

別爾嘉耶夫神人思想與 中國靈性文學問題

Nicolas Berdyaev's God-man Idea and the Problem of
Chinese Spiritual Literature

劉光耀

Liu Guangyao

162

Abstract: The “God-man” discussion in Russia, represented by Nicolas Berdyaev, is a new interpretation of the spirit of Christianity in the modern context. According to Berdyaev, the core of Christianity is Jesus Christ the person rather than the doctrine of Christ. Jesus Christ is the “God-man”, and God has an eternal human nature. Because God is the origin of freedom and has given to man this freedom, human beings are not dispensable to God. Human beings are the other to God with an indispensable function in God’s dynamic existence. The purpose of God’s incarnation is to restore to man his lost freedom, with which he can creatively participate in the dialectic of this God-man existence. Subsequently, after Berdyaev, literature which drew from Christian sources became “God-man” literature.

In our modern Chinese context, the neglect of the God-man view in Christianity handicaps us in our effort to resolve Chinese people's existential dilemma. It also hinders us in further discovering the deeper mysteries of the human soul in the realm of literature.

Keywords: Nicolas Berdyaev, God-man, "God-man" literature

小引：為什麼是 “別爾嘉耶夫神人思想”？

也許可以說，在當代中國文學遭變史上，“靈性文學”概念^①的提出及“靈性文學叢書”的出版是一個頗值關注的重要事件。因為，在精神質地上，以基督宗教信仰為依的所謂“靈性文學”與傳統中國文學的精神統緒是如此不同，二者幾乎全然異質。這當然不是說在此以前中國文學史上從無顯然可算為“靈性文學”的創作，也不是說此前沒人從精神品質的變革上表達過對傳統中國文學的不滿。十一年前，筆者曾不揣淺陋，冒昧著文，說如果將之作為一種精神範型來看，則“中國文學”實際已然終結，現在她給人所看到的，僅是其在終結過程中的樣態。^②這裏的意思是：“靈性文學”這一概念的提出及相關叢書的出版，在文化、文學多元並存的“地球村”語境下，顯示了從基督宗教信仰介入文學，從而對中國文學進行價值改塑的訴求。與此前數個甚或一批作家、詩人自發的

^① 施瑋：“叢書總序”，收錄于《靈性文學叢書》，施瑋主編，北京：中國廣播電視出版社，2008年，第1-3頁。

^② 劉光耀：“中國文學的終結與終結的中國文學——對中國文學的神學談論”，收錄于《基督文化評論》第5期，貴陽：貴州人民出版社，1997年，第1-32頁。

創作相比，她顯得更為自覺，明確地標示出了更像是中國文學邇變運動中的某種自覺的潮流或趨向吧！

然而，正像基督宗教神學歷來有肯定神學（positive theology）和否定神學（negative theology）或神秘主義兩大進路，有顯白言述和隱微言述（或神秘言述）兩大語式一樣，對作為“靈性文學”之核心的“靈性”的理解與言說，顯然也可有這樣兩種進路和語式的。並且，正像只有肯否兩種神學的結合才構成了完整的基督宗教神學同一體一樣，缺乏了否定神學或隱微言述的參與，對“靈性”的把握將會是不完整、難深入的。“不完整”，是說她看不到否定神學已經看到和所能看到的東西，目光有盲區；“難深入”，是說她容易執意於聖經經文的字面含義以及傳統信理、信義的定規，難以觸及經文的深層意涵，覺察傳統信理、信義的偏差甚至於謬錯，思路有障礙。而正如我們所看到的，在施瑋關於“靈性文學”的描述中，對否定神學、隱微言述資源的注意是明顯缺乏的。^①

另一方面，從基督宗教神學思想發展的內在邏輯，或基督宗教神學的邏各斯（logos）來看，肯定神學無疑是其“正題”（thesis），否定神學當為其“反題”（antithesis）的。理由是不論在歷史抑或邏輯上，肯定神學都是在先的，是神學的出發點。否則，所謂基督宗教神學便無從談起，因“否定”只能是對“肯定”的否定，要以“肯定”為基礎。這恰是否定神學大師狄奧尼修斯（Dionysius the (Pseudo-)Areopagite）所經典地表達的：“我們只可用《聖經》所啟示的”來觀看、理解、探尋“許多《聖經》作者”所說的“不能看見”、“不可理解”、“難尋難測”的上帝，“充滿聖靈的導師的

