

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

從東正教神學傳統看人的上帝形象——弗·洛斯基的個性論

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	Zhang, Baichun
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 18:53:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166973

從東正教神學傳統看人的上帝形象

——弗·洛斯基的個性論

張百春

北京師範大學哲學與社會學學院教授

天主教會和東正教會都強調聖傳¹在基督教信仰中的作用，但雙方對聖傳的理解和重視程度不同。在東正教會看來，聖傳和《聖經》都是神的啓示，同樣都具有神聖性，它們一起構成教會信仰學說的兩大重要來源。《聖經》和聖傳是一致的，但這種一致不消除它們之間的差別。從內容上說，廣義的聖傳包括《聖經》。狹義的聖傳指使徒時代留下的信仰規則、前七次基督教普世大公會議所通過的原則和決議，和教會認可的神學學說。神學是聖傳的重要组成部分。

東正教神學將自己的傳統追溯到使徒時代，特別重視《約翰福音》和《啓示錄》中的神學思想。教父神學在東正教神學裏佔有非常重要的地位。早期教父（四世紀之前，包括四世紀）以希臘哲學為武器保衛基督教信仰，制定包括三位一體學說在內的基督教基本教義。柏拉圖和新柏拉圖主義在早期教父中享有很高的威信。中期東方教父（五至八世紀）的主要目的已不再是護教，因為基督教已成爲羅馬帝國的國教。這時期的教父發展出一個獨特的靈修傳

1. 聖傳：指基督教教會的神聖的傳統，俄文爲 Традиция，拉丁文爲 Traditio，第一個字母都大寫，以區別於一般意義上的傳統。關於聖傳，參見布爾加科夫著，徐鳳林譯，《東正教：教會學說概要》（北京：商務印書館，2001年），頁 12-43。

統 (аскетическая традиция) —— 以宗教經驗為基礎的禁慾主義精神修煉方式和生活方式。²靈修傳統的主要特徵是實踐，但它並非與神學格格不入。中期教父十分重視早期教父的神學思想，並在靈修中實踐它們。因此這種靈修是一種精神上的修煉，而不僅僅是純粹的實踐生活。靈修與神學有機地結合在一起，這是整個東方神學傳統的一大特徵。晚期教父神學（九至十四世紀）也可以稱為晚期拜占庭神學，因為在時間上，這個時期拜占庭帝國正處在衰落狀態，但神學卻十分繁榮。其主要代表人物是聖格列高利·帕拉馬斯 (св. Григорий Палама, St. Gregory Palamas, 1296-1359)，晚期教父神學的全部特徵都體現在他的思想裏。早期東方教父的神學，中期教父的靈修傳統在帕拉馬斯身上不但獲得了進一步深化，而且獲得了一次偉大的綜合，在東正教神學裏有「帕拉馬斯綜合」(Паламитский синтез)一說。帕拉馬斯學說的核心概念是神化(обожение)和非被造的能(нетворная энергия)，他所堅持和完善的傳統被稱為靜默主義(исихазм)。

拜占庭滅亡(1453年)後，東正教中心轉移到俄羅斯，莫斯科成了繼第一羅馬(西羅馬)和第二羅馬(君士坦丁堡)之後的第三羅馬。然而，東正教神學傳統(教父神學傳統)中斷了。東正教於十世紀末傳入俄羅斯，但直到十七世紀，俄國沒有形成自己的神學傳統。這段時間(大約七個世紀)被稱為俄國的中世紀，弗洛羅夫斯基(Г. Флоровский, 1893-1979)用「長期的和拖延的俄羅斯沉默」

2. 以宗教經驗為基礎的禁慾主義的精神修煉方式或生活方式，在俄文中是 аскеза。一般將這個詞翻譯為禁慾生活(而將 аскетизм 翻譯為禁慾主義)。這個翻譯不夠準確，因為第一它沒有體現出 аскеза 修煉的意思，第二沒有體現出精神內涵。在俄文中，精神和靈是同一個詞(дух)，所以我們嘗試將 аскеза 翻譯為「靈修」，意思是靈性的修煉。

