

弗洛連斯基的贊名論思想

Florensky's Theory of Onomatodoxy

柴旭東
CHAI Xudong

作者簡介

柴旭東，黑龍江大學俄語學院講師。

Introduction to the author

CHAI Xudong, Lecturer, School of Russian Studies, Heilongjiang University.

Email: 1901110821@pku.edu.cn

Abstract

At the beginning of the twentieth century, a theological polemic on the name of God broke out on Mount Athos, in which Florensky supported the side which held to the Onomatodoxy (“name-glorifying”) view, arguing that the name of God could actually refer to God Godself. Based on the ancient patristic division of the ousia-energieia of God, Florensky discussed the idea that the name of God is a synergy between God and humanity, and interprets this synergy as a symbol of God, and therefore a symbol through which humanity can know God. Florensky’s idea of Onomatodoxy was not only confined to the theological realm, but also reveals the more general significance of names as a bridge between the knower and the known. He attributed the long-standing debate on Onomatodoxy to deeper conflict in the presuppositions behind the philosophical and theological differences of the two sides in the polemic. The problem of Onomatodoxy reflects different ideas on universals and magic, church and its tradition, in specific theological perspectives.

Keywords: P. Florensky, Orthodox, Onomatodoxy, synergy, symbol

基督教作為一種啟示宗教，其自身包含着神性與人性的矛盾統一。一方面，神具有人所不及的絕對超驗性，另一方面，神又通過信仰者的宗教經驗為人所感知。在東正教的信仰傳統和教會生活中，神是在禮拜、祈禱和苦修等宗教經驗中真實臨在的，稱呼神的名就代表了神的真實臨在，神的名稱就是神本身。這就是東正教神學中的贊名論（Ὀνοματοδοξία/Имяславие）^①，它確認神的名稱不只是一個有條件的符號，而是對超越性實在的客觀表達，是神的真實臨在。贊名論的擁護者尤其強調“耶穌”之名不僅代表着三位一體中聖子位格的人性，也代表着他的神性。^②當然，神的真實臨在性在宗教經驗中是容易理解的，但從神學認知角度看，神的名稱畢竟是人對神的命名和稱呼，是人用來指稱神的語言，是神的符號或象徵。這就涉及到一個問題：在神的名稱或象徵中能否或是如何把人的內在認知經驗與神的超驗啟示結合在一起的問題，或神本身的可知性與不可知性的劃分與統一的問題。

一、贊名論思想的產生背景

贊名論的起源可以追溯到6世紀的希臘教父偽狄奧尼修斯（Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης）。他在其著作《論神的名稱》（Περὶ θείων ὀνομάτων）中把神視為可認知與不可認知兩方面的統一：“神

^① “贊名論”一詞的中文譯法借鑒了張百春所著《當代東正教神學思想：俄羅斯東正教神學》第四章關於神的名稱這一神學主題中的術語範式。參見該書，上海：上海三聯書店，2000年，第515-519頁。[ZHANG Baichun, *Dang dai dong zheng jiao shen xue si xiang: e luo si dong zheng jiao shen xue* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2000), 515-519.]

^② Оболевич Т. *От Имяславия к эстетике концепция символа Алексей Лосева*, -М.: изд. ББИ, 2014, С.10. [T. Obolevich, *From Onomatodoxy to Aesthetics: Alexei Losev's Concept of the Symbol* (Moscow: Bible-Theology Institute Publ., 2014), 10.]

的事是按照每一個心靈的力量而被顯示給他，這種認識的程度是顯出神的仁善，他為要保護我們，就使我們的有限意識與萬有的無限貫穿起來。因為正如那些被理性所察知的不能為感官所覺到，純一無形的不能以形象理解，抽象的也不能以具體來說明，同樣，那無限的超本質是超越了本質所能理解的。”^① 他在這部著作中還談到了象徵問題，也就是要以象徵的方式名謂神，雖然他沒有對象徵的實質做出詳盡的解釋。^②

14世紀的拜占庭神學家格里高利·帕拉馬（Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1296-1359）主張神有其本質（οὐσία）和其活動（ἐνέργεια）兩個方面^③，按照這種劃分，神的本質是不能被人認識的，人所能認識的只能是神的活動或其意志的實現，人可以通過這些來理解神，但是又終究不能由此認識神的本質。^④ 關於神的名稱這一問題，帕拉馬談到：“無論非受造的仁愛、永恆的榮耀及生命，還是其類似之物，都不是神超越本質的實體，因為神是它們的原因而超越它們。我們用‘生命’，或用‘善’以及其他此類事物來命名神，那不過是按照對其活動和潛能的觀察……但因為神全然臨在於他的每一個活動中，那我們也可以就其每一個活

^① 偽狄奧尼修斯：《論神的名稱》1.1。漢譯參見《東方教父選集》，費多鏗編，謝扶雅等譯，香港：基督教文藝出版社，1992年，第79-80頁。[*Dong fang jiao fu xuan ji*, ed. Fedotor George P., trans. XIE Fuya, et al. (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council LTD., 1992), 79-80.]

^② 參見偽狄奧尼修斯著《論神的名稱》1.8：“……關於這些事我們要在《象徵神學》一書中討論得更為清楚。”然而，偽狄奧尼修斯所提到的《象徵神學》一書並未存世。

^③ 下文凡涉及到此種劃分中（相對於οὐσία）的ἐνέργεια這一概念，均稱之為“活動”。關於ἐνέργεια在東正教贊名論思想中的解釋問題，參見D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 24-44；亦參見同作者О понятии Божественных энергий//*Альманах Метопарадигма: богословие, философия, естествознание*, 2016, вып. 9, С.6-18. [See same author, “On Concept of the Divine Energeia.” *Almanakh Metoparadigma: Theology, Philosophy, Nature Science*, no.6(2016): 6-18.]

^④ 參見徐鳳林：“中譯本導言”，載格里高利·帕拉馬：《維護神聖靜修者三論集》，徐鳳林譯，香港：道風書社，2018年，xxiii。[XU Fenglin, “Introduction to the Chinese translation,” in Gregory Palamas, *Triads in Defence of the Holy Hesychasts*, trans. XU Fenglin (Hong Kong: The Logos and Pneuma Press, 2018), xxiii.]

