂拯救方式。因此,在这里,宗教伦理的最高纲领是在这样一种僧侣生活理想中达到的,即完全跟随背负自己十字架的、富有自我牺牲精神的基督。僧侣生活的最高美德是通过弃绝自己的意志(绝意)而达到的容忍精神和保持心灵的纯洁。绝色和绝财的誓愿只是达到这个目的的手段,并不要求所有人都必须有,像目的本身那样。东正教没有不同的道德尺度,而是对不同的生活境况都应用同一个道德尺度。东正教不把世俗道德和僧侣道德区分为两种不同道德,它把这两种道德的区别只看作是程度上的区别,量的区别,而不是质的区别。在这种单纯僧侣理想的最高纲领主义中,可以看出东正教道德的不现实性,遁世性,这种道德面对多种多样的实践生活问题是无能为力的。因此,天主教和新教在此显得更具有优越性,因为天主教更为灵活和实际,它区分两种道德——完善的道德和不完善的道德(诫命和劝告);新教有其日常诚信的世俗伦理学。不应否认,任何最高纲领主义都比最低纲领主义更加困难,因为最高纲领的不能实现和受到歪曲可能导致不良后果。然而,真理本身就是不灵活的和最高

的,它在自己的实现上要经受不完满,但不容忍对真理的贬低和半真理。基督之路是狭窄的,不能把它拓宽。所以,在基本原则不能妥协和迁就。但对东正教的遁世性的指责也是可以避开的。这种指责只适合于东正教的某一种历史形态,它是受到了东方僧侣生活的片面影响而形成的,这种僧侣生活对世界采取二元论和假末世论的悲观主义态度。但这种僧侣生活完全不适用于全部东正教,因为东正教充满了变容(改造)和复活之光。也可以从伦理方面把东正教确定为心灵的健全与平衡,它虽然具有“非此世之国”所固有的真正悲剧精神,但也为在世俗生存范围内对生活的乐观主义和快乐态度留有一席之地。僧侣生活不是践行基督诫命的唯一生活方式,也远不总是最艰苦的方式,如果我们注意一下被教会册封的圣徒的人员构成,就会明白这一点:我们看到,在这些圣徒中,除了杰出苦行僧侣之外,还有俗家的活动家——笃信宗教的军人、沙皇、公爵、妇人和母亲等,这直接证明了各种不同的修行之路具有一定的等价性。每个人都应当在自己的内心中成为僧侣或苦行者。如果说每个基督徒都必须过僧侣生活,那么这只是对内心而言的——为了基督而自我牺牲,因为在世上应当最爱基督,胜过爱自己的生命。以此就拒绝了多神教的无限度地沉溺于世界,也确立了以苦行精神同这种沉溺作斗争的必要性,在这一斗争中,按照使徒保罗的说法,有财产的应当成为无财产的。这也就是走向神,带着上帝的思想走自己的生命之路,不断地检验自己的良知。人的内心的修炼在东正教隐修生活中有时叫做“灵魂的艺术”,也就是把这种修炼等同于艺术。对基督的爱是生命的内在太阳,生命的全部表现都围绕这个太阳转。这就确立了一种特殊的生活方

式——以苦行精神接受这个世界及其生活,在这个世界上进行苦行的劳动和创造。不谴责也不消除任何生活领域自身,如使徒保罗所教导的,“各人蒙召的时候是什么身份,仍要守住这身份”(《哥林多前书》7:20),但要在全部生活领域都做基督徒。通过这一内在的精神作为,就在国家生活、经济和文化中创造了一个基督教价值世界,产生了所谓的生命精神。东正教在培育具有自己独特历史的东方各民族——拜占庭、俄罗斯和斯拉夫民族的精神中表现了自己的力量,当然,东正教不仅限于这种力量,它现在面临着新的任务(下面要讲到)。

由上述可见,尽管东正教道德是以基督为中心的,具有唯一的绝对目的,但东正教道德的手段和方法却具有历史相对主义性质。人生活在世界及其历史上,受制于这个世界的强制必然性,但人不属于这个世界,能够超越这个世界。通过此世力量与精神追求的斗争,确立了这样或那样的时代生活所遵循的历史道路。

东正教伦理学中所独有的困难在于,东正教的基本理想主要不是伦理理想,而是宗教审美理想:对“灵性之美”的洞见,这种洞见要求“灵性的艺术”和创造的灵感。很少有人能够达到这种洞见,大多数只满足于强制的道德,这种道德本身没有精神趣味,不能激发灵感,而只是约束。的确,东正教既没有以新教哲学家康德的自律伦理学为代表的严苛的道德主义,也没有那种经常构成天主教之神经的实践或然论。但也不应否认,东正教的宗教审美主义在历史上有时表现为漠视实践性,漠视对宗教意志的方法上的培养,这表现在历史危机时代。这里应当有效的规则是,一个人在一个小方面是正确的,则他在许多方面都应当正确,拥有高度灵感

不应削弱日常生活的意义。但在把东正教(至少是俄国东正教)和非东正教的基督教加以对比的时候,通常可以看到,诚心诚意性更符合东正教的性格。东正教徒的基本性格特点是由温顺和爱决定的。由此就产生了他们的谦逊、真诚和朴实,这和罗马天主教所固有的改宗精神和内在强制性(*compelle intrare*)是格格不入的。东正教不强行说服人,不诱人,而是使人自己迷恋和向往,这是东正教在世界中的作用方式。东正教中包含着约翰基督教的痕迹:“孩子们,你们要互爱!”。这是对所有人的爱,甚至不管他们的信仰是什么。这个特点为全部东正教徒所共有,包括东正教长老和苦行者,甚至那些在自己的意识中远离东正教的世俗作家,如列夫·托尔斯泰,列斯科夫等。东正教首先培育心灵,这是它的主要特点,这个特点既是它的优势的源泉,也是它的弱点的源泉,此弱点最突出地表现在对宗教意志的培育上。在不同形式的基督教信仰中发展起来的基督教伦理学,一方面反映了不同教义的区别,另一方面也包含着不同民族的特殊性格及其历史道路的印迹。但基督教的实践道德,基督教的慈善事业,是最少体现基督教世界之差别的领域,在这个领域,基督教世界最容易联合起来(如当代斯德哥尔摩的“生活与工作”运动)。我认为,属于不同派系的不同基督教民族现在可以在互相交流中互相学习。西方可以用东正教的灵感补充自己的枯燥,而正教的东方在对日常生活的宗教调节方面,则应当很好地向西方学习。因为马大和马利亚虽然有区别,但她们两人都是主所钟爱的。

十四、东正教与国家

教会在自己存在的不同时代,与国家有不同的关系。首要教会起初对待异教的国家就像对待戴着渎神皇冠的野兽一样。这个野兽的王国与圣徒作战,迫害教会。教会与这样的国家的关系是不可调和的和末世主义的:“这个世界正在毁灭”,一切都即将终结。但这种末世主义和不可调和性也与对国家的历史方面的接受相结合,因为国家就是历史。这种从末世主义到历史主义的过渡,表现在使徒保罗的书信中,特别是《罗马书》第十三章,这里,保罗面对尼禄帝国宣布了“没有权柄不是出于神的”这一原则,承认了国家在走向天国的历史道路上的积极意义。这既符合《旧约》先知的观点,也符合《新约》的观点,即天国之路也包括异教世界的命运和在历史上起作用的自然力量,包括国家。但在国家政权尚且是异教政权之时,教会对国家的关系仍然是纯粹外在关系。而当国家政权以君士坦丁皇帝为代表拜在十字架下的时候,这种状况就发生了改变:教会与国家的关系更密切了,教会为国家的命运负起了责任。这种关系的密切,表现在君主在教会中的地位上。当君主成为基督徒之后,教会通过登基涂油式而赋予他以神恩,教会对君主的爱不仅是对一国之君的爱,而且是对具有神赐主宰超能者的爱,君主仿佛是具有基督形象的教会新郎。君主在教权等级中

占有特殊地位。这个地位很难确切定义,因为它有不同的含义:一方面,君主被认为是特殊的有神赐超能的人,另一方面,君主又仿佛是信众的代表和俗世自发力量的代表,是“被挑选的族类和有君尊的祭司”(《彼得前书》2:9)的代表,最后,君主作为掌权者,又是教会的第一仆人,他代表国家接受十字架。君士坦丁一世本人认定自己是外部事务的主教,这是对主教称号的有限含义的恢复,在使徒时代,主教是基督教社团中财务和行政事务的管理者。君主在教会中的影响实际上是由他所拥有的国家权力决定的。所以,君主在拜占庭帝国的“外务主教”地位使他有可能在教会中具有广泛影响,乃至召集和主持大公会议,这无论在东方还是在西方都没有引起任何反对。教会与国家的关系在拜占庭基本是交响乐式的,也就是既保持了各自的独立性,又能够相互达成一致。国家承认教会法是自己的内在指南,教会也认为自己有义务服从国家。这不是以君主为教会首领的政教集中制。政教集中制历来都是国家与教会的不正当关系,从来也没有得到教义或教规上的认可。但教会与国家的“交响乐式”关系也使得君主在掌管国家生活的全部领域的时候,也支配教会生活。当这种和谐被不和谐所破坏的时候,君主就企图在教义上领导教会,把自己的异端信条(阿里乌主义,破坏圣像)强加给教会,于是教会就受到迫害,这就表明教会与国家的关系从来都不是信理上的政教集中制。但教会十分珍视与国家的联盟,因为国家为教会服务,有一个全部东正教世界的君主,这一点被认为是教会的根本特征。这个君主是基督教征服世界的象征,是人间天国的建设者。拜占庭帝国灭亡后,俄国沙皇准备取代拜占庭君主,戴上了拜占庭皇冠,被看作是统一的东正教王

国的直接继承者。在俄罗斯近代史上,关于沙皇的学说已失去了那种在东方世界曾有过的朴素性和连贯性。从彼得大帝开始,俄国的沙皇学说中掺进了新教关于君主领导教会的学说的成分,这种从教会观点看是不正确的和不可取的因素已经进入了国家基本法律之中,虽然从来不曾被宣布为教会法。所以,这种政教集中制在此只是国家与教会的不正当关系,事实上是把教会变成了国家的一个部门,“正教信仰部”。虽然有这种不正当关系,但是,东正教沙皇的理想和他在教会中的地位在俄罗斯没有发生根本改变,这与以君主为代表的教皇主义,也就是政教集中制,丝毫没有共同之处。同时,东正教会总是希望最大程度地影响国家政权,虽然不是从外部,而是从内部。按照教皇有两把刀的理论,教皇可以设立和罢黜君主,即教皇高于国家政权,这种理论在东正教中从来没有地位。

当君士坦丁皇帝被教会封为“与使徒同级的人”,当以他为代表的国家承认自己是基督教国家之后,似乎教会与国家的关系问题就已解决了,国家就不再是“野兽”,不再具有自然的异教的本质,国家已进入天国之境。同时,通过使君主个人进入教权机构,成为具有神赐超能者,仿佛就在教权制度上解决了问题。这样,君主与主教团的关系以及君主在教会中的地位就似乎是教会的牢不可破的基础,不可改变。但是,事实表明,这个结论是错误的:东正教会两度失去东正教君主,首先一次是拜占庭的灭亡,最近一次则是俄罗斯帝国的毁灭,在这个意义上,东正教会又回到了前君士坦丁时代的境地(显然,巴尔干国家的东正教君主不能被作为像拜占庭和它的继承者俄罗斯这样的东正教王国的领袖)。现在,教会是

在没有君主的情况下存在的,而它的神圣地位,正如它的全能一样,并没有因此而改变。这是怎么回事呢?