^① 施瑋：“叢書總序”，第1-3頁。

隱秘傳統——這一傳統與《聖經》一致”。^① 不言而喻，在邏輯上，“正題”、“反題”之後所當出現的必然是“合題”（synthesis）。因為，在邏輯上，“正”和“反”都難免是片面的，有賴於“合”對兩者之片面性的“揚棄”（sublate）。這種正、反、合的相互激蕩在基督宗教神學及基督宗教哲學史上誠然是從未間斷過的，但堪稱集大成的“合題”也許當是發生於 19 世紀末、20 世紀前半葉的俄羅斯神人思想，其代表為索洛維約夫（Vladimir Soloviev, 1853—1900）和別爾嘉耶夫（Nikolaj Berdjajew, 1874—1948），並尤其是別爾嘉耶夫。別氏不僅對尼斯的格里高利（Gregory of Nyssa, 約 332—395）、埃克哈特（Meister Eckhart, 約 1260—1327）、伯麥（Jacob Boehme, 1575—1624）及奧托（Rudolf Otto, 1869—1937）等古今、東西的神秘主義者、否定神學家情有獨鐘，慧眼獨具，而且作為一個被劍橋大學授予榮譽神學博士的宗教哲學家，^② 別爾嘉耶夫對其神學思想的闡述亦不乏邏輯性、體系性，雖然他自言對自己“能否建構哲學體系，我一向甚疑，至少我沒有建構哲學體系的欲望”。^③ 正是對概念辨析與神秘直覺、體知感悟與體系構建的這種兼具兩備，使別爾嘉耶夫的神學言述在肯否兩種神學、神學言說的顯隱兩樣語態之間保持有足夠的張力，從而使我們可用來作為辨識什麼應是基督宗教之根本精神或所謂靈性。

^① （託名）狄奧尼修斯：《神秘神學》，包利民譯（香港：漢語基督教文化研究所，1996年），第 3-5 頁。

^② 別爾嘉耶夫：《自我認識》，雷永生譯（桂林：廣西師範大學出版社，2001年），第 317-318 頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《人的奴役與自由》，徐黎明譯（貴陽：貴州人民出版社，1994年），第 2-3 頁。

一、自由：靈性的神聖邏各斯

顯而易見，談“靈性”首先要談的是“靈”。因所謂“靈性”的意涵應大體有三：靈本身的性質或本質；靈本身的屬性；某種自身不是靈但卻擁有靈本身的某種或某些性質、屬性的東西。對於靈，基督宗教最具綱要性的詮釋可有二：神聖三位一體中的第三位格和“神是靈”。^①別爾嘉耶夫對靈和靈性的詮釋自然也是在此框架之下展開的。但是，與尋常基督宗教神學顯然不同的是，別爾嘉耶夫通常不稱“上帝是靈”，而言必稱“上帝是精神”，“上帝是自由”，“上帝是精神和自由”，“上帝是精神。精神的主在特點是自由”；並且，除了是精神、自由，上帝還是真理：“真理，完整的真理，是上帝。”^②精神、自由、真理三位一體，這是理解別爾嘉耶夫有關“靈性”的思想之總體框架。

那麼，在精神、自由、真理的三一體之中，誰更具邏輯上之優先性？或者說，就像聖三一中“聖父”在邏輯上先於“聖子”和“聖靈”那樣，在別氏的精神、自由、真理當中，有沒有一個何者優先、何者更具根本性的問題呢？

別爾嘉耶夫毫不猶豫地說：有，即自由。並且，這個自由既不是倫理學意義上的在多種可能性之間進行選擇的自由，也不是本體論意義上的自由。因前者講的自由不過是意志對善或惡的選擇，後者講的自由則以“存在”為根基，而別爾嘉耶夫的自由不僅先於任

^① 約 4：24。本文聖經引文均依《聖經新譯本》，香港：環球聖經公會有限公司，2005年。個別地方引者據英譯本略有改動。

^② 別爾嘉耶夫：《精神王國與愷撒王國》，安啟念、周靖波譯，杭州：浙江人民出版社，2000年，第14-22頁。

何存在物，而且先於存在本身。別氏說，如果說存在是有，那麼自由便是無，是“虛無”。所謂“精神是自由，自由則可以深入到前存在的深處，自由先於存在，存在已經是冷淡了的自由”；“精神還來自于原初的，前存在的自由，來自於 Ungrund（深淵）”；^①這個“深淵”即虛無，謂“自由就是虛無”，^②“自由根植于虛無，自由就是 Ungrund（深淵）”。^③為了突顯自由與存在的根本性區別，別爾嘉耶夫還一再強調自由的虛無性，說“自由根植於 Ungrund，它是第一性的和無始原的”。^④別爾嘉耶夫說，“一切都使我們相信，存在不是最後的深度，還有前存在的原則，自由與這個原則相關。自由不是存在的，而是虛無的”；^⑤“在存在之前，在比存在還深刻的地方有 Ungrund（深淵）、無限的深度、非理性的秘密、原初的自由，這是從存在裏無法導出的東西”。^⑥總之，“自由先於存在”，而“自由就是上帝自身，它在一切事物的開端”。^⑦

別爾嘉耶夫一再申明，他關於上帝即自由、而自由即虛無的思想來源於伯麥。在這裏，尤其值得注意的是，為了強調自由的自在性，強調自由作為不同於且先之於存在的那種虛無性，別爾嘉耶夫說：“伯麥是這樣來思考的，仿佛 Ungrund（深淵），無根基的意

^① 別爾嘉耶夫：《精神與實在》，張百春譯，北京：中國城市出版社，2002年，第34-35頁。

^② 別爾嘉耶夫：《論人的使命》，張百春譯，上海：學林出版社，2000年，第86頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，張百春譯，北京：中國城市出版社，2003年，第113頁。

