Globethics Repository



基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義 [Renaissance of Orthodox Theology and its Significance for Sino-Christian Theology]

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

Item Type	Article
Authors	LAI, Pan-chiu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 03:18:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165081

基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義

賴品超
香港中文大學文化及宗教研究系教授
倫敦大學英皇學院哲學博士

一、導言

基督正教傳統的復興，可說是當代基督宗教在全球發展的重要面向之一。[1]本文將會先勾勒當代基督正教神學發展的一些趨勢，特別是其與西方神學界的對話，之後嘗試提出，基督正教神學傳統的復興對基督宗教與中國文化會通的重要性，尤其對漢語神學的發展的意義。

二、基督正教神學的復興

以俄羅斯及東歐為主要根據地的基督正教，在最近數十年經歷了一場十分可觀的復興。這些地區的基督正教會，雖然多年來曾生活在共產政權下，活動與發展受到一定的阻礙，但仍然屹立不倒，甚至在蘇聯解體、東歐共產主義政權崩潰後，趁機重新展開文化上的角力。[2]隨着在不同地方施行了新政權，制訂了新法律，容許更大的宗教自

1. 專研普世基督宗教、尤其在非西方世界的基督宗教的期刊《世界基督宗教研究》（*Studies in World Christianity*; Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995-），最近出版了以「基督正教會中的復興：東歐」（Renewal in the Orthodox Church: Eastern Europe）為題的專號，載《世界基督宗教研究》14.1（2008）。
2. Niels C. Nielsen, Jr.編，《共產主義之後的基督宗教：俄羅斯的社會、政治與文化奮爭》（*Christianity after Communism: Social, Political, and Cultural Struggle in Russia*; Boulder: Westview, 1994）。

由，宗教團體也再度活躍起來。[3]在此之前，不少人以為在共產政權下，基督正教將名存實亡或奄奄一息，因此在冷戰結束後，不少西方人對基督正教竟有如此之生命力感到意外，這種情況有一點像西方人驚覺當代中國基督宗教的蓬勃發展。然而，在比較自由的新環境中，基督正教也要面對新的挑戰，除了國內基督正教的內部困難外，更有不少來自外部的威脅，除了西方世俗文化的個人主義及物質主義外，更有來自西方的天主教與新教、以至其他宗教的競爭。正因如此，威爾主教（Bishop Kallistos Ware，原名Timothy Ware）將這場復興形容為「一場備受困擾的復興」（A Troubled Renaissance）。[4]本文所特別關注的，並非基督正教在這些地區的人口比例、財力以至社會影響力的增加，或是這些地區的宗教生活或靈性生活上的再度活躍，[5]而是基督正教神學在全球的復興。[6]

其實在共產主義得勢之前，基督正教神學早已呈現復興之勢。[7]此外，俄國革命後不少知識分子流亡西方世界，其中也包括一些基督正教神學家及信徒，他們在西方社會

3. Silvio Ferrari & W. Cole Durham, Jr.編，《後共產主義歐洲的法律與宗教》（*Law and Religion in Post-Communist Europe*; Leuven: Peeters, 2003）；W. Cole Durham, Jr. & Silvio Ferrari編，《後共產主義歐洲有關宗教與國家的法律》（*Laws on Religion and the State in Post-Communist Europe*; Leuven: Peeters, 2004）。
4. Timothy Ware，《正教教會》（*The Orthodox Church*; Harmondsworth: Penguin Books, New Edition 1997），頁160-166。
5. 由於西方學界對於在前共產政權社會中的政教關係已有不少論著，甚至有專門的期刊，在此不必贅述，有興趣者可詳參：《宗教、國家與社會：凱士頓學刊》（*Religion, State and Society: The Keston Journal*; Abingdon, Oxfordshire: Carfax, 1992-）。
6. 本文對基督正教的討論，主要依據英文材料。這一方面是由於筆者不懂俄語或東歐地區的其他語言，而身邊也缺乏相關的參考資料；另一方面也是因為本文嘗試介紹基督正教神學在全球的新近發展而不是局限在俄羅斯或東歐。當然本文引用的英文材料中也有一些是譯自俄語，但不少是英語原創或譯自其他語言，如法文及希臘文。此外，由於篇幅所限，本文不可能全面地回顧基督正教新近的神學發展，只能是蜻蜓點水地引用一些比較突出的材料點出某些新近發展方向。
7. 有關基督正教神學在近現代的復興，可參：John Binns，《基督正教教會導論》（*An Introduction to the Christian Orthodox Churches*; Cambridge: Cambridge University Press, 2002, third printing with corrections in 2006），頁86-96。

中分別建立了具規模和影響力的神學院，包括巴黎的聖塞爾吉烏斯神學院（St. Sergius Orthodox Theological Institute），以及紐約的聖弗拉基米爾神學院（St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary），而不少著名的基督正教神學家，例如洛斯基（Vladimir Lossky, 1903-1958）和梅延多夫（John Meyendorff, 1926-1992），也是來自流散外地的俄羅斯基督正教。[8]此外我們不能忽視的是，基督正教一直活躍在東歐以外的地區尤其是希臘，其中的聖山阿索斯（Mount Athos）是極具影響力的修道院和靈性中心，而對西方神學甚有影響力的基督正教神學家有不少是來自希臘，其中最為西方熟悉的，應是對西方神學近年的三一神學復興以至教會論的發展貢獻良多的茲茲奧拉斯（John Zizioulas）。[9]

正如威爾主教指出：「正教神學家人數寥寥，但其中頗有些人正在重新發掘自己所承繼的神學遺產中至關重要卻被人淡忘的元素，這往往是出於與西方接觸帶來的刺激。」[10]當代基督正教神學的復興，並非單純地宏揚所承繼的神學傳統，而是同時也受到了西方神學的刺激，並且努力嘗試與當代課題相結合，這就使基督正教神學與西方天主教神學及基督新教神學，有了更多的對話與交流的空間。一方面，越來越多的基督正教神學家，嘗試重新闡釋及發揮基督正教的神學傳統，以便處理西方神學界的一些迫切課題。另一方面，西方神學界對基督正教的神學及靈性傳統也變得越來越開放，甚至表示欣賞和接納。有一些研究更指出，過去對東西方神學的很多定型之說，往往誤導性地簡化

8. 有關在流散中、尤其在西方的基督正教，可參：Ware，《正教教會》，頁 172-187。
9. 對茲茲奧拉斯的研究一頗詳盡的書目，參：Liviu Barbu編，〈關於茲茲奧拉斯的研究著作〉（Secondary Works on John Zizioulas），載Douglas H. Knight編，《茲茲奧拉斯的神學：位格性與教會》（*The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*; Aldershot: Ashgate, 2007），頁 197-201。
10. Ware，《正教教會》，頁 191。

