

别尔嘉耶夫神人思想与 中国灵性文学问题

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

刘光耀

Liu Guangyao

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：为什么是 “别尔嘉耶夫神人思想”？

也许可以说，在当代中国文学嬗变史上，“灵性文学”概念^①的提出及“灵性文学丛书”的出版是一个颇值得关注的重要事件。因为，在精神质地上，以基督宗教信仰为依的所谓“灵性文学”与传统中国文学的精神统绪是如此不同，二者几乎全然异质。这当然不是说在此以前中国文学史上从无显然可算为“灵性文学”的创作，也不是说此前没人从精神品质的变革上表达过对传统中国文学的不满。十一年前，笔者曾不揣浅陋，冒昧著文，说如果将之作为一种精神范型来看，则“中国文学”实际已然终结，现在她给人所看到的，仅是其在终结过程中的样态。^②这里的意思是：“灵性文学”这一概念的提出及相关丛书的出版，在文化、文学多元并存的“地球村”语境下，显示了从基督宗教信仰介入文学，从而对中国文学进行价值改塑的诉求。与此前数个甚或一批作家、诗人自发的创作

^① 施玮：“丛书总序”，收录于《灵性文学丛书》，施玮主编，北京：中国广播电视出版社，2008年，第1-3页。

^② 刘光耀：“中国文学的终结与终结的中国文学——对中国文学的神学谈论”，收录于《基督教文化评论》第5期，贵阳：贵州人民出版社，1997年，第1-32页。

相比，她显得更为自觉，明确地标示出了更像是中国文学遭变运动中的某种自觉的潮流或趋向吧！

然而，正像基督宗教神学历来有肯定神学（positive theology）和否定神学（negative theology）或神秘主义两大进路，有显白言述和隐微言述（或神秘言述）两大语式一样，对作为“灵性文学”之核心的“灵性”的理解与言说，显然也可有这样两种进路和语式的。并且，正像只有肯否两种神学的结合才构成了完整的基督宗教神学同一体一样，缺乏了否定神学或隐微言述的参与，对“灵性”的把握将会是不完整、难深入的。“不完整”，是说她看不到否定神学已经看到和所能看到的东西，目光有盲区；“难深入”，是说她容易执意于圣经经文的字面含义以及传统信理、信义的定规，难以触及经文的深层意涵，觉察传统信理、信义的偏差甚至于谬错，思路有障碍。而正如我们所看到的，在施玮关于“灵性文学”的描述中，对否定神学、隐微言述资源的注意是明显缺乏的。^①

另一方面，从基督宗教神学思想发展的内在逻辑，或基督宗教神学的逻各斯（logos）来看，肯定神学无疑是其“正题”（thesis），否定神学当为其“反题”（antithesis）的。理由：不论在历史抑或逻辑上，肯定神学都是在先的，是神学的出发点。否则，所谓基督宗教神学便无从谈起，因“否定”只能是对“肯定”的否定，要以“肯定”为基础。这恰是否定神学大师狄奥尼修斯（Dionysius the (Pseudo-)Areopagite）所经典地表达的：“我们只可用《圣经》所启示的”来观看、理解、探寻“许多《圣经》作者”所说的“不能看见”、“不可理解”、“难寻难测”的上帝，“充满圣灵的导师的隐秘

^① 施玮：“丛书总序”，第1-3页。

传统——这一传统与《圣经》一致”。^① 不言而喻，在逻辑上，“正题”、“反题”之后所当出现的必然是“合题”（synthesis）。因为，在逻辑上，“正”和“反”都难免是片面的，有赖于“合”对两造之片面性的“扬弃”（sublate）。这种正、反、合的相互激荡在基督宗教神学及基督宗教哲学史上诚然是从未间断过的，但堪称集大成的“合题”也许当是发生于19世纪末、20世纪前半叶的俄罗斯神人思想，其代表为索洛维约夫（Vladimir Soloviev, 1853—1900）和别尔嘉耶夫（Nikolaj Berdjajew, 1874—1948），并尤其是别尔嘉耶夫。别氏不仅对尼斯的格里高利（Gregory of Nyssa 约 332—395）、埃克哈特（Meister Eckhart, 约 1260—1327）、伯麦（Jacob Boehme, 1575—1624）及奥托（Rudolf Otto, 1869—1937）等古今、东西的神秘主义者、否定神学家情有独钟，慧眼独具，而且作为一个被剑桥大学授予荣誉神学博士的宗教哲学家，^②别尔嘉耶夫对其神学思想的阐述亦不乏逻辑性、体系性，虽然他自言对自己“能否建构哲学体系，我一向甚疑，至少我没有建构哲学体系的欲望”。^③正是对概念辨析与神秘直觉、体知感悟与体系构建的这种兼具两备，使别尔嘉耶夫的神学言述在肯否两种神学、神学言说的显隐两样语态之间保持有足够的张力，从而使我们可用来作为辨识什么应是基督宗教之根本精神或所谓灵性。

