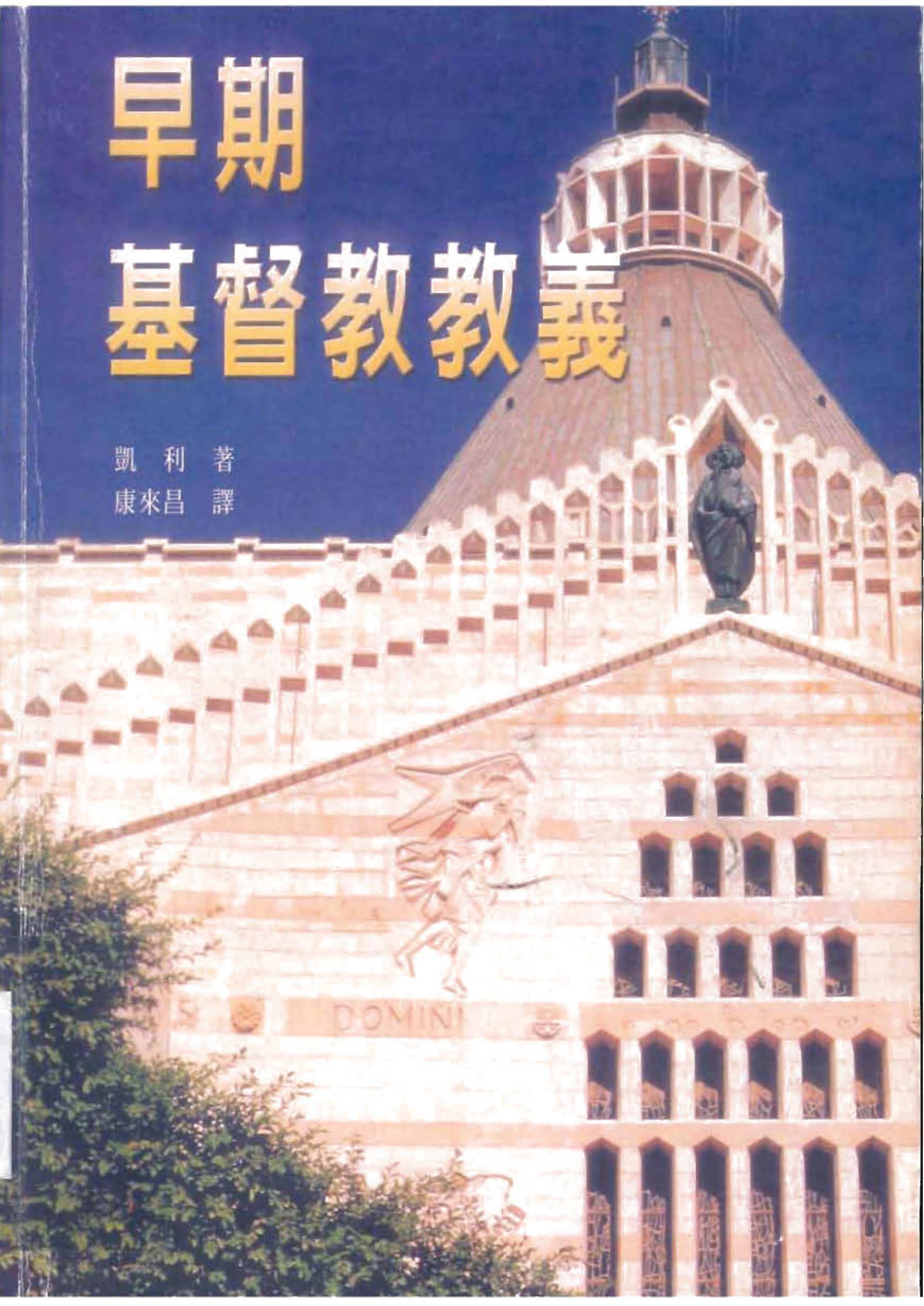


早期 基督教教義

凱利 著
康來昌 譯



早期基督教教義

這是一部極有份量的神學大塊書籍，融合了教會歷史與系統神學的精華內容。

作者任教於牛津大學，擅長以敏銳、透徹的分析力，生動流暢的文筆，解說教會歷史頭四個世紀中所出現的每一個棘手、生硬的教會問題，使讀者耳目一新，得窺早期基督教思想的全貌。是學者、神學生、教會牧長拭目以待的參考書。

ISBN 957-9337-47-0



9 789579 337472

273,
272:
C. 2

早期基督教教義

凱利著 · 康來昌譯



輔仁大學圖書館 (神)



E046313T

463.13

早期基督教教義

著者：凱利 (J. N. D. Kelly)
翻譯者：康來昌
翻譯者：江惠蓮、周先例
出版者：中華福音神學院出版社
臺北縣中和市連城路 236 號 3 樓
電話：(02)3234-1063 傳真：(02)3234-1949
網址：http://blog.yam.com/cclmolive

發行人：李正一
發行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.
臺北縣中和市連城路 236 號 3 樓
電話：(02)8228-1318 郵政劃撥：19907176 號
傳真：(02)2221-9445 網址：www.cclm.org.tw
香港地區：橄欖 (香港) 出版有限公司 Olive Publishing (HK) Ltd.
總代理：中國香港荃灣橫壩仔街 2-8 號永桂第三工業大廈 5 樓 B 座
Tel：(852)2394-2261 網址：www.ccbdhk.com
Fax：(852)2394-2088
新加坡區：益人書樓 Eden Resources Pre Ltd
總代理：29 Playfair Road #02-00 Lin Ho Building, Singapore 367992
Tel：6343-0151 E-mail：eden@eden-resources.com
Fax：6343-0137 Website：www.edenresource.com.sg
北美地區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale
經銷商：603 N. New Ave #A Monterey Park, CA 91755 USA
Tel：(626)571-6769 Fax：(626)571-1362
Website：www.cbbookstore.com
加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會
經銷商：Deliverer Is Coming International Publishing
B109-15310 103A Ave. Surrey BC Canada V3R 7A2
Tel：(604)588-0306 Fax：(604)588-0307
澳洲地區：佳音書樓 Good News Book House
經銷商：1027, Whitehorse Road, Box Hill, VIC3128, Australia
Tel：(613)9899-3207 Fax：(613)9898-8749
E-mail：goodnewsbooks@gmail.com

封面設計：白嘉靈
承印者：秀威資訊科技股份有限公司
行政院新聞局登記證局版臺業字第 258 號
出版時間：1984 年 10 月初版
刷次：數位版 (POD) 1 刷

· 版權所有，翻印必究 ·

Early Christian Doctrines

By J. N. D. Kelly

Copyright © 1960, 1965, 1968, 1977, by Adam and Charles Black Publishers
35 Bedford Row London WC1R 4JH U. K.

Translated by Paul Kong Chinese Copyright © 1984

by China Evangelical Seminary Press, a division of CCLM

All Rights Reserved.

Cat. No. CH0002

ISBN 978-957-9337-47-2 (平裝)

Printed in Taiwan

國家圖書館出版品預行編目資料

早期基督教教義/凱利(J. N. D. Kelly)著；康來昌譯。

-- 初版 -- 臺北縣：中華福音神學院，民 73

面：公分

含索引

譯自：Early Christian Doctrines

ISBN978-957-9337-47-2(平裝)

1. 神學—歷史—上古(原始至公元 500)

242

87003572

目 錄

序言 I

縮寫及其它 III

第一部 緒論

第一章 背景

- 第一節 教父時代 1
- 第二節 猶太教 3
- 第三節 羅馬帝國的宗教潮流 7
- 第四節 希臘羅馬哲學 9
- 第五節 新伯拉圖主義 14
- 第六節 靈智之路 15

第二章 傳統與聖經

- 第一節 教義的規範 21
- 第二節 初期 22
- 第三節 愛任紐和特土良 25
- 第四節 第三和第四世紀 29

| | | |
|------------|-------------------|----|
| 第五節 | 訴諸教父 | 33 |
| 第三章 | 聖經 | |
| 第一節 | 舊約 | 37 |
| 第二節 | 新約正典 | 40 |
| 第三節 | 聖經的默示 | 43 |
| 第四節 | 新舊約的整體性 | 45 |
| 第五節 | 預表和寓意 | 48 |
| 第六節 | 安提阿學派的反抗 | 52 |
| 第二部 | 尼西亞會議前的神學 | |
| 第四章 | 神的三一性 | |
| 第一節 | 獨一神是造物主 | 55 |
| 第二節 | 教會的信仰 | 58 |
| 第三節 | 使徒後期教父 | 60 |
| 第四節 | 護教者與道 | 63 |
| 第五節 | 護教者和三位一體 | 67 |
| 第六節 | 愛任紐 | 69 |
| 第五章 | 第三世紀的三位一體論 | |
| 第一節 | 導論 | 73 |
| 第二節 | 希坡律陀和特土良 | 74 |
| 第三節 | 動力的神格唯一論 | 77 |

| | | |
|-----|-----------|----|
| 第四節 | 形態論的神格唯一論 | 80 |
| 第五節 | 羅馬神學 | 83 |
| 第六節 | 革利免和俄利根 | 85 |
| 第七節 | 俄利根的影響 | 89 |

第六章 基督論的開始

| | | |
|-----|----------|-----|
| 第一節 | 片面的解答 | 93 |
| 第二節 | 聖靈基督論 | 96 |
| 第三節 | 護教者和愛任紐 | 98 |
| 第四節 | 西方的貢獻 | 101 |
| 第五節 | 亞歷山太學派 | 104 |
| 第六節 | 俄利根之後的東方 | 107 |

第七章 人以及人的救贖

| | | |
|-----|-------------|-----|
| 第一節 | 使徒後時代 | 111 |
| 第二節 | 護教者 | 113 |
| 第三節 | 同歸於一的理論 | 116 |
| 第四節 | 第三世紀的西方 | 119 |
| 第五節 | 東方的人論 | 121 |
| 第六節 | 東方對基督的工作的看法 | 124 |

第八章 基督徒社團

| | | |
|-----|---------|-----|
| 第一節 | 教會論的開始 | 129 |
| 第二節 | 聖禮的初期觀點 | 132 |

| | | |
|-----|---------|-----|
| 第三節 | 教會論的發展 | 136 |
| 第四節 | 第三世紀的洗禮 | 141 |
| 第五節 | 聖餐教義的發展 | 144 |
| 第六節 | 補贖禮的實施 | 147 |

第三部 從尼西亞到迦克墩

第九章 尼西亞危機

| | | |
|-----|-----------|-----|
| 第一節 | 衝突的前夕 | 151 |
| 第二節 | 亞流的教導 | 153 |
| 第三節 | 尼西亞神學 | 156 |
| 第四節 | 尼西亞之後 | 160 |
| 第五節 | 尼西亞派和亞他那修 | 162 |
| 第六節 | 反尼西亞派 | 167 |

第十章 三位一體的教義

| | | |
|-----|----------------|-----|
| 第一節 | 回到本體相同 | 171 |
| 第二節 | 聖靈的本體相同：亞他那修 | 173 |
| 第三節 | 聖靈的本體相同：迦帕多家教父 | 176 |
| 第四節 | 迦帕多家教父和三位一體 | 179 |
| 第五節 | 三位一體在西方 | 183 |
| 第六節 | 奧古斯丁的貢獻 | 184 |

第十一章 第四世紀的基督論

| | | |
|-----|-----------|-----|
| 第一節 | 導論 | 191 |
| 第二節 | 亞流派和歐大梯 | 192 |
| 第三節 | 亞他那修的基督論 | 194 |
| 第四節 | 亞波里拿留主義 | 197 |
| 第五節 | 正統的反抗 | 202 |
| 第六節 | 安提阿學派的基督論 | 206 |

第十二章 基督論的解決

| | | |
|-----|----------|-----|
| 第一節 | 涅斯多留主義 | 213 |
| 第二節 | 亞歷山太的區利羅 | 218 |
| 第三節 | 從以弗所到合一 | 223 |
| 第四節 | 歐迪奇事件 | 227 |
| 第五節 | 西方和利奧 | 231 |
| 第六節 | 迦克墩的解決 | 233 |

第十三章 墮落的人和神的恩典

| | | |
|-----|-----------|-----|
| 第一節 | 靈魂的起源 | 239 |
| 第二節 | 亞他那修和墮落說 | 240 |
| 第三節 | 希臘教父 | 242 |
| 第四節 | 奧古斯丁之前的西方 | 245 |
| 第五節 | 伯拉糾的教義 | 248 |
| 第六節 | 奧古斯丁和原罪說 | 252 |
| 第七節 | 恩典和預定 | 255 |
| 第八節 | 西方的解決 | 257 |

| | | |
|---------------------|---------------|-----|
| 第九節 | 第五世紀的東方 | 259 |
| 第十四章 基督的拯救工作 | | |
| 第一節 | 救贖論初階 | 261 |
| 第二節 | 亞他那修 | 263 |
| 第三節 | 第四世紀的希臘教父 | 265 |
| 第四節 | 第四世紀的西方 | 268 |
| 第五節 | 奧古斯丁 | 271 |
| 第六節 | 第五世紀的東方 | 274 |
| 第十五章 基督的神秘身體 | | |
| 第一節 | 東方的教會論 | 279 |
| 第二節 | 東方和羅馬教區 | 283 |
| 第三節 | 西方教義：希拉流和俄皮達徒 | 285 |
| 第四節 | 西方教義：奧古斯丁 | 287 |
| 第五節 | 西方和羅馬至上 | 290 |
| 第十六章 後期的聖禮教義 | | |
| 第一節 | 一般理論 | 293 |
| 第二節 | 洗禮 | 297 |
| 第三節 | 堅振或膏油禮 | 300 |
| 第四節 | 補贖禮 | 302 |
| 第五節 | 聖餐的臨在 | 305 |
| 第六節 | 聖餐的獻祭 | 311 |

第四部 結語

第十七章 基督徒的盼望

| | | |
|-----|---------------|-----|
| 第一節 | 末世論中的緊張 | 317 |
| 第二節 | 第二世紀的觀念 | 319 |
| 第三節 | 教義的發展 | 321 |
| 第四節 | 俄利根 | 324 |
| 第五節 | 後期的思想：身體復活 | 327 |
| 第六節 | 後期的思想：基督復臨和審判 | 330 |
| 第七節 | 永生 | 334 |

第十八章 馬利亞和聖徒

| | | |
|-----|--------------|-----|
| 第一節 | 殉道者及聖徒 | 339 |
| 第二節 | 尼西亞會議前馬利亞的地位 | 340 |
| 第三節 | 從尼西亞到以弗所 | 342 |

| | |
|----|-----|
| 附註 | 347 |
|----|-----|

| | |
|----|-----|
| 索引 | 385 |
|----|-----|

— 第五版序言 —

這一版的修訂和改正工作，比過去三版要廣泛得多；因著新資料的問世及我觀念的改變，有些段落完全改寫了。感謝朋友們的建議，特別是史替德（G. C. Stead）教授，有十多處的改正是出自他的建議。我還加寫一章以彌補缺失，這是某些學者提醒的。

1976年11月16日

— 第一版序言 —

本書的目標很簡單，我希望提供學生及其他有興趣人士一個綱要，是關於教父時代神學之發展的。這方面最新的英文著作，是已故的貝松—貝克（J. F. Bethune—Baker）的名作 *Introduction to the Early History of Christian Doctrine*。此書在半世紀前就出版了，雖然再版重印多次，其基本內容並未改變。它問世後，我們對早期基督徒思想，有重要的新認識，而且神學界也在多處有大變化。我希望本書能反應出這些改變。但由於目的的限制，我必須忍痛犧牲，不討論教義演化時，一定會產生的較大問題。舉兩個例子，本書並不想在此定義正統的本質，也不估量希臘思想對福音的影響。這些雖然是極重要又有關係的問題，但似乎超出了本書的範圍，我只想力求清楚明白、公正不阿的解說教義本身。

II

書中引用並引證了大量古教父及神學家的話（多半是英文），在註腳中，我盡量設法指出它們確切的出處。我也誠懇的勸同學，要利用機會，按圖索驥的去讀它們，想了解早期教會思想的唯一辦法，就是浸淫在教父的文獻中。通常我避免引用近代作家的話，但眼明的讀者會很快發現，本書借助於古典教義史家甚多，如哈納克（Harnack）、提瑟倫（Tixeront），羅弗期（Loofs），和瑟伯爾（Seeberg）。每章末所列的簡短書目當然不詳盡，我選它們，只是自覺有用，而且能幫助願意繼續研究的讀者。

讀完這類書籍之後大感失望是很自然的事。如果把各教義集中一次討論完畢，要比本書分段結論的方式容易處理，也更能使人滿意。所以讀者若覺得某個地方寫的不恰當，或是有些段落不平衡，還望多忍耐。在此也要謝謝許多曾幫助並鼓勵我的朋友。特別是馬格麗特女士講座（Lady Margaret Professor）的神學教授克羅斯牧師（F. L. Cross），他讀畢全書，提供許多寶貴的建議，艾達古立克（Etta Gullick）是索引的主要負責人。回想在羅理（Rowley）及艾達古立克的家中，就是索美塞得郡（Somerset）畢康城（Bincombe）的小屋裏，開始費力的寫第一章，並將全書定稿，也是很愉快的。

一九五八年復活節後第一個主日

—縮寫及其他—

ACO E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*.

LXX 七十士譯本。

Mansi J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.

PG J. P. Migne, *Patrologia Graeca*.

PL J. P. Migne, *Patrologia Latina*.

所引用的教父文字，通常採用的版本是米恩（J. P. Migne）的（特別在引愛任紐的時候），或者是柏林希臘教父全集（Berlin Corpus of Greek Fathers），及維也納拉丁教父全集（Vienna Corpus of Latin Fathers）。只有在分章不良或未分時，才指出頁數。不少地方引用了上列以外的著名版本，在這種情形下，頁數通常放在編者的名字之後。書目裏面期刊之類的縮寫很明白，應當不用解釋了。

IV

第一部：

緒論

Vertical line of text on the left side of the page.



背景 第1章

第一節 教父時代

這是一部基督教基本教義的發展簡史，從第一世紀末介紹到第五世紀中葉。本書不包括新約時期，因為新約的教訓獨特，當另作專題研究；也因為使徒時代的境況和使徒以後時代的境況迥然不同。本書寫到主後四五一年迦克墩（Chalcedon）會議就結束，因為教會歷史上頭一個教義蓬勃發展的時期到此告一段落。雖然辯論尚未平息（例如迦克墩會議力圖解決的基督論爭辯，後世仍然繼續激辯），可是初代教會那種百花齊放、令後世矚目的盛況，這時已成明日黃花。到了第六世紀，形式主義（formalism）和士林哲學（scholasticism）已在東西方大行其道。

對教會歷史和教父學至少要稍有認識，研究教父時期時，才不會捉襟見肘。本書限於篇幅，只能把這時期的特徵略述一二。第一，這時期的教義並沒有像其他時期那樣一目了然。初世紀，神學還在逐漸成形，從最不成熟的作品到爐火純青的學說都有，例如第二世紀使徒後期教父所寫的教會教導範本，和第五世紀卓越的神學家，如亞歷山太的區利羅（Cyril of Alexandria）所寫的教會教導範本，就有天壤之別。第二，這時期容許各式各樣不

2 早期基督教教義

同的見解共存共榮，即使是關鍵問題也不例外。甚至後期教父對贖罪論等奧秘的詮釋，竟然也五花八門、光怪陸離，常令現代學者嘖嘖稱奇。又有好些後世定為異端的教父（俄利根〔Origen〕是個典型的例子），生前竟然也稱正統。凡此種種，非因早期教會漠視正統與異端的區別，事實上，啓示真理的內容從開始就被尊為神聖不可侵犯的使徒遺產，然而對啓示真理的神學解釋却大部份是無拘無束的，只因後來逐漸有一小部份教義成為辯論的題目，才逐漸強調精確的定義和嚴謹一致。

有縱橫兩條重要的分界線劃分這段時期。縱的一條分界線是東西兩方神學氣質的不同。基於歷史因素，羅馬和毗連的教會（高盧、西班牙、北非洲等）獨立發展，不太受東方教會的影響。這從他們的信條、崇拜儀式、和對教義的態度便可知。希臘神學家一般喜歡探求智識、酷愛思考，拉丁神學家（除了那些受了東方影響的之外）相形之下就顯得較謹慎平實，他們把自己侷限於闡釋傳統的信條中。只要把（甲）愛任紐（Irenaeus）與特土良（Tertullian）、（乙）革利免（Clement）與俄利根（Origen）的神學思想對照，就能看到東西方差異的極端例子。前者對哲學非常懷疑、甚至敵視。他們把神學的功用侷限於闡釋聖經記載的教義，對能滿足於信條的單純信徒大加讚許。¹相反的，後者竟發展到把基督教、連同基督徒分為高低兩等。低等的是根據「信」（即不折不扣的接受聖經的真理和教會的教訓）。高等的稱為「靈智」（Gnosis，即智識的一種神秘型態），其起點和根基都是聖經與傳統，但其目標却是努力解開聖經與傳統更深一層的意義，藉這亮光來探討神、祂的宇宙、和救贖計劃等更深入的奧秘，以期達到玄想或出神（ecstasy）的高潮。因此基督徒便分為備受輕視的「普通信徒」，與蒙上帝恩寵有加的「屬靈」人、「靈智者」、或「完全人」兩類。

橫的一條分界線是教會與帝國的握手言歡。這項修好是君士坦丁（Constantine）大帝（主後306—337）促成的。尼西亞（Nicaea）會議是其表記。在此之前，教會一直是遭受逼迫的團體，為適應環境、為擊退仇敵（例如靈智派）而努力掙扎。教會儘管有諸般困難，仍能產生愛任紐和俄利根等大有貢獻的神學家，

實在是教會的光榮。隨著君士坦丁即位，情況完全改觀，教會從此享受政府所賜予的優渥待遇（除了一段短暫的逼迫，就是當猶利安獨自作皇帝的時候）（主後361—363）。尖銳的教會爭辯時代從此開始，主教的會議被公認為制定和闡釋教義的工具。事實上，基督教神學正踏進頭一個光輝燦爛的時期。在爭論和反對聲中，千錘百煉出的定義，是有永久價值的。這項橫的劃分很重要，本書將會特別注意。

然而最重要的是，諸教父的教會是處在羅馬帝國複雜的文化氣氛裡。這就是說，基督教神學雖然源自獨一無二的啓示，却並非在真空隔離的環境中成形的。這氣氛充滿着宗教、哲學、甚至神智學的（theosophical）思想。基督教神學面對着這些思想，有的它強烈排斥，有的它却有意或無意間受了影響。要想了解教父思想的演變，必須相當熟識這種氣氛。本章不擬詳盡論述頭五世紀的希臘羅馬文化，只把一些顯著的潮流和運動，就其對教會較有影響者，在以下數節裡簡略介紹，盼能對讀者有點幫助。

第二節 猶太教

猶太教是基督教唯一的源頭、孕育的溫床。猶太教大大影響了教會的禮儀、職事，並特別影響教會的教義。要評估這個影響，必須注意巴勒斯坦猶太教和在亞歷山大流行的希臘化猶太教。巴勒斯坦猶太教大大影響基督教是在使徒時代（在本書討論範圍之外，只略述之），塑造了所有新約作者的思想。然而，儘管猶太教早就和基督教決裂，倘若以為它在這時期的影響力微不足道，那就大錯特錯了。一直到第二世紀中葉希臘化思想風尚之前，基督教神學都是在濃厚的猶太教模式下成型。護教者（the Apologists）出現以前，絕大多數的基督教作家所用的思想範疇主要是猶太式的。這就是為甚麼使徒後期教父們的教訓，雖然不是真正非正統，却常常和以後的標準格格不入。無可置疑的，這種「猶太基督教」神學不斷發揮強大的影響力，遠遠越過第二世

4 早期基督教教義

紀。

後期巴勒斯坦猶太教頗堪注意的兩項特色是對一些神性位格 (hypostases) 的態度和對天使的高度興趣。前者確曾促成有利於發展三位格的基督教神觀的思想氣氛。後者的功勞也是不可否認的。舊約學者都知道，舊約顯然有將智慧人格化的趨向，並賦以創造功能。¹ 新約作者如保羅運用這觀念來說明基督的身份也是很普遍的做法。後期猶太教有衆多這樣的象徵——智慧本身 (有經卷認為神說「我們要照着我們的形像造人」，是向智慧說的，² 等等。)，神的「榮耀」或「臨在」 (Shekinah)，祂的話，祂的靈 (有時候稱為神創造時的使者)³，以及其他。它們究竟真正位格化到甚麼程度仍未有定論。它們也許是位格化的抽象概念，不然就是神本身的紆迴說法，但從未認為它們是獨立的存在。同時，後期猶太教既廣且深的發展對天使 (神的僕役) 的信仰，舊約常常提到天使，直到但以理書為止都是沒有名字的。到了我們所研究的時代，有些天使已有了專有名字，⁴ 並且有六位 (或七位) 天使長。他們是神的代理，執行神在祂世界的旨意。這都是敬虔者所喜歡想像的。甚至有一位天使烏利爾 (Uriel) 被指派管理星宿的運行。⁵ 有些學者認為頗有趣味的是，從一些資料的蛛絲馬蹟看到，⁶ 似乎在天堂有兩位天使，有時稱為米迦勒和加百列，侍立在神寶座前為世人代求。

在亞歷山太興盛的猶太教更應加以詳察。早年它曾出產舊約的七十譯本，而在基督教時期它是把希臘文化引進初期教會的有力導管。亞歷山太是個世界性的大都會，矗立在東西方交界處。希臘思想常常吸引了當地的猶太人。就是在這地方作了最徹底的嘗試，用希臘哲學的觀點來詮釋猶太神學。這些傾向最顯著的典型也許要算腓羅 (Philo) (約主前30—主後45)。他是一個明顯有神秘主義傾向的學者，也是亞歷山太城猶僑中的知名人士，主後四十年曾率領一代表團晉見羅馬皇帝該猶 (Gaius)。他是一位在信仰和行為上不屈不撓的猶太人，被希臘哲學家，特別是柏拉圖所吸引，全心全意接受柏拉圖式對理想的 (ideal) (或可理解的) 世界和物質的世界區分，但他仍然認為這些最好的思想在猶太經典裡早就有了。他喜歡研讀五經，他的浩瀚著作裡大部份是五

經的註釋。他認為聖經完全是神所默示的。神用聖經作者為傳達祂旨意的被動器皿。⁷ 他的思想有兩方面是研究基督教教義的學者特別有興趣的。

第一就是聖經的寓意解釋法。藉着這個方法，他能夠證明啓示宗教的真理和哲學家的真理是完全一樣的。寓意解經法在當時並非什麼新奇事物。好幾個世紀以來，學者都在用這個方法來發掘荷馬和海希奧德（Hesiod）的詩所隱藏的意義。斯多亞派（例如叱咤於主後50年的 L. A. Cornutus）也藉這個方法幫助他們從古老神話裡讀出他們自己的形而上體系。一百多年之前，亞歷山太的一個猶太人亞里士托布盧斯（Aristobulus）曾經用這個方法來加以解釋，除去五經裡較原始的擬人說（anthropomorphism）。腓羅熱衷此法，極力主張對摩西律法的各種可能的態度中，⁸ 最最滿意的態度是一方面不厭其煩的遵守其規條，同時藉著寓意法努力提取其更深的意義。他把聖經的字面意義比作身體投下的影子。⁹ 所象徵的屬靈意義才是它真正的、深奧的真理。他並不是想貶抑字面的意義，更不是要廢除它。正如人有身體和靈魂，人必須重視身體，因為這是靈魂的帳篷。同樣，平易的字義也應被重視。¹⁰ 藉着這些原則，他能夠把亞當和夏娃的故事解釋為神話，¹¹ 象徵人屬地的魂，和智慧、官感、情感同被創造，智慧被快樂誘惑、受物質界轄制，以及它能回到原來狀態的途徑。這只是其中的一個例子，說明他藉著這個方法固守律法的字句，同時又能把字句看成是神所設下的帕子，遮蓋着很投合他的理智的、整套複雜的希臘哲學思想。

其次是腓羅的洛格斯（the Logos）、或道（Word）的觀念。他接受所欽佩的中期柏拉圖主義者的指導，認為神是完全超越的，¹² 祂甚至超越德性、知識、和絕對的善與美，這些都是他的尊師柏拉圖所假定的永恆形式。神是純存有（τὸ ὄντως ὄν），絕對單純和自足，¹³ 可以說是「無質」（ἄποιος）¹⁴——這可能是說，因着祂的超越性，祂不能被包括在任何一項我們用來分類有限存有的邏輯範疇中。因而引起祂與世界的關係這問題。這問題越發緊急，因為猶太神學認為神用命令創造世界，並且密切關心世界，而柏拉圖主義也強調宇宙是神所創造及管理的。正如我

6 早期基督教教義

們所知，當時柏拉圖式的解釋，是在至善（或神）和物質界之間插入一系列的神明，並認為這些神明是管理、甚至是創造物質界的。腓羅對此不感興趣，因為聖經啓示的神的獨特性是不容干擾的。可是，他構想出居間的權能（*δυνάμεις*）。¹⁵雖然這些權能的身份有點混淆，却並不是在神以外的存有，而是神作為的表現，這些居間者中，為首的最重要的是洛格斯，他稱之為「一切受造物中神的首生和至親。」¹⁶

腓羅關於洛格斯的教導是模稜兩可的，甚至是前後矛盾的，但其主要的輪廓是夠清楚的。因為洛格斯是神與宇宙的居間，因此有雙重任務：它是神創造宇宙的工具，¹⁷也是理性了解神的橋樑。¹⁸這兩個觀念均來自斯多亞主義。前面說過，¹⁹對斯多亞派來說，洛格斯（亦即思考或藍圖）是理性原則，在實體中內蘊，賦實體以形態及意義；並且，實體能為人所了解是因着其內住的洛格斯。腓羅吸收了這個觀念，和他的神性超越的教義連在一起。無可置疑，他得自聖經所說神藉着祂的話（*λόγω*）創造世界，藉着祂的話向衆先知啓示祂自己；他也熟識智慧神學，就是神首先創造智慧，然後用她來創造世界。究竟他是否看洛格斯為一有位格的存有，這問題仍有爭論，但問這個問題就誤解了他的立場。重要的是，從他的形而上學的觀點，他把洛格斯和柏拉圖的形式世界看作相等。²⁰現象界是按照洛格斯式形式世界的形像而造的。像中期柏拉圖主義那樣，他不認為世界是自存的，但只是獨一神的理性的彰顯而已。正如在人裡面（請注意此處有斯多亞派的影響）有一 *λόγος ἐνδιάθετος*（即理性裡的理智思考）和一 *λόγος προφορικός*（即理性藉語言的表達），因此神性的洛格斯是神理性裡第一的觀念或思考，投射在混沌空虛的物質上，使之成為真實、合理的宇宙。²¹當腓羅用有位格的詞彙稱洛格斯為「獨生子」的時候，²²不要高估他對洛格斯位格化的程度。

洛格斯當然是神統管世界的媒介，內蘊於世界裡面，並超越在神的理性中。它是「宇宙的領袖和舵手」。²³並且因為它是柏拉圖的形式世界，因此默想洛格斯便能認識神。²⁴而且，當舊約描述耶和華的使者向列祖顯現，腓羅解釋為其實是洛格斯。²⁵

第三節 羅馬帝國的宗教潮流

初代教會在當時社會中的進展，是得勝與挫折交織的。當時人心饑渴，許多古跡顯示，各階層人士對罪中得贖、靈魂潔淨、神人合一、死亡與命運等問題都盼望得着真知確信。古老宗教不能滿足這種需求。縱有奧古斯都（Augustus）等定期推行古老宗教復興運動，可是希臘羅馬諸神祇往昔的感召力已蕩然無存。奧古斯都等皇帝鼓勵百姓敬拜皇帝或皇帝的守護靈，這種敬拜雖然越來越顯著，並且有官方的支持，然而這種敬拜充其量祇能給全國忠貞熱誠有個出路，使國民有神祐帝國的安全感罷了。那更能滿足需要的却是東方諸教派，這些教派從公元前一世紀便迅速遍佈希臘羅馬世界。伊西斯（Isis）、色拉皮（Serapis）、和區伯利（Cybele）是最受歡迎的神祇，它們贏得大羣獻身者、擁有許多民衆斥資興建的神廟。士兵們極力擁戴的是波斯神米特拉（Mithras），它是太陽神的盟友，是戰勝黑暗的光明鬥士。「混合主義」是在這種諸宗派互相激盪下產生的，這國的神明與那國的神明融為一體，各教派不分皂白的彼此兼收並蓄。當時普遍相信靈魂不滅說，有時候加上畢達哥拉斯（Pythagoras）（公元前第六世紀）倡導的靈魂輪迴說，也有相信將來審判、或受懲罰、或與神明同享幸福生命。

在這迷信充斥、原始崇拜泛濫的時候，有兩個現象值得重視：第一是神秘宗教異常盛行。所謂神秘宗教，是指那些組織嚴密的宗教會社。新會員入會要經過一番不為外人知道的秘密典禮（神秘宗教儀式）。這種儀式，在主前數世紀是以在依流西斯（Eleusis）城舉行、敬拜德美特（Demeter）女神和波斯芳尼（Persephone）女神的儀式最為著名；在主後數世紀，這種儀式大部份有東方的淵源，有屬伊西斯女神的，有屬大安那托利亞（Anatolian）母神區伯利與情郎植物神亞底斯（Attis）的，有屬其他神祇的。這些宗派均有舉行聖誕，在聖誕的準備期間，特別重視禁戒、苦修、和潔淨。達致崇拜高潮的儀式是一些玄奧行動，包括極其機密的符咒和聖物，新會員從而獲得亢奮心靈的啓示、並

8 早期基督教教義

達到與神明玄秘合一。例如，在區伯利和亞底斯的儀式中，新會員要受公牛血（*taurobolium*）或公羊血（*criobolium*）的洗禮，這些祭性在他頭上宰殺，¹他藉此自覺「永遠重生」。伊西斯的儀式使新會員相信他曾穿越死門關又復活回來，受這位面對面注視過的女神保佑。²這些神秘宗教，其吸引力無疑在於能滿足人渴望親身深刻體驗神，也附帶給予從罪咎和恐懼中得釋放的感覺。

第二，不論飽學之士、或者無知小民，都越來越喜歡用一神論之觀點來詮釋傳統的多神論。異教萬聖殿裡的許多神明越來越被認為是一位至高上帝許多屬性的各種化身，或是掌管宇宙的獨一全能者許多權能的逐一顯聖。當時的「混合主義」助長這種詮釋上的演變。這種演變與當時的啓蒙的哲學思潮吻合。有一個饒有意義的例子：第二世紀中葉在小亞細亞和羅馬周遊講學的詭辯學家雅里斯底德（Sophist Aristides），他留下數十篇向每位神祇一一恭維的頌辭，尤其對亞克里比阿神（*Asclepius*）熱情純真地愛慕，但從這些頌辭看來，³他把這些神祇只當作獨一宇宙之父所發出來的各種宇宙能力的象徵而已。又例如傳記和散文家蒲魯他克（*Plutarch*，活躍於100年），他雖然信奉祖傳宗教、承認各式各樣大小神明惡魔的存在，⁴但他同時又相信一位獨一至尊至善的神、那位真實的存有。⁵「泛神」一語的流行就是這個現象的徵候，這名詞可用來綜論數位神祇或其中一位神祇的屬性。公元二七四年，羅馬皇帝奧理良（*Aurelian*）制定國教為「不可戰勝的太陽」（*Sol Invictus*）。他這樣做，不僅是尊太陽神為佑國神明，也制定了宇宙獨一上帝。這上帝被人冠以千萬名字來稱呼，在諸天上最完全最榮耀地顯示自己。總括說來，正如亞普類烏（*Apuleius*，活躍於主後160年）的伊西斯神禮讚所說：「……是衆天神的至尊者，擁有一切神祇的表彰……它的獨一神性被全人類用五花八門的方式、藉不同的儀式，冠以各式各樣的名號來膜拜。」⁶

除了特別影響基督教思想的摩尼教（*Manichaeism*）之外，本文無需一一詳述各種教派。摩尼教的創始人是先知摩尼（*Mani*），約主後二一六年生於巴比倫尼亞，約公元二七七年在巴倫

一世 (Bahram I) 手下殉教。摩尼教常被視為基督教的異端，其實它是完全獨立的，它收納了基督教、佛教、和祆教 (Zoroastrian) 的一些成分，自稱是唯一的宇宙宗教，說在摩尼以前的衆先知傳的只是一鱗半爪的啓示，如今在摩尼教啓示得以完全。這啓示有講究的與生動的神話外衣，但因與本文無關，暫且不提。在本質上，摩尼教是一種「靈智」說，與靈智主義 (將在本章第六節詳述) 有不少類似的方面，因此也屬藉知識得救的宗教。摩尼教的基礎是極端的二元論。實體包含兩個永久對立的大能，即善 (也就是神、真理、光) 與惡 (或黑暗)，而物質就是惡。人活着的時候，是悲悲慘慘的陷在物質階層，是墮敗的、失落的。但人事實上是一粒光，屬於超越物質的世界，却離開了這超越的世界。他的本質和神的本質相同，並且人的靈魂是神聖實質的一小部份。人的得救在乎他因着一種內在的光照而掌握這真理，這種內在的光照可以是自發的，但通常是藉着摩尼教團契的入會禮而生發的。在拯救的過程中，似非而是地，神同時是救贖主也是被救贖者。最重要的是要離開肉體的污穢。物質是首惡。這就是該二元論者的教義概要。這教義，連同其組織嚴密的教會、其信徒分階級的聖品制度 (「旁聽者」，「選民」，「司鐸」，「主教」，「使徒」或「師傅」)，以及各種程度的苦修主義等等，從第三世紀末便席卷歐洲、非洲和亞洲，連著名的奧古斯丁也曾是其信徒。

第四節 希臘羅馬哲學

哲學是許多才子的內心宗教。不論是基督徒思想家或是非基督徒思想家，哲學概念都供給他們理智架構來表達思想。這段時期兩種影響最大的思想是柏拉圖主義 (Platonism) 和斯多亞主義 (Stoicism)。其餘著名的古典哲學體系中，亞里斯多德主義藉着其邏輯學產生相當的影響。其一些原則 (例如有一最高理智為宇宙的終極之因) 被柏拉圖主義稍後的各種形態所吸收。除

了這些以外，還有懷疑主義，其鼻祖是艾理斯的比羅（Pyrrho of Elis，活躍於主前300年）。他認為知識是不可能的，而唯一合理的態度是懸疑不決、不作判斷。安尼西底慕（Aenesidemus，活躍於主前60年）和賽克特斯·安皮瑞科（Sextus Empiricus，活躍於主後175年），復興了這主義，繼續強烈攻擊各種教條主義，但祇在有限的範圍內（主要是科學的範圍）受歡迎。另一方面，享樂主義（Epicureanism）（伊壁鳩魯，Epicurus，公元前三四一年到二七〇年創始）這時已式微。這主義認為天上神祇不會關心凡世間事，所謂真實是無數的元子充斥在一空虛之中，並且感覺是善惡的標準。

柏拉圖（約公元前429—347）哲學的敲門磚是他的知識論。他認為知識嚴格說來是有可能的，但知識却不能從飄忽不定的五官感覺來獲得，他因而斷定有一形式的或理念（εἶδη）的世界，是超越物質的，是五官感覺不到的，只有智者才能理解。他的意思是，五官使我們認識許許多多不斷改變的個別事物，而理性使我們捉住每類事物所共有的、不變的一些特性。例如理性捉住了某些事物共有的美的特徵，也捉住了某些事物共有的相似之處，因此便達到美本身和相似本身的形式。形式就像現代哲學家所講的通則，但要注意，對柏拉圖說來，這些形式都有客觀的存在。我們不知道究竟柏拉圖是否相信每一類可感覺的事物都各有其形式，但我們知道他認為這些形式均按階級排列，至尊的是那最概括的形式，就是那「善」（後來他稱之為「那一位」）的形式。這是所有其他形式和我們對這些形式的知識之因。因為形式是不變的、是永恆的，因此祇有形式才是真正實在的。形式是超越並且絕不依仗可感覺的事物世界。事實上，千變萬化的世界是按形式世界做造的。被模倣的、或內住的形式如何，個別事物也祇能是如何。

要轉而了解柏拉圖的心理學和神學並不難。他認為靈魂是非物質的存在，是不死的，比囚禁它的身體先存，並且注定要在身體死後仍然繼續存在。靈魂除了上述與受造物世界有關係之外，它事實上是屬於形式（即實存）世界的，並且由於靈魂在創世以前便對這些形式有知識，故此它現在能夠認識（他稱之為 ἀνάμ-

νησις 或作回憶)這些形式。靈魂由三成份組合：較高的「理性」成分能夠理解真理，並應該支配整個人；「靈性」成分是高貴情感的所在；「慾性」成分包括一切肉體的情慾。關於柏拉圖的神學，幾乎可以肯定，雖然他常用敬虔的言詞，但他並不把那「善」或那「一位」的形式看作一般所說的「神」。對他而言，靈魂是至高的統帥、是組織原則。他相信一個賜生命給物質宇宙的「世界靈魂」(World-Soul)。在Timaeus一書中，他描述一創造神「得繆哥」(Demiurge, 或宇宙工師)，從先存物質塑造了世界，這得繆哥就是「世界靈魂」的象徵。得繆哥是按照默想形式世界的模型來建造這世界的。得繆哥和形式世界似乎是獨立的，於是乎除了先存物質之外還有兩個終極原則。

柏拉圖的學生亞里斯多德(Aristotle, 主前384—322)在幾個重要的方面修改了他老師的學說。他的邏輯有一特徵，就是將頭腦對事物的思想方法加以分析。他稱這些為範疇，他一共列舉十個：實質(οὐσία—從個別事物這方面來說)、數量、品質、關係、地方、日期、位置、狀態、動作、被動性。然而，亞里斯多德認為這些不祇代表頭腦思想外在世界的方法，也是事物客觀存在該世界的方式。從這方面看來他不同於柏拉圖，他顯然是實在論者，即接受我們所認識的物質世界的實在。再者，他嚴厲批評柏拉圖的形式學說。他完全同意形式的存在。所謂形式，就是同類個體中所共存的東西。形式的存在，是客觀而真實的，不光是心中的觀念而已，他甚至準備稱形式為「次實質」(δεύτεραι οὐσίαι)。但他反對柏拉圖之形式是「離開」或超越個別物的說法，他認為形式存在個別物之中，而個別的實質(οὐσία 基本意義)是本體或質體(ὑποκείμενον 或 ὕλη)與形式的複合物(σύνολον)。因著上述的不同，他的心理學也就和柏拉圖的相異。他認為身體和靈魂是合而為一的，身體是靈魂的物質，靈魂是身體的形式，兩者不是異類的質存。至於神方面，他接納柏拉圖的思想，認為靈魂是不死的，是自動的，是一切其他東西的運動和改變之源，他甚至推論到一「永恆理智」的觀念。這「永恆理智」本身是不動的，是萬物的第一原動力。

斯多亞主義就大不相同，創始人是西騰的哲諾(Zeno of

Citium) (約主前 300年)，這是一套邏輯學、形而上學和倫理學組織嚴密的體系。其高超的、似乎有點不具位格的道德理想吸引了無數皈依者。這主義教導克己、順應本性（即心中的理性原則）、四海之內皆兄弟。然而從神學的觀點看來，最值得注意的是其泛神唯物論。他們強烈反對柏拉圖把世界區分為超越的、只可理解、不能用五官感覺的世界，和能用五官經驗的平凡世界。他們堅稱任何存在都必須是物體，而整個宇宙一定是徹頭徹尾的物質。然而他們把實體劃分為被動的和主動的兩個要素。一個是粗糙的，未成形的物質，沒有特徵，也沒有性質；另一個是使物質成形、有組織的動態理性或計劃（λόγος），稱為靈（πνεῦμα）或火氣，充滿天地。粗糙、被動之物質從它而出，最後將在一場宇宙大火中被它吸回。靈雖然比被動之物質飄渺，却仍然是不折不扣的物質。這個理論引起一個似非而是的矛盾，就是兩個物體可以居於同一空間。斯多亞主義者不覺得有什麼難以接受的。這個主動要素或「道」充滿之實體內，猶如理性或意識充滿身體。他們稱這主動要素為神，為上帝，為常理，為宇宙之魂（*anima mundi*）。他們認為萬事都是上帝的安排，為要叫人得上好的益處。這個觀念是他們倫理教訓的基礎，是屬宿命論者。

因此，斯多亞主義是一種一元論，認為神或道是臨在於物質宇宙中的一種更優秀的物質。它也認為每個個別物都是宇宙中的小宇宙，都完整無缺的包含主動和被動要素。主動要素是小宇宙的「道」，使小宇宙成形、有組織。斯多亞派稱之為「道種」（λόγοι σπερματικοί）。當世界逐漸成形，各種事物都因着「道種」的活動而一一產生。所有這些「道種」都在宇宙至尊之道裡面，是充滿實存之聖火的許多微粒。從此產生了斯多亞派的人性教義。人的靈魂是聖火（道）的流出物，是充滿身體的靈或暖氣，使身體有形狀，有性格，有組織。物質本身在身體死亡之後仍繼續存在，但本身也是會消滅的，最多只能存到世界大烈火之時。它包括五官、語言或自我表達的功能、繁殖的能力、和管治的部份（τὸ ἡγεμονικόν），就是理性。靈魂就是人裡面的道。斯多亞派把這道作一重要的劃分，一是「內在的道」（λόγος ἐνδιάθετος），就是人的理性，只有人才有的；一是「表達的道」（λόγος

προφορικός)，就是人的理性的延伸或彰顯，透過言語功能或自我表達而彰顯。

主後第一、第二世紀盛行的斯多亞主義，和柏拉圖主義（尤其是後者）都與它們古老的原型有很重要的偏差。兩家互相借鏡，以致許多飽學之士的理性姿態可被稱為柏拉圖化的斯多亞主義，或斯多亞化的柏拉圖主義。但不是說折衷主義執學術界的牛耳。無論如何，就學術水平說來，這兩個學派仍然保持各自獨立、互相辯論。因此，辛尼加（Seneca，約主前4—主後65）、伊比德圖（Epictetus，約主後55—138）、馬可·奧熱流（Marcus Aurelius，主後121—180）等人所宣講的斯多亞主義雖然強調行為，却仍然是自成一系的思想。然而，這些思想雖然理論上忠於傳統的唯物論，却顯然有些地方和古典斯多亞派的立場不同。例如辛尼加非常強調神的完善，以致他的神觀近乎超越物質。馬可·奧熱流也把人性分作三部份——體、動物魂（ψυχή）、和理智（νοῦς）——並且明講理智在人裡頭作「統帥」（τὸ ἡγεμονικόν）。這理智有別於體和動物魂，並非來自構成物質的四元素（火、氣、水、土），乃是神的衍生物（ἀπόσπασμα），是屬靈的，比物質有更高尚的源頭。

這時期的柏拉圖主義（稱為中期柏拉圖主義），分門別類，思想不統一，難以一概而論。例如阿提哥（Atticus）和亞爾比努（Albinus），同屬第二世紀這主義的佼佼者；一個敵視亞里斯多德主義，一個深受亞里斯多德主義影響。然而，這種捲土重來的柏拉圖主義運動有濃厚的宗教色彩。信徒委身於認識關乎神界的真理，並為自己指引追求更像神之途徑。就神學看來，他們最顯著的貢獻是把亞里斯多德說的至高理性和柏拉圖的「善」相提並論。於是中期柏拉圖主義是一種比其古典先驅更明確的有神論。實存階級之高峯是獨一無二的至高理性。柏拉圖那超物質之形式界的觀念仍存留，但被看作是神的思想。亞爾比努的體系更複雜，分第一理性（神），即永不改變的；和第二理性（或稱世界理智）。神透過第一理性作事，而第二理性是爲了神的旨意而運作。除了第一與第二理性以外，還有「世界魂」。批評基督教信仰的克里索（Celsus）（俄利根曾予以答辯）也屬這學派，他認為神

不會創造物體，或任何必朽壞之物，只有魂是直接從神而來的。² 他駁斥上帝下凡的觀念，因這表示神有所改變，而神既然已是至善的神，任何的改變都是往不好的方向的。³ 中期柏拉圖主義者一般需要承認居間神明的存在，是因他們給至高上帝那個位置之故。他們雖然把祂包括在實存階級裡，祂却還是完全超越的，只能在偶爾的光照中瞥見。

第五節 新柏拉圖主義

新柏拉圖主義盡其所能的使神更超越。柏拉圖主義是這體系的精髓，但也加入了亞里斯多德派的、斯多亞派的、甚至東方的成分。這是從第三世紀中葉開始盛行，也為當時的教父所熟稔的。創始人普羅提諾（Plotinus, 205—270）是說希臘話的埃及人，也是古世界最偉大的思想家之一。

就哲學說來，普羅提諾是一元論者，把實體設想為一個龐大的階級結構，從超越存有排列到低於存有。最高本質（或性質）是神，更正確的稱為「那一位」。其本身超越實體，甚至超越理性（前曾述及中期柏拉圖主義者把神和理性並列）。「那一位」是實存衍生的源頭，也是實存力圖回歸之鵠的。這過程雖然稱為「流出」，但「那一位」在這過程中並沒有減少或改變，正如光從太陽發射，太陽卻沒有遭到任何損失。「那一位」不能是任何屬性的話題；我們可以稱之為「善」，但並不是說它有善的品質，而是說它就是善。在這階級結構中，「那一位」以下的便是第二性質，就是理性或思想；然後再以下的是從第二性質而出的第三性質，就是魂。理性由形式世界所構成，理性希望從思索形式中回歸到「那一位」（the One）；如此，宇宙就有了繁複多樣。「那一位」是主因（the causal principle），和柏拉圖的得繆哥（Demiurge）相同。魂（Soul）分為二：一是較高的魂，類似理性（Mind），超越物質層面，其次是較低的魂，或本性（Nature, φύσις），是現象世界的魂。每一個魂都是「世界魂」（



World-Soul) 的流出物 (emanations)，就如「世界魂」那樣，每一個魂都有一與理性有關連的較高成份，也有一與物質直接相連的較低成份。物質本身，即未經形式光照過的物質，是黑暗或非存有，因此是惡的。

新柏拉圖主義有兩個值得注意的特色。就如普羅提諾所解釋的，這主義象徵一種對宇宙樂觀的態度。我們所認識的世界雖然是物質的，普羅提諾却看為美好的。這世界是較高的魂所創造和治理，為自然 (Nature) 所繫連。雖然物質本身是惡的，但看得見的宇宙反射出理智的秩序，因此應被看作所有可能中最好的世界，而被人所接納。其次，整個新柏拉圖主義觀念的宗教偏見是明顯的。所有存在的都是「那一位」的流出物，並且不同階層的存在都瀰漫著與更高層次以至最後與「那一位」本身連合的熱切盼望。於是人類的魂被柏拉圖在他的 *Symposium* 一文所講的天上愛樂斯神 (Eros) 所激動，負起這項回歸的行動。回歸的第一步是潔淨；必須脫離身體和感官的迷惑。第二步是提升到理性層面，致力於哲學和科學，但仍保留自覺。最後一步是和「那一位」神秘連合，藉出神達成。這時，就失去分辨主體和客體的能力。在今世，出神的狀態極少達到，而且也是短暫的。寫普羅提諾的傳記的坡菲留 (Porphyry) 說他自己在五年裡只有過四次這種經歷。¹

第六節 靈智之路

靈智 (諾斯底) 主義於第二和第三世紀大大影響教會。靈智主義 (來自 *gnōsis*，即知識) 是指愛任紐、特土良、和希坡律陀 (Hippolytus) 等神學家所說的一不定型的教派或學派團體。他們稱之為基督教異端，是健全的使徒教義攙雜了異教哲學，¹ 甚至星象學和希臘神秘宗教而產生的偏差。² 他們認為使徒行傳第八章所說的行邪術的西門，是始作俑者。³ 許多現代學者接受這論點的主要部份，以至於哈納克稱靈智主義為「基督教信仰的

極端希臘化」。⁴ 誠然我們最熟知的靈智系統的概念顯然是基督教的。可是，也有一些（例如那些希坡律陀 [Hippolytus]⁵ 所引用的巴錄書 [Book of Baruch] 及亞當啓示錄 [Apocalypse of Adam]）是不太有基督教特徵的。並且似乎在基督教之前就有一種猶太靈智主義；而多數靈智派中，顯然混有猶太教的成份，或者較正確的說，祇有異端猶太教的成份，某些後期的新約作品，似乎也在力拒靈智主義的影響。因此最好把靈智主義看為一種運動，或者更正確的看作一種趨勢，是比基督教信仰更廣更早的。這是混合主義的產物，吸取自猶太的、異教的、和東方的靈感之源，並對解釋惡的問題和人的命運帶來了一不同的態度和數個特殊的見解。

華倫提努 (Christian [Valentinus]) 是靈智主義裡最重要的學派之一，⁶ 第二世紀中葉先在亞歷山太，後在羅馬教學。茲把該學派盛行的教訓作一概略的、綜合的摘要，來說明靈智主義。這學派認為至高之父 Bythos 是無始的單元 (Monad) 和完全的分神體 (Aeon)，居住在超乎宇宙之上，在祂旁邊的是 Sige (沈默)，是祂的 Ennoia (思考)。從這些，藉着連續的流出，產生了三對分神體 (Aeon)，就是理性 (Nous) (或獨生者, Monogenes) 和真理 (Aletheia)，洛格斯和 Zoe (生命)，人 (Anthropos) 和教會 (Ecclesia)，以上構成了「捌」(Ogdoab)，從洛格斯和 Zoe 產生五對分神體，稱為「拾」(Decad)，從 Anthropos 和 Ecclesia 產生六對分神體，稱為「拾貳」(Dodecad)。這三十個分神體組成了 Pleroma，即神的「豐滿」。只有獨生者「理性」能認識和啓示父。三十個分神體最底下的是智慧 (Sophia)，屈服在無法駕馭的、追求了解神本性的慾望之下。她從貪念所懷的「惡慾」(Erthymesis) 使他經歷生產之苦，幾乎要消散在「萬有」(All) 之裡，幸好 Horos (即「界限」；亦稱 Stauros，即十字架)，乃 Pleroma 的指定監守人，說服她承認父是不能了解的。於是智慧拋開她的慾望，被允許留在「豐滿」之內。不久，「理性」和「真理」應父的要求，產生一對新的分神體，就是基督和聖靈，來教導各分神體有關他們和父的真正關係。秩序得既以重建，他們歌唱讚美父，並且產生救主耶穌作

為「豐滿」完全的果子。

然則智慧所生的「惡慾」，被逐出「豐滿」，現今稱為低智慧、或Achamoth，她怎樣呢？當她在無生命的空虛中徘徊，她的痛苦使物質誕生了。從她對基督的渴望產生了魂（*ψυχικόν*）。然後基督憐憫她，藉十字架（*Horos*）下來，在她的無形式中銘刻了形式。於是她生下了屬靈（*pneumatic*）元素。從物、魂、靈這三個元素就產生了世界。先是智慧從魂元素造了創造神得繆哥（*Demiurge*），作為至高之父的形像。得繆哥其實就是舊約的上帝，他創造了天和地，並所居住的受造物。當他造人，他先造「泥土人」，然後把他自己的魂元素吹進去。但阿卡摩（*Achamoth*）偷偷的把她自己所生的*pneuma*（靈）種在某些人的魂裡。這屬靈元素渴望神，而救恩包含了這靈元素從其連結的低等元素中得釋放。這是教主耶穌所作成的工作。按着構造人分三等一屬肉體或物質的，屬魂的和屬靈的。屬肉體的怎樣也不能得救。屬靈的只需要了解耶穌的教訓就能得到救贖。屬魂的可以藉着認識和效法耶穌得拯救，雖然有些困難。

臆測、幻想和神秘主義，加上許多聖經的鱗爪，這種希奇古怪的混合是靈智主義的典型。不過靈智主義的派系甚多，彼此大異其趣。譬如說，華倫提努本人所教導的，似乎比其子弟所發揮的要簡單得多；他的教訓中有神話的成份，與約翰派的基督教也有接觸。他的門生包括赫拉克連（*Heracleon*，活躍於主後175年），此人寫過一本約翰福音寓意註釋，表面強調至高神與得繆哥有別，也強調人的三分法。另一門生托勒密（*Ptolemaeus*，約歿於主後180年）寫了 *Letter to Flora*，⁷ 此書是見證靈智派解經原則的無價寶。除了華倫提努，最重要的基督教靈智派是巴西理得（*Basilides*），生在敘利亞，在亞歷山太（約主後120—140）講學。他的體系也有相同的觀念，⁸ 就是實存的分級制度，以至高的，無可言喻的父為首，祂與猶太人的神（物質宇宙和人的創造者）是對立的。救贖包含了父的獨生子智慧（*Nous*）藉人形降臨，釋放囚禁在人身體裡的靈元素。雖然基督教主題是其重要特色，但這些主題在靈智游斯丁（*Gnostic Justin*）的巴錄書中份量很輕。⁹ 這書敘述一相似的救贖故事，以希臘神話及摩西的創

造記載為背景。此外，挪新派手冊（Naassene tractate）是以一首向亞底斯神（Attis）唱的短歌為主題。¹⁰這本手冊試圖根據這詩歌來解說人的來源以及人痛苦的根源。第二世紀的其他靈智派有撒瑪利亞的門南德（Menander）；據說他會行魔術；¹¹安提阿的撒土尼努（Satornilus或Saturninus），他強調苦修主義，苦修主義是靈智派輕視物質所產生的一種結果；¹²巴西理得的兒子或門徒依西多爾（Isidore），據他的門徒推論說屬靈的完全人可以任意妄為，¹³還有迦波加德（Carpocrates），他把依西多爾的反律法主義（antinomianism）極端化。¹⁴馬吉安（Marcion）較接近教會，有關他的記載容後再述。¹⁵

把靈智主義稱為運動容易引起誤會。運動一詞意含堅固的組織或教會。我們知道有許多靈智派教師，各有一小羣門徒，但未嘗有過靈智教會。另一方面，形形色色的靈智主義有好些共同的思想，這些思想能附依、適應、甚至改變其它宗教，使這些宗教關懷並尋求存在、邪惡和拯救等問題的答案。今將這些思想概述如下：第一，靈智主義所有學派都是徹底的二元論的，屬靈界和本質邪惡的物質界之間有無限鴻溝。第二，論到物質世界，他們均不認為那是來自終極的神，即真光真善之神。物質必然是高階層在遠古時騷亂、紛爭或墮落的結果，創造者必定是次等的神祇或得繆哥。接受舊約權威的學派，很自然就把得繆哥和猶太人的創造主看作一個。第三，所有靈智派都相信人裡面（最低限度在優秀的人裡面）有一屬靈成分，是這世界的客旅，渴望從物質中得釋放，提升到真正的家鄉。第四，有一中保或衆中保按序從各分神體或諸天降下來協助完成回歸的工作。這些思想都用一套複雜的擬宇宙論來解說，並且廣泛利用異教神話、舊約及從遠東諸宗教借來的觀念。

為什麼人生存在他覺得格格不入的宇宙裡？以上就是靈智派的解釋。然則，他們提供什麼樣的救贖呢？靈智主義其名就是來自它們的答案。所有的靈智派系統、救贖均來自知識，神性中保的功用，就是開啓「屬靈」人的眼睛使看見真理，如華倫提努派的馬可（Marcus）宣稱：「屬靈人因知識得救」；¹⁶巴西理得（Basilides）也說：「福音就是超現世事物的認識」。¹⁷換句

話說，人若全心領會靈智派的神話，因而了悟自己是誰、是如何來到現今的情況、以及至高上帝的「不可名狀的偉大」等等，他裡面的屬靈成分就開始從物質的纏累中釋放。華倫提努的真理福音（*Gospel of Truth*）中有一則生動的比喻說，在人獲得那知識以前，他就像醉酒的人跌跌撞撞，獲得那知識之後，他便從醉中清醒過來。¹⁸ 愛任紐有一段多姿多彩的描述，¹⁹ 形容得到這奧秘知識（關於深淵墮落、關於阿卡摩，關於得繆哥等等）就能使靈智派的人死後勝過所有侵犯的權勢，步步高升。

要明白靈智主義的思想怎樣迷惑了許多基督徒是很容易的。教會也宣稱給人得救的知識，也尊基督為天父的啓示。早期的基督教有強烈贊同靈智主義的傾向。約翰福音便是因其基本教訓指出得永生在於擁有對神和基督的知識。第二世紀的作品如革利免貳書（*2 Clement*）及提阿非羅（Theophilus）的 *Ad Autolycum* 更是如此。正如前述，亞歷山太的革利免常稱那些對信仰有哲學領會的基督徒為「靈智主義者」。²⁰ 由於真基督徒的正統「知識」，與半基督教的、異端的、甚至非基督教的「知識」被人相提並論，所以人們難以給靈智主義下一準確的定義。以上提到的許多的靈智派教師誠心自認是基督徒，這說法也有一點真實的成份，因此他們的體系是嘗試把淺易的福音用當代人認為更哲學、更科學、更滿意的說法來表達。基督教和靈智主義確有根本矛盾。第二世紀的教父像愛任紐很快就看到了這個矛盾，就是對物質層次和歷史過程的不同態度。因靈智派（狹義、通用的）大都敵視物質，漠視歷史，他們未能重視道成肉身的根本基督教教義。

第二章 傳統與聖經

第一節 教義的規範

學者着手研究某個教義之前，先要面對一個重要的問題，就是當時教會對基督教教義的態度如何，特別要了解該教義的來源和權威。草草應急給個片面的答案很簡單。基督教自稱是啓示的宗教，其信息來自超自然，就如初世紀的神學家所清楚認識的，基督教的根源是耶穌基督的位格、話語、和工作，記載在啓示中，祂是啓示內容的高峯。可是仔細研究就發現這個問題要複雜得多。所謂基督教教義就是第一世紀末以後大公教會的教訓。這立刻引起一個問題，就是原本的啓示，是藉着什麼媒介在教會裡保存及傳遞下來。也要研討該按照那些原則來解釋這些媒介，因為解釋往往不一致，便需要考慮用什麼標準來讓教會辨別教義是正確抑或謬誤、是正統抑或異端。

廣義的說，這問題是傳統（今天我們的稱法）和聖經，即兩者之間的關係的問題。也有其他息息相關的問題，譬如理性在規劃基督教真理時的功用地位等。但在此還是限於討論核心問題比較好。早期的神學家都一致認為神自己是啓示的源頭，祂把啓示交付先知和受感的立法者，更交付親眼看過成了肉身的道的使徒

，他們把啓示傳遞給教會。因此要知道何處可找到真正的信仰，答案是清楚明白的：概括的說是教會代代相傳的教訓，更具體的說是聖經。事實上這兩個孿生而重疊的權威，就是基督徒確定信仰的根據。可是這答案本身是空洞的字句，要了解其中含意還需要許多的闡釋。譬如說，那些書卷被列入經典？教會如何決定正典？教會採用那些釋經原則？再者，也要給傳統下個定義，並要估計傳統在不同時代受重視的程度，也要知道傳統和聖經之間是獨立和互補不足到怎樣的程度？整個探討必須先解決一個問題，就是教會在教義上，究竟要求與運用了多少施教權威（*magisterium*）。

前面一組有關聖經和釋經的問題將是下一章的主題。本章要仔細研討教會普遍訴諸聖經及傳統的現象，同時試圖解釋教會對傳統的了解。首先讀者要留意傳統這詞本身含意模稜兩可。今天「傳統」一般指教會傳遞下來的不成文的教義，或者指這類教義的傳遞，一般和聖經相對比。教父及新約作者的用法當然也有這傳遞的意義，¹以致最後形成了今日的用法，但其基本意義（參 *παρὰδιδόναι*; *tradere*）是指權威性傳遞，且從未變過。因此教父所說的傳統一般是指主耶穌或祂的使徒交付教會的教義，不論是口傳的或是筆錄的，而在古教會總是喜歡用另外的名詞來稱呼教會不成文的傳統教訓。傳統這詞的古老意義可借用亞他那修的話：「真實原本的傳統，大公教會的教訓和信仰，主所賜下、使徒所傳揚、和教父持守保護的。」²

第二節 初期

從使徒時代到第二世紀中葉是很值得探討的一段時期。因為這時新約各書卷雖然已經寫成，可是還沒有公認的新約正典。當時教會究竟從那裡支取教訓？又如何確立教訓？很自然的要從使徒後期教父（羅馬的革利免，伊格那丟，坡旅甲，革利免貳書的作者，「巴拿巴」，黑馬〔*Hermas*〕）及希臘護教家（雅里斯

底德·游斯丁，他提安，雅典那哥拉〔Athenagoras〕，提阿非羅）的著述中找答案。基督教照他們看似乎是信仰和實踐的複合（革利免說的「我們傳統的規條」，¹或是游斯丁說的「跟從神和從祂而來的教訓」）²，而最終的依歸是基督自己。但如果祂是最高導師的話，³關於祂的位格和祂的信息的資料有兩個垂手可得的權威來源：（一）先知，他們曾預知基督事工的每一細節，和（二）使徒，他們曾和祂同工、蒙祂差派。這種舊約和使徒合一見證的雙重根據是當代的特徵，正如坡旅甲呼籲腓立比人效法基督自己，⁴也效法「傳福音給我們的使徒、並預先宣告主降世的先知」。

初期教會非常重視舊約，視之為教義的規範。下一章將詳細討論，現在只提出三點：第一，這些人承認舊約有教義權威，因為他們顯然毫不猶豫的認為，舊約若經正確解釋，就應視為基督的經卷，特別是先知書，它們見證基督和祂的榮耀。眾人皆同意游斯丁所強調的：猶太經典並不屬於猶太人，而是屬於基督徒的。⁵第二，只因基督徒有意無意的使用一種特別的釋經法，上述這種假設才有可能。這種釋經法以後會詳細討論。暫時請注意舊約聖經本身並無明顯的教導或提示這種釋經法。那些古護教者說他們成為基督徒是光憑研讀聖經（即舊約聖經）⁶，顯然言過其實，他們顯然是從基督教啓示的觀點下讀舊約聖經的。「巴拿巴」也這樣認為，因他稱他那以基督為中心的釋經學為「靈智」。⁷第三，可是這種釋經原則並非第二世紀初的產品，使徒們也在使用，並且很有理由相信是主自己開了先例的，（游斯丁確認如此）。⁸這種解經原則在使徒後期教父及護教者的時代已在教會沿用成習，這項教會傳統（游斯丁率先承認）⁹從人這方面說應歸功於使徒。

使徒的見證，同樣也是教義規範。在理論上二者同樣重要，當然在實際上份量更重。革利免說：「眾使徒為我們從主耶穌基督接受了福音……他們穿戴了全副軍裝，因我們的主耶穌基督的復活而充滿信心，並且在神的話語裡與聖靈的明證中堅立，他們便帶着福音前進。」¹⁰到了游斯丁的時候，¹¹有一個思想已臻完全，就是教會的信息是建立在使徒對基督的見證，以及基督在祂復活

前後給他們的教訓上。黑馬說：「神的兒子藉着使徒得以傳遍世界」。¹²難怪前一輩的伊格那丟把效法主和祂的使徒視為理想目標。¹³他所關心的也許只是倫理教訓，但這與別人並無不同。這種態度的落實表現，在於人們對於使徒回憶基督的記載很感興趣。例如帕皮亞（Papias）¹⁴就盡其所能藉着察問「眾長老」，來發掘基督確切的教訓，保羅書信和福音書的極受重視是這種態度的另一明證。雖然正典仍未形成，但這時候有很多人已引用這些書卷。譬如坡旅甲視保羅致腓立比人書為信仰的根基；¹⁵而游斯丁認為福音書的權威在於這些乃是使徒的「回憶錄」（ἀπομνημονεύματα）。¹⁶他根據這些來解釋洗禮的必需，¹⁷以及守聖餐的態度。

然而，沒有理由可推論說，初期教會把使徒的見證侷限於從使徒而來或屬於使徒的書寫文件。見證在年代上顯然應該先於文件，因此，應該說文件的寶貴完全因為文件是用來珍藏見證的原故。無可否認，沒有證據顯示，有任何在這時期中流行的信仰或實踐，不是根據這些後來稱為新約的書卷的。但同樣的，這也毫不表示（也極不可能）基督教教師在引用使徒的見證時，常常有這些書卷在腦中。他們很可能是想到教會每天宣講、禮拜、和教導，與那些正式的文件所共有的那套事實和教義。兩者的大綱相同，只是著重點不同。新約作者慣常默認，並有時引用這些信息或「宣講」大綱的摘要，這些大綱顯然有各種類型。這時期的作者似乎都有類似的大綱，他們並且（仍然沒有正式的信經）常常重覆其內容。¹⁸這些大綱的來源，有些顯然取材自教會常用的禮拜儀式和教導，有些則否。這套「教導的模式」，¹⁹（不論是寫在使徒的書信或福音書裡，或表達於教會宣揚的信息裡、或應用在教會儀式裡）加上前述的舊約釋經原則，就成了他們所謂「基督眾使徒所傳下的教訓」。²⁰

還有三點要注意：第一，雖然在類型上舊約和使徒的見證各不相干，但這些教父似乎把它們的內容看作差不多相同。使徒親眼看見並宣講的，先知都預先詳細證明了。使徒信息裡沒有一項是先知未曾預見的。第二，使徒的見證還未稱為「傳統」。雖然革利免提到「我們傳統的指引」，²¹但 παράδοσις 這名詞在這時

期很少出現。游斯丁用過一次，²²用來表示猶太教師的傳統。同源動詞 *παραδιδόναι* 較常用，但却沒有專門意義。坡旅甲說「從開始傳遞的話」，²³游斯丁則說使徒「遞送」給外邦人的有關耶穌的預言，²⁴或說「傳下」聖餐禮的法則。²⁵然而，上下文常常是與基督教無關的，當與基督教有關的時候，有時是關於基督自己，²⁶有時甚至關於聖經裡的教訓。事實是，雖然這個思想已有端倪，但却沒有一個名詞是專指傳統（即教義權威性的傳遞，或如此傳下來的教義）。

第三，有一理論開始萌芽，即教會的執事們因着聖靈的恩賜，成為神設立來維護使徒教訓的人。譬如革利免雖然未明言，但似乎暗示，繼承使徒的聖品階級，²⁷同時也繼承了他們受託傳揚的福音信息。伊格那丟之所以極力強調對主教團的忠心，是因為他認為主教是神所選派維護教義純正的使者。革利免貳書一再教導要絕對服從長老，²⁸因為他們的工作是傳揚這信仰，並且他們的教導和基督自己的教導完全符合。

第三節 愛任紐和特士良

跟 著的半個世紀裡，教會對教義的規範的評估有了一些調整。首先，一方面舊約仍被視為神的啓示其威望絲毫未減，另一方面，在基督徒心目中，使徒所見的證這個啓示被提升為最高權威。這種眼界的變遷是由於新約也被認為是和舊約一樣的正典，是神所默示的。第二，使徒見證的兩條同等的導管：聖經和教會活的傳統，兩者之間的區分越來越清楚。教會活的傳統越來越受重視。這種發展主要是大公主義和靈智教派激烈鬥爭的副產品。靈智派不僅利用聖經來達到其目的，並且為了支持其學說，竟宣稱獲得一種秘密的使徒傳統。¹

愛任紐（活躍於 180 年）和特士良（約 160—220）的作品大約反映了這種新的、更成熟的立場。他們都認為基督自己是基督教教義的源頭，²是真理，是啓示父的道，但祂把這啓示交託給

祂的門徒。我們只有經過他們才能得到這啓示。愛任紐說：「除了藉着那些傳福音給我們的人以外，沒有任何人告訴我們這救贖計劃。」³ 特土良認為教會所信所傳的有絕對權威，⁴ 因為這就是那同一的啓示。教會得自使徒，使徒得自基督，而基督得自神。他強調，基督徒不要隨着自己的私慾從別處撿拾教義，⁵ 使徒是唯一權威。他們曾忠心傳講基督的道理。愛任紐和特土良都稱這原始信息為傳統，用傳統這名詞來稱謂使徒傳講的教訓，也沒有提到傳統和聖經之間有任何不同點。因此愛任紐認為，⁶ 不論基督徒在語言或智力上差別多大，「傳統的力量」（即使徒傳播的「信仰」或「道理」）仍然是相同的一個。特土良對口傳的或書信的使徒教義的全部，⁷ 稱之為 *apostolorum traditio* 或 *apostolica traditio*。

何處可以找到這種使徒的見證或傳統呢？不能再像帕皮亞等早期作家們那樣依賴使徒親身經驗的回憶。最明顯的答案是：使徒已把傳統口傳給教會，在教會裡代代相傳下來。愛任紐也相信如此，他說教會保存使徒遺傳下來的傳統，⁸ 並且向子孫們傳遞。他認為這是活傳統，原則上和書寫傳統不相干，他也指出有蠻族「沒有書信也獲得這信仰」。⁹ 不像靈智派所自稱的秘密傳統，使徒的傳統是完全公開的，由使徒交託給繼承者，再由繼承者交託給追隨者，並且在教會裡對所有願意考察的人公開。¹⁰ 愛任紐為了和靈智派辯論，¹¹ 替「傳統」立了新意。他把這詞限用於教會的口述傳統，而非聖經記載的傳統。這傳統在實際應用時就成為他所稱的「真理的準則」。從他對這句話的多次引用中可知，¹² 真理的「準則」是指一個措辭可變通但內容不變的精華摘要，把基督教啓示的重點以法規方式列明。愛任紐還強調兩點：第一，口述傳統與原始的啓示相符，因為原始啓示是由使徒經主教代代不輟的口傳下來的。¹³ 第二，聖靈也在保守，因為信息是交託給教會，而教會是聖靈的居所。¹⁴ 照愛任紐的看法，教會的主教誠然是領受聖靈恩賜的人，惠予「真理的無誤恩賜」（*charisma veritatis certum*）。¹⁵

另一方面，愛任紐認為使徒傳統也已保存在書寫文獻裡。他說，使徒起初用口中語言所宣講的，後來就照着神的旨意以聖經

傳達給我們。¹⁶ 愛任紐和護教者一樣。認為基督的一生、受難和教訓都在舊約聖經預示了；¹⁷ 但在他的眼中，新約是使徒傳統（參 *ἐγγράφως παραδιδόναι*）¹⁸ 的文字說明。因此他分辨正典的標準不單根據教會習慣，也根據其使徒統緒（apostolicity）¹⁹，即這些書卷是由使徒或使徒的門徒所寫的，可以信賴是使徒的見證。問題是異端往往從聖經中讀出跟教會不同的意義來；但愛任紐認為只要從全盤來了解，聖經的教訓是明白不容曲解的。²⁰ 異端誤解只因他們忽略聖經的整體性，斷章取義來迎合自己的思想。²¹ 解釋聖經必須按其基本藍圖，就是原始啓示本身。因此正確的釋經是教會的特權，教會完整的保存了使徒的傳統或教義，而這些是聖經的啓鑰。²²

愛任紐是否重視口傳過於重視聖經？這種推論是因為他有一些易引起誤解的反面文章。這種推論的普遍是因為：（一）他駁斥靈智派的時候，最高權威似乎是訴諸於傳統而不是聖經。（二）他似乎根據傳統來建立聖經的正確解釋。但仔細分析其 *Adversus haereses* 便可了解，因為靈智派訴諸他們認為的秘密傳統，所以他不得不強調教會公開傳統的權威，而他實際保衛正統的根據是聖經。²³ 在他看來，傳統本身誠然是由聖經所堅固，聖經是「我們信仰的根基和柱石」。²⁴ 第二，愛任紐認為堅守受洗時的「信仰的準則」²⁵ 可以防止曲解聖經。但這「準則」一點也沒有和聖經不同，不過是聖經裡信息的精華而已。「信仰的準則」是條文式的，有助於查考聖經，避免上異端私解聖經者的當。他的教訓事實上在說明聖經和教會的不成文傳統的內涵是一致的，都是啓示的媒介。倘若以「準則」裡所傳達的傳統為更可靠的指南，這並不是說它含有聖經啓示以外的真理，而是說它毫不含糊的列明使徒信息的真正要旨。

特土良的看法和愛任紐的沒有多大分別。是他帶頭拓寬「傳統」的意義，「傳統」包括教會歷代以來的習慣，就如洗禮的三重否認和三重浸入，早晨領聖餐，星期日及復活節季禁止跪拜，並十架記號等；²⁶ 甚至可以說某傳統與其他的有矛盾。²⁷ 然而就其基本意義，使徒的、福音性或大公教會的傳統，²⁸ 等於使徒所傳的信仰，而且他從來不以這樣的傳統有別於聖經。這樣的傳統

誠然記載在聖經中，因為使徒後來把他們口傳的寫在書信裡。²⁹因此聖經有絕對的權威，每一項的教訓都必定是正確的，³⁰誰接受聖經裡找不到的教義有禍了。³¹但特土良沒有把使徒的傳統限於新約聖經；就算把聖經放在一旁，其內容仍然能在教會裡公開宣講的教義中找到。他和愛任紐一樣，³²認為這教義之所以真確、可靠無比，是因為教會是使徒所建立的，其連繫從未中斷；他加上另一保證，³³就是這些教義都連貫一致。教義能夠連貫一致，只有一個原因，那就是這些教義皆真確。他強調沒有秘密傳統存在，³⁴並說他不能想像，使徒不知道、或沒有傳遞全部啓示。

他認為這不成文的傳統本質上和「信仰標準」(*regula fidei*)是相同的。當他和靈智派辯論時，他喜歡用不成文的傳統作標準基於用聖經。他所謂的「信仰標準」並不是有些學者以為的正式的信經，而是啓示本身的固有形式。從他的引證³⁵可知完善的「信仰標準」可以明確陳述父神、耶穌基督和聖靈的主要真理。因此標準(*regula*)之於特土良猶如「真理的準則」之於愛任紐，雖然特土良更常使用這觀念。他明說這準則是基督藉使徒傳下來的，³⁶能用來察驗某人是否是基督徒。³⁷再者，這標準(*regula*)指示正確的聖經釋義。特土良和愛任紐一樣深信聖經的各部份是和諧一致的，³⁸如果從全盤來了解，其意義是明白的。但遇到和異端爭論的部份，其正確的解釋只能求諸於保有真正基督教信仰和宗規的地方，就是教會。³⁹他指摘異端之所以能隨私意曲解聖經只因為他們忽略標準(*regula*)。⁴⁰

可想而知，許多學者因此推論特土良把傳統(即教會的不成文教訓，標準所說的)看成比聖經更高的至上規範。然而他的真正立場和愛任紐很接近。他誠然深信單根據聖經來駁斥異端是徒勞無功的。⁴¹異端很技巧很成功的曲解聖經真義，以致聖經在這種場合中無法達到任何結論。他比愛任紐更深信、更強調教會是唯一解釋聖經的啓鑰，因教會藉標準(*regula*)原封不動的保存了使徒的見證。但這些思想，按照他的 *De praescrip* 所解說的，並不意圖表示聖經在權威上是次要的，或在內容上不足。他的大前提和愛任紐的一樣，就是：獨一從神而來的啓示、完完全全的存於聖經中，也存於教會持續的公開見證裡。如果他比愛任紐更

強調後者這個媒介，辯稱教會不可能在傳遞純正使徒教義中有誤失，那是因為這樣在和異端辯論的時候，能有若干技術上的便利。標準（*regula*）其定義是規範式的，列明福音的要義，足以終止所有爭辯。

第四節 第三和第四世紀

上一節所討論對聖經和傳統的態度，成為第三、第四世紀教會的官方主場，但有兩個主要的分別，這分別是：（一）隨着靈智派威脅的消失，愛任紐和特土良那種對直接訴諸聖經的疑慮也消失了。（二）由於教會制度的發展，傳統的根據變得更廣泛更明確。教義的最高權威當然仍是基督所賜下的原始啓示，藉着祂的使徒傳給教會。這就是神聖或使徒的「傳統」（狹義的）（*παράδοσις; traditio*）。第三世紀居普良所說「基督傳統的根源」¹或「神聖傳統的源頭」，所指的就是上述的「傳統」²。論到這傳統，第四世紀亞他那修說「這傳統……即主所賜和使徒所宣講的」是教會的磐石。然而這傳統包含了聖經，並且同等的表現在教會不成文的教訓和禮儀生活裡。「傳統」一詞，不論有否附加「教會的」或「教父的」等形容詞，這時越來越常用來表示教會不成文的教訓和禮儀生活。

聖經作為教義規範有絕對權威這點，毋須多討論。約在公元200年，亞歷山太的革利免宣稱，³ 聖經照着教會的釋義是基督教教訓的源頭。他的得意門生俄利根是徹頭徹尾的聖經主義者，一再強調聖經是教義的標準。⁴ 他說教會從先知書、福音書、和使徒書信獲得要理問答的材料。⁵ 他認為教會的信仰是賴常識支持的又為聖經所堅固的。⁶ 一世紀之後，亞他那修說：「神聖和默示的聖經完全足夠作真理的宣講」。⁷ 和他同時的耶路撒冷的區利羅說：「有關信仰的神聖和拯救奧秘的每一項教義，不論多微不足道，都不能沒有聖經支持……因為得救信仰的力量來源不是一些易變的推理，而是聖經所支持的道理。」⁸ 同一世紀稍後

，屈梭多模要求他的會眾，不要在神的話語之外尋找其他老師；⁹ 聖經裡一切都簡單明瞭，所有需用的知識都可從聖經獲得。在西方，奧古斯丁宣稱：「在聖經的淺易教訓裡，能找到一切有關信仰和道德行為的教訓。」¹⁰ 稍後，勒寧的文森（Vincent of Lérins）（大約歿於 450 年）定下一法則：聖經正典「無所不備，足夠有餘」。¹¹

同時，對傳統的看法有若干明顯的重點轉移。第三世紀初期，像亞歷山太的革利免和俄利根等繼續使用類似愛任紐和特土良的用語，如「教會的準則」或「信仰準則」。他們的立場複雜，因二人相信自己在教會公開傳統之外還獲得一些秘密的教義傳統。革利免稱之為 *γνώσις* 或 *παράδοσις*，認為它出自使徒並包括一些類似靈智派的思想，¹² 俄利根認為它包含一種根據聖經的秘傳神學，¹³ 他們兩人都認為這是專為教會的高級知識分子而設的。雖然革利免似乎把他的秘密靈智派傳統和「教會的準則」相混淆，但他對「教會的準則」清楚了解，並且給它定義為「律法和先知與主再臨時所賜的約之間的一致與和諧」。¹⁴ 俄利根認為信仰的條文或經典是一般基督徒樂於接受的信條主體，¹⁵ 亦可等於信仰的全部內容。¹⁶ 他把它看作與「教會的宣講」（*κήρυγμα*）相等，¹⁷ 意指當時教會所教導並從使徒傳下來的基督教信仰。雖然其內容和聖經相同，但在形式上是和聖經分開的，且包括解經原理。¹⁸

革利免和俄利根之後，「信仰準則」這思想漸漸失去其顯著的地位。教會教義的維護，逐漸由其他媒體所擔任。例如禮儀，這在第三世紀達到相當程度的定型。第三世紀初期希坡律陀著名的崇拜集名為「使徒的傳統」（*The Apostolic Tradition*），與更早的 *Didache*（「十二使徒遺訓」）都證明教會整套禮儀都是來自使徒並且反映他們的見證，這些禮儀包括施洗及聖餐儀式，都已深入一般基督徒的靈修生活。公認的信經逐漸通行。這信經是根據洗禮時的莊嚴問答，和受洗前所教導之精細的要理問答而寫的。西方洗禮信經現今的名稱是「使徒信經」（*symbolum apostolorum*）。許多人相信這信經是十二使徒所編纂的。¹⁹ 由此可見，一般人都認為這些扼要的條文是初代使徒教義的結晶。第三世

紀中葉之後，像尼西亞大公會議（主後 325 年）等議會越來越重要。這些會議所制定的信仰聲明受到尊崇，因為大家相信他們見證並闡明了過去交付聖徒的信仰。同時另一個現象也逐漸形成，即人們把問題訴諸於正統教父個人，或由正統教父組成的議會。愛任紐和特土良很珍視的理論，就是使徒設立的主教轄區足以保存使徒見證的純正。倘若這理論漸漸消失，代之而興的便是逐漸明顯的大公教會的司法權威，特別是羅馬教會，（下一章會提出一些證據）它自稱（也被許多人承認）是使徒傳統所特派的監護者和代言人。

一些例子必須一提。當優西比烏（Eusebius）向尼西亞會議呈交他的信條時說，他的信條是根據主教團前輩們給他的，在洗禮時和要理問答教導課程時的教訓，也根據聖經。²⁰這充分反映當代對教義權威的看法。很自然的，當收集使徒見證的寶藏時，他只挑選以前有名望的正統派系²¹——赫格西僕（Hegesippus），哥林多的狄尼修（Dionysius of Corinth），墨利托（Melito），愛任紐等。同樣的，當亞他那修和亞流派（Arians）爭辯的時候，他宣稱自己的教義是教父代代相傳下來的，²²而亞流派却提不出一個有名望的見證人。尼西亞信仰包含了從起初就為人相信的真理。他宣稱，尼西亞的教父只不過是批准和傳遞基督所賜而使徒所傳講的教訓而已；偏離它的人就不能算是基督徒。²³一世紀之後，正如區利羅給涅斯多留（Nestorius）的信和迦克墩信條（Chalcedonian Definition）所顯示，尼西亞會議和其信條享有無可指摘的權威與聲望。另一方面，巴西流（Basil）在辯證聖靈和聖父與聖子為同等時，²⁴他把奉三重名字施洗的禮儀習慣作為辯證的關鍵，認為使徒的見證傳給教會，是藉着聖經也藉着諸奧秘（譯者按：即聖禮），遵守這不成文傳統是符合使徒的意思。²⁵因此當女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）意圖證實聖子是「獨生」時，他解釋說²⁶只要「有教父傳下來的傳統，像一份遺產那樣，從使徒沿著一系列繼承的聖徒傳下來」就足夠了。其他的作家如拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）²⁷、伊皮法紐（Epiphanius）²⁸和屈梭多模²⁹將以文字傳遞的傳統（ἑγγράφως）和不成文傳統（ἀγράφως）清楚分開。值得注意的是伊皮法

紐明顯認為（持此看法的不只他一人）羅馬教會特別完整的保存了使徒的信仰法則；³⁰但他認為這法則的最高表彰是在尼西亞教父聚集開會通過的信經。³¹

然而，如果傳統的觀念是按着這樣加以擴張和充實的話，作為教義的規範而言，它和聖經的地位相比較基本上仍然像往昔一樣。聖經的威望清楚的表現在教父的態度上。他們幾乎把全付精神放在聖經的解釋上，有的是為了辯論，有的是為了建造。再者，到處都認為任何教義要得到採納，必須先建立其聖經根據。還有一個重要的例子：用來描述聖父和聖子關係或神永恆存有的新神學名詞 *ὁμοούσιος*（「同質」）、*ἀγέννητος*（「自生」或「自有」）和 *ἀναρχος*（「無始」）很難被普遍採納。它們會遭遇到保守和異端陣營的詛咒責難，說這些名詞是聖經所沒有的。最後，他們（例如亞他那修³²、拿先斯的貴格利³³）說雖然這些名詞本身聖經沒有，但所傳達的意義完全是合乎聖經的。如此才能緩和反對。耶路撒冷的區利羅³⁴、奧古斯丁³⁵和迦賢（Cassian）³⁶，都認為信條本身是聖經的撮要。這項普遍態度的例外似乎是前述的巴西流，他根據禮儀中的傳統，而不是根據聖經，來說明聖靈的完全神聖。然而連他也清楚聲明不成文傳統和福音之間並無衝突，³⁷因為教父一貫傳授的教訓，都不外乎聖經本身所說的。³⁸事實上，細察之下，早期神學家所提到的沒有聖經支持的不成文傳統，都是有關典禮和程序（如洗禮三浸；向東方祈禱），而非教義方面的，雖然有時也不無關係（如嬰兒洗；替死人祈禱）。

另一方面，教會是聖靈的居所，保存正確的使徒見證於信仰法規、禮儀行為和一般見證中，並握有解釋聖經的啓鑰等老觀念，仍像愛任紐和特土良時代那樣普及有力。例如革利免責備異端的錯誤在於他們「抗拒神聖傳統」的習慣。³⁹他是指責他們誤解聖經，他認為正確的解釋是一項來自使徒和教會的遺傳。考察俄利根對「教會準則」一語的用法，便知其一方面與聖經密切相連，並建立在聖經上，一方面也有助於了解聖經作者的真意。亞他那修自己在思考聖經的全然足夠性之後，便強調需要有好的老師來解釋它。⁴⁰他勸告亞流派說，他們如果堅定依靠 *σκοπὸς ἐκκλησιαστικὸς*（即教會特別傳留下對啓示要義的理解），他們的信心

就不會像船觸礁一般。⁴¹希拉流（Hilary）認為只有那些接受教會教導的人能明白聖經的真義。⁴²奧古斯丁認為聖經裡有困惑或模稜兩可的段落需要用「信仰準則」來澄清；⁴³並且只有教會的權威才確保其真實。⁴⁴

不必再堆砌更多證據。這時期從頭到尾聖經和傳統都是互相補足的權威，是形式不同而內容一致的媒體。那一個權威比較高比較重要，這是容易誤解和不合時代的問題。倘若聖經原則上非常足夠，那麼傳統便是聖經解釋的最可靠線索，因為藉着傳統，教會能一直正確地了解啓示的主旨和意義。從使徒傳下的這份遺產，保存在教會的各部門當中。聖經和傳統同樣為這啓示作見證。

第五節 訴諸教父

還有最後一項有關傳統問題的探討。上一節提到，在第四世紀逐漸有一個傾向，即人們訴諸前輩的正統教父，不論是個人或集體的。大家把他們看作教會傳統的監護人和解釋家。這種作法在第五世紀大大的擴展。名師門下的權威得到明顯甚至正式的公認。編纂無可指責、有威望的教父名單，加上從他們作品挑選的語錄，成了神學辯論中通用的技術。

對奧古斯丁而言，「大公會議」的權威是最健全的。¹

亞歷山太的區利羅曾寫給埃及僧侶，主張應稱聖母為上帝之母，他勸他們效法教父，²因為教父保存了使徒傳下的信仰，並且教導基督徒要有正確的信仰。他並且肯定：「聖教父們的智懇」曾說過正確的三位一體教義。³他反對涅斯多留時，訴諸「聖而公之教會和敬愛的教父們」，⁴認為聖靈向他們說話。為了更正式辯證他的基督論立場，他準備了一份教父語錄的精細檔案，⁵把語錄穿插在他辯論的文字中並呈上以弗所議會。⁶同期有一非常不同的學派：安提阿的狄奧多勒（Antiochene Theodoret）他採用完全相同的立場，指出論到傳給我們的正統信仰，⁷「

「不只藉着使徒和先知，也藉着解釋他們作品的人——伊格那丟、歐大梯(Eustathius)、亞他那修、巴西流、貴格利、約翰、和世上其他的大師們——並且也藉着那些在他們之先聚集在尼西亞的聖教父們」。他補充說，誰偏離了他們的教訓，就必須定為真理的敵人；他在別處解釋說聖靈默示教父，來解說聖經不明的段落。⁸ 他也編纂教父權威案宗，用在他的 *Eranistes* 裡。⁹

這些發展也許表示教父的傳統逐漸被看成是本身就具有權威的。這樣解釋證據是錯誤的。雖然教父大受尊崇，但他們並沒有被認為擁有聖經明顯或隱藏記載的真理。例如在基督論的辯論中，區利羅最後訴諸的總是聖經的教訓¹⁰——「使徒和傳福音的傳統……整部神聖默示的聖經」。狄奧多勒表明他的立場說：「我只向聖經順服」。¹¹ 他們二人都認為教父的權威正是因為他們忠心和完全的解說了聖經作者的真意。給他們印象很深的是許多孚眾望、受尊崇的聖潔老師，對聖經的解釋、和教義的陳述意見都極一致。

第五世紀中葉勒寧的文森把這經年累月演化的成果編纂成冊。他說：「有學問、聖潔的人常尋找一項放諸四海皆準的通則，來分辨大公信仰的真理和異端的謊言」。¹² 他認為需要有一雙重堡壘，就是神聖律法(即聖經)的權威和大公教會的傳統。他承認聖經本身「是足夠的，且足夠有餘的」；但因為它容易有很多不同的解釋，以致必須求助於傳統。他把這種「教會和大公意見的規範」和「各地、經常和全體所信仰的」(*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) 視為同等。因此如果我們只承認整個普世教會所宣講的信仰是真實的，我們是遵守「普世性」的原則；如果我們一點也不偏離我們聖潔先輩們和教父們所共同表白的教義，我們是遵守「原始性」的原則；如果我們接受以往全部或至少大部份主教和教師們的定義和意見，我們是遵守「贊同性」的原則。

當然實際上異端本身常常有先例可援，並且詳細審察過去，往往暴露一些嚴重的意見分歧。文森認為遇到這種情形，基督徒比較喜歡大公會議的慎重決議，過於一些個人或沒有代表性的團體的倉促達成或無知的意見；¹³ 若沒有大公會議，他將校勘考察有

代表性的教父之見解，特別是那些雖然屬於不同時代、不同地點，却仍然堅守大公教會信仰和聖徒相通的教父。這不是說文森是排除一切教義進步的可能性的保守派人物。首先，他承認大公會議的責任是使傳統教義條文甚至觀念講得更完善更精煉，¹⁴ 條文與觀念是「原始託付」裡偉大真理的表達，因而他宣佈「不是新教義，而是老教義新說法」（*non nova, sed nove*）。第二，他似乎允許教義像人體的成長，由少到老那樣的有機性發展。但他留意解釋這種發展雖然真實，却必須不導致任何教義原意的些微更改。因而基督徒最後必如提摩太「保守所託付的」¹⁵，就是保守那啓示，完整的存在聖經裡，並經教會無誤傳統正確地解釋的。

聖經 第3章

第一節 舊約

至少在教會歷史的頭一百年，教會的聖經實際上只有舊約。那些組成後來稱為新約的書卷當然已經存在；這些都在第一世紀結束之前就寫成了，並且都為第二世紀基督教作家所熟悉和使用。然而這些書卷還未曾提昇到正典聖經的特殊地位。另一方面，猶太教遠在基督教興起之前就蒐集了一套神聖書卷。公認的書目雖然要到大約公元九十年雅麥尼亞會議（Synod of Jamnia）才經拉比們最後正式批准，但正典書目實際上在使徒時代已經封閉了，因此很自然地為教會所接受。教會從開始就自稱為新以色列，因而是神賜給舊以色列啓示和應許的正統繼承者。因此當羅馬的革利免（Clement of Rome）¹，「巴拿巴」²和游斯丁³等作家提到聖經（「經上記著說」等等），往往指的是猶太人的聖經。第二世紀基督徒有些重要團體（下一節討論），懷疑舊約或甚至排斥它，說它完全和基督福音敵對，但這些團體是在基督教主流之外的。教會大體上以舊約為基督教經卷之一，每一頁都論到這位救主。甚至第二世紀末葉新約書卷逐漸被承認是默示的聖經，對舊約的尊崇仍不稍減。整個教父時期，以及所有後來

基督教世紀，舊約都被接納為神的話語，是救贖教義完美無暇的資料書。

須知，教會以為權威的舊約，是比巴勒斯坦猶太教的希伯來文聖經的廿二⁴或廿四⁵卷要來得更厚更多（傳統把撒母耳記上下和列王記上下當作兩卷，十二卷小先知書當作一卷，以斯拉尼希米和歷代志上下當作一卷，有的更把路得記和士師記合併，把耶利米哀歌和耶利米書合併，便成了傳統的廿二或廿四卷這數目）。教會的經書包括所謂次經或非正典書卷，雖然有不同程度的認可。原因是舊約聖經首次傳入基督徒手中，不是原本希伯來文版本，而是希臘文譯本，稱作七十士譯本。大約在公元前第三世紀中葉，亞歷山太起首，七十士譯本成為散居的希臘話猶太人的聖經，新約聖經引用舊約，多是根據七十士譯本而不是希伯來文版本。對巴勒斯坦的猶太人而言，正典（這是基督教用語，猶太教不用的）的規限是很嚴格的；他們嚴嚴劃分神聖經卷。和其他有益教化的作品。巴勒斯坦以外的猶太社會的看法往往更有伸縮性，他們一方面尊崇五經的獨特地位，一方面相當自由地處理舊約的其他書卷，有的加添，有的大大改寫；並且可以在認可的書目上添加全新書卷。因此以斯得拉壹（叁）書（*1 (3) Esdras*）、猶底特書（*Judith*）、多比雅書（*Tobit*）和馬加比書（*Maccabees*）等書卷都被它包括在歷史書裡，並且智慧書（*Wisdom*）、傳道經（*Ecclesiasticus*）、巴錄書（*Baruch*）、三少年歌（*the Song of the Three Holy Children*）、蘇撒拿記（*History of Susannah*）、彼勒與龍書（*Bel and the Dragon*）（上面最後三本是「但以理書附錄」）與及瑪拿西禱告書（*Prayer of Manasseh*）都被包括在詩歌和先知書裡。

無論如何，教會在頭兩世紀似乎接納全部或大部份這些加添的書卷為默示的書卷，並且毫不猶疑的視之為聖經。例如，革利免壹書（*1 Clement*）⁶和巴拿巴書（*Barnabas*）⁷有引用智慧書，巴拿巴書有引用以斯得拉貳（肆）書和傳道經；⁸坡旅甲引用多比雅書⁹、十二使徒遺訓¹⁰和傳道經；愛任紐引用智慧書、蘇撒拿記、彼勒與龍書和巴錄書；¹¹特土良、希坡律陀、居普良和亞歷山太的革利免引用次經次數太多，不勝枚舉。第二世紀末，

與猶太人辯論的結果，知道他們現聯合拒絕非正典書卷，才開始有了猶疑。例如撒狄的墨利托（Melito of Sardes）（活躍於170年）訪問巴勒斯坦之後，認為希伯來正典是權威的正典。¹²俄利根固然常用次經（當然也用其他真正偽造作品），但身為著名學者，他對希伯來聖經熟悉，使他意識到有一問題要面對。他提議和猶太人辯論時，宜限於使用他們承認的書卷；¹³但他提醒說，這種自我讓步的規例若繼續延伸，會導致教會通行的聖經版本遭毀滅。

到了第四世紀，尤其是在亞歷山大基督教的學術標準影響所及的地方，這些懷疑才開始正式產生作用。在東方教會普遍受歡迎的看法是，非正典書卷應貶黜至正典之外的次要位置。這看法以亞他那修、¹⁴耶路撒冷的區利羅、¹⁵拿先斯的貴格利¹⁶和伊皮法紐¹⁷等為代表。區利羅相當強硬，¹⁸他認為不屬於公認正典的書卷連私下研讀也不可以。亞他那修比較有伸縮性，規定可以為教導而使用。¹⁹然而必須注意：（甲）這種顧忌似乎從未困擾過像屈梭多模和狄奧多勒等安提阿學院（Antiochene School）的門徒們；（乙）連那些在正式討論時嚴格區分正典的東方作家，在其他場合却大量引用次經。然而這種官方的保留在東方持續很久。甚至第八世紀大馬色的約翰（John of Damascene）²⁰仍持守希伯來正典的廿二卷而排除智慧書和傳道經，雖然他敬重這些書。

西方大致上較欣賞次經。與東方有接觸的教會人士可能貶抑次經是意料中事。因此希拉流雖然實際上把次經像默示聖經那樣引用，却喜歡把舊約看作是希伯來文的廿二卷；²¹而魯非諾（Rufinus）稱智慧書、傳道經、多比雅書、猶底特書、馬加比壹書貳書為「不是正典的，而是教會的」，²²意即基督徒可讀，但沒有權威引證作教義。耶柔米（Jerome）意識到，與猶太人辯論時，如果用他們所排斥的書為根據，則很難贏得辯論，猶太人只承認希伯來原文聖經有權威，因此他堅稱：任何不是用希伯來文寫的東西都「應列為次經」，²³並且不屬於正典；稍後，他勉強同意教會可以閱讀部份次經，²⁴但只是作輔導教材，不能用來支持教義。然而大多數人把非正典作品尊為聖經。例如大大影響西方的奧

古斯丁並沒有把次經和其餘的舊約區分。他斷然拒絕接受古希伯來人的計算法，而把舊約分作四十四卷書。²⁵ 這種接受次經的態度，權威性地表現在公元三九三年的希坡（Hippo）大會和公元三九七年的迦太基（Carthage）會議中；也表現在教宗依諾森一世（Pope Innocent I）於公元四〇五年給突魯斯（Toulouse）主教艾蘇波瑞（Exuperius）一封著名的信裡。²⁶

第二節 新約正典

愛任紐是第一位毫不含糊地稱呼「新」約（對比舊約）的作家。¹ 但他絕對不是首先主張新約是默示聖經的人。彼得後書的作者曾論及聖保羅的書信，² 與「別的經書」（即舊約）列為同等。伊格那丟把「福音書」和「先知書」列為同等權威。³ 革利免貳書在介紹一則引自首卷福音書的文句時說「另一聖經說」，⁴ 並且「巴拿巴」⁵ 和游斯丁⁶ 在引證新約時都說：「經上記着說」。然而愛任紐時代以後，便普遍公認一些基督教作品是不折不扣的經典之作，並且稱之為「新約」（這名稱可追溯到聖保羅稱猶太經典為「舊約」的對比⁷。譬如亞歷山太的革利免說有一「新鮮的新約」賜給神的子民；⁸ 當他記述主的一段話時說「照着新約」。⁹ 特士良聲言羅馬教會「把律法書和先知書與福音和使徒書卷同列」。¹⁰ 他承認這同等權威的二重文集，¹¹ 稱之為 *instrumentum utriusque testamenti*，並且在他看來兩部約書都同屬「神聖經典」。¹² 從此以後基督教書卷就確切不疑的歸於 *αἱ ἁγίαὶ γραφαί*, *sanctae scripturae* 或其他同等名稱下。

正式承認新約作品的固定目錄或正典溯自第二世紀中葉。根據現有證據，第一位制定正典的是來自黑海西哪坡的異端馬吉安（Marcion），他在主後一四四年脫離羅馬的大公教會。他從小是基督徒，喜歡利用當時教會流行的寓意釋經法，並因而發現舊約不能和基督的福音協調。他認為一個是律法主義和嚴厲審判，另一個顯示恩典和救贖大愛，代表兩個針鋒相對的相反宗教觀念。

。他接受舊約的字面解釋，斷定有兩個神，一個是創造宇宙的次等得繆哥（即猶太教的神），一個是藉基督第一次為人所知的最高上帝。毫無疑問，他的思想和當時的靈智主義有密切關係，¹³（愛任紐說他是靈智派克爾道（Gnostic Cerdo）的門徒，¹⁴但他拒絕把得繆哥看作邪惡根源。然而他的二元論使他排斥舊約，因而自然會尋求制定另一套經典用在他的教會。聖保羅公開反對律法，因而成為他的英雄，他懷疑一些似乎有猶太色彩的基督教作品。於是他制定的書目包含路加福音——刪去所有似乎猶太化的段落¹⁵——和刪減過的十卷保羅書信（教牧書信完全刪除）¹⁶。

不要誤解馬吉安諸此行為的意義。他有時候被贊為大公正典的創始人（例如偉大的德國學者哈納克〔Harnack〕如此稱許他），但這是誇大的看法。教會早已有一套（比較準確的說應是幾套）粗具雛形的書卷被視之為聖經。主的語錄從起初就被珍藏（保羅¹⁷和早期教父¹⁸的引用足以證明），而約在公元一五〇年游斯丁熟悉全部四卷福音書，（他稱之為「使徒的回憶錄」¹⁹）並提到每週崇拜的使用。若不是已經形成了全集，也是相當齊全了。只過了一代愛任紐就順理成章的說「四重福音書」（*τετράμορφον εὐαγγέλιον*），²⁰而他提安（Tatian）則結合四福音書作者的「合參」（*Diatessaron*）。再者，雖然聖保羅的書信被普遍接受為與舊約同等較福音書稍遲，（值得注意的是，愛任紐曾二百零六次引用保羅書信，沒有一次說這是 *scriptura ait*），但一切證據顯示，它們早已編成文集。例如伊格那丟說使徒「在每一封信裡」提及以弗所人；²¹坡旅甲的引用顯示在士每拿有這樣的文集。革利免的多次引用似乎表示他早在公元九十五年就熟悉其雛型。²²因此，更可能的說法是，當馬吉安寫 *Apostolicum* 時，他挑選第三福音書是屬於重訂的行為，而不是首次提出教會常用書卷的目錄。

無論如何，即使「基督教正典」這觀念在教會的信念和實踐中是根深蒂固，馬吉安功不可沒，因他具體制定了一套。照現有資料，沒有一個大的教會中心曾公開正式的制定權威性基督教書卷的目錄；馬吉安的主動，似乎激發了這些大的教會，公開正式的制定權威性基督教書卷的目錄。孟他努派（Montanism）也有

類似的影響。孟他努派是一種狂熱運動，於公元一五六年在佛里幾亞（Phrygia）由孟他努（Montanus）創始。他和他主要的同路人相信，他們是保惠師新滿溢的器皿。孟他努派在他們先知的「神諭」中看到聖靈的啓示，²³這啓示是「古聖經」（*pristina instrumenta*）的補足。新約需要制定其正確書卷和數目從此成了教會的當務之急。例如特土良向馬吉安辯證未經刪減的四福音書²⁴、使徒行傳²⁵和十三卷保羅書信²⁶是默示的經卷。他也承認希伯來書（他認為筆出巴拿巴）²⁷和約翰壹書與啓示錄。²⁸可是他的著作裡沒有任何看似正式的目錄。根據現有證據，最早的目錄是在羅馬的，記載於所謂穆拉多利殘頁裡（Muratorian Fragment）²⁹，屬於第二世紀末，語帶權威，承認全部新約，除了希伯來書，彼得前後書，雅各書和約翰叁書，重視智慧書和彼得啓示錄（*Apocalypse of Peter*），以黑馬的牧人書（*Hermas' Sheperd*）為有益讀物，把馬吉安派和靈智派的書卷列明不適合「在大公教會」閱讀。文件非常殘缺，有人提議補進彼得書信（至少彼得前書）。

歷數世紀的正典發展過程非常繁複，並且不在本書討論範圍之內。學者應查考討論這題目的專門書籍。主要注意的是最後公認的書目，及其先後排列的次序是一過程非常緩慢的成果。雖然到了第二世紀末決定了正典的大體輪廓，但各地方仍然保持其不同傳統，並且有些地方（例如俄利根時代的亞歷山太）³⁰似乎沒有像其他地方那麼偏愛定型。這過程有三個特點需要注意。第一，最後佔優勢的準則是經卷的使徒性。一卷書除非能證明是出自使徒手筆，或至少背後有使徒的權威，不然就斷然拒絕，不論它對信徒多有幫助或多熟稔。第二，有些書卷很久就圍繞着正典的邊緣，但最後却不能獲得接納，通常是因為缺少必需的印鑑。其中有十二使徒遺訓（*Didache*），黑馬的牧人書，和彼得啓示錄。第三，有些書卷終被視為正典，但等了相當時間才得到普遍承認。例如希伯來書在西方長久受懷疑，啓示錄通常被第四、第五世紀安提阿學院控制的地方所排除。西方教會對雅各書完全緘默，直到第四世紀下半葉。四封較短的大公書信（彼得後書，約翰貳書叁書，猶大書）在大多數早期目錄中都付諸闕如，並且在一

些圈子中長久被懷疑。然而逐漸的，東方和西方的教會都對神聖經典表示同意。首先開列我們的新約廿七卷為唯一正典的正式文件是亞他那修公元三六七年的復活節文告，³¹但這過程要到至少一個半世紀之後才普遍完成。

第三節 聖經的默示

基督教從猶太教繼承了聖經的神聖默示這觀念。每逢我們的主和祂的使徒引用舊約的時候，很明顯的把它看作是神的話語。這在新約記載中常隱約可見，但後來的書信中有兩段明說：（甲）「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正，都是有益的」；¹（乙）「豫言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動說出神的話來」。²這些經節具體化了這時期教會對舊約的態度，也是對新約（成為正典與舊約同等權威）的態度。這些書卷照着一般說法「是聖靈寫的」；³人間作者是神的工具，他的舌頭正如詩人（詩四五 1）常常認為的「快手筆」。⁴

教父當然視整部聖經為默示。它不是有些來自神，而有些出自人的虛構那樣大雜燴。例如愛任紐對聖經許多不明白的地方並不驚訝，⁵「因其整體是屬靈的」；女撒的貴格利了解保羅所說，聖經裡記載的一切是聖靈的宣講。⁶甚至摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia）也不例外，因為他相信新舊約的作者是受同一聖靈感動而寫的，⁷雖然他區分先知的特殊默示和所羅門的次等「智慮」恩典（grace of prudence）。⁸俄利根⁹和其後的拿先斯的貴格利¹⁰也認為，他們能夠覺察到神聖智慧運行在聖經裡最微小的字眼，甚至錯誤的文法中。¹¹這種態度相當普遍。雖然有些教父講得比別的更精細，但他們大致認為聖經不只沒有錯誤並且沒有多餘的記載。俄利根宣稱：「聖經中每一點一劃，對那些會使用的人都能達成其特殊任務。」¹²耶柔米同樣的說：「聖經中每一個字，字母，重音符號和點都充滿意義。」

¹³有人輕視腓利門書，認為其內容平凡這是因為他們無知，不能

欣賞隱藏着的能力和智慧。¹⁴ 屈梭多模認為甚至聖經中的年代數字和名單都有重要價值；¹⁵ 他還特別為羅馬書第十六章的問安講了兩篇道理，¹⁶ 以說服其聽眾相信，聖靈所說的每一個字都隱藏了智慧的寶藏。

教父時期所謂的默示是什麼意思？亞歷山太猶太教普遍接受的理論是默示是聖靈感動的一種。腓羅解釋先知的經歷為當神的靈抓住他們，¹⁷ 他們就失去知覺；他們不再知道他們所說的，他們不再講話而是神藉着他們的嘴唇說話。基督教護教家雅典那哥拉（Athenagoras）也有類似的記載，他形容先知是在一出神狀態（κατ' ἔκστασιν）下說豫言，¹⁸ 並且聖靈透過他們吹氣猶如音樂家吹笛子一般。這理論特別適用於前述的狂熱派孟他努主義者，¹⁹ 其首領孟他努、百基拉和麥克西米拉（Maximilla）是活生生的例子，他們說豫言時，會倒地不醒人事。²⁰ 特士良受孟他努主義的影響他自然成為這理論的激烈維護者。²¹ 我們從大公作家的言論中一再發現這理論，像屈梭多模說約翰和保羅是聖靈使用的樂器，²² 像安波羅修形容先中心裡的激動翻騰。²³

雖然許多人受腓羅觀念的影響，隨便把聖經作者比作器皿，但正統人士仍謹慎的避免說作者的角色，純是被動的。例如希坡律陀解釋當道感動先知的時候，其作用是澄清他們的視線，並教導他們的悟性；²⁴ 而俄利根拒絕把受默示的作者與異教的出神狀的神諭相提並論，他認為聖靈的功用是使作者更清楚明白神的真理，²⁵ 同時又沒有暫時失去他們的自由意志。伊皮法紐對孟他努派的批評重點是，²⁶ 神的真先知（指新舊約的作者）寫書的時候，是在正常意識狀態中，身體各部完全自主。因此他們明白所講的；並且雖然聖經有時候敘述他們墜入出神狀，但從而推論他們沒有使用理智是錯誤的。屈梭多模²⁷ 和亞歷山太的區利羅²⁸ 雖然各從不同的角度辯證，但都認為摩西、約翰、和保羅的作品是他們親自完成的。在西方耶柔米強調先知狀況的正常，²⁹ 並強調他們強烈表現不同的風格、一般文化和背景。³⁰ 因此當奧古斯丁在討論福音書作者的工作時，承認他們用自己身歷其境的回憶來編纂福音書，³¹ 聖靈的工作是刺激其記憶並保守他們不犯錯誤。並非祂賜給他們新的啓示，乃是調整和控制他們的思維。³²

很不幸很少教父試圖探究其默示教義所引起的更深難題。除了一二個例外之外，我們找不到任何正面的，有建設性的記載（除了「附體」理論。他們也知道這理論的危險性。）有關聖靈在受默示的作者身上的工作，奧古斯丁詳盡分析了：悟性的三大類（屬肉體的，屬靈的，屬理智的）³³，神藉此傳達給他們一些要他們宣講的事情。他在別的地方指出，有時候聖靈賜給先知直接的看見，有時教導他智慧，更有的（例如該亞法），提示他講自己都不知道的神的真理。³⁴摩普綏提亞的狄奧多若也對這題目有些創始性的推測。首先，他接受全部聖經的默示，也認為聖靈的工作因人而異，³⁵例如賜給先知的特殊恩賜是和所羅門的智慮恩典不同類型。其次，他試圖探討豫言本身的現象。他解說這包括出神狀態，³⁶先知的注意力離開週圍的環境，轉而集中在聖靈厚賜的「很可怕和神秘的異象」上。這樣的意見有其價值，但奧古斯丁和狄奧多若多少是隻身作戰，大多數人願意接受聖經作者的默示的事實，却不追究默示在他們身上的方式或程度。

第四節 新舊約的整體性

聖經的默示既已視為當然，教會便要設計一些解經方法來闡釋聖經。不久就遇到這基本問題：如何決定新約（因為最早階段並沒有專門的基督教正典），或使徒見證的啓示與舊約之間確實的關係。前面已提過，答案是把舊約看作一本徹底是基督教的書——如果看的時候不帶成見。基督教神學家和牧師採取這種態度只不過是效法使徒和四福音作者，更是效法主自己的榜樣。福音書的每一頁明顯記載：成了肉身的基督自由地將以色列信仰中現成的彌賽亞、受苦的僕人、神的國等基要觀念應用在自己身上和自己的任務上，同時也重新地解釋這些觀念。福音書的記載和使徒信息的要義一致。使徒們宣告主的顯現、工作、受苦、復活和升天以及隨後的聖靈澆灌都成就了古老的預言。不論我們查考在使徒行傳中原始講道的片斷，或者查考保羅在信上的辯論，或者

查考希伯來書所解說的精細理論，或者查考四福音作者的敘述的架構，我們必定面對一個假設，就是基督教啓示的整個規模雖然是獨特和新鮮，却是「照着聖經所說的」。因此，路加福音中，以馬忤斯路上兩個門徒的故事，¹ 具有高度的教導性，因為這故事刻劃出一幅生動的圖畫，道出初期教會深信基督地上工作的一切事件，連同其深奧的救贖意義，都應看作是「在摩西的律法，先知的書，和詩篇上」所記關於祂的話之實現，並且這信念的最終保證是祂自己彰顯的權威。

且以革利免壹書的作者來例證教父後期的作法。他思想的焦點是舊約，這不僅因它是基督徒行爲的資料書，也是基督徒傳道和禮儀的原型。² 第二世紀游斯丁對猶太人屈弗 (Trypho) 說：「聖經屬於我們的成份；遠超過屬於你們的成份，因為我們順從它，而你們讀它却不了解其真正含意。」³ 因此 *The Preaching of Peter* 的作者代表使徒說：「翻開我們的書卷，裡頭有先知論到基督；有時候用比喻，有時候用謎語，有時候清楚明白地說。我們在其中發現祂的降臨、祂的死、祂的十字架和猶太人加在祂身上所有其他痛苦，祂的復活，祂的榮耀……我們所講的不外乎聖經所記的。」⁴ 游斯丁宣稱說⁵ 「我們怎能相信被釘十字架的人是永生神的頭生子，並且祂要審判萬民？豈不是我們有祂降世爲人之前的見證，以及我們看到這些見證完全成全了？」明顯的，⁶ 游斯丁和他同時代的人雖然沒有一份認可的「引證經文」(proof-texts) 或「證據」(testimonia) 的文集，他們至少利用一套熟悉的方法來訴諸一些舊約的選集，特別是從以賽亞、耶利米、某些小先知書、和詩篇中選出。這些經文似乎講論福音書所應驗的「神的預定計劃」。但也有些人從亞歷山太的腓羅得到提示，⁷ 試圖依賴寓意法來使解經的工作輕省些。「巴拿巴」認爲猶太人的致命錯誤是被聖經的字面意義所欺騙。⁸ 神向他的百姓真正要求的不是血淋淋的祭物（乍看似乎是律法書的規定），而是痛悔的心；不是身體的禁食，而是作善事；不是禁戒某些食物，而是避免食物所象徵的邪惡。⁹ 「巴拿巴」甚至從亞伯拉罕的僕人數目（318）中找到救主的名字和祂釘十字架的預言，因為希臘字 18 是 IH，指耶穌（Ἰησοῦς），300 是 T，指十字架。¹⁰

正統人士認為新舊約之間有基本的整體性，但這項假設並未
 被所有基督徒接受。我們已知道馬吉安拒絕這項假設，¹¹他完全不承認舊約是基督教的書卷。馬吉安認為以舊約作為人類和猶太民族的歷史也許完全正確，並且作為嚴謹正直的規條也許有暫時的果效；但舊約的作者必定是得繆哥，不是基督所啓示的愛的神，並且舊約必須被救主所宣揚的新律法替代。另一方面，在基督教靈智派圈內流行的看法雖沒有馬吉安那麼極端，但也和正統的不同。約在公元一六〇年華倫提努派托勒密（Valentinian Ptolemaeus）寫給學友弗羅拉（Flora）的一封著名書信裡有上述看法的典型。¹²首先，他反對正統理論所說，摩西律法是善良的神的工作，（其不完善足以排斥這種理論），他也反對相反理論所說這是邪惡得繆哥的工作。然後他辯稱五經的內容分三部份，一部份是來自神，一部份是來自摩西其司法才能，另一部份是來自民中長老。最後他把來自神的一部份分成三層。第一層是神的誠命（例如十誡），沒有任何不完善之處，是基督來所不要廢棄而要成全的部份。第二層是一些混合的訓諭，有些好有些壞（例如 *lex talionis*，譯按，即以牙還牙的規定），是基督必然替代的。第三層是他所謂「預表」誠命，例如有關獻祭的律法和一般禮儀規則，這些有其價值，只要不是按字面遵守而是看作預表或象徵的。照這樣看來，很明顯的，默示這三份法律的神不是絕對的、自有永有的天父，而是祂的形像，那公義的得繆哥。

托勒密較馬吉安願意承認至少部份舊約的屬靈價值，但他們一致在舊時代和新時代中間劃下鴻溝。靈智派區分未識的至高上帝和得繆哥的說法盛行之處，托勒密一類的見解是不可避免的，因此大公教會必須更清楚辯證自己的立場。怪不得有人說：「第二世紀真正的爭戰是以舊約的地位問題為中心」。¹³游斯丁追溯這種護教的輪廓，例如當他辯稱利亞和拉結預表會堂和教會，¹⁴或者列祖的多妻制是一「奧秘」（*οἰκονομία*）。然則正統立場的完善宣言來自愛任紐。他最喜歡的主題是摩西律法和新約的恩典，¹⁵兩者都各自適合不同的情況，是同一位神為了人類的好處而賜下的。如果舊約法律看似不比新約完善，那是因為人類要經歷漸進的發展，而舊的律法是為了早期階段的。¹⁶因此不應推斷這

是瞎眼得繆哥的作品，被善良的神來廢棄；基督的登山寶訓成全了律法，提出更內在更完善的公義。¹⁷ 至於那些成爲馬吉安派絆腳石的段落（如羅得的故事，或者毀壞埃及人的故事），需要找出其象徵或預表的更深意義。¹⁸ 同樣的，先知並非只知道一位次等的創造神，他們其實已完全認識道成肉身的一切事情，¹⁹ 並且詳盡宣告了救主的教訓和受苦。²⁰ 唯一的分別是預言的本質是模糊和謎樣的，是從天上指示的事件，那些事件只有在歷史性應驗之後才能準確的描述。²¹

此後新舊兩約的連貫性就成爲基督教作家的老生常談。安提阿的提阿非羅指出²²，這原因是先知和四福音作者都同被一個聖靈所默示。「神是一」的確認被各種靈智派思想危害，這個確認是駁斥靈智派分割兩約的不可缺少的前提，證明「神是一」是愛任紐和他同時的人首要的工作。因著他們努力的成果特土良能說「律法書和福音書之間的和平」，²³ 又說「先知和教會的發言之間的和諧」。²⁴ 如果有不同，不是出自新舊兩約之間任何矛盾，而是因爲新約是來自舊約所記載的，猶如成熟果實是種子發育的結果。²⁵ 俄利根認爲「所謂新舊約共有的教義」形成一交響樂；²⁶ 如果一個是基督肉身顯現之前，另一個是基督肉身顯現之後，他們之間就沒有絲毫不同。²⁷ 先知的知識方式當然和使徒的不同，因爲先知是在道成肉身的奧秘實現之前思索的；但這是次要的重點。那些基督再臨時在場的基督徒所知道的不會比使徒預言的多，雖然他們的知識是不同類的。同樣地，使徒所了解的也不能看作比摩西和先知的高超。²⁸ 這一條古典教義就這樣形成了。奧古斯丁把這教義用警句雋語寫出：「新約在舊約中隱藏，舊約在新約中彰顯」²⁹。

第五節 預表和寓意

上一節所假設的釋經法在現代有個方便的名稱「預表」。教父們自己用各種名詞來稱呼，主要的也許是「寓意」，這是源

自保羅所說亞伯拉罕兩個兒子的故事是兩約的「寓意」。¹然而，在這裡最好避免用「寓意」。這個名詞甚至在教父時代就引起混淆，而今天其公認的意義是指和預表不太相同的釋經法。因為教父預表和寓意（現代含意）都使用，因此需要清楚區分這兩種方法。

在寓意釋經法中，聖經經文只看作是屬靈真理的象徵或寓意而已。其字面及歷史意義非常次要，甚至忽略了。註釋者的目標是把每段、每節、甚至每個字假定含有的道德、神學、或神秘意義發掘出來。典型例子是奧古斯丁著名的好撒瑪利亞人比喻的解釋。²旅行者代表亞當，耶路撒冷代表他墮落以前的天城，耶利哥代表他因墮落而有的朽壞之體，強盜代表魔鬼和他的爪牙，他被強盜所置的淒慘情況代表被罪控制的情況，祭司和利未人代表舊約那軟弱無用的職事，撒瑪利亞人代表基督，客店代表教會等等。寓意解經在亞歷山太的猶太教中很發達。我們已說過，腓羅把它系統化地運用³ 聯合舊約啓示和他自己柏拉圖化的哲學。到了第二世紀基督教作家如「巴拿巴」等人手中，⁴ 腓羅式的寓意解經，能在最不可能的舊約段落中找到基督教的意義。基督教靈智派更大胆，把寓意用在新約上。他們把耶穌地上生活的事件解釋為一複雜的象徵性模式，反映分神體的鬧劇。因此當約翰記載主「下到迦百農去」，靈智派解經家赫拉克連（Heracleon）從「下去」這動詞演繹出迦百農，⁵ 必定是指實存的最低階層，即物質世界。而基督在那地方不作事不說話必定是因為物質界很不適合祂。

預表釋經法完全不同。基本上這是一種技術，用來找出新舊兩約相呼應的地方。其原則是，舊約的事件和人物是新約的事件和人物的「預表」（即預示和預告）。預表釋經家重視歷史；歷史是在神不變救贖目標下，漸進揭開的佈景。因此他假設從創世到審判，這神聖歷史每一片段都可看到相同不變的計劃。早期階段是以後階段的影兒，或粗略初步的素描。基督和祂的教會是高峯；並且因為神對人類所有的作為都是漸次達到基督教啓示，所以很應該從祂的選民的偉大經歷中，發掘基督教啓示的指標。要注意這種觀念不是基督教神學家發明的。在舊約本身中，以色列

的歷史事件被解釋為將來實況的象徵或預表。第二以賽亞特別把埃及得救贖的歷史解釋為神當初勝過空虛混沌的摘要，並認為這是預兆將來第二次從被擄中得釋放的出埃及和被造物的更新。⁶ 由此可見，預表釋經法和寓意釋經法是不同的。預表釋經法並不試圖低估、更不棄絕聖經的字面意義。完全是因為聖經所描述的事件，確確實實在歷史層面發生過，以致用信心的眼睛，可以解釋為神將來對待人的可靠指標。

這兩種釋經法，有基督教特徵的是預表法。它紮根於聖經的歷史觀。教會對抗馬吉安派時，預表法成了非常寶貴的武器，來對抗馬吉安派分解兩約的企圖。預表釋經法很自然的會引起很大的難題，最主要的難題也許是如何藉着合理的標準，決定那些舊約部份可看作真正的「預表」。教父們並不常常注意到，更無法解決這些問題，並且他們討論預表的文章有許多太天真太武斷，甚至令人吃驚；無論如何這是他們用來解釋聖經的方式，雖然前後一致却往往很笨拙。（往往也依賴其他不太合理的原則）。以往學者們很流行區分不同的教父的釋經學派，例如亞歷山太學派偏向寓意解經，安提阿學派喜歡字面解經。雖然這種對比很有效，但却不要太強調，免得忽略一個事實，即教父們了解聖經啓示時，在預表的深入的、基本的層次上是一致的。他們對重要問題都大致同意，例如亞當、或者頒律法的摩西，都確實預表基督；洪水預表洗禮，也預表審判，舊律法所有的獻祭，尤其是獻以撒，都是加略山的預告；過紅海和吃嗎哪是預示洗禮和聖餐禮；耶利哥城倒塌預表世界末日。對比的例子幾乎可以無限的擴展，因為教父們永遠不厭其煩的把對比找出來並加以論述。他們一致相信俄利根所稱的「猶太人的奧秘（或時代）的全部」是基督教奧秘的預演。⁷

然而預表釋經法固有的困難使運用的人很容易墮入寓意釋經，特別在文化環境是希臘化並且充滿柏拉圖唯心論（全部可看見的世界是看不見實存的象徵性反映）的地方。⁸ 因此難怪大部份教父都在他們的預表釋經法中注入一種寓意釋經法，有些是極具威力的寓意釋經法。亞歷山太城在第二世紀末和第三世紀以要理問答學派著名，却成了寓意釋經法的大本營，其偉大的聖經學者俄

利根成了首要代表。他尊崇腓羅，⁹ 認為聖經是汪洋大海，¹⁰ 或（用另一比喻）是大森林，充滿奧秘；無法完全測度，或甚至不能想像，但無可置疑的是聖經作者的每一行，甚至每一句都充滿意義。他正式把聖經區分三層意義，¹¹ 與組成人性的三部份呼應：屬肉體的，屬魂的，和屬靈的。頭一層是直接的歷史性意義，有益頭腦簡單的人；第二層是道德意義，或說有益意志的主題教訓；第三層是奧秘意義，關係基督、教會、或者信仰的偉大真理。

俄利根在實行上似乎使用稍為不同的三重分類，包括（甲）表面歷史意義，（乙）預表意義，¹² 和（丙）屬靈意義，¹³ 以便經文可應用於不同的虔誠人。因此當詩人呼喊（詩三 3）「但你耶和華是我四圍的盾牌，是我的榮耀，又是叫我抬起頭來的」，他解釋說首先是大衛在講；¹⁴ 但其次是基督在講，祂知道在痛苦中神會解救祂；並第三是所有義人在講，他們與基督聯合，以神為榮耀。

這只是其中一個例證，證明一種解經法在俄利根手中可以有幾乎無數的變化。另一例證是他解釋律法規定的燔祭和贖罪祭是指着（甲）基督的祭，和（乙）每一位基督徒因效法基督，在他心裡所應當產生並成就的祭。¹⁵ 顯然這樣發展下去，他能從聖經中找到無數的象徵。他誠然強調說，寓意釋經法，使他可以用聖靈喜悅的方式來解釋聖經，¹⁶ 因為按字面了解一段有損神威嚴的誡命或敘述是不正當的。人們常認為他廢除字面意義，這是不正確的，雖然他認為有時字面的意義是不能採納的。¹⁷ 然而他無疑是太容易把希奇古怪的屬靈象徵歸諸於聖靈的默示，而這些象徵其實是他以豐富的幻想力，從聖經中幾乎每一個字或每一個象徵中找出的。聖經裡提到的每一個專有名詞，每一個數目字、所有動物、植物、和金屬對他都似乎是神學或屬靈真理的寓意。最後，他不僅在福音書裡明顯事實的意義之外努力找屬靈的意義，¹⁸ 而且他有時候竟願意借用靈智派的技術，從基督生平看見屬靈世界裡成就事情的象徵或代表。¹⁹

雖然俄利根基本上是忠心和正統的聖職人員，但他顯然受柏拉圖思想影響，因此把聖經假設是一幅四拼八湊的象徵。他的前

輩革利免，雖然嚴格說來不是解經家，但已表現出這種解經方法和許多類似的解經的原則。他主張崇高的真理只能用象徵來傳達；²⁰摩西和衆先知使用象徵不比埃及和希臘的哲人少，屬靈的聖經學者必須常常留意更深的意義。這套教義的基本上是柏拉圖的觀念（俄利根也有），主張有一存有的階級制度，較低的是較高的反映或象徵。跟隨他們的亞歷山太神學家，從狄尼修到區利羅多少染上對寓意釋經的偏好。巴勒斯坦（伊波法紐例外）和加帕多家的教父也是這樣。寓意釋經傳統透過他們的影響力傳到西方，影響了希拉流和安波羅修的解經作品。

拉丁最偉大的解經家耶柔米雖然在晚年懷疑寓意釋經法，早年却接受俄利根的聖經三層意義說，²¹認為聖經有許多擬人法、矛盾、和不協調，²²因此必須求助於屬靈意義。

奧古斯丁最自由運用寓意釋經法，他特別喜歡研究名稱和數目字的奧秘意義。他似乎認為同一段經文可以有數種不同的意義，²³而全部都是聖靈的旨意。他正式列舉聖經的四重意義²⁴：歷史的，考原學的（例如基督在太十九 8 對摩西允許休妻書所作的解釋），類比的（使舊約和新約完全和諧一致），和寓意或象喻的。他主張，決定究竟是字面意義或象喻意義的標準是：如果字面意義和生活行為或純正教義相矛盾的話，就必須作象喻解釋。大致上他認為那些不能促進愛神愛人的解釋，不可能是正確的。

²⁵

第六節 安提阿學派的反抗

寓意釋經的傳統於是在教會裡確立了，雖然後來大部份的解經家都比俄利根小心，不敢太放肆。然而在第四和第五世紀出現了反對任何形式的寓意釋經法的一股激烈逆流。其中心是敘利亞的教會首府安提阿。在那裡自從路迦諾（Lucian，312年殉道）時代聖經研究的傳統就很興盛，對經文研究非常仔細。和這有關的重要神學家是大數的戴阿多若（Diodore of Tarsus，約公元

330—390)，摩普綏提亞的狄奧多若（約350—428）和狄奧多勒（約393—460），但安提阿派的方法的實際例子是講道家屈梭多模（約347—407）的講章。着重點或有不同，但整個學派都一致相信寓意釋經是不可靠、不合理的解經工具。聖經有的地方意義不完全明顯（像純豫言），要了解其深入的屬靈意義，正確的方法是他們所謂的「洞察力」（θεωρία），就是在經文的歷史事實之外，了解經文所要表達的屬靈真意的能力。因此他們接受正當的預表釋經法——事實上，「預表」的古典定義「預言用事物來表達」（*ἡ διὰ πραγμάτων . . . προφητεία*）是屈梭多模擬定的¹——但防止人武斷地濫用此釋經法。他們認為運用「洞察力」必須（甲）不廢棄經文的字面意義，（乙）歷史事實和其屬靈對象必須有真正的關連，（丙）這兩者必須一起了解，雖然是以不同方式來了解。

安提阿學派把寓意釋經和「洞察力」對立比較，是出現在加百拉的色維恩（Severian of Gabbala，活躍於400年）的一項評語中。當他為「水中所滋生」（創一21）的生物與藉洗禮重生的基督徒兩者對照而辯證時說：「把寓意從歷史中強拉出來是一回事，保存歷史的完整從而在其中找到「洞察」（*theoria*）是另一回事」。² 屈梭多模也有同樣見解，他把經文分為（甲）除了字面意義可以再加一層「洞察」意義的，（乙）只能以字面意義來了解的，和（丙）只允許字面意義之外的意義的，即：寓意。³ 戴阿多若說：「我們不禁止更高的解釋和「洞察」，因為歷史性敘述並不排斥這樣的解釋，反而成了更高洞察的根據和基礎……但我們要小心，不讓「洞察」拿掉了歷史根據，因為這樣會變成寓意而不是「洞察」。」⁴ 戴阿多若因而認為可以把該隱看作預表會堂，亞伯預表教會，律法吩咐的無瑕疵羔羊預表基督。⁵ 同樣的，狄奧多若從以色列在出埃及時用血灑在門上的記號，看出是我們被基督拯救的正確表記，⁶ 並且銅蛇是主得勝死亡的表徵；他也同意約拿的經歷是神預示基督的埋葬和復活，及祂呼召人類進入永生。

戴阿多若和狄奧多若是這運動的理論家，因此應用其原則非常嚴格。結果是排除了一切純寓意或象徵的舊約、新約解釋法，

並且把純預言和預表的成份限制在舊約裡。例如狄奧多若拒絕承認傳統所認為是直接彌賽亞的經文，像何十一 1 以下；彌四 1~3；五 1 以下；該二 9；亞十一 12~14；十二 10；瑪一 11；四 5 以下等，因為這些經文不符合他的嚴格標準，並且他認為，這些經文的上下文足以提供完全令人滿意的歷史性解釋。同樣的，他把詩篇中認為是直接預言道成肉身和教會的滅為四首（二；八；四十五；一一〇）。⁷ 至於其他曾被使徒的作家或救主自己引用來描述救主的詩篇（例如廿一 2；六九 22），他解釋說可以這樣引用不是因為它是預言性的，而是因為救主當時心靈上的痛苦與詩人相似。⁸ 然而他同意，有些詩篇（像十六；五十五；八十九）和預言（例如珥二 28 以下；摩九 11；亞九 9；瑪三 1）雖然按字面解釋不是關乎彌賽亞的，却可以合理地解釋為關乎彌賽亞的，只要這類文字的實際成全，是在基督教啓示裏達到的。他對雅歌的態度也同樣審慎，當時幾乎人人都把雅歌看作是比喻教會的，或解釋蒙愛的人和基督的交通。他却堅持要重視雅歌的表面字義，主張那是所羅門寫的祝婚詩歌用來慶祝他和埃及公主的婚姻；不過後來有人批評他，說他排除屬靈解釋的可能性。這是沒有道理的批評。另一方面，必須承認，他的立場和戴阿多若都是極端的。其他忠實的安提阿派學者如屈梭多模和狄奧多勒雖然忠於這學派的原則，但却更自由、更伸縮性的應用之。屈梭多模一方面表明他喜歡字面意義，却不反對偶而也引用象徵。⁹ 狄奧多勒比屈梭多模更接受詩篇裡預言的成分，¹⁰ 並且說雅歌是「屬靈作品」，絕對不是真實的人類愛情詩歌。¹¹

第二部

尼西亞會議前

的神學

:

—

—

.