動來命名神。”^① 神的本質作為原因是在先的，同時，我們也可以把神的這些現實活動稱為神，而且它們也正是神本身。這就是說，我們所稱謂的神的名稱（神可以有多个名稱）就是神本身，不過所指的只是神的活動，而不是神的本質，因此並不違背神的絕對超驗性這一基本信條。帕拉馬對神做出的“本質-活動”劃分實際上並非其首創，而是一系列古代教父著作中常見的表達方式，但其學說經由一場關於他伯之光論戰而奠定了後世東正教，尤其是俄羅斯東正教神學和宗教實踐的基調。帕拉馬的學說與神的名稱問題密切相關，是20世紀初贊名派的重要思想資源。^② 弗洛連斯基（Флоренский П. А., 1882-1937）繼承了帕拉馬的這種本質-活動的劃分學說，認為神的活動是可以被人認識和感知的，並且神的活動就是神本身，弗洛連斯基以此作為其贊名論思想進一步發展的前提。^③

20世紀初，關於“神的名稱”是神本身還是僅僅是人的活動的結果的問題，在東正教聖地希臘阿索斯山（Ἄθως/Афон）的俄羅斯東正教會修道院引發了一場聖名之爭。1908年，隱修者伊拉里昂（Иларион，俗姓名為Домрачев Иван Иванович, 1845-1916年）在其靈修著作《在高加索山》（*На горах Кавказа*）中提出：“神的名稱就正是神的臨在，並且是以神自身的全部本質和無限的特性臨在於他的名稱，他的名稱是無所不能的，正如神自身那樣。”^④ 此種觀點

^① 格里高利·帕拉馬：《維護神聖靜修者三論集》，III.2.7，第300-301頁。

^② 參見Иларион (Алфеев) *Священная тайна Церкви*, -СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007, С.144-145. [See Ilarion (Alfeev), *The Sacred Mystery of the Church* (St. Petersburg: Olega Abyshko publ., 2007), 144-145.]

^③ 參見Хоружий С. С. *Филосовский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки*//Флоренский П.А.: *Pro et Contra*, -СПб.: РХГИ, 1996, С.525-557; 亦參見同作者 *Обретение Конкретности*//*У водоразделов мысли*, -М.: изд. «Правда», 1990, С.11. [S. S. Horuzhij, "The Philosophical Symbolism of P. A. Florensky and Its Life Origins." *Florensky: Pro et Contra* (St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1996), 525-557; See same author, "Attainment of Concreteness." *At the Watersheds of Thought* (Moscow: Pravda publ., 1990), 11.]

^④ Иларион (Домрачев) *На горах Кавказа*, Сост. Половинкин С. М., Полищук Е. С., -М.: Факториал Пресс, 2002, С.210-211. [Ilarion (Domrachev), *On the Mountains of the Caucasus*, Comp. S. M. Polovinkin, E. S. Polischuk (Moscow: Factorial Press, 2002), 210-211.]

得到了修士司祭安東尼（Антоний，俗姓名為Булатович Александр Ксаверьевич，1870-1919年）的贊同，他在自己的著作中表達了相同的觀點：“神的名確實是神性的語言活動”，“神的任何名稱作為神啟示的真理，都是神本身，神以其全部本質寓於這些名稱中，因為神的本質與他的活動是不可分割的”。^① 這種觀點在俄羅斯東正教修士和神職人員中引起爭論，諸多贊名派一致支持神的名稱就是神本身的觀點。但另外一些修士則反對這種觀點，指責贊名派把神的名稱變成偶像，具有多神教的傾向，反對派堅持認為神本身超越於他的任何名稱，神的名稱僅僅是人的活動的結果，而不是神，既不是“神本身”，也不是“神的活動”。這一爭論造成了聖山修道院修士的兩派分化和鬥爭，導致修道院生活管理的混亂，反對贊名論派的觀點得到了俄羅斯教會官方的支持。俄羅斯教會和政府最終採取了暴力干預手段，於1913年7月將800多名支持贊名論的俄羅斯修士驅逐出聖山。

從神學思想方面來看，這場贊名論之爭可以具體歸結為三個主要問題：1）應將神的名稱視為神的啟示並基於啟示將其視為神本身，還是應將神的名稱僅僅視為來自受造物的言語？2）應在敬拜中視神的名稱為神本身，還是應有意識地將其與神本身區別開？3）應該相信神的名稱在神蹟、奧秘和祈禱中擁有某種神秘力量，還是認為那只是平常的人類語言？這三個問題分別涉及了神的名稱的本體論定性、敬拜中的可使用性以及使用的有效性等。^②

面對這場贊名論之爭，俄羅斯哲學家弗洛連斯基（Флоренский

^① Иеросхимонах Антоний (Булатович). *Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус*, -М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1913, С.5. [Hieroschemamonk Antony (Bulatovich), *The Apology of Faith in the Name of God and in the Name of Jesus* (Moscow: Print A. I. Snegireva, 1913), 5.]

^② 參見Постовалова В. И. Афонский спор об Имени Божием в контексте становления мирозерцания и духовной жизни России XX-XXI веков//*Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация*, 2014, Т. 12, вып. 2, С.50-56. [See V. I. Postovalova "The Athonite Controversy on the Name of God in the Context of the Formation of Worldview and Spiritual Life in Russia of the 20th-21st Centuries." *Herald of Novosibirsk State University. Series: Linguistics and Intercultural Communication*, T. 12, no.2(2014), 50-56.]

П. А., 1882-1937) 採取支持贊名論的立場。他在1912-1913年參加了莫斯科的一個聲援贊名論的哲學團體，其成員還包括諾沃肖洛夫 (Новоселов М. А.)、布爾加科夫 (Булгаков С. Н.)、艾倫 (Эрн В. Ф.) 等人。1913年，弗洛連斯基還幫助編輯和出版了贊名論代表人物修士司祭安東尼的著作《為神及耶穌之名的信仰申辯》(Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус)，並為該書寫了匿名序言^①。

作為俄羅斯哲學家 and 神學家，弗洛連斯基對贊名論的支持是有其理論根據的。他在20年代的兩篇著作《論神的名》(Об имени божием, 1921)《贊名論作為一個哲學前提》(Имяславие как философская предпосылка, 1922)中^②，從哲學認識論、語言學、象徵論等方面，對贊名論這一來自靜修主義宗教經驗的觀點進行了神學理論的解釋與哲學合理性的論證。

二、弗洛連斯基贊名論的基本特點

諸多贊名派的觀點在細節問題上頗有差異，但其普遍認同的立場可以總結為一個簡明的公式：神的名稱就是神。^③弗洛連斯基有所保留地認同這一公式，並進行了補充：“神的名稱就是神，而且就是神本身，但神既不是他的名稱，也不是他特定的名稱本身。”^④。由此

^① Архиеп. Иларион (Алфеев) «Имяславие», *Православная Энциклопедия*, Т.22, С. 457-495. [Archbishop Hilarion (Alfeyev), “Imyaslavie.” *Orthodox Encyclopedia*, Т.22, 457-495.]<https://www.pravenc.ru/text/389527.html> (26 ноября 2014г.)