问题在于,把异教的国家变成基督教国家完全不像看起来那样轻而易举。通过米兰赦令把受迫害的宗教变成可以容忍的宗教,进而变成国教,甚至使其成为国家的工具,这是容易的。但从上到下的全部国家生活本身仍然是异教的,是由罗马国家和东方君主制所滋养的。以自己的几任君主为代表的拜占庭帝国曾竭力使民法和教会法相接近,但这只是漫长历史道路的开端,而且这一道路被灾难所中断了。在俄国也有过类似情形。古代俄罗斯曾存在过安宁的族长制生活的许多美好特点,但其中当然也有深刻的自然神教成分,而在俄罗斯的国家制度中,也有许多普鲁上的和东方君主制的成分,所以,说俄罗斯国家就是基督教国家,是为时过早的。全部基督教世界的命运皆如此,无论东方还是西方,都是从原始的野蛮和多神教文化走向基督教的,所以拜占庭—俄罗斯的东正教帝国与神圣罗马帝国没有什么区别。说基督教国家,这只是一种象征的说法,不是对已有的东西的象征,而是对应有的东西的象征,把象征或理想等同于现实存在,显然是极端错误的。况且,这种理想与现实的差异必然为历史所揭示出来。基督教国家的君主都曾经是带领自己的人民走向基督的领路人,只要这种带领尚且可能。但这样的时代已经过去,因为君主在教民中的代表性这一现实,已被生活本身所消除了,而君主的政权和他在教会中的权力正是以此代表性为根据的。没有了这种代表性,君主的权力就成为虚幻的,这必将招致严酷的暴政,在宗教上造成政教集中制的压迫。人民开始在这种代表性之外直接生活,现在国家的教

会化已不可能从外部,而只能从内部,不可能自上而下,而只能自下而上。这就使我们重新提出教会与国家的关系问题,这是我们在新时代所遇到的问题。这里有两个问题:第一,东正教与君主政权的关系问题,第二,东正教与一般国家的关系问题。

在东正教与君主政权(专制)之间,是存在着信理上预先规定的确定联系,像天主教与教皇主义之间的联系一样,还是这种联系只是在历史上产生的历史联系?在东正教国家存在的几百年中所产生的和广泛流行的是第一种观点,历史上形成的秩序被看作是牢不可破的。当然,这种信念没有也不可能成为教会信条,因为这在基督教中找不到根据,东正教从来没有像梵蒂冈会议那样运用君主政权。如上所述,君主作为领受圣恩的人,自我具有神赐超能的掌权者,作为普通信徒的超能代表,在教会中占有确定地位。但这个地位对于教会的存在本身来说,并不像教权制度、主教和祭司那样是必不可少的。另一方面,普通信徒、“神的民族,有君尊的祭司”(《彼得前书》2:9),也是教会的必要因素,正如教权制度和牧师一样,若没有普通信众,他们也就不存在了。但普通信徒在教会中的意义并不是与君主代表制相联系的,可以完全不需要这样的个人代表,在首要教会中就没有这样的代表。当然,教会固有以基督为榜样的君主的潜能。但这不是与某种政权组织形式相联系的政治理念,而是纯粹宗教理念。这种理念可以在极端民主制度中实现,不是实现于政治独裁者身上,而是实现于被选出的政权代表身上。这是把最高政权代表神圣化的理念,是神圣君王的理想,在《旧约》的《诗篇》和先知书中就提出了这一理想,这里有庄严进入皇城的“温顺的君王”形象。这种理念是和《启示录》中所说的关于

在第一次复活中“圣徒与基督共同作王”的诺言(第20章)相联系的。历史上的君主政权与其说实现了这一理念,不如说掩盖和歪曲了这一理念。也许,这种君主政权正是由于与自己理念的内在不适合,才遭到毁灭。这种政权的默示性可以说是东正教的乌托邦,但也能够在《圣经》预言中找到根据。正是在俄罗斯人民中诞生了这种“英明沙皇”、神圣君主的理念,这个君主将实现人间天国。这是对君主政权的变容(改造),这个政权将不再是剑的政权,而是爱的政权。

但是,这种政权的个人神圣化思想与接受一定的政治体制,即警察—官僚君主制,毫无共同之处。某种政党(法国保王党)的追随者(“camelots du roi”)就将此二者混为一谈,对他们来说,宗教(自觉或不自觉的)是政治的手段。一般地,把作为自由宗教的东正教同反动的政治或阶级愿望联系起来看法,都是不可容忍的矛盾,这种矛盾只能在历史上,而不是在东正教教义中找到解释。当然,在几个世纪中,东正教是与君主制相联系的,君主制为教会作出了不可替代的功绩,尽管也给教会造成了严重创伤。“基督教的”国家制度保证了东正教会的“统治”地位,同时也是束缚教会自由发展的桎梏,无论是拜占庭帝国的毁灭还是在现代俄罗斯,许多东正教的历史悲剧正是由于破坏了教会与国家之间关系的平衡造成的。把具有光明和黑暗面的历史变成启示录,把过去看作是失去的天堂和人间天国,这种观点是错误的。革命以牺牲无数人的惨重代价使东正教永远摆脱了与君主制国家的过分联系。这种联系从来不是绝对的。东正教会在各个国家的各种政治体制下都同样存在,无论在诺夫哥罗德共和国和普斯科夫共和国,还是在伊万

雷帝的暴政下,或是在异教政权下,它都没有失去自己的完满性和力量。现在,教会在共产主义的桎梏下,在流亡中,在全世界各种政治条件下,情况也是如此。在东正教与这样或那样的政治制度之间没有任何内在的和牢不可破的联系,所以东正教徒可以有各种政治观点和倾向。这是他们自己的政治良知和理性的事。当然,在一定条件下,在具有共同宗教思想的团体中可能产生统一的政治意向,但这首先是由宗教的爱所驱使的,而不是由于东正教与一定政治体制之间有信理的联系。东正教不应当自愿地成为某种政治制度的奴仆。东正教关于把政权神圣化和把政权溶解于教会自发性之中的理想是一种宗教理想,而不是政治理想,不是拥有两把刀的理想,不是教皇君主制形式的教会国家理想,天主教不愿拒绝这种教皇君主制:无论是教皇君主主义还是君主教皇主义。

历史上,国家与教会的关系是变化不定的。直到最近的革命时代之前,这种关系都可以归结为“基督教国家”的形式,即国家与教会的联盟。在由具有不同信仰的各民族组成的现代国家中,“基督教国家”早已名不副实了。而现在,基督教国家显然已完全不可能了。发生了教会和国家的分离,为了两者的互利,所进行的不是从前的联盟,而是教会脱离了各种形式的国家。

教会脱离国家起初是不得已的,而现在已为东正教会所接受,认为这是符合教会尊严和使命的。当然,还有一些国家完全没有进行这种政教分离,但东正教会在这里的地位与在宗教国家中完全不同。东正教不再是国家教会了,它的地位是,既有各种特权,又有沉重负担(established church of England(安立甘宗会)就是一个明显的例子)。教会脱离国家,这种脱离事实上可能有不同内容,

从对信仰的公开迫害(如现在俄国那样^①),到完全的信仰自由(如美国那样)。后者现在对于教会来说是最好的和最正常的制度,这个制度既使教会摆脱了教权主义的诱惑,又保证了教会自由发展的可能性。当然,这种分离的状况对于教会来说只具有历史的合理性。教会虽然在法律上与国家分离了,解放了自身,但教会完全没有放弃对国家的全部生活施加影响的任务,这种影响要渗透到国家生活的全部时刻。以教会力量对国家性进行基督教改造,这个理想即便在教会与“法制”国家分离的时代,仍然完全有效地存在着,丝毫没有受损,因为国家与教会的分离仅仅是外在的分离,而不是内在分离。在这种情况下,教会影响国家的方式发生了改变,教会不是从外部,从上层,而是从内部,从下层,从人民和通过人民来影响国家。人民在基督教国家和在基督教国家时代的政府中所拥有的代表权,现在已经被取消了,没有了任何代表权的人民只是作为普通信徒加入教会,而教会通过人民政权在国家中实现自己的影响。但这是内心中的人民政权。在这条道路上也产生了危险和困难,就像在教会与国家联盟的条件下存在的危险和困难一样:使教会走上政党之路,而政党却可能使教会背离自己的道路。但政教分离毕竟还有一个主要优点:教会对心灵的影响是通过自由之路实现的,这才唯一符合基督教价值,而不是通过自上而下的强制之路实现的,强制之路有时可能更加速见成效,但在历史上会受到惩罚,东西方现代史都充分说明了这一点。不应回避,在

^① 苏维埃国家虽然“在法律上”宣布了国家与教会分离,但“在事实上”却是世界上唯一的宗教国家,在这里,共产主义宗派的战斗的无神论成为占统治地位的宗教,而其他宗教开始还被容许,后来则成为不能容忍的了。

个人自由日益受到漠视的情况下,当今时代教会与国家的分离成为对教会的直接或间接的强迫,乃至迫害。但应当相信,神所指定之路通过考验使教会摆脱了几百年形成的历史尘垢,从而加强了教会对生活的影响,包括对国家的影响。

十五、东正教与经济生活

按照现代经济科学学说,经济是经济主体“economic man”(“经济人”)所从事的活动,“经济人”是核心概念。每一个时代都有自己的经济人。当然,经济人不只是一架由经济利己主义来驱动的经济机器,不是以固定不变的直线方式和正确无误的精确性从事活动的人,而是具体的精神的人,具有自己的全部复杂性和心理动机的多样性。宗教作为居统治地位的世界观,对“经济人”也有决定性的影响。在人的心灵中建立了宗教与经济活动的内在联系,揭示这种联系是现代经济科学的最有意义的一页。特别是,除了有其他类型的经济人外,还有基督教类型的经济人——既有一般意义上的基督教经济人,也有具体的基督教各派的经济人:东正教的、天主教的和新教各分支的(清教的、路德派的、改革派的、战栗派的)经济人。可不可以确定东正教的经济人的特点?这里首先应当指出整个基督教在经济生活中的一般特点,然后再指出东正教在经济生活这一具体历史命运中的特点。