及誇大二者之間的差異。越來越多西方神學家發現，基督正教的神學在某些方面可以匡正西方神學的偏執。因此，近年有不少研究是將基督正教神學家與天主教或基督新教的神學家加以比較。[11]此外，有些西方神學家更嘗試從基督正教的神學傳統中尋找亮光，以處理一些西方神學的重要課題，甚至還有一些著名的西方神學家索性改奉基督正教。[12]

三、基督正教神學的大公性與合一運動

基督正教的神學傳統，不僅溯源於使徒的傳統，更在很大程度上深受希臘教父啟發，而希臘教父的神學遺產並非基督正教的專利，不少天主教與新教的神學家都受到希臘教父啟發。基督正教所尊奉之大公會議的決議，其中也有不少被天主教與新教接受為信仰上之重要文獻，用以區分正統與異端。然而，這些共同基礎並不足防止基督宗教的分裂。除了基督正教與天主教的決裂外，東方教會本身也因迦克墩公會議（Chalcedon Council）而分成兩派。此外，基督正教內部也有分裂的情況。由於基督正教並非如天主教般有中央集權，君士坦丁堡普世宗主教（Ecumenical Patriarch of Constantinople）只是精神領袖，即使在正教會內部，也有語言、文化及種族的差距，各自獨立自望，沒有從屬關係。

11. 以茲茲奧拉斯為例：Paul M. Collins，《三一神學，西方與東方：巴特、卡帕多西亞教父與茲茲奧拉斯》（*Trinitarian Theology, West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas*; Oxford: Oxford University Press, 2001）；Patricia A. Fox，《作為團契的上帝：茲茲奧拉斯、約翰遜以及三一上帝之象徵的再提出》（*God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2001）；Paul McPartlan，《聖餐造成教會：對話中的呂巴克與茲茲奧拉斯》（*The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1993; Fairfax, VA: Eastern Christian Publications, 2006）。

12. 最廣為人知的可能是帕利坎（Jaroslav Pelikan, 1923-2006）在一九九八年正式加入基督正教，但其實在他之前，已有斯溫伯恩（Richard Swinburne）在一九九六年由聖公會轉投基督正教。

事實上，東正教分佈甚廣，在印度也有長遠的歷史。[13]因此，在歷史上，基督正教除了一直參與不同宗派、尤其與天主教的對話外，[14]也着力於基督正教內部的合一運動。基督正教在二十世紀開始了內部的合一運動，因為卡爾西頓基督論而分裂的東正教（Eastern Orthodox）與東方正教（Oriental Orthodox），在二十世紀六十年代初經過多次非官方（unofficial）的諮詢（分別在 1964、1967、1970、1971），兩派才慢慢取得和解。[15]

近數十年來，基督正教教會在與不同宗教的對話中取得了進展，包括與聖公宗、[16]改革宗等。[17]然而最令人矚目的是，就連與基督新教福音派的對話也取得了明顯的進展。在二十世紀八十年代初，福音派的想法主要仍是集中

13. 著名神學家格雷戈里奧斯（Paulos Mar Gregorios, 1922-1996），便是敘利亞正教會新德里都主教（Syrian Orthodox Metropolitan of New Delhi），他不單對教父神學有研究，也討論科技與生態的問題。參Paulos Mar Gregorios，《人之宇宙－神之臨在：尼撒的聖格列高利（西元三三〇至三九五年）的神學》（*Cosmic Man-The Divine Presence: The Theology of St. Gregory of Nyssa (ca 330 to 395 A.D.)*; New York: Paragon House, 1988）；《人之臨在：生態靈性與聖靈時代》（*The Human Presence: Ecological Spirituality and the Age of Spirit*; New York: Amity House, 1987）；《過於明亮的光——今日啟蒙運動：歐洲啟蒙運動的價值重估及基礎重尋》（*A Light Too Bright – The Enlightenment Today: An Assessment of the Values of the European Enlightenment and a Search for New Foundations*; Albany: SUNY, 1992）。
14. Ware，《正教教會》，頁 307-327；另參：Ruth Rouse & Stephen Charles Neill編，《普世合一運動史（1517-1948）》（*A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*; London: SPCK, 1954, 1967）；Harold E. Fey編，《普世合一運動史（1948-1968）》（*A History of the Ecumenical Movement 1948-1968*; Philadelphia: Westminster, 1970）。
15. Paulos Gregorios, William H. Lazareth & Nikos A. Nissiotis編，《卡爾西頓是分是合：朝向正教基督論的一致》（*Does Chalcedon Divide or Unite: Towards Convergence in Orthodox Christology*; Geneva: World Council of Churches, 1981）。
16. 《聖公宗－正教對話：都柏林協議聲明》（*Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement*; London: SPCK, 1984）；Kallistos Ware & Colin Davey編，《聖公宗－正教對話：莫斯科協議聲明》（*Anglican-Orthodox Dialogue: The Moscow Agreed Statement*; London: SPCK, 1977）。
17. Lukas Vischer編，《正教－改革宗對話中產生的協定聲明》（*Agreed Statements from the Orthodox-Reformed Dialogue*; Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 1998）；Thomas F. Torrance編，《正教教會與改革宗教會之間的神學對話》（*Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*; 2 vols.; Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985, 1993）。

在，如何在一個充滿名義上的基督徒的社會中宣講福音，言下之意乃假設，在基督正教的社會中有很多名義上而非實質上的基督徒，問題是如何向這些人見證基督。[18]自八十年代起，福音派也已展開了與基督正教的對話，[19]諮詢會已經舉辦過多次，[20]只是一直沒有提出正式報告，直至近十年才出現正式報告，交代對話的成果，報告一方面說明二者之間的共同基礎與差異，另一方面也就如何深化彼此之間的對話與合作提出了具體建議。[21]

近年來，一些福音派背景的出版社也出版了好些介紹基督正教的書，[22]其中一些更是十分正面地評價基督正教的傳統，甚至對基督正教的傳統有何不足或限制也絕口不提。[23]此外，五旬宗背景的楊偉明（Amos Yong），雖未至於因此而正式改宗，但也已在一定程度上採取了基督正教的神學進路。[24]