—

第4章 神的三一性

第一節 獨一神是造物主

古典基督教信條一開始就宣告信仰一位神，就是創造天地的主。一神論的思想奠基於以色列宗教，並具體的出現在早期教父的心裡。教父們雖然不是深思熟慮的神學家，却完全知道一神論是教會和異教的分界線。黑馬認為，第一誡命是「相信神是一，祂創造和建立萬有，使它們從非存有變成存有」¹，是祂「用看不見的大能和大智慧創造宇宙，並因祂榮耀的旨意替祂的受造物飾以美服，因着祂大能的命令安定諸天，並在諸水之上立地的根基」²。革利免認為神是「父和全宇宙的創造主」。³ 巴拿巴書⁴和十二使徒遺訓皆認為神是「造我們的主」，⁵ 承認祂的全能和宇宙性的主權，因為祂是「全能的主」，⁶ 「統管全宇宙的主」，⁷ 並「萬有的主宰」。⁸ 注意這時期「全能」這頭銜是包含神對一切存有全面控制和掌管，猶如「父」基本上是指祂是創造者和萬有的源頭。

這些思想幾乎完全來自聖經和後期猶太教，極少來自當時哲學。革利免所說，⁹ 神使祂的宇宙井然有序多少反映了後期斯多亞主義。到了護教家時代，世俗思想的滲透就較明顯。例如雅典

的雅里斯底德在他寫給羅馬皇帝哈德良 (Hadrian , 117—138) 也可能是寫給羅馬皇帝安多尼努比約 (Antonius Pius , 138 — 161) 的 Apology 中，¹⁰ 一開頭就根據亞里斯多德的運轉論來扼要的闡明神的存在。¹¹ 宇宙的秩序和華美使他相信有一至高存有，祂是基本動因，雖然看不見，但居住在祂的創造當中。既然宇宙存在，因此必需有一位神聖工師來組織與管理。祂是統帥、是主、祂為人創造了一切；祂是不朽壞的、不變的、看不見的，藉着祂的命令萬有從無中生有。祂自己是非創造的，無始無終，沒有形狀，沒有限量，沒有性別。諸天並不涵蓋祂 (這裡是批判斯多亞派的泛神論，¹² 因彼等把神和世界相等) ；相反的，祂涵蓋諸天，因為祂涵蓋一切看得見和看不見的。因此基督徒「承認神是萬有的創造者和得繆哥……除祂以外不拜別的神」。¹³

游斯丁論到神的單一性，超越性，和創造工作時所用的語言是大受當時柏拉圖化斯多亞主義所影響。¹⁴ 他顯然深信希臘思想家曾使用摩西的作品。¹⁵ 他認為神是永存的，¹⁶ 無以名狀的，沒有名字，¹⁷ 不改變和不感覺痛苦的，¹⁸ 和「自生的」¹⁹ (ἀγέννητος: 專門用語強調祂獨一無二沒有起頭的性質，和受造物相反)。祂也是「宇宙的創造者」，是萬有的創造者和父；祂自己是超越存有的，是一切存有的因，²⁰ 而馬吉安錯在區分神和得繆哥。²¹ 他說：「我們知道因着祂的良善，祂在起初從混沌的物質中創造萬有。」²² 這是柏拉圖的 *Timaeus* 所教導的。²³ 游斯丁認為這教導接近並取材自創世記所記載的。²⁴ 柏拉圖當然認為先存物質是永恆的，但游斯丁不太可能默認這二元論的結論；他很可能認為天和地按着摩西所說首先被創造，²⁵ 然後神從這物質形成祂的宇宙。他還強調一點：神用祂的洛格斯或道為工具來創造並堅立宇宙。²⁶

其他的護教家和游斯丁一致，雖然他們更確認創造是「無中生有」 (*ex nihilo*)。他提安認為，創造宇宙所用的物質本身是「宇宙的唯一巧匠」所造的，²⁷ 是祂藉着祂的道造成的。安提阿的提阿非羅宣稱：「從無有中，神按着祂的旨意創造祂所喜悅的」；²⁸ 而雅典那哥拉說「萬有藉祂的話造成」。²⁹ 他們同樣的都強調神的超越性。雅典那哥拉說：「最荒謬莫如控告我們是無神

論者，因我們把神和物質區分，教導人說神是一回事而物質是另外一回事，並且他們之間有深淵分隔，因為神是無始無終的，只能用悟性和理智去了解，而物質是有創始的和會朽壞的。」³⁰提阿非羅認為神是「無始的，因為不是被造的」，³¹「不變的，因為是不朽壞的」，「主，因為祂是萬有的主宰」，「父，因為祂在萬有之前」，「至高者，因為祂超過萬有」，「全能者，因為祂托住萬有；又因諸天的高、深淵的深度和世界的盡頭在祂手中」。他特別批評柏拉圖的物質永恒的觀念，³²他說如果這觀念是對的話，神就不可能是萬有的創造者，因此祂的「獨一君主」身份（祂是唯一的第一因之地位）就必喪失。他這樣說：「祂從虛無中創造出一切祂喜歡造的東西來，神的能力就在此顯明了」。

愛任紐使神是一、神是創造者這項確認特別突出。他的任務和護教者不同，他反駁靈智派的理論，就是有一不可知的至高上帝，衍生了一系列分神體階級制度，結果是祂和造物主（或得繆哥）之間有一鴻溝。有一兩段文字可表明他的立場。他說：「我們應當從第一個最重要的命題開始，就是創造的神（*a demiurgo deo*）。祂造天、地、和其中萬物。這位神被他們（即靈智派）褻瀆說是流產物品；我們應當顯示沒有超過祂的，沒有在祂之後主宰的……因為只有祂是神，是唯一的主、是唯一的創造主、是唯一的父，非受造、非生成、看不見、且唯一的神明、宇宙的創造者」；³³他解釋說，基督教的第一信條就是「上帝是父，非受造，自生、不可見、獨一的真神，造物主」³⁴；基督自己的話是說世界只有一位創造者，祂就是那位律法和先知所宣告的神。³⁵他說神藉着祂的話、和祂的智慧，或聖靈作成祂創造之工，³⁶他深信創造是無中生有（*ex nihilo*），指出「人製造東西實在不能從無中造出，³⁷只能從早已存在的物質中造出；在這重要的一環，神比人高超，祂自己供給祂創造所需用的物質，雖然這些物質以前並不存在」。

爲了建立這些原則，愛任紐在訴諸聖經之後再加上訴諸我們的自然理性說：「受造物必需從某些第一因開始其存在；而神是一切的開始。祂並不從任何而來，而萬有都從祂而來……萬有是包括我們所稱的世界，並世界裡的人。因此這世界是神所造的。」

」³⁸再對於那一系列的流出物有分等次的神聖程度之假說，他樂於揭發其中的矛盾，³⁹他說：「他們推論證明有一豐滿（Pleroma）或神，比創造天和地的更高。用他們同樣的推論，我們可以說豐滿之上有一豐滿，再上面還有一豐滿，而在Bythos之上有另一羣神明……而因此他們的教義永遠不停地引伸下去，他們常常要想像另一些豐滿和另一些Bythi。」無論如何，每一次等流出物必須有其源頭的本質，⁴⁰但神格的觀念却是排除神的多數性的。「或是必須有一神祂包含萬有並按着祂的旨意創造一切受造物；或是必須有許多不確定的造物主或神明，每一個都在這系列中有始有終……但這樣的話我們就必須承認沒有一個是神。因為每一個……和其餘的比較都會不完美，於是「全能」這頭銜便等於零。⁴¹」靈智主義的得繆哥不可能是神，因為有另一位比它更高。⁴²

第二節 教會的信仰

獨一的神、萬有的父和創造者的教義，成了教會信仰的背景和無可置疑的前提。教會從猶太教繼承了這教義，成了抵禦異教多神主義、靈智派的發散論、和馬吉安的二元論的堡壘。如何把基督教特別啓示和這教義智慧地合而為一是神學的問題。最簡單的說，這是確信神曾在耶穌的人格彌賽亞裡顯明自己，使祂從死裡復活，並藉着祂賜給人類救贖，又將祂的聖靈澆灌在教會。有關基督的先存和創造職份的觀念早在新約時代就開始成形，聖靈在教會中的工作開始被重視，雖然常常模糊不清。然而還沒有採取行動去把所有這些複雜成分連貫成一整體。教會要等三百多年才有最後組合，因為直到君士坦丁堡會議（Council of Constantinople, 381年）才正式批准一神存在於三個同等位格中的信條。然而之前數世紀也有一些試驗性質的理論提出來，有些比較滿意而有些不太滿意。本章和下一章的目的是概覽這思想的發展，直到尼西亞會議（325年）。

探討正式的作家之前，學者要注意神位格的多數性這觀念深

嵌在使徒的傳統和大眾信仰裡。雖然正典尚未制定，但新約已經產生了有力的影響；其中可見清楚的二而一和三而一模式的輪廓。¹ 這在教會禮儀和日常的要理問答練習中更明顯。初期並沒有後來所通用的模範信條，但教會宣道和崇拜的主題，是和使徒時代一樣的，即神曾差遣祂的兒子彌賽亞耶穌，祂死了、第三天復活、升天，並將在榮耀中復臨。伊格那丟² 和游斯丁³ 的作品顯示，這樣的內容很早就存在半定型的信條裡。這些信條往往提到聖靈就是感動舊約先知的靈，是在這末時賞給信徒的恩賜。第二世紀末，有作品更詳細的引用「信仰準則」（即使徒遺傳下來並摘要列明的教訓）。⁴ 有時候是用二而一的模式，提到父和主耶穌基督，但三而一的模式逐漸通用，確信創造宇宙的父，確信祂的兒子耶穌基督，並確信聖靈。愛任紐的一篇論文可引為例證，⁵ 它使我們清楚了解這時期知識上要理問答的教導：

「這就是我們信仰的準則的次序…父神，非受造，非物質，看不見；一神，萬有的創造主：這是我們信仰的第一點。第二點是：神的話、神的兒子我們的主基督耶穌，照著先知預言的方式向他們顯明，並符合著父作事的方法；萬有藉著祂（即那道）而造；祂在也末時完成和聚集萬有，成了眾人中的一位，能看能摸，爲了廢掉死亡、顯出生命，並使神和人全然和好。第三點是：聖靈，藉著祂，先知能說豫言，教父能學習神的事情，義人能被引導走義路；祂在末時以新的方式澆灌全地的人類，把人更新獻給神。」

這時期我們最熟悉的禮儀是受洗儀式，洗禮所提供的證據和這教義完全符合。不論洗禮在使徒時代，是否像許多新約經文所說的奉耶穌的名，三而一的模式是必然的，毫無疑問這是受了太廿八19所記載的主的命令。因此「十二使徒遺訓」規定奉三重名字受洗。⁶ 游斯丁說那些預備受洗的人「被我們帶到有水的地方，在那裡照着我們重生的方式他們也重生了。奉神、父和萬有的主宰，與我們的救主耶穌基督的名，他們在水裡受洗」。⁷ 後來他加上受洗是「奉神、父和萬有的主宰的名」，⁸ 「在本丟彼拉多手下被釘十字架的耶穌基督」的名，並「那藉眾先知預言耶穌一生的聖靈」的名。顯然他腦中有一已經定型的禮儀規條，就像愛任

紐所報導：「我們奉父神的名，並神的兒子，那成了肉身，死而復活的耶穌基督的名，以及神的聖靈的名接受洗禮使罪得救」。⁹類似的模式，游斯丁認為是聖餐禱文中三一頌的藍本（「榮耀歸與萬有的父，奉聖子和聖靈的名」）¹⁰，也成了相傳坡旅甲殉道前用以結束禱告的三一頌的藍本（藉着永遠和天上的大祭司稱的愛子耶穌基督，我歸榮耀給祢；藉着祂，願榮耀歸與祢和祂並聖靈」）。¹¹

隱藏在這些早期要理問答和禮儀的條文裡的思想，就像在新約作者所使用相同的二而一和三而一模式，代表基督教信仰的一種未經深思熟慮和神學研究之前的階段。神學家要從那傳道、崇拜的教會所提供的原始材料，去建立基督教神格教義更成熟的內容。

第三節 使徒後期教父

我們要探討的最早的作家，就是使徒後期教父，他們比較像是傳統信仰的見證人，而不太像是努力了解傳統信仰的註釋家。無論如何，他們那往往又片斷又天真的資料，提供了有用的見解，助人了解教會不自覺的神學的發展路線；又因為他們不是同屬一個派別，而是許多非常不同潮流的發言人，所以這些見解更是珍貴。

第一位是羅馬的革利免，我們所知的不多。他在一誓言中使這三位同等：「效法神、效法主耶穌基督，並聖靈」；¹也在這問句裡：「我們豈不是同有一位神、和一位基督、和一位澆灌在我們身上的恩典的聖靈嗎？」²他把基督先存於肉身之前視為當然，³因為是祂藉着聖靈在詩篇裡說話，祂是榮耀的「權杖」，就是神一向用來施行主權的工具。祂也是「我們得拯救的道路，我們獻祭的大祭司」；藉着祂，我們「仰望高天」。⁴革利免認為聖靈是歷世歷代啓示神的衆先知，⁵也啓示舊約作者，並啓示革利免自己的。但有關這三位間彼此的關係之問題，他似乎忽略

了。

革利免貳書和巴拿巴書各有自己的特徵。前者開宗明義的勸勉讀者：要「以耶穌基督為神、為死人活人的審判官」，⁶ 祂是我們的救主、「藉着祂我們認識真理的父」。⁷ 下一章作者披露他對基督和父的關係的基本觀念，他說：「主基督是萬靈之首，祂救了我們，成了肉身並呼召我們」。⁸ 顯然他這樣說並不是在混淆聖子和聖靈，因為在別的地方他把聖靈和先存的、屬靈的教會視為同一，⁹ 而教會在他看來明顯是和先存的基督有分別的。因此，雖然他的思想不分明，但他似乎承認三位——父神、由靈成為肉身的基督、和聖靈（就是天上的教會、信徒之母）。巴拿巴書似乎也有類似的「靈」的兩層用法。有時候他照傳統的方式提到聖靈是啓示先知的，¹⁰ 是預先預備那些神呼召的人的；但他也提到基督的身體是「靈的器皿」¹¹，這顯然指的是主裡面神聖部份的屬靈本質。他的神學最關心的是基督的先存。是祂和父神合作創造（「我們要按着我們的形像」這句話是對祂說的）；¹² 祂和摩西對話，並且在成肉身之前接受父的命令。¹³ 祂是「全宇宙的主」，並且「萬有都是本於祂，和歸於祂」，是祂的榮耀。¹⁴

伊格那丟和黑馬更是透露相當多，雖然他們的着眼點非常不同。伊格那丟思想的中心是基督。他誠然把聖靈放在適當的地位。聖靈是主由童女懷孕的根源；¹⁵ 藉着聖靈基督設立和確定教會各職份；¹⁶ 祂是救主賜下的恩賜，並且藉伊格那丟自己來說話。¹⁷ 再者，三而一信條在他的信中至少出現過三次，¹⁸ 最值得注意的例子是一生動的比方，把信徒比作形成父神建造聖殿的石頭；耶穌基督的十字架是舉起信徒的機器，而聖靈是大纜。然而他更多談到父神和耶穌基督，宣稱「有一位神，祂曾藉着祂的兒子耶穌基督啓示自己，基督是祂的話，從沉默中發出」。¹⁹ 基督是父的「思想」（*γνώμη*），「是神用來真實宣告的基本口舌」。²⁰ 伊格那丟甚至說祂是「我們的神」，²¹ 說祂是「成了肉身的神」（*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*）²² 和「神以人彰顯」（*θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου*）。祂是「在靈裡」（*πνευματικῶς*）與父連合」。²³ 祂先存的本質是「自生的」（*ἀγέννητος*：專用名詞，區別非受造的神及受造物），祂是那位無窮、看不見、不能摸、不會痛苦的，祂為了我們的緣故進入時間之內，並且成為看得見、摸得着、

和會受苦的。²⁴ 祂神聖的兒子身份是從成了肉身開始。²⁵

根據這些話，有人便做以下的結論：伊格那丟雖然附和洗禮條文所制定的三而一模式，他其實是「實用三位一體論者」，²⁶ 即認為神的基本存有是無法分開的單子 (monad)，聖子和聖靈只是父神自我啓示的形像或方式，這些形象或方式只在啓示的過程中才可以識別。然而仔細分析之下，便知道這樣解釋伊格那丟思想的內容是錯誤的。要注意這思想是浸淫於約翰福音中的，伊氏極力強調基督和父的統一性，這反映了約翰福音的經文如一1~2；十30；十四9；十七5。追溯祂神聖兒子身分至馬利亞懷孕，他只是重覆俄利根學派以前的神學老套；這思想並不表示，也不意圖表示絲毫否認祂的先存。至於伊格那丟，他明確的說祂「在萬世之前與父並存」，²⁷ 又說祂「從獨一的父而生，與祂同在並歸回祂」。這樣的句子表示基督和父神確實有分別。就如有些地方他用同樣的句子來比較執事和監督，或者教會與監督的不同。²⁸ 還有許多段落中，他說到基督與父的分別不祇限於祂在世的寄居，例如：(甲) 書信裡問候和辭別的套語，²⁹ 和(乙) 伊格那丟請求閱信人向耶穌基督禱告。³⁰ 不過在論及神的靈之合一性時，有關父子本質的分別，他只說基督是父的思想 (γνώμη)。

黑馬則完全不同。他只關心悔改與獨一創造的神的主權，他不提耶穌的名字，並且在他的 *Similitudes* 裡只用兩篇來討論祂的位格。第一篇是一個比喻，³¹ 就像福音書裡的那裡，說到一位家主，他不在的時候把葡萄園交給他的僕人，回來時很高興的看到僕人的忠心，他與「他的愛子和繼承人」商量之後，決定使那僕人和他兒子做「聯合繼承人」。黑馬解釋說家主是創造主，³² 產業是世界，僕人是神的兒子；家主的「愛子」是聖靈。後來他覺得給神的兒子的地位太低了，便修正他的解釋。³³ 僕人並不像頭一次所說的只是個凡人，這次神使「聖潔先存的靈」住在他裡面；又因為祂的肉體和這神的靈非常樂意而成功地合作，以致神提升祂作「聖靈的同工」。第二篇是把教會描述為建在不會搖動的磐石上的高臺，神的兒子再次和聖靈同等³⁴ (「像教會那樣對你說話的聖靈是神的兒子」)；黑馬說祂是在世界以前就生了的³⁵，是父神創造工作的謀士，是一切受造物的柱石，並曾在這末後

的日子顯現。

黑馬清楚看見三個不同角色——主人，即父神；他的「愛子」，即聖靈；和僕人，即神的兒子耶穌基督。這三者的分別却似乎從道成肉身開始；神的兒子是先存的，和聖靈無異，³⁶因此在道成肉身之前似乎只有兩個神聖位格，就是父和聖靈。第三位是救主或主，因着他的功德，曾經和住在他裡面的先存的聖靈良好合作，所以被褒升和他們同列。因此黑馬的神學是二位一體論和嗣子論的混合品，雖然他曾試圖配合教會採納的三而一信條。這種神學再加上完全不同的一套思想便變得更複雜。有些段落記載有一位天使高過另外六位天使，³⁷組成了神的內議會，這位天使一般稱為「最可敬的」，「聖潔的」，和「榮耀的」。這天使名字叫作米迦勒。³⁸不可避免的結論是黑馬以米迦勒為神的兒子，並把他視同為天使長米迦勒。譬如，兩者都授以至高權力統管神的子民，³⁹兩者都向信徒宣告審判；⁴⁰兩者都把罪人交給司悔改的天使來改造他們。⁴¹

從使徒後期教父著作中所收集的證據是貧乏、徒勞無功的。基督的生存，就如祂在創造和救贖裡的職份，一般都視為當然。這個主題在保羅和約翰的作品中有類似之處，也和後期猶太教裡，智慧有份於創造非常一致。⁴²基督裡神聖成份是先存的靈，這個理論很流行，且以各種方式出現。也有跡象企圖把基督解釋作至高天使之類的東西，正如前一段所說的；這裡可看到猶太天使論的影響。⁴³至於三位一體的教義嚴格說來當然還沒有影兒，雖然教會的三而一公式到處可見。

第四節 護教者與道

護教者是試圖合理解釋基督和父神的關係的前驅者。他們都是熱心的獨一神論者，對這真理是不計代價，絕不妥協的維護。扼要的說，他們所提出來的解答如下：先存的基督是父神的思想或理性，祂在創造和啟示中彰顯出，祂是父神思想的延伸或表

明。爲了說明這教義，他們使用神聖洛格斯或道的比喻，¹ 後期猶太教並斯多亞主義都已熟悉洛格斯或道這名詞，也因着腓羅的影響成了慣用語。當然有比護教者更早這樣作的。譬如約翰福音說這道太初與神同在，² 並在基督裡成了肉身，而伊格那丟認爲基督是父神的道，³ 自沉默中發出。護教者思想的發軔（他們的思想接近腓羅多過接近約翰）來自進一步發展洛格斯觀念，好使基督萬古以前與父神原爲一，以及祂在空間和時間裡顯現這雙重事實更可信。爲了這樣，他們不只引用舊約經文像詩卅三 6（「諸天藉耶和華的命而造」），更融合了斯多亞派的一個專門的觀念，就是把內蘊的話（*λόγος ἐνδιάθετος*）與講出來或表達出來的話（*λόγος προφορικός*）區分開。⁴

從游斯丁最能清楚他們的教訓，雖然他的思想沒有系統。他的出發點是當時流行的格言：理性（「道種」= *λόγος σπερματικός*）把人和神聯合，並使人認識神。基督降臨之前人類已有了洛格斯的種子，因而已知道一些片面的真理。⁵ 因此那些「按理性而活」的異教徒可說是基督教以前的基督徒。⁶ 但洛格斯現在已經在耶穌基督裡，「取了人的樣子成爲人」；祂是整個的成了肉身。⁷ 在這裡洛格斯被看作父神的智慧或理性思想；但游斯丁辯稱祂不只是在名字上別於父神，好像光別於太陽那樣，⁸ 而是「也有數目上的分別」（*καὶ ἀριθμῶ ἕτερον*）。他的證明有三方面，都是特別爲了反駁猶太人的一神論的。（甲）舊約裡神似乎曾經顯現（例如在幔利的橡樹旁向亞伯拉罕顯現），這表示「萬有的創造主之下還有一位神，稱爲神或主」，⁹ 因爲不可想像「萬有的主宰和父會放下所有天上的事，而在世界的一小角落顯現自己」；（乙）舊約常常有些段落（例如創一 26：「我們要…造人等等。」）表示神與別位談話，這別位大概是像他自己那樣的理性存有；¹⁰（丙）有些偉大的智慧書經節，（例如箴八 22 以下「在耶和華造化的起頭，……就有了我等等。」），因爲人人都必同意後裔是別於生產者。¹¹ 因此洛格斯「是父神所生的後裔，在一切受造物之前與父神同在，並且父神曾和祂談話」。¹² 祂是神：「因爲是神的道和首生，因此祂也是神」。¹³ 「因而祂是當受敬拜的，祂是神」；¹⁴ 並且「除了神，我們其次敬拜並愛洛格斯

，祂來自非受造和不能言傳的神，我們敬愛祂因為祂爲了我們的緣故成爲人」。¹⁵

游斯丁認爲洛格斯除了道成肉身之外，還有兩項特殊工作：是神創造並護理這宇宙的代理，¹⁶和向人顯示真理。¹⁷至於祂的本質，因爲其他存有都是「受造物」（ποιήματα）¹⁸或「生物」（κτίσματα）¹⁹，而洛格斯是神的「後裔」（γέννημα）²⁰，祂的「孩子」（τέκνον）²¹和「獨子」（ὁ μονογενής）²²：「在起初、在一切受造物以前，神生了從祂而出的理性力量」。²³這裏所說的「生」，並不是指父的洛格斯或理性之來源（他沒有討論這一點），而是祂爲了創造和啓示而產生或生發；並且這是父旨意的作爲所控制和所產生的結果。²⁴但這種產生或發生並不導致任何父和祂兒子的分離，就像人的理性和他言語的延伸那樣。「當我們說話的時候，我們是把在我們裡面的話（或理性）生出來，但裡面的話却絲毫未減，因爲生它出來並不導致割離。同樣的當一火把被另一火把點燃了，原先的火把並沒有減少，還是一樣；被點燃的火把獨自存在而沒有減少原來的火把」。²⁵游斯丁在別處指出，光和其源頭太陽是不能劃分開的，²⁶他以此爲比喻，證明這「權能」不能從父分割和分開，並且祂和父在數目上有別並不表示父本質有變化。

他提安是游斯丁的門徒，也同樣認爲洛格斯以父神的理性存在祂裡面，²⁷又因祂旨意的作爲被生出來。他也像游斯丁用火點燃火來說明道和父神原爲一。²⁸「洛格斯的出生是擴散（μερισμόν）而不是分割（ἀποκοπήν）。分割是和原來的割離，而擴散是制度上的劃分，原來的並沒有減少。正如一根火把點燃數根火把，而原來火把的火並沒有因爲別的從它點燃而減少；同樣的，道從父神的權能而出，却沒有減少父神裡面的道。例如我講話而你聽；但和你講話的我却不因爲把話傳了給你而倒空了我的話。」同時他提安比游斯丁更強調洛格斯前後兩個狀態的不同。²⁹創世以前神是單獨的，洛格斯內蘊在祂裡面，是創造萬有的潛能；但在創世的時刻洛格斯從父神而出，成爲父神的「原始工作」（ἔργον πρωτόκον）。一旦生出來，因爲是「從靈而出的靈，從理性權能而出的理性」，祂成了父神創造並管理宇宙的工具，尤

其是按着神的形像造人。³⁰

安提阿的提阿非羅的教訓也類似，雖然他公然使用斯多亞派基本體系所用的術語。他寫道：「神在祂腹中蘊藏祂的道，把祂和祂的智慧一同生出來，在宇宙未有以前把祂發出。祂用這道作祂創造工程的助手，藉着祂造了萬有。這道稱為第一因，因為祂是一切祂所造之物的因和主」。³¹ 然後，他討論洛格斯的兒子身份時說：「祂是神的兒子的意思並不是騷人墨客所說的諸神生育衆子，而是道所表達的真理是永恒內蘊（*ἐνδιάθετον*）在神的懷裡。在萬有之前祂已經立祂為謀士，為祂的智慧和思想。但當神要創造祂所計劃的，祂生發（*ἐγέννησε προφορικόν*）這道，就是一切受造物的首生。祂並沒有因此倒空了自己的道，而是生了祂並常與祂同在」。³² 提阿非羅也像游斯丁那樣，認為舊約的神顯現，事實上是洛格斯的出現。³³ 神自己不能容於空間和時間之中，但神所生的道主要的功能就是把神의思想和旨意受造物當中顯明。

雅典那哥拉更詳盡論述。他在一篇精彩的文章中論到，無始無終不能看見的神藉着祂的道來創造、裝飾和護理，³⁴ 他跟著指出這道就是神的兒子。有人反駁說，神有兒子是很荒謬的事情，他辯駁說，神的兒子並不像人的兒女，而是「神在思想和實際裡的道」（*ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*），萬有靠着祂藉着祂而造成，並且父和子成為一體。「藉着神的靈的連繫和能力，使子在父裡面而父在子裡面，神的兒子是神的智慧和話語」（*νοῦς καὶ λόγος*）。雅典那哥拉為了使他的意思更清楚，便說：祂是神的後裔，但祂從未真正的進入實存（*οὐχ ὡς γενόμενον*），「因為神既是永恒智慧，從起初就在祂裡面有了祂的道，是永遠的理性」（*αἰδίως λογικός*）。更正確的論述是：祂被「注入」（*προελθῶν*：又是 *λόγος προφορικός* 這思想）這混沌物質的世界，好成為原型觀念和創造力。他引用箴八22來支持這理論：「在耶和華造化的起頭、在太初創造萬物之先，就有了我」，却沒有強調「創造」這動詞。下一章他說到「從祂而出的真神洛格斯」，³⁵ 着重父和子之間的合一與團契；在別處他把子稱為「理性、道、智慧」。³⁶

護教家們的教訓有兩方面影響深遠，必須特別注意：（甲）他們每一位所說的「父神」，都不是指聖三一的第一位，而是指那創造萬有的神。（乙）他們每一位，包括雅典那哥拉，都認為洛格斯出生的日期，亦即祂配受「子」稱號的日期，不是從起初在神裡就有，而是從祂被發出或產生時開始，其目的是要創世、啓示、和救贖。除非清楚了解這兩方面，並且重視他們的重要性，不然就很容易曲解護教家的神學。例如下面兩項陳腐的批評：（一）直等到洛格斯參與創造工作，護教家才把祂與父分開，（二）因此他們的錯誤是把子隸屬父之下。從尼西亞會議後的正統立場（聖子永恒發生的教義和已臻完全的位格觀念）來說，這種批評乍看之下是正確的。在護教家所處的思想氛圍裡，這樣說是毫無意義的。他們確是缺乏足夠的專門術語來描述上帝裏面的永恒分別，但他們毫無疑問了解這種分別。遠在創世以前，從永恆裡，神就有祂的道或洛格斯，因為神在本質上是理性的；倘若他們似乎分不清楚道的位格（這是後來的神學才認識的），他們清楚認為祂是父神，是可以交通可以商量的那位。後來正統立場把祂和父永恆的關係稱作發生；護教家把這名詞限於祂的發出，我們不要因為他們這樣做就推論說，他們不知道祂在發出之前就已存在。照樣的，當游斯丁稱祂為「第二位神」和受「第二等的」敬拜時，還有所有護教家強調祂的發生或發出是父神旨意的行動的結果時，³⁷ 他們的目的並不是要貶降祂，而是要保守他們最珍貴的獨一神論。顯現的洛格斯只能和神格本身比較；並且必須強調神聖存有裡並沒有兩個始源。護教家三番四次的說洛格斯和父在本質上是一，不論在祂發生之後或之前，在基本存有上不能和父分開。

第五節 護教者和三位一體

護教者少有論到聖靈，稱不上學術性神學，這顯然是因為他們以研究基督和神格的關係為主。不過他們既是忠心的傳道人

，就會以宣揚教會的信仰為己任，而信仰的模式自然是三而一的。

游斯丁好幾次把三個位格視為同等，他有時引用洗禮和聖餐禮的條文，¹ 有時候反映正式的要理問答教導。他引證教會的尊崇父、子和「先知的靈」，來反駁別人誣賴基督徒是無神論者的論調。² 他的作品確是滿了「聖靈」或「先知的靈」等字眼；並且他雖然常常分不清聖靈作為和洛格斯作為之間的關係，但他試圖從柏拉圖的作品中找證據³，來見證祂是第三位神聖存有，足證他是把這兩位分開的。他提安認為「神的靈並不住在所有人裏面，⁴ 只降臨在那些義人當中，這些人把自己和他們的靈魂聯合，並照着祂的先見向其他的靈魂宣告那隱藏的命運」。雅典那哥拉認為聖靈是啓示先知的，⁵ 他熟悉三而一條文；⁶ 他甚至說聖靈是「神的流出物（ἀπόρροιαν）⁷，像太陽光線那樣從祂而出又歸回祂」。提阿非羅在這方面和游斯丁不同，他說聖靈就是智慧，⁸ 就是詩卅三 6 中神用來和祂的道一起創造世界的。他是第一位把「三而一」這名稱用在神格上，說創造太陽和月亮之前的三天「是三而一，即神、祂的道、和祂的智慧的預表」。⁹

可是，與護教家對洛格斯的認識比較之下，他們對聖靈的確切地位和職份顯得非常模糊不清。在他們看來，聖靈主要的工作似乎是默示先知。游斯丁發展這看法，把賽十一 2（「耶和華的靈必住在他身上」）解作基督降臨，¹⁰ 猶太人的豫言便停止；從此聖靈便是基督的靈，並賜給基督徒祂的恩賜和恩典。因此祂就是啓示的源頭，使基督教成為最高哲學。¹¹ 但他也有些文章把先知的默示歸給洛格斯；¹² 提阿非羅並認為神聖的靈洛格斯是光照他們內心的。¹³ 毫無疑問護教家的思想是非常混淆不清的；他們尚無法把教會信仰的三重模式組成緊密的體系。值得注意的是，游斯丁沒有給聖靈在道成肉身中任何職份。就像其他尼西亞會議前的教父一樣，¹⁴ 他並不把路一 35 所說的神的靈和「至高者的能力」看作是聖靈，却看作是洛格斯，祂進入聖母的母腹中，作了祂自己成肉身的動因。

護教家雖然說的沒有條理，但三位一體教義的輪廓是明顯的。他們認為聖靈是神的靈；正如道既是上帝的「流出物」（套用

雅典那哥拉的話)，聖靈也同有神性本質。雖然游斯丁論到聖靈大多用次位格的話，但當他說到「先知的靈」的時候，聖靈便更具位格；他認為柏拉圖從摩西借用第三位的觀念，¹⁵又認為異教徒在水泉旁立柯爾（Kore）像的風俗，是受聖經裡神的靈運行在水面上這意象所影響。上述兩個例子證明他沒有忽略聖靈的位格。至於這三位之間的關係，游斯丁很少提到，¹⁶他只說過，基督徒以次尊及第三尊的態度來敬拜基督和聖靈。雅典那哥拉也曾反映這思想，當他被誣賴為無神論者時，¹⁷他反駁說：「我們承認父神、聖子和聖靈，並宣告祂們合一的權能和祂們次序的不同」（*τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρειν*）。然而這次序（*τάξις*）並不是要表示神格裡隸屬的程度；這次序屬於那在創世和啓示裡，（他可能喜歡用「智慧」這名詞，因為「靈」這字一向模稜兩可），有一個表明了他們的教訓的成熟例子。雖然他往往混淆道和聖靈的分別，¹⁸其實他心裡有很牢固的神聖三而一的思想。祂認為神永恒地有祂的道和祂的智慧在自己裡面，並且為了創造而生發這些；¹⁹他也明白當神發出這些時，神並沒有把自己倒空，而是「永遠和祂的道交談」。²⁰因此護教家所用的象徵（人的思想和精神表現於他的外在行爲）或多或少幫助他們知道神格裡的多數性，也表明道和聖靈一方面確是在空間和時間的世界裡彰顯，同時也能住在父的存有裡，祂們和祂之間的基本合一，沒有中斷。

第六節 愛任紐

概括了第二世紀的神學思想，並在俄利根之前統領基督教正統的神學家是愛任紐。他深受護教家的影響，雖然他比他們更自覺、比他們更公開依附和更樂於提倡教會的三重「信仰準則」，但他的思想架構大致上還是和他們的一樣。他從兩個角度認識神，第一是以神存有本身來了解神，第二是以神啓示出的「作為」來了解神，這「作為」就是祂自我啓示的有計劃的過程。從第一個角度而言，神是萬有的父，是不可言傳的一位，並且祂自己

裡面從亙古就有了祂的道和祂的智慧。神爲了彰顯自己，並且爲了自己施行創造和救贖的工作，祂把內蘊的道和智慧藉着聖子和聖靈延伸或彰顯，祂們是祂的「手」，是祂自我啓示的工具或方式。因此，愛任紐一方面說：「從祂的存有的本質和本性來說只有一位神」，¹ 另一方面又說：「從救贖我們的功能（economy）來說，有聖父和聖子」——他大可加上聖靈。愛任紐不同於護教家之處在於他特意避免哲學術語，他比護教家進步的是（甲）他更深刻了解並清楚表達「功能」這觀念（譯者按，economy或譯作「工作」），和（乙）更完全的認識聖靈在三而一模式裡的位份。

在第一節我們看到愛任紐強調聖父（萬有的主）的獨特性和超越性。無論如何，「神既然完全是理性又完全是道，祂就說祂所想的並且想祂所說的。祂的思想是祂的道，而祂的道是祂的理性，而聖父是那包括萬有的理性」，² 更簡單的說：「因爲神是理性的，所以祂創造一切祂的道所造的」³（原文巧用 λογικός 和 λόγος 兩個諧音字）。這是我們熟悉的、來自護教家的觀念，就是洛格斯和道是神內蘊的理性，在創世工作裡彰顯等等。愛任紐有一點和他們不同，他不用護教者喜歡的類比，⁴ 就是把神所說的道，類比於人用來表達思想的語言，因爲他認爲祂就是道。事實上，他根據賽五三8（七十士譯本：「誰能解釋祂的生發呢？」）而放棄任何探討道被出生或發出的過程之企圖。他也比他們更認定道從亙古以來就和父並存。⁵ 因此有人推想他是在提倡永恆生發的教義，因爲他曾說子始終和父同在。⁶ 可是這種推想是過分了。因爲他的「子」並非和「道」完全同義。永恆生發的觀念很難符合他那承自護教者的思想架構，而奇怪的是他的得意門生希坡律陀竟然沒有再提倡這觀念，⁷ 這似乎是愛任紐應該負責的，他很可能沒有提過這樣的教義。他固然認爲道和父的關係是亙古永恆的，但他還沒有達到用「發生」來形容二者關係的地步。

愛任紐把聖靈和聖子相提並論，他認爲如果神是理性的並因此有祂的洛格斯，⁸ 神也是屬靈的並因此有祂的靈。在這方面他是提阿非羅的門徒而不是游斯丁的門徒，⁹ 他把聖靈和神聖智慧相

等，並以此用紮實的聖經根據來加強他的第三的教義。¹⁰他說：「祂的道和祂的智慧，祂的子和祂的靈常與祂同在」，¹¹他又認為神說：「我們要造人等等」是向子和靈說的。他又說：「祂的智慧，即聖靈，在創世以前就與祂同在」，他從所羅門在箴三19和八22以下的話（「耶和華以智慧立地」和「在耶和華造化的起頭就有了我」）等等得到證據。¹²道和聖靈既是神的「手」，就在創世的工作裡合作。¹³這個「手」的象徵無疑是來自伯十8和詩一一九73（「你的手製造我、建立我」），用來表示創造的父，和祂作事的器官是不可分的、是合一的。道的工作是創造，而聖靈的工作是護理。¹⁴因此他寫道：「道建立萬有，即給他們身體並賜他們存有的實際，而聖靈賜給這些不同的能力以秩序和形式」。

。 15

創世當然並非道和聖靈工作的全部。父只有藉着道才啓示了自己：「祂是無法述說的，但道向我們述說了祂」。¹⁶這神學顯然根據約翰福音，其特有的措辭如：「子藉祂自己的顯現啓示了對父的認識，因為子的顯現是把父顯明」¹⁷；又，「父是子那看不見的部份，子是父看得見的部份」。因此在舊約裡神的顯現（他在這方面和游斯丁完全一致），實際上是道在和列祖說話。¹⁸在以前，道是看不見的，道在肉身之中才成為看得見的，並頭一次揭示神的形像，起初人是按此形像而造成的。¹⁹至於聖靈，「藉着祂，先知說預言，教父學習神的事情，義人被引導走義路，祂在末時以新的方式撻灑下來……使人更新歸向神」。²⁰聖靈的職份是很重要的，因為「沒有聖靈就不能看見神的道……因為父的知識是聖子，而神的兒子的知識只能藉着聖靈獲得；並且照着父的美意，聖子差派和賞賜聖靈給父所悅納的人」。²¹我們的成聖完全是聖靈的工作，因為是「父的靈潔淨人並把他提升到神的生命」。

聖子當然有完全的神性：「父是神，子也是神，因為從神生的就是神」。²²雖然愛任紐沒有明說，但聖靈在祂眼中確是神聖的，因為祂是神的靈，從祂的存有裡湧出的。²³這就是愛任紐對神格的看法，是特土良之前最完整、最清楚的三位一體論者。有很明顯的第二世紀特徵，特別是以象徵來代表三而一，不是三位

同等位格（這是尼西亞會議後期教父所用的類比），而是單一位格就是父，是神格本身，和祂的理性並祂的智慧。這種思想的動機和這時期的基督教思想家的一樣，他們非常關心獨一神論的基本教義，但其必然的結果是或多或少混淆了聖子和聖靈在祂們生發或發出之前的「神格」地位（套用以後的神學術語）。因為這種思想強調「作為」，所以稱之為「功能的三位一體論」（economic Trinitarianism）。這名稱是適當且方便的，只是不要因為愛任紐了解和重視三位一體顯示在「功能」裡，就以為他不太能了解神格內在生命的神秘三而一。他和他前輩們以人和人的理性和靈性功用來作比喻，他們的目的是要強調：父神內在的存有固然是不可分開的，却是有分別的。還有，雖然這些分別只在「作為」中充份彰顯，事實上從亙古以來就存在了。不過愛任紐等人的表達方式不是很恰當。

第5章 第三世紀的 三位一體論

第一節 導論

人們對三位一體的看法到了第三世紀便開始有衝突，這成爲日後爭論的內容。因爲對抗異教和靈智主義，基督教神論到這時最關注的仍是神的合一性。因此，神學家們雖然依稀曉得那獨一不可分開的神格裡有分別，提阿非羅還把父和祂的智慧稱爲三而一，¹可是他們却少有興趣探討這三位的永恒關係，更少有人設計表達這關係的思想系統和專門詞彙。從上一章可知，他們最豐碩的成果是研討在創世和救贖中彰顯的三而一，並試圖解釋：聖子和聖靈在「功能」裏顯現時是與聖父有別的，而在父永恒的存有裏却又是合一不可分開的。

這種功能的三位一體論在第二世紀末和第三世紀初繼續有擁護者；下一節將敘述其中最顯著人物。然而這論說的興盛却激起一些人強烈的反動，他們設法避談洛格斯教義，並擔心愈強調啓示的三而一會危害神聖合一，這思想主要在西方通行；這思想稱爲神格唯一論（monarchianism）是因爲其徒衆正像特土良所說的，「被功能說（economy）所驚嚇」，於是逃匿在「獨一神論」（μοναρχία）的庇護中，²即深信萬事萬理皆有獨一源頭。同

時在東方有一完全相反的運動在進行。這運動明白採用多元性神觀，其目的是一方面保存獨一神論的基本教義，一方面確立神永恒存有中那三位的真實性和區別，也就是確立祂們「位格」的存在。這學說雖然發源於亞歷山太城，但它註定要大大影響希臘三位一體論和基督教思想。

第二節 希坡律陀和特士良

首先探討兩位神學家，他們多少算是護教家和愛任紐系的，也在許多方面反映出他們的影響，一位是反對羅馬教宗的殉道者希坡律陀（235年殉道），另一位是北非洲的特士良（約169—220）。就像他們的前輩，他們都重視獨一神論，極力反對靈智派的二元論，雖然夠諷刺的是，形態論（modalism）者竟控告他們是多神論者。他們的見解大致相同，希坡律陀的思想較簡略、更具古風；特士良的睿智，能有系統的設計更具永久價值的條文。他們教導的線索和愛任紐的相同，就是同時從兩個相反方向着手，認為神是（甲）存在於祂的永恒存有裡，和（乙）在創造和救贖的過程中顯示自己。他們借用愛任紐的「功能」（*οἰκονομία*; *dispensatio*）一詞來說明上述第二項。從神的計劃、或神奧秘目的等含意，¹ 到神計劃的目標即道成肉身的實現，這名詞成為基督教神學的用語。它原意是指分佈、組織、或安排一些因素使之成為有規律的次序或 *τάξις* 等等；後來擴大，用來形容子和聖靈從父分別出來，正如神救贖計劃實現時所顯示的。

因此，首先他們都有這樣的觀念，就是神從亙古在獨一孤單中存在，但祂的理性或道內蘊在自己裡面，和祂不可分的合而為一，好比人裡面的思想功能。這就是洛格斯的內蘊（*Logos endiathetos*）教義，這教義從護教者時候就有，希坡律陀正式使用這術語。² 希坡律陀和他提安和愛任紐相同，都認為神的道和祂的智慧有分別，雖然子和聖靈是內蘊的；但特士良跟着傳統把智慧和道視為同等。³ 因此，希坡律陀認為神格經常是多元性的，他說

：「雖然獨處，祂却是複數的（*μόνος ὢν πολὺς ἦν*），因為祂並非沒有祂的道和祂的智慧、祂的權能和祂的策士」。⁴ 特士良更明白指出：「萬有之先神是獨處的，是祂自己的宇宙、空間、一切。然而這獨處只是說沒有東西在祂的外面。因此祂並非真的獨處，祂有理性和祂同在，這理性屬祂，在祂裏面。也就是說祂和祂自己的理性同在。」⁵ 特士良比他任何位前輩更清楚的說到，這內蘊理性或道的差異性和獨自性。他解釋說：人用以沉思和計劃的理性，是他自己裡面的「另一位」（*alius*）或「第二位」（參 *secundus quodammodo in te est sermo*）；因此從亙古神是和神聖的道商討，神聖的道也構成了「祂自己另外的第二位」（*secundum a se*）。⁶

其次，神內在存有的三重性是在創造和救贖裡彰顯。希坡律陀認為當神願意時，祂便生出祂的道來，用祂來創造宇宙，也用祂的智慧來護理它。⁷ 後來祂更爲了拯救世界，賜下這道，這道原是看不見的，從此在道成肉身裡得以看見。隨即在父（即神格本身）身旁有「另一位」（*αὐτῷ παρίστατο ἕτερος*），第二「位格」（*πρόσωπον*），加上聖靈就完成了三而一。⁸ 但如果在功能裡有三位顯現，其實只有一位神，因為是神發命令，聖子遵從，而聖靈使我們明白。希坡律陀最堅持基本合一，認為只有一權能，⁹ 並且「當我說到『另一位』，我並不是說兩位神，只是像光來自光，水來自它的源頭，光線來自太陽而已。因為只有一權能，從「全部」而出。這「全部」是父，而出自「全部」的權能是道。祂是父的理性……因此萬有都藉着祂而出，但唯有祂是來自父」。同樣的，當他強調道的生發¹⁰ 是發生在父願意的時候，他並非企圖把他隸屬於父，（以尼西亞會議後期的標準來判斷，他的話有隸屬論者的味道），只是爲了強調神格的絕對合一，因為父的旨意其實就是道自己。

希坡律陀不願意把成肉身之前的道稱作子。¹¹ 特士良跟隨護教家的說法，認為祂的「完全生發」的日期是從祂延伸去作創世之工的時候開始；¹² 在這時候之前，嚴格說來，神不能說是有一子；¹³ 在這時期之後，「父」這字，早期的神學家用來形容神是萬有之源，現在開始有專門性的含意，就是聖子的父。¹⁴ 道或子

既是這樣產生的，祂就是一「位格」(*persona*)，「父以外的第二位」(*secundum a patre*)。¹⁵ 第三是聖靈，是子的「代表」或「代理」(*vicaria vis*)；¹⁶ 祂透過子(*a patre per filium*)¹⁷ 從父而出，是「父和子以外的第三位，就像從樹枝而出的果實是根以外的第三位，也就像河流的分叉是泉源以外的第三位，也就是像光線的光點是太陽以外的第三位」。¹⁸ 祂也是一「位格」，¹⁹ 因此神格是「三位一體」(*trinitas* ；特土良首先用這名詞)。²⁰ 這三位有數字的不同，是「可以數算的」(*numerum . . . patiuntur*)。²¹ 因此特土良能說：「我們相信一位獨一神，可是因着這計劃，也就是我們所說的「功能」，獨一神也有一子，就是祂的道，是從神自己發出……然後子照着祂的應許差遣聖靈，就是保惠師，從父而出」；²² 同一文章的稍後，他能平衡這神聖合一，說「功能的奧秘，把合一分配為三位一體，即父、子和聖靈這三位」。

特土良努力說明，(形態論者的批評使他對這問題很敏感)，在功能裡顯現的三位性，並沒有和神的基本合一性衝突。像希坡律陀那樣，特土良認為雖然是三位，²³ 但這些位格是一個不可分權能的數種彰顯，好比帝國政府的獨一皇權可以由幾個同等的代理人來執行。與護教家相同，特土良一再反對三位之別是指分割或割離的說法；²⁴ 這分別是 *distinctio* 或 *dispositio* (即分佈)，不是 *separatio*，並且他引用根和枝子，源頭和河流，太陽和光線等的合一性為例子。他表達這思想的特殊方式是說父、子和靈都是同一「質」。因此父和子是一相同的質，是「延伸的」而不是分割的；²⁵ 救主宣告：「我與父原為一」(*unum*)，表示這三位是「一個實存」(*unum* 是中性)，不是「一個位格」(*unus*)，指出質的相同而不僅是數字上的合一；²⁶ 子和父是 *unius substantiae*，²⁷ 而子和聖靈是 *consortes substantiae patris*。²⁸ 特土良用粗糙的唯物論的文字，(他的思想背景是斯多亞派，²⁹ 而他認為神聖的靈是一種高度精純的物質) 說：「父是那全部的質，而子是來自全部的一部份」³⁰——上下文明白表示「部份」(*portio*) 不能作字面解釋來指分割或割離。因此當特土良作結論時，他反對位格的三是「狀態」(即基本性質)，³¹ 質或權能；在

這些方面，神格是不可分的一，而這三是單指「等級」（*gradus* = 希臘文 *τάξις*），或「外觀」（*forma*），或「彰顯」（*species*）等方面。

希坡律陀和特土良都與愛任紐一致認為在作為中顯示的三位，是多元性的彰顯，他們也依稀了解，這多元性是存在神格的內在生命裡。他們比愛任紐進步的是：（甲）他們試圖解說神聖權能或質的獨一性，這三位是神聖權能或質的表彰或形式，（乙）他們稱這三位（希坡律陀則稱兩位，父和子）作位格（*πρόσωπα*; *personae*）。要注意，位格這名詞仍然只用在彰顯中的三位；後來才用在神永恒存有裡內蘊的道和聖靈。至於他們的專有名詞的正確意義，眾說紛紜。有的認為特土良早年的法學背景，使他多少認為本質的意義（*substantia*）是一件好幾個人可以共同擁有的財產。可是事實上他主要想到的是形而上的意義：神的本質，神是什麼，並強調其具體的實存。他說：「神是質的名稱，就是神聖本質」；³²而道並非只是觀念上的不存在之物，而是「有實質的」（*substantial*），「由靈、智慧和理性組成的質」。³³因此當他稱子是和父「同質」，他是說祂們同有一樣的神聖性質或本質，並且事實上，因為神格是不可分的，所以是一相同的存有。另一方面，*πρόσωπον* 和 *persona* 等名詞很適合表達這三位的差異性或獨立生存。*πρόσωπον* 原來意指「面」，然後「表彰」，再後「角色」，最後變成意指「個別」，通常強調外在方面或客觀的表彰。*persona* 的基本意義是「面具」，轉變成帶面具的演員和他扮演的角色。用在法律上是指有資格擁有某財產的人，但特土良用來指這樣的個人的具體表彰。不論從戲劇或從法律的角度來看，*persona* 都不是現代人所說自我知覺的那種思想。

第三節 動力的神格唯一論

第二世紀末出現了兩種教訓，這兩種教訓雖然基本上不相同，可是現代的歷史學家却都冠以同一名稱——神格唯一論。

動力的 (Dynamic) 神格唯一論」應該叫做嗣子論 (adoptionism)，這學說認為基督只不過是個人而已 (ψιλὸς ἄνθρωπος : 故曰「基督為凡人論」 [psilanthropism])，只是神的靈降臨在他的身上。其實這是基督論的異端邪說，但這異端興起的環境特殊，故我們宜在這一節討論。形態論 (Modalism) 是唯一被當時的人稱為神格唯一論的，這學說容易混淆父、子、和聖靈之間的分別。近代的歷史學家把它們都列入神格唯一論裡面，把它們看作是這理論的兩種型態，他們這樣分類，是因為這兩者雖然有不同的出發點和立場，却都是同樣關懷神的合一性，即 *monarchia*。他們這種看法溯自諾窪天 (Novatian 約250年)，他認為嗣子論和形態論的目的是搶救神是一的聖經教義，不過走錯了路。¹ 但就以嗣子論而言，其鼻祖並沒有諾窪天所說的動機。也許其門徒在諾窪天時代有這樣的影響，但鼻祖自己似乎是受當時流行的哲學唯理主義所影響的知識份子。

據說動力的神格唯一論的鼻祖是一位博學的拜占庭皮革商狄奧多士 (Theodotus)，他在公元一九〇年把這學說帶來羅馬。惡毒的批評家認為他的立場是一種代替品，用來包庇以前在拜占庭城的一次背道行爲² (「我沒有否認神，我否認的只是人」)，但事實上這學說是仔細建立的，並沒有跡象顯示這是應急之作。狄奧多士完全同意正統的看法，包括世界的創造，神的全能，甚至童女懷孕，但他認為耶穌在受洗以前一直都像平常人那樣生活，³ 只是祂非常善良。受洗的時候，聖靈或基督降在祂身上，從那時候開始祂行神蹟異能，然而祂沒有變成神——該學派的其他人認為祂升天後成為神。狄奧多士和他的門徒重視釋經學和經文鑑別學，⁴ 並根據申十八15和路一35 (改作「主的靈」) 來支持他們所說耶穌是一平常人，⁵ 聖靈默示他而不是內住。他們喜歡邏輯和幾何，也敬重亞里斯多德、歐幾里得 (Euclid) 和同時代的哲學醫學家迦倫 (Galen)，他們這樣做使信徒們十分憤慨。⁶ 狄奧多士自己被教宗維克多 (Pope Victor 186—198) 革除教籍，但他的學說立刻由另外一位狄奧多士繼續發揚，⁷ 這位狄奧多士是一位銀行家、是亞斯克里比阿多突 (Asclepiodotus) 派詩人，是亞爾特門的門徒 (Artemas, or Ortemon)，他在羅馬

活過第三世紀中葉。第二狄奧多士的教訓中滲有關於麥基洗德的怪論，他說麥基洗德是「至高權能」，⁸ 高過基督與神和人之間的中保，「屬靈的和神的兒子」，狄氏似乎也把麥基洗德視為降在耶穌身上的聖靈。

嗣子論是外邦基督教裡孤立且無代表性的運動。有人猜想皮革商狄奧多士一夥受迦倫很大的影響，⁹ 迦倫對基督教友善、有興趣，但諸多挑剔，以致狄奧多士一夥創立一套唯理化的基督教信仰。他們在學術上的傾向和方法當然和他的相似，他們主要目的似乎是要除去道成肉身這思想，因為浸淫在希臘哲學文化裡的人，與這思想格格不入。嗣子論者的第二代懷疑正統主義有墮入二神論的嫌疑，他們把這懷疑和唯理主義揉合。諾窪天教徒們說：「如果父是一位而子是另外一位，如果父是神而基督是神，那麼就不只有一位神，而是兩位神、父和子」。¹⁰ 到了亞爾特門的時代，他們自稱是真正使徒傳統的管家，¹¹ 並刻意證明他們對基督的看法從起初就被教會所接受，直到教宗翟斐林 (Pope Zephyrinus, 198—217) 的時代，那時正統的教訓更改了。希坡律陀輕易的反駁這說法，他指出第一世紀以來的大師們「都把基督神學化」(*ἐν οἷς ἅπανι θεολογεῖται ὁ Χριστός*)，¹² 他們的作品「宣講基督是神和人」。

第三世紀後期崛起了撒摩撒他的保羅 (Paul of Samosata)，他也許是這類思想最有趣的解說者，公元二六八年舉行的安提阿會議正式定他為異端。¹³ 下一章將詳細論到撒氏認為基督是平常人，受神聖智慧所默示。本節只提他對神格的態度。一位第六世紀的作家說：「保羅沒有說在基督裡的是那自存的道，但他把「道」這稱號用在神的誠命和吩咐上，即神藉着那人吩咐祂的旨意，並且完成了……他沒有說父、子和聖靈是一而相同的，却把神這名號給了創造萬有的父，把子這名號給了那平常人，把聖靈這名號給了那住在使徒裡面的恩典」。¹⁴ 這段話等於是說，保羅使用正統的三一術語之目的，只是用來掩飾其一神論神學。有一事實支持這結論。據一項第四世紀本體類似派 (homoousian) 的文件報告：「放逐他的主教們 (他們是俄利根派，相信三位永恒存活的位格) 認為需要堅持道是 *οὐσία*，或質」。¹⁵ 這段報告的意思是

說：「道不只是一個沒有實質的話而已（一般認為這是保羅的看法），而是與父有別的一真正位格」。報告又說：「他在會議中宣稱道和父是 *ὁμοούσιος*，即同 *ousia* 或質」。¹⁶ 若報告正確，從審判他的人的話裡可以知道，¹⁷ 他是在反對明確分別父和子。這似乎惹起主教們認定父和子有不同 *ousiai*。

保羅的思想是非常不容易評估的，但以下評估很可能是正確的：他是絕對的一神論者，否認道有任何存活或位格，他說子和聖靈只是教會訂的稱號而已，前者指一個被默示的人耶穌基督，後者指上帝澆灌給使徒的恩典。但有人試圖把他稱為「功能三位一體論者」，¹⁸ 是一種類似愛任紐和特土良的教訓，更類似第四世紀安居拉的馬爾克路（Marcellus of Ancyra）的教義。¹⁹ 教父的傳統固然越來越傾向於把保羅歸入撒伯流（Sabellius）和馬爾克路一類；可是應注意，早期人士（例如 *Ecthesis macrostichos* ²⁰（345年）和亞他那修²¹所說的）並不這樣作，他們只稱保羅是嗣子論者。再者，雖有一些模稜兩可的文句，但全部證據大致認為他反對道成了存活的位格這思想。²² 保羅和馬爾克路的神學也許有一兩處接觸點，但馬爾克路注重的是三位一體論，而保羅注重的是基督為凡人論，以誇大的神格唯一論為其前提。

第四節 形態論的神格唯一論

動力的神格唯一論也許是一比較孤立的現象，有很濃的唯理主義色彩。正當的神格唯一論，或稱形態論，却絕對不是這樣。形態論是相當廣傳流行的思潮，多少贏得一些正統團體的同情。此論的動機來自兩個堅定的信念：神是一及基督有完全神性。促使這學說公開有兩個因素：一是越來越擔心新洛格斯教義會危害神是一的真理，另一是神學家努力表達，神格在作為裡顯示自己是三位格。形態論者認為任何提議道或子是不同於父，或和父

有不同位格，（古老的想法這時仍流行，即認為「父」是神格自己），必然會導致褻瀆的二神論。

早在游斯丁的時候，就有人反對他，¹ 因他說洛格斯是「數字上的另一位」（ἀριθμῶ ἑτερόν τι）不同於父；批評者認為從神格而出的權能，只有語言上或名稱上的不同，是父自己的延伸。然而第一位正式申述神格唯一論立場的神學家是士每拿的諾威都（Noetus of Smyrna），他在第二世紀末兩度被該城的長老們傳訊；和他同代的希坡律陀² 和第四世紀的伊皮法紐³ 是這教訓的主要權威。他們的基要信仰是認定只有一位神，就是父；其必然結果是聖父受苦說（patripassianism），即聖父受難，並經歷了基督所承受的肉身苦楚。他似乎很樂意採納這學說。如果基督是神，正如基督教信仰視為當然的，那麼祂必須和父同一；不然祂不可能是神。於是，如果基督受苦，父也受苦，因為神格裡不可能有分裂。他反駁控告他的人說：「我有什麼錯呢？我讚美獨一神基督，他降生、受苦和死亡。」⁴ 他的門徒以創三 6（並廿 3）和賽四四 6 等經節來支持神的獨一性，⁵ 並以賽四五 14 以下和巴錄書三 36—38 來支持這獨一神會存在耶穌基督裡，又以約十 30，十四 8—10 和保羅九 5 來支持父和子的同一。他們排斥洛格斯教義，認為約翰福音的序言是寓意的。⁶

長老們用教會的信仰法則來對抗諾威都，⁷ 定了他的罪；但他的門徒伊皮格奴（Epigonus）來到羅馬，在翟斐林主教在位期間（198—217），從克羅門（Cleomenes）族中找到一位聰明的學生。希坡律陀把這學派的立場作摘要報告，⁸ 說他們相信一位相同的神格，稱作父或子都無關重要；父或子這些名詞並不表示真正的分別，只是不同期間所使用的名稱而已。神格就像古代哲學家赫拉克利特（Heraclitus，約主前 502 年）所擬想的宇宙性單子，本身由互相矛盾的性質所組成，同時是可分又不可分，受造和非受造，會朽壞和不可朽壞，等等。特土良大約在二一三年寫了 *Adversus Praxeam*，文中所攻擊的立場就是上述的主張。帕克西亞（Praxeas）是誰仍是個謎；他是個神秘人物，有人認為他（「帕克西亞」可能是個綽號，意思是「好管閒事者」）就是諾威都或伊皮格奴，或甚至是（稍後便知原因）教宗賈理篤（Pope

Callistus)。無論他是誰，他似乎教導說父和子是同一位格(*duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur*)，⁹道並非獨立存在，而只是 *vox et sonus oris*，¹⁰是父自己進入童貞女瑪利亞的腹中成為祂自己的兒子，¹¹並且受苦、死亡和復活。¹²因此這獨一位格在自己裡面聯合了互相矛盾的特性，又可見又不可見，不能受苦又能受苦。¹³然而帕克西亞和他的同路人似乎最後不得不承認主裡有二元性，¹⁴也就是說，嚴格的講，那人耶穌是聖子，而基督（即神聖部分 *spiritum, id est deum*）實在是父。從這裡很容易發展出一項引起憤慨和嘲弄的信條：「所以，是聖子在受苦，而聖父同苦」（*compatitur*）。¹⁵值得注意，在這方面形態論和狄奧多士的嗣子論很相近。雖然他們從相反兩極出發，却達到相當類似的結論：救主是被神默示的人。

這早期形態論的就這樣赤裸裸的出現了，可是撒伯流很快就把它加上系統化、哲學化的外衣，¹⁶他在霍斐林主教在職的末期來到羅馬，被希坡律陀猛烈攻擊，在博得教宗賈理篤（217—222）短期信任之後，終於被他革除教籍。這種後期的、更老練的形態論現在按着創造人的名字而被稱為撒伯流主義（Sabellianism），這主義試圖解決一些以前形態論所遭遇到的反對。撒伯流認為神格是一單子¹⁷（他稱之為 *υἱοπάτωρ*）¹⁸，以三種方式來表彰自己。他用太陽來作類比，獨一物體放射熱和光；父是形式或本質，子和聖靈是祂自我彰顯的方式。他也許有採用神聖單子擴展或「膨脹」（*πλατυσμός*）的觀念，¹⁹說聖父藉着發展的過程把自己延伸，首先成為子然後成為聖靈。因此造物者和律法頒佈者的獨一神格就是父；因著救贖，工作便像太陽光線那樣延伸，而後收回；然後，同樣的神格以聖靈方式工作，默示和施恩。²⁰

這類的思想顯出，撒伯流察覺到他前輩們的簡單形態論裡蘊藏的難題，並且願意考慮批評者的功能三一論的主要論點。他的部份動機也許是想解釋：當神以子出現時，宇宙是如何管理的？同時他也要避免被戴上聖父受苦說的帽子。可惜我們不能肯定，剛才摘要立場的全部細節，是否都屬於撒伯流自己。尚存的證據大部份是他死後一世紀或更晚的，那時候他的神學和更著名的安居拉的馬爾克路神學被混淆在一起。²¹傳統一直認為他把父，子

和聖靈說成三個 *prosopa*，意即面具或外貌，現在大概可以確定這是誤解他了。前面已經說過，²² *πρόσωπον* 這名詞被希坡律陀用來表示在功能裡顯現的聖子與聖父的差別性，或表示二者分別存活。撒伯流很不可能把這名詞用來表示完全相反的意義。事實上，希坡律陀顯然認為賈理篤（希坡律陀認定他是撒伯流派）把神格看作是一單獨 *prosopon*，²³ 即個別或位格。

第五節 羅馬神學

前面討論的神學活動大部份都集中在西方，特別是羅馬。但其中沒有一人具正統發言人的地位。希坡律陀和特土良可算是獨立自主的人，而大部份形態論領袖都被定為異端。羅馬教會的官方團體對這問題的立場非常值得研究，因為西方的三位一體論的標準模式是在第三世紀上半葉成形的。我們可能推測，其出發點是確信神的合一及神的唯一，這是西方神學家向來關心的，也是各種形態論善意歪曲了的觀念。不過這信條的設計，無論是思想或用語，都歸功於特土良的名著。

開始的時候，神格唯一論顯然佔了上風。教宗翟斐林（198—217）和賈理篤（217—222）都贊同普遍流行而反對希坡律陀和特土良的學說，認為他們有二神論之嫌疑。希坡律陀認為翟斐林是徹頭徹尾的形態論者，¹ 是克羅門（Cleomenes）和其學派的贊助人。在提出證據的時候，他把這教宗看為「無知和未開化的人」，因為教宗說：「我只認識一位神，基督耶穌，並沒有別的神，祂降生和受苦」，而同時又抗議說：「不是父死亡，而是子死亡」。第一句話實際上和諾威都的信條相同，² 許多學者因此默認希坡律陀的論斷。³ 其他學者則以為希坡律陀必定是誤解了教宗。⁴ 從教宗的第二句話看來，上述兩項判斷都似乎過份草率。毫無疑問翟斐林就像其他「頭腦簡單和未開化」的基督徒那樣，⁵ 公然懷疑有關神的「位格」這種新說法；教宗的第一句話顯出他關懷成了肉身的主的完全神性。教宗的第二句話則顯出，

不管他多反對有二神論嫌疑的飽學神學家，他也明白必須承認聖父聖子之間有分別。

希坡律陀對賈理篤的評估也是一樣。他說賈理篤上了撒伯流的當。他用兩段文章來概述賈理篤的教導，⁶ 其中有教宗的真正語錄，也有他自己可能偏頗的解釋。只要記住賈理篤革除撒伯流的教籍，我們就可以公允地從這些文獻中推論出下列數點：第一，他盡力強調神的合一性，神格是那單一不可分的，充滿宇宙的靈，祂組成一個可以表現的客體（如果允許這樣形容神），即一存有或「位格」（*πρόσωπον*）。第二，他承認父和子的分別，子是先於時間的元素（*pre-temporal element*），後來成了肉身；嚴格說來子是歷史人物，「*the man*」。但他堅持祂們不是分開的存有（「父不是一件東西——*ἄλλο*——而子另一件東西——*ἄλλο*——，但祂們是一個相同的實存」），並且道不是「父旁邊的另一位」（*ἕτερος παρὰ τὸν πατέρα*）。第三，因為父是那獨一神聖的愛，所以賈理篤可以把祂看作和道一樣，甚而成了肉身；但他留心指出父只是和子「同受苦」。這類的思想雖然很接近特士良所反對並為希坡律陀所嫌惡的帕克西亞論（*Praxeanism*），但却不能把賈理篤列為徹底的形態論者。這類的思想只顯示他一方面傾向形態論，一方面察覺到形態論的困難，他努力設想出一套妥協的方法來應付這困難，這困難在於他既要考慮到父和子之間的分別，又要強調一真理，就是縱然有分別，祂們仍是一個神的靈的彰顯，如此才能避免任何二或三「位格」教義所蘊藏的危險（他認為是危險）。

因此翟斐林和賈理篤是保守派，他們堅守神格唯一論的傳統，這傳統是護教家開創的。可是不久，羅馬的神學完全吸收了特士良的主要教義，不過這並沒有減少它神格唯一論的偏頗色彩，甚至在某些方面還加強了。其後果可從羅馬神學家諾霍天約在二五〇年所寫的論文裡看出。該文認為父是唯一的神格，⁷ 是一切實存的主；但從祂而出，「按照祂的旨意，生發了一子，就是祂的道」。這道並非形態論所說的僅是話語，沒有實存（*non in sono percussi aeris . . . accipitur*），這道有祂自己的存活（*in substantia . . . agnoscitur*），是一「第二位格」。有兩點要特別注意。第一，諾

窪天並不把子的生發時刻放在創世工作中，他認為子是先於時間的；因為父向來都是父，所以祂必須向來都有一子。第二，他強調父與子之間存有的來往。子是神，因祂從父獲得祂的存有，而神格由父傳遞給了子；祂們之間有一存有的共通（*substantiae... communionem*）同時，因為他比形態論者還積極的反對二神論。諾窪天努力說明自己並不是在教導神的二元性。子若是非生發的或是無始的，就表示一定有兩個神；但因為祂只是父之外的子並且其存有全都來自父，所以神的性質沒有分割。

諾窪天的聖靈教義很粗糙。他認為聖靈是神的權能，⁸ 在先知、使徒和教會裡工作，默示並聖化；但他沒有提到祂的存活是一位格。他許多關於子的話有很濃的隸屬論的色彩；如「子」，「受父所管轄」，「比父低」，存心「順服祂的父」。⁹ 然而他明白的說這種隸屬是因為子的本質是衍生的，祂的源頭是父；並且我們必須記得他的「父」一詞有古典意義，表示獨一神是一切實存的源頭。他比特土良和所有以前的思想家進步的是他宣稱：子和父位格上的分別不僅是「功能」的副產品，而是神生命中，在時間之前就有的事實。他承認父因為是父，所以必須「先於」子，而子以位格的方式「在父旁邊」（*cum patre*）之前，祂是「在父裡面」（*in patre*）的；但這裡所說的先是邏輯上的而不是真實上的，因為他堅持父向來就有祂的子。他雖然還沒有清楚地構想出永恆生發的教義，但他已相當明白的說子「在所有時間之先開始祂的生發」，¹⁰ 還有，當子從父生發出來之時，祂是一個位格或「實質」；基督「在世界立定以前就實質地（*in substantia* 即作為一位格）存在」。¹¹

第六節 革利免和俄利根

這時在東方有一非常重要的發展，這發展源自亞歷山太要理學派的兩位思想家革利免（活躍於 200 年）和俄利根（約 185—254）。俄利根與普羅提諾（Plotinus）同年代。¹ 他們在試

圖明白和解說三位一體的神格時，深受當時在亞歷山太流行的再興或「中期」柏拉圖主義所影響。²

革利免是道德家而不是系統神學家，只需簡略提及。他認為神絕對超越，³ 不能言傳，不可思議；祂是「合一，但超越合一，並超越單子」，但又以某種方式涵蓋一切實存。這是父（看得出此處「父」字的含意是尼西亞會議前的含意）；要認識祂只能藉着祂的道，或子，就是與祂分不開的自己的形像，祂的理性或悟性。⁴ 就像中期柏拉圖主義和新柏拉圖主義的理性（*Nous*）那樣，道同時是一又是衆，包藏在父的思想中，道是那股使受造世界有生氣的活力。⁵ 祂從父而生，並無開始（「父不是沒有祂的子；因為既是父，祂是子的父」⁶）；並且祂和祂原為一，⁷ 因為父在祂裡面，他也在父裡面。⁸ 第三，聖靈是道發出的光，二者有別但沒有任何真實的分開，祂光照信徒；祂也是道的能力，充滿世界，吸引人歸向神。⁹ 革利免把這樣的三位一體看作是基督教神觀，雖然其外貌都是柏拉圖式的。他說：「奇妙奧秘！宇宙的父是一，宇宙的道是一；聖靈又是一並各處相同。」¹⁰ 革利免清楚的區分這三位。他缺乏專用術語來表明位格一詞，因此指控他是形態論者是沒有根據的。他似乎把子隸屬於父，並把聖靈隸屬於子，但這種的隸屬並不表示存有的不同等，而是他那階級制度的柏拉圖觀念的必然結果。

俄利根的三位一體論是他的精心傑作，他同樣用中期柏拉圖主義重新詮釋傳統的三而一信條。他把父上帝放在這體系的尖頂，父是萬有的源頭和歸宿，超越理性和存有本身，「完全的單子（*Monad*），或甚至說，尊一子（*Henad*）」。¹¹ 唯獨祂是千真萬確的神（*αὐτόθεος*），唯一「非生發」（*ἀγέννητος*）；基督稱祂（約十七 3）作「獨一的真神」¹² 是有重大意義的。祂既是完全的善和能力，就必須常常有工具來施展善和能力；因此祂創造屬靈存有或靈魂界，和祂自己共同永存。¹³ 在祂的絕對合一和靈魂界的衆多之間，祂有祂的子作媒介，就是祂的表達形像，是衆多「方面」（*ἐπίνοιαι*；這些代表正統柏拉圖主義的思想）的相滙處，這解釋了子和父並子和世界的雙重關係。¹⁴ 這些「方面」是道在祂的永恆存有（例如智慧、真理、生命）或在祂的成肉身

(例如醫治者、門、復活)裡所表現的多重性格。父在時間之外，永不改變，祂以永恆的作為生了子(ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν)，所以不能說「子之前有任何東西」；¹⁵再者，子是神，雖然祂的神性是衍生的，因此祂是「第二神」(δεύτερος θεός)。¹⁶這思想極類似亞爾比努斯所相信的，¹⁷至高的父藉着第二位神(不過亞氏把此神和世界魂相等)來組織物質；這兩位思想家都認為子的生發是父的沉思的結果。¹⁸但是第三(這裡他知道基督教信仰和哲學分家，¹⁹基督教信仰只依靠啓示)，是聖靈，「是一切存有中最尊貴的，藉着道而有，是父藉基督所造萬有中的首位。²⁰

俄利根認為父、子和聖靈是「三位格」(ὑποστάσεις)。²¹他的教義的主要特徵之一是確認這三位的每一位從亙古就是不同的位格，不僅在「功能」裡彰顯時才如此(與特土良和希坡律陀不同)，這想法是直接由「永恆發生」的觀念而來。Hypostasis 和 ousia 本是同義字，前者是斯多亞派，後者是柏拉圖派，意思是真正存在或本質，是一件東西的實質；俄利根雖然保存 hypostasis²² 這個含意，但他更常常用來表示個別存活、和個別存在。他認為形態論的謬誤，在於把這三位看作數字上的不可分別(μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ)，²³只在思考中可分，「不只在本質上是一，而且在存活上也是一」(ἐν οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ)。他認為正確的教導是子「在存活上有別於父」(ἕτερος καθ' ὑποκείμενον)，²⁴或甚至父和子「在祂們的位格方面是兩回事，但却在全體一致上、在和諧上、在意志相同上是合一的」(ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος)。因此雖然這三位真正不同，但從另一角度看來却是合一的；他這樣說：「我們不忌諱地說：就一方面而言，有兩個神，就另一方面而言，只有一個神。」²⁵

對俄利根而言，父與子合一是重要的，不過子的獨立在神學上上更要緊。他有时把合一看作是道德上的聯合，如上面引言所顯示的。²⁶有的地方他則主張²⁷：根據聖經，人和其配偶雖是不同的存有，但可結成一體，而就較高層次而言，義人和基督可合為一靈。²⁸因此再往上推，父子雖有別，却是一神。此外，子是父的

形像，是祂榮耀的反照。²⁹但這些思想絕非俄氏的全盤神學。他神學的關鍵是：子非為父所造，而是為父所生，俄氏的確好像說過子是受造物，³⁰但這是有意屈從箴八22（「耶和華起初創造了我」等等），和西一15（「在一切被造的以先」）的文字，而不應太強調的。子是父所生，有份於神格，祂的本性是神子，而此性與父性聯合。³¹子由父而出，猶如意志從心而出，這個出生過程並不造成分開。³²不過我們得小心，不要以為俄氏主張父子同質論。有人這麼說是因為他的一段名言，其中引用智慧書七：25的話，說子是「神權能的氣息，是全能者榮耀的純淨流出」，俄氏好像接著指出，³³「這些文字表示，父子之間有一共同本質。因為流出物和源頭應當是 *ὁμοούσιος*，即同一本質」。不過這些話以及其它有類似思想的文字，都堪懷疑，因為它們都只出現在魯非諾（Rufinus）歪曲過的拉丁譯本中。在希臘原文著作裏，俄氏總是用愛、意志、行動的合一來形容父子的聯合，如前面所講的。

論到聖靈，俄利根說：「祂賜恩典給那些因着祂並因着有份於祂而成聖潔的人。這恩典是神所促成，是基督所賜，最後成為聖靈這個存活（*ὑφέστωσης*）。」³⁴因此聖靈存有的最終根據是父，但却是藉着子連於父，並從子那裡祂得到祂一切的特性。³⁵

許多學者推論說，俄利根教導的是不同存有的三而一不是三位一體，這並不完全公允。但他三位一體論的特徵，是有濃厚的多元論色彩。他認為這三位是永恆的並且確實不同的；祂們是不同的位格或甚至是不同的「東西」（照着他未加修飾的說法）。但他試圖符合一神論最嚴格的要求，主張無始的神格的豐盛都充沛在父裡面，唯獨祂是「神性的源頭」（*πηγή τῆς θεότητος*）。³⁶子和聖靈是神聖的（事實上他很少論到聖靈的地位），但祂們所擁有並構成祂們的本質的神格，是從父的存有中湧出和獲得。他認為以賽亞書中的撒拉弗三呼「聖哉」，³⁷是「可敬的，永存的三而一」³⁸思想的先聲，這思想影響了後代的希臘神學家。不過俄利根所構思的基本架構無疑是從當時柏拉圖主義借來的。有一顯著例子：除了子或道之外，他認為整個屬靈存有（他稱 *logi-koi* 或 *noes*）的世界也是和父共同永存的。它們和道的關係就如

道和父的關係一樣；它們是道的形像，就如道是父的形像，並且照着它們的程度同樣的稱為神。俄利根這想法是得自中期柏拉圖主義的一個原則，就是父始終必須有一世界來施行祂的權能；但其結果却破壞了基督教三一神的觀念，這觀念是超越或然層次的。

俄利根的三位一體論的模式是徹頭徹尾的隸屬論，柏拉圖主義對此有一點影響。前面說過，唯獨父是 *αὐτόθεος*；因此他指出聖約翰正確的稱子為 *θεός* 而不是 *ὁ θεός*。³⁹ 子和宇宙的神相比之下，子配得次等的尊崇；⁴⁰ 因為子不是絕對的善和真理，祂的善和真理是父的反映和形像。⁴¹ 祂的作為也是一樣；子是父的代表（*ὑπηρέτης*），執行祂的命令，就如在創世時那般。⁴² 因此他推論說：「我們不應該向任何生發的存有禱告，甚至不應向基督禱告，只能向宇宙的神和父禱告，我們的救主祂自己也是向父神禱告。」；⁴³ 如果向基督禱告，這禱告會由祂轉達給父。父超越子和聖靈就如（也許程度上更甚）子和聖靈超越低等存有那樣；⁴⁴ 有時候俄利根似乎說了一些相反的話，說到子從起初就是神，⁴⁵ 是那道，絕對智慧和真理，那是因為從受造物的角度看來，祂似乎是如此，但從不可言傳的神格的角度看來，祂却是一系列流出物的第一位。這個階級制度的觀念是他受柏拉圖主義影響的結果，這觀念扼要的說是：父的作為伸展至一切實存，子的作為限於理性存有，而聖靈的作為限於成聖的人。⁴⁶

第七節 俄利根的影響

第三世紀下半葉希臘式三位一體論的文獻存留不多，但可從其中看出俄利根的影響程度。有些神學家重視俄氏所強調的，子和父本質相連的關係，有些神學家則強調其隸屬論。屬於前者的有西奧那斯托（Theognostus），他是亞歷山太要理學派的領袖（活躍於 250—80），他一方面稱子為一受造物，¹ 並把他的作為限於理性存有中；另一方面却也宣稱子的質（*οὐσία*）不是來自無有，² 乃是來自父的質，就像明亮來自光，水蒸汽來自水。正如

明亮和太陽、水蒸汽和水既非完全相同、亦非完全不同 (ἀλλότριον)，同樣的，子的質和父的質既非完全相同，亦非完全不同；子是父的質的流出物 (ἀπόρροια)，在流出的過程中沒有產生分割。西奧那斯托的繼承人皮瑞斯 (活躍於280—300) 似乎說過父和子是兩種質或性 (οὐσίαι; φύσεις)，³ 他顯然把這兩名詞視為俄利根的「位格」(hypostases) 的同義詞。Pontus的門徒神行者貴格利 (Gregory Thaumaturgus, 約270年殉道)，偶爾會像俄利根那樣，稱子是「受造物或被造的東西」(κτίσμα; ποίημα)。⁴ 然而他正式的教導，就如他的信條所列，⁵ 大意是：「有一神，活的道的父……是完美被生者之完美生產者……。有一主，來自獨一的獨一，來自神的神，神格的印象和形像，有功效的道……。有一聖靈，祂的存活來自神並藉着子彰顯……父神在祂裡面彰顯，父神是在萬有之上在萬有之內的，子神也在祂裡面彰顯，子神貫穿萬有。於是有一完善的三而一……在三而一裡，沒有一物是受造的或奴隸性的，也沒有任何東西是外來的，好像先前並不存在而後來引進來的。因此子未嘗不及父，聖靈也未嘗不及子。」

最能代表俄利根的隸屬論傾向的是俄利根的學生，亞歷山太主教狄尼修。由於第三世紀五十年代末期在Libyan Pentapolis (在狄尼修的管轄之內) 有撒伯流主義的活動，狄尼修被迫聲明他認為的正統立場。⁶ 因為他的目的是反駁形態論，很自然的他首要着重父和子的位格的分別；撒伯流團體找到他寫給安摩紐 (Ammonius) 主教和佑福蘭諾 (Euphranor) 主教的一封信，⁷ 裏面有很多輕率的話。他們正式向羅馬教皇 (亦稱狄尼修) 投訴，控告亞歷山太主教狄尼修犯了以下的錯誤：(甲) 他強烈地區分父和子，幾乎到了分開二者的地位 (διαίρει καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός)⁸；(乙) 否認子的永恒性，說父並非一向是父，並且說「子存在之前並不存在」⁹ (丙) 稱父不言子，稱子不言父，好像在祂們的存有裡，二者並非不可分的；¹⁰ (丁) 沒有把子和父看作 ὁμοούσιος；¹¹ (戊) 說子是一受造物 (ποίημα καὶ γενητόν)，子和父在質的分別 (ξένον κατ' οὐσίαν) 就如葡萄樹和葡萄園園丁的分別，又如船和造船者的分別，等等

。¹²

毫無疑問狄尼修曾用了一些不當文字，表達了一些不當的思想。到了下一世紀，亞他那修試圖替他洗刷罪名，¹³但巴西流的判語比較恰當，他說狄尼修熱衷於反對撒伯流，以致走向另一極端。¹⁴羅馬的狄尼修頒下通告，¹⁵雖然沒有提名，却實際上是批評亞歷山太的狄尼修，這通告還繼續申明一些神學立場，顯示了諾窪天在羅馬的影響之巨大。教宗對源自俄利根的三位格教義顯然震驚，他認為這教義在破壞神的唯一性。他認為那些教導這教義的亞歷山太神學家實際上是三神論者，把神的不可分的獨一性分裂成爲「三權能，三絕對分離的位格，三神」。獨一神的不可分性必須盡力保持；道和聖靈因此必須被認爲是和宇宙的神分不開，並且必須向祂集中聚合。全能的父（獨一神的古老意義）不能沒有祂的道和祂的聖靈，因爲祂們屬於祂本身的存有。教宗繼續說，於是乎，如果基督在父裡面（參約十四11），如果祂是祂的道，智慧和權能（參林前一24），祂必須向來就存在。說祂是受造物或說祂曾不存在無異褻瀆。根據詩一〇九3（七十士譯本：「在我黎明前就從腹中生了你」），和箴八25（「諸山之先祂生了我」），祂的起頭並非創造的作爲，而是「神聖和不可言傳的生發」。

亞歷山太的狄尼修提出很仔細的答辯，雖然沒有放棄任何主要看法，但他用更小心、更精確的字句來重申他的立場。他承認有些措辭和比喻不太恰當，¹⁶但他抱怨別人斷章取義的評判他的教導，而沒有從整體來了解。他很技巧的套用教宗狄尼修的措辭來重新制定他自己的教義。第一，他否認別人控告他把父，子和聖靈分離。他說這三位明顯是不可分的，從祂們的名稱就曉得：父表示有子，子表示有父，聖靈表示祂的來源和藉什麼而出的。¹⁷縱是如此，他給祂們「三位格」的定義必須保存，因祂們是三之故，除非把三而一廢除。¹⁸第二，他明確申述子是永恆的。神向來是父，因此基督向來是子，正如倘若太陽是永恆的話，日光也必須是永恆的；兩者是息息相關。¹⁹第三，至於他沒有用 *ὁμοούσιος* 這名詞，他回答說這名詞聖經裡沒有。²⁰無論如何他接受了這名詞的意義，從他使用的比喻便知道。譬如他說父母和兒女

是不同的人，但却是「同成分的」(*ὁμογενεις*)；植物和它的種子或根是不同的，却是屬於相同的性質(*ὁμοφυῆ*)。因此河流和它的源頭各有不同的形狀和名字，却有完全相同的水。他顯然把 *homoousios* 解作在種屬上「同有一樣的性質」，這也是俄利根所認為的。他整個的目標似乎是在糾正別人對他的錯誤印象，他認為別人誤解他的三位格教義是排除了這三位的基本合一性。他用一套四平八穩的信條來概括他的立場：「我們都把獨一神擴展成三而一，但沒有分割這獨一神」²¹——因此他向他的羅馬同胞們讓步，說子和聖靈是不可分的神聖本質的延伸——「而再次我們把三而一聚合成獨一神，却沒有減少這獨一神」——就是說，必須要承認獨一性，但不妥協三位格。

這事件是個很有教育性的例子，說明了西方神學家和東方神學家有着非常不同的研究方向。學者往往以純粹是用字遣詞上的誤會，來把這些神學衝突輕輕的解釋掉。這種解釋在某個程度上是對的。譬如教宗狄尼修大可根據語源學說 *ὑπόστασις* 是 *substantia* 的希臘文同義字，*substantia* 是他從特土良學來的，特土良用來表示神格的不可分的具體實存。教宗狄尼修因此推論說，另一位狄尼修的三位格教義等於是三神論。但這不僅是措辭上的問題。前面說過，西方的三位一體論向來有神格唯一論的偏見。西方神學的代表們最清楚明白的是神的合一性；但他們對合一裡的分別，覺得很奧秘，以致他們雖然完全相信這分別的存在，却只能舉棋不定，小心翼翼，猶疑不決地把這些分別看作是「位格」。在東方則完全不同，新柏拉圖主義存有階級制度的觀念充斥學術界，以致公然用多元論的方式來處理三位一體的問題。因此東西方的差異是神學的、基本的不同，必然在下一世紀再次出現。

第6章 基督論的 開始

第一節 片面的解答

基督論的問題，狹義言之，是確立基督裡神和人的關係。要全面詳細探討有關問題必須等到第四世紀；尼西亞會議公佈的決議——道像聖父一樣，同有神性本質——就是討論這些問題的。雖然如此，第四世紀以前基督徒大都相信，耶穌基督是神也是人。「耶穌是主」是最原始的信條，¹ 其涵義在使徒時代慢慢變得更深刻，更講究。一般而言，新約的作者認為基督是先存的；他們喜歡給祂兩重存有的狀態，² 「按肉體」（κατὰ σάρκα）即人方面，和「按靈」（κατὰ πνεῦμα）即神方面。這信條根深蒂固在他們的思想裡，以致羅弗斯（F. Loofs）以為：「這信條是一切後來基督論的發展的基礎」。³ 這信條既包含了基督論問題的全部因素，有思想的基督徒不能忽略它。可是事實並不如此，尼西亞會議前的教會所提出的解答大部份是實驗性質的，却有一些預示了以後世紀的成熟討論。

本書所著重的教義發展，限於基督教主流，即大公教會之中。這是以使徒的基督論為出發點，其前提有二，就是基督的位格是不可分的一，還有，祂同時是完全神和完全人，而神學的目標

是說明這兩方面是怎樣綜合在一起。然而在頭三世紀，正統的界限沒有像後來那樣嚴格劃分，並且有些重要的思潮是在主流之外。若干這些「異端」趨勢對基督論相當有價值，因此我們集中研究正統思潮之前先扼要瀏覽這些「異端」趨勢。

首先，在第二世紀有一種基督論叫作以便尼主義（Ebionism），他們對這問題的解答是徹底否認基督的神性。以便尼派是猶太基督教的一支。猶太基督教在使徒時代很有勢力，教會險些被它的守全猶太律法所駕馭。外邦基督教迅速擴展，使猶太基督教的影響力相對減少。公元六十六年的猶太戰爭，使猶太社會從耶路撒冷分散到約但河東，猶太基督教益形孤立。自此之後，猶太基督教便支離破碎。其中有稱作拿撒勒派的，嚴守律法和喜歡他們自己的猶太式福音，但他們相信耶穌是神的兒子，⁴ 這是完全正統的。以便尼派和他們不同，⁵ 以便尼派否認童女生子，認為主是約瑟和馬利亞照一般方式所生的人；祂是那預定的彌賽亞，並將會以這樣的資格再來統治世界。這是他們的中心思想，有些地方似乎有濃厚的靈智派色彩。希坡律陀⁶ 和特土良⁷ 把這教派的名字和一個叫做Ebion的人相連，這人被誤認為是此教派的創始人；事實上這教派的名字來自希伯來文的「貧窮」，這謙卑的稱號是耶路撒冷原來的猶太基督教團體所喜歡的。⁸

第二，這類的基督論，就是把基督看作是蒙大恩的常人（*ψιλὸς ἄνθρωπος*），在非猶太人圈子裡並非完全沒有。上一章討論神格唯一論的時候，曾考察過兩位狄奧多士和亞爾特門的嗣子論，⁹ 也曾注意到撒摩撒他的保羅在第三世紀六十年代被控告散播類似的教訓。事實上，關於他立場的可靠資料出奇的少。以現有的文獻為例，優西比烏曾複製一份會議公告（268年），¹⁰ 內中指責保羅在其教訓中，「否認他的主和神，並離棄了他原來持守的信仰」，還有，「他拒絕承認神子從天而來」，宣稱「耶穌基督從下而來」，最後，「他重振亞爾特門的可憎異端」，亞氏的確是保羅的教師。事實上，耶穌「就本性而言，只是一個人」。¹¹ 根據一份流傳了一世紀左右的報導，¹² 保羅力稱，那神聖的道，就是降在耶穌這人身上，又住在其中的道，與在神裏面的道，是同一位格的，這與人的理智在人裏面的情形一樣。不錯，近代

學者根據五、六世紀的斷篇殘卷，做出不同的結論。¹³ 這些殘卷是辯論的記錄，其目的是要定保羅為異端。這些殘卷說保羅是「道——人」基督論的早期提倡者(見後 185 頁)把道成肉身解釋為道居住於人身之中。而批評保羅的人主張早熟的「道——肉身」基督論。但是這些殘卷恐怕是出自亞波里那流派的手筆，因此傳統的看法可能較正確，即視保羅為一徹底的嗣子論者。

第三，從使徒時代開始，有一完全相反的基督論，其論點有效地除去主的人性，這就是幻影說(Docetism)，它因其特殊的學說而得名(δοκεῖν = 「幻似」)，這學說認為，基督的人的身份，並祂的受苦，都是不真實的、幻像的。這種想法的根源顯然是希臘—東方的神不受苦和物質不潔等假設。安提阿的瑟拉皮恩(Serapion of Antioch，活躍於200年)是第一位明白地提到「幻影派」(δοκηταί)的人。¹⁴ 但幻影說並不是指一個異端而已。這個思想影響了好些異端，特別是馬吉安主義¹⁵ 和靈智主義。¹⁶ 這看法具體表現在游斯丁的一段話中：「有些人宣稱耶穌基督並非成了肉身來，而只是以靈來，顯露肉身的外表(φαντασίαν)而已」。¹⁷ 新約本身有少量這種教訓，而早在第二世紀，伊格那丟曾斥責那些「不信神」的人，¹⁸ 因他們說基督只是表面上受苦而已。從這句話本身來看，它似乎只是代表一種當時流行的看法，即有人代基督釘十字架。但從伊格那丟辯護的火氣，¹⁹ 主張基督確有一切為人的經驗，以及他暗示他的對手不承認基督「披帶肉體」(σαρκοφόρος)來看，²⁰ 他們的幻影說是全面而徹底的。不久坡旅甲咒詛那拒絕「認耶穌基督是成了肉身來的」的人；²¹ 又偽經「彼得福音」說，救主在十架上「沉默不語，好像不感到痛苦」，意指祂身體的外觀是幻像的。²²

靈智主義的基督論是一套巨大而怪異的玄思體系。前面已經講過，救贖神話的主旨是墮落人性裡的神聖部份，即殘缺之靈的釋放，這釋放是藉授與知識而達成的。²³ 雖然靈智派體系有很多種類，但它們有一共同模式。神聖基督從豐滿或分神體的靈界裡下降，在一期間內，(托勒密〔Ptolemy〕²⁴ 認為是在受洗和受苦之間)，把自己和那歷史性人物耶穌聯合；大部份的記載還認為，耶穌的身體並不是由平常的肉體，而是由「魂」物質所構成

的。²⁵因此靈智派的基督論是傾向多元論的；愛任紐說，²⁶在他們看來，基督耶穌是由兩個不同的本質（*οὐσίαι*）合成的，就是天上的基督，和得繆哥的儿子耶穌鬆弛連結而成的。無論說天上的基督是不能看見、不能觸摸、不會痛苦，或說天上基督和地下基督連合時，地下基督並無真血真肉。這兩種說法都是幻影說。馬吉安的基督論在論及主身體的地方有幻想說的色彩；但論及祂受苦受死時，馬氏却矛盾的說那些都是真的，因那些使救贖有效。²⁷馬氏認為：彌賽亞不是先知預言的那一位，也不是馬利亞之子；彌賽亞不生也不長，他以成人的樣式突然出現在世界上。馬吉安等於是個形態論者，因他認為耶穌是那看不見的良善之神，而以人的形式彰顯出來。²⁸

第二節 聖靈基督論

上述是外圍的趨勢，但靈智主義的確幾乎覆沒了主流傳統。它沒有成功的原因有二：1. 牧長們在牧養時，對於教會權威的運用，有著驚人的老練。2. 更重要的是，教會藉着禮儀、要理教導、和講道，堅守了信仰準則，即神的兒子確曾成爲人。這基本論據，保證初期教會基督論模式是複製了新約聖經裡的模式——一基督，同時是人和神，肉體和靈。伊格那丟的例子最突出，他的反異端辯論，促使他強調基督的單一和祂的雙重存在形式的真實。他宣揚這些真理喜歡用以下平衡的對比法¹：「有一醫生，由肉體和靈組成，生發和非生發，神在人裡，真實的生命在死亡裡，來自馬利亞和來自神，先是能受苦然後不能受苦，耶穌基督我們的主」。他習慣用這樣的措辭，²來說明這些看似矛盾的經歷的主角是不可分的單一：「神的血」，「我神的痛苦」，和「神……被馬利亞懷孕」。這些措辭是日後 *communicatio idiomatum*（*ἀντιδοσις ἰδιωμάτων*，譯者按：屬性相通）之教義的前奏，即鑒於基督位格的合一性，祂的人和神的特性、經歷等等可以適當地交替。

這既是公認的信條，那曾經一度常被提出來的建議（即主張起初的基督論是幼稚的嗣子論～基督是被神寵提升至神的人），就沒有多少說服力了。無論如何，正如第四章曾說，使徒後期教父普遍認為基督是先存的，甚至保羅也不太可能是真正的嗣子論者。³ 第二世紀初大多數基督徒，很可能同有純樸的庇推尼（Bithynian）信徒那樣的信仰和行爲，庇推尼信徒向皮里紐（Pliny）說他們習慣在天未亮的時候聚集，並「向基督如向神」唱讚美詩。⁴ 最受支持並跨越第二世紀的基督論的學說（如果一般未經深思熟慮的臆測能被稱爲學說的話），可以被稱爲聖靈基督論。這學說認爲在歷史性的耶穌基督裡，那先存的神的兒子（祂是神靈）將自己與人性連合。這學說因着基本觀念的不同可有多種形式。有時候某派似乎主張先存的基督靈內住在那人耶穌裡，有時候則主張祂確實成爲人。「巴拿巴」有一段話可說是前者的一個範例：神的兒子在肉身裡，或說在肉身的形狀裡「降臨」或「顯現自己」，而基督獻爲祭的身體是「靈的容器」。⁵ 黑馬的學說是更深刻的例子：「神使那創造全部受造物的神聖、先存的靈內住在祂揀選的肉身裡」，即那人耶穌裏，祂和那靈命合作無間。

6

另一方面，上面所引用伊格那丟話裡的基督論却顯然是屬於第二類的。耶穌先是屬於超自然界（參考 *πνευματικός, ἀγέννητος, ἀπαθής* 等），也是完全的人，有人的一切特徵。祂是「大衛的後裔，但也是聖靈」所生的；⁷ 祂「按着祂的肉身說是大衛的後裔，按着神的旨意和權能說是神的兒子」。⁸ 革利免貳書也同樣宣稱「主基督成了肉身，祂救了我們，是一切靈的首先」；⁹ 而在革利免壹書說，¹⁰ 基督在詩篇裡「藉着聖靈」向我們說話。同樣的學說越過第二世紀，明顯的表現於在賈理篤的教義裡，¹¹ 他說是「聖靈」藉聖母成了肉身。下面我們會講到，希坡律陀和特士長都是聖靈基督論的解說者；居普良（Cyprian）也說過：在道成肉身的時候，神的兒子「降下進入聖母，這正是聖靈披上肉身。」¹² 這話證明此一學說的持續不斷。值得注意的是，傳統中所有的解經家，在解釋路一35時，¹³ 都把降臨馬利亞的「聖靈」和「至高者的能力」，視爲基督，而不視爲三位一體的第三位，基

督先以靈或道的方式存在，然後在馬利亞腹裡成了肉身。古羅馬信經的一段話：「是從聖靈和童貞女馬利亞所生」極可能反映那相同的看法，就是耶穌基督，歷史性的神的兒子，是神的靈和人性在聖母的腹裏合而為一的成品。

第三節 護教者和愛任紐

護教者對基督論的看法，我們知道的很少，除了游斯丁以外。他們重視洛格斯，對福音書裡的耶穌不太感興趣。他提安確曾稱祂作「神在人的形狀裡」；¹ 而雅里斯底德用聖靈基督論色彩的措辭說：「這位至高上帝的兒子被認為是以聖靈（*ἐν πνεύματι ἁγίῳ*）從天降下，並從一童女得了肉身」。² 墨利托認為祂「在性質上是神和人」，³ 祂「替自己穿上肉身」，祂的神性成份被稱作「靈」。墨利托盡量避免形態論，雖然有時仍與其看法接近。他把道與父分得很清楚。⁴ 游斯丁則往往覺得，提出符合大家所熟悉的信仰準則的說法便夠了。他滿意下面的說法：道藉着童貞女所生而成為人。他說：「這個以前是洛格斯，如今以火的形像，以非物質的方式顯現的，曾在這末時因神的旨意，為了人類而成為人」。⁵ 祂本來是神，是由童女成了肉身，被生為人。⁶ 游斯丁強調祂的成肉身是有血有肉的，⁷ 雖然彌賽亞肉身受苦的真實性偶爾被猶太人毀謗，⁸ 然而祂並沒有停止是道，因為事實上祂同時是「神和人」。⁹

這類文章強調基督確實有兩性，但並沒有說明這兩性如何在基督這個位格中結合。游斯丁僅有的解說出現於他的洛格斯種子（*λόγος σπερματικός*）教義中。¹⁰ 他說，既然我們同意洛格斯把自己用各種方式向亞伯拉罕、以撒、和摩西顯現（他說的是舊約的神的顯現），¹¹ 為什麼我們要退縮不相信祂可以從童女被生為人？再者，洛格斯一直都在所有的人裡面作工，賜給他們擁有的善和知識。¹² 他的意思似乎是神在耶穌基督裡的存在，和神普遍存於萬有中是相同的，只是祂在耶穌基督裡存在的程度要大得多

。可是他並不繼續說明或發展這思想，並且不詳細解釋，道在歷代以來在其他人的裡面存在的意思。有時候他說祂內住在他們裡面；或像一粒種子那樣種在他們裡面，¹³ 有時候說他們與洛格斯一同生活，¹⁴ 有時候說他們有祂的一部份。¹⁵

然而，游斯丁有一段重要的話，通常被認為是他對基督論的解答。他說基督教遠勝過其他一切人的教訓，¹⁶ 「因理性的法則完全成爲基督，爲了我們顯出身體、洛格斯、和魂」（*διὰ τοῦ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν*）。有人認為最後的子句顯示，游斯丁主張：洛格斯在那人耶穌裡代替了人的理性魂（*νοῦς* 或 *πνεῦμα*）。如果這樣的解釋是正確的話，游斯丁必定是「道——肉身」類的基督論的先驅代表，這類的基督論稍後將會討論；他顯然對基督裏人的魂不太感興趣，除了一兩段文字之外。在他周圍的斯多亞派的影響必然使他把洛格斯看爲這神一人裡的管治源頭，或引導（*ἡγεμονικόν*）。另一方面，這段文字的主旨是：基督和常人的分別不在於任何構造上有基本的不同，却在於洛格斯在常人裡是片斷地（*κατὰ μέρος*）工作，或是像種子那樣，而在基督裡是整體地工作。如果這就是游斯丁的原意的話，他顯然等於在說洛格斯代替了常人所有的魂。從這一方面看，游斯丁的那段話很可能表示，游斯丁相信基督的人性是完全的，包括一個被道所興旺和啓迪的魂（*ψυχὴ*），並一個身體。事實上他說過祂擁有一個人的魂，¹⁷ 譬如在他說到十字架上的基督交付了祂的靈（*πνεῦμα*），或說到祂受難時流露出感情。證據既缺乏，就難下斷語；猜想固然吸引人，但游斯丁對這問題的結論必定仍然是個謎。

愛任紐雖然受護教者的影響，但聖保羅和聖約翰對他的直接影響是更大的。在他探討基督論時所受的影響，反面的是他對靈智主義和幻影說的反擊，正面的是他自己極重視基督是第二亞當，把整個系列的人類，包括第一亞當都集合在祂自己裡，藉以使它成爲聖潔，並開創一新的、蒙救贖的人類。因此他幾乎單調地強調這神一人的合一性，反對靈智派把天上的基督和那人耶穌分開。¹⁸ 他從福音書和信仰準則看出，是永恆的道自己成了肉身；並且他三番四次的把「唯一又相同的」這信條用在主耶穌基督上

。 ¹⁹ 他這裡的動機明顯是救贖論的；只有神聖的道完全進入人的生命，救贖事工才能完成。同樣地，他反駁幻影說，為基督的肉體的真實性辯護。祂是「真正的神」和「真正的人」；²⁰ 如果祂的肉體曾在任何一方面（除了無罪性）和常人的肉體不同的話，把祂和第一亞當並論就不正確，而人的犯罪本性就不會與神和好。²¹ 道自己在聖母的腹中塑造祂自己的人性；若問為什麼祂這樣做而不創造一些全新物質，答案是作為拯救器皿的人性必須和那些需要被拯救的人性完全相同。²²

因此愛任紐甚至比游斯丁更強調先存的道在成肉身的時候確實成為人，這道曾在創造世界的時候和在舊約神的顯現的時候啓示祂自己。游斯丁和愛任紐的分別在：游斯丁強調洛格斯和父的不同，甚至稱洛格斯為「第二神」，而愛任紐（他在這方面和伊格那丟類似）認為洛格斯是神格彰顯自己的方式。他習慣稱呼「這神」和「祂的人」²³（例如，「都承認這神並堅定接受祂的人」）好像這人性幾乎是和道相對的獨立位格，有人懷疑這種習慣的背後有一相當不同的基督論。但這類的稱呼並不表示一原始的涅斯多留主義（Nestorianism）；這類的稱呼不過是愛任紐生動具體措辭的例子而已，他是因缺乏抽象名詞來形容「神性」和「人性」，所以才如此稱呼。還有兩點值得注意。第一，究竟他有不否把理性的人的魂歸給這成了肉身的主（這問題在他的時代還沒有人提過），我們並非絕對清楚，如果他曾想過這件事他也許會這樣做。無論如何，他同意完整的人性包括這樣的魂，²⁴ 而道則成為任何人性之所是。第二，他的作品有些段落顯示他多少察覺到，神性和人性的聯合所牽涉的問題。例如，他認為當主受試探、受苦和受死的時候，²⁵ 道保持緘默（*ἡσυχάζοντος*），但在其得勝、忍耐和復活時與那人性同工（*συγγιγνομένου τῷ ἀνθρώπῳ*）。

第四節 西方的貢獻

在尼西亞會議前的時代，西方比東方更快制定一成熟的基督論。西方的成功有部份是因為它有希坡律陀和特土良等有才幹的神學家。這一節集中討論特土良是因為他所制定的模式歷久不衰。但這裡也討論希坡律陀基督論的若干特色。

首先，希坡律陀就像他的老師愛任紐那樣注意到約翰的模式：「道成了肉身」。他有些話乍聽之下似乎是說，洛格斯不過是披上肉身的外衣而已。例如他曾把基督的人性比作新郎的外袍。¹ 他也像愛任紐那樣稱基督的人性作「那人」(the man)，² 就好像它是由一獨立位格所構成的。可是他的真正意思就像他所說的³：「洛格斯成了肉身成爲人」，祂進到聖母裡面，從她得到肉身，並「凡事與人相同，只是沒有犯罪」，並說（反對幻影說）：「祂真正成爲人，並非只是外表或只是說話的方式而已」。他像聖約翰和愛任紐那樣用「肉身」來指整個人性，沒有涉及理性的魂的問題，並用「靈」來指基督裡的神聖成分。第二，他比許多前輩更確實了解基督裡的雙重性質，從不同的工作和彰顯便曉得。他不只一次的在一些雄辯滔滔的文章裡，把人性的軟弱（他稱爲 τὰ ἀνθρώπινα）和神性的昇華互相對照。⁴ 第三，他曾寫過一段饒有趣味的話：「沒有肉身的單獨洛格斯不能算是真正的子，而肉身也不能離開洛格斯而獨自存在（ ὑποστάναι ），因為它的依靠（ οὐσία 是在洛格斯裏」。⁵ 希坡律陀並不是在這裡預告那以後才有的教義，就是其人性從道獲得存活。他只是在強調他那有名的立場，⁶ 即：正確的來說，兒子的身份是從成肉身開始，並且道是祂自己的肉身的創造者。值得注意的是重要名詞 ὑποστάναι（同源字 ὑπόστασις），以及道的位格是神一人的基礎這觀念，由此進入基督論的討論。

特土良基督論的主要特色是他對基督裡二性的了解；套用他喜歡的名詞，救主是由「兩個本質」所構成。前面說過，他認爲道從亙古便和父一起存在，無論如何，道是從祂而生的另一位格，但本質上和祂是同一。⁷ 然而爲了拯救人類，祂成爲人，因爲

只有成爲人祂才能替我們完成祂的事工。因此祂是從童貞女而生；祂既是神的兒子，所以不需要屬世的父親，但祂却必須從屬世來源獲得祂的人的身份。⁸ 於是，祂神聖的靈，（這裡再度反映出聖靈基督論），進入聖母裡面，正如報信的天使所預告的，並且祂從她獲得祂的肉身。⁹ 這是真實的生產；祂是「從」她而生，而不是像靈智派的華倫提努所想的，只是「藉」她而生，好像她只是祂經過的通道而已。¹⁰ 特土良也說以童貞女身份懷孕的馬利亞，在這過程中失去她的童貞。¹¹ 基督的人性在每一方面都是真正的，¹² 也是完全的；包括構成人不可或缺的魂和身體——若人要得救，就必須有魂。¹³ 結果，祂必須穿上 *passiones humanas*，例如饑和渴，眼淚，誕生和死亡。¹⁴ 然而祂全人的管治中心一直是道；特土良明確的說是祂，這神聖的靈，「自己取了這人」（*suscepit hominem*），並「在自己裡面混合了神和人」。¹⁵

倘若耶穌基督有「兩個本質」（參 *utramque substantiam Christi et carnis et spiritus non negus*），¹⁶ 它們之間的關係又是如何？特土良是公開探討這問題的第一位神學家。他說：「因此這道是在肉身裡。但問題是道如何成爲肉身？祂是否蛻變（*transfiguratus*）成肉身，或是自己穿在肉身裡面（*indutus carnem*）？」¹⁷ 他毫不猶豫選擇後者。變化是不可想像的，因爲神和祂的道按定義是不變的，並且這樣的蛻變的後果會摧毀神格和人的身份，而生出一怪物 *tertium quid*，一混合品。合理的結論是兩「本質」結合之後都繼續不改變和不虧損。因此，特土良遠在定義形成之前就說這兩「本質」的每一個都保存其特殊性質（*salva est utriusque proprietates substantiae*）和作爲（*substantiae ambo in statu suo quaeque distincte agebant*），靈行神蹟而人性忍受痛苦。然而，固然肉身仍然是肉身而靈仍然是靈（他引用約三 6 主對尼哥底母說的話來作聖經確據），但他們都屬於一單獨主體（*in uno plane esse possunt*）；這位同爲神子和人子的有同一位格。

他總括言之：「我們看到一雙重情況，不互相混淆而是互相聯合，耶穌，神和人同時在這一位格裡。」（*videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona deum et hominem Iesum*）。¹⁸ 在那不可分的位格裡並連着神格和人的身

份，神聖的靈和人的肉身，不會朽壞和又會朽壞，有能力也有軟弱。¹⁹ 如果說基督受苦和受死，那是指他人的「本質」。神不會受苦；基督靈甚至不可能像形態論者常說的，與肉身「一同受苦」（*compassus*）。²⁰ 十字架上被棄的呼喊是來自基督的人的肉身和魂，不是來自祂的神性；並且我們應該說祂的死亡是指着祂人的「質」而不是指着祂神的「質」說的。²¹ 因此當救主說祂的靈憂傷，指的是祂人的魂。²² 然而這些細心的區分並不使特土良免於使用這樣的措辭：「神允許祂自己誕生」，「神的痛苦」，「神是真正被釘十字架，真正的死了」²³——這些措辭是後來被認為正統的「屬性相通」（*communicatio idiomatum*）的預兆。另一方面他認為那人耶穌在天上完整地保存了人肉身的質和形狀。²⁴ 在某些場合裡他這些似是而非（*certum est quia impossibile*）²⁵ 的荒謬之說是攻擊他的最佳把柄。他承認主的人之魂的地位，他最終立場是允許人性有充分的發揮，並且視之為活動原則。可是却不破壞這主體（即神的道）的合一性。

諾霍天大致按照特土良的思想來塑造自己的思想。他像他的老師那樣，認為基督也是神也是人，²⁶ 在祂自己裡結合「兩個本質」（*utramque substantiam*）。他也強調人性的真實，²⁷ 認為是永恆的道像穿衣服那樣穿上人性或像新郎和新娘連合那樣與人性連合。²⁸ 他把特土良分開兩性的傾向過份地發展，以致他被控為涅斯多留以前的涅斯多留派。例如，他說人和神連合，而神和人相繫。²⁹ 再者，在詮釋路一35時，他把馬利亞要生的「聖者」（即那人耶穌）和臨到她身上的神靈區別。³⁰ 嚴格說來只有神靈才是神的兒子；祂「成為」人的兒子，神靈把人子與自己結合，使人子成為神的兒子。然而要注意特土良對路加這段的解釋也相似，³¹ 而諾霍天在別處非常強調合一性，³² 證明他沒有像別人所懷疑的，主張兩個兒子結合是純道德性的。另一方面，他和特土良絕對相反的是他不認為主的人性是完全的。他不僅只稱它為「肉身」或「身體」（原因是他像特土良一樣，反對靈智派蔑視身體的教訓），但他沒有一處不模稜兩可的提及基督的人之魂或理性。重要的是他認為祂的死只包含捨棄祂的身體；³³ 並且在比照祂的死和我們的死的時候，他清楚的說常人包含身體和魂，祂包含

肉身和神的道。³⁴

第五節 亞歷山太學派

在亞歷山太，在當地盛行的玄想和苦修學說的影響下，第三世紀有一重要的基督論新運動在進行。雖然其外表和動機都擁護教會的信仰法則和教義傳統，但却把若干希臘化假設視為當然；它比較傾向游斯丁和護教者多過傾向特土良等神學家。

我們可從革利免看到這發展。他的教訓大部份依照一貫的模式。他說洛格斯「從天上臨到我們」¹；主曾「進入」，或「連於」人的肉身。成肉身並顯現自己的時候，祂生了自己，即創造祂自己的人性。² 因此基督又是人又是神——「獨有兩者，神和人」。³ 祂「自己穿上人」，是「神在人的形狀裡，不被玷污」，⁴ 並曾真正的受苦。⁵ 革利免雖然被阜忒斯 (Photius) 批評為幻影說者，⁶ 其實他並不是，而且還為道成肉身的真實性辯護；⁷ 但他許多的話有顯明的幻影說色彩，例如他說基督不是有肉體痛苦的平常人。⁸ 然而似乎可以肯定的是他把人的魂或理性歸給這神一人，⁹ 雖然許多學者不同意。他的基督形像論有問題，是因為他允許這形像被加上希臘苦修主義的 *apatheia* (或解脫痛苦) 理想的色彩。革利免認為主必定免除一切需求，¹⁰ 包括維繫身體所必需的和魂特有的需求，因為祂的構成是由「神的能力」所維持的。他似乎是認為洛格斯是指導性的原則 (用斯多亞派的措辭 τὸ ἡγεμονικόν)，¹¹ 是祂的有機性合一的根據。洛格斯實際上是基督「裡面的人」。¹² 可是這樣的話，就很難知道革利免如何解釋它有什麼實際的效用，因為基督的人的魂只是神的道的翻版。從救贖論看來，在他的模式裡，耶穌的人性沒有多少神學意義。

俄利根的學說更有趣味，其重要的、最原本的特色可以立刻列明。他說：「我們相信那個父的洛格斯，神自己的智慧，是包含在那位在猶大出現的人之內；還有，神的智慧進入婦人的母腹裡，生為嬰孩，像哭喊的小孩那樣哭泣。」¹³ 至於這事如何發生的