來形容這個時期。³實際上，神學的沉默一直延續到十八世紀末，因為真正意義上的俄羅斯東正教神學傳統在十九世紀初才開始形成。十九和二十世紀是俄羅斯東正教神學的黃金時期。這樣，東正教神學主要由教父神學（包括早期、中期教父神學和晚期拜占庭神學）傳統和俄羅斯神學傳統構成，在這兩個傳統中間出現了四個世紀的斷裂（十五至十八世紀）。在這個時期內，無論在希臘和俄羅斯，還是其他東正教國家，都沒有形成獨特的神學傳統，沒有出現新的神學體系。

和西方基督宗教（天主教和新教）神學一樣，俄羅斯東正教神學裏也有正統和非正統之分。所謂正統派神學就是獲得教會認可的神學（以神學院為中心）。非正統神學儘管沒有被教會宣佈為異端，但教會對其採取明顯的敵視態度。俄羅斯宗教哲學是非正統神學的主體，從霍米雅科夫（Хомяков，1804-1860）經索洛維約夫（Вл.Соловьев，1853-1900）到別爾嘉耶夫（Бердяев，1874-1948）是這個傳統發展的主線。⁴顯然，這個劃分主要依賴於教會的立場。俄羅斯正統神學（教會神學）的主要標誌是對希臘傳統的繼承。在十九世紀才形成的俄羅斯東正教會神學從一開始就注意對教父學的研究，吸收教父的神學思想是俄羅斯教會神學的主要任務。⁵在這方面，以弗洛羅夫斯基和弗·洛斯基（В. Лосский，1903-1958）為代表的新教父綜合（неопатристический синтез）派成績最大，可以歸到這

3. Г. Флоровский, «Российская православная церковь» (Пути русского богословия; Вильнюс 1991; Париж 1937), 頁 1。

4. 非正統神學在俄羅斯東正教神學發展史上的作用是巨大的，在許多方面遠遠超出了正統神學。

5. 這並不是說非正統的俄羅斯東正教神學（宗教哲學）與教父學沒有關係，相反，教父的神學思想對很多宗教哲學家的影響十分深刻，比如霍米雅科夫、基里耶夫斯基（Кириевский，1800-1856）、索洛維約夫、別爾嘉耶夫等。不過，宗教哲學家對待教父神學的態度與教會神學家有很大不同。

一派的還有凱林（Керн，1899-1960）和梅延多夫（Мейендорф，1926-1992）等。這是俄羅斯東正教教會神學最具活力、最富有成果的一個流派，它的口號是「回到教父去」。「新教父綜合」一詞首先表明俄羅斯神學對教父神學的信賴和忠誠，其次表明俄羅斯神學要發展教父神學，在其基礎上進行新的綜合。

就像俄羅斯東正教會爲了標明自己的正統性而求助於希臘拜占庭教會傳統一樣，⁶俄羅斯東正教會神學也以希臘教父神學傳統爲準繩。當俄羅斯東正教神學在十九世紀剛剛開始形成的時候，它所面對的是並不陌生的希臘教父傳統。⁷十九世紀，隨着相對獨立的俄國哲學思想的產生，俄國人對希臘教父學的研究也進入一個新階段，開始挖掘教父學中最有價值的東西，並發展之，而不僅僅是被動地接受。在二十世紀初形成的俄羅斯新教父綜合派是對整個十九世紀俄國教父學研究的總結，其主要成績是發現了教父學中最有潛力和前景的領域——人學。

基督宗教神學中的許多問題早在普世大公會議期間就已經解決了，比如基督論和三位一體問題等。但還有些問題比較模糊，比如聖靈論，救贖論等。教父們對這些問題沒有清楚而系統的表述。還有些問題，儘管教父們對它們進行過研究，但沒有獲得一致的結論，隨着時代的發展，這些問題愈來愈突出，人學就屬於這樣的領域。傳統神學（教父神學）的重點不在人學，但並不是說教父學裏沒有人學。早期教父也曾表述過十分精闢的有關人的見解，比如里昂主教伊里奈烏（Иринеи，140/160-約 202，又譯愛任

6. 尼康牧首（Никон，1652-1658 年在位）爲與希臘教會保持一致而對教會禮拜用書和禮拜儀式進行改革，結果導致俄羅斯東正教會的分裂，即舊禮儀派的產生。

7. 早期和中期教父著作在東正教傳入俄國之初就爲俄國人所熟悉，晚期教父思想（晚期拜占庭神學）很快就通過希臘的阿封山（又譯阿陀斯山）傳入俄國，並對俄國以尼爾·索爾斯基（Нил Сорский，1433-1508）爲首的禁慾派產生巨大影響。