---

18. 《基督徒對正教中的名義上的基督徒的見證》（*Christian Witness to Nominal Christians among the Orthodox*; London: Scripture Union, 1980）。
19. Daniel B. Clendenin，〈正教－福音派對話：過去、現在與未來〉（Orthodox-Evangelical Dialogue: Past, Present, and Future），載氏著，《東方基督正教：一種西方觀點》（*Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*; Second Edition; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003），頁 161-177。
20. Huibert van Beek & George Lemopoulos編，《頌揚基督在今日：正教－福音派諮詢會（亞歷山大利亞，一九九五年七月十至十五日）》（*Proclaiming Christ Today: Orthodox–Evangelical Consultation, Alexandria, 10-15 July 1995*; Geneva: World Council of Churches/ Bialystok: Syndesmos, 1995）；Huibert van Beek & George Lemopoulos編，《信靠上帝，在希望中喜樂：正教－福音派諮詢會（漢堡，一九九八年三月三十日至四月四日）》（*Turn to God, Rejoice in Hope: Orthodox–Evangelical Consultation, Hamburg, 30 March-4 April, 1998*; Geneva: World Council of Churches, 1998）。
21. 《福音主義與正教教會：福音派聯盟委員會就福音派信徒間的統一與真理的報告（ACUTE）》（*Evangelicalism and the Orthodox Church: A Report by the Evangelical Alliance Commission on Unity and Truth among Evangelicals (ACUTE)*; London: ACUTE, 2001）。
22. 例如Clendenin，《東方基督正教》。
23. 例如James R. Payton, Jr.，《基督教東方之光：正教傳統導論》（*Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition*; Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2007）。
24. Amos Yong，《靈－道－團契：三一視野中的神學詮釋學》（*Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*; Eugene, OR: Wipf & Stock, 2002），頁ix。

四、以成神的教義為例

由於基督正教努力參與教會合一運動，不單在教會合一上取得一定的成就，就連與西方神學界的對話也日見成果。這不僅促進了基督正教的神學復興，也對西方神學的發展產生了重大的影響。

當代神學在三一論上的復興，除了得益於天主教的拉納（Karl Rahner, 1904-1984）、新教的巴特（Karl Barth, 1886-1968）等之外，主要是受惠於正教會與天主教及基督新教的對話，其中洛斯基及茲茲奧拉斯更是功不可沒。[25]由於這方面已有不少出版物討論過，在此不必再贅；本文將集中於另一個課題——成神（theosis, deification）。它不像三一論那樣的廣為接受，而是一向被認為是基督正教所特有的教義；然而，多少由於基督正教對它的堅持，在合一與對話的氣氛中，這教義也日漸受到來自其他傳統的神學家重視。

在近年，成神的教義不僅在基督正教神學圈內有很多的討論，[26]更重要的是，它已不再是基督正教神學所獨有的教義或神學觀念，而是開始受到其他神學傳統的正視。事實上，這一神學傳統是植根於古希臘教父的神學，[27]甚至可

25. Christoph Schwöbel，〈導論——三一神學的復興：緣起、問題與任務〉（Introduction–The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks），載氏編，《今日三一神學》（*Trinitarian Theology Today*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1995），頁 1-30，尤其是頁 3-7、15-19。

26. 例如：Gregorios I. Mantzaridis，《人之成神：聖格列高利．帕拉瑪與正教傳統》（*The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, translated from the Greek by Liadain Sherrard; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984）；Panayiotis Nellas，《在基督中成神：正教對人位格的本性的看法》（*Deification in Christ: Orthodox Perspective on the Nature of the Human Person*, translated from the Greek by Normal Russell; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987）。

27. Jules Gross，《基督徒的成神：據希臘教父之見》（*The Divinization of the Christian: According to the Greek Fathers* [original 1938]; trans. Paul Onica; Anaheim, CA: A & C Press, 2002）；在這方面的一個更近期的重要研究，參Normal Russell，《希臘教父傳統中的成神教理》（*The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*; Oxford: Oxford University Press, 2004）。

以說是以《聖經》中的參與觀為基礎。[28]今天，講成神觀念的不一定是基督正教，也有天主教及基督新教，它們重新發現了這一傳統之重要性，而不同的神學傳統也就此問題展開對話。其中尤其值得注意的有以下幾部著作。

首先，神學界的一個長期爭論是關於成神的觀念：它是異教信仰，還是正統基督宗教的信仰，芬蘭（Stephen Finlan）和哈爾拉莫夫（Vladimir Kharlamov）所編輯之《成神：基督教神學中的成神論》（*Theosis: Deification in Christian Theology*），是專論該問題的針對性著作。為說明這一教義深植於基督宗教的傳統，此書嘗試按歷史時序系統地論述此教義之發展，由《舊約》開始，經過《新約》、使徒教父、二世紀的護教士、伊里奈烏（Irenaeus，約歿於 202）、阿他那修（Athanasius, 297-373）等希臘教父，更包括了西方拉丁神學奠基者聖奧古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）以及基督正教神學的殿堂級代表認信者馬克西姆（Maximus the Confessor, c. 580-662），最後更包括現代的托倫斯（T. F. Torrance, 1913-2007），此外此書更對成神的觀念在當代學術界的討論的發展，作出了扼要的介紹。[29]

其次，克里斯滕森（Michael J. Christensen）和維同（Jeffery A. Wittung）所編輯之《神性的分享者：成神論在基督教諸傳統中的歷史與發展》（*Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the*

28. 事實上，成神教理背後的觀念是分享（participation），在《聖經》已有其根源。參Daniel G. Powers，《因分享而得救：檢視早期基督教拯救論中關於信仰者與基督融為一體的觀念》（*Salvation through Participation: An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*; Leuven: Peeters, 2001）。依此，其他宗派有類似的觀念也很自然。

29. Stephen Finlan & Vladimir Kharlamov編，《成神：基督教神學中的成神論》（*Theosis: Deification in Christian Theology*; Eugene, OR: Pickwick, 2006），頁 1-15。

Christian Traditions）。[30]請留意書名中是複數形式的傳統（Traditions），即指這一教義並非只屬於基督正教的傳統，而是也在其他的不同傳統中發展，其中包括天主教與基督新教。書中有不同的章節，討論不同的基督宗教傳統：除了基督正教奉為圭臬的卡帕多西亞教父（Cappadocian Fathers）、認信者馬克西姆外，更包括了西方中世紀的聖安瑟倫（St. Anselm, 1033-1109）、宗教改革時代的路德（1483-1546）、加爾文（1509-1564），以至再之後的衛斯理（John Wesley, 1703-1791），直到二十世紀天主教神學巨擘拉納，甚至一般學者不會留意的科普特－阿拉伯傳統（Copto-Arabic tradition）。此書不單說明成神教理的正統性，更說明這一教理在不同傳統所展示出的豐富性。

此外，濟廷（Daniel A. Keating）的《成神與恩典》（*Deification and Grace*），尤其值得留意的是，本書是收於「大公教理入門」（Introductions to Catholic Doctrine）的系列，書中除了指出成神之教理是東西方教會所共同繼承的大公傳統的一部分外，更說明基督新教也有類似成神的教理，只是一直未有好好正視而已。[31]