^② 這兩篇著作後來被編入弗洛連斯基的《思想的分水嶺》(У водоразделов мысли)一書出版。

^③ 參見《聖名宣信者致聖務院法庭書》(Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора) (1918)，書信全文載於Кравецкий А. Г. К истории спора о почитании имени Божия//*Богословские труды*, вып.33, -М.: Московская патриархия, 1997, С.156-159. [See A. G. Kravetskiy, “Towards the History of the Controversy on the Veneration of the Name of God.” *Theological Works*, no.33(Moscow: Moscow Patriarchy, 1997), 156-159.]

可見，弗洛連斯基對贊名論的詮釋中體現出對“否定神學”的回歸，強調了神並不只是他的名稱，既不能將其歸類於某個名稱，也不能使之同一於某個名稱；另一方面，弗洛連斯基也肯定了神的名稱可以實指神本身，神的名稱與神之間只存在單向的同一關係。

基於這一補充，弗洛連斯基提出了一個在俄語文本中表述不清而且經常被忽視的問題：詞彙的特指和泛指。俄語中缺乏冠詞（член），這使得名詞的使用混淆了特殊和一般，尤其在對有冠詞的語言進行翻譯時，這一缺陷就顯得尤其明顯，而希臘文的語法很好地處理了同一與歸類的差別。正常而言，作為謂詞部分的名稱是不應該帶有冠詞的，但在某些哲學及神學文本中，尤其是在《新約》的語言中，個別語句的謂詞部分還是會出現冠詞。這打破了普遍規則，但表現出這些語句中的謂詞不是用作“普遍概念”，而是“概念的外延”，是把主詞歸結於某種具體性，並在本體論的意義上與主詞等同。^②

名稱就其本質而言究竟是甚麼？這是理解贊名論思想的關鍵問題。關於名稱的來源，早在基督教以先就有爭論。在《克拉底魯篇》中，柏拉圖為我們展現了一場關於名稱本體論定義的論戰。克拉底魯（Κρατύλος）認為，每個事物都有一個與之對應的正確的名稱，並且命名要依據其本性而歸屬於該事物，這樣的名稱不是人們的約定俗成，而是自然生成的；而赫謨根尼（Ἑρμογένης）認為，屬於具體事物的名稱不是自然所賦予的，而是依據語言本身的使用規則而人為確立的，繼而專門用來指稱某一事物。弗洛連斯基雖然無法參與到這場對話當中，但是表達了對這場辯論的意見。與蘇格拉底一樣，弗洛連斯基也把大量精力放在“名稱”的詞源學研究上。一方面揭示出古代世界各民族如何看待“名稱”的意義，另一方面也串聯起從古至今對

^① «Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ Θεός ἐστί, καὶ δὲ ὁ Θεός, ἀλλ' ὁ Θεός οὔτε ὄνομα, οὔτε τὸ ἐαυτοῦ ὄνομά ἐστι.» Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.300.

^② Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.300-301.

“名稱”概念解釋的異同。“名稱”本身作為一個名稱，其含義是不斷流變的，其他事物的名稱也是如此。^①

在弗洛連斯基的早期代表作中偶見對名稱問題的關注，雖然還沒有形成系統的闡述，但已經否定了名稱當中靜止的、僵死的部分。他認為，把名稱與被指稱事物之間的關係看成公式化的“A=A”是沒有意義的，這是自然科學式的答案，這一類答案是“讓人越喝越渴的鹽水”。他認為，每一個個別的主體都會在其自身中彰顯出某種多樣性。其於外在的、內在的、以及神秘體驗的世界所發生的變化，都一致地吶喊：“從前的A不等於現在的A，而未來的A也有別於當下的A。”在時間中，當下的事物會與其過去和未來的自身形成對立，就如同在空間中與所有外在元素的對立。在時間中，意識是自我分歧的。^②因此，對神的命名應該在具體的時間和空間中進行，能夠實指神本身的名稱也只出現在具體的屬靈生命當中。

三、弗洛連斯基的語言觀

弗洛連斯基的語言觀在很大程度上受到威廉·馮·洪堡特（Wilhelm von Humboldt）觀點的影響，即語言應該是一種創造活動，而非業已完成的產品。洪堡特認為，如果把既成的、工具性的語言付諸鮮活的話語，那麼無論它有多麼龐大的詞庫和多麼精密的語法都仍有不足之處，因為它總是需要進行新的創造。

儘管弗洛連斯基接受語言創造論的觀點，但是他更強調語言中

^① 參見Флоренский П. А. *Священное переименование: Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании*, -М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2006. С.9-12. [P. A. Florensky, *Sacred Re Naming: Change of Names as an External Sign of Change in Religious Consciousness* (Moscow: Publishing House of the Church of the Holy Martyr Tatiana), 9-12.]

^② Флоренский П. А. *Столп и утверждение Истины(1)*, -М.: изд. «Правда», 1990, С.27-28. [P. A. Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth* (Moscow: Pravda publ., 1990), 27-28.]

固有的二律背反性。^①他認為有一些語言的確是僵死的，用於表達公式化的內容；而有一些語言是鮮活的，是每時每刻都在流變的，它唯一靜止的時刻就是它形成的那一瞬間。縱使在那一刻以書面的方式被記錄下來，也只能傳遞語言中很不全面的信息。那麼這兩種語言以及它們所對應的對象就可以分別被稱為製成品（*εργον*）與活動物（*ένέργεια*）：以定義和公理為基石的自然科學就屬於前者，它追求邏輯與現實的統一，盡可能排除例外地預判對象的發展，形成不變的定律（*νόμος*）；但人文科學，尤其是哲學，面對的是完全相反的對象。這種科學會不斷面對新的創造，從而揭示其中的個性（*ιδιον*）^②，為神命名的語言就屬於個性事物：神與人之間不斷發生着聯繫，二者之間的關係也並非恆定不變，因而這種語言也就是個性的活動（*энергия личности*）。^③這種鮮活的語言作為一種活動物（*ένέργεια*），通過不斷地把靈魂的活動複製在音節的發聲上，進而轉變為對思想的表達。^④那麼，外在形式上一致的同樣一個詞，依據環境和目的的不同，既可以表達製成品，也可以表達活動物。語言的本性中存在着矛盾，但這種矛盾是符合其本性的。語言就是憑借着矛盾才得以存在和生長。語言的兩座背反的基石相互支撐，從這兩種相

^① 弗洛連斯基曾引用大段洪堡特的著作來論述語言中的二律背反性，參見 Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.152-199; 亦參見【德】威廉·馮·洪堡特：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，姚小平譯，北京：商務印書館，1999年，第55-78頁。[See also Wilhelm Von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, trans. YAO Xiaoping (Beijing: The Commercial Press, 1999), 55-78.]

^② Флоренский П. А. *Сочинения в четырех томах*, Том 3(2), -М.: и з д. «Мысль», 2000, С.19-20. [P. A. Florensky, *Collected Works in Four Volumes*, T.3(2), (Moscow: Mysl' publ., 2000), 19-20.]