^①（托名）狄奥尼修斯：《神秘神学》，包利民译（香港：汉语基督教文化研究所，1996年），第3-5页。

^②别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译（桂林：广西师范大学出版社，2001年），第317-318页。

^③别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译（贵阳：贵州人民出版社，1994年），第2-3页。

一、自由：灵性的神圣逻各斯

显而易见，谈“灵性”首先要谈的是“灵”。因所谓“灵性”的意涵应大体有三：灵本身的性质或本质；灵本身的属性；某种自身不是灵但却拥有灵本身的某种或某些性质、属性的东西。对于灵，基督宗教最具纲要性的诠释释可有二：神圣三位一体中的第三位格和“神是灵”。^①别尔嘉耶夫对灵和灵性的诠释自然也是在此框架之下展开的。但是，与寻常基督宗教神学显然不同的是，别尔嘉耶夫通常不称“上帝是灵”，而言必称“上帝是精神”，“上帝是自由”，“上帝是精神和自由”，“上帝是精神。精神的主在特点是自由”；并且，除了是精神、自由，上帝还是真理：“真理，完整的真理，是上帝。”^②精神、自由、真理三位一体，这是理解别尔嘉耶夫有关“灵性”的思想之总体框架。

那么，在精神、自由、真理的三一体之中，谁更具逻辑上之优先性？或者说，就像圣三一中“圣父”在逻辑上先于“圣子”和“圣灵”那样，在别氏的精神、自由、真理当中，有没有一个何者优先、何者更具根本性的问题呢？

别尔嘉耶夫毫不犹豫地说：有，即自由。并且，这个自由既不是伦理学意义上的在多种可能性之间进行选择的自由，也不是本体论意义上的自由。因前者讲的自由不过是意志对善或恶的选择，后者讲的自由则以“存在”为根基，而别尔嘉耶夫的自由不仅先于任

^① 约 4：24。本文圣经引文均依《圣经新译本》，香港：环球圣经公会有限公司，2005年。个别地方引者据英译本略有改动。

^② 别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，安启念、周靖波译（杭州：浙江人民出版社，2000年），第14-22页

何存在物，而且先于存在本身。别氏说，如果说存在是有，那么自由便是无，是“虚无”。所谓“精神是自由，自由则可以深入到前存在的深处，自由先于存在，存在已经是冷淡了的自由”；“精神还来自于原初的，前存在的自由，来自于 Ungrund（深渊）”；^①这个“深渊”即虚无，谓“自由就是虚无”，^②“自由根植于虚无，自由就是 Ungrund（深渊）”。^③为了突显自由与存在的根本性区别，别尔嘉耶夫还一再强调自由的虚无性，说“自由根植于 Ungrund，它是第一性的和无始原的”。^④别尔嘉耶夫说，“一切都使我们相信，存在不是最后的深度，还有前存在的原则，自由与这个原则相关。自由不是存在的，而是虚无的”；^⑤“在存在之前，在比存在还深刻的地方有 Ungrund（深渊）、无限的深度、非理性的秘密、原初的自由，这是从存在里无法导出的东西”。^⑥总之，“自由先于存在”，而“自由就是上帝自身，它在一切事物的开端”。^⑦

别尔嘉耶夫一再申明，他关于上帝即自由、而自由即虚无的思想来源于伯麦。在这里，尤其值得注意的是，为了强调自由的自在性，强调自由作为不同于且先之于存在的那种虚无性，别尔嘉耶夫说：“伯麦是这样来思考的，仿佛 Ungrund（深渊），无根基的意志在神的深处，在神之前。Ungrund（深渊）是否定神学的上帝，同

^① 别尔嘉耶夫：《精神与实在》，张百春译（北京：中国城市出版社，2002年），第34-35页。

^② 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，张百春译（上海：学林出版社，2000年），第86页。

^③ 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，张百春译（北京：中国城市出版社，2003年），第113页。