^④ 別爾嘉耶夫：《論人的使命》，第36頁。

^⑤ 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，第115頁。

^⑥ 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，第110頁。

^⑦ 同上，第113-114頁。

志在神的深處，在神之前。Ungrund（深淵）是否定神學的上帝，同時深淵、自由的虛無比上帝還先在，並在上帝之外。……神的Ungrund（深淵）在物的產生之前，在神的三位一體的永恆之中。上帝從神的虛無中產生和實現自己。這是思考上帝之路，這條路類似于埃克哈特所走的路，他在 Gottheit 和 Gott 之間做了區分，Gott 作為世界和人的創造者與造物相對，它從 Gottheit 的深處產生，Gottheit 是無限的虛無。這個觀念位於德國神秘主義的深處。這條思考上帝之路是由否定神學決定的”。在別爾嘉耶夫看來，“埃克哈特和德國神秘主義在 Gottheit（上帝，神）和 Gott（上帝，神）之間所作的區分來自否定神學，這個區分具有重大的意義。有神的秘密，這是不可表達的。在造物主和被造物的彼岸，還有三位一體的秘密，它面向世界。向世界和人顯現的上帝不是絕對：絕對和任何他者都不能有關係，絕對是不可表達的秘密。神（Gottheit）是不可表達和秘密，我們相信，在這個秘密裏一切都會結束。但是，神（Gott）隱藏著自己的秘密。”^①

應當看到，別爾嘉耶夫對埃克哈特關於 Gottheit 和 Gott 的區分——在有的譯文中，譯者將前者譯為“神”，後者則譯為“上帝”——之肯定，具有重大的意義。即，它強調了人現今所知道的上帝並不是上帝的全部，而僅僅是上帝通過聖經所已然向人開啟了的上帝；在人所已知的這個上帝背後，還隱藏有無窮的上帝所未向人開啟的奧秘。不言而喻，這種區分對習慣于肯定神學思維的人猛一看似乎突兀，但稍想卻也並不與基督宗教信仰傳統相矛盾，亦不與聖經相矛盾。例如，耶穌基督明言：他“還有好些事情”沒告訴門徒，因他們“現在擔當不了。只等真理的聖靈來了，他要

^① 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，張百春譯，上海：上海人民出版社，2007年，第334頁。

引導你們進入一切的真理，……並把將來的事告訴你們”。^① 另一方面，別爾嘉耶夫雖然贊同這種區分，但也並不是要將 Gottheit 當成與上帝不同的、外在于並高之於上帝的另一個神。在前述那段講述這種區分的話後，別氏緊接著說：“我們所說的不是不同的諸神，而是同一個上帝，他隱藏自己，也在不同的階段上揭示自己”。^② 應能看出，別爾嘉耶夫所有這些努力的目的都是為要強調自由的絕對性和奧秘性，強調自由的神聖不可侵犯。自由的這種神聖性甚至連上帝本人也不能觸動和干預的，因為自由是“非創造的自由”，“上帝之中的原初和自由……是在上帝之外的自由”。^③

正是由於對上帝之自由的這種深刻洞見，別爾嘉耶夫比基督宗教神學史上任何一位神學家都更為突出、深入和敏銳地彰顯出基督宗教信仰的自由性質。他稱基督宗教為“自由的宗教”，並且，“不可能依據形式來提出基督教自由的問題，這個問題應依據物質來提出，即基督教的自由應當被視為基督宗教的內容。我將要講的一切，其目的在於顯示基督教是自由宗教這樣一個真理，即自由是基督教的內容，是基督教的物質原則，而不是形式原則。基督教無限地珍視自由，因為自由就是它的信仰激情，因為基督就是自由”。別爾嘉耶夫引用《聖經》上的話說：“基督教和精神自由是一回事。……無限量的自由的靈，滿布在整個福音書中，基督的每句話都是表徵自由的話。真理的道路也是在基督中的自由道路，因為天父的兒子叫你們得以自由，在基督的宗教中，自由只以愛為界限，基督教——自由的愛和愛的自由的宗教。《新約》是愛和自由的約言。《新約》信仰克服《舊約》律

^① 約 16：12—13。

^② 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 335 頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《自我認識》，雷永生譯，第 165 頁。

法和多神教自然主義，其內容限於愛與自由。”^①

那麼，除了絕對的在先性、原初性、深淵般及虛無般的奧秘外，具體說，基督宗教之自由的“物質”或“內容”是什麼呢？

簡言之，依別氏，一方面，自由即對一切——精神的、理念的、宇宙的、自然的、社會的等——必然性的否定、抗拒或突破；另一方面，由於自由本身即精神，尤其由於一切所謂“必然”皆以“客觀”、“物質”的東西為依憑，而精神又與這兩者相對立，自由的另一運算式則為精神對一切必然的否定、抗拒或突破——“自由的領域亦即精神的領域。”^② 別爾嘉耶夫說：“對自由最普遍的包容一切其他定義的定義，認為自由是人的內在的出自精神的而不是外在的規定。人身上的精神性本質，是真正的自由，……對精神的否定，必然是對自由的否定。唯物主義不可避免地導致否定自由。自由根植于精神王國，而非愷撒王國。愷撒不願意給任何人以自由。只有通過對愷撒王國的限制，才能得到自由。……自由在因果關係之外。因果關係存在於客體化了的現象世界之中。自由是這個世界的決口。自由產生於另外一個世界，它和這個世界的規律相矛盾並推翻它”。^③