^③ 參見 Лескин Д. Развитие понятий «Слово», «Имя» и «Энергия» в поздневизантийском богословии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 2009. № 2. С.54-62. [See D. Leskin, "Development of the Concepts of "Word," "Name," and "Energy" in Late Byzantine Theology." *State, Religion, Church in Russia and Abroad*, no.2(2009):54-62.]

^④ 參見【德】威廉·馮·洪堡特：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，第55-78頁。

反的力量中除掉任何一個，另一個也便不復存在。雖然語言在其自身當中具有兩種相互鬥爭的追求，但它們也只能以鬥爭的狀態存在，並實現運動與靜止的和諧。^①

在肯定語言二律背反性的基礎上，弗洛連斯基認為，命名完全不意味着按照既定的理解約定俗成地給出某種任意指定的聲音，名稱作為語言的一個有機組成部分，是人類認知行為的結果。在弗洛連斯基看來，認知是一個需要認知主體與對象雙方共同參與、相互作用的行為，孤立的認識主體沒有辦法得出認知的結果，也就無法命名任何事物。那麼，對神的命名實際上得益於人和神兩方面的活動，是這兩種活動的協同（*συνεργία/синергия*），而不單是神的活動或人的活動一方面的結果。與之相應地，整個救贖的過程也是神人之間最宏大的協同過程：人的活動是神的更高層活動發展的條件和環境，而神的活動是人的活動需要實現的目的。^②同時，由這種協同所得出的是一個流變的結果，隨時隨地對應着協同本身，並且適應着協同的需要，就像每時每刻都重新量身定做的衣物。為了更加形象地說明這種流變對於協同的適恰性，弗洛連斯基舉了一個《舊約》中的例子：

“‘這四十年，你們的衣服沒有穿破，你們的腳也沒腫（申8:4）’——摩西回憶着他們四十年充滿神蹟的流浪生活，對以色列人這樣說到。但這衣服和鞋履得以保存的神蹟還不足以解釋他們如何能在曠野裏生存，而這四十年裏，兒童已經長成大人，衣服和鞋縱然沒有損毀，總也該不合身了。因此，在《革拉哈律法集》（*הלכה/Галаха*）中對上述的問題做出了非常充分的解釋，以色列人的衣服和鞋不但沒有損毀，還奇蹟般地隨時適應着它們物主人的成長。”^①

^① Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.200-201.

^② *Ibid.*, С.329.

對神的命名就發生於這種隨時隨地的協同過程中，因而得到的名稱是活的語言，它並不像一個即已完成的製成品（*εργον*）那樣，被排除在時間和空間的範疇之外，而是每時每刻都嶄新的活動物（*ένέργεια*）。神的名稱作為活的語言，就是神人之間協同活動的結果，就像以色列人在曠野中的衣服和鞋，每時每刻反映着這種協同，滿足着神人關係的需要。那麼，在神的名稱之中的兩個方面便也清晰可見：作為本質（*οὐσία*）的神人協同和作為其活動（*ένέργεια*）的象徵（*символ*）。

四、神的名稱作為象徵

白銀時代作為俄國的新一輪文化復興，掀起了象徵主義詩歌的興盛。^② 象徵主義詩人別雷（Белый А.）、伊萬諾夫（Иванов В. И.）等對弗洛連斯基的世界觀產生過至關重要的影響，奠定了他精神追求的基本格調。^③ 弗洛連斯基認為，無論神的名稱還是其他任何事物的名稱，都是一種象徵。在《真理的柱石和根基》（*Столп и утверждение Истины*）中，他對神的名稱之一“真理（*ἀλήθεια/истина*）”一詞進行了分析，他認為無論以何種方式定義真理，它都指某種完滿的事物，在其之中可以包羅萬有，因此它也只能被有條件地、局部地、象徵性地用其名稱來表達。^④ 在弗洛連斯基所處的時代，既因為阿索斯山的論戰，也因為那個時代特有的精神氣質，包括弗洛連斯基在內的俄國

^① Флоренский П. А. *Уводразделов мысли*, С. 203.

^② 象徵主義（*символизм*）、阿克梅主義（*акмеизм*）、未來主義（*футуризм*）是俄國白銀時代詩歌的三大主要流派。

^③ 關於俄國象徵主義詩人對弗洛連斯基世界觀的影響，參見Хоружий С. С. *Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки* // *Флоренский П. А.: Pro et Contra*, С. 525-557; 亦參見 Михалев С. В. *Учение об Истине в философии П. А. Флоренского*, -М.: ИФРАН, 2001, С. 87-95. [See also S. V. Mikhalev, *The Doctrine of Truth in the Philosophy of P. A. Florensky* (Moscow: IFRAN, 2001), 87-95.]

^④ Флоренский П. А. *Столп и утверждение Истины(1)*, С. 15.

知識階層對於神秘主義知識表現出強烈的興趣。^①

弗洛連斯基為象徵劃定了一個基本的定義：“象徵能憑借其自身顯現出其本身所不是的、大於象徵本身的、然而又在本質上通過象徵本身而得以說明的事物。”象徵是通過兩種本質的活動互相交織融合，使這種關係中更高等事物的本質得以帶入到另一個當中。^②事物的名稱或代指它的代詞就是在認識的主客體之間自發地建立起這種象徵的事物，它連接起了兩種本質的活動。或者說，名稱的發生來自於協同，而它表現出的功用即為象徵。通過這種象徵，在彼此孤立的認識者與被認識者之間建立起了連續性，使兩者在活動的層面上具有了共同的部分。也因為這種象徵性的存在，出自認知主、客體之間協同的名稱可以用來命名一個比這一名稱本身更高的事物，並且在這種協同關係之中也正應該這樣命名。^③

按照古爾科（Гурко Е.）對弗洛連斯基的象徵學說做出的解釋，如果活動是本質的現象，那麼象徵就是活動的現象，而名稱就是象徵的現象，也就是說，本質、活動、象徵、名稱是一個依次互為本質和現象的鏈條。^④這是一種頗具新柏拉圖主義色彩的觀點，然而弗洛連斯基並沒有在象徵的形成邏輯中建立這種等級分明的劃分，並且也沒有區分一般事物的名稱與神的名稱之間的清晰界線，甚至沒有給自己安排過這樣的任務。^⑤在象徵中，弗洛連斯基所認可的並不是機械的、依次推動式的因果聯繫，而是共鳴聯繫。而聯繫起一高一低兩個

^① 參見Авель, Имяславие Флоренского: исихазм или символизм? // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2016. Т. 17. № 4. С.160-168. [See Abel', "Florensky's Theology of the Name: Hesychasm or Symbolism?" *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, T.17, no.4(2016):160-168.]

^② Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.287.