問題，他的解答簡單明瞭。前面說過他相信屬靈存有 (τὰ λογικά) 的世界，¹⁴ 包括人的魂，從亙古便先存；他以此解答道成肉身。在衆魂之中的，有一個魂就是預定成爲那人耶穌的魂，這魂在各方面就像其他的人的魂一樣，是從起初就以神秘的忠誠和洛格斯相連；它被愛所焚燒並渴望公義。¹⁵ 所有其他的魂因爲誤用了他們的自由意志，離開了它們本應依附的洛格斯而墮落；¹⁶ 但這獨特的魂，因着它可敬的沉思默想，和祂成了不可分開的結合。¹⁷ 這結合是完全的，像一塊鐵和那使它紅熱的火那樣完全的結合；俄利根引用林前六17聖經證明它和祂成爲「一靈」。¹⁸ 但因爲這魂固然因此依附洛格斯，却應屬於一身體，它成爲無限的道和有限的人性的理想遇合處。因此當它從聖母而生，有聖靈的作爲所創造的純淨肉身，神格和人的身份就解不開地合而爲一。再者，祂和那肉身連合就自然應稱爲神的兒子、權能和智慧，因爲被那真正是神的兒子所熔合、滲透，正如很自然的祂也應該被稱爲人的兒子，並且說祂是降生爲嬰孩和受死。¹⁹

俄利根根據這個基督的人的魂之中保位份的學說，來解說道成肉身的教義 (ἐνανθρώπησις：動詞ἐνανθρωπεῖν常出現)²⁰。另一方面，他堅持雙重性質，²¹ 就是基督的人的身份 (ἀνθρωπότης) 和神性 (θεότης)，並「祂的神和人的本質」(φύσις)，甚至祂作爲人的「性質」(hypostasis, ὑπόστασις) 和祂作爲獨生子的「性質」。他詮釋詩七十二1時，解釋「王」和「王的兒子」是指「道的本質(φύσιν)」，²² 和「祂所成爲的人」並因爲祂的先生發，所以祂統管萬有。兩性都保存他們的特徵。例如，「洛格斯，本質上保持是洛格斯，並沒有身體或魂的任何經歷」；²³ 但祂的人性要遭遇人所常經歷的事。²⁴ 主的呼喊：「我的魂甚是憂傷」(太廿六38另譯) 和「我現在魂憂愁」(約十二27另譯)，指的是人的魂。²⁵ 同樣的，我們可以說神的兒子死亡，²⁶ 只要我們澄清這是「按着那無論如何會死的性質說的」。另一方面，成了肉身的主是一整體——「一混合物」(σύνθετον χρῆμα)，正如俄利根強調的。²⁷ 他指出福音書說的是，不是二；²⁸ 並且他確定這兩性的關係是——真實的合一(ἔνωσις) 或混合(ἀνάκρασις)，²⁹ 是人性聖化的結果，並且不僅是連合(κοινωνία

）。洛格斯和人性真是一（*έν*），³⁰這是因為祂實質上和基督的人的魂連合，這連合比祂藉默示和恩典與先知或使徒的魂的連合更親密。³¹

俄利根以傳統的教訓為起點，因此他能以自己的哲學來解說道成肉身的理論基礎。要真正了解他的立場，還有兩點需要注意：第一，他固然想表達洛格斯和基督屬人的魂之合一才是真正的合而為一，但却未能藉着上述他的理論表達出來。魂依附道的關係無論有多親密，也不過比聖徒和道在愛和意志上的聯合更親密而已，其間只有程度上的不同而沒有方式上的分別。事實上他最中心的思想似乎是那神一人的合一性，（他是第一位這樣稱呼那成了肉身的道），是在洛格斯本身。他認為若要把人性完整的拯救過來，主必須有體也有魂，³²但他也認為魂是完全受洛格斯管轄的。基督裡作主的（參 *προηγούμενη*）是洛格斯的性質；洛格斯住在這人裡面並指揮這人，這是洛格斯的觀念。³³他認為這人的魂完全充滿了並受制於神的智慧、良善、真理、和生命。³⁴因此就俄利根看來，道實際上取代了基督裡的引導（*ἡγεμονικόν*）的角色或或主宰原則。

第二點引起的問題比較大。須知這樣的道成肉身論實在不合俄利根的體系。他雖然為了擁護神啓示的話和教會傳統而接受道成肉身，但他却不認為聖子的人性是永久或本質上的。他說普通的基督徒才依附基督的人之身份；³⁵而真正的靈智派的人（即有真正屬靈深度和洞察力的人）努力攀附洛格斯，洛格斯是魂的真正生命，但魂墮落離開了它。最後分析之下，獨一真神（不可言述的聖父）和人之間的中保不是神一人耶穌基督，而是橫跨無始的神和受造物之間鴻溝的道。³⁶難怪他說耶穌能隨時隨意改變祂的身體，³⁷並且這身體比其他的身體「更神聖」。這身體實在有份於道的神性，並且固然絕對真實（俄利根不願成為幻影說者），³⁸却也有神那樣的、靈妙的品質。³⁹隨着復活，基督人性的聖化真正開始，祂的身體成爲一個介乎自然肉體與能脫離身體轄制的魂之間的實質；⁴⁰基督徒能這樣說：「雖然救主曾經是人，但現在不再是人了。」⁴¹人子的高昇正包含了祂不再是洛格斯以外的，而是成爲完全和祂一樣的。⁴²

第六節 俄利根之後的東方

雖然我們對第三世紀下半葉基督論的發展所知極有限，但從僅有的資料顯示：俄利根主要的思想體制固然產生了很大的影響，但他最突出的學說，（基督的屬人的魂是永恆的道和人性之間的接合點），却招致廣泛的反動。前面曾提過西方的諾窪天，他向來都是特士良忠誠的門徒，但他拒絕跟隨老師，不願把理性的魂也包括在基督的人的組織裡。東方教會約在同時也出現了類似的拒絕，因此諾窪天的拒絕，可能是東西方教會思想交流的結果。除了反對俄利根的靈魂先存教義之外，正在東方方興未艾的是對神一人裏有真實的人的理性這一學說產生懷疑，認為這學說必然會破壞祂的合一性。

很多人以安提阿衆主教的觀點，特別是他們的有力發言人麥強（Malchion）所表白的見解，來描述此一反動。他們於公元二六八年革除撒摩撒他的保羅的教籍。有人以為，從該議會所殘存的法案可以重組衆主教的思想。¹ 這些殘簡顯示，他們反對保羅的「分裂」基督論，因而提出道與耶穌這人絕對合一的觀念。這個合一不是參與式或恩典性的，而是實質上的合一。如果我們問，這個觀念如何產生的，那麼殘簡的答案是驚人而重要的。雖然衆主教是俄利根派，但殘簡並無俄利根所說的思想，即基督的人魂，與洛格斯緊密相連。相反的，麥強和衆主教的解說似乎指出，基督的人性中並無人魂，而他本身的一切作為都是由成了肉身的道所執行的。這個思想清楚的表現於一段話中，這話被認為是他們說的。² 即神一人是一組合物（σύνθετον ζῶον），正如普通人是組合物一樣；人是由血肉和在血肉中的「其他東西」（顯然是高等魂或心）組成的，同樣的，主的整體性也是由神聖的道和他從聖母所得的肉身結合而來的。因此衆主教說「我們承認，主的成份和我們的成份只有一點不同，但這不同是很要緊的。就是：神聖的洛格斯在主裏面，而在我們裏面的是裏面的人（ὁ ἔσω ἄνθρωπος）」。³ 所謂「裏面的人」，顯然是指高等魂或心。衆主教認為，道代替魂，存於成了肉身的耶穌之中。這樣作，是要

維護主的整體性，反對保羅把道和「那人」分開。

可惜這些殘卷的可靠性大有問題。譬如說，保羅和麥強之間的辯論，看來就很像第五世紀教父語錄的基督論；而上述神一人本體結構的討論，非常成熟細緻，不像是第三世紀六〇年代的文字。還有，被認為是麥強的觀點，頗像亞波里拿留的，因此整體看來，這些殘卷和許多其他可疑的偽作一樣，是第四世紀亞波里拿留派的手筆。

第三世紀的下半葉，俄利根的基督的人的魂之教義遭受嚴厲的批評。我們可以從該撒利亞的旁非羅(Pamphilus of Caesarea)的文章中找到這些證據。旁氏從三〇八到三一〇年，寫了一些文章為這位偉大的老師辯護。俄利根被指控有類似撒摩撒他的保羅和亞爾特門的嗣子論思想，⁴ 並且傳講兩個基督。批評他的人顯然是從他那所謂神一人有人的魂的學說推論出這些謬誤，因為旁非羅為他辯護時強調：他這學說不應受責難，因為聖經也說到，基督自己數次提到祂的魂。⁵ 不過從該撒利亞的優西比烏之文中，我們可以清楚看到，俄氏的獨特思想被人拋棄了。優氏是俄利根的傾慕者，如果有人傾慕俄利根的話，大體而言，優氏的基督論與他的老師一致。他也認為道成肉身是道作為的頂點，這是神與受造物的中保。但俄氏主張，魂是道和道的肉身之間的連結點，這個觀念被優氏放棄了。他主張，神一人結構中，魂的地位應由道取代。他明白的指出，這住在肉身之內，「像魂一樣的指揮肉身」；肉身是道的「具體器皿」。⁶ 不錯，他也用聖經的措辭，提到主的人魂，但他認為那個辭不是真的指人魂，而是指取代魂的永恆道。因此他解釋說，當污鬼要攻擊「我們的救主的魂」，他們的錯誤是以為住在祂身體裡的魂是平常人的魂。⁷ 再者，他認為基督的死亡是道離開了祂的肉身，⁸ 被放進墳墓裡的是祂的肉身。

如果這類的思想受那些在其他事情上傾向俄利根主義的團體重視，就難怪不太喜歡俄利根的神學家們排斥他的基督論。奧林帕斯的麥托丟(Methodius of Olympus：歿於311年)就是個好例子；他是這類的神學家中唯一有作品存留給我們的。論到道成肉身，他說神的兒子「真的成爲人」，⁹ 或甚至「取了那人」；

他把成了肉身的基督稱作：「被純粹和完全的神性充滿的人，並且裝在人裡面的神」。¹⁰ 這樣的措辭是有俄利根色彩的，就如他把主的人性看作是「器皿」(ὄργανον)。¹¹ 然而要知道，當他更仔細確定自己說法時，他是斷言，基督本非人，他之所以為人，是因為取了肉身。¹² 事實上，他主要的基督論的文章說，合成在神一人裡的只有兩個成份，就是道和祂的肉身。¹³ 他認為道成肉身的結果是身體奇蹟地成為洛格斯的容器；¹⁴ 並且他把基督無瑕疵的肉身和雅歌中的佳偶相等，¹⁵ 他認為道為了單愛這無瑕疵的肉身而離開聖父，降到地上，很緊密的和它連成一體。我們要記得麥托丟是二分法者，¹⁶ 認為人性是由身體和魂所組成，在他看來，魂是人裡面的不朽壞的成分，屬於以道為首的智慧界，必然的結論是麥托丟是所謂「世界—肉身」式的基督論的解說者，教導說道在神一人的組織裡，代替了人的理性或魂的地位。

第7章 人以及人的 救贖

第一節 使徒後時代

道成肉身如何影響救贖？教會這方面的思想，是在緩慢而持久的過程中形成的。堅信基督的救贖雖然向來是基督教信仰的動力，但至於救贖是如何達成的，迄今仍未有最後的和普世接受的定論。因此要從第二世紀一般基督教裡，去找這教義的系統論述是徒勞的。使徒後期教父固然曾論及基督的事工，可是他們大部份都是在複述要理問答教導的老套，因此他們所說的比較像是在肯定，而不像解說。他們認為人有罪，人無知、和人需要真正生命等是當然之理。因而從未試圖解釋人的困境之因。巴拿巴書裡說：「因為夏娃由蛇而犯了罪」，¹這是他唯一可能提到創世紀三章的墮落故事之處：雖然他也曾在別處論到兒童的靈魂是完全無罪的。²同樣的，拉比的罪惡起源學說只有黑馬提到過，³此說主張：罪惡起源就是人心裡有邪惡的思想或慾望（拉比稱之為 *yeqer ha-ra'*）。同樣的，使徒後期教父雖然列舉了基督厚賜的各樣恩惠，却未嘗協調他們主要的思想，亦未嘗草擬救贖的基本原理。

分析他們的言論，可以發現他們主要強調是：基督給與我們

的——新知識、新生命、不朽等等。例如「十二使徒遺訓」所感謝神的只限於「生命和知識」，⁴ 或「知識、信仰和不朽」，這些是神「藉着祂的僕人耶穌」（這句常常重覆的條文，是基督人性的中保位份這教義的雛型）啓示的。照着革利免壹書所說，我們藉着基督，得以定睛天上，並且「體驗不朽的知識」。⁵ 藉着祂，神「曾呼召我們從黑暗進入光明，從無知進入祂名字的榮耀的知識」。⁶ 基督曾拯救我們脫離謬誤的黑暗；⁷ 今天的基督徒因着祂的光照離棄偶像。⁸ 黑馬說，祂除了向我們啓示了真神，並且還使我們認識神的律法；⁹ 確實，「這律法就是神的兒子，祂被傳遍地極」。配合這項救贖計劃，基督的受苦甚而受死，主要是爲立下順服和捨己的愛的榜樣。¹⁰ 再者，基督是「救主和永生之王，藉着祂，神向我們啓示真理和天上的生命」。¹¹ 「巴拿巴」說，祂忍耐的目的是要廢掉死亡並要表明死裡復活。¹² 伊格那丟是極端的基督—神秘主義，他認爲救贖的本質似乎包括與基督聯合，新生命和永生藉着祂流入我們。祂住在我們裡面，因此我們成了祂的殿。¹³ 於是祂是「我們真正的生命」，「我們不可分生命」；¹⁴ 相信祂的死，我們便逃出死亡。¹⁵

在使徒後期教父中，和這些思想一起的，有一相當不同的思潮。這思潮注重主的受苦、受死和復活，並確認祂爲我們的緣故受苦。革利免說，祂的血「代表我們而流」；再者，因爲祂的愛「祂爲我們流血，爲我們的肉身捨身，爲我們的生命犧牲性命」。¹⁶ 伊格那丟和坡旅甲宣稱祂替我們死而復活。¹⁷ 伊格那丟也說：「藉着神的血我們得回生命」，¹⁸ 坡旅甲又說：「祂因我們的緣故忍受一切的痛苦，好叫我們能活在祂裡面」。¹⁹ 有時罪得赦免也被提及，像巴拿巴書就說：主把祂的肉身交付毀滅，「好叫我們能因着我們的罪蒙赦免而得潔淨，這種潔淨是藉着祂所灑的血」。²⁰ 可是更常見的建議是：祂的受苦會促使我們悔改。所以革利免貳書的作者複述基督的苦難之後說：「我們就該如何向祂補償？」²¹ 革利免要讀者定睛在基督的寶血中，並詳察這寶血對聖父是何等寶貴之後，說寶血的流出給世界帶來了悔改的恩典。²² 但他也知道信徒得救贖（*λύτρωσις*）是藉着主的血，²³ 並且祂的生命爲我們獻爲供物。可是只有巴拿巴書把基督的受難，特別

以獻祭的措辭來解釋，說祂為我們的罪把祂的身體獻為祭，並說獻以撒是預表。²⁴

必須承認，與新約相比，使徒後期教父大體上沒有很注重罪，而他們的作品顯示贖罪的思想很缺乏。他們雖然相信基督為我們死（這信條的複述常常有點習慣性），却對祂的死的贖罪價值比較不重視。他們所想到的基督，往往是頒佈律法的、賜下知識、永生、並與神交通的基督。例如，革利免貳書認為：基督的救贖意義包括祂作為未來公義審判官的身份；²⁵ 在祂地上寄居時所成就的，只是藉着傳道召喚人得拯救。明白這點，我們就不必奇怪找不到基督論和救贖論之間密切的邏輯連繫，這連繫在日後成了正統基督教思想的特徵。伊格那丟是例外，他強調基督和基督徒的合一（實際上確是同一），²⁶ 顯出他對神聖的人身份的重視。可是，沒有一個人（包括革利免和「巴拿巴」書）重視以下這個真理：因為基督取了人性，新生命才可能注入墮落的人性中。

第二節 護教者

護教者帶來了顯著的改變。人論或人的教義的輪廓開始成形。他們對人性的看法一般是兩分法，即他們認為人性由兩成分構成，就是身體（*σῶμα*）和魂（*ψυχή*，或 *πνεῦμα*）。他們也一致認為人賦有自由意志。游斯丁說我們不能選擇誕生，但我們可以按着神給我們的理性能力，來選擇要不要照着神喜悅的方式而活。¹ 既是有理性的存有，我們若犯罪，在神眼中就無可推諉。² 雅典那哥拉、提阿非羅和他提安同意，人為善為惡都在他選擇之內，選擇為惡就招致一切悲慘後果。³ 游斯丁發揮人有責任這思想，⁴ 以抗衡斯多亞派的宿命教義（*καθ' εἰμαρμένης ἀνάγκην*）。⁵ 基督徒相信預言，及神的預知的前提，似乎和自由意志相矛盾，但他答辯說：神沒有預定人的行為，只是預知他們藉着自己的意志所將產生的行動，並因此藉着祂的眾先知預先宣告。⁶ 他認為罪包括「錯誤的信仰和不知何為善」（*ψευδοδοξία καὶ*

ἄγνοια τῶν καλῶν) 和因而產生的背叛神的誠命。⁷

罪惡是怎樣來的呢？游斯丁引用申廿七26（「不堅守遵行這律法言語的，必受咒詛」）說，違背神的命令使全人類受咒詛。⁸ 最受他和一般護教者歡迎的學說，⁹ 是把罪惡歸咎於惡魔，它們是墮落的天使和人的兒女們結合的產品。它們到處蜂擁，佔據人的魂和身體，傳染邪惡和敗壞。他有一段話似乎斷定了創世記三章所說的，蛇的行爲和現今人類的罪惡情況之間的關係。¹⁰ 他又有一段說：「人類從亞當起都墮敗在死亡和蛇的欺騙之下。」¹¹ 可是他稍後也明白的說：「每個人是因自己的過失而犯罪」。他曾把夏娃和聖母加以比較來發展他的學說，¹² 他說基督成了童貞女馬利亞所生的人，「原因在於不服從的起源既是從蛇而來，就要以同樣的方式來廢止不服從，因為夏娃懷了蛇的話並生出不服從和死亡之時，是在她還是未經玷污的童貞女的時候。」但主要似乎只是在說亞當和夏娃的罪（即他們向魔鬼的甜言蜜語屈服），是我們的罪的預表。因此他把詩八二7（「然而你們要死，與世人一樣，要仆倒，像王子中的一位。」）解釋為，世人要像亞當和夏娃一樣死亡，¹³ 也要像撒但一樣墮落。對於罪的集體性這個觀念，他最接近的看法（但即使是這個看法，也沒有後來的原罪觀念）是我們一生下來（我們的出生並沒有經過我們的知道和同意的），就被環境訓練行惡，這也許可稱為「不得已的兒女」。¹⁴

他提安和提阿非羅對這論題的處理比較完全和更準確。他提安的大前題是：人不是被造成善而是被造成有向善的能力，然後他說人墮入罪惡是因為搭上了「比一切更狡猾」的天使，¹⁵ 並尊之為神，於是，聖靈的引導收回了，而因為自決的能力並沒有消失（他提安堅信人有責任），人成了惡魔攻擊的獵物。提阿非羅也認為人最初被造不是會朽壞，也不是不會朽壞，¹⁶ 而是兩者都有可能，端賴乎他怎樣運用其自由意志。他認為亞當好像嬰兒那樣發展不全，所以被禁止獲得知識。如果他願意繼續服從，也許會成為不朽壞的，但他却背叛了，因此成為會朽壞的。這次的背叛引致被逐出伊甸園與及人類肉身的苦難。因此，他和游斯丁一樣，似乎都接受保羅對罪和死亡因亞當的不順服而進入世界的教導



；但他們都把亞當的不順服只看作是人類的不順服的預表而已，雖然其後果繼續使亞當的後代受勞力、痛苦、死亡，和邪靈的權勢等轄制。

關於基督降世對墮落的人有何影響，這問題，護教者的意見中，只有游斯丁有點答案，而且還是模稜兩可的。當他以哲學家的立場來看道成肉身，無疑的他會認為其主要目的是教導性的。人忘記了真理，被惡魔誘入無知和錯誤裡，因此人渴望重獲失去了的光明。基督是「新的律法頒佈者」，¹⁷ 又是「永恆最終的律法，代替所有律法和誠命的忠實之約」，¹⁸ 祂賜下這得救的智慧。洛格斯之成爲人是爲了賜下這樣的領悟，¹⁹ 特別是認識神爲一，和相信道德律，並且藉着這樣的領會把人挽回。我們已知道使徒後期教父一般把救贖看作是光照領悟。護教者也是這樣，但他們根據洛格斯教義有了堅固合理的根基。基督不僅賜下新知識，同時也廢掉了魔鬼引人走迷的魔力。游斯丁說，神藉着那按祂旨意成了會受苦的基督，毀滅了一切執政的、掌權的；十字架「粉碎了蛇的能力，這些曾教唆亞當犯罪」。²⁰ 他說，道成肉身的目的是征服那犯了首罪的蛇，與及那些效法蛇的墮落天使。²¹ 基督在曠野受試探、²² 或在十字架上、²³ 或甚至在降生的時候，²⁴ 祂的權能統管了邪靈，並稱爲「諸權能的主」。²⁵ 因此游斯丁認爲，從信徒趕逐「捆綁人的污鬼」的權能可看到基督得勝的延續。²⁶

如果從無知、錯誤、和惡魔捆綁中得釋放是基督工作的一面，那麼游斯丁也了解另外一面。他常談到十字架，從自然界的各處和生活的形形色色中看到十字架。它是「祂能力和權柄的主要象徵」，²⁷ 在舊約裡、甚至在柏拉圖論述中就有預告。²⁸ 他認爲「神的道爲了我們的緣故成爲人，因着有份於我們的憂患，祂能醫治憂患。」²⁹ 耶穌基督我們的救主爲了拯救我們取了肉身；祂受苦是爲了用祂的血來洗淨那些信祂的人。³⁰ 因此我們以聖餐來記念祂爲人忍受痛苦；祂的死亡帶來了罪得赦免和死中得贖。³¹ 游斯丁沒有詳盡解釋這是如何成就的。他在一重要的文章裡認爲：「藉着祂的血和十字架的奧秘」，基督能擁有人類；³² 因此祂的死可以說是救贖人，就是祂藉着祂所受的苦爲自己賺得他們。在另一段落，³³ 他解釋賽五三 5 說基督替我們受苦，因此藉着祂

的鞭傷人類可得醫治。是聖父的旨意叫祂「自己擔當衆人的咒詛，因為祂知道祂被釘十字架並死亡之後，祂會使祂復活」。無論如何，因為基督所忍受的，祂成爲新人類的源頭，這新人類是被祂藉着水、信、和十架所重生的。這似乎是同歸於一的思想的先聲，³⁴ 這思想會在下一節討論，愛任紐事實上把這思想歸給游斯丁。³⁵ 這類的思想顯示他無論多喜歡偶而使用希臘化的成語，他仍然是聖職人員，他的腳堅立在教會的活的禮儀和聖經傳統上。

第三節 同歸於一的理論

在基督裡成爲一個更新重造的人，這觀念溯自使徒保羅，¹ 並似乎從小亞細亞的神學傳統傳到游斯丁，由愛任紐繼承並發揚。愛任紐是第一位仔細的敘述原罪論和贖罪論的人，我們先瀏覽他的人論，他的人論承自他提安和提阿非羅，並受到小亞細亞的影響。

愛任紐認爲人起初是「照着神的形像和樣式」造的。有時候，他似乎把「形像」和「樣式」分開，² 雖然他的用法並不前後相符。他認爲「形像」表示亞當是擁有着理性和自由意志的存有，而「樣式」表示他藉着聖靈的工作，有超自然的恩賜 (*eam quam habui a Spiritu sanctitatis stolam*)³。但却沒有表示，這種恩賜等於後來神學所說的「原義」(original righteousness)。相反的，亞當既是受造之物，就必然遠離神的完全和不敗壞性；他和神之間有無限的距離。⁴ 因此，在伊甸園裡，他在道德上、靈性上、和知識上是個小孩；⁵ 愛任紐強調，雖然神向第一個人吹入「生氣」(創二 7)，⁶ 但祂却没有賜給他嗣子所擁有的聖靈，像祂賜給基督徒的那樣。亞當有自由選擇的能力，打算藉着對恩典的回應和對神旨意的順服，在漫長的過程中，愈來愈有造他的主的樣式。⁷ 可惜因爲他的軟弱和缺乏經驗，這過程幾乎一開始就中斷了；他輕易的中了撒但的詭計而背叛了神。⁸ 因此他失去了神的「形像和樣式」⁹——起碼失去了神的樣式，因爲神的形像

一定有某些程度的持續——而墮入魔鬼的掌握裡。¹⁰

這就是亞當；愛任紐認為創世記所說的這故事是可靠的故事。要注意亞當的罪基本上是不順從。但這罪禍及全人類；愛任紐確認，第一人的不順從是人類全面罪惡和死亡的根源，也是他們成為魔鬼的奴僕的原因。亞當所失去的都在他裡面失去：「……第一個人是由未經耕種過的泥土作的，因他不順從，許多人便成為罪人並喪失生命」。¹¹還有，所有人都有份於亞當的罪行，因此和他一樣有罪。他說：「我們在第一亞當裡得罪了神，沒有遵行祂的誡命……我們只虧負了祂，從起初我們就違背了祂的命令」¹²又說：「不順從的人在亞當裡被責打」。¹³他屢次重複一主題，就是根據羅馬書五章所說的：人類「在亞當裡」犯罪。愛任紐未嘗專題論及亞當的罪行和其他人類的罪行之間的關係。他顯然假定了人類之父和他全部的後裔之間，有某種神秘的結合或同一性。始祖亞當墮落的時候，全人類已存在他裡面，正如希伯來書的作者看到利未早已在亞伯拉罕的腰裡，¹⁴因而後來繁衍的人類，可以說是始祖亞當細分成無數的個人，因此他們同時要為古時的的背叛行為負責，也同時成為其致命後果的受害者。

以上所說的是愛任紐對基督的事工的獨特解釋的線索。他說：「因為祂不可測度的愛，祂成為人的樣式，好叫我們能成為祂的樣式。」¹⁵他常常強調，我們在亞當裡失去的在基督裡得回；這方法的前題是，如果我們是因與第一人聯合而墮落，那麼我們可以因與基督聯合而挽回。愛任紐解釋這件事所用的主要觀念是「同歸於一」（*ἀνακεφαλαίωσις*），這是他借用保羅描述神的旨意是「使天上地上一切所有的、都在基督裡面同歸於一。」¹⁶他把這段看作是救贖主把整個實存，包括人類，都集合在祂裡面。¹⁷與此相連的，他充分利用保羅最愛用的亞當和基督的對比。他認為基督實在是「第二亞當」（*ὁ δεύτερος Ἀδάμ*），¹⁸祂「同歸於一」或重演第一亞當，甚至包括祂的生；亞當是從潔淨的泥土中所生的，而基督是潔淨的童貞女馬利亞所生的。¹⁹再者，正如亞當所有的後裔都在他裡面藏着，基督也（路加福音的家譜證明這點）「把從亞當到現在，所有散居的各民各國各族，連同亞當自己都歸回到祂自己裡面」。²⁰因此，但基督成了肉身，祂「

把所有的人歸回到祂自己裡面」，人生的階段他都全部經歷了而且一一潔淨了。²¹因此（這是愛任紐的重點）正如亞當是不順從和快滅亡的人類的始祖，基督可說是開創了一更新蒙救贖的人類。²²

這就是愛任紐有名的救贖理論的輪廓。其結論是曾藏在亞當的腰裡的人類，獲得機會藉着歸入基督奧秘的身體，能在基督這第二亞當裡有個新的開始。因着第一亞當的不順服而引進罪和死的根源，但因着基督的順從就再引進生命和不朽的根源。因為他凡事都與人類相同，所以挽回了所有人與神的團契，²³「使人照着神的形像和樣式成爲完全」。²⁴又因為他是個真正的人，從婦人而生，所以祂能征服那轄管人類的魔鬼。²⁵

因着這個分析，常常有人說是道成肉體這事成就了救贖（專門術語是贖罪的「肉體」學說），但這是個危險的半真理。照此說來，道成肉身充其量只是救贖的先決條件。首先，愛任紐相當清楚基督用祂的血救贖我們；當他用我們作了魔鬼的奴僕這比喻時，他是說救主的血是我們的贖價。²⁶在他的思想裡雖然也有魔鬼管轄人類的學說，但卻沒有混爲一談。第二，更重要的是他強調既然亞當的罪基本上是不順從，²⁷因此基督的順從是不可或缺的；神所要的是順從，而人的榮耀就在他的順從裡。²⁸因此他強調基督是堅定順從的榜樣，²⁹基督抗拒魔鬼擺在祂面前的試探——這一幕完全是伊甸園的試探的翻版。他繼續指出第二亞當爲了表示這順從，³⁰祂經歷人生的一切階段，包括死亡本身。從這個角度去研討，祂的受苦和被釘十字架就完全各適其所，因爲「爲了塗抹原先在樹下扮演不順從的人，祂順服以致於死，且死在十字架上，藉着在木頭上的順從，醫治了在樹下扮演的不順從」。³¹愛任紐有時候用傳統的措辭，說到基督爲我們死或藉着祂的苦難，使我們與神和好，³²或說到祂「爲我們挽回我們所得罪的聖父」，或說到神獻上祂的兒子爲「救贖我們的祭物」，而這些通常都被認爲是在他主要的同歸於一的學說之外。其實，這些都和這學說相連繫，說到主的苦難和犧牲的死，是祂的順從的最高和必要的表彰。

第四節 第三世紀的西方

東西方對人和他的救贖的看法，在第三世紀開始出現顯著的分歧。西方神學發展的主要地區是北非洲，對人類墮落的黯淡看法在這裡形成，這看法的許多方面是奧古斯丁的看法的先聲。

特土良是這裡的領導人物，其人論的特徵是靈魂是物質。這觀念來自斯多亞主義，¹ 雖然簡單却更微妙。他認為靈魂是一身體，緊密的和它所屬的肉身相連，並且佔據同一空間。² 因此，當他談到靈魂的來源，他排斥流行的先存的學說（參考俄利根）。他亦排斥靈魂是和身體同時被創造而有的學說（「靈魂受造說」，Creationism）。相反的，他是個徹頭徹尾的「靈魂傳殖說」者（traducianist），說每一個靈魂都與來自父母的身體同時產生，二者互相連合；³ 整個人，靈魂和身體，都是由一個和相同的生產行動所產生，並且父親的精子不僅是父親身體的一部份，却也有他的靈魂物質的一定份量。因此所有靈魂（真正的或潛在的）確是在亞當裡藏着，因為這些靈魂歸根究底是神所吹進的原本靈魂的分離部份。特土良說，每一個靈魂是亞當的母樹剪下來的小枝，栽種成獨立的一棵樹。⁴

從這心理學到原罪論只是一小步。特土良堅信自由意志，反對馬吉安和赫默秦（Hermogenes）⁵ 一再強調人對他的行為要負責。⁶ 但自由意志不是我們過犯的唯一來源；人犯罪的傾向也是原因之一，這傾向是因亞當犯罪而帶給全人類的。⁷ 他說：「我們帶有屬地的形像，因我們有份於過犯，連於死亡，被趕出伊甸園」。⁸ 這原始的罪使得人性受玷污，因此「每一靈魂被認為在亞當裡，是不潔淨的，直到它重新被視為在基督裡」。⁹ 他承認惡魔有致死的影響，¹⁰ 但除此之外「存在靈魂裡的邪惡……是在先的，來自我們祖宗的過失（*ex originis vitio*），並成了我們習以為常的方式。因為正如我曾說，品性的敗壞是第二品性（*alia natura*）」。¹¹ 牽連全人類是因為全人類和亞當在肉身上是同類的。第一人被撒但欺騙，「而藉着這人的子裔傳染到全人類，成了咒詛的途

徑 (*traducem*)」。¹² 因此之故，甚至義人的兒女也必然是不潔淨的，除非他們被水和聖靈所重生。¹³

因此特土良認為亞當從神接受的人性是真正的、完整無缺的，但亞當傳給後裔的人性却是被罪污染了的；靈魂裡有了一「不合理的成分」 (*irrationale autem . . . coadoleverit in anima ad instar iam naturalitatis*)。¹⁴ 他比以前的神學家更明顯論到這犯罪傾向，他認為敗壞和死亡是亞當墮落的主要遺產；雖然尚未定論，但他對於「我們有份於 (亞當) 的過犯」¹⁵，以及對於未受洗的嬰兒的「不潔淨」。(參 *immundi*) 等問題的論調，却不能解釋成：人類有份於亞當的原始罪行及那罪行的後果。居普良有一教義和特土良的相似，他把原罪的後果形容為「傷口」 (*vulnera*)，這說法成為正統。他說救主來是為了醫治亞當的傷口和醫治蛇毒。¹⁶ 他又說洗禮是「洗淨我們原始病毒的污染」。¹⁷ 他為嬰兒洗禮辯護說，甚至從未真正犯罪的新生嬰兒也「照着亞當的模樣從肉體而生，而一誕生就感染了古老死亡的病毒」，¹⁸ 雖然這裡所牽涉到的罪「不是他自己而是別人的罪」。他根據詩五一 5 「我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪」來證明罪惡的傳遞和生產過程之間的關連。¹⁹

拉丁神學雖然對原罪的研究大有進展，對救贖的研究却是異常落伍貧乏。特土良也許有新穎的看法，他從律師的立場強調罪行需要補償，他把這思想注入神學裡。因此他認為善行積功勞，而惡行需要「補罪」²⁰——基督教思想在此引進了這重要的觀念。這觀念連同他的原罪論也許能使他用新方法來研討贖罪問題。但事實上他雖然用他補罪的觀念來解釋每位罪人與神之間關係的挽回，但他却完全沒有用來解釋基督的中保職份。他比愛任紐更強調基督的死，說這是「基督徒名號的重點和果實……福音的無上根基」。²¹ 基督不只為我們死，祂的死就是祂被差遣的目的。²² 真的，「除非藉着主的死我們無法廢除我們自己的死亡，沒有祂的復活我們無法得回我們的生命」。²³ 祂的死是祭；「祂必須為萬國成為祭」，²⁴ 和「祂為我們的罪獻上祂自己」。²⁵ 可是這類的思想雖然很可能含有代贖論的胚芽，却沒有繼續發展成學說，²⁶ 而特土良有顯著傾向把基督所成就的減少為「宣告天國新律

法和新應許」，並稱祂為「人類的啓蒙者和導師」。

其他的西方神學家比較次要，不用詳細介紹。希坡律陀差不多重複了愛任紐同歸於一的教義，他說，道從童貞女而生是為了挽回首先的亞當，並使他歸回祂自己裡面。²⁷因此「祂藉着祂的死亡戰勝了死亡」，²⁸並把不朽壞的和朽壞的混合成為神的兒女；²⁹祂成為人，在十字架上克服了那克服人的。³⁰然而他最顯著的思想是來自護教者的：救贖主要包括在神的知識裡，這知識由道藉着自然和歷史，律法和先知，並最後藉着福音而傳達：「祂以真理在世界出現，祂曾教導真理」。³¹一代之後，居普良說基督為我們的罪受苦，³²用祂的血醫治我們的傷口並敗壞死亡，以致我們恢復了生命，罪得潔淨。³³他說到主的死是祭，³⁴並提到代贖的教義說：「當基督背負我們的罪時，祂背負我們全體」。³⁵同時他以基督為真理的教師，³⁶賜下「新律法」並藉祂自己的榜樣堅立了這新律法。祂的僕人必須服從他們主人的誠命，而且比別人更順從，因為祂不只給了他們賞罰的規定，而且他們有責任補償一些祂的苦難。³⁷拉克單丟（Lactantius）也有類似的救贖過程的觀念；³⁸這個原因是：西方逐漸把神看作是最高立法者，祂和人的關係要從法律的角度去了解。

第五節 東方的人論

亞歷山太的神學家對人的苦況也有相同的真實描述，但他們却缺少西方的原罪教義的前提，也就是我們和亞當的肉身連合，及我們有份於亞當的罪行這觀念。

革利免認為原始的人像小孩子那樣無知，¹定要逐階段前進以臻完善。他說：「亞當並非一創造便各方面完全，而是要逐漸完美的……因為神要我們自己努力得拯救。」²於是進步端賴乎自由意志，這是革利免非常強調的。亞當和夏娃的錯誤是他們濫用自決權，在神同意之前便沉溺在性交的快樂裡。³不是性本身不對（革利免強烈反對靈智派把性看作不對），⁴不對的是違反

了神的命令。結果他們失去了伊甸園的不朽生命，他們的意志力和理性減退，並成了邪情私慾的獵物。⁵ 革利免雖然接受亞當的歷史性，但他也認為他是全人類的象徵。他說，所有人裡頭都有一點神性，並且可以順從或不順從神的律法，⁶ 但除了成了肉身的洛格斯之外，全都是罪人。⁷ 他們生病、瞎眼、並走迷了路；他們成了惡魔和魔鬼的奴隸；他們的情況可稱作死亡。⁸ 可是他沒有提到他們牽涉到亞當的罪行，而且有一段話激烈的主張：沒有作過任何事的新生嬰兒，不會「落在亞當的咒詛之下」。⁹ 他在另一段話解釋伯一20（「我赤身出於母胎」）是說進入世界的小孩沒有罪。¹⁰ 整個看起來，他在反對靈智派時堅稱，只有個人自己犯的罪行才會受責罰，這種言論沒有給真正的原罪留一席之地。相反的，雖然有些言論似乎在說，¹¹ 人類普遍的罪惡和亞當的過犯之間的關係，最多只是效法學樣而已，可是事實上他認為這關係更親密。他似乎認為我們承自亞當和夏娃的是肉身，¹² 因此我們繼承的實在不是他們的罪和咒詛，而是錯亂的感覺性，導致我們本性裡的非理性成分（*τὸ ἀλογον*）駕馭一切。

論到俄利根，整個情況都改變了。創世記裡所記載的，愛任紐、特土良和革利免都認為是歷史事實，可是俄利根却把它變成一宇宙性神話，把人類罪惡的起源從現世層面提昇到超越的層面。俄利根不像特土良那樣相信每一靈魂是和其身體一起從父母生下來，俄利根深信每個靈魂都是先存的。¹³ 他解釋說，起初神因着祂的善創造了一定數目的理性本質，每一個都相等相同（沒有理由有任何分別），每一個都賦有自由意志¹⁴——因此他努力向靈智派辯護神的公義和自由的原則。因為這些靈魂是自由的，無論前進效法神或退後忽略神，全憑他們自己的決定，離開善就等於沉淪到罪惡裡。所有這些理性存有都多少選擇罪惡，唯一的例外是基督的先存靈魂；¹⁵ 選擇惡的結果就是墮落，產生多種不同等級的靈性存在。他說：「萬世以前，他們全都是純淨的理性（*νόες*），不論是鬼是魂或是天使。其中之一的魔鬼，因為他有自由意志，選擇了反抗神，而神便棄絕他。所有有能力的都和他一同墮落，照着他們過犯的邪惡程度的大小，成為鬼魔、天使、或天使長。每個都按着他罪的大小，而得了應有的份。靈魂所犯的罪

沒有重到要成爲鬼魔，也沒有輕省到可以成爲天使。因此神造了現在這世界，把靈魂困在身體裡作爲刑罰……簡單的說，祂按每個的罪加以責打，使一個成爲魔鬼，另一個成爲天使，再一個成爲天使長。」¹⁶

這就是俄利根的宇宙前墮落的學說，解釋了普世罪惡的事實：「所有我們人本性顯然傾向罪」。¹⁷也解釋了生命的多患多憂：「這些靈魂顯然因以前的罪行而有罪」。¹⁸詩五一5（「我是在罪孽裡生的，等等」）和詩五八3（「惡人一出母胎、就與神疎遠」）等經節是說孩子一進入世界就已經有罪污，¹⁹俄利根認爲這思想和他的理論一致，也和教會施行嬰兒洗禮一致。²⁰他認爲這就是大衛的呼喊（參詩一一九67，七十士譯本）：「我未降卑之先」——即我出生前的生命——「走迷了路。」²¹他認爲伊甸園和亞當的被逐出伊甸園的故事，²²是描寫有宇宙之前墮落事件的寓言。他說摩西似乎在寫一個人，其實是想到整個人類。這學說的後果當然是消除了任何集體罪惡的教義，因爲這學說認爲如果人類從出生就有罪，那是他們自己在超越的世界裡作了錯誤抉擇的結果，完全和任何第一人的不順從無關。俄利根的註釋家有時候不太願意承認這是他真正的看法。他有些作品，特別是他的「羅馬書註釋」似乎接受全人類都在亞當的腰中，並「在他裡面犯了罪」這教義。然而我們不能單從字面作判斷，因爲魯非諾（Rufinus）在翻譯的時候，把俄氏的話修改得更合正統。例如，他認爲俄利根把羅五12的ἐν ᾧ 看作是「在他裡面」，其實他是把它解作「既然」。然而就算是在這註釋裡，俄利根解釋羅五12—19時所強調的是個人效法亞當榜樣而犯的親身的罪，²³而不是在說他們與他的罪聯合；他承認有這種威脅的可能性，因爲我們是在亞當的腰裡，但他坦然主張，每個人是因着自己親身的過犯而被逐出伊甸園的。

因此，人曾是純理智、滿有榮光的，後來墮落，與肉身結合。俄利根認爲亞當、夏娃犯罪後，神用「皮子作的衣服」來遮蓋他們，這段記載是象徵人有了身體。²⁴他並不認爲肉身本惡；他反對身體是罪惡的根源之說，²⁵而他自己說惡只存在意志裡。雖然肉身可看作是墮落的刑罰，但肉身其實是靈降低後所成爲的許

多層次的一方面。²⁶雖然如此，他一再強調人保有其自由意志；²⁷自由意志實在是俄利根整個體系的關鍵。無論如何，人在抗拒本性和世界的試探的過程中，不斷受惡魔攻擊；²⁸亞當夏娃的故事反映了每個男女的經歷。²⁹俄利根同意保羅所說，我們「與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔」爭戰，³⁰並說，如果我們有好天使幫助我們，也會有壞天使來促使我們犯罪。³¹

俄利根大胆和率先的思想必然引起激烈的批評。奧林帕斯的麥托丟（歿於311年）就粗率的反對宇宙之前大墮落這整個觀念，³²他認為創世記所記載的應按字面解釋。他的看法代表了第三世紀後期一般流行的意見。他認為第一個人被造成不朽壞的，³³有神所吹進的生氣，甚至在他犯罪以前，就有像我們一樣的身體。他也是自由的，但當他面對神的禁令時他向慾望屈服。麥托丟把亞當和人類相等，認為自從罪在他裡面建立的那天起；人就失去了神的氣而充滿了煩惱的思想和肉體的慾望。³⁴他贊同保羅所說罪實在住在我們裡面，³⁵罪就是感官的渴望，是來自我們肉身的本性，被魔鬼煽動而使人自我對抗。死是亞當不順從的刑罰，也是神對罪的治療，因為藉着毀滅身體可以恢復不敗壞。³⁶他的教導因此回到俄利根前的傳統，其特點是樂觀的色彩，這通常是此論題的希臘思想的特徵。這特點表現在緩和保羅（參羅七9—25）的肉體情慾和靈之間的對立，也表現在他既強調人的自由意志（顯然不因墮落的結果而減少），又確認人性從亞當繼承了情慾的偏向。

第六節 東方對基督工作的看法

革利免在解說基督的拯救事工時，繼承傳統（這傳統我們在護教者一段已討論過），並和他自己的神秘主義相混合，所強

調的也略有不同。因此他說基督捨棄生命替我們作贖價（λύτρον），¹用祂的血救贖我們，把自己獻為祭，勝過魔鬼，為我們向聖父代求。然而這些只是他使用的習慣用語，不是他對基督的成就最注意的一面。他最常說和最特出的思想是：基督是教師、賜人真知識，領人進入愛和公義中，這愛是沒有慾望的，這公義的主要果實是反身自省。祂是他們生命各階層的導師，「用奧秘來教導靈智主義，用佳美盼望來教導信徒，用糾正的責打教導硬心的人」。²作為教師祂是「人類全能醫生」，³他賜下不朽和知識。⁴他說：「神的旨意是神的知識，是在不朽裡有份」。⁵因此人被聖化：「道……成為人，所以你可以從人學習人如何可以成為神」。⁶基督是神，祂赦免我們的罪，祂人性的功用是作榜樣來防止我們繼續犯罪。⁷革利免的救贖論顯然來自基督神秘主義，在這主義裡主的受苦和受死沒有多少救贖的功用。

類似的神秘主義滲入了俄利根的救贖思想。前一章說過，⁸他把耶穌的人性看作是：藉着與洛格斯連合而逐步聖化，復活之後其物質性消失，而祂的人的魂和洛格斯成了不可分的合一。這就是俄利根對一般理性存有，尤其是人的歸正的看法。洛格斯是我們的教師、立法者和榜樣；⁹與祂連合我們就失去死亡和非理性，而成為「神的產業和理性的」。¹⁰祂是「完全生命的模範」，¹¹真德性的典型，是基督徒更新變化的樣式，¹²並因而能有份於神性。¹³他說：「祂用肉身講話，又以肉身捨了自己，召喚那些有肉身的到自己面前，這樣祂可以把他們變化成道的樣式，道成為肉身，為了提昇人，使人認識道未成為肉身的樣子」。¹⁴再者，「人性和神性藉耶穌而開始連結，好叫人性能藉着與神性相交而可以成為神，不只是耶穌的人性如此，所有那些相信和接受耶穌所教導的生命的人也如此，這生命使每一位照着祂的誠命而活的人，與神和好並與神交通」。¹⁵

然而俄利根認為光照和神秘高昇並非救贖主的事工的全部。他宣稱：「祂的死不只是為宗教而死的榜樣，也開始覆滅那管轄全地的惡者魔鬼」。¹⁶從祂出生的一剎那起，祂的生命是和幽暗的權勢爭戰。¹⁷祂的受難和復活顯示它們最後的覆亡。俄利根根據西二15，證明救主的死有雙重觀點，¹⁸是榜樣也是祂戰勝魔鬼

的戰利品，魔鬼實際上是和他的權柄同釘在十字架上。基督的事工包括與惡魔勢力爭戰並且最終得勝，這觀念是非常普遍的，這溯自游斯丁等教父，¹⁹無疑在俄利根的救贖論中佔重要部份。基本思想似乎是魔鬼（也就是死亡），被自己所欺，以為已勝過基督，但當救主從墳墓中復活時，²⁰魔鬼的假勝利變成慘敗。俄利根在別處和愛任紐一樣改變他的說法，²¹使用福音書贖價隱喻。他說耶穌交付祂的魂或生命，²²其實不是給神，而是給魔鬼，為了交換人的靈魂，魔鬼認為這些靈魂是它應得的，因為他們有罪。魔鬼接受這交換，但却抓不牢那比死更強的耶穌，因此上了當。但我們要注意，俄利根雖然充份利用贖價的思想，但他著重基督戰勝魔鬼，而非基督與魔鬼的交易。

第三，俄利根却願意把基督的死解釋作代償的行動或是挽回祭。他實在是第一位詳細探討主的事工的教父。他認為祂的死不僅是對神旨意的順服，而且是對父有正面影響的祭物。因此他說：耶穌是教會的領袖，是我們作肢體的頭；²³祂親自擔當了我們的罪，背負了罪並替我們受刑罰。耶穌是真祭司，祂向父獻上真祭物，祂自己是祭牲，於是挽回了父。²⁴罪需要挽回，而基督挺身而出成為「無玷污和無罪的祭牲」，藉着祂的慷慨自我奉獻，替人挽回了父。²⁵俄利根把賽五三4以下的文字用在基督的受難上，²⁶他說：「祂誠然背負我們的罪，為我們的過犯壓傷，我們當受的責罰，也就是叫我們被鞭打而得平安的責罰，都落在祂的身上」。

學者常覺得俄利根的救贖思想太複雜甚至互不相容，並且很難找出統一化的主題。但如果我們把他的體系整個地看，就可以多少了解上述頭兩項學說之間的關係。俄利根認為一個完全和最後的拯救，必須包括墮落的靈、天使和鬼魔、並人類等恢復最初的超越的地位。因此洛格斯光照人靈魂、藉着祂更新變化的接觸而潔淨和聖化人靈魂，這些職份顯然是基本的。但我們知道，俄利根也非常清楚，魔鬼和他的爪牙努力要奴役人並阻止他們回轉；因此他認為在洛格斯進行潔淨事工之前，必須先毀壞魔鬼的權勢。無可否認，他的獻祭的看法如果按字面了解，在邏輯上是不能和他的體系中其他部份相和諧，但這與它排除了全體受污染的

原罪的觀念，以及人類聯合的整個觀念無關。當他解說聖經的時候，他當然會使用這獻祭的比喻，因為聖經充滿這種比喻。但他坦白的說，這比喻也許對膚淺的基督徒有幫助，較老練的基督徒一定不理這比喻。他說：「那些不再需要神的兒子為醫治病人的醫生，為牧者，或為救贖，而需要神的兒子為智慧，為道，為公義的人有福了。」²⁷ 像保羅（林後五16）那樣，成熟的基督徒不需要歷史的耶穌。²⁸ 這是他的看法，他能夠默認福音書的事實敘述，並對受難的神學解釋，但一直認為這事最終的真理是超越歷史和獻祭的範疇的。

批評俄利根最厲害的麥托丟吸收了愛任紐的同歸於一的教義。概略討論他的學說作為這一章的結束。麥托丟認為基督是新的亞當，²⁹ 因為祂取了人性，並且正如所有人在第一亞當裡死了，於是他們在第二亞當裡復活。魔鬼欺騙了一個人，於是世人得到死亡的審判，因此如果魔鬼被同一人打敗，而廢除了那審判，這是很適宜的。在這裡基督實際上和亞當相等。麥托丟說，獨生的「洛格斯自己和人的首生聯合是最適當不過了。³⁰ 然而愛任紐認為基督的死是他順服的高峯，這死有積極而充滿力量的意義，可是麥托丟幾乎完全忽略了這方面。他却認為主的人性是祂用來顯示肉身復活的器皿。³¹ 在他認為比十字架上得勝罪惡和死亡更重要的是，³² 洛格斯「自己取了這受苦的身體，為了使……必朽壞的可以變成不朽壞的，而會痛苦的變成不會痛苦的」。³³ 很顯然的，麥托丟的學說雖然保留了愛任紐的救贖的肉身學說的外廓，却失去了其原來着重的代贖死亡，反而充滿了神秘主義。

第8章 基督徒社團

第一節 教會論的開始

外表看來，初代基督教好像是一片分散在各處的地方會堂，各自為政，有獨立的組織和管理者，它們都自稱「教會」。但是深入的觀察，可以發現這些會堂，皆有屬於一個普世教會的意識，伊格那丟暗示，¹ 這個普世教會是基督的身體，基督是它的頭。普世教會將延伸至地極，² 上帝會用四個方向的風將它聚集。所以，士每拿教會把坡旅甲殉道的消息，³ 不僅傳到在腓羅門林（Philomelium）的教會，也告訴所有組成「聖而公之教會」的社團（*παροικίαις*）。坡旅甲死前，曾為「普世整個大公教會」禱告。⁴ 伊格那丟認為，基督的標準，把各處的信徒，不論是猶太人或外邦人，都聚集於「他的教會的一個身體之內」。⁵ 他還說，只要基督在的地方，都可以找到大公教會，⁶ 相反的，地方教會局限於監督（主教）管轄的地區。黑馬也主張，⁷ 教會包括普世的會友，在知識、頭腦、信心與愛心上，組成一個合一的身體。游斯丁說過，所有相信基督的，都聯於「一個靈魂、一個會堂、一個教會，這是藉著他的名，以及共同奉他名而產生的；因我們都稱為基督徒」。⁸

因為教會的合一性與普世性，所以基督徒喜歡把教會視為「一羣特別人士組成的團體」。根據巴拿巴書，⁹ 教會是上帝造的「新人」；而雅里斯底德說有三種人—外邦人、猶太人、和基督徒。¹⁰ 「彼得傳道書」(*The Preaching of Peter*)¹¹ 和「致丟格那妥書」(*Ad Diognetum*)¹² 則指出，基督徒是「第三種族」或「新種族」。另一個講法(可追溯至新約)則把教會當作新的、完全的、領受應許的以色列人，上帝曾對舊以色列人作過這應許。因此，羅馬的革利免指出：教會蒙揀選，應驗了雅各將成為耶和華的份，以色列要作祂產業的預言。¹³ 游斯丁有力的把這個觀點向猶太人屈弗(Trypho)表達，¹³ 基督徒也以此為了解希伯來聖經的大前提。¹⁵ 「聖潔」一向用來形容教會，這個詞表示，基督徒相信，教會是上帝的選民，有聖靈居中，「大公」原來的意思是「普世」或「普遍」，游斯丁就是根據這一點講「普世的復活」。¹⁶ 「大公」用在教會上的時候，基本上是強調教會的普世性，與個別會堂的地方性相對，但我們發現，很快的，最遲在第二世紀末，「大公」已經是指與異端會堂有別的真教會。¹⁷

這裏面蘊藏了一種獨特的教會論，不過在意識上也許離成型尚遠。如果教會是獨一的，那是因為上帝的生命在其中鼓動。教會由上帝設立，所以它不是人的羣聚，正如古時以色列百姓不是普通民族一樣。教會是基督的身體，與他有屬靈的合一，其親密的程度，有如他和天父的合一，所以基督徒可以被稱為基督的「肢體」。¹⁸ 正如道成肉身是可見與不可見的連結，是靈與肉的合一，伊格那丟也教導，教會同時是靈魂與身體，它的合一繫於二者的連結。¹⁹ 聖靈在這個聖潔的團體中居住並工作。伊格那丟似乎認為，在組成這個團體的許多肢體中，羅馬教會的地位特殊；²⁰ 他說該教會在羅馬統治的領域內，羅馬教會「有最尊貴的地位(*προκάθηται*)」。看起來，這好像只是誇大了羅馬會堂的權威，其實個中的意味更為深長，因他跟著推崇羅馬教會具有「愛的最高地位」(*προκαθημένη της αγάπης* — 這話有人有力的譯為「管理愛的團體」，即普世教會)。

這些早期教父所想到的，幾乎都是經驗的、可見的社團；對於後來可見與隱形教會的重大區分，他們是沒有什麼概念的。但

把教會思想成一個先存的屬靈實體，却已在革利免貳書和黑馬書中見到端倪。前者的靈感大概來自聖保羅（弗一3—5），認為教會在日月之前，即永恒裏，就存在了。²¹ 教會是基督的新婦，她也像基督一樣，本是屬靈的（*πνευματική*），後來爲了人的得救而在肉身顯現。只有嚴守潔淨律法的人，才屬於教會。黑馬把教會描寫成一位老婦²²；她年邁，因爲是在萬物之前被造的，事實上，萬物皆爲她而造。不過這都是一閃即逝的靈感；黑馬到底是更關心可見的基督教社團、其中的神職人員、和不盡理想的會友。欲知隱形和先存教會的理論之完備發展，我們得看華倫提努派的靈智主義。它的宇宙論（被愛任紐發揮）²³ 視教會爲一個神秘的分神體（*aeon*），是原始的八源體（*ogdoad*）之一，萬物皆由此導出。

愛任紐搜羅了第二世紀，有關教會的主要觀念，爲了對抗靈智主義，他將這些觀念，組成一個更完備的大綱，並效法前人，視教會爲新以色列，²⁴ 謂之「基督偉大而榮耀的身體」。²⁵ 它承受了神秘的能力，可用之不竭，又散發出無限的恩典。²⁶ 它屬於聖靈獨特的層次，受聖靈的管理，因此我們只能在教會內與基督相交。愛任紐寫道：「教會在那裏，上帝的靈就在那裏；上帝的靈在那裏，教會和所有的恩典就在那裏；還有，聖靈是真理，所以不在聖靈中有份的，就得不到他們母親的乳汁，也喝不到從基督身體中流出的清澈活水」。²⁷ 但愛任紐最獨特的思想，是說教會乃真理的唯一的容器，因爲使徒的著作、使徒的口頭傳統、和使徒的信仰，都僅存於教會之內。教會雖然四散於各地，但由於它宣揚從使徒而來的獨一信仰，所以教會可說是獨一的。²⁸ 因此，他強調，教會所傳下來的「真理的準則」，也就是教義大綱，是到處相同而和諧的，²⁹ 不像靈智派，教的是旁門左道。在前面我們指出，³⁰ 愛任紐主張，大教區的主教是從使徒時代不斷的傳下來，這樣可以保證基督教的信仰，與原先所傳講的一致。

愛任紐在一篇著名而頗招爭論的文章中，³¹ 特別用羅馬教會來支持其論點；他指出羅馬教會的偉大、古老、以使徒彼得和保羅爲根基，最重要的是，羅馬教會代表了具體而微的基督教。現在留下來的拉丁文這樣寫道：*Ad hanc enim ecclesiam, propter*

potentio-rem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. 如果 *convenire* 在這裏是指「同意」，而 *principalitas* 表示羅馬至上（不論那方面），那麼這句話的主旨，可能就是說，羅馬教會有獨特的領導地位，因此其他教會的基督徒，應當遵循其路線，好在各處保存純正的使徒傳統。這個解釋大體上為一般人所接受，不過把 *in qua* 視為 *hanc* 是彘扭的，而且把這種思想歸諸愛任紐也犯了時間上的錯誤。因此，把 *in qua* 與 *omnem...ecclesiam* 並列似乎較恰當。那麼，愛任紐的意思是說：羅馬教會提供了一個範例，因為，「它至高的權威」是建立在彼得和保羅的創立上，同時它的古老等等條件，也使得每一個一或全體教會都自然與它看法一致。因此，這裏並沒有提到彼得在羅馬教區的權威，那是後來的事。

第二節 聖禮的初期觀點

教會的聖禮，是指一些外表的儀式，是一些清楚的記號。基督徒相信，這些儀式是基督設立的，用來傳遞隱形的潔淨恩典。對於聖禮的數目，不同的時代有不同的講法；本節要根據第二世紀留下的一些間接證據，討論三種聖禮、洗禮、和補贖。我們要指出，聖禮正式的希臘文是 *μυστήριον*，正式的拉丁文是 *sacramentum*，但絕對確實的用法，是分別在希臘教父和特土良之後。

從一開始，大家就以洗禮作為進入教會的儀式，只有「奉主名受洗的人」，才能領聖餐。¹ 不論洗禮本來是否像許多新約經文所暗示的，只要奉基督的名即可，於第二世紀，在水中施洗時，都是奉三一之名。² 其意義總是指罪得赦免，但似乎漸漸沒有保羅的色彩，保羅把基督為救贖信徒而死的意義用在洗禮上。另一方面，把洗禮與聖靈相聯的理論相當普遍。革利免談到「一位恩典的聖靈，傾倒入我們中間」的時候，³ 大概就是心存此想。在革利免貳書⁴ 和黑馬書中⁵，洗禮被視為「印記」（*σφραγίς*

)或「神兒子的印記」，受洗者必須毫無玷污，這個說法也是以上述理論為背景。根據後者的說法，我們進入水中「死」，走出水中「活」；我們穿白袍，表示領受聖靈。巴拿巴書強調除罪；⁶ 我們帶著充滿罪惡的担子，進入水中，為的是「從敬畏和盼望耶穌及聖靈之中，結出心靈的果子」。聖靈就是上帝親自住在信徒中間，給人新造的生命。他指出，受洗之前，我們的心被魔鬼佔據；伊格那丟發展這個觀念，主張洗禮提供我們靈界作戰的武器。⁷

游斯丁對洗禮的描述很有名。⁸ 他從聖經中找出其權威用法：賽一16—20（「你們要洗濯自潔」等），約三5（「人若不是從水和聖靈生的」等），游斯丁的重點是說，奉三一之名的洗禮，有重生、光照、和除罪的效果。他在別處又說，洗禮是「悔改和上帝知識之澡」，⁹ 只有活水能潔淨悔改者，而且因聖靈的同在，它與猶太人的洗禮不同。這是取代割禮的屬靈儀式，除罪的獨一門徑，如以賽亞曾預言的。¹⁰ 安提阿的提阿非羅，把洗禮當作除罪和重生（*παλιγγενεσία*）的媒介；¹¹ 他認為，創造的第五天，水中有了生物，這是洗禮的預表。愛任紐主張，洗禮「是永生和我們在上帝裏面新生的印記，使我們不僅是會腐朽的人的兒子，也成為永恒不朽壞的上帝的兒子」。¹² 它能潔淨身體和靈魂，使人領受聖靈得新生。他寫道：「我們接受洗禮，為的是奉父上帝的名，和上帝之子耶穌基督的名，以及上帝聖靈的名，耶穌道成肉身，死而復活。因此洗禮是永生和向上帝新生的印記」。¹³ 藉此禮我們被洗、領受聖靈、得到「屬天的形像」。

因此早期的觀點，如保羅的，似乎把洗禮當作傳遞聖靈給信徒的工具；在這期間內，其它的儀式，如膏油禮或按手禮，皆未明言有此目的。不錯，愛任紐在一段文字中，¹⁴ 顯然是根據使徒行傳八17，表示聖靈是藉着使徒按手傳下來的，但即使在這裏，也沒有暗示當時教會熟悉這種作風。此外，愛任紐曾說，基督徒「藉著有份於祂的膏油」而被拯救。¹⁵ 但由此推出實際的膏油禮就太牽強了。這裏提到基督的膏油，是指祂受洗時，聖靈降在身上而言，至於基督徒的被膏，從字面來講，是說他們在受洗時，同樣領受聖靈。事實上，不論第二世紀的教會是否行膏油禮，在

這段時間內，此禮最明顯的證據，還是在某些靈智派的入門儀式中發現的。¹⁶

如果這是教會對洗禮的了解，那麼在一世紀末，甚至更早，聖餐就被視為獨特的基督徒獻祭了。瑪拉基預言（一10以下），耶和華將拒絕猶太人的獻祭，而會接受各處外邦人獻給祂的「純潔供物」，這話被許多基督徒視為聖餐的預言。¹⁷ 十二使徒遺訓的確把 *θυσία*（獻祭）這個字，用在聖餐上。¹⁸ 革利免也以此為大前提，¹⁹ 指出教會的工人和舊約的祭司利未人是平行的，因為前者的工作也是祭禮物（參 *τοὺς . . . προσευγκόντας τὰ δῶρα*）。²⁰ 伊格那丟提到「一個祭壇，正如一個監督（主教）」，²¹ 表示他也是用獻祭來了解聖餐。游斯丁說：「耶穌所設立的獻祭，就是聖餐的餅和杯，這是普天下基督徒所記念的」。²² 不只是這裏，他還在別的地方指出，²³ 「聖餐的餅和杯」，與瑪拉基預言的獻祭，是相印證的。對於愛任紐，聖餐是「新約的新獻祭」，²⁴ 是教會從使徒領受來的，普世的教會都以此奉獻給上帝。

早期的基督徒把聖餐當作獻祭，這是很自然的。為了應驗預言，必須有個莊嚴的基督徒奉獻，而在主設立最後晚餐時，是有很濃厚的獻祭氣氛。吩咐的話：「如此行」（*τοῦτο ποιεῖτε*），對於第二世紀的信徒而言，必定充滿獻祭的口吻；不論如何，游斯丁認為它的意思是「如此獻上」。²⁵ 如果我們問，獻祭是由什麼組成的，十二使徒遺訓在這方面沒有清楚的答案。不過游斯丁明白的說，餅和酒就是瑪拉基所預言的「純潔祭物」。²⁶ 雖然他主張「禱告和感恩」（*εὐχαριστίαι*）是唯一討上帝喜悅的獻祭，²⁷ 我們必須記住，他所說的「感恩」，用意是與「祝謝的餅與酒」相同。²⁸ 還有，餅和酒的被獻，是「為了記念（*εἰς ἀνάμνησιν*）受難」，從游斯丁把它們認同為主的身體和血來看，這句話所表現的，絕不只是純粹的屬靈回憶。整體看來，他的話雖然不十分明顯，但把聖餐當作救主受苦的奉獻，已是成形的概念。愛任紐的思想朝另一個方向發展，²⁹ 並不把聖餐與基督代贖的死密切相聯。他同意餅和酒是獻給上帝的，其基本意義是基督指示我們，把土地初熟的果子獻上，原因不是上帝需要它們，而是要呈獻人的果子和感恩。這是「教會的獻祭」，甚討上帝的喜悅，因

它顯出誠意與信心。不過愛任紐的解釋也有受難的成份，因他把禮物與基督的身體和血認同，用的字眼也像主在最後晚餐的話：「新約的獻祭」。

這導致我們考慮那時對聖餐成份的解釋。十二使徒遺訓說，餅和酒是「聖的」；它們是屬靈的食物和飲料，能傳遞不朽的生命。³⁰伊格那丟堅決的說：「聖餐是我們救主耶穌基督的身體，為我們的罪受難，而父因自己的良善使他復活」。³¹餅是耶穌的肉，杯是他的血。³²顯然伊格那丟要人依字面了解這種實在論，因他以此為攻擊幻影派的基礎，³³幻影派否認耶穌真的有身體。聖餐使基督徒與他們的主結合，所以是信徒之間的內聚力；³⁴而且既然與基督結合，它也是獲得永生（*φάρμακον ἀθανασίας*）的仙丹，能抗拒死亡，永遠與主同住。³⁵游斯丁的確提到改變。他寫到：「我們所領受的，不是普通的餅和飲料。正如我們的救主耶穌基督，藉着上帝的話，為我們的救恩，成了有血有肉的人，同樣的，我們被教導，藉著由主禱告的話，那些被祝福的食物（吸收這些食物，可以滋養我們的肉和血），就是道成肉身耶穌的肉和血」。³⁶所以愛任紐教導，³⁷餅和酒真的是主的體和血。他的證言的確更為醒目，因為這話是在斥責靈智派及幻影派時，偶然說出的，這兩派皆否認耶穌真有人性。他和游斯丁一樣，似乎也講到改變，因他說：「餅是來自土地的，它被上帝改變之後，就不再是普通的餅，而是祝福的聖餐，它有兩種成份，屬地和屬天的，因此我們的身體領受了聖餐之後，就不再是平庸的，它們已有永恆的復活盼望」。³⁸

與洗禮和聖餐相反，我們對於早期教會的補贖禮神學，簡直沒什麼資料。基本上，此禮是處理受洗後犯罪的問題；受洗之前的罪，當然已被聖水洗淨。在第二世紀，教會中有股強烈的潮流主張，受洗後故意犯罪，是無法蒙赦免的。希伯來書的作者便持此觀點，³⁹約翰一書也同樣禁止為「犯了致死的罪」的人禱告。⁴⁰因此，黑馬用贊成的口氣，報導「某些教師」（他用專有名詞 *διδασκάλωι*）的意見，就是基督徒的補償，只可能是洗禮中所經歷的。⁴¹游斯丁也鼓吹，受洗之後，就要過無罪的完美生活。⁴²另一方面，文獻顯示，當時也不乏較寬大的態度及作法。革利免

強調上帝的慈愛，以及認罪悔改的可取。⁴³十二使徒遺訓提到公開（可能是團體的）認罪。⁴⁴伊格那丟建議，分裂派經過適當的悔改之後，可重新接納。⁴⁵坡旅甲祈求上帝容許墮落的長老華倫（Valens）和他的妻子悔改，並盼望腓立比教會重新接納他們。⁴⁶一位不知名的傳道者勉勵他的聽眾，不要遲遲至死才悔罪，「那時就不能認罪悔改了」。⁴⁷補贖的萌芽思想是這樣，至於當時有無此禮的實施，其內容如何，我們就完全不得而知。不過它剛產生時，引起了極大的反感，可從孟他努派斥責教會，無權赦免受洗後犯罪者一事看出。⁴⁸但顯然牧者的心腸，使古老的嚴峻主義無法持續下去。黑馬提供了一個醒目的例子，一方面他贊成傳統的態度（如前所述），一方面又說，根據啓示，年長的基督徒有一個特別的二度悔改機會。⁴⁹不過我們要指出，只有他們有此特權，剛受洗的和將悔改者皆無；⁵⁰即使是他們，這個寬宥也是絕無僅有，不容重演的。⁵¹一個重要的特點是它不排斥犯了大罪的人（背道、姦淫、謀殺），後來反而沒這麼寬容，黑馬會明白的表示，如果犯淫亂的妻子誠心悔改，丈夫就應當再度接納她，⁵²而口頭上不是心中否認基督的背道者，是可以重回教會。

第三節 教會論的發展

第三世紀的教會神學有顯著的發展，不過剛開始，古老的觀點仍佔上風。譬如說，特土良在大公教會時，與愛任紐的觀點並無不同。他寫道：「我們是一體，因憐憫、患難、和盼望而結合」。¹普天之下，只能有一個教會，正如只有一個上帝、一個基督、一個盼望、一個洗禮；²教會乃是基督的新婦，就是所羅門在雅歌書中所提到的，³又是基督徒的母親（*domina mater ecclesia*）。⁴在這個後期的思想中，許多種子慢慢發展成一個準則，就是只有以教會為母的人，才能以上帝為父。像上述的愛任紐就是例子。⁵特土良堅持，只有教會才是聖靈的家，是使徒啓示的獨一容器，連續的主教承傳，保證了使徒的教導不斷。不

過特土良在主後二〇七年左右加入孟他努派之後，他的這些思想就有極大的改變，有形的、聖品階級的教會，被靈恩派團體取代了。⁶ 這時他甚至認為，教會基本的性質就是聖靈。既然這是教會的本質，它就必需是純潔無玷污的，其組成份子一定都是屬靈人。特土良本來受流傳已久的嚴峻主義所控，現在則如脫韁之馬，主張聖品階級和平信徒沒有差距，因為權柄屬於領受聖靈的人，而不是主教之流。

嚴峻主義吸引過的教會人士不止特土良一個。的確，如我們會在下面看到的，這時流行的觀點是說，重大的罪過不容赦免，所以與此觀點相關的教會本質及功能論，必定也同樣嚴峻。希坡律陀就不乏強烈的口氣，他把教會比作基督的新婦，⁷ 或是在世界的風暴中，向東馳行的船，或是「聖潔的團體，由生活正直的人組成」。⁸ 這裏沒有異端和罪人的分，正如舊約教會預表，蘇撒拿（Susannah，譯按，係次經人物）一樣，寧死也不肯被玷污。教會是地上的伊甸園，墮落的罪人都要逐出。⁹ 不過另一股較特殊的基督教思想，却漸漸成為潮流，這是由於教牧工作之必然，以及皈依者愈來愈多使然。隨著悔罪規矩的擴大（下詳），對於教會地位的了解，就逐漸受人重視；新興的神學不再視教會為聖人的聚集，而是訓練罪人的場所。有理由相信，教宗賈理篤（Callistus），在推廣他改進的補贖禮時，完全明白這種寬大態度對教會論的影響。根據希坡律陀，賈理篤根據稗子的比喻，主張容許罪人留在教會。¹⁰ 還有，他指出，預表教會的挪亞方舟中，潔淨和不潔淨之物都被容許進入。

同時可想而知，在亞歷山太，有形的教會固然受到讚美，但真正關心的，還是屬於真知識的無形教會；關於地上的聖品階級，只是很馬虎的討論。譬如說，革利免就胸有成竹的使用經驗範疇，並區分「古大公教會」和異端的小聚會。¹¹ 這個教會珍藏了使徒的傳統，也是上帝預定稱為義的人的歸宿。教會像上帝一樣，只有一個；¹² 是基督徒的童女母親，用聖潔的奶，就是道，餵養他們。¹³ 但這個觀念，却隱約是屬靈化的。教會是「蒙揀選者的團體」，¹⁴ 是一座攻不破的城，由洛格斯（道）所管理；¹⁵ 他還說，敬虔公義有真知（靈智）的人，教導並遵行上帝的旨意，

他們是教會的真祭司和執事，雖然這些人在地上也許從未得到這職位。¹⁶ 還有，地上的教會，是屬天教會的影像；因此我們祈求上帝的旨意行在地上如同行在天上。¹⁷ 他寫道，完全的眞知（靈智）者，「會在上帝的山上，就是高處的教會（τῇ ἀνωτάτῳ ἐκκλησίᾳ）安息，那裏有上帝的哲學家，心地純潔的眞以色列人……，他們用純潔的動機，作無限的沉思」。¹⁸ 這個「屬靈的教會」，是基督神秘的身體；其中仍有行事爲人像外邦人的，那就是這身體的肉，而確實依靠主的人，就與祂結合，成爲一個靈，也就是眞正的聖教會。¹⁹

革利免把教會分成可見而不完全的，以及屬靈而完全的，這顯然受了柏拉圖派的影響。²⁰ 可想而知，俄利根必然也有此色彩。他比革利免肯定，教會是一個有組織的團體，形容它是「基督徒的聚集」，²¹ 或「信徒的團聚」；俄利根十分重視神職人員的名分和責任，²² 並哀嘆他們多數都不稱職。²³ 他以爲教會是普世的團體，²⁴ 有自己的律法和組織；事實上，教會就是「上帝之城」（ἡ πόλις τοῦ θεοῦ），²⁵ 也是基督的身體（俄利根將此觀念發揮的比前人更完備），這身體是由基督賦予生氣，正如人的身體因靈魂而有氣息。忠於基督的，都是祂的肢體。²⁶ 這種神秘的觀念，把整個人類，甚至所有的受造物，都放在基督的身體之內；²⁷ 因爲俄利根教導，萬物至終都會得救，所以它們一定屬於教會。因此他肯定，²⁸ 在末世死亡被消滅之後，基督的實質身體會復活，那些與祂聯合的人，在忍受十字架的痛苦之後，也要復活，按著基督豐滿的身量，組成一個完全的人。

但是在這個時候，他心中對於地上的經驗教會，和理想的教會，却有一個矛盾。俄利根承認前者之中，²⁹ 有許多表面的會友，正如錫安山附近有耶布斯人一樣；但眞教會（ἡ κυρίως ἐκκλησία），則像聖保羅所說的，是「毫無玷污皺紋，聖潔沒有瑕疵」。³⁰ 這裏面包括一切在世達到完全的人，也就是 τέλειοι，根據俄利根的神秘神學，他們都與洛格斯結合。地上教會中，被揀選的一羣，與「屬天的教會」（ἡ οὐράνιος ἐκκλησία）認同，俄利根以爲，他們在創世以前，就存在了。³¹ 根據這層思想，教會就是「所有聖徒的聚集」，其身體由「一切達到完美境界的靈魂所

組成的」。³²他這種屬靈教會的看法，使許多人猜想，俄利根基本上不以爲，洛格斯的真正虔信者，是屬於可見的聖品階級教會。不過他的教訓中保留這點沒說。雖然俄利根把教會分成屬靈和屬世的，前者純潔無瑕，是基督的新婦，後者則有各種缺點，但顯然他相信，二者仍有相合之處，³³同時也數度說到，屬靈上的前進者是教師，他們是可見的、經驗的、身體的「眼目」。³⁴後者是基督身體，洛格斯是其生命的原則，它「預表了將來的國度」³⁵，真正的靈智，組成了其屬靈的核心。

從神秘的、有點難捉摸的亞歷山太神學，我們轉到居普良，他的教會觀到了奧古斯丁時代之前，一直是西方的主流，居普良使我們呼吸到完全不同的氣息。他雖然深刻的了解，教會是屬靈的實體，其方法却是現實甚至法律性的，許多類比來自羅馬法，並且是爲了對付諾窪天派的分裂而產生的。這是一個嚴格的、教義上正統的運動。在德修（Decius）逼迫的同時，有些基督徒曾背道，之後又想恢復教友的身份，諾窪天派主張對他們要嚴辦，因此居普良必須從嚴峻的教訓正統之外，找出另一個合一的基礎。

他討論時的絕對大前提，是假定大公教會應當並且實際上是合一的。他主張，「主藉使徒傳遞下來的合一」，³⁶早在舊約中就有預表，³⁷基督無縫的袍子便是暗示，使徒保羅也如此宣揚，這又是救主大祭司身份禱告的目的。合一是建立在上帝的本質和存有上。³⁸因此居普良面對的問題，是在面對信條相同的分裂派時，如何表現這個合一，以及如何找出維護合一的保證。他的答案是訴諸主教團，認爲不論從整體或個別看來，這都是上帝賜下的教會合一的原則。主教具有使徒的地位，不只因爲他們是使徒的繼承者，還因爲他們被主特別選召，³⁹得到這職份。還有，各主教所統管的轄區，都是整個教會的縮影，主教組成主教團，主教團本身是不可分割的一體，衆主教均有份於其中的豐富，正如佃農可分享共耕地的地利一樣（*episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*）。⁴⁰因此教會是建立在主教上的；⁴¹它「藉著主教互相之間的親和力結合」；⁴²但正如居普良清楚說到的，⁴³這個理論暗示，每個主教有權根據自己的觀點，來管理他的教區，而且主教應互相尊重別人的作法。

居普良主張，馬太福音十六章18節以下，基督托付聖彼得的記載，是合一的證據。⁴⁴而關於使徒的地位，則訴諸約翰福音二十章21節以下。他的論點似乎是說，雖然主設立了主教團，但他特別在一開始，就單把主權委託給聖彼得，好從頭便能完全樹立教會合一的原則。因為這話甚重要，所以還是錄在下面：「主對彼得說：『我還告訴你，你是彼得……』」。因此祂把自己的教會建立在一個人身上；雖然在復活之後，祂賦予眾使徒同樣的權柄，說：『父怎樣差遣我，我也差遣你們……』，但是爲了有效的促成教會合一，祂任命一個人，作爲合一的開始。毫無疑問，其他使徒各方面都與彼得相同，有同樣的榮耀與權威；但合一必須開始時就建立，如顯出基督教會的獨一性」。如果這段文字不假，它與居普良在其它地方鼓吹的主教制度是配合的，不過此處還說，聖彼得是合一的起點及象徵。這不是說，他比其他使徒優越，更不表示聖彼得可以管轄別的使徒，而只是指出教會的合一從他開始，居普良還說過許多類似的話。⁴⁵不過這段話有另一種版本（如謂「教宗版」），內中（甲）提到建立「一個席位」（*unam cathedram*），並且給彼得至上的地位（*primatus Petro datur*），又（乙）沒有講其他使徒與他權柄相同。可能這也是出於居普良之筆，比公認版本（*textus receptus*）早，代表他與教宗新德望爭執之前的意見，教宗認爲異端和分裂派必須重新受洗。新德望的支持者用「教宗版」的話，斷言羅馬有權管別的教區，可能居普良因此修正了原來的意見，免得太尷尬。但即使是「教宗版」，也未必與他的一般看法衝突，即教會的合一，是從眾主教一致意見中得出的。居普良在一篇著名的文章中，提到羅馬是「領導教會」，⁴⁶他心目中所想到的崇高地位，似乎是指榮譽而言。不論如何，過了幾行，他就說，「每個牧人（即主教），都被分派管理一部分羊羣，他們要爲自己的分向主負責」。

居普良毫不猶疑的替他的理論作一結論。教會會友的資格，不再像愛任紐說的，是接受主教認可的教訓，因主教繼承了使徒的職份，而是順服主教本人。⁴⁷反抗主教就是反抗上帝。⁴⁸論到分裂派，不論他們的教義多純正，生活多良善，都算是棄絕基督、反對祂的教會、並抵擋上帝的任命者。⁴⁹事實上，他們是異端

，因此居普良如此批評諾窪天：「我們對他的教導沒興趣，因他在教會之外教導。不論爲人如何，凡不在基督教會之內的，都不是基督徒」。⁵⁰還有，「不以教會爲母親的，就不能以上帝爲天父」，⁵¹所以，教會以外無救恩（*salus extra ecclesiam non est*）。⁵²不用說，教會之外自然不可能有聖禮（如，「若聖靈不同在，膏油不可能分別爲聖」），⁵³特別分裂派或異端的洗禮，是無效的。關於最後一點，如衆所週知的，居普良遭到羅馬強烈的反對，教宗新德望（Stephen）辯稱，⁵⁴根據傳統，受過洗的異端進入教會時，只須按手禮。如果居普良的理論看來嚴厲又是律法主義，那只是因爲他深信教會是基督的身體，蒙聖靈賜生命，所以認爲教會之外還有基督的恩典和聖靈之說，是僭越又不合邏輯的。還有，在居普良的眼中，分裂是驕傲、自私、宗派主義的記號，而在主教制的聖品階級下合一，則是慈愛的彰顯和果子。⁵⁵

第四節 第三世紀的洗禮

到了第三世紀，大家已公認洗禮是領受聖靈的媒介，這時討論的重點，是它的功能。嬰兒洗禮很普遍，而且教會會友大量增長，因此這個聖禮的主持人，逐漸從主教轉到長老身上。我們在前面說過，分裂派是否要重新受洗，加入教會，成了一個問題。結果，洗禮的輔助儀式膏油禮，就越發重要，這個禮是塗上十字架形的記號，同時按手。我們看出，這時的趨勢，是限制洗禮對除罪和重生的作用，而把它與聖靈的恩賜及其他禮儀相連。

先看東方，保守的觀點在此持續的較長。亞歷山太的革利免說，洗禮帶來重生、光照、神兒子的名分，永生，除罪；¹他解釋說，兒子的名份，是重生的結果，由聖靈作成。²洗禮給人印上印記，就是上帝的形像聖靈。³基督徒有聖靈居衷，這是他身爲基督一份子的「發光印記」（*χαρακτήρ*）。⁴革利免從未提過膏油禮或按手，因此我們可以合理的推想，他認爲洗禮就是傳遞聖靈的。俄利根更強調洗禮的內在意義和屬靈效果，著重聖經的

教訓。譬如說，他堅持，悔改、真誠的信心、和虔誠，是必要的，⁵ 受洗後，心靈還要日益更新。俄利根相信，基督徒在洗禮中，與基督聯合，同死同復活。⁶ 這是除罪的唯一方法；⁷ 它救我們脫離魔鬼的權勢，成為基督的身體，就是教會的一份子。⁸ 他認為，小孩子也受到罪惡的污染，須要受洗。⁹ 俄利根一般的教導是說，受洗時領受聖靈，皈依者「在基督、水、及聖靈裏受洗」。¹⁰ 基督徒受洗時和基督一樣，聖靈降在他身上，他就成了「屬靈的」。¹¹ 但是，顯然使徒行傳八章17節的記載令他困惑，所以有時俄利根把「洗禮的恩典和重生」，與使徒按手而得的聖靈的恩賜分開。¹² 但即使在這種情形下，也不能說俄利根把基督徒入教的儀式分成兩個。相反的，他強調合一，重視內心的效果、把按手禮、膏油禮，當作洗禮的次要部分。

轉向西方，我們發現重點已移轉到，領受聖靈恩賜的按手及膏油禮上。不錯，希坡律陀通常維護傳統神學，把除罪和領受聖靈與洗禮相連。¹³ 但是他提供了珍貴的證據，顯示其他禮儀的重要性，如把主教的按手禱告和抹油，偶而與領受聖靈相連。¹⁴ 特土良則再進一步。他主張要得救，就必須受洗；¹⁵ 跟隨基督的榜樣，我們在水中重生，也只能在水中得救。孩童亦當受洗，不過他個人以為，最好是懂事時再行此禮。¹⁶ 洗禮不可重複，除非替異端施洗，反正他們也沒有受過正確的洗。¹⁷ 它的效果包括除罪、脫離死亡、重生、以及得聖靈的恩賜。¹⁸ 他在談到聖禮的論文中，一開始就強烈表示洗禮時領受聖靈。可是後來又改變看法，指出，「我們不是在水中領受聖靈，而是在水中重生後，由天使看顧，預備得聖靈」。¹⁹ 後來他又提到主教在按手祝福的時候，「呼籲聖靈的賜下」。²⁰ 特土良用創四八14為預表（雅各按手在以法蓮和瑪拿西的頭上祝福），以及徒十九章中，以弗所門徒身上所發生的事來支持其理論。他在其他的地方寫過類似的教導，²¹ 特土良在這方面的神學，似乎總有點混亂。

到了居普良的時代，就有了合邏輯的發展。羅馬仍有重要的人物鼓吹保守觀點，如神學家諾窪天。他指出，我們受洗時所經歷的積極力量就是聖靈，它使人重生，並親自住在我們中間，使我們預先嘗到永生，又賜下不朽的生命；²² 諾窪天完全不談堅證

禮。但這時羅馬的一般論調已超越上述觀點，而把聖靈的恩賜與受洗之後的儀式相連。諾窪天是在他自以為要死的時候，躺在床上以澆水禮受洗的，教宗高乃略（Cornelius，251—3）批評他，沒有經過主教的按手為「印記」，以補足此禮，「他既沒有得到這個，如何能領受聖靈？」²³教宗新德望（254—7）與居普良爭執時，大概也以此神學為前提，承認分裂派受過的洗禮有效；洗禮本身的重要性減少，按手禮或是膏油印記禮的身價就提高了，這禮本由主教主持，現在逐漸轉到長老身上。有一本作者不詳的反居普良小冊子，*De rebaptismate*，約寫於256年，把洗禮（*baptisma aquae*）和按手（*baptisma Spiritus* 或 *spiritale*）完全分開，²⁴認為前者「次要」，後者「重要」。他根據徒八17；九17；十九6，指出水的洗禮，「沒有成全信心的奧秘」，並且認為堅證禮（如果我們可以這麼說）賜下聖靈、除罪，並給人永生。²⁵對於洗禮的貶損，再不能進一步了，現在我們應了解，為什麼他認為，只要分裂派接受監督（主教）的按手，就不必重新受洗。

居普良的觀點也有含糊之處。他主張，藉著水的洗禮，皈依者就重生得新生命，這是聖靈降臨的結果。²⁶他明確的肯定，「聖靈是洗禮中得到的，在受洗領受聖靈之後，皈依者就能前來領主的杯」。²⁷甚至嬰兒也有能力在洗禮中領受聖靈；²⁸他反對高乃略，而強烈主張那些在病中受洗者，（因此可能沒有領受主教按手抹油），與經過全部公開禮儀的人，同樣會領受聖靈。²⁹這都是些古老的教義，與居普良所堅持，異端和分裂派必須受洗的講法是一致的。但有的時候，他顯然受當時習俗的影響——即請主教按手於新受洗者的頭上，加上由於讀使徒行傳中的那段有名經文，居普良也會動搖，把聖靈的恩賜，歸諸於按手和畫十字架的結果。³⁰他甚至把約三5從水和聖靈重生的話，解釋成有兩個聖禮。³¹不過與同時代的人相比，居普良應當算是保守派，他反對把基督徒入教之禮分成兩個的潮流，而主張這是一體的兩面。

第五節 聖餐教義的發展

早期基督徒把聖餐的餅和酒當作主的身體和血，到了第三世紀，這個觀點仍未改變，不過東方和西方的發展有別。同時聖餐的獻祭神學也逐漸產生。

西方很直接的把體和血視為分別為聖的祭物，不過從未丟棄臨在的聖禮意義。希坡律陀說，教會藉著「體和血」被拯救。¹ 而特士良常常說，餅是「主的身體」。² 他指出，皈依的外邦人，「從聖餐中主身體的豐富裏得餵養」。³ 根據身體和靈魂的親密關係之理論，⁴ 他神學中的實在論就顯出來了。這理論說，洗禮時，身體和靈魂都被水潔淨，同樣的，在聖餐中，「肉身受到基督體和血的滋養，使靈魂也從上帝那裏得飽足」。顯然他以為，救主的體和血是實物，像洗禮的水那樣。居普良的觀點也相似。他宣稱，犯罪的基督徒，如果不悔罪就領聖餐，「就干犯了主的身體和血，這罪比否認主還大，因為是手和口共犯的」。⁵ 後來他詳述褻瀆聖禮的可怕後果，⁶ 證實他的確認為，體和血的臨在要按字面來了解，所以居普良解釋主禱文時，⁷ 指出基督是我們的餅，「因為我們碰到的餅，就是祂的身體」；在別處他辯稱，將要殉道者應當「從基督身體和血的保護而得到激勵……。如果我們不讓他們領受基督的血，如何教導或給這些人力量，來為主流血呢？」⁸

有的時候，這些作者的話看來充滿了實在論的口氣，可是實際上，他們是把「體」和「血」當作一種比喻。譬如說，特士良曾指出，餅「象徵」（*figura*）基督的身體，⁹ 還說過，「餅代表（*repraesentat*）祂的身體」。¹⁰ 但我們當小心，不要隨使用現代的觀點來解釋這些字眼。古人的思想模式中，實物和實物的象徵之間，存在一種神秘的關係；從某種觀點來說，用來象徵的，就是所象徵的實物。還有，動詞*repraesentare*在特士良的筆下，保留了原來「使臨在」的意義。¹¹ 他的真正用意，是一面接受體和血的實際，一面又意識到其中的聖禮區分。事實上，他想藉著*figura*這個字，把兩個看來衝突的事合理化：（a）餅和酒成了基

督的身體和血的教義，以及（b）經驗的事實，顯示它們仍是餅和酒。同樣的，當居普良說「基督的血顯於酒中」（*in vino vero ostendi sanguinem Christi*）時，¹²我們要記得，這話的上下文，是駁斥那些故意在聖餐中，用水代替酒的異端。因此，「顯於」這個字眼，並不表示他認為酒只是聖血的象徵。居普良的重點是說，聖餐中不可無酒，因為舊約中有許多經文，將它作為寶血的預表。值得注意的是，就在幾日之前，他曾說：「飲主的血」。¹³

當我們看亞歷山太教父時，情形就不同了，口頭上，他們仍重複傳統的實在論，但寓意解經和柏拉圖主義的現象界之後，有一屬靈世界的理論，影響並改變了他們的觀點，革利免常說餅和酒就是基督的體和血，有一段文字還說，餅和酒代表並等於是基督自己。¹⁴他說，飲耶穌的血，就有份於祂的不朽；¹⁵聖餐的酒混合了（*κρασίς*）洛格斯和酒，喝的人身體及靈魂都被聖化。但提到聖餐的文字，似乎常常被說成是真靈智知識的預表；領受洛格斯的肉和血，是指獲得上帝的能力及本質。¹⁶俄利根的教導也相似，不過更清楚。他說到基督把自己的身體和血給基督徒，¹⁷並對克里索說，「我們所吃的餅，藉著祈禱的功能，就成了身體，這是聖物，有正確目標的人，都能被它聖化」。¹⁸他鼓勵人尊敬分別為聖的餅和酒，¹⁹並強調，領受體和血的時候，如果對弟兄懷怨，或者心中有不當的思想，都是錯誤的。²⁰他似乎把聖禮分成兩個部分，會朽壞的物質終將排出受聖禮者的體外，不會朽壞的部分能聖化他。²¹不過俄利根最重視的，還不是「預表和象徵的身體」，即他所說的分別為聖的餅，²²而是洛格斯自己，洛格斯成為肉身，成為基督徒的全備食物。許多文字顯示，俄利根認為基督的身體和血，從更深更屬靈的意義來了解，是表示祂的教訓，就是基督啓示出來，無以名狀的真理，這真理餵養並維護靈魂。²³他指出，外表的儀式，就是聖禮帶來的體和血，是給初級基督徒的，高深者則可從洛格斯自己得到幫助。²⁴

當然，聖餐也是基督徒的重要敬拜行動，是獻祭。這個時期的作者和禮儀都一致承認這一點。革利免用「獻祭」（*προσφορά*）一詞來形容聖餐，²⁵認為麥基洗德的祭，就是這一類，特士良形容它有「獻祭」（*offerre*）的功能；²⁶他以為，聽道和「獻祭

」，都是基督徒該作的。²⁷為死人獻聖餐（*oblaciones pro defunctis*）是特土良最先提到的，²⁸不過他認為這是習之已久的神聖傳統。獻祭的內容是什麼？他沒有說清楚。特土良一定認為，基本上是以禱告和敬拜為祭，不過敬拜必須在以下的脈絡中進行：救主的受苦和「代表」祂犧牲的體和血之因素。²⁹希坡律陀比較明確，他說聖餐是瑪拉基所預言的新祭，³⁰「而現在我們已行此奠祭和獻祭」。在他的眼中，聖餐是記念最後的晚餐和耶穌受難用的；餅和杯在其中被獻上，但其條件是參與者思想主在那個晚餐中的話和行動。整個過程是「聖教會的奠祭」，其目的是要使基督徒藉著成了肉身的子，讚美並榮耀上帝。³¹俄利根認為聖餐的基本意義是獻上初熟的果子，並向造物主禱告；³²但他同時又說，基督徒的聖禮，取代了以色列的挽回祭。³³譬如說，以色列的陳設餅，預表基督和聖餐的餅；這是紀念祂在聖餐中的犧牲，人藉此才能與上帝和好。³⁴但對他的話，要小心分辨，因俄利根以為，³⁵教會獻祭制度更深的意義，是心中順服上帝。

第一個把聖餐獻祭說理論化的人是居普良。他經常談到「獻祭」和「奠祭」，甚至有一次說「基督的犧牲」（*dominica hostia*），他對這方面最完整的說法，記在書信六三章中，那是斥責某個異端（用水派，Aquarians），用水不用酒的文字。整篇文章的中心思想是說，聖餐的各方面，都應當與起初主設立的相同。³⁶所以用水派有雙重錯誤，他們曲解聖經的預言，「又沒有照耶穌基督，我們的主和上帝，就是這個祭的設立者和教導者的榜樣和教訓去作」。居普良用同樣的思想表示，司鐸（神父）的作為，就是代表我們的大祭司基督，³⁸因此，「當他效法主所行的之後，就成全了基督的職份，司鐸按著基督的祭的樣式獻祭，才算是教會中，向上帝獻了真實完全的祭」。基督的祭包括在受難中獻上自己，所以我們獻祭的目標，顯然應當也是祂的受難。如居普良所說的，「我們的獻祭是由主的受難組成的（*passio est enim domini sacrificium quod offerimus*），因此獻祭中有關主受難的部分，應當完全按主自己立下的樣式行」。³⁹所以司鐸在聖禮上，等於重新澆奠基督的受難，救主本把自己的受難，獻給上帝的。還有，居普良曾在其他地方談到為需要的人獻祭，⁴⁰特別是為死人，

⁴¹從這點來看，他相信聖餐的祭有客觀的功致。

居普良進一步說，當基督受難，為我們獻上自己的時候，我們乃在祂裏面，因基督背負了我們的過犯。⁴²這一來，上帝的子民就在祂的肉身及血之中被獻上。在聖餐之中，基督和祂的子民有一種平行的聯合，因此，這聖禮實際上獻出了整個教會，包括頭和連結在一起的忠實肢體。

第六節 補贖禮的實施

第三世紀初期，公認的補贖禮規則之雛形已漸形成。雖然有些學者振振有詞，¹但此刻實無私人補贖禮的徵兆（即向神父告解，然後宣赦及補贖之按手），即今日天主教所熟習的儀式。這時以及幾個世紀以後教會實施的似乎全是公眾的，包括認罪、一段補贖及禁領聖餐的時間，和正式的宣赦及恢復一整個過程稱之為 *exomologesis*（悔改過程）。通常最後幾個步驟是由主教執行的，如希坡律陀的主教祝聖禱文中說的，²但他不在時亦可由司鐸代理。有許多證據顯示，³罪人被鼓勵向司鐸作私下的表白，但這項多只有宗教協談的意義。的確，即使是好基督徒，每天也難免會犯些小罪，似乎無人認為這需要教會責備；個人可用祈禱、施捨、和互相饒恕來處理。⁴公開補贖是對付大罪；就我們所知，這是普遍而極度莊嚴的事，一生只能行一次。所以特土良仍屬大公教會時曾說，人只有兩次補贖（第一次是受洗時行的），而且存心依賴它是危險的，⁵黑馬說，受洗後只有一次補贖的機會，⁶革利免引用此言，然後盡量強調，這已經足夠了，以免更多的補贖會帶來災禍。⁷俄利根形容這個公開的補贖是，「通過補贖而作的努力除罪行爲，罪人不因爲他向主的司鐸透露自己的罪，並且求醫治而羞愧」。⁸

第三世紀補贖神學的進展，最值得注意之處，是教會視某些罪是特別重大的。第二世紀最後十年中，姦亂、自殺、和拜偶像（或背道），在實際上，如果不是理論上，是被視為可以除罪的

，就是藉著前面所說的，一次完成的「悔改過程」。有人懷疑事實上是否如此，但即使許多地方有例外，人們無法不覺得，這是主要的現象。當然，希坡律陀反對賈理篤的改革，⁹ 特士良成爲孟他努派以後，也認爲教會的實施向來不包括這些罪。¹⁰ 俄利根爲東方提供肯定的證據，解釋說，在聖靈的引導之下，好的主教，原諒神所原諒的，但保留那些不可赦的，(*ἀνίατα*)。¹¹ 他引用撒二25（「人若得罪耶和華，誰能爲他祈求呢？」），這是討論補贖的典型經文，然後把拜偶像、姦淫、和亂倫列爲不可赦的罪。居普良是個重要的證人，因他指出（甲），在他那個時候，迦太基一帶赦免性方面的罪，但過去有過爭執；（乙），本來拜偶像是不可赦的，因爲德修的逼迫才列入可赦免之項。¹²

這種嚴峻態度的放鬆過程，我們所有的資料很少。顯然教宗賈理篤採取了重要的第一步。希坡律陀留下一份極具偏見的報告，¹³ 我們從其中看出，他是第一個主張教會對肉體犯罪的人，採取較寬大政策的人。他訴諸的權威是稗子的比喻（太十三24—30），和使徒的尖銳問題（羅十四4）「你是誰？竟敢論斷別人的僕人呢？」以及挪亞方舟中各類動物混合的事實；他根據這些說，教會中允許罪人的存在。此後不久，我們發現特士良怒斥一位主教，¹⁴ 因他頒佈了一份「絕對令諭」，內容是要赦免犯姦淫或亂倫罪的人，只要他們完成補贖手續。雖然有人指證這位主教是迦太基的亞格瑞皮努（Agrippinus of Carthage），但通常都認爲特士良可能是針對賈理篤。更寬容的規條很快建立起來，從居普良的坦白中可以看出。「我們給姦淫犯一個機會補贖，並且給他們赦免了。¹⁵ 他的 *Testimonia* 是德修逼迫前編成的，顯示那時拜偶像仍是不赦之罪。¹⁶ 但在二五一年，逼迫過去後的一個會議中，通過了寬大的政策。¹⁷ 裏面說，*libellatici*，就是爲了滿足國家要求，而寫一份證書，承認自己履行義務的人，他們必須立刻被重新接納入會，而 *sacrificati*，就是的確遵守皇帝命令獻祭的人，他們要一輩子補贖，死前才得重新接納。

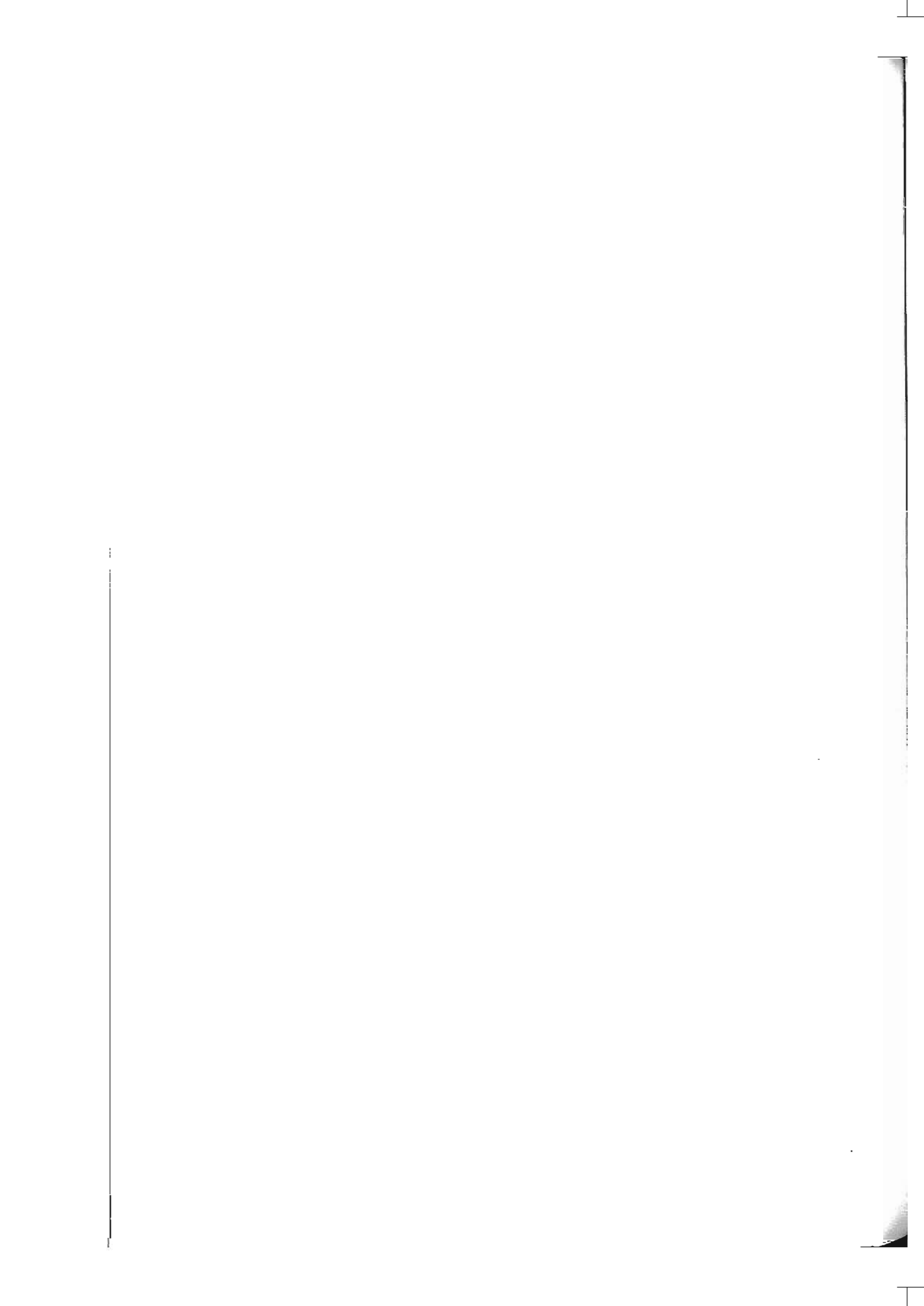
嚴峻主義絕未消失。三〇三年在西班牙愛爾維拉（Elvira）召開的會議中，就有強烈的回到舊時嚴峻主義的傾向。此會議制定的主要規條，就是終身開除教籍，死後亦無挽回希望。¹⁸ 但是

較有同情心、較體諒人的軟弱、較符合福音書精神的態度漸漸成爲多數。在第三世紀中葉的一份敘利亞文獻（「使徒遺範」*Didascalia Apostolorum*）中，清楚的表達了這一點。裏面明言，理想的基督教洗禮和補贖都應當只有一次：「人人都知道，洗禮以後再犯罪的人，同樣會受到地獄之火」。¹⁹ 同時又鼓勵主教接納所有悔改的罪人，包括拜偶像、謀殺、和姦淫犯。²⁰ 主教被認爲是神所任命，在教會中的法官，神給他綑綁和釋放的權柄。²¹ 他的權威來自上頭，人們應當愛他像父親、懼他如君王、敬他如上帝。

第三部：

從尼西亞

到迦克墩



第9章 尼西亞危機

第一節 衝突的前夕

教義發展第一階段的結束是在三世紀末。第二階段也是以神論這個中心議題為始，我們不必費更多的力氣就能明白爭執所在，歷史顯示，這是基督教信仰的關鍵問題。劇烈的爭執，是由亞流派引起的，這個爭執的高峯，形成了三位一體教義的正統，下一章會討論其中的文字。起初三位一體的問題，並未直接涉及。當時的神學問題，似乎局限在較狹窄的範圍內，就是討論道與神的關係。祂有完全的神性嗎？祂與父完全相連嗎？還是說，祂是所有受造物中最高的，甚至也有神性，但是與真神仍有一個不可跨越的界限？這些問題一旦提出，隨著爭執的發展，進一步有關三位一體的意義，就無法避免了。

用正統派的話來說，這場爭執中的壞蛋是大異端亞流，但是在解釋他的神學之前，必須先簡述第四世紀前十年有關道與神關係的理論。我們的重點要放在講希臘話的教會內。這時似乎找不出西方神學家的想法，雖然我們大概可以猜想，他們主要關心的是神的合一，並認為神性中的區分是一個奧秘。較早的狄尼修教宗也這麼想。¹ 東方的資料比較多，他們主要是受俄利根的影響

。對於道的觀點，俄利根派似乎分爲兩支，一支是比較保守的右翼，另一支則比較極端。前者以亞歷山太的主教亞歷山大爲代表（313—28），他有管制亞流的責任。典型的極端派是該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea），他是教會歷史家，即使從溫柔的形式來看他的意見，也可反應出許多東方教會的觀點。

我們可以從亞歷山大批評亞流的信中，看出他立場的體系。² 在亞流派打算攤牌之後，亞歷山太的神學家，大概打算對爭執的地方，採取更明確的立場。不論如何，雖然他被亞流指責爲撒伯流（Sabellianism）主義—因他堅持三位一體的合一（*ἐν τριάδι μονάδα εἶναι*），³ 但他顯然相信道是一個「位格」（*ὑπόστασις*）或「本性」（*φύσις*：我們發現他把這個字與 *ὑπόστασις* 視爲同義，也就是說「單獨的存有」），與父有別。他用純俄利根的口氣，指出道有獨特的本質。介中於（*μεσιτεύουσα φύσις μονογενής*）神與受造物之間；⁴ 但祂自己不是受造物，而是從父導出的存有。只有父是「自生的」（*ἀγέννητος*），即無始或自存的；在這一點上，他是肯定教導子也是自生的，雖然反對者曾在此事上指責他。亞歷山大所教導的，⁵ 就是子身爲子，與父同是永恆的，因神隨時都要有自己的道、自己的智慧、自己的能力、自己的形像、而且父必須永遠是父。還有，道實在有子的身份，而且是形而上式的，這自然不同於領養（參，七十士譯本對詩篇一一〇3的譯文：「在天亮之前，我就從腹中生了你」）⁶：這表示祂分享父的本性，不過亞歷山大並未明說。在解釋道同爲永恆時，他充分利用俄利根的永恆世代的觀念，⁷ 說子 *ἀναρχος*（譯按，無始）以前爲父 *γέννησις*（譯按：所生）⁸ 這兩點，正如約一18所說的，「兩個不可分的實體」（*ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο*），⁹ 子是父表現出的形像和樣式。但他解釋約十30時警告我們，不可把父與子視爲一，即不可說，「他們的本質爲二，位格爲一」。¹⁰ 這段經文的意思只是說他們完全相似（*κατὰ πάντα ὁμοιότης*）。

亞歷山大就這樣重述俄利根的教訓（如永恆世代的觀念），這教訓暗示了神性的地位；他也根據狄尼修教宗給他前任的信，提出了一些觀點（參，他堅持位格不可分）。另一方面，狄尼修

完全反應出接受俄利根的次位論 (Subordinationism)，他主要的興趣是宇宙論，而非救贖論。他系統的基礎在亞流主義出現之前，就已建立了，這系統是談到父的獨特與超越，祂是不可分的單一「超乎實體之上」(ὁ ἐπέκεινα τῶν ὄλων)。父創造萬有，父是自生的，沒有起源(ἀναρχος καὶ ἀγέννητος)。¹¹道從萬代以先，就與父是不同的位格，祂由父而出，創造並管理宇宙，因或然之物不能直接接觸絕對的存有。¹²祂是「完全而獨生的子……反應出永恒的光輝」；¹³道由父而生，與所有的受造物皆不同。¹⁴祂有神的形像，因此可以被稱作神。¹⁵不過在這一方面，我們發現優西比烏做了劇烈的改變。首先，他雖然承認子存於「萬有之前」、「永恒之前」等，¹⁶但他總是不願承認子與父一樣是永恒的。相反的，既然只有父是 ἀγέννητος(自生)，「人人都當承認父比子先存」。¹⁷所以他改變了當時流行的光與亮的類比，指出亮與光是同時存在的，但父比子要先。¹⁸第二，在早期(簽了尼西亞信經後，他比較謹慎)，優西比烏總是教導，子的存在有賴於父旨意的特別作為。¹⁹我們還要提出他並不完全同意俄利根的次位論(如子雖然是神，却不是「真神」；祂只是獨一真神的形像。²⁰優西比烏強調父子有一絕對的差異，即父是「無源」，子是「有源」的，²¹子也不是從父存有中分出的。他相信這種教義必然導致把不可分的神分開，這就會產生荒謬的，兩個無起源的存有之說。²²他解釋約十30時說，父和子的聯合只是說子同享父的榮耀；優西比烏還大膽的講，聖徒也同樣能享受這種與父的團契。²³

第二節 亞流的教導

以上就是亞流所處的神學環境，當時他任亞歷山太包凱利(Baucalis)區教會的長老，從三一四年開始，有十年時間，他對於道的論點引起軒然大波。他有幾個忠心的助手。尼哥美亞的優西比烏(Eusebius of Nicomedia)是這個組織的政治軍師。

關於亞流思想的主要資料來源，是他的書信及一些作品 *Thalia*（即「宴會」）的殘簡，這是流行的詩詞，亞他那修在他的爭論文字中存留這些。

亞流體系的基本前提，是肯定神的絕對獨一與超越，祂是一切實體的非起源性源頭（*ἀγέννητος ἀρχή*）。亞流用很客氣但極堅定的口氣，與他的同伴寫下信仰的告白，¹ 他將此寄給亞歷山大主教，開頭是毫不妥協的句子：「我們承認一位神，只有祂才是自生的（*ἀγέννητον*，就是自生的）、永恆的、無始的（*ἄναρχον*）、真實的、不朽的、聰明的、良善的、至上的、和萬有的審判等等」。神的存有或本質（*οὐσία*）既是獨特、超越、又不可分的，它就一定不能被共有。如果神把自己的本質賦予他物，不論對方多崇高一則顯示神可分（*διαίρετος*）又是可變的（*τρεπτός*），而這是不可思議的。還有，如果任何其他存有也實際有份於神的本質，就會造成神的雙重性，而神性按定義就是獨一的。因此，其他東西的存在必定是後來產生的，而非分享神的存有，它們是神造的，神從空無中造出萬物。

亞流所說的神當然是父神。那麼子或道的地位如何？他曾說，因為世界是或然的，所以神不能直接觸之，而要用道作創世及管理宇宙的工具。² 亞流及其同僚的態度，可以總結成四個命題，都是從以上的前題導出的。第一，道必定是受造的，是 *κτίσμα* 或 *ποίημα*，是父藉著自己的命令從無有中造出的。因此「生」（*γεννᾶν*）這個字用在道上時，必定是「作」（*ποιεῖν*）的比喻說法。³ 如果說子是流出（*προβολή*）的，或說是父的共有部分（*μέρος ὁμοούσιον*），就是把神性變成物質範疇。⁴ 不錯，子是完美的受造物，其他受造物無法與之相比；⁵ 但祂是受造物，完全賴神的旨意而存在，原因在於基本上祂不是自存的。我們應當看出，亞流利用了 *ἀγέννητος* 的本身含糊性，從子不是自生的這個自明真理，導出一個較可疑的結論，就是子必定屬於或然界。

第二，道既是受造的，它就必有一個開始。亞流抗議道：「我們說子有開始而神無開始，因此我們受到逼迫」。⁶ 他在同一封信中說，「子在時空之前產生的」，這是必然的，因祂創造時間，以及一切或然之物。但「祂雖生於時間之外（*ἀχρόνως γεννη*

θεῖς)，在出生之前祂並不存在」。⁷ 因此亞流派有個單調熟習的口號：「有一度祂沒有」(ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν)。正統派認為，子完全是永恆的，即祂與父共為永恆，亞流覺得這樣會引起「兩個自存的原則」(δύο ἀγεννήτους ἀρχάς)，⁸ 破壞一神信仰。

第三，子不能與父共有，也不能直接知道父。祂雖然是父的道與智慧，却有別與父本身的道與智慧；祂是純而單一的受造物，有此頭銜的原因在於祂分享永恆的道與智慧。⁹ 祂本身和其他受造物一樣，「與父的本質及單獨的存有，是完全分開且不同的」(ἄλλότριος καὶ ἀνόμιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητος)。¹⁰ 因此，子的有限和祂的不同存在階層，使祂不能領悟無限的神。亞流指出：「子不了解父，道不能完全和準確看見並認識父……祂按自己的能力看見並認識，正如我們根據自己的能力來認識一樣」。¹¹ 第四，子可能會改變甚至犯罪(τρεπτός; ἄλλοιωτός)。在一個會議中，某亞流派人士突然被質問後承認，子可能會像魔鬼那樣也墮落，亞流派皆全心相信這一點。¹² 不過他們正式的教條却作了技巧的修正，¹³ 裏面指出，子的本質在原則上可能犯罪，但神在祂的護理中，已看到子會意志堅定，持守美德，因此先賦予祂這個恩典。

可能有人會問，亞流派如何解釋道被稱為神，或神子的話。他們回答說，這些都是客氣的頭銜。亞流寫道：「祂並非真的是神，但在恩典中有份(μετοχῇ χάριτος)...」。¹⁴ 祂只是名份上被稱為神了。同樣的，祂藉著恩典被稱為子。¹⁵ 亞流會用俄利根的口氣說到三個位格的聖三一(τρεῖς ὑποστάσεις)。但他所想的是，三位不同的存有，並無共同的本性或本質。¹⁶ 這是亞流經由無情的辯證和他對 *agennetos* 分析的結論，此字字面的意思是“自生的”(道是被生的，所以應當不是 *agennetos*)，但當時哲學討論的結果，此字變得與 *agenetos* 同義，即「無始的」或「自存的」，這是神的超越屬性。亞流派還引用大量經文來支持他們的論點。¹⁷ 其中主要的是暗示子為受造物的經文，如箴八22(七十士譯本作：「主創造我...」)，徒二36(「神已立祂為主為基督了」)，羅八29(「在許多弟兄中作長子」)，西一15(「是首生的，在一切被造的以先」)，來三2(「他為那設立他的盡忠」)等

等。還有一些指出父是唯一真神的經文，典型的例子是約十七 3（「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生」）。第三類是隱隱指出基督比父小的經文，特別是約十四 28（「父是比我大的」）。最後，有許多經文述及神子的無知、軟弱、受苦、或發展。

這個教訓的結果是把道貶為半神半人；如果子無限的超越所有的受造物，祂自己仍是與父有關的受造物。亞流並未說自己發明此說，他指出，自己和尼哥美亞的優比西烏都是「跟隨路迦諾的」，¹⁸ 優西比烏也在別處被指為路迦諾的學生，¹⁹ 據說這位路迦諾設立了安提阿教理學院，在 312 年殉道。他曾是撒摩撒他保羅的學生，因此有的學者認為，安提阿派的字面化解經，以及其誇大的獨一神論，可能是亞流派思想的來源，不過第三世紀安提阿神學是否一致，亞流是否由路迦諾受保羅的影響，這些都大有問題。路迦諾本身已是一個謎，沒有證據顯示亞流的解經是顯著的字面派；他視子為獨特的本質，保羅視道為父裏面的 *dynamis*（譯按：能力），這兩個觀念相距極遠。亞流派自稱，他們只是繼承亞歷山太的傳統，如狄尼修和亞歷山太主教所發揮的神學，因此他們顯然屬俄利根的传统，事實上，亞流派的每個特點都可以合理的解釋為俄利根式的。當然亞流拒絕了某些俄利根的觀念，特別是他的永恒發生論。同時亞流把他的次位論講得太過份，只給子一個受造的地位。因此雖然亞流定意以聖經為出發點，他不能不走上中期柏拉圖主義為他鋪好的道路。

第三節 尼西亞神學

這種神學遠超出亞歷山太的狄尼修最隨便的言論，而且像亞他那修所說的，此神學走向多神論。¹ 連東方都難以接受它，遑論西方了。不過亞流還堅守了好幾年他的立場。可想而知，他的主教亞歷山大立刻強烈的反對他，應眾人要求將他停職。但亞流有些有力的朋友，又是宣傳能手。他甚至爭取到該撒利亞的優

西比烏，後者實在不是亞流派，亞流的手法大概是盡量醜化亞歷山大的教訓，而盡量美化自己的。² 但在 324 年，君士坦丁與理吉紐 (Licinius) 協商之後，就轉而注意此事，想重新樹立教會教義的一致。此時整個東方教會的不安已很顯明，皇帝在教會界的密友奧色斯 (Ossius)，是徹底的西方派，他不大可能與亞流共存。奧色斯在 325 年初，於安提阿所主持的一個會議上，咒詛了亞流的信條，該撒利亞的優西比烏則同時被有條件的革除教籍 (從現存的會議書信中得知)。³ 到了六月，君士坦丁計劃在尼西亞開大公會議，不久亞流派就被正式定罪。以下是會議擬定的信經，每個主教都必須簽署：⁴

我們相信獨一神，全能的父，萬物的創造者，包括有形無形的；

又相信獨一主耶穌基督，神的兒子，為父所生，是獨生的，就是說，從父的本質而出，神出自神，光出自光，真神出自真神，受生而非被造，與父同一質，萬有藉祂而立，包括天上地下的，祂為了我們人類和我們的救恩，降臨成為肉身，成為人、受難，在第三天復活，升入高天，將來必回來審判活人死人；

又相信聖靈。

但是有人說，有一度祂沒有存在，祂被生前沒有存在，又說祂從無有中產生，或斷言神子從不同的性質或本質而出，或是被造，或可能改變—這些都被大公教會咒詛。

緊接著我們要研究會議的神學態度，這主要可從信經中看出。從反面來看，態度是很明顯的。上一節概述的任何亞流派原始形式都被絕對禁止。信經強調，子是受生而非被造 (*γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα*)。如果有人說父在子之前存在，或說子是從虛無中造出來的，或說祂受制於道德的改變或發展，都正式被宣告為異端。我們幾乎沒有原始文獻解釋，何以尼西亞的教父要斥責亞流，但我們可以猜想，他們與亞歷山大都相信，聖經和傳統都證實道的神性和不變性。⁵ 後來，亞他那修在反亞流的條文中，根據教會活生生的信仰和經驗，提出了三項攻擊。第一，他辯稱，亞

流派先假設三一不是永恒的，最後會導致多神論，而以此破壞基督教的神觀。⁶ 第二，這會使奉父子的名施洗的儀式，以及奉子的名禱告變得無意義。⁷ 第三，可能最重要的是，它破壞了基督教在基督裏蒙拯救的觀念，因為中保本身必須是神，否則人沒有指望與神和好。⁸ 這些論點在會議中可能頗具份量。

正面的教訓就很難斷定了。信經提出一些暗示，說子是受生的，「從父的本質而出」(*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*)，祂「與父同質」(*ὁμοούσιον τῷ πατρί*)。我們知道，這些句子(後者因君士坦丁示意而加入)，使大會的主流，即以優西比烏為首的俄利根派很難堪，在給該撒利亞教會的信中錄有他打算作的解釋。其中指出，前者只是表示子「來自父」⁹ (我們可發現，此語本身無意義，因萬物皆來自父)，並不是說祂是「父的本質的一部分」(這是繞圈子的論法，正統派不願為之，因它暗示神的本質可分)。優西比烏指出，後者不能用物質的觀念來了解(此點曾再三向皇帝肯定，因他可能會用物質的觀念來了解)，也不表示父的本質受到改變或分裂；此語是說，子與其它的受造物不同，而在各方面與父類似，祂由父，而「不是由其他的性質(*hypostasis*)或質(*ousia*)」而來。問題是這個解釋是否適當的表達了信經的本意。我們大概可以肯定的說，它曲解了「來自父的本質」。毫無疑問，此語本無意說子是真實的。

亞流派(如尼哥美亞的優西比烏寫給保利努的信)反對這種語法，因為這種語法暗示，在神格中有一種類似物質的區分。但對正統派而言，這種語法表示子是真實的，道和父享有同樣的神性，道的存有是由父而出。為了支持他們的論點，他們引用亞歷山大在三一九年曾經引用過的經文，這是早在大會之前的事：詩四五1(「我心中湧出美辭」)，及詩一一〇3的七十士譯本譯文(「在晨星之前，我從我的肚腹生出」)。¹⁰ 我們可合理的推測，配合優西比烏，「本體相同」也被作了類似的解釋。但如果允許此論，立刻會引起下一問題：我們要用「生」的觀念，去了解「本體相同」嗎？如一般認為俄利根對 *ὁμοούσιος* (譯按，本體相同) 的用法，¹¹ 或者我們採取後來大公神學所採取的意義，就是在數目上是一個本質，*οὐσία* 這個字可以表示同種類中的一

些個別份子，共有的本質或物質，¹²也可以指單一東西的本質。

毫無疑問，應用在神性上，*homoousios* 是傾向於後者，追溯到最後亦復如此。如後來神學家所領悟的，神的本質既是非物質又不可分，那麼神的位格所共有的就是同一本質。但問題是尼西亞教父的心中，這個觀念是否重要，還是幕後影響信經的一批人才重視它？多數的學者都肯定前者。的確，同一物本質相同的教義，應當是尼西亞會議的特別教訓。但反對者也言之成理。主要的理由就是 *ὁμοούσιος* 這個字的歷史。在尼西亞會講之前，它的世俗和神學用法基本上總是「生」的意思。¹³ 基督徒作者似乎是從靈智派借得此字，靈智派用它表示同一物質所組成的存有（如屬靈的阿卡摩 [Achamoth]，以及世界其他屬靈的部分；屬魂的得謬哥，及其他屬魂的東西；還有由它們而出的分神體和更高的分神體；等等）。從受造物我們很容易明白，因有限之物可以有同樣的成份，但實際上不是同一成份；我們發現俄利根、¹⁴ 麥托丟、¹⁵ 優西比烏、¹⁶ 和其他基督徒，也是以世俗的脈絡來表示類似的含意。但此字許多意思中，也是「生」的含意，首先用在基督教神學上，表示父子的關係。我們想到俄利根心中有此強烈的念頭，¹⁷ 因他說過「父和子本質共享」並舉出蒸汽「生」自水的類比。同樣的，亞歷山太的狄尼修把 *ὁμοούσιος* 與 *ὁμογενής* 或 *ὁμοφύης* 即「同類」、「同種」視為同義字；¹⁸ 羅馬的狄尼修對他的解釋似乎很滿意。安提阿會議（268年）對這字的用法仍有些神秘，¹⁹ 但很可能採取了第三世紀通用的意義。

由此看來，有個似非而是現象，即尼西亞教父突然開始使用一個常用的字，而他們的用法却是嶄新而前所未有的。唯一合理的解釋，就是他們把這個字放入信經中，是要正式而明白的強調，他們深信子完全是神，因祂與父有一樣的神性。這個說法是有根據的。第一、我們知道亞流自己在會議的晚上，不止一次的在一篇反對子與父同質的文章中，²⁰ 用過 *ὁμοούσιος* 或同義字；不過他所反對的，絕對是子的所謂神性，而非祂本質上與父一體。第二，所有資料都顯示，大會的重要議題，不是神的一元這類問題，而是亞流所否認的子與父共享永恒。第三，如果優西比烏和他的同伴覺得，有人用 *ὁμοούσιος*，來欺騙他們有關數目上本體相同

的道理，他們必定會力斥彼為撒伯流派。事實上，從他給該撒利亞教會的辯白書中，可以看出他覺得難堪的是那種實質的口氣。末了，我們知道，後來三個位格本體同一的說法被承認，最正統的神學家仍在適應的脈絡中，以「生」的合一，來用 *ὁμοούσιος* 這個字。

如果這個分析不錯的話，會議的神學就比某些人的看法，有更局限的目標。它一面明定亞流的罪，另一方面，它肯定子有完全的神性，與父平等，子的存有來自父，父的本性子共有。它不曾處理密切相關的神性合一問題，但也自然的向此推近。*ὁμοούσιος*

對於神的獨一及不可分，有更深的意義，也許某些人已看到這一點，因為會議後不久我們就發現該撒利亞的優西比烏，指控安提阿的歐大梯（Eustathius，是其熱心鼓吹者之一），把撒伯流的意思放入此字內。²¹極可能有些西方主教在科多巴（Cordoba）的奧色斯領導之下，認為本體同一是必然的。後來亞他那修的確宣稱，加入這個詞的主要目的，就是要強調，子不僅像父，而且因著祂獨特的出生，「其形像與父一致……與父的本質不分」。²²古老的傳統說，奧色斯向君士坦丁建議用 *ὁμοούσιος* 一詞，此說可能正確，但即使如此他並沒有說服皇帝，去接受他對此詞的解釋。不論會議的神學為何，君士坦丁的基本動機，是促進最廣泛的合一。因此他無意攔阻任何人在信經後簽名。從這方面來說，該會議的神學是不實際的。不同的團體對信經的神學和重要字眼，有自己的解釋，君士坦丁本人願意容忍各方人士，只要他們同意信經並彼此容忍。