需強調指出的是，與自由相對立的、自由之實現要求推翻的那個必然或客觀規律，不僅是自然、社會等物質性的必然，而且還包括柏拉圖（Plato）、黑格爾（Hegel）等假理念、精神之名而行世的必然。柏氏的理念雖然超越於現象世界之上，為後者之所募仿的原型，但不僅它本身是不可改變的，而且它更是現象世界所改變不了，只可臣服的，它沒有給個體性事物留下任何自由的

^① 別爾嘉耶夫：《自由的哲學》，董友譯，桂林：廣西師範大學出版社，2001年，第171頁。

^② 別爾嘉耶夫：《人的奴役與自由》，徐黎明譯，第57頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《精神王國與愷撒王國》，第65頁。

空間。黑格爾雖然將精神推至“絕對”的地位，並將整個世界視為絕對精神自身的辯證運動，但黑格爾“不懂自由不是被認識了的必然性”。^① 應當說，黑格爾最根本的失誤在於，他不懂得“精神（本體）在連續的，不間斷的世界和歷史過程（現象）裏不能展開和發展，而只能向現象和‘客觀的’世界突破，這時精神自由將打破世界的必然性統治”。^②

贅言之，在別爾嘉耶夫看來，自由與必然、精神與物質是二元對立的，它們根本無法統一。如果說它們可以統一起來，那麼，這個統一便只能終末論地理解，即只能是自由、精神對物質、必然的突破或阻斷，是物質、必然世界的中斷或完結，而這時也便是上帝國的蒞臨了。別氏明確說，要克服上述二元論，從基督宗教的觀點看，便是“只看到精神和自由在這個現象世界裏的突破，即拒絕在這裏看到連續的過程，只看到中斷，只是把獲得一元論的統一與這個現象世界終結的到來，與上帝的國聯繫在一起。同時，終結和上帝的國的到來不僅僅是從此岸理解，我們在精神的每個創造行為裏都能觸及到終結。上帝的國必然要來臨，本體在現象裏起作用，而且這不是連續的進化，也不服從合乎規律的必然性”。^③

二、神人：靈性的生存辯證法

不難看出，自由是別爾嘉耶夫神學思想的核心詞，^④是他神學認知中關於上帝和基督宗教的邏輯起點，他所有關於基督宗教信仰的言述都是這一起點的邏輯展開。難怪他說，“太初有邏各斯。但是

^① 別爾嘉耶夫：《人的奴役與自由》，第 56-61 頁。

^② 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，第 27 頁。

^③ 同上，第 28 頁。

^④ 張百春：《當代東正教神學思想》，上海：上海三聯書店，2000 年，第 157 頁。

太初也有自由。邏各斯在自由裏，自由也在邏各斯裏”，^① 根本原因便在於此。應當說，別爾嘉耶夫的這種思想進路是貼近著基督宗教的核心、直覺著上帝之“靈”的。因為不僅當“主耶穌的靈”臨到先知以賽亞時，要他所宣告的正是使人得到“自由”、“釋放”的福音，^②上帝道成肉身為的更正是使人“得自由”。^③ 循著這個思路，完全可以說，如果說別爾嘉耶夫會說出“自由成了肉身”這樣的話也全然順理成章。雖然他並未明明白白地這樣說，但在他對耶穌基督、對聖子，即對“神人”以及對“精神”的詮釋裏，卻明明白白地透顯出這樣的資訊：作為神人的聖子耶穌基督就是成了肉身的上帝的自由；上帝成了人，卻仍然保持著他作為上帝的自由。如果說創世前的上帝是“深淵”、“虛無”般的即始原的自由，那麼，創世並複成人“突入”世界的上帝便是神人的自由，“自由”在這裏仍然是理解上帝，理解聖父、聖子、聖靈的關鍵，是理解“靈性”的關鍵。所謂“基督就是自由”，“各各他的秘密就是自由的秘密”。^④

那麼，別氏是如何從自由理解神人、理解成了肉身的上帝之道或上帝的邏各斯呢？

關於耶穌基督是神人，別爾嘉耶夫的理解與基督宗教傳統沒有兩樣：完全的神、完全的人。但也許是由於深得“新約不是從儀文來的，而是從聖靈來的；因為儀文會使人死，而聖靈卻使人活”^⑤的精義，別氏對耶穌基督的闡釋，不是集中在其教義上，而是集中在基督本人上。也就是說，他對耶穌基督的理解不是從聖經經文中

① 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，第 109 頁。

② 賽 61：1。

③ 約 8：36。

④ 別爾嘉耶夫：《文化的哲學》，于培才譯，上海：上海人民出版社，2007 年，第 43、99 頁。

⑤ 林後 3：6。

“概括”、抽繹出來的，而是以耶穌基督是神人，是聖經關於神聖邏各斯成了肉身這一根本性事件的宣告為其闡釋之邏各斯的。因為，在他看來，基督的奧秘“不是基督的訓誡，不是基督的教義，而是基督本人，他的神秘個性才是‘真理、道路和生命’。基督的宗教是關於基督的教義而不是基督的教義。關於基督的教義即基督的宗教”。^①