现代欧洲的国民经济,当前已经是在科学基础上发展了,而且有时表现为一种自发现象,与基督教格格不入,甚至直接对立,但是,这种经济在历史上却是基督教的产物。基督教创造了这样的人,他摆脱了自然多神教及其魔法的束缚,意识到自己是自然的主

人和中心。这主要不是基督教的直接事业,而是基督教的间接事业,基督教具有非此世性,在一定意义上具有超此世性,它使人感到了自己的精神性和力量。精神自由的人感到自己负有以自己的意志和理性来统治世界的使命。这样,通过漫长和艰难的道路,但又是确定不移的和不可避免的道路,在欧洲各民族的历史上到来了“新的历史时代”(近代),即人道主义和文艺复兴、进而是现代工业文明的时代,这个时代也许现在也没有结束,而是处于自己道路的开端。但这个时代没有记住自己历史的和精神的亲缘关系,而是在意识中倾向于多神教,尽管它自己是基督教精神的产物。经济生活的条件之一是承认自然世界是财富或价值,甚至和自然世界相亲近,这也是与基督教相联系的,如果我们将此同佛教相对比,就会更加清楚这一点,佛教悲观厌世,把世界看作是痛苦之所,是幻象:显然,这必将导致经济意志的瘫痪。对世界的接受有两种方式:(1)自然多神教的方式,在此,人仍然是被人所神化的自然力量的牺牲品,不能摆脱沉醉的昏迷和自然的祭祷,不能摆脱通过崇拜自然而受到的自然的奴役(所有多神教:埃及的、希腊的、巴比伦的多神教,等等,莫不如此);(2)基督教方式,把世界看作是上帝的造物,以人为首领,人爱这些受造物,但有不依赖它们的独立性,意识到自己是精神存在物。人高于自然,但他同时又是自然存在物。正是这种相互关系使人能够积极地对待自然,把自然看作是他所应当耕种的上帝的花园,同时他又应当统治自然。基督教对世界的态度包含着某种矛盾:一方面,基督教号召脱离世界,脱离对世界的爱,脱离全部经济关切:“你们看那天上的飞鸟,也不种,也不收,也不积蓄在仓里,你们的天父尚且养活它”(《马太福音》6:26)。

“有财产的,要像无财产的,购买者要像不拥有者,享受这世界的要像不享受这世界的,因为这世界的样子将要过去”(《哥林多前书》7:30—31)。这样,基督教提出的对世界的态度是禁欲主义的反抗和脱离。但另一方面,基督教又教导以崇高的爱来爱这世界,因为这世界是上帝的造物,上帝不仅以自己的智慧创造了它,而且不惜牺牲自己的儿子来拯救它。世界由于上帝而永远存在,因为世界现在的自然状态将得到改造,将成为新天新地。在基督教中,人意识到自己是世界的逻各斯,人身上通过加入神的逻各斯而包含着万物的逻各斯,因为神的逻各斯就是一切,没有它,存在的东西就不会产生(《约翰福音》1:3)。人不仅是世界的认识上的逻各斯,而且是世界的经济上的逻各斯,是创造世界的主人。人有权利和义务在世界上从事劳动,这既是为了自己的生存(“若有人不肯作工,就不可吃饭”(《帖撒罗尼迦后书》3:10);“劳动的农夫理当先得粮食”(《提摩太后书》2:6)),为了给自己的兄弟以帮助(按照《马太福音》25章中关于最后审判的对话),也是为了实现人在世界上的共同事业,为了履行上帝造人时所立的诫命:“你们要治理大地,管理海里的鱼,空中的鸟,和地上各样行动的活物”(《创世记》1:28)。在人与自然的关系中不仅有人的劳动,而且有具有圣化作用的圣灵的恩典,它在圣灵降临日来到并存在于世界。圣灵通过教会而存在于世界,表现在对各种自然物、食品和各种物品的圣化上。从原则上讲,全部未被赋予罪孽用途和使命的东西,都可以被圣化。有些自然成分也被圣化:首先得到圣化的是水,自然的水通过这种圣化而走近未来世纪的变容。自然的空气通过烧香和钟声,通过称颂神之名的教堂颂歌而得到圣化。大地通过耸立在其上的教

堂,通过保存于其中的圣徒干尸,通过生长于其上的果实,特别是最后的晚餐上的饼和葡萄汁,而得到圣化。最后,通过点燃教堂蜡烛和香火(在《旧约》中还有祭祀的供火)而使自然之火得到圣化。

此外,人所需要和使用的各种物品的圣化,也具有重要意义。这首先是在举行圣礼时所使用的物品:圣餐式所用的饼和酒,坚振涂油式所用的圣油,终傅涂油式所用的橄榄油,洗礼所用的水。还有被祝圣的鲜果、蜂蜜、小麦、复活节食物、房屋、道路等。这些圣化的一般宗教意义在于,教会通过它们而给自然物祝圣,这种祝圣扩展到经济生产和消费的全部领域。由于这种圣化预先包含着改造力量,所以这里也就是把人在自然中的改造力量或人的经济劳动同神的改造力量结合起来,这种神的改造力量高于人的力量,但不能离开人的力量而起作用。

上述内容决定了东正教与作为经济的世界之关系的一般特点。我们知道,在基督教历史上,基督教对世界的关系总是在两个极端之间摇摆不定——时而偏向弃绝世界一边,时而与俗世同流合污,由于人的不完善性,这是自然的,甚至是必然的。然而,有一点是确定不移的:基督教使一切劳动特别是经济劳动获得了自由,恢复了权利,基督教给劳动注入了新灵魂。在基督教中诞生了具有新的劳动动机的新经济人。这种新动机的特点是,在经济禁欲主义的伦理学中把弃绝世界和接受世界结合起来,并且正是这种对立面的结合赋予了禁欲主义的、宗教动机的劳动以巨大力量。这种自由的禁欲主义的劳动,是确立整个欧洲文化之基础的精神—经济力量。众所周知,在欧洲人开垦森林沼泽寻找居住地的时候,作为经济中心的修道院起了重要作用,修道院既是宗教力量的

中心,也是经济力量的中心。经济劳动的理想性(与现在所宣扬的阶级斗争的兽性利己主义截然不同)也是经济发展的有力因素。在禁欲主义的劳动中包含着一个二律背反,它来自基督教对世界的一般关系。在禁欲主义劳动之路上可能出现两种情况,一是禁欲主义的胜利,表现在力图超脱世界和克服世界。它在对拒绝财产和自愿清贫的追求中构成了全部僧侣生活的灵魂。另一种可能是与此相反,经济利己主义取得胜利,这导致世俗主义。由此产生了具有经济利己主义之简陋心理的现代经济人。在经济生活的历史上往往发生这样的情况:寺院的建立者带着自己的亲近门徒远离俗世,寻求清贫和孤独,但许多追随者都向他聚集,寺院由于耕种土地而发展,于是被俗世化了,这样,喜欢寺院生活的寺院建立者不得不为自己寻找新的独居之所,而这里也逐渐地被俗世化。通过这一过程,精神力量变成了物质财富,这也符合生活的一般规律,按照这一规律,精神应当统治物质而不是相反。经济劳动的这种禁欲主义精神本质虽然已经变得苍白无力和失去了自我意识,但也许现在仍然在起作用。在基督教禁欲主义中培育出来的和被浪子带到远方国度的劳动纪律,至今仍然保留在欧洲社会。在个人和阶级利己主义学说中,把经济唯物主义作为社会生活的基础,这种观点在一定程度上是对社会生活的诬蔑,甚至对现代社会也是如此,因为,假如经济唯物主义是确切符合现实的,那么,社会及其经济就会在利己主义的离心力的分裂作用下土崩瓦解。即便在苏维埃政权的专制统治下,也不会例外。上面所指出的经济能量通过禁欲主义劳动而进行“原始积累”的公式,对基督教世界的全部领域都适用,无论在西方还是在东方。在基督教中,经济人或经

济活动者受他的信仰决定。这完全不是说,人应当通过基督教信仰而摆脱经济必然性的外部负担——因为即便是基督的使徒也要打鱼,正如使徒保罗也要做帐篷一样,但基督教的经济人接受这一负担是从内部、为了主,为了基督教的职分^①。这一宗教方针决定了精神类型的经济活动者:他应当带着宗教责任感履行自己的经济职责,无论他处于何种社会地位。这种劳动伦理学是任何现代口号所取代不了的——无论是人道主义口号还是共产主义口号。共产主义创造了对人民的新奴役,即强制劳动,而自由只属于统治阶级或政党。但从经济科学中得知,在纯粹经济方面,奴役劳动是远远低于自由劳动的。而有劳动纪律的自由经济劳动只有基督教才能提供^②。当然,劳动的宗教动机也为基督教之外的其他宗教所具有——不仅为犹太教和伊斯兰教,也为多神教所具有:显然,埃及教堂和金字塔如果只靠奴役的强制,没有对神和不死的信仰,是建造不起来的。但是,只有在基督教中才能诞生自由的道德人格,无论是自由的主人,还是自由公民,在历史上都是靠着基督教的自由精神而出现的。基督教驱散了多神教的梦魇,从而解放了经济能量,同时又从伦理上对经济能量进行凝聚、指导和调节。东正教在东方民族几千年历史上,主要从事农业经济,工业和货币资本主义因素比较薄弱。东正教和西方教会一样,对资本持否定态度,就像对资本利息一样,资本利息被认为是高利贷的剥削。当