紐) 就曾表述過這樣一個具有東方神學特色的思想：上帝化身爲人，爲的是讓人成爲上帝。早期教父尼薩的聖格列高利(св. Григорий Нисский, 約 335-399) 的《論人的構造》(Об устройении человека) 一書專門探討了人的問題。中期教父的思想中心已經從理論問題轉向了實踐，但其靈修傳統仍然以一定的理論爲基礎，即以對人的一定看法爲基礎。因此可以說，靈修也是一種獨特的人學。晚期教父的集大成者聖帕拉馬斯的靜默傳統實際上也是一種人學，這是一種在對人的獨特理解基礎上形成的傳統。人學是聖帕拉馬斯學說的主要內容，這一點是俄羅斯新教父綜合派的所有成員都承認的，比如凱林寫過一部專著《聖格列高利·帕拉馬斯的人學》(Антропология св. Григория Паламы)，系統地論述了帕拉馬斯的人學思想。⁸

在東正教人學裏，爭論最大的問題是人身上上帝的形象和樣式，因爲在《聖經》裏對人身上到底甚麼是上帝形象沒有明確的說明。凱林總結了教父們關於人身上上帝形象的說法，大致有以下幾種：一、一些教父認爲，人身上上帝形象就是人的理性(或精神)；二、有些教父認爲，除了人的精神外，還應該加上其他因素，比如自由意志；三、人的永生；四、人在被造世界中的統治地位；五、神聖性，或準確地說是人的道德完善的能力；六、人在宗教或世俗生活中的創造能力；七、人身上包含着整個三位一體的形象，即上帝形象並不是三位一體的一個位格，而是整個三位一體的形象。⁹其中有的教父堅持幾種不同的說法，在這些不同的解釋之間，沒有嚴格的界限。因此，我

8. 參見拙文《東正教神學中的人學研究》，載卓新平、許志偉主編，《基督宗教研究》第五輯(北京：宗教文化出版社，2002年)，頁123-36。

9. Архимандрит Киприан (Керн)，《聖格列利·帕拉馬斯的人學》(Антропология Св. Григория Паламы；Москва，1996)，頁354-355。

們在教父傳統裏找不到關於上帝形象的權威的、一致的說法。洛斯基認為，在關於上帝形象解釋上的這種不一致並不降低問題的重要性，相反，「神學學說中的任何一個分支都不能離開形象問題，除非將這個分支脫離基督教傳統這個主幹。」¹⁰教父們對人身上上帝形象的「這些規定的複雜性和多樣性表明，教父們的思想避免用人的實質的某個部分去限制人身上與上帝類似的東西。」¹¹人身上的上帝形象不是人的本質裏的某個部分。肉體、靈魂、理性、精神等都不是上帝的形象。換言之，人身上的上帝形象應該針對人的整個本質。這是教父傳統在上帝形象問題上十分關鍵的一點，也是洛斯基關於「上帝形象」的思考的出發點。在他看來，在人身上，只有人的個性（личность）符合這個原則，「在我們身上與上帝形象一致的東西，不是我們本質的一部分，而是我們的個性。」¹²

作為神學家、教父學家的洛斯基¹³，在分析和解決任何問題時都要到教父那裏找根據。在他的著作裏大量引用教父的說法，這幾乎成了他寫作的一個風格。然而，洛斯基自己承認，在教父神學裏沒有可以稱為「關於人的個性的現成學說。但是，關於神的位格（Лица, Ипостаси）的學說卻表述得十分清晰」¹⁴。教父們更多注意到神的問題，而不是人的問題。關於神的位格的學說是早期教父們的貢獻，這個學說成功揭示了作為位格而存在的上帝。根據《尼西

10. В. Лосский, 〈形象神學〉（Богословие образа），載《神學與見神》（Богословие и Боговидение; Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000），頁 304。

11. В. Лосский, 《東方教會神秘神學概論》（Очерк мистического богословия восточной церкви; Москва, 1991），頁 88。