第四節 尼西亞之後

尼西亞會議結束之後，危機並未消除。亞流派有一陣完全被趕入地下，但表面的平靜，未能掩蓋神學界的敵對狀態。教會與國家的新關係，意味著教義的成敗，繫於皇帝的好惡，這也增加了分裂因素。事實上，會議結束正標誌著爭執的開始延長，它

起碼延伸到康士坦丟 (Constantius) 死的時候，即三六一年。而尼西亞信經確實得到一致的接受，則還要過二十年。

這細節雖是教會史的課題，但教義學的學生起碼仍應對往來的辯論，有概略的認識。首先，直到君士坦丁於三三七年逝世，仍有多人反對尼西亞。被放逐的亞流派重返，尼哥美亞的優西比烏成爲反尼西亞的領袖。皇帝活著的時候，他的信經是神聖不可侵犯的，但優西比烏派（爲了方便，我們以其領袖爲名），成功的推翻並革除了他們的主要敵人亞他那修（三二八年以後是亞歷山太的宗主教）、安提阿的歐大梯，及安居拉的馬爾克路。從三三七年到三五〇年，雖然「亞流化」的康斯坦丟統管東方，西方皇帝康斯坦斯 (Constans) 却支持尼西亞派及其領袖。因此，現在優西比烏派雖然公開支持尼西亞信經，他們在安提阿 (341年)、腓立波 (Philippopolis, 342年)、及二度在安提阿 (344年，*Ecthesis macrostichos*) 所寫的信經，都很溫和，¹ 不談本體相同，甚至也常批判亞流派，並與尼西亞派言和。從三五〇年到三六一年，康斯坦丟是一人當政，決心毀棄尼西亞教義。在龐大的反尼西亞陣營中，亞流派開始行動，他們製訂了一套徹底的次位論信經，裏面沒有反亞流的字眼，此信經在色蒙 (Sirmium) 第三次會議 (357年) 中通過。還有一套類似論的信經，在尼斯 (Nice, 359年) 和君士坦丁堡 (Constantinople, 360年) 大會上通過。² 這個現象使得耶柔米寫道：「整個世界哀傷而且驚訝的發現，自己變成了亞流派」。³ 但是由於極端派的勝利，各種不同的溫和派就在安居拉的巴西流 (Basil of Ancyra) 領導之下，開始用「本體類似」 (ὁμοιούσιος) 這個術語。最後一個階段，是從三六一年到三八一年，亞流派從此衰敗，本來佔優勢的「本體類似派」，則逐漸轉爲本體相同派。在君士坦丁堡會議 (381年) 中，尼西亞信經重被肯定，各類型的亞流或亞流衍生派則被禁。

乍看之下，這個期間內的辯論文件，好像是撒伯流和亞流派的混戰。但從雙方互給對方戴的帽子來判斷，是失之允當的。一邊以亞他那修爲首，人數少，但堅信西方教會會支持他們。他們熱心鼓吹本體相同，並認爲從父和子同有神性的教義，可以推知本體同一。除了一兩個例外，他們與撒伯流是毫不相干的；此

派不喜「三個位格」的說法，認為這破壞了神的合一，因此有人懷疑他們忽略了神體中的位格區分。反對此派的是一批人數多、份子複雜的團體，由大部分說希臘話的教會組成。他們不滿尼西亞信經，但立場不盡相同。有一小撮的確是堅定的亞流派。雖然他們開始很精明的掩飾自己的意圖。但多數人既非亞流派，亦非與亞流派為敵的撒伯流派；事實上，他們憎惡典型的亞流派。這些人有俄利根的氣質，自然用三個位格來想，並很容易認為本體相同對此說不利。他們中間較極端的人物，特別是馬爾克路譚衆取寵的說，那是偽裝的撒伯流派。這些人多數不是神學家；只是保守份子，喜歡傳統的無定義形式，並反對尼西亞的主要字眼，認為那偏離了純聖經的標準。

歷史家索克瑞特（Socrates，約380—約450）在幾個時代之後，生動的描述了當時雙方之間的誤解。他指出，「那正像是夜戰，因兩邊都在黑暗中摸索著去擊打對方。反對『本體相同』這個字的人認為，愛用這個字的人引入了撒伯流或孟他努教義。所以稱他們為褻瀆者，因彼損害了神子的位格本質。另一方面，『本體相同』派的領袖認為他們的敵人引入了多神教，顯然走向異端……。因此，雙方固然都肯定神子的位格和本質，並承認獨一神有三個位格，但他們無法取得協議，因此也不肯停止攻擊」。⁴

第五節 尼西亞派和亞他那修

現在應當仔細研究這些敵對的神學。雙方都有極端和溫和的發言人，尼西亞派中典型的前者就是安居拉的主教馬爾克路（歿於374年）。他熱心支持本體相同派，曾寫過一篇論文（約335年）維護此說，優西比烏認為那是撒伯流式的理論。結果馬爾克路失去了教職，但他一生都是此派的積極領袖。

馬爾克路希望把自己的神學建立在聖經和使徒的傳統上，¹而不要與純人為的意見相混，連教父的權威也不要。從聖經中他推論神是靈，²是「不可分的單一」，「一個獨一的*prosopon*（

譯按，位格）」。萬代之先，洛格斯就在神裏面，是祂內蘊的理智，³ 與祂同一（*ἐν καὶ ταῦτόν... τῷ θεῷ*），正如人的理智與人認同一樣。⁴ 因此他指責俄利根派，⁵ 認為他們把洛格斯視為單獨的位格或質，會妨礙合一，導至多神論。對洛格斯的先存，只能說祂是洛格斯；⁶ 不能談祂的生，而「子」只能用在道成肉身上。⁷ 但如果洛格斯是內蘊於神的「潛能」（*δυνάμει*），祂也是神外在的「動能」（*ἐνέργεια δραστική*），施行創造和啓示，因為凡是父所作的，都是藉著祂的道而作。⁸ 馬爾克路說，洛格斯的作為，正是神的自我作為和自我啓示，⁹ 因此洛格斯與神不是一位，也因他如此主張，¹⁰ 故與撒伯流派不同。當然，洛格斯的外現，不是由於祂成了第二個位格；祂的出現或實化（馬爾克路用 *ἐξῆλθεν, ἐκπορεύεται* 等字眼），¹¹ 是單一的延伸或擴太¹²（參，動詞 *πλατύνεσθαι*），而創造和道成肉身沒有造成分裂，只是二而一，聖靈澆灌時就三而一。最後，審判結束之後，過程就反過來，¹³ 洛格斯被吸回單一，而基督的統轄或國度—不是洛格斯—統轄就會結束。

顯然馬爾克路不是嚴格的撒伯流派。他的某些觀念來自愛任紐、希坡律陀、特土良、以及與他們有關的「功能的三位一體論」。譬如說，他的單一擴大論，令人想起特土良說的，子的出生，來自神的擴大而非分裂，¹⁴ 以及羅馬的狄尼修所說的，「我們把不可分的單一，擴大（*πλατύνομεν*）為三一」¹⁵。還有，他雖然缺乏表達這種差異的語言乃至於概念，却指出洛格斯的先存，與那不可分的靈有別，但又是「同一的」。只是馬爾克路的立場固然可能得到西方的同意，却無法打入受俄利根影響的東方神學，而且可想而知，優西比烏必大為不滿。他們寫了一個信經，裏面有段常見的話：「祂的國度沒有窮盡」，這話證實他們對前者的疑懼。他的學生傅廷勒（Photinus），色蒙的主教，用更煽動性的形式，教導同樣的教義，可能混合了嗣子論的基督論，他們覺得這更可疑。尼西亞派起初接受他的動機，而教宗猶流一世（Julius I）於三四一年在羅馬開的會議中，除去了他異端的罪名。但他們明白傅廷勒帶來的麻煩後，態度就冷淡了，雖然他們始終沒有正式定他的罪，却逐漸與他和他的立場疏遠。

馬爾克路是極端派；接受尼西亞神學的中庸態度，特別是東方的，可從所謂的色迪卡（Serdica）信經中看出，¹⁶此信經是東方教會在三四三年大會退出後，由西方派起草的。他們所否定所斥責的，是「亞流」的理論，即父、子、和聖靈，是三個不同的位格。相反的，此派認為大公和使徒的傳統，肯定三者有一共同的位格或本質（注意 *hupostasis* 和 *ousia* 在此被視為同義字，和尼西亞信經中咒詛文一樣），即與父同格。顯然（甲）位格在此的意義為本體或本質，（乙），他們堅持本體同一。另一方面，為了反對馬爾克路，信經承認道的出生是爲了創造，並且說，認為祂有始（亞流的思想），和有終（反馬爾克路），都是錯誤的。他們還說，父和子本體相同，並不表示子就是父；相反的，父是父，子是父的子、道、智慧和能力。祂是真子而非嗣子，因祂的本質（*hupostasis*）與父相同。神性是一而同的（*μίαν πατρὸς καὶ υἱοῦ θεότητα*），如果父比子大，那是指「父這個名字比子大」。因此，他們所說的合一，是建立在「性質上的一元」。（*ἡ τῆς ὑποστάσεως ἐνότης*），而非俄利根派的互相和諧一致（*συμφωνία*；*ὁμόνοιο*）。¹⁷ 子的國度沒有窮盡。值得注意的是 *ὁμοούσιος* 這個字沒有在信經中出現，而它喜歡用的術語是「位格相同」。

差不多二十年之後，亞他那修大概覺得否定色迪卡宣言能帶來一些方便；¹⁸ 其實該宣言雖是用舊的字彙寫的，却很符合他自己的看法。當然，亞他那修的神學，代表古典的尼西亞精神。這位基督徒思想家與亞流截然不同，甚至異於該撒利亞的優西比烏。他們是道地的理性主義者，以神的超越和創造爲先驗的觀念。他們主張，道不可能是神，因祂從父而出；神性既不可傳遞，祂就是受造物，祂的特殊地位就是在創造時，作父的特別工具。亞他那修的方法則不太考慮哲學和宇宙論，他最關心的是救贖。父用道作創造的工具是對的，但主張父需要中介物是謬說。¹⁹ 另一方面，人與基督的團契，使他們地位尊貴，成爲神的兒女。因此道本身必定是神，否則祂不能把屬神的生命賜給他們。正如他說的，「如果道只是有份於神，而不是本身有神性，是父真實的形像，祂就不能使我們神化」。²⁰

讓我們先考察亞他那修的神子的觀念。他主張，神從不能沒

有道，正如光不能不亮，水源不能無流。²¹因此子必定永遠與父同在。解釋的辦法是說，祂的生是永恆的過程；「正如父永遠都是良善的，所以子的本質也永遠都是生的（*ἀεὶ γεννητικός*）」，²²他寫道，「稱祂為父永恆的生，是完全正確的。因父的存有從未不完全，好像需要加添什麼重要的東西一樣；子的生也和人由父母生不同，因人在父之後才存在。祂是神生的，而因為神是永恆的，祂又是神子，所以祂永恆存在。人本身不完全，所以是在時間中產生；但神的生是永恆的，祂的本質永遠完全」。²³亞他那修和愛任紐一樣，認為子的生是一奧秘；²⁴但他的解釋暗示，子雖不是受造物，其生却與人相似，來自父而且有父的性質。²⁵我們不可把類比推得太過，而結論說子是神的一部分，這部分是從父分出的；那是不可能的，神的本質非物質而且沒有不同部位。²⁶子的生也不是像亞流說的，是父旨意中的行動，這就把子貶為受造物了。這事的發生當然符合父的旨意，但不是一個特別的意志行動，而是神本質的永恆過程。²⁷如有人說，父是「自生的」（*agennetos*），子却不是，而這個意義不清的字是表示「永遠存在」，或「非受造」，那麼我們反對此說，但如果這個字保留它子源上「非生」的意義，²⁸那麼子當然不是自生的。

亞他那修承認，子是父生的（*γέννημα*），所以子必定與父有別（*ἕτερον*）；²⁹既然生是永恆的，那麼區別必定也是永恆的，而不單是「功能」上的。但子既然從父的存有而來，祂當然有同樣的本質。如他所說：「子與受造物的種類和本質（*ἕτερογενής καὶ ἕτεροφυής*）不同，祂與父同質（*τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιος*）同性」。³⁰因此論及兩個位格時，父和子「類似」（*ὅμοιοι*）。子是父的形像；³¹祂是水流，父是源頭，他是亮，父是光。³²因此人看見基督就是看見父，「因為子本質上屬於父，而且是祂完全的樣式（*κατὰ πάντα ὁμοιότητα*）」。³³但樣式不是指人與人之間的那種外表相似，³⁴而是延伸至本質或本性中。亞他那修說：「子是父本質所生的，因此無人能懷疑，父既是不改變的，有父樣式的道，自然也是不改變的」。³⁵故他斥責亞流所提出的，³⁶樣式是指同一意志，好像人間學生聽老師的話一樣，亞他那修反駁道：「這個樣式與合一，必定是指子的本質」（*οὐσία*）。

由此只要稍向前推，就可得到本質爲一（*ἐνότης*）或同一（*ταυτότης*）的結論，亞他那修毫不遲疑的這樣作。可能如某學者所設想的，他和他的朋友，也許看出本體相同在西方的後果；但更可能是亞他那修的神學本能使他產生這看法。所以他宣稱，「父的神性與子相同」，³⁷甚至「子的神性就是父的神性」。³⁸還有，「子的存有（*τὸ εἶναι*）就是父神性的完全」。³⁹在解釋時，他再三用光與亮作比喻，⁴⁰兩者有別而又爲一，本質相同。他辯稱，「子當然不是父，而是父生的，但祂是神，故二者相同；祂和父爲一，彼此的本質相同，在神性中密切的結合……。因此祂們是一體，祂們的神性爲一，凡表明子的，也表明父」。⁴¹人類當然可用*ὁμοούσιοι*來描述。⁴²但人性所共有的，必定是大家各有某一部分，因此各人所有的，不可能是同一個東西，而神性則是不可分的。⁴³亞他那修在早期的作品中，不常用*homoousios*來表示數目上的認同，而覺得這種說法「不適於表達父的本質」（*ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*），只是「本質相似」（*ὅμοιος κατ' οὐσίαν*）等。但後來，面對優西比烏說子是「像父」，（這個「像」，有缺失的意思），而本體類似派用類似的保留說法，來形容「本質上類似」，於是亞他那修漸漸重用尼西亞信經的鑰字，以示此字能表達他所信的真理。⁴⁴

因此，亞他那修的思想有兩個似乎衝突的方向。他像亞流一樣，相信神是獨一、不可分的一；只有一個國度、一個至高的原則（*μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν*）。⁴⁵他堅持這個真理，相信有限和無限之間的類比不盡適用，因後者是純靈，所以亞他那修推論說父與子必有同一的本質，有不可分的實體，存在於兩個表現的形式中。同時他堅信父子之間有別。他反對撒伯流，肯定「祂們是兩位，因父是父而非子，而子爲子不是父」。⁴⁶聖經啓示以及人間父子相像的關係，都顯示真的有雙重性。因爲父子爲二，所以他說「相似」（*-ὅμοιοι*），但立刻又肯定本質的同一。他用一句簡單的話作結論：「如果子是由父所生的，祂就不是父，而與父同爲神」。⁴⁷

我們要指出，亞他那修沒有自己的術語，來表示位格間的連繫，他也不分*οὐσία*和*ὑπόστασις*。到了後來（369年），他仍

然說，「*Hupostasis* 與 *ousia* 相同，表示存有的本身」（*αὐτὸ τὸ ὄν*）。⁴⁸ 他的基本立場是：神的「本質」（*ousia*），是無限、單一、不可分的，同時是子又是父。祂們之間的區別是真的，因神永遠活動、表現、並生出自己，而同樣的神，也永遠的被動、被表現出，並被生。子和父一樣都是神，但子是父的彰顯，而非其內蘊。因此，子「是父自我的彰顯和創造活動，沒有子，父就不創造，也不能被認識」。⁴⁹ 還有，「子所完成的都是父的工作，因子是父神性的彰顯（*εἶδος*），祂完成工作」。⁵⁰ 的確，父若不通過子，就一事無成。⁵¹ 子是神，因祂作神化和光照的工作。⁵²

第六節 反尼西亞派

如果亞他那修和他盟友的教訓是這樣的，我們就可在不同的時間內，找到三種不同的反尼西亞派。第一派並無定型，有時在重大問題上不表態，但大體上比較寬和，他們是許多保守「中間派」。這期間較早的信經是一個代表。奉獻會議（Dedication Council）（「第二安提阿信經」341年），¹ 顯示出它的左右兩翼。它強烈反撒伯流派，而亞流色彩的言論，却給更成熟的異端開方便之門。人們很容易從下列句子中作文章，如子是「不改不變的」，祂「不像受造物那樣的受造」。它的正面教義是：神有三個位格，在次序和榮耀上不同，但在意志上合一。三四三年在腓立波起草的信經比較溫和，² 那時西方合一的希望甚大。當然，沒有提到本體相同的話，但也沒有「三位格」；它咒詛「三神」的說法，好平息反俄利根派的不安。更重要的是 *Ecthesis macrostichos*³ 或「長句信經」，此信經於三四五年送往米蘭，欲向西方表明東方的態度。它謹慎的避免了爭論性的詞彙如 *ousia* 和 *hupostasis*（譯按本質和位格），並拒絕子從無中產生的觀念，以及「有一度祂沒有」的術語。它宣告，子「單從父而來」。只有父是「自生」和「無始」的，祂「在時間之外生了子」。子在「本質上是完全而真實的神」；祂「在時間之前」被生（*ὑπαρξίς*）。

三是指「三個客體和位格」(*πράγματα . . . πρόσωπα* : 後一個字顯然是用來翻譯西方的 *persona*)，但祂們的不可分被重重的強調。「祂們互相結合，不需中介，沒有距離」，並有「一個不分的神性」。這份文件雖然一筆帶過本體相同，但文獻精神也不符本體類似派，並在某些地方符合西方觀點。

第二，我們仍看到亞流神學，它一度暗中活動，但在五〇年代又公開起來。它的副產品是惡名昭彰的色蒙第二信經（或稱「褻瀆」，357年），⁴ 好搞政治的烏爾撒糾（Ursacius）和華倫斯（Valens）大主教是此事的主要負責人。他們沒有明顯的引用亞流主義，但絕對有亞流派的氣質，因他們儘量避免批評任何亞流的思想，又禁用「同質」和「似質」這類的術語。他們說：「大公教義是說有父和子兩個位格，而父比子大，子次於（*subiectum*）父……父無始……子則是被生的」。不過在知識上和歷史上，有一種新的極端亞流派更重要、一般稱之為不同主義（Anomoeism, *ἀνόμοιος* = 不同），這派出現於三五〇年代。他們的領袖是阿以丟（Aetius）和歐諾米（Eunomius）。⁵ 他們始終以辯證法來爭執，批評他們的人詆之為「技術學」或「詭辯」。⁶ 事實上，他們是以新柏拉圖主義三層階級的形上學，來講述基督教的基要信條。這套形上學排除 *οὐσία*（譯按，本質）之說。他們有一套語言學，此說主張，一個東西的名字表達此物的實質，因此神這個至高的 *οὐσία*，是「自生的」（*ἀγέννητος*），而「自生」一詞，完備的表達了祂的存有，「父親」是表示一個作為（*ἐνέργεια*），在這個作為中，第二個 *οὐσία*，就是子，被創造了。既然子的性質是被生（*γεννητός*），他當然與自生的神截然不同。從子則產生第三位，即聖靈，整個受造世界都順從子。因著這個創造的作為，聖保羅稱子是父的「形像」。⁷ 不同派與亞流有相異之處，前者承認，因為子的創造作為，祂取得相對的神性。不同派與亞流及當時的正統派還有一相異處，他們主張，神的本質既是不折不扣的 *ἀγεννησία*（譯按，自生），人就完全的了解祂。⁸

第三類神學是本體類似派（伊皮法紐稱他們為半亞流派，這是不公正的話），⁹ 在反尼西亞派中的亞流份子露出真面目之後，

許多中庸人士日益加入第三類。他們之中有些人，如安提阿的梅利丟（Meletius）和耶路撒冷的區利羅，把聖子的地位看得甚高，但反對非聖經的 *homoousion*（譯按，本體相同），因此懷疑某些提倡此說的人士，他們寧願對子出生的方式，保持敬虔的安靜。區利羅教導，子「凡事上與父相似」，分享父的神性，¹⁰但與父的本質永遠不同。¹¹其他人承認道的神性、本質與父相似，甚至說父與子之間完全類似，但他們仍持次位論的立場，並認為，子的出生完全依靠父的作為，此作為來自父的旨意，完全自由。在安居拉的巴西流的領導之下，形成了一個新黨，三五八年的安居拉會議發表了第一篇本體類似的宣言。¹²裏面宣稱，基督不是受造物，而是父的子，因為「造物主和受造物是一回事，父和子又是一回事」；它還定罪了其它典型的亞流論文。另一方面，子不只是父的「能力」，像馬爾克路所可能教導的，而是「本質」（*οὐσία*）像父——我們看出，他們的 *ousia* 大概與「位格」同義。祂與萬物不同，是真實的子。但父子之間的相似，不能從同一（*ταυτότης*）來解釋；子另有一個 *ousia*，祂與父類似而不同一。因此信經中說「*ousia* 與 *ousia* 相似」，並定那些稱子的 *ὁμοούσιος* 或 *ταυτούσιος* 與父相同人的罪。三五七年在色蒙禁用的 *ὁμοιούσιος* 又重新提出。僅在一年之後，於三五九年，本體類似派的備忘錄顯示，¹³ 新黨和尼西亞派的距離縮小了。第一，它先解釋東方神學家只是用 *ὑπόστασις* 來表示「位格的維繫性質」，這就承認了父和子是兩個位格，因此「是本質上相似」（*κατ' οὐσίαν ὁμοιότης*）的父和子。但是，第二，它又說子由父而生，是靈裏像父，由此看來，子與父是「一而同的」（*τὸ αὐτό*）。雖然這裏預設的相同，是指質而非數目，但備忘錄已顯出它與亞他那修的觀點類似。

本體類似派是折衷派，以阿迦修（Acacius）為首，他的術語是「類似（*ὅμοιος*）父」，這話收入尼斯信經（359年）¹⁴ 和君士坦丁堡信經（360年）。它絕不是另一個神學立場。雖然其目的是要促進團結，避免爭執性的話題，但他們註定要為亞流派開方便之門。¹⁵ 有尼西亞心態的格拉典和狄奧多西皇帝即位後，他們就失去一切的支持。

第10章 三位一體的 教義

第一節 回到本體相同

上面說過，與亞流鬥爭的時候，子的全備神性是引人物議的話題，雖然這一點後來成爲三一教義的基本內容，剛開始却不甚爲人重視。而尼西亞信經只對相信「聖靈」稍作肯定而已。過了好久，祂在神格中的地位才成爲公開的爭執。不過對重大問題討論不可能無限拖延，本章我們要追溯正統三一信仰的形成。主要參與的神學家在東方有：迦帕多家教父，即大巴西流（Basil the Great，歿於379年）拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus，約歿於390年），和巴西流之弟，女撒的貴格利（Gregory of Nyssa 歿於394年）在西方則有希坡的奧古斯丁（歿於430年）。討論他們論點之前，我們得先看兩條重要路線的發展，否則上述學者的貢獻是難以了解的。第一，大批類似派教友改信本體相同。第二，聖靈的地位開始被重視，最後人們承認祂全備的位格，與父子同質。

促成第一項發展的是亞他那修及普瓦泰的西拉流，後者於三五六一九年之間，在小亞細亞流放，這是他首度參與東方神學的辯論。他們了解，類似派和尼西亞派之間，對於重大問題看法的

出入極微，後者如要獲勝，宜與前者修好。所以亞他那修在他的 *De synodis* (359年) 中，作出友好姿態，尊類似派為弟兄 (*ὡς ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφούς διαλεγόμεθα*)，¹ 認為彼此基本看法一致。既然他們承認，子「從父的 *ousia* (本質) 而非另一本體而出」，還承認子的全備出生，與父同為永恆，那他們等於承認本體相同的立場，這個立場才準確的表達出他們顯然接受的真理。希拉流在同年出了一本書名類似的作品，裏面他更進一步的主張，本體相同派必須適度的強調父子位格不同，² 前者自生，後者被生，否則此派會墮入撒伯流派。他甚至允許人使用 *ὁμοιούσιος* (譯按，本體類似) 這詞，³ 特別因為此詞反撒伯流，而強調三位格，又因其真義是指父子全然平等，而且嚴格主張父子本質合一。他結論道：這些人既然承認位格之別，大公教會，也就是尼西亞派，就不能排斥本體類似派，而本體類似派如果真的相信父子本質完全相似，他們就得相信父子本質上的合一。⁴

在三六二年的亞歷山大會議上，又有一重要而實際的進展，這個會議由亞他那修任主席，那時東西方和解，因康斯坦丟方死 (361年)，而背道者猶利安 (Julian the Apostate) 剛即位。警覺的讀者一定查覺並驚訝於一事實，即造成並延續當時神學分裂的原因，在於雙方使用不同和困惑人的神學名詞。在這次會議上，人們正式承認，遣詞用字無關緊要，重要的是那些字詞的意義為何。以前「三個 *hypostases*」這術語不見容於尼西亞派，因為聽來很像「三個 *ousiai*」，即三個神性的存有，現在這術語被認可，⁵ 只要它不含亞流派的成份，亞流派把它解釋成「全然不同的 *hypostases* (譯按：質)，本質上互不同」，也就是「三原則或三神」，但它的意思如果是：三個分別的實際位格，在一個相同的本質內，那就沒問題。相反的術語：「一 *hypostasis*」，曾令一切反尼西亞派不安，現在也被接受了，⁶ 使用這詞的人聲明，他們視 *hypostasis* 和 *ousia* 為同義，並不是要走撒伯流派的路，而是要指出父子本質上的合一。這種雍容大度的作法，固然令許多西方人士吃驚，⁷ 因他們認為「三位格」之說是三神論，但終於促成了兩派的合一，在此我們可以展望到後來正統的標記：「一個 *ousia* (譯按：體質)，三個 *hypostaseis* (譯按：位格、性質

)」。

有些人（如F. Loofs, R. Seeberg 及 J. Gummerus）主張，亞他那修和希拉流這樣做，有意無意的允許人以類似派的意義來使用本體相同的字眼，也就是暗示性質上的合一，而不是主張同質的東西只有一個，因此他們在暗中引入「新尼西亞」神學。這說法的前題有問題，因為我們已看過，不管 *ὁμοούσιος*（譯按：本體相同）的含意有多深，尼西亞派原來的用意並不是說，父與子在數目上是同一個本質的東西，而是說他們共享相同的神性。還有，性質的同一與數目的同一其實意思是一樣的，只要子的本質是神性被認可即可，因為（正如這些教父們一再指出的）神 *ex hypothesi*（譯按：本質上）是單一不可分的。應當指出的是，他們向類似派讓步，但也相信對方承認子真的是被生的，其本質來自父的本質。⁸ 的確，儘管亞他那修對類似派友善，他還是堅持，論及神的本質，「同一」這個詞比「相似」要恰當。⁹ 而且父子必須是「一個（*ἓν*）本質」。不錯，希拉流從類似派學會了「相似」這觀念的重要性，知道它可以防範人用撒伯流的思想，來曲解本體相同之說；同時在他的 *De synodis* 中，¹⁰ 把類似派說成是主張子完全像父，或與父相等，因子從父的本質生出。不過在三五九年前後，他在別處清楚顯示，他相信父子本質同一。¹¹ 講到父和子，可以用兩個位格，並說二者「相似」，論及祂們共有共是的本質，那是一而不可分的。

當時許多類似派逐漸察覺亞流主義的危險，因著亞他那修和希拉流的雍容大度，他們不再懷疑正統派是循撒伯流派的主張，並且對本體相同的神學持較友善的態度。

第二節 聖靈的本體相同： 亞他那修

第二條路線的發展是承認聖靈的全備神性，這須要較詳細的討論，包括亞他那修開創性的貢獻。

從俄利根開始，聖靈在神學上的討論，就遠不及祂在靈修中的地位。亞歷山大僅重覆古老的信條說，聖靈默示先知及使徒。¹ 亞流視祂為一位格，² 但認為其本質全然異於子，³ 正如子的異於父的。雖然尼西亞會議中沒有提出聖靈的問題，但從那時起，人們對這方面的興趣就顯然提高了。另一方面，像該撒利亞的優西比烏這些極端者，固然承認聖靈是一位格，却認為祂位列「第三」，是「第三等權能」，⁴ 「從至高因出來的第三位」，他利用俄利根對約一3的解釋，⁵ 主張聖靈是「藉著子而存在的事物之一」。如果問，為什麼聖靈和其它理性及屬靈的受造物不同，能列身「聖潔而三重被祝福的三一中」，他尷尬的回答：聖靈的尊貴和榮耀超越它們。⁶ 後期的亞流派，阿以丟及歐諾米按著合乎他們立場的邏輯指出，聖靈只是最尊貴的受造物，是子受父命所造的，也是光照和聖化的源頭。⁷ 另一方面，保守的教會人士，如耶路撒冷的區利羅，雖然攔阻人們探討聖靈的位格和起源，却提出和後來正統相似的全備教義。他指出，聖靈屬於聖三一，「我們不像某些人分裂聖三一，但也不像撒伯流混淆祂」。⁸ 子與聖靈聯合，有分於父的神格，⁹ 聖靈是「普世的聖化和神化者」，「是神聖不變的存有」。¹⁰ 因此，聖靈和子一樣，遠高過一切受造物，包括最高等的，¹¹ 祂享有關於父的全備知識。¹² 信條中如此定義祂與其他兩位的關係：「父產子，子傳聖靈」，¹³ 「父藉著子與聖靈賜下各樣恩典」。祂是「實存」（*ὑφ'εστῶς*），「永遠與父子同在」，¹⁴ 和祂們同受榮耀。¹⁵

區利羅大概在三四八年發表其 *Catechetical Lectures*。三五九或三六〇年，亞他那修被鼓動提出自己的聖靈論。提慕斯的主教色拉皮恩（Serapion of Thmuis）注意到一批埃及基督徒，他們承認子的神性，但同時輕看聖靈。有羣人被亞他那修稱作「Tropici」（譯按：形像）¹⁶，因為他們用形像法解經（*τρόπος* = 「形像」），這些人辯稱，聖靈是從虛無中產生的受造物。¹⁷ 講得準確一點，祂是天使，位份高過其他天使，但屬於來一14中的「服役的靈」，¹⁸ 因此與父子的「本質」（*ἐτεροούσιον*）相異」。¹⁹

他們以三處經文為根據²⁰：摩四13（「那創山、造風」（譯按：「風」與「靈」原文同字），撒一9（「我與對我說話的天使說」），及提前五21（「我在上帝和基督耶穌並蒙揀選的天使面前囑咐你」）。形像派雖是後來敵聖靈派及馬其頓紐派的先聲，但雙方可能並無關係，前者純是地方性的教派。

亞他那修在答覆以上論點時，提出他的教訓：聖靈有全備的神性，與父子同質。首先他指出形像派解經之謬，主張整本聖經一致顯示，聖靈與其它受造物不同，祂「屬於神，與神為一，神是三一的」。²¹因此，受造物是由空虛中被造，是承受聖潔和生命的，是會變、被侷限和多元的，聖靈則來自神，賜下聖潔與生命，是不會變，無所不在和獨一的。²²其次，他力稱，三一是永恆、同質和不可分的，既然聖靈是三一的一份，他就得與父子同質。²³第三，他強調子與靈的密切關係，由此推論說靈本質上屬子，正如子屬父。²⁴譬如說，祂是子的靈，「子藉著這股活力和恩賜來聖化並光照」，靈由子賜下；²⁵靈所有的皆屬子。²⁶祂與子攜手創造，如詩一〇四29以下，及卅三6所指出的。²⁷祂們共同默示先知，成為肉身，由這些作為可看出二者不可分。²⁸最後，他指出，聖靈的神性可從一個事實推得：祂使我們都「有份於神，參考林前三16以下……」。如果聖靈是受造物，我們就不能因著祂有份於神；我們就只能連於受造物而與神本性絕緣……。如果祂使人神化，祂的本性必然是神」。²⁹為了權宜，亞他那修不直接稱祂為神。但他的教訓是聖靈屬於道和父，與祂們共享同一個本體（*ὁμοούσιος*）。³⁰

我們應當看出，亞他那修對聖靈的論點，完成了他的三一教訓。根據這個教訓，神永遠是以三位（記住，他還沒有創出這個詞來表達此一思想）而一的形式存在，共享一個相同而不可分的本體或本質。還有，這三位有同一的作為（*ἐνέργεια*），所以「父藉著在聖靈中的道成全一切」。³¹不論父如何施行創造、管理宇宙，以及救贖的事工，祂都是藉著祂的道施行的；不論子如何做成，祂都是藉著靈做成的。因此他寫道：「聖潔可稱頌的三一是不可分的一。提到父，道也就包括了，靈也是，祂在子之內。提到子，父就在子內，靈也不在道之外。因為只有一個恩典，是

從父藉著在聖靈中的子完成的」。³²

第三節 聖靈的本體相同： 迦帕多家教父

亞他那修如果是維護聖靈本體相同之說的領導人，迦帕多家教父就是謹慎小心完成此一工作的人，我們已經看過，耶路撒冷的區利羅是個典型，代表龐大中間派的溫和人士，他們一直承認聖靈的全備神性，但拒絕用本體相同這詞來表達；不過左派仍頑固持守以前優西比烏的次位論。因此三五八年大會後，安居拉的巴西流（Basil of Ancyra）和他的朋友流傳了一份宣言，¹裏面文字暗昧，²說聖靈是「父藉著子賜給信徒的」，「祂的存有（*ὑφ'εστῶς*）藉著子來自父」。不過到了三六二年的亞歷山太會議上，亞他那修促使人們接受一個命題，即聖靈非受造物，而是與父子同質而不可分的。³此後聖靈的地位就成了大問題，過去潛伏的不同意見也明朗化了。在三八〇年的一篇講章中，⁴拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）清楚地讓人看到當時各家之言。他說有人視聖靈為一股力量（*ἐνέργεια*），有的視為受造物，也有視之為神的。還有人藉口聖經講得不清楚，拒絕表態。承認聖靈神性的，有些只表現於私人靈修中，有些公開宣揚，有人則似乎認為，這三位所擁有的神性程度不同。

有兩種主要的意見值得詳加考察。反對聖靈有全備神性的人物稱之為馬其頓派或敵聖靈派（Pneumatomachians [「靈一敵對者」]）。前一個名字在三八〇年後才開始流行，此名令人想起馬其頓派（Macedonius），即君士坦丁堡本體類似派的主教，他在三八〇年被亞流派免職，不過沒有事實顯示他與「馬其頓派主義」有關聯。敵聖靈派這名字較恰當，其本源是本體類似派的左翼，亞他那修在亞歷山太堅持聖靈的本體相同時，對他們一定有印象。這些人當中有的溫和，接受靈與子共質說，⁵較極端

的（首領是色巴斯的歐大梯〔Eustathius of Sebaste〕，他在三七三年與巴西流決裂後，便成為「靈—敵對者的首領」），⁶ 喜歡用「本體類似」或「凡事上相似」的說法。⁷ 歐大梯曾恰當的把這兩派的立場表達出來⁸：他「不願稱聖靈為神，也不敢稱祂為受造物」；正如別人說的，⁹「祂居中間地位，非神也非其他物（即受造物）」。他們有些聖經根據；引用許多經文來主張聖靈的次等地位。¹⁰ 他們特別指出，聖經對聖靈的神性隻字不提，¹¹ 同時辯稱，在神之內，不可能有父子之外的另一種關係，¹² 那麼神的靈若不是一與父相連之非生本質，就是子的兄弟；既然兩者都不通，此靈就和其他的靈一樣不是神。

在敵對的陣營中，爲了要使各種意見妥協，達到完全的亞他那修觀點勢必緩慢。拿先斯的貴格利曾描述巴西流在三七二年的講道中，如何努力避免公開談到聖靈的神性。¹³ 這時他想用圓滑的「保留」（οἰκονομία）立場，來贏取猶疑之士。他對聖靈的受造性，既不否認亦不接受。¹⁴ 與歐大梯決裂後，加上敵聖靈派的逐漸囂張，他的旗幟便愈發鮮明。次年，他呈上信仰告白給歐氏時，提出一個新的考核標準：必須承認聖靈本身是聖潔的，祂有「神聖尊貴的本性」，與父子不可分（正如洗禮術語暗示的）。¹⁵ 在他的 *De Spiritu sancto*（375年）中，貴氏又進一步，主張聖靈所受的榮耀、尊貴、和敬拜必須和父子相同；祂必須與父子「同等」（συναριθμείσθαι）而非「次等」（ὑπαριθμείσθαι）。這是他最終的立場。貴氏從未稱聖靈為神，也沒有用這許多文字來肯定祂的本體相同，雖然他曾清楚的肯定：「我們榮耀父子，同時榮耀聖靈，因我們信祂與神性不是分開的」。¹⁶ 他的論點主要包括：（甲）聖經見證聖靈的偉大、尊貴、以及祂作為之能力與廣大；（乙）凡父子所作的，特別是聖化及神化，祂皆同工，（丙）祂與父子關係親密。

其他迦帕多家教父重複並延伸了巴西流的教訓。像女撒的貴格利就強調，三位分享「同一性質」，¹⁷ 並引用詩卅三6（「諸天藉耶和華的命而造，萬象藉他口中的氣（亦為靈）而成」），來證明道和靈是相連的實體。根據他的解釋，路十一2主禱文的意思是：「願你的聖靈臨到我們並潔淨我們」。由此他得出一結

論：聖靈的作為與父的相同；既然子也是相同的，這三位的本質就無不同。¹⁸ 拿先斯的貴格利打破所有的禁忌。他問：「聖靈是神嗎？不錯，祂是。那麼祂的本體相同嗎？當然，因為祂是神」。¹⁹ 他也從聖經中找到支持自己教訓的經文（如約四24；羅八26；林前十四15）²⁰。同時，聖靈的特性是神和基督的靈，祂在救贖及教會敬拜的事上，與基督同工，這些都是他的證據。爲了要解釋何以聖靈的神格這麼晚才被承認，貴氏提出一套新穎的教義發展論。²¹ 他說，父的神性先被承認，然後子的被承認，同樣的，要等子的神性被承認，聖靈的神性才得樹立。舊約啓示父，新約啓示子並隱約提及聖靈，但聖靈現在住在我們中間，把祂的本性向我們更清楚的顯明。

迦帕多家教父要面對一個問題，亞流派譏笑他們說，如果聖靈是本體相同的，那父似乎有兩個兒子，他們的答覆是把子和聖靈的產生形式分開。巴西流只能說，聖靈從神而出，不是生出的，而是「像祂口中之氣一樣」；²² 因此，聖靈「產生的形式」（*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*），是「不可言傳的」。他还教導說，獨一的聖靈「藉著獨一的子與獨一的父相連」；²³ 「藉著獨生子」，神的性質由父傳到聖靈。約翰福音十五26說聖靈從父「出來」（*ἐκπορεύεται*），拿先斯的貴格利覺得這就夠了。²⁴ 他無法解釋「出來」之意，正如他的對手不能解釋父的 *agennesia*（譯按：非生）和子的出生是什麼意思，反正這使聖靈與父子不同。不過最後確定的句子，是女撒的貴格利提供的。他教訓說，聖靈是由神和基督出來的；祂由父而出，從子領受；祂與道不可分。²⁵ 這離聖靈雙重發出的觀念僅一步之遙。他認爲，這三位可從其起源區分開，父是因（*τὸ αἴτιον*），另外兩位是果（參 *τὸ αἰτιατόν*）。²⁶ 兩位果還可區分，一位是直接（*προσεχῶς*）由父產生的，另一位則由父經一中介產生。從這個觀點來看，只有子才能稱爲獨生的，但聖靈的存有固然是由父藉子而來，祂與父的關係並不因此受損。在別的地方貴格利說，²⁷ 子與聖靈的關係是因果關係，他還打了個比方：第一支火把點燃第二支，第二支點燃第三支，神的三位格關係也像這樣。²⁸ 在貴格利的教訓中，子是產生聖靈的工具，祂顯然次於父，父是三一的源頭。從他以後，東方教會的正

統教訓是說：聖靈「藉子來自父」。伊皮法紐說聖靈「來自父，領受於子」，然後進一步把重要的介詞「藉」去掉了，這可能是他受了西方影響的結果。他認為聖靈「非生、非被造，不是父的同伴——兄弟或兄弟，不是父子的前輩或後輩，而是與祂們同質的」。²⁹聖靈是「父的靈」，「子的靈」，不是父子的一部分，好像靈魂肉身是人的一部分那樣，而是「父子的中心，從父子而出」。祂「從二者而出，聖靈出自靈，因為神是靈」。³⁰我們記得，在一世紀之前，俄利根根據約一 3 教導說，聖靈一定是道所產生的萬物之一。³¹他偏激的學生，如該撒利亞的優西比烏重複這理論，³²不過次位論的成份更多。不過迦帕多家教父提出的觀念，即聖靈由父藉子的雙重產生論點，是沒有次位論的痕跡。因此論完全建立在聖靈的本體相同上。

第四節 迦帕多家教父和 三位一體

我們研究過的教義發展頂點，是三八一年在君士坦丁堡會議上重新肯定尼西亞信仰。在此，聖靈和子的同質被正式承認。當時主流神學的代表有偉大的迦帕多家教父、盲者狄地模（Didymus the Blind，約歿於 398 年）及龐義伐（Evagrius Ponticus 歿於 399 年），他們的神學基本上與亞他那修的一致。不過其討論方式略有不同，他們繼承本體相同派的傳統，因此其出發點是三位格而非一個神聖的本質。他們的術語是「一個 *ousia*（譯按：體、質），三個 *hupostaseis*（譯按：位格），其重點則往往是後者。也就是強調父、子、聖靈的分開，而非前者，即祂們共享不可分的一個神格。不過他們和亞他那修一樣，鼓吹子和聖靈（如我們剛剛看過的）本體相同。我們已稍稍看過他們如何證明後者的神性。至於子，他們諄諄教誨一直被人尊重的說法，即子由父的存有而生，祂是創造者和救贖者，他們特別強調教會對子的敬拜。

基本上他的教導是：一位神同時存於三個存有的形式或位格中。所以巴西流指出，「凡父所有的都可從子身上看到，凡子所有的都屬父。子完全住在父裏，同時擁有父的一切。因此我們可以說，子的位格是一種形式和代表，由此父才能被認識，父的位格是在子的形式中被認識的」。¹ 這是共質教義，後來被稱為三位格的「互滲互存」(Perichoresis)。可以說，神「不可分的存活……存於三位分開的位格中」(ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις . . . ἡ θεότης)。² 在三位格中，有一個「相同的本質」(ταυτότης φύσεως)。³ 龐義伐寫道：「我們承認相同的本質，因接受本體相同……。因為本質是神的，與本質是神的必定同質」。⁴ 拿先斯的貴格利如此解釋他的立場：「三位有一個本質，就是神性，合一的基礎在於父，其他兩位能被確定，是因為祂們出於祂又歸於祂」。⁵ 迦帕多家教父排除一切次位論的思想，但他們視父為神格的源頭及本體。我們討論聖靈時，已知他們認為，父把自己的存有傳給其他二位，因此可以說是祂們的原因。女撒的貴格利說：「從同一位(πρόσωπον)父，子被生，而靈出來」，⁶ 還說：「嚴格的說(κυρίως)，那由祂產生的獨特因，我們稱之為一神」。

一個本體如何能同時存於三位格中？他們用普遍和特殊的類比來解釋。巴西流寫道：「Ousia 和 hypostasis」(譯按：質、體與位格)之別，就和普通(κοινόν)及特殊(τὸ καθ' ἕκαστον)之別一樣，如動物和某人之別」。⁷ 從這觀點來看，神的ousia或本質經特殊的性質(ιδιότης; ιδίωμα)，或相同的特殊(參，γνωριστικαὶ ιδιότητες)。⁸ 決定後，就是不同的位格，正如每個不同的人代表普遍的「人」，但前者有某些特點使他與別人不同。⁹ 巴西流認為，這些特點包括「父性」(πατρότης)，「子性」(υἱότης)，「聖化力量」或「成聖」(ἀγιαστικὴ δύναμις; ἀγιασμός)。¹⁰ 其他迦帕多家教父則定義得更精確：「非生的」(ἀγεννησία)，「生的」(γέννησις)，「派出」或「發出」(ἐκπεμψις; ἐκπόρευσις)。¹¹ 不過拿先斯的貴格利承認，¹² 他無法說出，聖靈的發出和子的生出有何不同。因此位格的不同是基於其本源和互相之間的關係。我們應當看出，獨一不可分的神之本

體，可用許多方式來分配及表達自己，這些方式可稱為「產生的形式」（*τρόποι υπάρξεως*）。因此巴西流的朋友，以哥念的安非羅奇（Amphlochius of Iconium）先說，他相信「獨一神在三種表達的形式（*προσώποις*）中被認識」，然後建議，父、子、聖靈這三個名稱並不代表本質或存有（「神」代表），¹³它們表示「存在或關係的模式」（*τρόπος υπάρξεως ἡτουν σχέσεως*）；偽巴西流辯稱，*ἀγέννητος* 一詞並不代表神的本質，而是指父的「存在模式」。¹⁴一位近代神學家很恰當的把他們的思想如此總結：「完整不變的本體是非組合物，每個位格完整不變的存有與此本體相同……相同的本體客觀的表現在不同的位格中，表現的方式是不同的」。¹⁵

因此，迦帕多家教父對位格的分析，比亞他那修要徹底多了。我們已看過，他們強調三位格分享同一本體。在三中敬拜一，在一中敬拜三；¹⁶位格的區別不表示一的本質被分開。¹⁷他們認為，啓示告訴我們，神的作為（*ἐνέργεια*）一致，因此神格或 *ousia* 是一體的。女撒的貴格利寫道：「如果我們看到父、子、聖靈的單一作為在任何情形下都無不同，我們就應從作為的統一推得本質的統一（*τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως*）；因父、子、聖靈在聖化、鼓舞、安慰等事上都是合作的」。¹⁸同樣的，巴西流認為，聖靈神性的證據在於其能力與父子相連。¹⁹如偽巴西流（可能是荻地模）所說的：「作為相同是表示同有一本質。父和子作為相同，如「我們要照著我們的形像造人」，或「父所作的事，子也照樣做」。²⁰女撒的貴格利提出類似的論點，他說，人一定有很多，因為他們獨立行動，神必定只有一，因為父從不離子行事，子則不離聖靈。²¹神的作為始於父，藉子進行，由聖靈完成；沒有一位獨立作業，同一個能力貫穿三位。

常有人指責迦帕多家教父，說他們接受本體相同，但是以同類的意義解釋之，因此他們被稱為「新尼西亞派」。但這是誤會，因我們看過，尼西亞教父們在使用 *ὁμοούσιος* 這詞時，恐怕只是要表示一個真理，即子分享父的本質。²²另一個相關的指責比較近實情，這個指責出自當時和現今，即他們雖然誠心想維護神的合一，但無可避免的是三神論。不錯，他們某些思想似乎有此色

彩，特別是他們糟糕的比方：把神格的 *ousia* 比作一個彰顯於特殊的普遍。這好像把三一說成三個人分享人的 *ousia*，女撒的貴格利焦急的要避免這種三神的含意，他被迫結論說，嚴格的講，我們不能說幾個人，而只能說一個人。²³ 不過教父們很清楚這類比的缺點。我們已看過，女撒的貴格利要人特別注意，父、子、聖靈的合一行動；拿先斯的貴格利強調，神三位格的合一是真的，而非純「想像式」的（*μόνον ἐπινοία θεωρητόν*）數人合一。²⁴ 因此，如果父、子、聖靈在數目上可分為三，在本質上就不可分。²⁵ 相對而言，父子的本質相同（*ταυτόν κατ' οὐσίαν*）；²⁶ 拿亞當、夏娃（由他肋骨而造）和塞特（由二人而出）比喻三一是不成的，因神的本體不可分。²⁷ 巴西流（不管誰是作者）寫了封信詳述普遍—特殊的類比，²⁸ 同一封信裏，他也流利的維護三位格之不可分，以及它們存有的單一，這單一無以名狀。要記住的重點是：這些作者認為，神的 *ousia* 不是抽象的本質，而是具體的實際。

這帶我們進入迦帕多家教父思想的一面，這一面常被批評他們的人忽略，即他們相信神本體的單一不可分。有時候，他們好像根本不喜歡用數目這範疇在神身上，其根據是古老的亞理斯多德教訓，他說只有物質才能在量上被區分。²⁹ 龐義伐疾呼：別人怎能指責我們是三神論？在論及神屬靈的本質時，我們根本不提數目。³⁰ 女撒的貴格利指出，數目只能用在事情的量上，並不顯示其本質；³¹ 巴西流堅持，如果我們必須論及神的數目時，我們必須持「敬虔」（*εὐσεβῶς*）態度，聲明每個位格是一，但不能把祂們加起來。³² 因為祂們共有神的本性，這本性是單一不可分的。拿先斯的貴格利指出，那是「絕對單一不可分的本質」，³³ 「不可分、一致、無部分」（*ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδῆς καὶ ἀμερῆς*）。換句話說，他們的重點已從數目上的合一轉到本質上的合一。龐義伐也說：「有人指責我們倡三神論，我們的答覆是：我們敬拜一神，不是數目上而是本質上。單在數目上為一並不是真正的一，也不是本質單一，但人人都承認神是單一非組成物」。³⁴ 單一當然不會推出三神論。

第五節 三位一體在西方

從諾窪天 (Novatian) 以後，西方神學對三位一體就沒什麼討論，到這時才開始熱衷起來。我們看過，希拉流 (Hilary) 寄居東方時，和亞他那修合作，擊敗本體類似派，他教導位格有別，這是絕對反撒伯流主義的，但他也堅持本質共有，其特有的術語是¹：*Unum sunt, non unione personae sed substantiae unitate*。他引用賽四五14以下 (古拉丁譯本)，² 證明「父神、子神不可分開」。後來安波羅修認為，三位格為一 (*unum sunt*)，因祂們有同一本質、同一神性、同一意志、同一作為；普遍和特殊這觀念不足解釋其合一。³ 較保守的路線可從艾根的傳百調 (Phoebadius of Agen, 歿於392年之後) 的身上看出，這反映出特士良巨大的影響猶存。他寫道，「我們必須持守信條，承認父在子裏面，子在父裏面。這個信條保存兩個位格本質上的合一，承認神的作為 (*dispositionem*)」。⁴ 他還說，聖靈來自神，因此如果神在子裏有第二位格，祂在聖靈中有第三位。「但祂們總是一位神；這三位是合一的 (*unum*)」。第四世中葉最富創意和趣味的人物是魏特瑞 (Victorinus)，他本是新柏拉圖派哲學家，約在三三五年改信基督教，他維護本體相同，反亞流。他的觀念本身很重要，對奧古斯丁的影響也值得注意。

魏特瑞的靈感來自普羅提諾 (Plotinus)，雖然對聖經和基督教啓示的信奉，使他必須大量修改新柏拉圖的架構。他認為神本質上是獨特而活躍的，這符合聖經的活神觀；神永遠在動態中，祂的 *esse* (譯按：存有) 等於 *moveri* (譯按，動)。⁵ 這個動作涉及或然秩序時是創造，涉及道便是生。⁶ 由此他發揮出一套永恆生發論，這可以避免亞流派的抗議，亞流派說生發表示改變。同時他主張，在神格內對話的過程，本質上是三一的，⁷ 神是 *τριδύναμος*，「有三種能力—存有、存活、智慧」 (*esse, vivere, intelligere*)。從這個觀點來看，父是神的本質，絕對且無條件；祂完全沒有屬性或特性，不可見，不可知；嚴格的說，祂「在存有之先」 (*πρόν*)。⁸ 子是那「形式」，神藉此特定或限定自

己；使自己與有限的發生關係並成爲可知的。⁹ 祂永遠是父旨意的對象，或是祂知識的對象，是祂的形像，祂藉此認識自己。¹⁰ 祂與父的關係就像作爲之於潛能，¹¹ 又像道之於永恆的沈默。¹² 魏特瑞對聖靈談得較少，他認爲聖靈有別於子，好像智慧有別於生命，聲音有別於出聲的口。魏特瑞因此寫道，「父是沈默的善道，基督是祂的聲音，保惠師是聲音的聲音」；¹³ 還有「如果基督是生命，聖靈就是智慧」。¹⁴

在他的一首詩歌中，他總結位格的特性爲「存在、知識、生命一哦，讚美三一！」；¹⁵ 並肯定，「神是本質，子是形式，聖靈是概念」。但這三個動態的特色爲三位所共有，三位同有一本質，一意志、一知識。¹⁶ 他再三強調位格的互通或相交（如 *omnes in alternis existentes*）¹⁷ 祂們合而爲一，超越數目，¹⁸ 但祂們之間又有別，魏特瑞喜歡用 *tres subsistentiae* 而非 *tres personae* 來表達此區別，或者他說絕對的神存於 *tripliciter* 中。¹⁹ 他似乎把神的存有置於一持續的開與合過程中（參 *status, progressio, regressus*）。²⁰ 子是神的形式和形像，祂啓示出不可知的，同樣的神在聖靈中認識自己，因此回到自己。因此，聖靈是父子之間的聯繫，祂完成了神存有的完美。²¹ 魏特瑞認爲，靈魂是三一神最佳的類比或表達。²² 靈魂本是神的一部分，現存於人裏面。靈魂中 *vivere, esse* 及 *intelligere* 這三個特定或區分彼此相關，正如三一中的位格一樣，位格是三一的形像，三位格同質，這三個特定亦然。

第六節 奧古斯丁的貢獻

西方傳統竣工者是奧古斯丁。終其基督徒一生，他一直在思考三位一體的問題，向詢問者解釋教會教義，並抵擋攻擊教義的人，他從三九九年到四一九年爲了 *De trinitate*，這可能是他最偉大的著作，裏面有長篇詳盡的討論。他無保留的接受一神真理，神是三位一體，父、子、聖靈有別但共一體，本質上是一。¹ 奧氏著作充滿了細節的討論。其特色是他從不想證明此理；照他

看來，這是啓示，幾乎每頁聖經都如此宣揚，² 「大公信仰」（*fides catholica*）³ 也如此傳給信徒。奧氏的原則是先信，後明白（如 *praecedit fides, sequitur intellectus*）。⁴ 他浩瀚的神學討論，就是企圖把這原則施展出的最好例子。此地只能把他理論的重點舉出來。

(1)奧氏的正統三一論完全以聖經為本，他始終的出發點則為一個觀念，即神是絕對存有，單一不可分，超越範疇。過去人們從父開始討論，他則從神本性入手。奧氏喜用「本體」（*essence*）多過「本質」（*substance*），因後者暗示一個有屬性的東西，對他而言，神與其屬性相同。⁵ 神單一不變的本性或本體是三而一：參 *et haec trinitas unus est deus*，和 *trinitatem quae deus est*。⁶ 因此三一的聯合是他立論基礎，任何形式的次位論皆不允許。神是什麼，三位格的每一位也是什麼。⁷ 因為祂們的本質完全相同，「就神性而言，父不比子大，父子合起來也不比聖靈大，而三位中的任一位不小於三一本身」。⁸

如此強調神本性為一，會有幾個後果。首先，父、子、聖靈並非三個分開的個體，好像三個人同屬人類那樣。⁹ 從本質的觀點來看，三位格的每一位皆與另二位相同，或與神本質相同。¹⁰ 因此，我們不能像魏特瑞那樣，稱神為「三重的」（*triplex*：對奧氏而言，這個字表示三個體的聯合），而應稱為三一，¹¹ 還有，幾個位格是同住於另一位格之內的。¹² 其次，嚴格的說，凡屬神本性的，皆應用單數表示，因本性是獨一的。¹³ 後來的亞他那修信經完全合乎奧古斯丁主義，正像其中所說的，每一位格皆非被造，無限、全能、永恒等，但不能說有三個非被造、無限、全能、永恒等，而是一個。第三，三一神有一個不可分的作為和單一的意志；其行動「不可分」。¹⁴ 在與或然界的關係上，三位格的作為是「一致的」（*unum principium*），¹⁵ 「祂們既不可分，祂們的作為也不可分」。¹⁶ 奧氏說，「本性無不同，意志亦無不同」。¹⁷ 他在解釋這一點時辯稱，早期教父認為，舊約記載神的顯現，皆為子的現身，這說法不對。¹⁸ 有時那是子或聖靈。有時是父，有時三個都是；有時不能斷定是誰。最後，奧氏面臨一個明顯的難題，即他的理論似乎抹煞了三位格的不同身份。他回答：

子與父的確有別，子被生、受難、復活，但在成肉身，受難、和復活這些事上，父也的確與子同工，不過就子對父的關係而言，子宜被顯現出來。¹⁹換言之，三位格既然以獨特的方式具有神性，祂們行事的時候，就應當依其來源而有不同的身份。後來西方神學家稱此為「各司其職」。

(2)由此我們討論位格的區分，奧氏認為，區分的基礎在於祂們在神格裏互相的關係。祂們有相同的神的本體，但因為父生子，所以父被區別為父，而子被區別為子。²⁰同樣的，聖靈與父子有別，因祂由祂們而「出」；祂是祂們的「共同恩賜」(*donum*)，是父子的「溝通」(*quaedam patris et filii communio*)，或者說是父子放在我們心中的愛。²¹跟著的問題就是這三位到底是什麼。奧氏知道傳統以來祂們被稱為位格，但他顯然不喜歡這個講法；可能因為他覺得這有分開個體的意思。他最後同意這個流行的用法，那是因為必須肯定三位之別才能對抗形態論（「用『三位格』這術語，不是因為它表達了什麼，而是因它使我們有話可說」），也因為他深知人類語言的不完備。²²奧氏自己的正面理論是創新的，他說三位是真實或存活的关系，這在西方三位一體思想上極重要。亞流派的批評者提出一個狡猾的兩難式(*callidissimum machinamentum*)，奧氏構想此一新理論就是要駁此詰難。²³亞流派的根據是亞理斯多德的範疇體系，²⁴他們說，如果神格內真有區分，那區分物的範疇必定是本質或附質。後者不必考慮，因神無附質；如是前者，三位格就有三個獨立的本質。兩個說法皆為奧氏否定，他指出，關係之概念(*ad aliquid relatio*)仍存在。三位格是三關係，這是真實而永恆的，好像生、被生、和發出（或被發出）在神格中那樣真實而永恆。因此，父、子、聖靈乃是祂們彼此之間的關係，不論是一位對一位或對兩位。²⁵這種關係（如「上」，「右邊」，「大於」）中有實質的說法，對近代人是陌生的，除非他們受過專門哲學訓練。不過一般人都承認關係的客觀性，也就是說，關係之存在，是獨立於觀察者之外的。奧氏對此則很熟悉，因普羅提諾和坡菲留(Porphyry)都如此教導。²⁶他認為這理論的好處，在於助他用新的語言來有意義的談論神，他能同時肯定神的單一及多元，却不陷入矛盾中。

(3)每次要解釋聖靈的發生，或解釋這與子的出生不同時，奧氏就感到困惑。²⁷不過他肯定，²⁸聖靈是父和子的互愛 (*communem qua invicem se diligunt pater et filius caritatem*)，是結合祂們的同質繫帶。因此他一貫的教導，聖靈是父子兩位的靈：「聖靈不是一位靈，而是兩位」。²⁹他認為這是聖經清楚的教導。父子因著祂們與聖靈的關係，形成了一個單一體：這是必然的，因為父子對聖靈的關係是相同的，關係既同，作為就不可分。³⁰所以奧氏是堅定的教導聖靈由父子而出的教義 (*filioque*)，³¹比他以前的西方教父都堅定。有人反駁說，如果子和聖靈皆來自父，那父就有二子，他答覆道：「子來自父，聖靈也是。前者是生出，後者是發出。所以前者是父生的子，後者是二位的靈，祂由二位而出……。父促成聖靈的發出，因為父生了子，並且使子成為聖靈發出的源頭」。³²重點在於父既把一切所有的都給了子，祂也把發出聖靈的能力給了子。³³奧氏警告，不可推論說，聖靈有兩個來源；³⁴相反的，父子發出聖靈的作為是相同的，正如三位的創造作為一樣。還有，儘管聖靈的雙重發出，父仍是基本源頭 (參，*de patre principaliter . . . communiter de utroque procedit*)，因子發出聖靈的能力來自父。³⁵

(4)下面要討論的，可能是奧氏對三一神學最創新的貢獻，即他以人靈魂的結構來作的類比。要注意的是，類比並不是要證明神是三一，(他認為啓示已給人足夠的確信)，而是要助人了解，絕對的一又是真正的三這奧秘。奧氏認為，嚴格的說，三一的「痕跡」到處可見，因為受造物之所以存在，是因為它們有份於神的觀念；³⁶因此萬物多少都反映一些造它們的三一神。人既是神的真實形像，就應先看自己，因聖經記載神說：「我們〔即三位〕要照我們的形像，按著我們的樣式造人」。³⁷即使是外在的人，也就是人的感官部分，也有「類似三一之處」(*quandam trinitatis effigiem*)。³⁸譬如說，³⁹認知的過程就有三個不同的成份，但同時也緊密結合，可以說第一個產生第二個，而第三個與其他二個結合，這三個成份是：外在目標 (*res quam videmus*)，理智對目標的感受 (*visio*)，意志或以理智為中心的行動 (*intentio*；*voluntas*；*intentio voluntatis*)。還有，去掉外在客體後，第二個

三一存焉，這個高級得多，因它完全存於心中，是「同一本質」，這三個是記憶的印象（*memoria*），內心的回憶印象（*visio interna*）和意志或定力。⁴⁰不過我們得從裏面的人，或靈魂中，來看三一神的真實形像，我們要看靈魂中的理智本性，或 *mens*，這是人裏面最高貴最像神的部分。⁴¹

常有人認為，奧氏在 *De trinitate* 中講的三一類比原則，可從他對愛這觀念的分析見端倪，⁴²（他的出發點是約翰的名言：神是愛），奧氏說，愛者（*amans*）和愛的對象（*quod amatur*）為愛（*amor*）所連結，或者說，所試圖連結。不過在說明這類比時，他認為這只是助我們理解三一的初階（*coepit utcumque . . . apparete*）⁴³最多讓人瞥見三一（*eluxit paullulum*）。他對此類比的討論很短，這只是個轉階，助他進入他認為最重要的類比，其基礎是裏面的人，就是心靈內省或專注於神的作為。他一生著迷此類比，在早期的作品 *Confessions* 中，他就思考存有、認識、和意志（*esse, nosse, velle*）這三結合。⁴⁴在 *De trinitate* 中，他將其發揮為三個連續階段，這三階段是（甲）心靈，它對自己的知識和對自己的愛；⁴⁵（乙）記憶，更恰當的說，即心靈對自己潛在的知識；悟性，即心靈在永恒理智的光照下，對自己的了解，以及意志，或自愛，自知藉此過程而有行動；⁴⁶（丙）心靈記憶、認識、及愛神本身。⁴⁷每個不同的階段，都顯出三個真實的因素，根據奧氏的人格形上學，它們彼此相連，因此是相等而基本上為一的；每個都可使人更明白三一神的互相關係。最後一個類比令他最滿意。第二類比的三因素「不是三個生命而是一個，不是三個心靈而是一個，因此不是三個本質而是一個」；⁴⁸不過他推論說，只有心靈全神貫注於回憶、認識、以及愛它的造物主時，心靈所具有的神的形像才完全恢復，目前它被罪敗壞。

奧氏花了長篇大幅來敘述這些類比的解釋作用，但他深知其作用有限。首先，人心中神的形像是模糊而有限的，“的確是形像，不過很模糊……。在聖子身上的形像和鏡中形像是兩回事……。”⁴⁹其次，人的理智本性固然表現出三結合，如上所述，但那與人的存有並不相同，不像神的三一構成神的本體；⁵⁰它們是人的器官或屬性，而神的本性是完全的單一。第三，同樣的，記

憶、悟性、和意志分別作為，三位格則彼此結合，祂們的作為齊一不可分。⁵¹最後，神格中的三位是位格，人的心靈並非如此。

「三一的形像是一位格，至高的三一本身則是三位格」：這是一個矛盾，因為人心中的三結合，還不像三一神那樣不可分。⁵²形像和三一神本身的差異，提醒我們使徒的話，現今在地上「彷彿對著鏡子觀看，模糊不清」；以後就要「面對面」。

第11章 第四世紀的 基督論

第一節 導論

乍看之下，在三一論爭執的大部分時間內，基督論是被束諸高閣，尼西亞會議顯然忽略它，雖然信經中飾以強烈的措詞說：子成爲肉身，成爲人。後來有人解釋說，¹這些文字是要糾正亞流派所主張的，救贖主人性不足論。但更可能的原因是，它強調成肉身的真實，好對抗靈智主義和幻影說。不過既然大家都同意道在基督裏，祂與神的關係必與道成肉身的結構（如果我們可以這麼說）有關。譬如說，亞流派否認基督的神性，這和他們對基督中道和人結合的想法有關，也可能是必然結論。尼西亞派肯定本體相同，那就非面對救主裏面神人結合的問題。因此，爭執雖然是該世紀中葉稍後，亞波里拿留主義出現而引起注意的，基督論從一開始便潛伏於尼西亞辯論之中。

本章我們要討論東方教會。基督論在東方的爭執有建樹，西方神學家如希拉流固然提過有趣的觀念，但一般而言，在基督論上缺少創意，其貢獻我們留到下一章討論。這表示亞波里拿留主義是這個階段的中心。不過我們也得考慮本世紀上半葉的基督論，以及下半葉出現的不同的反亞波里拿留派。這時流行的偏見是

反「道一肉」基督論，此論的提倡者是一些第三世紀神學家，他們反對某些俄利根的教訓。² 此派人士否認基督內有人的魂，主張道成肉身是道與人身子的結合，他們以柏拉圖的人觀為前提，也就是說身體由靈或魂運行，而靈肉之間基本上是相異的。與此為敵的是「道一人」基督論，其基本論點是主張道與全人結合，包括靈魂和身體。這個論點的根據是亞里斯多德的人論，即精神一身體合一，同時也是要公平的處理福音書中基督為人的一面。俗稱這兩派為「亞歷山太派」和「安提阿派」，雖然不盡正確，但實用上有方便之處。

第二節 亞流派和歐大梯

在亞波里拿留主義興起前幾十年，這兩派基督論的衝突是值得研究的，如果我們把左派亞歷山太主義和其對手，安提阿的歐大梯（Eustathius of Antioch，歿於336年）之教訓對比的話前者以亞流派為代表，後者是尼西亞派最敏銳的護衛者。

權威人士都同意，¹ 亞流派教導說，道在基督裏，把自己和一個無理性魂的人身連結，祂自己取代那魂。因此，他們是以直接而自然主義的觀念來了解基督裏的合一。後來成為安提阿和君士坦丁堡主教的歐多克修（Eudoxius）曾寫過一信經，裏面就有上述的思想：「我們相信……一位主……祂成為肉身而非人身。因祂未取人的魂，而是成了肉身，這樣神可以通過肉體，好像通過幔子那樣與我們人交往。〔祂〕並無二性（*οὐ δύο φύσεις*），因祂不是完全的人，而是神以魂的方式進入肉身。祂全部是一性，是組合成的（*μία . . . κατὰ σύνθεσιν φύσις*）」。² 目前他們不孤單，二六八年，麥強（Malchion）在安提阿複製了一份大體相同的文獻，³ 強調道和肉體形成的形而上結合。早期批評亞流派的人，對他們的「道一肉」基督論還無所謂，令他們吃驚的乃是亞流派藉此發揮的一般神學。我們從亞他那修知道，⁴ 亞流派曾提出一些難解經文，是和洛格斯有關的，如約十二27（「我現在

魂裏憂愁」)，約十三21（「耶穌……靈裏憂愁」），還有福音書中描述主無知、智慧增長、試探中需要幫助時，對於這些經文，亞流派可以不違背自己立場或不尷尬的處理，因他們本來就說道是受造物，比其它萬物高級但仍可能改變—而神是絕不變的。還有，亞流派攻擊正統派最強烈之處就是，如果道是神，那如何解釋祂與肉身的關係。⁵ 他們暗示，事實顯示，這種獨特的形而上結合，是不能在洛格斯與人的肉身之間達成的，因前者的確是超越的。

根據道一肉基督論，以上的說法不無力量；因此激起反抗，領導人物即歐大梯。雖然傳統視他為徹底的安提阿派，在尼西亞鬥爭之前，他思想中顯然有些非安提阿的痕跡。因此，雖然他總是承認在神一人之中有一個人魂，歐氏認為，那魂多少有損，因它與神聖洛格斯相連。⁶ 同樣的，基督身體是「神聖」的，好使祂臉上反映出神性。⁷ 這時他甚至準備接受亞歷山太的*communicatio idiomatum*（譯按：屬性相通），論及施洗約翰順從道，⁸ 猶太人釘死祂，蒙福的童女是「神母」（θεοτόκος）。⁹ 不過，他是察覺亞流基督論真正錯誤的首批人之一。他問：「他們為什麼要說，基督取了肉身而無魂？這是大大欺騙其跟隨者。只要使人相信這理論，他們就可說，改變來自神靈的感情，因而輕易說服門下，指出可變的不會由不可變的（即父）而生」。¹⁰ 因此他堅持，基督不僅有理性的魂或心，還有身體，這是祂受苦的主體。¹¹ 因此他拒絕 *communicatio idiomatum*，宣稱，不應說神像羊羔牽到宰殺之地，或說道死在十架上。¹²

他所提倡教義中的基督論顯然是道一人式的。在釋義當中，歐氏提出神一人中有二性之說，常有人說，這是涅斯多留主義的先聲。他以安提阿派的口氣提到「人」和「神」¹³：「『我還沒有升上去見我的父』，這話不是洛格斯說的，洛格斯是從天而降又在父懷中的神，也不是智慧說的，智慧看透萬物。這話是那個有四肢的人說的，他從死裏復活，但尚未升到父那裏」。這類理論總要面對一個問題，就是要解釋：道和「那人」如何形成真正的聯合，歐大梯也不例外。他最常見的答覆是，道「住在」人中，人是祂的殿、祂的屋、祂的帳棚。¹⁴ 這個「住在」和道住在先

知及被默示者身上相似，但不同的似乎在於前者是持續的。¹⁵ 相會點是主的人魂，歐氏認為，¹⁶ 此魂「與道上帝同住 (συνδιαιτω μένη)」，因此道成肉身可描述為「一個懷有神的人 (ἄνθρωπος θεοφόρος)」¹⁷。這種措詞會引起誤解，不過很明顯，歐氏十分關心其合一性，雖然他不能提出完滿的解說。

第三節 亞他那修的基督論

亞流派基督論的前提是道乃受造物，如果這算亞歷山太派的左翼，亞他那修就是其正統的代表。他的出發點是約一14，他認為這節的意義是：「洛格斯成爲人，而非進入人」。¹ 他很重視救贖論，宣稱只有神才能拯救墮落的人類。他認為道當然有全備的神性。「道成肉身的動機在於人；爲了救我們，祂愛人愛到一個地步，被生而且顯於人身」。² 應當注意的是，亞他那修似乎不認為道成肉身改變了祂的超越身份，因爲「祂並未因取了肉身而改變，而是和原來一樣」。³ 事實上，祂披上人身時，仍在掌管萬有 (καὶ ἔξω τῶν ὄλων ἦν)。⁴ 亞他那修如此描述道成肉身：道取了肉體或身體，⁵ 或者說，祂在童女腹中，爲自己造了一個身體。⁶ 祂住在這身體內，好像住在殿中那樣，⁷ (這個比方是借自約二19，這種用法不限於安提阿派)，身體是祂的工具 (ὄργανον)。⁸ 不過祂與身體的關係並非隨便或偶然的，祂把身體「分配」 (ἰδιοποιεῖται) 給自己用；⁹ 這不是別人的身體，而是祂自己的¹⁰～如果是別人的，祂救贖之工就沒有完成。因此這是真實的道成肉身，或說「成爲人」 (ἐνανθρώπησις)，¹¹ 也可以說：「祂成爲肉身，但不是變成肉身，祂爲了我們取了肉身成爲人」。¹²

因此，亞他那修對道一人基督論並無用處。他問，那些主張道進入一個神聖的人身中，好像祂進入先知那樣的人，如何可以稱爲基督徒？¹³ 必須說，祂成爲人，從馬利亞取了身體才行。誰敢說，基督是「這位」，而神聖的洛格斯是「那位」？斯多亞派

認為洛格斯是宇宙之魂，¹⁴ 亞他那修借用這個觀念，不過他視洛格斯為有位格的。亞氏認為，洛格斯賦予宇宙生機並且管理它，人的理性之魂對身體而言，也有同樣的功能，¹⁵ 人的理性之魂是洛格斯的複製品，也就是具體而微的洛格斯。基督的人性是宇宙的一小部分，洛格斯既然給了宇宙生機，它把生機賜給宇宙中的這個特別部分，就沒有什麼矛盾了，矛盾發生在另一個地方，就是洛格斯一面存於肉身之中，使肉身活動，同時又存於宇宙中各地，用祂賜生命的力量推動它、引導它。¹⁶

由此可知，對亞他那修而言，道是耶穌基督裏的掌管主體，即 *ἡγεμονικόν*，福音書中那位所說的，所經驗的、和所作爲的主體就是道。¹⁷ 譬如說，行神蹟的道，就是在客西馬尼園哭、餓、祈禱，在十架上呼叫，以及承認自己不知末世何時來的那位。¹⁸ 可能有人覺得，這樣的經驗與祂的神性及無痛感（*impassibility*）不相容，事實上亞流派正是這麼主張的。但亞他那修小心的作了以下的區分：道裏面的永恒存有，以及道裏面成爲肉身的部分不同。他提醒我們，¹⁹ 使徒自己曾指出（參，彼前四 1），基督「爲我們在肉身受苦」，這裏面隱藏的意思是說，上述那些人性的軟弱和受苦，是屬於祂屬肉體的性情。他解釋說：「這些事不宜說是道原來的本質，而是道……在肉身之下所受的轄制」。²⁰ 他對於主情緒上的經驗，以及顯然的心智限制（如祂精神沮喪，祈求挪去杯，承認無知）都符合這個原則。譬如說，他盡量用純肉體的原因解釋主的沮喪、害怕等；²¹ 這些現象都是 *παθήματα τῆς σαρκός*。如果聖經說耶穌的智慧及恩賜有長進，其真正的意義是說，祂的身體和祂神性的彰顯是同時並進的。²² 當祂自認無知時，那是掩飾的無知，而非真正的無知。身爲道，祂知道萬事；但祂既然成爲肉身，肉身既然是無知的，祂顯出無知是恰當的。²³

亞他那修總結他的立場說，²⁴ 如果我們把基督的作爲分爲兩類，一個是基督以神的身份作的，一個是基督以神而人的身份作的，那我們的神學就是正確的，我們也了解，這兩個作爲是出自同一位格（*ἀμφότερα ἐξ ἑνὸς πραττόμενα*）。這使我們面對他基督論的中心問題，也就是說，他認為基督的人性是在人的理性魂

之中，還是認為洛格斯取代了魂的位置。應當指出，亞氏的人論完全是柏拉圖式的，他不認為靈魂與身體有必然的關係，這完全符合後一個假設。事實上，另一個看法受到嚴重的攻擊，這是很自然的，起碼就他到三六二年為止的態度而言是如此。這其間有兩篇隱名之作 *C. Apollinarium* 大概出自其筆。首先，他習慣用「肉體」或「身體」來描述基督的人性，同時他沒有清楚肯定的提到一個靈魂，這都好像符合後一假設。反駁的人說，這種語法符合傳統，反映出新約的用法，²⁵而亞氏自己注意到聖經把「人」和「肉體」視為同義。²⁶不過語法的論點並不確定，而且我們必須注意，亞氏的思想不允許一個人的心智。正如前面說過的，他把道描述成基督一切經驗的主體，不論是人或神方面的。他非常重視這一點，所以把基督的死視為道與其肉身的分離，²⁷同時說是道降到陰間。²⁸他的觀點在對付亞流派的時候顯得極特殊，亞流派認為，救主的無知、受苦等，理當追溯到道身上，根據他們的假設，道是受造物。如果亞他那修承認救主有人魂，他就有一個絕好的機會來指出，那些經驗都是人魂所受的，而非神聖、無痛感的道所受的。但如我們看過的，這個顯然的答案從未為亞氏用過，相反的，他一再避免把這些經驗歸於其肉身。

因此，亞他那修的基督論與亞流派有相同處，就是二者皆以道一肉為架構；他們的不同，僅在於對道的地位看法不一。有的學者雖然承認，亞他那修對於基督的屬人心智不感興趣，但他們也指出，亞氏從未明白否認其心智的存在，因此斷定他很可能技巧的假設其存在。就我們對亞歷山太傳統的了解，這似乎是個不大可能的理論。不過有件事仍令人存疑，就是他的態度在三六二年左右有無轉變。當年在亞歷山太開的大會中，人們達成一項協議，承認「救主的肉身並不缺少靈魂，不論是感覺方面或智慧方面 (οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναισθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν)」。²⁹因為主既然為我們的緣故成為人，他的身體就不可能沒有智慧

。救恩不止是身體方面的，也包括靈魂，這都是由道自己做成的」。亞氏是此次大會的主席，他既然推薦這份信條，人們通常就認為，他在三六二年之後，承認基督有一個普通人的靈魂。與會人士中有些是代表安提阿的保利努的，他們努力追隨歐大梯的

思想，相信基督有人魂；這些人的論點是，如果救贖主要拯救人的靈魂和身體，祂就一定有受造之魂，這論點可能給亞他那修很深的印象。我們發現，後來他持完全相同的救贖論，³⁰即人的拯救包括「全人，身體和靈魂」，還有「救主從每方面來說，都成為完全的人」。

這個結論應當是合理的。不過根據亞氏晚期的著作來看，接受這個結論的人也得同意一個看法，即亞氏只是形式上承認人魂，因他從未認為基督的人魂在神學上有什麼重要。不過因此也有人十分懷疑，他是否真的像上面說的那樣，改變過自己的看法。他可能認為，*οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναισθητον οὐδ' ἀνόητον* 這些重要字眼的意義不是說主有一個受造的心智，而是說洛格斯自己是祂身體的活動生機，並且是神一人的智慧或靈魂。亞歷山太大會的信條，顯然是由接受道一肉基督論人士提出的，為的是打擊敵對者，敵對者可能認為，道一肉基督論預設一個殘缺的人生。對這種質問的一般答覆是說，認為道一肉基督論的基督人性不足，這是錯誤的想法，因為道是心智或靈魂的原型，道把自己與祂的身體結合。這顯然是下一句話的真實含義：「祂的身體不可能沒有智慧，因為主為我們的緣故成為人」，重點應當是「主」，而非一般認為的「人」。我們應當注意，亞波里拿留是這樣了解這句話的；³¹這樣解釋此段文字，既比較符合亞歷山太基督論，也與亞歷山太派對心智或 *νοῦς* 的了解一致，此派認為心智是神聖道的形像。總而言之，主張亞他那修在三六二年大會期間，沒有改變他基督論的看法，較為正確。

第四節 亞波里拿留主義

我們現在要討論的異端，是亞他那修的朋友和助手，老底嘉的亞波里拿留（約310~390）。這是第四世紀最技巧最徹底的基督位格理論，它走的路子符合亞歷山太學派。此派的特色是否認耶穌有人的心智，因此學者們往往想把亞流派說成其思想源頭

。他們指出，亞波里拿留本人曾做過狄奧多士的助手，狄氏是老底嘉的亞流派主教，所以他在年輕時所受的學術薰陶，是充滿了亞流派的觀念。不過他在討論神格的事上極強烈的反對亞流派，所以說他的基督論受亞流派的左右，實在是很矛盾。事實上，這樣的假設根本無必要。我們已經看過，亞歷山太學派和一般道一肉基督論的提倡者有個共同特色，就是他們拒絕承認在神一人中，有一個人的心智或靈魂，起碼他們不認為這心智有實際作用。根據女撒費格利的報導，¹ 亞波里拿留自己認為，他的教訓符合某些教父的立場，他們在二六八年定撒摩撒他的保羅為異端。我們會看到，這個自我診斷並不太離譜。

拿先斯的費格利認為，亞波里拿留派這個異端早在三五二年左右便出現了。² 不過一直要到亞歷山太會議（362年）之後，其教訓才為衆所注目，而要再過十年才產生劇烈的爭執。亞波里那留熱烈主張子的本體相同，他一生都反對二元論者——後來稱之為「基督二性派」，安提阿派的基督論始終有此傾向。他認為，這種論調反映出撒摩撒他保羅的有害影響，亞氏還主張，保羅的教訓被歐大梯、保利努、夫拉維亞（Flavian）和大數的戴阿多若者（Diodore of Tarsus）所復興。他寫道：「我非常詫異的發現，有人承認主是神成了肉身而來，却還墜入保羅跟隨者的邪惡錯誤，就是分離論（τῆ διαίρεσει）。他們像奴才一樣的跟隨撒摩撒他的保羅，把從天而來，即他們相信是神的那位，與從地而來的人分開。」³ 亞波里拿留攻擊那些人，「不相信是神成了肉身，而接受人與神結合（ἄνθρωπον θεῷ συναφθέντα）之說」，也就是只接受表面的結合，⁴ 他也反對「兩個兒子」：一個是神子，一個是馬利亞之子的錯誤分法。⁵ 這種分法暗示基督是「二」，⁶ 而聖經強調祂是一個整體（ἐν; μία φύσις），⁷ 無論如何，就算不提聖經，這種二分法也是不可思議的。⁸ 亞波里拿留顯然受到以救贖論為出發點的影響。他相信，如果教主中神和人的成份分開，我們的救贖就受到危害。單從人的方面而言，基督不能賜下拯救的生命；⁹ 祂不能救我們脫離自己的罪，不能使我們從死裏復活。¹⁰ 我們怎能敬拜祂，受洗歸入祂的死，如果祂只是一個普通人，而神住在其中？¹¹ 這樣的人必定會犯錯，和別人一樣會

有不當的思想，因此不能拯救我們。¹²

亞氏認為這種二元論極有害，爲了消除此論，他提出一套極端的道—肉基督論。他喜歡說基督是「神成肉身」(θεὸς ἑνσαρκος)，「背負肉身的神」(θεὸς σαρκοφόρος)，或「女人所生的神」。¹³以前人用這種字眼的意思是說，肉身只是道所披帶之物，亞氏則是表示神和其身體絕對的結合爲一個存有(πρὸς ἐνότητα θεῷ συνήπται)，這是從懷孕的那一刻就開始的。¹⁴他說：「肉身並非爲了點綴而附加於神身上的東西，它是與神合成一個實體或本質之物(συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος)」。¹⁵事實上，道成肉身是「呈現於人形式的結合體」(σύνθεσις ἀνθρωποειδής)，¹⁶只有「一個本性(μίαν . . . φύσιν)，由無痛感的神性和有感肉體組成」。¹⁷亞氏認為，這才是約翰福音十七19「我……自己分別爲聖」的正確解釋：它「彰顯出一個不可分的單獨活體」，也就是說，道和祂的肉身(=「自己」)在本質上結合爲一。¹⁸他這個看法的理由如下：基督的身體不能獨立自成一個「性質」；如果要獨立自成爲性質，它得和靈結合，被靈賦予生機。¹⁹他在一段敘述中把這套教訓的重要意義表現出來：「肉體要靠其他行動或作爲的本源(不管這個本源是什麼)才能動，它本身不是一個完整的生命實體，如果要成爲一個，它必須與其它的東西融合起來。……因此，被動和主動的結合成一個獨一的生命實體—不是兩個，也不是由兩個完全、自動的本源所組成的」。²⁰

亞氏坦然承認，這個論點的預設如下：神聖的道取代了基督裏面的人魂。亞氏的人論主張，人是「靈與肉的結合」。²¹所以他認為，在神一人之中，「神的能力代替了賦予生機的靈(ψυχῆς)和人的心智(νοός)」。²²與此相關的問題是：亞氏是二分法派(即相信人由身體和魂構成)，還是三分法派(即相信人由身體、動物魂或 ψυχή，和理性魂或 νοῦς 構成)。不過要緊的是，根據他的解釋，道既是耶穌基督裏指引和智慧之源頭，也是賦予他身體生機的源頭。一般人認為，他的基督論把道說成是一種功能，執行通常由意志和智慧執行的事，這與他的基督論的特色不相符。他理論的特色是說，道是神一人的獨一生命，即使是純生理方面的能力也是道注入的。²³如果有人反對，認為這使祂與

普通人不同，亞氏毫不遲疑的接受。他從經文中找到基督與常人不同的證據，如「成爲人的樣式」和「好像人的樣子」；²⁴祂認爲，童女懷孕在神學上的意義表現於神的靈賜下生命，而非由精子產生生命。²⁵他認爲去掉基督裏的人魂有好處，因這樣可以避免基督裏面有兩個衝突的意志和智慧。²⁶這也可以保證救主無罪。他解釋：人的心智是「會犯錯的，而且會被污穢的思想控制」，道則永不改變。²⁷還有，既然神的生命在裏面推動，那成爲肉身的就不會受精神和物質欲望的引誘，祂自己不僅可躲避死亡，還可以摧毀死亡。²⁸因爲道是基督生理上的生機和能力，祂就能從死裏復活並且賜下生命。²⁹

因此根據這個理論，基督是一個有生命、有活力的整體，正如一個由靈魂和身體組成的人是一整體一樣；道和祂的身體是一個「自身的結合」（*ένωσις φυσική*）。³⁰亞氏這麼說：「他有一個本性（*μία φύσις*），因爲祂是單一不可分的位格（*πρόσωπον*）；祂的身體本身並非本性；道成肉身的神性本身也不是本性；一個人只有一個本性，而基督是成了人的樣式」。³¹我們看到，他說神一人這個位格是 *prosopon*。他有時也用 *hypostasis*（譯按：質、位格），³²他首先把這個詞帶入基督論的討論中；對他而言，這個詞表示一個自決的實體。他習於用「一性」（*μία φύσις*）來形容道成肉身。他始終反對安提阿派所教導的「兩性」說。亞氏有一句宣言後來很出名：「神聖的道只有一個成爲肉身的本性」（*μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*）。³³他把「本性」和「位格」放在同樣的上下文中，³⁴因此，對他而言，這二個名詞似乎可以說是同義字。但是這樣做是有危險的。這會錯過他神學的重要特色，並且會把不相干的觀念與他的神學混淆。如果道成肉身的位格由道組成，那麼把祂說成是：「一個成了肉身的本性」乃是指有機的整體，不論是生理上或屬靈上的，而這是藉著祂裏面神和人的融合而達成的。亞氏在一段重要的文字中清楚的解釋了自己的立場：「身體本身不是本性，因爲身體不能自賦生機，它也不能與賦予它生機的分開。另一方面，道也不能和其肉身分開而自成一性，因爲主是在肉身之內而非肉身之外時居住於地的」。³⁵

肉體與神密切結合，融成「一個生命和本質」（他門生的話），³⁶這是亞氏思想的基本特色。他基督論的一些重要成份皆是這個特色的邏輯產物。人們也只能從這個角度來了解它。首先，他認為基督的肉身得到榮耀，因為這身體與道融合。這是「神聖的肉體」，或是「神的血肉」。³⁷我們可以恰當的說，基督是「屬天的人」，因為在祂裏面，血肉和天上的靈結合。³⁸這樣的教義引起別人攻擊，³⁹說他教導主的血肉來自天上，而且是先存的。不過他全盤的教訓是說，身體來自蒙福的童女；如果那是個神聖的身體，原因在於道與這身體一直同在。因此他指出，「從我們寫過的一切文字來看，顯然我們沒有說救主的肉身來自天上，也沒有說這肉身與神同質，那只是肉身而非神；但肉身與神相連，形成一個位格，那就可以說是神」。⁴⁰

其次，順著這個邏輯推演，亞氏肯定基督的肉身可以是敬拜的對象。⁴¹當然，他的理由在於肉身與可敬拜的道不分，肉身屬於道，且分享道的神性。⁴²第三，他和所有的亞歷山太思想家一樣，接受並發揮 *communicatio idiomatum*（譯按：屬性相通）之說。他指出：「主的肉身始終是肉身，（其性質不改變也未失去），即使與道結合後亦然，雖然它分享道的名號和性質；而道雖然仍是道與神，但因成了肉身，所以分享肉身的名號和性質」。⁴³不過亞氏的意思不只是說，因為只有一個位格為主體，所以肉身和道的外在文字及名號可以交換。既然肉身可以是敬拜的對象，肉身與道的屬性就的確可交換。雖然它們仍有別，但已融為「一個本性」中。最後，亞氏推論說，肉身既然的確分享道的性質，信徒在聖餐中領基督身體時，他們也得到神的性情。他指出，「神聖的肉與神有同一本性（*συμφυής*），祂把神性注入分享這肉的人」；⁴⁴結果，「我們因食用這肉而得救」。⁴⁵換言之，信徒吸收了救贖主的神化肉體，他們也得神化，所以亞氏的基督論合邏輯地與其救贖論結合。

第五節 正統的反抗

不能否認，亞波里拿留的綜論既出色又非常合邏輯。不過他的一些論點一定會引起爭執。安提阿首先發難，亞氏的子弟范塔立（Vitalis）在那裏樹立了異端。伊皮法紐與范塔立一席談話後堅持，如果人要得到救恩，獨生子必須有全備的人性。¹ 風暴在三七七年爆發。教宗達瑪蘇（Damasus）意識到亞氏立場的可能影響，他在羅馬召開會議，直率的定他的罪。後來在亞歷山太（378年）、安提阿（379年）及君士坦丁堡（381年）開的大會和會議同意此一判決。迦帕多家教父們由巴西流率先，一起反對亞氏。狄奧多西（Theodosius）分別在三八三、三八四和三八八年下詔譴責亞氏，並且定其宗為非法。

反對亞波里拿留主義的主要原因可以概述如下。亞氏教導，基督的肉身神化，這是最深刻有害的。這等於是幻影說，暗示救主不是真人，只是「看來像是人」。² 至於說，亞流主張救主的身體來自天上，這是無中生有的誹謗，我們已經討論過了，不過其思想是可以與此相連。第二，他整個理論的基本前提受到疑難。有人問，神性和人性這兩個完整的實體，是否真的不能結合成一個整合？³ 或者說，兩個不同意志的主體合而為一是否是不可思議的。⁴ 或者說，在神一人之中如有人的自由意志存在，就必定導致祂有罪？⁵ 第三，人最基本的因素是一個理性的心智和意志，如果基督缺少這二者，他實在不能說是一個人，而是一個怪物；⁶ 稱祂為人根本是荒唐的，因為根據大家接受的定義，祂算不得人。⁷ 第四，否認祂有一般人的神智違反福音書的描述，書中記載救主有增長、無知、受苦和其他一切人的經驗。⁸ 最後，（這個論點最重要，也最常出現），亞氏的批評者指出，儘管他很關心救贖，但他的基督論却不合救贖的基本條件。人的理性魂有選擇能力，這是罪惡之本，如果道沒有與一個魂結合，人的救恩便沒有達成。拿先斯的費格利在一段有名的文字中指出，「沒有人的魂不能做恢復的工作，與神結合的才能拯救」。⁹ 他提到，是亞當的魂最先違反了誡命，因此救贖主非有人魂不可。¹⁰

女撒的貴格利主張：「因著基督與我們完全相同，祂才能藉著自己把人類與神結合」；¹¹ 一個不知名的批評家認為，基督用祂不朽壞的身體拯救人會朽壞的身體，祂那不朽壞的靈魂拯救必定會死的靈魂。¹² 祂必須兩者皆備，因為，「祂不可能用一個換另一個；祂用自己的身體代替人的身體，用自己的靈魂代替人的靈魂」。正如新亞當使我們有份於祂的神性，基督必須有人性才完全。¹³

反亞波里拿留主義逼得信徒深思基督論的問題。我們以兩位貴格利為範例。拿先斯的貴格利教導：洛格斯「成為自己的形像，為了我的身體背負肉身，為了我的靈魂而與一個智慧的靈魂結合，用同類之物潔淨該物，除了無罪，祂每一點都和人一樣」。¹⁴ 因此，在神一人之中，「有兩個性（*δύο φύσεις*）結合為一體」，祂是「二重的」（*διπλοῦς*），「不是二，而是一來自二」；當然，並無「兩個兒子」。¹⁵ 祂的兩性可以在思想中分開，¹⁶ 而且可以指出「這一個」（*ἄλλο*）和「那一個」（*ἄλλο*），但不是說有兩個位格（*ἄλλος καὶ ἄλλος*）；而是說，「他們合成一體（*ἓν*），神成為人而人成為神」。¹⁷ 貴格利認為，這種結合絕不是像神和祂的先知及聖徒那種結合，後者是道德上或「恩典上」的，而這種結合是「本質上（*κατ' οὐσίαν*）結合的」。¹⁸ 為了解釋這種結合，他提出一個理論，¹⁹ 很像俄利根所主張的，²⁰ 主的理性魂是它們匯集之處；因為這很自然的與魂親近，二者可以「混合」。我們要注意，他喜歡用的名詞如「融合」、「混合」到了下個世代就為人所避免，免得染上歐迪奇論（Eutychianism）的味道。不過他的結合觀念，給他盡量發揮 *communicatio idiomatum* 的機會，譬如說，他提到童女生神，「神被釘十架」，²¹ 並堅信，稱馬利亞為「上帝之母」（*θεοτόκος*）是恰當的。²² 不過他雖然承認基督有人的心智，其理論還是有缺點，就是他沒有好好運用自己所承認的事實，來了解基督知識的增長，對末後日子的無知，在客西馬尼園的痛苦，以及祂呼喊父何以拋棄祂等現象。他對前一個現象的解釋是說，這表示洛格斯逐漸顯出其無所不知的能力，²³ 至於第二個現象，他認為，我們可以說基督這個人對這些無知，或者嚴格的講，子的確對此無知，因祂的知識皆來自

父。²⁴ 貴格利把其他的經驗掩飾過去，²⁵ 認為洛格斯而非人的心智是這些經驗的主體。

女撒貴格利對救主人為經驗的討論要實際得多，他的基督論很多源自俄利根和安提阿學派。拿先斯的貴格利教導，在神一人之中，神性和人性是本質上結合的，女撒的貴格利則不然，他主張神進入並控制了人，因此，耶穌可以說是「接受神的人」（*θεοδόχος ἄνθρωπος*），「祂支搭帳棚的人」。²⁶ 從這個觀點來看，在道成肉身的過程中，聖靈先預備人的身體和魂，做為神的特別容器，然後，屬天的聖子與它們「混合在一起」，如此一來，神性就「與它們同在」。²⁷ 而「神就與人性同在」，但這種結合的方式是神秘不可解釋的，好像人身中靈魂和身體的結合一樣。²⁸ 在這個「混合」（*ἀνάκρασις* 是他喜歡用的字）的過程中，肉身是被動的，洛格斯是主動的，²⁹ 祂把人性轉化（參 *μεταστοιχειοῦν*；*μεταπεποιῆσθαι*）為神性。不過在歷史耶穌的身上，這二性一直可分，³⁰ 因此，當基督受苦或經驗其他屬人的經驗時，並不是祂的神性在忍受這些經驗，而是「與神性結合的那個人」在忍受；這些乃是「基督裏面屬人的成份」。³¹ 神格是無痛感性的，祂不受這些影響，但因神格與人性合而為一，祂也間接的有份於這些限制和軟弱。同樣的，貴格利承認，在基督裏，有一個人的意志存在，有時還與祂的神的意志會衝突，雖然神的意志總是得勝。³² 他對路二52的解釋也是類似的，³³ 他認為，基督裏面神的智慧在聰明和知識上是逐漸發展的，與此相連的人魂，其發展與祂的身體一樣，都是每天吸取營養的結果。

因此，女撒的貴格利好像主張兩性是分開的，洛格斯是主動的本體，而人性是被動的，他強調後者是獨立的。不過據他說，這兩者的合一發生於基督成胎，而合一是永不會分開的。³⁴ 神一人是「一個位格」（*ἐν πρόσωπον*）；³⁵ 因為主和「主在裏面的那一位」緊密的結合與融合（*διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφύϊαν*），二者的本身屬性及經驗可以正確的說是屬於另一位。³⁶ 即使如此，貴格利稱童女為「Theotokos」（譯按：上帝之母）時，³⁷ 他似乎是屈從於一般用法，而大家常用的 *communicatio idiomatum*（譯按：屬性相同），在論及神的受難、受死時，貴氏顯然

一言不發了。另一方面，他雖然承認，基督在世時其人性是完全的，但到了復活和榮耀時就不同了。那時，「從低到高的改變就開始了」。³⁸ 洛格斯的非物質本性，把由童女所生的物質身體，「轉換」為神聖、不改變的性質；³⁹ 由於聯合，受難的身體變得和住在它裏面的道一樣。⁴⁰ 好像一滴醋掉入大海被吸收了一樣，人性失去其原本特質而變為神性。⁴¹

我們可以看看當時著名教師基督論的一些論調。伊皮法紐 (Epiphanius) 教導，⁴² 道「成爲人，就是說，成爲一個完全的人，有動物魂、身體、理性心智……祂變成十足的人」。祂的神性不受苦難所影響，不過可以承受苦難。⁴³ 巴西流和其他迦帕多家教父不同，他沒提出什麼新的貢獻。不過強調基督人魂的真實性。他完全相信人魂受感覺的影響 (累、悲傷等)⁴⁴ 這是生物必有的現象。但他否認這人魂會受到「污穢我們純淨生活的情欲所影響」。⁴⁵ 他也否認基督有無知的時候。至於可十三32，他認爲那不是說子真的不知道「那日子那時辰」，而是說，子雖然有這方面的知識，祂却是從父得到這知識的。他的朋友，以哥念的安非羅奇 (Amphilochius of Iconium) 素被譽爲「一位格」之說的創始者，但文獻顯示這是錯誤的。事實上，他的基督論不算很成熟，而且反覆不定，顯不出對偉大的迦帕多家教父有影響。有時他嚴格的區分「那神」和「那人」，⁴⁶ 但他也同樣強調「屬性相通」(*communicatio idiomatum*)。他說過，宇宙的創造者由童女所生，⁴⁷ 也說「主受難」。他最有趣的敘述之一可能是反亞波里拿留的，⁴⁸ 裏面說，基督有完全的自由意志 (*αὐτεξούσιος*)，「對兩重成份而言，意志的行使毫不受拘束，祂的本性是按這兩重成份組成的」。論及盲者荻地模，以前人們認爲 *De trinitate* 出自其筆，如果我們排除這個可能性，他就沒有發展什麼基督論。荻氏一再強調道成的肉身有完全的人性，⁴⁹ 又說，但祂的人魂「不曾犯罪也不知罪」。⁵⁰ 不過一九四一年在杜拉 (Tourn) 發現的詩篇註釋 (*Commentary on Psalms*) 中可以看出，作者對基督人魂在神學上的重要性有較深的認識。不知名的作者 (有可能是荻地模) 肯定，基督的人魂和其它人的魂本質 (*ὁμοούσιος*) 相同，因此起碼可以受到七情六欲 (*προπάθεια*) 的初步干擾。⁵¹ 這不至

於導致罪，不過必須有此條件，救主與邪惡的對抗才是真實而有功勞的。⁵² 基督同時是神和人，有「兩種彰顯的模式」（*δύο πρόσωπα*），我們可以確信祂的位格合一，如果我們承認祂是「神成爲人」（*θεὸς ἐνανθρωπήσας*）。⁵³

第六節 安提阿學派的基督論

上一節所討論的神學家對亞波里拿留主義的危險頗敏感，他們所作的研討大抵不出「道—肉」架構（杜拉的註釋書例外），對於解決基督論的問題，他們沒有提出什麼正面的貢獻。如果教義要重新依賴福音書上所啓示的，那麼神學就要徹底而實際的承認，成爲肉身的道有人的生命及經驗，並承認祂的人魂在神學上有重大的意義。補足這個缺失的是安提阿學派，時間是第四世紀最後十年和第五世紀前半葉。不論這一派的教義有什麼毛病——如批評家有時說的。它使人重新注意歷史的耶穌，這總是一個功績。我們已經看過安提阿歐大梯所說的「道—人」基督論。約在三三〇年他被免職，其後支持他的人聚在保利努會長的周圍，忠心持守其教訓，三六二年，他們成功的在亞歷山大通過了一個信經，我們已經看過，該信經有些含糊，不過其中肯定，主的人性必定包括一個有活力的主體，以及一個普通人的心智。不過對於一般所謂安提阿基督論衝擊最大的，似乎來自安提阿主教梅利丟的跟隨者，他們是反保利努派的。我們現在要簡短的討論其中最著名的兩位，他們同是偉大的解經家和主教，大數的戴阿多若（Diodore of Tarsus，歿於約394年）和摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia，歿於428年）。

雖然戴氏在四九九年的君士坦丁堡大會上被定爲涅斯多留派，但在他自己的時代，他是被視爲正統的柱石的。叛道者猶利安（Julian the Apostate）於三六二—三年間管轄安提阿時，戴氏堅決維護「那加利利人」的神性，反對皇帝懷疑的嘲笑，狄奧多西（Theodosius）在下諭批准三八一年君士坦丁堡會議的決定時

，稱讚他是信仰的維護者。他的作品存留很少，¹ 而且某些地方出處可疑，這使人很難準確的重建其基督論。這些文獻顯示了一些驚人的事實，就是它們雖有「安提阿」的型式和傾向，却不符合「道一人」的模式，反而從頭到尾都有「道一肉」的預設。這種「亞歷山太」的成份從以下事實中可以看出：²（甲），戴氏雖然承認基督裏面有人魂，他却不認為這魂在主智慧的增長（路二52），或降在陰間等事上有什麼實際的作用。（乙），他常把神一人當中的「道」和「肉身」（不是「那人」）對比。與此一致的是他對亞波里拿留主義的攻擊，他的攻擊似乎不在於亞氏割損主的人性，而在於其一性說的傾向。尤其是他批評一種立論，即成了肉身的道只有一個位格之說。³ 他辯稱，如果說道和肉結成一個本體的單元，好像人由身體靈魂結合那樣，基督的神性就必受損。爲了反對這種結合，他的基督論把神性人性分開，並說神子和大衛之子有別。⁴ 他力言，聖經把這「兩個兒子」作爲的界線劃得很清楚。⁵ 結合不是道與肉身融合（「混合」）的結果；如果是的話，爲什麼褻瀆人子的可蒙赦免，而褻瀆聖靈的不能？⁶ 結合是由子住在肉身中造成的，好像祂在聖殿中一樣。⁷ 神在大衛之子裏面，和神在先知中類似，不過前者永遠且完全的享有道的榮耀和智慧，後者只有暫時、片刻的聖靈的默示。⁸ 但在崇拜中，二者是聯合的，因爲大衛之子分享了人對神子的崇拜，正如人們向皇帝致敬時，他的紫袍可以說同享人的敬意。

我們對戴氏的知識得自一些斷篇殘簡，至於他的學生狄奧多若，其資料就豐富而完全得多。其中有些文獻（如他殘存的 *De incarnatione*）被人摘錄編排，爲的是要在第五次大會（553年）上攻擊他。因此處理時宜加小心，但不必過份懷疑，好像某些學者喜歡做的。狄奧多若與戴阿多若不同，他一開始就反對亞歷山太派把基督的人性打折扣，他特別攻擊亞流派和亞波里拿留派的說法。狄氏重複常用的說辭，⁹ 指出罪既來自意志的作爲，基督就必然有一個人魂。他對道一肉基督的批評，比我們研究過的一切神學家都徹底。該理論的發展有個前提，即道是基督裏的引導主體，是祂的理性和其物質身體的生機活力。狄氏攻擊這個前提，他指出，如果真是如此，基督的人性就不會受任何軟弱和缺失

所影響（如飢、渴、累），因為這些不屬於人性本身，而是由通常不完全的魂所掌管。¹⁰ 他的結論¹¹和亞里斯多德的人觀相符，¹² 安提阿學派本來就喜歡亞氏的人觀。戴氏說：「祂取的不只是身體，而是完全的人，由身體和不朽的靈魂組成」。因此，對他而言，主的受造魂有重要的意義；這是他裏面生命和作為的主體，也同是使我們獲得救贖的拯救作為的主體。他當然注意到亞波里拿留派的論點，他們說，靈魂本來是有罪的，戴氏引用提前三16（「……被聖靈稱義」）和來九14（「基督藉著永遠的靈，將自己無瑕疵獻給神」）的話來證明，神的恩典保守基督的心智和意志不犯罪。

從積極的觀點來看，戴氏的基督論符合「道一人」架構。他預設人性的存在，此人性完全而獨立，其知識和分辨善惡的能力逐漸增長，它的生理發展也是一樣。¹⁴ 這人性受試探時也會有掙扎。¹⁵ 戴氏花了很多篇幅詳述主地上生涯的細節。¹⁶ 他的特色是把人性描述為「披戴的那人」，¹⁷ 有時他的用字簡直好像在說，道取了一個已在世上的人為身。¹⁸ 他典型的句子是：「我們的心要會分辨性質；去披戴的是神，是獨生子，被披戴的是奴僕，是一個人」。¹⁹ 這給人一個雙重化的印象。不過他反對狄氏的二子說，²⁰ 斥之為「幼稚」，他主張，「不同的本性不妨礙他們成為一體」。那麼，他如何解釋 *homo assumptus*（譯按，被披戴者），和披戴他的道是如何結合的？戴氏認為，用「居所」（*ἐνοίκησις*）這個隱喻，最宜解釋這個現象。他論及詩四五8時指出「主用『袍子』一詞來表示祂所穿戴的身體，這是祂的神性居所」。²¹ 還有，他教導，人性是神所居住的殿，這個說法的根據是約二19，那兒主把自己的身體喻為聖殿。²² 有一段出名的文字，被批評他的人所保存，²³ 在裏面他辯稱，不論在本質上（*κατ' οὐσίαν*）或引導作為上（*κατ' ἐνέργειαν*），道都不會壓制人性，因為在這兩方面，神是無所不在的，而道在 *homo assumptus*（被披戴者）身上的出現應當是特殊的。他的結論是：二者的結合是 *κατ' εὐδοκίαν*，即藉著恩典。他的意思是說，神喜歡祂所居住的人們，同時祂積極的與他們合作，並用祂的愛幫助他們。但祂住在 *homo assumptus* 時，那個居所是不同於使徒和義人的，那是「如同

住在子裏」。這表示，「祂和自己所披戴的那人完全結合，把身為子的一切榮耀與那人同享，祂自然的居住在那人裏面」。因此，祂藉著他成就萬事。²⁴

因此神一人是一個單元，狄氏指出，固然保羅在羅九 5 裏，可能是正確的說，「在基督裏，神超越萬有，但他寧願用「基督是神，超越萬有」的句子，²⁵「因為兩性完全結合」。他要人注意一個事實，即聖經固然分辨本性，但也強調二者的聯合，甚至認為「一」可以恰當的說是屬於人性或神性。²⁶他肯定，「子是獨特的」，「因著神的旨意，兩性有完美的結合」。²⁷還有，「我們談到不同的本性，但也說位格的合一」；²⁸以及，「二性經過結合，形成一個實體」(*unum . . . quiddam connexione intelliguntur*)。²⁹因此狄氏的理論主張，道和人的結合，形成一個位格(*πρόσωπον*)，更準確的說，「由於二性的結合，一個位格(*prosopon*)就產生了(*ἀπετέλεσαν*)」。³⁰赫門的范孔都(Facundus of Hermiane)保存了一些殘簡，³¹上面說：由於結合，「造成了一個位格」。應當注意，有一份重要殘簡的敘利亞譯文，描述他主張：如果分開來考慮，兩性的本質不同，但由於結合，它們「成爲一個 *prosopon* 和本質」；³²不過基於兩項考慮，我們對敘利亞譯文頗爲懷疑，(甲)梁廷思(Leontius)引用同一段殘簡時只說，「從聯合的觀點來看，我們就說有一個 *prosopon*」；³³(乙)「一個 *prosopon* 和本質」，這話在戴氏作品中從未再出現過，而且他的一般用字和教訓不符這種用法。因此他實際的教訓似乎應當是說，成了肉身的道是「一個 *prosopon*」，意指那位可稱爲神，也可稱爲人的「獨一主體」是成了肉身的道。他這樣說顯示一個事實，就是他解經時隨時警覺到區分二性，但也注意到聖經把二性相提並論。他指出，聖經把屬乎神性和人性的地方，說成「屬乎一位的」；³⁴聖經用不同的名號稱呼基督時，好像是稱呼「一個 *prosopon*」。³⁵他所說的 *prosopon*，從純迦克墩派的觀點來看，並不是指位格，而是對一個實體外在的表達，這種表達可能是雙重的(如靈魂和身體)。³⁶他的教義並不是說，基督是第三個 *prosopon*，由道和人這兩個 *prosopa* 結合而成，而是說道把自己的 *prosopon* 注入人中，成了一個不可分，無

以名狀的結合。

這使我們進入戴氏基督論的核心問題。亞歷山太的區利羅集中火力攻擊他，從五五三年，第五次大會（君士坦丁堡）之後，他就被指責為涅斯多留之前的涅斯多留派，也就是說他犯了這個異端的罪惡，太強調「那人」和道的完全性及獨立性，以致於忽略了位格的結合。到了近代，特別是相當乏味的 *Catechetical Homilies* 被發現之後，這個指責就遭到反對。譬如說，有人強調，只要他的思想範疇允許，戴氏儘量想樹立神一人之中的獨一主體。上面已經提出一些這方面的證據。還有，有人注意到一個事實，即他用的某些術語，和後來在迦克墩成為正統的句子頗為呼應。譬如說他寫道：「因此結果不是本性的混淆，也不是位格中劃分不清；我們認為兩性必須保持不混淆，而位格必須是不可分的」；³⁷ 還有，「我們顯出兩性之分，但位格是結合的」。因為這些類似的理由，人們現在用較支持他的態度，來取代傳統對戴氏的評價。一般認為他基本上是個神學家，維護主人性的真實而反對亞波里拿留主義，同時儘量要保留祂應有的人的經驗。要指責他是涅斯多留派的話，最多只能說，他的基督論中有些傾向在本身的脈絡中無害，但到了他那些大意的子弟手中，却可能造成危險。

這樣的反應整體上是健全的，戴氏不是涅斯多留派，他厭惡「兩個兒子」的教義。不過想要對他公正，並承認他明晰的優點，可不要使我們忽略他立場的弱點。首先，即使對他最客氣的批評者也得承認，他慣用的一些對比是危險的。如道和「那人」，神和祂的殿，「披戴者」和「被披戴的」，居住者或穿戴者，和被居住的或被穿戴的，他描述耶穌這個人的一段話，把這種危險清楚的顯示出來，³⁸ 話中表示，耶穌感謝父，因祂看得起他，願意嗣養他。還有，耶穌和道對話，好像兩個不同的位格在交談一樣。其次，他雖然強調二性的結合，他對此結合的了解是「連接」（*συνάφεια*）而非「聯合」（*ένωσις*），這個完全不恰當。我們並不希奇，他有時以為聖靈是這個連接的媒介，³⁹ 因此走向危險的嗣子論。第三，很顯然，他雖然很敏銳的意識到，在神一人中必須有一個獨特的主體，並常常說「一個 *prosopon*」，但他

並沒有清楚的發揮其應用面。他的理論把神格和人格相提並論，在一個「共同的位格」中找到其聯合。因此他會說，「我們的主提到祂的神性和人性時，祂用代名詞『我』來指那共同的位格」。⁴⁰但嚴格的說，這個「共同的位格」似乎不是指道的位格，而是指人和道連接的產物。他思想中所缺乏的，正是當時安提阿神學的通病，就是沒有思構出位格的形上學；特別是沒適當的看出「本性」和「位格」的不同。不過做最後總結時，如果根據以上的理由把戴氏說成異端的話，那是把時代混淆了。因為正是在這個時代，基督論開始意識到這些區分的危險，而小心翼翼的在摸索。亞歷山太學派本身尚且無法提出明確的答案，對戴氏做此要求是不公平的。

第12章 基督論的 解決

第一節 涅斯多留主義

我們現在面臨基督論的決定階段，也就是從四三八年涅斯多留之爭的爆發，到四五一年迦克墩會議為止。我們已經看過第四世紀兩種主要基督論的類型，包括其出現和發展：所謂的「道一肉」類，它強調道是神一人的主體，忽視人的魂；另一個「道一人」類，它注意人性的實際和完全，不過對於道是形而上主體的說法存疑。雙方都有優點和不平衡的缺點。顯然如果要找到答案，雙方都要有貢獻。在這關鍵性的幾十年中，由於它們的正面衝突，果然產生了所需要的結合。本書的篇幅只允許我們對這場辛辣的辯論，把最代表性的部分提要討論。不過讀者一定得警覺，教會神學演進的過程中，從沒有其他基要問題，是夾雜了這麼多政治與個人的恩怨。因此讀者如要了解教義演進，他對歷史背景起碼要有大綱性的認識。

首要任務是描述涅斯多留的教訓，他於四二八年四月十日任君士坦丁堡的宗主教。涅氏的基督論是安提阿派的，他深受摩普綏提亞的狄奧多若所影響。他用拙劣而粗糙的方式發揮安提阿派的立場，這導致爭執的開始。他任宗主教之初，有人要他宣告說

· 稱蒙福的馬利亞為 *θεοτόκος* (「生上帝的」) 是恰當的。¹ 他的決定是指出，這個頭銜不恰當，除非加上 *ἀνθρωποτόκος* (「生人的」) 來平衡之。² 不論如何，他認為，*χριστοτόκος* (「生基督的」) 最好，不會引起任何問題。我們應記得，亞歷山太學派接納頗受物議的頭銜；他們根據 *communicatio idiomatum* (譯按：屬性相通) 之說，主張如此表達真理：既然祂的位格由道組成，成肉身的道就應稱為神。甚至安提阿派的神學家如狄奧多若也像涅斯多留一樣，要加上同樣的限制才接受這個頭銜。³ 不過涅氏在討論這件事的時候，他的言辭魯莽，有意要激怒那些與他看法不同的人。他辯稱，神不可能有母親，而受造物不可能生出神；馬利亞生的是人，是神的器皿而不是神。⁴ 神不能停在女人的腹中九個月，不可能穿嬰兒服，或是受難、死亡、埋葬。⁵ 他聲稱，給馬利亞 *Theotokos* 這個頭銜的作法，是受到亞流派或亞波里拿留派的影響，前者視子為一受造物，後者說子的人性不完全。⁶

這些攻擊性字眼顯然會造成糾紛。涅氏的死敵，亞歷山太的區利羅就大作文章，⁷ 他說這是第四世紀一種理論死灰復燃，該理論說，兩個兒子只有純道德的結合。我們將會看到，這種強解終於使涅氏被定罪且垮台。還有人（如後來成為多瑞蘭 [Dorylaeum] 主教的優西比烏）被涅氏所說的，馬利亞生的只是人的話嚇了一跳，就草率的說，涅氏想復興撒摩撒他保羅的嗣子論。⁸ 因著這些論點，傳統上，涅斯多留主義就很快的被描繪成一個異端，指責涅氏把神一人分裂成兩個不同的位格。涅氏憤怒的否認他曾做過這樣的教導，⁹ 而到了近代 涅氏教訓的真義如何，已被人全盤重新檢討。本世紀初發現他寫的一本冗長的辯白書 *Book of Heraclides*，寫作年代大約是主要爭辯後的二十年，他在書中聲稱，自己的立場符合利奧 (Leo) 的基督論，¹⁰ 此論在迦克墩會議上被奉為正統。此書使人必須對他重新評估。近代學者的意見嚴重分歧，有人認為他基本上是正統，不過是教會政治鬥爭的犧牲品，有人對傳統的說法持不同程度的接受。如果我們用他的 *Book of Heraclides* 來重建其觀點，應當是公平的，因為在該書中，他對自己的描述雖然較溫和，但沒有理由懷疑他改變了自己的立場。



涅氏的基本原則十分清楚。身爲一個徹底的安提阿派，他堅持在道成肉身的基督裏，兩性始終在聯合裏不改變也不混淆。他的口號是：「我主張兩性分開（*χωρίζω τὰς φύσεις*），但在崇拜中合一」；¹¹他認爲，神在「那人」中，「那人」在神中，二者不混合或混淆。¹²他的理由不難明白。首先，他甚堅持一個立場，即道成肉身絕不會造成無痛感性的道有任何改變或受苦。¹³他覺得，區利羅的「位格聯合論」，會使道成爲神一人受苦的主體。所以涅氏反對亞歷山太派習慣用語，說神生神死，以及馬利亞生神聖的道—他認爲這種說法違反聖經及信經的話。¹⁴其次，涅氏認爲，基督過一個真正爲人的生活至爲重要。¹⁵也就是經歷生長、受試探、以及受難；如果救贖要有效，第二個亞當就必須是個真人。但如果主的人性與神性相混，或被神性控制，祂就不可能有一個真實的爲人經驗，因此神性和人性必須並存，分別保留其獨特的性質和功能。兩性皆是「本性」（*φύσις*），對他而言，這個詞不單是指抽象的性質聚合，而是物體的具體特質。如他所說的，他不能想像二性，除非他們各有其 *prosopon*（即外在的性質和形式，就個別而言）和 *hupostasis*（即具體的存在）。¹⁶他這話的意思不是說，二性是實際存在的實體，而是說它們客觀上真實。

必須指出，亞歷山太學派承認神性和人性的分別，如涅氏的對手區利羅所代表的。譬如說，他們寫道：「形成這個聯合的二性不同，但從二性產生了一個基督、一個兒子，二性不因聯合而失其不同」。¹⁷不過區利羅的聯合觀念是「性質式」的，好像靈魂與身體的聯合那樣。¹⁸（安提阿學派對魂和體的結合，看得和道與人的結合不同，前者是不完全的性質，結合是必須的，而非出自自由意志）。¹⁹同時區利羅說神一人有「一性」，對涅氏而言，這些言論表示性質的混淆，他認爲是可怕的錯誤。但涅氏起初所表達的教義，給人一個相反的印象，就是兩個位格勉強的結合在一起。只是這個印象完全錯誤。他大力批評撒摩撒他派的二子論異端，認爲這違反了約翰福音的序言，²⁰對涅氏而言，道成肉身絕對是一個整體，一個單獨的 *prosopon*。他指出，「道那位神，以及祂所成爲的那人，在數目上絕非兩位；因二者在尊貴榮

耀上是一個位格 (*πρόσωπον*)，被萬有敬拜，從來不會以任何方式被不同的目標或意志分開」。²¹ 還有，「身為基督，祂不可分，身為神一人，祂有二性。……我們不知道有兩個基督或兩個兒子或獨生子或主，不是這個和那個兒子，不是第一和第二基督，而是相同的一位。我們從祂被造和非被造的本性中看到祂」。²² 這一類的话單調而規則的出現於他的著作中，這些句子顯然表示，他盡量想表達的觀念，並不是兩個位格鬆弛的併連在一起，而是基督的兩個不同因素，或 *ousiai* 結合在一個位格或 *prosopon* 之中。這兩個因素一個屬神一個屬人，分別具有道和人的一切性質。它們完全而無損的在祂裏面結合。

我們應當更仔細的來檢討這種結合。首先，正如我們已經看過的，涅氏並不像區利羅，主張「本性」(*φυσική; κατὰ φύσιν*) 或「本質」的聯合，對他而言，這樣會消除二性的分離。他認為，最重要的是維護「神」的無痛感性，而「人」的自主和自由作為也要保留。因此，他雖然偶而用「聯合」(*ένωσις*) 一詞，但比較偏愛「連接」(*συνάφεια*)，因為後者似乎沒有混合或混淆的嫌疑。區利羅反對這個用法，說它沒有真正聯合的意思。²³ 但涅氏很小心的加上「完全」(*ἄκρα*)²⁴、「準確」(*ἀκριβής*)²⁵ 和「持續」(*διηλεκής*)²⁶ 等形容詞。他喜歡說，「那人」是「神」所居住的聖殿，這是指約二19而言。²⁷ 像狄奧多若一樣，他把這種居住的模式解釋為 *κατ' εὐδοκίαν*，²⁸ 即喜樂的。不過涅氏也堅持說，這種居住的模式完全超越在先知、使徒、甚至天使身上的居住。²⁹ 他寫道：「道這位神與它們（即肉身和人魂）的聯合，既非『本質的』，也不是『本性的』，而是志願的」。³⁰ 他這話的意思不是說，二性是由愛結合的（如批評他的人所說的），³¹ 而是說，他們互相結合，好像三一神那樣。結果基督是一個單獨存有，有一個意志和智慧，不能分開和分割。³²

由第二點，我們可以看到涅氏基督論最原始的面貌。他描述這種聯合的字眼是說，在神一人當中，只有一個 (*έν* 或 *μοναδικόν*) *prosopon*，他採用這個字的普通意思，指人的外貌或形式。他寫道：「聯合的 *prosopon* 是基督」；³³ 他批評區利羅，因區氏從「創造自然的主」；即永恒的道開始分析，而不從「聯合的

prosopon」，即福音書中歷史的人物著手。³⁴ 涅氏則以後者為基本資料；主是「神性和人性的共同 *prosopon*」。³⁵ 既然他認為，二性繼續存於自己的 *prosopon* 之中，也存於「聯合的 *prosopon*」中，兩者之間的關係就成爲一個問題。³⁶ 他的答案似乎是說，「聯合的 *prosopon*」或「共同的 *prosopon*」與道的 *prosopon* 和人的 *prosopon* 皆不同，這是二性或 *ousiai* 結合的產物。³⁷ 他寫道，「我們不說 *prosopa* 的聯合，而說性質聯合」；³⁸ 還有「兩性在聯合中結爲一個 *prosopon*」。他解釋道：兩性互相使用他們的 *prosopa*，以致於「我們可以用 *prosopa* 的交互使用，即受與給，來了解道成肉身」。³⁹ 還有，他說：「在 *prosopon* 之中產生的聯合是這樣的：彼即是此，而此即是彼」。⁴⁰ 到目前爲止，他想要表達的觀念似乎是說，道取了奴僕的形式，以人的樣子出現，⁴¹ 同樣的，人具有神賜的形式，交換的結果是耶穌基督這位獨特的 *prosopon*。神並沒有改變成人，人也沒有神化，而是互相取了對方的形式。因此，成了肉身的主在 *prosopon* 上是不可分的一，而保存有二性。⁴²

與此教訓相關的是涅氏對 *communicatio idiomatum*（屬性相通）。嚴格的說，他的主張是這樣的：既然兩性始終分得很清楚，而且與「聯合的 *prosopon*」不同，耶穌基督人性面的屬性、作爲、和經驗都是祂人性的表現，反過來說，神性面的屬性、作爲、和經驗都應是祂神性的表現；但由於聯合的結果，二者可以不分彼此的說是「*prosopon* 功能」的表現，也就是神一人的表現，祂將二性聯合在自己獨一的 *prosopon* 之中。⁴³ 他甚至認為，在符合聖經用法的情形下，可能可以允許某些表現互換，把「那人」說成是神，而道這位神說成是人，只要我們清楚明白，這只是 *ὁμω-νύμωσ*，也就是措詞不同而已。⁴⁴ 我們已經看過，他認為，如要稱蒙福的童女爲 *Theotokos* 那得加上一些限制。他可以允許一般人以此頭銜稱呼馬利亞，⁴⁵ 只要他們不認為馬利亞本身有神性；他自己喜歡用 *χριστοτόκος*（譯按：生基督的），或者 *θεοδόχος*（接納神的），⁴⁶ 論到受難，他持類似的看法，主張「成爲肉身神性的道不死，但祂使自己住在其中的那人復活」。⁴⁷ 不過他也同意，就某種意義而言，可以正確的說道曾受難，正好像皇帝的