這樣，與基督宗教傳統一般地稱耶穌基督為神人鮮明地不同，別爾嘉耶夫說：“應該說，在上帝裏存在著永恆的人性，存在著永恆的人，……人性在永恆中存在，它應該在時間裏實現。這是永恆與時間的悖論性關係的秘密。”^②傳統基督論給人的印象非常容易是：上帝的人性只是在他為了人的救贖而成為人之後才獲有的，很難讓人明確意識到上帝本身便具有“永恆的人性”。別氏的神人說除了給人是上帝的“形象和樣式”提供出更堅實、更具邏輯同一性的依據之外，還為理解神聖三位一體，理解人同上帝的關係、人在上帝面前的位置，以及尤為重要的，理解人的所謂“靈性”，給出了也許更合乎聖經真義的啟發。

(一)就聖三一來說，“永恆的人性是上帝的他者，是神的第二個位格”；“有兩個本質，神的本質和人的本質，它們是不同一的。但是，這兩個本質都位於神的三位一體之中。神的他者永恆地存在。神人性和神—三位一體性，二者的秘密（神人）和三者的秘密（神的三位一體）神秘地交織在一起”。^③這樣，對於人，上帝便不再如傳統上說的一無所需、一無所求，因“上帝渴念自己的‘他者’，渴念愛的回答，渴念人的創造和回應”；^④“在上帝那

^① 別爾嘉耶夫：《文化的哲學》，第 335 頁。

^② 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 378 頁。

^③ 同上，第 334 頁。

^④ 別爾嘉耶夫：《人的奴役與自由》，徐黎明譯，第 65 頁。

裏可能有對所愛者的思念，對回應愛的渴望”；^①“我們應該勇敢地承認上帝對人的需要，……在上帝裏有對所愛者的思念，這就賦予了所愛者最高的意義”。^②

(二) 這種被上帝“賦予所愛者最高的意義”者非他，即人在上帝面前地位的提升，人對上帝秘密的參與：“上帝在人身上誕生，人則由此得到提高和豐富。這是神人論真理的一個方面，它在人的經驗中被揭示出來。但神人論真理還有另外一個方面，它更明顯，更清楚。人在神之中誕生，神的生活也因此而得到豐富。人需要上帝，上帝也需要人。這要以人對上帝的創造性回應為前提。……德國偉大的神秘主義者勇敢地說道：沒有人就沒有上帝，當人消失了的時候，上帝也就不見了”；^③“神人性是雙重的秘密——是上帝在人身上誕生的秘密和人在上帝裏誕生的秘密。不但有人對上帝的需求，而且也有上帝對人的需求。……上帝的生命以及上帝生命的完滿都需要人。只因為如此才有神人和人的戲劇”。而上帝所以能夠在人身上實現自己，則恰又是因為人是上帝的形象，因“真正的人性是類上帝的，是人身上的神性”，因為“在自身實現神的形象時，人在自身實現著人的形象；在自身實現人的形象時，他也在自身實現神的形象。這就是神人性的秘密，這是人生最大的秘密。人性就是神人性”。^④

那麼，人如何“在自身實現神的形象”，從而使“上帝在人身上誕生”呢？

別氏說，通過人的植根于上帝之本原性自由的創造。他說：“人

^① 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 386 頁。

^② 同上，第 336 頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《精神王國與愷撒王國》，安啟念、周靖波譯，杭州：浙江人民出版社，2000 年，第 18-19 頁。

^④ 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 377-378 頁。

的創造行為不僅僅是對世界物質的重新組合與重新分配，也不僅僅是世界的原初物質的流溢和流出，也不只是在為物質加上理想形式的意義上對物質的塑造。在人的創造行為裏有新的、未曾存在過的東西，這個新東西不包含在給定的世界裏，而是來自於另外一個世界背景，不是來自永恆給定的形式，而是來自于自由……在創造裏有‘從虛無中’來的因素，即從另外一個世界的自由中來的因素”；“創造不能容忍世界的給定狀態，它希望另一個世界”；因此，“創造自身還攜帶著末世論因素。創造是這個世界的終結，是新世界的開端。世界不僅僅是由上帝創造的，而是也由人創造的，世界是神人類的事業”；“人的創造不但是人的事情，它還是神人的事情”。^①

那麼，當人以“另外一個世界的自由”為依據而對這個世界進行“終結”性、“末世論”的創造時，他所憑靠的是什麼？他的創造的神人性又在哪兒呢？

試想他所憑靠的除了來自“另外一個世界”，即上帝的自由之召喚以外，剩下的不就只有他個人一己的血肉之軀了嗎？在這個世界上他一無憑靠，因為他的創造是“末世論”的，是對“這個世界的終結，是新世界的開端”——這意味著什麼呢？試想，除了意味著像乙太初之道成為肉身“突入”世界的神人耶穌基督被釘上十字架那樣遭受肉身的裂傷，還會意味著什麼呢？而這不便是苦難、不便是為自由而“末世論”地投身創造的人所必遭之痛苦嗎？並且，必須看到的是，造成這種痛苦的根源，除了人與世界的矛盾衝突，即除了人所稟持的上帝的自由與世界的必然性間之矛盾、衝突以外，還有他自身的矛盾與衝突：他自身有限，他的生存處處受到