12. 同上，頁 94。

13. 關於洛斯基的生平、著述及主要神學思想，參見拙著《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），頁 455-491。另見劉小楓為洛斯基著作《東正教神學導論》中文版（石家莊：河北教育出版社，2002年）所寫的中譯本導言。

14. Лосский, 〈人的個性的神學概念〉（Богословское понятие человеческой личности），載《神學與見神》，同前，頁 290。

亞信經》，上帝有一個本質（本體），三個位格，即聖父、聖子和聖靈。甚至說三個位格也是不準確的，應該說是「三位一體」的位格，即不能將三個位格分開，因為它們是不融合，不可相互替代，也不可相互分離的。然而，當涉及到人的個性問題時，情況就複雜了。

在日常語言中，我們很容易將個性（личность）與個體（индивид）混淆，對個性的東西（личное）和個體的東西（индивидуальное）不加區分。我們通常認為，個體化的東西是最具個性的，因此，個性與個體幾乎是同義詞。的確，我們一般是通過個體來描繪和理解個性，把個體的特徵當作個性的特徵。洛斯基認為：「在一定意義上，個體和個性擁有相反的意義；個體指的是個性與屬於共同本質（общая природа）的因素之間一開始就具有的一種混合，相反，個性指的是與本質（природа）相區別的東西。」¹⁵ 個體屬於本質，個性則不屬於本質。「人的個性能夠使每個個體的人成為獨一無二的，與任何東西都不能比擬的，也不能歸結為其他個體的存在物。」但這不是對個性的定義，個性是不可定義的，因為「人的個性不能用概念來表達」。¹⁶歸納起來，洛斯基對人的個性的理解主要有以下幾個方面。

首先，人的個性是人身上最重要的東西，它針對人的整個本質，是人身上的上帝形象。¹⁷「人的個性包容人這個存在物的全部組成部分，表現在整個人之中。人在個性裏並通過個性而存在。作為上帝的形象，人的個性是人的動態的、變化的本質的不可動搖的基礎，……」¹⁸正因為人身

15. Лосский, 《東方教會神秘神學概論》，同前，頁 92。

16. 同上，頁 43。

17. 這個思想並非洛斯基的發明，卡爾薩文（Карсавин, 1882-1952）、津科夫斯基（Зеньковский, 1881-1962）和別爾嘉耶夫也都持有這個觀點。

18. Лосский, 《東方教會神秘神學概論》，同前，頁 97。

上有了作為上帝形象的個性，他才能與作為個性的上帝進行交往和溝通。個性針對人的整個本質，因此個性具有整體性，個性是整體，而不是部分，不是任何東西的部分。洛斯基特別指出：「個性不是任何整體的部分，它在自身中包含整體。」¹⁹個性是完整的，不可分割的。分裂標誌着個性的死亡。

其次，在人身上，個性和本質有原則性的區別。個性不是本質，「個性就是人身上不能歸結為本質的東西」。²⁰不僅如此，個性決定本質，而不是本質決定個性。「人是個性，但這個個性不應該由自己的本質決定，它應該決定本質，使本質類似自己的神性的原型。」²¹在人的身上，個性要求相對於本質的自由，不能服從這個本質。相反，人的本質不能單獨存在，它必須存在於某個個性之中。就是說，人身上的上帝形象使人成為個性，因此個性有神性的來源，是人的本質所無法限制的。如果按照教父們常說的，人的本質是由肉體、靈魂和精神組成的，那麼個性就不是肉體，不是靈魂，也不是精神。洛斯基甚至認為人的個性與海德格爾的此在（Dasein）接近。²²

最後，從個性之間的關係上看，個性不具有排他性。個性之間是相互需要的，因為它們之間的基礎是共同的，這個基礎就是人的共同本質。個性的存在以其他個性的存在為前提，而不是排斥其他個性。個性的存在指向他者。換言之，個性不封閉於自身之中，而是努力走出自身。在這一點上，個性與個體明顯地區別開了，因為個體具有明顯的排他性，任何個體都以消滅其他個體的存在為前提。