像被誹謗，皇帝本身也遭損一樣。⁴⁸

我們評估涅氏教訓的時候，有一件事是再清楚不過的，即他絕非傳統上所說的涅斯多留派。我們已經看過，他十分厭惡「二子」的教訓，當人指責他是嗣子論派的時候，他反駁道，從來沒有一個受默示的人，把神的 *prosopon* 當自己的 *prosopon* 來用。⁴⁹ 他再三說，基督的人性是 *hypostasis* 或 *prosopon*，這並不是指那是一個獨特的位格，而只是說那是客觀的事實；他對後者的堅持應算上一筆功勞，其動機是要還主 人性上一個應有的地位。的確，沒有理由懷疑他抗議的誠意，他主張道成肉身乃是一個聯合。不過儘管承認這些，我們還是十分懷疑，他所提出的特別解決方案，即聯合是發生於「共同 *prosopon*」之中這個觀念是否恰當。事實上，這僅僅是重複衆所週知的事，即耶穌基督這位歷史人物，是單一的活物，是具體的精神單元。不過問題的癥結，特別是對把二性的獨立及完全當作基本前提的人而言，乃是要解釋，祂的位格，即祂存有的形而上主體是如何組成的。涅氏的理論幾乎沒有觸及這方面。他勉強的承認道是主體，害怕祂的無痛感性或人性的真實會受損，但涅氏自己也提不出別的辦法，除了他那外在的概念：「共同 *prosopon*」。與他同時代的人，從位格的觀一來處理基督論。而涅氏是以二性之別來著手，難怪別人要草率的說他的教訓主張，一個普通的人耶穌，藉著意志的一致和神的恩寵，與道接連。這是對涅氏教訓宗旨拙劣的曲解，不過原因在於他對主位格實質的聯合，未能做更深入的分析，涅氏本人是相信這聯合的。結果是，雖然他用心良苦，但他理論中，把主神性和人性所作的聯合，被人解釋為勉強的聯合，這個曲解不值得却是必然的。

第二節 亞歷山太的區利羅

反對涅斯多留的人士有一個發言人，即亞歷山太的宗主教區利羅，他聰明但欠仔細。對君士坦丁堡教區的發迹頗感嫉妒，

因此時而對之有辛辣之言，不過他基本上還是為維護神學真理挺身發言。區利羅從涅氏對 *Theotokos*（譯按：上帝之母）一詞的攻擊來了解他的教訓，區利羅認為，涅氏教訓的前提乃是主張，道和一個普通人僅有外表的連繫。從這個觀點來看，道成肉身就只是一個假相，徒有「外貌」和「空話」。¹ 救贖打了折扣，因為他認為，這一來，基督的受難和救贖作為，就不是來自成了肉身的神聖之道，而是一個普通人。² 同樣的，他認為，如果基督是第二亞當，是新的、重生人類之首，那麼道和肉身的結合，就必須以涅氏所主張的要親密得多。³ 照區利羅來看，涅氏最嚴重的錯誤，在於他否認聖餐有賜生命的力量，⁴ 而把它變成一個吃人肉的儀式。因為照他的前提，那只是一個人的身體躺在祭壇上，而信徒所吃的肉，並沒有被洛格斯復甦。這些批評之後有嚴重的基督論的分歧意見，不同的字眼加強這些分歧。在安提阿派的圈子裏，關鍵字眼是 *φύσις* 或「性質」，它所代表的是人或神，品質或屬性的具體聚合。區利羅本人接受該字的這種解釋，特別當他採用他對手言詞的時候。不過通常他對 *phusis*（性）這個字的了解和用法，是和亞歷山太派一致的，這種了解和用法，最少可以追溯到亞歷山大主教的時代。⁵ 此派把 *phusis* 視為一個具體的個體，或獨立的存有。就這層意思而言，*phusis* 和 *hupostasis*（譯按，位格）相近，雖然不是同義字。區利羅喜歡用一些轉彎抹角的字眼，如「天然的性質」（*ἡ ἰδιότης ἢ κατὰ φύσιν*）；「存有的模式」（*ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος*）或「天然的品質」（*ἡ ποιότης φυσική*），來表達安提阿派所說的性質。⁶

要了解區利羅本身的教訓，必須先意識到他是個亞歷山太派，在亞他那修和盲者狄地模的門下受教。因為這個背景，他所面臨的基督論問題，不是要解釋兩個不同的性質如何結合。身為「道一肉」架構的闡述者，他用存於洛格斯中的兩種形式或階段來思考。一種在道成肉身之前，另一種在之後，他喜歡說，洛格斯「始終是祂」；在道成肉身中，祂仍有神永恆的形式，但加了一個僕人的樣子。⁷ 在成肉身的前後，祂有同一位格，基本的神性不變。只有一點不同；那本來存於「肉體之外」（*ἄσαρκος*）的，現在成為「有身體的」（*ἐνσώματος*）。⁸ 道的性質變成「肉

身的」(*σεσαρκωμένη*)；如此一來，道就「成了肉身」。我們可以取區利羅的一句名言來清楚扼要的表明他的教義，這句話取自亞波里拿留派的文獻，他誠心但錯誤的相信，偉大的亞他那修支持這段文字：「成了肉身之神聖之道，有一個性質」(*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*)。⁹ 「性質」，在此指「具體的個體」；區利羅自己說：「聯合之後的性質，是成了肉身之道的性質」。¹⁰

區利羅的基本原則如此，所以成了肉身的道裏面有任何區分之說，他都不能接受。對他而言，「肉身」是指人性的完全，包括理性魂；¹¹ 他認為反對亞波里拿留主義是理所當然的。這人性真實而具體，他指出，基督的兩個層次是兩「性」或「性質」甚至是「東西」(*πράγματα*)。¹² 人性和神性同樣真實。在近代有人認為，他把人性視為純抽象的品質，這與他的話明明不符。因此，如果基督是一，祂是「由二而出的一」(*εἰς ἓκ δύο*)：「獨一、具體的基督來自二性」。¹³ 他指出，「不同的東西和性質曾聚在一起(*σύνοδος*)」，¹⁴ 而基督是「由二者所出的一」。¹⁵ 但既然道成肉身只是永恒道的新狀態，祂的整體性便一直被確定了。根據意志和諧或「興趣」，安提阿派提出「連接」(*συνάφεια*)的觀念，區利羅是絕不會接受的。¹⁶ 對他而言，這種關係是造作而外表的。甚至在爭執之前，別人(如亞他那修)所提出的居住的類比，他也持戒心，¹⁷ 除非小心的修正。他認為，聯合是絕對真實的，他喜歡用「自然的」(*φυσική; κατὰ φύσιν*)或「性質的」(*καθ' ὑπόστασιν*)來描述之。區利羅解釋，這種說法「只是表達道的本性或本質，也就是道的具體存有，這存有與人性真實的結合，沒有改變或混亂，祂始終是一位基督」。¹⁸ 換而言之，主的人性成爲一個「本性」或「本質」，也就是一個具體存在的實際(「本性」在此的意義是這樣的)，這實際存於道的本性或本質之中。安提阿派好像把人性說成一個自存(*ἰδικῶς*)之物，區氏不這麼想，他也從不把人性描述成「那人」，而認為人性從在馬利亞懷中起，就是屬於道的，道才是自存的。那個身體是道的身體，而不是什麼人的。¹⁹ 在聯合中，二者組成一個具體的存有。

因此，以馬內利是一位，不是「雙一位格」（διπρόσωπος）。²⁰不過這不表示，在祂裏面的兩性、性質、或「東西」，會因為結合而混合或混淆。為了反涅斯多留，區利羅固然得重視合一，但他也堅持，道和人性並沒有改變，更不會混同。區利羅寫道「信口開河的人才會說，有混淆或混合（φυρμόν καὶ σύγκρασιν）的情形產生」；聯合是不可分的，但不會有混亂或改變（ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως）。²¹他指出，神性和人性在本質上完全不同，聯合排除了分開，但不能抹煞相異之處。²²事實上，雖然神一人只有「一性」，但祂存有中的成份「仍和其原來的本質一樣」。²³任何認為「因為聯合，本性上的不同就消失了」的說法，都不足信。²⁴其實兩性繼續存於其「天然的本質中」（ποιότης φυσική）。²⁵以賽亞書中，燒紅的火炭之異象，被區利羅當作一個比喻。²⁶炭被火燒透的時候，火和炭固有的特徵仍在，同樣的，道成為肉身時仍然是道，而人性雖有道在其中，人性也不變。不過，他喜歡的類比是靈魂和身體的結合；²⁷雖然根據柏拉圖派的了解，這兩者有完全不同的性質，但它們仍是不可分的結合於人身之中。如此一來，聯合雖是絕對的，二性的分別仍隨時存在。不過這種分別絕無分開的情形，而且只能藉著「心靈之眼」，也就是藉著頭腦的洞悉力或分析才能了解。²⁸

這是區利羅對道成肉身的解釋，神聖的道是這樣以人的方式活在地上。從宗教和救恩的觀點來看，他立場的力量在此；歷史的耶穌是神自己在人的肉身之中，為人活、死、和復活。從這個觀點來看，我們就能了解，對於涅斯多留反對 *Theotokos*（譯按：上帝之母）一詞，區利羅為什麼如此震驚了。照他來看，道的本性是神子，但祂本性也是馬利亞之子，因馬利亞腹中所懷的人，完全不可分的屬於道。同樣的，他反對安提阿派所說的「那人」可以與神聖的道「同受敬拜」；區利羅辯稱，人應當把成了肉身的主，當作一個獨一不可分的對象來敬拜。²⁹不用說，他充分發揮「屬性相同」之說。³⁰他認為我們可以說，「神的道在肉身中受難，從死亡中成爲頭生的」。事實上，區利羅認為聯合是極密切而真實的，³¹以致於二性有分於彼此的性質。「因此我們必須承認，道把神運行的榮耀傳遞給祂自己的身體，同時也使自己處

於肉身所有的」。³²因此人性被注入賜生命的能力，這能力來自道，肉身就成爲賜生命的。不過這個原則也有其限度。如他所解釋的，道實際上並未在祂自己的本性中受難；³³祂是在肉身中受難（參，*ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι*），也就是說，祂是在確實屬乎自己的人性中受難，而祂本身並不受難，就好像打鐵時，燒紅鐵棒中的火不受影響一樣。

乍看之下，區利羅的基督論，似乎與安提阿的神學家的論點完全不同。他採用道—肉架構和「一性」字眼，這當然使他和亞波里拿留相當接近。他主張「位格聯合」，而安提阿派認爲，二性必須有別，二者在此的差距更大。還有，在早期，即涅斯多留尚未開始傳道時，區利羅雖然形式上承認神—人中有入魂，但他並未賦予其實際功能。和他的老師亞他那修一樣，³⁴區利羅認爲主的受難和死亡是發生於肉身中。³⁵而在知識增長方面，他只承認，道的無所不知是逐漸顯出的。³⁶不過從區利羅思想的發展來評估其立場是很重要的。在爭執中，經過研究和思想，他了解，在救贖主的受難中，祂的理性魂是主體。³⁷說得詳細點，在祂順從和自我奉獻的作爲中，這理性魂扮演了決定性的角色。³⁸因此，對區利羅而言，聯合之後人性的真實，在救贖上是極重要的；如果聯合後有「一性」，即道的性，那個性是「肉身化了的」（*μία φύσις μετὰ τὴν ἔνωσιν, ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη*）。這是區利羅喜歡用的字眼。³⁹到了這個地步，可以預料他會放棄「一性」的思想範疇，這是他在誤會下借自亞波里拿留的，反對他的人也因此產生很大的誤會。證據顯示，他的確看出，承認基督入魂是一個行事主體，等於承認人性是第二本性。⁴⁰不論如何，在這些發展之下，我們可以了解，他爲什麼發現，可以和溫和的安提阿派達成妥協。很顯然，如果他反對「兩性」說，那不是因爲兩性說的本身不對，而是此說似乎在邏輯上會導至性的「分開」。一旦他發覺無此危險，區利羅可以爲了實際的策略而妥協。

第三節 從以弗所到合一

以上幾節列出一些不同的觀點，它們開始的衝突頗為劇烈。涅斯多留諷刺 *Theotokos* 一詞，區利羅聽到之後，一方面盡心準備四二九年教會復活節的工作，¹ 一方面寫了一封專函給埃及的僧侶，² 駁斥他認為是異端的觀點。兩個宗主教互通了一封措詞尖銳的信，³ 但誰都沒有佔到便宜。區利羅察覺到，他必須把皇帝狄奧多西二世 (Theodosius II, 408—50)，他的妻子，姐妹們和涅斯多留的主張隔離，為此，區利羅寫了一篇文章 *De recta fide*。大概在四三〇年中，他與教宗色勒斯丁 (Celestine) 聯絡上，⁴ 區利羅把涅氏的講道詞摘錄成集，還附了一份有關道成肉身的文集，是歷代受尊敬的教父們的意見。他將這兩份文件送給教宗。但涅斯多留也有信給教宗，⁵ 不過在信中他詢問一些伯拉糾派的情形，這些人曾在君士坦丁堡尋求庇護，這個不智之舉削弱了此信的力量。色勒斯丁不久就作了裁決，他在四三〇年八月，於羅馬召開大會，會中贊成 *Theotokos* 的頭銜，斥責涅斯多留為「否認神降生的人」。這些決定寫在一封信中，在八月十一日寄往各處有關的人，涅斯多留受到警告，⁶ 要他收到通知後，在十四天之內棄絕自己的教訓，接受「羅馬、亞歷山太、和整個大公教會」的教導，否則以開除教籍論。區利羅擔任執行人，他執行的方式頗為戲劇化。在亞歷山太開過大會後，他寫了第三封信給涅斯多留，⁷ 此信較長，內附十二條咒詛文，要涅斯多留接受。

這些咒詛文故意寫得很刺激，裏面把區利羅的基督論毫不妥協的表達出來。首先它肯定馬利亞是 *Theotokos*，「因她所生的肉身，乃是神—洛格斯所成的肉身」。其次，道以「性質方式」(*καθ' ὑπόστασιν*) 與肉身結合。第三，結合以後，性質不再分開，它們的結合絕不僅是連接的 (*μόνη . . . συναφεία*)，不論是根據尊貴、權威、或能力，它們的結合是「性質的結合」(*ένωσιν φυσικήν*)。第四條否認可以分離基督，好像某些是屬道的，某些是屬人的。第五條斥責「神—默示的人」(*θεόφορος ἄνθρωπος*) 一詞，因為基督就是神，道成為肉身，有分於我們的肉和

血。第六條指出，如果說道是基督的神或主，那是不對的，應當說，成爲肉身之後，祂同時是神也是人。第七條否認耶穌這個人是由道推動的，或是穿戴了道的榮耀，這樣把道和祂區分開。第八條斥責「被穿戴的人」之說，此說認爲那人配和道同得崇拜（這是涅斯多留很喜歡的句子），還說神與祂同在，這顯示一種分離；事實上，以馬內利是道成肉身，敬拜祂時，必須敬拜一個不可分的對象。第九條指出，聖靈不是耶穌之外的能力，使祂可以行神蹟，聖靈屬於耶穌。第十條主張，我們的大祭司不是一個與道不同的人，而是成了肉身的道。第十一條宣稱，主的肉身就是（*ιδίαν*）道的肉身，因此具有復活的力量。第十二條堅持道真的受難、被釘，而且在肉身中死亡。

區利羅寫這份文件的行動受到最惡劣的評論。教宗從未要求人起草一份新的文件，而區利羅所提出的形式，把溫和的安提阿派都嚇跑了。這裏面包括安提阿的約翰，撒摩撒他的安得烈，以及居魯士的狄奧多勒（Theodoret of Cyrus）。這些人的基督論立場可以狄氏爲代表，他們都遵循傳統安提阿派的路線，但避免涅斯多留那種極端的態度。應當指出的是，狄氏的基本原則是：兩性是完整而有別的（參，*ἡ λαβοῦσα* 及 *ἡ ληφθεῖσα φύσις*），⁸ 還有，它們的聯合是在一個位格（*πρόσωπον*）之內。雖然在早些時候，他和其他安提阿派的人一樣，很自然的說，「道」和「那人」，並把「披戴的」和「被披戴的」對立，⁹ 但爭執發生而問題明朗化之後，他就避免這類字眼了。有人攻擊狄氏，說他傳講「兩個兒子」，他對此特別提出抗議。¹⁰ 狄氏堅持基督人性的真實，因此他完全同意基督可以有以下的現象：¹¹ 無知、知識的增長、懼怕感等。狄氏認爲，道和祂所披戴的人性能結合，是出自主自由意志以及祂愛人之心，因爲這一點以及其它的原因，狄氏拒絕區利羅所用的「自然的」或「性質的」聯合；¹² 這些描述好像把聯合說成是一種必須。狄氏主張，這個聯合或 *ἔνωσις* 絕對是真實的，他拒絕涅斯多留的二性 *prosopa* 之觀念；正確的教訓應當是：只有一個 *prosopon*，一個基督和兒子。¹³ 狄氏一生大部分的時間中，對於 *prosopon* 的意義並沒有清楚說明，他也未能明確的說，道的位格，是基督裏獨特的形而上主體。還有，他的

確徹底的拒絕使用 *communicatio idiomatum*，¹⁴ 這是亞歷山太學派提倡的；他認為；這個名詞有二性混淆或混合之嫌。不過即使是他最壞的敵人，在作公平判斷的時候，也不能說他是「涅斯多留派」，而傳統上，他一直戴這頂帽子。甚至有證據顯示，¹⁵ 後來（449年）他有心要明確而堅定的接受此一事實：神一人的 *pro-sopon* 就是獨生子自己。

很自然的，區利羅的咒詛文令許多人極度的困擾，安提阿派認為這種思想是道地的亞波里拿留主義。區利羅後來的舉止起碼是同樣的惹人生氣。在涅斯多留的慫恿之下，狄奧多西於四三〇年十一月十九日發函在以弗所召開大會，時間訂於次年的五旬節（六月七日）。篇幅所限，我們不能詳述後來發生的敵對會議，這裏面充滿了驚人的攪混。大概的情形如下：由於東方（即安提阿）主教們遲到，區利羅便利用機會，在六月廿二日開了一個大會，與會者是六十位左右，和他意見相似的主教，區利羅自當主席，他受到皇室代表康迪田（Candidianus）伯爵的抗議。涅斯多留那時已在以弗所，當然他拒絕赴會。大會中，區利羅先宣讀他和涅斯多留之間的函件，還讀了具有教父權威的文件，然後在涅斯多留缺席的情形下，咒詛並把他免職（「新猶大」）。當然，當安提阿的約翰和其它東方主教們終於在六月廿二日抵達之後，他們也開了個自己人的會議，會中免了區利羅及當地大主教孟能（Memnon）之職，同時反駁十二咒詛文。不過教宗的代表於七月十日抵達以弗所之後，他們支持的是區利羅派所開的大會，歷史也把這個大會算做第三次大公會議。從它本身的觀點來看，大會是成功的，因為涅斯多留再也沒有被平反。在安提阿過了幾年頹喪的生活之後，他終於被流放到沙漠，約在四五一年死去。大會較正面的成就是肯定尼西亞信經為正統，稱此信經保護了正統基督論的基要論點。大會也把區利羅給涅斯多留的第二封信當作它的權威解釋。

看起來亞歷山太派和安提阿派現在的鴻溝是無法彌補了。其實有迹象顯示，和好是可能的。我們應當注意，在六月廿二日的會議上，區利羅的十二條咒詛文被正式的宣讀，但此文並未被列為正統，好像他的第二封信那樣。還有，在約翰領導下的東方主

教們，雖然定了區利羅和孟能的罪，但他們有意的不提涅斯多留之名。在較深的神學層次上亦然，兩派都試圖互相了解。涅斯多留在四三〇年十一月卅日收到信函，上面要他接受咒詛文。涅氏將信交給安提阿的約翰。在後者的眼中，這信帶有亞波里拿留派的印記。他要居魯士的狄奧多勒和撒摩撒他的安得烈反駁。隨之而來的辯論火爆，¹⁶但有理由相信，在辯論的過程中，區利羅開始了解他對手的觀點。另一方面，狄奧多勒開始對區利羅使用的「性質聯合」不滿，¹⁷後來自己把 *hupostasis* 和 *prosopon* 當作同義字來使用。¹⁸同樣的，撒摩撒他的安得烈在答覆區利羅的時候，似乎是同意「一性」的說法。¹⁹

以弗所大會之後兩年，有人努力想化解教會的分裂。教宗色勒斯丁在四三二年七月十六日去世，他死後和解之途就明朗了。新教宗蔡士圖三世 (Xystus, III) 想握手言和，只要以弗所的決定被承認即可。另一方面，主要的障礙是區利羅的咒詛文，安提阿派對該文頗持戒心。還有對涅斯多留的定罪，區利羅在這一點上堅持不讓步。最後，在受敬重的伯若亞的阿迦修 (Acacius of Beroea) 的領導斡旋下，終於達成了協議。區利羅仍被視為有亞波里拿留的色彩。但他對自己教訓提出了解釋，²⁰其中具體的否認兩性有任何改變或混淆。這應當可被接受，安提阿派的首腦人物則在很不情願的情形下，被說服放棄涅斯多留。協議書 (稱為聯合的標記 [Symbol of Union]) 附在一封信內，²¹由約翰寄給區利羅；除了結尾之外，它是一份信條。毫無疑問，這是狄奧多若起草的，東方主教們於四三一年八月在以弗所批准，此書寄給狄奧多西。內容如下：²²

因此我們承認，我們的主耶穌基督，神的全生子，完全的神和完全的人，由理性的魂和身體組成，就祂的神性而言，在萬世之前由祂的父所生，同樣的 (*τὸν αὐτόν*)，就祂的人性而言，爲了我們和我們的救恩，在這末世爲童女馬利亞所生。就祂的神性而言，與父同質，同時 (*τὸν αὐτόν*) 就祂的人性而言，與我們同質。兩性的聯合 (*ἔνωσις*) 已完成。因此我們承認一基督、一子、一主。因爲這種不混亂的聯合受孕，我們承認聖

童女為 *Theotokos*，因為神聖的道成為肉身並且為人，是通過這個受孕，受孕使祂自己與殿結合，這殿是來自她。至於福音書及使徒書信中對主的描述，我們承認神學家們用的某些字句是未加區分的，這是指位格的合一方面（*ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου*），但在性質的二重性上（*ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*）則有區別，把適用於神的句子用在基督的神性上，把謙卑的句子用在祂的人性上。

區利羅對這信條熱情的接受 這表現於他的信函 *Laetentur caeli*。²³ 不過乍看之下，信條似乎太屈從於安提阿派的觀點。很顯然，區利羅費煞心機的咒詛文被放在一邊，甚至他愛用的句子「一性」，「位格聯合」都不見了。相反的，他發現自己要接受安提阿派的「一個 *prosopon*」和「兩性聯合」的句子。有句話還強調性質的二重性（*ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*）。有 *Theotokos* 一詞，但加上一些使安提阿派放心的保證。同時還有他們傳統上形容人性的字眼來平衡，即把人性說成是道的「殿」。文中有 *communicatio* 的形式，但不像他過去主張的那麼徹底。另一方面，區氏的收穫並不少於他的損失。涅斯多留的定罪被接受了，*Theotokos* 雖然加上一些限制，被訂為正統了；而可怕的「涅斯多留主義」，及其「二子」教義被清除了。還有，神一人的主體被定為永恆的道，這一點被一再強調、重複的 *τὸν αὐτόν* 所確定。有關「連接」的一切說法都消失了，現在聯合被形容為 *ἔνωσις*。如果我們檢查這些詞藻之下所代表的，也就是他認為基督論中重要的因素，並且回想他在政治圈中所獲得的勝利，我們就能明白，他在審察協議書時，心中必然有的滿足。

第四節 歐迪奇事件

從四三三年的協議，到四四八年的第二個危機，我們只須用一段短文便可概述這十五年的發展。各派系對聯合的標記都不

完全滿意。從一方面而言，區利羅的右派盟友對於他接受兩性教義，公開的表示不滿。區利羅必須收集資料，為自己辯護。¹他指出，儘管初階聯合的標記時，人們會發覺有措詞不妥之處，但基本上，該文符合他所支持的教訓。安提阿派則有極端的基利家派，他們堅持要宣告區利羅為異端。更重要的是，給涅斯多留的判決，使溫和的安提阿派也覺得良心不安，他們已經承認區利羅是正統。譬如說，居魯士的狄奧多勒就堅決不肯同意此一文件，君士坦丁堡的新任宗主教蒲洛克魯（Proclus）在四三五年出版了 *Tome*，裏面摘錄一些狄奧多勒的文字，蒲氏認為這些都是異端。從上述的事件可以看出上升的緊張關係。不過區利羅還能自制，他活著的時候，總是約束自己陣營中急躁的人士。他死於四四四年，那時反對二性教義的人士組成一股勢力，對狄奧多勒的教訓展開攻擊，² 狄氏這時是安提阿學派的領導神學家。區利羅的繼任人，狄奧斯庫若（Dioscorus）是個精力充沛而狠毒的大主教，他成了攻擊狄奧多勒的頭子。狄奧斯庫若決心要不計一切的代價，來恢復一性教義，他深信這有教父權威的支持，而區利羅一時的脆弱才造成妥協。

歐迪奇（Eutyches）事件造成正面衝突，他是個上了年紀的糊塗修道院院長，在宮廷中頗受信賴且具影響力。因此所有不喜歡四三三年協議的人們便以他為焦點。在四四八年十一月八日，於君士坦丁堡的預備大會上，他被多瑞蘭（Dorylaeum）的優西比烏定為異端。十一月十二日開始正式討論，主席為當地的宗主教夫拉維亞（Flavian），我們應當注意，他抓住機會宣讀了一篇信仰告白，裏面有一段重要的句子：「我們承認基督在成為肉身之後有二性（*ἐκ δύο φύσεων*），承認一基督、一子、一主，有一個 *hupostasis* 和 *prosopon*」。³ 雖然「從二性而出」，後來成為基督一性派的口號，但夫拉維亞顯然是用它來表示，成了肉身的道有兩性。他把 *hupostasis* 和 *prosopon* 視為相同，這是邁向迦克墩的重要一步。歐迪奇拒絕參加這次會議，他在十一月廿二日出席時，聽到了對他的判決。出席者都支持聯合的標記（Union Symbol），他們判他為華倫提努和亞波里拿留的跟隨者，因此免了他的職。歷史上，他被視為基督一性派的極端創始人，等於是提倡

幻影說，他教導，主的人性完全被祂的神性吸收了。很顯然，當時這種思想是流行的。狄奧多勒在一年前寫了 *Eranistes*，目的是要攻擊某些人，他們主張基督的人性和神性組成「一個性」，而狄氏認為，人性並未真的從童女而來，受難的是神性。⁴ 顯然，他們的理論是：「神性不變，人性被神性吞吃（*καταποθῆναι*）了」。⁵ 所披戴的人性並未消失，但是成為神性的質（*οὐσία*）。

狄奧多勒沒有指名，但他顯然是指歐迪奇。

歐迪奇真正的教義是什麼，這向來是很難斷定的。在大會結束前的初步審查中，他宣稱：「在我們的主耶穌基督降生之後，我敬拜一性，就是神成為肉身和人的那一性」。⁶ 他激烈的駁斥成了肉身的道有二性之說，⁷ 認為那不合聖經也違反教父的教導。但他也清楚的承認，主由童女所生，立刻就是完全的神和完全的人。⁸ 他否認自己說過，主的肉身來自天上，⁹ 但拒絕承認說，那肉身與我們的同質。¹⁰ 在大會的詢問中，他願意承認基督是「二性」（*ἐκ δύο φύσεων*），但辯稱，那是聯合之前；「聯合之後我承認一性」。¹¹ 他再三說，基督從童女取得肉身，¹² 又說，那是一個完全的道成肉身（*ἐνανθρωπήσαι . . . τελείως*），而童女與我們同質。¹³ 夫拉維亞跟著強迫他承認，主和我們同質。¹⁴ 歐迪奇同意這麼做，¹⁵ 如果大會堅持的話。他解釋，過去自己之所以不願意，乃是因為覺得基督的身體是神的身體，他不願意稱神的身體為「一個人的身體」，¹⁶（顯然他把「與我們同質」當做是指一個單獨的人），而情願說「一個人類的身體」，並且說主成為童女的肉身。不過這只是暫時的；他馬上就回到基督一性的立場，肯定道成肉身前有二性，之後有一性。

很顯然，傳統以來，人們挑出某些歐迪奇的言論，再按邏輯推演一番，這樣就塑成了他的形像。他否認「與我們同質」，人們便說他視基督的人性為形像而已；因此必然是個幻影派。他說聯合之前有二性，之後只有一性，人們便認為他主張二者合為一個第三物，或是人性被神性吞滅。事實上，他好像是個被搞糊塗又不靈活的思想家（*multum imprudens et nimis imperitus*，這是利奧的話）。¹⁷ 盲目而衝動的要維護基督的合一，反對任何分化的企圖。他不是幻影派或亞波里拿留派；他對人性的真實和完整，

做了最明確不過的肯定。他對「與我們同質」感到猶疑，那是因為他過份耽心這話會被曲解，成為隱藏的涅斯多留觀念，說人性是指神穿戴了一個個人。他厭惡「二性」一詞，那是因為亞歷山太派的思想使然，把 *phusis* 或「性質」，當作一個具體的存在。他缺少區利羅的深度和把握要點的能力，但比區利羅受過更多亞波里拿留文獻的薰陶，他誠心相信那些完全是正統，而且接受區利羅的「一性」字眼，但區利羅加上的關鍵修飾：「成為肉身」，却被他略去了。如果要承認他罪是合理的話，那必須從長遠的因素來考慮。教會這時正走向一個平衡的基督論。歐迪奇所代表的思想模式是有些偏頗的。他的思想可以解釋得合乎正統，但如果傾向本身的路線，那可能破壞應有的平衡；如果沒有其對手的二性教義來補足，基督論可能會偏到他敵人所指責他的地步。

雖然歐迪奇被開除教籍並免職，他的羞辱並不太長。他寫信給教宗，¹⁸ 但沒有達到願望。夫拉維亞已經通知利奧關於他的定罪。現在又寫信詳述其異端的內容。¹⁹ 結果在四四九年六月十三日，利奧發表了他有名的教義書信或 *Tome* 給夫拉維亞，²⁰ 信中顯示他對一性說的敵意。歐迪奇在狄奧斯庫若那兒較成功，他從開始就不承認他的開除教籍，在狄氏的幫助下，歐迪奇勸服狄奧多西二世召開了一次大會。這次會議於四四九年八月在以弗所召開，全會被狄奧斯庫若的專橫狡智所操縱，雖然教宗派了三位代表，但他們沒有機會頌讀其 *Tome*。歐迪奇立刻被平反，恢復正統地位。聯合的標記被棄之不顧，這越過了四三一年以弗所會議的決定，聯合之後有二性的告白被咒詛。夫拉維亞、多瑞蘭的優西比烏、狄奧多勒，和其他所有基督二性說的領袖都被定罪免職。這次會議後來被稱為強盜會議，或稱為以弗所的「土匪行爲」(*Latrocinium*)。²¹

第五節 西方和利奧

到目前為止，除了特土良之外，西方在基督論的理論上並沒有什麼貢獻，不過利奧的 *Tome* 十分重要，因此我們應看一看拉丁教父們的著作。一般而言，他們的觀念和信條不脫特土良的窠臼。如果說他們好像缺少東方玄思的興趣，部分原因在於特土良的理論極圓滿。他面面俱到，這顯示一平衡健全的基督論，必須有玄思的成份。

以希拉流為例，對他而言，基督的兩性（他習於用 *natura*）聯於一個位格中。¹ 基督是真人真神，獨一但有二性在祂的單一中。² 每個性都是完整的，人性有一理性魂——他堅持這一點，³ 是爲了反駁亞流所慣稱的，主的感情及受苦經驗皆來自洛格斯⁴——而聯合並不造成改變或混亂。⁵ 還有，他不會諱言不說人是指「那被披戴的」，⁶ 他認爲，成爲肉身道的位格，和道的位格相同：⁷ 「在僕人樣式中的那一位，就是在神樣式中的那一位」。他認爲，保羅所說的虛己字眼（*evacuatio* 或 *exinanitio*），一定涉及道成肉身。照他看來，虛己不是道放棄祂的能力，也不是停止祂本質所是的（*evacuatio formae non est abolitio naturae*），而是把自己約束或限制在人的處境之中。⁸ 換句話說，主在地上的時候，他停止了「屬神形像」的榮耀。除了這些，我們還應查考希拉流對主痛苦、軟弱、人的感情這些經驗的解釋。他教導說，這些經驗都是真的，⁹ 不過對祂是完全不合本性的：「祂有一個會受苦的身體，因此祂受苦，但祂的本性不能受苦」。這個意思是說，基督的身體是由聖靈懷胎，因此實際上那不是屬地而是屬天的（*corpus coeleste*），¹⁰ 它超越人的軟弱；因此如果基督屈服這些，祂是因自己意志的自由行動而讓步，這是祂當受的分。¹¹ 同樣的，登山變像和在海上行走，嚴格的說，不能算是神蹟，因爲是出乎祂身體的本性。¹² 這樣看來，希拉流雖肯定人性的真實，但他思想中也有傾向幻影派的成份。

安波羅修比希拉流還接近拉丁基督論的傳統。他說：「在二者裏說話的是一位神子，因爲兩性都在同一個主體之內（*in eo-*

dem)」。¹³他提到：「神性和肉身的……雙重實質」。¹⁴人性當然包括一個理性魂，¹⁵而二性清楚的被區分出。¹⁶位格則是不可分的一，他接受「屬性相通」，譬如說：「可以說尊貴的主曾被釘死，因為祂的人性和神性有份於二性，祂在人性中受難」。¹⁷

奧古斯丁有類似的教導：「基督是一個位格而有雙重實質（*una persona geminae substantiae*），祂同時是神和人」。¹⁸祂是神和人之間的中保，把「兩性聯合在一個位格之中」；¹⁹「在基督裏有兩位實質，但只有一個位格」。²⁰人性絕對是真實的，²¹當然也是完全的：「在基督裏有人魂，不只是魂的非理性部分，還有理性的部分，也就是心智」。²²事實上，道和肉身之間的聯合，就是繫於理性的魂，²³不過肉身雖然是真的，但因那是由童女而生的，所以未受原罪污染；²⁴同時它也不會有人的無知情形，²⁵雖然福音書的記載似乎講得相反。奧氏的特色是把肉身說成「那人」，而「那人」是指神兒子所披戴的。²⁶這種語法雖然給人性一個相當獨立的地位，但他清楚的指出，人性絕不能離道而存。²⁷因此，兩性聯於一個位格之內，就是道的位格之內。奧氏寫道：「與祂的位格相連時，神的形式仍是不可見的，基督所取的乃是人的形式」，²⁸這樣做，祂的神的形式沒有失落也不減少」。²⁹奧氏肯定，因為這種聯合，人、神兩類性質，可以自由的任意應用在基督身上，因此可以正確的說，神子被釘死、埋葬，而人子從天而降。³⁰他常用靈魂和身體作比方，³¹來說明這種聯合，因身體和靈魂組成一個人。

利奧的 *Tome* 裏所提出的基督論並無新意；他把前輩的觀念，用宏偉而準確的筆法重述出來。以下是他想表達的主要重點。首先，神一人的位格就是神聖道的位格。如他所說：「那位在僕人形式中成爲人的，就是那位在神形式中創造人的」。³²利奧用「虛己」（*exinanitio*）的觀念來描述道成肉身，不過他認爲，那無損於道的全能；³³祂從天上的寶座降下，但沒有放棄父的榮耀。其次，神性和人性共存於一個位格之中，但不混合或混淆。它們聯成一個位格，本身的原有性質不受損（*salva . . . proprietate utriusque naturae et substantiae*），這樣一來，神的形式不除去僕人的形式，僕人的形式也不消除神的形式。³⁴事實上，救贖須要「

神人之間的那一位中保，就是耶穌基督那人，同時死了又沒死。從祂是人這方面而言，祂死了，從祂是神這方面而言，祂沒死。第三，兩性是分別的行動主體，不過其行動總是互相協調的。利奧寫了一句名言：「兩個形式和諧地完成了它們應有的工作，道執行道的，肉身執行肉身的」。³⁵最後，由於位格是一，所以「屬性相通」是正確的說法。譬如說，我們可以肯定，神子被釘埋，也可以說，人子從天而降。

這四個論點並未深入研究基督論的問題；顯然它們並未觸及多數困擾希臘神學家的問題。不過它們有個優點，就是把該弄明白的問題講得平衡而正確。東方兩大學派在漫長爭一高下的過程中，逐漸有個交會處，而利奧所說的，正朝這個方向走。他堅決肯定基督的二性，同時接受兩性的真實和獨立，安提阿派可認同這一方面。事實上，有些他的話，特別是上面所引的，的確成了亞歷山太基督論者的障礙。不過，教宗正確的把道成肉身的位格認同永恒道的位格，亞歷山太派可以看出，在這方面，教宗同意他們的觀點。正如他在聖誕節講道中說的：「同樣一位神子存於兩性中，取了我們所有的，而不失去祂自己的」。³⁶

第六節 迦克墩的解決

強盜會議是在皇帝贊助下召開的，狄奧多西決心要持守其議決，¹ 雖然利奧想盡辦法要重新討論教義問題。這是個極尷尬的情形，此時突然發生了一件意想不到的事（正統派自然把它說成是神的眷顧），就是皇帝墮馬而死（四五〇年七月廿八日），僵局因此打開。一位職業軍人馬喜安（Marcian）繼位，爲了鞏固自己的地位，他娶了先皇的女兒布爾開利亞（Pulcheria）爲妻。他們兩位都同情二性教義，同時也想促成帝國內教會的合一，因此皇帝皇后很快決定要召開大會。教宗曾努力想說服狄奧多西，開大會最好是在義大利，² 他很想亞歷山太派中重建自己的地位，同時打算取消強盜會議的神學綱領；現在狄奧多勒從放逐

回來，他重申開大會的請求。³ 會議地點原訂於尼西亞（而不是教宗所要求的義大利），⁴ 後來轉到迦克墩，因為此地離國都較近，對馬喜安方便一點。五百多位主教與會，教宗一如往例，由代表代他出席；會議在四五一年十月八日開幕。

從皇室的觀點來看，整個大會的目標是要在帝國內樹立單一的信仰。不錯，大部分與會的主教反對定新信經；他們認為，維持尼西亞信經，承認區利羅的教義函及利奧的 *Tome* 有約束力，那就夠了。⁵ 不過皇室的官員知道，如果會議要成功，那非定出一份信經不可，這信經必須能為眾人簽署接受，他們把這個態度表明了。⁶ 最後大家同意的形式是以下列方式出現的。⁷ 首先，在序文之後，莊嚴的肯定尼西亞信經為正統的標準，同時把君士坦丁堡會議的信經（現在在聖餐時誦讀的信經）附在一邊，用來斥責尼西亞之後產生的異端。其次，它把區利羅的兩封信及利奧的 *Tome* 列為聖典。前者攻擊涅斯多留主義，並且被視為尼西亞信經的正確解釋，後者打擊歐迪奇主義並肯定真信仰。第三，它用下列的文字來表達正式的信仰告白：

因此，與聖教父一致，我們都齊心教導，我們應當承認我們的主耶穌基督是一位不變的聖子，在神性和人性中都同樣完全，祂有一個理性的魂和身體，在神格中與父共質，在人性中和我們有相同的本質。祂凡事與我們相同，只是沒有罪；就神格而言，祂在萬有以先為父所生，就人性而言，在末後的日子，為了我們和我們的救恩，同樣的這一位，被 *Theotokos*，童女馬利亞所生。同是一位的主、聖子、和獨生子，在兩性中被認識，兩性不混亂，不改變，不劃分，不分離，兩性的不同不因聯合而消失，在一個 *prosopon* 和一個 *hupostasis* 之中，兩性的本質被保存而結合，沒有被分開在兩個位格之中，而是同樣一位聖子、獨生子、神聖的道、主耶穌基督，正如古時的先知和耶穌基督自己教導我們關乎祂自己的事，也符合我們教父傳下來的信經。

應當注意的是，皇室的官員爲了避免分裂，必須要施加很大的壓力才能達成協議。首先，很多人根本反對制定新信經，而利奧 Tome 中的三段文字 (c. 3: *ut . . . et mori posset ex uno et mori non posset ex altero*; c. 4: *agit enim utraque forma . . .*; and c. 4: *quamvis . . . una persona sit, aliud tamen est unde . . . contumelia, aliud unde . . . gloria . . .*) 引起了來自 Illyrian 及巴勒斯坦代表的極度不滿。⁸ 羅馬來的代表必須特別提出解釋，並且列出區利羅的言論，才能使這些代表相信，教宗並不是涅斯多留那樣分裂基督，而只是承認二性之別，同時指出這分別的實際結果。其次，在十月廿二日的第五次會議上，人們首度起草正式信經中，似乎沒有讞定文字中，引用 Tome 的跡象，而且是說「從兩性中」(ἐκ δύο φύσεων)，却非「在兩性中」(ἐν δύο φύσεσιν)。⁹ 雖然這符合夫拉維亞在君士坦丁堡預備大會上所宣告的信條，¹⁰ 但它沒有清楚的肯定，在聯合之後，兩性仍然存在，事實上，從歐迪奇的觀點來看，它等於否定聯合之後仍有兩性。只有靠最圓滑的外交手腕，大會才能提出能被接受的必要修正。¹¹

最後沒有定讞的文字是從以下文獻摘引編成的：區利羅的二函，利奧的 Tome，聯合的標記，及夫拉維亞在預備會議上提出的信仰告白。它的神學特色在於對神一人二性及聯合，採取平衡的認可。我們可以看到，「一個 *prosopon* 和一個 *hypostasis*」這話是直接引自夫拉維亞的信仰告白，而一再重覆的「同樣」字眼，以及堅持基督雖有二性，但祂「不劃分，不分離」，也值得注意。我們還看到，爲了避免以後所有可能的懷疑，信經中還有祂「沒有被分開在兩個位格中」的句子。雖然區利羅喜歡說的「位格聯合」未被採用，但很顯然，神聖的道是被視爲成了肉身之道的獨一主體，這個信念進一步的被肯定，就是引起爭執的 *Theotokos* 被認可。這是亞歷山太神學所持守的基要真理，區利羅爲此奮鬥，以弗所會議定之爲正統。另一方面，冗長的辯論證明這個真理不能獨立存在。如果不明白承認基督的人性，安提阿派會不滿意，這本是它在神學上最敏銳的地方。同時那會給基督一性派開方便之門，如歐迪奇主義興起所顯示的。因此，文獻一方面肯定聯合，一方面也肯定，成了肉身的道存於「兩性之中」，兩性皆完全

，各自保持其獨特的性質，在聯合中不受損的發揮功效。「性質聯合」有基督一性說的涵義，因此信經未採用，它提出 *hypostasis* 和 *prosopon* 來表示位格是一，這樣就與 *physis* 永遠劃清界限，因這字給性質留地步。

人們常說，迦克墩是西方以及安提阿派基督論的勝利。當然，西方早就達到了中庸之道，正如利奧的 *Tome* 所表達的，這給教父們一個模子，他們也運用得很好。同樣正確的是：安提阿派的「二性」字眼，若無羅馬的大力支持，是絕不會得到這麼顯著的地位。還有，東方教會有許多人士認為，大會推薦利奧的 *Tome*，不採用「性質聯合」，這違反區利羅和亞歷山太的一般傳統，他們準備以基督一性派的姿態分裂出去。從這些現象來看，上面的說法有很大的真理。不過這說法對區利羅的主要教導並非持平之論，區利羅的教導在會議中被定為聖典。如上所述，區利羅承認基督的一元性，把神一人的位格認同為洛格斯的位格，其措詞之清楚，是安提阿派從未知道的。這個說法也忽略了一個事實，就是區利羅大會函所受到的禮遇和 *Tome* 相當，它也誇大二者神學上的差異。這裏只指出一點，正如區利羅在聯合之後通信中所顯示的，¹² 他承認可以提二性而不分開一位基督。區利羅喜歡說「一性」，原因不在於他反對正確解釋的二性教義，而在於他相信有這亞他那修權威的印記，同時可以有效的防範涅斯多留主義。在迦克墩信經中，這個異端被點名指責。我們可以合理的假定，從區利羅對聯合標記的態度來看，他會默許迦克墩信經，並且會對他同僚的頑梗態度感到難堪。因此，如果安提阿派的基督論在迦克墩獲勝，那是因為它吸收了亞歷山太派，同時被亞歷山太派的基本真理所修正。

儘管如此，迦克墩沒有帶來長久的和平。本書不能繼續故事的發展，不過我們可以指出，西方一直遵守會議的決定，東方則馬上有敵對的反應，而且持續數世紀之久。嚴格的涅斯多留主義被逐出帝國，但不同形式的基督一性派，不斷的對迦克墩信經加以攻擊。與他們抗衡的主要份子嚴格二性說的支持者，批評他們的人說他們是涅斯多留派。一性派反覆不定（參，安提阿的瑟維斯 [Severus of Antioch] 歿於 538 年），他們基本上是正統

的，只是不願說「二性」。兩派的鬥爭劇烈，而且與政治纏夾在一起，到了第六世紀（參，君士坦丁堡二次會議，553年），東方產生「新一迦克墩主義」，它巧妙的轉移會議的偏失，把它的教訓用正面的區利羅思想來解釋。君士坦丁堡第三次會議（680年）肯定基督裏存有兩個意志，這才結束基督一志說的爭執，同時表示會議企圖回到迦克墩派的平衡。

第13章 墮落的人和 神的恩典

第一節 靈魂的起源

在第四和第五世紀，人性的教義成爲教會會中最重要的教義問題。教父們有自己的聖經預設，對他們而言，這是歷史而非分析的問題。他們闡明人被創造和墮落的故事（不論是用寓意或是字面的意思來了解），希望藉此解釋人的現今狀況，並且給他救贖的盼望。在我們的時代，人們回顧希臘作家的時候，多半會發現，他們對人災難的形成持較樂觀的態度。原因之一是希臘人的氣質，另一個原因是他們的敵對哲學，摩尼教是宿命論者，¹他們的教義認爲，物質，包括身體在內，基本上是邪惡的。如果我們轉到西方，並且研究伯拉糾之爭，陰影就加深了，奧古斯丁的人的形像是灰暗甚至悲觀的，這個人觀從他傳到中世紀。不過在開始研究之前，有個問題值得先提一下，這個問題是相當傷腦筋的。

西方和東方都理所當然的認爲，人是由身體和靈魂組成的。他是一個「理性的動物」（λογικὸν ζῶον），同時置身於高等，或理智的世界，和低等，或感覺的世界。我們已看過，身體和靈魂這兩個完全不同東西的聯合，被亞歷山太學派的老師們當作例

子，來解釋基督神性和人性的聯合。² 但是靈魂從何而來？少數學者接受俄利根派的理論，認為神造靈魂，靈魂先於身體而存在，而它的身體則是它犯罪的刑罰。譬如說，盲者狄地模³ 和西班牙異端百基拉（歿於 385 年）的跟隨者⁴ 都是這麼教導的。魏特瑞（Victorinus）似乎也持守類似的教訓。⁵ 不過多數的希臘教父反對這個觀點，⁶ 在第六世紀，此說正式被定為異端。它對物質界持消極的看法，並且暗示身體是靈魂的囚牢，奧古斯丁對這種論點也起反感。⁷ 希臘流行的觀點是創造論，⁸ 就是說，每個靈魂都是被神單獨創造的，其時刻是在它注入身體的那一刹那。西方神學家如希拉流、安波羅修、和耶柔米都接受此說。他們認為，靈魂是屬靈而不朽的，漫布全身，但存於其中某一特殊部位。不用說，伯拉糾及他的學生接受創造論，⁹ 這與他們的一貫立場相符。

大體而言，奧古斯丁接受的解釋是靈魂傳殖說，雖然他在很多方面持保留的態度。這個理論與特土良有關，大概是說，每個靈魂由父母的靈魂產生。在希臘教父方面，女撒的貴格利暗示過這說法。在反對俄利根派的時候，他力言，靈魂與身體的存在是同時開始而不可分的。¹⁰ 神的能力神秘地把人的精子改變，成為一個寶貴的生命。奧古斯丁對特土良所提倡的靈魂傳殖說有不滿之處，¹¹ 就是他唯物色彩。但奧氏認為，同樣的理論如果用屬靈的觀點來說，就最符合他的原罪教訓。¹² 奧氏認為這個理論的危險在於：如何保證人格的完整。¹³ 同時，不同形式的創造論對他仍有吸引力，¹⁴ 雖然他意識到，每一種說法都有困難之處。事實是這樣的，雖然他傾向靈魂傳殖說，但他對這件事始終拿不定主意，後來他坦白承認，自己是無話可說。¹⁵

第二節 亞他那修和墮落說

如 果要了解希臘人對人的狀況這個大問題的看法，最好是從亞他那修在這方面的教訓著手。

可想而知，亞氏所主張的，是把柏拉圖化的形上學和創世記中的故事揉合。這裏面最有趣的地方，是一個到處可見的預設，就是把人視為造物，也就是自然狀況的人，和把人視為神恩典的受惠者，然後將這兩個觀點對立。以受造物而言，人和其他有限的存有一樣，是由道從空虛混沌中造出的。和其它受造物一樣，人會改變並朽壞，有墮回空虛混沌的傾向。身為或然之物，他不能認識超越的神。¹ 但這種自然狀況只能說是理論上的。事實上，神更大方的把自己啓示給人，而沒有給其他受造物。神使人有分於祂的道，按著自己的形像造人。人與道交通後就得到超自然的知識，並且成為理性的受造物，人也可以因此得到不朽和永恆。但人如果要保持神的樣式和形像，他就得不斷的思想神的道，因此神把人放在樂園裏，給他特別的律法來鞏固其意志。² 我們可以看到，亞他那修認為，所有的這些天賦，都不是人本身固有的，而是外鑠的。³

因此，人的基本狀況是一種超自然的祝福；這裏我們看到原義和原善的觀念開始萌芽。聖經用象徵性的語言，來形容神和人在伊甸園中的自由交談。亞他那修的神秘主義很輕易的將它寓意化，把這個記載說成是人靈魂裏的思想和盼望，使那神的形像不斷更新。但是人類的始祖亞當和夏娃，被比較接近他們的物質世界所吸引，（特別是他們自己的身體）。⁴ 換句話說，他們離開神，轉向物質，而嚴格的說，萬物並沒有自己真正的存有，它們的存有在神之中。這樣一來人就墮落了。他們失去神形像的恩典，貶降為會朽壞的，他們本性是會朽壞的，⁵ 人因此陷入無知和拜偶像之中。「這一來死亡的權勢愈來愈大，腐朽的力量齊聚打擊人；人走入死亡，他本來有理性，是按神的形像造的，現在開始滅亡」。⁶

因此，亞他那修的教訓是說，人類的慘狀是始祖墮落的直接結果。我們本性中就含有自毀的力量，始祖因自己自由意志所犯的罪，把這股力量釋放出來。他的論點有個預設，就是說，人類和其始祖是一體或聯合的，我們已經看過，這種思想源遠流長，可從愛任紐追溯到保羅。⁷ 不過要注意，墮落並非全然的。人失去其身體的不朽，但他的靈魂仍在，而意志也仍是自由的。⁸ 形

像的消失，似乎也是慢慢來的；亞氏好像覺得，⁹ 人總可以用他們的自由意志，擺脫肉慾的羈絆，重新專注在道上。形像不能說是消失了，而應說是模糊不清，好像一幅畫被灰塵掩蓋一樣。¹⁰ 不過亞當犯罪的後果之一，就是「罪臨到眾人」；¹¹ 事實上，亞當造成人性的崩潰，這就暗藏「罪臨眾人」的意思。不過亞他那修從未表示，我們有分於亞當實際的罪過；即我們也當受他道德錯誤的責罰，他也不否認，人可能過一個無罪的生活。譬如說，他曾在一篇文章中表示，耶利米和施洗約翰就真的沒犯罪。¹²

第三節 希臘教父

亞他那修認為，人最初是完美而蒙福的。這個觀念對第四世紀的東方教會影響深遠。譬如說，迦帕多家的教父，就把亞當在伊甸園中的生活描寫為悠閒而屬靈的。他有神的形像，沒有今人的任何道德缺陷，如死亡。他有自由意志，充滿了對造物主的愛，而且蒙福，與神有最親密的交通。¹ 和亞他那修一樣，他們把象徵哲學化，以此解釋聖經故事。對拿先斯的貴格利而言，² 伊甸園顯然是柏拉圖派所說的知性的理型世界，³ 園中的植物是「屬神的概念」。女撒的貴格利繼續發揮玄想，⁴ 他根據創一26以下主張有雙重創造。首先創造理想或原型的人，從柏拉圖派的觀點而言，那是完美而無性別區分的。人裏面有男女的一切可能。神預先看到，人是受造而會改變的，一定會犯罪，所以神用第二個創造來劃分人，區別出男女，這才真的開始有人類。安提阿派的神學家較少受到哲學的影響，他們嚴守聖經的字面意義。屈梭多模（Chrysostom）認為，人裏面的神的形像是指，⁵ 亞當高過其他受造物，包括女人在內。創世記曾經重複「按著我們的形像」造人這句話，他對此的解釋是：人藉著自己的努力，可以克服本身的情慾而達到神的形像。⁶ 亞當被造的時候並不是會朽壞或有限的，⁷ 他和夏娃過著天使般的生活，無憂無慮。⁸ 亞當的智慧 and 知識是完全的；他了解神誠命的意義，也知道違反後會受

的刑罰，他享有完全的自由。⁹

我們的始祖從這個樂境中墮落，這些教父們都強調，墮落不是必然的，也非出自神的作為，而是因為誤用了他們自己的自由意志；¹⁰ 因著他們的致命錯誤，人就承受了一切惡果。耶路撒冷的區利羅寫道：「我們被欺騙，招致毀滅……我們墮落……我們瞎眼」。¹¹ 因此人成為有限的，受痛苦和疾病的轄制，變成無知，意志薄弱，受慾望轄制；宗教有了偶像，社會生活有了殘暴、貧窮、和奴隸。¹² 神的形像被破壞了。這些思想家如此辯論，是要反駁摩尼教的說法，後者把惡的來源歸咎於神。不過這些教父固然主張，亞當的罪給了世人悲慘的後果，他們是否也認為，亞當把自己的罪過，即他的本罪傳給後代？答案通常是否定的，而乍看之下，很多證據似乎也支持這個看法。希臘教父們堅持人的自由意志無損，認為那是犯罪的根源，¹³ 他們比西方教父們要樂觀得多。從後來正統的觀點來了解他們的作品，很容易找出資料顯示他們沒有原罪的教義。譬如說，兩位貴格利和屈梭多模都教導，¹⁴ 新生的嬰兒並沒有罪。還有，保羅在羅五19說，因一人的悖逆，眾人成為罪人，屈氏對這段經文的解釋是說，¹⁵ 眾人因此會受到刑罰和死亡而已。難怪後來伯拉糾派的主腦，伊克拉農的猶利安（Julian of Eclanum）會說，他們的教訓是他自己立場的先聲。¹⁶

但這流行的說法，對希臘教父似乎不公平，這個說法的前題是：除了成熟的拉丁理論之外，其他理論都與原罪論不合。這個前題是偏見，我們必須除掉它。不錯，希臘教父簡直沒有說過，全人類都有分於亞當的罪行，也就是他的刑罰。他們不大願意說，亞當的罪遺傳給人，這是原因之一，同時我們也能了解，為什麼他們對未受洗而死的孩童持寬大的態度。但希臘教父們極可能感覺，人類和其始祖有神秘的聯合。這是古老的同歸於一的理論，因這個理論，他們不猶疑的假定，我們的過犯和亞當的有關。還有，他們認為，原罪是我們本性的創傷。如果記住這幾點，並認清他們對這個課題的處理幾乎總是隨便的，我們大概就可以確定他們的立場。首先，希臘教父們理所當然的認為，所有的人都有分於亞當的悖逆行爲。譬如說，巴西流就認為，樂園中擺知識

樹的目的，是「要測驗我們的順服」；¹⁷ 拿先斯的貴格利覺得，全人類都有分於亞當的罪惡和過犯，¹⁸ 並且強調，始祖在園中所犯的罪，就是他自己的；¹⁹ 女撒的貴格利說，我們披戴肉身，「好像亞當住在我們裏面一樣，跟著又指出，人天天都應求赦免，因為他們有分亞當的墮落。²⁰ 其次，他們雖然認為人有自由意志，但也明確的主張，墮落影響我們的道德本性。由亞當墮落而引發的邪惡包括：因情慾和貪婪造成的混亂。²¹ 拿先斯的貴格利認為，他自己個性上意志的脆弱即由此而來，²² 女撒的貴格利說，「人行善乏力，因為一次的軟弱導至全體受損」。²³ 屈梭多模認為死亡是人類的刑罰，這造成情慾。²⁴

第三，某些教父也覺得，罪是傳遞下來了，這不乏文獻支持。巴西流就用過這句子，他要富人施捨濟貧，²⁵ 好除去亞當「傳下」(*παρέπεμψεν*) 的罪，這罪是他吃禁果時犯的。屈梭多模似乎說到亞當所造成的「祖先債務」，²⁶ 罪債的數目相當於「第一個罪加上我們後來犯的」。不過女撒的貴格利說的最明白。他不僅說基督所披帶的人性有「犯罪的傾向」(*ἀμαρτητικὴν*)，²⁷ 罪是「我們的天性」，他甚至寫道：「從開始，我們的本性就混有邪惡……因著人們的不順服，疾病被引進了。在自然的傳種過程中，每種動物都生下相同的種，同樣的，由人生的就是人，受情慾轄制的所生的就是受情慾轄制的，罪人生的就是罪人。因此，我們生的時候就有罪；隨著我們的一生增長到死」。²⁸ 狄地模思想中更多這種觀念，他說亞當所犯的「古老之罪」。²⁹ 使所有的人都在罪的轄制之下(*ὑπὸ ἀμαρτίαν εἰσίν*)。³⁰ 這個罪是由「傳遞」(*κατὰ διαδοχὴν*) 而達到每人身上的，男女的性關係是傳遞的工具。³¹ 不過對狄地模而言，這個罪是由亞當傳給我們的，因此不是出自志願，應對之道是潔淨而非懲罰。³²

以上所說的雖然離奧古斯丁主義還有距離，但已有原罪論的輪廓。如果這個問題曾經直接的在他們的時代被提出討論，教父們很可能充實其內容，並且把它定義得更清楚。他們都同意一點，即人的意志仍是自由的；我們要為自己的作為負責。³³ 在他們反摩尼教的宣傳品中，這是很重要的一點，但這引起一個問題，即人是否需要神的恩典。討論這個問題的措詞和後來奧古斯丁派

所用的一致，奧古斯丁派使那些字眼為人熟知。在他們眼光中，希臘教父們主張恩典和自由意志合作。拿先斯的費格利說，我們的拯救來自自己和神。³⁴行善需要神的幫助，善意本身也來自神，但啟動還是人的自由意志。屈梭多模也有類似的教訓，他認為只有藉著神的幫助我們才能行善；³⁵但即使有恩典的引導，它也是與自由意志合作的（*συμπράττει*）。我們先有向善之心，傾向良善面，然後神加強我們的意願，使這意願產生實效。不過這些都是膚淺的答案；他們沒有奧古斯丁的出發點，我們也不能希望他們把問題徹底的想過。希臘教父走不同的路，他們的特色是相信基督徒有分於神的性情，藉著聖靈的力量重生，成為嗣子，藉著基督成為新造的人——這些都走向神化（*θεοποίησις*）的概念。有句話可以表現他們的態度，據說這是亞他那修說的：「神子成為人子，好使人子，就是亞當的後裔可以成為神子……參與神的生活……」。因此，祂憑著本性成為神子，我們藉恩典成神子」。³⁶亞歷山大的區利羅也說類似的話：「我們被造成神性的分享者，並且被稱為神子，其實我們就被稱為神聖的，這不僅是因為我們被恩典提升到超自然的榮耀中，也因為神住在我們中間」。³⁷這一來，恩典就被視為與神聯合的狀態，人必須用自己的自由意志來達到這狀態，但這個福氣完全是神的禮物。

第四節 奧古斯丁之前的西方

第四世紀拉丁教父對人性的看法，我們主要取材自安波羅修，以及與他同時代不知名的羅馬解經家，伊拉斯姆稱他為安波羅修註釋的作者。二人都一定影響了奧古斯丁，安波羅修註釋在好些地方還先提出同樣的見解。

首先，西方一般的觀點認為，人最初的狀態是有超自然的祝福的。希拉流主張，人被造成不朽的，神定意要他分享自己的恩典。¹安波羅修註釋認為，雖然亞當的身體本質不是不朽的，但因為他吃生命樹的果子，所以可以防止朽壞的傾向。²不過把人

講得最光彩的是安波羅修，可能這是他受老朋友迦帕多家教父的影響結果。他筆下的亞當曾是「屬天存有」，生活在屬靈、無憂無慮的樂境中。³ 他常與神面對面交談，⁴ 因此完全能克制自己的肉慾。⁵ 他和夏娃完全的天真無邪，充滿美德，⁶ 甚至不需要食物。⁷ 但是他從這個樂境中墮落，被定罪活在肉慾和死亡中。安波羅修認為，墮落的原因是驕傲，「他想要得到不屬於自己的，就是與造物主同等」。⁸ 安波羅修註釋的觀點是說，亞當的罪和偶像有關，因為他幼稚的以為自己可以成為神。⁹ 亞當把魔鬼當作神，因此受制於它的權勢。¹⁰ 當然，犯罪的是他的靈魂，但那行為也損壞了他的肉身，罪從此居住在那裏。結果魔鬼佔據人的肉身，所以可以稱身為「罪惡的肉身」。¹¹

其次，人類與亞當連結，由此產生一些後果，這些觀念在西方所受的重視多於東方。一位不知名的作者寫道，「毫無疑問，我們都在始祖內犯罪，我們遺傳了他的本性，因此那罪孽 (*culpa*) 從一人傳到全體。……所以亞當在我們每個人當中，在他裏面，人性犯了罪」。¹² 回到安波羅修，「亞當存在，我們都存於他裏面；亞當滅亡，我們都滅亡在他裏面」；¹³ 還有更強烈的話，「在亞當裏我墮落了，在亞當裏我被逐出樂園，在亞當裏我死亡。神怎能拯救我？除非祂在亞當裏找到我，在基督裏稱我為義。正好像在第一亞當裏，我被加諸罪孽 (*culpa obnoxium*)，命定死亡」。¹⁴ 安波羅修註釋的作者教訓甚為重要，因為他的根據是羅五 12，雖然他的版本有誤，解釋也不對，但這成為原罪教義的轉捩點。在希臘文中，保羅的話是這樣的：「……死就臨到眾人，因為 (ἐφ' ᾧ) 眾人都犯了罪」；但安波羅修註釋作者所用的古拉丁版本翻譯有誤「……在他裏面 (*in quo*)，眾人都犯了罪」。因此，他的註釋是這樣的：「『在他裏面』，也就是說，在亞當裏面，『眾人都犯了罪』。雖然他是指女人，但作者的『在他裏面』是用陽性，因為作者是指全人類而非性別。因此很顯然，眾人像一團土一樣 (*quasi in massa*) 的在亞當中犯罪。亞當自己被罪敗壞，他所生的是在罪中而生。因此我們都是從他而來的罪人，因為我們都來自他」。¹⁵

這種集體觀念的實際後果是什麼？上面所引的安波羅修的第

二段話顯示，全人類都沾染了亞當的實際罪行。不過一般而言，他的教訓是說，罪的敗壞力量傳下來了，但亞當本身的罪行並未傳給我們。當然，無人能夠免罪（應當是指犯罪的傾向），包括才生了一天的嬰孩；¹⁶事實上，當個人逐漸長大¹⁷或人類代代增殖後，¹⁸敗壞愈來愈多。但我們個人（*propria*）的罪和我們所承受（*haereditaria*）的罪必須分開；洗禮除去前者，洗腳之禮則除去後者。¹⁹在 *De sacramentis*（如果他是本書的作者）中，安波羅修做了同樣的奇怪區分，他說，「那蛇的毒性」，被洗腳的作為除去了。²⁰安氏在其他地方說，遺傳的罪使我們跌倒，但我們不必在最後審判時為這個罪創疚心；基督徒到那時只會為他們本身所犯的罪受罰。²¹當然，嬰兒需要受洗，但那是因為洗禮為他們打開天國之門。²²很顯然，他認為人由遺傳所得的敗壞是指人天性傾向罪惡（他用的字眼是 *lubricum delinquendi*），而不是指實際的罪行。他根據詩五一5（「我是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪」）。主張，罪的傳遞發生於性交的那一刻。因此他認為，基督由童女懷胎，這使祂不被遺傳之罪所污染。²³

安波羅修註釋作者的觀點認為，因著那致命的遺傳，人的身體是罪的擄物；撒旦把他擄住，可強迫他按撒旦的意志行事。²⁴我們在上面已經看到理由，就是亞當的罪敗壞了肉身，而這敗壞由肉體的遺傳（*per traducem fit omnis caro peccati*）而傳遞。²⁵人不能說，他對所犯的罪不負責；雖然就某種意義而言，他不是志願去犯這些罪的，不過禍首應當是亞當，他自己屈從於魔鬼。²⁶同時，安波羅修註釋的作者作了一個區分，他把人受罪的轄制分了等級。無疑的，多數人按亞當的模式犯罪，離棄神；不過也有一些好人，他們明白道德律，在犯罪時仍尊重神的權威。²⁷對前者而言，他們要受第二次的死，也就是低層或真實的地獄；後者停在上層地獄，對義人而言，那其實是復甦（*refrigerium*）之地。²⁸對安波羅修註釋作者和安波羅修而言，要緊的是，我們不為亞當的罪，而只為自己的罪受罰。他說：「你知道，人不是因他們被生而成為罪惡的，他們的惡行使自己成為罪惡的」。²⁹因此，洗禮是需要的，它不除去我們遺傳的罪孽，但救我們脫離死亡，並打開天國之門。³⁰

雖然我只引了兩位作者，但他們無疑是有代表性的。在相關的恩典問題上，人有自由意志，但需要神的幫助，這個平行的真理是他們所肯定的，不過我們可以發現，拉丁教父們逐漸強調後者。希拉流寫道：「我們必須被祂的恩典引導和幫助」；³¹但他清楚表示，走向神的第一步端賴人的選擇。希拉流在其他地方指出，神的慈悲並不排除人的責任，而人自己的意志必須作為他脫離罪惡的第一步。³²耶柔米指出：「呼召的是神，相信的是我們」。³³看起來，恩典的功用是成全我們意志自由決定的事；但只有藉著神的慈悲，我們才能有自由意志。³⁴因此安波羅修寫道：「神的能力在凡事與人的努力合作」，³⁵但他也會說：「我們的自由意志給我們向善或向惡的傾向。」³⁶在許多文章中，他堅決表示，只有那些努力鼓動自己的人，才會領受到拯救的恩典。³⁷不過這些作者在其他時候，會更強調人必須依賴神，這個矛盾是可以理解的。譬如說，安波羅修寫道，神不會因我們的善行而把恩典賞給人，「這完全是出於賞賜者的意思」。³⁸他解釋，人決定成為基督徒，其實是神先準備好了的；³⁹事實上，每個神聖的念頭都是神給我們的恩賜。⁴⁰安波羅修註釋的作者同意這觀點，他認為恩典是白白賜給的，不是報償我們的善行；⁴¹魏特瑞再明白不過的堅持，每一個想行善的念頭都是神的工作，這是祂恩典的作為才產生的。⁴²

第五節 伯拉糾的教義

從上面的討論我們可以看出，第四世紀的基督徒堅守一個真理，即人墮落的結果使他需要神的幫助，但我們也可以察覺，有一個信念如影隨形，就是堅信自由意志和責任。這兩套觀念並非不可調和，但是除非很技巧的處理，二者的衝突是不可避免的。這是第五世紀初的情形。奧古斯丁在三九七年完成了他的 *Ad Simplicianum*，書中已經對當時的基督徒提出一個觀念：人類是「罪的結合」，人不能自救，必須完全依賴神的恩典。同時在三八

四年到四〇九年之間，那位嚴峻的英國「僧侶」（不管他是否真的是僧侶，人們習於稱他為 *monachus*），伯拉糾，正四處傳播完全相反的人性教義，那時他是羅馬有名的教師。衝突是不可避免的，四〇九年在阿拉列王入侵之前，他和弟子色勒丟（*Celestius*）逃到非洲，後來定居於迦太基。

伯拉糾基本上是個道德學者，他關心行為的對錯，當伯拉糾看到對人性悲觀的論調時，他大吃一驚，認為這是有損道德的說法。對他而言，如果說人不能不犯罪，那是侮辱其創造主。¹ 奧古斯丁的禱詞²——將祢的誠命賜給我，命令我做你所希望的（*da quod iubes et iube quod vis*）——特別惱怒他，因為那好像在暗示，人是木偶，完全由神的恩典控制。³ 由於反對這套說法，他建立自己的體系，其基石是相信人有無條件的自由意志和責任。在造人的時候，神沒有使他受制於自然律，好像其他受造物那樣，而是賜給他特權，使人能由自己的選擇來完成神的旨意。祂把生死放在人前，要他選擇生命（申卅19），但讓人做最後的決定。因此，為善為惡全由人自己決定；有自由擇善的可能，就有自由擇惡的可能。⁴ 他辯稱，行動有三層面——能力（*posse*）、意志（*velle*）和實現（*esse*）。⁵ 第一個完全由神而來，另外二層就在乎人；因此，我們的行為決定我們當受罰或得賞。不過我們不應推論說，這種自主使人脫離神權能的範圍。不論他的跟隨者怎麼說，伯拉糾本人沒有這樣講。相反的，他一方面相信人的自由意志，一方面有個觀念，即神向人宣告祂的律法，指示人當行的，並把超自然的獎賞和處罰擺在他們面前。⁶ 如果人享有自由意志，那正顯出造物主的寬大，人就應當把它用在神喜歡的地方。

伯拉糾的其他思想和這個中心論點密切而合邏輯的結合。首先，他否認一個觀念，即因為墮落，人的意志就基本上傾向邪惡。他相信每個靈魂都是由神直接創造的，因此靈魂不可能被亞當所傳下來的原罪所污染。如果接受那種想法，那就像靈魂傳殖說，主張靈魂和身體一樣，是由父母所生的，這等於是摩尼教。⁷ 就算這是真的，這理論不也教導，受了洗的父母，可以使他們的後代免除亞當的罪，並承受他們的聖潔？⁸ 不論如何，神既赦免人自己的罪，祂怎會為別人的罪責備他們。⁹ 亞當的罪是有可怕

的後果；它帶來死亡，包括屬靈和屬肉的，並且引導人走向不順服的習慣。但這習慣不是遺傳而來的，而是人效法學習養成的。¹⁰ 因此人生的時候沒有先天的錯誤：「在他運用自己的意志之前，他裏面一切都是神造的」。¹¹ 伯拉糾的洗禮教義當然與此相符。對成人而言，聖禮是醫療和更新用的，對嬰兒則純粹是祝福。嬰兒在聖水盆中所領受的不是永生，（安波羅修及安波羅修註釋作者是這麼相信，伯拉糾則認為嬰兒已有永生），而是「屬靈的光照，成為神的兒女、天上耶路撒冷的市民、基督的聖化和屬員，並且承受天國」。¹²

其次，他也同樣反對另一個說法，即可以有一種特別的壓力驅使人選擇良善。事實上，這表示恩典有限，止於神外在的幫助而已；這也排除神對靈魂內在、特殊的幫助，更不要說預定成聖了。伯拉糾說，不錯，我們「不僅每時每刻，甚至每個動作」都需要恩典。¹³ 他也承認，恩典的賜下使「人更容易成全神的誠命」。¹⁴ 但恩典對他而言，實在是指：（甲）自由意志本身，或者是神在創造人的時候，給我們的不犯罪的可能性；¹⁵（乙）啓示、藉著理智、神的律、指引我們當行的，並且給我們永遠的保守；¹⁶（丙），因為惡行，所以（乙）變得殘缺，神就賜我們摩西的律法和基督的言教與身教。¹⁷ 因此，從他的觀點而言，恩典主要是從外而來的，恩典是「知識的恩典」，¹⁸ 或者像奧古斯丁所說的，是由「律法和教訓」組成的。¹⁹ 他只允許一個例外，就是在洗禮和補贖禮（當然是指成人）中賜下的赦罪之恩。²⁰ 還有，恩典是平等賜給眾人的，伯拉糾反對神賜特別恩典給某些人的說法，神不「因人而異」。²¹ 人憑自己的德行成聖，神的預定完全依祂的預見行事，祂預先知道人會走向什麼樣的生活。²²

伯拉糾承認，根據這些前提，是可以合邏輯地得以下的論點：「如果人願意，他可以遵行神的誠命而不犯罪」。²³ 聖經豈不是說：「你們要聖潔，因為我……是聖潔的」（利十九 2），還有，「你們要完全，像你們的天父完全一樣」（太五 48）²⁴ 如果說完全公義的父神，要人做祂明知不可能的事，這種說法是很不恭敬的。²⁵ 事實上，伯拉糾辯稱，²⁶ 聖經舉出許多無瑕疵生活的例子。他就這樣提出了嚴峻的無罪教義。該教義要求基督徒遵守

所有的律法，因為「他不是活在字句而是活在行為之中的人，他在凡事上效法並跟從基督，他是聖潔、無罪、無玷污、心中無惡念，只有敬虔和良善、他不願傷害別人，而幫助所有的人……。基督徒可以坦然的說，『我沒有傷害任何人，我對任何人都公正』」。²⁷當然，伯拉糾並不認為，每個人都可以從生到死過這樣的生活。他不認為人可以一蹴達到全善的境界，那只有藉著痛下決心和不斷的長進才可以逐漸達成。²⁸

常有人把伯拉糾的教訓描述為自然主義的一支，但這對他深刻的宗教精神是不公的說法。他的理論雖然未能認清人的軟弱，但非常注意神的偉大，祂賜給人奇妙的特權及高超的地位，以及強調道德律和基督的榜樣。但這個神論極偏頗，對基督教做了嚴重的曲解，伯拉糾的子弟色勒丟加強了這個偏差。他成為這個學派的實際領袖，色勒丟強調那些有爭執性的教義，伯拉糾本人則持較妥協的態度，想緩和衝突。色勒丟以否認原罪為能，他教導，亞當受造時就是會朽壞的，他必然有一死，不論犯罪與否、色勒丟宣稱，嬰孩縱使未受洗禮，也可以承受永生（後來他的說法較為謹慎），並且強調恩典和自由意志的不相容。²⁹伊克拉農的猶利安把這套理性化的思想弄得更徹底，他可能是伯拉糾派中最能幹的思想家。猶利安認為，人有自由意志，因此對神而言，他是完全獨立的（*a deo emancipatus homo est*）。³⁰他的大前提是神的良善，因此他摒棄奧古斯丁的教訓，認為那完全是摩尼教。³¹他也反對奧氏對性本能的灰色觀點，主張適度的縱慾是自然而無害的，³²但是即使沒有這些刺激性的言論，伯拉糾主義也招人物議，因為它對人性太樂觀，對人依靠神的程度又認識不足。色勒丟在四一二年初於迦太基被定罪，其他的定罪在四一六年裁決於迦太基和麥勒凡（Milevum），跟著在四一八年，於迦太基召開的非洲大會上。這套教義最後在四三一年七月廿二日於以弗所會議上被咒詛。

第六節 奧古斯丁和原罪說

在伯拉糾之爭爆發前很久，奧古斯丁就在整理他自己的人論和人的處境。他的出發點是把人性描繪得光輝，因那是造物主的工作；那時有個傾向，就是認為始祖有原義並且是完全的，奧氏把這個說法發揮到最高峯。他主張，亞當不會有身體的疾病，並有過人的天賦才智；¹ 他本處於稱義、光照、和至福的境界中。只要他繼續食用生命樹上的果子，亞當就可以輕易的得到永生。² 他所擁有的自由不是無能犯罪（*non posse peccare*，奧氏認為那是蒙福的人在天上所享受的真自由），而是有能力不犯罪（*posse non peccare*）。³ 亞當的意志也是良善的，也就是說，他全心遵行神的誡命，因為神使他的意志傾向德行。⁴ 因此，他的身體受靈魂的管理，而其肉慾則聽從其意志，意志又順服神。⁵ 亞當被神的恩典所包圍（*indumentum gratiae*）⁶，他還擁有特別的保守恩賜，也就是可能堅持其意志的正確運行。⁷

但是，如聖經所說的，他墮落了。很顯然，從奧氏的觀點來看，錯誤完全是亞當自己造成的。神絕無可責之處，因為祂已把一切好處給他；神唯一的禁令是不准亞當吃禁果，這禁令不會給他壓力，亞當的意志也不與這禁令衝突。⁸ 他唯一的弱點在於他的受造性，這表示他的本性就是會改變的，因此可能轉離超越的良善。⁹ 一切的錯誤都得歸咎於亞當的意志，這意志雖然傾向良善，但因為是自由的，所以可能會作錯誤的選擇。錯誤潛在的因素是驕傲，就是想脫離他本來的主人——神，而自作主張。如果亞當靈魂中沒有這個自大的自我滿足，就是妄想以自己取代神，成為他本身的目標，亞當是決不會聽從那試探人的。¹⁰ 從第一個罪行的特點中，產生了其可憎的後果。看來它似乎微不足道，但一經分析，可以發現那包括褻瀆（因為不信神的話）、謀殺、屬靈的淫行、偷竊和貪婪。¹¹ 這個罪比任何罪都糟，因為亞當本比任何人都高貴，而他當時的意志是完全自由的。¹² 事實上，它可怕之處就是造成全人類的毀壞，它成為 *massa damnata*，即本身有罪又增殖罪人。¹³

因此奧氏毫不懷疑原罪的真實性。他的聖經根據除了創世記之外，還有詩五一，約伯記，弗二 3，¹⁴不過最有力的是羅五 12（他和安波羅修註釋的作者一樣，把經文讀為「在他裏面」）¹⁵和約三 3—5。¹⁶他也很滿意的認為，教會的傳統一致同意這個觀點，奧氏整理出一大堆教父的言論，¹⁷想要說服伊克拉農的猶利安。在替嬰兒施洗的時候要趕鬼，同時莊嚴的斥責魔鬼，奧氏認為這都明顯的證明，連他們也受到罪的影響。¹⁸最後，人的一般惡運和他被自己的慾望所轄制，這些現象似乎都證實原罪的存在。¹⁹奧氏和他的前輩一樣，相信這污點是由父母藉性交而傳給孩子的，或者說，那是交媾時性慾激動的結果，他指出，連受洗的父母在性交時亦不能避免。²⁰我們已經看過，奧氏對於靈魂傳殖說，和不同形式的靈魂受造起源論猶疑不決。²¹如果前者是對的，原罪是由我們的父母直接傳來的；如果後者對，那麼靈魂進入身體時就被污染了。²²

奧氏曾經寫過，最難了解的事莫過於「那古老罪」的性質了。²³他的分析有兩方面，我們應分開來看。首先他認為，原罪的性質包括我們有分於亞當的背逆的選擇，也要為此分担責任。當他做的時候，我們在他裏面，因此我們和他一起定意。如奧氏所說的，「一個人做了錯誤的選擇，所有在他裏面的人都一同與他犯罪，因為所有的人都來自他，每個人也因此由他分別承受了原罪」。²⁴罪是意志的問題（*nusquam nisi in voluntate esse peccatum*），²⁵還有，「所有的人在那個時刻都和亞當犯罪，因為在他的本性中，所有的人都和他相同，他有生殖人類的天賦」。²⁶在奧氏之前已有人強調我們與亞當的聯合，但是沒有人把我們和亞當邪惡意志的聯合，描述得如此生動。有人反對他說，如果罪產生於意志，嬰兒就必定沒有原罪，因為他們不能自由的定意，從奧氏的答覆可以清楚的看出他的立場。奧氏回答，認為嬰兒在意志上有原罪並沒有什麼荒謬，因為他們的原罪是來自始祖的自由行動。²⁷結果奧氏作了一個區分：原罪的罪行（*reatus*）和原罪對人性所造成的惡果，他不認為人承擔二者有什麼不通之處。事實上他辯稱，洗禮所要除去的正是這個罪行。²⁸

其次，由於亞當悖逆的結果，（上面已經看過，我們也有分

於悖逆)，人性受到巨大的損害和污染。奧氏並沒有提出「完全敗壞」的教義，這教義說，我們裏面的神的形像已完全被塗抹了。雖然受損甚重，但墮落的人仍是高貴的。²⁹「人按神的形像被造，因此有理性的因子在他裏面，這理性並沒有完全消失」。³⁰不過敗壞已經夠嚴重了。除了人生存的一般痛苦之外，墮落最顯著的兆頭是人受無知、情慾、和死亡的奴役。³¹在奧古斯丁的字彙中，情慾一般是指使人從神轉向物質的傾向，人想從物質中找到滿足，而物質遲早會朽壞的。不過他對情慾也有特定用法，那就是指情慾中最劇烈、持續和廣泛的：性慾。很多人以為他把性慾視同為原罪，這倒是錯誤的解釋。奧氏認為我們肉體性情中的混亂，是始祖故意犯罪的結果，肉慾現在既是罪惡的，也是罪惡之果。但那不等於原罪，這從洗禮可以看出，洗禮雖然除去原罪在我們身上的罪行（*reatus*），但它不能除去我們身上原罪的實際（*actus*）。³²不過人們很容易劃這個等號，因為奧氏似乎對於人放縱性慾所造成的傷害，有著無比的關心。他指出，就算是有德性的人，不論是已婚或獨身的，都可以意識到在他們裏面的悲慘戰鬥，³³這是樂園中沒有的。婚姻是神所設立的，本身並沒有罪；但對現在的人類而言，婚姻似乎與性的樂趣不可分，而人在無罪的狀態時並無這種想法。³⁴救主就是為了不要被性慾污染，才選擇由一位純潔的處女所生。³⁵

還有，我們在亞當裏面墮落的另一個結果就是，人失去了離惡行善的自由（*libertas*）。因此，沒有神的恩典，我們不能不犯罪，如果要行善，還得靠神再賜一重特殊的恩典。奧氏這樣說，並不是表示人已失去自由意志（*liberum arbitrium*）本身。有時他的用字似乎是這個涵義，³⁶但他主要的教義是說，我們仍保留自己完整的自由意志，不過未曾重生的人只會把它用在做惡上。³⁷就這層意義而言，他可以說，人「必定會犯罪，這是殘酷的事實」。³⁸這話的意思不是說，我們的意志陷於任何物質或形而上的定命論中，而是說，人的意志仍是自由的，但事實上，我們的心靈總是採取惡途。最後，由於伯拉糾說，某些新舊約中的聖徒活出無罪的生活，他便以主禱文中「赦免我們的過犯」為證據來反駁，³⁹因為人人都要說這句話。奧氏認為，全人類組成「一種罪

體 (*massa* = 團)」，或「一個整體的滅亡團」，⁴⁰如果不是基督的恩典，人人都註定要受永刑。他持這個觀點是不足為奇的。甚至無助的孩童，如果死前未受洗禮，也要與魔鬼同受永火，⁴¹雖然比起成人來，他們的痛苦較輕。成人除了本身遺傳的罪孽，還有自己犯的罪。⁴²

第七節 恩典和預定

奧古斯丁對人的慘狀持如此悲觀的論點，所以我們能夠明白他對伯拉糾派的反對。對他而言，恩典是絕對必要的：「若要靠神的幫助，我們不能憑自由意志克服今生的試探」。¹律法的字句只會叫人死，除非我們有賜生命的聖靈幫助，使人實行律法的規定。²恩典不能限於純粹外在的幫助，而這正是伯拉糾派允許的。甚至在人心想向善之前，神的恩典就必須在我們裏面動工。因此，恩典是「一股內在的神秘力量，奇妙而無以名狀」，神藉著它在人心中工作。³對奧氏而言，這股恩典的能力其實就是聖靈的同在，他喜歡用「恩賜」 (*donum*) 來形容聖靈。⁴奧氏說，聖靈幫助我們的軟弱。⁵他區分不同的恩典。首先有「預備的恩典」 (取自詩五九10的拉丁譯文：祂的恩典在我前面，前面的拉丁文是 *praeveniet*，預備之意)，神藉著這個恩典來預備我們的靈魂嚮往良善，⁶，另外有「合作的恩典」，祂藉著這個恩典來幫助並與我們向善的意志合作。⁷還有「充分的恩典」 (或 *adiutorium sine quo*) 和「有效的恩典」 (*adiutorium quo*)。前者是指亞當在樂園所得的恩典，這個恩典使他能用自己的自由意志，行善並持守德行。後者是賜給預定要進入神國的聖徒，使他們立志並實行神要他們行的。⁸但不論是那一種，恩典都是神白白的賜予： *gratia dei gratuita*。⁹神的恩惠不能藉著人的好行為賺取，因為這些行為本身就是恩典所產生的：「恩典促成德行，而不是為了報償德行才賜下恩典」。¹⁰如果沒有神的幫助，就不會有任何好行為，¹¹甚至我們信心的第一步，也是由祂在人心中帶

動的。¹²

從這個角度來了解神的拯救作為，奧氏引入一更更廣泛的問題，就是自由意志與預定。有自由意志的問題是因為：（甲）恩典在人心向善之前就做了鼓舞的工作，（乙），恩典是神大能旨意的表現，它必定在人的意志之前。從一般人對自由意志的了解而言，我們不能不問，在這個理論之下，還有什麼自由意志可言？我們可以按步就班的來了解奧氏的答案。首先，他主張，就自由選擇（*liberum arbitrium*）的嚴格定義而言，人總是自由的，也就是說，人可以自由選擇他希望採取的途徑；不過既然他的意志是憑動機行事，而某些動機必然強制於意志之上，人可以選擇的「實際途徑」，就要看他是什麼人而定了。譬如說，墮落的人在理論上雖然是自由的，但因他活在情慾之中，所以事實上只會選擇罪行。從這個觀點而言，恩典醫治並且恢復了人的自由意志，這個恢復並沒有擴大他的選擇範圍，而是以一個良善的選擇體系取代邪惡的。¹³ 第二，奧氏承認，神大能的旨意，藉著恩典運行在人心中，這旨意是不可抗拒的。但他指出，神藉著我們的意志行事，使它們自由而自動的擇善。¹⁴ 說得明白一點，¹⁵ 神預先知道，在何種動機之下，意志會自由的接受神的意思，並依此而行。因此，恩典根據每個人的狀況和個性運行，奧氏說，儘管恩典有權能，接受或拒絕還是由人的意志決定。¹⁶ 第三，我們得記住，奧氏把自由意志（*liberum arbitrium*）和自由（*libertas*）區分開。自由是指自由意志的善用，人只有脫離罪和試探時才是完全自由的，那時他能自由的活出神要他活出的生活。¹⁷ 在起初，亞當所享受的是有能力不犯罪；到了天堂，人所享有的至高自由是沒有犯罪的能力。¹⁸ 到了這個時候，不僅恩典和自由之間沒有衝突，恩典還賜下自由。人完全順服神的時候，他的自由意志就最完全，因為真自由是由基督裏的事奉達成的。¹⁹

目前為止，預定的問題只是點到為止。既然恩典開始一切，同時除非依靠恩典，全人類只能形成一個罪惡體，那麼誰接受恩典，誰拒絕恩典就要由神決定了。奧古斯丁相信，根據聖經，神在永恒中就做好決定了。²⁰ 蒙揀選人的數目有嚴格的限制，不多也不少，正是墮落天使的數目，好取代他們。²¹ 因此奧氏得曲解

提前二 4：「神願意萬人得救」這節經文，²²他說這話的意思是表示，神願意被揀選的得救，而萬國萬族中都有蒙揀選的。神預先知道人將來的德行，但祂絕不是根據預知來決定恩典應給誰，因為任何善行都是恩典的結果。就神的預知而言，祂預知自己要做的事。²³那麼神如何決定要稱這人而非那人為義？追根究底，這個煩人的問題沒有答案。神施恩給那些祂想要拯救的人，稱他們為義；祂不願施恩的人，就使他們心硬，不給他們願意接受恩典的心，這個作法似乎很偏心，但我們要記得，人人本來理當定罪，神要救某些人，這是出自無法形容的憐憫。當然，這裏有極深的奧秘，不過我們一定要相信，神是按著「奧秘而人無法估計的公義」，來做祂的決定。²⁴因此奧氏承認，某些人預定得永死和滅亡，²⁵這裏面顯然可能包括，一些看來很好的基督徒，他們曾蒙召並受洗，但未得蒙保守的恩典。²⁶不過他較常說到聖徒的預定，這預定是由「神的預知和祂預備的福氣組成，這使那些預定被拯救的一定成功的被救」。²⁷只有這些人才擁有蒙保守的恩典，他們在出生之前就是神的兒女而不會毀滅。²⁸

第八節 西方的解決

四一八年的迦太基會議明確的定伯拉糾主義為非法，教宗卓錫默（Zosimus）在他的 *Epistula tractoria* 肯定此判決。¹ 幾個堅持的重點包括：（甲）死亡並不是註定要附在人性上的一個邪惡，死亡乃是因亞當罪惡而加在人身上的；（乙）從亞當傳下來的原罪存於每個人心中，甚至新生嬰兒也需要洗禮，才能除去這個罪的污染；（丙），賜恩典給我們並不是表示，藉此我們可以較輕易的行出一些事，而這些事我們本來也可以憑自己的自由意志做成，行善絕對需要恩典，因為主說：「離了我，你們就不能做什麼」。伊克拉農的猶利安等人努力想延續這場辯論，但由於人們普遍接受這些命題，所以前者非失敗不可。另一方面，奧古斯丁也不能說，教會完全肯定他的教訓。我們將要看到，他的翻

念在東方並無顯著的影響。至於西方，特色是在南高盧，很多人對他的某些教訓甚為反感。這裏面有人還十分支持大會的議決。他們主要不喜歡以下的說法：意志雖是自由的，但在墮落的狀態中不能擇善。還有，他們不喜歡奧氏預定論中的宿命色彩。

我們可以從奧氏的通信中，窺得這些半伯拉糾派的立場，他們自七世紀起，就被冠上這個不友善的稱呼。從 Hadrumetum（蘇撒）來的請求說，² 恩典不應視為自由意志的取代，而應說是協助自由意志。從南高盧寄來大批抱怨函，³ 作者們在其他方面都尊重他。阿奎坦的波斯伯（Prosper of Aquitaine）和一位同伙的平信徒希拉流指責奧氏，說他的預定論使人中止道德上的努力，並走向宿命論，不要說有摩尼教色彩了。他們認為，大可不必用這麼極端的理論，就能反駁伯拉糾。⁴ 不錯，衆人都在亞當裏犯了罪，無人可以自救，⁵ 但信心（*credulitas*）的第一步得由罪人開始。⁶ 當人開始定意邁向拯救後，恩典當然會幫助他，但恩典並不造成那個定意。⁷ 奧氏的理論不合聖經所說的，神願意萬人（沒有問題，*omnes omnino, ut nullus habeatur exceptus*，譯按，所有的人，無例外）得救。⁸ 這個學派中最能幹的代表是有名的修士，Marseilles 的約翰迦賢（John Cassian）。他堅決反對伯拉糾主義，但也持以下主張反奧古斯丁：第一，聖經固然有些地方清楚提到（如馬太和保羅），善意是出自神，但也有些地方（如撒迦利亞）也表示，那是始於人的本意，而神肯定並加強這意念。⁹ 第二，雖然墮落的後果悲慘，亞當仍保留他對良善的認識。¹⁰ 第三，因此，人的意志不是死了而是病了；¹¹ 恩典的功能是恢復並幫助它，我們可以稱恩典為「合作的」。¹² 沒有神的幫助，人意不能完成德業，¹³ 不過有時神保留他的恩典，免得人疏懶。¹⁴ 第四，既然神定意全人類都得救，那些滅亡的人必定是在違抗神旨之下滅亡的，因此，神的預定必定是建立在祂對我們行為好壞的預知上的（即 *post praevisa merita*）。¹⁵

雖然看來很吸引人，同時有勒寧的文森（Vincent of L'erins）這樣的人支持，半伯拉糾派註定沒前途。人們懷疑他們偏向伯拉糾主義，這個說法不公平，但也無可避免。不過他們倒斃的主要原因是因為，奧古斯丁在西方影響日益巨大。不錯，某些他的

理論，特別是恩典不可抗拒和嚴格的預定論，被技巧的置之不顧，但大體上，他的教義成爲主流。本書沒有篇幅討論他獲勝的過程。我們只要提一下，在Arausiacum（奧蘭治：五二九年）會議上，以下的立案都通過了¹⁶：（甲）由於亞當犯罪，死和罪傳給他所有的子孫，（乙）因此，人的自由意志變得敗壞而軟弱，他不再能信神，更不能愛神，除非有恩典的激發與幫助；（丙）舊約聖徒的德行是靠恩典才有的，這不是由於他們本性善良；（丁），洗禮的恩典，使所有的基督徒在基督的幫助與合作下，完成得救恩所必須行的責任，但他們也要盡當盡的努力；（戊）預定爲惡之說當受咒詛和棄絕；（己）每個善行的開始動機都來自神，這個動機使我們想要受洗，同時在神的幫助之下完成我們的責任。

第九節 第五世紀的東方

在這個時候，東方思想的發展是跟隨傳統的老路，幾乎未受西方的影響。亞歷山太的區利羅是個好例子，他代表當時流行的較樂觀的看法。區利羅認爲，亞當的過犯使他失去了不朽和理性，這兩樣因素組成他裏面的神的形像。¹ 此後他成了情慾的擄物。² 死亡和朽壞由此進入世界，亞當的後裔會犯罪，像他一樣被肉體的情慾所控制。³ 不過，區利羅似乎把「亞當的過犯」和「在我們裏面掌權的罪」分開，⁴ 換言之，他把人的情慾和亞當之罪分開，前者是後者的產物。他小心的解釋說，⁵ 我們之所以有罪，即我們易犯罪的原因，並不是因爲我們真的在亞當裏犯罪了（這不是問題，因爲那時我們還沒生），而是因爲亞當的罪使我們遺傳的本性受損。接著，區利羅認爲，神在人心中形像絕對沒有完全毀壞。⁶ 特別是我們的自由意志，雖然在情慾的壓力下，也沒有被壓制。⁷ 不過除非有道的拯救幫助，人不能完全恢復神的形像。⁸

安提阿學派當時持大同小異的立場，不過個人主義的味道重些。這可以由他們的主要代表，狄奧多若和狄奧多勒的教導看出

。傳統把前者打上東方伯拉糾的印記，因他可能為文否定原罪的實際；⁹ 但在的確出自他手的文字中，並沒有什麼伯拉糾的色彩，除非我們說，東方主要的態度是伯拉糾式的，是要不得的。有理由懷疑，攻擊狄奧多若的人，曾擲攻他的作品。事實上，他似乎接受流行的觀點，即因為亞當的背逆，死亡和罪臨到全人類。¹⁰ 狄奧多勒也說，由於亞當犯罪，他成為必朽壞的，他所生的也像他，受死亡、情慾、和罪所控制。¹¹ 二人用幾乎相同的文字指出，¹² 人性所受到的損害包括：傾向罪的強烈扭曲（*ρόπή*），這個說法的推論是：人自己犯的罪並非不可避免，因此該受責罰。狄奧多若主張，人雖然承受始祖犯罪的後果，但我們並沒有參與他們罪行；¹³ 狄奧多勒正確的把羅五12中的 *ἐφ' ᾧ* 解釋為「因為」，而不是「在他裏面」，他辯稱「因為我們犯的罪，而不是始祖犯的罪，使我們每個人都要受死亡的刑罰」。¹⁴ 嬰孩受洗的原因不是他們真的「嗜了罪」，而是他們因此可以獲得洗禮所將賜下的祝福。¹⁵ 他還主張，在這恩典的時代，很多人過著罪惡的生活，而舊約則有一些偉人，如亞伯、以諾、和挪亞，他們「勝過更大的罪」。¹⁶

狄奧多若強調人有自由意志，¹⁷ 這是理性存有的屬性。因此，雖然我們絕對有犯罪的傾向，但人的靈魂總是有一個清楚的對善的認識，並且有能力去選擇它。但如果我們要從目前的處境，進入神為人預備的福地，那除非藉祂的恩典才能做到。¹⁸ 狄奧多勒的觀點是說，人需要恩典，否則人連向善的路上走一步都不行，但人的意志必須與恩典合作。¹⁹ 他寫道：「我們的努力和神的救助都需要。聖靈的恩典並不賜給那些不努力的人，而沒有恩典，我們的努力不能得到美德這獎賞」。²⁰ 但在同樣的上下文中，他承認，我們的努力和信心都是神的恩賜，有這樣的認知並不取消自由意志，而只是強調，沒有恩典，意志不能行善。

第14章 基督的 拯救工作

第一節 救贖論初階

神學生在接觸第四和第五世紀初的救贖論時，如果他想找到和當時神學中，三位一體論及道成肉身論同樣規模的複雜體系，那必定會大失所望。由於爭執，教會對後二者的定義大體是明確的。但救贖論並未成為敵對學派的戰場，直到十二世紀，安瑟倫的 *Cur Deus homo*（譯按，神為何成為人？約1097年）才注意這個問題。在研究救贖論的時候，神學生要從不同理論中進行，有的理論似乎不相關甚至不相容，而有時這是由同一個神學家提出的。

這裏有三個理論特別重要，在開始討論救贖論的時候，應當提及它們好澄清問題。第一，所謂的「身體」或「神秘」論（在論及愛任紐時已看過），¹ 此論把救贖與道成肉身相連。根據此論，人性是由於基督成為人，才得以成聖、改變、並提升。人們常說這是典型的希臘理論，這未必全對，但它是符合希臘的一個傾向，即把腐敗和死亡視為墮落的主要後果。這個理論的嚴謹形式似乎與柏拉圖的真實宇宙論結合，² 這樣它可以把人性當作相同的整體來處理。第二，有人用贖價來解釋救贖，這贖價付給魔

鬼，或說魔鬼要付這罰款。前者由愛任紐和俄利根開始提倡，³ 後者在我們的時代開始出現，因為人們逐漸了解，給魔鬼債權是說不通的。第三，通常被稱為「實在」論，它只注意救主的受難。此論強調，犯罪和刑罰使受難成為必須，而不說受難是前二者的悲劇後果。這使十字架成為重點，而基督的工作是以自己代替罪人，背負公義要求他們付出的刑罰，藉自己犧牲的死使罪人與神和好。

面對如此分歧，學者常覺得不可能找出一個統一的思想，來表達教父們對救贖的教導。不過這些理論雖然看來不同，但不應認為它們是不共容的。它們用不同的角度，來說明同樣的偉大真理；它們表面上的不同，是出於使用的聖經意象不同，如果措詞小心，沒有邏輯上的理由認為它們不是互補的。譬如說，在多數形式的身體理論中，它們雖強調道成肉身，但並沒有否定基督死亡的拯救價值。這些神學家只是偏重萬物的復興，而不論如何解釋萬物的復興，這總是救贖的高峯。還有，和撒旦打交道的這種粗糙理論，裏面並非沒有聖經的基要真理（參徒廿六18），就是墮落的人在魔鬼的權柄之下，而救恩包括把人從這權柄中救出。

還有一個說法並未得到應受的重視。在教父們對救贖的一切解釋之中，有一個頗宏偉的構想，作者認為它提供了教父們對基督工作瞭解的線索。那就是古老的同歸於一的觀念。⁴ 這是愛任紐從保羅那兒得來的觀念，把基督視為整個人類的代表。所有的人都多少在亞當之中，同樣的，他們也在或可以在從天而降的第二亞當之中，人類都有分於亞當的罪，並承受其可怕的後果，他們同樣也可以在後者的死和克服罪惡的勝利中，也就是有分於勝過邪惡和死亡。因為基督固然是真神，他曾經為人，代表人又代替人；所以他獲得的勝利也屬於一切屬於他的人。不論那個教派的教父都重複這個主題。很顯然，身體論是發揮它的，只有在受到柏拉圖實在論的影響部分，前者才分道揚鑣，說人類自動的因道成肉身而神化。各種形式的犧牲論明顯的以它為前題，用它來解釋，基督如何藉著代贖使我們與神和好。魔鬼有債權之說似乎是轉到不同的層次，但它也假定，基督代表人，好把人從魔鬼的掌握中換回來。

第二節 亞他那修

亞他那修救贖論的主體是身體論，他認為，基督成爲人，恢復神在人裏面的形像；但他也相信，基督必須死才能把人從死亡的咒詛中釋放出來，同時基督爲我們把自己當作獻祭獻上。有時他把這兩個層次放在一個脈絡之內，如：「神的道……把自己的身體獻上作爲我們的贖價，祂的死免了我們的罪債。不朽的神子用一般人的身體與萬人聯合，這樣他可以給萬人披上不朽」。¹ 還有，「道成爲肉身，一方面可以成爲犧牲，另一方面可以使人因有分於祂的靈而神化」。²

我們先仔細研究前者。墮落的後果是人失去了神的形像並在敗壞中滅亡。因此道成肉身的基本目標是恢復。亞氏說：「無人能使必朽壞的還原爲不朽壞的，只有那位起初從無造有的救主能。」³ 沒有人能按著神的形像重新造人，只有那位是父形像的兒子能。沒有人能使必死的變成不死的，只有那位本來就是生命的，我們的主耶穌基督能」。恢復形像的第一個意義是說，人重得關於神的真知，這是永恒的生命。亞當在伊甸園中有這個知識，但因犯罪失去此形像，他的子孫就成爲無知和拜偶像的。⁴ 第二，他們成爲與神性情有分的人（參彼後一 4），因爲與基督交通就是與神交通。⁵ 我們一再看到這樣的句子：「道成爲人，好使人可以神化」，⁶ 或「神子成爲人，好使我們神化」。⁷ 當他不用神化（*θεοποίησις*）這個觀念時，亞氏採用嗣子（*υιοποίησις*）的說法，譬如說，他指出：「祂成爲人，好使我們成爲父的兒子，祂成爲人，好神化我們」。⁸ 第三，道是生命之源，我們裏面的死亡之源因祂被顛倒了，而從始祖墮落時失去的不朽（*ἀφθαρσία*）恢復了。⁹ 因此，救贖可以說是重新創造，是由原創造者一道所執行的。¹⁰

亞氏的話常給人一個印象，即他根據柏拉圖的實在論，把人性視爲一個具體的概念或整個，每個人都有分於它。從這個觀點來看，當道披戴人並把神性佈滿其中時，神性的力量就傳遍全人類，這樣，道成肉身就是救贖。許多文字顯然有此涵義，如：「

道成爲人之後，具備一些肉體的特性，但情慾不再附於肉身之上，因爲披戴它的是道，道把情慾摧毀了」；¹¹還有，「所有的人都因爲亞當的過犯而滅亡，道的肉身則蒙拯救，並救贖所有的人，因爲那是道自己的身體，我們既是祂身體的一部分，就蒙拯救」。¹²重點在於主身體與人的密切關係，以及全人類身體的共質，¹³這個用意是相同的。沒有問題，亞氏的柏拉圖思想有時使他與基督教分開。不過他較謹慎的教導乃是說，¹⁴道不是自動的把神化加諸每個人身上，這只賜予與祂有特殊關係的人。說得明確點，我們藉著與聖靈的密切聯合才能神化，聖靈把我們與神子聯在一起，神子把我們與父相聯。他說：「藉著恩典，神成爲人的父，祂本是他們的造物主，這就是神對人的慈愛。像使徒說的，當受造的人領受祂兒子的靈時，就呼喊『阿爸父』。領受聖靈的人從祂那裏得能力，成爲神的兒女。人是受造物，憑著本性，他們永遠不能成爲兒子，只有從祂領受了聖靈才行，祂憑本性就是兒子」。¹⁵

目前爲止，亞氏認爲基督爲人的生活，特別是受難的那一段，與救贖並沒什麼關係。其實他的觀點乃是：「基督在十架上爲我們死是適當而合宜的。這是完全合理的，有正確的理由顯示，只有藉著十字架，救恩才能恰當的臨到萬人」。¹⁶這樣我們進入他的第二層教訓，以下是一個總結：「衆人仍然欠一筆債，因爲我已經說過，大家都註定要死亡，這是祂來到我們中間的主要理由。因此，祂藉著自己工作彰顯出神性之後，還要把自己爲衆人獻上（*ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν*），以祂身體的殿爲衆人死，這樣，祂可以把他們從古時過犯所加於人的罪債中救出來，同時顯示祂超越死亡，表明祂的身體是不朽的，是萬有中首先成爲不朽的……。在主的身體裏，祂既替衆人死，又把死和朽壞廢去，因爲是洛格斯住在那裏。死亡是必然的，而必須有一個死是替衆人受的，這樣衆人才能從債中被釋放」。¹⁷他的基本思想主張，罪的咒詛，也就是死亡臨到衆人；在萬物復興之前，這筆債一定要還。在十架上，人類的代表基督，用自己的身體接受了刑罰而死。這樣祂把我們從咒詛中釋放，取得救恩，成爲我們的主和王。¹⁸亞氏用傳統的筆法來描述這事。他寫道，基督的死，是祂爲我們

的緣故，向父獻上的犧牲。¹⁹那是「為人的罪所付的贖價（λύτρον）」；²⁰基督不僅醫治我們，祂也為我們的軟弱和罪背負重担。²¹表面來看，這是代替的教義，但亞氏的主要意思並不是一個祭品代替另一個，而是，「在主的身體裏，成全了全人類的死」。²²換言之，因為祂身體和我們的結合，祂的死和得勝也屬於我們。因為與第一亞當結合，我們承受了死亡，同樣的，因為與「從天而來的人」結合，我們勝過死亡並承受生命。²³

第三節 第四世紀的希臘教父

亞他那修之後，第四世紀提倡身體論的主要人物是女撒的貴格利。當然，其他作者偶而也觸及這思想。譬如說，巴西流強調，主的人性如果與常人不同，「我們這些在亞當裏死了的，就永不能在基督裏復原……那破碎的再也不能補好，毒蛇的詭計也將使人永遠疏離神，不能和好」。¹拿先斯的貴格利寫道，「祂使我和我的一切軟弱與祂聯合，如此，主以人的身份摧毀邪惡，好像火溶化蠟，陽光蒸發地上的水汽，而由於與祂聯合，我可以有分於祂的福氣」。²約翰·屈梭多模解釋，正因為道成為肉身，而主披戴僕人的樣式，人才能成為神子。³不過我們將看到，他們主要的思想轉到另一條路上。但對女撒的貴格利而言，道成肉身的高峯在於復活，這是使人回到原來狀態的至上方法。他的理論主張，墮落使人分化，身體和靈魂由死亡分開。⁴基督成為人，在人性中死亡並復活，這樣祂就能把分開的永遠結合。因此，死亡藉著一個人進入世界，同樣的，由於一個人的復活，生命之源重新賜給人類。⁵我們可以看出，他的論法是根據古典的第一第二亞當之對比。像亞他那修一樣，他把聖經的聯合觀念轉為柏拉圖的實在論。他宣稱，整個人類組成一個活的存有（*καθ' ἑαυτὸν ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως*），因此部分的經驗就是全體的經驗。⁶所以全人類都分享基督復活的成果。⁷

因此，主「把祂自己與我們的本性相連，好使人性因與神性

結合，成爲神聖的，脫離死亡並從仇敵的奴役中救出。主從死亡中得勝而返，這使人類開始回到不朽的生命」。⁸ 我們發現，基督的死與這個說法相配合，因此貴格利輕易的把聖經上獻祭的文字應用上。基督是好牧人，爲羊捨命，同時是牧人和祭品。⁹ 祂是逾越節的羔羊，爲我們將自己獻上，¹⁰ 祂是那大祭司，爲世人的罪將自己的身體獻上。¹¹ 如果此地潛在的思想是贖罪的，賽五三4就是代贖的，貴格利能夠說，基督自己替我們受難，接受我們應當受的鞭打。¹² 同時，既然墮落使人陷於魔鬼的權勢之中，他也喜歡把救贖解釋爲，從魔鬼中得釋放。貴格利發展這思想時，他主要關心的是神的公義，因此，他再三重複，人因自己的自由選擇，才墮入魔鬼的掌握之中。因此，如果要魔鬼釋放人，他理當得賠償，如果神要施行 *force majeure*（譯按，不可抗力），那就不公平而專制。因此神把耶穌這人給他做了贖價。當撒旦看到這位爲童女所生，又以行神蹟著稱的人時，他覺得這個交易很上算。他沒有想到，在那肉身之中的乃是永恒的神。因此，魔鬼接受用耶穌交換人類後，他無法控制祂，魔鬼鬥智鬥輸了，他像魚被餌內的鈎子鈎住，¹³ 貴格利想顯示這裏面並沒有什麼不公平，¹⁴ 因魔鬼得到他當得的，反正神這樣做也是爲了魔鬼本身最後的好處（貴格利和他的老師俄利根一樣，¹⁵ 也接受最後萬物復興的理論，相信被咒詛的痛苦，包括撒旦在內，都要終止）。

魔鬼有權轄制人，直到他得到恰當的報償，這個理論受到貴格利長兄巴西流的支持。他教導，所有的人都受制於這個世界王的權柄，¹⁶ 只有基督能說（參約十四30），「他在我裏面毫無所有」。因此，如果要有效的救人，必須要有贖價，而普通人不能做贖價。魔鬼不會上當接受一個普通人；別的不說，起碼這人須要自救。必須是超人，就是神——耶穌基督才能擔當這工作。¹⁷ 我們發現，貴格利古怪的餌和魚鈎的比喻並未被引用，而且巴西流似乎不強調這個理論。在同一文章之中，他時而把基督的死視爲給魔鬼的贖價，時而將之說成獻給神的犧牲。另一方面，魔鬼有債權，而神子被交在他手中的整個說法，受到拿先斯的貴格利的重要而有破壞性的嚴厲批評。他指出：「對我而言，這個教義有值得檢討之處，但很多人似乎忽略它。¹⁸ 神，我們的大祭司和犧牲

祂重要而寶貴的血是為我們而流，但流給什麼對象？不錯，我們被魔鬼轄制，被賣給罪，丟棄我們的喜樂來換取邪惡。但如果贖價完全屬於掌握囚犯的那一位，我要問，贖價是給誰的，為什麼？如果是給魔鬼的，那真可恥，強盜得到神來的贖價，甚至贖價就是神！而把這個價錢給那暴君，他才合宜地釋放我們，這代價太高了！」貴格利跟著指出，嚴格而言，基督的血也不是付給父神的，因為神不可能喜歡要祂獨子的血。事實上，父接受了，但不是因為祂要求或需要它，而是因為在救贖的過程中，人性恢復聖潔的工作，應當由神披戴的人來完成。至於魔鬼，他被能力消滅了。

這個中肯的反對理由必定有影響。因此我們看到，約翰·屈梭多模對交易論的講法漏洞就少多了。他認為，魔鬼有權惡意的和人打交道；人犯罪，因此墮入魔鬼的權勢。¹⁹魔鬼把詭計放在猶大的心中，藉此敵擋無罪的基督，但此舉是越權的。事實上，他自食惡果，在傾力攻擊基督時，受他轄制的人都脫離魔鬼的轄制。這樣一來，古怪的贖價論就退到幕後了，此論本來主張，神用了個陰謀來破壞魔鬼的債權，現在重點是魔鬼濫用其權能。

不過，第四世紀希臘救贖論的主流既不是身體論，也不是人從魔鬼手中被救贖的神話。主流是把基督的工作解釋為，將自己獻給父。我們已看亞他那修和女撒的貴格利的觀點，他們認為，道成肉身的主要功效就是人的恢復，但他們可以合邏輯的將主的死視為犧牲。這個思想在該撒利亞的優西比烏的著作中很顯著，他與亞他那修是同時代的人。他主張，基督擔當了我們的罪，並承受我們當得的刑罰；祂的死是代替性的獻祭。²⁰基督把我們的罪和刑罰當做他自己的，因為祂是人，分享我們的本性。不過這樣的教訓很難配合優西比烏的體系，他的體系主張，道的工作是啓示永恆的真理而非施行拯救。這個時候更有代表性的救贖論是耶路撒冷的區利羅。在一篇通俗的文章中，他強調受難的重要。十字架把光明帶給無知的人，拯救被罪惡捆綁的人，並救贖萬有。²¹基督把自己當贖價獻上，祂平息了神對罪人的怒氣。²²基督是無罪的，祂為我們的罪擺上自己的生命。²³這觀念還是代替，其根據是救主與人的親密關係；身為新亞當，祂可以為我們的錯

誤負責。區利羅的新貢獻是建議，基督的犧牲有普遍的效果，因祂的位格寶貴無比。他說：「替我們死的並非無名小卒，並非無理性的野獸，並非普通人，甚至不是天使，而是成了肉身的神。我們的罪孽不如祂的公義，祂為我們死；我們的過犯不如祂的良善，祂為我們捨己」。²⁴

巴西流、拿先斯的貴格利、以及約翰屈梭多模有類似的教訓。巴西流說，神子把自己的生命給世界，「祂為我們的罪，把自己當做祭物獻給神」。²⁵他指出，普通人不能替罪人做贖價（*ἐξι-λασθαι*），因他自己有罪。只有神一人才能為全人類給神恰當的贖價。²⁶貴格利認為，基督是我們的救贖，「因為祂把我們從罪的權勢中釋放出來，並且為我們獻上自己作贖價，好潔淨全世界」。²⁷他的理由是，身為第二亞當，基督是身體的頭，因此祂可以承擔我們的悖逆，把它當做自己的。祂是我們的代表，把自己認同於我們（*ἐν ἑαυτῷ . . . τυποῖ τὸ ἡμέτερον*）。²⁸結果祂不只取了僕人的樣式，而且背起十字架，把我們的罪放在自己身上，好使罪在那裏消滅。²⁹當祂被釘的時候，祂也同時把我們的罪釘在上面。³⁰屈梭多模教導，人被神定了死罪，事實上也死了；但基督把自己已交給死亡，這樣就拯救了我們。³¹舊律法中的犧牲不能做到這一點，基督則用祂獨特的犧牲救我們。³²屈氏明白的說，祂藉著代替我們而完成這事。雖然基督是義的，神仍允許祂被定為罪人，並在咒詛下死亡，不僅把我們當受的死亡轉給祂，也把我們的罪孽轉去。³³這種祭物的犧牲有極大的效果，足夠拯救全人類。³⁴「祂為眾人死，為的是要救眾人；用祂的死亡來交換眾人的毀滅，這是公平交易（*ἀντίρροπος*）」。³⁵祂死的目標是要拯救眾人；但不是人人都得到救恩，因為有人拒絕接受祂。

第四節 第四世紀的西方

西方對救贖的看法，大抵和我們看過的東方相似，只是更加強調主的死是犧牲。身體論的支持者以受希臘影響的為主。譬

如說，希拉流寫道：「由於我們的需要，神成為肉身住在我們中間，祂取了一個肉身，如此可以住在所有肉身之中」。¹ 很顯然，這裏隱藏著柏拉圖的思想，把全人類當做一個整體。在另一段話中有同樣的概念出現：「爲了人類，神子由童女和聖靈而生……這樣祂可以從童女取得肉身給自己，而整個人類的身體可以在祂裏面被聖化，因爲他們溶在祂裏面」。² 當魏特瑞寫出下面的話時，他也受了同樣柏拉圖派實在論的啓發：「當祂取肉身時，祂取了肉身的普遍理型（*universalem λόγον carnis*）；³ 因此，祂在肉身中的勝利，成爲全人類肉身力量的勝利。……同樣的，祂取了靈魂的普遍理型……這樣全人類都被披戴，被披戴就蒙釋放。因爲整個人性都在祂裏面，包括所有的肉身和靈魂，它們被舉至十字架，被神的道淨化，那道是萬有的萬有」。他還主張，既然基督的身體是「大公的」，即是普遍而非單一的，所有人的身體就在其中被釘十字架，而祂的受難有普遍的性質。⁴

與撒旦交易的理論頗爲流行。安波羅修通常強調，魔鬼有償權，要牠釋放人類，就得賠償牠當得的。他說，魔鬼擁有我們，牠買我們所付的是人的罪，如要釋放人，必須有個代價；這代價是基督的血，這代價必須交給人的前一個主人。⁵ 有時他主張，基督付給魔鬼當得的之後，就把帳移到自己名下，人也有了新債主，但事實上，祂大方的免了債。⁶ 安波羅修大肆宣揚欺騙魔鬼的那一幕，⁷ 當然，如果魔鬼知道基督的真面目，牠絕不會接受基督的血。另一方面，我們也能看到較溫和的說法，其重點不在魔鬼有權得到牠的分，而在於他貪婪所受的刑罰。譬如說，希拉流指出，撒旦把罪的刑罰：死亡，加在無罪的生命主身上時，牠乃是定自己的罪。⁸ 邪惡力量施行在人類之上，這不是出自公平，而是因爲惡勢力的僭取奪權。⁹ 安波羅修註釋的作者提出同樣的思想。他主張，魔鬼殺了那不知罪的無辜者，因此牠犯罪。¹⁰ 基督被釘死時，魔鬼越權，失去了轄制人的權柄，這權柄是因亞當犯罪而給牠的。¹¹ 欺壓始祖的惡者伸手到救主身上時，牠們自討苦吃，其刑罰就是失去他們轄制的靈魂。¹²

不過這些作者感興趣的是基督的受難和受死。譬如說，希拉流說：「主被擊打，背負我們的罪，爲我們受難……祂被擊打、

釘十字架、死亡，好使我們因祂從死裏復活而重得健康」。¹³ 身為「從天而降的第二亞當」，他披戴第一亞當的性情，這樣祂可以認同我們並拯救我們。這有同歸於一的口氣，但希拉流一筆帶過犧牲，而強調基督事工的志願性。「祂把自己獻給被咒詛的死亡，好廢掉律法的咒詛；祂自願把自己當祭物獻給父神。……祂把自己獻給父神，父神輕看律法的祭物，祂所獻的是蒙悅納的祭，就是自己披戴的身體……這個聖潔而完全的犧牲，使人類得到完全的拯救」。¹⁴ 他強調，由於基督的血、受難、和復活，使祂救贖我們。¹⁵ 他死亡的果效是要摧毀人所受的死刑，¹⁶ 贖我們的罪，¹⁷ 使人與神和好。¹⁸ 雖然這些是浮光掠影，但已足夠使希拉流被稱為滿足神學的前鋒。希拉流的同時代人物，魏特瑞有類似的觀念，不過他用救贖和代替而不是用犧牲來表達。他說，基督用祂的受難和死來救贖（*mercaretur*）人，¹⁹ 並指出這才能除罪，因為神子是祭物。²⁰ 他表示，基督獻上自己，在十字架上為我們死，為的是要救我們脫離自己的罪。²¹

安波羅修的理論，把基督之死視為獻祭，為的是要滿足神的公義。他認為，亞伯殺牲畜，²² 以及猶太律法中規定的獻祭²³ 都是基督之死的預表。這是一舉完成的獻祭，²⁴ 其效果是藉著基督的血，我們的罪得以洗淨。²⁵ 基督廢掉了反對我們的死刑，並廢掉死本身。²⁶ 安波羅修解釋這是如何完成的：²⁷ 「耶穌取了肉身，好廢掉罪身的咒詛，祂為我們成了咒詛，好使咒詛在祝福中被吞掉。……祂取了死亡，自己承受這刑罰，使祂可以滿足罪身的刑罰，罪身本應受刑被咒詛至死。因此凡事都不違反神的判決而被執行」。他還說，第二亞當死了，好使「神的諭令不被違背，既然祂的判決不能改，就更改受刑者」（*persona magis quam sententia mutaretur*）。²⁸ 同歸於一的觀念和代替的觀念在此結合；因為有人性，基督可以代替罪人，並承受他們的刑罰。他聲稱，「道成肉身的目的無它，就是要以肉身來救贖有罪的肉身」。²⁹ 安波羅修形容基督的犧牲是挽回祭，³⁰ 但承認，這裏既有子獻身的愛，也有父捨子的愛。³¹ 他也指出基督宜為我們的救贖主，因為祂無罪，也因為祂的位格至高。³²

在這個時候，其他的拉丁作者也一致用獻祭說來了解主的死

。安波羅修註釋的作者常說，³³基督為我們和我們的罪死，把自己當馨香的祭獻上。他指出，這祭的價值，完全在於其中所顯示的愛和順服。根據伯拉糾，耶穌基督「才是恰當的無瑕祭物，祂代替所有在罪中死的人」。³⁴神下令罪人當死，基督的死既持守了諭令，又使人免受這苦。³⁵伯拉糾想表明一點，即基督的生命可以恰當的代替我們獻上，因為基督無罪，祂不必為自己死。³⁶雖然耶柔米的思想不太有系統，但他也承認，基督「為我們忍受了刑罰，這刑罰是我們因犯罪而當受的」。³⁷他聲稱，只有藉基督的血，人才能親近神。³⁸

第五節 奧古斯丁

奧古斯丁把以上各家之說，加上一些自己的意見，交織成一個鬆散但有力的體系。奧氏的特殊貢獻，就是把西方神學對救贖及其他課題的灼見，加上自己的構想和權威，傳到中世紀。因此，我們對他的教義介紹，要比其前輩詳細些。

首先，奧氏強調基督是神和人之間的中保。他寫道：「祂是獨一真實的中保，藉著平安祭使人與神和好，祂把自己獻給神，但保持神的身份，祂同時是祭物和接受祭物的」。¹這是基督的獨特作為，奧氏以提前二 5 為根據（「在神和人中間只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌」），主張基督完全是在人身中完成救贖。他指出，「就人的身份而言，祂是中保，就道而言，祂與神同等而不能說是中保」。²道成肉身的整個目標就是，祂可以成為教會的頭，³並執行中保的工作。⁴藉著祂的人性，基督把我們升高到神前，並使神到我們中間。⁵奧氏這樣做，並不是要排除道的功能，道當然是神一人位格的主體，但他要強調基督的人性，這才是人被恢復的途徑。奧氏說：「基督是以人的身份，而不是以神的身份，做神與人之間的中保」。⁶但他也承認：「如果祂不是神……我們就永遠不能被這位中保拯救」。⁷這個教義想建立的乃是：在基督裏，墮落的人和造他的主有個共同會

面處，這樣，和好及恢復才有可能。

第二，奧氏用數種方法解釋，中保做了什麼事。他有時暗示身體論：「我們藉著人類的頭與神和好，因為在祂裏面，獨生子的神性參與我們的有限，好使我們有份於祂的不朽」。⁸ 他還指出，基督「把我們的本質從有限的提升到父的右邊」，「那位是神的變成人，好使人成為神」。⁹ 不過充其量這也只是次要的主題，因為他假定，神化是拯救工作的後果，而不是道成肉身的直接產物。他更常見的特色，是把救贖說成人從撒旦的捆綁中被釋放。奧氏喜歡用炫麗的詞藻來表達交易論，這使人誤解他真正的思想。譬如說，他提到，基督的血是替我們付給魔鬼的贖價，魔鬼接受後才發現他被捆住了，¹⁰ 他也說，基督的身體是餌，撒旦被餌捉住，好像老鼠陷於籠中（參 *tanquam in muscipula escam accepit*）。¹¹ 不過他的主要教訓是與屈梭多模、希拉流、和安波羅修註釋作者的觀點一致，這可以概述如下：¹²（甲）嚴格的說，魔鬼並無權掌握人；只是當人犯罪後，他們自然的墮入其權勢中，神允許此事，但並未如此命令。（乙），因此，撒旦並無當得的贖價，相反的，由於基督的犧牲，人的罪被除去，神的喜悅重新臨到人，而人類重得自己。（丙）不過由於神的公義，祂不願用強力來奪取魔鬼的權勢，而要因魔鬼越權而去掉其權勢，這是一個處罰。（丁），所以，雖然基督受難的初衷不是如此；但神子還是因此落到撒旦手中，後來魔鬼大吃一驚，發現自己的擄物是神子。因著魔鬼的自大和貪心，他受到當得的限制，他的刑罰就是把人類釋放。

有的學者認為，奧氏救贖論的重點是說，人因上述的途徑從魔鬼中得釋放。但此說不能成立。他很清楚的指出，我們被釋放，是因為我們先與神和好了，魔鬼被打敗，原因在於神得到滿足並賜下赦免。¹³ 這才引我們到奧氏的中心思想，就是說，贖罪的中心在於：基督為我們獻上贖罪祭，這是在他的受難中做成的。基督為中保的主要工作在此：「基督本不知罪，神使祂為罪，就是贖罪的祭物，這是為我們做的，好使神人和好」。¹⁴ 奧氏認為，所有的舊約獻祭都是這個祭的預表，¹⁵ 他強調，基督奉獻自己完全出自自由選擇（*non necessitatis sed arbitrii*），同時是祭司和

祭物 (*ipse offerens, ipse et oblatio*)。 ¹⁶ 其功效是贖罪的和挽回的：「祂的死是為我們獻上的最真實的犧牲，這樣，祂除去並廢掉了……我們一切的罪」。 ¹⁷ 神的怒氣因此平息，我們也與祂和好：「祂把自己當全牲的祭物獻給神；祂在十字架上伸出自己的手……我們的罪惡因此受到抵償。……因為這個晚祭，我們的罪、邪惡被抵償，交到主身上，帕子因此被除去」。 ¹⁸ 可想而知，他的基本論點是說，基督代替我們，因祂是無罪的，所以能免去我們欠的刑罰。奧氏寫道：「基督承担了我們的刑罰，除去我們的罪孽，結束我們的刑罰」。 ¹⁹ 還有，「你必須承認，祂沒有罪，但担當了我們罪的刑罰」； ²⁰ 以及，「祂把我們的過犯變成祂的過犯，好使祂的義成為我們的義」。 ²¹ 正因為祂是無罪的，其死亡才有贖罪的功效。因為「我們因罪導至死亡，祂因義而死；死亡是我們因罪得的刑罰，祂的死亡是為罪做的犧牲」。 ²²