^④ 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，第36页。

^⑤ 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，第115页。

^⑥ 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，第110页。

^⑦ 同上，第113-114页。

时深渊、自由的虚无比上帝还先在，并在上帝之外。……神的 Ungrund（深渊）在物的产生之前，在神的三位一体的永恒之中。上帝从神的虚无中产生和实现自己。这是思考上帝之路，这条路类似于埃克哈特所走的路，他在 Gottheit 和 Gott 之间做了区分，Gott 作为世界和人的创造者与造物相对，它从 Gottheit 的深处产生，Gottheit 是无限的虚无。这个观念位于德国神秘主义的深处。这条思考上帝之路是由否定神学决定的”。在别尔嘉耶夫看来，“埃克哈特和德国神秘主义在 Gottheit（上帝，神）和 Gott（上帝，神）之间所作的区分来自否定神学，这个区分具有重大的意义。有神的秘密，这是不可表达的。在造物主和被造物的彼岸，还有三位一体的秘密，它面向世界。向世界和人显现的上帝不是绝对：绝对和任何他者都不能有关系，绝对是不可表达的秘密。神（Gottheit）是不可表达和秘密，我们相信，在这个秘密里一切都会结束。但是，神（Gott）隐藏着自己的秘密。”^①

应当看到，别尔嘉耶夫对埃克哈特关于 Gottheit 和 Gott 的区分——在有的译文中，译者将前者译为“神”，后者则译为“上帝”——之肯定，具有重大的意义。即，它强调了人现今所知道的上帝并不是上帝的全部，而仅仅是上帝通过圣经所已然向人开启了的上帝；在人所已知的这个上帝背后，还隐藏有无穷的上帝所未向人开启的奥秘。不言而喻，这种区分对习惯于肯定神学思维的人猛一看似乎突兀，但稍想却也并不与基督宗教信仰传统相矛盾，亦不与圣经相矛盾。例如，耶稣基督明言：他“还有好些事情”没告诉门徒，因他们“现在担当不了。只等真理的圣灵来了，他要引导你们进入

^① 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，张百春译（上海：上海人民出版社，2007年），第334页。

一切的真理，……并把将来的事告诉你们”。^① 另一方面，别尔嘉耶夫虽然赞同这种区分，但也并不是要将 Gottheit 当成与上帝不同的、外在于并高之于上帝的另一个神。在前述那段讲述这种区分的话后，别氏紧接着说：“我们所说的不是不同的诸神，而是同一个上帝，他隐藏自己，也在不同的阶段上揭示自己”。^② 应能看出，别尔嘉耶夫所有这些努力的目的是为要强调自由的绝对性和奥秘性，强调自由的神圣不可侵犯。自由的这种神圣性甚至连上帝本人也不能触动和干预的，因为自由是“非创造的自由”，“上帝之中的原初和自由……是在上帝之外的自由”。^③

正是由于对上帝之自由的这种深刻洞见，别尔嘉耶夫比基督宗教神学史上任何一位神学家都更为突出、深入和敏锐地彰显出基督宗教信仰的自由性质。他称基督宗教为“自由的宗教”，并且，“不可能依据形式来提出基督教自由的问题，这个问题应依据物质来提出，即基督教的自由应当被视为基督宗教的内容。我将要讲的一切，其目的在于显示基督教是自由宗教这样一个真理，即自由是基督教的内容，是基督教的物质原则，而不是形式原则。基督教无限地珍视自由，因为自由就是它的信仰激情，因为基督就是自由”。别尔嘉耶夫引用《圣经》上的话说：“基督教和精神自由是一回事。……无限量的自由的灵，满布在整个福音书中，基督的每句话都是表征自由的话。真理的道路也是在基督中的自由道路，因为天父的儿子叫你们得以自由，在基督的宗教中，自由只以爱为界限，基督教——自由的爱和爱的自由的宗教。《新约》是爱和自由的约言。《新约》信仰克服《旧约》律法

^① 约 16：12—13。

^② 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第 335 页。

^③ 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，第 165 页。

和多神教自然主义，其内容限于爱与自由。”^①

那么，除了绝对的在先性、原初性、深渊般及虚无般的奥秘外，具体说，基督宗教之自由的“物质”或“内容”是什么呢？

简言之，依别氏，一方面，自由即对一切——精神的、理念的、宇宙的、自然的、社会的等——必然性的否定、抗拒或突破；另一方面，由于自由本身即精神，尤其由于一切所谓“必然”皆以“客观”、“物质”的东西为依凭，而精神又与这两者相对立，自由的另一表达式则为精神对一切必然的否定、抗拒或突破——“自由的领域亦即精神的领域。”^② 别尔嘉耶夫说：“对自由最普遍的包容一切其他定义的定义，认为自由是人的内在的出自精神的而不是外在的规定。人身上的精神性本质，是真正的自由，……对精神的否定，必然是对自由的否定。唯物主义不可避免地导致否定自由。自由根植于精神王国，而非恺撒王国。恺撒不愿意给任何人以自由。只有通过对于恺撒王国的限制，才能得到自由。……自由在因果关系之外。因果关系存在于客体化了的现象世界之中。自由是这个世界的决口。自由产生于另外一个世界，它和这个世界的规律相矛盾并推翻它”。^③