^③ Ibid., С.257.

^④ 參見Гурко Е. *Божественная оноματοлогия*, -Минск: изд. Экономпресс, 2006. С.143. [See E. Gurko, *Divine Onomatology* (Minsk: Econompres publ., 2006), 143.]

^⑤ 參見Нижников С. А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П. А. Флоренского // *Пространство и Время*, 2021, 4(6), С.64-71. [See S. A. Nizhnikov "Philosophy of the Name in Russia: Formation and Contemporary Discussion. Part 1. Florensky's Theology of the Name." *Space and Time*, no.4(6)(2021):64-71.]

事物共鳴的更像是一座橋樑，而非階梯，它既不會因更高的事物永恆地向下流溢而存在，也不會因其中任何一個事物沒有其反饋而成全，兩者的活動缺一不可。

能夠建立這種象徵的並非只有文字和話語，弗洛連斯基對語言（*λόγος/слово*）的表達手段有一個更加廣義的界定，它不只局限於訴諸話語和文字形式的思想，甚至不局限於思想的外在表現之中。語言作為一種認識活動，使理智突破了主體性的邊界，連接起我們在彼岸世界的靈魂狀態。^①因此，按照弗洛連斯基對語言的定義，音節化的聲音以及將其記錄於書面的文字並不是語言的唯一形式。語言是一個活的事物，發音是語言的骨骼，是物理性的，難以發生劇烈變化的；語法和修辭是語言的肉體，有比較靈活的變化活動但又遵循着一定的規則；而作為一種協同的活動和認識的橋樑時，語言才具有了靈魂。^②

同樣，繪畫也是這樣一種語言，線條是它的骨骼，其本身是難以變化的，也是機械性的；色彩、光綫和一定的透視關係就是它的肉體；它所能建立的象徵性才是它真正的靈魂。^③從這個角度看，聖像也是神的名稱，並且是更為具象的象徵，它以畫面而非聲音和符號來表現神本身。拜占庭的聖像藝術並非僅僅關涉可經驗的世界，它同時也關涉超越塵世的彼岸世界，並且將這兩個世界聯繫起來。在聖像的這種語義學功能中，特別是那種超越一般的時空概念而達到的不變的現實可以理解為教會的一個有機組成部分，聖像就是可被以圖像來認識的教會文本。^④

東正教會認為聖傳（*Предание*）和《聖經》都是神的啟示，區別

^① Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.281.

^② *Ibid.*, С.325.

^③ 不局限於聲音、文字及繪畫，人的表情和肢體動作，甚至心靈內部的活動廣義上都包含在語言的定義範圍之內，弗洛連斯基對語言的廣義定義及其有機結構的剖析，參見Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.232-251; 289-290; 325-327。

^④ 參見徐龍飛：《循美之路——基督宗教本體形上美學研究》，北京：商務印書館，2018年，第623-625頁。[XU Longfei, *Xu mei zhi lu: ji du jiao ben ti xing shang mei xue yan jiu* (Beijing: The Commercial Press, 2018), 623-625.]

只在於《聖經》是以文字記錄成章，而聖傳是通過耶穌和使徒口頭傳給教會的。完全的正確信仰和教義並不在個別成員的意識中，而是由整個教會保存的，教會傳統認為基督的第一幅聖像在耶穌在世時就已存在並流傳於世，因此聖像也是繪制的聖傳，是人與神相互協同的結果。^①同聖像破壞運動（Иконоборчество）背後的邏輯類似，歷史上屢次發生的關於神的名稱的論戰，在弗洛連斯基看來，也姑且可以稱之為“聖名破壞運動（Имяборчество）”，二者都旨在否定象徵的存在，否定人認識神的可能性。如果否定了聖像的象徵性，聖像便只是一塊畫技粗糙的木板；否定了聖名的象徵性，聖名也就只是被造物的名稱。

弗洛連斯基認為，世俗藝術是下行的藝術，它乍看起來是不具動機的，但實際上它的目的很明確：把時間結晶在虛構的空間之中；而教會聖像則是上行的藝術，它的動機從一開始就很確定，而且在創作方式上刻板地保持着與聖像創生之初的一致性。自然派的藝術作品把現實搬進了虛擬世界，它與真實的世界非常相像，而象徵性的聖像是在現實中實現另一種經驗現實，並借此達到那個更高的現實。^②可以說，這兩種藝術創作都是某種語言的活動，但就其產成的結果而言，前者只是得到了製成品（εργον），而後者則得到了活動物（ένέργεια），認知主體可以與之形成協同。當然，弗洛連斯基也認為，儘管聖像因其作為現象、活動，也作為本質的屬靈光芒，或者說因為神的恩典，它比自以為清醒的思想所能認為的要大得多，但對於無法接近這種屬靈本質的人而言，聖像沒有任何認知意義。^③

在語言表達的廣義定義之下，對語言的理解行為是對語言所描述

^① 參見徐鳳林：《東正教聖像史》，北京：北京大學出版社，2012年，第15-17頁。[XU Fenglin, *Dong zheng jiao sheng xiang shi* (Beijing: Peking University Press, 2012), 15-17.]

^② 參見Флоренский П. А. *Иконостас-Избранные труды по искусству*, -СПб.: МИФРИЛ, 1993, С.20。[See P. A. Florensky, *Иконостас - Selected Works on Art* (St. Petersburg: MIFRIL publ., 1993), 20.]

^③ *Ibid.*, С.49-50.

事物的內在接觸，因此對語言的不理解完全可以理解為是精神與存在的分離導致的。精神緊密的團結是理解的深度得以發展的基礎，而罪破壞了這種先前的理解。^①弗洛連斯基認為，之所以聖靈在五旬節降臨到眾使徒身上，就是因為他們的聖靈感動和內在統一，他們如同重臨塵世的基督身體中的細胞，因而有了能說各樣語言的恩典。“五旬節到了，門徒都聚集在一處。忽然，從天上有響聲下來，好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的屋子。又有舌頭如火焰顯現出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖靈充滿，接着聖靈所賜的口才，說起別國的話來。”（徒2:1-4）藉着聖靈的降臨，人們恢復了彼此的理解，這一事件可以反向地類比於讓人類的語言陷入混亂的事件——因要撇開聖靈而進入天國的企圖而繞開神不願，用外在的奇觀確立自我的統一，這是擅斷神秘和擅斷社會的人神（человекобожество）的象徵。^②

語言命名功能的失效及其被理解的不可能，就歸結於語言使用者之間缺失了協同關係，同時也缺失了由協同活動而產生的象徵，進而成為彼此孤立的個體。作為象徵的名稱是與作為本質的協同共生共在的，也伴隨着協同的消亡而失去其生命力。那麼，神的名稱是否具有象徵性，或者說，這一名稱是否來自神人之間鮮活的協同活動，決定了它是否能夠實指神，即“顯現出它本身所不是的，並且大於其自身的”事物，同時也決定了人是否能夠正確地理解這一名稱，即“在本質上又通過它而得以說明”。

五、贊名論問題的癥結

關於名稱的爭論是基督教神學史中長久存在的問題，弗洛連斯基認為這不是簡單的觀點之爭，而是要歸結到世界觀的差異，不僅是關於神的名稱，甚至在一些更具普遍性的問題上，持不同立場的雙方沒

^① Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.212-213.