① 在东正教修道院中,院长指派给教士一切工作都叫做他的职分,这些工作都被同样看待,正如按照上帝意志拯救灵魂一样。

② 奇妙的是,在俄语中,对农业劳动者的称呼“农民”一词,所标记的不是别的,正是“基督徒”。

然,拜占庭没有像天主教会那样直接在教规上禁止利息,所以也无需在教规上作出让步,以便承认资本利息,确立对资本的自然关系。

农耕生活按照民族性格、自然条件和气候特点的不同,具有基督教崇拜的印迹:气节和农事安排往往与基督教节日、圣物和对相应使徒的纪念有关系。不能否认,这样在某些地方建立了某种农业宗教,类似于多神教的农业宗教(如雅典的农业宗教)。但这里只是任务类似,而不是内容相同。这给经济生活本身带来了许多光明、温暖和宗教诗意,摆脱了工厂劳动的机械性。因此,一般说来,面对大自然的神秘生命的乡村劳动,比城市的工厂劳动更有利于宗教关系。然而经济形式的发展是有规律的过程,这一过程的自然必然性强行地决定着经济主体的意志。经济主体在这一过程中应当在伦理上独立存在,但他无权取缔这一过程。这就是东正教对待现代生活的工业主义和都市主义的态度,也是对待一般工业资本主义的态度。既然工业资本主义具有经济必然性,是不可取缔的,那么就只能赋予它以基督教的意义,使其高尚起来,把它从剥削制度变成人的劳动场所,使它从为欲望和贪财服务变成为人类的最高目的和基督教的爱服务。由此就产生了东正教的一个新的、创造性的任务——传布社会基督教。这里可以提出一个东正教经济哲学的一般问题:经济除了获得每日的糊口之粮外,有没有一般末世论意义?经济成就可不可以成为拯救世界的方式?经济技术进步的意义是什么?这一方面在历史上的东正教中还很少被说明,而只是神学思辨的对象,这种神学思辨在现代大致是在以下思想范围内发展的:作为经济活动者的人,不仅是个体存在物,

而且是类存在物。在这个意义上可以说,从事经济活动的不是个人,而是人类,并且个人的努力和成就形成了人类掌握自然的总结果。人在实现着自己的使命——成为宇宙的主人,揭示宇宙能量,使这些能量服从人的意志。在经济劳动中创造了全人类的共同事业(按照俄国思想家尼·费·费奥多洛夫的定义,他把这个问题作为自己神学体系的核心^①)。在经济中展现了人的宇宙性,人的使命和人作为宇宙代表的力量。在经济领域,人与世界过同一种生活,无论在生产中还是在消费中。在消费中,人接受食物,与世界进行物质交换,实现了自己与世界之体的统一。在食用这个世界的物质的时候,它们在人的食物中成为人体的成分,相反,在排泄中这些成分又重新成为世界物质,这证明了人体的宇宙性。食物使我们自然地加入世界之体。人所需要的其他领域(服装、视觉、听觉、触觉需要的满足等)则使世界物质人化,是人体器官向它的自然范围之外的扩大,在一定意义上是把世界物质变成潜在的感官,变成人体。另一方面,劳动也是人能动地走出自身加入世界。任何劳动行为都是人的构想在人之外的实现。他在劳动中不仅作为世界的逻各斯,而且作为世界的活动者。工程师在办公室设计的桥梁方案在现实的桥梁中得到了实现。劳动把能动的方案和符合方案的现实性结合起来。人在劳动中是自然之主,并且这种对自然的统治是在历史发展中实现的,从原始的贫穷和奴役到对自然的掌握,或用政治经济学的表述,从自然的贫困到“国民财富”。这种经

^① H. Ф. 费奥多洛夫(1828—1903),俄国宗教思想家,俄罗斯宇宙论的代表之一。关于他的生平与思想参见徐凤林《费奥多洛夫》(台湾,1998)一书。——译注

济发展的目的和内在意义是什么？是否仅限于获得糊口之粮和满足迫切需要？它是否只是为了满足罪孽性的肉体欲望？在这个意义上这岂不是人的罪孽性的进一步展现吗（正如在该隐的后代身上所显现的那样，因为按照《创世记》（4:17,21,22）所说，该隐的后代是城市生活和“工业化”的始祖）？还是说，经济中包含着正面的、神所赋予的意义——人本身通过自然的人化而人化，人加入神的事业和世界的改造？如果是后者这样，那么，人子（也是神子）的这种“共同事业”以何为归宿，其终极目的是什么？这个问题无论在西方教会还是东方教会意识中都还没有答案。在俄罗斯神学思想中出现了一个大胆思想，当然，这种思想还只是它的表述者（尼·费·费奥多洛夫）一人的责任：对自然力量的掌握（“自然调节”）只有通过履行神的事业的人子加入使父们普遍复活的行动，才能得到证明。如果人子完不成这项事业，那么它将在神对没有完成自己事业的人进行审判时，由神的意志来完成。在此，末世论预言，包括最后审判，都得到了有条件的解释：它们都被理解为对人类的威胁，假如人类没有在基督的帮助下完成自己的共同事业的话。当然，费奥多洛夫的这个“方案”现在对我们来说只具有象征意义。它仿佛是加在不可从基督教意识中消除的问题之后的问号：在人类历史上对世界的经济控制将通向哪里？

我们从这种经济本体论转向经济伦理学。在消费领域和在对经济生活的伦理化上，教会的影响表现在培育人的精神兴趣，与现代多神教、与奢侈和变态作斗争。当然，这种影响的程度是难以衡量的，但影响的事实也同样难以否认。在分配领域，教会呼唤社会良知，即在人心里和人们的社会生活中应当提高良知的声音。在

现代生活纷争中,基督教支持社会团结,只有这种团结才能使社会免受阶级斗争的离心力的毁灭作用。假如阶级斗争学说穷尽了全部社会学说,那么社会就不会存在了,因为这样社会将在内讧中瓦解。然而人类毕竟是依靠爱而不是依靠恨而生活的,可以说,是在与恨的抗争中生活的。而拯救和团结人类的爱的力量,是教会赋予的。不应把这种影响只归功于某一个基督教分支,因为在这里基督教各派是一致行动的,而且每一个教会都加入其中。这可以说是基督教的社会作用,这种作用在现代表现在从斯德哥尔摩大会开始的“生活与工作”运动之中。在对现代社会问题的实际解决方面,东正教不如西方教会具有历史经验,因为当西方教会不得不面对发达的工业资本主义的时候,东正教国家还处在以农业为主的自然经济状态。只有在具有自己需要的当代社会,特别是由于布尔什维主义,才使教会面临着尖锐的社会问题。可以指出东正教所具有的这样一些属性,这些属性在它对社会问题的关系方面有重要意义。首先,东正教虽然也有教职品级,但它没有教权主义,而具有“团结”精神,用世俗语言来讲,就是民主主义。当然,东正教的“团结性”不是民主制度,但这里不存在“教会之王”,不存在以教皇为首的宗教君主制,这使东正教更具有人民性,更有利于经济民主精神。陀思妥耶夫斯基曾说:东正教是我们俄罗斯的社会主义。他想以此说明,东正教中包含着无神论的社会主义中所没有的爱和社会平等的灵感。东正教在历史上不仅是沙皇的,也是农民的。现在,它不再是沙皇的了,但仍然是农民的,而且日益接近于工人阶级。当然,至于社会主义本身,东正教(全部基督教也一样)不能容忍其中的无神论,这种无神论仿佛成为社会主义的宗

教。社会主义与反基督教的人神论的这种联系,是现时代的事实,此事实具有其宗教的和历史的原因。这就是面包的诱惑,人类为了面包而背弃基督,相信人只靠面包为生(经济唯物主义)。但这一可悲的事实并不能使社会主义与无神论之间的联系成为牢不可破的,它也留下了另一种基督教未来的可能性。因为人的心灵在本性上是基督徒,人心不能最终只满足于面包。东正教对社会主义的态度本身是怎样的?东正教至今也没有在这个问题上作出教义上的定义,这样的定义也是不需要的,因为这不是信理问题,而仅仅是社会伦理问题。但在东正教传统中,在公认的教会教师(圣大巴西勒,圣金口约翰等)的作品中,我们完全可以找到充分的根据对社会主义持肯定态度,这是指广义的社会主义,即对剥削、投机、贪财的制度的否定。当然,社会制度的改革作为实现社会理想的措施,不仅是原则问题,而且是实践合理性问题。每一种经济组织形式都有自己的正面和负面,这些都必须在实践上加入考虑。俄国共产主义已经充分表明,它是一种极端的不幸,它是作为残酷的强制和对所有个人权利的践踏而实现的。但之所以如此,正是因为它的灵魂是无神论和战斗的反神论。因此,对它来说才不存在宗教限度,不承认个人自由和个人不可剥夺的自决权。然而,还可能有另一种社会主义,可以说是自由的或民主的社会主义,我们认为,历史不应错过这种社会主义。东正教没有任何理由反对这种社会主义,相反,这种社会主义是在社会生活中履行爱的诫命。东正教有力量承担这样的历史使命——以自己的光明照亮人类的历史道路,唤醒社会良知,向劳动人民和受压迫者传布福音。由于自己的历史命运,东正教至今仍然比基督教其他派系更少有可能

自主地对待社会问题。但正是现在,在布尔什维克的俄国,东正教直接面对了社会问题。当摧残一切生命的丑陋的共产主义的铁钳最后松开的时候,俄罗斯正教就会在精神上利用那些由天命在这些苦难日子里给它安排的、社会基督教方面的教训。这里,东正教没有天主教帝国主义所必然固有的教权主义任务。对天主教来说,社会政治,甚至所谓的天主教社会主义,都必然是为保持和扩大以教皇为首的教会组织的影响所采取的手段(当然,我们也不认为这仅仅是手段)。这种帝国主义的动机在东正教中几乎不存在,东正教只力图扩大自己对心灵的影响。但社会基督教问题对东正教来说,也应当作为其自我决定的事业和它在世界上传道的事业而存在。以色列的先知们在其传道中有社会主题,因此可以不无根据地把他们看作是《旧约》基础上的社会基督教的最早预言家。先知精神在基督教会中并没有泯灭,因为使徒保罗的话对教会有指导作用:“勿扑灭灵,勿消除预言”。在基督教存在的几个世纪里,特别是在19世纪,在东方和西方都产生了一些传布社会基督教的尝试^①。我个人认为,在此我们面对的是基督教中尚未被揭示的方面,对这方面的揭示属于未来。显然,仅仅去适应生活中不依赖于自己而发生的变化,这对基督教来说是不够的,而且这种适应并不总是自愿的和非被迫的,过去和现在都如此。基督教的使

^① 在俄国这方面可以举出这样一些人的活动,他们包括斯拉夫主义者,修士大司祭费奥多尔·布哈列夫,陀思妥耶夫斯基,托尔斯泰,弗拉基米尔·索洛维约夫,特别是尼·费·费奥多洛夫。还有现在仍然在活动的一些人。我只举出我自己在这方面的著作:(1)《从马克思主义到唯心主义》,(2)《双城——社会理想的本质研究》,(3)《经济哲学》,(4)《不夜的光》,(5)《经济学说史概论》,《社会学说史概论》等。