需强调指出的是，与自由相对立的、自由之实现要求推翻的那个必然或客观规律，不仅是自然、社会等物质性的必然，而且还包括柏拉图（Plato）、黑格尔（Hegel）等假理念、精神之名而行世的必然。柏氏的理念虽然超越于现象世界之上，为后者之所摹仿的原型，但不仅它本身是不可改变的，而且它更是现象世界

^① 别尔嘉耶夫：《自由的哲学》，董友译（桂林：广西师范大学出版社，2001年），第171页。

^② 别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译，第57页。

^③ 别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，第65页。

所改变不了，只可臣服的，它没有给个体性事物留下任何自由的空间。黑格尔虽然将精神推至“绝对”的地位，并将整个世界视为绝对精神自身的辩证运动，但黑格尔“不懂自由不是被认识了必然性”。^①应当说，黑格尔最根本的失误在于，他不懂得“精神（本体）在连续的，不间断的世界和历史过程（现象）里不能展开和发展，而只能向现象和‘客观的’世界突破，这时精神自由将打破世界的必然性统治”。^②

166

赘言之，在别尔嘉耶夫看来，自由与必然、精神与物质是二元对立的，它们根本无法统一。如果说它们可以统一起来，那么，这个统一便只能终末论地理解，即只能是自由、精神对物质、必然的突破或阻断，是物质、必然世界的中断或完结，而这时也便是上帝国的莅临了。别氏明确说，要克服上述二元论，从基督宗教的观点看，便是“只看到精神和自由在这个现象世界里的突破，即拒绝在这里看到连续的过程，只看到中断，只是把获得一元论的统一与这个现象世界终结的到来，与上帝的国联系在一起。同时，终结和上帝的国的到来不仅仅是从此岸理解，我们在精神的每个创造行为里都能触及终结。上帝的国必然要来临，本体在现象里起作用，而且这不是连续的进化，也不服从合乎规律的必然性”。^③

二、神人：灵性的生存辩证法

不难看出，自由是别尔嘉耶夫神学思想的核心词，^④是他神学认

^① 别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，第 56-61 页。

^② 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，第 27 页。

^③ 同上，第 28 页。

^④ 张百春：《当代东正教神学思想》，上海：上海三联书店，2000 年，第 157 页。

知中关于上帝和基督宗教的逻辑起点，他所有关于基督宗教信仰的言述都是这一起点的逻辑展开。难怪他说，“太初有逻各斯。但是太初也有自由。逻各斯在自由里，自由也在逻各斯里”，^① 根本原因便在于此。应当说，别尔嘉耶夫的这种思想进路是贴近着基督宗教的核心、直觉着上帝之“灵”的。因为不仅当“主耶稣的灵”临到先知以赛亚时，要他所宣告的正是使人得到“自由”、“释放”的福音，^②上帝道成肉身为了更正是使人“得自由”。^③ 循着这个思路，完全可以说，如果说别尔嘉耶夫会说出“自由成了肉身”这样的话也全然顺理成章。虽然他并未明明白白地这样说，但在他对耶稣基督、对圣子，即对“神人”、以及对“精神”的诠释里，却明明白白地透出这样的信息：作为神人的圣子耶稣基督就是成了肉身的上帝的自由；上帝成了人，却仍然保持着他作为上帝的自由。如果说创世前的上帝是“深渊”、“虚无”般的即始原的自由，那么，创世并复成人“突入”世界的上帝便是神人的自由，“自由”在这里仍然是理解上帝、理解圣父、圣子、圣灵的关键，是理解“灵性”的关键。所谓“基督就是自由”，“各各他的秘密就是自由的秘密”。^④

那么，别氏是如何从自由理解神人、理解成了肉身的上帝之道或上帝的逻各斯呢？

关于耶稣基督是神人，别尔嘉耶夫的理解与基督宗教传统没有两样：完全的神、完全的人。但也许是由于深得“新约不是从仪文来的，而是从圣灵来的；因为仪文会使人死，而圣灵却使人活”^⑤的

^① 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，第109页。

^② 赛61：1。

^③ 约8：36。

^④ 别尔嘉耶夫：《文化的哲学》，于培才译（上海：上海人民出版社，2007年），第43、99页。

^⑤ 林后3：6。

精义，别氏对耶稣基督的阐释，不是集中在其教义上，而是集中在基督本人上。也就是说，他对耶稣基督的理解不是从圣经经文中“概括”、抽绎出来的，而是以耶稣基督是神人，是圣经关于神圣逻各斯成了肉身这一根本性事件的宣告为其阐释之逻各斯的。因为，在他看来，基督的奥秘“不是基督的训诫，不是基督的教义，而是基督本人，他的神秘个性才是‘真理、道路和生命’。基督的宗教是关于基督的教义而不是基督的教义。关于基督的教义即基督的宗教”。^①