^② Ibid., С.213-214.

有共同的前提，以至於雙方只是基於其立場自說自話。在談到阿索斯山的論戰為何屢次爆發並且似乎幾百年來毫無進展時，弗洛連斯基指出：“通常他們對這個問題的關切並不是從應該有的視角出發，也就是說，他們並沒有依據共同的前提。出現這樣的錯誤是因為我們這個時代失去了世界觀——所有人都只汲取不同立場的碎沫殘羹，因而常常陷入謬見，之所以這樣是由於他們放任了自己在其意識中設置了這樣一些前提，這些前提已經內在包含了對基督教的否定，並且在進一步發展中注定使人（甚至違背自己的意志）走向對一切的否定。”^① 爭論雙方的出發點之間存在着哲學和神學的雙重分歧，就神的名稱所展開的爭論只是這兩重分歧在具體問題上的反映。在哲學層面最為深刻的分歧主要表現在以下兩個方面：

1) 共相觀的不同。弗洛連斯基認為，關於殊相與共相、一與多（*ἓν καὶ πολλά*）的觀念分歧是哲學思想最鮮明的分水嶺。這種分歧曾經反映在中世紀唯名論與實在論的對立中，按照弗洛連斯基的解讀，這種哲學觀念的不同也體現出東正教與天主教世界觀的格格不入。唯名論主張名稱是一種抽象概念，具體個別的事物才是真正的實體，種和屬只是一種用於表達的概念工具，並不具有實在性，數的統一體（*нумерическое единство*），即具體個體，就只能與其自身同一，在種和屬的層面與其他個體的同一只是基於某種彼此類似而被歸於同一主觀概念。儘管在經院哲學向近代哲學的過渡中也存在着把數的同一與種和屬的同一平等看待的努力，但他們的解決方式是把具體個體的屬性視作壓縮狀態的完整理念，理念本身則是對這種壓縮狀態的展開，其根本的思路仍保持着個體先於理念的預設。唯名論的這種立場不僅挑戰着名稱本身的真實性，也挑戰着三位一體的基本教義和宗教實踐所具有的意義。唯實論則主張數的統一體所具有的屬性並不是其本性的第一事實，而是對在先理念，即共相的某種演化，是共相決定了個體，而非個體決

^① Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С. 322.

定共相。從表面上看，共相觀只是一個邏輯學問題，但實際上對這一問題的理解卻支配着所有哲學思想的發展。弗洛連斯基認為，阿索斯山的論戰就其根本而言是以理念論的立場對幻象論和感覺論的抗爭。

2) 科學觀的分歧。在弗洛連斯基所處的時代，科學領域發生了一些顛覆性的變革，對集合論和經典物理的認識受到嚴重的挑戰。^① 看上去堅不可摧的科學真理，其實會隨着時代的發展而改變，甚至幾十年就有大的革新，關於人本身及外在世界的知識，以及兩者之間關係的知識，不能維繫在這種轉瞬即逝的基礎之上，弗洛連斯基對此談到：“隨着時間的吹拂而變幻莫測的，並且此時此刻還在加速變化的自然科學立場，作為哲學人類學的基礎而言，未免過於不堅固了：在這個意義上，宗教象徵在相形之下就顯得可靠得多。”^② 在他看來，可以作為創造起點和人性基石的知識，只能以象徵的方式被啟示給人，因為關於這個世界的真正知識是通過道成肉身的奧秘揭示的，人如果不能觸及人最深層的本性，也就無法得到它。^③ 另外，科學的對象也同言說的對象一樣，要區分出製成品和活動物兩類，科學本身也應該相應地區分成自然科學和人文科學兩類。弗洛連斯基並不否認自然科學的價值，相反他本人恰恰很注重對自然科學的研究，但他認為應當嚴格限定自然科學的適用範圍，不能把針對物性（вещность）的規律生搬硬套在個性（личность）之上。因為活動物之間的關係以及活動物自身的發展過程都是鮮活且不可重複的，揭示一般客觀規律的自然科學不適用於對這類事物中現象的解釋。比如在田野和莊園裏的

^① 參見【俄】波魯斯（Порус В. Н.）：《俄羅斯哲學與歐洲文化的危機》，張百春譯，北京：北京師範大學出版社，2017年，第157頁。[V. N. Porus, *Русская философия и кризис западной культуры*, trans. ZHANG Baichun (Beijing: Beijing Normal University Publishing Group, 2017), 157.]

^② Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // *Богословские труды*, вып. 24, -М.: Московская патриархия, 1983, С. 230-241. [P. A. Florensky, "Macrocism and Microcism." *Theological Works*, no. 24 (1983): 230-241.]

^③ 參見 Михалев С. В. *Учение об Истине в философии П. А. Флоренского* С. 101-102.

兩棵樹，雖然表面上很相似，但實際上一個屬乎自然，另一個屬乎人文（或稱屬乎栽培“культура”），它們之所以存在的原因是完全不同的。^①因此，弗洛連斯基倡導用一種具體形而上學的科學觀來觀察個性事物，而不是盲目地相信一套客觀規律可以無差別地適用於一切個體。那麼，作為協同活動的名稱既然是典型的個性事物，就完全不能用自然科學的邏輯來理解。

在神學領域，論戰雙方就以下問題也持對立的立場：

1) 魔法（магия）的真實性。“魔法”或稱巫術，現代也可稱之為“神秘主義”（окультизм），這是弗洛連斯基經常使用的概念，也是其學說招致許多攻訐的原因之一。弗洛連斯基之所以有意使用這樣一個中性的、寬泛的術語，其目的在於強調神秘因素的普遍存在，只不過要嚴格區分異教的“黑魔法”和基督教奧秘中的“白魔法”，也就是要區別對待來自自然力的啟示和來自神的啟示。^②弗洛連斯基關於魔法的學說不僅受到實證主義者的批判，也受到教會的批判，教會方面認為把異教的魔法和基督教的真理混同起來是極其荒謬的。儘管很少有人否認基督教中的神秘因素，但從普遍接受的基督教觀點來看，魔法是受到譴責的。實際上，關於魔法的神秘主義學說在基督教哲學的歷史中比比皆是，甚至在各個民族的歷史中都是普遍存在的，言說中所具有的神秘性是某種普遍人類意識。東正教的聖禮中基本上一勞永逸地廢除了異教魔法，從而在肯定了人與神之間鮮活關係的同時，也建立了自己專有的術語體系。由於實證主義的泛濫，在有關奧秘的問題上也出現越來越多實證的分析，用概念與概念之間的關係來解釋鮮活事物的關係。弗洛連斯基指出，用科學世界觀來看待神秘事物實際上是另一種更嚴重的迷信，他從不把魔法看做一個社會-文化層面的現象，而是一種在言說中實存的能力和活動。言說不應像中世

^①參見Флоренский П. А. *Сочинения в четырех томах*, Т о м 3(2), С.25-26.