最後，近期出版的一些相關著作，尤其重視天主教與基督正教在此問題上的相通之處。例如：威廉姆斯（A. N. Williams）的《合一的基礎：阿奎那與帕拉瑪斯的成神論》（*The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*）指出，托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 約 1225-1274）和帕拉瑪斯（Gregory Palamas, 1296-1359）表面上是各自代表

30. Michael J. Christensen & Jeffrey A. Wittung編，《神性的分享者：成神論在基督教諸傳統中的歷史與發展》（*Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007）。
31. Daniel A. Keating，《成神與恩典》（*Deification and Grace*; Naples, FL: Sapienta Press of Ave Maria University, 2007）。

天主教與基督正教之典範，看似是南轅北轍，實則有甚多的共通之處，尤其在成神的觀念上。[32]

相對而言，上一代的西方神學家，即使肯定人是參與在上帝之中，卻仍會對「成神」一語有保留。[33]而由成神的教義在近年英語神學界的討論可見，它不僅展示出基督正教神學的復興勢頭；更展示出基督正教對成神教義的堅持，啟導了西方神學界重新正視這一重要的神學觀念及其源遠流長的傳統，提升了對成神教義的接受程度。可以預計的是，成神的教理也許會有再進一步的復興。

五、基督正教神學與當代議題

基督正教的神學，由於經常強調對傳統的承傳，[34]很容易給予人一種保守、甚至是與時代脫節的感覺。然而，由近年英語界的神學出版物可見，情況並非如此。當代基督正教神學的復興，正是體現於基督正教神學家對於一些當代議題的積極參與對論，並嘗試將基督正教的神學洞見提出來，以討論一些當代的問題，其中包括：

1. 諸宗教神學

在諸宗教神學（theology of religions）的問題上，基督正教神學家胡杜爾（Georges Khodr）曾討論聖靈論如何有助處理宗教多元的問題，此一主張引起了不少西方神學家

32. A. N. Williams，《合一的基礎：阿奎那與帕拉瑪斯的成神論》（*The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*; New York: Oxford University Press, 1999）。
33. 如：Bruce L. McCormack，〈在上帝之中分享，是；成神，不：對一個古老問題的兩個新教的現代回應〉（Participation in God, Yes; Deification, No: Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question），載氏著，《正教與現代：巴特神學研究》（*Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008），頁 235-260。
34. Ware，《正教教會》，頁 195-207。

對聖靈論在諸宗教神學中的角色的重視。[35]此外，洛斯基就基督正教與西方教會對和子（filioque）之爭的討論，也啟迪了漢語學界討論其對諸宗教神學的意義。[36]如今，基督正教神學家也積極參與諸宗教神學的討論。[37]

2. 生態神學

在眾多當代議題中，當代基督正教尤為熱衷討論的，可能是環保。其中最具代表性的出版物，可說是《公義、和平、創造之整全：正教的洞見》（*Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*）。[38]上一任的普世宗主教迪米特里奧斯（Dimitrios, 1914-1991）也對生態問題甚為關注。[39]當代之普世宗主教巴多羅買一世（Bartholomew I），素有綠色宗主教（Green Patriarch）的美譽，最近更因其對環保的倡導，被《時代週刊》（*Time*）選為全球一百個最有影響力的人之一。[40]他曾於香港回歸祖國前，到香港主持教區的成立，並在香港中文大學的祖堯堂發表演講，內容也是與環

35. Georges Khodr，〈聖靈的經世〉（The Economy of the Holy Spirit），載Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky編，《傳教趨勢之五：信仰相遇》（*Mission Trends, No. 5: Faith Meets Faith*; New York: Paulist, 1981），頁 36-49。
36. 賴品超，《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），尤其是頁 48-53。
37. Michael Oleksa，〈一切都是新的：對信仰間對話的正教神學反思〉（All Things New: An Orthodox Theological Reflection on Interfaith Dialogue），載S. Mark Heim編，《理解的基礎：回應宗教多元論的普世資源》（*Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998），頁 122-136。
38. Gennadios Limouris編，《公義、和平及創造之整全：正教的洞見》（*Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*; Geneva: WCC Publications, 1990）。
39. Ware，《正教教會》，頁 235。
40. Rowan Williams，〈巴多羅買一世：東正教領袖將環保主義定義為屬靈責任〉（Bartholomew I: The Eastern Orthodox Leader Defines Environmentalism as a Spiritual Responsibility），載《時代週刊》（*Time*, May 12, 2008），頁 34。近期代表著作：His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew，《邂逅奧秘：理解今日基督正教》（*Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*; New York: Doubleday, 2008）。

保、尊重生命有關。[41]近年在生態神學的討論中，基督正教的觀點越來越受重視。例如詹金斯（Willis Jenkins）的《恩典的生態學：環境倫理與基督教神學》（*Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*），不單用了兩章去講基督正教的神學，更認為基督正教的成神觀，尤其是認信者馬克西姆與布爾加科夫（Sergei Bulgakov, 1871-1944）的演繹，有助生態靈性之建立。[42]基督正教的進路不僅被列為生態神學的七類型進路之一，[43]一些基督正教神學家，如認信者馬克西姆、茲茲奧拉斯等的觀點，更在耶儒之間就生態問題的對話中一再被引用。[44]

3. 宗教與自然科學

在當代神學界熱切討論的神學與自然科學對話中，基督正教的神學也參與其中，當中除了概括地討論自然科學外，[45]也有較專門地討論生物倫理。[46]基督正教在這方面的討論，頗受相關領域而來自其他神學傳統的神學家所重

41. 賴品超，〈對「正教會」在香港成立教區的神學反思〉，《訊息》204（1998），頁 5-6。該文重刊於賴品超，《邊緣上的神學反思——徘徊在大學、教會與社會之間》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁 201-207。
42. Willis Jenkins，《恩典的生態學：環境倫理與基督教神學》（*Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*; Oxford: Oxford University Press, 2008）；其中之〈馬克西姆之後：生態靈性與宇宙性成神〉（After Maximus: Ecological Spirituality and Cosmic Deification），頁 189-205；〈如變像山般思考：布爾加科夫的智慧生態學〉（Thinking Like a Transfigured Mountain: Sergei Bulgakov's Wisdom Ecology），頁 207-225。
43. 賴品超，〈生態神學〉，載郭鴻標、堵建偉合編，沈宣仁審訂，《新世紀的神學議程（下冊）》（香港：香港基督徒學會，2003），頁 423-451。
44. 賴品超，〈基督宗教生態神學可向儒家學些甚麼？〉，載《宗教哲學季刊》6.2（2000），頁 38-58；重刊於：賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 283-308，尤其是頁 287、303-304。
45. Alexei V. Nesteruk，《從東方來的光：神學、科學與東正教傳統》（*Light from the East: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*; Minneapolis: Fortress, 2003）。
46. John and Lyn Breck，《生命路上諸階段：正教的生物倫理學思考》（*Stages on Life's Way: Orthodox Thinking on Bioethics*; Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2005）。