这样，与基督宗教传统一般地称耶稣基督为神人所鲜明地不同，别尔嘉耶夫说：“应该说，在上帝里存在着永恒的人性，存在着永恒的人，……人性在永恒中存在，它应该在时间里实现。这是永恒与时间的悖论性关系的秘密。”^②传统基督论给人的印象非常容易是：上帝的人性只是在他为了人的救赎而成为人之后才获得的，很难让人明确意识到上帝本身便具有“永恒的人性”。别氏的神人说除了给人是上帝的“形象和样式”提供出更坚实、更具逻辑同一性的依据之外，还为理解神圣三位一体，理解人同上帝的关系、人在上帝面前的位置，以及尤为重要的，理解人的所谓“灵性”，给出了也许更合乎圣经真义的启发。

（一）就圣三一来说，“永恒的人性是上帝的他者，是神的第二个位格”；“有两个本质，神的本质和人的本质，它们不是同一的。但是，这两个本质都位于神的三位一体之中。神的他者永恒地存在。神人性和神—三位一体性，二者的秘密（神人）和三者的秘密（神的三位一体）神秘地交织在一起”。^③ 这样，对于人，上帝便不再

^① 别尔嘉耶夫：《文化的哲学》，第 335 页。

^② 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第 378 页。

^③ 同上，第 334 页。

如传统上说的一无所需、一无所求，因“上帝渴念自己的‘他者’，渴念爱的回答，渴念人的创造和响应”；^①“在上帝那里可能有对所爱者的思念，对回应爱的渴望”；^②“我们应该勇敢地承认上帝对人的需要，……在上帝里有对所爱者的思念，这就赋予了所爱者最高的意义”。^③

（二）这种被上帝“赋予所爱者最高的意义”者非他，即人在上帝面前地位的提升，人对上帝秘密的参与：“上帝在人身上诞生，人则由此得到提高和丰富。这是神人论真理的一个方面，它在人的经验中被揭示出来。但神人论真理还有另外一个方面，它更明显，更清楚。人在神之中诞生，神的生活也因此而得到丰富。人需要上帝，上帝也需要人。这要以人对上帝的创造性回应为前提。……德国伟大的神秘主义者勇敢地说道：没有人就没有上帝，当人消失了的时候，上帝也就不见了”；^④“神人性是双重的秘密——是上帝在人身上诞生的秘密和人在上帝里诞生的秘密。不但有人对上帝的需求，而且也有上帝对人的需求。……上帝的生命以及上帝生命的完满都需要人。只因为如此才有神人和人的戏剧”。而上帝所以能够在人身上实现自己，则恰又是因为人是上帝的形象，因“真正的人性是类上帝的，是人身上的神性”，因为“在自身实现神的形象时，人在自身实现着人的形象；在自身实现人的形象时，他也在自身实现神的形象。这就是是神人性的秘密，这是人生最大的秘密。人性就是神人性”。^⑤

^① 别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，徐黎明译，第65页。

^② 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第386页。

^③ 同上，第336页。

^④ 别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，安启念、周靖波译（杭州：浙江人民出版社，2000年），第18-19页。

^⑤ 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第377-378页。

那么，人如何“在自身实现神的形象”，从而使“上帝在人身
上诞生”呢？

别氏说，通过人的植根于上帝之本原性自由的创造。他说：“人的创造行为不仅仅是对世界物质的重新组合与重新分配，也不仅仅是世界的原初物质的流溢和流出，也不只是在为物质加上理想形式的意义上对物质的塑造。在人的创造行为里有新的、未曾存在过的东西，这个新东西不包含在给定的世界里，而是来自于另外一个世界背景，不是来自永恒给定的形式，而是来自于自由……在创造里有‘从虚无中’来的因素，即从另外一个世界的自由中来的因素”；“创造不能容忍世界的给定状态，它希望另一个世界”；因此，“创造自身还携带着末世论因素。创造是这个世界的终结，是新世界的开端。世界不仅仅是由上帝创造的，而是也由人创造的，世界是神人类的事业”；“人的创造不但是人的事情，它还是神人的事情”。^①