^②Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского-Приложение 2// Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.278-280.

紀唯名論中主張的那樣只被理解為“空洞的聲音”（*flatus vocis*），而是超出言說者主體性的後果。^①魔法中的言說既是理想，也是現實，是主觀通向客觀的橋樑，弗洛連斯基將這種狀態解讀為一種“出神狀態”（*ἔκστασις/экста́сис*），它是一種瞬間的狀態，超越了既有的現實，在主體與客體之間建立起鮮活的聯繫，但也會隨即消亡。這種觀念並不是基督教所獨有的，耶穌祈禱和聖像敬拜中與神的神秘接觸並非出自基督教奧秘的獨特性，而是出自名稱與其承載者之間普遍具有的神秘聯繫。如果否認了魔法的真實存在，也就間接地否認了神的一切名稱本該具有的意義。

2) 基督教傳統的繼承性。按照弗洛連斯基對名稱的界定，神的名稱並不局限在語言和文字為載體的言說之中，教會作為“神的身體”，也應當被視為“神的名稱”。那麼對神的名稱的否定，也最終會引起對教會的否定。弗洛連斯基曾在《真理的柱石和根基》中提出：“神的名稱就是神秘的教會”，^②因此，對神的名稱的理解本身也包括了教會論的問題。甚至可以說，在“神的名稱”這一主題中，“如何理解教會”是更為重要的部分。它同時涉及理論和實踐兩個領域，反映了神的名稱這一問題最終的價值。唯名論傾向所引起的“教會唯名論”將教會理解為信徒的集合，而不是神本身神秘的身體。這是人對神的僭越，自己成為了教會的主人，因而喪失了對教會傳統的敬畏。弗洛連斯基看到，東正教的世界觀正在逐漸喪失本來的樣貌，最為危險之處正在於這些變化並不明顯，甚至不被人察覺。首先，在教會的禮儀和文本當中都發生了一系列微不足道但影響深刻的轉變，其所使用的語言和器物都與傳統有所不同。隨着時間的推移，東正教的真理會失去其原有的本質。第二，在教會論方面，弗洛連斯基反對在有形的、本體論的教會之外存在救贖的說法，並認為俄國學界任意解釋《信經》中的“大公性

^① Флоренский П. А. *Уводная часть к мысли*, С.257-258.

^② Фудель С. И. Об отце Павле Флоренском // *Флоренский П. А.: Pro et Contra*, С.97. [S. I. Fudel', "On Father Paul Florensky." *Florensky: Pro et Contra*, 97.]

(καθολική/соборность) ”是錯誤且危險的，是不自知的新教傾向，並將最終導致康德式的內在論和對於一切的不可知論。^① 第三，在教會生活方面，人們越來越將教會理解為信徒的機械結合，而不是基督鮮活的身體。因此，信徒的宗教生活也越來越脫離教會。他們只偶爾來到教會逗留一段時間，其餘的時間則完全忘卻了教會本是一個完整的、有機的生命體。這種與傳統之間的割裂在弗洛連斯基看來就好比坐擁裝滿財寶的箱子，卻丟掉了打開箱子的鑰匙。弗洛連斯基在入職莫斯科神學院時甚至說到：“我們在定下對外邦人傳教的使命之前，需要先對神學院的學生們傳教。”^② 可見這種與基督教傳統的割裂不僅是世俗世界中的趨勢，也是教會本身面臨的困境。

六、結語

大多數學者把弗洛連斯基哲學世界觀的發展劃分為兩個階段：第一個階段以其著作《真理的柱石和根基》為標誌，他繼承並發展了索洛維約夫提出的索菲亞學說；第二個階段是以贊名論為代表的象徵主義學說。^③ 名稱哲學是弗洛連斯基整個象徵主義學說中傾注最大心血，並且也是其成果最為豐富的主題，代表了弗洛連斯基哲學思想的

^① 參見Флоренский П. А. *Около Хомякова (критические заметки)*, -Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1916, С.69-78; 亦參見Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский//*Флоренский П. А.: Pro et Contra*, С.380-389. [See P. A. Florensky, *Near Khomyakov (Critical Notes)*, (Sergiev Posad: Typography of the Holy Trinity St. Sergius Lavra, 1916), 69-78; See also N. A. Berdyaev, A. “Khomyakov and Fr. Florensky” *Florensky: Pro et Contra*, 380-389.]

^② Флоренский П. А. Запись лекции П. А. Флоренского из курса «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»-Приложение 1// Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, С.274-277.

^③ 參見Кузнецов С. О. Слово и язык у о. Павла Флоренского//*Философия России первой половины XX века* - Паршин А.Н. (ред.) - Павел Александрович Флоренский, -М.: РОССПЭН, 2013, С.393-418. [See S. O. Kuznetsov, “Word and Language in Fr. Pavel Florensky’s Works” *Philosophy of Russia in the First Half of the 20th Century* (Moscow: ROSSPEN, 2013), 393-418.]

成熟階段。弗洛連斯基在更廣泛的語言學意義上對神的名稱問題進行了深入研究，認為名稱與其承載者的本質之間存在着內在聯繫，因此不僅神的名稱，甚至普遍事物的名稱都能夠表達事物本質，儘管那並不是本質自身。由此，贊名論問題也從一場純粹神學爭論進入更寬廣的語言哲學研究。^①弗洛連斯基的贊名論思想是俄國宗教哲學史中重要的一環，極大影響了布爾加科夫、洛謝夫（Лосев А. Ф.）等一系列哲學家。

在語言哲學層面，弗洛連斯基揭示出了言說本身所固有的二律背反，並且這種二律背反出現在言說的各種表現形式中，無論語言、文字、繪畫、肢體動作還是其他類型的言說，都概莫能外。在此基礎上，弗洛連斯基主張言說有其鮮活的一面，作為有機實體的言說不能用普遍形而上學來理解，它不是概念，而是象徵。由協同活動產生的象徵可以促成認識主體與認識客體之間的鮮活溝通，就神的名稱而言，這種象徵搭建起了人與神之間的互動，為神的可理知性和可觸及性提供了更明晰的哲學解釋。弗洛連斯基的名稱哲學也是其具體形而上學理論的重要外延，名稱作為個性事物，不能用生硬的普遍規律來推理，而要在協同活動中去直觀。因此，弗洛連斯基的贊名論思想不僅表達了神學、語言學關切，也表達了科學關切。