^① 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，張百春譯，第 181-187 頁。

個人、自然及社會的拘限，但他卻一心要追求無限；他無時不在枷鎖當中，卻要追求本原的自由。^①但更重要的還在於：與這個世界的必然相比，他所稟持的無限、自由是純粹的精神，而不是物質性力量；它們是柔弱的，而不是有力的！因此，像上帝在創世中、在世界中都要“虛己”、受難一樣，為自由而投身創造的人也必是受難者，是在種種痛苦中之掙扎者！雖然“苦難僅僅是人走向另一個世界，走向超驗世界的道路”，^②雖然“基督認為痛苦是勝利。應該摹仿他，而不是讚歎和崇拜他。……人的自由與此相關。啟示的秘密就在這裏”^③，但這種痛苦何其沉重！連耶穌基督都曾想要撒去這苦杯！^④

但這就是人作為使上帝在自己身上誕生的神人的作為。“啟示的秘密就在這裏”。“耶穌的化身和人間生活是兩個本質的相互滲透，上帝之手伸向了被揀選者。……在神人身上個體地發生的事情應該在神人類裏發生。這就是第三個啟示，精神的啟示”^⑤——即聖靈的啟示。像神人一般不必為上帝的自由而苦難地投身創造的人才是在神人中、在聖靈的啟示中的，才是在“靈性”中的！

三、知罪、悔改與神人文學問題

如果別氏的神人思想是不無根據的，那麼，以之為參照來看中國“靈性文學”，有許多地方似頗可引出一些思考。為了敘述的方便，讓我們試從北村的小說談起。

^① 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，張百春譯，第 351 頁。

^② 別爾嘉耶夫：《自我認識》，雷永生譯，第 273 頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 313 頁。

^④ 太 26：39。

^⑤ 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 432 頁。

也許可以說，從《施洗的河》、《憤怒》、《我與上帝有個約》到他收入“靈性文學叢書”中的短篇小說《被佔領的盧西娜》、《病故事》，罪感、罪與懺悔始終是個核心主題。在儒釋道都稟持性善說，以為“塗之人皆可為禹”（儒）、以為“狗子亦有佛性”（釋）、以為人只要“自然而然”（道）便可達至存在之至境，即都推崇“自以為義”，但實卻以道德的名義“吃人”（魯迅），以致於如今更演變為前所未有的“所多瑪”般的道德敗壞墮落的文化背景下，這誠然是不難理解的。依基督宗教信仰傳統，道德上的惡源於對上帝的背離，而此背離則因於不聽上帝而聽從蛇的誘惑。福音書說，耶穌一開始傳道，所要求於人的便是“悔改”。^① 這樣，在這個傳統中，人走向上帝、尋求拯救的第一步，便似乎自然是知罪與懺悔了。

但是，在別爾嘉耶夫看來，“對於亞當與夏娃偷吃智慧果的罪孽的解釋亦帶有社會形態學的性質，也就是說把此理解為不順從最高的權力，不服從最高的力量”。^② 也就是說，將始祖的墮落說成是不聽從上帝的說法本身就是人的墮落的產物，是人將人神關係等同於社會中的權力關係的結果。別氏說墮落“不是不聽從上帝（不聽從上帝是墮落的社會世界以及在這個世界裏產生的奴性的範疇），而是擺脫上帝走向外部環境，在這個環境裏，一切都從外部被決定，一個為了另一個，這是擺脫上帝走向仇恨和強迫的王國”。^③ 別氏認為，“墮落是由自由在深度裏的指向以及由神人性的斷裂決定的”。^④ 也就是說，在別爾嘉耶夫看來，墮落是人對自身作為神人的自由的放棄。“因為基督首先是自由。於是關於墮落就有了新的解釋。魔鬼的誘惑不是自由的誘惑（指人“不聽”上帝

^① 太 4：17。

^② 別爾嘉耶夫：《自我認識》，雷永生譯，第 167 頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，張百春譯，第 223 頁。

^④ 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，張百春譯，第 340 頁。

的，自己要“像上帝一樣”“知善惡”——引者注），而是放棄自由的誘惑，強迫的和暴力的無上幸福的誘惑”。^①別氏說得何等好啊！他更切合《新約》經文！試想魔鬼在曠野中誘惑耶穌的是什麼？不正是這個世界所奉為神明的財富、權力、魔法般的力量或奇跡嗎？魔鬼是在以世界上必然性的東西誘惑耶穌放棄神聖之自由的！