第三，奧氏的教訓強調基督工作的模範性，其措詞是前所未有的。不錯，他對於那些認為，十字架只是一個讓人學習的榜樣之說，有極嚴厲的指責， ²³ 但道成肉身和贖罪的主觀層次，對他也有極大的重要性。我們的中保基督，在祂的位格和工作，彰顯出神的智慧和慈愛。 ²⁴ 這樣偉大的愛，應當激發我們以愛相報：*nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando*。 ²⁵ 說得仔細一點，那應當激動我們，珍愛神在道成肉身中表現出的虛己，折服我們的驕傲。對奧氏而言，道在這驚人的虛己形式中所表現的謙卑，是祂救贖工作中重要的一環。他寫道：「我們應當持這樣的態度，就是全神貫注在神的謙卑上，祂由婦人所生，被會朽壞的人用下流的手法折磨至死，這樣的思想對我們的自高自大有無比的治療功效，這神奇的妙藥 (*sacramentum* ，譯按，主禮聖事書。) 可以打破人的罪鍊」。 ²⁶ 我們記得，自大是亞當犯罪的原因，因此奧氏大聲疾呼：「我們只有因謙卑才得恢復，因為我們是因驕傲才跌倒的。救贖主定意拿自己做一個謙卑的模範，我們要恢復，就得走這條路」。 ²⁷ 這話似乎不恰當的強調救贖的主觀面，但應當記住：(甲)，基督徒應當活出基督的謙卑，但我們與神和好的可能性，是建立在道成肉身及受難中所表現的客觀謙卑上。(乙)，對奧氏而言，我們能效法基督，是因為

神的恩典感動我們的心，這恩典來自十字架上的犧牲。

歷史學者常指出，奧氏把他救贖論中的不同層次，扼要載於他的 *Enchiridion* 中一篇名文中，重述此文是恰當的：「耶穌基督這位人，如果不同時是神的話，那麼這位神與人之間的中保也不能救我們。亞當被造時，他當然是義的，那時用不著中保。但罪使神和人之間產生了巨大的鴻溝，那就要有一位中保，祂的出生、生活、無罪而死都是獨特的，好使我們與神和好，並因身體復活而得到永生。這樣，因著神的謙卑，人的驕傲被斥責和醫治了，人看見他離神有多遠，因為要使人復原，必須道成肉身才行。還有，神一人立下順服的榜樣，獨生子取了僕人的樣式，祂沒有做什麼事，使自己該受這樣的貶降。恩典之泉由此而開，在救贖主的身上，蒙救贖的人可以期望，身體復活的應許已經開始了。同樣的，魔鬼被打敗了，他曾得意的以為，自己詭計得逞」。²⁸ 這段話顯示，對奧氏而言，道成肉身的基本工作是和好和恢復。同書的前幾章中討論得較詳細。²⁹ 他指出，神使基督為我們成為罪，也就是「一個罪的祭物，藉此我們的和好才可能」。這段話也顯示，基督的謙卑是我們的榜樣，但謙卑的主要功能是內在的虛己捨己作為，這構成一個犧牲。最後，它真的使我們從魔鬼手中得釋放，釋放是和好的結果，因此隸屬於和好。

第六節 第五世紀的東方

在第五世紀初，希臘救贖論的神學家，沒有一位可與奧古斯丁相比，一般而言，實在論佔上風，萬物同歸於一的想法是他們的架構。摩普綏提亞的狄奧多若 (Theodore of Mopsuestia) 是個好例子，他用古典的形式來表達傳統的教義，¹ 就是第二亞當代替第一亞當。由於後者犯罪，人和神之間的關係被破壞，前者的死亡和復活則永遠的恢復此一關係。² 因為與祂交通，「那位披戴的人」，使我們能分享祂的勝利。³ 狄奧多若的學生狄奧多勒教導，基督的死是一個贖價，或者說是「某種贖價」(οἶόν

τι λύτρον)，祂自己一無所欠，但爲了我們，⁴ 志願而樂意的爲人的罪將自己獻爲贖罪祭，好使人與神和好。⁵ 和好的先決條件是，祂流血使我們從罪債被釋放。⁶ 正如以賽亞所預言的，因爲我們的過犯，我們應當也已經被定罪，但那位無罪無瑕的，同意代我們受罰。⁷

這種理論並未落伍，雖然人們也喜歡把此論與主的救贖犧牲相連。最受重視的是把救贖解釋得很戲劇化，就是說，人從魔鬼手中被救謂之救贖。不過交易說不再認爲，魔鬼有權得到牠當有的贖價。像區利羅這樣的人講法就很含糊，（可能他們認爲那是一個當然的意像），他們把撒旦的債權推到一邊，甚至否認牠有權，所強調的是牠濫用權柄，以及牠應當爲此被罰。⁸ 僞一區利羅（可能就是狄奧多勒）寫道：「死是罪人的刑罰，那無罪的有權享受生命而不應死。因此，罪〔也就是魔鬼〕在定它的克服者爲有罪時，它就被克服了。它給祂的刑罰，與它給我們的相同，祂是人的主，因此，魔鬼犯了悖逆之罪。罪把死加在自己權下之人的時候，牠的行爲不離譜，神也批准。當牠把同樣的刑罰加在……無辜無罪者身上時，它是大胆僭妄，理當被逐出它的權勢」。⁹

在結束本章時，概述整個區利羅的教訓是恰當的。他根據前輩救贖論的重點，綜合出的說法一直有影響力，直到第八世紀，大馬色的約翰出版他反希臘神學的經典之作爲止。我們已經看過，征服撒旦的理論是他體系的一部分，同樣的，身爲亞歷山太派，他也從亞他那修學到了身體論。他寫道：「這不是極明顯的嗎？……獨生子成了我們的樣子，就是完全的人，好把我們屬地的身體從朽壞的掌握中拯出。這是祂降世成爲與我們一樣的人的原因，祂與我們做了這個神秘的聯合，取了人的靈魂，使人魂可以勝過罪，然後賦予人魂自己的不朽。……因此，我們可以說，祂是在聖靈裏恢復新生命，身體得不朽，並獲神穩固保護者的根和初熟之果。……因此，我們認爲，道完全的把自己與人的每一部分聯合」。¹⁰ 他宣稱，道成肉身的目的，是要使賜生命的道，因著披戴人的一切腐朽性，可以把自己的不朽注入肉身，這就好像火與鐵接觸，而把自己的性質注入鐵。¹¹ 我們可以看出，他的論

點受伯拉圖實在論的影響，此論也影響亞他那修及女撒貴格利的思想。人性被視為一個整體，這樣，當道成肉身時，我們可以合理的說：「因著肉身與祂聯合，祂在自己裏面與我們聯合」，¹²還有，「我們都在基督裏；人類乃重新在祂裏頭得生命」。

這個教義主張，因著道成肉身，人被神化，有份於神性，這是區利羅喜歡的架構；我們記得，這是他基督論的主題。¹³不過他沒有因此忽略或輕視救主之死所帶來的拯救。區利羅說，如果基督是只像常人一樣住在地上幾年，那祂不過是我們的老師和模範而已。他積極的說，「基督的死是生命的源。它消滅了朽壞、廢掉了罪、止息了神的憤怒」。¹⁴他還說：「當祂為我們流血時，耶穌基督摧毀了死亡和朽壞。……如果祂沒有替我們死，我們就無法蒙拯救，如果祂沒有降入死亡，死亡的可怕勢力就永遠不會被震動」。¹⁵這樣的思想把區利羅與亞他那修相連，他也主張，道成肉身提升了人性，但神一人的死亡是過程中的必要步驟，因為人已在死的刑罰之內。¹⁶不過區利羅也把救主的死視為犧牲，¹⁷祂是那無瑕的祭物，在舊約的獻祭系統中，隱約隱現的被預表。罪和死都是人被恢復的攔阻，罪還是死的原因。這樣的觀點，有力的表達於下列敘述中：「那羔羊在舊約中被預言，為了解去世界的罪惡，為了解勝過那摧毀人類的，為了解替人死好廢掉死，為了解除去加在我們身上的咒詛，這無瑕的祭物被宰殺。……我們有甚多罪孽，該死該腐朽，父把祂的兒子賜下做贖價（ἀντίλυτρον），一個代替全部。……因我們都在基督裏，祂為我們死並且復活。既然罪被毀滅，那麼由罪而生的死當然也會被毀滅」。¹⁸

在這段話裏，區利羅的好些思想都融合在一起，包括基督是第二亞當，祂開啓一個新人類。如果要了解這個綜合，我們還要提兩點。第一，他的指導思想是為人熟知的代替受刑說。好像我們引過的所有教父一樣，他從賽五三4取得靈感。他說，基督並未為自己的罪死，「祂為我們的過犯受擊打。……自古我們就是神的敵人。我們應為自己的頑逆管教。……因為罪人的墮落，他們當受管教，這樣才能停止與神為敵，這管教落在祂身上。……神為我們的罪將祂賜下，好使我們從刑罰中被釋放」。¹⁹在另一段文字中他寫道：「獨生子成為人……祂好勝過死亡，這死亡威

替人，是罪的刑罰。祂可以摧毀罪，並且終止撒旦加諸的罪惡，在基督的位格中，我們付清了因罪而欠的刑罰」。²⁰第二，區利羅把一個事實說得比任何前輩都清楚，那就是，基督能做成這些，不但是因為祂將自己認同於罪人，而且是因為祂位格的寶貴。他提醒我們，曾一度提到涅斯多留主義）²¹：「父神為我們賜下的並非普通人，祂將祂升高為中保，享有嗣子的榮耀，永遠與祂聯合……這位乃是超越萬有的，由祂本身所出，這樣祂可以被清楚的視為萬有的生命」。正如他所指出的，即使是亞伯拉罕、雅各、摩西、和撒母耳這樣聖人的死，也不能救人脫離其災難。²²如果在基督位格裏的那人，的確能因祂的死，為眾人獻上完全的祭，那是因為祂的尊貴和地位（即祂就是神），遠超過祂要拯救的人的尊貴和地位。既然祂是神成為肉身，價值遠勝過全人類，祂血所獻的祭，就足夠（*ἀξιόχρεως ἡ λύτρωσις τοῦ κόσμου παντός*）救贖全世界。²³

第15章 基督的 神秘身體

第一節 東方的教會論

人們習慣說，在尼西亞之後，東方的教會論，比起西方要幼稚而落伍。大體而言，這種說法是公允的，起碼就深思熟慮的教會論而言是如此。我們可以用耶路撒冷區利羅的 *Catechetical Lectures* 來做一個指導性的例子，此書的形式很流行，年代是第四世紀中葉。¹ 他解釋，教會是一個屬靈的社會，神造它來取代猶太教會，後者陰謀反對救主。基督應許它的純全，這是根據祂對聖彼得所說的名言而立的（太十六18）。根據聖保羅（提前三15），教會是「真理的柱石和根基」，聖靈是它的至高老師和保護者。² 教會也是羊圈，基督的羊在此得安全，不受狼的威脅。³ 它的功能是從各處召來信徒，包括各行業、階層、和性情，它是「大公」（即普世）的，因它有此功能。這個頭銜也使人注意到它的能力，教會能把每個教義教給需要的人，並治好各樣的罪。還有，教會是獨一而聖潔的，是智慧、知識、和諸般美德的家，它伸展到全世界。區利羅把這個特點與小教派對立，如馬吉安和摩尼教，它們錯用妄用教會之名。最後，教會是基督的新婦，是眾信徒之母，本來不育但現在生產衆多。人在聖而公之教會獲得

蒙救的教訓，並准許人神國和永生。

這些是耳熟能詳的老生常談；顯然區利羅未深入思考教會存在的問題。我們注意到，這裏完全缺少教會階層組織的討論，前一個世紀裏，居普良則以此論稱著。⁴ 區利羅也沒有提到外在的、經驗團體，和蒙召的不可見的團契之間的關係，這是後來奧古斯丁注意的問題。不過區利羅的神學雖然貧瘠浮淺，但其他希臘教父都隨他照本宣科，只稍加補充而已。譬如說，屈梭多模指出，教會是基督的新婦，是基督用自己的血贏得的。⁵ 教會的特徵是合一，藉著互愛相聯合；分裂教會的，和歪曲信仰的異端同樣是惡毒和褻瀆的。他主張，教會是大公的，也就是遍佈世界的；教會永恆而不會被破壞，是真理的柱石和根基。三八一年，君士坦丁堡信經被定為正統後，人們就經常用「獨一」、「聖潔」、「大公」、和「使徒」，四個詞來形容教會。對亞歷山太的區利羅而言，合一來自「真教義的和諧」，這教義把組成大公教會的諸教會聯合，合一也出自一個事實，就是在信徒之間，並沒有信仰的分裂，而只有一個洗禮；⁶ 狄奧多勒辯稱，地理上教會有許多個，但它們在靈裏都合而為一，都依賴主，主用美麗和香甜來妝飾教會，祂的新婦。⁷ 第六世紀的馬克西母 (Maximus) 說，教會由救主建立，作為「信仰的正統和拯救宣告」；⁸ 較早的培魯松的依西多爾 (Isidore of Pelusium, 約歿於 435 年) 曾把教會定義為：「聖徒的聚集，他們藉著正確的信仰和良好的行為聚在一起」。⁹ 又說教會應有充份的聖靈恩賜。亞歷山太的區利羅用以下的筆法，表達出普遍接受的信念：「在聖城之外沒有恩典」；¹⁰ 還聲稱，教會是可見的社會，要讓眾人看見，它毫無瑕疵。¹¹

我們不能說，這些老生常談，就代表所有希臘教父的教會觀點。不錯，他們所提出的教會論既無新意又不深入，但那是因為這個話題在東方並不重要，因此無人有興趣去研究探索，要得一個確切的結論。顯然，他們視教會為屬靈的團體，在這方面的探討較深入而有貢獻。不過在找證據的時候，多數資料乍看之下都與教會無關。這些思想的線索是一個信念，各教派的教父都接受，就是聖保羅所教導的：基督徒組成一個神秘的聯合，彼此之間

的聯合是建立在與基督的聯合和團契上。當然，這個教義常被直接用在教會上，如拿先斯的貴格利，¹²和屈梭多模，¹³他們把這聯合說成是基督的身體。摩普綏提亞的狄奧多若則把基督的身體定義為信徒的聯合，¹⁴其存在是藉著浸禮和聖靈的運行。不過，神秘身體的觀念常用於其本身，以及三一論和基督論的架構中，而較少將它與教會論相連。但如果因此忽略它是不當的，因為這是教父對教會觀念的核心和豐富的成果。

譬如說，在亞他那修的思想中，神秘的身體是他用來反亞流派的武器。他的核心教導是說，基督徒在基督裏神化，這暗示一個神秘的身體。我們在基督裏，藉著領養，成為神的兒子，因為我們曾與神聯合。¹⁵我們曾經神秘的與道聯合，所以能分享祂的死，復活、及不朽。¹⁶由靈和水重生，基督徒在基督裏復活，他們的身體被道所充滿（*λογωθείσης τῆς σαρκός*）。¹⁷亞他那修對約十七21的解釋最發人深省（「使他們都合而為一，正如你父在我裏面，我在你裏面……」）。亞流派用這一節來支持他們的觀點，認為從這個類比可以看出，父和子的聯合只是一種相似而已。亞他那修答覆說，並非如此；人的聯合不是像亞流派所說的，只是藉著本性類似達成的，而是「因著有份於同一個基督，我們都成為一個身體，在我們裏面同有一個主」。¹⁸

迦帕多家的教父持類似的教導，拿先斯的貴格利解釋，基督所進入的「珍貴神秘」，是由以下事實造成的：「我們在基督裏成為一，祂在我們裏面，和我們完全一樣」。¹⁹女撒的貴格利一直有個主題，就是基督徒在基督裏神化；譬如說，他反亞波里拿留主義的主要根據，就是相信，人如果要恢復，只有完全在基督裏與神聯合才行。²⁰他的觀點有力的表現於他對林前十五28的解釋，亞流派認為這節經文是支持他們的。他辯稱，保羅說子服於父之下，但那是指我們人類可為神的嗣子。²¹「我們都有份於基督的獨一身體，這樣，大家都成為一個身體，就是祂的」。當我們都完全且聯於神時，整個基督的身體就服在復活的力量之下。這個身體的伏服被說成是子自己的伏服，因為祂把自己與自己的身體認同，這身體說是教會」。在下一段文字中，他解釋到，既然基督與所有的信徒同在，那些有分祂身體的人，却蒙祂帶領，

進入自己裏面而聯合，結果，祂的衆肢體可以說組成了一個身體。屈梭多模沒有特別提教會，他也強調，在洗禮中，基督徒和基督組成一個親密的聯合，²²他認為，聖餐是這個聯合的主要原因：「我們融入這個身體，我們成爲基督的一個身體，一個肉身」。²³在祭台前領聖餐的成爲「基督的身體：不是衆多的身體，而是一個身體。……這樣，我們與基督聯合又彼此聯合」。²⁴

可以預料的，這些思想在亞歷山太的區利羅手中發揮極致。他對約一14（「道……住在我們中間—*ἐν ἡμῖν*）的解釋是，藉著成爲肉身，道認同於人類。²⁵這是一個神秘的聯合，罪的僕人：人，和自願取了僕人形式的道聯合；這樣，罪人在一個身體之內與神和好。和他的前輩亞他那修一樣，區利羅對基督求信徒合一，做了以下的解釋：信徒合一，好像父子合一一樣，這不只是說道德的合一，如亞流派所說的，而是真實或「身體」的聯合（*φυσικῆς ἐνώσεως*）。²⁶如他所說的：「如果我們在基督裏互爲肢體—不僅是互爲肢體，而是與來到我們中間的成爲肉身的那一位互爲肢體，那我們怎能不在基督裏互相成爲一體？基督是整體的聯繫，正如祂是獨一不變的神和人」。在這段文字中，祂強調聖靈的工作，聖靈促成這個聯合：「我們都領受了同一獨特的靈，就是聖靈，因此，我們都彼此聯合並聯於神。雖然我們彼此不同，而父和子的靈住在每一位中間，但這位聖靈是獨一不可分的。這樣，藉著祂的能力，祂把不同的靈結合爲一，把它們變成在自己裏面的一個靈」。他也把這個合一與聖餐相連，這是區利羅一貫的特色。他主張，在領受基督聖體的時候，我們得到了賜給信徒的生命和能力，同時我們維持並加深與祂的團契。²⁷因此他宣稱：「在我們裏面的基督身體，使我們能合一……我們與祂合一，也彼此合一」。²⁸

第二節 東方和羅馬教區

東方對教會組織結構的態度，是一個教會史而非教義的問題，但這裏我們非提一下不可。在第四和第五世紀，大城宗主教制的自我意識開始形成，羅馬、亞歷山太、和安提阿的地位在尼西亞（325年）被承認。在君士坦丁堡會議（381年）和迦克墩會議（451年）上，君士坦丁堡和耶路撒冷也分別列入宗主教制的行列中。在任何地方，不論西方或是東方，羅馬都享有特殊聲望，人們不加疑問的把它放在第一位。唯一可能抗衡的是新崛起，迅速發展的君士坦丁堡教區，但在第二次大公會議上（381年）所能加給它的最高榮譽（而亞歷山太忽略這個榮譽，在迦克墩的教宗代表反對它，而教宗利奧一世宣告此說無效），也只是說：「君士坦丁堡的主教應排名為羅馬主教後的第一位，因為君士坦丁堡是新羅馬」。¹ 因此，在教父時代，羅馬的至上地位無人質疑。如果要找證據，那只要回想一下，教宗們對羅馬的至上地位視為理所當然，在以弗所（431年）和迦克墩（451年）會議上，這事實也自動的為人所承認。我們甚至發現，第五世紀的史家索克瑞特（Socrates），² 和蘇則曼（Sozomen），³ 根據一封被誤解的名函，⁴（是猶流一世〔Julius I〕寫給東方主教們的〔340年〕，內容抗議亞他那修和馬爾克路的被逐），下結論說，如果教宗沒有被邀請，召開大會就不合法，大會議決如無教宗同意，議決無效。我們也記得，在基督論之爭爆發的時候，⁵ 涅斯多留和區利羅都趕緊求助羅馬，區利羅宣稱，⁶ 傳統的習俗使他必須把這麼重要的事告訴教宗，並且在行動之前聽他的指示。在一篇講章中，他向色勒斯丁致敬，說他是「全世界的總主教」（*πάσης τῆς οἰκουμένης ἀρχιεπίσκοπος*）。⁷

不過問題的關鍵是：這個無人置疑的榮譽有無神的批准，使羅馬有總管轄權。對東方而言，答案大體是否定的。東方教會對羅馬是很恭敬，而且尊重其宣告，但從沒有視羅馬為組織的中心和教會之首，更未認為它在信仰和道德上的諭令是無誤的。有時還毫無悔意的反抗它的意思。他們對彼得的想法是值得重視的，

因為後來教宗就是根據給他的應許和權柄，來建立神學體系的（特別看太十六18以下，路廿二32；約廿一15—17）。從一方面而言，東方教會毫不保留的承認彼得是使徒之首。譬如說，荻地模就高舉彼得為指導者（*κορυφαῖος*）⁸，領袖（*πρόκριτος*），在使徒中居首位（*τὰ πρωτεία*）；和好赦罪之權直接賜給他，藉著他，其他使徒才有此權。⁹ 屈梭多模說，彼得是「合唱團的主唱，使徒團的發言人，團體的頭，全世界的領袖，教會的根基，堅決愛基督的人」。¹⁰ 後來的神學家如亞歷山太的區利羅，¹¹ 狄奧多勒，¹² 用幾乎相同的語言反映出同樣的觀點。有個學派採取同樣的路線，把太十六18所說的石頭解釋為彼得。區利羅就說，¹³ 西門被命名為彼得，「因為耶穌基督要把祂的教會建立在他上面」（*ἐπ' αὐτῷ*）。伊皮法紐¹⁴ 和宣信者馬克西母¹⁵ 對這段經文解釋相同。另一方面，希臘教父並不認為彼得的領導地位，使他和其他使徒在性質上有任何不同。當時這段經文的解釋，都強烈反對這種推論。譬如說，亞歷山太的區利羅，也同時把太十六18中的磐石指為基督自己，¹⁶ 不過那是用信心所認識的耶穌。伊皮法紐，¹⁷ 屈梭多模，¹⁸ 和狄奧多勒¹⁹（參 *σημαίνει δὲ ἡ πέτρα τῆς πίστεως τὸ στερρόν καὶ ἀκράδαντον*）認為，磐石是指彼得的信仰。區利羅而言，²⁰ 約廿一15—17中「餵養我的羊」的句子，並不是指特別的權柄或身份，而是在他否認主之後，正式肯定彼得仍能以使徒的身份，行牧養之職。同樣的，路廿二32，主要彼得堅固他的弟兄之勉勵，通常被解釋為一個普通的真理，²¹ 就是在悔改之後，神會使人恢復到原有的地位。更重要的是，只有在某些場合的暗示中（如迦克墩的主教在接獲利奧的 *Tome* 之時，高呼「彼得通過利奧說話」），才有一個想法，即彼得的權威神秘的傳給他的繼任人，而其地點為今日的羅馬。

第三節 西方教義： 希拉流和俄皮達徒

西方神學對教會問題有較深刻的了解，因為與多納徒派的爭執，使他們必須重視這個問題。在多納徒主義影響很少的地方，如義大利和高盧，人們對教會的觀念和當時東方流行的想法類似。譬如說，安波羅修認為，教會是上帝之城，是基督無瑕疵的身體；¹ 分裂和離開教會的人犯了不可恕的罪。² 希拉流教導：外在的說，教會是「信徒和諧的團契」；³ 從較屬靈的觀點來看，它是基督的新婦，是祂奧秘的身體，是祂對人說話的出口。⁴ 教會由基督奠基，被使徒建立，是獨一的，並教導權威的真理；它的合一是一個獨一整合的身體，而不是一堆不同東西堆積而成的，教會的根基是其共同的信仰，愛的約束和一致的意志與行動。⁵ 由上面的敘述可知，西方也強烈的認為，教會神秘的與基督合而為一；事實上，希拉流就特別重視這一點，也許這是他與東方接觸的結果。他認為，藉著洗禮，信徒的身體有了屬靈的改變，並且「與基督的身體有交通」；⁶ 「祂自己就是教會，藉著祂身體的奧秘包容萬人」，因此他們都併入祂的身體。⁷ 他指出，異端主張，（仍舊是指約十七21），⁸ 基督徒之間的合一只是和諧和互愛，他們並以徒四32為根據（「那許多信的人，都是一心一意的」）。事實上，合一是真實的（*unitas naturalis*），建立在新生命上，這生命藉聖靈傳遞，並在不可分的基督身上合而為一。在聖餐的奧秘中，這個聯合的真實得到保證，基督徒併入基督身體能因此維持且加強。⁹

在希拉流的著作中，隱約有聖徒相通的教義，他提到，教會「是由現存和以後的聖徒組成」。¹⁰ 與他同時代，瑞梅西拿的倪瑟達（Niceta of Remesiana），清楚的把教會定義為：「眾聖徒的聚集」，並指出，信徒在教會中所享受的福氣之一，是「與聖徒相通」，就是與使徒、先知、殉道者、和歷世歷代的義人相通。¹¹ 不過希拉流也很敏銳的意識到，在現實中，教會是一個罪人

(*in ecclesia quidem manentes, sed ecclesiae disciplinam non tenentes*) 和好人的集社。¹²

多納徒主義引起的問題在此。它分裂非洲教會達一百多年之久，並造成極大的紛擾和暴亂。這個問題因為一些非神學的因素複雜化了（如民族感情和經濟不景氣），但起因明顯是在三一一年，卡西蘭（Caecilian）被封為迦太基的主教。封職人員之一，阿同佳的腓力士（Felix of Aptunga）被指控（根據大公教會，這個指控有誤）為叛徒，因為在戴克里先逼迫的時候，他曾把聖經交給官方（303年）。多納徒派採取嚴格的態度，認為聖禮有效與否，端視牧者的好壞，如果教會容忍不配的主教和其他聖職人員，特別是那些曾為叛徒的人在其中，教會就不再聖潔，不能稱為基督的身體。他們主張¹³，在這種情形之下，不僅卡西蘭和其繼任者被玷污，整個非洲和全世界任何與他們繼續交往的信徒也遭殃。這種態度的前提是清教徒的觀念，即教會事實上是一個聖潔的團體，完全由真正良善的男女組成。根據這個前提，多納徒派辯稱，他們才是 *ecclesia catholica*，（譯按，大公教會），聖經證實，這個教會是基督完美的妻子，無玷污皺紋，因為他們要平信徒和神職人員都完全聖潔。而所謂的大公教會，不應當稱為真教會。

大公教會對這個狂熱的純正主義之反應，可從米勒文（Milevum）的主教，俄皮達徒的六本書（後來增加為七本）中清楚的看出，他從三六六年到三六七年，為文駁斥多納徒派的領袖和宣傳人員巴門尼亞努（Parmenianus）。首先他指出，聖禮的妥實性是來自神而非執行聖禮的牧者。¹⁴譬如說，在受洗的時候，三一信條所祈頌的，乃是三一神，祂賜下恩典。不論誰主事或施洗，恩典總是由神注入；主祭者不斷的更換，但三一神總是在典禮中。因此他承認，多納徒派也是弟兄（無論如何，他和他們都有「一個相同的屬靈根源」），¹⁵並承認他們的聖禮有效。第二，他批評多納徒派對教會聖潔的定義，他們堅持，只有實際上良善的人才能成為信徒。他主張，教會是聖潔的原因，不在於教友的品質如何，而在於教會擁有一神三一的標記，彼得的座位，信徒的信仰，基督拯救的諭令，最重要的是，它有聖禮。¹⁶ 主教導我

們禱告說：「赦免我們的罪」，約壹一 8 寫道：「我們若說自己無罪，便是自欺」，稗子和麥子的比喻，這些都足以顯示，基督願意容忍在他的教會裏有罪人，直到審判的時候。¹⁷使徒們尚不敢從基督的羣羊中分出好壞，我們若想去分，那就是錯誤的，而且這也不可能。第三，他認為真教會的標記不僅是聖潔，大公與合一也同樣重要。大公表示普世性，這符合救主的應許。因此，多納徒只能算是一個宗派，「侷限於非洲一角，一個微小的區域」。¹⁸至於教會的合一，聖經已有預言，如歌六 9：「我的鴿子……只有這一個」，合一是我們主的旨意。在與彼得教區的相通中，合一就彰顯出來。¹⁹在俄皮達徒²⁰和居普良²¹的眼中，分裂等於背道，因分裂否定愛的精神（*catholicum facit . . . unitas animorum, schisma vero . . . livore nutritur*）。²²教會既是不可分的一，多納徒派的分裂就不是把教會分裂了，而是自絕於教會，好像樹枝脫離母幹一樣。²²他和居普良都用耶利米的話指責多納徒派，他們離棄了活水泉源，為自己鑿那不能盛水的池子。²³

第四節 西方教義：奧古斯丁

奧古斯丁與多納徒派有長期的爭執，他也是非洲人，把俄皮達徒的思想深入發揮。奧氏認為，教會是基督的領域，祂的奧秘身體和新婦，是基督徒的母親。¹教會之外無救恩；分裂者可能有信仰和聖禮（此處奧氏與他所尊敬的居普良不同，²奧氏採取傳統的西方教義，主張教會之外施行的聖禮也有效），但這對他們無益，因為聖靈只在教會中被賜下。³在適當的時候，教會之外也有恩典，神用直接和看不見的作為賜下恩典。如使徒行傳中，百夫長哥尼流的故事。但這有一個嚴格的條件，就是接受者並未蓄意不顧有形的恩典媒介（*contemptor sacramenti visibilis invisibiliter sanctificari nullo modo potest*）⁴。毫無問題，奧氏認為，教會就是當時的普世大公教會，包括其階層制度和聖禮，其中心在羅馬。事實上，教會的大公性的因素之一，就是它教導全面真理而非片斷的，⁵但更重要的是，它延伸到普世。⁶這個特點使教

會與小教派有別，小教派都發達於不同的地區。⁷ 奧氏並不以為，教會是限於某一時間內的普世經驗團體。教會不僅包括今日的信徒，也包括過去和未來信基督的人。還有，教會是「一個混合的團體」(*corpus permixtum*)，⁸ 裏面好人壞人都有，這與多納徒派的觀念不同。聖經提到教會是絕對完全、無瑕、純淨的，但也說到它有混合的性質（如稗子的比喻），因此教會的完美不是指現今，而是指將來最後復興的時候。⁹

這些觀點是第四世紀拉丁大公教義的普遍看法。我們必須詳述其中幾點，才能明白奧氏對教會教義的特殊貢獻。首先，他的中心教義認為，教會是基督的奧秘身體。奧氏主張，基督有三種存在的模式。¹⁰ 祂以永恒道的方式存在，又以神一人或中保的方式存在；祂還以教會的方式存在，在教會中，祂是信徒的頭。整個教會形成一個靈體或位格。他寫道，「基督徒有多位，但基督只有一位。基督徒和他們的頭組成一位基督，那頭是從天而降的。並不是說祂是一我們是多，而是說我們衆人在祂裏面合為一。因此只有一個人，一位基督，組成頭和身體」。¹¹ 基督和祂的肢體是「一個位格」(*una quaedam persona*)，¹² 是一個活的整體，每一部分都有一些功能，聖餐中的一塊餅是整體的象徵。¹³ 一個普通的身體是由魂或靈所充斥並賜生氣，同樣的，這奧秘身體的生命源是聖靈，而只有在教會內才能領受聖靈。¹⁴ 聖靈是愛的位格化，是父子互愛的結果，因此，教會的生命之源可以說是愛。¹⁵ 這個合一、賜生命的愛是教會的本質；它把衆信徒聯在一起，並把肢體與頭相聯合，因而產生「獨一的基督，祂愛自身」。¹⁶ 信和望自然的與愛結合，因為只有藉著對道成肉身和十字架的信心，人才能與中保有交通，¹⁷ 而教會用希望來遠眺救贖的成全。¹⁸ 所以，教會內部是一個整體的團契，在信、望、愛中與基督他們的主聯合。

第二，奧氏對教會合一的看法，自然是根據他的教會是愛的團契這觀念。教會的會友必定是聯合的，因他們是一個身子的肢體；亞當和夏娃生下的人走向死亡，基督和教會生下我們走向永生，教會是基督的新婦，是信徒的屬靈母親。¹⁹ 當然，這個聯合包括信仰的合一。²⁰ 偏離信仰會導至異端。²¹ 不過更重要的是愛

的聯合；如果說，有人是教會一份子而不愛神和其他基督徒，²²那是不可思議的。與愛相反的是製造分裂的靈，它把基督無縫之袍撕裂，並藉著「罪惡分化」(*nefaria separatio*) 的作為，分裂祂的身體。²³因此，奧氏認為多納徒派是在教會之外，他們離棄了愛的泉源：「當人不擁懷祂整體的時候，怎麼能說他有基督的愛呢？」。²⁴他們的信仰也許合正統，他們的洗禮和按立也許技術上正確，他們的刻苦也許值得最高的贊賞；但由於沒有愛心，分裂教會，這些都沒有果效。我們已看過，居普良認為，分裂就等於屬靈自殺；²⁵因為它自絕於基督的身體，基督的身體則永遠合一。奧氏認為，分裂是強烈的褻瀆，分裂者因缺少愛心而撕裂教會。

第三，奧氏根據聖經承認，身為歷史性的組織，教會必定有罪人和義人，只有在最後審判時，這兩批人才被分開。²⁶但他也做了重要的讓步，好對抗多納徒派所說的，基督的新婦，必須此時此地就「無玷污皺紋」。他的做法是把教會分為本質和外表或經驗的，前者由真正屬基督的人組成。奧氏的柏拉圖思想使他輕易的做此區分，他心中總是把完美的本質，永恒並超越感覺的，與其不完全的現象具體分開。²⁷從這個觀點來看，那些充滿愛心、虔誠為基督獻身的才屬於本質的教會；²⁸這些良善的人，才「可以說是基督的身體」(參 *boni, qui proprie sunt corpus Christi*)。²⁹其餘的罪人，雖然好像在教會裏面，但不屬於「那看不見的愛的聯合」(*invisibilis caritatis compages*)。³⁰他們在房子之內，但不是緊密的建材。³¹他們屬於 *catholicae ecclesiae communio* (譯按，大公教會團契)，³²享受 *communio sacramentorum* (譯按，聖禮團契)，³³但嚴格的說，「聖徒的團體」³⁴、「聖潔的教會」，仍是由義人組成的。

因此，奧氏對這個老問題的解答是這樣的：基督完美的新婦的確完全由好人和敬虔人組成，如多納徒派所說的，但只有在歷史的大公教會中才找得到，大公教會裏好人罪人並存，組成一個「混合的團契」。根據這個假設，多納徒派的錯誤在於硬要用組織來區分他們，而以色列已有先例顯示，這區分是屬靈上的，神定意使這兩類的人共存於世界。不過奧氏在思構預定論時，他把

可見與不可見教會的區分講得較仔細。³⁵他最後說，只有教會中的真信徒（就是在歌四12以下常提到的「關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源……有佳美的果子」），才是「被揀選的固定數目」。但是「由於神無可言喻的預知，許多似乎在內的其實在外，許多似乎在外的其實在內」。換而言之，許多看起來屬於「看不見的愛的團契」的人，可能並未得到保守的恩典，因此註定會失落，而有些人目前可能是異端或分裂派，或者生活不正常，甚至是尚未信主的異教徒，但可能預定得到完全的恩典。³⁶很顯然，這種思維的方式，把教會本質的問題完全改到另一個層次上。奧氏從未打算調和這兩個觀念，一個把教會分成歷史的組織和真教會，真教會由真正信靠基督的人組成，並彰顯祂的性情，另一觀念認為，基督的身體是由蒙揀選的一定人士所組成，只有神知道他們。不錯，可能這兩個觀念根本不能調合，因為如果太重視後者，組織教會的觀念就失效了。

第五節 西方和羅馬至上

到第五世紀中，羅馬教會已在西方確立了至尊的地位，不論法理或事實上皆如此。也有明文規定，教宗是眾主教中最大的。研究這個過程是教會史而非教義學的課題。這裏我們只要指出，除了純神學的因素，促成這個發展的原因如下：羅馬是被尊敬的古都、西方唯一的使徒教區，其禮儀和神學的影響，遍及西羅馬帝國，在蠻族入侵的時代，教宗有其特殊的使命。在研究教會史的時候，特別是亞流、多納徒、伯拉糾、和基督論爭執的時候，人們不能不佩服羅馬教宗的技巧和堅決，他藉此不斷的増加並鞏固自己的權力。教宗既然被視為彼得即眾使徒之首的繼任者，羅馬有獨特的權柄，其權集中於教宗個人及職份上，就被當作是神計劃的實現。

在本節中，我們要從教會神學方面，來看羅馬至上的功能。希拉流在這方面建樹不多，他同意，彼得是第一個相信的，是使

徒團 (*apostolatus princeps*) 之首，教會的基石，和天堂之門的守護者，¹ 不過他似乎沒有把這些與當時的羅馬教區相連。安波羅修的教導較完全。無疑的，他對羅馬教會有極大的敬意。安氏教導，從一開始，羅馬就用自己的正直與純淨，替教會信條做正確的解說；和羅馬保持聯絡，能保證信仰正確。² 因此他建議，關於信仰、法規、和正統教會彼此關係的問題，應當訴諸羅馬主教的裁決。³ 不過他從未說，後者是教會法規的最後解釋者，更沒有說，羅馬擁有至高的管理教會之權。安氏對於某些經文的解釋有不一致之處，就是那些賦予彼得管轄權和其神學基礎的經文。不論如何，他沒有把彼得認同為後來的教宗。他有時把太十六18解釋為：教會建立在彼得之上，⁴ 甚至說：「彼得在那裏，教會就在那裏」。不過在仔細討論這段經文時，他指出，那磐石並不是說使徒個人，而是指他對基督是彌賽亞或有神性的信心，⁵ 甚至是指救主自己，祂是彼得信心的對象。⁶ 同樣的，他有時賦予彼得管轄教會的特殊權柄，⁷ 但也說，鑰匙的恩賜不是單給彼得一人的，給他是因他代表整個使徒，以及他們以下所有天主教的主教。⁸

同時，在非洲的流行教義是居普良的延伸。⁹ 我們已看過，米勒文的俄皮達徒在與多納徒的巴門尼亞奴爭辯時，¹⁰ 認為「彼得的座位」是真教會不可少的財寶之一 *claves... solus Petrus accepit*。¹¹ 他跟著解釋，這句的意思是說，主教權首先特別賜給彼得，其他使徒和他們的承認者同樣有份這不變的職位。這樣就一定能防止幾個「聖座」及不和的現象產生。因此，俄皮達徒認為，與彼得教區交通是極度必要的，當然我們也應當注意，他幾乎同樣強調，與東方教區的交通，他稱此為 *septiformis ecclesia Asiae*。¹² 奧古斯丁的態度也大體相同。他隨從居普良，認為彼得是教會合一及使徒團的代表或標記，又認為彼得是領受至上權的使徒（即令如此，他是整個教會的典型。¹³ 彼得「在主復活之後，被委託照顧祂的羊」。¹⁴ 對奧氏而言，羅馬既是彼得的座位，它就「一直是至尊 (*principatus*) 的使徒座位」。¹⁵ 奧氏在四一六年曾替非洲教會起草三函給依諾森一世，內容與伯拉糾主義有關。¹⁶ 他的態度是把教宗當作全教會的牧長和教導權威，並認為這有聖經

的根據。但同時，並沒有證據顯示，他認為彼得的繼承者，羅馬的主教有至上和無誤的施教權威。譬如說，在與伊克拉農的猶利安爭執時，他上訴依諾森，其觀點乃是：教宗只是真理的出口，這是自古以來，羅馬與其它大公教會在和諧中共享的。¹⁷在實際問題上，他也絲毫不願意放棄非洲教會的獨立制裁權，這是居普良當時努力維護的。事實上，羅馬至上的教義在奧氏的教會論中，只佔了極小的部分，在他的個人宗教思想中也是如此。

羅馬至上論的設計及推動者都是教宗。達瑪蘇 (Damasus, 366—384)，薛里西 (Siricius, 384—99)，依諾森 (Innocent, 402—17) 和他們的繼任者，不僅在實踐方面盡量攬權，並且構思出一套神學，其基本教義是說，基督給彼得的殊榮和特權，也同樣傳給跟隨彼得在羅馬的主教。大利奧 (440—61) 把這類思想的幾個因素組合定讞之。他的至上觀念，很令人佩服的表現於一封函件中，¹⁸就是他在四四六年寫給帖撒羅尼迦的主教亞拿斯大修 (Anastasius) 的信中。他宣稱：「主教的確有同樣的尊貴，但他們的位份不同，就算是蒙福的使徒們，雖然他們的尊貴產業相似，其權柄却有不同。他們同蒙揀選，但其中一位〔即彼得〕有權領導其他人。這個模式也造成了主教的不同，因著一項重要的委任，眾人不能凡事自主，在每一個地區中，有一個人的意見應高過其他弟兄；還有，那些在大城被任命的，負的責任也應多一點。藉著這些人，普世教會都集中在彼得座前被照顧，而任何地方的教會都不應與其頭分開」。他的教訓在許多地方被闡釋，其主要觀念如下：第一，福音書那段有關彼得的有名經文是表示，我們的主把至高權賦予使徒。第二，彼得的確是羅馬的主教，他的施教權威一直傳下給該教區的繼任者。第三，彼得以奧秘的方式，一直處於羅馬教區之中，基督教裏其他主教的權柄並不是直接來自基督，而是（如使徒的情形一樣）通過彼得而來，也就是藉羅馬教宗而來，他是代表彼得的，說得準確一點，他是 *Petrus redivivus*。第四，其他教區的教令當然限於它們自己的區域內，而彼得以及繼任者的羅馬教宗之施教權威，是一個 *plenitudo potestatis*，可以延伸到整個教會，因此，教會的管理最後建立在教宗上，而教宗是教會的出口，這是神命定的。

第16章

後期的 聖禮教義

第一節 一般理論

在第四和第五世紀，東西方都沒有想努力建立一套系統的聖禮神學。大家都概括的假定，聖禮是外在的有形記號，要表明那無形而又是真實的恩典。譬如說，屈梭多模指出，為了解這奧秘（他是指洗禮和聖餐），我們必須用智慧之眼來研究它們，要注意主所應許的，而非感官察覺的。¹ 根據摩普綏提亞的狄奧多若，「每個聖禮都是藉著象徵和標記，指向無形和無可言喻的真實」；² 第五世紀末的偽狄尼修說，「可以感覺的儀式 (τὰ αἰσθητὰ ἱερά) 是智慧界的代表，儀式引導我們到智慧界」。³ 安波羅修同樣的把外在的儀式，與看不見的恩典或同在分開。⁴ 他指出，前者隨著象徵達到人的兩重性質，這可以解釋聖禮的功效。因此，在洗禮中，水洗身體，而靈魂被聖靈潔淨；⁵ 在聖餐中，祝福以後所領受的，只是實際物的象徵而已。⁶ 奧古斯丁特別強調這個對比。他宣稱，「聖禮本身是一件事，而聖禮之後的能力 (virtus) 是另一件事」。⁷ 在另一處他寫到聖餐的餅和酒：「它們被稱為聖餐，因為在其中，有一件事可被看見，另一件事要被了解。被看見的有形體的外貌，被了解的有屬靈的果實」。⁸

在洗禮中，水是聖禮中恩典的媒介，恩典本身則由聖靈運行。⁹

這是對聖禮的流行觀念，不過聖禮的數目並不固定。原因之一是 *μυστήριον* 和 *sacramentum* 這兩個字的意義仍然含糊。屈梭多模在同一段文字中，把前者應用在基督的受辱釘十字和洗禮之中。¹⁰ 對希拉流而言，後者有時是指神合一的奧秘，¹¹ 或者指主的神性，¹² 或者是道成肉身。¹³ 不過漸增的趨勢是認為，這兩個字有特殊的意義，它們代表福音的有效記號，並把這些意義歸在一類。對耶路撒冷的區利羅¹⁴ 和安波羅修而言，¹⁵ 他們的基本興趣在於訓練初信者，但指出聖禮有三種：洗禮、堅證禮或聖膏，以及聖餐。亞歷山太的區利羅也說聖禮有這三種。¹⁶ 一般人接受這個說法，不過聖禮的概念既然未定，我們就不能說大家都同意這個說法。女撒的貴格利論及授職禮，¹⁷ 和屈梭多模論及補贖禮時，¹⁸ 他們把這二禮也放在聖禮之內。奧古斯丁把 *sacramentum* 的定義擴大又縮小了。他解釋：「當標記與神的事相連時，就稱為聖禮」。¹⁹ 根據這個定義，任何代表神的標記，不論是自然或傳統的，都算是聖禮。因此，初信者領受福鹽，²⁰ 受洗驅鬼儀，²¹ 向初信者唸信經和主禱文這個正式的传统，²² 以及舊約中，預表基督和祂拯救的事件和人物，都可以稱為聖禮。²³ 另一方面，他提到，「福音書中少數最隆重的聖禮」，²⁴ 同時，他把舊律法中諸多的儀式，²⁵ 與「極少數、極明白、極榮耀、極重要的聖禮」相對照，基督藉著這些聖禮與祂的子民相連。他舉出的例子是洗禮和聖餐；奧氏在其他地方也說這兩個聖禮，「是主自己和使徒法規所傳下的少數標記，它們容易施行，意義莊嚴」。²⁶

不過我們不能因此推論，有關聖餐的思想是含糊不清的。我們應當注意，在這段時間內，某些觀念開始出現，雖然它們不完全成熟，但替成熟的中世紀教義鋪了路。首先，此時大家公認，在施行聖禮時，神或耶穌基督是主要的施行者，司鐸只是祂的工具。屈梭多模抗議道：「神的恩賜，不是來自司鐸的德行；那完全是恩典的工作。司鐸的功能只是開他的口，神成全一切作為。……不論是保羅或彼得獻的，聖餐的祭物不變。基督給祂門徒的祭物，和現今司鐸獻上的相同。後者不遜於前者，因為使祭物成聖的不是 ，而是那位使最初祭物成聖的」。²⁷ 因此，「當司鐸

施洗時，並不是他在施洗，而是神用祂無形的力量加在你的頭上」。²⁸我們在上一章看到，²⁹在西方，因為教會與多納徒派的爭執，這些原則都被坦然承認。俄皮達徒辯稱，洗禮是神的恩典，不是出於任何牧者；³⁰聖靈使初信者聖化，因此牧者可能會改變，但三一文字一定不可更動。奧古斯丁也教導，聖禮的真理不能被不合格的施禮牧者所傷害，因為聖禮實在是由神自己所做成的。³¹譬如說，施行洗禮的儘管不同，從基督賜下洗禮之後，洗禮一直是同樣一個聖禮。³²

第二，很顯然，在這段時間，很多人都在研究，屬靈恩賜的有效因素，與外在可知覺的記號的關係。根據耶路撒冷的區利羅，當三一之名被呼求之後（他用 *ἐπίκλησις* 這個詞），施洗的水就有聖化的功能，因為那不再是普通的水，而是與聖靈相連的。³³祂在其中行動。拿先斯的貴格利也以聖靈為洗禮功效的根基。³⁴巴西流宣稱，「如果施洗的水有任何的功效，那是來自聖靈的同在而非其本質」。³⁵安波羅修隨從巴西流的教訓說，聖禮的功效來自聖靈充滿於水中。³⁶不過三一祝詞也是不可少的：「初信者必須奉父、子、聖靈的名受洗，否則他的罪不得被赦，也不能吸收屬靈的恩典」。³⁷對奧古斯丁而言，運行的因素是初信者相信三位一體，這個信心表現於他對於受洗的三個問題的答覆。他指出，「把字句去掉，那水就只是水，當字句加入後，水就成為聖禮」。³⁸他跟著解釋，使水有拯救能力的，不是單單說話，而是話裏所代表的信心。文中提到羅十 8-10，彼前三 21，因此，奧氏顯然是指三重問句，以及答語所表現的信心。

至於聖餐，人們曾經認為，聖餐禱告有聖化的功效，不過現在學者要把這個因效講得很清楚。一個流行的理論主張，聖化的力量，來自司鐸重覆基督在最後晚餐中說的話，他當時是代表基督。譬如說，屈梭多模指出，司鐸站在主的位子，重覆「這是我身體」這話，其功效是改變祭壇上的物質。³⁹安波羅修的貴格利反映出同樣的思想；⁴⁰在西方，這個理論由安波羅修建立，⁴¹他也是此說的最重要闡述者。另一方面，有的文件，如瑟拉皮恩的聖餐儀式顯示，⁴²有人認為，聖化恩賜的原因是神的道降在上面。同時也有一個理論興起，如 *Didascalia* 所暗示的，主張這改變是

聖靈的工作。⁴³譬如說，耶路撒冷的區利羅曾構想過一個儀式，使「我們在其中呼求神……賜聖靈降在祭物上，祂好使餅成爲基督的身體，酒成爲基督的血；因爲不論聖靈接觸到什麼，都聖化並改變了」。⁴⁴屈梭多模有時說，司鐸呼求聖靈降臨到物質上，他並不打算把這個教義與另一理論調和，就是主張，聖化是藉著聖禮中的話達成的理論。⁴⁵摩普綏提亞的狄奧多若似乎把這兩個概念聯合在一起，他說：「當司鐸宣告它們〔即餅和酒〕是基督的身體和血時，他清楚的顯示，它們因爲聖靈的降臨而成爲身體和血的」，⁴⁶不過狄氏通常的教訓是說，聖餐的奧秘是由聖靈降臨而完成的。⁴⁷同樣的，對於補贖禮，教義的形成是在於：教會的牧者藉著基督所賜的鑰匙之力宣告罪人得赦的那一刻，這實際上是神自己做的。⁴⁸

這兩個觀念主張，在聖典中的恩典是神的恩賜，與施禮者無關，其效果在於牧者所覆誦的神所指定的字句。它們走向所謂的 *ex opere operato* 聖禮教義，這個教義認爲，聖禮是標記，而實際上立刻把它們所代表的恩典實現。有一個相關的事應當提及，就是第四和第五世紀教會，對於異端和分裂派的聖禮的態度。在東方是衆說紛云。亞他那修堅決的說，亞流派、摩尼教、孟他努派和保羅林派的洗禮完全無效；⁴⁹他們可能有儀式，但既然彼等信仰有偏差，他們的話就有不同的意思。狄地模堅持要重洗歐諾米派 (Eunomians) 和孟他努派，⁵⁰因爲前者只有受洗歸入主的死，而後者則未奉三一受洗，並且混淆父、子、聖靈。在耶路撒冷，區利羅否定所有異端的洗禮，⁵¹不過該撒利亞的優西比烏認爲，⁵²羅馬重洗的傳統是古老的習俗。⁵³巴西流把異端和分裂派區分，⁵⁴前者的洗禮無效，後者則不一定。在西方，我們已經看過，與多納徒派爭執的結果，使教會承認，任何分裂的聖禮都有效。⁵⁵在這種爭執之中，奧古斯丁最感興趣的聖禮是洗禮和授聖職禮。他說，在分裂派中領受的這兩個聖禮，也能傳遞恩典，所以不必重洗或重授聖職。⁵⁶因爲這兩個聖禮都賦予永久的性質 (*dominicus character*)，如果領受者誤入分裂派的歧途，他們並未失去這性質，正如迷羊不失其印記一樣。⁵⁷不過奧氏雖然在此勉強接受多納徒派的聖禮，他仍然是居普良和非洲傳統的繼承人，覺

得同時也應強調他們的偏差。因此，他把聖禮的妥質性與其果效分開，並指出居普良的錯誤就在未能做此區分。⁵⁸ 根據這個觀點，一個聖禮可以在技術上正確，但領受者並未領受與此禮相關的恩典；這個恩典只有在教會中才能得到。因此他解釋：「教會的洗禮可以存於教會之外，但蒙福的生活只能在教會中找到」。⁵⁹ 因此，分裂派的洗禮完全正確，但毫無應有的效果，只有大公教會的會友才能得到這效果。⁶⁰

第二節 洗禮

從這些導論，我們開始討論個別的聖禮。耶路撒冷的區利羅提出了一套完備但不盡一致的洗禮概念，第四世紀巴勒斯坦的神學家對此一著作頗中意。他把這儀式稱為「洗禮」，¹ 或「浴禮」(λουτρόν)。² 這是「重生的洗」，³ 我們在其中被水和聖靈洗浴。⁴ 它的效果可分三類。第一，受洗的人蒙洗赦罪，即所有受洗前的罪。⁵ 他從罪中轉向義，從污穢中轉向清潔；⁶ 他的恢復是全面的，就好像病人不僅傷口癒合，連疤也消失了。⁷ 在解說這種轉變時，區利羅充分利用傳統的靈魂潔淨、脫去舊人，從奴僕中被釋放等比喻。第二，洗禮造成積極的成聖祝福，區利羅說，這就是信徒靈魂蒙光照和神化，聖靈居衷，穿上新人，靈命重生、蒙拯救，藉恩典成為神的嗣子，與基督的受難和復活聯合，有權得到屬天的產業。⁸ 他指出，除罪是一視同仁的，但聖靈的注入要看承受者的信心而定。⁹ 第三，與上述關係密切，受洗給人一個印記 (τὴν δι' ὕδατος σφραγίδα)，印在他的靈魂上。¹⁰ 在受洗的那一刻 (所引的原文中，將此直接與浸入水相連) 被印，¹¹ 結果，受浸的人得享聖靈的同在。

這些概念大體表達第四、五世紀，希臘和拉丁對洗禮的教導。不必多談赦罪這方面。譬如說，荻地模宣稱，畢士大池是洗禮的預表，但真洗禮能救我們脫離一切的罪，醫治一切屬靈的疾病；¹² 根據亞歷山太的區利羅，「洗禮使我們從一切污穢中被潔淨

，使我們成爲神潔淨的殿」。¹³ 在西方，俄皮達徒把洪水當做洗禮的預表，認爲進入受洗水中的罪人，被洗去罪的污穢，並恢復原來的純淨；¹⁴ 耶柔米主張，各樣的罪、不潔、和褻瀆都在基督的洗盆中被潔淨，結果是成爲完全新造的人。¹⁵ 如奧古斯丁所說的：「洗禮完全洗淨我們一切的罪，不論是行爲、語言、和思想的，不論是原罪或後加的，不論是有意或無意犯的」，¹⁶ 不過不要以爲，洗禮保證受洗的基督徒以後不犯罪。到第四世紀末，異端約維年派（Jovinian）就這麼主張，一旦人受洗，他就不再會被魔鬼引誘犯罪。¹⁷ 耶柔米反駁他，引用許多聖經章節指出，受洗的人不僅會被試探，而且會在試探中失腳。¹⁸

由於嬰兒受洗的廣傳，人們就必須替它找理論基礎。我們已經看過，希臘教父不願意說新生嬰兒有罪，起碼沒有罪行。¹⁹ 拿先斯的貴格利討論這個問題時，給他們受洗一個好理由，就是說，這樣能使他們能從最幼小的時候，就會有成聖和獻給聖靈的盼望；²⁰ 他強調他們開始領受「印記」的重要。在西方，安波羅修認爲，嬰兒必須受洗，不是爲了除去他們遺傳的罪行，而是替他們打開天國之門；²¹ 我們已看過，伯拉糾採取類似的觀點。²² 嚴格的拉丁原罪教義建立之後，這個解釋就落伍了。對奧古斯丁而言，所有生在世的嬰兒都被罪污染，除去這罪非藉著洗禮不可。²³ 耶柔米持類似的觀點教導說，小孩一旦受洗就沒有罪，但受洗前有亞當的罪行。²⁴

關於洗禮的積極果效，應當注意的是，儘管堅證禮逐漸被重視，人們仍然把聖靈的恩賜與洗禮相連。譬如說，亞他那修主張，在重生的洗禮中，聖靈被賜給那些相信的人；²⁵ 希拉流也教導，當初信者在洗禮中重生時，聖靈就開始與他的靈魂同在。²⁶ 耶柔米堅信，聖靈和洗禮是不可分的，²⁷ 屈梭多模認爲，只有藉著聖靈的能力，洗禮的水才有功效。²⁸ 狄奧多若認爲，我們受洗時同時領受聖靈的恩賜，因爲祂重生了我們，是我們完全的初熟果子。²⁹ 奧古斯丁也說類似的話：「聖靈住在受洗的嬰兒之中，但他們不知道」。³⁰ 教父們常用新約的印記這比方，來描述聖靈的賜下。譬如說，狄地模指出，在洗禮中，由於接受了聖靈的印記，我們就重得了原有的形像。³¹ 他在別處指出，基督徒所經驗的

聖靈作為之一，就是重生的印記。³² 屈梭多模也說，洗禮中聖靈的印記是一個特別的記號，好像士兵所披戴的徽章一樣。³³ 他宣稱，基督徒受聖靈的印記，就好像猶太人在割禮所受的印記一樣。³⁴

不過，受洗的積極效果通常有不同的說法。亞他那修認為，藉著洗禮，人與神聯合；³⁵ 因著重生的聖禮，神的形像得以恢復。³⁶ 領洗的人得到永遠的生命，³⁷ 並成為父的嗣子。³⁸ 同樣的，女撒的賈格利認為，受洗的人領受神，並且活在祂裏面；藉著屬靈的重生與基督相聯合，他成為神的嗣子，並披戴神的性情。³⁹ 屈梭多模認為，由於洗禮，基督徒得到基督，並且融入祂裏面；⁴⁰ 初信者走出聖洗盆時，他被光輝所蓋，完全重生，享有公義和聖潔。⁴¹ 亞歷山太的區利羅說，只有藉著洗禮的恩典和聖靈的光照，我們才能得到有關基督的完全知識，以及完全有分於祂。⁴² 洗禮使我們有神子的原有形像，祂按本性是神子，我們藉洗禮被領養成為神子。⁴³ 狄奧多若認為，洗禮是我們的再生，我們因此屬於基督，並且有權分享祂的榮耀生命，成為祂的身體和肢體。⁴⁴ 領受了這些，我們可以稱神為父，因我們成為嗣子，得到不朽的應許。拉丁教父的口氣不陌生，不過他們不強調神化，這是希臘教父的特徵。譬如說，對希拉流而言，洗禮不但除去我們的罪，它也是使我們從神而生的禮，使我們進入神的殿，免除死亡，並成為祂的嗣子。⁴⁵ 根據安波羅修，洗禮賜下新生，好像復活那樣，藉著聖靈更新我們，使我們成為神的嗣子；⁴⁶ 在洗禮盆中與基督同死，我們成為祂恩典的分享者。安波羅修註釋的作者指出，在基督受難之前受洗的人只蒙赦罪，祂復活之後受洗的人就能因三一誦文稱義，同時因為領受聖靈，他們成為神的兒子。⁴⁷ 奧古斯丁強調，凡受洗的，包括嬰孩在內，都得到光照和稱義的恩典，並且接入基督的身體；⁴⁸ 從死中被釋放，他們與神和好，進入永生，而且以人子的身份得到神子的地位。

第三節 堅振或膏油禮

在第四和第五世紀，堅證或堅振禮與洗禮仍密切相聯，不過顯然已經有區別了。譬如說，耶路撒冷的區利羅，曾用他第廿一篇的教理講學論此禮，狄地模認為此理與洗禮不同；¹ 安波羅修在討論主要禮儀之後提到此禮，² 奧古斯丁也認為，這是一個 *sacramentum*，與洗禮不同。³ 一般的程序如下：新受洗的基督徒為香油所膏，同時領受按禮。在東方，膏油禮總是主要的步驟，亞他那修⁴ 和耶路撒冷的區利羅⁵ 說，聖靈是藉著使徒按手而賜下的，但他們沒有把按手與他們所知的膏油禮相連。在 *Apostolical Constitutions* 中，按手仍有某些重要性，不過它與主教堅振禮混合；⁶ 亞歷山太的區利羅⁷ 和狄奧多勒⁸ 提過此禮，但他們可能只是指主教堅振的動作。不過在西方，按手與膏油禮不分，二者都是開始過程中的重要因素。俄皮達徒認為這是正常的，其前身是耶穌受洗時，父神對祂所說的祝福。⁹ 耶柔米的確忽略按手的重要性，他認為聖靈全備的恩賜表現於洗禮中，¹⁰ 但奧古斯丁認為，主教們這樣做，只是學習使徒的榜樣而已。¹¹

一般理論主張，藉著膏油禮，（不論按手與否），聖靈就被賜下。耶路撒冷的區利羅認為，基督在受洗之後承受了鴿子狀的聖靈，同樣的，剛受洗基督徒所領受的膏油，是代表聖化他的聖靈。¹² 藉著祝福的話，膏油成為「基督的膏油，因為基督神性的同在，這膏油能產生聖靈」。希拉流寫道，經過洗禮的水之後，聖靈降在我們身上（他也提到鴿子降在耶穌身上），我們就充滿了屬天榮耀的膏油。¹³ 瑟拉皮恩在他的儀式書中，有一段特別的禱告，求神把神聖和屬天的能力降在膏油之中，使那些已領受重生洗的人，也能領受聖靈。¹⁴ 狄地模採取區利羅的觀點，主張膏油禮和基督接受聖靈是相關的。¹⁵ 但他也認為，外在的膏油禮，與林前一21及約壹二20所提的膏油是一樣的。女撒的貴格利堅持，基督徒要持定基督並領受聖靈的話，就得先受膏油禮。¹⁶ 對亞歷山太的區利羅而言，這儀式代表我們有分於聖靈，¹⁷ 狄奧多勒說，受膏油禮的人，在香膏中得到聖靈的隱形恩典，這好像是「

一個形式」。¹⁸在西方，按手禮施行較廣，有人以使徒行傳中，使徒的按手為聖經根據，自然的，聖靈的賜下被視為是按手的後果。譬如說，依諾森一世寫信給古比奧的狄森修（Decentius of Gubbio），他主張，堅振禮和膏油禮不同，後者是長老在受洗後主事的，前者是主教的工作，藉此，保惠師得以降下。¹⁹

這是膏油禮的主流思想，不過對這個儀式，其他的解釋也一直不斷。通常人們認為，此禮是教育性的，象徵基督徒是屬基督的，並有分祂的死與復活。巴西流在註釋馬太六17時就說：「為罪洗淨你的靈魂〔即受洗〕；用聖油膏你的頭，好使你成為基督的分享者」。²⁰在他之前，耶路撒冷的區利羅承認，膏油禮是一個作為，使我們得到基督徒的地位。²¹一位第五世紀的無名作家解釋，洗禮之後的膏油禮是一個標記，表示基督徒有分於他的主的受難和榮耀。²²奧古斯丁宣稱，膏油禮證實我們是基督的身體。²³老底嘉的第四八條祝聖文說，膏油禮使我們分享基督的國度；²⁴教父教訓中多半主張，膏油禮表示受洗的信徒能進入彌賽亞的王和祭司的身份中。²⁵

從上面所說的，我們可以清楚看出，堅振或膏油禮的神學，和洗禮的神學頗多混淆。顯然，二者都被視為賜下聖靈的恩賜，並且使信徒與基督相聯合。當這個入教大禮保持其完整時，混淆並無不便或困難之處。但是當膏油和按手禮與洗禮分開後，二者關係如何，就成為一個迫切的問題。後來的神學根據瑟拉皮恩的提示解決這問題，他認為，在膏油禮中，信徒得到的聖靈恩賜之果效是「加強」（參，*ἀσφαλισθέντες τῇ σφραγίδι ταύτη*），²⁶狄地模也認為，聖靈在我們身上的作為是「堅固」（*ρώση*）。²⁷亞歷山太的區利羅有類似的思想，他認為那些在洗禮中被基督稱義的人，被膏油禮「安全」（*τελείωσις*）了。²⁸同樣的，亞略巴古的狄尼修（Dionysius the Areopagite）認為，膏油禮是「使人完全（*τελειωτικὴ χρίσις*）的恩膏」，²⁹奧古斯丁認為，膏油「使我們能在以後的生活中，在屬靈上完全」。³⁰安波羅修企圖把洗禮中聖靈的重生作為，與隨後的堅振禮中聖靈賜下的七重恩賜分開。³¹因為人們逐漸強調聖靈的堅固工作，因此在西方，堅證（*confirmatio*）之名逐漸取代膏油。奧蘭治第一次會議（441年）

上，這個用法首度出現在第二條教規上。³² 這個神學的全面發展，表現於一篇具影響力的五旬節講道詞當中，³³ 據說是出自里茲的浮斯圖（Faustus of Riez）之手。根據其作者，重洗的祝福（即洗禮），對於那些立刻死去的人是足夠的，但堅證禮對那些還會繼續活下去的人是應有的。因此，堅證禮是一種福氣（*benedictio*），它使基督之兵得到應有的裝備，給他們更多的恩賜。「在洗禮中我們得以重生，在洗禮之後我們蒙堅證去爭戰；在洗禮中我們蒙餵養，在洗禮後我們得堅固」。

第四節 補贖禮

第四和第五世紀的文獻中，有很多提到教會的一種作為，是用**第**來除去受洗以後所犯的罪的；許多這些作法是要反駁諾窪天派的嚴峻教訓。在西方，巴西流和女撒的貴格利，都詳述他們所熟悉的補贖禮。巴西流講過補贖禮的時限（重婚或三度結婚的，從一年到四年，墮胎的十年，謀殺的十一年，等）。他也建立了一個原則，西方法規制定者稱之為 *non bis in idem*，就是說，聖職人員如果犯了苟合的罪，他就要貶為平信徒的地位，不過仍然可以領聖餐。¹ 女撒的貴格利認為罪的根源在靈魂之中，² 他盡量把罪歸為三大類：背道、淫亂、和謀殺。拿先斯的貴格利反對諾窪天教派，³ 他主張，悔改是有效果的，受洗之後有蒙赦免的可能；伊皮法紐雖然認為只有一個「完全的悔改」，就是洗禮，並指出，來六4—6否認第二次這樣悔改的可能性，不過他也說，六章9節以下的經文證明，如果犯罪之後有好的表現，也就是悔改，神願意接納他們。⁴ 在「使徒憲典」(*Apostolical Constitutions*)，10—16中，主教的職責，他們對罪人的權責，以及罪人和好的程序，有詳細的敘述。根據索克瑞特，⁵ 有一段時間，主教把他處理這方面事情的權責交給補贖禮的司鐸。在人認罪之後，司鐸宣告他當行的補贖禮，只有在聶德若（Nectarius, 381—97）的教區中，因為一樁醜聞而停止這種作法。

在西方，我們發現安波羅修批評諾達天派的嚴厲，因為他們拒絕赦免洗禮後所犯的罪。⁶ 他主張，教會有權這麼做，其權柄和施洗的權柄相同。他仔細的考察一些聖經文（如撒二25；來六4—6；約壹五16），這些經文通常被視為是不可赦免之罪的證據。⁷ 他考察後提出自認為是正確的解釋。譬如說，在來六4—6中，保羅嚴峻的話，必須和他在其他地方所表現的寬大相調和。因此保羅只可能有兩個意思，一個是說洗禮不能重複，或者是說，罪人的還原，在人不能，在神却未必不能。與安波羅修同時代的巴塞隆納的帕西安（Pacian of Barcelona），在他給辛弗拿奴（Symphronianus）的一封信中，提供了珍貴的資料。辛氏把諾達天派的主要立場規劃為三點：(1)，在洗禮之後，再沒有悔罪；(2)，教會不能赦免道德上的罪；(3)，教會如果接納犯罪的信徒，那會造成無可彌補的傷害。帕西安在答覆中查考了有關的經文，⁸ 他根據教會領受的鑰匙權柄宣稱，對罪人的積極態度是符合福音的精神，並認為，原則上任何罪都可以蒙赦免。奧古斯丁提到補贖禮的文字不計其數，他把該禮分三類：⁹ 第一，在洗禮之前有悔罪，結果各樣罪都因為這個聖禮蒙赦免；第二，基督徒日常生活中若犯了可恕之罪，他們可以藉著祈禱和禁食除罪；第三，洗禮後如果犯了真正嚴重的罪，那有一套正式的補贖教規，藉著此禮，教會救回了垂死之人，正如基督使拉撒路復活一樣。他解釋道：「這些罪大惡極的罪，只有藉著教會的鑰匙才能除去」。¹⁰ 因為「教會是基督建立的，它因著彼得這人，從基督那裏得到天國的鑰匙，就是綑綁和釋放罪惡的權柄」。¹¹

這個時候補贖禮的某些地方值得一提。第一，它保留早些時候的傳統，認為這個禮只能有一次而不能重複。安波羅修說，「洗禮只有一個，因此也只有一個公開的補贖禮」；¹² 奧古斯丁提過，教會可以施行一次，只能一次「慎重而有益的補贖禮」。¹³ 有人對約翰·屈梭多模做了惡毒的指控，說他鼓勵重複施行補贖禮，¹⁴ 這個指控可以證明，東方對此禮的應用與西方一致。

第二，嚴格的說，補贖禮是教會官方與罪人復和，因此它是正式而公開的作為。其莊嚴的過程包括（甲）罪人禁領聖餐，在按手、照著悔罪規定認罪，並且必要時，經主教試驗後，重新被

允許；（乙），實行一套規定的自謙過程，並要平躺，其專門術語是 *exomologesis*，其長短要看他的罪的嚴重性，躺臥的時地也不同；（丙）正式宣告赦罪及恢復。曾經有人想證明，¹⁵ 這段時間內，私下補贖和赦罪開始流行。不過證據並不明確，而且很多證據反對此說。教父們所描述的似乎總是公開補贖禮，而且像上面所說的，奧古斯丁之類的作者相當肯定的說，除此之外，唯一的補贖作為乃是：罪人每天為他們所犯的可赦之罪禱告和施捨等。不錯，他是常常提到「某些斥責的藥物」（*correptionum medicamenta*），¹⁶ 並且引用太十八 15，賦予私下悔罪的可行性。¹⁷ 不過這些文字是勸勉性的，為要罪人預備心，接受公開的補贖禮。當然，悔罪者向主教認罪，因此主教決定他的罪行當受何等懲罰，¹⁸ 主教有時候會認為，因著某種原因，公開補贖禮是不合宜不方便的，甚至像淫亂之類的罪也在內，所以要私下處罰罪人，不過沒有證據顯示，這個 *correptio secreta*（譯按：暗中責備），即教會權威人士，私下處置罪人的步驟，是赦罪聖禮中的最重要一環。¹⁹ 私下補贖禮被視為聖禮的最早可靠證據，出於托雷多第三次公議中的第二條教規，它將此稱為 *execrabilis praesumptio*。²⁰

第三，大罪小罪在此有一個粗略的區分，不過那些罪是大罪，當接受公開補贖禮，意見並不一致。巴西流對這些罪列了一個相當詳盡的表，包括墮胎、謀殺、淫亂、重婚等；²¹ 不過女撒的賈格利想把嚴重的過失減少為三種，上面已看過，就是背道、淫亂、和謀殺。²² 帕西安也說，其他的罪行可藉善行補償，這三樣需要更慎重的補救辦法。²³ 奧古斯丁有時重述傳統的清單，²⁴ 但在其他的地方說 *peccata mortifera* 「記於十誡之中，如使徒所說的（加五 21）：『行這樣事的人，必不能承受神的國』」。在現實中，補贖禮既然嚴厲，而且又只能行一次，大概很多人就拖到死前才行，這樣可以降低其公開的程度。如果奧古斯丁可為指引的話，非洲也是用主教的 *correptio secreta* 做為實用的辦法。雖然這不是聖禮，但這是牧者處理小罪之途，這些罪不是惡性重大的，但足以使敏感的良心不安。

第五節 聖餐的臨在

在討論較晚的聖餐教義時，比較方便的辦法，是像第八章那樣，從當時的人對於主臨在於聖禮中的觀點開始。基本上要認清，一般而言，有關聖餐的教訓都是實在論的，也就是說，祝聖的餅和酒被視為救主的身體和血。不過在現代，神學家對這種認同起碼有兩種解釋，從嚴格的邏輯觀點來看，它們是不共容的，但實際上常有重疊之處。第一種是比喻或象徵性的觀點，強調可見成份與它們所代表的實際是有別的，不少人支持此說。我們已經看過，¹ 特士良和居普良提出這個主張，因著奧古斯丁有力的影響，它再度受重視。第二種說法主張，這個認同是由餅和酒實際的改變而造成的。此一說法較新但頗具潛力。這些理論與本章第一節所提到的不同聖化觀念，其關係之密切是不用多說的。

我們可以使徒憲典（*Apostolical Constitutions*）為前者的例子。它認為，這奧秘是「祂寶貴身體和血的原型（*ἀντίτυπα*）」，並且提到，「藉著祂身體和血的象徵（*συμβόλων χάριν*）」來記念基督的死。² 在儀式中，我們為寶貴的血和身體獻上感謝，「在其中，我們讚美這些原型」（*ἀντίτυπα*）。但是同時，聖餐的誦詞是「基督的身體」和「基督的血」。瑟拉皮恩提到聖物是「身體和血」，但也說「獻上這餅」，當作「獨生子的身體樣式（*ὁμοίωμα*）」，還有，「獻上這杯」，當作「血的樣式（*ὁμοίωμα*）」。³ 神學家用同樣的語言當做儀文。該撒利亞的優西比烏宣稱，「我們一直餵養於救主的身體，有分於羔羊的血」，⁴ 但他也說，基督徒每天「用祂的身體和拯救的血的記號（*διὰ συμβόλων*）」⁵ 來記念耶穌的犧牲。又說，祂指示門徒，做「祂自己身體的形像（*τὴν εἰκόνα*）」，並用餅為其象徵。與他同時的安提阿的歐大梯在解釋箴九 5 時說，「他〔即作者〕用餅和酒來預言基督身上收體的原型」。⁶ 即使是變質論的前鋒，耶路撒冷的區利羅也小心的指出，⁷ 在感覺上，聖物仍然是餅和酒，並說那是基督身體和血的「原型」；「身體在餅的象徵（*τύπῳ*）中賜給你，血在酒的象徵中賜給你」。⁸ 拿先斯的貴格利當然接受當時的實

在論，他勉勵聽眾「吃身體，喝血」，⁹ 又描述他的妹妹把她的眼淚與基督寶貴身體與血的「原型」混合，血和身體捧於她的手中；¹⁰ 埃及的馬卡瑞（Macarius，約歿於390年）說，在教會中獻上的餅和酒，是「祂血肉的象徵」。¹¹ 亞他那修沒有用「象徵」，「原型」這一類的字眼，但他顯然把有形的餅和酒，與它們所傳遞的屬靈餵養分開。¹²

當然，我們不能認為，這個「象徵性」的語言，把餅和酒當做未見實體的指標或記號而已。它們被視為實體的記號，但實體也以某種方式，真正的存於其中，不過人要憑信心才能領受。至於純靈意化的解釋，我們得從俄利根的傳統中來找。譬如說，該撒利亞的優西比烏，通常他接受「象徵」教義，但曾經引用約翰福音第六章，¹³ 主張我們的主在提及吃祂肉喝祂血時，必須從靈意的觀點來了解。祂要門徒所吃的血肉並非主的血肉之軀，而是祂的教訓。龐義伐響應這種說法，他寫道：「我們吃祂的肉喝祂的血，成為道成肉身的參予者，這是藉著道的感官生命和智慧。¹⁴ 因為祂所說的『肉』和『血』，乃是指祂在地上奧秘寄居的全部，並且指向祂的教訓，包括實用、自然、和神學的深邃見解」。

不過幾乎在所有的地方，這種聖餐的概念，都向更流行、更有活力的物質論派讓步，後者認為，聖物化質為主的身體和血。有一段話，通常認為是亞他那修說的，可以做為例子：「你們會看見利未人把餅和一杯酒帶來，放在桌上。在禱告和呼求之前，那只是餅和杯。但在偉大而奇妙的禱詞唸誦之後，餅就變成我們主耶穌基督的身體，而杯成為祂的血。……當偉大的禱告和聖潔的祈求發出之後，道就降在餅和杯上，那就成為祂的身體」。¹⁵ 耶路撒冷的區利羅辯稱，我們「與基督成為一個血肉之軀」，¹⁶ 他引用林前十一23—5來證明其觀點；既然主自己說：「這是我的身體，這是我的血」，誰能懷疑，餅和酒真是祂的身體和血呢？但他進一步想解釋，聖言臨在聖物上所產生果效的性質。他用「改變」或「轉化」（*μεταβάλλειν*）這個動詞指出，¹⁷ 耶穌在迦南把水變為酒，酒和血本來關係密切，因此沒有理由懷疑，在更莊嚴的聖餐筵席上，所發生的類似神蹟。他的解釋說，司鐸作完聖餐禱告之後，神差遣聖靈降在聖物上，使它們成為基督的

身體和血，因為聖靈所接觸的都聖化而轉變了（ μεταβέβληται ）。

¹⁸轉化的觀念為女撒的費格利所接受，¹⁹他用自己構想的驚人方式，來解決這問題，就是基督獨一的身體，每天分給成千的信徒，那麼，每個聖餐如何能領受祂完全的身體，而祂又保持完全？他的解釋是說，道成肉身時吃過餅和酒，把它們吸收入自己的身體。因此餅和酒轉變為祂身體的性質。在聖餐中所發生的是類似的，不過也有性質上的不同。基督在地上寄居的日子，藉著消化的過程轉化餅和酒，現在它們立刻變為道的身體。我們應當注意，他說「有形物的性質」被「變質」（ μεταστοιχειώσας ）。他的主張似乎是說，餅和酒組織成份（ στοιχεῖα ）的關係有改變。這是它們得到主的身體和血的「形式」（ εἶδος ），以及相關的品質。

其他作者並未隨從費格利的臆測，去說明改變的方式，不過從這個時候開始，轉變這類字眼在東方就成了習用的。拿先斯的費格利說到，司鐸呼下神聖的道，並且把他的聲音當做刀子，分開救主的身體和血。²⁰屈梭多模承認，屬靈的恩賜只能由心靈的眼睛而非感官領受，但他把變化論用最徹底的物質觀點來解釋。²¹他提到吃基督，甚至於說滿嘴都是基督的肉。²²聖杯中的酒和祂肋旁被刺透流出的血相同，領聖餐者所吃的身體，就是那個被鞭打和釘在十字架上的。²³因此屈梭多模說，聖物被重製（ μεταρρυθμίζειν ）或改變（ μετασκευάζειν ）。²⁴在第五世紀，亞歷山太和安提阿派都一致接受變化論的觀點。根據區利羅，基督在最後晚餐中所說的：「這是我的身體，這是我的血」，表示有形之物並非代表或象徵（顯然他認為這些字不恰當），而是在神無以名狀的力量注入祂的身體和血之後，被更變了（ μεταποιεῖσθαι ）。

²⁵在別的地方他說：「神把賜生命的力量注入祭物之中，把它們改變為（ μεθίστηναι αὐτά ）祂自己的血肉」。²⁶摩普綏提亞的狄奧多若持類似的觀點？他指出，「祂沒有說：『這是我身體的象徵』，也沒說：『這是我血的象徵』，而是說：『這是我的身體和我的血』，這樣說，就是要教訓我們，不要去注意祭物的性質，因為那已經因著聖餐的祝禱，變成血和肉了」。²⁷涅斯多留也認為，我們在聖餐中所領受的是基督的身體和血，與我們的血肉

同質。²⁸因此，涅斯多留和區利羅都相信，有真實的改變；我們已經看過，二人的不同之處，在於後者堅持，根據涅斯多留的原則，聖餐的肉並無賜生命的能力，雖然裏面充滿了道的能力，那肉只是一個普通人的肉。²⁹不過，顯然變化論可為基督一性說所利用，他們中間有人說，在宣召之後，餅和酒改變成不同的性質，正如主的身體在祂升天之後，變得有神性一樣。³⁰因此，我們看到溫和的安提阿派之狄奧多勒對此反抗時，是不足為奇的。他辯稱，在祝聖之後，祭物並不失去其原有的性質：「它們仍擁有原來的本質、外貌、和形式，和以前一樣有形而可感」。³¹不過他既然承認，餅現在被稱為身體，並且常使用實在論的口氣談到聖餐，他就不能不解釋，祝聖產生了什麼效果。他的解釋是說，改變（*μεταβολή*）的確發生，但並沒有把餅和酒的本質轉化為基督血肉的本質，而是變成神恩典的媒介。³²他說，把餅酒說成基督的血肉，並不改變餅酒之性，而是在它們性質上增多恩典。其實這聖餐論的基督二性說，和基督論的二性說一致，因為餅酒的本質仍存，而又能夠傳遞主的身體和血的本質。

在西方，這個時期流行的觀點，仍然把聖餐的恩賜當做象徵。安波羅修註釋作者的 *De sacramentis* 中，有一段彌撒祝聖文，年代是第四世紀，它可以做為例子。這是模仿最後晚餐的文字的作為，在神面前莊嚴的施行，並且重複主的話，好建立餅和酒與神性實體的聖禮關係。因此，祭物是「我們主耶穌基督的血肉之樣式（*figura*）」。³³根據耶柔米，在聖杯中的酒是「祂血的形像（*typus*）」，³⁴而聖餐的奧秘是「祂受難的形像」（*in typum suae passionis*）。³⁵在祝聖的餅中，主的身體「被展示出來」（*ostenditur*）；這是藉著「代表（*repraesentat*）祂身體與血」的聖物所表達的。³⁶安波羅修註釋的作者做了類似的陳述：「我們所領受的奧秘聖杯，是神血的形式（*in typum*）」³⁷，希拉流說：「我們的確在奧秘中吃了他身體的肉」。³⁸不過在這個時候，藉著安波羅修的介紹，聖物轉化的思想進入了西方。他說，³⁹「藉著聖禱的奧秘，它們變成肉和血」。他用的字是 *transfigurantur*，如特土良早說過的，這個字是表示，聖物從它本來的存有形式，真的轉變為另一種。⁴⁰應當注意，安波羅修並不排除舊的說

法，他會說基督的身體由餅所「表達」(*corpus significatur*)，而酒在祝聖後，被「稱作」(*nuncupatur*) 祂的血。⁴¹ 聖禮是在「樣式之中」(*in similitudinem*) 被領受，但它的確傳遞了所代表的質體。⁴² 不過他教訓中最顯著的，還是轉變論的觀念。他辯稱，祝聖是一個神能力的神蹟，和聖經中記載的神蹟類似；祝聖使聖物產生真實的改變(*species mutet elementorum*)，這是類似創造的作為，把它們的本質變換成前所未有的(參 *mutare naturas*)。⁴³

安波羅修的影響使西方的教義轉向身體論，奧古斯丁則造成另一方向的轉變。他對聖餐的觀點雜亂無章，很難加以評估。有些人，如魯佛士(F. Loofs)，把他列為純象徵論的闡述者；哈納克(A. Harnack)認為，奧氏聖禮教訓的核心是說，基督徒併入基督的神秘身體，即教會之中。有些人認為他持領受說，當然，每種說法都可以從他的某些文字中找到表面的支持，不過全面的看，我們必須說他接受當時的實在論。在對剛受洗的人傳講「主桌的聖禮」時，奧氏說：「你們在祭壇上看到的餅，被神的道所聖化，是基督的身體。那樣，其實是杯中之物，被神的道所聖化，是基督的血。藉著這些聖物，主基督定意要傳遞祂的肉和血，祂為我們流出這些血」。⁴⁴ 在另一篇講章中，他說：「你們知道所吃喝的是什麼。其實應當說，你們知道所吃喝的是誰」。⁴⁵ 詩人要我們崇敬祂脚前的脚凳，奧氏在解釋時指出，脚凳必定是指大地。⁴⁶ 但崇敬大地是褻瀆，所以奧氏說，這話必定是用奧秘的方式，來指基督的肉，這肉來自大地，祂又賜給我們吃。因此，當受崇敬的乃是聖餐的身體。撒廿一13的七十譯本有句話是「他被自己的手所攜帶」，這原是指大衛裝瘋，好消除亞吉的猜忌。奧氏把這段話解釋為：「當基督說：『這是我的身體』的時候，祂用自己的手攜帶自己的身體為祭」。⁴⁷

我們可以找出許多經文來顯示，奧氏理所當然的接受傳統的說法，把聖物與神聖的血和肉認同。毫無疑問，他和絕大多數的同輩及前輩，持同樣的實在論觀點。不錯，他的思想很容易從基督的聖禮轉到祂的奧秘身體上。因為，第一，祝聖的餅和酒本身，是由原來分散的無數麥子及葡萄組成，它們清楚的是合一的象

微；⁴⁸ 第二，更深刻的意義是：信徒參予聖餐，這是他們身為教會會友的記號。⁴⁹ 奧氏與多納徒派的爭執，使他強調這一點，但這不是他教訓的全面或最重要的部份，不論如何，這兩個身體，奧秘的與聖禮的，在他思想中一直是有別的。⁵⁰ 還有，單從物質來看，奧氏某些言論的確可以說，他把餅和酒視為血肉的象徵而已。因此，當亞洲主教龐尼費（Boniface）問到，受洗的孩童怎麼可以說有信心，奧氏答覆說，⁵¹ 洗禮本身就是信心（*fides*），當時的用法允許人，用被象徵之物的名，來表示那徵兆。譬如說，基督當然只被殺了一次，但從聖禮的觀點來看，可以說祂天天被殺。「因為如果聖物和它們所表明的聖禮沒有相似之處，那就不是聖禮。在多數的情形之下，二者相似之處在於聖物被賦予聖禮的名字。因此，正如基督身體的聖禮，是某種形式的基督身體，而喝祂血的聖禮，是某種形式的基督之血，所以信心的聖禮，就是信心」。不過這個論點的前提，是奧氏把聖禮做為記號，與聖禮當作實際即 *res*，加以區分，這個聖禮的實際就是他在上面所提的。⁵² 就物質、現象之物而言，餅和酒的確是基督血肉的記號；傳統以來，它們被視為祂的身體和血，但必須承認，那不能從字面，而要從「某種方式」來了解。另一方面，在聖餐中，人有所見也有所信，有物質之物讓人領受，也有用信心接受的屬靈客體，饜養靈魂的乃是後者。⁵³ 即使這在些引述的文字中，奧氏的話也和他的信念一致，即聖餐的實體是實際存在的。

這引我們到一個極重要的問題：他如何了解聖餐之體？在奧氏的著作中，沒有證據顯示他持守安波羅修的貴格利，或安波羅修的轉變理論；事實上，沒有理由顯示，他知道 *Oratio catechetica* 或 *De mysteriis*。

我們應當預料，他的思想必較符合特土良和居普良的路線。譬如說，他提到：「在祂出席的筵席中，祂把自己血肉的樣式（*figuram*）傳給門徒」。⁵⁴ 不過他比前輩進一步，提出一個徹底的實在論，但也明白地將之靈意化。首先，他清楚的指出，在聖餐中所吃的身體，並不完全與基督的歷史的身體相同。又如此表達祂的意思：「你們必須明白，我話中的屬靈含意。你們要吃的這肉血，和我在十架上要流出的並不一樣」。⁵⁵ 那個歷史的身體完

全升入天堂。⁵⁶ 不論如何，聖餐的肉並不像「屍體上撕下的，或肉市場所賣的肉」。⁵⁷ 這個粗糙的觀念是卡發奈 (Capharnaïtes) 的特色。第二，比較正面的，聖餐所傳下的恩賜是生命的恩賜。這是屬靈的恩賜，吃喝乃是屬靈的過程。⁵⁸ 聖餐的身體不是可感覺的肉；我們乃是領受這肉的本質，就是使它有生命的靈。⁵⁹ 有時他把這種靈意化推到極限：「幹嘛準備你的牙齒和肚腹？只要相信，你就吃下去了！」⁶⁰ 又說：「相信他就是吃生命餅。相信的人吃了，並且無形中飽足，因他在無形中重生」。⁶¹ 不過他實際的觀點乃是說，基督的血肉並不是以物質的方式被吃；物質上所吃的是餅和酒。吃聖餐的人的確吃了血肉，但是是以聖餐的方式，或者說，代表性的吃。

第六節 聖餐的獻祭

可以預料得到，在這段時間內，聖餐理所當然的被視為基督徒的獻祭。不過在討論這方面的觀念時，我們必須看一看有關聖餐給領餐者的影響之說法。一般的信念是說，任何用信心領受聖餐的人，都與基督聯合並被祂吸入，因此也被神吸入。譬如說，希拉流辯稱，他既然領受了基督真實的血肉，就必須承認，救主與祂同在；¹ 因此他與基督合而為一，又藉著祂與父聯合。這樣，人可以在地過著屬天的生活，因基督從天上賜這些給人。² 安波羅修寫下類似的話：「主耶穌基督有神性和人身，你們這些接納祂身體的，因著這種滋養，有分於祂神性的本質」。³ 這兩位神學家都教導，聖餐中所賜下的恩賜有永生、除罪、並賜下屬天的喜樂。⁴ 我們已經看過，在奧古斯丁的聖餐理論中，有與基督奧秘身體相聯合的思想。⁵ 根據耶路撒冷的區利羅，「我們成為背負基督的人，因為祂的身體的血散佈在我們的四肢中」。⁶ 因此，蒙福的彼得說，我們有份於神的性情」。⁷ 約翰·屈梭多模說，聖餐的本質，是把領聖餐的人與基督合一，並彼此聯合，⁷ 「聯合是完全的，把所有的分散都除掉了」。⁸ 因此，「我們由祂

饑養，祂本是天使戰兢仰望的那一位。……我們與祂融合，與基督成爲一個血肉一個身體」。⁹按狄奧多若的觀點，祝聖的餅和酒有能力傳遞不朽。¹⁰

簡單的說，對教父們而言，聖餐基本上是基督徒神化的工具：藉著它，基督的神秘身體得以建立和持續。現在，我們必須了解，他們如何了解「不流血的獻祭」，這是藉著基督血肉的「象徵」，在記念祂的死的時候施行的。¹¹他們的文字多半是傳統的，不過我們也可以在耶路撒冷區利羅的著作中，找到相當複雜的獻祭成分。和傳統一致，他說，聖餐是「屬靈的獻祭」，是「無血的禮拜」，¹²但他也說，這是「聖潔而最莊嚴的祭獻」，¹³是「挽回祭」（*τῆς θυσίας . . . τοῦ ἱλασμοῦ*），在聖餐中，我們祈求神賜下平安給教會，並且給我們一般屬世的需要。的確，當那可畏的犧牲放在我們面前時，我們可以替活人死人代求，因我們所獻上的，是「爲我們罪被殺的基督，爲死人和我們挽回慈愛的神」。在該世紀後期，屈梭多模發揮區利羅的教訓，提到「最可畏的獻祭」（*τῆν ἰφιρικωδεσάτην . . . θυσίαν*），¹⁴以及「主捨身了，並躺在那兒，可鐸伏在那犧牲」並代求。¹⁵他提出重要的論點，指出，現在在祭壇上所獻的，與主自己在最後晚餐上所獻的是一樣的。¹⁶他在解釋希伯來書中，基督一次獻上自己的經文時，強調這個獻祭獨一的教義：「我們豈不是天天獻祭嗎？的確是的。不過那是記念祂的死，而這祭物是單一而非多重的。但那怎麼可能是單一而非多重的？因爲那是一舉獻完的，正如古時在至聖所中的祭一樣。這是代表那古老的獻祭，正如它是這個祭一樣；因爲我們所獻的總是同一位耶穌基督，不是每次有不同的祭物。祭物是同樣的，獻祭亦然。我們能夠說，因爲基督在多處被獻，就有許多基督嗎？當然不能。任何地方都是那一位同樣的基督；在祂的永恆中，基督無所不在，而且是一個身體。祂只有一個身體，不是多個，因此雖然在多處被獻上，獻物仍是同樣一個。我們的大祭司是同一位基督，祂獻祭潔淨我們。當時所獻上的犧牲是不能被吃盡的，我們現在獻上的，是同樣一位。我們所做的，是記念過去所做的。……我們不是獻上不同的祭，而總是獻相同的，或者說，我們是完成這項記念」。¹⁷基督「一舉爲衆

人獻完了祭，然後坐下」，聖餐的整個過程在天上，就是靈界中發生；¹⁸地上的記念，是用地上的層次來表達此事。

拿先斯的賈格利也把聖餐與主救贖之死密切相連。他認為，這是一個外在的（如 *την ἑξω*）獻祭，¹⁹是基督在十架上犧牲的奧秘原型。狄奧多若也有類似的教導，他說，新約的獻祭是記念一個真的犧牲，是一個永恒儀式的形象或代表，這儀式在天上舉行，我們的大祭司和中保現在在那裏完全了祂的工作。²⁰祂在聖餐中獻給父的乃是祂自己，一次為我們交付死亡。在狄奧多勒的著作中，強調的乃是奧秘的身體；在聖餐中，基督「並不獻上自己，而是獻祭者的頭，祂稱教會為自己的身體，藉著它施行祭司和神的身位，前者是以人的方式，後者是接納者的方式」。²¹對於基督犧牲的獨一性，與教會多次獻祭的矛盾，他解決的辦法是指出，在後者中，「我們不是另獻一祭，而是完成記念（*μνήμην*）那個獨一的拯救祭……以致在思想中，我們追念那為我們忍受痛苦的記號」。²²至於聖餐的果效，所有的東方教父都同意，那是一個讚美和感謝神的祭，因為祂有無限的恩賜，特別是祂救贖我們。不過耶路撒冷的區利羅指出，這也是一個為死人和活人獻上的挽回祭。屈梭多模指出，「在神的奧秘之中，記念離開我們的人，並為他們代求，並不是沒有用的，我們向那躺在面前，並且背負世人罪孽的祈求」。²³

在奧古斯丁之前的西方教父對聖餐獻祭的理論貢獻很小，不過他們都理所當然的接受之。譬如說，希拉流把基督徒的祭壇說是「獻祭的桌」，²⁴他還提到，代替古時血腥祭物的「感謝和讚美的獻祭」，²⁵以及新律法下制定的逾越羔羊之祭。根據耶柔米，²⁶聖餐儀式的尊貴，是來自它與受難的關連，它不是空洞的記念，因為教會每天獻祭的犧牲是救主自己。²⁷安波羅修的教訓很明白。其記載如下：「我們現在在形像中看到美事，並把握著形像的美事。我們看到祭司長來到；我們看到聽到祂替我們獻上自己的血。我們作祭司的，盡量學習祂，替百姓獻上祭物，我們承認良善不足，但因那獻祭，我們成為尊貴的。即使基督似乎不再獻祭，然而凡是獻上祂身體的地方，基督自己就在世上被獻。的確，在我們中間，祂被顯出是祭物，因為是藉祂的話，我們所獻

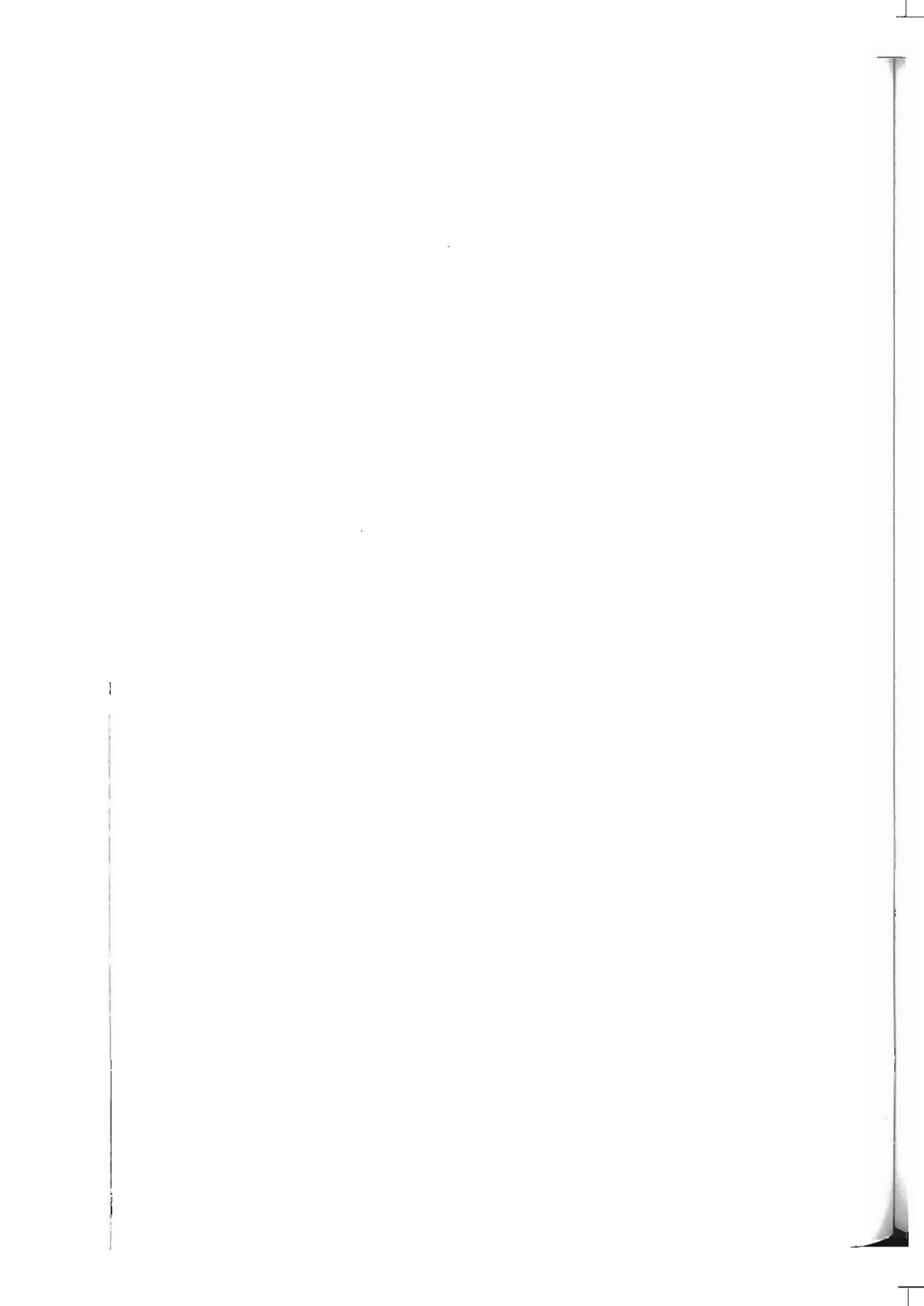
的祭才成聖」。²⁸從外表來看，這個祭物是在複誦中組成，就是祭司重複基督有效的話；²⁹但從內部看，那是由祂在父面前，永遠為我們代求的話組成，「為我們大家獻上祂的死」。³⁰這個觀念主張，聖餐是基督在天上永恒自我犧牲的地上代表，附帶的觀念認為，祂也被獻在壇上，因此，我們在聖餐中所領受的，就是十架上被殺的逾越羔羊。³¹安波羅修還教導，壇上的祭物是有效的，因為正如基督在加略山真實的獻上自己，好保證除去罪，祂在聖餐中，以形像獻上自己，好得到相同的結果。³²

奧古斯丁的聖餐獻祭觀，與他一般的獻祭觀點相似。他寫道：「凡是能完成以下工作的，都是真獻祭：使我們與神有聖潔的聯合」。³³基本上說，那是一個內在意志的轉變，傳統上把獻祭說成是這轉變的外在記號：「有形的獻祭是聖禮，也就是無形獻祭的神聖象徵（*sacrum signum*）」。³⁴當然，至高、獨一、純潔的祭，乃是祂獻上自己，這是救贖主在加略山做的。³⁵這是所有猶太律法獻祭所預表的；基督徒今日在聖餐中所記念的，就是這個祭。³⁶他指出：「這個獻祭，承繼了舊約一切的祭，那些祭所殺的，是預表將要來的。……祂的身體取代了一切的獻祭，獻上並傳遞給每個參予者」。³⁷基督徒的晚餐預設了十架的死。³⁸基督在十架被殺，同樣一位基督也的確每天被信徒所殺，因此，一舉獻上，以血的形式出現的祭物，在我們的壇上，因祂血肉之軀，以聖禮方式重新獻上。³⁹由此看來，聖餐的獻祭本質上是「模仿」和「記念」加略山的，不過其含意更廣多。首先，那雖是聖禮，但却真的獻上基督的血和肉；祂既是祭司、又是祭物。⁴⁰第二，除了頭的獻祭之外，還有祂肢體的獻祭，因為獻祭的果實正是他們與奧秘的身體相聯合。如奧古斯丁所說的，「整個被贖的團體，也就是聖徒的聚合，是藉著偉大的大祭司，向神獻的祭，大祭司為我們在痛苦中獻上自己，好使我們成為這偉大頭的身體。……⁴¹當使徒勉勵我們把身體獻上當作活祭時，他是指基督徒的獻祭：就是我們這些眾人在基督中成為一體的。教會在壇上的聖餐中記念它，這對信徒是極熟悉的，這裏顯出，在她所獻上的東西裏，她自己也被獻上了」。還有：「最光輝最佳美的祭是我們，就是祂的子民組成的。這是那祭、那奧秘，我們獻上自己時

，也同時記念它」。⁴²

第四部：

結語



第17章 基督徒的 盼望

第一節 末世論中的緊張

在基督教末世論中，一開始就有一個雙重的強調。它一方面重視現今拯救的實際與完成，一方面向信徒指出，在未來，一個偉大的末世事件會發生。因此，正如新約文件所顯示的。在使徒時代，教會深深的相信，以色列曾經迫切盼望的，已經實現了。在基督的降臨、死、和復活之中，神行了一件決定性的作為，就是降臨並拯救祂的百姓。「祂救了我們脫離黑暗的權勢，把我們遷到祂愛子的國裏」。¹ 基督徒現在有分於基督復活所彰顯的生命，這是藉著聖靈居衷而得的，他們也「嚐過……來世權能」。² 換而言之，歷史已經達到其高峯，而正如我們的主的比喻所表示的，神的統治，已經有效地開始了。但與這個「實現末世論」（借用現代學者的術語）交織在一起的，乃是同樣明確的一個盼望，目前神賜下奇妙恩典所完成的，只是一個開始，在不久的將來，它會有一個壯觀的成全。主曾升到神的右邊，祂要在榮耀的雲彩中回來，開始新世紀，死人必要復活，而最後的審判開始。而萬有都要與神和好。因此，聖經所描述的基督徒盼望，乃是雙重的蒙福意識，一個是在等待中的此時此地，一個是還沒有

來的；最後的結局會由一連串的事實所組成，這是神在歷史中所做的。

本章所討論的，主要是這種末世信仰的未來面，不過我們也要提另一面，有時這一面還更多彩多姿。人們往往認為，過了第一代之後，基督教有一個劇烈的轉變。在書信中極有力表達的信念，即他們活在彌賽亞的世代，並享受聖靈初熟的果子，已讓給另一個概念，即神的國度是一個純未來性的領域或邦國，它是一個獎賞，要留給那些今生勇敢爭戰的人。的確，到處都有證據顯示，人們對神現今救贖的作為，是持漸弱的信念，他們把末世的盼望轉到另一個角度。譬如說，羅馬的革利免曾指出，彼得和保羅，以及其他無名的基督徒，在天上有一席之地，這是他們在地上忍受試煉所得的賞賜；³ 革利免貳書的作者認為，進天國的代價是好行為和愛心。⁴ 游斯丁也主張，天國是善行的賞賜，死後才能得到，⁵ 那些「遵守基督光輝律法的人」，才能享受其福氣。⁶ 特土良也有類似的看法，他說，基督宣揚了天國的新律法和新應許；⁷ 祂會在榮耀中再臨，引導祂的聖徒享受永生和屬天的福分，這些都是為他們存留的。在這類思想之下，主張來世的喜樂盼望已經在今世顯出的想法，就逐漸隱沒了。基督徒仰望的神，不是一位可以自由接近的父，而是嚴厲的賞善罰惡的分配者，恩典失去了它在新約中的基本末世性質，而變成須要賺取之物。不必多舉例子，因為在教父以及任何一個時代，總有許多人，想把教條道德論搞入末世論中，其實真正末世論中的「實現」成分中，是沒有這些的。

不過如果只強調基督徒信仰的這一面，那是不對的。在初世紀中，其實任何時代皆然，一個活潑而健康的教會，必定能保守信徒的心，使他們有一個基本的信念，即現在就能享受到末世的福氣。這個信念產生的原因之一，是教會持守聖經和使徒的傳統，這個傳統在解釋救恩的時候，清楚的說到，神已經一舉進入了人類歷史。因此，教父們在解釋他們當時所經驗的恩典時，必然會回顧過去的偉大啓示作為，又仰望將來的成全，過去是未來的影兒。但更重要的是聖禮的教義和施行。正如一位當代作者所說的，「在洗禮當中，信徒得到應許產業的保證；它們被封起來，

等待基督復臨時，身體和靈魂的最後救贖。在聖餐中，末世的天糧可為現代的人所領受」。⁸ 上一章討論過初代教會的聖禮教訓，那裏詳述了這些儀式的功能，人們認為它們能使基督徒先嚐到為他們預備的祝福。一點也不錯，復活、審判、以及救主的二次降臨，是在不久的將來。但藉著洗禮，有信心新教友已經有分於復活了；他已與基督同死同活，現在在聖靈的生命中生活。⁹ 因此，應驗的世代已經有效地接近了；進一步的事實證據是聖餐，神的新子民已經在聖餐中飲用末世的筵席，這是以賽亞的預言（參廿五 6），¹⁰ 智慧她自己散佈這筵席。¹¹ 信徒與基督結合，他們仍在地上的時候，就能享受並預嚐超自然的生命。這樣，新約的緊張特質（tension characteristic）得以保留。作為純正基督教末世論的一環，它必須一直保留。

第二節 第二世紀的觀念

初代基督徒神學中，末世盼望有四個重要的時刻：基督再臨（即 Parousia）；復活；審判；和結束現今世界的災難。在初期，它們隨便而未深思地被放在一起，無人想研究它們的影響，也少有人去解決它們所提出的問題。

伊格那丟寫道，我們活在末世；¹ 黑馬認為，塔（在他的象徵用語中，這是指教會）已接近完成，完成之時末世就來了。² 主再來的時辰是不確定的，但這事之前，敵基督會偽裝神子出現。³ 「巴拿巴書」認為，末世的音訊已經傳給我們了，⁴ 他主張，創世記中創造的故事，給我們基督再臨時刻的線索。⁵ 創造的六天代表六千年，因為聖經說過，主看千年如一日。所以這個宇宙必須有六千年，而其中大半都過去了。聖經中，神在第七天安息，這意思是說，基督會在第七個一千年之初出現，好驅逐那不法的，審判不敬虔的，並且改變日、月、和星辰。即令如此，準確的日子仍被封閉，這是所有早期作者都同意的。⁶ 如果問，他們是否真的盼望，主在他們仍活著的時候就回來，這個問題是欠

當的，因為他們的觀點並非現代人的經驗論。不過當他來的時候，那將是莊嚴和有大能的，祂會身著紫袍，正像一個國王。⁷

十二使徒遺訓中說，基督再臨之前，死人將要復活。⁸ 作者顯然只是說義人（參 οὐ πάντων δέ）而已，不過一般的教訓是說，義人惡人都要復活。伊格那丟指出，基督復活是信徒的先型，⁹ 「巴拿巴書」重復保羅的論點，指出，救主復活是要廢除死亡，並且是我們也要復活的證據。¹⁰ 我們應當注意，他和革利免貳書的作者都堅持，我們復活時，必定有一個和我們現在所擁有的相同的身體，這意思是說，我們可以得到公平的報應。¹¹ 革利免也教導，基督復活是我們復活的先聲，¹² 這是早期的理性論點，要辯明復活的可能性，後來這個論點成爲一個模範。他辯稱，從自然界中，我們可以看到復活的類比，如黑夜到白晝，如枯乾的種子變成有生氣的植物，在異教神話中也有類比，如鳳凰的傳奇；不論如何，復活是神的大能，在聖經中多次預言（如詩廿八7；三6；廿三4；伯十九26）。這些作者如此堅持，可能是被幻影派和靈智派反對真有復活的态度激出來的，那些人當然不信，物質的肉體可以活在永恆之中。坡旅甲堅定的說：「那些不信復活和審判的人是撒旦的頭生子」。¹³ 這話是針對他們而發的（可能是馬吉安）。

我們注意到，與基督復臨和復活密切相聯的是審判，而基督會再來「審判活人死人」的教義，已經成爲定型的術語。¹⁴ 不錯，到處都有死後立刻有單獨審判的觀念出現。如革利免就說，彼得和保羅死後立刻到「神聖的地方」，那裏有許多殉道者和聖徒，「在愛中得以完全」；¹⁵ 而辛弗拿奴的長老知道，死去的坡旅甲，已經得到「不朽的冠冕」。¹⁶ 不過一般而言，審判被視爲普遍而且是在未來的；神曾差祂的兒子爲救主，祂會再差祂來作法官。¹⁷ 祂會把好人壞人分開，並且會澄清他們在地上生活所造成的混亂。¹⁸ 「巴拿巴書」寫道：「每個人都會按他的行爲得到當得的。好人會有公義等著他，壞人會得到爲他存留的惡」。¹⁹ 惡人、不悔改的、假教師、以及拒絕神的，他們的份乃是毀滅和死亡；他們會永遠滅亡。²⁰ 另一方面，有「不朽和永生」等著他們；²¹ 他們的賞賜是「不朽中的生命」；²² 「在神國降臨的時候」

，他們會「被彰顯出來」。²³他們會與天使同住，並享有永恆的喜樂，這是他們受苦受難的冠冕。²⁴同時，根據革利免壹書，天地會像鉛一樣在熔爐中化去；²⁵黑馬宣告，今世必定會被血和火所滅。²⁶我們所知的宇宙秩序必要改變，好給神揀選的人居住。

27

第三節 教義的發展

大約到了第二世紀中葉，基督教的末世論進入一個新的，也是更成熟的境界。一般型式的確未變，末世論的基本成份都被無條件的接受。舉個簡單的例子，游斯丁教導，根據舊約的預言，基督在成爲肉身時，是以卑微的姿態來到，祂還要與天軍在榮耀中再臨；¹那時死人，不論善惡都要復活，²在跟著的大審判中，前者會得到永恆的賞賜，後者的身體和靈魂都要受永火永刑；³而一場宇宙的大火會把世界結束。⁴愛任紐之類的神學家，帶著強烈的聖經色彩，提出類似的觀點，不過加上適當的修飾。另一方面，新的重點和思想路線開始出現，原因之一是護教的動機，另一原因就是漸增的玄思結果。與猶太教和異教的衝突，使它必須趕快把啓示教義的基礎講得更徹底。靈智派把基督教的末世論說成，靈魂上升回到神那裏，這種偏差必須抗拒。另一方面，千禧年主義主張，基督再臨，會統治地球一千年，此說漸漸受到基督教神學家的接受。

我們可以從護教家的著作中看出這種傾向。針對猶太批評者，游斯丁找遍舊約，來證明彌賽亞會二度降臨。他的論點是說，很多經文明確的論到祂在卑微中的來臨，⁵但也有地方（如賽五三8—12；結七章以下；但七9—28；亞十二10—12；詩七二1—20；一一〇1—7）清楚的指出，祂的來臨是有權柄和威嚴的。第一個來臨成就於道成肉身，第二個要等候未來。他認爲，這會在耶路撒冷發生，那些摒棄祂的猶太人都要承認，祂是那除去悔改罪人之罪的祭物。⁶千禧年的教義這時很流行。「巴拿巴」書

曾教導，神子在第七個一千年之初顯現，祂要與義人同治理，直到第八個千年的開始，那時會有一個新宇宙。⁷ 異端克林妥 (Cerinthus) 在這題材上大作文章，他提到，聖徒在基督地上國度中，將會得到肉體上的享受。⁸ 帕皮亞帶著驚訝的心情，盼望舊約預言會在那個時代一字不差的實現，⁹ 那些預言說，土地和葡萄園會有空前的收成。游斯丁對田園般的千禧年，也有類似的描述，¹⁰ 祂寫道，耶路撒冷會被重建並且擴大，基督徒和列祖及先知們，會與基督同住，享受完全的福份。他承認，他知道有些敬虔而清心的基督徒不接受這信仰，不過他和那些相信的人却認為，這有以賽亞、撒迦利亞及其他先知預言的權威，更不要說啓示錄了，在他的心目中，這當然是正統信仰之一。

在討論復活時，護教者強調其合理性。譬如說：游斯丁先援引神無所不能這道理，他指出，人的精子可以發展為活生生的身體，有骨有肉，這是一個類此。¹¹ 他提安¹² 和提阿非羅¹³ 認為，比起人從無生命的物質之中產生，死人復活並不見得更希奇。雅典那哥拉辯稱，神使死人復活，這與祂的知識、能力、或公義皆不衝突。¹⁴ 復活是邏輯上必要的，因為人是由靈與魂組成；神為人預備的終局，顯然無法在這個世界得到，因此來生是必要的，身體和靈魂都當有份於其中。¹⁵ 他的前提是自然不朽的觀念，認為神造人活到永遠。¹⁶ 護教家雖然有相當程度的混淆，不過一般而言，他們都防範當時柏拉圖派的不朽論，¹⁷ 此論假定，靈魂是非受造的，基督教教義則主張，靈魂是藉著神的命令而產生的。類似的，為要反駁否定最後審判的說法，他們指出，異教神話中有相似的神話。¹⁸ 還有，護教家既要與宿命論相抗衡，他們就堅持自由意志與責任，這是從賞罰的合理觀念中導出的。¹⁹ 不過，他們最後還是根據神義論來支持這個說法，在提阿非羅的教訓中有此暗示：「我稱祂為主時，就是稱祂為法官」。²⁰ 他們的思想和前輩一樣，通常是指基督復臨時的大審判，不過游斯丁好像允許死後的特別審判，²¹ 那個審判給義人一個較舒適的地方，惡人一個較難受的地方，做為等候之用。

跟隨護教家的偉大神學家，如愛任紐、特土良、和希坡律陀，基本上所關心的，乃是維護傳統的末世論，反抗靈智主義。靈

智主義一致認為，物質本身是邪惡的，肉體無份於救恩，因此靈魂才能得救；²²如果真有復活的話，那必定純粹是屬靈的，那就是心靈被真理光照。²³因於肉體之中，只有靈魂才能得救；靈智派教師慣用的說法是回到「豐滿」(Pleroma)²⁴——ἀνατρέχειν, ἀναδραμειν, ascendere, resipere。²⁵愛任紐反對此說，他堅決肯定，身體受制於道，救恩必須影響全人，包括身體和靈魂。²⁶神的能力足以實現復活，因他從起初造人的身體。²⁷神超越自然，祂有能力、良善、而且願意使本來與靈魂結合的肉體，能夠一起得到賞賜，這合乎神的公義。²⁸還有，基督給撒都該人的答覆，清楚顯示身體的復活；²⁹祂醫病使人康復，這證明祂有能力，並且預兆了我們的復活。³⁰不過最有力的證據乃是道成肉身，道既然披戴肉身，其目的當然是要救它。³¹特土良也同樣反對靈智派對肉體的輕視，他指出，肉體乃是神的傑作，聖經讚揚它（他引用賽四十五；珥二二十八；林前三十七；六十五；六二十；加六十七），神不能放棄祂愛子所取的。³²自然界中有週期性的更新，這彰顯出神的能力，這能力保證將來有復活；³³既然身體與靈魂在各方面都密切結合，神的公義自然要求它們同受審判。³⁴不過對他，³⁵以及同時代的希坡律陀³⁶而言，決定性的證據在於大量的聖經經文。

這些思想家的教訓中，還有兩點值得一提的。第一，等待復活和審判之靈魂的去處，使他們很感興趣。靈智派認為，靈魂在人死後直接到天堂，愛任紐批評這個觀念，³⁷他以救主為榜樣，指出祂在陰間（即分離之處）三日。愛任紐的結論是說，門徒不能大於老師，所以「〔基督徒〕的靈魂去到一個無形之處，是神為他們預備的，他們住在那裏，直到復活。……之後，他們得到身體並且是完全的，也就是同身體一起復活，正如主自己復活，他們也要來到神的面前」。大概只有殉道者不必來到這地方等待。³⁸特土良也根據基督的下降教導說，除了殉道者之外，所有的靈魂都要留在陰界，直到主的日子，那就是地球毀滅之時，義人在等候復活的時候受到安慰，罪人則先嚐到他們將來的刑罰。³⁹希坡律陀有同樣的教訓，不過他更明顯的強調，惡人要受罰，義人要蒙福。⁴⁰第二，他們皆千禧年主義的代表。譬如說，愛任紐認為，盼望輝煌的地上耶路撒冷乃是正統的信仰。⁴¹舊約和啓示

錄中有許多重大的經文好像是提到這一方面，愛任紐反對人將它做寓意化的虛解。特土良也一樣，他在肯定基督天國的真實之後，主張這不否定地上的國度。⁴²事實上，後者要先於前者，為時一千年，中心在從天而降的新耶路撒冷（他引用腓三20）。不過也有跡象顯示，他企圖把這教訓靈意化，因為他在別的地方說，新耶路撒冷實在是表明主的肉身。⁴³希坡律陀在他的「但以理書註釋」（*Commentary on Daniel*）和「論基督與敵基督」（*De Christo et Antichristo*）中，維護千禧年主義。不過，反對這教義的力量也在集中，在羅馬，反對者的領袖是凱阿斯。面對這些，希坡律陀與愛任紐在解釋啓廿2—5這段關鍵性經文時分道揚鑣。希氏現在解釋，一千年並不是字面上國度的期限，而是一個象徵的記號，人應當從指向其輝煌方面來了解它。⁴⁴

第四節 俄利根

上面所討論的神學家曾經重複和發揮所熟知的末世論題材。還有一個題材，基督徒神化，與他們的教訓交織，對日後的神學有重大的影響。根據這一點，基督從最後的盼望，包括分享神的性體，並且有分於神的不朽。游斯丁說，義人的永恒救恩，乃是取了不朽和無痛感的樣式，與神交通便會得到這些；他提安認為，人重得神的形像和樣式之後，他就能「看到完美的事」，復活之後，他會得到有福的不朽。² 愛任紐教導，聖靈的恩典已在我們中間工作，當完全賜下後，「就會使我們像父旨意所希望的那樣完全；因那會使人重得神的形像和樣式」。³ 復活之後，神會使人分享祂獨有的不朽特權。這是神異象的果效，出於自己的良善。父會將此賜給蒙揀選的；因為「看到神的就是在神裏面的，分享祂的榮耀」。⁴ 到了第三世紀，俄利根發揮了這一類的思想，他對神國的解釋是說，領悟神的真理和屬靈的實際，⁵ 或者是（這是他解釋路十七21提出的）洛格斯的居衷或真理的種子種在靈魂中，⁶ 或是「一個屬靈的教訓，是關乎成為魂的洛格斯，

藉著耶穌基督賜下」。⁷ 他寫道：「理智（*νοῦς*）被淨化了。提昇過一切物質，它得到準確的神的異象，在這異象中，它被神化」；⁸ 他認為，真知識包括了人和其認知對象的結合，因此，聖徒對神認識的高峯，在於與神聯合。⁹ 不過俄利根對末世論的思考影響頗深，值得進一步的考察。

首先，我們看他對身體復活的教訓；他喜歡上述的講法；而非肉身復活之說，這個理由應當很顯然。他接受柏拉圖主義，因此相信魂的靈性和不朽，不過他是誠心要維護基督教教義，抵擋異教的嘲弄。¹⁰ 他的確意識到一般末世論的困難，¹¹ 以及明顯的反對；¹² 他接受克里索所說的，即訴諸神的全能是不對的。¹³ 俄利根在闡述真理時有雙重任務：（甲），對抗粗糙的字面主義者，他們說在末世，身體會重新組織，有一切的身體功能；（乙），對抗靈智派和摩尼教所提倡的錯誤唯靈論，他們把身體排除在救恩之外。他的解釋以一個前提為開始，¹⁴ 就是說，所有的身體，包括人的，都有一個「物質的根基」（*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*），是常處於流動狀態的，其性質日日改變，但它們也都具有一個「獨特的形式」（*τὸ χαρακτηρίζον εἶδος* 或 *τὸ σωματικὸν εἶδος*），這是一直不變的。人從孩童到成年的發展是一個例子，雖然物質上完全變動了，他的身體還是始終被認為同一個；歷史的基督也是例子，一方面，祂無佳形美容，（賽五三2），另一方面，祂在變像的時候，充滿了光輝。

從這個觀點來看，復活就是完全可以理解的。聖徒復活所擁有的身體和他們在地上的身體是絕對相同的，因為他們有相同的「形式」或 *eidos*。另一方面，他們物質基礎的性質是不同的，因為那不是適合地上生活的血肉性質，而是適合天國的屬靈性質。靈魂需要「更好的袍子，好活在更純淨、靈妙、及屬天的環境中」；¹⁵ 保羅在林前十五42—44的名言顯示，這種印象不變而其他方面不一樣的轉變是可能的。他如此解釋：當身體由魂支配的時候，那是「屬魂的」；當魂與神聯合時，那個同樣的身體就是屬靈的，其性質能夠適應新環境。¹⁶ 為了便於說明，俄利根把「獨特的形式」與能力的根源相等，根據斯多亞派的說法，能力的根源使身體在變化之中保持同一印象。¹⁷ 那是一個「種子理智」（

λόγος σπέρματικός)，每個身體都有，使身體能夠復甦，雖然復甦後的品質不同。正如使徒所說的，它像種子一樣埋在地裏，分解生長，重新長成麥穗。¹⁸ 後來有人批評他，¹⁹ 說他主張，「復活時，人的身體是球狀的」(σφαιροειδῆ)。可能他是這麼說過，因為柏拉圖理論的確把球狀當作完美的形狀，²⁰ 不過證據並不充分。

第二，我們討論他對審判的看法時，同樣有類似的衝突：他一方面想持守傳統的教義，又想把它解釋得溫和些，好為理性的信徒所接受。他宣稱：「神的公義審判是教會傳講的信息之一」；²¹ 事實上，這是道德行為的主要動機，又是自由意志的鐵證。俄利根似乎相信，人死後，靈魂立刻做了初步的區分，好使它們準備渡過暫時的狀態，進入永恆的命運。²² 在暫時狀態的時間長短不一，但都是作為預備學校用的(參 *quodam eruditionis loco . . . auditorio vel schola animarum*)。這個審判在末世時進行，善惡在那時要做決定性的區分。²³ 這是先知所預言的神震怒的日子，它顯然一直拖延，為的是顯出人作為的全部後果。²⁴ 福音書也把主回來的時刻「定於結束之際」。²⁵ 每個人都要為自己的行為受審判，因此，只有神能司法官之職，祂才能正確的區分善惡，在人生中，好人壞人是混在一起的。²⁶ 這些概念的架構是傳統的法庭比喻。俄利根承認，整個教會接受榮耀再來的說法，那時基督坐在寶座上區分善惡。²⁷ 即使在把此說理性化的時候，他也迫切的向讀者保證，²⁸ 他無意忽略或否認眾人所接受的基督復臨的真理。不過俄利根也注意到，以時空為前提的末世論，是充滿了問題，他希望用靈意來重新解釋之。²⁹ 這樣一來，福音書中一切生動的預言意象都被化解為象徵而已。我們被告知，基督復臨的真正意義，是基督向全人類彰顯自己和自己的能力，好人壞人皆然，其結果是人人露出自己的真面目。救主不會顯在某個地方，而會使各地的人都認識祂；人會聚集在祂的寶座之前，向祂的權柄致敬。他們會看到自己的真相，在那種知識的光照之下，善惡將會被徹底的區分。不用說，這裏沒有千禧年的餘地。俄利根斥責拘於字面意義者的愚昧，³⁰ 他們讀經和猶太人一樣，而且夢想在復活之後，住在地上的耶路撒冷之中，在那裏吃喝，享受性慾，