在宗教神學層面，弗洛連斯基的贊名論思想倡導了一種回歸東正教傳統的宗教意識。東方基督教最主要的任務是使人通過某種方式獲得個人的精神經驗和宗教經驗，就是最初的基督教信徒，即基督的門徒們所獲得的那種經驗，他們曾經直接與基督發生過個人的交往，在交往中，他們達到了與基督的結合。^②贊名論認為神的名稱就是神本身，人在此世便能夠通過神的名稱而達到與神溝通進而合一的目的，

^①張百春：《當代東正教神學思想：俄羅斯東正教神學》，第518頁。

^②徐鳳林：《霍魯日與協同人類學研究》，《哲學動態》，2010年，第9期，第24-28頁。[XU Fenglin, "Huoluri yu xie tong ren xue yan jiu," *Philosophical trends*, no. 9(2010): 24-28.]

這為靜修、耶穌祈禱和聖像敬拜等東正教宗教實踐提供了一種現實意義。同時，弗洛連斯基的闡釋使贊名論避免了陷入極端唯實論的危險，他強調神本身並不是神的名稱，矯正了一部分贊名派對神的名稱和神本身的盲目混同。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. О понятии Божественных энергий//*Альманах Метопарадигма: богословие, философия, естествознание*, 2016, вып. 9, С.6-18.
- Авкель (Плахтий Сергей Валерьевич) Имяславие Флоренского: исихазм или символизм?//*Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2016. Т. 17. № 4. С.160-168.
- Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский//*Флоренский П.А.: Pro et Contra*, -СПб.: РХГИ, 1996, С.380-389.
- Гурко Е. *Божественная ономотология*, -Минск: изд. Экономпресс, 2006. С.143.
- Иеросхимонах Антоний (Булатович). *Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус*, -М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1913, С.5.
- Иларион (Алфеев) *Священная тайна Церкви*, -СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007, С.144-145.
- _____. «Имяславие», *Православная Энциклопедия*, Т.22, С. 457-495.
<https://www.pravenc.ru/text/389527.html> (26 ноября 2014г.)
- Иларион (Домрачев) *На горах Кавказа*, Сост. Половинкин С. М., Полищук Е. С., -М.: Факториал Пресс, 2002.
- Кравецкий А. Г. К истории спора о почитании имени Божия//*Богословские труды*, вып.33, -М.: Московская патриархия, 1997, С.156-159.
- Кузнецов С. О. Слово и язык у о. Павла Флоренского//*Философия России первой половины XX века* - Паршин А.Н. (ред.) - Павел Александрович Флоренский, -М.: РОССПЭН, 2013, С.393-418.
- Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского-Приложение 2// Флоренский П. А. *Уводоразделов мысли*, С.278-280.
- Михалев С. В. *Учение об Истине в философии П. А. Флоренского*, -М.: ИФРАН, 2001.
- Нижников С. А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П. А. Флоренского//*Пространство и Время*, 2021, 4(6), С.64-71.
- Оболевич Т. *От Имяславия к эстетике концепция символа Алексей Лосева*, -М.: изд. ББИ, 2014.
- Постовалова В. И. Афонский спор об Имени Божиим в контексте становления

- миросозерцания и духовной жизни России XX-XXI веков//*Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация*, 2014, Т. 12, вып. 2, С.50-56.
- Флоренский П. А. *Около Хомякова (критические заметки)*, -Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1916.
- _____. Макрокосм и микрокосм//*Богословские труды*, вып.24, -М.: Московская патриархия, 1983, С.230-241.
- _____. *У водоразделов мысли*, -М.: Изд. «ПРАВДА», 1990.
- _____. *Иконостас-Избранные труды по искусству*, -СПб.: МИФРИЛ, 1993.
- _____. *Сочинения в четырех томах*, том 3(2), -М.: Мысль, 2000.
- _____. *Стош и утверждение Истины(I)*, -М.: изд. «Правда», 1990.
- _____. *Священное переименование: Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании*, -М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2006.
- Фудель С. И. Об отце Павле Флоренском//*Флоренский П.А.: Pro et Contra*. -СПб.: РХГИ, 2001. С.97.
- Хоружий С. С. Филосовский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки//*Флоренский П.А.: Pro et Contra*, -СПб.: РХГИ, 1996, С.525-557.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 賈鈞利等：《東方教父選集》，費多鐸編，謝扶雅等譯，香港：基督教文藝出版社，1992年。[Gregory of Nyssa, et al. *Dong fang jiao fu xuan ji*. Edited by Fedotor George P., Translated by XIE Fuya, et al. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council LTD., 1992.]
- 格里高利·帕拉馬：《維護神聖靜修者三論集》，徐鳳林譯，香港：道風書社，2018年。[Palamas, Gregory. *Triads in Defense of the Holy Hesychasts*. Translated by XU Fenglin. Hong Kong: The Logos and Pneuma Press, 2018.]
- 【俄】波魯斯：《俄羅斯哲學與歐洲文化的危機》，張百春譯，北京：北京師範大學出版社，2017年。[Porus, V. N. *Русская философия и кризис западной культуры*. Translated by ZHANG Baichun. Beijing: Beijing Normal University Publishing Group, 2017.]
- 【德】威廉·馮·洪堡特：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，姚小平譯，北京：商務印書館，1999年。[Von Humboldt, Wilhelm. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Translated by YAO Xiaoping. Beijing: The Commercial Press, 1999.]

- 徐鳳林：《霍魯日與協同人類學研究》，《哲學動態》，2010年，第9期，第24-28頁。[XU Fenglin. "Khoruzhij and Study of the Synergical Anthropology." *Philosophical trends*, no. 9(2010): 24-28.]
- 徐鳳林：《東正教聖像史》，北京：北京大學出版社，2012年。[XU Fenglin. *Dong zheng jiao sheng xiang shi* (History of Orthodox Icon). Beijing: Peking University Press, 2012.]
- 徐龍飛：《循美之路——基督宗教本體形上美學研究》，北京：商務印書館，2018年。[XU Longfei. *Xun mei zhi lu: Ji du jiao ben ti xing shang mei xue yan jiu* (The Way along the Kalon: A study of the ontological aesthetics of Christian religion). Beijing: The Commercial Press, 2018.]
- 張百春：《當代東正教神學思想：俄羅斯東正教神學》，上海：上海三聯書店，2000年。[ZHANG Baichun. *Dang dai dong zheng jiao shen xue si xiang: e luo si dong zheng jiao shen xue* (Contemporary Theology of the Orthodox Cherches). Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2000.]