因此，別爾嘉耶夫說：“我不是把罪孽感覺為不順從，而是感覺為自由的消失。我感覺自由是上帝的，上帝是自由，並且給予自由。他不是統治者，而是世界從奴隸制下的解放者。上帝經過自由而起作用，而不是經過必然性或利用必然性起作用。他不強制承認自身。……這個原初的宗教體驗，被世界必然性的積層弄得混濁和歪曲了。”^②也許應該說，將罪歸結為“不聽”上帝的教義，既是“世界必然性的積層”，即用社會中的君臣、主僕關係看人神關係，而且更是《舊約》眼光的殘餘！只有《舊約》才会有這樣的眼光，才会有那麼多“不聽”便遭至強力懲處的事情！但在《新約》中，耶穌何曾強迫過人！“基督教人去愛並將不幸的人們召喚到身邊，但他卻隻字未提絕對命令和道德的事”。^③他來只是要給人“聖靈”，^④是使人“蒙上帝的靈引導”，做“上帝的兒女”，使人和他一同做“後嗣”，^⑤並“承受產業”！^⑥一言以蔽之，作為神人，他來只是要人重獲自由，獲得像他那樣的神人的榮耀！這也許才是真正合乎《新約》的罪觀吧！偉大的奧地利詩人里爾克（R.M.Rilke）拒斥傳統基督教的罪觀，理由與別氏相當：“他覺得原罪總之消隱

^① 別爾嘉耶夫：《論人的使命》，張百春譯，第 376 頁。

^② 別爾嘉耶夫：《自我認識》，雷永生譯，第 164 頁。

^③ 別爾嘉耶夫：《文化的哲學》，第 160 頁。

^④ 約 20：22—23。

^⑤ 羅 8：15。

^⑥ 加 4：6-7。

了”。^①

因此，罪和懺悔如果脫離了對自身之神人性的意識，懺悔便極易滑向單純道德式的反省，極于流入對道德性聖潔的追求，從而使人在以為要脫離罪惡的轄制、奴役的時候，卻再次離棄自由。因為對道德聖潔的意識和追求仍然未出“知善惡”的藩籬，仍舊囿於“善惡樹”的牢籠，仍舊是以對“善惡”的“知”而放棄自由，是對“知善惡”之誘惑的不自覺的屈從。因依別氏，“魔的誘惑”非它，而是使人“放棄自由的誘惑”！^②並且，即使同樣依基督宗教傳統，根本之罪乃拜偶像，而“知善惡”豈非人最大的偶像！——人因受偶像的捆綁而作惡，道德上的惡歸根結底亦是自由喪失的結果！^③

贅言之，知罪、懺悔的真義應是對尋常善惡的超越。這才是真正的善，是達至真正的聖潔的道路。因只有在這種情況下，人才跳出了不得不在善惡的規限之內進行或此或彼之選擇的束縛，才有可能避免將善惡兩造中的任何一方神聖化為偶像加以拜奉，從而才可能重獲自由。由於上帝即自由、精神或靈，這樣，重獲自由的人才可能超善惡地愛上帝，才可能像神人耶穌基督那樣，肩負起由自由和愛交疊而成的十字架，以不憚獻出生命的勇氣與力量投身創造，投身對世界的終末性改造，才能不怕以自身生命的喪失去使上帝的“旨意行在地上，如同行在天上”。^④ 比如，基爾果爾（S.Kierkegaard）《恐懼與顫慄》中的亞伯拉罕就是如此：他像上帝那樣擁有絕對的自由，因此他敢於越出尋常之善惡而冒天下之大

^① 里爾克（R.M. Rilke）、勒賽（K. Leese）等著：《〈杜伊諾哀歌〉中的天使》，林克譯（上海：華東師範大學出版社，2005年），第140頁。

^② 別爾嘉耶夫：《論人的使命》，張百春譯，第376-377頁。

^③ 約翰·麥奎利：《基督教神學原理》，何光滄譯（上海：上海三聯書店，2007年），第307頁。

^④ 太6：10。

不遑地以愛子獻祭，向世人昭示超越善惡的自由才是上帝的命令，持守這一自由的人上帝才與之同在，才可能行出世人行不出的創造行動！

不難看出，與知罪、悔改觀的這種轉變一同發生的，當是“苦難”觀的轉變。這時，所謂苦難便不再是人自身在善惡兩種力量的撕扯之間、在自身為善還是為惡、為罪還是為義的兩種選擇之間進行掙扎的苦難（比如，這些就是北村《憤怒》、《我與上帝有個約》、《病故事》等中的苦難）。這時的苦難首先是人的自由與世界的必然之間相衝撞的苦難（比如，亞伯拉罕聽從上帝的自由以子獻祭與世界的血緣倫理間的衝撞），是個人堅持抑或逃避自由、超越抑或屈從于必然的苦難（比如，亞伯拉罕堅持信仰上帝以子獻祭的自由，還是害怕血緣倫理的指控，拒絕以子獻祭），是人敢不敢和能不能擔負起自身因對自由和愛的持守所自己加諸於己身、己心的撕裂之痛——比如亞伯拉罕，他愛上帝，也愛兒子。但現在，由於對上帝的愛，他要去殺自己的兒子了；他不願殺，由於他這個父親愛他的兒子，但他因對上帝的愛卻又終竟顫慄地向兒子舉起了刀子；他願意聽從上帝，但他實不願上帝竟給了他這樣的命令；可上帝的這命令又是他自己所愛的上帝的命令，他的自由又驅使他依那命令而行；可這命令執行起來又何其艱難，那上山的路一步步地是多麼難走……試想，有什麼樣的苦難——比如，甚至奧斯維辛，會比這種苦難更為慘烈？它發生在人自己的內心，由人自己為自己所造成，人自身甚至根本就無從著手同之抗爭！奧斯維辛是來自社會或外部的、堪稱“必然的”苦難，亞伯拉罕那樣的苦難則來于人自身原初性自由，是“自由的”苦難！前者是“人神”（即別氏所謂以自己為神的人）造成的苦難，後者則是神人的苦難——而極為明顯的是：只有在自由、神人之苦難的燭照之下，社會的、人神造成的