那么，当人以“另外一个世界的自由”为依据而对这个世界进行“终结”性、“末世论”的创造时，他所凭靠的是什么？他的创造的神人性又在哪儿呢？

试想：他所凭靠的除了来自“另外一个世界”即上帝的自由之召唤以外，剩下的不就只有他个人一己的血肉之躯了吗？在这个世界上他一无凭靠，因为他的创造是“末世论”的，是对“这个世界的终结，是新世界的开端”——这意味着什么呢？试想，除了意味着像以太初之道成为肉身“突入”世界的神人耶稣基督被钉上十字架那样遭受肉身的裂伤，还会意味着什么呢？而这不便是苦难、不便是为自由而“末世论”地投身创造的人所必遭之痛苦吗？并且，必须看到的是，造成这种痛苦的根源，除了人与世界的矛盾冲突，

^① 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，张百春译，第181-187页。

即除了人所禀持的上帝的自由与世界的必然性间之矛盾、冲突以外，还有他自身的矛盾与冲突：他自身有限，他的生存处处受到个人、自然及社会的拘限，但他却一心要追求无限；他无时不在枷锁当中，却要追求本原的自由。^①但更重要的还在于：与这个世界的必然相比，他所禀持的无限、自由是纯粹的精神，而不是物质性力量；它们是柔弱的，而不是有力的！因此，像上帝在创世中、在世界中都要“虚己”、受难一样，为自由而投身创造的人也必是受难者，是在种种痛苦中之挣扎者！虽然“苦难仅仅是人走向另一个世界，走向超验世界的道路”，^②虽然“基督认为痛苦是胜利。应该摹仿他，而不是赞叹和崇拜他。……人的自由与此相关。启示的秘密就在这里”^③，但这种痛苦何其沉重！连耶稣基督都曾想要撒去这苦杯！^④

但这就是人作为使上帝在自己身上诞生的神人的作为。“启示的秘密就在这里”。“耶稣的化身和人间生活是两个本质的相互渗透，上帝之手伸向了被拣选者。……在神人身上个体地发生的事情应该在神人类里发生。这就是第三个启示，精神的启示”^⑤——即圣灵的启示。像神人一般不避为上帝的自由而苦难地投身创造的人才是在神人中、在圣灵的启示中的，才是在“灵性”中的！

三、知罪、悔改与神人文学问题

如果别氏的神人思想是不无根据的，那么，以之为参照来看中

^① 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，张百春译，第351页。

^② 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，第273页。

^③ 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第313页。

^④ 太26：39。

^⑤ 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第432页。

国“灵性文学”，有许多地方似颇可引出一些思考。为了叙述的方便，让我们试从北村的小说谈起。

也许可以说，从《施洗的河》、《愤怒》、《我与上帝有个约》到他收入“灵性文学丛书”中的短篇小说《被占领的卢西娜》、《病故事》，罪感、罪与忏悔始终是个核心主题。在儒释道都禀持性善说，以为“涂之人皆可为禹”（儒）、以为“狗子亦有佛性”（释）、以为人只要“自然而然”（道）便可达至存在之至境，即都推崇“自以为义”，但实却以道德的名义“吃人”（鲁迅），以至于如今更演变为前所未有的“所多玛”般的道德败坏堕落的文化背景下，这诚然是不难理解的。依依基督宗教信仰传统，道德上的恶源于对上帝的背离，而此背离则因于不听上帝而听从蛇的诱惑。福音书说，耶稣一开始传道，所要求于人的便是“悔改”。^① 这样，在这个传统中，人走向上帝、寻求拯救的第一步，便似乎自然是知罪与忏悔了。

但是，在别尔嘉耶夫看来，“对于亚当与夏娃偷吃智慧果的罪孽的解释亦带有社会形态学的性质，也就是说把此理解为不顺从最高的权力，不服从最高的力量”。^② 也就是说，将始祖的堕落说成是不听从上帝的说法本身就是人的堕落的产物，是人将人神关系等同于社会中的权力关系的结果。别氏说：堕落“不是不听从上帝（不听从上帝是堕落的社会世界以及在这个世界里产生的奴性的范畴），而是摆脱上帝走向外部环境，在这个环境里，一切都从外部被决定，一个为了另一个，这是摆脱上帝走向仇恨和强迫的王国”。^③ 别氏认为，“堕落是由自由在深度里的指向以及由神人性的断裂决

^① 太 4：17。

^② 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，第 167 页。

^③ 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，张百春译，第 223 页。

定的”。^①也就是说，在别尔嘉耶夫看来，堕落是人对自身作为神人的自由的放弃。“因为基督首先是自由。于是关于堕落就有了新的解释。魔鬼的诱惑不是自由的诱惑（指人“不听”上帝的，自己要“像上帝一样”“知善恶”——引者注），而是放弃自由的诱惑，强迫的和暴力的无上幸福的诱惑”。^②别氏说得何等好啊！他更切合《新约》经文！试想：魔鬼在旷野中诱惑耶稣的是什么？不正是这个世界所奉为神明的财富、权力、魔法般的力量或奇迹吗？魔鬼是在以世界上必然性的东西诱惑耶稣放弃神圣之自由的！