命是引导人民,唤醒他们的良知,使他们的意志朝向新目标。换言之,我们希望唤醒基督教中新的先知精神,我们已经看到了这种精神在19世纪俄罗斯正教中的萌芽,我们期望着它在后布尔什维克的俄罗斯的进一步壮大。这里所指的是比存在于各个国家的各种形式的“基督教社会主义”都大得多的精神。这是社会基督教的新面孔,是教会精神和宗教社会创造的新形式;现在被称之为社会主义的东西,只是教会所包含的大量圣恩的外部形式之一。的确,基督教也有自己的、将实现于此世的共产主义“乌托邦”,用《旧约》和《新约》预言的名称,就是“天国”,它完全属于未来世纪,但它也出现于此世——作为真理的见证。《旧约》的先知(以赛亚等)证明了这一点,“见奥秘者”也证明了这一点(《启示录》20章)。基督是王,尽管他的国不来自这世界,但也在这世界中生成。基督赋予教会的王者的异能,召唤和迫使教会进行历史创造。现在有耳能听的人,都将听到历史的轰鸣。但这种未来对我们来说还在历史地平线之外。现时代重要的是东正教在对待现有阶级及其相互关系上的自主性。当然,东正教不能把自己同任何一个现有阶级结合在一起(尽管左右势力都在迫使它这样做)。基督教高于具有自己局限性和自私性的阶级。东正教更不能同任何一种确定的经济制度结合在一起,每一种经济制度都有自己的历史位次。但东正教的两个原则可以用于现代社会,这两个原则都有某种社会伦理的自明性。第一个原则是,东正教不捍卫私有制本身,甚至不捍卫天主教会所确定的私有制,天主教会把私有制看作是自然法的规定(教皇利奥十三世的《新事物》通谕等)。私有制是一种历史制度,其内容和社会意义总在变化,它的任何一种存在形式都没有自足

的和永恒的意义。第二个原则是,东正教也不能维护资本主义经济制度本身,因为这种制度是建立在对雇佣劳动的剥削之基础上的,尽管东正教可以暂时容忍资本主义,因为它在提高劳动生产力上有自己的功绩。但这里有一些无可争议的界限,超越此界限就没有根据了。正如基督教不能也不应容忍对黑人的奴役一样,基督教也不应容忍对童工的剥削,这种剥削在资本主义的起初阶段明显存在。而且,资本主义也像私有制一样,在不断改变自己的历史面貌,直到长成社会主义。社会主义或资本主义这些抽象范畴只便于蛊惑人心,而完全不适合于从良心方面对问题的深入考察。但有一种最高价值,可以从这种价值观点对各种经济制度做出比较评价。这就是个性自由,法律和经济上的个性自由。最好的经济制度,无论它叫什么,无论它是资本主义还是社会主义,是私有制还是公有制,它都是在一定状况下最能保障个性自由的制度,使个人既不受自然的贫穷,也不受社会的奴役。所以,东正教在对经济制度的判断和态度上,也是历史发展的。在这个领域,目标是不变的,而手段是相对的。但正因为如此,东正教对现代俄国共产主义只有否定,因为尽管在这一制度下取得了一些无可争议的社会成就,但这是残酷压制个性自由的制度,是对个性自由的根本否定。这是精神奴役的制度,因此是对圣灵的侮辱。所以,这种制度伴随着对上帝及其圣物的魔鬼般的恨,这不是偶然的。

最后说一说基督教社会主义的信理根据。基督教社会主义来自教会的一般思想,教会就像酵母一样,在全世界起作用,这种思想不是别的,正是神成肉身的思想。基督接受了人性及其历史内容。得到圣化、赎罪和最终改变形象的不只是基督的人个存在,而

且是人类和社会存在——人在最后审判中是作为社会存在物、按照他的社会存在受审判的。所以,基督教的社会性包含着神成肉身的这些新约言,神成肉身的力量在人类历史的各个时代从各方面展现出来,在当今时代要表现在社会领域。

十六、东正教与《启示录》

《圣经》内容包括启示录，——不仅是作为《新约》之庄严结尾的约翰启示录，还有《旧约》先知书中的许多启示作品，也像《福音书》和主自己的话以及使徒书信中的启示内容一样。这些启示作品见证了世界和人类领受的一般悲剧，以及教会的悲剧命运、教会所经受的考验。但是，这些启示作品所说明的不仅有教会所经历的考验，还有教会所成就的事业；不仅有世界面临末日时的最后惊恐，还有教会生活的未来，它等待着教会自己来实现。教会有没有这样的未来，也就是这样一个现实的时代，其中有新的创造、新的预言、新的灵感（当然，它不完全是新的，因为它仍在新约教会范围内和最深处展现，但却包含着新的、不为人知的历史之页）？抑或教会史中原则上已不可能有新东西（因为教会史已内在地完结了，尽管某个不确定的时代还可能延续，正如一出戏的尾声还可能有几幕一样）？对这个问题可以有三种不同的回答：第一种回答是早期基督教所作出的，认为教会没有未来，因为历史的最后时刻已经来临，应当直接等待主的第二次降临；在这种回答中，启示录的全部可能性都被末世论所吞没。第二个回答是，教会的历史已经内在地终结了，虽然从外部来看尚在继续，因为教会自身已经具有了自己所成就的一切。所以，从实质上看，任何东西也不可能从内部

使我们脱离历史的终结,神的未来启示问题只是时间的持续性问题,而不是其中的新成就问题。在这种观点中,五旬节降临的恩典的完满性得到了正确证明。这样也就不容许再等待新启示、“第三”约了,虽然这并不妨碍教会史上还会出现新信条,但这不是新启示,而是对启示的新表达。这种对启示录问题的否定回答主要是天主教所具有的,天主教把教皇制度看作是已完全建成的教堂圆顶,遮住了星空。对于天主教来说,教皇制度既是现在和过去,也是未来,所以,天主教无需寻求任何其他东西,因为它认为自身已包容一切。在西方教会中,取胜的是圣奥古斯丁的学说(也是非洲主教吉洪尼的学说),按照这一学说,“上帝之城”(civitas Dei)也就是公教会,《旧约》关于弥赛亚王国的预言以及启示录关于千年王国的神秘预言(《启示录》20,1—6),也都是针对公教会的生活而言。尽管在他们的理解中有犹太教的感性成分,如帕皮亚、圣波利卡普、哲学家圣查士丁、里昂主教圣伊里奈乌那样,然而,还是隐喻的观念占据了优势^①,可以把这种观念定义为教权主义的唯灵论,而且,在这里没有对真正的启示经文的确切性和力量予以认真关注和相应解释。这种唯灵论在相当长的时间里也为东正教所具有,这种情况一方面是由于东正教高级教阶代表有时受到天主教思想的影响,另一方面是与时代精神相适应。比如,教会史上的拜占庭时代就感到自己在皇权的庇护下是完全确定不变的,正如教

^① 众所周知,在新教的个别流派(德国的再洗礼派,英国的清教,捷克的大博派等)中,启示录采取了革命的社会主义的形式。犹太教的“人间天国”的启示录是社会主义乌托邦的原型和根源,我们在当今的流血的共产主义中就看到了这种乌托邦。(参见我的文集《两城》中的文章《启示录与社会主义》。)

皇制度下的西方教会一样,只是到了拜占庭帝国灭亡以后,才显露出这个时代的全部有条件性和相对性,虽然无论希腊的还是巴尔干的东正教在土耳其人的桎梏下都没有使得早期东方教会所固有的启示录精神成为自身所有的东西(启示录的起源可以认为是与小亚细亚的教会及其情绪相联系的)。

与此相反,尽管俄罗斯正教的上层存在教权主义唯灵论思想,但其灵魂深处总是具有启示录的战栗和预感,并且在其中表现出第三种启示观念(对启示录问题的第三种回答)。俄罗斯的启示观具有两重性,相当于启示录预言本身的两重性,——即黑暗性和光明性。从黑暗性而言,这里所接受的是启示录预言的黑暗面,启示具有了末世论的色彩,预言世界末日的来临,有时不无恐慌和精神的逃避。这种末世论的恐慌十分明显地表现在俄罗斯分裂派教徒身上,虽然他们正式地脱离了教会,但在其精神气质中仍然保持着东正教的教会精神,尽管难免带有片面性。以彼得大帝为代表的敌基督的出现,由于异端而造成的神圣制度的中断,最后,无神的国家给所有人造成的兽性印象,——所有这些在分裂派眼里,就是世界末日的证明,这促使那些狂热者逃往森林,在那里自焚,认为在火的洗礼中死去胜于在敌基督统治下的生存。但是,与此同时,也产生了关于“水下圣城”的传说,它虽然由于神的关照而沉入湖底,但也能为相应的眼睛所看到。这种末世论情绪现在仍在继续,因为今天俄罗斯人民真正地处于亵渎上帝和一切圣物者的魔爪之下。与贯穿于整个 19 世纪的这种大众的末世论情绪一道,在高级教会知识分子圈中,还活跃着另一种启示录,其中充满了对教会生活中的新的、尚不为人知的可能性的希望和预感。这些启示录的

期望还是模糊不清的。它们就其性质而言也只能如此,因为这属于预言领域。在尚未使用历史的显影液之前,未显影的底片上的形象仍然是模糊不清的,因为预言实现的时代和日期是将来应当到来的。只一个共同的信仰就把有启示录情绪的人群联合起来,——历史不仅没有停留在令人痛心的终点之前,而且它在内在方面并没有结束,因此教会的历史也还有新的、尚未揭示出来的未来,面对这一未来,应当考虑的也许不是历史的终结,而是历史的开端。当然,谁也没有被告知主到来的日期和时间,但他的这句话可以在两种相反的意义上来解释:一是历史终结时间的不可知性,一是生的必要性和义务,前者并不能消除后者。历史是应当亲身度过和走完的,而不是某种可以终结的东西,走过历史不像是走过一段黑暗的空走廊而进入天国那样。这种历史领域的假禁欲主义的虚无主义,被某些人认为是表达了基督教对待世界的真正态度,然而实际上,这种历史虚无主义更适合于摩尼教或佛教。在历史中不仅展现着善恶斗争的悲剧,而且也在成就着某种东西,没有这种成就和在此之前,历史是不会终结的,因此也不会实现基督的来临,基督的来临也要求时间的完满性。这种对历史内容充实性的肯定之感,构成了如下启示录观念的根据,即期待着人类和世界存在在这种存在的末日到来之前,确切地说,在其转变为另一种存在之前的真正展现。

历史上的人类是按照自己的理解来确定这种完满性的。对于我们当今的东正教意识来说,历史完满性的最高形式就是,通过教会的决定性影响,通过这种影响的内在表现,而使全部生活教会化。在政教分离已成为普遍口号的时代,这种历史完满性的理想

可能是一种乌托邦和不完善的理想。但是,这种理想也只有当教会不再从属于国家、不再受国家奴役(这曾被认为是国家与教会关系的规范,被称作“基督教国家”)的时候,才可能产生。天主教会不愿拒绝这一规范,在今天仍想恢复象征性的“梵蒂冈”国家。东正教则拒绝这一规范,它只有现在才有可能彻底意识到和给自己提出这样的任务:对国家进行内在的彻底改造。《启示录》第20章所说的关于千年王国的预言,其中所包含的难道不正是这种思想吗?当然,这是以对东正教力量的新发现为前提的。