19. 同上，頁 82。

20. Лосский，〈人的個性的神學概念〉，同前，頁 299。

21. Лосский，〈東方教會神秘神學概論〉，同前，頁 91。

22. Лосский，〈人的個性的神學概念〉，同前，頁 300。

個體分有本質，佔有本質，而且這個佔有是排他性的，不允許其他個體佔有自己的那部分本質。「只有在下面的情況下，個性才能成爲真正意義上的個性：個性沒有任何只爲自己佔有的東西，而不顧其他個性，即個性擁有與其他個性相同的本質。」²³

然而，人的個性從來不以純粹的形式出現。一般的個性都與本質結合在一起。因此，在現實生活裏我們很難發現和認識人身上的純粹的個性。這一點也表明人的個性的神聖來源。

在理解人身上的本質、個性和個體的關係時，洛斯基用到了亞當和夏娃的例子。²⁴亞當是一個由上帝創造的個體。因爲他是按照上帝的形象和樣式造的，所以他也是個性，這個個性就是亞當身上的上帝形象。作爲被造物中最高級的存在物，亞當擁有人之本質，正是這個本質使他與一切其他被造物區別開來，甚至與天使區別開來。當然，這個本質的最主要特徵是被造性和有限性，與造物主之本質是絕對不同的。儘管夏娃來自亞當，但他們是兩個不同的個體存在物。在亞當和夏娃之後的所有的人，直到地上最後一個人，都是個體的存在。作爲個體，亞當和夏娃是相互獨立的，而且都是部分，是宇宙的部分（耶和華神用地上的塵土造人）。夏娃是耶和華神用亞當身上的一根肋骨創造的。當耶和華神把夏娃領到亞當面前時，亞當說：「這是我骨中的骨，肉中的肉」（創2:21-23）。因此，他們擁有同樣的肉體，在本質上是一樣的，即他們擁有同一個本質，他們都是人。不僅如此，作爲亞當和夏娃的後裔，

23. Лосский, 〈救贖與神化〉, 載《神學與見神》, 同前, 頁 284。

24. 參見 Лосский, 《東方教會神秘神學概論》, 同前, 頁 94。在這裏, 洛斯基的論述不甚詳細。但筆者認爲, 這是個很好的例子, 因此在洛斯基對這幾個概念的理解的基礎上, 進一步發揮了他的思想。

整個人類都擁有和亞當、夏娃一樣的共同本質——人的本質。但從個性方面說，亞當和夏娃是兩個完全不同的個性，他們身上都有上帝的形象。同樣道理，整個人類中的每一個人，無論多麼偉大，無論多麼渺小，都是個性，也都擁有上帝的形象。在亞當之後，人類在數量上不斷增加，所增加的人在本質上沒有變化，因為所有的人都擁有相同的本質，但所增加的任何一個人，都是個性。因此，人類繁衍所增加的實質上是個性，而不是本質。人的本質是不變，儘管這個本質已經被原罪損害了。每個人身上都有上帝的形象，上帝的形象是多，而不是單一。正如找不到兩片相同的樹葉一樣，也沒有兩個相同的個性。個性是上帝的賜予，具有神聖的來源，是不可重複的。

每一個人就是一個個性，但所有人都擁有一個共同的本質。這和聖三位一體的上帝有類似之處。因為聖父、聖子和聖靈這三個位格也擁有一個共同的本質。區別在於擁有的方式不同。在上帝那裏，位格並不分裂本質。三位一體的上帝不是三個神，而是一個神。在人那裏，「眾多個性分裂了本質，把人的共同本質劃分為眾多的個體。這是因為我們只知道在原罪之後出現的人，我們只知道喪失了與上帝本質類似的人的本質。」²⁵就是說，在原罪之前，亞當和夏娃不僅僅是按照上帝的形象（образ）被造的，而且在本質上與上帝類似，即還是按照上帝的樣式（подобие）被造的。根據東正教傳統的解釋，這個「樣式」就是人在本質上與上帝類似。原罪損害了人的本質，使這個本質與上帝的本質不再類似。人喪失這個類似性的最明顯的標誌就是人的個性分裂了人的本質，人與人之間成為相互獨立的個體，儘管在本質上仍然是一樣的。因此，人身上的個