因此，别尔嘉耶夫说：“我不是把罪孽感觉为不顺从，而是感觉为自由的消失。我感觉自由是上帝的，上帝是自由，并且给予自由。他不是统治者，而是世界从奴隶制下的解放者。上帝经过自由而起作用，而不是经过必然性或利用必然性起作用。他不强制承认自身。……这个原初的宗教体验，被世界必然性的积层弄得混浊和歪曲了。”^③也许应该说，将罪归结为“不听”上帝的教义，既是“世界必然性的积层”，即用社会中的君臣、主仆关系看人神关系，而且更是《旧约》眼光的残余！只有《旧约》才会有这样的眼光，才会有那么多“不听”便招至强力惩处的事情！但在《新约》中，耶稣何曾强迫过人！“基督教人去爱并将不幸的人们召唤到身边，但他却只字未提绝对命令和道德的事”。^④他来只是要给人“圣灵”，^⑤是使人“蒙上帝的灵引导”，做“上帝的儿女”，使人和他一同做“后嗣”，^⑥并“承受产业”！^⑦一言一蔽之，作为神人，他来只是要人重

^① 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，张百春译，第340页。

^② 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，张百春译，第376页。

^③ 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，第164页。

^④ 别尔嘉耶夫：《文化的哲学》，第160页。

^⑤ 约20：22—23。

^⑥ 罗8：15。

获自由，获得像他那样的神人的荣耀！这也许才是真正合乎《新约》的罪观吧！伟大的奥地利诗人里尔克（R.M.Ricke）拒斥传统基督教的罪观，理由与别氏相当：“他觉得原罪总之消隐了”。^②

因此，罪和忏悔如果脱离了对自身之神人性的意识，忏悔便极易滑向单纯道德式的反省，极于流入对道德性圣洁的追求，从而使人在以为要脱离罪恶的辖制、奴役的时候，却再次离弃自由。因为对道德圣洁的意识和追求仍然未出“知善恶”的藩篱，仍旧囿于“善恶树”的牢笼，仍旧是以对“善恶”的“知”而放弃自由，是对“知善恶”之诱惑的不自觉的屈从。因依别氏，“魔的诱惑”非他，而是使人“放弃自由的诱惑”！^③并且，即使同样依基督宗教传统，根本之罪乃拜偶像，而“知善恶”岂非人最大的偶像！——人因受偶像的捆绑而作恶，道德上的恶归根结底亦是自由丧失的结果！^④

174

赘言之，知罪、忏悔的真义应是对寻常善恶的超越。这才是真正的善，是达致真正的圣洁的道路。因只有在这种情况下，人才跳出了不得不在善恶的规限之内进行或此或彼之选择的束缚，才有可能避免将善恶两造中的任何一方神圣化为偶像加以拜奉，从而才可能重获自由。由于上帝即自由、精神或灵，这样，重获自由的人才可能超善恶地爱上帝，才可能像神人耶稣基督那样，肩负起由自由和爱交叠而成的十字架，以不惮献出生命的勇气与力量投身创造，投身对世界的终末性改造，才能不怕以自身生命的丧失去使上帝的

^① 加 4：6-7。

^② 里尔克（R.M. Ricke）、勒赛（K. Leese）等著：《〈杜伊诺哀歌〉中的天使》，林克译（上海：华东师范大学出版社，2005年），第140页。

^③ 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，张百春译，第376-377页。

^④ 约翰·麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译（上海：上海三联书店，2007年），第307页。

“旨意行在地上，如同行在天上”。^① 比如，克尔凯郭尔（S.Kierkegaard）《恐惧与战栗》中的亚伯拉罕就是如此：他像上帝那样拥有绝对的自由，因此他敢于越出寻常之善恶而冒天下之大不韪地以爱子献祭，向世人昭示超越善恶的自由才是上帝的命令，持守这一自由的人上帝才与之同在，才可能行出世人行不出的创造行动！