这个任务要求东正教在文化中表现出自己的力量和影响。宗教与文化具有本源上的相互关系,文化起初来自偶像崇拜,具有巫术性和神秘性。后来,发生了文化的世俗化,文化“脱离”了教会,由于这种脱离,教会本身就成为诸多文化领域中的一个。但这最初的关系才代表了文化与教会关系的内在规范,而现在的世俗化则是背离规范,是病态,这种状况应当结束。在东正教所具有的精神天赋中,也包含着文化创造的力量,使自己的子孙能够进行文化创造(正如《圣经》上所说,耶和华以圣灵充满了比撒列,使他有智慧,有聪明,有知识,能做各样的工(《出埃及记》31:3))。同时,当科学、艺术和全部工艺的内在发展达到一定深度和成熟性的时候,它们自身就有了宗教的规定性,给基督献上自己的礼物,正如魔法师献给伯利恒的男孩的礼物一样。所以,教会生活应当具有尚且未知的完满性,它除了现在所关注的个人拯救之外,还应当在教会生活中揭示基督教在社会生活方面的力量。当然,这还不是“人间天堂”,因为这种“人间天堂”将使社会生活所应经过的火的洗礼和变容成为多余的和不需要的。按照《启示录》,在千年王国之后,兴

起的是歌革和玛各,还有被撒旦迷惑的万民,他们围住了圣徒的营和蒙爱的城(20:7)。恶仍然存在于世界,在作最后挣扎。但这最后的战斗所需要的不是软弱无力的、本来就已疲惫不堪的抗争者,而是表现出自己全部力量的教会,只有它才被赋予了这种力量。这就是俄罗斯正教关于现代启示录的预感。按照这种预感,不应当向正在发生的世俗化和无神论的泛滥低头。这一切只是历史发展中的辩证因素,是反题,反题之后还应当有新的合题。在教会历史中还有未来,因为还有需要完成的事业和任务。如果基督教之树现在显得枯萎,那么难道这不意味着园丁在自己的葡萄树上剪去了所有旧枝,以便使新枝长得更强壮吗?这种关于教会最高使命的思想鼓舞了19至20世纪信奉东正教的俄国思想家们,它已成为国外的俄国大学生基督教运动的思想基础。这一思想在不同思想家那里具有不同的表达,尽管共同主题是不变的。但这些思想家们的共同特点是,他们都呼吁创造、灵感和对生活的改造。在我们上面提到的尼·费·费奥多洛夫的学说中,呼吁子复活父,并且消除了此世与来世间的界限,正如消除了《启示录》与末世论之间的界限一样。当然,这些创造性的意向只能是某些孤独的思想家的幻想,既没有教会根据,也没有历史根据。但他们这些幻想都发生于东正教的教会思想,接受了东正教思想的暗示。那些透过国家和世界的毁灭而洞见未来的以色列先知,对于当时的人们来说不也是这样的幻想家吗?俄罗斯正教思想的这种意向,这些创造性的呼唤和洞见,主要具有内在明显性,而不是外在明显性。无论如何,人都不能够限制或改变主的祷告的意义:愿你的国降临!愿你的旨行在地上,如同行在天上!

十七、东正教的末世论

“我期待死者复活和来世生命”，信经的最后一条如是说。这也是基督教的共同信仰。现在的生命是通往来世生命之路，是从“恩典之国”走向“荣耀之国”。“这世界的样子正在逝去”（《哥林多前书》7:31），走向终结。基督徒的全部世界观就是由这种末世论决定的，在这种末世论中，俗世的生命没有成为毫无价值，却得到了最高证明。早期基督教被这种临近的末日感所笼罩：“是了，我必快来！阿门！主耶稣啊，我愿你来！”（《启示录》22:20）；这些话如天上之音，回响在早期基督徒的心里，仿佛使他们成为超越此世的人。当然，在后来的历史上，像这样带着强烈的快感直接期待世界末日，已经没有了。这种期待被代之以个人生命之死和死后报应的观念，并且末世论具有了更严酷的色彩——无论在西方还是在东方。与此相联系，在基督教中，特别是在东正教中，发展出了一种特殊的对死的敬拜，在一定程度接近于古代埃及的死亡崇拜（仿佛埃及的多神教与东正教有某种暗地的联系）。死者遗体是被崇敬地安葬的，仿佛埋下了未来肉体复活的种子，葬礼本身被某些古代作者敬为圣礼。通过为死者祷告和对他们的定期悼念，确立了我们与那个世界之间的联系，并且每一个被安葬的遗体在礼拜

用语(圣礼书)中,都叫做“有圣能者”^①,暗含着得荣耀的可能。灵魂脱离肉体是一个神秘行为,其中进行着上帝对堕落的亚当的审判,使人的组成发生分解,肉体脱离灵魂,但同时也使人在灵的世界里得到新生。脱离了肉体的灵魂直接领悟到了自己的灵性,并且在无形体的神灵世界(包括神和鬼)占据一席之地。与这种新的存在状态相联系,灵魂在新世界中进行自我定位,也就是灵魂状态的自我展现。这也就是所谓预审。这种自我意识、灵魂的唤醒,在教会文献中被描写为“苦难的历程”,这种意识如果不是直接来自古埃及的《死者书》,也具有犹太教《伪经》的特点。灵魂经历着苦难的历程,此时,灵魂因各种罪孽而受到相应的魔鬼的折磨,但也得到天使的庇护,如果灵魂正处于罪孽的重负之下,那么它就陷入这样或那样的苦难,因而远离上帝,处于地狱状态。而经历了苦难之后的灵魂则得以崇拜上帝,得到天堂之福。人的这种命运在教会文献中以各种形式被揭示出来,但作为教义还是不明确的,还是一个奥秘,只有在教会的活经验中才能深入其中。然而,下述判断却是教会意识的公理:虽然活人的世界和死者的世界是彼此隔离的,但这面墙对于教会之爱和祈祷力量来说,并非是不可穿透的。为死者祈祷在东正教中占重要地位,这种祈祷既因为圣体血的献祭而进行,也由于相信这种祈祷的有效性而进行。这种祈祷可使罪孽的灵魂感到轻松,使其脱离痛苦之地,走出地狱。当然,这种祈祷作用不仅要求向造物主请求宽恕,而且要求对灵魂本身的直接作用,在灵魂中唤起把握宽恕的力量。灵魂受到它所经历的痛

^① 俄文为“мощи”,汉语意译为“干尸”。——译注

苦之劝导,重新获得新生。另一方面,还有一种相反的作用:圣徒的祈祷在我们的生活中发生作用,可以说,那些未被册封的圣徒(甚至非圣徒)为我们所进行的对主的祈祷,也有这样的功效。

东正教会区分了阴间的三种可能状态:天堂之福和两种地狱之苦,一种是有可能依靠教会祈祷和自己内心过程的力量而摆脱这些痛苦,一种是没有这种可能性。东正教会没有天主教教义中所惯有的、作为特殊地点或状态的炼狱(老实说,当代天主教神学对炼狱学说也不知如何是好)。无论从《圣经》方面还是从教义方面,都找不到充分根据来接受这一除天堂地狱之外的第三个地点。但是,也不应否定炼狱状态存在的可能性(东正教和天主教同样承认这一状态)。炼狱和地狱之间的区别在宗教实践上是无法把握的,因为我们对任何灵魂的阴间命运都全然不知。本质上重要的不是把炼狱和地狱作为灵魂阴间存在的两个不同地点加以区分,而是作为两种状态,确切地说,存在着脱离地狱之苦、从被遗弃状态过渡到无罪状态的可能性。在这个意义上,不应当问炼狱对东正教来说是否存在,而应当问,对东正教来说有没有彻底意义上的地狱,也就是说,地狱是否就是炼狱的一种?起码教会对那些与教会一致的死者所作的祈祷,是没有任何限制的,当然,教会也相信这一祈祷的有效性。

而对外人,也就是不属于教会或脱离教会的人,教会不作判断,把他们交给上帝的仁慈。上帝将那些在此生不认识基督和未入基督的教会的人的阴间命运,放入未知之列。但这里也照进了希望之光,因为教会有关于基督下地狱并在地狱里布道的学说,这种布道是面向前基督教的所有人类的(天主教徒认为这种布道只

限于对《旧约》义人, *limbus patrum*^①, 而不包括圣查士丁所称的“基督前的基督徒”)。可以确定地说, 上帝“愿意万民得救, 明白真道”(《提摩太前书》2:4)。但对于非基督徒的命运, 无论成人还是儿童(天主教神学家也给他们指定了一个特殊“地点”——*limbus patrum*), 至今还没有普遍接受的教会规定, 仍然是教义探索和神学意见的自由领域。在历史意识中, 关于死和阴间命运的个人末世论, 在一定程度上掩盖了关于基督再次降临的普遍末世论。然而, 对未来基督的期待, 与“主耶稣基督, 我愿你来”的祈祷一道, 时常燃烧在人们的灵魂中, 以其彼岸之光照亮人们的灵魂。这种渴望在基督教的人类中是不可磨灭的和不会减弱的, 因为它在一定意义上是衡量人类对基督之爱的尺度。不过, 末世论可能有两种样式, 光明的与黑暗的。只有当出现了历史的恐惧和宗教的惊慌的时候, 才能产生黑暗的末世论: 比如俄国那些自焚的分裂派教徒, 他们愿消灭自己而免受敌基督的统治。但末世论还可能(也应当)有光明的样式——朝向未来的基督。随着我们在历史中的运动, 我们正在走向基督, 迎接他的到来, 从基督未来降临照向世界的光芒, 正在为我们所感知。也许, 前方还有一个被这些光芒所照亮的教会生活的新时代。因为基督的再次来临对我们来说不仅是可怕事件(最后审判), 也是荣耀, 因为他“将来必带着荣耀再度降临”, 此荣耀也是世界的圣化和全部受造物的成就。复活的基督之体所具有的荣耀通过他而传给了全部受造物, 出现了新天新地, 这

① “亚伯拉罕的怀抱”, 传统神学根据《路加福音》16: 22, 以之为死人之居所。——译注

新天地仿佛也和基督及其人类一道复活。这些事件将由于基督通过他的天使所完成的使死者复活的行动而发生。这一切在圣道中被象征性地描写为时代启示录的诸多形象,并且其某些方面在历史中已对我们的意识展现出来(比如费奥多洛夫关于人子加入这一复活事业的学说)。死正在以这样或那样的方式被战胜,摆脱了死亡统治的全人类第一次成为完全的统一体,不被世代更替所分裂的统一体,于是全人类将面临着历史中的共同事业。但这同时也将是对全人类的审判,是基督对人类的最后审判。