25. Лосский, 《東方教會神秘神學概論》，同前，頁 94。

性與本質的關係，跟上帝那裏的位格與本質的關係是有原則區別的，這個區別的根源在於人的原罪。「只是由於原罪，這最初的兩個人的個性才成了兩個個別的本質，兩個個體的存在物，他們之間靠外在關係聯繫着：『你必戀慕你丈夫，你丈夫必管轄你』（創 3:16）」。²⁶原罪的結果是人在本質上成了必死的存在物。

人被造時是自由的，但他利用了上帝賦予的自由犯了罪，遠離了上帝。然而，「當人遠離上帝的時候，甚至當人在本質上不再與上帝類似的時候，他仍然是個性：這就意味着，人身上的上帝形象是不可毀滅的」。²⁷人身上的個性，即上帝的形象，是上帝的賜物，人可以掩蓋它，使它變得模糊，但人無法毀滅它。正是這個不可毀滅的個性才使得在本質上被原罪損害了的人最終能夠獲得拯救。個性是拯救的希望、條件和基礎。因此，人不但需要救贖的存在物，而且也是可以被救贖的存在物。聖子化身為人，並死在十字架上，戰勝了死亡，這就是基督救贖的使命。在這裏，自然產生這樣一個問題，如果亞當和夏娃不犯原罪，那麼上帝還有必要化身為人，並在十字架上受死嗎？洛斯基認為，這個問題沒有實際意義。「事實上，除了原罪之後的那個狀態外，我們用不着另外的人性狀態。在現在的狀態裏，沒有聖道的化身，我們的神化（神的計劃的實現）就是不可能的。」²⁸因此，原罪是不可更改的事實，我們沒有必要在一些假設的前提下進行神學思考。

聖三位一體的第二個位格——聖子化身為人，成為基督。根據卡爾西頓會議（Council of Chalcedon）的信經，基督有兩個本性，即神性和人性。就神性而言，基督是完

26. 同上。

27. 同上，頁 95。

28. Лосский, 〈救贖與神化〉, 同前, 頁 274。

全的上帝，就人性而言，他是完全的人。在基督身上，神性和人性不因聯合而消失，也不因為是兩個東西而分離。神性和人性在基督身上完美地結合在一起。化身後的聖子接受了人的本質（因此就本質而言，基督是完全的人），但是，聖子這個位格並沒有變成人的個性。按照洛斯基的說法：在化身之後，「神的位格成爲與被造物的個性同質的了，就是說神的位格成了擁有人本質的位格，而不是變成了人的身位或個性。因此，如果基督——神的位格就自己「位格化了的」本質而言同時也是完全的人，那麼應該承認（至少在基督身上）接受了的人的本質的那個位格不能歸結爲人的實體，不能歸結爲奧古斯都（Август）時代的羅馬帝國公民，正是他們參加了當時的人口普查。與此同時，我們也可以說，恰好是就自己的人性而言的上帝趕上了那次人口普查。我們之所以這樣說，是因為這個人的個體，這個人本質的『原子』，就是與其他原子一起被普查的個體，不是『人的個性』。」²⁹從神的方面說，聖子化身的時候，並沒有變成人的個性，只是接受了人的本質。從人的方面說，化身後的上帝成爲真正的人，但他依然保持自己的位格（個性）。拿撒勒人耶穌是和我們一樣的人，但他與我們不同的是，他同時還是神。

從化身、十字架到復活，基督走完了其在人間的道路。在基督的工作結束後，聖靈的工作開始了。

在基督教三位一體的論述中，聖父和聖子的觀念都很清晰，但聖靈的觀念比較模糊。無論是西方基督教（天主教和新教）神學，還是東方基督教（東正教）神學，都沒有完整的聖靈論。這與聖靈在人間的實際作用不符。基督被釘死在十字架上之後，聖靈擔負起聖三位一體救贖人類