視。例如克萊頓（Philip Clayton）和皮科克（Arthur Peacocke, 1924-2006）合編的《我們在他之中生活、運動、存有：從神在萬有論立場反思上帝於科學世界中的臨在》（*In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*），專開一欄給基督正教，裏面共收三篇相關文章。[47]其中，迪恩－德拉蒙德（Celia E. Deane-Drummond）的《以智慧創世：神學與新生物學》（*Creation Through Wisdom: Theology and the New Biology*），更嘗試引入基督正教的智慧觀來處理由新生物學所引起的神學課題。[48]

4. 後現代思潮

一些基督正教神學家更展開了對當代西方文化的反思，包括對後現代哲學論述的反思，[49]其中以揚納拉斯（Christos Yannaras）最具代表性，他不僅從基督正教的神學角度對西方現代文化提出批判，[50]又以基督正教的神學傳

47. Philip Clayton & Arthur Peacocke合編，《我們在他之中生活、運動、存有：從神在萬有論立場反思上帝於科學世界中的臨在》（*In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*; Grand Rapids: Eerdmans, 2004）中的三章：Kallistos Ware，〈上帝內在但也超越：聖格列高利．帕拉瑪論神聖的能量〉（God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas），頁 157-168；Alexei V. Nesteruk，〈作為上帝的邏各斯中的位格性內連的宇宙：東正教視野中的萬有神在論〉（The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective），頁 169-183；Andrew Louth，〈聖認信者馬克西姆的宇宙景象〉（The Cosmic Vision of Saint Maximus the Confessor），頁 184-196。

48. Celia E. Deane-Drummond，《以智慧創世：神學與新生物學》（*Creation Through Wisdom: Theology and the New Biology*; Edinburgh: T. & T. Clark, 2000），頁 73-111。

49. 較近期的討論有：Aristotle Papanikolaou，〈正教、後現代性與普世合一主義：神—人契通造就的歧異〉（Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: The Difference that Divine-Human Communion Makes），載《普世研究月刊》（*Journal of Ecumenical Studies*, 42.4[Fall 2007]），頁 527-544；Gabriel C. Rochelle，〈否定法講道與後現代心靈〉（Apophatic Preaching and the Postmodern Mind），載《聖弗拉基米爾神學季刊》（*St. Vladimir's Theological Quarterly*, 50.4[2006]），頁 397-419。

50. Christos Yannaras，《正教與西方：現時代的希臘身份認同》（*Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, Peter Chamberas & Normal Russell trans.;

統與後現代思潮的相關代表人物的思想進行比較與對話，[51]甚至嘗試以基督正教的神學資源發展出一種後現代的形而上學。[52]

由這些研究看來，基督正教神學對當代議題的討論，雖然在產量上也許無法與天主教或基督新教相比，但即使從當代西方神學界的口味來說，基督正教的神學論述也是十分之“in”（潮／入時）而絕不“out”（與時代脫節）。基督正教神學的參與，不單在傳統的課題上，而且在西方神學所關注的當代議題上，也很有潛質去豐富西方以至其他語境的神學討論。

六、對基督宗教與中國文化會通的意義

漢語學界的基督宗教研究，一直是以與基督新教相關的研究為主，與天主教相關的研究則居次，對基督正教的研究則可說是敬陪末席。漢語學界對基督正教的研究，在類型上以翻譯俄語資料為主而甚少原創，在來源上以大陸學界的貢獻為主而來自華人教會界的十分稀少，在內容上則甚少提及基督正教神學近年在全球的長足發展及復興。[53]然而，對於漢語基督教研究來說，對基督正教的研究卻是極其重要。基督宗教在中國／漢語世界的傳播，不時遭受來自中國傳統文化的阻力，部分原因在於西方主流神學與

Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006）。

51. Christos Yannaras，《論上帝的不在場與不可知：海德格爾與那位亞略巴古人》（*On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*, edited with an introduction by Andrew Louth, trans. Haralambos Ventis; London: T. & T. Clark Internationa, 2005）。
52. Christos Yannaras，《後現代形而上學》（*Postmodern Metaphysics*, trans. Normal Russell; Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2004）。
53. 有關漢語學界、尤其中國大陸對基督正教的研究及翻譯，在二〇〇九年一月四至九日在黑龍江大學舉行的「俄羅斯思想與中國文化」學術研討會的會議手冊內，有兩篇論文可供參考：戴桂菊，〈漢語東正教研究：歷史、現狀與未來〉，頁 21-32；沙湄、賴品超，〈漢語學界的基督正教研究：回顧、分析與前瞻〉，頁 107-117。

中國文化之間的張力。那麼值得探討的是，基督正教作為有別於西方神學主流的一個殊途，對於基督宗教與中國文化的會通，是否有幫助及有何幫助。當代的基督正教學者中，已經有人初步嘗試會通基督正教傳統與中國文化，其中既有集中在道家的，[54]也有集中在儒家的。[55]由於篇幅關係，本文無法詳細地比較基督正教與中國的儒釋道，以下只嘗試提出其中一些值得留意的地方。

過去曾有學者提出，儒家在超越與內在的問題上對基督宗教所提出的批判，其實並不十分恰當，基本上是以偏蓋全；因為所批評的往往最多只能放在西方神學的身上，與基督正教的情況並不相符。查基督正教的上帝觀，其不單強調超越性，同時也強調內在性，正因如此，不少學者將基督正教的上帝觀列為一種神在萬有論（panentheism）；而基督正教的人觀，尤其以尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa, c. 330-395）為典範，強調人是按上帝形象所造，有其尊貴與自由，人性不僅美善、有向善的傾向、甚至可臻完美（perfectible），並且與神性互融，可以分享上帝的性情；而在這個成神的拯救歷程中，人不是被動的接受拯救，而是與上帝合力。在這些問題上，其觀念與儒家所批評的神學思想，即片面地強調人的罪性以及上帝的超越性，是截然不同的。[56]認信者馬克西姆更強調人是受造中的中保，維繫宇宙的合一和諧，這與儒家所講的「天人合一」、「參

54. Hieromonk Damascene，《基督：永恆的道》（*Christ the Eternal Tao*; Platina, CA: Valaam Books, Third Edition 2002）。

55. 羅曼諾夫（Alexandre Lomanov），〈儒家思家與俄羅斯的靈性傳統〉，載陳廣培編，《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五週年紀念學術文集》（香港：道風山基督教叢林，1998），頁 75-95。