东正教的最后审判学说,由于其内容包含在圣道之中,所以是和整个基督教世界相同的。山羊和绵羊的最后区别,也就是一些人将入地狱,受诅咒和遗弃,遭永远痛苦,另一些人则将进天国,得永福,蒙主的眷顾,——这就是人类世俗道路的最终结果。审判的前提是不仅有赦免的可能,而且有判罪的可能,这是自明的真理。每一个忏悔自己罪孽的人,都不能不意识到,即便任何其他人不受神的审判,自己也要受神的审判。“主啊,你若究察罪孽,谁能站得住呢?”(《诗篇》130,3)。但仍然保留着对神的仁慈的希望:“我是属你的,求你救我”(119,94)。在最后审判中,内心温柔仁慈的主将成为正义的法官,执行自己父的审判的审判官,那么,在最后审判中,宽恕在哪里呢?东正教对这个问题作出了默默无言的、但富有表现力的回答——以圣像的形式:在最后审判的圣像中,在圣子的右边有童贞女,她在以自己的母爱向圣子祈求宽恕,她不仅是圣母,也是全人类之母。当子从父那里接受了审判的权柄时(《约翰福音》5:22,27),他就把宽恕托付给了圣母。但在这圣像画的背后还隐藏着一个新秘密:圣母作为圣灵的承载者,是圣灵的活中介,

圣灵通过圣母而参加了最后审判。因为既然上帝创造世界与人是在圣三位一体中进行的,其中有三个位格的共同参与,既然人通过圣子的道成肉身而得拯救也是在全部圣三位一体的参与下进行的,那么,对世俗受造物的超越,对人类的最后审判,也要有全部圣三位一体的参与:圣父通过圣子实现审判,而成就者圣灵则抚慰和医治受造物的罪孽的创伤。没有无罪孽的人,即便在绵羊中间,也没有在某方面不是山羊的人。圣灵作为安慰者,医治和充实患病的受造物,以神的恩宠宽恕他们。这里我们遇到了一个基督教悖论,审判和宽恕的悖论,这是上帝关照之奥秘的证明。

在基督教末世论中,总是对地狱痛苦的永恒性、对有些人被彻底抛弃(这些人被遣往“为魔鬼和他的天使备下的永恒之火”)留有疑问。自古就曾有人怀疑这种痛苦是永恒的,认为这种痛苦只是一种对灵魂的教育手段,保留着对最终的“万民得救”(apocatastasis)的希望。在末世论中自古就有两种倾向:一种是过分严厉的倾向,确认这种痛苦的永恒性是彻底的、无限的,另一种倾向(奥古斯丁嘲讽地把这种倾向的代表称作怜悯者(misericordes))否认地狱痛苦的永恒性和恶在造物中的顽固性,相信天国在造物中的彻底胜利,那时“上帝将是万物中的万有”。不仅奥利金(他的某些学说从东正教方面看是可疑的)是万民得救说的代表,而且颇得教会赏识、被教会誉为普世教师的尼斯的圣格列高利及其后继者,也是万民得救说的代表。过去曾认为,奥利金的这个学说在第五次大公会议上受到谴责。但现代研究已不再支持这种观点;而尼斯的格列高利的学说,尽管比奥利金更坚决更彻底,而且没有奥利金学说的灵魂先在论色彩,却从来未受到谴责,仍然保留着存在的权利,

至少是教会中的一种自主的神学意见(theologumena)。然而,天主教会仍然有关于地狱痛苦之永恒性的教理规定,其中没有给任何形式的万民得救说留下一席之地。与此相反,东正教中没有这样的规定。诚然,在教义指南上所讲的占统治地位的观点,要么不深究关于万民得救的问题,要么表现出天主教的过分严厉主义精神。但除这些个别思想家之外,还有些人表达过和表达着接近尼斯的格列高利学说的观点,或者至少是比单纯的过分严厉主义更加复杂的观点。因此可以说,这个问题没有完结,还可以继续讨论,还可能得到来自教会圣灵的新启示。无论如何,任何过分严厉主义都不能消除使徒保罗的话所传达的希望:“神将众人都圈在不顺服之中,是为了要怜恤众人。啊,神的富有、智慧和知识是多么高深!他的命运是多么不可测量,他的道路是多么不可探察!”(《罗马书》11:32—33)末日审判的图景最后是圣城新耶路撒冷降临于新天下的新大地,神之国从天上降临地上。在此,东正教教义是与所有基督教派系的信仰相互交融的。末世论包含着对全部地上的苦难和询问的回答。

十八、东正教与其他 基督教宗派

在上述全部内容之基础上,可以确定东正教对待其他基督教宗派的关系。首先,东正教认为自己是真正的教会,拥有在圣灵中的教会真理之完满性和纯洁性。这就决定了东正教对待那些直接或间接地脱离教会统一性的其他基督教宗派的关系:东正教只能追求一个目标——使整个基督教世界都正信化,使一切其他基督教信仰都归于普世的正信之路。这不是改宗主义或帝国主义精神,这是事物的逻辑本身,因为真理是独一的,它不能以半真理度量自己。这也不意味着傲慢自负,因为对真理的守护不是论功行赏,而是有选择的,被挑选民族的历史,正如东正教的历史一样,充分地表明,这些真理的守护者可能是不配的。但真理是坚定不移的和坚强不屈的,它不容许妥协。然而,怎样理解使整个基督教世界正信化呢?首先,是不是使所有基督教宗派都进入某种教会组织,争取教会帝国主义,像罗马天主教所必然给人造成的印象那样?然而,东正教甚至没有这种让大家都可加入的统一教会组织,因为东正教是相互联系的自主地方教会体系。当然,某些基督教社团通过加入某个地方教会而进入东正教,这在过去和现在一直存在,但这并未解决不同社团或宗派之间的相互关系问题。此问

题只有通过下述途径而解决：这些社团在保持了自己历史、民族和地方特点的同时，又通过在教义和生活上接近东正教，而作为一个自主教会加入普世教会统一体。当然，这种从外部加入东正教的前提是从内部走近东正教。而这种走近的根据在于，所有基督教社团在自己的宗教之路上还远未分裂，各自都保留着普世教会传统的一定部分，因而都保留着与正教信仰的联系。所有基督教社团都有正教成分。这种活在普世教会中的正教精神在神的眼里比在人的眼里更明显，这首先是由于，全部受洗的基督徒也都是正教徒，因为正教既包括广义的外部范围，像教会大院一样，也包括狭义的范围，如教堂和圣物。东正教不是依靠人的直接努力来使人服从，而是以教会中的圣灵劝导人。在这一点上，罗马天主教与普世东正教有根本区别。对于罗马天主教来说，加入它首先是服从教皇权力，这种权力延及整个基督教世界（“全部受造物”）。对东正教来说，根本不存在外部服从问题，如果出现了这样的问题，那么，或者是为了解决重新加入统一正教会的社团的教规问题，或者是由于某个地方教会的贪权，这在历史上不乏先例。所以，现代人类所面临的“教会统一”的理想，只有靠加入东正教来实现，而且这种加入不是在最低限度上的，而是在最高限度上的。仅仅提出一个每个教会都同意的抽象最低限度，自然不能带来教会统一，尽管这可能是在统一之路上迈出的第一步。只有各方教会在教义和生活上最大限度地彼此接近，才能使基督教世界走向真正统一。这个最大限度就是东正教。它不可能是某种妥协的混合物，不是某种宗教上的世界语，更不可能对任何信条问题都模棱两可，它也不可能是历史上的某种新东西，这至少是因为，若是如此，则先前的

教会生活就是一种错误、误解和虚无。东正教是普世教会走向统一的内在之路和内在必然性,因为只有在这条道路上,基督教各宗派才能给自己的各种问题找到答案,使各种误解得到解决。东正教完全不是基督教各宗中的一宗,——这种状况只是历史使然,是教会分裂所致,——东正教是在真理中的教会;甚至可以补充一句,一旦它成为一个宗派,那么它的普世力量和荣耀就不能充分体现,它就仿佛隐蔽在地下避难所。随着追求宗派独立化的结束,随着普世精神战胜宗派的法利赛主义,恢复普世东正教的过程就会在世界上不可遏止地实现。这不是靠东正教广收新信徒的原则而实现,东正教中也没有这样的原则,而且,现代的历史的东正教也不具备这样的充分实力。不是人,而是圣灵(它超越了人的软弱和局限性)引导人们走向东正教。的确,现代基督教世界之精神生活的基本现象是什么?就是追求普世教会,追求普遍统一。但这种教会统一只能通过两条路:东正教的“团结性”和天主教教会君主制的霸权。但可以确信地说,无论天主教现在和不远的将来在征服世界上取得多大成就(这些成就的取得在某些文化落后的东方国家中,不仅是由于宗教原因,而且由于天主教的文化优势),要以教皇主义征服基督教世界,这个任务在当前是完全无希望的,假如实现了,也仅仅是宗教堕落的表现。世界不会成为天主教的世界,相反,可以看到,作为教皇主义的天主教在基督教世界正在日益孤立(这一点在洛桑大会和教皇庇护十一世的《人类精神》(Mortalium animos)通谕之后尤为明显)。然而,甚至天主教本身也并不完全是教皇主义,它不仅限于教皇主义。甚至可以说,相反,梵蒂冈的君主制仿佛只是一个外壳,在其背后生活着教会的身体。无论国

家主义、法律主义、教皇主义的流毒渗入这个身体有多深,尤其是在现代,然而,这个活的教会机体都在不断地产生抗毒素。在天主教内部,除了占统治地位的教皇主义(当然,当这种统治尚未被历史上的新失败所取消之前)而外,还潜藏着另一种普世教会意识的暗流,这种意识所追求的是另一种内在统一。证明这一点的,首先是天主教中存在的活的神圣性,当然,这种神圣性的存在不是由于教皇主义,而有时是与教皇主义相反。这就是天主教中的某些纯宗教运动,如别尼迪克教团教士中的礼仪运动(Liturgical movement)和被称作 Priore d' Amay 的联合运动。一般地说,由于天主教中严苛纪律的束缚,使活在其中的许多古代教会精神没有表现出来。这在新教世界可以看得更加明显。斯德哥尔摩和洛桑,这两个地名足以象征着发起于基督教世界中的联合运动,这一运动已取得了自己的成果。但这一运动也是基督教社团重新审查和检验自己的教会性的运动,这一运动必然导致向教会传统的深入,不知不觉地向东正教复归。这一点在新教世界中的自称为“高级教会运动”(Hochkirchliche Bewegung)的运动中已经表现出来。通过恢复教会传统之完满性的努力,通过摆脱与教皇制度相联系的中世纪天主教,这些运动现在已经在很大程度上实现了向东正教的接近。当然,关键的步骤是通过东正教教权的授予神职而真正恢复使徒传承的圣秩,而这是尚且遥远的事情。在这一运动中,英美等国家的圣公会占有特殊位置。如果不涉及安立甘宗之神品的真实性问题(此问题不具有信条的意义,而只有教规的意义,在这个意义上此问题对东正教来说只要教会的权威机构就足以解决),那么,整个新教世界中的圣公会最接近于东正教,正在不断地朝这个方面发