以此為滿足。

第三，他相信，神的真理計劃義人承受國度，不過他也用靈意的詞句，來解釋定罪者的受苦。³¹俄利根說：「每個罪人點燃了自己的火……其燃料乃是我們自己的邪惡」。³²換而言之，惡人真正的刑罰乃是他們內心的煎熬，以及與他們至善者神分離的感覺。還有，一切的刑罰，甚至地獄的痛苦也有結束之時。聖經描述罪的刑罰是永恆的，俄利根承認這有阻嚇的作用。³³不過他覺得，刑罰必定有期限，那時萬物都要恢復到它們原始的狀態。這是他的*apocatastasis*的教義，他的末世論，甚至整個神學的高峯在此。這教義說，整個宇宙演進到最後，會和最初相同。³⁴這教義的兩個指導原則，是人的自由意志和神的良善。前者使他相信，世界有連續的週期，無數的理性受造物通過高低不同的存在境界，境界的高低要看他們當時擇善或擇惡。³⁵另一方面，保羅在林前十五25指出，萬物都將服在神的腳下，那時祂會貫於萬有之中，好像起初一樣。不過對理性受造物而言，這不會是藉著外力或必然性而達成，（因為他們的自由意志當受尊重），這是由操練、勸說、和指示造成的。³⁶我們看到，神的管教有醫療的效果，對象痊癒時，就不再需要了。³⁷看來，即使是魔鬼，也會有份於最後的恢復。當人們向這個觀念挑戰時，根據後來維護其學說的魯非諾說，俄利根堅持否認他持此一主張。³⁸不過按他體系的邏輯來推，這是必然的，因為不然的話，神的權柄就不是絕對的，祂的愛也沒達到目標；而他的著作中，的確有些暗示，³⁹如果不是明講的話，反對俄利根的人也理所當然的認為他是這麼主張的。⁴⁰

第五節 後期的思想： 身體復活

不論對後期的希臘或拉丁教父而言，復活一直是教會信仰中無可置疑的一環；他們認為復活是普世性的，並且相信復活的

身體和自然的身體是相同的。多數教父不願在這方面多做臆測，他們只肯定傳統的教義並維護它，主要是訴諸神的大能。我們無需舉什麼例子。另一方面，在這個階段有兩批神學家的復活教訓值得注意—(I)那些反對俄利根對復活的理性分析的人，他們認為，俄利根的理论等於否認真的有復活；(II)某些較有建設性的思想家，努力要從較深的、超過一般粗俗羣衆的層次，來了解這奧秘。這些人當中，有一部分謹慎的跟隨俄利根的路線，不過除掉其中最具俄利根色彩的成分。

(I)在東方，反俄利根最有名的人士就是安提阿的歐大梯¹和伊皮法紐。²不過這兩位老師的大部分論點，都是源自奧林帕斯的麥托丟 (Methodius of Olympus, 約歿於311年)，他是早幾十年反俄利根的健將。

後者的批判意見大略如下：第一，他攻擊俄利根所主張的，靈魂身體分開的極端二元論，他指出，這與另一理論，就是靈魂在有肉身之前就犯罪的說法衝突。³第二，他攻擊俄利根主張的永恒成份論，俄氏說，復活時所恢復的是「身體般的形式」，而不是身體。麥托丟辯稱，如果真是如此，就沒有真實的復活，因為復活的不是身體；事實上，既然俄利根提出「形式」或「種子理智」的概念，來解釋摩西和以利亞在變像山上的顯現，那麼照他的看法，基督就不像是「從死中首先復活的」。⁴麥托丟認為，這個「形式」不過是身體的外形而已，就像水所流過的管子一樣；⁵它非但不會比肉體更具持續性，還會在肉體之前腐朽，正如銅像的外形在熔爐中是最先化掉的。⁶他自己的正面觀點雖不完全明確，但完全是根據基督本身的復活，復活是要恢復創造之工，這工作被罪所污染。不過，基督復活的身體完全是祂釘在十架上的那一個，這可從他與多疑的多馬之對話看出。⁷我們復活的身體確有較高超的品質，因為那身體會和墮落前的一樣，有無痛感性及榮耀；但它們在物質上，是與我們現有的地上身體相同。⁸有人提出反對的意見，說身體一旦分解，它們就與其他物質混在一起，無法再分開。麥托丟輕易的指出，⁹人，甚至自然本身，都能夠把一些完全混合在一起的東西分開；當然，全能者的力量又要大得多。他理論中最糟的部分，是他徹底的主張靈魂一

定是一種物質。¹⁰

在西方，批評俄利根復活論最出色的人士，要到一個世紀之後才出現，這就是耶柔米，直到三九四年，他還堅定的持守俄利根主義，他高舉大師的各種教義理論，¹¹包括自然身體轉變論，以及復活的時候，蒙揀選的人要改變，成為純粹的靈界物之說。但過了三九四年，他完全轉變了，開始強調拘泥字面的解釋，¹²主張復活的身體與地上的身體是相同的。我們會看到，並非所有的基督徒教師都同意這種字面主義，字面主義的鼓吹者，有時會推出矛盾的結論，這更不為那些教師所喜。不過從麥托丟到耶柔米，批評俄利根的人起碼成功的維護了一件事，即不論復活的身體如何，那總是與自然的身體有某種方式的相同，而不只是「形式」相同。

(II) 耶路撒冷的區利羅提供了一個好例子，來說明人們如何想積極的解決這問題。他很熟悉人們慣用的科學反對觀點，¹³就是說屍體會腐化，魚、鷹、野獸會吃之，火會燒毀等等。他認為，神的大能可以把這些分散的物質重新聚集。不過他相信，復活的身體有改變，被靈化了。區利羅主張，復活的仍是那身體，但不只是原貌而已。¹⁴譬如說，義人的身體會有超自然的能力，惡人的則能夠經得起永火焚燒。他的術語是 *τοῦτο, οὐ τοιοῦτο*，這是根據保羅在林前十五14，把「血氣的身體」和「屬靈的身體」分開而來的，他將其小心的解釋應用，區利羅這套說法似乎很受歡迎。¹⁵後來狄地模將之發揮，他主張，復活的身體是屬天的，生命不會毀掉我們地上的帳棚，但會吸收它，賜它更好的品質。¹⁶另一方面，女撒的賈格利提出一個較大胆的解釋，是依循俄利根的路線。他與其師一樣，將組成身體的物質部分，與身體的「形式」(*eidos*) 或「形狀」區分開，¹⁷前者不斷的改變和更替，後者的獨一性從不消失。這個「形式」就是靈魂，在肉身活著的時候，靈魂在上印了印記；因此，靈魂永遠能夠認出屬於它的物質部分，不論它們如何的分散，復活的時候，它會將它們聚回自己；組織身體物質的數量不再重要。可以看出，賈格利是很小心的，他允許地上的身體在復活時有一席之地，但也指出，這包括回復最初的狀態，此一狀態因亞當的罪而失去。復活的身體不會

有任何罪的後果，如死亡、軟弱、變形，年齡的差距等；而人性一方面保持其真貌，一方面提升到屬靈、無痛感的境界。¹⁸

在西方，希拉流的教訓與耶路撒冷的區利羅很相似。他主張，在復活的時候，四散的身體物質，將被神重組為同樣的身體，不過其品質會改變，神會賦予它們光輝美麗，適合它們的新環境。¹⁹安波羅修認為的確有身體復活這一回事。²⁰他的理由是，靈魂所開始的一切作為，身體都有份，因此它應當和靈魂一同受審。他還指出，「復活」這個字本身就暗示，所恢復的，是原有的那個死了又埋葬的身體。²¹不過身體雖然是可認同的，在它復甦的過程中，却經過轉變及靈化。²²對奧古斯丁而言，在末日人人都要復活是基督教信仰的一個無可置疑的教義；²³他深信，「這個復活的身體，和那埋葬、死亡、被看見、摸過、必須吃喝才能存活、會生病、會感覺痛苦的身體是相同的」。²⁴蒙揀選和被咒詛的人同有這樣的身體，不過都加上不朽的性質，對後者而言，這是要使他們可以承受永刑。²⁵那些被火燒掉，被野獸吃掉，或者化為塵土和血水的怎麼辦？對於這個老問題，奧古斯丁直接的訴諸造物主的全能；²⁶有些人誇大而多餘的主張，身體各部分的物質，都必須回復到原有的部位，分毫不差，他對此倒是斥之不顧。²⁷聖徒復活的身體將是完美的，除了醜陋或殘缺的，每個部分都會恢復；²⁸有人主張，孩童復活時會有成熟的身體，他同意這個看法。²⁹使徒應許，復活的身體將是屬靈的，他對這方面的解釋是說，這不表示其性質會有所改變，而是說，身體將完全受靈的管理，因此，這身體不會有任何懶惰、軟弱、和痛苦。³⁰

第六節 後期的思想： 基督復臨和審判

當然，在復活之前，必定有一件重大的事件發生，就是主的再臨。在第四第五世紀，教會的證道是隱約的提到此事。它取

材自舊約預言和新約的啓示文學，那裏面有莊嚴而輝煌的意象。不過一般人都用字面來了解它們。¹ 我們在討論最後審判的時候將會看到，只有一些深思的作者，偶爾會把審判的粗糙意象靈意化。另一方面，千禧年主義在東方已毫無影響，在西方也很快的衰落。不錯，麥托丟之流的人物，盡了最大的努力（他在第三世紀末著書），想用修正的形式，來維護古老的信仰，² 不過俄利根對它們的批判決定了其命運。他的學生，亞歷山太的狄尼修，充分利用俄利根的權威來駁斥千禧年主義，他是麥托丟前一輩的人物，³ 狄尼修攻擊千禧年主義的時候，也否認啓示錄的正確性；到了第四世紀，東方作家中，只有亞波里拿留還維護此說。⁴ 不過對安波羅修註釋的作者而言，羅馬帝國的潰亡是世界末日的前兆。⁵ 敵基督跟著會出現，但會被神的權能摧毀，基督會統治祂的聖徒達一千年。耶柔米很少用千禧年的模式來討論地上的國度。⁶ 奧古斯丁承認，他曾經被千禧年主義所吸引，⁷ 不過，這個主義對將來肉慾享受的憧憬使他反感，後來就改變態度，用寓意法來解釋拔摩海島的異象。根據這個說法，第一個復活是我們從罪的死亡中恢復，開始過基督徒的生活，⁸ 而基督和祂聖徒的統治，是指教會在天上行使使徒的職份。千禧年是指審判前的一千年，或者更恰當的說，是指地上教會的所有年限。

與基督復臨密切關連的乃是審判，在這段時間內，它引起了同樣，甚至更多的想像。亞他那修說，「在審判的時候，我們都要為自己這一生的作為交賬」；⁹ 拿先斯的貴格利描述，神如何把我們一切的作為都記錄下來。¹⁰ 其他作者用較詳盡或簡略的筆法討論審判。一般而言，大家都把需要審判的原因歸在一個原則下，即今生善惡的報應不彰，因此要有一個來世的。所以屈梭多模說：「如果神真的是神，祂必定是公義的，因為不公義的不是神。但如果祂公義，那麼人應受當得的報應。但這裏我們看不到公平的報應，那我們就要往別的地方看，在那裏，人人得到當得的，這樣，神的公義才得站立」。¹¹ 和基督復臨一樣，聖經對審判的描述，往往也被人用字面來了解。不過有些東方的神學家，雖然不完全和俄利根一致，却也試圖用靈意來了解它。譬如說，耶路撒冷的區利羅，他根據羅二15以下主張，審判是指一個人痛悔

的自責：「在你自己良心的光照下，你受到審判」。¹² 巴西流認為，審判者的面容乃是指神的光，它光照我們有罪咎的心。¹³ 在審判時，唯一的控告者乃是我們的罪，罪會在我們的記憶中，重現於我們面前。¹⁴ 拿先斯的貴格利寫道，審判真正的意思，乃是人良心上的沈重或輕鬆感；¹⁵ 在「降罰的日子」，我們會被自己過去的思想行動控告；而且會被自己定罪。¹⁶

大體而言，拉丁的思想與希臘的很接近，不過一般較傾向古老的說法。但是我們應注意一個西方的獨特傳統，這個傳統主張，在末日，人人都要站在基督面前，但嚴格的說，只有那些任性的，時好時壞的基督徒才是被審判的。¹⁷ 其他兩類人士，義人用不著受審，惡人已經受審了。這個教義的根據是詩一5（拉丁譯文作：「在審判之時，惡人將無法站立」），以及約三18（「信他的人不被定罪，不信的人，罪已經定了」）。安波羅修認為，審判是在人的良心中發生，這是心中有了神知識的結果。¹⁸ 安氏的想法，顯示他受了希臘思想的影響。他還認為，法官坐在席上打開狀子，這象徵我們意識到罪，而神審判的寶座，祂的陪審員，使徒，這些都只能當做比喻，所作的判決只是表示，每個人當得的，已在永恒中被確定。¹⁹ 不過和其他方面一樣，西方平衡思想的最佳代表乃是奧古斯丁。他肯定，神的審判是歷史的長久一面，但事實顯示，這並不是很清楚，因此，神一定要選擇一個審判的日子，那時，祂的智慧和公義要在人人面前彰顯。²⁰ 他根據新舊約聖經來肯定並發揮這一點，²¹ 兩約都教導，審判屬乎基督；²² 奧氏用某個角度把祂的再來寓意化，認為那就是基督在教會中治理，但他也盼望，基督在末世勝利的再臨。²³ 所有的人類，包括義人惡人，都要經過這審判，²⁴ 他堅決反對某些人不必受審之說。²⁵ 對於展開的書卷，他的解釋是，那是指個人的良心，所有的罪都會重現於他的記憶中，²⁶ 不過一般而言，奧氏似乎接受聖經那些多彩多姿句子的字面意義。

我們已經看過大審判或最後審判，但靈魂死後立刻到那裏呢？希臘教父對此似乎舉棋不定，甚至困擾。亞歷山太的區利羅是典型的例子。在討論財主與拉撒路的比喻時，他認為這故事必定是預表在復活時的將來審判；²⁷ 不過在其他地方他認為，義人的

靈魂立刻進入天堂，惡人的立刻受到刑罰。²⁸ 屈梭多模大概是最一致的，他明顯的主張，神的報應是兩重的，一個是死時，另一個是復活時。²⁹ 因此他提到，死後馬上有個「法庭」；³⁰ 屈氏認為，財主和拉撒路的比喻暗示，好人壞人死後馬上有當去之處。³¹ 拉丁教父對這個題材的觀念較明確。希拉流認為，義人在亞伯拉罕的懷中休息，而惡人開始承受刑罰，在末日，這刑罰會得到批准。³² 安波羅修清楚的表示，有一個「倉房」(*promptuaria*，參以斯拉貳書七32)，靈魂在那裏等候判決，等待時，他們會先嚐其滋味。³³ 不過目前為止，還沒有神學家說，這個等候賞罰之地，本身就是一個審判。第一個明白持此一說法的是耶柔米，他說：「為全人類所預備的審判之日，對個人的應驗，是在他死的那個日子」，³⁴ 不過他也說過，審判之日是人睡了或逝世之時。³⁵ 奧古斯丁明確的教訓是說，在離開軀殼，和重新得到身體的這段時間內，靈魂會安息或受苦，這要看它們在世的行為而定。³⁶ 他的話顯示，他認為這是神審判的結果。³⁷ 至於「審判之日」這個名詞，奧氏嚴格的將其用在世界末日上。³⁸

至於惡人的命運（蒙福者的會在下一節討論），一般的觀點都認為，那是永遠的，無法免除的。如巴西流所說的，在地獄中，罪惡的靈魂完全與聖靈分開，無法悔改；³⁹ 屈梭多模指出，被定罪者的身體是不朽的，他們的身體靈魂都要受無盡的痛苦。⁴⁰ 他們的痛苦無法藉著時間、友誼、希望、盼望死亡、甚至看到其他靈魂受同樣的苦，而得以減輕。⁴¹ 不過巴西流承認，⁴² 大多數的普通基督徒被魔鬼所欺，以致於罔顧聖經清楚的證據，而相信受苦有時限。這些人當中一定包括拿先斯的貴格利，他有時似乎覺得，永遠的刑罰對神是否相稱，⁴³ 女撒的貴格利有時是會提到永刑，⁴⁴ 但他完整的教訓乃是說，罪人最後會被潔淨，邪惡會被勝過並消失，最後萬物，包括魔鬼，都會復原。⁴⁵ 這裏顯然有俄利根的影響，不過到了第五世紀，罪人在今生之後再無機會，燒他們的火永遠不滅，這個嚴厲的教義在各處都被高舉。⁴⁶

西方的思想也受到俄利根的影響，到了四世紀末，五世紀初，它顯出較東方為多的變化。老一輩的作者如希拉流，他仍持守地獄—永火的傳統教義；⁴⁷ 不過不久之後，我們就發現，安波羅

修註釋的作者教導，⁴⁸ 那些真正的壞人「會被永刑所折磨」，對基督徒罪人的責罰將是暫時的。耶柔米走同一路線，⁴⁹ 他說，魔鬼和那些否認神的不敬虔者會被刑罰；無法免除，但那信賴基督的，即使一時失足，終究也會被拯救。安波羅修提出類似的教訓，不過更詳細一些。在奧古斯丁的時代，流行的意見分歧，⁵⁰ 有人主張，人人都會暫時受到地獄的痛苦；有人主張，某些人在聖徒的代求下會得救；有人主張，只要是在大公教會領受聖禮，如曾經受洗或有份於主的身體的人，即使是異端，也一定可以得救；有人主張，只要在大公教會的，即使生活不檢，也一定會得救；有人主張，只有那些忽略施捨的人才會受到永遠的責罰。奧古斯丁宣稱，這些觀念的後面動機，是誤解了神的憐憫。⁵¹ 聖經反對它們：「被定罪者的永死，就是與神的生命分離，是沒有通融餘地的」。他承認，先知所說的（賽六六24）不死之蟲可以用寓意來解釋，就是指悔恨的煎熬。⁵² 但他認為，不滅的火是真實的物質。受苦的程度要由罪人罪行的多寡而定，未受洗而死的嬰兒「最輕」；⁵³ 但任何責罰都是永遠的。不過他也根據某些經文（林前三13—15；太十二32），承認有些罪人可以在來世蒙赦免。這些人就是那些心中是基督徒，但又沈迷於屬世喜好的人，⁵⁴ 當然，這些人在死後應當受「煉獄之火」潔淨。⁵⁵

第七節 永生

在結束本書時，討論一下教父們對於聖徒在來世所要享受的福氣的看法，是很恰當的。俄利根對這方面的描述是理智與神秘兼而有之。他說，到了天上以後，會得到星辰和理智的性質，以備不同的需要。¹ 神會把現象的原因向他們解釋，後來他們會達到不能見也不能說的境界。最後，到了這個境界，他們不再有身體，甚至可能沒有魂，只有純理智，他們會面對面的思想理性和智慧的東西。在這個蒙福的狀態中，他們的自由意念會繼續不變；如果有人問：有什麼東西能防止它再度墮入罪中，答案在使

徒的話：「愛是永不止息的」。¹當受造物學會全心全意的愛神後，那個大於任何東西的愛，會防止自由意志再墮落。²因此，「對於那些藉著祂的道到神面前來的人，他們只有一件工作，就是思想神，這樣，他們由父的知識組成，就真正的變成聖子，正好像現在唯一認識父的子那樣。……可以說，沒有人認識父，不論他是使徒或先知，只有與父合為一的才認識祂，正如父和子為一那樣」。³我們不應當像耶柔米那樣諷刺這教義，⁴他說這是汎神論。因為這是假定俄利根對聖保羅的名言：「充滿萬有者所充滿的」，解釋成萬有要被吸入神的本質中。其實俄利根不厭其煩的重複，⁵最後和最初一樣，因此，如果認為他主張 *apocatastasis* 是指，神和受造的靈的起初界限不復存在，那是矛盾的。

耶路撒冷的區利羅所闡述的信經有一條提到「永生」，他指出，每個基督徒都要努力達到這目標。⁶父是我們的真實生命。因此，「永生」可以簡潔的定義為永遠與主同在。⁷其他的教父用光輝的文字來詳述天堂的生活。巴西流說，復活之後，選民有資格親眼見神的面；⁸他們在那光輝的莊園中，會像花一樣開放，⁹彼此交通，又與神團契。他將二者做比較，一個是他們因為思想神，而得到平靜和不止息的喜樂，另一個是在今生，血肉之軀偶然會短暫的感覺到祂的同在。¹⁰根據拿先斯的貴格利，天堂是一個永恆的筵席，被神的光芒照耀，此時我們只能偶得那一閃即逝的光芒，我們看到三位一體時會喜樂；悟性很難把握到等候我們的福氣是多麼的宏偉，因為我們將成為神的兒子，事實上，我們會神化。¹¹女撒的貴格利更加強調神化；除了不朽之外，人性會加上神榮耀、尊貴、權能、和完美的裝飾。¹²屈梭多模肯定，聖徒最大的喜悅就是見到神；也就是擁有關於祂的清楚和完全的知識。¹³不過，神格的絕對可知性，乃是歐諾米派的信條，¹⁴因此屈梭多模小心的把自己的教義與他們的分開。他一方面宣稱，選民會盡可能的看到神，一方面否認，他們真的能測透神的本質。¹⁵他說：「神深處的本質，不是先知、天使，甚至天使長所能見的」。¹⁶這個特權只賜給子和聖靈，任何受造物都無法取得。根據亞歷山太的區利羅，我們的救贖就是神化，這過程在基督復臨和復活時達到頂點，那時選民與他們的主的聯合，是不可分

的。¹⁷那時，我們的悟性（*νοῦς*）會充滿神聖，無以名狀的光芒，我們到那時為止所享受的部分知識，將被「更炫目的知識」所取代。那知識毫無攔阻，「無需任何形像、謎語、或比喻，正如未被遮蓋的臉和未受攔阻的心智一樣，我們能夠思想父神的美善神性」；¹⁸這個「神的完全知識」，「神聖知識的種類」，會使我們充滿喜樂。¹⁹我們復活的身體除去了其腐朽與軟弱之處，會有分於基督的生命與榮耀。²⁰

狄奧多勒指出，在父的家裏既然有許多住處，蒙福者所得的祝福就會因他們的德行而有不同。²¹這個觀念重現於拉丁教父之中；²²安波羅修表達的方式是說，要經過逐步的進展，信徒才能得到完全的福份。²³像希臘教父一樣，他們把天堂描述成完美的樂境，由於與基督聯合，選民不會朽壞、腐化、或死亡。對安波羅修而言，那是至高的安息之處，有永恒的光和不朽的榮耀。²⁴不過他的主要思想主張，聖徒彼此相愛，又與神互愛，雙方的愛使他們連在一起。²⁵的確，他們所經驗的不止是與神聯合，而是依附於祂。在這個時候，西方的來世思想，主要是討論與聖徒的交往及談話。這是安波羅修的特色，²⁶耶柔米在這方面用熱烈而靈活的筆法，²⁷指出他在天上會遇見蒙福的童女，聖亞拿，以及其他在地上所從未見過的蒙福之人。聖徒與崇敬他們的人，現在已經開始有親密的關係，不過這關係要到死後才會完全。²⁸因此，倪瑟達向他的學友保證，他們在教會中會得到「與聖徒相交」，以及其他的權柄，²⁹不久，西方的信經中就提到這個超自然的祝福。

和許多其他的教義一樣，替西方永生教義定讞的又是奧古斯丁。在探討至善時，他的結論是，一切有限的目標都不能滿足人心。³⁰柏拉圖派起碼在這方面是對的，即「因著認識神，人發現了創世的原因，照透真理的光，給人祝福的泉源」。³¹事實上，神是不變的良善，是我們的 *summum bonum*（譯按，至善），我們道德的完全和至終的幸福，是由認識並且愛三一神組成的。³²蒙拯救的人和天使，將在他們真正的家鄉，就是天堂，享受這個福氣。奧古斯丁在試圖細述其意義時，顯得手足無措，因為那超越一切感覺的經驗，但他滿意的說：「在身體中，他們會看見神」。終其生，奧氏都在研究一個問題，就是聖徒們，是不是真的

藉著他們的肉眼，看到這個至善的異象。在早期，他拒絕這個說法，³³不過後來認為，這是可能的。³⁴他後來認為，聖徒的眼睛會轉變而有榮耀，這是復活的結果，因此，他們可以看到充斥於新天新地中的神，就好像人現在可以因著他們的身體，看到其他人的生活。在天上或上帝之城中，主要的享受就是讚美神：「祂將是我們所盼望的目標，我們會不停的思念祂，愛祂而不至厭膩，讚美祂而不煩倦」。³⁵根據各人的品德，所得的榮耀將不同，但不會有嫉妒；聖徒會繼續使用他們的自由意志，但那是真自由，因為沒有在罪中作樂的慾望。³⁶事實上，對蒙救贖的人而言，永生是一個永恆的安息日，他們將被神的祝福和聖潔所充滿。詩人的話終於得以成就：「你們要安靜，知道我是耶和華」。³⁷

第18章 馬利亞和 聖徒

第一節 殉道者及聖徒

教父時代有一個意義重大的現象，就是興起並發展了尊敬聖徒，特別是尊敬馬利亞的風俗。它的成熟與定讞是後來的事，但是我們應當知道它起初的形成。

最先出現的是對殉道者的崇敬，他們是信心的偉人，基督徒認為，他們已經在神的面前，並且在祂眼中是榮耀的。¹ 開始的崇敬方式是小心保存其遺物，並每年紀念其「生日」。² 下一步就是求助於他們的代禱和幫忙，因為殉道者這時已經在榮耀中與基督同在，到了第三世紀，已經有很多證據顯示，人們相信他們代求的能力。³ 俄利根在為此辯護時，引聖徒相交為證據，他主張，在天上的教會用禱告來幫助在地上的教會。⁴ 到了第四世紀初，逼迫停止了，崇敬的對象就擴大，除了殉道者之外，其他基督徒（如宣信者、苦修者、和童女）也被列入偉大的榜樣之中。根據耶路撒冷的區利羅，到了第四世紀中葉，列祖、先知、使徒和殉道者都在儀式內被紀念，「藉著他們的禱告和代求，神可以接納我們的祈求」。⁴ 屈梭多模指出，當神責罰人的時候，人應當求助於祂的聖徒，因為他們比在世的時候，更能有效的到神面前

。⁵ 拿先斯的貴格利說，這是他們更接近神所致。⁶ 到了下一個世紀，在西方，大利奧提高了教會對聖徒禱告和守護的信心，神指定他們做基督徒的榜樣和維護者。⁷

崇敬聖徒和其遺物逐漸成爲傳統，但也招致尖銳的責難，包括外邦人（如背道的猶利安）和基督徒（如威吉蘭提）。在維護這傳統時，耶柔米說，使徒和殉道者活著的時候爲其他的基督徒代禱，那麼我們應相信，他們在屬天榮耀的冠冕中，更會如此。⁸ 其他自俄利根以下的基督徒也是這主張。在教父時代，一個技術性的區分開始出現，*latria* 是指對神的崇拜，*dulia* 是指對聖徒的崇敬，⁹ 不過教會一致的教導，聖徒和殉道者固然值得尊敬和尊榮，但人只能崇拜神，持此立場的包括坡旅甲的跟隨者，¹⁰ 奧古斯丁和亞歷山太的區利羅，¹² 如狄奧多勒所說的，他在列出一般人向殉道者所祈求的好處之後指出，基督徒不把他們當作神，而視他們爲屬神的人，可以成爲他們的代表，向神祈求。¹³

第二節 尼西亞會議前 馬利亞的地位

對蒙福童女的尊敬，這個發展比較慢，因爲在前三個世紀，人們熱衷於對殉道者的崇敬。尊敬聖母的形式也不同。在前四個世紀，幾乎找不到（不是完全沒有）證據顯示，有人向她禱告，或祈求她的保護與幫助。另一方面，在施行神救贖計劃中，她的角色相當早就被肯定了。

這個肯定源自聖經和最早的傳統，耶穌由童女馬利亞所生，這當然是出發點，隨著時間的進展，福音書中的一些顯然的句子被引爲證據，其他新舊約中的許多經文，也是按著她獨特的經驗和角色來解釋。正統作家中，第一個給她神學上顯赫地位的是安提阿的伊格那丟。他強調，雖然其他使徒後的教父沒有提到她，但神的確定意要耶穌在馬利亞的腹中成胎。¹ 他強調她懷孕的事實，² 並且提出一個神秘的說法，³ 指出童女懷孕、她的童貞、以及救主的死，都避開了這世界王的注意，在神的安靜之中，這

三個被教會大聲宣揚的奧秘乃得以成全。他的主要目的是要維護道成肉身的真實，以對抗對幻影派，不過他已經把童女，她的神蹟懷孕，與神的救贖計劃相連。

在第一世紀末和第二世紀初的啓示文學，在論及「偉大的教會時」，也清楚的證明，某些團體對聖母十分注重。在「以賽亞升天記」(*Ascension of Isaiah*) 之中，我們看到以下的信念首先出現：她不僅在懷耶穌時是童女，在生祂時亦然(「partu 中的童貞」)，「她的胎，在懷孕前後都是完整的」。⁴ 在「所羅門頌歌」(*Odes of Solomon*) 中，也有同樣的想法，就是在超自然的生產中，並無生理的痛楚。⁵ 不過渲染福音書記載最多彩多姿，又給後世馬利亞論極大影響的，乃是「雅各原始福音」(*Prot-evangelium of James*)。此書在描述馬利亞的榮耀時提到，當她的父母，約雅斤和亞拿年老之時，神諭令他們會生一女，又提到她神蹟般的嬰孩及童年，她在聖殿的奉獻，在那裏，她的父母祈求神，給她「一個會永遠被紀念的名」。⁶ 此書也指出，當她訂婚時，約瑟已是年長的鰥夫，有他自己的兒子；又彙集證據肯定，她懷耶穌時未曾有性行爲，而生祂之時，生理狀況也不改變。⁷

一般而言，教會並不是馬上接受這些觀點。的確，愛任紐主張，馬利亞的生產並無痛苦。⁸ 亞歷山太的革利免也根據「雅各原始福音」這麼說。⁹ 有人認爲，出十三 2 是預言她子宮的開啓，特士良斥責這種說法。¹⁰ 俄利根隨從他的說法，指出馬利亞需要律法所規定的潔淨的禮。¹¹ 另一方面，特士良認爲，在生了耶穌之後，馬利亞與約瑟有正常的夫妻關係，「主的弟兄」是祂的親弟兄。¹² 俄利根則認爲，她終身都是童女(*partum* 之後的童貞)，而耶穌的弟兄是約瑟之子，不是由馬利亞而出。¹³ 事實上，他認爲，馬利亞終身的童貞，就是德行婦人的初熟果子和榜樣，正如耶穌是男人的初果和榜樣。¹⁴ 後來教會相信她在道德和信仰上是完美的，這些神學家則毫不猶疑的說她也有過失。愛任紐¹⁵ 和特士良¹⁶ 指出，福音書曾記載，她受過她兒子的責備。俄利根堅持，她和其他人一樣，須從她的罪惡中被救贖；¹⁷ 他特別指出西面的預言(路二 35)，就是說她的心要被刺透，俄利根的解釋是，馬利亞在看見自己的兒子被釘時，她心中起了懷疑。

不過早期這方面的貢獻，在神學上多半還是正面的。他們把馬利亞與夏娃對比，並提出一些推論。游斯丁是這方面的前鋒，不過從他的論法來看，他並非首創的人。游斯丁指出，夏娃和馬利亞都是處女，前者違抗了神的誡命，帶來了不順服和死亡，後者柔和的答覆天使長迦百列，使救贖主得以產生。¹⁸ 特土良和愛任紐很快的發揮這些觀念。特別是愛任紐，他說，夏娃仍是處女時，因為不順服而造成她和全人類的死亡；馬利亞也是處女，因為她的順服，成為自己和全人類得救的原因。¹⁹ 「因為一個處女，人類註定要死亡，也是因為一個處女，他們蒙拯救」。愛任紐還暗示，他是衆生之母，並有份於基督的拯救工作。形容她的子宮是「純潔的子宮，生出神人」。²⁰

第三節 從尼西亞到以弗所

在尼西亞之後，人們對聖母的重視明顯的增加。不過馬利亞論的某些地方有長足的進步，有些地方則無甚發展。東西方中的苦修人士，愈來愈高舉童貞，這造成很大的影響。

先從東方開始，亞歷山太的亞歷山大，很自然的把 *Theotokos*，或者上帝之母這一頭銜放在馬利亞身上，¹ 這個說法廣為流傳，除了安提阿派之外—那時背道的猶利安，譏笑基督徒不斷使用這名詞。² 不過我們不能由此推論說，「神聖母性」的教義已經完全發展了。「永遠是童女」(*ἀειπαρθενος*) 這個頭銜也開始流行；³ 不過我們要注意，雖然耶路撒冷的區利羅對此不發一言，可是 Antidicomarianites (譯按，反對馬利亞終身童貞之人) 被伊皮法紐攻擊，⁴ 而且亞流派的歐諾米公開教導，⁵ 「主的弟兄」乃是馬利亞從約瑟所得的兒子，不過該撒利亞的巴西流在批評後者時顯示，⁶ 許多人都持守這個觀點，而他本人雖然不接受，但這並非不能與正統相容。但亞他那修堅決主張，馬利亞一生都是童女，同時高舉她為基督徒童女的模範。⁷ 伊皮法紐仍然主張，「獨生子開啓了童女的子宮」，⁸ 但我們毫不吃驚的發現，屈梭

多模⁹和女撒的貴格利¹⁰一致宣稱，馬利亞在懷胎和生子之後都是童女。貴格利認為，就是馬利亞和她的童貞把死亡長久的統治止住了。¹¹

那個古老的對比，就是把夏娃說成死亡的原因，而把馬利亞說成生命的原因，仍然被眾人頻頻使用。¹²有時還增添新色彩。譬如說，伊皮法紐認為，馬利亞比夏娃更配稱為「衆生之母」（創三20）。¹³他甚至不願意肯定或否定她的死亡，¹⁴並且無法決定，馬利亞是否是啓十二13所說的「那個生男孩子的婦人」（有人從這些揣測中看出，這是聖母升天的前兆思想）。另一方面，幾乎所有的東方神學都不承認她在屬靈及道德上是完美的，他們隨從俄利根指出，馬利亞有人軟弱的罪愆。譬如說，巴西流重複俄利根的話，認為西面所預言的刀，乃是指馬利亞在釘十字架時失去信心。¹⁵屈梭多模更進一步指出，馬利亞在迦拿催促耶穌，為的是要表現她有權管理祂，耶穌對她作了當有的斥責，使她謙卑下來。¹⁶我們只有在敘利亞看到以法蓮主張，馬利亞和她的兒子一樣，是沒有罪的，¹⁷敘利亞本是特別熱衷於敬禮馬利亞的。

在西方，馬利亞論的進展開始很慢，到了第五世紀初，它發展到一個高峯。譬如說，有人認為，在耶穌出生之後，馬利亞不再是童女，希拉流劇烈的攻擊這些人。他強調，主的「弟兄」，乃是指約瑟前妻的兒子。¹⁸不過他還是認為，這個生產是自然的；¹⁹他理所當然的相信，馬利亞會因為自己的罪受神的審判。²⁰相反的，與他同時的維洛納的哲諾（Zeno of Verona）堅信，不論懷胎生子，她的童貞都未喪失。²¹他也接受馬利亞和夏娃的對比，將馬利亞視為教會。²²不過是耶柔米、安波羅修、和奧古斯丁，對西方的馬利亞論提出最大的貢獻。我們應當注意耶柔米一向明白的表示，馬利亞在懷孕的期間沒有童貞。²³但他堅決主張，她在生產之後一直有童貞。他提出一個理論，後來在西方十分流行，就是把耶穌的「兄弟」，說成是祂的表兄弟或堂兄弟，而約瑟和馬利亞一輩子都是童身。²⁴對他而言，馬利亞是新夏娃，藉著她，人類重得生命；²⁵她也是童貞的原型及典型。²⁶至於安波羅修，雖然他早期對馬利亞懷孕期的童貞不確定，²⁷後來却有有力的維護她永久童貞之說。²⁸他對馬利亞的敬禮來自兩個原因，

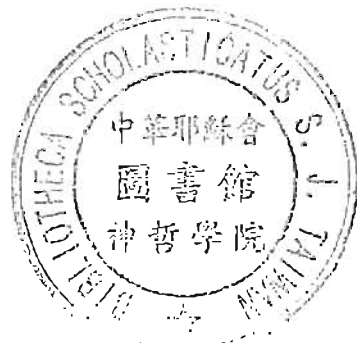
一個是因為她是模範的童女，毫無玷污，而且顯出貞節婦女的一切美德，²⁹另一個是因為她是上帝之母，³⁰她被賦予特殊的恩惠，³¹並且與人的救恩有關。³²他也詳述她與夏娃的對比，³³又指出，她與教會有密切的關係，在聖靈的運行下，她既是童女又是母親。³⁴基督在十架上，對馬利亞和約翰的話（約十九26以下），其實是對教會和會友所說的，³⁵她等於就是教會。

奧古斯丁把這些說法彙集整理，建立了馬利亞論的綱要。他流利的解說，馬利亞永遠是童女。³⁶復活的基督既然能通過關閉的門，他當然也可以從她的子宮生出而不破壞之。³⁷和安波羅修一樣，他強調馬利亞和教會的特殊關係，³⁸一個是生下基督的童女，另一個是生下基督徒的童女。在他與伯拉糾爭執當中，馬利亞的無罪性當然被提出。伯拉糾說馬利亞是個例子，顯示人可以用自己的自由意志保持無罪。奧古斯丁否認其他人可能無罪（聖徒最先認自己的罪），但承認馬利亞是例外，但她不是藉著自己的力量保持無罪，而是在道成肉身時，賜給她的恩典使然。³⁹另一方面，他不主張（有些人如此主張）馬利亞生的時候是沒有原罪的（這是後來的無罪聖胎教義）。伊克拉農的猶利安堅信，在攻擊整個原罪教義上，這是致命的一擊。不過奧古斯丁答覆說，馬利亞出生時是有原罪，和別的人一樣，但她藉著「重生的恩典」，免去了其影響。⁴⁰

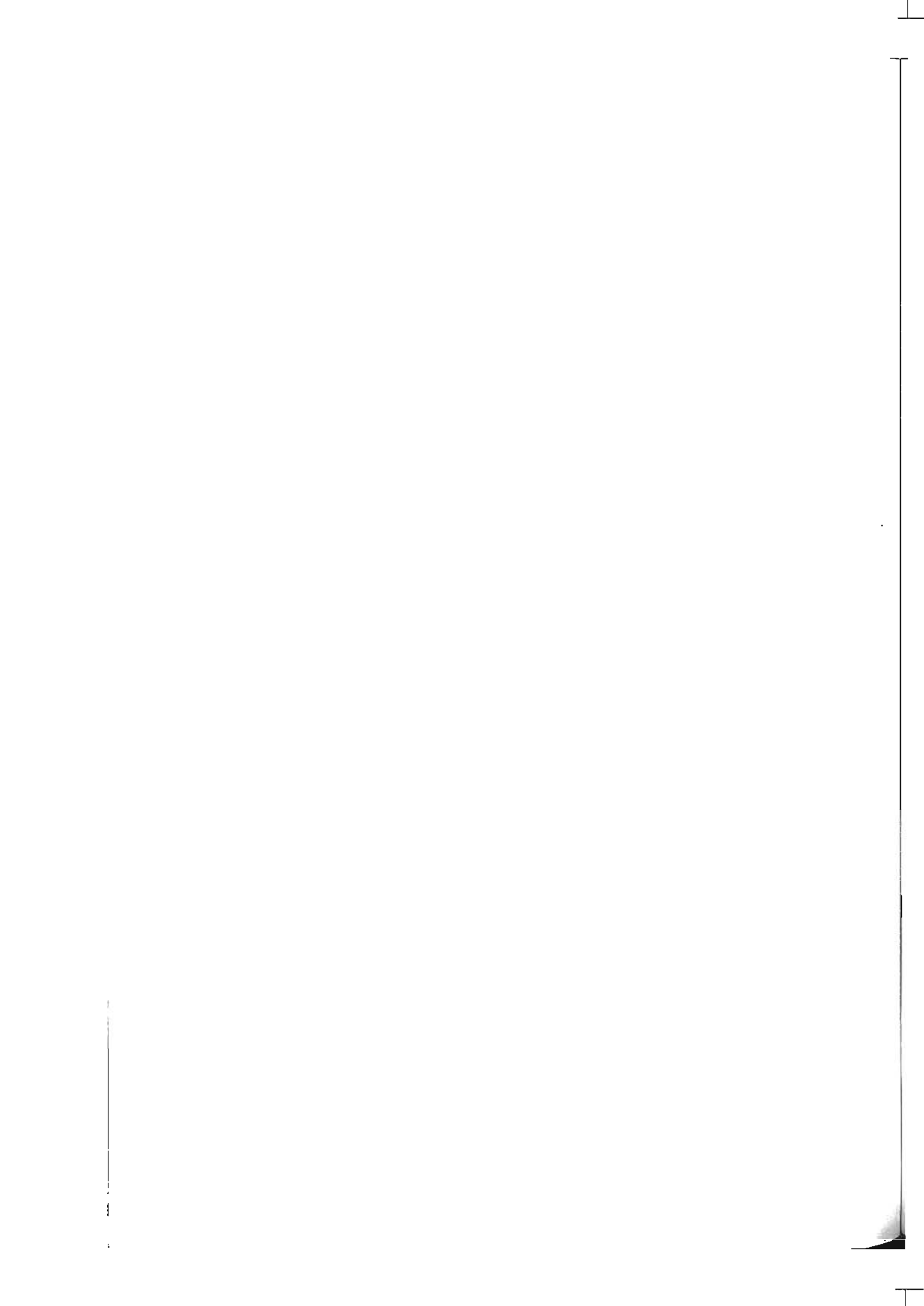
這時候有稀少但明確的證據顯示，拜童女的異端已經出現了，有人開始向她祈禱。伊皮法紐在三七〇年寫道，有個叫 Collyridians 的教派，其崇拜與馬利亞相連。⁴¹他痛苦地斥責這種異端，和其他正統作者一樣，他說，馬利亞的確是美麗聖潔，當受極大的尊榮，但是我們只能敬拜神；⁴²不過這個教派的存在，加上他攻擊的猛烈性，顯示這非孤立的現象。在半個世紀之後，涅斯多留指出，他不反對人用上帝之母這個名詞，只要他們不把她當作女神，⁴³這也是一個證據，證明某些人的確這麼做。關於禱告，有兩個簡短而具啟發性的證據。第一個是拿先斯的貴格利的故事，⁴⁴他說，有一個童女在她危難的時候向馬利亞求助，他的講法把這個求助當作很自然的，一點不奇怪。另一個是蒲草紙殘簡，⁴⁵年代是四世紀或更晚，上面寫道：「上帝之母，〔聽〕我的祈

求；不要在逆境中不顧我們，救我們脫離危難」，這可能反映出當時流行的信仰態度。

在第五世紀中葉，基督論的爭執在以弗所和迦克墩會議上達到高潮，這也是古典教父時代，馬利亞論的頂峯。當然，他們並不關心尊敬馬利亞的問題，而是要澄清在成爲肉身的主裏，神性人性如何聯合的問題。不過大家同意的結論是：只有肯定馬利亞真的是上帝之母，這個問題才能解決。這麼一來，她地位的重要性就完全顯出了，而且這樣非提高她的身份不可，馬利亞論就與基督論密切結合。不過教會那時雖然逐漸向她致敬，有越來越多紀念她的節期，她的名字逐漸出現在儀式當中，她在神學上的提升過程却仍曲折。不錯，在以弗所會議之後，她神聖的母性以及永恆的童貞，在東西方都無保留的被接受；不過對她的無罪和道德的完美，仍然有很多人繼續懷疑。在東方，這個傳統要追溯到俄利根，他強調馬利亞的人性軟弱，以及她對自己兒子缺少信心。這傳統的消失是驚人的遲緩。在西方，相信只有基督是完美的，以及奧古斯丁最新的原罪教義，更使人遲遲不信馬利亞無罪。事實上，要過許多世紀之後，以下的教義才成爲天主教徒的日常信仰，而非正式的教條：馬利亞無原罪（只有西方接受）和本罪，她是恩典的中保，她的身體升天，高過嚙啞和撒拉弗。⁴⁶正如一位第四（？）或第五（？）世紀的作者所恰當指出的，童女自己在路一48所作的預言；「萬代要稱我爲有福」，要過好多世代才得以應驗。⁴⁷但是起碼神學家們所做的這些輝煌結論，必須從初代四世紀中找前提，這是他們在思考這些論點時所推出的結果，本書討論的，就是這個富有創造性的四世紀。



附註



第一章

第一節

1. E.g. Irenaeus, haer. 2,26,1; Tertullian, de praescr. 14,1-3.

第二節

1. Job 28,12ff.; Prob. 8,22ff.; Wis. 7,22ff.; Ecclus. 24,1ff.
2. 2 Enoch 30,8.
3. Judith 16,14; 2 Bar. 21,4.
4. E.g. Tob. 12, 15; 1 Enoch 20,1ff.
5. 1 Enoch 75,3.
6. E.g. Apoc. Mos. 33-5.
7. Cf. quis rer. div. haer. 66: de spec. leg. 1,65.
8. De ebriet. 33-93.
9. De confus. ling. 190.
10. De migrat. Abrah. 89-93.
11. Leg. alleg. passim.
12. De opif. mun. 8.
13. De post. Caini 167; leg. alleg. 2,2f.; de mut. nom. 27.
14. E.g. leg. 1,51.
15. Cf. quaest. in Exod. 2,68; de Abrah. 121; de plant. 86.
16. Leg. alleg. 3, 175.
17. E.g. de cherub. 125-7.
18. E.g. de migrat. Abrah. 174.
19. See below, p.18.
20. De opif. mun. 20; 24.
21. De vit. Mos. 2,127.
22. De agric. 57.
23. De cherub. 36.
24. Cf. de confus. ling. 97.
25. De somn. 1,232-9; de mut. nom. 87; de cherub. 3; de vit. Mos 1,66.

第三節

1. Cf. Prudentius, perist. 10,1011-50.
2. Cf. Apuleius, met. 11, 23f.
3. Cf. his speeches to Asclepius, Zeus and Serapis (nos. 42, 43 and 45 in B. Keil's ed.).
4. E.g. de fac. 30; de defect. orac. 10; 13.
5. E.g. de Is. et Osir. 77f.
6. Met. 11,5.

第四節

1. As the accounts given of different thinkers in this and the following sections are quite summary, detailed references have been dispensed with.
2. Origen, c. Cles. 4,52; 4,54.
3. Ib. 4,14.

第五節

1. Vit. Plot. 23.

第六節

1. E.g. Irenaeus, haer. 2,14; Tertullian, de praescr. 7; 30.
2. Hippolytus, ref. praef. 8.
3. E.g. Irenaeus, haer. 1,23,2; 1,27,4; 2, praef. 1.
4. Dogmengeschichte, 4ed., 1,250.
5. Ref. 5,24-7.
6. Cf. Irenaeus, haer. 1,1-8; Hippolytus, ref. 6,21-37. Much light has been thrown on Valentinus's own teaching by the papyri discovered at Nag Hammadi; see The Jung Codex (studies by H. C. Puech, G. Quispel and W. C. Van Unnik), 1955, London.
7. Cf. Epiphanius, haer. 33,3-7.
8. Cf. Irenaeus, haer. 1,24; Hippolytus, ref. 7,20ff.
9. Cf. Hippolytus, ref. 5,24-7.
10. Ref. 5,1-11.
11. Hippolytus, ref. 7,28; Irenaeus, haer. 1,23,5; Eusebius, hist. eccl. 3,26.
12. Hippolytus, ref. 7,28.
13. Irenaeus, haer. 1,24; Clement Alex., strom. 2,20, 112; 3,1,1-3,2.
14. Irenaeus, haer. 1,25; Clement Alex., strom. 3,2,5.
15. See pp. 57f.
16. Irenaeus, haer. 1,21,4.
17. Hippolytus, ref. 7,27,7.
18. Cf. The Jung Codex, pp. 29ff.
19. Haer. 1,21,5.
20. E.g. strom. 5,1; 6,3,3; 7 passim.

第二章

第一節

1. E.g. Luke 1,2; 1 Cor. 11,2; 11, 23; 15,3; Jude 3.
2. Ad Serap. 1,28.

第二節

1. 7,2.
2. Dial. 80,3.
3. Cf. Justin, 1 apol. 12,9.
4. Phil. 6,3.
5. 1 apol. 32,2; dial. 29,2.
6. E.g. Justin, dial. 8,1; Tatian, ad Graec. 29.
7. 6,9; 9,8; 10,10; 13,7.
8. 1 apol. 50, 12.
9. Ib. 49, 5.
10. 42.
11. E.g. 1 apol. 42,4; 50,12; 53,3; 67,7; dial. 53,1.
12. Sim. 9,17,1.
13. E.g. Eph. 11,2; Magn. 13,1; Trall. 7,1.
14. Cf. Eusebius, hist. eccl. 3,39,3f.
15. Phil. 3,2.
16. 1 apol. 66,3; dial. 103,8.
17. 1 apol. 61,9; 66,1-3.
18. Cf. Ignatius, Eph. 18,2; Trall. 9; Smyrn. 1,1f.; Polycarp, Phil. 2,1; Justin 1 apol. 13; 61,3; 61,10; 65,3; 67,2; dial. 63,1; 85,2; 126,1; 132,1.
19. Rom. 6,17.
20. Justin, 1 apol. 53,3.
21. 7,2.
22. Dial. 38,2.
23. Phil. 7,2.
24. 1 apol. 49,5.
25. Ib. 66,3.
26. E.g. Justin, 1 apol. 53,6; dial. 42,1.
27. Cf. 42.
28. 17.

第三節

1. Cf. Irenaeus, haer. 3,2,1; Clement Alex., strom. 7,17,106-8; Epiphanius, haer. 33,7,9.
2. Cf. Irenaeus, haer. 3, praef.; 3,5,1; Tertullian, de praescr. 13.
3. Ib. 3,1,1.
4. Ib. 21.
5. Ib. 6; cf. 37.
6. Ib. 1,10,2; cf. 5,20,1.
7. Ib. 21; c. Marc. 1,21; 45.
8. Haer. 5, praef.
9. Ib. 3,4,1f.
10. Ib. 3,2-5.
11. Ib. 3,2-5 (16 times).
12. E.g. ib. 1,10,1f.; 1,22,1; 5,20,1; dem. 6.
13. Cf. haer. 3,2,2; 3,3,3; 3,4,1.
14. E.g. ib. 3,24,1.

15. Ib. 4,26,2; cf. 4,26,5.
16. Haer. 3,1,1.
17. Ib. 4,33,10-14.
18. Ib. 3,1,1; cf. 3,1,2; 3,10,6; 3,14,2.
19. Cf. ib. 1,9,2; 3,1,1; 3,3,4; 3,10,1; 3,10,6; etc.
20. Ib. 2,27,2.
21. Ib. 1,8,1; 1,9,1-4.
22. Ib. 4,26,5; 4,32,1; 5,20,2.
23. Cf. ib. 2,35,4; 3, praef.; 3,2,1; 3,5,1; 4, praef. 1; 5, praef.
24. Ib. 3, praef.; 3,1,1.
25. Ib. 1,9,4.
26. De cor. 3f.
27. De virg. vel. 2.
28. C. Marc. 4,5; 5,19; de monog. 2.
29. De praescr. 21.
30. De carne Chr. 3; adv. Prax. 29.
31. Adv. Hermog. 22; de carne Chr. 6.
32. E.g. de praescr. 21; 32; c. Marc. 4,5.
33. De praescr. 28.
34. Ib. 22; 27.
35. Cf. de praescr. 13; de virg. vel. 1; adv. Prax. 2.
36. Apol. 47,10.
37. De praescr. 37.
38. E.g. ib. 9f.; de resurr. 21; adv. Prax. 26.
39. De praescr. 19.
40. De pud. 8; cf. de praescr. 12; adv. Prax. 20.
41. De praescr. 15; 19; 37.

第四節

1. Ep. 63,1; 74, 10.
2. Ad Serap. 1,28.
3. Strom. 7,16,93.
4. E.g. de princ. 1, praef., 10; 1,5,4; 2,5,3.
5. C. Cels. 3,15.
6. De princ. 3,6,6.
7. C. gent. 1; cf. de syn. 6.
8. Cat. 4,17.
9. In Col. hom. 9,1; in 2 Thess. hom. 3,4 (PG 62,361; 485).
10. De doct. christ. 2,14.
11. Common. 2.
12. E.g. strom. 6,7,61; 6,8,68; 6,15, 131.
13. E.g. c. Cels. 1,7; in Rom. 6,8; hom. in Ios. 23,4; comm. in Matt. 10,6.
14. Ib. 6,15,125.
15. In Ioh. 13, 16,98.
16. Frag. in 1 Cor. (in Journ. Theol. Stud. x, p. 42).

17. De princ. 3,1,1.
18. Cf. esp. ib. 4,2,2.
19. Cf. explan. symb. ad init. (PL 17, 1155f.); Rufinus, in symb. apost. 2.
20. Ep. ad Caes. 2 (PG 20, 1537).
21. Hist. eccl. 4,21.
22. De decret. Nic. syn. 27.
23. Ad Afr. 1; ad serap. 1,28.
24. De Spir. sanct. 26; 28; 67; 71.
25. Ib. 66; 71.
26. C. Eunom. 4 (PG 45,653).
27. Ep. 101 (PG 37, 176).
28. Haer. 61,6.
29. In 2 Thess. hom. 4,2 (PG 62,488).
30. Haer. 27,6; cf. Ambrose, ep. 42,5; Rufinus, comm. in symb. apost. 3.
31. Ancor. 118f.
32. E.g. de decret. Nic. syn. 21.
33. Or. 31,23f.
34. Cat. 5,12.
35. Serm. ad cat. 1.
36. De incarn. 6,3.
37. De spir. sanct. 66.
38. Ib. 16.
39. Strom. 7,16,103.
40. C. gent. 1.
41. C. Ar. 3,58.
42. In Matt. 13,1.
43. De doct. christ. 3,2.
44. C. ep. Manich. 6; cf. de doct. christ. 2,12; c. Faust. Manich. 22,79.

第五節

1. Ep. 54,1.
2. Ad monach. (PG 77, 12; 13).
3. In Ioh. ev. 4,11 (PG 74,216).
4. Adv. Nest. 4,2.
5. Cf. de recta fide ad regin.; apol. c. Orient. (PG 76,1212ff.; 316ff.).
6. A.C.O.I. 1,7,89ff.
7. Ep. 89.
8. Ep. 151 (PG 83, 1440).
9. Cf. PG 83,81ff.; 169ff.; 284ff.
10. De recta fide ad regin. 2 (PG 76, 1204); cf. quod unus sit Christus (PG 75, 1257).
11. Eran. 1 (PG 83,48).
12. Common. 2.
13. Ib. 3; cf. 27.
14. Ib. 23.

15. Ib. 22; cf. 1 Tim. 6,20.

第三章

第一節

1. E.g. 23; 34,6; 35,7; 46,2f.
2. E.g. 4,7; 4,11; 5,4; 6,12.
3. Dial. passim.
4. Cf. Josephus, c. Ap. 1,8 (c.A.D.90).
5. Cf. 2(4) Esd. 14,44-6 (c.A.D.90).
6. 3,4; 27,5.
7. 6,7.
8. 12,1; 19,9.
9. 10,2.
10. 4,5.
11. Haer. 4,26,3; 4,38,3; 5,5,2; 5,35,1; dem. 97.
12. Cf. Eusebius, hist. eccl. 4,26,13f.
13. Ep. ad Afric. 4f.
14. Ep. heort. 39.
15. Cat. 4,33; 4,35f.
16. Carm. 1,12.
17. Haer. 8,6; 76,5.
18. Ib. 4,36.
19. Loc. cit.
20. De fide orth. 4,17.
21. In pss. prol. 15.
22. Comm. in symb. apost. 38.
23. Praef. in Sam. et Mal.; cf. praef. in Ezz.; epp. 53, 8; 107,12.
24. Praef. in lib. Sal.
25. De doct. Christ. 2,13.
26. Text in Journ. Theol. Stud. xiii (1911-12), pp. 77-82.

第二節

1. E.g. haer. 4,9,1.
2. 3,15f.
3. E.g. Smyrn. 5,1; 7,2.
4. 2,4.
5. 4,14.
6. E.g. dial. 49,5.
7. 2 Cor. 3,14.
8. Paed. 1,59,1.
9. Strom. 3,11,71; cf. ib. 6,15,123.
10. De praescr. 36.
11. Adv. Prax. 20.
12. E.g. de test. anim. 5.
13. See above, pp. 23-26.

14. Haer. 1,27,2.
15. Cf. Tertullian, c. Marc. 4 (esp. 4,2).
16. Cf. id., c. Marc. 5.
17. 1 Thess. 4,15; 1 Cor. 7,10.
18. E.g. Ignatius, Smyrn. 3,2; Polycarp, Phil. 2,3; 7,2; Papias, frag. (in Eusebius, hist. eccl. 3,39); Justin, 1 apol. 14-17.
19. E.g. 1 apol. 66; 67; dial. 103; 106.
20. Haer. 3,11,8.
21. Eph. 12,2.
22. Cf. 47.
23. Cf. Tertullian, de carn. resurr. 63.
24. C. Marc. 4,2; 4,5.
25. Ib. 5,1; de praescr. 23.
26. He claims the Pastorals for St. Paul in c. Marc. 5,21.
27. De pud. 20.
28. Ib. 19.
29. For the text see A. Souter, Text and Canon of the New Testament (2nd ed. 1954), pp. 191ff.
30. Cf. R.P.C. Hanson, Origen's Doctrine of Tradition, 1954, ch. 8.
31. PG 26, 1437.

第三節

1. 2 Tim. 3,16.
2. 2 Pet. 1,21.
3. E.g. Origen, c. Cels. 5,60; Basil, hom. in ps. 1,1; Jerome, in Is. 29,9ff.
4. E.g. Theodoret, in pss. praef. (PG 80, 865); Jerome, ep. 70,7.
5. Haer. 2,28,2.
6. C. Eunom. 7 (PG 45,744).
7. In Iob (PG, 66, 697).
8. In Nah. 1,1.
9. In ps. 1,4 (PG 12, 1081).
10. Or. 2,105.
11. Cf. Origen, in Os. (PG 13, 825ff.).
12. Hom. in Ierem. 39,1 (Klostermann, 197).
13. In Eph. 2 (3,6).
14. In Philem. prol.
15. In illud, Vidi dom. hom. 2,2 (PG 56, 110).
16. In illud, Salutate hom. 1,1 (PG 51, 187).
17. Quis rer. div. haer. 249-66; de spec. leg. 4, 48f.
18. Leg. 7; 9.
19. See above, p. 59.
20. Cf. Epiphanius, haer. 48,4ff.
21. C. Marc. 4,22; 5,8; de an. 11; 21.
22. In Ioh. hom. 1,1f.; de Laz. conc. 6,9.

23. De Abrah. 2,61.
24. De Christ. et antichr. 2.
25. C. Cels. 7,3f.; in Ezech. 6,1f.
26. Haer. 48,1-10.
27. In Gen. hom. 7,4; 12,1; 20,4.
28. In Ioh. 1,10; 1,18 (PG 73, 148; 176); in Rom. 7,25; 8,3.
29. In Is. prol.
30. In Is. prol.; in Ierem. prol.; in Am. prol.
31. Serm. 246,1.
32. De consens. evang. 3,30.
33. De Gen. ad litt. 12,1-4.
34. De div. quaest. 2, q. 1,1.
35. In Iob (PG 66,697).
36. In Nah. 1,1.

第四節

1. Luke 24,25-48.
2. E.g. 43.
3. Dial. 29.
4. Cf. Clement Alex., Strom. 6,15,128.
5. 1 apol. 53.
6. Cf. C.H. Dodd, According to the Scriptures, 1952, pp. 126f.
7. See above, pp. 8f.
8. 4,7.
9. 9f.
10. 9.
11. See above, p. 57.
12. Cf. Epiphanius, haer. 33,3-7.
13. F.C. Burkitt, Church and Gnosis, 1932, p. 129.
14. Dial. 134,2; 141,4.
15. Haer. 3,12,14; 4, passim.
16. Ib. 4,13; 14; 38.
17. Ib. 4,12f.
18. Ib. 4, 30-1.
19. Ib. 1,10,1.
20. Ib. 4,33,12.
21. Ib. 4,26,1.
22. Ad Autol. 3,12.
23. C. Marc. 1,19.
24. Ib. 4,39.
25. Ib. 4,11.
26. In Ioh. 5,8.
27. In Matt. comm. 14,4.
28. In Ioh. 6,15-42.
29. Quaest. in hept. 2,q.73.

第五節

1. Gal. 4,24.
2. Quaest. evang. 2,19.
3. See above, pp. 8f.
4. See above, p. 66.
5. Cf. Origen, in Ioh. 10,48-59.
6. E.g. 51,9-16.
7. Hom. in Ierem. 10,4.
8. See above, pp. 15f.
9. Cf. comm. in Matt. 15,3.
10. Hom. in Ex. 9,1; in Gen. 9,1; in Ezech. 4,1.
11. De princ. 4,2,4; cf. in Matt. 10,14; hom. in Lev. 5,5.
12. E.g. hom. in Num. 8,1 (Baehrens, 49).
13. E.g. in Cant. 2 (Baehrens, 165).
14. Sel. in ps. 3,4.
15. Hom. in Lev. 1,4f.
16. De princ. 4,2,2; hom. in Num. 26,3; hom. in Ierem. 12,1.
17. De princ. 4,2,5.
18. E.g. c. Cels. 2,69.
19. E.g. in Ioh. 10,9; 13,59; etc.
20. Cf. strom. 5 passim.
21. Ep. 120,12; cf. in Am. 4,4; in Ezech. 16,31.
22. In Matt. 21,5; in Gal. 5,13.
23. Confess. 12,42; de doct. christ. 3,38.
24. De util. cred. 5-8.
25. E.g. de doct. christ. 3; esp. 3,14; 3,23.

第六節

1. De poenit. hom. 6,4; cf. in ps. 9,4.
2. De creat. 4,2 (PG 56, 459).
3. In ps. 9,4.
4. Praef. in pss. (ed. L. Maries, Recherches de science religieuse, 1919), p.88.
5. Art. cit. p. 88.
6. In Ion. praef.; 2,8ff. (PG 66,320f.; 337-40).
7. Cf. R. Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste* (Studi e Testi, 141,1948), pp. 70ff.
8. E.g. in pss. 21,2; 30,6 (Devreesse, 121; 137f.).
9. Cf. in Is. 1,22; 6,6.
10. In pss. prol.
11. In Cant. prol.

第四章

第一節

1. Mand. 1,1.
2. Vis. 1,3,4.
3. 19,2.

4. 19,2.
5. 1,2.
6. Did. 10,3.
7. Barn. 21,5.
8. 1 Clem. 8,2.
9. E.g. 20; 33.
10. 1:4.
11. See above, p. 17.
12. See above, p. 18.
13. 15,3.
14. See above, p. 19.
15. 1 apol. 44,8; 59,1.
16. Ib. 13,4.
17. Ib. 9,3; 61,11; 63,1.
18. Ib. 13,4; 25,2.
19. Ib. 14,1; 2 apol. 6,1.
20. 1 apol. 13,1; dial. 56,1; 3,5; 4,1.
21. 1 apol. 58,1.
22. Ib. 10,2; cf. 59,5; 67,8.
23. E.g. 30; 53; 69; see above, p. 16.
24. Ib. 59.
25. Cf. Ib. 59,5.
26. Ib. 59; 64; 2 apol. 6.
27. Or. 5,1-3.
28. Ad Autol. 2,4.
29. Supplic. 19,2; cf. 10.
30. Ib. 4,1f.
31. Ib. 1,5.
32. Ib. 2,4.
33. Haer. 2,1,1; cf. dem. 4f.
34. Dem. 6.
35. Haer. 2,11,1.
36. Ib. 2,30,9; dem. 5.
37. Haer. 2,10,4.
38. Dem. 4; cf. haer. 2,6,1.
39. Haer. 2,1,4.
40. Ib. 2,17,7.
41. Ib. 2,1,5.
42. Ib. 4,2,5.

第二節

1. For a summary of the evidence see J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, 3 ed. 1972), chap. I.
2. E.g. Eph. 18,2; Trall. 9; Smyrn. 1,1f.
3. E.g. 1 apol. 21,1; 31,7; dial. 63,1; 126,1.
4. See above, p. 40.
5. Dem. 6.
6. 7,1-3.
7. 1 apol. 61,3.

8. Ib. 61,10-13.
9. Dem. 3; cf. ib. 7.
10. 1 apol. 65.
11. Mart. Polyc. 14,3.

第三節

1. 58,2.
2. 46,6.
3. 22,1; 16,2.
4. 36,1f.
5. 8,1; 13,1; 16,2; 63,2.
6. 1,1.
7. Ib. 3,1.
8. 9,5.
9. 14,3.
10. 6,14; 12,2; 19,7.
11. 7,3; 11,9.
12. 5,5; 6,12.
13. 14,3; 14,6.
14. 5,5; 12,7.
15. Eph. 18,2.
16. Philad. inscr.
17. Eph. 17,2; Philad. 7,1.
18. Eph. 9,1; Magn. 13,1; 13,2.
19. Magn. 8,2.
20. Eph. 3,2; Rom. 8,2.
21. E.g. Eph. inscr.; 18,2; Trall. 7,1; Rom. inscr.
22. Eph. 7,2; 19,3.
23. Smyrn. 3,3.
24. Eph. 7,2; Polyc. 3,2.
25. Smyrn. 1,1.
26. Notably by F. Loofs (cf. Leitfadern zum Studium der Domengeschichte. 5 ed. 1950, 15,4).
27. Magn. 6,1; 7,2.
28. Trall. 3,1; Magn. 6,1; 7,1; Smyrn. 8,1.
29. Eph. 21,2; Magn. inscr.; Trall. 13,2; Rom. inscr.
30. Eph. 20,1; Rom. 4,2; Smyrn. 4,1.
31. Sim. 5,2.
32. Sim. 5,5.
33. Ib. 5,6.
34. Ib. 9,1,1.
35. Ib. 9,12,1-5; 9,14,5.
36. Ib. 9,1,1.
37. Vis. 5,2; mand. 5,1,7; sim. 5,4,4; 7,1,5; 8,1,2.
38. Sim. 8,3,3.
39. Ib. 5,6,4; 8,3,3.
40. Ib. 8,3,3; 9,5,2-7; 9,6,3-6; 9,10,4.
41. Ib. 8,2,5; 8,4,3; 9,7,1f.
42. See above, p. 7.

43. See above, p. 7.

第四節

1. See above, pp. 9-11; 18f.
2. 1,1ff.
3. Magn. 8,2; cf. Eph. 3,2; Rom. 8,2.
4. See above, pp. 18f.
5. 1 apol. 32,8; 2 apol. 8,1; 10,2; 13,3.
6. 1 apol. 46,3.
7. Ib. 5,4; 2 apol. 10,1.
8. Dial. 128,4.
9. Ib. 56,4; 60,2.
10. Ib. 62,2.
11. Ib. 129,3f.; cf. ib. 61,3-7; 62,4.
12. Ib. 62,4.
13. 1 apol. 63,15.
14. Dial. 63,5.
15. 2 apol. 13,4.
16. 1 apol. 59; 64,5; 2 apol. 6,3.
17. 1 apol. 5,4; 46; 63,10; 2 apol. 10,1f.; etc.
18. 2 apol. 6,3; dial. 62,4.
19. Dial. 61,1; 100,2.
20. 1 apol. 21,1; dila. 62,4.
21. Dial. 125,3.
22. Ib. 105,1.
23. Ib. 61,1.
24. Ib. 61,1; 100,4; 127,4; 128,4.
25. Dial. 61,2.
26. Ib. 128,3f.
27. Or. 5,1.
28. Ib. 5,1f.
29. Ib. 5,1.
30. Ib. 7,1f.
31. Ad Antol. 2,10.
32. Ib. 2,22.
33. Ib.
34. Supplic. 10,1ff.
35. Supplic. 12,2.
36. Ib. 24,1.
37. Cf. 1 apol. 13,3.

第五節

1. Cf. 1 apol. 61,3-12; 65,3.
2. Ib. 6,1f.
3. Ib. 60,6f.; cf. Pseudo-Plato, ep. 2,312e.
4. Or. 13,3.
5. Supplic. 7,2; 9,1.
6. Ib. 10,3.
7. Ib.

8. Ad Autol. 1,7; 2,15; 18.
9. Ib. 2,15.
10. Dial. 87,2ff.
11. Ib. 4,1.
12. 1 apol. 33,9; 36,1.
13. Ad Autol. 2,10.
14. 1 apol. 33,4ff.; cf. dial. 100,5f.
15. 1 apol. 60,6; 64,1ff.
16. Ib. 13,3.
17. Supplic. 10,3.
18. See above, p. 102.
19. Ad Autol. 2,10; 2,22.
20. Ib. 2,10.

第六節

1. Dem. 47.
2. Haer. 2,28,5; cf. ib. 1,12,2.
3. Dem. 5.
4. Haer. 2,28,4-6; cf. ib. 2,13,8.
5. E.g. ib. 2,30,9; 3,18,1; 4,20,1.
6. E.g. ib. 2,30,9; 4,20,3.
7. See below, p. 112.
8. Dem. 5.
9. See above, pp. 102; 104.
10. E.g. Ps. 33,6; Wis. 1,6; 9,1f.; 9,17.
11. Haer. 4,20,1.
12. Ib. 4,20,3.
13. E.g. ib. 4, praef. 4; 5,1,3; 5,5,1; 5,6,1; dem. 11.
14. E.g. haer. 4,20,2.
15. Dem. 5.
16. Haer. 4,6,3.
17. Ib. 4,6,3; 4,6,6.
18. E.g. ib. 4,9,1; 4,10,1.
19. Ib. 5,16,2.
20. Dem. 6.
21. Ib. 7.
22. Ib. 47.
23. Cf. haer. 5,12,2.

第五章

第一節

1. See above, p. 102.
2. Adv. Prax. 3.

第二節

1. Cf. Eph. 3,9.
2. Ref. 10,33,1.

3. Adv. Prax. 6; adv. Hermog. 18; 20.
4. C. Noet. 10.
5. Adv. Prax. 5.
6. Ib.
7. C. Noet. 10f.
8. C. Noet. 7; 11; 14.
9. Ib. 10; cf. ib. 8.
10. Ib. 10.
11. Ib. 15.
12. Adv. Prax. 7.
13. Adv. Hermog. 3.
14. Adv. Prax. 7.
15. Ib. 5.
16. De praescr. 13.
17. Adv. Prax. 4.
18. Ib. 8.
19. Ib. 11.
20. E.g. ib. 3; 11; 12; de pud. 21 (trinitas unius divinitatis).
21. Adv. Prax. 2.
22. Ib.
23. Ib. 3.
24. E.g. apol. 21,11-13; adv. Prax. 8.
25. Apol. 21,12.
26. Adv. Prax. 25.
27. Ib. 2.
28. Ib. 3.
29. See above, pp. 17f.
30. Adv. Prax. 9.
31. Ib. 2; cf. ib. 19.
32. Adv. Hermog. 3.
33. Adv. Prax. 7.

第三節

1. De trin. 30.
2. Cf. Epiphanius, haer. 54, 1,7.
3. Hippolytus, ref. 7,35.
4. Eusebius, hist. eccl. 5,28,13-17.
5. Epiphanius, haer. 54,3,1-6.
6. Eusebius, op. cit. 5,28,13f.
7. Eusebius, op. cit. 5,28,1-3 and 9.
8. Hippolytus, ref. 7,36.
9. Made by R. Walzer (see Note on Books).
10. De trin. 30.
11. Hippolytus, little labyrinth (in Eusebius, hist. eccl. 5,28,3ff.).
12. Loc. cit.
13. Eusebius, op. cit. 7,27-30.

14. De sectis 3,3 (PG 86, 1216).
15. In Epiphanius, haer. 73,12.
16. Athanasius, de syn. 45; Hilary, de syn. 81; Basil, ep. 52,1.
17. So Hilary, loc. cit. See below, pp. 140; 234f.
18. Cf. F. Loofs, Paulus von Samosata, 1924, p. 257.
19. See below, pp. 240f.
20. Cf. Athanasius, de syn. 26.
21. E.g. c. Ar. 1,25; 1,38; 2,13; 3,26; 3,51.
22. Cf. H. de Riedmatten, Les Actes du proces de Paul de Samosate, 1952, chap. vi.

第四節

1. Dial. 128,3f.
2. Cf. c. Noet.; also ref. 9.
3. Haer. 57.
4. Hippolytus, c. Noet. 1; cf. Epiphanius, op. cit. 57,1,8.
5. Hippolytus, op. cit. 2; 6f.
6. Id. 15.
7. Id. 1.
8. Ref. 9,10.
9. Adv. Prax. 5.
10. Ib. 7.
11. Ib. 10.
12. Ib. 1;2.
13. Ib. 14.
14. Ib. 27.
15. Ib. 29.
16. Cf. Hippolytus, ref. 9,11f.
17. Epiphanius, haer. 62,1,4ff.
18. Arius, ep. ad Alex. (in Epiphanius, op. cit. 69,7)
19. Pseudo-Athanasius, c. Ar. 4. 25.
20. Epiphanius, haer. 62,1.
21. See below, pp. 240f.
22. See above, pp. 115.
23. Ref. 10,27,4.

第五節

1. Ref. 9,11.
2. See above, p. 120.
3. E.g. A. Harnack (Sitzungsberichte Preuss. Akad., 1923, pp. 51-7).
4. E.g. B. Capelle (R. Ben. xxxviii, 1926, pp. 321-320).
5. Cf. Tertullian, adv. Prax. 3.
6. Ref. 9,12,16-19; 10,27,3f.
7. De trin. 31.
8. Ib. 16.

9. De trin. 31 ad fin.
10. Ib. 29.
11. Ib. 7; cf. 8.

第六節

1. See above, pp. 20-22.
2. See above, pp. 19f.
3. Paed. 1,71,1; strom. 2,6,1; 5,65,2; 5, 78,3; 5,81,3.
4. Prot. 98,3; strom. 5,16,3; 7,5,5.
5. Strom. 4,156,1f; 5,16,3.
6. Ib. 4,162,5; 5,1,3; 7,2,2.
7. Paed. 1,62,4; 1,71,3; 3,101,1.
8. Ib. 1,24,3; 1,53,1.
9. Strom. 6,138,1f; 7,9,4; 7,79,4.
10. Paed. 1,42,1; cf. ib. 3,101,2; Prot. 118,4; quis div. 34,1; etc.
11. De princ. 1,1,6; c. Cels. 7,38.
12. In Ioh. 2,2,16; 2,10,75.
13. De princ. 1,2,10; 1,4,3; 2,9,1.
14. C.Cels. 2,64; in Ioh. 1,20,119.
15. De princ. 1,2,4; hom. in Ierem. 9,4; cf. Plotinus, enn. 5,1,6.
16. C. Cels. 5,39; in Ioh. 6,39,202.
17. See above, p.20.
18. Cf. Origen, in Ioh. 2,2,18; Albinus, didask. 14,3.
19. De princ. 1,3,1-4.
20. In Ioh. 2,10,75.
21. Ib. 2,10,75.
22. E.g. ib. 20,22,182f.; 32,16,192f.
23. Ib. 10,37,246; cf. ib. 2,2,16; in Matt. 17,14.
24. De orat. 15,1; c. Cels. 8,12.
25. Dial. Heracl. 2.
26. In Ioh. 13,36,228f.
27. Dial. Heracl. 3.
28. De princ. 1,2,6; 4,4,1.
29. In Ioh. 1,19,115; c. Cels. 5,37.
30. In Ioh. 2,2,16; 2,10,76; 19,2,6.
31. De princ. 1,2,6; 4,4,1.
32. Frag. in Hebr. (PG 14, 1308).
33. Ib. 2,10,77.
34. Ib. 2,10,76.
35. Ib. 2,3,20.
36. Ib. 6,33,166; 10,39,270.
37. Hom. in Is. 4,1.
38. Ib. 2,2,13ff.
39. C. Cels. 7,57.
40. De princ. 1,2,13; in Ioh. 13,25,151; 32,28.
41. C.Cels. 2,9; 6,60.

42. De orat. 15,1; 16 init.; c. Cels. 8,13.
43. In Joh. 13,25,151; in Matt. 15,10.
44. C. Cels. 3,41; 6,47; in Matt. 14,7.
45. De princ. 1,3,8.

第七節

1. Cf. Photius, bibl. cod. 106.
2. Cf. Athanasius, de decret. 25.
3. Photius, bibl. cod. 119.
4. Cf. Basil, ep. 210,5.
5. PG 10,184-8.
6. Cf. Athanasius, de sent. Dion. 5.
7. Ib. 9,10.
8. De sent. Dion. 16.
9. Ib. 14.
10. Ib. 16.
11. Ib. 18.
12. Ib. 4.
13. Cf. ib.
14. Ep. 9,2.
15. Cf. the fragments preserved by Athanasius, de decret. 26.
16. Cf. Athanasius, de sent. Dion. 14,18.
17. Ib. 17.
18. Cf. Basil, de spir. sanct. 72.
19. Cf. Athanasius, op. cit. 15f.
20. Ib. 18.
21. Cf. Athanasius, op. cit. 17.

第六章

第一節

1. E.g. Rom. 10,9; Phil. 2,11.
2. E.g. Rom. 1,3f.; 8,9; 2 Cor. 3,17; Hebr. 9,14; 1 Pet. 1,11; 3,18.
3. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (Halle, 5th ed. 1950), 14,5a.
4. Justin, dial. 47; cf. Hegesippus (in Eusebius, hist. eccl. 4,22,2f); Jerome, ep. 112,13; Epiphanius, haer. 29,7.
5. Justin, ib.; Irenaeus, haer. 1,26,1; 3,11,7; 3,21,1
6. Ref. 7,35,1.
7. De praescr. 33.
8. E.g. Rom. 15,26; Gal. 2,10.
9. See above, pp. 116-19.
10. Eusebius, hist. eccl. 7,30,4; 11; 16.
11. Ibid. 7,27,2.

12. Epiphanius, haer. 65,1,5-8.
13. For these fragments and a recent discussion accepting their authenticity, see H. de Riedmaten (op. cit. in Bibliography).
14. Cf. Eusebius, hist. eccl. 6,12,6.
15. See above, p. 57.
16. See above, pp. 22-8.
17. De res. 2.
18. Trall. 10; Smyrn. 2.
19. Eph. 7; 18-20; Trall. 9; Smyrn. 1-3; 7; Magn. 11.
20. Smyrn. 5.
21. Phil. 7,1.
22. 4,11 (ed. M.R. James. p. 91).
23. See above, pp. 23-7.
24. Irenaeus, haer. 1,7,2.
25. E.g. ib. 1,6,1.
26. Ib. 3,16,5.
27. Cf. Tertullian, de carn. Chr. 3-5; Origen, frag. in Luc. 1 (Rauer, 2227).
28. Cf. Tertullian, c. Marc. 1,19.

第二節

1. Eph. 7,2.
2. Ib. 1,1; 18,2; Rom. 6,3.
3. See above, pp. 94f.
4. Ep. ad Traian. imp. 96.
5. 5,6; 5,10f.; 12,10; 7,3.
6. Sim. 5,6,5-7; see above, p. 94.
7. Eph. 18,2.
8. Smyrn. 1,1.
9. 9,5.
10. 22,1.
11. Cf. Hippolytus, ref. 9,12,17; see above, p. 124.
12. Quod idola 11.
13. Cf. J.M. Creed, The Gospel according to St. Luke (London, 1930), ad loc.; see above p. 103.

第三節

1. Or. 21,1.
2. Apol. 15,1.
3. De pascha 8; 100; 66f.
4. Fragg. 2, 13; 15; de pascha 47.
5. 1 apol. 63,10.
6. Dial. 87,2; cf. 1 apol. 46,5.
7. 1 apol. 66,2.
8. Dial. 34,2; 36,1; 39,7; 41,1; 49,2; etc.
9. Ib. 71,2; cf. ib. 100.
10. See above, p. 96.
11. Dial. 75,4.

12. 1 apol. 32,8; 46,3; 2 apol. 8,1; 10,2; 13,3.
13. 1 apol. 32,8; 2 apol. 8,1.
14. 1 apol. 46,3.
15. 2 apol. 10,2; 13,3.
16. Ib. 10,1-3.
17. Dial. 105,5; 103,7f.
18. E.g. haer. 3,16,8.
19. E.g. ib. 1,9,2; 3,16,2f.; 3,16,8; 3,17,4.
20. Ib. 4,6,7.
21. Haer. 5,14,2f.
22. Ib. 3,21f.
23. E.g. ib. 5,14,1; 5,14,4; 5,21,3.
24. Ib. 3,22,1; cf. 5,9,1.
25. Ib. 3,19,3.

第四節

1. De antichr. 4.
2. E.g. in Dan. 4,39,5.
3. C. Noet. 4; 17.
4. E.g.c. Noet. 18.
5. Ib. 15.
6. See above, p. 112.
7. See above, pp. 111f.
8. De carn. Chr. 17f.
9. Adv. Prax. 26.
10. De carn. Chr. 20.
11. Ib. 23.
12. Ib. 1; 5; 9.
13. Ib. 10-13.
14. Adv. Prax. 16.
15. E.g.c. Marc. 2,27.
16. De carn. Chr. 18.
17. Adv. Prax. 27.
18. Loc. cit.
19. De carn. Chr. 5.
20. Adv. Prax. 29.
21. Ib. 30; 29.
22. De carn. Chr. 13.
23. Ib. 5; de pat. 3; c. Marc. 2,27.
24. De resurr. 51.
25. De carn. Chr. 5; cf. c. Marc. 2,16.
26. De trin. 13.
27. Ib. 10.
28. Ib. 21; 13.
29. Ib. 15.
30. Ib. 24.
31. Adv. Prax. 27.
32. E.g. de trin. 11.
33. Ib. 21.

34. Ib. 25.

第五節

1. Protr. 11,111,2; 11,112,1; strom. 5,105,4.
2. Strom. 5,16,5.
3. Protr. 1,7,1.
4. Quis div. 37,3; paed. 1,2,4.
5. Strom. 6,127,2.
6. Bibl. cod. 109.
7. E.g. protr. 7,2; paed. 3,2,2; strom. 3,102,1; 5,341; 6,127,1.
8. Ib. 3,49,3.
9. E.g. quis div. 37,4; paed. 1,85,2; cf. Socrates, hist. eccl. 3,7.
10. Strom. 6,71.
11. Cf. ib. 6,135,1-4.
12. Paed. 3,1,2.
13. De princ. 2,6,2.
14. See above, p. 128.
15. Ib. 2,6,3-5.
16. Ib. 2,9,2.
17. Ib. 2,6,4.
18. Ib. 2,6,6; 2,6,3; c. Cels. 2,9.
19. Ib. 2,6,1f.
20. E.g.c. Cels. 3,14.
21. In. Ioh. 10,6,24; 32,12,192; c. Cels. 3,28.
22. In Ioh. 1,28,195.
23. C. Cels. 4,15.
24. Ib. 2,23; de princ. 4,4,4; in Ierem. hom. 14,6.
25. De princ. 4,4,4 (31).
26. Ib. 2,6,3.
27. C. Cels. 1,66.
28. In Ioh. 1,28, 196.
29. C. Cels. 3,41.
30. Ib. 2,9; 6,47.
31. De princ. 2,6,4; 4,4,4 (31).
32. Dial. Heracl. 7.
33. E.g.c. Cels. 2,9; in Ioh. 6,53,275.
34. De princ. 4,4,4 (31).
35. In Ioh. 2,3,27-31; cf. ib. 1,7,43.
36. E.g.c. Cels. 3,34; de orat. 10,2.
37. C. Cels. 2,64; 1,69.
38. E.g. ib. 2,16.
39. Ib. 3,41.
40. Ib. 2,62.
41. In Ierem. hom. 15,6.
42. In Ioh. 32,25,325.

第六節

1. Text in H. de Riedmatten, op. cit.
2. S 36 (Riedmatten).
3. S 30 (Riedmatten).
4. Bk. 1 (PG 17, 578f.: the Latin translation of Rufinus).
5. Ib. (PG 17, 590).
6. De eccl. theol. 1,20,90; theoph. 3,39 (Gressmann, 142).
7. Dem. ev. 10,8,503f.
8. Ib. 3,4,108; cf. ib. 4,12,166; theoph. 3,41-4.
9. De res. 2,18; symp. 7,9.
10. Symp. 3,4.
11. Ib. 3,7.
12. De res. 2,18.
13. De res. 2,18; c. Porphy.
14. C. Porphy. 1.
15. Symp. 7,8.
16. Cf. de res. 1,51; symp. 6,4.

第七章

第一節

1. 12,5.
2. 6,11.
3. Mand. 12,1f.
4. 9,3; 10,2.
5. 36,2.
6. 59,2.
7. Barn. 14,5.
8. 2 Clem. 1,4-7.
9. Sim. 5,5,3; 8,3,2f.
10. E.g. 1 Clem. 2,1; 16f.
11. 2 Clem. 20,5.
12. 5,6.
13. Eph. 15,3; cf. Magn. 14; Rom. 6,3.
14. Eph. 3,2; Smyrn. 4,1.
15. Trall. 2,1.
16. 21,6; 49,6.
17. Rom. 6,1; Phil. 9,2.
18. Eph. 1,1.
19. Phil. 8,1.
20. 5,1; cf. 6,11; 8,3.
21. 1,2f.
22. 7,4.
23. 12,7; 49,6.
24. 7,3.
25. E.g. 1,1; 7,16-18.
26. Eph. 7,2; 18-19.

第二節

1. 1 apol. 10,4.
2. Ib. 28,3.
3. Supp. 24,4; ad Autol. 2,27; or. 11,2.
4. See above, p. 18.
5. 1 apol. 43; 2 apol. 7.
6. 1 apol. 44,11; dial. 141,2; cf. Tatian, or. 7,2.
7. 2 apol. 14,1.
8. Dial. 95,1.
9. E.g. 1 apol. 5,2; 2 apol. 5,3f.; 17,2f.
10. Dial. 94,2.
11. Ib. 88,4.
12. Ib. 100,4-6.
13. Ib. 124,3.
14. 1 apol. 61,10.
15. Or. 7.
16. Ad Autol. 2,24f.; 27.
17. Dial. 18,3.
18. Ib. 11,2; cf. ib. 43,1; 51,3.
19. 1 apol. 12-19; 23.
20. Dial. 41,1; 94,2.
21. Ib. 45,4.
22. Ib. 103,6; 125,4.
23. Ib. 49,8.
24. Ib. 78,9.
25. Ib. 85,1.
26. 2 apol. 6,6; dial. 30,3.
27. 1 apol. 55,2.
28. Ib. 60,5; dial. 90f.
29. 2 apol. 13,4.
30. 1 apol. 66,2; 32,7.
31. Dial. 41,1; 111,3.
32. Ib. 134,5f.
33. Ib. 95,2f.
34. Ib. 138,2.
35. Haer. 4,6,2.

第三節

1. E.g. Rom. 5,12-21; 1 Cor. 15,22; 15,45.
2. Haer. 5,6,1; 5,16,2.
3. Ib. 3,23,5.
4. Ib. 4,38,1-3.
5. Dem. 12.
6. Haer. 5,12,2.
7. Ib. 4,37,1; 4,38,3.
8. Dem. 16.
9. Haer. 3,18,1; 5,2,1.
10. Ib. 5,21,3.
11. Ib. 3,18,7.
12. Haer. 5,16,3.

13. Ib. 5,34,2.
14. 7,9f.
15. Haer. 5, praef.
16. Eph. 1,10.
17. Haer. 3,16,6.
18. Ib. 5,16,3.
19. Ib. 3,21,10.
20. Ib. 3,22,3.
21. Ib. 3,18,1; 2,22,4.
22. E.g. ib. 3,22,4.
23. Ib. 3,18,7.
24. Ib. 5,21,2.
25. Ib. 5,21,1; 5,21,3.
26. Ib. 5,1,1.
27. E.g. haer. 3,21,10.
28. Ib. 4,14,1; 4,17,1-5.
29. Ib. 5,21,2f.
30. Ib. 2,22,4.
31. b. 5,16,3.
32. Ib. 3,16,9; 5,17,1; 4,5,4.

第四節

1. See above, p. 18.
2. De an. 9.
3. Ib. 27.
4. Ib. 19.
5. C. Marc. 2,5-7.
6. Ib. 2,9f.; cf. de exhort. cast. 2.
7. C. Marc. 1,22; de carn. Chr. 16.
8. De res. carn. 49.
9. De an. 40.
10. Ib. 39; 41.
11. De spect. 2.
12. De test. an. 3.
13. De an. 39.
14. Ib. 16.
15. De res. carn. 49; de an. 39.
16. De op. et eleem. 1.
17. De hab. virg. 23.
18. Ep. 64,5.
19. Test. 3,54.
20. E.g. de poen. 5f.; de exhort. cast. 1; scorp. 6.
21. C. Marc. 3,8.
22. De carn. Chr. 6.
23. De bap. 11.
24. Adv. Iud. 13.
25. Scorp. 7.
26. De praesor. 13; apol. 21.
27. In Dan. 4,11; cf. de antichr. 26; c. Noet. 17.

28. De antichr. 26.
29. De antichr. 3f.
30. In cant. magn. 1 (Achelis,83).
31. In Dan. 4,41.
32. De laps. 17; de op. et eleem. 1; ep. 55, 22; etc.
33. Ad Fortun. 6; de op. et eleem. 2; 26.
34. Ep. 63,16f.
35. Ib. 63,13.
36. De op. et eleem. 1; 7; de laps. 21; de dom. or. 15; 28.
37. De op. et eleem. 23.
38. E.g. div. instit. 4,10,1; 4,11,14; 4,13,1; 4,14,15; 4,24,1; 4,24,6.

第五節

1. Protr. 11,111; Strom. 2,22,131.
2. Strom. 6,12,96.
3. Protr. 11,111; strom. 3,17,103.
4. E.g. strom. 3,12,88f.; 3,17,102.
5. Ib. 2,19,98; paed. 1,13,101; protr. 11,111.
6. Protr. 6,68; strom. 2,15,62; 3,9,63ff.; 4,24,153.
7. Paed. 1,2,4; 3,12,93.
8. Protr. 1,6f.; 11,114; paed. 1,9,83; strom. 1,11,53; etc.
9. Strom. 3,16,100.
10. Ib. 4,25,160.
11. Esp. adumbr. in Iud. 11.
12. Strom. 3,16,100f.; cf. ib. 3,9,63-5.
13. See above, p. 128 and p. 155.
14. De princ. 2,9,6.
15. Ib. 2,6,3; cf. Jerome, ep. 124,6.
16. Ib. 1,8,1.
17. C. Cels. 3,66; cf. ib. 3,62.
18. De princ. 1,8,1.
19. E.g. c. Cels. 7,50.
20. Hom. in Lev. 8,3; hom. in Luc. 14.
21. De princ. 2,8,3.
22. C. Cels. 4,37-40, esp. 4,40.
23. In Rom. 5 (PG 14, 1018f.; 1024f.).
24. C. Cels. 4,40.
25. Ib. 3,42; 4,65f.
26. De princ. 2,1,4.
27. E.g. ib. 3,1,2-4; de orat. dom. 6.
28. De princ. 3,2,1-6.
29. C. Cels. 4,40.
30. De princ. 3,2,1.
31. Hom. in Luc. 13; 35.
32. E.g. de res. 1,55.
33. Ib. 1,34-6; 52; 55.

34. Ib. 2,1.
35. Ib. 2,2-4.
36. Ib. 1,38f.

第六節

1. Quis div. 37,4; paed. 1,5,23; 1,11,97; 3,12,98; protr. 11,111; 12,120.
2. Strom. 7,2,6.
3. Paed. 1,2,6.
4. Protr. 12,120,3.
5. Strom. 4,6,27.
6. Protr. 1,8,4.
7. Paed. 1,3,7.
8. See above, pp. 157f.
9. De princ. 4,1,2; 4,3,12; c. Cels. 2,52; 3,7; etc.
10. In Ioh. 1,37,268.
11. C. Cels. 1,68.
12. Ib. 8,17.
13. De princ. 4,4,4.
14. C. Cels. 6,68.
15. Ib. 3,28.
16. Ib. 7,17.
17. Ib. 1,60; 6,45; hom. in Luc. 30,31.
18. Hom. in Ios. 8,3; in Matt. 12,40.
19. See above, p. 169.
20. In Matt. 13,9.
21. See above, pp. 173f.
22. In Matt. 16,8; cf. ib. 12,28; in Ioh. 6,53,274; hom. in Exod. 6,9; etc.
23. Hom. in Lev. 1,3.
24. In Rom. 3,8.
25. Hom. in Num. 24,1.
26. In Ioh. 28, 19,165.
27. In Ioh. 1,20,124.
28. Hom. in Ierem. 15,6.
29. Symp. 3,6,65.
30. Ib. 3,4,60.
31. Symp. 3,7,69.
32. Prg. c. Porphy. 1,3.
33. De res. 3,23,4.

第八章

第一節

1. Eph. 17,1.
2. Did. 9,4; 10,5.
3. Mart. Polyc. inscr.
4. Ib. 8,1.

5. Smyrn. 1,2.
6. Ib. 8,2.
7. Sim. 9,17.
8. Dial. 63,5.
9. 3,6; 5,7.
10. Apol. 2.
11. In Clement Alex., strom. 6,5,41.
12. 1.
13. 29,1-3.
14. E.g. dial. 11,5; 123.
15. See above, p. 52.
16. Ib. 81,4.
17. Cf. e.g. Muratorian Canon.
18. E.g. Ignatius, Eph. 5,1; Trall. 11,2.
19. Eph. 10,3; Magn. 13; Smyrn 12,2.
20. Rom. inscr.
21. 14,1-4; 2,1.
22. Vis. 2,4,1; 3,5,1.
23. Haer. 1,2,2; 1,11,1; 1,12,3.
24. E.g. haer. 5,32,2; 5,34,1.
25. Ib. 4,33,7; 3,24,1; 5,20,2.
26. Ib. 2,31,3; 2,32,4.
27. Ib. 3,24,1.
28. Ib. 1,10,2.
29. E.g. ib. 1,9,4; 1,10,1f; 1,22,1.
30. See above, p. 37.
31. Ib. 3,3,2.

第二節

1. Did. 9,5.
2. Did. 7,1-3.
3. 46,6.
4. 7,6; 8,6.
5. Sim. 8,2,2f.; 8,6,3; 9,16,3f.
6. 11,11; 16,7f.
7. Polyc. 6,2.
8. 1 apol. 61.
9. Dial. 14,1; 29,1.
10. Ib. 44,4.
11. Ad Autol. 2,16.
12. Dem. 3.
13. Ib. 41f.; haer. 5,11,2.
14. Haer. 4,38,2.
15. Ib. 3,9,3; cf. ib. 3,17,1-3.
16. Ib. 1,21,3.
17. E.g. did. 14,3; Justin, dial. 41,2f.; Irenaeus, haer. 4,17,5.
18. 14,1.
19. 40-4.

20. 44,4.
21. Philad. 4.
22. Dial. 117,1.
23. Ib. 41,3.
24. Haer. 4,17,5.
25. 1 apol. 66,3; cf. dial. 41,1.
26. Dial. 41,3.
27. Ib. 117,2.
28. 1 apol. 65,3-5.
29. Cf. esp. haer. 4,17,4-6; 4,18,1-6; 4,37,2; 5,2,2f.
30. 9,5; 10,3.
31. Smyrn. 6,2.
32. Rom. 7,3.
33. Smyrn. 6f.
34. Eph. 13,1; Philad. 4.
35. Eph. 20,2.
36. 1 apol. 66,2.
37. Haer. 4,17,5; cf. ib. 4,18,4; 5,2,3.
38. Ib. 4,18,5; cf. ib. 5,2,3.
39. 6,4-6; 10,26-31.
40. 5,16f.
41. Mand. 4,3,1.
42. Dial. 44,4.
43. 7,7-7; 18; 48,1; 51,3.
44. 4,14; 14,1.
45. Philad. 3,2; 8,1.
46. Phil. 11,4.
47. 2 Clem. 8,1-3.
48. Cf. Tertullian, de pud. 21.
49. Vis. 2,2,4f.; 3,5,5; mand. 4,3,3-5; sim. 8,9.
50. Mand. 4,3,3.
51. Ib. 4,3,6.
52. Ib. 4,1,7f.; sim. 9,26,5.

第三節

1. Apol. 39,1.
2. De virg. vel. 2,2.
3. C. Marc. 4,11.
4. Ad mart. 1; cf. de orat. 2; c. Marc. 5,4,8.
5. See above, p. 192.
6. E.g. de exhort. cast. 7; de pud. 21.
7. In cant. 16; 19 (Achelis, 355f.; 364; 369); de antichr. 59.
8. In Dan. 1,17.
9. Ib. 1,15ff.
10. Ref. 9,12,22f.
11. Strom. 7,17,107.
12. Paed. 1,4,10.
13. Ib. 1,6,42; cf. ib. 1,5,21.

14. Strom. 7,5,29.
15. Ib. 4,26,172.
16. Ib. 6,13,106f.
17. Ib. 4,8,66.
18. Ib. 6,14,108.
19. Ib. 7,11,68; 7,14,87f.
20. See above, pp. 15f.
21. Hom. in Ezech. 1,11; in Exod. 9,3.
22. E.g. c. Cels. 8,75; hom. in Ierem. 11,3.
23. E.g. hom. in Num. 2,1.
24. C.Cels. 4,22.
25. Hom. in Ierem. 9,2; in Ios. 8,7.
26. C. Cels. 6,48; cf. in Matt. 14,17.
27. Hom. in 36 ps. 2,1.
28. In Ioh. 10,35f., 229-38.
29. In Matt. 12,12; hom. in Ios. 21,1.
30. De orat. 20,1.
31. In Cant. 2 (Baehrens, 157).
32. Ib. 1;3 (Baehrens, 90; 232).
33. E.g. ib. 3 (Baehrens, 176f.).
34. E.g. ib. 2 (Baehrens, 154f.).
35. De princ. 1,6,2.
36. Ep. 45,3.
37. E.g. de unit. eccl. 4;7f.; ep. 75,3.
38. De unit. eccl. 23.
39. E.g. ep. 8,1; 59,5; 69,5.
40. De unit. eccl. 5; cf. ep. 55,24.
41. Ep. 33,1.
42. Ib. 66,8.
43. Ib. 72,3; cf. sent. episcop. praef. in Augustine, de bap. 6,9.
44. De unit. eccl. 4.
45. E.g. ep. 33,1;43,5; 66,8; 73,7; cf. 75,17 (by Firmilian).
46. Ep. 59,14.
47. Ib. 49,2.
48. Ib. 66,1.
49. De unit. eccl. 17.
50. Ep. 55,24.
51. De unit. eccl. 6.
52. Ep. 73,21.
53. Ib. 65,4; cf. ib. 67,3; 72,2.
54. Ib. 74,1 (quoting Stephen).
55. De zel. et liv. 6.

第四節

1. Paed. 1,6,26.
2. Ib. 1,5,21.
3. Excerpta Theod. 86,2.

4. Strom. 4,18,116.
5. Hom. in Lev. 6,2; in Luc. 21; in Exod. 10,4.
6. Hom. in Ierem. 19,14.
7. Exhort. ad mart. 30.
8. Hom. in Exod. 5,5; in Rom. 8,5.
9. In Rom. 5,9; hom. in Luc. 14.
10. De princ. 2,10,7; hom. in Exod. 5,5.
11. Hom. in Luc. 22; 27.
12. E.g. de princ. 1,3,7.
13. E.g. trad. apost. 22,1f. (Latin version).
14. E.g. in Dan. 1,16.
15. De bap. 1; 12-15.
16. Ib. 18.
17. De pud. 19.
18. De bap. 1; 18; c. Marc. 1,28.
19. De bap. 6.
20. Ib. 8; 10.
21. E.g. de res. carn. 8.
22. De trin. 29.
23. Cf. Eusebius, hist eccl. 6,43,15.
24. De rebapt. 11; 6 ad fin.
25. Ib. 5.
26. Ad Donat. 3f.
27. Ep. 63,8.
28. Ib. 64,3.
29. Ib. 69,13f.
30. Ib. 73,9.
31. Ib. 72,1.

第五節

1. Frag. arab. in Gen. 38,19 (Achelis, 96).
2. E.g. de orat. 19; de idol. 7.
3. De pud. 9.
4. De res. carn. 8.
5. De laps. 16; cf. ep. 15,1.
6. De laps. 25f.
7. De orat. dom. 18.
8. Ep. 57,2.
9. E.g. c. Marc. 3,19; 4,40.
10. Ib. 1,14; cf. Hippolytus, apost. trad. 32,3.
11. Cf. ib. 4,22; de monog. 10.
12. Ep. 63,13; cf. ib. 63,2.
13. Ib. 63,11.
14. Quis div. 23,4.
15. Paed. 2,2,20.
16. Strom. 5,10,66.
17. Hom. in Ierem. 19,13.
18. C.Cels. 8,33.

19. Hom. in Exod. 13,3.
20. In Matt. comm. ser. 82; hom. in 37 ps. 2,6.
21. In Matt. 11,14.
22. Ib.
23. E.g. hom. in Lev. 7,5; hom. in Num. 16,9; 23,6; in Matt. comm. ser. 85; de orat. 27,1-5.
24. In Ioh. 32,24,310.
25. Strom. 1,19,96; 4,25,161.
26. De virg. vel. 9.
27. De cult. fem. 2,11.
28. De cor. 3; de monog. 10; de exhort. cast. 11.
29. Cf. apol. 30; de orat. dom. 28; ad Scap. 2.
30. In Cant. 3,4; in Dan. 4,35.
31. Trad. apost. (Latin version), 4.
32. C.Cels. 8,33f.
33. Hom. in Lev. 9,10.
34. Ib. 13,3.
35. E.g. ib. 4f.
36. De unit. eccl. 17.
37. Ep. 63,1.
38. Ib. 14.
39. Ib. 17.
40. Ib. 15, 1; 17,2.
41. Ep. 1,2; 12,2; 39,3.
42. Ib. 63,13.

第六節

1. E.g. P. Galtier, L'Eglise et la remission des peches (Paris, 1932).
2. Trad. apost. 3,5.
3. E.g. Origen, hom. in Num. 10,1; hom. in 37 ps. 2, 6.
4. Cf. Origen, hom. in Lev. 2,4.
5. De paen. 7,10.
6. See above, p. 199.
7. Strom. 2,13,56-9.
8. Loc. cit.
9. Ref. 9,12,20-26.
10. De pud. passim.
11. De orat. 28,8f.
12. Ep. 55,20f.
13. Loc. cit.
14. De pud. 1,6; also passim.
15. Ep. 55,20.
16. 3,28.
17. Ep. 55,6 and 17.
18. Mansi II, pp. 6ff.
19. 2,7.
20. 2,23.

21. 2.18f.

第九章

第一節

1. See above, pp. 134-6.
2. Ep. encyc. (in Socrates, hist. eccl. 1,6); ep. ad Alex: Byz. (or possibly Thessal.; in Theodoret, hist. eccl. 1,4).
3. Cf. Socrates, hist. eccl. 1,5.
4. Ep. ad Alex. 45.
5. Ib. 26f.; ep. encyc. 13.
6. Ep. ad Alex. 32-5.
7. See above, p. 128.
8. Ib. 52.
9. Ib. 15.
10. Ib. 38.
11. E.g. de eccl. theol. 2,6f.; dem. ev. 4,1,145; c. Marc. 1,1,11.
12. De eccl. theol. 1,13,1; dem. ev. 4,6,1-6.
13. Dem. ev. 4,3,1 and 4.
14. Ib. 5,1,14-17.
15. Dem. ev. 4,2,1f.
16. E.g. ib. 4,3,13; 5,1,18.
17. Ib. 5,1,20.
18. Ib. 4,3,5.
19. Ib. 4,3,7.
20. De eccl. theol. 2,23; ep. ad Euphrat. (Mansi XII, 176).
21. E.g. Dem. ev. 5,6,2-4.
22. Ep. ad Caes. 12; dem. ev. 5,1,20.
23. De eccl. theol. 3,19.

第二節

1. In Athanasius, de syn. 16.
2. Cf. Athanasius, c. Ar. 2,24; de decret. 8.
3. C.Ar. 1,5; 1,9.
4. Ep. ad Alex. (in Athanasius, de syn. 16).
5. Ib.
6. Ep. ad Euseb. Nicom. (in Epiphanius, haer. 69,6).
7. Ep. ad Alex.
8. Ib.
9. Cf. Athanasius, c. Ar. 1,5; 2,37.
10. Ib. 1,6.
11. Cf. Athanasius, ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12; cf. de syn. 15.
12. Cf. Alexander, ep. encyc. 10.
13. Athanasius, c. Ar. 1,5.

14. Ib. 1,6.

15. Ib. 1,5; 1,9.

16. Ep. ad Alex.; Athanasius, c. Ar. 1,6.

17. A full treatment of disputed texts will be found in Athanasius, c. Ar. passim, and Epiphanius, haer. 69,12-79.

18. Ep. ad Euseb. Nicom.; cf. Alexander, ep. ad Alex. 35f.

19. Philostorgius, hist. eccl. 1 (cf. Nicetas Choniata, thes. 5,7; PG 139, 1368).

第三節

1. C. Ar. 3,15f.
2. Cf. ep. ad Euseb. Nicom.; also the profession of faith in ep. ad Alex., which impressed Eusebius (cf. the latter's ep. ad Alex.; M. Opitz, Urk.).
3. See J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds (London 3 ed. 1972), 208; 220ff.
4. For Greek text, see J.N.D. Kelly, op. cit. 215f.
5. Ep. ad Alex. 4; 9; passim.
6. E.g. c. Ar. 1,17f.; 1,20; 3,15f.
7. Ib. 2,41c.; ep. ad episc. Aeg. et Lib. 4.
8. E.g. c. Ar. 2,67; 2,70.
9. Ep. ad Caes. 5; 7.
10. Ep. encyc. 12.
11. See above, p. 130.
12. See above, pp. 16f.
13. For the evidence, see G.L. Prestige, God in Patristic Thought, ch. 10.
14. In Ioh. 20,20,170.
15. De res. 2,30,8.
16. Dem. ev. 1,10,13.
17. See above, p. 130.
18. See above, p. 135.
19. See above, p. 118.
20. E.g. ep. ad Alex.; Athanasius, c. Ar. 1,6.
21. Cf. Socrates, hist. eccl. 1,23.
22. De decret. 20 (350/51).

第四節

1. For the texts of these creeds, see J.N.D. Kelly, op. cit. 268ff.; 275ff.; 279f.
2. Cf. J.N.D. Kelly, op. cit. 285ff.; 291ff.
3. Dial. c. Lucif. 19.
4. Hist. eccl. 1,23.

第五節

1. Frg. 121; 98; 86; 88 (ed E. Klostermann, G.C.S. 14).
2. Frg. 54; 71; 76; 77.
3. Frg. 52; 54; 60.
4. Frg. 61; 71; 73.
5. Frg. 76; 82; 83.
6. Frg. 42; 43; 91; 103.
7. Frg. 3-6; 43; 48.
8. Frg. 52; 61; 121.
9. Frg. 61.
10. Frg. 44.
11. Frg. 68; 121.
12. Frg. 67; 71.
13. Frg. 117; 121.
14. Apo. 21.
15. In Athanasius, de sent. Dion. 17.
16. Cf. Theodoret, hist. eccl. 2,8,37-52; J.N.D. Kelly, op. cit. 277f.
17. Cf. Origen, c. Cels. 8,12.
18. Tom. ad Antioch. 5.
19. C.Ar. 2,24-6; 2,29f.
20. De syn. 51.
21. E.g. c. Ar. 2,32.
22. Ib. 3,66.
23. Ib. 1,14.
24. C.Ar. 2, 36; 3,66f.
25. Ib. 1,26-8; 2,59f.
26. De decret. 11.
27. C.Ar. 3,59-66.
28. Ib. 1,31; de decret. 28-30.
29. C.Ar. 3,4.
30. Ib. 1,58; cf. de decret. 23; de syn. 53; ad Serap. 2,6.
31. E.g. c. Ar. 2,29.
32. E.g. ib. 2,41; 3,4.
33. Ib. 2,22.
34. De syn. 53.
35. C.Ar. 1,39; cf. de decret. 12.
36. C.Ar. 3,10f.
37. Ib. 1,61.
38. Ib. 3,41.
39. Ib. 3,6.
40. E.g. ib. 3,11; de decret. 23f.
41. C.Ar. 3,4.
42. Ad serap. 2,3.
43. De decret. 11; 24; c. Ar. 1,26; 1,28.
44. De syn. 53.
45. C.Ar. 3,15.
46. Ib. 3,4.

47. Ib.
48. Ep. ad Afr. 4; cf. de decret. 27; de syn. 41.
49. De syn. 52.
50. C.Ar. 3,6.
51. Ib. 3,12.
52. De syn. 51.

第六節

1. Cf. J.N.D. Kelly, op. cit. 268ff.
2. Cf. J.N.D. Kelly, op. cit. 275ff.
3. Ib. 279f.
4. Cf. Hilary, de syn. 11 (J.N.D. Kelly, op. cit. 285f.).
5. See esp. Aetius, syntagmation (in Epiphanius, haer. 76, 12); Eunomius, First Apology (PG 30, 835-68).
6. Cf. Theodoret, haer. fab. 4,3.
7. Eunomius, apol. 24 (on Col. 1,15-17).
8. Cf. Socrates, hist. eccl. 4,7.
9. Haer. 73.
10. Cat. 4,7; 6,6; 11,16.
11. E.g. cat. 11,10.
12. Text in Epiphanius, haer. 73,3-11.
13. By George of Laodicea; text in Epiphanius, haer. 73,12-22.
14. Texts in Theodoret, hist. eccl. 2,21,3-7; Athanasius, de syn. 30; see J.N.D. Kelly, op. cit. 291; 293-5.
15. Cf. Epiphanius, haer. 73,23.

第十章

第一節

1. De syn. 41.
2. De syn. 67-71.
3. Ib. 72-6.
4. Ib. 84-9; cf. ib. 91.
5. Tom. ad Antioch. 5.
6. Tom. ad Antioch. 6.
7. E.g. Jerome, op. 15,4 (dated 376).
8. Athanasius, de syn. 41; Hilary, de syn. 51; 71-4; 84.
9. De syn. 53; 48.
10. E.g. 67; 84; 88.
11. In Matt. 8,8; 16,4; 31,3; de trin. 4,33; 7,13; 11,1; c. Aux. 7f.; 11.

第二節

1. Ep. ad Alex. 53.
2. Ep. ad Alex.
3. Cf. Athanasius, c. Ar. 1,6.

4. Praep. ev. 11,20.
5. De eccl. theol. 3,6,3.
6. De eccl. theol. 3,5,17.
7. Cf. Eunomius, apol. 25; 28; Basil, c. Eunom. 2,33.
8. Cat. 16,4.
9. Ib. 6,6.
10. Ib. 4,16; 16,3.
11. Ib. 8,5; 16,23.
12. Ib. 7,11; 11,12.
13. Ib. 16,24.
14. Ib. 17,5.
15. Ib. 16,4; 17,38.
16. E.g. ad Serap. 1,21; 1,30.
17. Ib. 1,1; 1,17; 1,26; etc.
18. E.g. ib. 1,1.
19. Ib. 1,2.
20. Ib. 1,3; 1,11; 1,10.
21. Ib. 1,21.
22. Ib. 1,22-7.
23. Ib. 1,2; 1,20; 3,7.
24. E.g. ib. 1,25; 3,2.
25. Ib. 1,20.
26. Ib. 3,1.
27. Ib. 3,4f.
28. Ib. 3,5f.
29. Ib. 1,24.
30. Ad Serap. 1,27.
31. Ib. 1,28; cf. ib. 1,30f.
32. Ib. 1,14.

第三節

1. See above, p. 250.
2. Cf. Epiphanius, haer. 73,16.
3. Tom. ad Antioch. 3; 5f.
4. Or. 31,5.
5. Cf. e.g., Gregory Naz., or. 41,8.
6. Basil, ep. 263,3.
7. Cf. Basil, ep. 244,9; Sozomen, hist eccl. 7,2; Pseudo-Athanasius, dial. c. Maced. 1,15.
8. Socrates, hist. eccl. 2,45.
9. Didymus, de trin. 2,8 (PG 39, 617).
10. Ib. 3,30-40.
11. Ib. 2,10; Gregory Naz., or. 31,23-8.
12. Cf. Gregory Naz., or. 31,7f.; Didymus, de trin. 2,5; Pseudo-Athanasius, dial. c. Maced. 1,1.
13. Sp. 58.
14. Epp. 113; 114 (dated 372).
15. Ep. 125,3.
16. Ep. 159,2.

17. Or. cat. 3f.
18. De orat. dom. 3 (PG 44, 1157-61).
19. Or. 31,10; cf. ib. 34,11.
20. Cf. esp. or. 31.
21. Ib. 31,26.
22. De spir. sanct. 46.
23. Ib. 45; 47.
24. Or. 31,7f.
25. C. Maced. 2; 10; 12; 24.
26. Quod non sint ad fin.
27. C. Eunom. 1,42 (PG 45, 464).
28. C. Maced. 6.
29. Ancor. 7,7f.
30. Ib. 70.
31. E.g. in Ioh. 2,10,75f.
32. See above, p. 255.

第四節

1. Ep. 38,8 (possibly Gregory of Nyssa is the author).
2. Gregory Nazianzan, or. 31,14.
3. Didymus, de trin. 1,16 (PG 39,336).
4. Cf. Basil, ep. 8,3 (probably by Evagrius).
5. Or. 42,15.
6. Ex commun. not. (Jaeg. III, i, 25).
7. Ep. 236,6.
8. Basil, ep. 38,5.
9. Ib. 2f.
10. Ep. 214,4; 236,6.
11. Cf. Gregory Nazianzen, or. 25,16; 26,19; 29,2.
12. E.g. or. 31,8.
13. Frg. 15 (PG 39,112).
14. C. Eunom. 4 (PG 29,681).
15. G.L. Prestige, God in Patristic Thought (2nd ed. 1952), 244.
16. Gregory Nazianzen, or. 25,17.
17. Basil, ep. 38,4.
18. Cf. Basil, ep. 189,6f (by Gregory).
19. C. Eunom. 3,4.
20. C. Eunom. 4 (PG 29,676).
21. Quod non sint tres (Jaeg. III, i, 47).
22. See above, pp. 235f.
23. Ib. (Jaeg. III, i, 41).
24. Or. 31,15.
25. Or. 29,2.
26. Ib. 30,20.
27. Ib. 31,11.
28. Ep. Basil. 38,4.
29. Cf. Aristotle, met. 12,8,1074a; 14,2,1098b.

30. Ep. Basil. 8,2.
31. C. Eunom i (Jaeg. 1,85).
32. De spir. sanc. 44.
33. Ep. 243 (ad Evag. Pont., PG 46, 1104f.; sometimes attributed to Gregory of Nyssa).
34. Ep. Bas. 8,2.

第五節

1. De trin. 4,42.
2. Ib. 5,38.
3. Cf. de fid. 1,2,17-19; 4,34; 5,42; de incarn. dom. sacr. 8,81-8.
4. C. Ar. 22.
5. Adv. Ar. 1,43.
6. De gen. verb. 29f.
7. Adv. Ar. 4,21.
8. E.g. ib. 4,20; de gen verb. 2.
9. E.g. adv. Ar. 3,7; 4,20.
10. Ib. 1,31.
11. Ib. 1,41.
12. Ib. 1,13; 1,41.
13. Ib. 3,16.
14. Ib. 1,13.
15. Hymn 3.
16. Adv. Ar. 3,4; 3,17.
17. Ib. 1,15f.
18. Ib. 3,1.
19. Ib. 2,4; 3,4.
20. Hymn 3.
21. Adv. Ar. 1,60; hymn 1.
22. Adv. Ar. 1,32; 1,62-4.

第六節

1. E.g. de fid. et symb. 16; de doct. christ. 1,5; de trin. 1,7.
2. Cf. de trin. Bks. 1-4.
3. E.g. serm. 7,4; ep. 120,17; Ioh. tract. 74,1.
4. E.g. serm. 118,1; de trin. 15,2.
5. De trin. 5,3; 7,10.
6. De civ. dei 11, 10; ep. 120,17.
7. De trin. 5,9.
8. Ib. 8,1; cf. ib. 6,9.
9. Ioh. tract. 39,2-4.
10. De trin. 6,9; 7,11; 8,1.
11. Ib. 6,9.
12. Ib.; Ioh. tract. 20,13.
13. De trin. 5,10f.; 8,1.
14. Ib. 2,9; c. serm. Ar. 4; enchir. 38.
15. De trin. 5,15.

16. Ib. 1,7; cf. ib. 2,3.
17. C. Maxim. 2,10,2.
18. De trin. 2,12-34; cf. ib. 3,4-27.
19. Serm. 52 passim; cf. de trin. 2,9; 2,18; ep. 11,2-4.
20. Ep. 170,7; de trin. 5,6; 5,8; 5,15.
21. De trin. 5,12; 5,15-17; 8,1; Ioh. tract. 74,1-4.
22. De trin. 5,10; 7,7-9; de civ. dei 11,10; c. serm. Ar. 32.
23. De trin. 5,4.
24. See above, p. 16.
25. For the theory of relations see Ioh. tract. 39; enarr. in ps. 68,1,5; ep. 170; 238-41; de civ. dei 11,10; de trin. Bks. 5-7.
26. E.g. Plotinus, enn. 6,1,6-8.
27. E.g. de trin. 9,17; 15-45.
28. Ib. 15,27; cf. ib. 5,12 (ineffabilis quaedam patris filiique communio).
29. Ioh. tract. 99,6; de trin. 1,7.
30. De trin. 5,15.
31. E.g. ep. 170,4; de trin. 5,12; 15,29; 12,45.
32. C. Maxim. 2,14,1.
33. C. Maxim. 2,14,7-9; Ioh. tract. 99,9; de trin. 15-47.
34. De trin. 5,15.
35. Ib. 15,47.
36. E.g. de ver. relig. 13.
37. E.g. serm. 52,17-19.
38. De trin. 11,1.
39. Ib. 11,2-5.
40. Ib. 11,6f.
41. E.g. enarr. in ps. 42,6; serm. de symb. 1,2.
42. De trin. 8,12-9,2.
43. Ib. 15,5; 15,10.
44. 13,11.
45. De trin. 9,2-8.
46. Ib. 10,17-19.
47. De trin. 14,11-end.
48. Ib. 10-18.
49. Serm. 52,17; cf. de trin. 9,17; 10,19.
50. Ib. 15,7f.; 15,11-13.
51. Ib. 15,43.
52. Ib.

第十一章

第一節

1. E.g. Theodore of Mopsuestia, hom. cat. 5,17.

2. See above, pp. 158-60.

第二節

1. E.g. Epiphanius, ancor. 33,4; haer. 69,19,7; Theodore Mops., hom. cat. 5,7-19.
2. Holl, Bibliothek der Symbole, 191.
3. See above, p. 159.
4. C.Ar. 3,26.
5. Cf. Athanasius, ib. 3,27.
6. De engast. 17f. (Klostermann, 45).
7. Ib. 10. (Klostermann, 31); frg. 74 (Spanneut, 121).
8. Frg. 64; 70; 68 (Spanneut, 114; 118; 116).
9. See below, p. 322.
10. Frg. 15 (Spanneut, 100).
11. Frg. 41 (Spanneut, 108).
12. Frgg. 37; 43 (Spanneut, 107; 109f.).
13. Frg. 24 (Spanneut, 102f.).
14. E.g. frgg. 19; 41; 44; 45; 47 (Spanneut, 101; 108; 109).
15. E.g. 9 (Spanneut, 98).
16. Frg. 17 (Spanneut, 100).
17. Frgg. 42; 43; 59 (Spanneut, 108; 109; 112).

第三節

1. C. Ar. 3,30.
2. De incarn. 4.
3. C.Ar. 2,8.
4. De incarn. 17.
5. Ib. 8; 9; 10; etc.
6. Ib. 18.
7. Ib. 8; 9; 20; ep. ad Adelph.7.
8. C.Ar. 3,35.
9. De incarn. 8.
10. Ib. 18.
11. Ib. 4; 16; 54.
12. Ep. ad Epict. 8.
13. Ib. 2; cf. ib. 11; 12; ep. ad Adelph. 3.
14. See above, p. 18.
15. C.Gent. 44; 30-4.
16. De incarn. 17.
17. E.g. c. Ar. 3,35.
18. Ib. 3,43; 3,54.
19. Ib. 3,34.
20. Ib. 3,55.
21. Ib. 3,54-8.
22. Ib. 3,51-3.
23. Ib. 3,42-6.
24. Ib. 3,55.
25. E.g. John 1,14; Rom. 8,3; Hebr. 5,7; 1 Pet. 4,1.

26. C.Ar. 3,30.

27. Ib. 3,57.
28. Ep. ad Epict. 5f.
29. Tom. ad Antioch. 7.
30. Ep. ad epict. 7.
31. Ep. ad Diocae. 2 (Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, 1904, 256).

第四節

1. Antirrh. 9.
2. Ep. 102,2.
3. Ep. ad Dion. 1,1 (Lietz., 256f.).
4. K.M.P. 30 (Lietz., 178).
5. E.g. ad Iov. 3 (Lietz., 253).
6. Frg. 81 (Lietz., 224).
7. Ep. ad Dion. 1,1-9. (Lietz., 257-60).
8. Frg. 2; 9 (Lietz., 204; 206f.).
9. De fid. et incarn. 9 (Lietz., 202).
10. Anaceph. 9; 13; 20 (Lietz., 243f.).
11. Ib. 28 (Lietz., 245).
12. Frg. 76; ep. ad Diocae. 2 (Lietz., 222; 256).
13. Frg. 108; 109; 49; 52 (Lietz., 232; 233; 216).
14. De un. 2 (Lietz., 186).
15. Frg. 36 (Lietz., 212).
16. Ep. ad Dion. 1,9. (Lietz., 260).
17. Ib. 6 (Lietz., 258f.).
18. De un. 10 (Lietz., 189).
19. Ep. ad Dion. 1,8 (Lietz., 259).
20. Frg. 107 (Lietz., 232).
21. Anaceph. 16; tom. syn. (Lietz., 244; 263).
22. Frg. 2 (Lietz., 204).
23. E.g. de un. 11-13 (Lietz., 190f.).
24. E.g. frg. 45 (Lietz., 214).
25. De un. 13; frg. 142 (Lietz., 191; 241).
26. Frg. 2 (Lietz., 204).
27. Ep. ad Diocae. 2 (Lietz., 256).
28. K.M.P. 30 (Lietz., 176).
29. Anaceph. 20; 23 (Lietz., 244f.).
30. Frg. 129; 148 (Lietz., 239; 247).
31. Ep. ad Dion. 1,2 (Lietz., 257).
32. E.g. de fid. et incarn. 6 (Lietz., 199).
33. Ad Iov. 1 (Lietz., 251).
34. Cf. de fid. et incarn. 6 (Lietz., 199).
35. Ep. ad Dion. 1,8 (Lietz., 259).
36. Timothy of Berytus, ep. ad Rom. (Lietz., 278).
37. Frg. 116; 153; 160; anaceph. 29 (Lietz., 235; 248; 254; 246).
38. Tom. syn.; frg. 25; anaceph. 12 (Lietz., 263; 210; 243).

39. E.g. Gregory of Nazianzus, ep. 101,6; Gregory of Nyssa, antirrh. 13; 15; 25.
40. Frg. 164, cf. ad Iov. 3 (Lietz., 262; 253).
41. Frg. 65; de fid et incarn. 6; ad Iov. 3 (Lietz., 225; 197; 253).
42. Frg. 9 (Lietz., 206f.).
43. Cf. Timothy of Berytus, ep. ad Hom. (Lietz., 278).
44. Frg. 155 (Lietz., 249).
45. Frg. 116 (Lietz., 235).

第五節

1. Ancor. 119.
2. Ps. Athanasius, c. Apoll. 2,4.
3. Gregory Nyss., antirrh. 39.
4. Ib. 45.
5. Ps. Athanasius, c. Apoll. 1,15; cf. ib. 1,19.
6. Gregory Nyss., antirrh. 29; 45.
7. Ib. 23;33.
8. E.g. ib. 24; 26; 34; Ps. Athanasius, c. Apoll. 1, 4f.
9. Ep. 101,7.
10. Ib. 101,11; cf. or. 30,21.
11. C. Eunom. 3,10 (Jaeg. II, 294).
12. C. Apoll. 1,17.
13. Gregory Naz., or. 30,5f.
14. Or. 38,13.
15. Ib. 37,2.
16. Ib. 30,8.
17. Ep. 101,4.
18. Ep. 101,5.
19. Ep. 101,10; cf. or. 38,13.
20. See above, p.155.
21. Carm. dogm. 10,49; or. 45,29.
22. Ep. 101,4.
23. Or. 43,38.
24. Ib. 30,15f.
25. Ib. 30,12; 30,5.
26. In cant. hom. 13; c. Eunom. 3,3 (Jaeg. VI,311; II, 126).
27. Antirrh. 9; 55; de trid. spat. (Jaeg. IX,292).
28. Or. cat. 11.
29. C.Eunom. 3,3;3,4 (Jaeg. II, 130; 136); antirrh. 40.
30. C. Eunom. 3,4 (Jaeg. II, 135f.).
31. Antirrh. 21; 24; c. Eunom. 3,4 (Jaeg. II, 136f.).
32. Antirrh. 32; cf. de trid. spat. (Jaeg. IX, 292).
33. Antirrh. 28.
34. Or. cat. 16.
35. C.Eunom. 3,3 (Jaeg. II,122).
36. Ib. 3,3 (Jaeg. II, 131).