56. 賴品超，〈超越者的內在性與內在者的超越性——評牟宗三對儒耶之分判〉，載劉述先、林月惠主編，《當代儒學與西方文化．宗教篇》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁 43-89。重刊於：賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》，頁 1-42。

贊天地之化育」乃互相呼應。[57]換言之，對於基督宗教與中國文化的一些簡單二分，例如基督宗教主張性惡而中國文化（應更具體指儒家之主流）主張性善，是需要重新予以批判性審視的。由基督正教的神學看來，在人觀與上帝觀上，基督宗教其實是可以與儒家有不少相通之處。

轉到與中國佛教的會通上，在漢語學界已有學者提及東方教父的思想與大乘佛教的某些相似之處。[58]這多少也間接地提出，基督正教的神學與中國大乘佛學有不少可以會通的地方。本文將進一步提出，中國佛教的一大特色，在於肯定眾生皆有佛性、一闡提也可成佛的大乘精神，而在這方面正好與基督正教互相呼應。

基督正教相信，就連物質的宇宙也在上帝的拯救範圍之內，上帝最終不是毀滅世界，而是如《聖經》所說的那樣更新世界、帶來新天新地（《啟示錄》21:1）。在西方神學中，有些神學家主張某種預定論，相信有些人是預定要下地獄的；與此剛好相反的是，在基督正教的神學傳統中，按照《聖經》萬物終要在基督裏同歸於一的講法（《以弗所書》1:10），某些神學家進一步演繹出萬物復歸（apocatastasis）的思想，相信一切生命最終皆會與上帝復和而得以復原。

俄羅斯基督正教神學家布爾加科夫曾提出一種普救論，認為上帝在終末的審判，是醫治與煉淨而不是報復，而地獄中的痛苦，是內在的、靈性上的（例如對罪的悔咎）多過是外在的、物質或身體上的痛苦，而這基本上是人人都會經歷的，因此可以說是一種「普世煉獄」（universal

57. 賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》，頁 283-308。
58. 賴品超，〈三一論、基督論與華嚴佛學〉，方立天編，《宗教研究．總第一期》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁 133-149；〈從大乘佛學看巴特的基督論式罪觀〉，《山道期刊》8.2（2005），頁 151-177，尤其是頁 175-178。

purgatory, *vseobshchee chistilishche*），而這不可能是永無了期的。[59]

當代的威爾主教很小心地界定說，所謂的普救論（universalism），不是說所有受造物必然得救，這是因為，「萬有必然（must）得救是一種異端的講法，因為它否定了自由意志；但可以合理地盼望，萬有皆可能（may）得救」，我們甚至可以盼望連魔鬼也有悔改得救的可能。至於地獄，它只是作為一個最後的可能性，它不是上帝創造來懲罰或囚禁人的地方，而是人類誤用自由意志而自行選擇的自我囚禁之所；然而，即使是在地獄，惡人也不曾失去上帝的愛，只是因為他們自己的選擇，使聖徒所經驗的喜樂在他們的經驗中成為了痛苦。[60]

基督正教神學家這種普救論的最重要依據，也許不在於尼撒的格列高利曾提出過盼望魔鬼也可得救的主張，[61]而在於因為這是出自基督徒應有的憐憫。正如威爾主教引用敘利亞人聖以撒（Isaac the Syrian，另名Saint Isaac of Nineveh，約歿於 700）的講法：「甚麼是一顆憐憫的心？它是一顆心，燃點着對整個受造、對人類、對鳥類、對野獸、對惡魔（for the demons）、對所有受造物的愛。」[62]基督正教這種對憐憫的心的包羅萬有的詮釋，與大乘佛教的

59. Paul L. Gavrilyuk，〈布爾加科夫終末論中的普世拯救〉（Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov），載《神學研究月刊》（*Journal of Theological Studies*, NS, 57.1[2006]），頁 110-132。
60. Ware，《正教教會》，頁 262。他對相關問題的一個更詳細的討論，見：Bishop Kallistos Ware，〈我們是否敢於盼望全體得救？〉（Dare We Hope for the Salvation of All?），載氏著，《內在王國：全集之卷一》（*The Inner Kingdom: Volume 1 of the Complete Works*; Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004），頁 193-215。
61. Morwenna Ludlow，《普世拯救：尼撒的格列高利與拉納思想中的終末論》（*Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*; Oxford: Oxford University Press, 2000），頁 85。
62. Isaac the Syrian，《神秘文存》（*Mystic Treatises*, ed. A. J. Wensinck; Amsterdam, 1923），頁 341；轉引自Ware，《正教教會》，頁 262。

無緣大慈同體大悲、一闡提也得成佛、希望眾生最終皆得救渡、甚至地獄不空誓不入涅槃的慈悲宏願，可說是互相呼應。

在與道家的相通上，正如前引謝扶雅已提及，基督正教對神秘神學的堅持，對視覺藝術、尤其對聖像的重視，對靈性經驗、禮儀之強調，在在皆展示出一種對語言、抽象邏輯思維的限制的警惕，在這些方面其基本上是與道家的精神相通。謝扶雅在《歷代基督教名著集成．東方教父選集》的導論中已提出，深深地影響基督正教的東方教父將會對基督宗教與中國文化會通有一定的意義。例如東方教父思想的一大特色即是冥契主義（mysticism），這與拉丁教父與經院哲學大異其趣，反而與中國的莊子與禪宗更為呼應。[63]此外，他也提出，東方教父的基督觀特別注重基督的內蘊性，有別於西方神學之注重外顯的救贖功能，他甚至認為，他日在中華土壤所孕育出來的基督教思想，應是趨近東方神學。[64]

總的來說，基督正教的傳統正好展示出基督宗教的多樣性與豐富性，這對於基督宗教與中國文化的溝通可以有很多方面的幫助。消極而言，它說明文明衝突論背後對不同文明的大而化之的定型（stereotype）其實是十足的誤導；積極而言，基督正教的傳統，由於在很多方面與西方的神學主流迥異，所以在西方神學主流與中國文化格格不入之處，基督正教的傳統正好可以化解不少的矛盾或死結。

七、對漢語神學的意義

漢語神學所要面對的，不僅是與傳統中國文化會通的

63. 謝扶雅，〈導論〉，載費多鐸編訂，《東方教父選集》（香港：基督教輔僑出版社，1964），頁 22-23。
64. 同上，頁 40。

問題，也有如何面對當代社會文化以至政治現實的問題。中國大陸的情況，與很多西方神學的處境不一樣，反而與基督正教所經歷的，也許更為接近、更為值得借鏡。這是因為基督正教曾經歷過基督教帝國，也曾受壓迫，也曾面對國族意識高漲，甚至曾長時間生活在共產政權之下；這與高舉自由、平等、博愛、寬容等的近現代西方社會很不相同。[65]基督正教會的經驗，可說是與西方基督宗教十分不同，反而對中國教會來說，也許更有參考價值。然而，由於這並非本文重點，茲不展開。