展,即从新教到东正教。尽管在安立甘宗中有各种趋向,但所谓安格鲁大公教徒的运动日益获得重要意义,这些教徒不断地向古代传统复归,由此而归入东正教的道路(这种接近的先锋队是近年来由英国和俄国大学生基督教运动所组织的英俄大学生会议)。可以希望,东正教与英美圣公会的联合不是遥远的将来,而且这联合将成为重建失去的教会统一和“东西方世界”的历史转折点。

与天主教会不同,东正教会参加现代教派间的“教会合一运动”。为什么这两个教会在此问题上有不同?当然,东正教参加这一运动完全不意味着它在任何方面抛弃自己的传统或走上妥协之路,甚至是对传统重新看待(尽管与其他基督教宗派的交流能够使东正教开阔视野和更加完善)。东正教的参加是为了见证真理。虽然这些会议不是宗教大会,但它们是宗教大会的预先阶段,是宗教交流,东正教没有理由躲避这些。相反,教会之爱驱使见证自己的信仰,用使徒的话说,“向什么样的人,我就做什么样的人”(《哥林多前书》9:22),因为无论如何总要救些人。东正教没有被教皇主义之墙隔离于整个基督教世界之外。对于天主教徒来说,交流的可能性取决于对教皇权力的提前承认,然而对于东正教来说,这个障碍是完全不存在的,因而东正教可以在保持自身的情况下,自由而真诚地同整个基督教世界交往。但统一的实现不能指望人的努力,不能指望个别东正教活动家的传教热忱,而应指望住在教会中的和引导人们走向教会统一的圣灵的力量。但这种统一只有在东正教中才能找到。现在,人们尽管往往不甚了解,但都在寻找东正教,而且定能找到,因为经上说:你们寻找,就会寻见。

结 束 语

不应否认,历史的东正教当前正在经历一场危机,这是那些照例发生的诸多历史危机之一。它的敌人和诽谤者认为它已经灭亡和瓦解,而我们东正教信徒则应看到,这是新时代的开端,期待圣灵对它的更新。这场危机是同俄国革命和俄罗斯正教王国的毁灭相联系的,它的影响只能和当年拜占庭帝国的毁灭和君士坦丁堡被土耳其人占领相比,这一事件震惊了整个基督教世界,特别是东正教世界。正如当年上帝建立了俄罗斯王国以取代拜占庭王国一样,上帝如今也有能力建立一个新的东正教堡垒。我们不想说这将是一个历史上从未有过的新王国。也许,在教会历史上,从君士坦丁一世开始的、东正教皇帝在教会生活中起决定作用的时代,已经结束了,至少是在全世界历史范围内(而不是在局部上)结束了。然而,教会的新的可能性并未因此而丧失。当前,在规模上和文化力量上都是最大的俄罗斯教会,正在受到可怕的迫害,这种迫害在历史上也曾有过。如果用信仰的眼光看,俄罗斯教会是全部基督教中的被挑选者,为的是使它经受火的考验,在精神中,在真理和自由中展现自身。在这个意义上,从俄罗斯教会的未来中不能不看到整个基督教世界的命运,而在俄罗斯教会所经历的殊死斗争中,不能不看到整个基督教世界同一伙敌基督的斗争。正如把俄

罗斯排除在世界交流之外就会使经济和政治生活的重建成为不可能一样,没有俄罗斯教会的参加也不可能解决教会间联合的最迫切问题。东正教之命运的这种世界意义已逐步为面临新未来的全部基督教人类所理解。然而教会有没有未来?天主教没有未来,因为天主教的任务已经被完全建设完成和准备好了。对于东正教来说,它的过去就是圣传,但其中有没有未来的位置呢?东正教没有被建设完成,不仅在事实上,而且在原则上;东正教除了天之外,没有另外的顶,它听信主耶稣关于圣灵安慰者的允诺,即他将向我们昭示未来。现在教会面临着许多新问题,也许面临着东正教在世界上的精神霸权的新可能性。东正教有自己的历史启示录,这个启示录不仅包含着终结,而且包含着创造之路:“你如鹰返老还童”(《诗篇》103:5)。这种返老还童是活在教会中的创造性的圣灵的召唤,主自己说:“圣灵的赐予是无限的”。贯穿着宗教灵感的创造灵感,应展现基督教的生命创造的新时代。历史已经有过这样的时代,即西方和东方的所谓“中世纪”。它被“新时代”(近代)所取代,而这个“新时代”应当让位于“新的中世纪”,人类的先进思想家们已自觉不自觉地感到了它的到来。这只有在自由的条件下才能实现,已经达到成年和看到了教会生活及其恩典的完满性的人类,不能拒绝这种自由。这就是东正教,它是全部基督教宗派的显明的和内在的真理和核心,这些宗派现在处于分裂之中,但应当联合成统一的整体,成为那独一牧人的羊群。现在直到永远。

俄汉人名译名索引

- | | |
|-----------------------|----------------------------|
| Аарон | 亚伦 50 |
| Августин | 奥古斯丁 37, 80, 91, 220, 230 |
| Авраам | 亚伯拉罕 8, 175 |
| Адам | 亚当 7, 133, 137, 141, 226 |
| Амвросий | 安弗罗西 63, 187 |
| Андрей | 安德烈 44, 146 |
| Андрей Рублёв | 安德烈·鲁布廖夫 175, 178 |
| Андроник | 安多尼古 46 |
| Аполлос | 亚波罗 46 |
| Афанасий | 亚大纳西 34 |
| Бердяев | 别尔嘉耶夫 前言, 4, 109 |
| Беато Анджелико | 比托·安热里科 175 |
| Бурянцининов, Игнатий | 依纳爵·布里扬恰尼诺夫 185 |
| Бухарев, А. И. | 布哈列夫 109, 215 |
| Варнава | 巴拿巴 46, 55, 56 |
| Василий Великий | 大巴西勒 12, 91, 160, 165, 214 |
| Величковский, П. | 帕伊西·韦利奇科夫斯基 184, 185 |
| Викентий | 维肯提 36, 37, 81, 85 |
| Гавриил | 加百列 157 |
| Гог | 歌革 224 |
| Гонорий | 洪诺留 70 |
| Григорий Великий | 格列高利一世 24 |
| Григорий Нисский | 尼斯的格列高利 12, 91, 230 |

Дионис	狄奥尼修斯 163
Дионисий	狄奥尼西 175, 178
Достоевский	陀思妥耶夫斯基 109, 213, 215
Еврем Сирин	叙利亚人圣叶夫勒姆 185
Иаков	雅各 8, 44, 45, 66
Игнадий Богоносец	依纳爵 47, 48, 54, 71, 104
Игнадий Лойола	依纳爵·罗耀拉 181
Иезекииль	以西结 60
Иеремия	耶利米 60
Иоан	约翰 44, 45, 46, 65, 102, 118, 146, 174, 189, 194, 219
Иоанн Дамаскин	大马上革的约翰 12, 167
Иоанн Златоуст	金口约翰 160, 165, 214
Иоан Креститель	施洗约翰 前言, 2, 154, 155
Иоан Кронштадтский	喀琅施塔得的约翰 63, 182, 184, 185, 187
Иоанн Лествичник	阶梯约翰 185
Иосиф	约瑟 145, 154
Иоиль	约珥 187
Ириней	伊里奈乌 47, 48, 71, 104, 220
Исаак Сирин	叙利亚人圣以撒 185
Исайя	以赛亚 216
Иуда	犹大 44, 55
Иустин	查士丁 220
Каиафа	该亚法 60
Каин	该隐 212
Карсавин	卡尔萨文 78
Киприан	塞普里安 47, 54, 71, 80, 102, 104
Кифа	矶法 45
Корнилий	哥尼流 55
Лев XIII	利奥十三世 216

- Левков 列斯科夫 194
 Леотьев 列昂季耶夫 109
 Либерий 利拜尔 70
 Магог 玛各 224
 Мария 马利亚 45, 133, 144, 145, 147, 155
 Мария Магдалина 抹大拉的马利亚 65
 Марфа 马大 190
 Мельхиседек 麦基洗德 50, 59
 Михаил 米迦勒 157
 Моисей 摩西 68, 167
 Никодим 尼哥底母 88
 Нина 尼娜 65
 Оза 乌撒 61
 Озирис 奥西里斯 163
 Ориген 奥利金 230
 Павел 保罗 15, 44, 45, 46, 55, 56, 65, 70, 82, 92, 189, 193, 195, 209, 215, 231
 Палама, Григорий 格列高利·帕拉马斯 12, 36, 182
 Папий 帕皮亚 220
 Петр 彼得 42, 44, 45, 47, 55, 65, 75, 76, 88, 89, 102, 114, 127, 189
 Петр I 彼得大帝 197
 ПийXI 庇护十一世 234
 Поликарп 波利卡普 220
 Розанов 罗扎诺夫 65
 Росмини 罗斯米尼 109
 Савва 撒巴 167
 Савл 扫罗 179
 Самуил 撒母耳 60
 Серафим Саровский 色拉分·萨罗夫斯基 63, 125, 152, 153, 180, 186

Сергей	圣谢尔盖 125, 180, 186
Силуан	西拉 46
Симеон Новый Богослов	新神学家圣西门 181
Соловьёв	索洛维约夫 109, 184, 215
Стефан	司提反 65
Таммуз	塔姆斯 163
Тертуллиан	德尔图良 47, 58
Тимофей	提摩太 46
Тихон	吉洪 185
Тихоний	吉洪尼 220
Толстой	托尔斯泰 187, 194, 215
Ушаков	乌沙科夫 178
Федоров	费奥多洛夫 211, 212, 215, 224, 229
Фекла	菲克拉 65
Феодор Студит	德奥道罗(斯图底的) 167
Феофан Затворник	隐修者费奥方 154, 185
Филарет	费拉列特 109
Филипп	腓利 65, 66
Фроловский	弗罗洛夫斯基 78
Флоренский	弗洛连斯基 109, 184
Хомяков	霍米亚科夫 78, 109
Хюгер	云格尔 109
Шелль	舍尔 109
Юний	犹尼亚 46

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 东正教：教会学说概要

作者 =

页数 = 2 4 2

SS号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文