29. Лосский, 〈人的個性的神學概念〉, 同前, 頁 296-297。

的主要工作。聖靈的降臨是上帝在人間的最終目的。在聖靈降臨之前，基督已經為聖靈的事業做了準備。不過，這種時間上的相繼關係只是表面的，實際上聖子和聖靈的工作是一致的，都是聖三位一體的統一的工作，只是在工作方式上有所不同。洛斯基說：「基督的事業針對人的本質……。聖靈的事業則針對人的個性。」³⁰聖子的位格不依賴聖靈，這一點決定了它們工作方式的不同。而這個不同的工作方式表現在人身上，就是分別針對人的本質和個性的作用。人的本質是統一的，所有的人都擁有一個共同的本質。基督通過化身，與人的本質結合，也可以說，聖子佔有了人的本質，他在自己身上並通過十字架受難改變的正是這個本質。而聖靈則不然，他沒有佔有人身上的任何東西，而是向人身上的個性傳遞神性的完滿。聖靈充滿基督的教會，但他卻面對教會的每一個個別成員，而且是針對教會成員的個性方面。「基督是佔有人類共同本質的統一形象；聖靈將在共同本質裏實現與上帝類似的可能性傳遞給按照上帝形象創造的每個個性。一個把自己的位格賜給人的本質，另一個則將自己的神性傳遞給人的個性。這樣，基督的事業聯合人，而聖靈的事業則使人們區分開。不過，這兩個事業是不可分割的；人的本質的統一是在所有的個性中實現的；至於說這些個性，那麼它們只有在統一的本質裏，才能達到自己的完善，徹底地成為個性，而且，它們必須不再是只為自己而存在的『個體』，不再是擁有自己單獨的『個體的』本質和單獨意志的個體。因此，基督的事業和聖靈的事業是不能相互分離的。基督通過聖

30. Лосский, 《東方教會神秘神學概論》，同前，頁 125-126。

靈創建自己統一的神秘身體，聖靈通過基督將自己傳遞給人的個性。」³¹

洛斯基區分了聖靈傳遞的兩種不同方式，一種是通過基督傳遞的聖靈，另外一種是聖靈自己的傳遞。在基督復活的當晚，他向使徒們顯現，並對着他們吹了一口氣（約 20:19-23）。但這次聖靈的傳遞卻不是針對教會裏作為個性的成員，而是針對全體教會（全體使徒）的，因為在這次行動裏有基督的參與。彷彿是基督在傳遞聖靈，而不是聖靈的親自在場。「聖靈沒有針對每個個性，也沒有將任何個性的神聖性傳遞給它們。但這是基督的最後工作，在離開人間之前，基督將這個工作轉交給教會。……這是基督的事業，因此這個事業針對的是本質，是教會，因為教會是基督的身體。」³²

當聖靈自己親自降臨的時候，他傳遞到每個門徒的身上。「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，按着聖靈所賜的口才，說起別國的話來」

（徒 2:1-4）。聖靈的這次降臨沒有基督的直接參與，而且是以「火舌」的形式出現的，分開落在每個在場的人的頭上。「聖靈將自己傳遞給個性，用相對於聖三位一體而言的個性的和不可重複的關係的印記，突出教會的每個成員，臨在於每個個性之中。至於說以甚麼方式，這是秘密。」³³

在東正教人學中，最大的秘密在於人的神化，即與上帝結合。有限的人怎麼能夠與無限的上帝結合，成為無限的上帝呢？無論如何，理性無法猜測這個秘密。但這個秘

31. 同上，頁 125。

32. 同上，頁 126。

33. 同上，頁 127。

密是個性的秘密。洛斯基說：「與上帝的結合是秘密，是發生在人的個性裏的秘密。」³⁴其實，在人通向拯救的道路上，基督和聖靈都在秘密地發揮作用，這種作用是人無法直接感覺到的。但基督和聖靈作用的結果是確定的，就是神化。「在基督中被神化的是他的人的本質，這個本質被神的位格完整地接受了。那麼，在我們身上應該神化的是我們的全部本質，這個本質屬於我們的個性，我們的個性應該進入與上帝的結合，成為擁有兩個本質的被造個性：人的、神化了的本質，以及神的、神化着的本質，或準確地說，是神的神化的能。」³⁵這個能就是上帝的非被造的能。非被造的能是東正教神學的核心概念之一，它最能體現其神秘主義和否定主義的特徵。上帝的非被造的能與上帝的本質不同，但來自於本質，是從本質中永恆地流溢出來的。如果說上帝的本質是具有生的功能，聖子就是從上帝的本質裏「生」出來的，那麼上帝的能則具有創造功能，因此上帝的能與被造物相伴，但卻不是被造的。區分了本質和能之後，與上帝結合（神化）就變得容易理解了。人與上帝結合不是在本質上實現的，而是在能中實現的。人的神化是指作為個性的人和作為個性的上帝在非被造的能中發生結合。