對於漢語神學的意義，由於（狹義的）漢語神學標榜學術性，而且身處以哲學為主流的體制，再加上研究者不一定有個人的宗教信仰，很容易傾向以哲學的進路來處理神學，甚至將神學還原為哲學。這很容易會對神學問題採取一種抽離的理性的態度／進路，視上帝為思想上的可供操控的玩具，並且突出個人的觀點，不但容易忽視教會的傳統，並且更易陷入對語言的偏執。針對漢語神學這些潛在的傾向，基督正教的神學可以有以下貢獻。

首要的問題是對傳統的重視。一些華人教會領袖對文化基督徒的神學論述提出質疑，認為未能正視教會的傳統。[66]然而，從基督正教的角度觀之，華人教會尤其福音派，很可能也只是以偏概全，將基督新教、甚至是福音派的傳統等同於整個基督宗教的傳統；而且，他們對「唯獨《聖經》」（sola scriptura）的片面強調也令人懷疑，這些教會對傳統究竟有多重視。因此，華人教會領袖對文化基督徒的神學論述的批判，可能也只不過是五十步笑百步，甚至

65. Binns，《基督正教教會導論》，頁 161。
66. 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 108。

更可能是只見別人眼中的刺，而不見自己眼前的樑木（《馬太福音》7:3）。[67]

賴品超曾撰文主張與傳統復和，[68]而按照他自己所說是受了沈宣仁教授的影響而重視傳統的問題。[69]但若再追溯上去的話，就會去到沈宣仁的博父（Doktorvater）帕利坎（Jaroslav Pelikan）。帕利坎除了曾撰寫有關基督正教的神學傳統的專著外，更於一九九八年由信義宗改宗至基督正教，而他最廣為流傳的名句正是：「傳統是死人的活信仰，傳統主義是活人的死信仰。」[70]再翻查賴品超對傳統的討論，雖然沒有明確聲明，但只要看看參考的文獻，便知道是引用了不少基督正教神學家的觀點。可以說，賴品超對傳統的重視多少也是受到基督正教的神學傳統的啟發。由此可見，基督正教的神學，消極而言，可以是一把兩刃劍，一方面可以批判狹義的漢語神學之缺乏正視基督宗教的傳統，但另一方面也可以批判華人教會的神學論述。積極而言，基督正教對傳統的重視以及較寬闊的定義，將有助漢語神學對傳統的重視。

其次是克服對語言的偏執。重視語言在神學思考中的角色，這本來是無可厚非的，然而由於（狹義的）「漢語神學」作為一個口號，標榜自己是有別於本色神學並對本色神學提出嚴厲批判，而漢語神學所要突出的是語言、尤

67. 賴品超，〈在全球地域化中繼承中國與基督宗教傳統〉，載卓新平、許志偉編，《基督宗教研究（第七輯）》（北京：宗教文化出版社，2004），頁 83-99；重刊於賴品超，《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》（香港：基督教文藝出版社，2006），頁 163-176。
68. 賴品超，〈與傳統復和：探索華人神學的前路〉，載《中國神學研究院期刊》29（2000），頁 13-36；後重刊於氏著，《邊緣上的神學反思》，頁 29-51。
69. 賴品超，《邊緣上的神學反思》，頁 221。
70. 帕利坎著，翁紹軍譯，陳佐人校，《基督教傳統：大公傳統的形成》（香港：道風書社，2002），頁 48。
71. 賴品超，〈與傳統復和：探索華人神學的前路〉，《中國神學研究院期刊》29（2000），頁 13-36；後重刊於氏著，《邊緣上的神學反思》，頁 29-51。

其是漢語。[72]這種對語言的強調，很容易會忽視非言語的表達的地位以及語言的限制。不錯，當代西方神學術界因為受到某種後現代思潮的啟發，也十分留意語言的限制。然而，值得留意的是，基督正教神學之正視語言之局限，不僅在於對神秘神學的注重，同時也連結於與禮儀及靈修中的神人共融的關係，而這點是很容易被忽略的。

值得一提的是，漢語學界曾引介對基督正教的神秘神學影響深遠的托名狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius the Areopagite，五世紀）。[73]托名狄奧尼修斯的《神秘神學》（*Mystical Theology*）的〈中譯本導言〉，十分有洞見地指出，托名狄奧尼修斯的否定神學與艾克哈特（Meister Eckhart, c. 1260-c. 1328）和海德格爾（1889-1976）的關係，不單提及馬里昂（Jean-Luc Marion）的討論，甚至再進而談及托名狄奧尼修斯的否定神學與漢語神學的反思。[74]有趣的是，雖然文中也提及，否定神學與肯定神學並非矛盾，[75]但在進一步提出托名狄奧尼修斯其對漢語神學的意義時，〈中譯本導言〉卻只集中在否定神學，而對於中譯本所收的其他文章，包括〈天階體系〉及〈教階體系〉，卻沒有進一步的演繹。當中似乎未有充分注意到否定神學與〈天階體系〉及〈教階體系〉的討論的緊密關係。

反觀來自基督正教傳統的洛思（Andrew Louth），他對托名狄奧尼修斯的闡釋，更能恰當地將托名狄奧尼修斯的否定神學與對「階系」（hierarchy）的討論（包括〈天

72. 劉小楓，〈現代語境的漢語基督神學〉，載《道風》2（1995），頁 9-48。
73. （托名）狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》（北京：三聯書店，1998）。此書的〈中譯本導言〉有一個小問題，可能是手民之誤。它談及奧古斯丁晚年「目睹羅馬帝國之衰敗，回教阿拉伯及各種外族之崛興」（頁 1），這恐怕並不十分正確。正如文中提及奧古斯丁是在四三〇年逝世，那時恐怕連先知穆罕默德（Muhammad, c.570-632）的祖父也還未出生，更遑論伊斯蘭教的成立，而「回教」更是傳到了中國才出現的名字。
74. 陳佐人，〈中譯本導言〉，載（托名）狄奧尼修斯著，包利民譯，《神秘神學》，頁 23-29。
75. 同上，頁 20-23。