苦難，才可能得被徹底揭示與揭露！

因此，在別爾嘉耶夫之後，如果要談論以對基督宗教的某種認同為基礎的文學，那麼，這種文學不可避免地應是“神人文學”，而不應是所謂“靈性文學”。當然，在寬泛的意義上，神人文學也就是靈性文學，因“神人”可謂“靈性”的另一種稱謂或更具體的表達。但所以只能是“神人文學”而不能是“靈性文學”，乃因在別氏神人思想的闡說之後，若仍只襲用“歷史基督教”（別爾嘉耶夫語）指稱神性的“靈性”一詞，便不可避免地會遮蔽靈性的神人性內涵（正像在“歷史基督教”中曾經發生過的那樣），從而使人仍舊以歷史傳統的眼光來看待現代人的生存處境，而依別氏，這個傳統已不能解答由陀思妥耶夫斯基（Dostoevsky）的“地下人”、伊萬、卡拉瑪佐夫等“現代人”空前尖銳地提出的個人悲劇命運的絕對意義等新問題了。^①也就是說，在個人生命、個人身體、個人存在的絕對價值日見彰顯、各種審美主義情懷已然滲透於個體心性結構，已極大地改變了社會文化織體的現代性語境下，文學對基督宗教傳統的汲取已非對傳統言辭的照搬所能奏效，傳統“教會的教父和教師，神學家—經院哲學家”已不能解決這類現代心靈的困擾，這裏需要的乃是能對之進行創造性闡釋的文化、文學和哲學的先知。^②否則，任何旨在為中國文學引入靈性活水的對基督宗教的汲取、借鑒，恐怕恰適足以導致文學同基督宗教的隔離，從而反使中國文化中某種僵死的、有毒的東西在“基督宗教”名義下得到新的庇護。

比如，在北村的《病故事》中，主人公所關心的僅是世界的混濁不潔，其所祈求的竟是要回到對世界一無所知的盲人世界！是

^① 別爾嘉耶夫：《文化的哲學》，第 152 頁。

^② 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，第 321 頁。

的，盲人世界看不到罪惡，但不是也看不到真、美、善、神人，看不到神人創造的輝煌嗎？這和中國文學史上無以數記的塵世污濁、潔身避世一類的“理想”有什麼區別，與“神人”為精神、自由和創造而同世界的抗爭又有什麼相似呢？別爾嘉耶夫說：“不能談論向原初的，已喪失了的天堂狀態的回歸，也不應該向那裏回歸。……世界過程的終點的天堂與世界過程之開端的天堂完全不同。前者是認識了自由，經歷了所有的考驗後的天堂。甚至可以說，這是地獄後的天堂，體驗了惡之後，自由地放棄之後的天堂。……人的創造使命在其中還沒有覺醒的天堂，關於人的最高理念在其中還沒有被實現的天堂將被這樣的天堂所取代，人的使命在其中徹底地被實現，人的理念在其中也獲得了實現。……作為人的原初狀態的天堂還不知道神人的顯現，世界過程以其結束的那個天堂將是上帝的國，神人類的國。前一個天堂不知道神人類。”

綜上所述，結束語是：我們有理由、有信心期待中國神人文學的出現，有理由和信心期待這樣的文學給中國文學帶來前所未有的精神、自由與創造！

参考文献：

1. 別爾嘉耶夫：《論人的使命》，張百春譯（上海：學林出版社，2000年）
2. 別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，張百春譯（北京：中國城市出版社，2003年）
3. 別爾嘉耶夫：《自由的哲學》，董友譯（桂林：廣西師範大學出版社，2001年）
4. 別爾嘉耶夫：《自我認識》，雷永生譯（桂林：廣西師範大學出版社，2001年）

5. 別爾嘉耶夫：《神與人的生存辨證法》，張百春譯（上海：上海人民出版社，2007年）
6. 別爾嘉耶夫：《文化的哲學》，於培才譯（上海：上海人民出版社，2007年）
7. 別爾嘉耶夫：《精神王國與愷撒王國》，安啟念、周靖波譯（杭州：浙江人民出版社，2000年）
8. 張百春：《當代東正教神學思想》，（上海：上海三聯書店，2000年）
9. 聖經引文均依《聖經新譯本》，（香港：環球聖經公會有限公司，2005年。）
10. 里爾克（R.M. Rilke）、勒賽（K. Leese）等著：《〈杜伊諾哀歌〉中的天使》，林克譯（上海：華東師範大學出版社，2005年）
11. 約翰·麥奎利：《基督教神學原理》，何光滬譯（上海：上海三聯書店，2007年）

作者簡介：劉光耀，襄樊學院神學美學研究所教授。電子郵件：
guangyao05@yahoo.com.cn。

Introduction to the author: Liu Guangyao, Professor of the Institute of
Theological Aesthetics of Xiang-fan University.