然而，在基督教歷史上，只有兩個個性完成了與上帝結合的使命。一個是在基督身上的神個性（位格），另一個就是聖母瑪利亞的人個性。基督死後復活升天了，完成了與上帝結合的使命。聖母瑪利亞作為純粹的人個性，「她把自己的個性給了道，進而生了神，這個神成了人」。³⁶儘管聖母瑪利亞死了，「但死亡對她再沒有力量；

34. 同上，頁 163。

35. 同上，頁 117。

36. 同上，頁 146。

和她的兒子一樣，她復活並升天了——這是第一個在自身中實現了最終目的的人的個性，世界就是爲了這個目的被造的」。³⁷基督的個性與聖母瑪利亞的個性是不同的，前者是神的個性，後者是人的個性。而且，作爲人的個性，聖母瑪利亞是第一個達到了神化的人。基督的神的個性和瑪利亞的人的個性是兩個完善的個性，整個教會的秘密就在這兩個完善的個性裏。³⁸在東正教信徒的心目中，聖母瑪利亞享有特別受尊敬的地位。

除了聖母瑪利亞外，其他任何一個人的個性都沒有能夠實現與上帝結合的目的。而且聖母瑪利亞是在死亡之後才達到神化的。就是說，在活着的時候，在此世，人無法達到與上帝結合的目的。那麼，基督教信仰的意義何在呢？洛斯基認爲，基督徒生活的意義就在於準備在來世達到與上帝結合。一個基督徒的生活方式，就是一個個性的生活方式，而不是個體的生活方式。基督徒的生活就是不斷完善自己作爲上帝形象的個性。「一個把自己確定爲個體，並把自己封閉在自己個別本質之內的個性不能完全實現自己，這樣的個性會枯竭。但如果個性放棄自己的內容，自願獻出這個內容，不再爲自己而存在，那麼這個個性就會在所有人共同的本質裏充分表現自己。放棄自己的所有物的個性將獲得徹底的展現，並用屬於所有個性的東西豐富自己。這樣的個性會成爲完善的上帝形象，獲得上帝的類似，這個類似就是所有人共有的本質的完善。」³⁹個性不能將本質當作自己的私有財產，只有當個性徹底放棄這個財產的時候，它才能徹底實現自己，成爲完善的上帝形象。實際上，基督教禁慾主義者所追求的就是獲得這樣的個

37. 同上，頁 147。

38. 同上，頁 148。

39. 同上，頁 94-95。

性，放棄自己的個體，甚至放棄自己的本質屬性。東方教會所提倡的基督徒生活理想的最主要特徵就是禁慾主義的靈修實踐。

在基督徒的靈修實踐中，禱告佔有十分重要的地位。禱告是個性的行爲，是一個個性（人）與另外一個個性（上帝）之間的一種交流，是人達到神化不可缺少的步驟。「與上帝的結合不能在禱告之外實現，因為禱告是對待上帝的個性態度。（與上帝的）結合應該在人的個性中實現，這個結合應該是個性的，即應該是有意識的和自願的。」⁴⁰禱告是靈修實踐的核心內容，東方教父神學有一個十分發達的禱告理論。

位格的概念在基督教神學中已經獲得了牢固的地位，但針對個性的概念則不能這樣說。洛斯基的個性理論是在教父傳統基礎上建立起來的。但這個理論還遠沒有達到完善的地步，畢竟個性的概念帶有過多的哲學色彩。洛斯基特別注意教父傳統中的人學。在解釋上帝形象的時候，洛斯基更多考慮的是人的方面。在這裏，洛斯基的神學與教父神學之間有明顯的區別。但我們不能因此說洛斯基在自己的神學上偏離了教父傳統。在這一點上，與洛斯基形成鮮明對比的是別爾嘉耶夫的個性論。別爾嘉耶夫也把人的個性看作是上帝的形象，但他的個性論離東正教神學傳統相去甚遠。

從表面上看，正統的俄羅斯東正教神學家很少獨創性，他們的思考總是被局限在傳統之中。但實際上，在對傳統的繼承和延續的過程中，也不乏獨到的思想火花。洛斯基的個性論就是一個突出的例子。

40. 同上，頁 156。