37. Cf. ep. 3 (PG 46, 1024).
38. C.Eunom. 3,3 (Jaeg. II, 123).
39. Antirrh. 25; cf. ib. 53.
40. C. Eunom. 3,3 (Jaeg. II,119).
41. Antirrh. 42.
42. Ancor. 119,5f.
43. Ancor. 92,2f.; haer. 77,33.
44. Ep. 261,3.
45. Ep. 236,1f.
46. E.g. frgg. 1,12 (PG 39,100A; 109A).
47. Frg. 3 (PG 39,100C and 101A).
48. Frg. 16 (PG 39, 116A).
49. E.g. in Zach. 4,92;235.
50. Ib. 1,177; 281.
51. Text xviii, 10,2-7.
52. Text xiv, 14,7-14.
53. Texts x, 7,22; 5,20.

第六節

1. Collected by R. Abramowski, Z.N.T.W. 42 (1949), and by M. Briere, Revue de l'orient chretien 10 (30), 1946.
2. E.g. frg. 36; 16; 39 (Briere).
3. Frg. 26 (Briere).
4. E.g. frg. 42 (Abram).
5. Frg. 19; cf. frg. 42 (Abram.).
6. Frg. 20 (Abram.).
7. Frg. 20; 35 (Abram).
8. Frg. 35; 38 (Abram).
9. Hom. cat. 5,10-14.
10. Ib. 5,9.
11. Ib. 5,19.
12. C. Apoll. 4. (in H.B. Swete, Theodore of Mopsuestia on the Minor Epistles of S. Paul, 2,318f.).
13. Ib. 5,19.
14. De incarn. 7. (Swete, 297f.).
15. Ib. 15 (Swete, 311).
16. Hom. cat. passim.
17. E.g. ib. 8,5; in ps. 2,6 (Devreesse, 11).
18. E.g. hom. cat. 16,2 ('one from among us').
19. Ib. 8,13.
20. Ib. 8,14; cf. de incarn. 12 (Swete, 303).
21. In ps. 44,9 (Devreesse, 11).
22. Hom. cat. 8,5.
23. De incarn. 7 (Swete, 293).
24. De incarn. 7 (swete, 296).
25. Hom. cat. 5,7.
26. Ib. 8,10f.
27. Ib. 3,10.

28. De incarn. 11 (Swete, 302).
29. Frg. in ep. ad Rom. (PL 67, 601).
30. De incarn. 8 (Swete, 299).
31. PL 67, 587; 753; cf. hom. cat. 3, 10; 6, 10; 6, 3.
32. De incarn. 8, 62 (Sachau, 69).
33. Cf. Swete, 299.
34. Hom. cat. 6, 6; 8, 10; 8, 11f.
35. Ib. 3, 10.
36. C. Apoll. 4 (Swete, 318).
37. De incarn. 5; 11 (Swete, 292; 302).
38. Comm. in Ioh. 17, 10; 10, 15 (Voste, 224; 145).
39. Ib. 16, 14; 17, 11 (Voste, 212; 226).
40. Ib. 8; 16 (voste, 119).

第十二章

第一節

1. Ep. ad Ioh. Antioch. (F. Loofs, Nestoriana, 185).
2. E.g. ep. ad Caslest. 1; 3; ad schol. eunuch. (Loofs, 167; 181f.; 191).
3. Cf. de incarn. 15 (Swete, 310).
4. Serm. 1 (Loofs, 252).
5. Nulla deterior (Loofs, 245f.).
6. Loofs, 273.
7. E.g. epp. 3; 10.
8. Cf. A.C.O.I, 1, 1 (p. 101f.).
9. E.g. serm. 1; 2; 4 (Loofs, 259; 275; 299).
10. Heracl. (ed. Nau) 514; 519.
11. E.g. serm. 1 (Loofs, 262).
12. E.g. nulla deterior (Loofs, 249).
13. Heracl. 59f.; 133-5; etc.
14. Cyril, c. Nest. frg. 35; 40 (Loofs, 278; 295-7).
15. E.g. Heracl. 132-7; serm. 1 (Loofs, 254f.).
16. Heracl. 304f.; 442f.
17. Ep. 4.
18. Cf. Heracl. 236f.
19. E.g. ib. 415-8.
20. Ib. 67-71.
21. Frg. 198 (Loofs, 224).
22. Cyril, c. Nest. frg. 49 (Loofs, 280).
23. Ep. 11 (Appendix 1).
24. E.g. ep. ad Cyril. 2; serm. 2 (Loofs, 178; 275).
25. E.g. Cyril, c. Nest. frg. 71 (Loofs, 357).
26. Serm. 2 (Loofs, 275).
27. E.g. frg. 261 (Loofs, 242).
28. E.g. frg. 102 (Loofs, 220).
29. Cyril, c. Nest. frg. 47 (Loofs, 289).
30. Heracl. 262.

31. Ib. 432; 289f.
32. Ib. 102; cf. frgg. 201f. (Loofs, 219f.).
33. Ib. 212; cf. ib. 250; 307.
34. Ib. 225.
35. Ib. 219; cf. ib. 250; 331; 439.
36. Ib. 305.
37. E.g. ib. 211f.
38. Ib. 252; 210.
39. Ib. 289; 307; 334; 362.
40. Ib. 331.
41. Ib. 216; 267.
42. Cyril, c. Nest. frg. 49 (Loofs, 281).
43. Heracl. 229-34.
44. Frg. 78 (Loofs, 217f.); Heracl. 343f.
45. Cyril, c. Nest. frg. 43 (Loofs, 353).
46. Serm. 2 (Loofs, 276).
47. Serm. 1 (Loofs, 252).
48. Cf. Severus Antioch., philalethes (Sanda, 271).
49. Heracl. 76.

第二節

1. Apol. c. Orient. (PG 76, 324).
2. E.g. c. Nest. 3, 2; 4, 4; 5, 1.
3. Ib. 1, 1; cf. adv. anthrop. 10; ep. 45 (PG 77, 236).
4. C. Nest. 4, 5; 4, 6; ep. ad Nest. 3, 7; cf. ep. 17 (PG 77, 113).
5. See above, p. 224.
6. Cf. ep. 46; c. Nest. 2, 6; ep. 40 (PG 77, 241; 76, 85; 77, 193).
7. Quod unus (PG 75, 1301); c. Nest. 5, 2.
8. Explic. 12 capp. 2.
9. E.g. c. Nest. 2, prooem.; ep. 40; ep. ad Succens. 2, 3; cf. apol. c. Orient. (PG 76, 349).
10. C. Nest. 2, prooem.
11. Ad regin. 1, 13; de incarn. unigen.; quod unus (PG 76, 1221; 75, 1220; 1289).
12. E.g. apol. c. Theodor. (PG 76, 396); ad Theodos. 44.
13. Ep. 45 ad Succens. 1 (PG 77, 233).
14. Apol. c. Theodor. (PG 76, 396).
15. Schol. de incarn. 25.
16. C. Nest. 2, prooem.; quod B.M. sit deip. (PG 76, 60; 265).
17. E.g. ep. 1 (PG 77, 24); schol. de incarn. 17.
18. Apol. c. Theodor. (PG 76, 401).
19. E.g. ep. 17 (ad Nest. 3), anath. 11.
20. De incarn. unigen.; ep. 46 (PG 75, 1221; 77, 241).
21. Quod unus; ep. 45 (PG 75, 1292; 77, 232).
22. C. Nest. 2, 6.

23. Ep. 46 (ad Succens. 2)(PG 77, 241).
24. Ep. 4 (ad Nest. 2).
25. Ep. 40 (PG 77, 193).
26. Schol. de incarn. 9.
27. E.g. ep. 46 (ad Succens. 2); quod unus (PG 77,241; 75, 1292).
28. E.g. ep. 45 (PG 77, 232).
29. C. Nest. 2,10.
30. Anath. 12.
31. De incarn. unigen. (PG 75,1244).
32. Ib. (PG 75,1241); cf. schol. de incarn. 9.
33. Ep. 4; 45 (PG 77,48; 236); c. Nest. 5,4.
34. See above, p. 286.
35. In Ioh. ev. 6,38f.
36. Ib. 1,15; thesaur. 28.
37. Ep. 46; ad regin. (PG 77, 240; 76,1413).
38. Schol. de incarn. 8.
39. C. Nest. 2; ep. 40 (PG 76,60; 77,192f.).
40. E.g. ep. 46,2.

第三節

1. I.e. Hom. 17.
2. Ep. 1.
3. Cyril, epp. 2 and 4; for Nestorius, see Loofs, Nestoriana, 168f.; 173-80.
4. Ep. 11.
5. Loofs, 165-8; 169-72.
6. Ep. Caelest. 13,11 (PL 50,483).
7. Ep. 17 (cum salvator).
8. Eran. 2 (PG 83, 109).
9. Expos. rect. confess. 10; de incarn. 11; 18; 30 (PG 6,1224; 75,1443; 1452; 1472).
10. Ep. 104; 109.
11. De incarn. 20; rep. anathem. 4 (PG 75,1453; 76,411)
12. Rep. anathem. 3 (PG 76, 401-4).
13. E.g. eran. 3 (PG 83,280).
14. E.g. rep. anathem. 4 (PG 76,413).
15. Epp. 145; 146 (PG 83, 1389; 1393).
16. The argument of Theodoret and Andrew can be reconstructed from Cyril's apol. c. Theodor. and apol. c. Orient.
17. Rep. anathem. 2. (PG 76,400).
18. Eran. 3 (PG 83, 252).
19. Cyril, apol. c. Orient. (PG 76,333).
20. Ep. 33 (to Acacius).
21. Cyril, ep. 38.
22. For the Greek text see A.C.O.I. 1,4,pp. 8f.
23. Ep. 39.

第四節

1. E.g. ep. 40 (to Acacius); 44 (to Eulogius).
2. Cf. epp. 83; 85; 86.
3. For the text, see A.C.O.II,1,1,p.114.
4. Eran. praef. (PG 83,28f.).
5. Eran. 2 (PG 83, 153; 157).
6. E. Schwartz, Der Prozess des des Eutyches (Sitzb. Bay. Akad. Wiss., Phil. hist. 1929,5),14.
7. Ib. 15; 17; 19.
8. Ib. 15.
9. Ib. 15.
10. Ib. 15.
11. Ib. 25; cf. ib. 26.
12. Ib. 23.
13. Ib. 23; 24.
14. Ib. 24.
15. Ib. 24; cf. ib. 25.
16. Ib. 25.
17. Ep. 28,1; cf. ep. 29 (imperite et imprudenter).
18. Ep. Leon. 21.
19. Ep. Leon. 22.
20. Ep. 28.
21. The phrase was Leo's; cf. ep. 95,2 (to Pulcheria; 20 July 451).

第五節

1. De trin. 9,14.
2. Ib. 9,3.
3. Ib. 10,19.
4. Cf. ib. 10,50-60.
5. Tract. in ps. 138,2.
6. E.g. ib. 68,25.
7. Detrin. 9,14; cf. ib. 10,22.
8. Ib. 9,4; 9,14; 11,48; 12,6.
9. Ib. 10,23-32; 10,35.
10. Ib. 10,18.
11. Ib. 10,24; 10,35.
12. Ib. 10,23.
13. De fide 2,77.
14. De fide 3,65.
15. De incarn. dom. sacram. 64ff.; 76.
16. De fide 2,77; de incarn. dom. sacram. 23.
17. De fide 2,58.
18. C. Maxim. Ar. 2,10,2.
19. Ep. 137,9.
20. Serm. 130,3.
21. De agon. Chr. 20; 24.

22. Tract. in ev. Ioh. 23,6; cf. ib. 47,9.
23. Ep. 137,6; 140,12.
24. Enchir. 34; 41.
25. De trin. 1,23; enarr. in ps. 6,1.
26. De agon. chr. 12; 20; 21; 22; 25.
27. De trin. 13,22.
28. C. Maxim. Ar. 1,19.
29. Enchir. 35.
30. C. serm. Ar. 8.
31. E.g. serm. 186,1; tract. in ev. Ioh. 19,15.
32. Ep. 28,3 (Leo's 'Tome').
33. Ib. 4.
34. Ib. 3.
35. Ib. 4.
36. Serm. 27,1.

第六節

1. Cf. app. Leon. 62-4.
2. Ep. 44; 45; 54; 70.
3. Epp. ;38-40.
4. Epp. 76f. (Marcian and Pulcheria).
5. A.C.O.II,1,2,pp. 78-81.
6. A.C.O.II,1,2,p.78.
7. For the text, see A.C.O.II, 1,2,pp. 126-30.
8. A.C.O.II,1,2,pp. 81f.
9. A.C.O.II,1,2,pp. 123f.
10. See above, p. 331.
11. A.C.O.II,1,2,pp. 123-5.
12. E.g. ep. 40.

第十三章

第一節

1. See above, pp. 13.
2. See above, pp. 293; 321.
3. E.g. comm. in Iob 3,3-5 (Henrichsl,172ff.).
4. Cf. e.g., Leo, ep. 15,10.
5. In Eph. 1,4.
6. E.g. Cyril Hieros., cat. 4,19; Gregory Nazianzen, or. 37,15; Gregory Nyss.; de anim. et res. (PG 46, 125; 128).
7. De civ. dei 11,23; ep. 166,27.
8. E.g. Cyril Hieros., cat. 4,18f.; Epiphanius, ancor. 55; Cyril Alex., in Ioh. 1,9.
9. E.g. Pelagius, libellus fidei 9 (PL 45, 1718).
10. De hom. opif. 28; 29.
11. E.g. ep. 190,14.
12. E.g. de Gen. ad litt. 10,23-end.

13. E.g. ep. 190,15.
14. De lib. arbit. 3,56-9; ep. 166,6-12.
15. De anim. et eius orig. 1,26; 4,2; retract. 1,1,3; c. Iul. op. imperf. 2,178.

第二節

1. Cf. c. gent. 35; de incarn. 3; 4; 11.
2. C. gent. 3; de incarn. 3;4.
3. C.Ar. 2,68.
4. C. gent. 3.
5. De incarn. 4; 7.
6. Ib. 6.
7. See above, pp. 167f.; 170-2.
8. C. gent. 4,31-3.
9. Ib. 34; de incarn. 12.
10. De incarn. 14.
11. C.Ar. 1,51.
12. C.Ar. 3,33.

第三節

1. Cf. Basil, hom. 9 (quod deus non est), 6f.; Gregory Nazianzen, or. 45,8; Gregory Nyss., or. cat. 6.
2. Loc. cit.
3. See above, pp. 15f.
4. De hom. opif. 16.
5. In Gen. hom. 3,2; 9,4.
6. Ib. 9,3.
7. Ad pop. Antioch. hom. 11,12.
8. In Gen. hom. 16,5; 18,4.
9. Ib. 16,5f.
10. E.g. Basil, hom. 9 (quod deus non est), 7.
11. Cat. 2,5.
12. Cf. Gregory Nazianzen, or. 19,13f.; 14,25; 22,13; 45,8; 45,12; Gregory Nyss., or. cat. 6,8; J. Chrysostom, ad pop. Antioch. hom. 11,2; in Gen. hom.19,1; 20,3.
13. E.g. Basil, hom. 8,3; 8,5; Gregory Nyss., or. cat. 7; Chrysostom, in Gen. hom. 19,1; 20,3.
14. Gregory Nazianzen, or. 40,23; Gregory Nyss., de infant. qui praemat. mor. (PG 46, 177-80); Chrysostom, in Matt. hom. 28,3.
15. In Rom. hom. 10,2f.
16. Cf. Augustine, in Iul. op. imperf. 1,21; 1,22; 1, 26.
17. Hom. 9,9.
18. Or. 33,9.
19. Ib. 45,8.
20. De orat. dom. or. 5 (PG 44, 1184).

21. E.g. Gregory Nazianzen, or. 14,25; 19,13f.
22. Carm. 2,1,45 (vv. 95-107).
23. De orat. dom. or. 4 (PG 44,1164).
24. In Rom. hom. 13,1.
25. Hom. 8,7.
26. Cf. Augustine, c. Iul. 1,26.
27. De vit. Moys. ; in ps. 6 (PG 44,336; 609).
28. De beat. or. 6 (PG 44,1273).
29. De trin. 2,12; 3,12; 3,17; 3,21 (PG 39,684; 860; 876; 916).
30. In 2 Cor. 4,17 (PG 39, 1692).
31. C. Manich. 8 (PG 39, 1096).
32. In Iob 10,15 (PG 39, 1145).
33. E.g. Cyril Hieros., cat. 4,18-21; Epiphanius, haer. 64,49; Gregory Nazianzen, 37,21; Gregory Nyss., or. cat. 30f.
34. Or. 37,13-15.
35. In Gen. hom. 25,7; 58,5; in Rom. hom. 14,7; 19,1; in Hebr. hom. 12,3.
36. De incarn. et c. Ar. 8.
37. In Ioh. 1,9. (PG 73, 157).

第四節

1. In ps. 2,15f.; 59,4; 118,litt. 10,1.
2. Quaest. vel. et novi test. 19.
3. Ps. 118 expos. 15,36; 4,5.
4. Enarr. in ps. 43,75.
5. Expos. ev. Luc. 7,142.
6. De parad. 24; 63; ep. 58,12.
7. De parad. 42.
8. Ps. 118 expos. 7,8; ep. 73,5.
9. In Rom. 5,14.
10. Ib. 7,14.
11. Ib. 7,18.
12. Pseudo-Ambrose, apol. proph. David 2,71.
13. Expos. ev. Luc. 7,234.
14. De excess. Satur. 2,6.
15. In Rom. 5,12.
16. De Noe 9;81; de poenit. 1,4.
17. De Noe 81.
18. Ep. 45,13-15.
19. De myst. 32; enarr. in ps. 48,8.
20. 3,5-7.
21. Enarr. in ps. 48,9.
22. De Abrah. 2,79.
23. Apol. proph. Dav. 56f.
24. In Rom. 7,14.
25. Ib. 7,22.
26. Ib. 7,20.

27. Ib. 5,14.
28. Ib. 5,12; 5,14.
29. Quaest. vet. et novi test. 21f.
30. Ib. 81.
31. Tract. in ps. 118, litt. 1,2; ib.,litt. 16,10.
32. Tract. in ps. 142,3; 118,litt. 14,20.
33. In Is. 49,4.
34. C. Pelag. 1,5; 3,1; ep. 130,12.
35. Expos. ev. Luc. 2,84.
36. De lac. 1,1.
37. E.g. tract. in ps. 43,7; 118,litt. 12,13; de interpett. Iob 4,4; de Abrah. 2,74.
38. Exhort. virg. 43.
39. Expos. ev. Luc. 1,10.
40. De Cain et Ab. 1,45.
41. In Rom. 11,6.
42. In Phil. 2,12f.

第五節

1. Ad Demet. 16f. (PL 30,30f.).
2. Confes. 10,40.
3. Cf. Augustine, de dono persev. 53.
4. Ad Demet. 2 (PL 30,16f.).
5. Cf. Augustine, de grat. Chr. et pecc. orig. 1,5.
6. Ad Celant. 13-15; ad Demet. 16 (PL 22,1210f.; 30, 30f.).
7. Augustine, op. imperf. c. Iul. 6,8; 6,21.
8. In Rom. 5,15.
9. Ib.
10. Ib. 5,12; 5,16; ad Demet. 8; 17.
11. Augustine, de grat. Chr. et pecc. orig. 2,14.
12. Augustine, op imperf. c. Iul. 1,53; de grat. Chr. et pecc. orig. 2,20-3.
13. Augustine, de grat. Chr. et pecc. orig. 1,2; 1,8; 1,36.
14. Ib. 1,27-30.
15. Augustine, de grat. Pelag. 22; ep. 186,1.
16. Ad Demet. 2 (PL 30,16f.).
17. Ib. 4ff.; 8; Augustine, de grat. Chr. et pecc. orig. 1,45.
18. In Phil. 1,6.
19. De grat. Chr. et pecc. orig. 1,45.
20. Augustine, de nat. et grat. 20; 31; 60-4.
21. De cast. 13.
22. In Rom. 9,10; cf. ib. 8,29f.
23. Augustine, de gest. Pelag. 16.
24. Qualiter 4 (in Caspari, Briefe, etc.119).
25. Ib. 2.
26. Augustine, de nat. et grat. 42-4.

27. De vita christ. 6 (PL 40,1037).
28. Ad Demet. 27 (PL 30,42); cf. Augustine, de gest. Pelag. 20.
29. Augustine, ib. 23f.; de perfect. iustit. hom. passim.
30. Augustine, op. imperf. c. Iul. 1,78.
31. E.g. Augustine, op. cit. 6,10.
32. E.g. Augustine, op. cit. 1,71; 3,142; 5,5f.

第六節

1. Op. cit. 5,1; de Gen. ad litt. 8,25.
2. De Gen. ad litt. 6,36; de civ. dei 13,20.
3. De corrept. et grat. 33.
4. De civ. dei 14,11.
5. De pecc. mer. et remiss. 2,36; de nupt. et concup. 2,30.
6. De civ. dei 14,17; de Gen. ad litt. 11,42.
7. De corrept. et grat. 34.
8. De civ. dei 14,12.
9. Ib. 12,8.
10. Ib. 14,13; cf. de lib. arbit. 3,2
11. Enchir. 45.
12. Op. imperf. c. Iul. 6,22; 3,57.
13. Ib.; de nupt. et concup. 2,57; enchir. 27.
14. Enarr. in ps. 50,10; serm. 170,2.
15. De pecc. mer. et remiss. 1,11.
16. Ib. 1,26.
17. C. Iul. 1,6-35.
18. E.g. de nupt. et concup. 1,22.
19. Op. imperf. c. Iul. 5,64; 6,27; 6,14.
20. Ib. 2,42; de nupt. et concup. 2,36; de pecc. mer. et remiss. 2,11.
21. See above, p. 345.
22. C. Iul. 5,17.
23. De mor. eccl. cath. 1,40.
24. De nupt. et concup. 2,15.
25. E.g. retract. 1,15,2.
26. De pecc. mer. et remiss. 3,14.
27. Retract. 1,13,5.
28. C. Iul. 6,49f.
29. De trin. 14,6.
30. De civ. dei 22,24,2.
31. E.g. ib. 13,3; 13,14; op. imperf. c. Iul. 4,104; 6,17; 6,22.
32. De nupt. et concup. 1,28f.; cf. c. duas epp. Pelag. 1,27.
33. C. Iul. 3,57.
34. De grat. Chr. et pecc. orig. 2,38; de nupt. et concup. 1,20; 2,25; 2,36; etc.

35. De nupt. et concup. 1,27; enchir. 34; serm. 151,5.
36. E.g. enchir. 30; ep. 145,2.
37. C. duas epp. Pelag. 1,5; 3,24; serm. 156,12; in ev. Ioh. tract. 5,1.
38. De perfect. iustit. hom. 9; op. imperf. c. Iul. 1,106; 5,61.
39. C. duas epp. Pelag. 4,27.
40. Ad Simplic. 1,2,16; 1,2,20; de grat. Chr. et pecc. orig. 2,34.
41. Op. imperf. c. Iul. 3,199; serm. 294,2-4; de pecc. mer. et remiss. 1,55.
42. Enchir. 93.

第七節

1. Enarr. in ps. 89,4.
2. Ep. 188,11f.
3. De grat. Chr. et pecc. orig. 1,25.
4. Enchir. 37; de trin. 15,37.
5. Ep. 194,16f.
6. Enchir. 32; de nat. et grat. 35.
7. De grat. et lib. arbit. 33.
8. De corrept. et grat. 29-34.
9. Ep. 186,26; 194,7.
10. De pat. 17.
11. Ib. 21f.; op. imperf. c. Iul. 6,25.
12. Ad Simplic. 1,2,10; de grat. et lib. arbit. 29.
13. De grat. et lib. arbit. 31; de spir. et litt. 52; ep. 157,10; 177,4; enchir. 105.
14. De corrept. et grat. 45.
15. Ad Simplic. 1,2,13.
16. E.g. de spir. et litt. 60.
17. E.g. enchir. 32; op. imperf. c. Iul. 6,11.
18. De corrept. et grat. 33.
19. De mor. eccl. cath. 1,21; tract. in ev. Ioh. 41,8; de grat. et lib. arbit. 31.
20. De corrept. et grat. 12-16; enchir. 98f.; etc.
21. De civ. dei 22,1,2; enchir. 29; 62.
22. De corrept. et grat. 44; enchir. 103.
23. De dono persev. 35; 47; 48; de praedest. sanct. 19; ep. 149,20.
24. Ad Simplic. 1,2,14-16.
25. E.g. tract. in ev. Ioh. 43,13,110,2; 111,5; de civ. dei 15,1,1; 21,24,1.
26. De dono persev. 21.
27. Ib. 35.
28. De corrept. et grat. 23.

第八節

1. Cf. PL 20,693-5.
2. Ep. 214,1.
3. Ib. 225,3; 226,2-6.
4. Ib. 226,8.
5. Ib. 225,3; 226,2.
6. Ib. 225,6.
7. Ib. 226,2; cf. ib. 225,5.
8. Ib. 226,7; cf. ib. 225,4.
9. Coll. 13,8,4; 13,11,1f.
10. Ib. 13,12,2.
11. Ib. 3,12,3-5.
12. Ib. 13,13,1.
13. Ib. 13,9,5.
14. Ib. 13,13-14.
15. Ib. 13,7.
16. For the acts of the council of Orange. see Mansi, VIII,711-19.

第九節

1. In Ioh. 14,20 (PG 74,276); c. anthropomorph. 8.
2. In Rom. 5,3-12; 18f.
3. In Ioh. 19,19; in Rom. 5,18.
4. Cf. de ador. in spir. et verit. 10 (PG 68,657; 672).
5. In Rom. 5,18f.
6. De trin. dial. 1 (PG 75,673ff.).
7. E.g. in Rom. 7,15.
8. E.g. in Luc. 5,19.
9. Cf. Photius, bibl. cod. 177.
10. Hom. cat. 1,5; in Rom. 5,18f.; 7,4.
11. In ps. 50,7.
12. Theodore, in Rom. 5,12; 5,21; hom. cat. 1; Theodoret, in ps. 50,7.
13. In ps. 50,7.
14. In Rom. 5,12.
15. Haer. fab. comp. 5,18.
16. In Rom. 5,19.
17. In ps. 38,6; in Gal. 2,15f.
18. In Rom. 11,15.
19. In ps. 31,10f.; 36,23f.
20. In Phil. 1,29f.

第十四章

第一節

1. See above, pp. 172f.
2. See above, pp. 15f.
3. See above, pp. 173f.; 185f.

4. See above, pp. 170-72.

第二節

1. De incarn. 9.
2. De decret. 14.
3. De incarn. 20.
4. Ib. 11-16.
5. C. Ar. 1,16.
6. De incarn. 54.
7. Ad Adelph. 4.
8. C. Ar. 1,38; 3,25.
9. E.g. de incarn. 8; c. Ar. 3,33.
10. Ad Adelph. 8.
11. C. Ar. 3,33.
12. Ib. 2,61.
13. E.g. ad Serap. 2,6.
14. Cf. de incarn. 27-32.
15. C. Ar. 2,59; cf. ad Serap. 1,23f.
16. De incarn. 26.
17. Ib. 20.
18. C. Ar. 2,76; cf. ib. 1,60; 3,33.
19. Ib. 1,41; 2,7; de decret. 14.
20. C. Ar. 1,45.
21. Ib. 3,31.
22. De incarn. 20.
23. C. Ar. 1,44; 2,61; 2,67.

第三節

1. Ep. 261,2.
2. Or. 30,6; cf. ib. 2,23-5.
3. In Ioh. hom. 11,1.
4. Or. cat. 16; antirrh. 55.
5. Or. cat. 16.
6. Ib. 32.
7. Cf. antirrh. 16; 55.
8. Or. cat. 25.
9. Antirrh. 16f.
10. De perf. chr. form. (PG 46, 264).
11. C. Eunom. 6 (PG 45,717).
12. Antirrh. 21.
13. Or. cat. 22-4.
14. Ib. 26.
15. Ib. 26; 35; see below, pp. 473f.; 483f.
16. Hom. in ps. 7,2.
17. Ib. 48,3f.
18. Or. 45,22.
19. In Ioh. hom. 67,2f.; in Rom. nom. 13,5.
20. Dem. ev. 1,10; 10,1.
21. Cat. 13,1.

22. Ib. 13,2.
23. Ib. 13,3-6; 13,21-3.
24. Ib. 13,33; cf. ib. 13,2.
25. Hom. in ps. 28,5.
26. Ib. 48,3f.
27. Or. 30,20.
28. Ib. 30,5.
29. Ib. 4,78.
30. Ib. 38,16.
31. In Gal. comm. 2,8.
32. In Hebr. hom. 15,2.
33. In 2 Cor. hom. 11,3f.; in Eph. hom. 17,1.
34. In Gal. comm. 2,8.
35. In Hebr. hom. 17,2.

第四節

1. De trin. 2,25.
2. Ib. 2,24; cf. tract. in ps. 51,16.
3. C.Ar. 3,3.
4. In Gal. 2,6,14.
5. Ep. 72,8; cf. de Iac. et vit. beat. 1,12; expos. ev. Luc. 7,117.
6. Ep. 41,7f.
7. E.g. expos. ev. Luc. 2,3; 4,12; 4,16.
8. Tract. in ps. 68,8.
9. Ib. 2,31.
10. In Rom. 7,4.
11. In Rom. 8,4.
12. In Col. 2,15.
13. Tract. in ps. 68,23.
14. Ib. 53,13.
15. Ib. 135,15.
16. De trin. 1,13.
17. Tract. in ps. 64,4.
18. Ib. 129,9.
19. C.Ar. 1,45.
20. Ib. 1,35.
21. In Gal. 1,2,20.
22. De incarn. dom. sacram. 4.
23. De spir. sanct. 1,4.
24. Expos. ev. Luc. 10,8.
25. E.g. enarr. in ps. 39,2; 14; 17.
26. De fid. 3,13; 3,84.
27. De fuga saec. 44.
28. Expos. ev. Luc. 4,7.
29. De incarn. dom. sacram. 56.
30. De Abrah. 1,16; de offic. 3,102.
31. De Is. et an. 46; de Iac. 1,25; de spir. sanct. 1, 129.

32. In ps. 118,6,22.
33. In Rom. 5,6-10; in Eph. 5,2.
34. In 2 Cor. 5,15.
35. In Rom. 3,25.
36. Ib. 3,24; in Gal. 3,13.
37. In Is. 53,5-7.
38. In Eph. 2,14.

第五節

1. De trin. 4,19.
2. Confess. 10,68; cf. tract. in ev. Ioh. 82,4.
3. Enarr. in ps. 148,8.
4. Serm. 361,16.
5. Ib. 81,6; 189,4.
6. Ib. 293,7.
7. Enchir. 108; cf. de civ. dei 9,15,1.
8. Ep. 187,20.
9. De doct. christ. 1,38; serm. 192,1.
10. De trin. 13,19.
11. E.g. serm. 263,1.
12. Cf. de trin. 13,16-19.
13. Cf. de civ. dei 10,22; de trin. 4,17.
14. Enchir. 41.
15. Enarr. in ps. 39,12.
16. Serm. 152,9; de civ. dei 10,20.
17. De trin. 4,17.
18. Enarr. in ps. 64,6.
19. C.Faust. Manich. 14,4.
20. Ib. 14,7.
21. Enarr. 2 in ps. 21,3.
22. De trin. 4,15.
23. In ev. Ioh. tract. 98,3.
24. Ib. 110,6.
25. De cat. rud. 7f.
26. De trin. 8,7.
27. De fid. et symb. 6.
28. Enchir. 108.
29. Ib. 41.

第六節

1. In Rom. 5,13f.
2. Ib. 8,19.
3. In 1 Tim. 2,5.
4. In Rom. 3,24; in 1 Tim. 2,6.
5. In Dan. 9,24.
6. In Col. 1,20-2.
7. In Is. 53,4-8.
8. Cf. Cyril Alex. ad regin. 2,31; Theodoret, de provid. 10 (PG 83, 757-60); Maximus Confessor,

- cap. quinq. cent. cent. 1,11.
 9. De incarn. dom. II (PG 75,143ff.).
 10. De incarn. unigen. (PG 75,121j).
 11. Hom. pasch. 17 (PG 77,785-7).
 12. C. Nest. 1; in Ioh. 1,14; 16,6f. (PG 76,17; 73,161
 ; 74,432).
 13. See above, p. 322.
 14. In Hebr. 2,14.
 15. Glaph. in Exod. 2 (PG 69,437).
 16. See above, pp. 379f.
 17. E.g. in Hebr. 2,18; 3,1; 7,27; 9,12; 10,14.
 18. In Ioh. 1,29 (PG 73,192).
 19. In Is. 53,4-6.
 20. De ador. in spir. et verit. 3 (PG 68,293ff.).
 21. Quod unus (PG 75,1341); cf. ad regin. 2,7; ep. 50
 (PG 76,1344; 77,264).
 22. De recta fide ad regin. 7 (PG 76,1208).
 23. Ib. (PG 76,1292).

第十五章

第一節

1. Cat. 18,22-8.
2. Ib. 16,19.
3. Ib. 6,36.
4. See above, pp. 203-7.
5. E.g. in Eph. hom. 11,5; in 1 Cor. argum.; in Matt.
 hom. 54,2; in illud 'Vidi dom' hom. 4,2; in 1 Tim.
 hom. 11,1.
6. In ps. 44,10.
7. In Cant. Cant. 3,6,1-4.
8. Vita ac cert. 24 (PG 90,93).
9. Ep. 2,246; cf. ib. 4,5.
10. In ps. 30,22.
11. In Is. or. 2 (PG 70 68).
12. Or. 2,3; 32,11.
13. In 1 Cor. hom. 32,1.
14. In Ioh. 16,14 (Voste, 212); hom. cat. 10,16-19.
15. E.g. c. Ar. 1,39; 2,69f.
16. Ib. 2,69.
17. Ib. 3,33.
18. Ib. 3,22.
19. Or. 7,23; cf. ib. 39,13.
20. E.g. antirrh. 16.
21. In illud 'Tunc ipse' (PG 44,1317).
22. E.g. in Gal. comm. 3,5.
23. In Matt. hom. 82,5.
24. In 1 Cor. hom. 24,2.

25. Cf. in Ioh. 1,14 (PG 73,161-4).
26. Ib. 17,21f. (PG 74,557-61).
27. E.g. in Ioh. 6,54ff. (PG 73,577-84).
28. C. Nest. 4,5 (PG 76,193).

第二節

1. Canon 3.
2. Mist. eccl. 2,17.
3. Mist. eccl. 3,10.
4. Cf. Athanasius, apol. c. Ar. 21-35.
5. See above, p. 324.
6. Ep. 11,1; 11,7.
7. Hom. div. 11 (PG 77,1041).
8. De trin. 1,27; 2,18; 2,10 (PG 39,408; 725; 640).
9. Ib. 1,30 (PG 39,417).
10. Hom. in illud 'Hoc scitote' 4.
11. In Ioh. 19,25; de trin. dial. 4 (PG 74,661; 75,865).
12. Quaest. in Gen. interr. 110; in ps. 2 (PG 80,220;
 873).
13. In Ioh. 1,42 (PG 73,220); cf. in Luc. 22,32 (PG 72,
 916).
14. Ancor. 9.
15. Vita ac cert. 24 (PG 90,93).
16. In Is. 4, or. 2 (PG 70,940).
17. Haer. 59,7.
18. In Matt. hom. 54,2; in Gal. comm. 1,1.
19. Quaest. in Exod. interr. 68.
20. In Ioh. 21,15-17 (PG 74,749).
21. E.g. Chrysostom. in Matt. hom. 82,3; Basil. hom. de
 humil. 4.

第三節

1. In ps. 118,15,35.
2. De poen. 2,24.
3. Tract. in ps. 131,23.
4. Ib. 127,8; 128,9; 138,29.
5. De trin. 6,9f.; 7,4; tract. in ps. 121,5.
6. In ps. 91,9.
7. Ib. 125,6.
8. Cf. de trin. 8,6-13.
9. De trin. 8,15f.
10. Tract. in ps. 132,6.
11. De symb. 10.
12. Tract. in ps. 1,4; 52,13; in Matt. 33,8.
13. Cf. Augustine, ep. 129.
14. De schism. Donat. 5,4; 5,7.
15. Ib. 1,3f.; 4,2; 5,1.
16. Ib. 2,1; 2,9; 2,10; 7,2.
17. Ib. 2,20; 7,2.

18. De schism. Donat. 2,1; 2,5; 2,11; 3,2f.
19. Ib. 1,10; 2,2f.
20. See above, p. 206.
21. Ib. 1,11.
22. Ib. 2,9.
23. Ib. 4,9.

第四節

1. Ep. 34,3; serm. 22,9.
2. See above, p. 206.
3. De bap. 4,24; 7,87; serm. ad Caes. 6.
4. Quaest. in hept. 3,84.
5. Ep. 93,23.
6. Ib. 49,3; 185,5; serm. 46,32f.
7. Serm. 46,18.
8. Cf. de doct. christ. 3,45.
9. E.g. c. litt. Pet. 3,4; brevic. coll. 3,15-19.
10. Serm. 341.
11. Enarr. in ps. 127,3.
12. Enarr. 1 in ps. 30,4.
13. Ep. 187,20 and 40; tract. ev. Ioh. 13,17; serm. 354,4.
14. Serm. 267,4; 268,2.
15. Enarr. 2 in ps. 32,21; de trin. 15,33-7.
16. Tract. in ep. Ioh. 10,3.
17. De civ. dei 18,47; cf. de nat. et grat. 2; c. Iul. 4,17.
18. Enarr. in ps. 103; serm. 4,17; ep. 55,25f.
19. Serm. 22,10; 121,4; 216,8.
20. De civ. dei 18,50,1.
21. Ep. 118,32.
22. C. Cresc. 1,34.
23. Serm. 265,7; ep. 43,21.
24. Ep. 61,2.
25. See above, p. 206.
26. E.g. serm. 88,22f.
27. See above, pp. 15f.
28. De bap. 5,38; 6,3; 7,99.
29. C. Faust. 13,16.
30. De bap. 3,26.
31. Ib. 7,99.
32. Ep. 93,3; 112,3.
33. De unic. bap. c. Petil. 24; c. Cresc. 3,35; de bap. 7,100.
34. De civ. dei 10,6.
35. See above, pp. 368f.
36. Cf. de bap. 5,38f.; de corrept. et grat. 39-42.

第五節

1. In Matt. 7,6; 16,7.
2. Ep. 42,5; 11,4; de excess. Sat. 1,47.
3. Ep. 56,7; cf. ib. 13,7.
4. De fid. 4,56; enarr. in ps. 40,30.
5. E.g. de incarn. dom. sacram. 33f.; expos. ev. Luc. 6,98.
6. Expos. ev. Luc. 6,97; ep. 43,9.
7. Enarr. in ps. 43,40.
8. Ib. 38,37; de poen. 2,12.
9. See above, pp. 205f.
10. See above, p. 411; cf. de schism. Donat. 2,2.
11. Ib. 1,10.
12. Ib. 2,6; 6,3.
13. Enarr. in ps. 108,1; serm. 46,30; 295,2.
14. C. ep. fund. 5 (PL 42,175).
15. Ep. 43,7.
16. Augustine, epp. 175-7.
17. C. Iul. 1,13.
18. Ep. 14,11.

第十六章

第一節

1. In Matt. hom. 82,4.
2. Rom. cat. 12,2.
3. De eccl. hierarch. 2,3,2 (PG 3,397).
4. De myst. 8; de sacram. 1,10.
5. Expos. ev. Luc. 2,79.
6. De myst. 50; 52; 54; de sacram. 4,14-16.
7. Tract. in ev. Ioh. 26,11.
8. Serm. 272.
9. Ep. 98,2.
10. In 1 Cor. hom. 7,1.
11. De trin. 7,23; 9,19.
12. Ib. 10,48.
13. Ib. 9,25f.
14. Cat. 19-23.
15. De myst.; de sacram.
16. In Ioel 32.
17. In bap. Chr. (PG 46,581-4).
18. De sacerdot. 3,6.
19. Ep. 138,7.
20. De cat. rud. 50.
21. Serm. 227.
22. Ib. 228,3.
23. Enarr. in ps. 83,2.
24. De ver. rel. 33.

25. Ep. 54,1.
26. De doct. christ. 3,13.
27. In 2 Tim. hom. 2,4.
28. In Matt. hom. 50,3.
29. See above, p. 411.
30. De schism. Donat. 5,7.
31. C. litt. Pet. 2,69.
32. De unit. eccles. 58.
33. Cat. 3,3f.
34. Or. 39,17.
35. De spir. sanct. 35.
36. De spir. sanct. 1,??; de myst. 8.
37. De myst. 20; de spir. sanct. 2,104f.
38. Tract. in ev. Ioh. 80,3.
39. De prod. Iud. hom. 1,6; cf. in 2 Tim. hom. 2,4.
40. Or. cat. 37.
41. De myst. 50; 52; 54; de sacram. 4,14-23.
42. 13,15 (Funk, II, 174-6); cf. Pseudo-Athanasius, ad nuper baptiz. (PG 26,1325).
43. 6,22,2; cf. 6,21,2 (Funk, I, 376; 370).
44. Cat. 23,7.
45. Hom. in coem. app. 3; cf. de sacerdot. 3,4.
46. Hom. cat. 16,12.
47. Cf. in Ioh. 6,63 (Voste, 109).
48. Cf. Pacian, ep. ad Symp. 1,6; Ambrose, de poenit. I,34-9; Cyril Alex., in Luc. 5,24; 7,28.
49. C.Ar. 2,42f.
50. De trin. 2,15.
51. Procat. 7.
52. Mist. eccl. 7,2.
53. See above, p. 206.
54. Ep. 188,1.
55. See above, pp. 411; 412; 424.
56. C. ep. Parm. 2,28.
57. Ep. 185,23; 173,3; cf. c. ep. Parm. 2,29.
58. De bap. 6,1.
59. Ib. 4,1.
60. Ib. 1,16; 5,9; 6,7.

第二節

1. Procat. 16; cat. 3,15.
2. Procat. 7; 11; cat. 3,3; etc.
3. Procat. 11.
4. Cat. 3,3f.
5. Ib. 3,15.
6. Ib. 1,4.
7. Ib. 18,20.
8. Procat. 2; 6; cat. 1,2; 3,2; 3,13-15; 20, passim.
9. Ib. 1,5.

10. Ib. 3,4.
11. Ib. 4,16; 16,24.
12. De trin. 2,14 (PG 39,708).
13. In Luc. 22,8.
14. De schim. Donat. 5,1.
15. Ep. 69,2f.
16. C. duas epp. Pelag. 3,3,5.
17. Augustine, de haer. 82.
18. Adv. Iov. 2,1-4.
19. See above, p. 349.
20. Or. 40,17; 40,28.
21. De Abrah. 2,79.
22. See above, p. 359.
23. E.g. de peccat. mer. et remiss. 1,34.
24. Dial. adv. Pelag. 3,17f.
25. Ad Serap. 1,4.
26. Tract. in ps. 64,15; in Matt. 11,24.
27. Dial. c. Lucif. 6;9.
28. In Act. hom. 1,5.
29. In Gal. 2,16.
30. Ep. 187,26.
31. De trin. 2,15 (PG 39,717).
32. Ib. 2,12 (PG 39,680).
33. In 2 Cor. hom. 3,7.
34. In Eph. hom. 2,2.
35. C.Ar. 2,41.
36. De incarn. 14.
37. Ad Serap. 1,22.
38. C.Ar. 1,34.
39. Or. cat. 40; c. Eunom. 3 (PG 45,609).
40. In Gal. comm. 3,5.
41. Ad illumin. cat. 1,3.
42. Glaph. in Exod. 2 (PG 69,432).
43. In Rom. 1,3.
44. In Ioh. 3,3-5; 17,20f; in Gal. 3,21.
45. De trin. 1,21; 6,44; tract. in ps. 65,11.
46. De sacram. 3,3; de excess. Sat. 2,43.
47. In Rom. 4,23-5.
48. De peccat. mer. et remiss. 1,10; 1,39; c. duas epp. Pelag. 2,11.

第三節

1. De trin. 2,14; 2,15 (PG 39,712; 720).
2. De myst. 29f.; 42.
3. C. litt. Pet. 2,239.
4. Ad Serap. 1,6.
5. Cat. 14,25.
6. 3,16,3f. (Funk, I, 211).
7. De ador. in spir. et litt. II (PG 68,772).

8. In Hebr. 6,1; quaest. in Num. 47.
9. De schism. Donat. 4,7.
10. Dial. c. Lucifer. 9.
11. De trin. 15,46.
12. Cat. 21,1-3.
13. In Matt. 2,6.
14. Euchol. 25,2 (Funk, II, 187).
15. De trin. 2,6 (PG39,557; 560).
16. Adv. Maced. 16.
17. In Is. 25,6f. (PG 70,561).
18. In Cant. 1,2 (PG 81,60).
19. Cod. can. eccl. const. s. sed. apost. 23,3.
20. Hom. de ieiun. 1,2.
21. Cat. 21,5.
22. Quaest. et resp. ad orthodox. 137 (PG 6,1389).
23. Enarr. in 26 ps. 2,2.
24. Mansi, II, 571.
25. E.g. apost. const. 3,16,4; Chrysostom, in 2 Cor. hom. 3,5; Augustine, serm. 351,12; enarr. in 26 ps. 2,2.
26. Euchol. 25,2 (Funk, II, 186).
27. De trin. 2,14 (PG 39,712).
28. In Ioel 32.
29. De eccl. hierarch. 4,3,11 (PG, 3,484).
30. Enarr. in 26 ps. 2,2.
31. De sacram. 3,8-10; 6,6f.
32. Mansi, VI, 435.
33. Hom. in Pentecost. (ed. J. Gagnaeus, Paris, 1547, pp. 77-9).

第四節

1. Ep. 188.
2. Ep. can.
3. Or. 39,17-19.
4. Haer. 59,1f.
5. Hist. eccl. 5,19; cf. Sozomen, hist. eccl. 7,16.
6. De poen. 1,33-9.
7. Ib. 1,40-96; 2,6-19.
8. Ep. 3,8 ad fin.
9. E.g. serm. 352,2-8; serm. ad catech. 15f.
10. Serm. 278,12.
11. Tract. in ev. Ioh. 124,5.
12. De poen. 2,95.
13. Ep. 153,7.
14. Cf. Socrates, hist. eccl. 6,21.
15. E.g. de fid. et op. 48.
16. Loc. cit. i serm. 82.
17. Cf. serm. 351,9.
18. E.g. serm. 82,11.

19. Mansi, IX, 995.
20. Ep. 188.
21. See above, p. 436.
22. Paraen. 4.
23. Serm. 352,8; de fid. et op. 34.
24. Serm. 351,7.
25. E.g. de fid. et op. 48.

第五節

1. See above, pp. 212f.
2. 5,14,7; 6,23,5; 7,25,4 (Funk, I, 273; 361; 412.).
3. Euchol. 13,12-14 (Funk, II, 174).
4. De solemn. pasch. 7.
5. Dem. ev. 1,10,39; 8,1,380.
6. Frg. 2 (PG 18,685).
7. Cat. 22,9; 23, 20.
8. Ib. 22,3.
9. Or. 45,19.
10. Ib. 8,18.
11. Hom. 27,17.
12. Ad Serap. 4,19.
13. Eccl. theol. 3,12.
14. Basil, ep. 8,4.
15. Frg. ex serm. ad baptiz. (PG 26,1325).
16. Cat. 22,1.
17. Ib. 22,2.
18. Ib. 23,7.
19. Or. cat. 37.
20. Ep. 171.
21. In Matt. hom. 82,4.
22. In Ioh. hom. 46,3.
23. In 1 Cor. hom. 24,1-4.
24. In prod. Iud. hom. 1,6; in Matt. hom. 82,5.
25. In Matt. 26,27.
26. In Luc. 22,19.
27. In Matt. 26,26 (PG 66,713); cf. cat. 6.
28. Heracl. 39 (Nau).
29. See above, p. 318.
30. Cf. Theodoret, eran. 2 (PG 83,168).
31. Loc. cit.
32. Op. cit. 1 (PG 83,53-6).
33. Cf. de sacram. 4,21.
34. In Ierem. 3,10.
35. Adv. Iovin. 2,17.
36. Ep. 98,13; in Marc. 14,17f.; in Matt. 26,26.
37. In 1 Cor. 11,26.
38. De trin. 8,13.
39. De fid. 4,124.
40. C. Prax. 27,7.

41. De myst. 54.
42. De sacram. 6,3.
43. De myst. 51-3.
44. Serm. 227.
45. Ib. 9,14.
46. Enarr. in ps. 98,9.
47. Ib. 33,1,10.
48. Serm. 272.
49. Cf ib.: de civ. dei 22, 10; tract. in ev. Ioh. 26, 13.
50. See above, p. 413.
51. Ep. 98,9.
52. See pp. 422f.
53. Cf. serm. 112,5; de doct. christ. 3,13.
54. Enarr. in ps. 3,1.
55. Ib. 98,9.
56. Serm. 131,1; tract. in ev. Ioh. 27,5.
57. Tract. in ev. Ioh. 27,5.
58. Serm. 131,1.
59. Tract. in ev. Ioh. 27,5.
60. Ib. 25,12.
61. Ib. 26,1.

第六節

1. De trin. 8,13.
2. Ib. 8,15-17.
3. De sacram. 6,4.
4. E.g. Hilary, tract. in ps. 127,10; Ambrose, de ben. patriarch. 39; in Luc. 10, 49; de sacram. 5, 14-17.
5. See above, p. 447.
6. Cat. 22,3.
7. In 1 Cor. hom. 24,2.
8. In 1 Tim. hom. 15,4.
9. In Matt. hom. 82,5.
10. Hom. cat. 18, passim.
11. Apost. constit. 6,23,5 (Funk, I,361).
12. Cat. 23,8-10.
13. Loc. cit.
14. De sacerdot. 6,4.
15. Ib. 3,4.
16. In 2 Tim. hom. 2,4.
17. In Hebr. hom. 17,3.
18. In Hebr. hom. 13,1; 14,1.
19. Or. 2,95.
20. Hom. cat. 15,15f.
21. In ps. 109,4.
22. In Hebr. 8,4f.
23. In 1 Cor. hom. 41,4.

24. Tract. in ps. 68,19.
25. Ib. 68,26.
26. Ep. 114,2.
27. Ib. 21,26.
28. Enarr. in ps. 38,25.
29. Cf. de myst. 54.
30. Enarr. in ps. 39,8; cf. ib. 38,25.
31. In Luc. 1,28; enarr. in ps. 43,36.
32. De offic. min. 1,238.
33. De civ. dei 10,6.
34. Ib. 10,5.
35. E.g. enarr. in ps. 149,6.
36. C. Faust. 6,5; 20,18.
37. De civ. dei 17,20,2.
38. Serm. 112,1.
39. Ep. 98,9; cf. c. Faust. 20,18; 20,21.
40. De civ. dei 10,20.
41. Ib. 10,6.
42. Ib. 19,23,5.

第十七章

第一節

1. Col. 1,13.
2. Hebr. 6,5.
3. Ad Cor. 5f.
4. 9; cf. 6.
5. Dial. 117,3.
6. 1 apol. 14,3.
7. De praescr. 13.
8. C.W.H. Lampe (see Note on Books).
9. E.g. Cyril Hieros., cat. 20,5f.
10. Eusebius, dem. ev. 10,31-3.
11. Origen, comm. in Cant. 2,4 (Baehrens, 185f.); Cyprian, test. 2,2.

第二節

1. Eph. 11,1; cf. Barn. 4,9; 6,13.
2. Vis. 3,8,9.
3. Did. 16.
4. 4,3; 4,9; 21,3.
5. 15.
6. Cf. did. 16,1; 2 Clem. 12,1; Hermas, vis. 3,8,9.
7. Barn. 7,9f.; cf. 2 Clem. 17,5.
8. 16,6.
9. Trall. 9,2.
10. 5,6.
11. Ib. 21,1; 2 Clem. 9,1-4.

12. 1 Clem. 24-6.
13. Phil. 7,1.
14. E.g. Barn. 7,2; 2 Clem. 1,1; Polycarp, Phil. 2,1.
15. 1 Clem. 5,4-7; 6,1; 50,3.
16. Mart. Polyc. 17,1.
17. Ep. Diog. 7,5f.
18. 1 Clem. 28,1; 2 Clem. 17,4-7; Hermas, sim. 3; 4,1-3; Polycarp, Phil. 7,1f.
19. 4,12.
20. E.g. Hermas, vis. 3,7,2; mand. 12,2; sim. 4,4; 9,18,2; Ignatius, Eph. 16,2.
21. Ignatius, Polyc. 2,3.
22. 1 Clem. 35,2.
23. Ib. 50,3.
24. Hermas, vis. 2,2,7; sim. 9,27,3; 2 Clem. 5,5; 7,2f.; 11,5; 19,4; 20,2.
25. 16,3.
26. Vis. 4,3.
27. Ib. 1,3.

第三節

1. 1 apol. 52; dial. 40,4; 45,4; 49,2; etc.
2. Dial. 80,5; 81,4.
3. Ib. 45,4; 120,5f.; 1 apol. 8; 28.
4. 1 apol. 45; 60; 2 apol. 7.
5. 1 apol. 50-2; dial. 14; 31; 32; 34.
6. Dial. 40; 51.
7. 15,4-9.
8. Cf. Eusebius, hist. ecc. 3,28,2; 7,25,2f.
9. Cf. Irenaeus, haer. 5,33,3f.
10. Dial. 80f.
11. 1 apol. 18f.
12. Or. ad Graec. 6.
13. Ad Autol. 1,8.
14. De resurr. 1-10.
15. Ib. 18-25.
16. Ib. 12f.
17. E.g. Justin, dial. 5.
18. E.g. Justin, 1 apol. 8,4; Theophilus, ad Autol. 2,38-8.
19. E.g. Justin, 1 apol. 57; 2 apol. 7; 9; dial. 141.
20. Ad Autol. 1,3.
21. Dial. 5,3.
22. E.g. Irenaeus, haer. 1,6,2; 1,27,3; 5,1,2.
23. Id. 2,31,2.
24. See above, pp. 23f.
25. Id. 1,30,3; 2,12,4; Clement Alex, paed. 1,6,32,1; Hippolytus, c. Noet. 11.
26. Haer. 5,2,2f.; 5,20,1.

27. Ib. 5,3,2.
28. Ib. 2,29,2.
29. Haer. 4,5,2.
30. Ib. 5,12,5; 5,13,1.
31. Ib. 5,14.
32. De resur. carn. 5-11.
33. Ib. 12f.
34. Ib. 14-16.
35. Ib. 18-end.
36. E.g. de antichr. 65f.
37. Haer. 5,31f.
38. Ib. 4,33,9.
39. De anim. 55-8; cf. c. Marc. 4,34.
40. C. Graec. (PG 10,796-800).
41. Haer. 5,33-6; esp. 35,1.
42. C. Marc. 3,24; cf. ib. 4,39.
43. De resur. carn. 26,11.
44. Cap. c. Caium (GCS 1, Pt. 2,246f.).

第四節

1. 1 apol. 10; 52; dial. 124.
2. Or. c. Graec. 13f.
3. Haer. 5,8,1.
4. Ib. 4,20,5f.
5. Sel. in ps. 144,13.
6. In Ioh. 19,12,78.
7. In Matt. 10,14 (Klostermann, 17).
8. In Ioh. 32,27,338.
9. Ib. 19,4,23f.
10. Cf. c. Cels. 5,14; 8,49.
11. E.g. ib. 5,18; 7,32.
12. E.g. sel. in ps. 1,5.
13. C. Cels. 5,23.
14. Sel. in ps. 1,5.
15. C. Cels. 7,32.
16. De princ. 3,6,6; cf. c. Cels. 3,41f.; 4,56f.
17. See above, p. 18.
18. De princ. 2,10,3; cf. c. Cels. 5,18f.; 7,32; 8,49.
19. Cf. Justinian's letter to Mennas in Mansi, IX, 516 D and 533C.
20. Cf. Plato, tim. 33b.
21. De princ. 3,1,1.
22. Ib. 2,11,6.
23. Ib. 2,9,8; c. Cels. 4,9.
24. In Rom. 2,4.
25. In Matt. 14,12f.
26. In Rom. 2,1f.; cf. ib. 2,4; 9,41; in Matt. 14,8.
27. In Matt. comm. ser. 70.
28. In Matt. 12,30.

29. In Matt. comm. ser. 70; cf. in Matt. 12,30.
30. De princ. 2,11,2.
31. Ib. 2,11,7.
32. Ib. 2,10,4; cf. Jerome, in Eph. 5,6.
33. C. Cels. 3,79; 6,26; in Ierem. hom. 19,4.
34. E.g. de princ. 1,6,2.
35. Ib. 1,6,3; 3,6,3 (in Jerome, ep. 142,3; 124,10);
cf. Jerome, c. Ioh. Hieros. 19.
36. Ib. 3,5,7f.; cf. ib. 3,6,6; 1,6,4.
37. E.g. in Ezech. hom. 1,2.
38. De adult. lib. Orig. (PG 17,624f.).
39. E.g. de princ. 1,6,3.
40. E.g. Jerome, c. Ioh. Hieros. 16.

第五節

1. De engast. c. Orig. 22 (PG 18,660).
2. Haer. 64,63-8; ancor. 87-92.
3. De res. 1,29-33.
4. Ib. 3,5.
5. Ib. 3,3.
6. Ib. 3,6.
7. De res. 3,12-14.
8. Ib. 3,16.
9. Ib. 2,27f.
10. Ib. 3,18.
11. E.g. in Eph. 5,29; adv. Iovin. 1,36.
12. E.g. c. Ioh. Hieros. 33.
13. Cat. 18,2f.
14. Ib. 18,18f.
15. Cf. Amphilochius, frg. 10 (PG 39,108); Epiphanius,
expos. fid. 17; Isidore, ep. 2,43; etc.
16. In 2 Cor. 5,1; 5,2 (PG 39,1704).
17. De hom. opif. 27; de anim. et resurr. (PG 46, 73-
80; 145f.).
18. De anim. et resurr. (PG 46,148f.).
19. Enarr. in ps. 2,41.
20. De excess. Sat. 2,88.
21. Ib. 2,87.
22. Enarr. in ps. 1,51; expos. ev. Luc. 10,168; 170.
23. E.g. enchir. 84-7; serm. 241,1.
24. Serm. 264,6.
25. Enchir. 92.
26. De civ. dei 22,20,1.
27. Enchir. 89.
28. De civ. dei 22,19.
29. Serm. 242,4.
30. De civ. dei 13,20.

第六節

1. E.g. Cyril Hieros., cat. 15; Chrysostom, in Matt.
hom. 79,1f.; Cyril Alex., in Zach. 105; Hilary,
in Matt. 25-8.
2. E.g. symp. 9,1; 9,3; 9,4; 10,5 (Bonwetsch, 114;
117; 119; 127).
3. Cf. Eusebius, hist. eccl. 7,24f.
4. Cf. Basil. ep. 263,4.
5. In 2 Thess. 2,8f.; in 1 Cor. 15,52.
6. In Is. 18, init. (PL24, 627f.).
7. De civ. dei 20,7,1; cf. serm. 259,2.
8. De civ. dei 20,6,1f.; 20,7,2; 20,9,1.
9. Apol. c. Ar. 35.
10. Or. 19,15.
11. De diab. tent. hom. 1,8; cf. Cyril Hieros., cat.
18,4; Ambrosiaster, in Rom. 2,3-6.
12. Cat. 15,25.
13. Hom. in ps. 33,4.
14. Ib. 48,2.
15. Poem. mor. 34,254f.
16. Or. 16,8.
17. E.g. Hilary, tract. in ps. 1,15-18; Zeno, 2 tract.
21; Ambrose, enarr. in ps. 1,51 and 56;
Ambrosiaster, in 1 Cor. 15,51-3.
18. Ep. 2,9f.; 73,3.
19. Enarr. in ps. 1,51f.; expos. in Luc. 2,60; 2,82; 10
49.
20. De civ. dei 20,1-3.
21. Ib. 20,4f.
22. Ib. 20,30.
23. Ep. 199,41-5.
24. De civ. dei 20,21,3; ep. 193,11.
25. De agon. Christ. 29; tract. in ev. Ioh. 19,18; 43,
9.
26. De civ. dei 20,14.
27. In Luc. 16,19.
28. E.g. de ador. in spir. et verit. 6; hom. pasch. 1,2
; in ps. 48,16.
29. In 2 Tim. hom. 3,3.
30. In 1 Cor. hom. 42,3.
31. De Laz. hom. 1,11; 2,2f.; 5,3; 6,6; 7,4.
32. Tract. in ps. 51,22f.; 57,5; cf. ib. 2,48.
33. De bon. mort. 45-7.
34. In Ioel 2,1.
35. E.g. in Is. 13,6-9.
36. De praedest. sanct. 24; cf. enchir. 109.
37. E.g. serm 109,4; de civ. dei 20,1,2.
38. De civ. dei 20,1,2.
39. De spir. sanct. 40.

40. Ad Theod. laps. 1,9f.
41. In ps. 49,6.
42. Reg. brev. tract. 267.
43. E.g. or. 40,36.
44. De castig. (PG 46,312).
45. Or. cat. 26; 35; de anim. et resurr. (PG 46,72; 104; 105,152; 157.).
46. E.g. Cyril Alex. in Ioh. 3,36; 9,29; Theodoret. in Is. 65,20.
47. E.g. tract. in ps. 51,19; 55,4; in Matt. 4,12.
48. In 1 Cor. 15,53.
49. Ep. 119,7; in Is. 56,24.
50. De civ. dei 21,17-22.
51. Enchir. 112f.
52. De civ. dei 20,22; 21,9,2; 21,10,1.
53. Enchir. 93; 111; 113; de civ. dei 21,16.
54. De civ. dei 21,26,2.
55. Enchir. 69.

第七節

1. De princ. 2,11,7.
2. In Rom. 5,10.
3. In Ioh. 1,16.
4. Ep. 124,10; 124,14.
5. E.g. de princ. 1,6,2; 3,6,3.
6. Cat. 18,28.
7. Ib. 18,29.
8. Hom. in ps. 33,11.
9. Ib. 28,3; cf. hom. 1 in ps. 14,1.
10. Ib. 32,1.
11. Or. 24,19; 43,82; 7,23.
12. De anim. et resurr. (PG 46,156f).
13. In Rom. hom. 32,3; in Cor. hom. 34,2.
14. See above, p. 249.
15. De beat. Philog. 6,1.
16. Hom. in Ioh. 15,1f.
17. In Mal. 4,2f.
18. In Ioh. 16,25; cf. glaph. in Exod. 2 (PG 69,432).
19. In Ioh. 14,4; cf. glaph. in Exod. 2 (PG 69,429).
20. In Luc. 5,27; in 1 Cor. 6,15.
21. In Cant. Cant. 1 (PG 81,61).
22. E.g. Hilary, tract. in ps. 64,5; 64,17f.; Ambrose, ep. 7,11; expos. in Luc. prol., 6; 4,37; 5,61.
23. Expos. in Luc. 5,61.
24. De ob. Theod. 30; 32; de bon. mort. 47.
25. De ob. Theod. 29; 31; 37; 39.
26. E.g. de ob. Val. 71; 77; de instit. virg. 113.
27. E.g. ep. 39,6.
28. Ib. 39,7.

29. De symb. 10.
30. De beat. vit. 11; confess. 1,1.
31. De civ. dei 8,10,2.
32. Tract. in ev. Ioh. 26,5; de trin. 8,4-8.
33. E.g. ep. 92,6.
34. De civ. dei 22,29,3-6.
35. Ib. 22,30,1.
36. Ib. 22,30,2f.
37. Ib. 22,30,4.

第十八章

第一節

1. 1 Celm. 5,4; Meritas, vis. 3,2,1; sim. 9,28,3.
2. Mart. Polyc. 18,2; cf. Cyprian, epp. 12,2; 39,3.
3. E.g. Origen, orat. 31,5; Cyprian, ep. 60,5; also funerary inscriptions.
4. Esp. in Iesu nave hom. 16,5.
5. Cat. 23,9.
6. Adv. Iudaeos 8,6.
7. Orat 18,4.
8. Serm. 85,4.
9. C. Vigil. 6; cf. Origen, exhort. ad mart. 38.
10. For the distinction see Augustine, quaest. in Hept. 2,94; cf. de civ. dei 10, 1,2; c. Faust. 20,21.
11. Mart. Polyc. 17,3.
12. Serm. 273,7; de vera rel. 108.
13. C. Iul. imp. 6 (PG 76, 812).
14. Graec. affect., cur. 8,63.

第二節

1. Eph. 18,1.
2. Trall. 9,1.
3. Eph. 19,1.
4. Asc. Is. 11,8-14.
5. Od. Sal. 19,6-10.
6. Protev. Iac. 6,2.
7. Ib. 9,2.
8. Dem. 54; cf. haer. 3,21,6; frg. Arm. 8 (TU 36,1a; p. 127).
9. Strom. 7,93,7-94,2.
10. De carne Chr. 23.
11. Hom. in Luc. 14.
12. Adv. Marc. 4,19; de monog. 8; de virg. vel. 6.
13. Hom. in Luc. 7.
14. Comm. in Matt. 10,17.
15. Haer. 3,16,7.
16. De carne Chr. 7.

索引

17. Hom. in Luc. 17 (GCS 49,105-7).
18. Dial. 100.
19. Haer. 3,22,4; cf. 5,19,1; also Tertullian, de carn. Chr. 17,2.
20. Haer. 4,33,1.

第三節

1. Ep. ad Alex. Thess. 54.
2. So Cyril Alex., adv. lib. Iul. 8 (PG 76,901).
3. E.g. Athanasius, or. c. Ar. 2,70.
4. Haer. 78.
5. Philostorgius, hist. eccl. 6 (summary by Photius) (GCS 21,71).
6. Hom. in sanctam Christi gen. (PG 31,1468f.).
7. Cf. Le Museon 42, pp. 89-91 (trans. of Coptic text)
8. Haer. 78,19.
9. In Matt. hom. 5,2f.; in Gen. hom. 49,2 (PG 57,56-9; 54,446).
10. E.g. vita Mos. 2,21; or. in cant. cant. (Jaeger vi, 388f.).
11. De virg. 14,1.
12. E.g. Cyril Hier., cat. 12,5; Greg. Nyss., hom. in cant. 13; Chrysostom, expos. in ps. 24,7 (PG 55, 193).
13. Haer. 78,18.
14. Haer. 78,11.
15. Ep. 260,9.
16. E.g. hom. in Matt. 44,2; in Ioh. 21,2.
17. Carm. Nisib. 27,8.
18. Comm. in Matt. 1,3f.
19. De trin. 10,47.
20. Tract. in ps. 118,3,2.
21. Tract. 2,8,2; cf. 2,9,1.
22. Tract.-1,13,1.
23. Adv. Helvid. 18f.; for his later view see Dial. c. Pelag. 2,4.
24. Adv. Helvid. 15; 19; comm. in Matt. 12,47.
25. Ep. 22,21.
26. Ep. ep. 107,7.
27. Expos. in Luc. 2,57.
28. E.g. ep. 42,4-6.
29. E.g. de virg. 2,6-15.
30. Hexaem. 5,65; de virg. 2,13.
31. Expos. in Luc. 2,9,17.
32. Expos. in Luc. 2,17; epp. 49,2; 63,33.
33. Epp. 42,3; 63,37.
34. Expos. in Luc. 2,7.
35. Ib. 7,5.
36. E.g. serm. 186,1; 215,3.

37. Serm. 191,2.
38. E.g. serm. 192,2.
39. De nat. et grat. 42.
40. Opus imperf. c. Iul. 4,122; cf. enarr. in ps. 34,3
41. Haer. 79.
42. Haer. 79,4; 7.
43. Frg. III (Loofs, 353).
44. Or. 24,11 (date 379).
45. P. Ryl. III,470.
46. Her immaculate conception, denied in the East although Andrew of Crete and John of Damascus had approximated to it, was declared a dogma by Pius IX in 1854, and her assumption by Pius XII in 1950.
47. Origen, comm. in Luc. frg. 101 (GCS 35-1st ed., 1930, p. 279). The text is manifestly not from Origen, although it may contain an Origenistic nucleus; the date is quite uncertain. My attention was drawn to it by H. Chadwick.

- Acacius (Homoean leader), 阿迦修
(類比派領袖) 169
- Acacius of Beroea 伯若亞的阿迦修
226
- Achamoth, 阿卡摩 17, 19, 159
- Ad D'ognetum, 致丟格那安書 130
- Adam 亞當 5, 100, 114-5, 116-124
127, 241-9, 252-4, 255f, 257-260,
262-4, 270, 273-4,
Second Adam, 第二亞當 202,
215, 219, 262, 265f, 268, 270,
274, 276
- Adoptionism (See Paul of Samosata
) 嗣子論(見: 撒摩撒他的保羅)
77-80, 94-95, 218f
- Adultery, 淫亂 148-149, 302-309
- Aenesidemus, 安尼西底忒 10
- Aetius, 阿以丟 168, 174
- Agennetos (ἀγέννητος), 自生的 32, 56,
61, 152, 165, 181
- Agrippinus (bishop of Carthage),
亞格瑞皮努(迦太基的主教) 148
- Albinus, 亞爾比努 5, 13-14, 87
- Alexander (bishop of Alexandria),
亞歷山大(亞歷山太的主教) 152f,
154, 156, 157, 158, 174, 219
- Alexandria, 亞歷山太 3, 4, 17,
38-39, 42, 233, 283, 307
寓意解經: 5f, 49, 50f, 145
要理學派: 85f, 89
會議(362年): 172, 176, 196-198,
206
大會(378年): 202
- Alexandrian Christology, 亞歷山太
派基督論 104-106, 192, 194,
196-198, 201, 206-207, 211, 214-5,
219-222, 224-5, 230, 233, 235-6
- Ambrose: 安波羅修
論洗禮: 247, 295, 298, 301
基督論: 231f
教會論: 285
堅證禮: 300f, 301
聖餐:
聖化 296
臨在 308f, 310, 311
獻祭 313f
恩典 248
最後審判 332-334
永生 336f
馬利亞 343f
原罪 245-247
補罪 303f
救贖 269, 270
復活 330
羅馬教廷 290f
聖禮恩典 293
聖禮數目 294
聖經 44, 51
靈魂起源 240
三位一體 183
洗脚 247
- Ambrosiaster: 安波羅修註釋
論洗禮 247-248, 299
永刑 333-334
聖餐臨在 308-309
墮落 245-247f
恩典 248
審判 247
千禧年 331
救贖 269f, 270, 272
- Ammonius, Bishop, 安摩利主教 90
- Amphilochius of Iconium 以哥念的
安非羅奇
基督論 205f
三一論 181
- Anastasius, bishop of Thessalonica,
帖撒羅尼迦的亞拿斯大修 292
- Ancyra, Synod of (358) 安屈拉大
會(358年) 169, 176
- Andrew of Samosata 撒摩撒他的安
得烈 224, 226
- Angels 天使 4, 63, 175
- Anomoeism 不同主義 168
- Anselm 安瑟倫 261
- Antichrist 敵基督 319, 331
- Antioch 安提阿 192-193, 206-207,
225, 283
教理學院 39, 42, 156
會議
(268年) 79, 107f, 159, 192, 198

- (325年) 157
 (341年) 161, 167f
 (344年) 161
 (379年) 202
 釋經 42, 50, 52-4, 242
 第二信經 167f
- Antiochene Christology 安提阿派的
 基督論 192-193f, 196-198, 200,
 203-4, 207-211, 213-5, 219-220
 221-222, 224, 225, 227, 229-230,
 233, 235-6
- Antoninus Pius, Emperor 安多尼努
 比約皇帝 56
- Apocalypse of Adam 亞當啓示錄
 16
- Apocalypse of Peter 彼得啓示錄
 42
- Apocatastasis 萬物復原 327, 335
- Apocrypha 次經 38-40
- Apollinarius, Apollinarianism 亞波
 里拿留·亞波里拿留主義 108,
 191-192, 197-201, 202, 205-6,
 207-8, 210, 214, 220, 222, 226,
 229-30, 281
 論千禧年 331
- Apostasy 背道 148, 302, 304
- Apostles 使徒
 新約作者 42-34
 制定信經 30
 主教類型 139f
 傳統來源 25-32
- Apostolical Constitutions 使徒憲典
 302, 305,
- Apuleius 亞普類烏 8
- Aquarians 用水派 146
- Arians, Arianism 亞流派·亞流主義
 31, 32, 153-158, 159-162, 165-69,
 173f, 186, 191, 214, 281-2, 296
 基督論 192f, 193-94, 195-7, 207,
 231
- Aristides (Apologist) 護教士雅里斯
 底德 55-56, 98, 130
- Aristides the Sophist 詭辯士雅里斯
 底德 8
- Aristobulus 亞里士托布盧斯 5
- Aristotle, Aristotelianism, 亞里斯多
 德·亞里斯多德主義 3f, 13, 56,
 78, 182, 186, 192
- Arius, 亞流 151-2, 153-7, 164, 166,
 168, 174
 See Arians, 見亞流派·亞流主義
- Artemas (al Artemon), 亞爾特門
 78f, 94, 108
- Ascension of Isaiah, 以賽升天記
 341
- Asclepiodotus, 亞斯克里比阿多突 78
- Asclepius, 亞克里比阿神 8
- Athanasius, 亞他那修 156, 161, 183,
 219-220, 283
 評亞流 157-158, 164
 論洗禮 298f
 膏油禮 300
 基督論 192-3, 194-7, 222
 教會 281f
 亞歷山大之狄尼修 91
 聖餐 306-7
 墮落和原罪 240-2
 恩典 245
 異端洗禮 296
 本體相同的意義 161f, 166f, 172-3
 審判 331
 馬利亞 342f
 撒摩撒他的保羅 80
 救贖 263-5, 267, 276
 聖經
 次經 39f
 權威 29, 32f
 正典 43
 子(道)與父的關係 161f, 164-7,
 171-3
 本體相同的聖靈 174-6
 傳統 22, 29, 31, 32
 三位一體 157f, 175-6, 179f
- Athenagoras: 雅典那哥拉
 論神的超越 56-7
 自由意志 113
 身體復活 322
 聖靈 68-9
 道 66
 三位一體 69

Atonement. See Redemption 贖罪
· 見「救贖」欄

Atticus, 阿提哥 13

Attis, 亞底斯 7-8, 18

Augustine, 奧古斯丁 9, 183, 250, 257-8

論洗禮 298-299

基督論 232f

教會 280, 287-290

堅證禮 300f

暗中資備 304f

永生 336f

聖餐

臨在 305, 309-12

獻祭 314f

墮落和原罪 119, 248-9, 251-5, 298, 345

自由意志 256-7

恩典 245, 249, 254-7

審判 332f, 334

人的本性 239f, 251

馬利亞 340

補贖 303, 304

預定論 255-7

救贖 271-4

復活 330

羅馬至上 291

聖禮 293-6f

聖經

次經 40

釋經 52

默示 44f

新舊約 48

充分 30, 32

靈魂起源 240

聖靈的雙重所屬 186-7

傳統 33

三位一體 171, 184-9

童女懷孕 254

Augustus, Emperor, II 奧古斯都
二世 7

Aurelian, Emperor, 奧理良皇帝

Aurelius, Emperor Marcus,

馬可奧熱流皇帝 13

Bahram I, 巴倫一世 8-9

Baptism: 洗禮

安波羅修的教導 247, 293-4, 298-9

安波羅修註釋 248, 299

亞他那修 296, 298-9

奧古斯丁 253-5, 294-6f, 298-9

「巴拿巴」書 133

該撒利亞的巴西流 296

屈梭多模 282, 298-9

亞歷山太的革利尼 141, 219

羅馬的革利免 132f

居普良 120, 140-1, 143

耶路撒冷的區利羅 294, 295-7

重洗論 143

十二使徒遺訓 59

使徒遺範 149

狄地模 296, 297, 298

優西比烏 296

拿先斯的貴格利 295, 298

女撒的貴格利 299

黑馬 133

希拉瑞 285, 299

希坡律陀 142

伊格那丟 133

愛任紐 133

耶柔米 298

游斯丁 24, 59, 133

諾羅天 142-3

俄皮達徒 286, 295, 298

奧蘭治會議 259

俄利根 141f

伯拉糾 250, 254-5, 298

新德望教宗 143

特士良 27, 142

摩普綏提亞的狄奧多若 281, 298-9

提阿非羅 133

卓錫默 257-8

Barnabas, 巴拿巴書

論洗禮 133

基督論 96-7

教會 130

墮落 111

創造主上帝 55

救贖 112-3

身體復活 320

- 聖經
 正典 37, 40
 釋經 46, 49
 傳統 22f
 三位一體 61
 Baruch, Book of, 巴錄書 16, 17
 Basil of Ancyra, 安居拉的巴西流 161, 169, 176
 Basil of Caesarea: 該撒利亞的巴西流
 論亞波里拿留主義 202
 洗禮 295
 膏油禮 301
 基督論 205
 墮落和原罪 343-4
 審判 332
 永恆 335
 馬利亞 342-3
 補罪 302, 304
 罪人的刑罰 333
 救贖 265, 266, 268
 聖靈 31, 177, 178, 181
 傳統 31
 三位一體 171, 180, 182
 Basilides, 巴西理得 17-18
 Baucalis, 包凱利 153
 Bible, See Scripture 見「聖經」欄
 Boniface (African bishop), 非洲主教龐尼費 310

 Caecilian, bishop of Carthage, 迦太基的主教卡西蘭 286
 Caius, Roman priest, 羅馬祭司凱阿斯 324
 Callistus, Pope, 教宗實理篤 81-4, 97, 137, 148
 Candidianus, 康迪田 225
 Canon. See Scripture 正典·見「聖經」欄
 'Canon of truth' See 'Rule of faith'
 Capharnaites, 卡發奈 311
 Carpocrates, 迦波加德 18
 Carthage, Council of (418), 迦太基會議(418年) 251, 257
 synod of (397), (397年) 40
 Cassian, John, 約翰迦賢 32, 258
 Categories, Aristotle's, 亞里斯多德的範疇 11, 186
 'Catholic', meaning of, 「大公」的意義 130
 Celestine, Pope, 教宗色勒斯丁 223-4, 226, 283
 Celestius, 色勒丟 249, 251
 Celsus, 克里素 13f, 145, 325
 Cerdo, 克爾道 41
 Cerinthus, 克林妥 322
 Chalcedon, Council of (451), 迦克墩會議(451年) 234-236, 283
 Chrism, chrismation, 膏油; 膏油禮 141, 294, 300-2
 Christ, as Second Adam, 基督·第二亞當 202, 215, 219, 262, 264-5, 267-8, 269-70, 274-5, 276
 人的靈魂 99, 100, 103, 105-9, 192-3, 195-200, 202f, 203-208, 213, 219-222, 226-7, 231-2, 234
 先存 58, 60-4
 見基督論
 Christology 基督論
 安波羅修的教導 231
 亞波里拿留 191-201, 202
 亞流 192-7, 207, 231
 亞他那修 194-7
 奧古斯丁 232
 迦克墩會議 233-6
 亞歷山太的革利免 104
 羅馬的革利免 97
 居普良 97
 亞歷山太的區利羅 218-22, 223-5
 秋地模 205
 戴阿多若 206f
 歐大梯 192-4
 歐迪奇 228-30
 拿先斯的賈格利 202-3f
 女撒的賈格利 204-5
 希拉流 231
 希坡律陀 101
 愛任紐 99-101
 游斯丁 98-99

- 利奧 231, 232f
 麥強 107
 麥托丟 108
 涅斯多留 213-8
 俄利根 104-6
 他提安 98
 特士良 101-3
 摩普綏提亞的狄奧多若 207-11
 合一的記號 226f
 Chrysostom, John. 約翰·屈梭多模
 論洗禮 294, 298-9
 教會 280-1, 282
 聖餐
 臨在 282, 295-6, 307, 311f
 獻祭 294, 312-3
 墮落和原罪 243-4
 恩典和自由意志 245
 神的形像 242
 審判 331-2
 永生 335f
 馬利亞 342-3
 補贖 294, 303
 彼得經文 284
 救贖 265, 267-8, 271-2
 聖禮 293-4
 聖經
 次經 38-39
 權威 30
 釋經 53-4
 默示 44
 被咒詛者所受的苦 333
 傳統 31
 Church, as Christ's mystical
 body. 教會·基督奧秘的身體
 129, 131, 136-8, 141, 279-90,
 308-10
 有如母親 130-1, 136-7, 140-1
 不可見的教義 130-1, 138, 280,
 288-90
 安波羅修的教導 285
 亞他那修 281
 奧古斯丁 280, 287-90
 「巴拿巴」書 130
 屈梭多模 280, 282
 亞歷山太的革利免 137
 羅馬的革利免 130
 居普良 138-41, 280
 亞歷山太的區利羅 280, 282
 耶路撒冷的區利羅 279
 拿先斯的費格利 281
 女撒的費格利 281
 黑馬 129, 131
 希坡律陀 137
 伊格那丟 129
 愛任紐 131-2
 游斯丁 129f
 俄皮達徒 286f
 俄利根 138
 坡旅甲 129
 特士良 136-7
 摩普綏提亞的狄奧多若 281
 狄奧多勒 280
 2 Clement, 革利免二書 19, 25, 40,
 61, 97, 131, 133, 318, 320
 Clement of Alexandria, 亞歷山太
 的革利免 19
 論洗禮 141
 基督論 104
 教會 137
 聖餐 145
 墮落和原罪 121f
 聖經
 次經 38
 權威 29
 釋經 2, 52
 新約 56
 傳統 30f, 32
 Clement of Rome 羅馬的革利免
 論洗禮 132f
 基督論 97
 教會 130
 聖餐 145
 創造主上帝 55
 基督復臨 320
 補贖 135f, 147
 救贖 112
 身體復活 320
 聖經 37, 41, 46
 傳統 22-3, 24-25
 三位一體 60

390 早期基督教教義

- Cleomenes, 克羅門 81, 83
- Communicatio idiomatum, 屬性相通
96f, 193, 201, 203, 204-5, 214,
217, 221, 225, 227, 232
- Communion of saints, 聖徒相交
317, 336, 339
- Concupiscence, 情慾 254f, 260
- Confirmation, 堅證禮 142-3, 294,
298, 300-2
- Constans, Emperor, 康斯坦斯皇帝
161
- Constantine, Emperor, 君士坦丁大
帝 2-3, 157, 158, 160f
- Constantinople, 君士坦丁堡 213,
218, 223, 283, 302
君士坦丁堡會議
(381年) 58, 161, 179, 202,
206, 283
(553年) 207, 210, 237
(680年) 237
君士坦丁堡信經 234f, 172
待命會議 228, 235f
大會(360年) 161, 169
- Constantius, Emperor, 君士坦丟皇帝
161, 172
- Cornelius, Pope, 教宗高乃略 143
- Cornutus, L. A., 哥納突 5
- Correptio secreta, 暗中責備 304
- Councils or synods 會議或大會:
亞歷山大
(362年) 172, 176, 196-8, 206
(378年) 202
安居拉
(358年) 169, 176
安提阿
(268年) 79, 107f, 159, 192, 198
(325年) 157
(341年) 161, 167
(344年) 161
(379年) 202
迦太基
(397年) 40
(418年) 251, 252
迦克墩
(451年) 234-6, 283
- 君士坦丁堡
(360年) 161, 169
(381年) 58, 161, 179, 202,
206, 283
(553年) 207, 210
愛爾維拉
(303年) 148
以弗所
(431年) 33, 225, 226, 228,
251, 283
(449年) 230
希坡
(393年) 40
雅麥尼亞 37
尼西亞
(325年) 2, 30-2, 93, 157-60,
191-2, 283
尼斯
(339年) 161
奧蘭治
(441年) 301
(529年) 259
腓立波
(342年) 161
羅馬
(377年) 202
色迪卡
(343年) 164
色蒙
(357年) 161, 169
托雷多
(589年) 304
- Creeds: 信經
亞他那修 185
安提阿
(341年) 161, 167
君士坦丁堡
(360年) 161, 169
(381年) 234, 280
Ecthesis macrostichos, 80, 161,
167
尼西亞 33, 157-61, 234
尼斯 161, 169
查羅馬 97
腓立波 161, 167

- 色迪卡 164
 色蒙 161, 168
 Cross, Sign of the, symbolism
 of, 十架記號 27, 143 象徵 46,
 115
 Cybele, II, 12 區伯利 7, 8
 Cyprian: 居普良
 論洗禮 143, 296
 基督論 97-98
 教會 139-41, 280, 287, 289,
 291-2
 聖餐
 臨在 144-5, 305, 310f
 獻祭 146
 原罪 120
 補贖 147-8
 救贖 121
 羅馬教廷 140, 291-2
 聖經
 次經 38-9
 權威 29
 傳統 29
 Cyril of Alexandria, 亞歷山太的區
 利羅 1, 31, 210, 230, 235
 咒詛 223, 225-7
 在以弗所 225
 論洗禮 297f, 299
 膏油禮 300, 301
 基督論 210, 214-5, 216f, 218-22,
 223, 227, 228, 230, 235-6,
 307-8
 教會 280, 282
 聖餐 219, 307-8
 墮落和原罪 259
 審判 332
 永生 335
 彼得的聲稱 284
 救贖 221, 275-77, 335
 羅馬教廷 223, 283
 聖禮 294
 聖經
 釋經 52
 默示 44
 傳統 33
 Cyril of Jerusalem 耶路撒冷的
 區利羅 295
 論洗禮 297
 教會 279
 堅證禮 300
 聖餐
 臨在 296, 305-6, 311
 獻祭 312-3
 墮落和原罪 243
 本體相同 169
 審判 331f
 永生 335
 身體復活 329
 聖禮 294
 聖經
 次經 39
 權威 29, 32
 聖靈 174, 176
 Damasus, Pope, 教宗達瑪蘇 202, 292
 Decentius of Gubbio, 古比奧的狄
 森修 301
 Decian persecution, 德修的逼迫
 139, 148
 Dedication Council (341), Creed
 of, 奉獻會議(341年) 167
 Definition, Chalcedonian, 迦克墩
 定義 234-6
 Demeter, 德美特女神 7
 Demiurge, 得繆哥 11, 14, 19,
 47, 56, 57, 159
 Demons, devils, 魔鬼·鬼魔
 114-5, 119, 122-3, 125f, 133
 De rebaptismate, (書名) 143
 De sacramentis, (書名) 308
 Devil (Satan), 魔鬼(撒旦) 114,
 117, 119f, 122, 124-5, 126-7,
 142, 155, 246, 253, 255, 274,
 298, 327, 333-4
 贖價論 118, 125-6, 261-2, 266-7,
 269, 271-3, 274-5, 277
 最後恢復 266, 327, 333-4
 Didache, 十二使徒遺訓 42
 論洗禮 59
 創造主上帝 55
 聖餐

- 臨在 135
 獻祭 134
 基督復臨及復活 320
 補贖 136
 救贖 112
 傳統 30
 Didascalia Apostolorum, 使徒遺範
 149, 295
 Didymus: 狄地模
 基督論 205
 身體復活 329
 靈魂起源 240
 三位一體 179, 181
 Diocletian, persecution of, 戴克里
 先逼迫 286
 Diodore of Tarsus: 大數戴阿多若
 基督論 198, 206f, 208
 聖經
 釋經 52-4
 Dionysius of Alexandria, 亞歷山太
 的狄尼修 90-2, 156f, 331
 論本體相同 91-92, 159
 Dionysius the Areopagite, 亞略巴
 古的狄尼修 301
 Dionysius of Corinth, 哥多原的狄尼
 修 31
 Dionysius of Rome, 羅馬的狄尼修
 91-92, 151-2, 159, 163
 Dioscorus, 狄奧斯庫若 228, 230
 Docetism, 幻影說 95-6, 99-100,
 135, 191, 320, 341
 Donatism, 多納徒主義 285-8, 289,
 295-6, 310
 Dulia, 聖天使之崇敬 340
 Ebionism, 以便尼主義 94
 'Economy', 功能說 69, 72-7, 82
 功能的三位一體論 72-73, 163
 Ecthesis macrostichos, (信經名)
 80, 161, 167
 Elvira, Council of (303), 愛爾維拉
 會議(303年) 148
 Ephesus, Council of (431), 以弗所
 會議(431年) 33, 225f, 226, 228,
 251, 283, 345
 Robber Synod of (449), 強盜會議
 (449年) 230
 Ephraem, 以法蓮 343
 Epictetus, 伊比德圖 13
 Epicurus, Epicureanism, 伊壁鳩魯;
 享樂主義 10
 Epigonus, 伊皮格奴 81
 'Enivoriai, 方面·樣子 86
 Euphrasianus: 伊皮法紐:
 論洗禮 302
 基督論 202, 205
 本體類似主義 168f
 馬利亞 342
 彼得經文 284
 身體復活 328
 聖經
 次經 38-9
 釋經 52
 默示 44
 聖靈 179
 傳統 31
 Eschatology, 末世論 317-37
 Eucharist (presence) 聖餐
 臨在:
 安波羅修的教導 293, 295f, 308f,
 310, 311
 亞坡里拿留 201-2
 使徒憲典 305
 亞他那修 306
 奧古斯丁 293-4, 304-5 309-11
 屈梭多模 282, 295-6, 307, 311
 亞歷山太的革利免 145
 居普良 143-4, 310
 亞歷山太的區利羅 219, 307-8
 耶路撒冷的區利羅 295-6, 305-6,
 311
 該撒利亞的優西比烏 305
 歐大梯 305
 龐義伐 306
 拿先斯的貴格利 305, 307
 女撒的貴格利 295-6, 307, 310,
 311
 希拉流 308, 311
 希坡律陀 286
 伊格那丟 135

- 愛任紐 135
 耶柔米 308
 游斯丁 24, 135
 涅斯多留 219, 307-8
 俄利根 145
 瑟拉皮恩 305
 特士良 144, 308, 310
 摩普綏提亞的狄奧多若 296, 307, 312
 狄奧多勒 308
 (視爲獻祭): 安波羅修的教導 313-4
 奧古斯丁 314
 屈梭多模 294, 312-3
 亞歷山太的革利免 195
 羅馬的革利免 134
 居普良 146
 耶路撒冷的區利羅 312f
 十二使徒遺訓 134-5
 拿先斯的貴格利 313
 希拉流 313
 伊格那丟 134
 愛任紐 134-5
 耶柔米 313
 游斯丁 115-6, 134
 摩普綏提亞的狄奧多若 313
 狄奧多西 313
 Eudoxius, 歐多克修 192
 Eunomius, Eunomians, 歐諾米 168, 174, 342
 歐諾米派 296, 335
 Euphranor, 佑福蘭諾 90
 Eusebians, 猶西班 161, 162-3, 166
 Eusebius of Caesarea 該撒利亞的
 優西比烏
 論異端洗禮 108
 聖餐 305-6
 父和子的關係 152-3, 156f, 158, 164
 本體相同意義 158, 159
 俄利根 108
 撒摩撒他的保羅 94f
 救贖 267
 聖靈 174, 179
 傳統 312
 三位一體 174
 Eusebius of Dorylaeum, 多瑞蘭的
 優西比烏 214, 228, 230
 Eusebius of Nicomedia, 尼哥美亞
 的優西比烏 153, 156, 161
 Eustathius of Antioch, 安提阿的歐
 大梯 161
 基督論 192-4, 196f, 198, 206
 聖餐 305
 本體相同 159-60
 身體復活 328
 Eustathius of Sebaste, 色巴斯的歐
 大梯 177
 Eutyches, Eutychianism, 歐迪奇主
 義 203, 228-30, 234, 235
 Evagrius Ponticus, 龐義伐 179-80,
 182, 306
 Eve, 夏娃 5, 114, 121-4, 241-2,
 246, 342-4
 Exomologesis, 懺悔過程 147-8,
 304
 Exuperius of Toulouse, 56 突魯斯
 的艾蘇波瑞 40
 Facundus of Hermiane, 306 赫門
 的范孔都 209
 Fall 墮落:
 安波羅修的教導 172-3
 安波羅修註釋 245-7
 亞他那修 240-2
 奧古斯丁 119, 251-5, 298
 「巴拿巴」書 111
 巴西流 343-4
 迦賢 258
 屈梭多模 243-4
 亞歷山太的革利免 121-2
 亞歷山太的克利羅 259
 耶路撒冷的區利羅 243
 拿先斯的貴格利 243
 女撒的貴格利 243-4
 愛任紐 116-7
 游斯丁 114
 麥托丟 124
 俄利根 122-4
 伯拉糾 249f

394 早期基督教教義

- 特士良 119-20
摩普綏提亞的狄奧多若 259-260
狄奧多勒 259-60
Father, 教父：
靈智派教義 17-8
起初的意義 55, 56, 66, 75,
81-2, 154
亞歷山太的亞歷山大 152
護教士 63-9
使徒後期教父 60-63
亞流和亞流派 154-7, 168, 335
亞他那修 164-7
奧古斯丁 185-9
加帕多家 179-82
亞歷山太的革利免 85-86
亞歷山太的狄尼修 90-2
羅馬的狄尼修 90-2
該撒利亞的優西比烏 153
希坡律陀 74-7
愛任紐 69-72
形態論 80-3
尼西亞信經 157-60
俄利根 86-9
特士良 74-7
魏特瑞 183f
Faustus of Riez, 里茲的浮斯圖
302
Felix of Aptunga, 阿同佳的腓力士
286
Flavian of Constantinople, 君士坦
丁的夫拉維亞 228-30, 235f
Fornication, 通姦 148
Free will, 自由意志 113, 116,
119, 121, 122-4, 243, 247-9,
252, 253-8, 260, 322, 326, 328,
334
Gabriel, Archangel, 天使長加百列
4, 342
Gaius, Emperor, 該猶皇帝 4
Galen, 迦倫 78-9
Generation, Eternal, 永恆生發
70, 85, 86, 88, 152, 156, 164f
Gnosticism, Gnostics, 靈智主義 靈智
派 2, 9, 15-9, 25-27, 41, 42,
48, 57f, 73-74, 94-5, 99, 121-2,
131, 134, 135, 159, 191, 320,
321-3, 325
基督教靈智派 15-16, 17-8, 47, 49
Grace, 恩典 248-5, 254-60, 287,
318, 324
Gratian, Emperor, 格拉典皇帝
169
Gregory of Nazianzus, 拿先斯的貴
格利 177
論亞波里拿留主義 202
洗禮 295, 298
基督論 203
教會 280-1
伊甸園 242
永刑 333
聖餐
臨在 305, 307
獻祭 312-3
墮落和原罪 243
神性的單一 182
恩典和自由意志 244-5
天堂 335
審判 331-2
馬利亞 344-5
補贖 302
救贖 265-8, 312-3
聖經
次經 39
權威 32
默示 43
聖靈 176-9
傳統 31
三位一體 171, 179-82
Gregory of Nyssa: 女撒的貴格利：
論亞波里拿留 198, 202, 281
洗禮 299
膏油禮 300
基督論 202, 204-5
教會 281
人的受造 242
魔鬼的歸正 333
永刑 333
聖餐
分別為聖 295

- 臨在 307, 310
 墮落和原罪 243-4
 馬利亞 343
 授聖職禮 294
 補贖 302, 304
 救贖 265-6, 267, 281
 身體復活 329
 「聖禮」的意義 294
 聖經
 默示 43
 靈魂起源 240
 聖靈 177-8
 上帝之母 204
 傳統 31
 三位一體 171, 177, 180-2
 Gregory Thaumaturgus, 神行者費格利 90

 Hadrian, Emperor, 哈德良皇帝 56
 Hegesippus, 赫格西僕 31
 Hell, 地獄 327, 333
 Heracleitus, 赫拉克利特 81
 Heracleon, 赫拉克連 17, 49
 Heretics, Baptism of, 異端洗禮
 141, 143, 286, 287, 289, 296
 解釋 27-9
 Hermas 黑馬
 論洗禮 133
 基督論 97
 教會 129, 131
 末世論 319, 321
 創造主上帝 55
 惡的起源 111
 補贖 135, 147
 救贖 112
 傳統 24
 三位一體 62-63
 黑馬牧人書 42
 Hermogenes, 赫默奈 119
 Hilary of Aquitaine, 阿奎丁的希拉流 258
 Hilary of Poitiers 波提爾的希拉流
 論洗禮 298
 膏油禮 300
 基督論 191, 231

 教會 285
 聖徒相交 285f
 聖餐
 臨在 285, 308, 311
 獻祭 313
 恩典 248
 本體相同的意義 172-3
 審判 333
 人之初 245
 馬利亞 343
 救贖 269-70, 272
 身體復活 330
 羅馬教廷 290
 「聖禮」的意義 294
 聖經
 次經 39
 釋經 52
 靈魂起源 240
 被咒詛者的受苦 233f
 傳統和聖經 33
 三位一體 171-3, 183
 Hippo, Synod of (393), 希坡大會 (393年) 40
 Hippolytus, 希坡律陀 15, 94
 論洗禮 142
 基督論 97, 101
 教會 137
 末世論 322, 324
 聖餐
 臨在 144
 獻祭 146
 形態論 81-3
 神格唯一論 81
 補贖 147
 救贖 121
 聖經
 次經 38
 默示 44
 三位一體 74-7
 Holy Spirit, 聖靈本體相同 171, 174-9
 默示聖經者 43-5, 52, 59, 61
 所屬 178, 180, 187
 亞歷山大的教導 174
 亞流和亞流派 174

- 亞他那修 173-6
 雅典那哥拉 68-9
 奧古斯丁 52, 185-9, 255
 該撒利亞的巴西流 176-7, 180-1, 333
 亞歷山太的革利免 141
 羅馬的革利免 60
 居普良 141
 亞歷山太的區利羅 224
 赫若斯的區利羅 174, 176
 荻地模 179
 伊皮法紐 179
 歐諾米 174
 優西比烏 174, 179
 色巴斯的歐大梯 177
 龐義伐 179
 拿先斯的貴格利 176, 177, 178, 180, 182
 女撒的貴格利 177, 178, 180-2
 黑馬 62-3
 希拉流 231
 希坡律陀 74-7
 伊格那丟 61
 愛任紐 70, 116-7, 324
 游斯丁 68-9
 馬爾克路 163
 神格唯一論 77-80
 諾窪天 85
 俄利根 51-2, 87-9, 174, 203-4
 撒伯流 80f
 他提安 68
 特士良 120
 摩普綏提亞的狄奧多若 210
 提阿非羅 68-9, 114
 形像派 174
 燒特瑞 183-4
 Homicide, 殺人 147, 149
 Homoeans, 頗似派 169
 Homoeousion, Homoeusians, 本體類似·本體類似派 79-80 161, 166, 167-9, 171-4, 179-80, 183
 Homoousion, ὁμοούσιος, 本體相同 32, 88, 90-1, 158-62, 164, 166, 168-9, 171-4, 176, 179-80, 181f, 183, 191, 198
 聖靈的本體相同 174-79, 181
 Hypostasis, ὑπόστασις, 性質·位格 4, 14, 87, 91-2, 95, 105, 152, 155, 162, 163-4, 166-7, 169, 172-3, 179-80
 用於基督論 200-1, 205, 209, 215, 219-21, 223, 226, 228, 234-5
 Hypostatic Union 「位格合一」·「性質聯合」 215-6, 220f 222-4, 226, 235-6
 Idolatry, 偶像 148-9
 Ignatius 伊格那丟
 論洗禮 133
 基督論 95-6
 教會 129
 末世論 319-20
 聖餐
 臨在 135
 獻祭 134
 馬利亞 340
 救贖 112-3
 聖經
 新約正典 40, 41
 聖經和傳統 22, 24, 25
 三位一體 59, 61-62, 64
 Impeccantia, Pelagius's doctrine of, 伯拉糾的無罪性教義 250
 Innocent I,
 教宗依諾森一世 40, 291, 301
 Irenaeus 愛任紐:
 基督論 99-101
 教會 131-2
 聖餐
 臨在 135
 獻祭 134-5
 墮落和原罪 116-7
 靈智 15, 19
 創造主上帝 57
 最後審判 321
 馬利亞 341
 千禧年 323-4

- 救贖 117-8, 127, 262
- 聖經
- 默示 43
- 新約 40, 41
- 舊約和新約的關係 47-8
- 傳統和聖經 26-28, 30-1, 32
- 三位一體 59, 60
- Isidor of Pelusium, 培魯松的依西多爾 280
- Isis, 伊西斯神 7, 8
- Jamnia, Council of, 雅麥尼西會議 37
- Jerome 耶柔米
- 論亞流之勝利 161
- 洗禮 298
- 堅證禮 300
- 聖餐
- 臨在 308
- 獻祭 313-4
- 恩典和自由意志 248
- 天堂 336
- 審判 333
- 馬利亞 343
- 俄利根 395f, 335
- 罪人受罰 333f
- 救贖 271
- 身體復活 329
- 聖經
- 次經 39
- 釋經 52
- 默示 43f
- 靈魂起源 240
- Jerusalem, 耶路撒冷 94, 283, 321, 323-4
- John of Antioch, 安提阿的約翰 224, 225-6
- John of Damascus, 大馬色的約翰 39, 275, 345
- Jovinian, 約維年 298
- Judaism,
- 猶太教的影響 3-6
- 猶太化的基督教 94
- Judgment, Last, 最後的審判 319-20, 321, 322-4, 326-7, 330-4
- Julian, Emperor, 猶利安皇帝 3, 172, 206, 340, 342
- Julian of Eclanum, 伊克拉農的猶利安 243, 251, 253, 257, 292, 344
- Julius I, Pope, 教宗猶流一世 163, 283
- Justin (Apologist) 游斯丁 (護教者)
- 論洗禮 24, 59, 133
- 基督論 98-99
- 教會 129-30
- 幻影派 95
- 聖餐
- 臨在 135
- 獻祭 115-6, 134-5
- 末世論 318, 321, 322, 324
- 墮落和原罪 114
- 道 (洛格斯) 64-5
- 馬利亞 341-2
- 補贖 135
- 救贖 114-6
- 身體復活 322
- 聖經
- 新舊約 37, 40, 41, 46, 47
- 傳統和聖經 23-5
- 聖靈 68-9
- 三位一體 59, 64, 68
- Justin the Gnostic, 靈智派 游斯丁 17
- Lactantius, 拉克單丟 121
- Laodicea, Forty-eighth canon of, 老底嘉的第四十八條教規 301
- Latria, 對神之敬拜 340
- Laying on of hands, 按手 133, 141, 142-4, 300-1, 303
- Leo I, Pope, 教宗利奧一世 214, 229-31, 283, 292
- 大卷 231, 232-6, 284
- Logos 洛格斯
- 勝羅的教導 5-6
- 斯多亞派 6, 12, 194
- 內在 6, 12, 64, 66, 74
- 表達 6f 13, 64, 66
- 種子 12, 64, 98
- 見「道」

- Lucian of Antioch, 安提阿的路迦諾 52, 156
 Lucianists, 路迦諾派 156
- Macarius of Egypt, 埃及的馬卡瑞 306
 Macedonians, 馬其頓派 176f
 Macedonius of Constantinople, 君士坦丁堡的馬其頓紐 176
 Malchion, 麥強 107, 108, 192
 Man, doctrine of, See Fall.
 Free will 人的教義 113, 116-8, 119, 239-43, 245-55, 357-60
 見墮落, 自由意志
 Mani, 摩尼 8
 Manichaeism, 摩尼教 8-9, 239, 243, 249, 279, 296, 325
 Marcellus of Ancyra 安居拉的馬爾克路 80, 82, 283
 論本體相同 161-2
 其神學 162-4, 169
 Marcion 馬吉安 40-1, 42, 47, 50, 56, 58, 96, 119, 320
 馬吉安主義·馬吉安派 48, 95, 279
 Marcus (Valentinian Gnostic), 馬可(華倫提努的靈智派) 18
 Martyrs, devotion to, 崇敬殉道者 339
 Mary, Blessed Virgin, 聖馬利亞 94-5, 97-8, 102, 114, 117, 120, 194, 201, 203-4, 205, 220, 221, 229, 340-5
 上帝之母 33, 193, 203, 204, 214-5, 217, 219, 221, 223, 226-7, 234-5, 342, 344-5
 Maximilla, 麥克西米拉 44
 Maximus the Confessor, 宣信者馬克西母 280, 284
 Meletius of Antioch, 安提阿的梅利丟 168, 206
 Melito of Sardes, 撒狄的墨利托 31, 39, 98
 Menander the Gnostic, 靈智派的門南德 18
- Methodius of Olympus 奧林帕斯的麥托丟 108-109, 124
 論墮落與原罪 124
 本體相同 159
 千禧年 331
 身體復活 328f
 救贖 127
 Middle Platonism, 中期的柏拉圖主義 5, 6, 14, 86, 88-9, 156, 163
 Millenarianism, 千禧年主義 321, 323-4, 326, 331
 Mithras, 米特拉神 7
 Modalism, Modalists, See Callistus, Marcellus of Ancyra, Sabellius
 形態論 78, 80-85, 87, 90, 92, 186
 見實理篤教宗
 見安居拉的馬爾克路·撒伯流
 Monarchianism, Dynamic, 動力神格唯一論 77-80
 Monarchy, Divine, 獨一神 69, 77-8, 91
 Monophysitism, 基督一性說 228-9, 235-6, 308
 Monothelite controversy, 基督一志之爭 236-7
 Montanism, 孟他努派 41-42, 44, 136-7
 Montanus, 孟他努 42, 44
 Muratorian Fragment, 穆拉多利殘頁 42, 130
 Murder, 謀殺 302, 304
 Mystery religions, 神秘宗教 7, 15
- Naassene tractate, 挪新派手冊 18
 Nazaraeans, 拿撒勒派 99
 Neo-Chalcedonianism, 343 新迦克墩主義 237
 Neo-Platonism, 新柏拉圖主義 5, 14-5, 86, 92, 168, 183
 Nestorianism, See Nestorius 涅斯多留主義 223, 225, 227, 230, 234, 236
 見涅斯多留

- Nestorius 涅斯多留 33, 210,
213-9, 221-6, 235, 283, 307-8
被定罪 226-8
- New Testament, allegorical exegesis 新約寓意釋經 49
正典 22, 25, 40-2, 59
默示 45
與舊約的關係 45-8, 49-50
與傳統的關係 22, 24, 28
- Nicaea, Council of 尼西亞會議(325年) 2, 30, 32, 93, 157-60, 191-2, 283
信經 31, 157-61, 191, 234
- Nice, Synod of(359), 尼斯大會 661
信經 169
- Niceta of Remesiana, 瑞梅西拿的倪瑟達 285, 336
- Noetus of Smyrna, 士每拿的諾威都 81, 83
- Nous (Gnostic aeon), 理性(蓋智派的分神體) 16-7
- Novatian 諾窪天 78, 84, 91, 103, 107, 141, 142-3
諾窪天分裂 139, 302
- Odes of Solomon, 所羅門頌歌 341
- Old Testament 舊約·正典 37-40
蓋智派的釋經 47
默示 43-5, 60-1,
釋經 45-54
馬吉安的態度 40-1, 47
與新約的關係 22-3, 24-5, 46-8, 49-50
- Optatus of Milevis, 米勒文的俄皮達徒 286-7, 291, 295, 298, 300
- Orange, first council of 第一次奧蘭治會議(441年) 301
(529年) 259
- Origen, 俄利根 2
影響 89-92, 107-9, 151-3, 156, 163, 333
末世論 326-7, 335
洗禮 141-2
- 膏油禮 142
基督論 104-6, 192
教會 138-9
魔鬼的歸正 266, 327, 333-4
聖餐
 臨在 145
 獻祭 146
墮落(宇宙之前) 122-4
本體相同的意義 88, 158-9
審判 326
永生 334f
馬利亞 341
千禧年 326-7, 331
補贖 147-8
罪人的刑罰 326-7
救贖 125-7, 262
身體復活 324-7, 328-9
聖經
 次經 39
 權威 2, 29
 釋經 50-1, 52
 默示 43
 新舊約 48
靈魂起源 86-7, 105, 239f
靈魂 87-8, 174, 178-9
傳統(信仰的準則) 30
三位一體 85, 86-9, 90
- Original sin 原罪
安波羅修的教導 245f
安波羅修註釋 245-7
亞他那修 241-2
奧古斯丁 251-5, 345
該撒利亞的巴西流 244
屈梭多模 243, 244-5
亞歷山太的革利免 121-2
亞歷山太的區利羅 259
耶路撒冷的區利羅 243
拿先斯的費格利 243-4, 245
女撒的費格利 243, 244
愛任紐 116-8
游斯丁 113-6
麥托丟 124
俄利根 122-4
伯拉糾 249
他提安 114

400 早期基督教教義

- 特士良 119-20
 摩普綏提亞的狄奧多若 259-60
 狄奧多勒 259-60
 提阿非羅 114
 Osius 奧色斯 157, 160
 Ousia 質 87, 96, 107, 158, 167-169, 172-3, 179-82

 Pacian of Barcelona, 巴塞隆納的帕西安 303-4
 Pamphilus, 旁非羅 108
 'Pantheos', 「泛神」 8
 Papias, 帕皮亞 24, 26, 322
 Parmenianus, 巴門尼亞努 286, 291
 Parousia, 基督復臨 319-20, 321, 326, 330-3
 Patripassianism, 聖父受苦說 81
 Paul of Samosata, 撒摩撒他的保羅 79-80, 94-5, 107-8, 156, 198, 214
 Paulianists, 保羅林派 296
 Paulinus of Antioch, 安提阿的保利努 196, 198, 206
 Pelagius, Pelagianism, 伯拉糾·伯拉糾主義 223, 239-40, 248-51, 257-258, 260, 271, 291, 298, 344
 Penance, Sacrament of, 補贖禮 132, 135, 137, 144, 147-9, 250, 294, 302-4
 Persephone, 波斯芳尼(女神) 8
 Persona, 位格 75-7, 84, 115-6, 118, 232-3
 Peter, St., 聖彼得
 主教的設立 140
 教宗的前身 283-4, 287, 290-2
 Philippopolis, Council of (342), 腓立波會議(342年) 161
 信經 167
 Philo, 腓羅 4-6, 44, 46, 49, 51, 64
 Phoebadius of Agen, 艾根的傅百調, 183
 Photinus, 傅廷勒 163
 Photius, 阜丟斯 104
 Phusis, 性 152, 192, 198-201, 203, 204, 205, 213-36

 Pierius, 皮瑞斯 90
 Plato, 柏拉圖 10, 11-2, 13-4, 15, 21, 56-7, 68, 115
 Platonism, 柏拉圖主義 6, 9-10, 50, 51-2, 56-7, 87, 88-9, 145, 156-7, 192, 196, 221, 241, 242, 261-5, 269, 276, 322, 325, 326, 336
 Pliny 皮里紐 97
 Plotinus, 普羅提諾 14-5, 85, 183, 186-7
 Plutarch, 蒲魯他克
 Pneumatomachians, 敵聖靈派 176f
 Polycarp 坡旅甲
 教會 129
 幻影派 95, 320,
 末世論 320
 赦罪 136
 聖經
 次經 38-9
 新約 38-9
 傳統與聖經 22, 24
 三一公式 60
 Porphyry, 坡非留 15, 186
 Praxeas, 帕克西亞 81, 82, 84
 Preaching of Peter, The, 彼得傳道書 130
 Predestination, 預定論 250, 255-9, 290
 Priscilla, 百基拉 44
 Priscillian 百基拉派 240
 Prosopeon, 位格 75, 76-7, 84, 180, 200, 204, 209, 215-8, 224-5, 226-7, 228, 234-6
 位格合一 210, 216-8.
 Prosper of Aquitaine, 阿奎坦的波斯伯 258
 Protevangelium of James, 雅各的原始福音 341
 Pseudo-Basil, 僞巴西流 181
 'Pseudo-Didymus, 僞狄地模 244, 296, 297, 300-1
 Pseudo-Dionysius, 僞狄尼修 293
 Ptolemaeus, letter of, to Flora, 托密勒·致弗羅拉書 17, 47,

- Purgatory, 煉獄 335
- Pyrrho of Elis, 艾里斯的比羅 10
- Pythagoras, 畢達哥拉斯 7
- Recapitulation, theory of, 同歸於一的理論 116-8, 121, 127, 262, 270, 274
- Redemption, 救贖 100, 111-27, 261-77
- 認為是光照的看法 111, 112, 115, 121, 125, 127, 267
- 換範方面 273
- 靈智派的觀點 95
- 「身體」的理論 117-8, 261-265, 267-8, 272, 275-6
- 贖價理論 118, 125f, 261, 263, 266-7, 271-3, 274
- 「實際者」的理論 112, 116, 118, 120, 126, 262, 264, 266-8, 270, 272, 274, 276
- 安波羅修的教導 269, 270
- 安波羅修註釋 271
- 亞他那修 164, 263-5
- 奧古斯丁 271-4
- 「巴拿巴」書 111-3
- 迦帕多家教父 265-8
- 屈梭多模 265, 267, 268
- 亞歷山太的革利免 124f
- 羅馬的革利免 112
- 亞歷山太的區利羅 275-7
- 耶路撒冷的區利羅 267
- 該撒利亞的優西比烏 267
- 黑馬 111
- 希拉流 269-70
- 伊格那丟 112
- 愛任紐 117-8
- 大馬色的約翰 275
- 游斯丁 113-6
- 麥托丟 127
- 俄利根 125-7
- 伯拉糾 271
- 特士良 120
- 摩普綏提亞的狄奧多若 274
- 狄奧多勒 274f
- 魏特瑞 269, 270
- Relations, Augustine's theory of, 奧古斯丁的「關係」理論 186
- Resurrection of the body, 身體復活 319
- 安波羅修 331
- 雅典那哥拉 322
- 奧古斯丁 330
- 「巴拿巴」書 320
- 羅馬的革利免 320
- 耶路撒冷的區利羅 329
- 十二使徒遺訓 320
- 狄地模 329
- 伊皮法紐 328
- 歐大憐 328
- 女撒的貴格利 329
- 希拉流 330
- 希坡律陀 323
- 伊格那丟 320
- 愛任紐 322-3
- 耶柔米 329
- 麥托丟 328
- 俄利根 324-6, 328, 329
- 他提安 322
- 特士良 323
- 提阿非羅 322
- Roman Creed, Old, 古羅馬信經 97
- Rome, Church or See of, 羅馬教會 2, 31, 32, 40-41, 81, 83-5, 130-1, 140, 236, 249, 283-4, 286-8, 290-2
- Rome, Council of (377), 羅馬會議 202
- Rufinus, 魯非諾 39, 88, 123, 159, 327
- 'Rule of faith' (regulafidei), 信仰的準則 27-8, 30f, 59, 96, 131
- Sabellius, Sabellianism, 撒伯流主義 80, 82-84, 90, 152, 160, 161-3, 166, 172-4, 183
- Sacraments, 聖禮 132-6, 294-315, 294
- Sacramentum, 主禮聖事書 132,

- 294, 300
 Saints, veneration of 崇敬聖徒 339f
 Saturnilus (Saturninus), 撒土尼努 18
 Scepticism, 懷疑主義 10
 Scripture, canon of, 聖經·正典 37-42
 釋經 22, 23, 28, 40-1, 46, 48-54
 默示 43-5
 與傳統的關係 21-35
 Semi-Arians, 半亞流派 168
 Semi-Pelagians, 半伯拉糾派 258f
 Seneca, 辛尼加 13
 Septuagint, 七十士釋本 12, 38
 Serapion of Antioch, 安提阿的瑟拉皮恩 95
 Serapion of Thmuis, 提慕斯的瑟拉皮恩 174, 295, 300, 301, 305
 Serapis, 色拉皮神 7
 Serdica, Creed of, 色迪卡信經 164
 Severian of Gabbala, 加百拉的色維恩 53
 Severus of Antioch, 安提阿的瑟維斯 236
 Sextus Empiricus, 賽克特斯·安皮瑞科 10
 Simon Magus, 行邪術的西門 15
 Sin. See Original Sin 罪·見原罪
 Siricius, Pope, 292 薛里西教宗
 Sirmium, Council of (357), 色蒙會議(357年) 161, 169
 信經或「發瀆」 168
 Smyrna, 士每拿 41, 129, 320
 Socrates, 索克瑞特 162, 283, 302
 Son, Sonship 「子」
 亞歷山太的亞歷山大的教導 152
 使徒教父 60-3
 亞他那修 164-7
 奧古斯丁 185-7
 該撒利亞的巴西流 180
 賈理篤 84
 亞歷山太的革利免 85-6
 狄地模 179
 亞歷山太的狄尼修 90-2
 羅馬的狄尼修 90-2
 龐義伐 179
 拿先斯的貴格利 180, 182
 女撒的貴格利 180, 181-2
 希坡律陀 74-7, 83
 愛任紐 69-72
 形態論派 80-3
 尼西亞信經 157-60
 諾窪天 84-5
 俄利根 86-9
 撒伯流 84
 色迪卡信經 164
 特士良 74-7, 85
 魏特瑞 183-4
 翟斐林 83
 Soul, Origin of, 靈魂起源 86, 105, 107, 239-41
 Sozomen, 蘇則曼 283
 Stephen, Pope, 新德望教宗 140-1, 143
 Stoics, Stoicism, 斯多亞·斯多亞主義 6, 9, 11-4, 55-6, 66, 76, 87, 99, 113, 119, 325
 斯多亞對道的觀念 194-5
 Substantia, meaning of, 本質的意義 76-7, 92
 Symphronianus, 辛弗拿奴 303
 Tatian 他提安 基督論 95
 自由意志 113, 114
 身體復活 322
 聖經
 新約 41
 聖靈 68
 道 56, 65
 Tertullian 特士良
 論洗禮 142
 基督論 97, 101-4, 231
 教會 136-7
 以便尼派 94
 末世論 318, 322-4
 聖餐
 臨在 144f, 305, 308, 310

- 獻祭 145f
 墮落和原罪 119-20, 122
 補贖 147-8
 救贖 120
 聖經
 次經 38-9
 舊約和新約的關係 48
 靈魂起源 119, 240
 神學 2
 傳統和聖經 25-32
 三位一體 73-7, 81, 84-5, 163, 183
 Theodore of Mopsuestia 摩普綏提亞的狄奧多若
 論洗禮 298-9
 基督論 206-11, 213-4, 216, 228
 教會 281
 聖餐
 臨在 296, 307, 312
 獻祭 313
 自由意志 259-60
 原罪 260
 聖禮 293
 聖經
 釋經 52-4
 默示 43, 45
 Theodoret 狄奧多勒 230 論膏油禮 300
 基督論 224, 226, 228-9, 233f
 教會 280
 聖餐
 臨在 308
 獻祭 313
 恩典 260
 永生 336
 原罪 260
 彼得經文 284
 救贖 274f
 聖徒 340
 聖經
 次經 39
 釋經 53, 54
 傳統 34
 Theodosius I, Emperor, 狄奧多西一世 169, 202, 206
 Theodosius II, Emperor, 狄奧多西二世 223, 225, 230, 233
 Theodotus (banker), 銀行家狄奧多士 78f, 82, 94,
 Theodotus (leather-merchant), 皮革商狄奧多士 78, 94
 Theodotus, bishop of Laodicea, 老底嘉主教狄奧多士 198
 Theognostus, 西奧那斯托 89-90
 Theophanies, O.T., 舊約中上帝的顯現 64, 185
 Theophilus of Antioch, 安提阿的提阿非羅 19
 論洗禮 133
 墮落 114
 自由意志 113
 審判 322
 身體復活 322
 聖經
 舊約和新約 48
 聖靈 68, 69, 70
 道 66
 三位一體 56-7, 73
 道 66
 Theoria, 洞察力 53
 Toledo, Third council of (589), 托雷多第三次會議 304
 Toura commentary, 杜拉註釋書 206
 Tradition, authority of, 傳統的權威 22, 25-26
 教父是解釋者 33-5
 意義 22
 口頭 26, 31
 與使徒的關係 21, 25-29
 與聖徒的關係 21-35
 書寫 31
 亞他那修的教導 22, 31, 32
 該撒利亞的巴西流 31
 亞歷山太的革利免 24, 30
 羅馬的革利免 23, 24-5
 居普良 29
 亞歷山太的區利羅 33f
 伊皮法紐 31
 優西比烏 31

- 拿先斯的貴格利 31
 愛任紐 25-7
 游斯丁 24
 帕皮亞 24
 坡旅甲 24
 俄利根 30, 32
 特士良 25-26, 27-29
 勒寧的文森 34
 Traditor, 變節者 286
 Traducianism, 靈魂傳殖說 119, 240
 Trinitas, Tertullian's use of, 特士良對三位一體的用法 76
 Trinity, Holy, 聖三位一體
 受洗時所奉的名 133f, 286, 294-5, 299
 位格的共容 180
 第一次使用 68, 74
 聖靈的地位 174-9
 亞歷山太的亞歷山大之教導 152
 安波羅修 183
 亞流 155
 亞他那修 174-6
 雅典那哥拉 66
 奧古斯丁 184-189
 「巴拿巴」書 61
 該撒利亞的巴西流 180-2
 賈理篤 83-4
 亞歷山太的革利免 86
 羅馬的革利免 60
 荻地模 179
 亞歷山太的狄尼修 90-2
 羅馬的狄尼修 90-2
 該撒利亞的優西比烏 153
 歐大梯 176-7
 龐義伐 179-80, 182
 拿先斯的貴格利 176-82
 女撒的貴格利 177-82
 黑馬 62-3
 希坡律陀 74-7
 伊格那丟 61
 愛任紐 69-72
 游斯丁 64-5, 68
 安居拉的馬爾克路 162
 諾威都 81
 諾窪天 78, 85
 俄利根 86-9
 撒摩撒他的保羅 79-80
 帕克西亞 81-2
 撒伯流 82-3
 他提安 65, 68
 特士良 74, 76
 提阿非羅 66, 68, 69
 魏特瑞 183-4
 翟斐林 84
 Tropici, 形像派 174
 Typology, 預表法 49-53

 Unction, 膏油禮 133, 141-2
 Union Symbol, 聯合的標記 226, 227-8, 230, 236
 ὑπόστασις. See Hypostasis 見「性質、位格」欄
 Uriel, 烏利爾 4
 Ursacius, 烏爾撒糾 168

 Valens (Arian bishop), 亞流派的主教華倫斯 168
 Valentinus (Gnostic), 靈智派的華倫提努 16-7, 19, 101
 Victor, Pope, 教宗維克多 78
 Victorinus 魏特瑞
 論恩典 248
 救贖 269-70
 靈魂起源 240
 三位一體 183-4, 185
 Vigilantius, 威吉崗提 340
 Vincent of Lerins, 勒寧的文森 30, 258
 傳統 34-5
 Vitalis, 范塔立 202

 Wisdom, 智慧 4, 6, 57, 63, 70-1, 73, 74-5, 79, 89, 152, 155, 193, 204, 319
 Word 道 16-7
 護教者的教導 56-7, 63-70
 安提哥教父(268年) 107
 亞流 153-7
 奧古斯丁 222

- 迦克墩 233-6
 亞歷山太的革利免 85-6, 104
 亞歷山太的區利羅 218-22
 亞歷山太的狄尼修 90-1
 該撒利亞的優西比烏 108, 153
 希坡律陀 74-7, 101, 137-8
 伊格那丟 61
 愛任紐 69-71
 游斯丁 98-100
 利奧 232
 安居拉的馬爾克路 162-4
 形態論 80-1
 諾威都 214-8
 諾窪天 103
 俄利根 86-9, 104-6, 125, 126-7
 撒摩撒他的保羅 94-5
 特土良 74-7, 101-3,
 魏特瑞 183-4
 見「洛格斯欄」
- 'Word-flesh Christology', 「道——肉
 基督論」 99, 109, 192-3, 194,
 196, 197-9, 205-6, 207, 213,
 219, 221f
- 'Word-man Christology' 「道——人
 基督論」 192, 193, 194, 206,
 208, 213
- Xystus III, Pope, 教宗蔡士圖三世
 226
- Zeno of Citium, 西騰的哲諾 11
 Zeno of Verona, 維洛納的哲諾
 343
- Zephyrinus Pope, 教宗翟斐林 79,
 81, 82, 83-84
- Zosimus, Pope, 教宗卓錫默 257