階體系〉及〈教階體系〉）連結起來。洛思指出，托名狄奧尼修斯所講的階系有別於新柏拉圖主義，因為托名狄奧尼修斯所說的，是不同的階系皆反映上帝的榮光，人不是要從一個階系跳到另一個階系以更接近上帝，而是在上帝所安排的特定階系中，接受上帝的超離自身（ecstatic）的愛，並又以超離自身的愛去回應上帝這種直接或說不經中介（immediate）的愛。因此，在托名狄奧尼修斯那裏，否定神學並不等於神秘神學，因為否定神學仍屬人的理性範圍，而神秘神學則是涉及人與上帝的這種直接的關係。神秘神學更是結連於禮儀，因為禮儀的行動是邀請人開放自己去接受及回應上帝的愛，神秘神學所指向的，正是在禮儀中成就的事情的內在本質，就是與上帝的合一和成神。[76]

基督正教背景的揚納拉斯在他比較海德格爾和托名狄奧尼修斯的書中也指出，否定神學並非如一些西方神學家所講的，是作為對肯定神學（affirmative theology）或表詮神學（cataphatic theology）的糾正；否定神學是指向人與上帝之間超越人的思想概念的關係，一種位格的參與（personal participation），也是一種愛慾的契通（erotic communion）。[77]

有趣的是，激進正統（Radical Orthodoxy）的發起人之一的皮克斯托克（Catherine Pickstock）也是同樣提出哲學的最高成就是禮儀。[78]而天主教背景的馬里昂，更是在他較早期的著作中已突顯神學的聖餐基地（eucharistic site of theology），[79]並且在較近期的著作中更多地轉向討論愛慾

76. Andrew Louth，《亞略巴古的狄奧尼修斯》（*Denys the Areopagite*; London: Geoffrey Chapman, 1989），頁 104-109。
77. Yannaras，《論上帝的不在場與不可知》，頁 83-110。
78. Catherine Pickstock，《書寫之後：論哲學在禮儀中的圓滿》（*After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*; Oxford: Blackwell, 1998）。
79. Jean-Luc Marion，《非存有的上帝》（*God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson; Chicago:

現象。[80]這些神學發展皆是較為接近基督正教的神學傾向，多過是那種只強調語言的局限的後現代思潮。

基督正教的神學，並不突出系統性思維，但卻不是雜亂無章；它不是反理性，但卻是反理性主義；它不僅強調語言的限制，更是將神學思考結合於禮儀、宗教實踐、聖像等非語言的媒介。如果漢語神學能更深入而全面地學習基督正教的神學，而不是停留在否定神學上，那也許不僅更能與當代神學相呼應，也更可以突破漢語神學作為一種以語言（尤其學術語言）作為媒介的學術神學的框框。

八、結語

漢語學界的基督宗教研究，一直以基督新教及天主教的研究為主，對基督正教的研究十分缺乏，容易在對基督宗教的理解上以偏概全。漢語神學的發展，更因為主要接受源於拉丁神學傳統的近現代西方神學的思想影響，很容易對一些西方神學的偏執也照單全收。基督正教的傳統，由於其與西方宗教文化的差異，除能印證漢語神學一直力圖說明的一點，就是基督宗教不能等同為西方文化，它更將有助批判地反思西方神學的問題。漢語神學界若能正視基督正教的傳統，除能更準確而全面地理解基督宗教外，甚至有助開展富中國／漢語特色的神學及實踐。

考慮到漢語基督教研究（Sino-Christian Studies）的健康發展，對基督正教的研究可說是不可或缺，因為這不單有助全面地了解基督宗教，也有助基督宗教與中國文化的

University of Chicago Press, 1991），頁 139-158；另參李丙權，〈穿越距離：馬西翁的聖餐詮釋〉，載《漢語基督教學術論評》6（2008），頁 135-156。

80. Marion，《非存有的上帝》，頁 132-138；《緒論仁慈》（*Prolegomena to Charity*, trans. Stephen E. Lewis; New York: Fordham University Press, 2002）；《愛慾現象》（*The Erotic Phenomenon*, trans. Stephen E. Lewis; Chicago: University of Chicago Press, 2007）。

會通，更突顯了大陸學術機構的基督宗教研究對華人教會神學界的貢獻，有助促進漢語神學與教會界的合作互補，也有助漢語神學自身的發展。因此，在漢語語境中的基督宗教研究，實在需要進一步加強有關基督正教的譯介，甚至鼓勵從漢語神學的視角來研究基督正教，將基督正教中一些對中國／漢語讀者尤有意義的特色突顯出來，這也許是漢語基督教研究的迫切任務之一。[81]

關鍵詞：基督正教神學　漢語神學　佛教　儒家　道家

作者電郵地址：pclai@cuhk.edu.hk

81. 本文之研究獲香港研究資助局（General Research Fund）的資助（項目編號CUHK445207H），論文初稿發表於「廿一世紀基督宗教在全球的發展勢態及其與中國文化的會通學術會議」（武漢大學歐美宗教文化研究所，2008 年 11 月 10-11 日），修訂稿獲沙湄博士協助整理，謹此致謝。

Renaissance of Orthodox Theology and its Significance for Sino-Christian Theology

Lai Pan-chiu
Ph.D., King's College, University of London
Professor, Department of Cultural & Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

In recent decades, Orthodox Christianity enjoyed a remarkable renaissance. Through dialogue with other theological traditions and engaging in the discussion concerning some contemporary issues, Orthodox theology exercises significant impacts on the development of Christian theology worldwide. Upon outlining this theological renaissance, this paper aims at arguing that although the Chinese academia's studies of Orthodox Christianity remain far from adequate, the theological resources of Orthodox Christianity have the potentials to contribute to the further development of Sino-Christian theology in various ways.

Concerning the communication between Christianity and traditional Chinese culture, Orthodox theology can enhance the mutual understanding between Christian theology and the Chinese religious traditions, including Confucianism, Buddhism and Daoism. The Orthodox theological tradition's

understanding of human nature, unlike the Western theological emphasis on original sin, offers a more affirmative and optimistic anthropology which is relatively more compatible with Confucianism. In contrast to the mainstream of western theology, the Orthodox theological tradition, with its emphasis on the cosmic dimension of salvation and its openness to the possibility of universal salvation, offers a soteriology which is more in line with the universal compassion as well as salvation advocated by Mahayana Buddhism. The key role played by mysticism and the resultant awareness of the limitation of language in Orthodox theology are quite comparable to Daoism.

With regard to the contemporary Chinese context, other than its extensive experience in living with various atheistic Communist regimes, Orthodox Christianity, with its emphasis on the ecclesiastical and mystical dimensions of theology, can help Sino-Theology to correct or balance its tendency of taking Christian theology as an individualistic and intellectualistic enterprise. The studies of Orthodox Christianity should be one of the most important tasks in Sino-Christian studies in the years to come.

Keywords: Orthodox Theology; Sino-Christian Theology; Buddism; Confucianism; Daoism