不难看出，与知罪、悔改观的这种转变一同发生的，当是“苦难”观的转变：这时，所谓苦难便不再是人自身在善恶两种力量的撕扯之间、在自身为善还是为恶、为罪还是为义的两难选择之间进行挣扎的苦难（比如，这些就是北村《愤怒》《我与上帝有个约》《病故事》等中的苦难）；这时的苦难首先是人的自由与世界的必然之间相冲撞的苦难（比如，亚伯拉罕听从上帝的自由以子献祭与世界的血缘伦理间的冲撞），是个人坚持抑或逃避自由、超越抑或屈从于必然的苦难（比如，亚伯拉罕坚持信仰上帝以子献祭的自由，还是害怕血缘伦理的指控，拒绝以子献祭），是人敢不敢和能不能担负起自身因对自由和爱的持守所自己加诸于己身、己心的撕裂之痛——比如亚伯拉罕：他爱上帝，也爱儿子；但现在，由于对上帝的爱，他要去杀自己的儿子了；他不愿杀，由于他这个父亲爱他的儿子，但他因对上帝的爱却又终究战栗地向儿子举起了刀子；他愿意听从上帝，但他实不愿上帝竟给了他这样的命令；可上帝的这命令又是他自己所爱的上帝的命令，他的自由又驱使他依那命令而行；可这命令执行起来又何其艰难，那上山的路一步步地是多么难走……试想：有什么样的苦难——比如，甚至奥斯维辛——会比这种苦难更为惨烈？它发生在人自己的内心，由人自己为自己所造

^① 太 6：10。

成，人自身甚至根本就无从着手同之抗争！奥斯维辛是来自社会或外部的、堪称“必然的”苦难，亚伯拉罕那样的苦难则来于自身原初性自由，是“自由的”苦难！前者是“人神”（即别氏所谓以自己为神的人）造成的苦难，后者则是神人的苦难——而极为明显的是：只有在自由、神人之苦难的烛照之下，社会的、人神造成的苦难，才可能得被彻底揭示与揭露！

因此，在别尔嘉耶夫之后，如果要谈论以对基督宗教的某种认同为基础的文学，那么，这种文学不可避免地便应是“神人文学”，而不应是所谓“灵性文学”。当然，在宽泛的意义上，神人文学也就是灵性文学，因“神人”可谓“灵性”的另一种称谓或更具体的表达。但所以只能是“神人文学”而不能是“灵性文学”，乃因在别氏神人思想的阐说之后，若仍只袭用“历史基督教”（别尔嘉耶夫语）指称神性的“灵性”一词，便不可避免地会谋遮蔽灵性的神人性内涵（正像在“历史基督教”中曾经发生过的那样），从而使人们仍旧以历史传统的眼光来看待现代人的生存处境，而依别氏，这个传统已不能解答由陀思妥耶夫斯基（Dostoevsky）的“地下人”、伊万、卡拉玛佐夫等“现代人”空前尖锐地提出的个人悲剧命运的绝对意义等新问题了。^①也就是说，在个人生命、个人身体、个人存在的绝对价值日见彰显、各种审美主义情愫已然渗透于个体心性结构，已极大地改变了社会文化织体的现代性语境下，文学对基督宗教传统的汲取已非对传统言辞的照搬所能奏效，传统“教会的教父和教师，神学家——经院哲学家”已不能解决这类现代心灵的困扰，这里需要的乃是能对之进行创造性阐释的文化、文学和哲学的先知。^②否则，任何旨在为中国文学引入灵性活水的对基督宗教的汲

^① 别尔嘉耶夫：《文化的哲学》，第152页。

^② 别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，第321页。

取、借鉴，恐怕恰适足以导致文学同基督宗教的隔离，从而反使中国文化中某种僵死的、有毒的东西在“基督宗教”名义下得到新的庇护。

比如，在北村的《病故事》中，主人公所关心的仅是世界的混浊不洁，其所祈求的竟是要回到对世界一无所知的盲人世界！是的，盲人世界看不到罪恶，但不是也看不到真、美、善、神人，看不到神人创造的辉煌吗？这和中国文学史上无以数计的尘世污浊、洁身避世一类的“理想”有什么区别，与“神人”为精神、自由和创造而同世界的抗争又有什么相似呢？别尔嘉耶夫说：“不能谈论向原初的，已丧失了天堂状态的回归，也不应该向那里回归。……世界过程的终点的天堂与世界过程之开端的天堂完全不同。前者是认识了自由，经历了所有的考验后的天堂。甚至可以说，这是地狱后的天堂，体验了恶之后，自由地放弃之后的天堂。……人的创造使命在其中还没有觉醒的天堂，关于人的最高理念在其中还没有被实现的天堂将被这样的天堂所取代，人的使命在其中彻底地被实现，人的理念在其中也获得了实现。……作为人的原初状态的天堂还不知道神人的显现，世界过程以其结束的那个天堂将是上帝的国，神人类的国。前一个天堂不知道神人类。”

综上所述，结束的话是：我们有理由、有信心期待中国神人文学的出现，有理由和信心期待这样的文学给中国文学带来前所未有的精神、自由与创造！

作者简介：刘光耀，襄樊学院神学美学研究所。电子邮件：
guangyao05@yahoo.com.cn。

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